



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Nahiv Usûlü ve Hâşiyetü's-Sabbân

| Yüksek Lisans Tezi

Emrullah Gül

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Arap Dili ve Belagatı Programı

Ankara, 2025

Nahiv Usûlü ve Hâşiyetü's-Sabbân

Emrullah GÜL

Tez Danışmanı Prof. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Tez Jürisi

Prof. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Doç. Dr. İbrahim FİDAN

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

YÜKSEK LİSANS

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

Ankara - 2025

ETİK BEYAN

Bu tezi/projeyi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez ve Proje Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı; tezin/projenin tamamında akademik kurallara ve etik ilkelere uyduğumu ifade ederim. Yararlandığım eserlerin tamamını metin içinde referanslandığımı ve kaynakçada kılavuzda tanımlanan şekilde yer verdiğimi, haricindeki ifadelerin bana ait olduğunu, herhangi bir kaynaktan kopyalama yapmadığımı ya da yapay zeka aracılığı ile üretilmiş ifadelere metinde yer vermediğimi beyan ederim. Herhangi bir zamanda bu beyanıma uygun olmayan bir durumun tespit edilmesi halinde, aleyhime doğacak bütün hak kayıpları dahil tüm hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

(Emrullah GÜL)

(27.05.2025)

ONAY

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Programı öğrencisi Emrullah GÜL tarafından hazırlanan NAHİV USÛLÜ VE HÂŞİYETU’S-SABBÂN Başlıklı tez çalışması 16 /06 /2025 10:00 tarih ve saatinde yapılan tez savunma sınavında aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak KABUL edilmiştir.

	Kabul	Ret
Başkan (Doç. Dr. İbrahim Fidan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi):	☒	☐
Üye (Prof Dr. Yaşar Daşkiran HBV Üniversitesi İlahiyat Fakültesi):	☒	☐
Üye (Doç. Dr. İsmail Ekinci HBV Üniversitesi İlahiyat Fakültesi):	☒	☐

Nahiv Usûlü ve Hâşiyetü's-Sabbân

Emrullah GÜL

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Yaşar Daşkiran

T.C. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

2025, Ankara

ÖZET

Arap dili, İslam öncesi dönemde hitabet, şiir ve belagat yönünden gelişmiş, İslam sonrası süreçte Kur'an'ın dili olmasıyla dini bir kimlik kazanmıştır. Ancak farklı kültürlerle etkileşim sonucu dilde birtakım bozulmalar yaşamıştır. Bu gelişmeler, nahiv ilminin ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Böylece ilmin temelleri Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından atılmış, Sîbeveyhi ile de teorik ve sistematik bir yapı kazanmıştır. Nahiv usûlü, yalnızca gramer kuralları değil, bu kuralların arkasındaki delil ve gerekçelerin sistematik biçimde ele alındığı bir alan olarak gelişmiştir. Bu çerçevede, Sabbân'ın *Hâşiyetü's-Sabbân* adlı eseri, Üşmûnî'nin şerhi üzerine kaleme alınmış en kapsamlı haşiyelerden biri olup, müellifin yalnızca açıklamalarla yetinmediği, eleştirel değerlendirmeler ve özgün katkılarla metne ilmî derinlik kazandırdığı dikkat çekmektedir. Sabbân, söz konusu eserinde hem naklî (Kur'an, hadis, şiir, kıraat, mesel) hem de aklî (kıyâs, istihsân, istishâb, ta'lîl) delil türlerinden yararlanarak nahiv kurallarını temellendirmiştir. Özellikle ta'lîl yöntemine dair farklı illet çeşitlerine yer vererek özgün bir usûl anlayışı ortaya koymuştur. Bu yönüyle eser, Arap gramer geleneğinin bir yansıması olmakla beraber, aynı zamanda 18. yüzyıl Osmanlı Mısır'ındaki ilmî hareketliliği ve dil çalışmalarının sürekliliğini gösteren önemli bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nahiv Usûlü, Hâşiyetü's-Sabbân, Delil türleri, Arap Grameri, Ta'lîl Yöntemi.

Arabic Grammatical Theory and al-Sabbān's Commentary

Emrullah GÜL

Master's Thesis

Supervisor: Prof. Yaşar DAŞKIRAN

**Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Programs
Department of Arabic Language and Rhetoric**

2025, Ankara

ABSTRACT

The Arabic language, prior to Islam, had developed significantly in terms of rhetoric, poetry, and eloquence. After the advent of Islam, it gained a religious identity by becoming the language of the Qur'an. However, interaction with different cultures led to certain linguistic distortions. These developments necessitated the emergence of the science of nahw (Arabic grammar). Thus, its foundations were laid by Abū al-Aswad al-Du'alī and it attained a systematic and theoretical structure with Sībawayh. The discipline of nahw uşūl (principles of Arabic grammar) evolved not only as a collection of grammatical rules but also as a field where the evidences and reasoning behind these rules were systematically analyzed. In this context, Sabbān's Ḥāshiyat al-Sabbān, written as a commentary on al-Ūshmūnī's work, stands out as one of the most comprehensive marginal glosses. The author does not merely explain the text but enriches it with critical evaluations and original contributions, adding scholarly depth. In this work, Sabbān bases grammatical rules on both naqlī (text-based) sources—such as the Qur'an, hadith, poetry, qirā'āt, and proverbs—and 'aqlī (rational) sources—such as analogy (qiyās), juristic preference (istiḥsān), presumption of continuity (istiṣḥāb), and ta'līl (causal reasoning). Notably, he offers a unique methodological perspective by addressing various types of 'illah (causes) within the ta'līl framework. In this regard, the work not only reflects the tradition of Arabic grammar but also serves as a significant example of the scholarly vitality and continuity of linguistic studies in 18th-century Ottoman Egypt.

Keywords: Principles of Arabic Grammar, Ḥāshiyat al-Sabbān, Types of Evidence, Arabic Grammar, Method of Causal Reasoning.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Özet	iv
Abstract	v
İçindekiler.....	vi
Kısaltmalar dizini	viii
1. GİRİŞ	1
2. SABBÂN'IN HAYATI HOCALARI VE ESERLERİ	5
2.1. Hayatı ve Hocaları	5
2.2. Eserleri	6
2.2.1. Dil ve Edebiyat ile ilgili eserleri	6
2.2.2. Hadis Akaid ve Diğer İlimler ile İlgili Eserleri.....	8
3. NAHİV USÛLÜ	11
3.1. İslam Öncesi Arap Dilinin Durumu	11
3.2. İslam Sonrası Arap Dilinin Durumu	12
3.3. Nahiv İlminin Doğuşunu Hızlandıran Bazı Etkenler.....	14
3.4. Nahiv İlminin Tanımı ve Oluşum Süreci	15
3.5. Nahiv Usûlünün Tanımı ve Kapsamı	19
3.6. Nahiv Usûlü Alanında Yazılmış Bazı Eserler	21
3.6.1. <i>el-Usûl</i>	21
3.6.2. <i>el-İzah fî İleli 'n-Nahv</i>	22
3.6.3. <i>el-Hasâis</i>	22
3.6.4. <i>Luma'u'l-edille</i>	23
3.6.5. <i>el-İktirâh</i>	23
3.6.6. <i>Kitâbu'r-Red</i>	24
4. HÂŞİYETU'S-SABBÂN VE NAHİV USÛLÜ DELİLLERİ	29
4.1. Sabbân'ın Hâşiyesi.....	29
4.1.1. Uslûbu ve Yöntemi	29
4.1.2. İbni Mâlik'in <i>el-Elfiyyesi</i> ve Nahivdeki Yeri	31
4.1.3. Üşmûnî'nin Şerhi	32
4.2. Naklî Deliller	33
4.2.1. Semâ.....	33
4.2.2. İcmâ.....	69

4.3.	Aklî Deliller	75
4.3.1.	Kıyas	75
4.3.2.	İstishâb	81
4.3.3.	İstihsan	86
4.3.4.	Ta'lîl	91
5.	SONUÇ	109
	Extended abstract	115
	Kaynakça	119
	Özgeçmiş	125



KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
a.s.	Aleyhisselam
b.	İbn/Oğul
bk.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve Benzeri

y.y.

Yayın Yeri Yok



1. GİRİŞ

Arap dili, tarih boyunca çeşitli değişimlere maruz kalmış, özellikle İslam'ın doğmasıyla birlikte dini bir hüviyet kazanmıştır. Ancak İslam'ın yayılması, Arap olmayan toplulukların bu dili öğrenme isteğini arttırmış ve bu süreçte dilde birtakım bozulmalar meydana gelmiştir. Bu durum, Arapçanın daha sistematik bir şekilde incelenmesini gerekli kılmış ve nahiv ilminin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nahiv ilmi sadece kuralların belirlenmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu kuralların nasıl belirlendiği ve hangi metotlara dayandığı da önemli bir araştırma alanı hâline gelmiştir. İşte bu noktada nahiv usûlü, nahiv kurallarının metodolojik temellerini inceleyen bir disiplin olarak şekillenmiştir.

Nahiv usûlüne dair ilk çalışmalar, hicrî dördüncü yüzyılda İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Uşûl* ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Haşâ'îş* adlı eserlerinde yer almakla birlikte, bu eserlerde bu disipline dair açık ve kapsamlı bir tanım yapılmamıştır. Nahiv usûlünün tanımı, ilk kez hicrî altıncı yüzyılda bu alandaki konuları derli toplu bir şekilde ele alan Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) tarafından, *Luma 'u'l-Edilla fî Uşûli'n-Nahv* adlı eserinde yapılmıştır. el-Enbârî bu ilmi, "Nahiv meselelerinin ve uygulamalarının temelini oluşturan deliller" olarak tanımlamıştır. Ardından gelen Süyûtî (ö. 911/1505) ise bu tanımı daha da sistemleştirerek, nahiv usûlünün yalnızca genel delillerle ilgilendiğini, tafsîlî delillerin ise doğrudan nahiv ilminin konusu olduğunu belirtmiş ve böylece bu iki disiplinin sınırlarını netleştirmiştir. Bu eserler incelendiğinde, nahiv usûlü ilminin konusunu oluşturan delillerin genellikle semâ, icmâ, kıyâs, istishâb ve istihsân şeklinde ele alındığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, nahiv kurallarının gerekçelendirilmesinde önemli bir yere sahip olan ta'lîl yöntemi de nahiv âlimlerinin sıkça başvurduğu ilkelerden biri olarak öne çıkmaktadır. Özellikle illet kavramı etrafında şekillenen bu yöntem, nahiv meselelerinin aklî temellere dayandırılması çabasının bir yansımasıdır.

Bu çalışmada, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân 'ın (ö. 1206/1792), İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyyesi* üzerine Nûruddîn el-Üşmûnî (ö. 918/1513) tarafından kaleme alınan *Menhecü's-Sâlik* adlı şerhe yazdığı hâşiye merkeze alınacaktır. *Hâşiyatü's-Sabbân*, doğrudan nahiv usûlüne dair kaleme alınmış bir çalışma olmamakla birlikte, nahiv usûlünün konusu olan delillerin sıkça ve bilinçli bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu eserin tercih edilmesinin iki temel nedeni bulunmaktadır. Birincisi, Sabbân'ın klasik nahiv geleneğine hâkimiyetinin yanı sıra, meseleleri sadece aktarmakla yetinmeyip, yer yer eleştirmesi ve kendi görüşlerini de ortaya koymasısıdır. Onun özellikle delil ve ta'lîl konularındaki yaklaşımı, nahiv usûlünün uygulamadaki işleyişini anlamaya imkân tanımaktadır. İkincisi ise, Sabbân'ın 18.

yüzyılda Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır'da yaşamış olmasıdır. Bu yönüyle eser sadece ilmi açıdan değil, aynı zamanda Osmanlı döneminde Arap dili çalışmalarının canlılığını ortaya koyması bakımından da dikkate değerdir.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Sabbân'ın hayatı hocaları ve eserlerine yer verilecektir. İkinci bölümde sırasıyla Cahiliye döneminde Arap dilinin durumu, İslam sonrası dilde meydana gelen değişimler, nahiv ilminin doğuşunu hızlandıran bazı dinamikler, nahiv ilminin tanımı ve oluşum süreci ile nahiv usûlünün tanımı ve kapsamı ele alınacaktır. Ayrıca bu bölümde, nahiv usûlüne dair kaleme alınmış bazı önemli eserler tanıtılacaktır. Böylece, çalışmanın genel çerçevesi oluşturulacaktır.

Üçüncü bölümde, öncelikle Sabbân'ın haşiyesinin dayandığı temel metinler tanıtılacaktır. Bu çerçevede haşiyenin esas aldığı Üşmûnî'nin, İbn Mâlik'in *el-Elfiyyesi* üzerine kaleme aldığı *Menhecû's-Sâlik* adlı şerhi ile *el-Elfiyye*'nin nahiv ilmindeki yeri kısaca değerlendirilecektir. Ayrıca *Hâşiyatü's-Sabbân*'ın içeriği, bazı araştırmacıların haşiye hakkındaki görüşleri ve Sabbân'ın benimsediği genel metoda değinilecektir. Sonraki kısımda, nahiv usûlünün temelini oluşturan naklî ve aklî deliller üzerinde durulacak, Kur'an, kıraat vecihleri, hadis, şiir, nesir, icmâ, kıyâs, istishâb ve istihsân delilleri hakkında genel tarifler yapılarak bunların nahiv usûlündeki konumu ve delil değeri özetlenecektir. Sabbân'ın benimsediği yöntemle paralel olarak, bu çalışmada da her delil türü için üç örnek seçilmiş olup bunlardan ilki, Sabbân'ın Üşmûnî'ye muvafakat ettiği, ikincisi, eleştirel yaklaştığı, üçüncüsü ise şerhte yer almamakla birlikte Sabbân'ın kendi katkısı olarak gündeme getirdiği örnek delillerdir. Kur'an delili gibi merkezî öneme sahip bazı delil türlerinde ise bu yaklaşım korunmakla birlikte, kapsamı genişletmek amacıyla toplamda dokuz örnek üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Her bir delil türüne dair örneklerde ise, önce Üşmûnî'nin ilgili pasajı aktarılacak, ardından Sabbân'ın bu pasaja getirdiği yorum Üşmûnî'nin yaklaşımıyla karşılaştırılarak açıklanacak, son olarak Sabbân'ın bu delili kullanmadaki yöntemi ve katkısı değerlendirilecektir.

Bölümün son kısmında ise, Sabbân'ın ta'lîl anlayışı ele alınacaktır. Bu bağlamda, onun haşiyesinde kullandığı illetler, dayandıkları gerekçeler, amaçlar ve delil türlerine göre bir tasnife tabi tutulacaktır. Her illet türü için haşiyeden iki örnek seçilecek ve bu örnekler üzerinden Sabbân'ın dildeki kurallar ve kullanımları nasıl gerekçelendirdiği analiz edilecektir.

Sabbân'ın *Hâşiyatü's-Sabbân* adlı eseriyle doğrudan ilgili çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla, Ahmet Harman'ın *Muhammed Sabbân ve Belâgat'a Dair Görüşleri* (2021) başlıklı yüksek lisans tezi ile Hüseyin Çiçek'in *Nahiv*

Literatüründe Yöntem ve Sabbân Hâşiyesi Örneği (2020) adlı çalışması mevcuttur. Her iki çalışmada da Sabbân'ın nahiv yaklaşımına genel olarak temas edilmekle birlikte, nahiv usûlünün temel delilleri ve ta'lîl yöntemi özel olarak ele alınmamıştır. Ayrıca, bu literatüre katkı sağlayan güncel bir çalışma olarak Turan Bahşi'nin *Sabbân'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı* (2024) başlıklı makalesi, müellifin nahiv terimlerine dair yaklaşımını konu edinmiştir.

Bu çalışmada ise, söz konusu deliller ve illet türleri bağlamında her iki şârihin yaklaşımı karşılaştırmalı olarak incelenecek ve Sabbân'ın yöntemi, analiz kabiliyeti ve katkısı örnekler üzerinden ayrıntılı şekilde değerlendirilecektir.





2.SABBÂN'IN HAYATI HOCALARI VE ESERLERİ

2.1.Hayatı ve Hocaları

Seyyid Muhammed Ebû'l-İrfân b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1792), Mısır'da doğmuş, küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ve temel ilmî metinleri ezberlemiştir. İlim talebinde büyük bir çaba sarfetmiş, kendi döneminin önde gelen hocalarından ve Mısır'ın ilim üstatlarından dersler almıştır. İlim tahsili sırasında birçok önemli eseri ve şerhlerini doğrudan hocalarından okuyarak öğrenmiştir. Ebu'l-Abbas Şehâbuddîn Ahmed b. Abdilfettâh el-Milevî'den (öl. 1181/1767) *Süllem* şerhini, *Cevheretü't-Tevhîd* şerhini, Mekkûdî'nin (ö. 807/1405) *Elfiyye* şerhini, Ezherî'nin (ö. 905/1499) *Kavâ'idü'l-İ'râb* üzerine yazdığı şerhi, el-Medâbiğî diye meşhur olan Hasan b. Ali b. Ahmed el-Mintâvî'den (öl. 1170/1756) *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*'yi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Aşmâvî (öl.1167/1754)'den Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ'sı* ile *Câmi'u't-Tirmizî* ve *Sünen-i Ebû Dâvûd*'u, İbnü'l-Cevherî'nin (öl. 1215/1801) babası olan Ahmed el-Cevherî'den *Ümmü'l-Berâhîn* şerhini tahsil etmiştir. Ayrıca *Beyzâvî Tefsiri*, *Tefsîru'l-Celâleyn*, *Cevheretü't-tevhîd* ve *Akâidu'n-Neseḫiyye* gibi metinlerin farklı şerhlerini ve mantık, fıkıh ve usul alanlarında da *Hidâyetü'l-Hikme*, *Tenvîru'l-Ebşâr*, *Cem'u'l-Cevâmi'*, *Kenz*, *Telhîş* ve *Elfiyye* gibi birçok metni şerhleriyle birlikte okumuş ve derinlemesine incelemiştir.

Sabbân, sadece zahirî ilimlerle yetinmemiş, tasavvufa da intisap etmiştir. Kendi ifadesine göre, Şâzeliyye tarikatının önde gelen isimlerinden ve Afîfiyye kolunun kurucusu olan Abdülvehhâb el-Afîfî'den (ö. 1172/1758) zikir eğitimi aldı ve onun rehberliğinde tasavvufî yolculuğunu sürdürdü. Ardından, tasavvuf ehli arasında büyük saygı gören ve kendisine “Ebû'l-İrfân” lakabını veren Muhammed Sâdât b. Vefâ'dan (ö. 1188/1774) da manevî eğitim almıştır. Zahirî ilimlerde olduğu gibi batınî ilimlerde de derinleşen Sabbân, aklî ve naklî ilimlerde yetkinleşmiş, hayattayken hocalarının dikkatini çekmiş, önemli klasik eserleri bizzat onlardan okuyarak sindirmiştir. Sabbân, Mısır ve Şam'daki ilim çevrelerinde tanınmış ve ilmî meziyetleri, dönemin ulemâsı arasında geniş kabul görmüştür. Sabbân, tarihçi Abdürrahman el-Cebertî'nin (ö.1240/1825) babası Hasan el-Cebertî (ö. 1188/1774) ile yakın dostluk kurmuş, 1170 (1756) yılından itibaren gece gündüz ilim meclislerinde ona eşlik etmiştir. Vefatından sonra da dostluğunu oğlu Abdürrahman el-Cebertî ile devam ettirmiştir.¹ Çok sayıda öğrenci

¹ Abdurrezâk b. Hasan b. İbrahim b. Hasan ed-Dımaşki el-Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Ḳarni's-Sâliše 'Aşer*, thk. Muhammed Behçet el-Beytâr (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 1983-1986.

yetiştiren Sabbân, ilmî titizliği, münazara ve müzakere konularındaki derinliğiyle tanınmıştır. Bu öğrencileri arasında edebî yönüyle tanınan Mısırlı âlim Mustafa el-Bennânî de (ö. 1237/1821) yer almaktadır. Tam adı Mustafa b. Muhammed b. Abdülhâlik el-Bennânî olan bu zat, Sabbân’dan ilim tahsil etmiş ve onun ilmî mirasını aktaran isimlerden biri olarak zikredilmiştir.²

Sabban, gençliğinde oldukęa mütevazı bir hayat sürmüş ve yoksulluğa rağmen tevekkül içinde yaşamıştır. Bir dönem, İmam Şâfiî’nin türbesinde muvakkitlik vazifesini üstlenmiş, ancak bu görevi daha sonra bırakmıştır. Ardından, Mısır’da Ebü’z-Zeheb Muhammed Bey (ö.1189/1175) tarafından Ezher’in karşısına inşa edilen camide muvakkitlik yapan Sabbân, cami vakfının faaliyetlerinin zayıflaması üzerine burayı da terk ederek, satın aldığı küçük bir eve yerleşmiştir. Onun ilmi, zamanla devlet ve ilim çevrelerinde takdir görmüştür. Meşhur hukukçu ve âlim Tatarzâde Abdullah Efendi (ö. 1211/1797) ile tanışıklığı onun maddî ve sosyal durumunun iyileşmesine vesile olmuştur. Aynı şekilde İsmail Kethüdâ Hasan Paşa (ö. 1225/1810) gibi dönemin ileri gelenleri de kendisine iltifatta bulunmuşlardır. Mısır’a vali olarak atanan Hasan Paşa, Sabban’a özel bir ilgi göstererek onu, günlük ihtiyağlarını karşılayacak şekilde yiyecek, kıyafet ve hediyelerle desteklemiştir. Bu dönemde halk tarafından itibar kazanan Sabban, oğlu Ali’nin düğününü büyük bir merasimle geręekleřtirmiř, halk ve ileri gelenler bu törene katılarak kendisine hediyeler sunmuştur. Ancak bu mutluluğun hemen ardından veba salgınının başladığı bir dönemde, Sabban şiddetli öksürük ve solunum rahatsızlığı nedeniyle hicrî 1206 yılı Cemâziye’l-evvel ayının bir salı gecesi vefat etmiştir. Cenaze namazı Ezher’de büyük bir kalabalık tarafından kılınarak Bustân Mezarlığı’na defnedilmiştir.³

2.2. Eserleri

2.2.1. Dil ve Edebiyat ile ilgili eserleri

Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî: Bu eser, Sabbân’ın en çok tanınan ęalıřması olup, Üşmûnî’nin İbn Mâlik’in Elfiyye’sine yazdığı şerh üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir. İncelemeye konu olan eser olması sebebiyle, detaylı bilgisine “Sabbân’ın Hâşiyesi Uslûbü ve Yöntemi” altbaşlığında yer verilecektir.

² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-Mü‘ellifin* (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 2/137.

³ Abdurrahman b. Hasan Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-Âşâr fi’t-Terâcim ve’l-Aĥbâr* (Beyrut: Darü’l-Cil, ts.), 2/139; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 1392-1393; Ali Paşa Mubârek, *el-Hıtaşü’t-Tevfikiyyetü’l-Cedîde* (Kahire: Daru’l-Kutub ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004), 3/307.

Risâle fî “Mef’al”: Bu eser, fiil köklerine bağlı olarak “Mef’al” vezninde türeyen isimlerin masdar, zaman ve mekân isimleri olarak kullanımlarını konu edinmektedir. Sabbân, bu yapıların kullanım örneklerini ve kıyâsa uygunluklarını incelemekte; istisnai durumları, şazları ve nahiv kurallarıyla çelişen örnekleri değerlendirmektedir. Risâle, özellikle mastar ile isim-i mekân arasındaki sınırların belirsizleştiği kelimelerde kıyâsın nasıl işletileceği meselesine odaklanır. Söz konusu eserin yazma nüshaları, Kahire’de (2/56 numarayla) ve İskenderiye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde, Edebiyat koleksiyonu içinde (no: 11) kayıtlı olarak bulunmaktadır.⁴

Şerhu Dîbâceti Şerhi’l-İzhâr: Bu eser, Sabbân’ın nahiv ilmine dair yazdığı çalışmalardan biridir. İbn Hişâm’ın *İzhâr* adlı nahiv metni üzerine kaleme alınmış bir şerhin önsöz kısmını açıklamaya yöneliktir. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi’nde yazma hâlinde bulunmaktadır.⁵

Hâşiye ‘alâ Şarhi’l-‘İşâm ‘alâ’s-Semerqandiyye: İstiare risalesi olan ve Semerkandînin (ö.888/1483) kaleme aldığı *Ferâ’idü’l-Fevâ’id*’in İsmüddin el-İsferâyînî (ö.945/1538) tarafından yapılan şerhi üzerine yazılmış haşiyedir. H. 1306 / M. 1888-1889 yılında Kahire’de el-Matba‘atu’l-Hayriyya’da basılmış olup, matbu bir eserdir.⁶

Risâle fî ‘İlmi’l-Beyân: Beyan ilmi üzerine kaleme alınan bu risale, söz konusu ilmin temel meselelerini ele almaktadır. Kapsamı sınırlı olmakla birlikte, içeriğinde beyan ilmine dair ana başlıkların büyük bir kısmına yer verilmiştir. Açık ve sade üslubu sayesinde anlaşılır bir metin niteliği taşıyan eser, sonraki dönemlerde çeşitli hâşiyelere de konu olmuştur.⁷

el-Kâfiyetü’s-Şâfiye fî ‘İlmey’i’l-‘Arûz ve’l-Kâfiye: Aruz ve kafiye ilimlerini konu edinen bu manzum eser toplamda 83 beyitlik bir metinden oluşmaktadır. Bu manzumenin şerhini Sabbân’ın kendisi yazmıştır. Eser, Kahire’de Hicrî 1304 / Milâdî 1886-1887 yılında bir mecmua içinde basılmıştır.⁸

⁴ Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âşâr*, 2/137; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 1384; Muhammet İbrahim Buhît, “Risâle fî’s-Sarf: Risâletu Maf’al li’s-Şeyh Muḥammad eş-Şabbân”, *Âfâk Fikriyye* 9 (2019), 221-234.

⁵ Muhammed b. ‘Alî es-Sabbân, *Şerhu Dîbâceti Şerhi’l-İzhâr* (Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 125894).

⁶ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-Mü‘ellifîn*, 2/139; Zülfikar Tüccar, “Sabbân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/335-336.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Hâşiyetü ‘Uleyş ‘ala’r-Risâleti’l-Beyâniyye li’s-Sabbân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2001), 4; Tüccar, “Sabbân”, 35/336.

⁸ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu‘cemü’l-Matbû‘âtî’l-‘Arabîyye ve’l-Mu‘arreb* (Mısır: Matbaatu Serkis, 1928), 2/1195; Cornelius Van Dyck, *İktifâü’l-Kunû‘ bimâ Hüve Matbû‘*, thk. es-Seyyid Muhammed Ali el-Biblâvî (Mısır: Matba‘atü’t-Te’lif (el-Hilâl), 1896).

Müşellesât fi'l-Luġa: Müselles diye adlandırılan kelimeler, ilk harflerinin üç farklı harekeyle okunabilmesiyle oluşan lafızlardır. Bu okuma farklılıkları kimi zaman aynı anlamı korurken, kimi zaman da tamamen farklı anlamlara yol açabilir.⁹ Sabbân'ın bu eseri, bu tür kelimeleri inceleyen manzum biçimde kaleme alınmış bir sözlük niteliğindedir. Eser, Şam'daki Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 78/64 numaralarla yazma olarak mevcuttur.¹⁰

Urcûze fi'l-'Arûz: Aruz ilmine dair bu çalışma, müellif tarafından hem manzum metin hem de ona ait şerhiyle birlikte telif edilmiştir.¹¹

Risâle fi'l-İstî'ârât: Sabbân bu risalesinde, belagat ilmi kapsamında iki farklı istiare türünü konu edinmiştir.¹²

Şerh 'alâ Tecrîdi'l-Bennânî: Bu eser, Teftâzânî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* şerhi olan *Muhtaşarü'l-Me'ânî* üzerine, Mustafa b. Muhammed el-Bennânî tarafından kaleme alınan *Tecrîd* adlı haşiyeye yazılmış bir şerhtir.¹³

Buġyetü'l-Bâhis: Sabbân'ın özellikle mantık, cedel ve belâgat çerçevesinde kaleme aldığı bir eserdir. Başlığında da görüldüğü üzere “araştırmacının gayesi” anlamına gelen bu eser, bahs ve münâzara geleneğine bağlı olarak ilim talebelerine fikir yürütme, delil getirme ve karşı görüşleri ele alma yöntemlerini öğretmeyi amaçlar. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Arabi Koleksiyonu bünyesinde matbu olarak kayıtlıdır.¹⁴

2.2.2. Hadis Akaid ve Diğer İlimler ile İlgili Eserleri

Manzûme fî Muştalaḥi'l-Ḥadîs: Eser, 600 beyitlik manzum bir metin olup hadis kabulü veya reddinde dikkate alınan esasları, hadisın sıhhat kriterlerini ve râvilerin durumlarıyla ilgili değerlendirme ölçütlerini kapsamaktadır. Brockelmann, eserin Hicrî 1302 (M. 1884–85) yılında İskenderiye'de el-Bûşayrî'nin *el-Burde* siyle birlikte basıldığını belirtir.¹⁵

⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *el-Müşelles*, thk. Yahyâ Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 3.

¹⁰ Ali Paşa Mubârek, *Ḥıtaṭü Mubârek*, 3/307; Tüccar, “Sabbân”, 35/336.

¹¹ Ali Paşa Mubârek, *Ḥıtaṭü Mubârek*, 3/307; Serkîs, *Mu'cemü'l-maṭbû'âtî'l-'Arabiyye*, 2/1194; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1386.

¹² Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013), 1101; Ali Paşa Mubârek, *Ḥıtaṭü Mubârek*, 3/307.

¹³ Van Dyck, *İktifâü'l-'Kunû' bimâ Hüve Matbû'*, 358; Tüccar, “Sabbân”, 35/336.

¹⁴ Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Buġyetü'l-Bâhis* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 153862).

¹⁵ Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1386; Ali Paşa Mubârek, *Ḥıtaṭü Mubârek*, 3/307.

Risâle fî ‘İlmi’l-Hey’et: Bu eserde Sabbân, klasik İslâm astronomisinin temel meselelerine dair özet bilgiler sunmuştur. Kahire’de yazma olarak bulunmaktadır, kayıt numarası: 5/223.¹⁶

er-Risâletü’l-Kübrâ âle’l-Besmele: Eser, Sabbân’ın besmele kelimesini farklı yönlerden ele alarak derinlemesine tahlil ettiği bir çalışmadır. Kaynaklarda ayrıca er-Risâletü’s-Suğrâ ‘ale’l-Besmele adıyla anılan daha kısa hacimli bir risalesine de yer verilmektedir. 1995 yılında Beyrut’ta Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî yayınevinde basılmıştır.¹⁷

Manzûme fî Dabî Ruvvâti’l-Buhârî ve Muslim: Manzum formda kaleme alınmış bu çalışma, Buhârî ve Müslim’in râvîlerini doğru biçimde telaffuz etme meselesini konu edinmektedir.¹⁸

Risâle fî Esmâi Ehli’l-Bedr: Manzum olarak kaleme alınan bu eser, adından da anlaşılacağı üzere Bedir Gazvesi’ne katılan sahâbîlerin isimlerini ve faziletlerini konu edinmektedir.¹⁹

İs‘âfü’r-Râğibîn fî Sîreti Siyeri’l-Mustafâ ve Feğâ’ili Âli Beytihi’t-Tâhirîn: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) siyerini ve ehl-i beytin faziletlerini konu edinmektedir. Eserde siyer hadiseleri kronolojik bir özetle sunulmakta, ahlâkî ve mucizevî yönler işlenmekte, ardından ehl-i beytin menkıbeleri, kabirleri ve faziletleri anlatılmaktadır. Tasnif düzeni, içerik zenginliği ve öğretici üslubu sebebiyle Ezher gibi ilmî merkezlerde ders kitabı olarak okutulmuş; Şii ve Sünnî tüm İslam mezheplerinde de kaynak eser olarak rağbet görmüştür.²⁰

İthâfû Ehli’l-İslâm bimâ Yete‘allaku bi’l-Muştafâ ve Ehli Beytihi: Sabbân’ın Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt’in faziletini konu alan kısa bir risâlesidir.²¹

¹⁶ Emîl Bedî‘ Yakup, “Muhammed b. Alî es-Sabbân”, *Mevsû‘atü ‘ulûmi’l-lugati’l-‘arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006), 8/314; Bağdatlı İsmâil Paşa el-Bâbânî, *Hediyyetü’l-‘Ârifîn, Esmâ’ü’l-Mü’ellifîn ve Âşârü’l-Muşannifîn* (İstanbul: Vekâlet-i Maârif Matbaası, ts.), 2/349; Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âşâr*, 2/139; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 1386.

¹⁷ Bâbânî, *Hediyyetü’l-‘ârifîn*, 2/349; Zeydân, *Târihu âdâbi’l-luga*, 1101.

¹⁸ Ali Paşa Mubârek, *Hişatü Mubârek*, 3/307.

¹⁹ Muhammed Abdülhay Muhammed el-Kettânî, *Fihrisü’l-Fehâris*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1982), 2/705; Ali Paşa Mubârek, *Hişatü Mubârek*, 307.

²⁰ Ebu’l-İrfân Muhammed Ali es-Sabbân, thk. Dr. Salahuddin eş-Şâmî, *İs‘âfü’r-Râğibîn fî Sîreti Siyeri’l-Mustafâ ve Fezâ’ili Âli Beytihi’t-Tâhirîn* (Kuveyt: Müberretü’l-Âl ve’l-Ashâb, 2022), 2-4.

²¹ Ebu’l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, thk. Dr. Salahuddin eş-Şâmî, *İthâfû Ehli’l-İslâm bimâ Yete‘allaku bi’l-Muştafâ ve Ehli Beytihi’l-Kirâm* (Kahire: el-Mektebetü’l-Hayriyye, 2023); Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A‘lâm* (y.y.: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 2002), 6/297.

Takrîr (hâşiye) ‘alâ Mukaddimeti Cem‘i‘l-Cevâmi‘ li-Tâciddîn es-Sübkî: Bu eser, Tâcüddîn es-Sübkî’nin (ö. 771/1370) fıkıh usulü sahasındaki temel metinlerden biri olan Cem‘u‘l-Cevâmi‘ üzerine yazdığı hâşiye çalışmasıdır.²²

Risâle fî Ehli‘l-Beyt: Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyti’ne duyduğu muhabbeti ve bu muhabbetin ilmî/itikadî temellerini konu edinen kısa ama içerik bakımından yoğun bir eserdir.²³

Hâşiye ‘alâ Şerh i‘l-Mollâvî ‘ale’s-Süllem li‘l-Ahdârî: Mantık ilmine dair 94 beyitten oluşan manzum bir metin olan es-Süllemü‘l-Mürevnak fî ‘İlmi‘l-Mantık, Ahdârî nisbesiyle bilinen Abdurrahman b. Seyyid Muhammed (983/1575-76)’e aittir. Bu metin üzerine Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî (ö. 1181/1767-68) tarafından kaleme alınan şerhe, Sabbân tarafından yazılmış bir hâşiyedir.²⁴

Hâşiye ‘alâ Şerhi Mollâ Hanefî ‘ale‘r-Risâleti‘l-‘Ağudiyye fî Âdâbi‘l-Bahs ve‘l-Munâzara: Bu eser, Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) delil getirme yöntemleri ve münazara kurallarını konu alan risalesine, Molla Muhammed et-Tirmizî el-Hanefî tarafından yazılan er-Risâletü‘l-Hanefiyye adlı şerhe yapılmış bir hâşiyedir.²⁵

Sabbân, nesirde kuvvetli, nazımda zarif ifadeleriyle tanınmıştır. Sabbân’ın eserleri hem ele aldıkları konular hem de ifade tarzlarıyla dönemin ilim zihniyetine ışık tutmaktadır.²⁶

²² Abdullatîf Half Eyyûb ‘Abdu‘l-Kerîm el-Kaysî, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerh Mukaddimât Cem‘i‘l-Cevâmi‘ li‘l-Mağallî min el-Hukmi‘ş-Şer‘î ilâ’s-Sebeb (Dirâse ve Tahkîk)* (Irak: Enbâr Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh ve Usûlü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020), 64; Zirikli, *el-A‘lâm*, 6/297.

²³ Baytâr, *Hilyetü‘l-beşer*, 1386.

²⁴ Van Dyck, *İktifâü‘l-‘Kunû‘ bimâ Hüve Matbû‘*, 205; Cebertî, *‘Acâ‘ibü‘l-âşâr*, 2/139.

²⁵ Tüccar, “Sabbân”, 35/336.

²⁶ Cebertî, *‘Acâ‘ibü‘l-âşâr*, 2/139; Baytâr, *Hilyetü‘l-beşer*, 1386; Bâbânî, *Hediyyetü‘l-‘ârifîn*, 2/349; Zeydân, *Târîhu âdâbi‘l-luga*, 1101.

3. NAHİV USÛLÜ

Nahiv ilmi, Arap dilinin yapısını ve kurallarını anlamayı hedefleyen köklü bir disiplindir. Zamanla bu disiplinin içerisinde, nahiv kurallarının nasıl üretildiği, hangi delillere dayandığı ve nasıl gerekçelendirildiği gibi konulara odaklanan nahiv usûlü adıyla yeni bir metodoloji ortaya çıkmıştır. Bu metodoloji, sadece dil kaynaklı ihtiyaçlardan değil, aynı zamanda dinî, sosyal ve kültürel etkenlerin de etkisiyle şekillenmiştir. Böylece nahiv usûlü, nahiv ilminin teorik altyapısını oluşturan müstakil bir disiplin olarak gelişmiştir.

Bu bölümde, öncelikle İslam öncesi Arap dilinin durumu ve İslam sonrası yaşanan değişimler ele alınacaktır. Ardından nahiv ilminin tanımı, doğuşunu hızlandıran bazı faktörleri ve bu ilmin oluşum süreci incelenecektir. Sonrasında nahiv usûlünün tanımı ve kapsamını ortaya koyarak, bu alanda kaleme alınmış önemli eserlerden bahsedilecektir. Bu sayede, nahiv usûlünün Arap dili ve İslami ilimler açısından taşıdığı değer vurgulanacaktır.

3.1. İslam Öncesi Arap Dilinin Durumu

Araplar, İslam öncesi dönemde dillerini ustalıkla orijinal ve saf bir şekilde kullanmaktaydılar. O dönemde Arapça, Arapların coğrafi şartları sayesinde saf ve bozulmamış bir dil olarak varlığını sürdürüyordu. Adalarını üç yönden çevreleyen deniz, Arapları komşu halklardan izole ediyor ve böylece dilin korunmasına katkı sağlıyordu. Ayrıca, Arapların kabile temelli hayatları ve sosyal yapıları, onların kuzeye doğru yayılmalarını engelliyordu. Arapça dışındaki dillerden izole bir hayat süren ve hissiyatlarını kelimelere dökmeye önem veren Araplar, bu dilin ne derece önemli olduğunu farkındaydılar. Dili doğal bir içgüdüyle konuştukları için dillerini kullanırken derin bir kafa yorma veya tefekkür ihtiyacı hissetmezlerdi. En küçük bir hata bile onlara çok itici gelir o hatayı yapan kişiyi sert bir dille eleştirirlerdi.²⁷

Arap halkı arasında birçok hatip, şair ve belagat sahibi kimseler vardı. Bu dilin orijinalliğini korumak için pazarlar düzenleyerek hiciv, aşk, coşku, övünç ve benzeri türlerde şiirler söylüyorlardı. Sadece şiir söylemekle kalmıyor kültürel faaliyetlerin sergilendiği merkezlerde halka hitap ediyor, hikmetli sözler ve atasözleri söylüyorlardı. Bunun yanı sıra şairler, hatipler ve belagat sahipleri arasında sohbetler ve tartışmalar düzenleniyordu. Bu

²⁷ Abdurrezzak b. Farac es-Sâidî, *Usûlu İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine* (Medine: Medine İslam Üniversitesi Dergisi, 1988), 279.

tartışmalarda, fesâhat ve belâgatıyla temayüz etmiş devrin önemli şairleri hakem olarak tayin edilirdi. Örneğin İmru'lkays b. Hucr (ö. 540), Züheyr b. Ebî Sûlmâ (ö. 609) ve A'şâ Meymûn b. Kays (ö. 7/629) ile birlikte dört büyük Câhiliye şairinden biri sayılan Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604) hakem olarak tayin edilmişti. Nâbiga için, savaşın ve her türlü şiddet eylemlerinin yasaklandığı haram aylarda Ukâz panayırında kırmızı deriden çadır kurulur, o da bu şairlerin okuduğu şiirler hakkında değerlendirmelerde bulunurdu.²⁸ Bu değerlendirmelerde, sahip olduğu doğal yeteneğe ve dil zevkine dayanırdı. Zira o dönemlerde Arap dili için herhangi bir kural konulmamıştı.²⁹ Bu faaliyetler, Arap dilinin gelişimine büyük katkılarda bulundu.

Arap dilinin saflığı İslam öncesi dönemde olduğu gibi İslam'ın ilk yıllarında da bu şekilde korunmaya devam etmiştir. Ancak zamanla, Arapçanın çevresindeki kültürlerle etkileşime girmesi ve farklı toplulukların İslam'a girmesiyle beraber dilde bazı değişiklikler ve bozulmalar görülmeye başlanmıştır.³⁰

3.2. İslam Sonrası Arap Dilinin Durumu

İslam'ın gelişiyile birlikte Arapça, Kur'an-ı Kerim'in dili olması hasebiyle özel bir konum kazanmış ve bu durum, dilin prestijini arttırmıştır. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması neticesinde, çeşitli milletler Müslüman olmuş ve Araplarla iletişim kurmaya başlamışlardır. Bu etkileşim evlilik, komşuluk, ticaret ve dostluk gibi alanlarda yoğunlaşmış, bu süreçte Arap olmayan unsurların Araplarla kaynaşması sonucu, dilde birtakım bozulmalar (اللحن) meydana gelmiştir. Bu bozulmalar, Kur'an-ı Kerim'in telaffuzuna dahi sirayet edince, Kur'an'ın korunması ve Arapçanın muhafazası amacıyla dil kurallarının sistemleştirilmesi bir zorunluluk halini almıştır.³¹

Dildeki bozulmalar yalnızca Arap olmayanlardan veya fetihler sonrasında kaynaklanmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in döneminde dahi bazı Arap bireylerin dil hataları yaptığına dair rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in huzuruna gelen bir bedevînin dil hatası yapması üzerine şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: ”أرشدوا أخاكم

²⁸ Süleyman Tülüçü, “Nâbiga ez-Zübyânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/262-263.

²⁹ Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 5-8.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Darü'l-Maârif, ts.), 11.

³¹ Şeyh Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail. (Mektebetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 2005), 18-19.

فإنه قد ضل" (Kardeşinize doğru yolu gösterin;³² o hata etti.)³³ Ancak fetihlerden sonra, İslam'a yeni giren mevâlî ve Araplaşan unsurların sayısının artmasıyla bu tür hatalar yaygınlaşarak süreklilik kazanmıştır. Bu hatalara dair klasik kaynaklarda pek çok rivayet aktarılmaktadır.³⁴

Bunlardan biri, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde yaşanmıştır. Bir bedevî Medine'ye gelir ve "Bana Muhammed'e indirilenden bir şey öğretecek biri var mı?" diye sorar. Bunun üzerine biri ona Tevbe Suresi'nden, *اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ*, "*Allah müşriklerden ve peygamberinden beridir*"³⁵ şeklinde okur. Ancak *رسوله* kelimesini yanlışlıkla *cer* (esre) ile okuduğundan, mana "Allah, peygamberinden de beridir" şeklinde değişmiştir. Bu anlam karşısında bedevî, "Eğer Allah peygamberinden berî ise, ben de ondan berîyim!" demiştir. Rivayete göre bu söz Hz. Ömer'e ulaştınca, bedevîyi huzuruna çağırarak meseleyi öğrenmiş ve şöyle buyurmuştur: "Hayır, doğrusu: '*Allah müşriklerden berîdir ve peygamberi de onlardan berîdir*' şeklindedir." Ardından, Kur'an'ı ancak Arapçayı iyi bilen kişilerin öğretmesini emretmiş ve Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)'ye, dil kaidelerini düzenleme görevini vermiştir.³⁶

Bazı rivayetlerde, Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin kendi kızının yaptığı bir dil hatasının da bu süreci tetiklediği aktarılmaktadır.³⁷ Diğer rivayetlere göre ise, Ebu'l-Esved'in bu ihtiyacı fark ederek bizzat Hz. Ali'ye başvurduğu da belirtilmiştir.³⁸

Yine dikkat çekici bir rivayette, Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714)'un meşhur dilci Yâhyâ b. Ya'mer (ö. 89/708)'e yönelttiği bir soru yer almaktadır. Haccâc, Kur'an okurken "أَحَبُّ" kelimesini ötreyle okumuş, oysa ayette geçen bu kelime "kâne" fiilinin haberi olduğundan üstünle "أَحَبُّ" okunması gerekirdi. Bu hata, dil açısından anlam kaymasına neden olacak kadar önemlidir.³⁹ Haccâc gibi belagatte mahir bir kişi dahi hata yapıyorsa, Arapçaya tam vakıf olmayan halkın daha fazla hata yapması kaçınılmaz hale gelmiştir. Dil hatalarının özellikle şehir hayatında büyüyen gençlerde yaygınlaştığı, saf Arapça ile yetişmeyen bu nesillerin

³² Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Hindî el-Müttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Şeyh Bekrî Hayânî (Müessesetü'r-Risale, 1985), 1/611.

³³ Said b. Muhammed b. Ahmed el-Efğani, *Min Târihi'n-Nahvi'l-'Arabî* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1978), 8.

³⁴ Efğani, *En-Nahvu'l-'Arabî*, 8-17; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 16-18.

³⁵ Kur'an Yolu (Erişim 3 Nisan 2024) et-Tevbe 9/3

³⁶ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. İbrahim es-Samurai (Ürdün: Mektebetül-Menar, 1985), 19-20.

³⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibba*, 21.

³⁸ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Emâlî fî'l-Luğati ve'l-Edeb*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Daru'-Cil, 1987), 238.

³⁹ et-Tevbe 9/24

konuşmalarında lahna sıkça rastlandığı belirtilmektedir. Velîd b. Abdûlmelik (ö. 668/715) gibi üst düzey yöneticilerin dahi dil hataları yaptığı kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁰

Sonuç olarak, Arap dilindeki bozulmaların sadece bireysel hatalarla sınırlı kalmadığı aşîkardır. Çünkü İslam'ın yayılmasıyla birlikte Arapçanın farklı toplumlara açılması, bu bozulmaların yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Bu durum, Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması gibi dinî hususlarla beraber düşünüldüğünde, dil kurallarının oluşturulması zaruri bir hal almıştır. Ancak, nahiv ilminin oluşumunu sadece dini hassasiyetlerle açıklamak yeterli değildir. Bu nedenle, söz konusu süreci tetikleyen bazı sosyal, kültürel ve fikri etkenlerden de bahsetmek yerinde olacaktır.

3.3. Nahiv İlminin Doğuşunu Hızlandıran Bazı Etkenler

Nahiv ilminin doğuşunun, dildeki hatalar nedeniyle gerçekleştiğini ifade eden rivayetlerin isnadında farklılıklar görülse de bu metinlerin tümü, bedevilerden ya da bir grup insandan kaynaklanan bir dil hatasına işaret etmektedir. Tüm bunlar, doğru ile yanlış ayıracak kuralların konulmasını gerekli kılmıştır. Bu kurallar, özellikle Kur'an ayetlerinin hatalı okunup yaygınlaşmasını ve kutsal metnin tahrif edilmesini önlemek amacıyla ortaya çıkmıştır. Çünkü, nahiv ilminin ortaya çıkışında, dildeki hataların doğrudan sebep olmaktan ziyade, Kur'an'ın, dinin ve inancın korunması yönündeki endişelerin daha belirleyici olduğu aşîkardır. Bununla beraber nahiv ilminin doğuşuna dildeki hataların veya Kur'an'ın, dinin ve inancın korunması yönündeki endişelerin yanı sıra birçok iç içe geçmiş etken neden olmuştur. Lahn ve dini endişeler bu etkenlere dâhil olmakla birlikte, tek başına yeterli birer sebep değildir.⁴¹

Bu bağlamda nahiv ilminin oluşum sürecini hızlandıran bazı dinamiklerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu dinamiklerden biri kavmî etkendir. Araplar, Hz. Peygamber sonrası önceden sahip olmadıkları güçlü bir medeniyete sahip oldular. Bizans ve Sâsânî gibi köklü uygarlıklarla karşılaşmaları ve fethedilen bölgelerdeki dillerin Arapçayı etkileme ihtimali, bu ilmin teşekkülünü zorunlu hâle getiren etkenlerden biri olmuştur.⁴²

Sosyal etkenler de bu süreci hızlandıran önemli faktörler arasında yer almaktadır. Araplaşan toplulukların Arapçayı öğrenme ihtiyacı doğmuştur. Özellikle Emevîler döneminde, Mevâlî (Arap olmayan Müslümanlar), sosyal statüden mahrum bırakılmış ve bu durum onları Arapçayı öğrenmeye yöneltmiştir. Zira Arapça, devletin resmî diliydi ve kamu görevlerinde yer

⁴⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/144.

⁴¹ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 11-12.

⁴² Temmâm Hassân, *el-Uşûl* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2000), 25.

alabilmek için bu dili bilmek zaruriydi. Önceleri Arapçayı Kur'an-ı Kerîm'i anlamak için öğrenen bu halklar, zamanla sosyal sebeplerle de bu dile yönelmişlerdir. Neticede Arapçayı öğrenme konusunda büyük bir gayret göstermişlerdir. Öyle ki Arapçanın bilimsel alanlarında otorite onların eline geçmiş ve ilk nesilden sonra Arap kökenli bir nahiv âlimine rastlamak nadir hale gelmiştir.⁴³

Düşünsel etkenler de bu süreci besleyen temel dinamiklerdendir. Arap aklının olgunlaşması ve zihinsel kapasitesinin büyümesi için dilin bir disiplin haline gelmesi önem arz etmektedir. Bu da dildeki verileri gözlemleyerek genel kurallar koymaya uygun bir zemin hazırlamakla mümkündür. Fesahatle (dil düzgün ve kurallara uygun kullanımı) söylenmiş ifadelerin incelenmesine dayanan bu durum, farklı bilimlerin ortaya çıkışıyla desteklenmiş ve Arap zihni daha da yükselmiştir. Bu ilerleme, dilbilimsel incelemelere geniş ufuklar açmıştır.⁴⁴

Nahiv ilminin ortaya çıkmasına sebep olan en güçlü ve ilk teşvik edici etken dini sebeplerdir. Bu etken, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaf nüshalarının noktalama ve harekeleme içermemesi sebebiyle ortaya çıkan yanlış okuma problemini gündeme getirmiştir. Mushaf, nesilden nesile doğrudan aktarım yoluyla okunmuş, metni korunmuş ve bu süreçte harflerin çıkış yerleri, nitelikleri, i'rab işaretleri ve cümle yapıları öğrenilmiştir. Ancak Arap olmayanlarla yakın ilişkiler sonucunda dil sezgisi zayıflamış ve yanlış okuma ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, nahiv, Kur'an'ı bu tür hatalardan korumanın en önemli araçlarından biri haline gelmiştir.⁴⁵

3.4. Nahiv İlminin Tanımı ve Oluşum Süreci

Arapça نحا – ينحو kelimesinin mastarı olan “nahv” kelimesi, sözlükte “yön, grup, benzer, çevirme, yönelme, çeşit ve miktar gibi anlamlarda⁴⁶ kullanılmıştır. Terim olarak “kelimelerin sonlarındaki durumları i'rab ve bina açısından inceleyen bir ilim” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁷

Rivayetlere göre, gramerin cümle yapısı kısmına “nahiv” adının verilmesi, Hz. Ali (r.a.)'nin kelime türlerini ve tanımlarını içeren bir sayfayı Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye vererek

⁴³ Hassân, *el-Uşûl*, 27.

⁴⁴ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 12.

⁴⁵ Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-56.

⁴⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el Mahzûmî, İbrahim es-Sâmurâî (y.y.: Mektebetu'l-Hilal, ts.), "n-h-w" 3/302; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "n-h-w" 309-310.

⁴⁷ Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/24.

“أنح هذا النحو” (Bu yolda ilerle) demesine veya Ebü'l-Esved'in benzer bir talimatla öğrencilerine gramerle ilgili düşüncelerini aktarmasına dayandırılır.⁴⁸ Tabakât ve dil âlimlerinden İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 286/900), Ebü't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) gibi isimler, nahiv ilminin kurucusu olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi kabul etmişlerdir. Ebü'l-Esved ise nahiv ilminin temel prensiplerini Hz. Ali'den öğrendiğini belirtmiştir.⁴⁹

Ahmed Emîn (1886-1954), Hz. Ali ve Ebü'l-Esved'e yapılan nispetlerin mezhep kaygısı taşıyabileceğini belirtmiş, Ebü'l-Esved'in i'rab hareketlerini koymasının doğal olduğunu ancak nahiv ilminin sistematik bir şekilde daha sonra oluştuğunu vurgulamıştır. Nahvin kuruculuğunu Halîl b. Ahmed'e bağlayan Ahmed Emîn, gerçek anlamda nahvin İbn Ebî İshak (ö. 117/735) ve onun tabakası tarafından detaylı bir ilim olarak şekillendiğini ifade etmiştir.⁵⁰ Ahmed Emîn'in öğrencisi Şevkî Dayf (1910-2005) 'da bu görüşleri desteklemektedir.⁵¹

Gramer alanında günümüze ulaşan ilk yazılı eser Sîbeveyhi (ö. 180/796)'nin *el-Kitab*'ıdır. Bu kitap içerik bakımından üst düzey bir kemâle sahiptir. Bazı şarkiyatçılar, tekâmül kanununa uygun düşmediğini iddia ederek bu ilmin doğuşu ve gelişmesinde yabancı tesiri aramıştır. Bu etkilerin Aristo (m.ö. 384-322)'nin sûri mantığa dair gramer ağırlıklı eserlerinden, Süryani ve Sanskritçe grameri ve Yunan gramerinden olduğunu iddia etmektedirler. Miladi 6. yüzyılda Cündişapur, Süryani-Farisi Mektebinde ve Nusaybin Medreselerinde Yunan Gramerinin yanı sıra Aristo Mantığı okutulmuştur. Oryantalistler, Arapların Irak'taki Süryanilerle karşılaşmasından sonra Arap gramerini kurduklarını iddia etmektedirler. Dolayısıyla Arap grameri Süryani ve Yunan gramerinden etkilenmek suretiyle oluşmuştur. Arap gramerindeki İsim-fiil-harf taksimi, Aristo mantığındaki İsim-fiil-ribat taksimine benzetilmekte dolayısıyla oradan alındığı iddia edilmektedir. Öncelikle, Arap grameri ile Süryânî, İbrânî ve Keldânî gramerleri arasında benzerlikler gayet tabîî bir durumdur. Çünkü bu diller Sâmi dil ailesine mensup dillerdendir. Aradaki benzerlikler mutlak anlamda arada bir etkileşim olduğunu göstermez. İsim-fiil-harf taksimi Arap nahvinin eseri, İsim-fiil-ribat taksimi ise Aristo mantığının eseridir. Aradaki yöntemsel farklılık bir etkileşimin olmadığını göstermektedir.⁵² Buna ek olarak, Arap gramerinin en temel ilkelerinden biri olan “âmil nazariyesi”, yani kelimeler arasındaki irab ilişkisini belirleyen âmil anlayışı, başka hiçbir

⁴⁸ Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibba*, 18.

⁴⁹ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 21.

⁵⁰ Ahmed Emîn, *Duḥâ'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012), 285-290.

⁵¹ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 5-16.

⁵² Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 20-21.

gramer sisteminde müstakil olarak yer almamaktadır. Bu nazariye, Arap diline ait özgün bir modeldir ve ne Yunan mantığında ne de Süryânî ya da diğer eski dillerin gramerinde benzeri görülmektedir. Dolayısıyla, Arap gramerinin bu tür bir özgünlüğe sahip oluşu, onun dış etkilerle şekillenmiş bir sistem değil, kendi dili ve düşünce yapısı içinde olgunlaşmış bir ilmî yapı olduğunu göstermektedir.⁵³ Sîbeveyhi'nin *el-Kitab* eserindeki kemâli, tekâmül kanunuyla bağdaştırmak da doğru değildir. Çünkü bu eser hicri 2. yüzyılın sonlarında yazılmıştır. Bundan önce neredeyse bir asrı aşan zaman dilimi söz konusudur. Bu eserin mükemmelliğinin arka planında bu süre zarfında yaşamış Halil b. Ahmet (ö. 175/791), İbn Ebî İshak (ö. 117/735) ve Yunus b. Habib (ö. 182/798) gibi alimlerin çalışmalarının olması imkân dahilindedir.

Arap nahvinin ilk oluşum süreci hakkında tarih boyunca tartışmalar yapılmış ve bu konuda farklı fikirler öne sürülmüştür. Bazı dilciler, Arap nahvinin doğuş sürecini belirsizlikle niteler. Ahmed Emin, Arap nahvinin doğuş tarihinin tamamen belirsizlikle örtülü olduğunu belirtir ve şöyle der: “Nahiv tarihinin başlangıcı, son derece karanlıktır. Çünkü birdenbire karşımıza büyük ve olgun bir eser olan Sîbeveyhi'nin kitabı çıkar. Ondan önce doğal bir gelişim sürecinin kanıtı sayılabilecek bir temel ya da örnek göremeyiz. Bu konuda anlatılanların hiçbiri tatmin edici değildir.”⁵⁴ Ancak nahvin ilk oluşum süreci her ne kadar kapalı olsa da günümüze kadar ulaşmış en eski yazılı metin olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitab* isimli eseri, o döneme dair bilimsel fikirler vermesi açısından önemlidir. Çünkü *el-Kitab*'ın muhtevası ondan önce uzun bir süre nahiv etrafında tartışmalar yapıldığını ve sağlam bir arka plana sahip olduğunu ifade eden önemli bir kanıttır.

Arapça dilbilgisinin hicri 1. asır ile 4. asırlar arasında yapılan yoğun çalışmalar neticesinde inşa edildiği kabul edilmektedir.⁵⁵ Bu ilim, Kays ve Temîm gibi fasih Arap kabilelerinin yaşadığı, çöle yakınlığı sayesinde bedevîlerden doğru dil malzemesi toplanabilen ve hitabet ile şiir yarışmalarının düzenlendiği Mirbed panayırına ev sahipliği yapan Basra'da, Basra ekolüne mensup dilciler tarafından geliştirilmiştir.⁵⁶ Kûfe ekolüne mensup alimler ise genelde Basra ekolü alimlerinin öğrencileridir.⁵⁷

Nahiv ilminin gelişme dönemi, Basra ve Kûfe ekollerine bağlı dilciler tarafından şekillendirilmiş, Basralı Halîl b. Ahmed ile Kûfeli Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803) ile başlamış

⁵³ Dayf, *el-Medârisu 'n-Nahviyye*, 20.

⁵⁴ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 606.

⁵⁵ Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 4.

⁵⁶ Tantâvî, *Neşetu 'n-nahv*, 103.

⁵⁷ Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 45.

ve Kûfeli İbnü's-Sikkât (ö. 244/858) ile Basralı Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863)'ye kadar sürmüştür. Bu süreçte, Fars asıllı Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed başta olmak üzere İbn Ebû İshak el-Hadramî, Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Yûnus b. Habîb ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) gibi âlimlerden öğrendiklerini kendi dil yeteneğiyle birleştirerek *el-Kitâb* adlı eseri ortaya koymuştur. Bu eser, nahiv ilminde bilimsel mükemmeliyete ulaşmış ve büyük bir hayranlık uyandırmıştır.

Olgunluk dönemi, Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilciler tarafından geliştirilmiş ve Ebû Osman el-Mâzinî ile İbnü's-Sikkât'ten başlayarak Müberred ve Sa'leb (ö. 291/904)'in dönemine kadar sürmüştür. Bu süreçte, Basra ekolünden Cermî (ö. 225/840), Abdullah b. Muhammed et-Tevvezi (ö. 230/844), Ebû Osman el-Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Riyâşî (ö. 257/871) ve Müberred; Kûfe ekolünden ise Muhammed b. Sa'dân (ö. 231/846), İbnü's-Sikkât, Sa'leb (ö. 291/904) ve Tuvâl (ö. 243/857) gibi âlimler önemli katkılar sağlamıştır. Bu dönemde, önceki çalışmalara şerhler yapılmış, eksiklikler tamamlanmış, terimler geliştirilmiş ve tanımlar yeniden düzenlenmiştir.⁵⁸

Basra ve Kûfe ekollerinin hicrî 3. yüzyılın ortalarında Bağdat'ta bir araya gelmesiyle, nahiv ilminde yeni bir dönem başlamıştır. Bağdat ilim merkezine dönüşmüş ve her iki geleneğin görüşlerinin mukayese edildiği ve çeşitli tercihlerle şekillendiği bir ortam hâline gelmiştir. Bu süreçte, önceki mezhep taassupları zamanla zayıflamış ve sonraki dönemlerde daha serbest bir araştırmacı tavır gelişmiştir. Bu ortamda dilciler üç farklı ekole ayrılmıştır. Birincisi Basra ekolünü benimseyenler, ikincisi Kûfe ekolünü tercih edenler, üçüncüsü ise her iki görüşü mezceden ve objektif bir yol izleyenlerdir. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*'inde bu üç yönelimi Basralılar, Kûfeliler ve mezcedici yaklaşım sahipleri olarak üç ana grupta değerlendirmiştir. Bu üç eğilim, Bağdat'ta şekillenen nahiv anlayışının temelini oluşturmuş ve sonraki dönemlerde nahiv düşüncesinin daha çok gelişmesine imkân tanımıştır.⁵⁹

Bu ilmî miras, hicrî 4. asırdan itibaren şerh, haşiye ve tasnif geleneğiyle devam etmiş, İbn Madâ (ö. 592/1196) gibi bazı dil alimleri kıyâs ve illet gibi gerekçelendirme yöntemlerine yönelik eleştiriler getirmiştir. Ancak klasik nahiv anlayışı genel olarak muhafaza edilmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde, klasik nahiv anlayışına yönelik eleştiriler daha görünür hâle gelmiş ve bazı dilciler, nahiv öğretimindeki karmaşıklığı azaltma yönünde adımlar atmışlardır. Bu dönemde Circîs Hûrî el-Makdisî (ö. 1941), nahivde zorluk oluşturan bazı meselelerin

⁵⁸ Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 35-39.

⁵⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Mârifet, 1997), 61,89,105; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 140-141.

sadeleştirilmesi üzerine makaleler kaleme almıştır. Kâsım Emîn (ö. 1908) ise i‘rab uygulamalarındaki zorluğu azaltmak amacıyla kelime sonlarının sakinleştirilmesini önermiştir. Benzer şekilde Selâme Mûsâ (ö. 1958), Arapçanın halk diliyle yeniden canlandırılması gerektiğini savunmuştur. Bu fikirlerin sistemli bir çerçeveye oturtulması ise İbrâhim Mustafa (ö. 1962)’nın 1937’de yayımladığı *İhyâ’ü’n-Nahv* (Kahire 1937) adlı eseriyle olmuştur. İbrâhim Mustafa, klasik nahivdeki birçok terim ve yapının ya lüzumsuz olduğunu ya da Arapçanın öğrenimini güçleştirdiğini dile getirerek, gramerde esas alınması gerekenin dilin işlevsel yönleri olduğunu savunmuştur. Ona göre, özellikle âmil-mâmul ilişkisi, takdirî ve mahallî i‘rab, müstetir zamir, illet ve kıyâs gibi kavramlar ya sadeleştirilmeli ya da tamamen gözden geçirilmelidir. Ayrıca cümle öğelerinin yeniden tasnif edilmesi gerektiğini ileri sürerek “tekmile” başlığı altında yardımcı öğeleri toplama fikrini ortaya koymuştur.⁶⁰

Nahiv başlangıçta basit bir şekilde başlamış ve olgunlaşması ile tamamlanması uzun bir zaman almıştır. Bu ilmin güncel gelişimi, hakkında yapılan araştırmaların dallanıp budaklanması, güçlü delillerle desteklenmesi, kurallarını oluştururken kesin ölçütlerle kıyâs yapılması, derin bir bakış açısı ile incelenmesi ve etkileyici gerekçelendirmeler sunulması 4. hicri yüzyıldan itibaren görülmektedir. Bu yüzyıl, nahiv ve dil alanında yeniliklerin en parlak çağı olarak kabul edilir.⁶¹ Nahvin gelişimi ve meselelerinin genişlemesi, nahiv usûlü ilminin doğmasına yol açmıştır.

3.5. Nahiv Usûlünün Tanımı ve Kapsamı

“Usûl” kelimesi sözlükte “kök, kaide, dip, temel, kaynak, bir şeyin esası, dayanağı gibi manalara gelen “asıl” kelimesinin çoğuludur.⁶² “Nahiv” ve “Usûl” kelimelerinden oluşan “Nahiv Usûlü” ifadesi “Nahiv delillerinin genel olarak ne olduğunu, bu delillerle nasıl istidlal yapılacağını ve delil ile istidlal yapan kişinin durumunu inceleyen bir ilim dalını”⁶³ ifade etmektedir.

Nahiv Usûlü ilmi, Arap dilini belli bir sistematik yapıya kavuşturma ve bozulmadan koruma çabasıyla ortaya çıkmış, diğer ilimlerde olduğu gibi gelişimini zaman içinde tamamlamış bir ilimdir. Kaynaklarda Hz. Ali (r.a.) ile Ebu’l-Esved ed-Düelî arasında geçen

⁶⁰ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

⁶¹ Ahmed Süleyman Yâkut, *Zâhiratu’l-İ‘râb fi’n-Nahvi’l-‘Arabî ve Taṭbîkühâ fi’l-Ḳur’ânî’l-Kerîm* (İskenderiyye: Dâru’l-Meârif, 1994), 156.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/16.

⁶³ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fi’l-Uşûli’n-Nahv* (Dimaşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2006), 21.

diyalogda “usûlû'l-arabiyye” şeklinde usûl kavramının ilk defa kullanıldığı rivayet edilse⁶⁴ de usûl kavramına günümüzde yüklenen mananın kastedilmediği açıktır.

Nahiv usûlû ifadesini ilk defa İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Usûl* ve ardından İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* isimli eserlerinde hicri dördüncü yüzyılda kullanmışlardır. İbnü's-Serrâc'a ait olan eserde nahiv konularından ve illetlerinden bahsedilmiş olsa da bugünkü anlamında bir usûl eseri olduğu söylenemez. İbni Cinnî kitabında her ne kadar usûl konularından bahsetmiş olsa da nahiv usûlû için bir tanım yapmamıştır. İlk defa bugünkü anlamıyla nahiv usûlû için tanımlamayı hicri 6. yüzyılda usûle dair yazdığı *Luma'u'l-Edille fi usûlî'n-Nahv* isimli eserinde Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) yapmıştır. Nahiv usûlû için yaptığı tanım şu şekildedir: “Nahiv usûlû, nahiv meselelerinin ve uygulamalarının temelini oluşturan delillerdir.”⁶⁵ Burada nahiv usûlû için açık ve net bir şekilde tanım yapmış, bu ilmin nahiv ilminin dayanağı olan delillerinden ibaret olduğunu vurgulamıştır. Tanımın devamında “Fıkıh usûlünün, fıkıh ilminin genel ve detaylı hükümlerinin dayandığı deliller olduğu gibi”⁶⁶ şeklinde bir benzetme yaparak bu ilmin fıkıh usûlünden sonra ondan esinlenerek oluştuğuna işaret etmiştir.

Suyûtî (ö. 911/1505) “Nahiv usûlû nahvin genel delillerinden bahseden bir ilimdir.”⁶⁷ şeklinde bir tanım yaparak bu disiplinin konusu olan delilleri genel deliller şeklinde kayıtlar. Böylece bu iki disiplinin konularını birbirinden ayırtmış olur. Çünkü tafsîlî deliller nahiv usûlû ilminin değil nahiv ilminin konusudur. Örneğin harfî cer olmadan mecrur zamir üzerine atıf hakkındaki tafsîlî delili aramak nahiv ilminin görevidir.⁶⁸ Söz konusu delil “Amaca ulaştıran veya doğru bir şekilde düşünmek suretiyle genelde zorunlu olarak bilinmeyen bir bilgiye ulaşmayı sağlayan malumat” olarak tanımlanmıştır.⁶⁹

Suyûtî bu delilleri nakil, kıyâs, icmâ, istishâbu'l-hâl şeklinde dört kısma ayırırken, İbni Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde bunlardan üç tanesini zikreder. Bunlar: semâ, icmâ ve kıyâstır. Buna karşılık el-Enbârî bu delilleri üç olarak belirtir: Nakil, kıyâs ve istishâbu'l-hâl.⁷⁰ Ancak icmâyı zikretmez. Muhtemelen bazı âlimlerin görüşüne istinaden onun delil olarak kabul

⁶⁴ Zeccâcî, *el-Emâlî fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, 230; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıfî, *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1982), 1/39.

⁶⁵ Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/39.

⁶⁶ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İğrâb fi Cedeli'l- 'İrab ve Lüma'u'l-Edille fi Uşûli'n-Nahv*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1971), 80.

⁶⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, 20.

⁶⁸ Suyûtî, *el-İktirâh*, 22.

⁶⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırlî, *el-Küllîyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), 439; Enbârî, *el-İğrâb*, 81.

⁷⁰ Enbârî, *el-İğrâb*, 80.

edilmemesi görüşünü tercih etmiştir. Bu görüş ayrılığından, semâ ve kıyâsın, nahivdeki genel delillerden olduğu konusunda ittifak bulunduğu, ancak icmâ ve istishâbu'l-hâl konularında ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Suyûtî'nin delilleri taksiminden hareketle Hasan Müleh, nahivdeki icmâlî delilleri ikiye ayırır. İlki nahvin aslî delilleri ki bunlar, semâ ve kıyâs olup nahiv usûlü ilminin dayandığı temel delillerdir. İkincisi ise nahvin fer'î delilleri olup ihtilaflı olan icmâ, istishâbu'l-hâl ve istihsân delilleridir.⁷²

3.6. Nahiv Usûlü Alanında Yazılmış Bazı Eserler

3.6.1. *el-Usûl*

Nahiv usûlüne dair bilinen ilk eser, İbnü's-Serrâc (ö.316/929) 'a ait *el-Usûl fi'n-Nahv* isimli eserdir. Bu eserinde bazı temel sayılabilecek kavramları sistematik bir şekilde ele almış, şâz (istisnâî) ve muttarid (genel geçer) gibi ayrımlara yer vermiştir.⁷³ Ayrıca, Arapçadaki illet türlerini detaylı bir şekilde incelemiş ve bunları sınıflandırmıştır. Nahiv ve sarf meseleleri, Sîbeveyhi ve ondan sonra gelen alimlerin kitabında alışık olduğumuz şekilde tasnif edilmemişti. Ancak İbnü's-Serrac bu dağınıklığı ortadan kaldırmış ve nahiv meselelerini belli başlıklar altında toplayan ilk alim olmuştur.⁷⁴ Bu değerli eserinde *Kitâbü Sîbeveyhi*'den aldığı malzemeyi konularına ve kurallarına göre gruplandırarak yeniden tasarlamış ve farklı bir tasnife tabi tutmuştur.⁷⁵ Bu eser üzerine şerh, haşiye, talik ve ihtisar gibi birçok çalışma yapılmıştır. Abdülhüseyin el-Fetlî eseri üç cilt halinde neşretmiş, ancak bu baskı Muhammed Tâhir el-Hımsî ve Ahmed Matar el-Atıyye tarafından eleştirilmiş ve her ikisi de bu neşir hakkında birer tenkit yazısı kaleme almıştır. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî *el-Uşûl*'ün çeşitli indekslerini hazırlayarak *Fehârisü Kitâbi'l-Uşûl li'bni's-Serrâc* adıyla yayınlamıştır. Ayrıca, İsmâ b. Abdülazîz el-Cezûlî (ö.607/1210), İbn Bâbeşâz (ö.469/1077), Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bâzîş (ö.528/1133) ve İbn Mu'tî (ö.628/1231) bu eser üzerine ayrı ayrı şerhler yazmışlardır.⁷⁶

⁷¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 21; Hasan Hamis Said el-Müleḥ, *Nazariyyetü't-Ta'îl fi'n-Nahvi'l-'Arabî beyne'l-Kudemâ' ve'l-Muḥdesîn* (Amman: Dârü's-Şurûk, 2015), 139.

⁷² Müleh, *Nazariyyetü't-ta'îl fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, 140-142.

⁷³ Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. Abdü'l-Hüseyin El-Feteli (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015), 3/432.

⁷⁴ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, 1/54.

⁷⁵ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, 1/6.

⁷⁶ Hüseyin Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 21/205-206.

3.6.2. *el-İzâh fî İleli'n-Nahv*

İbnü's-Serrâc'dan sonra gelen ez-Zeccâcî (ö.337/949)'ye ait *el-İzâh fî İleli'n-nahv* isimli eser de bu alanda çok değerli bir eserdir. Müellif bu eserinde İbnü's-Serrâc'ın yaptığı tasnifleri benimsemiş ve kullanmıştır. Ancak, Arapçadaki illet kavramına dair kendi özel terminolojisini geliştirerek, İbnü's-Serrâc'ın kullandığı terimlerden farklı terimler tercih etmiştir. Nahiv illetlerini t'alimiyye (öğretici), kıyâsiyye (kıyâsi) ve cedeliyye nazariyye (teorik-diyalektik) şeklinde üçe ayırmış, meselelerin ele alınış tarzına dair önemli bir metodolojik katkı sağlamıştır.⁷⁷ Böylece, nahivde illet konusunun incelenmesinde yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. Eserin çeşitli baskıları bulunmakla beraber ilk olarak İbn Ebî Şeneb tarafından (1927) 'de Cezayir'de yayımlanmıştır.⁷⁸ Daha sonra Mâzin el-Mübârek tarafından neşredilmiş olup bu baskılar Kahire (1959) ve Beyrut (1979) yıllarında gerçekleştirilmiştir.⁷⁹

3.6.3. *el-Hasâis*

Nahiv usûlü alanında kapsamlı ve etkili eserlerden biri de İbni Cinnî (ö.392/1002)'nin *el-Hasâis* adlı kitabıdır. Bu eser, nahiv ilminin de tıpkı fıkıh ve kelâm gibi bir metodolojiye sahip olması gerektiği düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Bu alanda yazılmış ilk ve en önemli eserlerden biridir. Müellif, eserin girişinde, kendisinden önce Basra ve Kûfe dilcilerinin bu konuda kapsamlı bir çalışma yapmadıklarını, Ahfeş el-Evsat'ın *Kitâbü'l-Mekâyis fî'n-nahv* ve İbnü's-Serrâc'ın *el-Uşûl* gibi eserlerinde sadece birkaç meseleye değinildiğini belirterek, *el-Hasâis*'i nahiv usûlünü temellendirmek amacıyla yazdığını açıklar.⁸⁰ İbn Cinnî, bu hedefini büyük ölçüde başarmıştır. Ancak eserde, nahiv usûlüne dair konular, daha sonra Kemâleddin el-Enbârî'nin *Lüma 'u'l-edille* ve Süyûtî'nin *el-İktirâh* gibi eserlerinde görüldüğü gibi sistematik bir şekilde değil, dağınık bir biçimde işlenmiştir. Bu dağınıklığın nedeni, nahiv usûlünün henüz gelişim aşamasında olması, usûle dair meselelerde belirli bir düzenin bulunmaması olabilir. Ayrıca müellifin nahiv usûlü kavramına daha geniş bir anlam yükleyerek, günümüzde filolojinin (fikhü'l-luga) alanına giren genel konuları da bu kapsamda değerlendirmiş olması da muhtemeldir.⁸¹

⁷⁷ Ebül-Kasım Abdurrahman b. İshak En-Nahvi El-Bağdadi ez-Zeccaci, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, thk. Dr. Mazin el-Mübârek (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1986), 64.

⁷⁸ Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccaci, nşr. İbni Ebû Şeneb, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv* (Cezayir, 1927).

⁷⁹ nşr. Mâzin el-Mübârek, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv* (Kahire-Beyrut, 1959-1979).

⁸⁰ Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1952), 1/2.

⁸¹ Mehmet Yavuz, "el-Haşâ'îş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16/275-276.

İbn Cinnî'nin bu katkıları, kendisinden sonra gelen âlimler için önemli bir zemin oluşturmuş ve nahiv usûlünün gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Abdüllatîf el-Bağdâdî (ö.629/1231) *el-Hasâis* üzerine bir hâşiye yazmış, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî (ö.699/1300) ise eseri ihtisar etmiştir. Ancak bu çalışmalardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Buna karşın, İbn Sîde *el-Muhassas* adlı eserinde, Abdülkâdir el-Bağdâdî ise *Hizânetü'l-edeb*'de *el-Hasâis*'ten büyük ölçüde faydalanmıştır. Süyûtî, *el-İktirâh* adlı eserini kaleme alırken *el-Hasâis*'te ele alınan nahiv usûlü meselelerini sistemli bir şekilde toplayarak düzenlemiştir. Bu açıdan *el-İktirâh*, *el-Hasâis*'in özetlenmiş bir versiyonu niteliğindedir. Eserin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. 1. cildi, Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye tarafından (1331/1913) yılında ilk olarak yayımlanmıştır. Ardından Muhammed Ali en-Neccâr eserin tamamını tahkik ederek üç cilt halinde Kahire'de (1952-1956) yıllarında yayımlanmıştır.⁸²

3.6.4. *Luma'u'l-edille*

İbn Cinnî'nin açtığı bu yolu takip eden önemli dilcilerden biri de Kemâlüddîn el-Enbârî (ö.577/1181)'dir. *el-İnsaf fi mesâilî'l-hilaf*, *el-İğrab fi cedeli'l-i'rab* isimli eserleri yazdıktan sonra bir grup kendisinden nahiv usûlü meselelerini içeren, kendi deyimleriyle alanında ilk olacak bir eser yazmasını istemiştir.⁸³ O da *Luma'u'l-edille fi usûli'n-nahv* isimli eserini yazmıştır. El-Enbârî, İbn Cinnî'nin çalışmalarını temel alarak, nahiv usûlüne dair meseleleri daha da geliştirmiştir. Bu eserde ilk defa nahiv usûlünü net bir şekilde tanımlamış, nahiv kaidelerinin tanımlarını ve detaylarını sistematik bir şekilde ele almıştır. Konuları titiz bir düzen içinde sunmuş ve daha önce benzeri görülmemiş bir bütünlük içerisinde işlemiştir. Bunu yaparken de özellikle fıkıh usûlü ilminin yöntemlerinden faydalanarak, nahiv ilminin temellerine dair güçlü bir metodoloji geliştirmiştir.⁸⁴ Eseri önce *el-İğrâb* ile birlikte Saîd el-Efgânî Dımaşk (1957) yılında yayımlamıştır.⁸⁵ Ardından Atıyye Âmir Beyrut (1963) yılında yayımlamıştır.⁸⁶

3.6.5. *el-İktirâh*

Tam adı *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi*' olan eser, bir mukaddime ile yedi fasıldan oluşmakta olup, müellifin en çok önemseddiği eserlerinden biridir. Süyûtî (ö.911/1505), bu

⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar.

⁸³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Luma'u'l-Edille fi Usûli'n-Nahv*, thk. Dr. Ahmet Abdusbasit (Daru's-salam, 2018), 81.

⁸⁴ Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibba*, thk. İbrahim es-Samurai, 76.

⁸⁵ Enbârî, *el-İğrâb* thk. Saîd el-Efgânî.

⁸⁶ nşr. Atıyye Amir, *Lüma'ü'l-edille fi Usûli'n-Nahv* (Beyrut, 1963).

eserini oluştururken tamamen *Luma 'u'l-edille fi usûli 'n-nahv*'e dayanmış ve onu temel almıştır. İbnü'l-Enbârî'nin ulaştığı noktayı yeni bir temel olarak benimsemiş, ondan önce ise İbn Cinnî'nin görüşlerini esas alarak diğer bazı kaynaklardan da alıntılar yapmıştır. Eserini fıkıh usûlü bab ve fasıllarına göre tertip etmiş, el-Enbârî'den istifade ettiği bilgileri ona nispet etmeyi ihmal etmemiştir.⁸⁷ Ancak *el-İktirâh*'tan sonra bu alanda bağımsız yeni bir çalışma yapılmamış, bunun yerine araştırmacılar Süyûtî'nin eserini şerh etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, Muhammed b. Allân es-Siddîkî (ö.1057/1647) *Dai el-Felah li mehabbatil-İktirah*⁸⁸, Muhammed b. Tayyib el-Fâsî (ö.1110/1698) ise *Faydu Neşri'l-İnşirâh min Ravzi Tayy el-İktirâh*⁸⁹ adlı eserleriyle *el-İktirâh*'ı açıklamışlardır.

3.6.6. Kitâbu'r-Red

Yukarıda nahiv usûlü alanında yazılmış bazı önemli eserleri tanıttık. Genel olarak bu eserler, nahiv kurallarının temelleri, illetleri ve kıyâs gibi konularını ihtiva etmektedir. Ancak nahiv öğretimi hususunda farklı yaklaşımlar benimseyen alimler de olmuştur. Bu bağlamda, nahiv alimlerinin temel kabullerine eleştiriler yönelten, bu alanda sorgulama ve öz eleştiri kapısını açan İbn Madâ el-Kurtubî (ö.592/1196), bu yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Onun bu konudaki görüşleri, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhât* adlı eserinde mevcuttur. Aşağıda, bu eserde dile getirilen bazı eleştirilere yer verilecektir.

İbn Madâ, nahiv alimlerinin Kur'an âyetlerini zâhirî manalarından uzak bir şekilde yorumladıklarını ve bunun hem nahiv öğrenimini zorlaştırdığını hem de Kur'an'ı şahsi görüşlerle yorumlamayı yasaklayan hadislere aykırı bir yaklaşım olduğunu savunmuştur.⁹⁰ Yazdığı üç eserle nahiv alimlerinin dil öğrenimi anlayışını eleştirmiştir.⁹¹ En dikkat çekici görüşü, nahiv ilminin temelini oluşturan âmil teorisinin ortadan kaldırılması gerektiğidir.⁹² Ayrıca, ikinci ve üçüncü derecedeki sual ve cevaplar ve pratik olmayan gramer alıştırmalarının gereksiz olduğunu vurgulamıştır.⁹³ Ancak, kıyâsı bütünüyle reddetmemiştir. Ona göre, kıyâs sadece dilciler tarafından şahitliği kabul edilen sahih ve güvenilir metinlere dayanmalı, akıl

⁸⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, 15-19.

⁸⁸ Muhammed Ali b. Muhammed Allan b. İbrahim El-Bekri Es-Siddîkî İbn Allan, *Dâ'î'l-Felâh li-Mahabbeti'l-İktirâh* (Amman: Daru'n-Nuru'l-Mübin, ts.).

⁸⁹ Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, *Faydu Neşri'l-İnşirâh min Ravzi Tayy el-İktirâh*, thk. Mahmut Yusuf Feccal (Dubai: Daru'l-buhus li'd-dirasati'l-islamiyye, 2002).

⁹⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Lahmî el-Kurtubî İbn Madâ', *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhât*, thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979), 73-74.

⁹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât* (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1981), 1/323.

⁹² İbn Madâ', *er-Red 'ale'n-nühât*, 70.

⁹³ İbn Madâ', *er-Red 'ale'n-nühât*, 127.

yürütme ve mantık temelli kıyâslardan kaçınılmalıdır. Bu noktada şu ifadeleriyle görüşünü açıkça ortaya koymuştur: “Bir şey, ancak hükmü bilinmediğinde başka bir şeye kıyâs edilir. Kıyâs edilen unsurun hükmü belli iken onu kıyâs etmenin bir anlamı yoktur. Çünkü hükmü belli ise illet onda da mevcuttur.”⁹⁴

Nahiv ilminin geleneksel yaklaşımlarında, cümle içindeki kelimelerin i‘rab durumları (merfû, mansûb, mecrûr, meczûm) çoğu zaman fiil, edat gibi âmillerle açıklanmıştır. Ancak İbn Madâ, bu geleneksel yaklaşımı kökten eleştirerek, kelimelerin i‘rab hallerinin gerçek sebebinin konuşanın bizzat kendisi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bir kelimenin merfû, mansûb, mecrûr veya meczûm olması, nahivcilerin iddia ettiği gibi âmillere değil, konuşanın ifade etmek istediği anlama bağlıdır. Bu nedenle, câr-mecrûr ile zarfa müteallak tayini, münâdâ, iştigâl, tenâzû‘ ve tahzîr gibi konularda ayrı bir âmile veya takdirî amillere ihtiyaç yoktur. İbn Madâ, bu tür dilsel olguların olduğu gibi kabul edilmesinin gerekli olduğunu, takdir ve te‘vil yöntemlerine başvurmanın gereksiz olduğunu savunmuştur.⁹⁵

İbn Madâ’nın bu eleştirileri, nahiv ilmine yönelik yapılan daha önceki eleştirilerden farklıdır. Örneğin, Câhiz, İbn Cinnî ve İbn Hazm gibi âlimler de nahivcilere bazı eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak bu eleştiriler İbn Madâ’nınki kadar geniş ve sistematik değildir. Hiç şüphe yok ki İbn Madâ’nın bu yaklaşımında, mensup olduğu Zâhiriyye mezhebinin etkisi açıkça görülmektedir. Zâhiriyye anlayışı, dilsel analizlerde lafzî anlamı ön planda tutar ve te‘vil, takdir gibi yöntemlere karşı çıkar. İbn Madâ da bu anlayıştan hareketle, nahiv kurallarının dilin doğal yapısına uygun olması gerektiğini savunmuştur. Ancak, İbn Madâ’nın bu radikal eleştirileri uzun süre nahiv çevrelerinde kabul görmemiştir. 19. yüzyıla kadar onun görüşleri büyük ölçüde göz ardı edilmiş, bu yüzyılın ilk yarısında Arapça’nın kolaylaştırılmasına yönelik çalışmalarda yeniden gündeme gelmiştir. Özellikle İbrâhim Mustafa, *İhyâ’ü’n-naḥv* adlı eserinde İbn Madâ’nın görüşlerini örnek alarak nahiv kurallarını sadeleştirmeye çalışmıştır.⁹⁶ Ancak bu çabaların, nahiv ilminin geleneksel yapısını köklü bir şekilde değiştirmede pek başarılı olduğu söylenemez. İbn Madâ’nın eleştirileri, nahiv ilminin teorik temellerini sorgulaması açısından önemli bir adım olmakla birlikte, pratikte uygulanabilirliği konusunda tartışmalar devam etmektedir.⁹⁷

⁹⁴ İbn Madâ, *er-Red ‘ale’n-nühât*, 131.

⁹⁵ İbn Madâ, *er-Red ‘ale’n-nühât*, 69-70.

⁹⁶ İbrahim Mustafa, *İhyâ’ü’n-Naḥv* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012).

⁹⁷ Dr. Mâzin el-Mübârek, *en-Naḥvu’l-‘Arabî* (y.y.: el-Mektebetü’l-Hadîse, 1965), 155-157; Müleh, *Nazariyyetü’t-ta’lîl fi’n-Naḥvi’l-Arabî*, 200-204; Hulusi Kılıç, “İbn Madâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/163-164.

İbn Mağâ’ın eleştirileri doğrudan nahiv ilmine değil, bu ilmin içerisinde kullanılan illet, kıyâs ve âmil teorisi gibi gerekçelendirme yöntemlerine yöneliktir. Bir dilin başkalarına sağlıklı şekilde öğretilmesi için sistematik bir ilim yapısının gerekli olduğu unutulmamalıdır. Nahiv âlimleri, bu ihtiyaca cevap vermek için kurallar geliştirerek, dili öğretmeyi kolaylaştıracak bir sistem oluşturmuşlardır. Böyle bir sistem karşısında yapılması gereken ya mevcut yapıyı kabul etmek ya da daha güçlü bir alternatif ortaya koymaktır. Ancak İbn Mağâ’nın teklif ettiği alternatiflerin, dilin öğretimi ve anlaşılması açısından yeterli bir çözüm sunamadığı ve bu nedenle görüşlerinin geniş bir kabul görmediği söylenebilir.

Bu bölümde, İslam öncesinden itibaren Arap dilinin tarihsel gelişim süreci ele alınmış ve nahiv ilminin oluşumunu hızlandıran bazı dinamiklere değinilmiştir. Öncelikle Câhiliye dönemi Arapçasının doğallığı ve saflığı, coğrafi izolasyon ve edebî faaliyetler gibi unsurlar sayesinde korunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Arapların dili herhangi bir kurala ihtiyaç duymaksızın doğru bir şekilde kullandıkları, ancak zamanla farklı kültürel etkileşimler sonucu bu saflığın bozulmaya başladığı ortaya konulmuştur. İslam sonrasında, Kur’an-ı Kerim’in yanlış okumalara karşı korunma zorunluluğu ve Arap olmayan milletlerle artan etkileşimin dilde bozulmalara sebep olduğu tespit edilmiştir. Bu gelişmelerin nahiv ilminin teşekkülünü tetikleyen başlıca etkenlerden biri olduğu vurgulanmıştır. “Nahiv İlminin Doğuşunu Hızlandıran Etkenler” alt başlığı altında, dinî gerekçelerin yanı sıra kavmî, sosyal ve fikrî etkenlerin de bu süreci hızlandığı tespit edilmiştir. Özellikle Mevâlîlerin Arapçayı öğrenme çabaları, yöneticilerin dili koruma konusundaki hassasiyetleri ve Arap toplumunun bu dili sistemleştirme ihtiyacı, nahiv ilminin teşekkül sürecine önemli katkılar sağladığı belirtilmiştir. “Nahiv İlminin Tanımı ve Gelişim Süreci” başlığı altında, öncelikle nahiv ilminin tanımı yapılmış ve ardından Ebû’l-Esved ed-Düelî’den başlayarak Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ına kadar uzanan tarihsel serüvene ve buna dair tartışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda, oryantalistlerin ileri sürdüğü iddialar ile bunlara yönelik cevaplar ele alınmıştır. Ayrıca Basra ve Kûfe ekollerinin gelişimdeki rolleri ile Bağdat merkezli sentezci yaklaşım vurgulanmıştır. “Nahiv Usûlünün Tanımı ve Kapsamı” alt başlığında, bu ilmin kelâm ve fıkıh usûlü disiplinlerinden etkilenecek delil ve istidlal odaklı bir yapı kazandığı ortaya konulmuştur. Bu çerçevede, nahiv ilminde semâ, kıyâs, icmâ, istishâb ve istihsân gibi delillerin kuralların temellendirilmesindeki işlevi açıklanmıştır. Son olarak, nahiv usûlü alanında kaleme alınmış bazı temel ve önemli eserler kronolojik bir sırayla tanıtılmıştır. Bu sayede nahiv usûlünün tarihî seyri ve geçirdiği dönüşüm ortaya konulmuştur. Ayrıca, klasik döneme ait ilmî mirasın günümüze nasıl ulaştığı örneklerle gösterilmiştir. Böylece bu bölümde, nahiv ilminin tarihî gelişimi ve metodolojik

temelleri ayrıntılı biçimde ele alınarak, ikinci bölümde gerçekleştirilecek analizler için bir zemin hazırlanmıştır.





4. HÂŞİYETU'S-SABBÂN VE NAHİV USÛLÜ DELİLLERİ

Haşiyetu's-Sabbân'da nahiv usûlüne dair deliller hem naklî hem aklî deliller başlığı altında incelenecek ve bu delillerin nasıl uygulandığı temsîlî örnekler üzerinden değerlendirilecektir. İnceleme sırasında Sabbân'ın değerlendirmelerini yaparken esas aldığı Şerhu'l-Üşmûnî'nin ilgili pasajı öncelikle açıklanacak, ardından Sabbân'ın bu pasaj üzerine yaptığı yorumlar hem mukayeseli hem de çözümleyici bir yaklaşımla ele alınacak ve en son olarak onun delilleri kullanma yöntemi değerlendirilecektir.

Bu çerçevede, esas konuya geçmeden önce üç temel eser tanıtılacak ve nahiv ilmindeki yerleri kısaca değerlendirilecektir. İlk olarak, çalışmanın temelini teşkil eden Sabbân'ın, Üşmûnî şerhi üzerine kaleme aldığı hâşiyesi ele alınacaktır. Bu haşiyede Sabbân'ın kullandığı üslup, tercih ettiği yöntem ve ilmî katkı biçimi değerlendirilecektir. Ayrıca önceki âlimlerin görüşlerine karşı yaklaşımı, yaptığı eleştiriler ve özgün katkıları üzerinde durulacaktır. Eser hakkında bazı çağdaş araştırmacıların değerlendirmelerine de yer verilecektir. İkinci olarak, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si ve nahiv ilmindeki konumu ele alınacaktır. Üçüncü olarak ise, *el-Elfiyye* üzerine kaleme alınmış en önemli şerhlerden biri olan Üşmûnî'nin *Menhecu's-Sâlik* adlı eseri tanıtılacaktır. Sabbân'ın haşiyesi doğrudan bu şerh üzerine yazıldığından, şerhin yapısı, metodu ve ilmî katkısı kısaca değerlendirilecektir.

4.1. Sabbân'ın Hâşiyesi

4.1.1. Uslûbu ve Yöntemi

Çalışmamızın konusunu oluşturan *Hâşiyetü's-Sabbân*, Üşmûnî şerhine yazılan en ayrıntılı ve etkili haşiyeler arasında yer almaktadır. Sabbân, haşiyesinin giriş bölümünde, Üşmûnî'ye ait olan ve İbn Mâlik'in *el-Elfiyyesi* üzerine kaleme alınan şerhi açıklamak ve geliştirmek amacıyla yazdığını belirtir. Bu haşiyede, sadece konuları derinlemesine ele almakla kalmadığını, aynı zamanda klasik açıklamalardan özlü alıntılar yaparak önceki şârihlerin görüşlerindeki eksik ve hatalı yorumlara da dikkat çektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, bu âlimlerin görüşlerine ek olarak kendi tespitlerini aktarırken, doğrudan kendisine nispet etmediği yorumların genellikle kendi içtihamı olduğunu, bazen de “bana göre (indî)” diye açıkça belirttiğini söyler. Kendi ifadesiyle bu haşiyeyi “şerhe tam anlamıyla hizmet eden, seviyesi yüksek, seçkin bilgiler” ile hazırladığını dile getirir. Bu açıklamalarıyla Sabbân, ilmî ciddiyet ve kaynaklara olan bağlılık hususundaki hassasiyetine dikkat çekmektedir. Sabbân, eserinde geçen bazı özel tabirlerin kime işaret ettiğini de açıklayarak okuyucuya rehberlik etmektedir.

Buna göre “شيخنا” ifadesiyle el-Medâbiğî’yi, “شيخنا السيد” ifadesiyle el-Belîdî (ö. 1763/1176)’yi, “البعض” ifadesiyle ise el-Hifnî diye bilinen Yusuf b. Salim b. Ahmed (ö. 1767/1181)’i kastettiğini ifade eder.⁹⁸

Bazı araştırmacılar, bu haşiye ile ilgilenmiş ve analiz etmiştir. Örneğin, Muhammed Tantâvî, söz konusu haşiye hakkındaki yorumunda, Sabbân’ın Haşiye’sinin girişinde takip edeceği yöntemi belirlediğini ve bunu üç unsur üzerine kurduğunu belirtmiştir. Birinci unsur önceki âlimlerin Üşmûnî’nin şerhi üzerine yazdıklarının özetini çıkarmak, ikinci unsur onların yanlışlarını tespit edip düzeltmek, üçüncü unsur ise yeni katkılar sunmaktır. Tantâvî Sabbân’ın ilk unsorda başarılı olduğunu ve isabetli bir yol izlediğini, ikinci unsorda ise alimlere karşı objektif bir tutum sergilediğini ve bilimsel ihtiyatı ön planda tuttuğunu ancak Yusuf el-Hifnî konusunda oldukça sert ve acımasız olduğunu belirtmiştir. Öyle ki, bazı değerlendirmelerinde klasik eleştiri sınırlarının ötesine geçtiği iddiasında bulunmuştur. Üçüncü unsura gelince, Sabbân’ın bu konuda gerçekten öncü ve üstün bir konumda olduğunu söyleyen Tantâvî, az da olsa bazı yönlerden eleştiri ve kınamadan kurtulamadığını ifade etmiştir. Bu eleştiriler özellikle bilimsel doğruluk, nahiv konularından sapmalar ve şiir şahitlerini açıklarken yaptığı hatalar ile ilgilidir. Bazı araştırmacılar, Tantâvî’nin bu görüşüne katılmış ve bu durumu, haşiyelerinin tahkik önsözlerinde belirterek onaylamıştır.⁹⁹

Sabbân’ın söz konusu eseri, ilim çevrelerinde çok rağbet gördüğünden dolayı birçok defa neşredilmiştir. Bu baskılardan bazıları şunlardır: Eserin ilk baskılarından biri, (1280/1863) yılında Mısır’da Matbaatü Bûlâk’ta gerçekleştirilmiştir. Ardından, (1319/1901) yılında Kahire’de Matbaatü’s-Şerîfe tarafından yeniden basılmıştır. Daha sonra, (1344/1925)’te Muhammed Ali Subeyh Matbaası tarafından Kahire’de neşredilmiştir. (1366/1947) yılında ise Matbaatü’l-İstikâme tarafından bir baskısı daha yapılmıştır. Ayrıca eser, Üşmûnî’nin şerhiyle birlikte Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye tarafından dört cilt hâlinde bir bütün olarak yayımlanmıştır.¹⁰⁰

Bu haşiye üzerine yapılan çalışmalar arasında bazı âlimlerin “takrîrât” adı verilen açıklama ve notları da yer almaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

⁹⁸ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 1/3.

⁹⁹ Tantâvî, *Neşetu’n-Nahv*, 238-240.

¹⁰⁰ Abdulaziz b. İbrahim İbn Kasım, *ed-Delîl ilâ’l-Mutûni’l-‘İlmiyye* (Riyad: Daru’s-Sumay’i, 2000), 528.

Şeyh Muhammed b. Muhammed el-İnbâbî (ö. 1313/1895)'nin çalışması: Bu takrîrât, Kahire'de (1288/1871) yılında Matbaatü'l-Vehbiyye'de ve daha sonra (1344/1925) yılında Muhammed Ali Subeyh Matbaası'nda basılmıştır.

Şeyh İsmâil b. Mûsâ el-Hâmidî (ö. 1316/1898)'nin çalışması: Eseri, (1305/1887) yılında Matbaatü'l-Ezheriyye el-Mısriyye'de tek cilt hâlinde ve 368 sayfa olarak basılmış; ayrıca (1399/1979) yılında Muhammed Ali Subeyh Matbaası'nda da yayımlanmıştır.

Şeyh Ahmed b. Mehcûb er-Rifâî el-Feyûmî el-Ezherî (ö. 1325/1907)'nin çalışması: Takrîrâtı, (1344/1925) yılında Muhammed Ali Subeyh ve Oğulları Matbaası tarafından Kahire'de neşredilmiştir.¹⁰¹

4.1.2. İbni Mâlik'in *el-Elfiyyesi* ve Nahivdeki Yeri

Arap grameri alanında kaleme alınan eserler arasında en tanınmış ve en yaygın şekilde kullanılanlardan biri, İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274)'in *el-Elfiyye* isimli manzum olarak kaleme aldığı eserdir.¹⁰² Nahiv ilmi ile ilgilenen öğrenciler ve alimler, bu manzum eseri derslerinde ve şerhlerinde büyük bir ilgiyle ele almışlardır. Araştırmacılar ise üzerine detaylı açıklamalar ve yorumlar yapmışlardır. Böylece söz konusu eser, halk arasında yaygın olarak konuşulur hale gelmiş ve nesiller boyunca onun zengin ilminden istifade edilmiştir. Bu metin, geniş kesimler tarafından hem ezberlenmiş hem de şerh, haşiye ve ta'likatlarla zenginleştirilmiştir. Yapılan bu çalışmaların çokluğu eserin büyük bir önemi haiz olduğunun en büyük delilidir.¹⁰³ *Elfiyye* üzerine yazılan bazı meşhur şerhler şunlardır:

Şerhu İbni'n-Nâzım: Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 686/1287) tarafından yazılan şerh, "*İbnü'n-Nâzım Şerhi*" adıyla meşhur olmuş ve birkaç kez basılmıştır. Bu baskılar Şeyh Muhammed b. Selîm el-Lebbâbî'din tashihiyle 353 sayfa olarak (m.1894), Şeyh Mahmud Yes'in tahkikiyle Dımaşk'taki el-Feyhâ Matbaası'nda (m.1914) yayımlanmıştır. Daha sonra Dr. Abdülhamîd es-Seyyid Muhammed Abdülhamîd tarafından tahkik edilerek Beyrut'taki Dârü'l-Cîl tarafından 878 sayfa hâlinde basılmıştır.¹⁰⁴

¹⁰¹ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 528-529.

¹⁰² Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, thk. Abdullatif b. Muhammed el-Hatib (Kuveyt: Mektebetu Daru'l-urûbe, 2006).

¹⁰³ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şarhu Elfiyyeti İbn Mâlik* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2013), 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Beşşar 'Awad Ma'ruf (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2021), 7/382; Abdülbaki Turan, "el-Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1985), 11/28-29.

¹⁰⁴ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 514.

Tavdîhu'l-Makâsîd ve'l-Mesâlik bi-Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik: İbnü Ümmi Kâsım adıyla meşhur olan Şeyh Bedreddin Ebû Ali Hasan b. Kâsım b. Abdillâh el-Murâdî el-Mâlikî (ö.1348) tarafından yazılan bu şerh üzerine haşiye ve t'alikat türü çalışmalar yapılmıştır.¹⁰⁵

Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik: Bu şerh, İbni Hişâm diye meşhur olmuş Şeyh Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yusuf (ö.1360)' tarafından kaleme alınmış ve eser üzerine hâşiye vs. çalışmalar yapılmıştır.¹⁰⁶

Şerhu İbni Akîl: Bu şerh, Şeyh Behâüddîn Abdullâh b. Akîl el-Akîlî el-Hemdânî el-Mısırî (ö. 769/1367) tarafından yazılmıştır. İbn Akîl Şerhi, *Elfiyye*'nin en meşhur ve kolay şerhlerinden biridir ve birçok kez basılmıştır. En kaliteli baskılarından biri, (m.1950) yılında Mısır'daki el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ tarafından yayımlanan altıncı baskıdır. Bu baskı, Şeyh Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (ö.1973) tarafından tahkik edilerek "*Minhatu'l-Celîl bi-Tahkîki Şerhi İbn Akîl*" adlı eserle birlikte iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Şerh üzerine birçok çalışma yapılmıştır.¹⁰⁷

el-Bahcetü'l-Mardıyye fî Şerhi'l-Elfiyye: Şeyh Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılan bu şerh, Dr. Sâlih b. Süleymân el-Umeyr tarafından incelenmiş ve tahkik edilmiştir. Bu çalışma, (m.1983) yılında İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi'ne doktora tezi olarak sunulmuştur ve iki cilt hâlinde dir. Araştırmacı, eserin doğru adının "*en-Nehcetü'l-Mardıyye*" olduğu kanaatine varmıştır. Eser hala Türkiye'de bulunan doğu medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır.¹⁰⁸

4.1.3. Üşmûnî'nin Şerhi

Elfiyye üzerine yazılan şerhler arasında, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî (ö. 918/1513)'nin *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* isimli şerh türündeki eseri öne çıkmaktadır. *Elfiyye* hakkında yazılan en faydalı eserlerden biri olarak kabul edilen bu şerh, çok büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Üşmûnî, şerhinin giriş bölümünde bu çalışmayı "zarif, özgün, önemli maksatları açıkça ortaya koyan ve meselelere açıklık getiren bir şerh"¹⁰⁹ olarak tanımlamıştır. Arap dili âlimleri arasında büyük bir saygınlığa sahip olan bu alim birçok

¹⁰⁵ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 515.

¹⁰⁶ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 516.

¹⁰⁷ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 520; Mehmet Sami Benli, "Bahâeddîn İbni Akîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 19/300-301.

¹⁰⁸ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 526.

¹⁰⁹ Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-arabi, 1955), 1/15.

faydalı eser bırakmıştır.¹¹⁰ Şerh'in şöhret bulmasının sebeplerinden biri Üşmûnî'nin şerh yazım tarihinin geç dönemlerine denk gelmesi ve kendisinden önce yazılmış büyük bir mirastan istifade imkânına sahip olmasıdır. Bu sayede, şerhi öncekilerin görüşlerinin hûlasası niteliğinde, özlü ve özgün bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, âlimler tarafından sıkça müracaat edilmiş ve üzerine birçok haşiye ve ta'likat yazılmıştır. Bu çalışmalardan biri *Zevahiru'l-Kevâkib li-Bevahiri'l-Mevâkib* isimli Şeyh Muhammed b. Ali et-Tûnisî (ö.1785) tarafından yazılan haşiyedir.¹¹¹

4.2. Naklî Deliller

Naklî deliller, genel olarak semâ ve icmâ olmak üzere iki ana kısımda değerlendirilmektedir. Nahiv usûlünde kullanılan bazı deliller doğrudan Araplardan nakledilen kullanımlara dayanmaktadır. Bu tür deliller, rivayet ve semâ yoluyla gelen sahih dil örneklerini ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm, kıraât vecihleri, sahih hadisler ve fasih Araplardan nakledilen kelimeler bu bağlamda semâ delili kapsamında yer alır. Bununla birlikte, Arap dil alimleri arasında ortaya çıkan görüş birliğine dayanan icmâ da semâ gibi naklî bir delil olarak değerlendirilmektedir. Naklî deliller, doğrudan kaynak teşkil etmeleri sebebiyle genellikle en güçlü delil türlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bu başlık altında, Sabbân'ın *Hâşiyetü's-Sabbân* adlı eserinde yer alan naklî delillerin kullanımına dair temsili örnekler analiz edilecektir. Bu bağlamda semâ delili kapsamında Kur'an ayetleri, kıraât vecihleri, hadisler ve Arap kelâmının yanı sıra, icmâ delili de müstakil bir başlık altında incelenecektir.

4.2.1. Semâ

Semâ sözlükte, kulağa hoş gelen ve beğenilen sesleri ifade eder. Genel olarak, duyulan, yaygınlaşan ve konuşulan her türlü sözü kapsar.¹¹² İstilahta ise, sağlam bir rivayet ile aktarılan az kullanım statüsünden yaygın kullanım statüsüne geçen her türlü fasih Arap kelamına denir.¹¹³

Bu delil, İmam Suyûtî tarafından semâ olarak isimlendirilirken, el-Enbârî tarafından nakil olarak ifade edilmiştir. Ancak bu terminoloji farklılığı lafzî bir farklılıktır. Çünkü bu iki terim birbirini tamamlar niteliktedir. Neticede, şiir ve sözlü Arapça ifadeler, duyularak öğrenilen ve

¹¹⁰ Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 288.

¹¹¹ İbn Kasım, *ed-Delîl*, 527.

¹¹² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, "s-m-" 1/349; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/165.

¹¹³ Enbârî, *Luma'u'l-Edille fî Uşûli'n-Nahv*, 88.

nakille sürdürülen bir gelenek içerisinde. Rivayet, bir ravinin duyduğunu aktarması ve bu aktarımın daha sonra başkalarına ulaştırılmasıdır.¹¹⁴ el-Enbârî'nin nakil ifadesini kullanması, büyük ihtimalle nahiv delillerini iki farklı türe ayırma niyetine dayanmaktadır. Bunlar naklî ve aklî kaynaklardır. Naklî kaynaklar, Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerif ve Arap şiiri ile nesrinden nakledilen sözleri ihtiva etmektedir. Bu kaynaklar, sadece nakil yoluyla elde edilir. Akla dayalı kaynaklar arasında kıyâs, icmâ, istishâb, istihsân ve illet gibi yöntemler yer almakta olup, bu yöntemler ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Semâ, Basra ve Kûfe ekolüne mensup olan alimler tarafından temel bir yöntem olarak kabul edilmiş ve dilin kurallarını belirlemede önemli bir dayanak olarak kullanılmıştır. Semâ, kıyâstan önce gelen bir merhale. Bu nedenle, semâ asıl kabul edilirken, kıyâs ise semâ üzerine inşa edilir. Ayrıca semâ, önceden yapılmış bir kıyâsı geçersiz kılabilir.¹¹⁵ İbn Cinnî, bu durumu şöyle açıklar: “Eğer kıyâs seni bir sonuca götürür ve daha sonra Arapların o konuda başka bir kıyâsa dayalı bir söz söylediğini duyarsan, o zaman önceki kıyâsı bırakıp Arapların sözünü tercih etmelisin.”¹¹⁶ Bu açıklamalar, semân nahiv ilmindeki önemini ve naklî delillerin dil kurallarının oluşturulmasındaki merkezî rolünü ortaya koymaktadır. Semâ, dilin doğal kullanımını yansıtan bir kaynak olarak, nahiv alimlerinin dil kurallarını belirlerken en çok başvurduğu yöntemlerden biridir. Bu yöntem, dilin canlılığını ve zenginliğini korumak için vazgeçilmez bir araçtır.¹¹⁷

4.2.1.1. Kurân-ı Kerîm

Haşiyetü's-Sabbân'da Kur'ân-ı Kerîm'in bir nahiv delili olarak nasıl kullanıldığını incelemeye geçmeden önce, bu kavramın tanımı üzerinde durulması faydalı olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in tanımıyla ilgili birçok görüş bulunmaktadır. Ancak genel olarak bu görüşler bir araya getirildiğinde şöyle bir tanım ortaya çıkmaktadır. “Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, mahiyeti beşer idrakinin ötesinde olan, tevâtürle nakledilmiş, mushaflara kaydedilmiş, Fâtîha'dan başlayıp Nâs ile nihayetlenen, tilâveti ibadet sayılan ve eşsizliğiyle meydan okuyan ilahî bir Arapça hitaptır.”¹¹⁸ Bu tanıma göre güvenilir olmasında herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Zira Kur'ân'ın ilahî vahiy oluşu ve tevâtür yoluyla

¹¹⁴ Ali Ebü'l-Mekarim, *Uşûlu't-Tefkîri'n-Nahvî* (Kahire: Dâru'l-Garîb, 2006), 33.

¹¹⁵ Nayif b. Said b. Cem'an ez-Zehrani, *el-İstidlâl fi't-Tefsîr Dirâse fi Menheci İbn Cerîr et-Taberî fi'l-İstidlâl 'ale'l-Me'ânî fi't-Tefsîr* (Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirasatü'l-Kur'aniyye, 2015), 415.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'îş*, 1/126.

¹¹⁷ Abdulhamit Hasan, *el-Kavâ'idü'n-Nahviyye: Mâddetuhâ ve Tarîkatuhâ* (Bağdat: Mektebetü'l-Anclo el-Misriyye, 1952), 191.

¹¹⁸ Abdulhamit Birişik, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 26/383-388.

nesilden nesile aktarılması, onun güvenilirliğini temin eden temel unsurlardandır. Tevatür, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, her tabakada aynı şekilde aktardığı kesin bilgi demektir.¹¹⁹ Bu durum, Kur'ân'ın geçmişten günümüze tahriften uzak bir şekilde muhafaza edilip nakledildiğinin bir göstergesidir. Tanımda üzerine vurgu yapılan bir diğer sıfat, mushaflarda yazılı olmasıdır. Bu durum metnin sabitliğini ve değişmezliğini pekiştirir. Ayrıca i'caz sıfatı onun beşerî müdahalelerden bağımsız olduğunu kanıtlamaktadır.

En sağlam ve en eski yazıya geçirilen metin olması hasebiyle Kurân, dil açısından en güvenilir kaynak ve en kuvvetli delildir. Çünkü hiçbir tahrif veya bozulmaya uğramamıştır. Bu gerçeğe Kur'ân-ı Kerîm'de de vurgu yapılır: “*Şüphesiz, zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz.*”¹²⁰

Nahiv ilminde şart koşulan tevatür kriteri, Kur'an'da hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde karşılanmıştır. Müslümanların Kur'an'a gösterdiği ilgiyi hiçbir ümmet, kutsal metnine göstermemiştir. Kur'an'ın metni ve kıraatleri, alimler ve nahiv uleması tarafından ciddi bir titizlikle muhafaza edilmiş, lafızları dikkatle tespit edilmiştir. Metni sağlam bir şekilde kaydedilmiş, rivayet zinciri en ince ayrıntısına kadar incelenmiş ve sağlam raviler vasıtasıyla ağızdan ağıza aktarılmıştır. İşte bu nedenlerle Kur'an, en sahih, en sağlam ve üzerinde icmâ edilmiş bir metindir. Günümüze ulaşan kıraat vecihleri, tilavet, harf ve hareke detaylarına kadar tevatür yoluyla aktarıldığı için güvenilir kabul edilmiş, dil, nahiv, sarf ve belagat ilimlerinde en güçlü delil olarak benimsenmiştir. Kıraatlerden sahih senetlerle bize ulaşanların tamamı, eş benzeri olmayan bir delil niteliğindedir.¹²¹ Nahiv âlimleri ve dilbilimciler, Kur'ân-ı Kerim'in dil açısından eşsiz bir kaynak olduğu, örneklerinin ve şahitlerinin hiçbir zaman tükenmeyeceği, aynı zamanda bu kaynağın asla eksilmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu, Kur'ân'ın dil ve belagat açısından taşıdığı benzersiz önemi ve değeri ortaya koymaktadır. Nitekim Suyûtî şöyle der: “İnsanlar, bir kelimenin Kur'ân'da geçmesi hâlinde, onun başka bir yerde geçenden daha fasih olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”¹²²

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ayetler, *Haşiyetu's-Sabbân*'da en çok başvurulacak delillerden biridir. Sabbân, nahiv kurallarını temellendirirken ayetleri delil olarak kullanma konusunda diğer nahiv âlimleriyle paralel bir tutum sergilemektedir. Bu durum, onun Kur'ân-ı Kerim'i

¹¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1974), 1/264.

¹²⁰ el-Hicr, 15/9.

¹²¹ Said b. Muhammed b. Ahmed el-Efğani, *Fî Uşûli'n-Nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1987), 28.

¹²² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa*, thk. Fuad Ali Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/168.

nahiv ilmi için temel bir kaynak olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Haşiye incelendiğinde, Sabbân'ın Kur'ân delillerine verdiği önem dikkat çekmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'den yararlandığı örneklerin sayısı binin üzerindedir. Bu doğrultuda Sabbân'ın Kur'ân delillerini kullanma yöntemini ve bu delillerle nahiv kaidelerini nasıl temellendirdiğini, onun eserindeki somut örnekler üzerinden inceleyeceğiz.

Sabbân, nahiv konularını ele alırken Üşmûnî'nin şerhini esas almış ve ona göre hareket etmiştir. Bu sebeple, Sabbân'ın yaklaşımını doğru anlayabilmek için öncelikle Üşmûnî'nin ilgili değerlendirmelerine bakmak gerekir. Bu çerçevede, Sabbân'ın Üşmûnî'ye atıfla geliştirdiği yorumlar incelenecek olup her örnekte önce Üşmûnî'nin görüşü, ardından Sabbân'ın bu görüşe nasıl yaklaştığı ortaya konacaktır. Bu yöntem, Sabbân'ın nahiv kurallarına dair yaptığı temellendirmeleri daha net bir şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır. Sabbân'ın Haşiye'sinde Üşmûnî'ye olan yaklaşımında üç yönlü bir tutum sergilediği görülmektedir. Nahiv konularını ele alırken, yer yer Üşmûnî'nin yorumlarını benimsemiş, kimi zaman da eleştirerek yeni bir bakış açısı sunmuştur. Ayrıca kimi yerlerde, Üşmûnî'nin şerhinde yer vermediği delilleri bizzat gündeme getirerek tartışmaya dâhil etmiştir. Özellikle Kur'ân'dan alınan deliller kullanımı söz konusu olduğunda, Sabbân'ın Üşmûnî'den ayrıldığı hususlar dikkat çekicidir. Bu çerçevede, Kur'ân'dan alınan delillerle nahiv kurallarına dair yaptığı temellendirmeleri daha detaylı bir şekilde analiz edebiliriz. Örneklere geçmeden önce şunu da belirtmek gerekir: Sabbân'ın örnekleri incelenirken, onun yöntemini ve nahiv kurallarına dair yaklaşımını yansıtan temsili örnekler tercih edilmiştir.

Sabbân'ın Üşmûnî'ye muvafık olduğu bazı örnekler:

“فَالْمَغِيرَاتِ صُبْحًا فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا”

“Sabahleyin ansızın baskın yapanlara, Derken o sırada tozu dumana katanlara;”¹²³

Üşmûnî, “İsm-i mevsûl” başlığı altında mevsullerden biri olan “ال” (el) takısından bahsederken, bu takının sıfat-ı sarîha (açık sıfat) ile kullanıldığı durumlarda, lafzen isim gibi görünse de mâna bakımından fiil işlevi gördüğünü vurgular. Sıfat-ı sarîha, isimleşme eğilimi göstermeyen ve doğrudan fiil anlamı taşıyan sıfatlardır. Üşmûnî, fiilin bu tür sıfatlara atfedilmesinin dilbilgisel açıdan uygun ve tutarlı olduğuna delil olarak yukarıda geçen ayeti referans gösterir. Zira bu ayette, fiil olan “أَثَرْنَ” (toz kaldırdılar) kelimesi, isim gibi görünen

¹²³ el-Âdiyât 100/1.

“الْمُغِيرَاتِ” (akın edenler) kelimesine atfedilmiştir. Bu atıf, “الْمُغِيرَاتِ” kelimesinin mâna bakımından fiil işlevi gördüğünü ve sıfat-ı sarîha olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁴

Sabbân, Üşmûnî'nin, fiil anlamı taşıyan ve isimleşme eğilimi göstermeyen sıfatlara dair yorumundan yola çıkarak, bu kez isimleşme eğilimi gösteren sıfatlara yönelerek, isimleşme sürecinde meydana gelen dönüşümleri ve kelimelerin evrimini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre, bir kelimenin isimleşmesi, o kelimenin sıfat olarak kullanılmaktan çıkıp, sıkça bir varlığı (zatı) ifade etmek için kullanılmasından kaynaklanır. Bu durum, kelimenin aslen taşıdığı sıfat özelliğini kaybedip, tamamen isim haline gelmesine yol açar. Buna örnek olarak “أجرع,” “صاحب” ve “أبطح” gibi kelimeleri zikreder. “أجرع” kelimesi aslında düz bir yeri ifade eden bir sıfat iken, zamanla kumlu ve bitki yetişmeyen düz araziler için bir isim olarak kullanılmaya başlamıştır. “أبطح” kelimesi ise başlangıçta geniş bir vadiyi ifade eden bir sıfat iken, zamanla geniş topraklar için kullanılan bir isim haline gelmiştir. “صاحب” kelimesi de bu dönüşüme uğrayan kelimelerdendir. Zira başlangıçta “sahip olan” anlamına gelen bu kelime, zamanla “arkadaş” ya da “malik” manasında kullanılan özel bir isim halini almıştır. Sabbân, Şâtıbî'den nakilde bulunarak bu kelimelerin artık sıfat kimliğine sahip olmadıklarını da delillendirmektedir. Zira sıfat kimliğine sahip olan kelimeler, bir zata sıfat olabilir, sıfat işlevi görebilir ve tahtında zamir taşıyabilirler. Bahsi geçen kelimelerde ise bu işlevler söz konusu değildir. Bu durum, söz konusu kelimelerin artık sıfat özelliklerini kaybettiğini ve tamamen isimleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁵

Sabbân'ın yorumu incelendiğinde Üşmûnî'nin “sıfat-ı sarîha” kavramına dair yorumunu temel alarak, bu tür sıfatların nasıl kullanıldığını detaylı bir şekilde analiz ettiği ve bu görüşe muvafık bir çizgi izlediği görülmektedir. Sabbân, Üşmûnî'nin yorumunu genişleterek, isimleşme eğilimi gösteren sıfatlar üzerine de odaklanmıştır. Sabbân, aynı delilden yola çıkarak yorum yönünü tersine çevirir ve sıfat konumundaki bir kelimenin zamanla isimleşebileceğine işaret eder. Üşmûnî'nin sıfattan fiile dönüşüm yorumunu esas alan Sabbân, bu dönüşümün Kur'an'daki meşruiyetini temel alarak sıfattan isme geçiş sürecini açıklamaya yönelir. Böylece kelimelerin zamanla geçirdikleri dönüşümünü detaylı bir şekilde açıklamıştır. Özellikle Kur'an'dan deliller kullanarak hem kuralları temellendirmesi hem de kelimelerin evrimini analiz etmesi dikkat çekicidir. Bu onun Kur'an'ın dil inceliklerini analiz etmedeki başarısını göstermektedir.

¹²⁴ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/150.

¹²⁵ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/239.

Sabbân'ın Üşmûnî'ye muvafık olduğu başka bir örnek:

وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ

“Yemin olsun şafak vaktine; On geceye”¹²⁶

Üşmûnî “جوار” ve “غواش” gibi sonu “ي” harfî ile biten Mefâ’îl veznindeki çoğul kelimelerin, ref’ ve cer konumlarında “ي” harfinin düşerek, nasb konumunda ise düşmeyerek i’rab aldığını belirtmekte buna örnek olarak yukarıda geçen ayeti zikretmektedir.¹²⁷

Sabbân, burada Üşmûnî’nin görüşüne değinmekle birlikte kendi yorumunu daha derinleştirerek ayrıntılı bir tahlilde bulunmuştur. Üşmûnî’nin, “جوار” ve “غواش” gibi sonu “ي” harfî ile biten mefâil (مفاعل) kalıbındaki çoğul kelimelerin i’rab hallerini açıklamasıyla yetinmeyen Sabbân, özellikle Kur’ânî delil olarak tercih edilen “وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ” ayetindeki “ليالٍ” kelimesinin i’rabını derinlemesine ele almıştır. Sabbân burada “ليالٍ” kelimesinin, cem’i mükesser (kırık çoğul) olduğu için gayr-i munsarif kabul edildiğini dolayısıyla cer konumunda esre yerine üstün ile i’rab aldığını belirterek Üşmûnî’den farklı bir vurgu yapmıştır.¹²⁸ Ayrıca, Sabbân’ın bu kelimenin aslında “ليالي” olduğunu ancak “ي” harfinin hazfedilmesi sebebiyle üstün ile mecrur olduğunu belirtmesi, onun nahiv açısından meseleye farklı bir katkı sunduğunu gösterir. Yani Sabbân burada, yalnızca kuralı tekrar etmemiş aynı zamanda bu dönüşümün illetini, hareke değişiminin sebebini ve bunun Kur’ân’daki kullanımda nasıl gerçekleştiğini detaylandırarak Üşmûnî’nin görüşünü hem tamamlayıcı hemde açıklayıcı bir konumda durmuştur. Dolayısıyla, Sabbân’ın bu açıklaması hem Üşmûnî’ye muvafık hem de meseleyi daha derinlemesine inceleyen bir yaklaşım içermektedir. Özellikle Kur’ân’ da geçen örnekleri ele alarak i’rab detaylarını açıklaması, onun Kur’ân delillerine dayanarak nahiv kurallarını temellendirme yöntemini gösteren önemli bir örnektir.

Sabbân’ın Üşmûnî’ye muvafık olduğu başka bir örnek:

أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

“Hangisiyle yakarırsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.”¹²⁹

¹²⁶ el-Fecr 9/1-2.

¹²⁷ Üşmûnî, Şerhu’l-Üşmûnî, 3/147.

¹²⁸ Sabbân, Hâşiyetü’ş-Şabbân, 3/360-361.

¹²⁹ el-İsrâ 17/110.

Üşmûnî “Fiili muzâriyi Cezm eden Edatlar” başlığı altında iki fiili cezme eden edatlardan bahsederken “أَيُّ” kelimesini örnek olarak getirmekte ve buna referans olarak yukarıda geçen ayeti zikretmektedir.

Sabbân bu örnek üzerine yaptığı yorumda “أَيَّا مَا تَدْعُوا” ifadesini “(أَيُّ اسمٍ تسموه” (hangi isimle isimlendirirseniz) şeklinde açıklayarak “أَيُّ” kelimesinin ikinci meful olduğunu, birinci mefulün ise hazfe gittiğini belirtmiştir. “مَا” harfi’nin ise zaid olduğunu vurgulamıştır.¹³⁰ Sabbân’ın bu yorumu, onun nahiv konularına nasıl yaklaştığını ortaya koymaktadır. Üşmûnî bu gibi yerlerde genel nahiv kurallarını ortaya koymaktadır. Ancak Sabbân meseleyi daha derinlemesine inceleyerek kelimelerin cümledeki görevlerini detaylandırmaktadır. Özellikle, “أَيُّ” kelimesinin hangi fiile bağlı olduğu, mef’ûl konumu ve “مَا” edatının işlevi gibi noktalar, Sabbân’ın açıklaması sayesinde daha net bir şekilde ortaya konmaktadır. Sabbân’ın bu tahlili, onun önceki nahiv âlimlerinin görüşlerini aktarmakla beraber, onların açıklamalarına yeni bakış açıları kazandırdığını göstermektedir. Ayetler üzerinden yaptığı çözümlemeler nahiv meselelerini temellendirmesine olanak sağlamaktadır. Dikkat edilirse Sabbân ayetlerin sadece zahiri manalarıyla yetinmekle kalmayıp aynı zamanda dilbilgisel yapılarını da irdeleyerek konuyu dahada açık hale getirmektedir. Bu metot dilbilgisel ifadelerin Kur’ân’ da nasıl işlendiğini anlamak için önem arz etmektedir. Bir önceki örnekte olduğu gibi burada da Sabbân Şârih’i desteklemiş onun görüşünü tamamlayıcı ve açıklayıcı bir yorumda bulunmuştur.

Sabbân’ın Üşmûnî’yi eleştirdiği bazı örnekler:

وَوَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ

“Kötü zanna kapıldınız”¹³¹

Üşmûnî, “Zanne ve Kardeşleri” başlığı altında bu fiillerin mefullerinin hazfedilmesi konusunu ele alırken bu konuda nahiv alimlerinin ihtilafından bahsetmiş, mefullerin hazfedilmesini, delilli (bağlam veya karineli) ve delilsiz şeklinde iki kısma ayırmıştır. Birinci kısmı yani mefullerin herhangi bir delile istinaden hazfedilmesini “ihtisar”, ikinci kısmı yani mefullerin delil olmadan hazfedilmesini ise “iktisar” diye isimlendirmiştir. Bir mef’ûlün iktisarının icmâ ile caiz olmadığını, iki mef’ûlün iktisarının ise ihtilafı olduğunu aktarmıştır. Sîbeveyhi ve Ahfeş mutlak olarak caiz görmemiş, nahiv âlimlerinin çoğunluğu ise وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ “السَّوْءِ أَعْنَدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى” ayetlerini delil getirerek caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bir

¹³⁰ Sabbân, *Hâşiyetü ‘ş-Şabbân*, 4/14.

¹³¹ el-Fetih 48/12.

delile istinaden iki meful'ün düşürülmesinin cevazı hakkında icmâ olduğunu belirten Üşmûnî, "أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ"¹³² ayetini referans olarak zikretmiştir.

Sabbân, Üşmûnî'nin meful'ullerin hazfî konusundaki açıklamalarını eleştirir ve onun bazı örnekleri delilsiz hazif kapsamında değerlendirmesini sorgular. Özellikle "أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ" ¹³³ ayetini ele alırken, burada meful'ullerin tamamen hazfedildiği düşüncesine karşı çıkar. Er-Rûdânî (ö. 1094/1683)'nin yorumuna atıfta bulunarak, bu ayetin bağlamında meful'ullerin zaten anlaşılabilirliğini ve dolayısıyla hazfîn aslında delilli olduğunu belirtir. Yani, ayette açıkça ifade edilmese bile, bağlamın meful'ullerin ne olduğunu hissettirdiğini savunur. Ayrıca, "ظَنَّ السَّوْءَ" ayetinin delil olması üzerine de eleştiri getirir. Burada "ظَنَّ السَّوْءَ" ifadesinin meful değil, müstakil bir mastar olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, ayetin devamında gelen "بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْفَلِيبَ الرَّسُولَ وَالْمُؤْمِنُونَ" ifadesinin aslında meful'ullerin işlevini gördüğünü ve dolayısıyla hazfîn delilsiz değil, delilli olduğunu iddia eder.¹³⁴

Sonuç olarak, Sabbân, Üşmûnî'nin bazı örnekleri yanlış sınıflandığını ve delilsiz hazif olarak gördüğü bazı fiillerin aslında bağlamdan çıkarılabilecek birer delile sahip olduğunu savunarak, konuyu daha detaylı bir şekilde ele alır. Bu eleştirisiyle, hazif konusunda bağlamın ve lafız dışı delillerin önemini vurgular. Bu yaklaşım, nahiv usulü açısından klasik nahiv anlayışına yeni bir perspektif kazandırır.

Sabbân'ın Üşmûnî'yi eleştirdiği başka bir örnek:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

"Ona bir hazine indirilse veya onunla bir melek gelse ya!" demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya! Sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir."¹³⁵

Üşmûnî "İnne ve Kardeşleri" başlığı altında "لعل" edatının nahivdeki kullanımlarını ele alırken bu edatın temelde umut ve endişe anlamları taşıyan başlıca iki temel işlevine dikkat çekmektedir. Ardından bu iki anlamla yetinmeyerek İbni Malik'in *et-Teshil* adlı eserine atıfla bu edatın ta'lil (gerekçelendirme) ve istifham anlamlarında kullanıldığını ifade etmektedir.

¹³² Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/373.

¹³³ en-Necm 53/35.

¹³⁴ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Sabbân*, 2/48-49.

¹³⁵ Hûd 11/12.

Ta'lil anlamında kullanıldığına referans olarak yukarıda geçen ayeti zikretmektedir. Ayrıca edatın yalnızca gerçekleşmesi mümkün olan durumlarla sınırlı kullanıldığını, kelimenin yapısı itibarıyla da terkebî değil, basit bir edat olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶

Sabbân, Üşmûnî'nin “لعل” edatının söz konusu ayette ta'lil anlamında kullanıldığına dair yorumunu aklî ve kelâmî prensiplerle eleştirmektedir. Çünkü bu, dolaylı olarak Peygamber (s.a.v.)'in ismet sıfatına (günahlardan ve vahyi eksik tebliğ etmekten korunmuşluk) aykırı bir ihtimali mümkün saymak anlamına gelir. Bazı nahiv âlimleri, burada geçen “لعل” ifadesini aklen mümkün olan, ancak şer'an ya da âdeten mümkün olmayan durumlar için kullanıldığını belirterek bu kullanımı savunmaya çalışmışlardır. Fakat Sabbân bu görüşü de yetersiz bulur ve bu terk ihtimalinin sadece şer'an değil, aynı zamanda aklen de imkânsız olduğunu savunur. Bu yaklaşımını ise kelâm ilmindeki “ismet” anlayışıyla temellendirir. Sabbân daha sonra, Kur'an'da Allah Teâlâ'nın sözlerinde geçen “لعل” ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğini detaylıca değerlendirir. Zira Allah hakkında gerçek anlamda tereddüt, umut veya endişe düşünülmemeyeceği için “لعل” edatının klasik anlamı burada geçerli olamaz. Bu nedenle bazı âlimlerin, bu tür ayetlerde geçen “لعل” ifadelerini, kulun haline göre anlamlandırılması gerektiğini aktardıktan sonra tefsir geleneğindeki farklı yaklaşımları da özetler. Sabbân bütün bu tartışmaları özetledikten sonra, özellikle “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”¹³⁷ ayeti bağlamında “لعل” edatının klasik anlamlarının hiçbirisiyle tam örtüşmediğini, dolayısıyla burada ya mecaz ya da bir tür teşvik anlamı taşıdığını vurgular.¹³⁸ Bu eleştirisi onun nahiv kurallarını ele alırken sadece kuralları değil aynı zamanda inanç esaslarını da dikkate alarak nahiv ve kelâm disiplinlerini harmanladığını göstermektedir. Sabbân bu yönüyle nahiv kuralı için Kur'an'dan delil olarak getirilen ayetlerde nahiv, mantık ve kelâmî tutarlılığa dikkat edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu da onun daha bütüncül ve derinlikli bir yorumlama yöntemine sahip olduğunu gösterir.

Sabbân'ın Üşmûnî'yi eleştirdiği başka bir örnek:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا

“Biz seni ancak bütün insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.”¹³⁹

¹³⁶ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/297.

¹³⁷ el-Bakara 2/21.

¹³⁸ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/399-400.

¹³⁹ el-Enbiyâ 21/107.

Üşmûnî, “Hâl” başlığı altında hâlin sahibinden (yani nitelediği isimden) önce gelmesi hususunu ele alırken, nahiv kurallarına göre bunun ne zaman câiz olup olmadığına dair bir tartışma yürütmektedir. Bu çerçevede, özellikle harf-i cerle mecrûr hâle gelen isimlerde hâlin öne geçmesini değerlendirmektedir. Nahiv âlimlerinin çoğunluğu, bu durumda hâlin sahibinden önce gelmesini câiz görmemiştir. Buna göre “مررت جالسة بهند” gibi cümleler, hal ögesinin sahibinden önce gelmesi sebebiyle reddedilmiştir. Bu görüşe gerekçe olarak, fiilin hem sahibine hem de hâle aynı harf-i cerle yönelmesinin dilde uygun bulunmaması gösterilmiştir. Ancak Üşmûnî, İbn Mâlik’i takip ederek bu yasağı kabul etmez. O, harf-i cerle gelen ismin anlamca meful hükmünde olduğunu belirterek, hâlin öne geçmesinin mümkün olduğunu savunur. Son olarak hâlin sahibinden önce gelmesinin meşruiyetine dair yukarıda geçen ayeti referans olarak sunmaktadır.¹⁴⁰

Sabbân söz konusu ayette geçen “كَافَّةً” kelimesinin “جميعاً” (topluca) manasında “الناس” kelimesine hâl olarak bağlandığını belirterek Üşmûnî ile aynı görüşü benimsemiş ardından bu ayette gramer açısından dile getirilen iki itiraza yer vermiştir. Birincisi “كَافَّةً” kelimesi mahsur (sınırlandırılmış) olduğundan takdim edilmesi kafa karışıklığına yol açmakta ve dilbilgisel olarak sorunlu olduğu iddia edilmektedir. Sabbân buradaki mahsur hâlin takdim edilmesinin “لَا” edatıyla kullanıldığında kabul edilebilir olduğunu belirtmiş, mahsur fail ve mefule benzetmiştir. İkinci itiraz ise ayette geçen “أرسل” fiili’nin kullanıldığı harf-i cere yöneliktir. Normalde “إلى” harf-i ceri ile kullanılan fiil burada “اللام” harf-i ceri ile kullanılmıştır. Sabbân, her ne kadar “أرسل” fiilinin genel kullanımı “إلى” edatıyla olsa da bu fiilin “اللام” harfi ile de kullanıldığını belirtir. Bu kullanımın fasih bir kullanım olduğunu vurgulayarak, bu yöndeki itirazları geçersiz kılmıştır. İbn Mâlik, *et-Teshîl* adlı eserinde hâlin sahibinden önce gelmesini (özellikle harf-i cer ile ilgili olduğunda) zayıf bir kullanım olarak değerlendirmiştir. Ancak Üşmûnî, bu zayıf kullanımı dikkate almadan, “كافة” kelimesinin hâl olduğu yorumunu yapmıştır. Sabbân burada “Eğer bu kullanım zayıfsa, neden bu ayeti bu zayıf görüşe göre açıkladınız?” diyerek bir tutarsızlığa işaret etmiş ve bir eleştiride bulunmuştur. Ona göre, ya bu kural güçlü kabul edilmeli ve tüm örneklerle uygulanmalı ya da ayetin yorumu bu kurala dayandırılmamalıdır.¹⁴¹

Burada Sabbân’ın yorumlama yöntemini incelediğimizde onun, nahiv kurallarını Kur’ân’dan delillerle temellendirirken, hem klasik nahiv otoritelerinin görüşlerine saygı

¹⁴⁰ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmûnî*, 2/14-15.

¹⁴¹ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/263.

gösterdiğini hem de bu görüşleri eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirdiğini görmekteyiz. Sabbân, özellikle “كَافَّةً” kelimesinin “hâl” olarak kullanılması konusunda, Üşmûnî ile aynı görüşü benimsemiş, ancak bu yoruma yönelik itirazları da dikkate alarak cevaplar sunmuştur. Ayrıca, “أرسل” fiilinin “اللام” harf-i ceri ile kullanılmasının fasih bir kullanım olduğunu vurgulayarak, bu yöndeki eleştirileri geçersiz kılmıştır. Sabbân’ın Üşmûnî’nin yorumunu eleştirmesi, onun gramer kurallarını iç tutarlılık açısından sorguladığını göstermektedir. Özellikle, eğer hâlin sahibinden önce gelmesi zayıf bir kullanım olarak görülüyorsa, neden bu ayetin böyle açıklandığını sorgulaması, onun kuralları sadece tekrarlamakla kalmayıp, onların nasıl uygulandığını da göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Neticede Sabbân, gramer konularına değinirken Kur’ân merkezli bir yöntem benimsediğini göstermiştir. Çünkü söz konusu fiille birlikte kullanılan harf-i cerin bu şekilde tercih edilmesini, Kur’ân’da yer alan kullanım örneklerine istinaden meşru görmüştür.

Yukarıda, Sabbân’ın, Üşmûnî’nin Kur’ân ayetlerini delil olarak kullanımına dair bazı örnekler üzerinden yaptığı yorumlar ele alınmıştır. Bu bağlamda Sabbân’ın kimi zaman Üşmûnî’ye muvafık davrandığı, kimi zaman ise onu eleştirerek farklı yaklaşımlar benimsediği analizler değerlendirilmiştir. Şimdi ise, Üşmûnî’nin zikretmediği, ancak Sabbân’ın haşiyesinde yer alan ve Kur’an ayetlerinin delil olarak kullanıldığı bazı örnekler zikredilecek ve Sabbân’ın Kur’an ayetlerini delil olarak getirme metodu analiz edilecektir.

Sabbân’ın zikrettiği ancak Üşmûnî’nin şerhinde yer almayan bazı deliller:

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ

“Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve O’ndan bir ruhtur.”¹⁴²

Üşmûnî, “özel isim” (العلم) başlığı altında, özel ismin kısımlarını isim, künye ve lakap olarak taksim etmiştir. Lakapların çoğunlukla insan dışı varlıklardan (hayvan, eşya vb.) aktarıldığı için, bu üç unsurun bir arada kullanılması durumunda asıl ismin gölgelenmemesi için lakabın sona bırakılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, lakabın öne alınması anlam karışıklığı meydana getirebileceğinden, lafız ve mana düzeninin korunması açısından bu tertibe riayet edilmesi gereklidir.¹⁴³

¹⁴² en-Nîsa 4/171.

¹⁴³ Üşmûnî, Şerhu’l-Üşmunî, 1/110.

Sabbân, Üşmûnî'nin özel isim, künye ve lakap sıralamasına dair anlattığı kurala bağlı kalmakla birlikte, bu tertibe onun yorumundan anlaşılan bir istisna ekleyerek konuyu biraz daha genişletmiştir. Ona göre, eğer bir lakap, sahibinin adıyla artık özdeşleşmiş ise ve başka bir varlık ya da anlam çağrıştırma ihtimali kalmamışsa, bu durumda lakabın isimden önce getirilmesi doğru bir kullanım olacaktır. Sabbân bu görüşünü yukarıda geçen ayet ile temellendirmiştir. Söz konusu ayette, “Mesîh” lakabı, Hz. İsa'nın ismi olan “İsa b. Meryem” ifadesinden önce gelmiştir. Sabbân'a göre bu kullanımın caiz olmasının sebebi “Mesîh” unvanının Hz. İsa ile şöhret kazanmış ve artık onunla bütünleşmiş bir lakap olmasıdır. Bu durumda, lakabın öne alınması ismin gölgelenmesine sebep olmamakta ve herhangi bir anlam karışıklığına yol açmamaktadır. Ayrıca bu istisnayı şöhret şartına bağlayarak, bu kuralın keyfi olarak ihlal edilmesinin de önüne geçmektedir.¹⁴⁴ Sabbân bu yorumuyla hem Arap dilinin inceliklerini korumuş hem de bu gramer anlayışını Kur'an delili ile temellendirmiştir. Bu yaklaşım onun sadece kuralı aktarmakla kalmayıp anlamı ve bağlamı da dikkate alan bir metot benimsediğini göstermektedir.

Sabbân'ın zikrettiği ancak Üşmûnî'nin şerhinde yer almayan başka bir delil:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا

“Hamd olsun Allah'a ki, O, (insanları) kendi tarafından çetin bir azap ile ikaz etmek, iyi iş ve davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için, içinde ebedî kalacakları (cennette) güzel bir ecir bulunduğunu müjdelemek ve «Allah evlât edindi» diyenleri de uyarmak için kuluna (Muhammed'e), kendisinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan dosdoğru Kitab'ı indirdi.”¹⁴⁵

Üşmûnî, “Hâl” başlığı altında hâl ögesinin amilinin bazen hazfedilebileceğini belirtmiş ve bu hazfın kimi zaman caiz, kimi zaman ise vâcip olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, cümlede geçen veya bağlamdan anlaşılan bir delil bulunduğu hâl ögesinin amilinin hazfı câizdir.¹⁴⁶

Sabbân, Üşmûnî'nin hâl amilinin hazfı konusundaki açıklamaları bağlamında yukarıda geçen ayeti referans olarak zikreder. Bu ayette geçen “قَيِّمًا” kelimesinin i'râbı konusunda farklı görüşlere yer verir ve nahiv alimlerinin bu yapıyı nasıl değerlendirdiğini detaylandırır. Sabbân'a göre bu kelime, ya hazfedilmiş “أَنْزَلَهُ قَيِّمًا” fiiline bağlı bir hâl konumundadır ya da “الْكِتَابَ” kelimesine bağlı bir hâl olup, “وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا” cümlesi araya giren bir i'tirâz

¹⁴⁴ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/189.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/1-2-3-4.

¹⁴⁶ Üşmûnî, *Şerhu 'l-Üşmunî*, 2/43.

cümlesidir. Bir başka görüşe göre ise “فَقِيمًا”, önceki olumsuz cümlelerin hâli olup, ondan sonra gelen kelimeye bedel olarak da okunabilir. Sabbân, burada i‘râb ihtimallerini sıraladıktan sonra nahiv alimlerinin farklı kıraat yorumlarına nasıl dayandığını, cümleler arası ilişkileri, hâl ve bedel ilişkisini, hatta Kur’ân’ daki fesahat ve secî düzeniyle ilgili yorumları da aktarır.¹⁴⁷

Sabbân’ın bu âyete dair değerlendirme yöntemi incelendiğinde, onun “فَقِيمًا” kelimesinin i‘râbına ilişkin farklı görüş ve ihtimalleri sistemli bir şekilde ele aldığı görülmektedir. O her bir görüşü naklederken, bu görüşlerin dayandığı gramer kurallarını ve anlam bağlantılarını da dikkate alır. Yöntemi şudur: Önce kelimenin neye bağlı olabileceğini yani hangi fiil ya da isme hâl olarak geldiğini tartışır. Ardından, bu görüşlerin Kur’an’daki lafız ve anlam bütünlüğüyle ne kadar uyumlu olduğunu değerlendirir. Farklı nahiv otoritelerinin görüşlerini aktarır ve bunların gerekçelerini ortaya koyar. Bazı yorumların anlam açısından zayıf kaldığını ya da gramer açısından sorunlu olduğunu da belirtir. Sabbân, bu yöntemiyle hem ilgili kuralları aktarmış hem de deliller arasında mukayese yaparak bir tercih ortaya koymuştur. Ayrıca lafzî ve bağlamsal delillere dayanarak bir çözümleme yapmıştır.

Sabbân’ın zikrettiği ancak Üşmûnî’nin şerhinde yer almayan başka bir delil:

فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ

“Onlar, ateşe karşı ne kadar da dayanıklı imişler!”¹⁴⁸

Üşmûnî, “Taaccüb” başlığı altında bu kavramı, “meziyeti açıkça görülen bir failin fiiline karşı hayret ifade eden bir yapı” şeklinde tanımlamakta ve bu anlamın belirli kalıplarla ifade edildiğini belirtmektedir.¹⁴⁹

Sabbân, Üşmûnî’nin taaccüb konusuna dair açıklamalarını esas alarak, bu yapının özellikle Allah’ın sıfatlarına nispetle kullanımı hususunda detaylı bir tartışma yürütmektedir. Klasik nahiv anlayışına göre, taaccüb fiilleri yalnızca artışa elverişli sıfatlardan türetilebildiği için, Allah’ın mutlak sıfatlarıyla bu yapıların kullanılması doğru kabul edilmemektedir. Bu sebeple “مَا أَعْلَمَ اللَّهُ” (Allah ne kadar da bilgilidir!) gibi ifadeler yanlış sayılmıştır. Zira Allah’ın ilmi gibi sıfatlarında da artış veya eksilme söz konusu olamaz. Ancak Sabbân, bu görüşe muhalif olan dilcilerin bulunduğunu belirtir ve bazı örnekler nakleder: “مَا أَقْدَرَهُ” , “مَا أَكْبَرَهُ” , “مَا أَكْبَرَهُ” gibi taaccüb kalıplarının Arap dilinde kullanıldığını ifade eder. İbn Akîl ve Ebû

¹⁴⁷ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/286.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/175.

¹⁴⁹ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmunî*, 2/262.

Hayyân gibi âlimler bu tür ifadeleri şâz (nadir) olarak değerlendirmiştir. Süyûtî, es-Sübki'nin fetvasına dayanarak, bu tür kullanımların caiz görüldüğünü, hatta İbn Serrâc, İbnü'l-Enbârî ve es-Saymerî (ö. 436/1045) gibi bazı alimlerin de bu görüşe katıldıklarını belirtir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, taaccüb ifadesi doğrudan bir artışı değil, hayret uyandırıcı bir durumu vurgulamaktadır. Buna göre “ما أعظم الله” cümlesi, Allah'ın yüceliğinin sonsuzluğunu ve akılları hayrete düşüren bir seviyede olduğunu ifade eder. Bu bağlamda kullanılan taaccüb kalıpları, lafzen gramer yapısına uygun olduğu gibi, anlam bakımından da yücelik ve övgü amacı taşır. Sabbân, bu görüşü desteklemek amacıyla İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)'nin “*el-İ'lâm*” adlı eserinden faydalananarak, es-Sübki (ö. 771/1370) 'nin ve diğer gramer âlimlerinin görüşlerine yer verir. Ayrıca, Kûfelilerin, Basralıların taaccüb fiilini fiil olarak değerlendirmesine karşı geliştirdikleri eleştiriyi aktarır. Eğer “ما أفعله” yapısı bir fiilse, “ما أعظم الله” cümlesi “bir şey Allah'ı yüceltti” anlamına gelir ki bu, itikadi bakımdan sakıncalı olur. Basralılar ise bu tür ifadelerin “bir şey O'nu yüceltti” değil, “O yüce bir varlıktır” veya “bir şey O'nun yüceliğini ortaya koydu” anlamına geldiğini açıklayarak bu itiraza cevap vermişlerdir. Sabbân, konuyu Kur'ânî bir örnekle desteklemek üzere yukarıda geçen “فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ” ayetini delil getirir. Bu ayetteki yapı, yüzeyde Allah'ın taaccüb ettiği izlenimini verse de Sabbân bu ifadenin kul ağzından nakledilen bir hayret cümlesi olduğunu vurgular. Yani bu, Allah'ın doğrudan kendi adına söylediği bir söz değil, O'nun kullarının ağzından Kur'an' da aktarılan bir hayret ifadesidir.¹⁵⁰

Sabbân'ın metodolojisini bu örnek üzerinden görmek mümkündür. O klasik nahiv kurallarını sadece kurallar zemininde değerlendirmekle kalmaz, onları kelâmî prensiplerle birlikte ele alır. Gramer kurallarını inanç konularının sınırlarına riayet ederek uygular. Özellikle Allah'ın sıfatları gibi konularda lafzî yapılarla inanç ilkeleri arasında denge kurar. Taaccüb yapılarında olduğu gibi, bir yapının gramer bakımından mümkün olsa da kelâmî açıdan sakıncalı olabileceğini vurgular. Bu sayede gramer, tefsir, kelâm ilişkisini güçlü bir biçimde gerçekleştirmiştir.

4.2.1.2. Kıraât Vecihleri

Masdar olarak “okuma” ve “telaffuz etme” anlamlarını taşıyan “kırâat” kelimesi isim olarak hem sesli hem de sessiz, nağmeli veya sade bir şekilde yapılan okuma eylemini ifade eder. Aynı kökten türeyen “Kur'ân” kelimesi de aslında “kırâat” anlamındaki bir mastar olup

¹⁵⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 3/22-23.

bu yönüyle onunla aynı anlama gelir.¹⁵¹ Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy yoluyla indirildikten sonra, sahabeden itibaren farklı kıraat vecihleriyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu farklar, kelimelerin söylenişi, harflerin şeddeli ya da şeddesiz okunması, uzatılması ya da kısaltılması gibi özelliklerde kendini gösterir.¹⁵²

Nahiv ve lugat âlimleri, Kur'ân kıraatlerini yalnızca birer okuma farklılığı olarak değil, aynı zamanda nahiv kuralları için birer delil kaynağı olarak da değerlendirmiştir. Kıraatler arasında mütevatir olanlar bulunduğu gibi, âhâd ve şâz kabul edilen vecihler de vardır. Bu yönüyle kıraat farklılıkları, sadece kıraat ilmiyle sınırlı olmayıp, nahiv, sarf, tefsir ve kelâm gibi alanlarda da doğrudan etkili olmuş, dil yapısının anlaşılmasında belirleyici bir konuma sahip olmuştur.¹⁵³ Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân ile kıraat arasındaki farkı şu ifadeyle ortaya koyar: “Kur'ân ve kıraatler hakikat bakımından birbirinden farklıdır. Kur'ân, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen ve beyan ile i'câz amacı taşıyan vahiydir. Kıraatler ise bu vahyin lafızlarında meydana gelen harflerin yazımı, okunuşu ve ses özellikleri gibi açılardan görülen farklılıklardır.”¹⁵⁴

Kıraatlerin ortaya çıkışı, başlıca Arap kabilelerinin dil çeşitliliği ve coğrafi şartların lehçeler üzerindeki etkisiyle ilişkili olabilir.¹⁵⁵ Her kabile, kendine özgü ses ve dil özellikleri geliştirmiş, bu da lehçeler arasında açık farkların oluşmasına yol açmıştır.¹⁵⁶ Kur'ân-ı Kerîm, bu çoklu lehçe yapısına sahip topluma hitaben indirilmiştir. Dolayısıyla farklı okuyuş biçimlerini içermesi tabiidir.¹⁵⁷ Bu durum, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ümmete kolaylık sağlama prensibiyle de uyumludur ve Kur'ân'ın evrenselliğinin bir tezahürüdür.

Arap dili âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in ifade gücü ve dil üstünlüğü konusunda görüş birliği içindedir.¹⁵⁸ Onlar, Kur'ân'ın diğer Arapça metinlerden daha fasih olduğunu ve kıraatlerin mütevatir, âhâd veya şâz olarak nahiv kurallarını temellendirirken birer delil teşkil ettiğini kabul

¹⁵¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, "k-r-" 5/205; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), "k-r-" 49; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "k-r-" 1/128.

¹⁵² Abdullatif Muhammed el-Hatib, *Mu'cemu'l-Kırâ'âti'l-Kur'âniyye* (Dımaşk: Daru Sa'deddin, 2002), 12.

¹⁵³ Süleyman Hazim el-Hulî, *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye beyne'l-Müsteşrikîn ve'n-Nuḥât* (Necef: Mektebetü'l-kadâ, 1987), 11.

¹⁵⁴ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Darü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/318.

¹⁵⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber ve Dîvânü'l-Mübteda' ve'l-Haber* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 1/553.

¹⁵⁶ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 2001), 1/45.

¹⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 318-320.

¹⁵⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/129.

etmişlerdir.¹⁵⁹ Kıraatlerin sünnet statüsü taşıdığı ve yalnızca sahih rivayet zincirleriyle nakledilebileceği, kıyâsa tabi tutulamayacağı hususu da âlimler tarafından dile getirilmiştir.¹⁶⁰ Bununla birlikte, nahiv alimlerinin şâz kıraatleri değerlendirme ve kıyâs yapma noktasındaki farklı metodolojik yaklaşımları, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

Kıraat vecihlerinin nahiv usulü açısından delil olarak değerlendirilmesi, sadece teorik bir kabul değil, aynı zamanda pratikte çeşitli dil meselelerinde başvurulmuş bir yöntemdir. Nitekim Sabbân, haşiyesinde, nahiv kurallarını temellendirirken kıraat vecihlerine dayalı i'rab farklılıklarını ele almıştır. Bazen nahiv kuralını desteklemek, bazen de aykırı görünen bir vecihi açıklamak amacıyla kıraat farklılıklarına başvurmuştur. Bu bağlamda, Sabbân'ın kıraat vecihlerini nasıl bir usulî delil olarak kullandığı, onun hem nahiv metodolojisini hem de kıraat ilmiyle olan irtibatını göstermesi açısından dikkate değerdir. Sabbân'ın kıraat vecihlerini delil olarak kullanma hususundaki yaklaşımını daha somut biçimde ortaya koymak amacıyla, şimdi onun haşiyesinde yer verdiği üç farklı duruma dair birer örnek ele alınacaktır. Bunlar sırasıyla: Üşmûnî'ye muvafık olduğu, Üşmûnî'ye muhalefet ettiği ve Üşmûnî'nin ele almadığı hâlde Sabbân'ın zikrettiği kıraat vecihleridir. Tercih edilen bu örnekler, Sabbân'ın kıraat vecihlerini bir nahiv delili olarak kullanma biçimini ve bu bağlamda nasıl bir yorum ve değerlendirme yöntemi benimsediğini yansıtan temsili örneklerdir.

Sabbân'ın Üşmûnî'ye muvafık olduğu kıraat delili:

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنْبِيئًا

“Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirselerdi, onlar için hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha pekiştirici olurdu.”¹⁶¹

قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبَ أَهْلَكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ

“(Melekler) dediler ki: Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamazlar. Sen gecenin bir kısmında ailenle (yola çıkıp) yürü. Karından başka sizden hiçbirisi geride

¹⁵⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 65.

¹⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/322-323.

¹⁶¹ en-Nisâ 40/66.

kalmasın. Çünkü onlara gelecek olan (azap) şüphesiz ona da isabet edecektir. Onlara vâdolunan (helâk) zamanı, sabah vaktidir. Sabah yakın değil mi?”¹⁶²

Üşmûnî, istisna konusunu işlerken, üçüncü tenbih başlığı altında, olumsuz istisna cümlelerinde müstesna unsurunun (إِلَّا)dan sonraki ögenin) mansûb veya merfû şeklinde okunmasının mümkün olduğunu ifade eder. Bu iki i‘rab ihtimalinin kıraat vecihlerine dayandığını belirtir. Buna referans olarak, yedi kıraatten gelen “مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ” ve “وَلَا يَلْتَفِتُ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُ” gibi ayetlerdeki farklı kıraatleri zikrederek, istisna sonrası kelimenin hem ref hem de nasb ile gelebileceğini ve bunun dil açısından caiz olduğunu vurgular.¹⁶³

Sabbân da bu ayeti haşiyesinde detaylı biçimde ele alarak, Üşmûnî’nin görüşünü teyit eder. Ancak değerlendirmeyi sadece i‘rab yönüyle sınırlamaz, aynı zamanda anlam ve rivayeti de derinlemesine ele alır. Sabbân, “إِلَّا أَمْرًا تَكُ” ifadesinin nasb şeklinde okunmasına dair değerlendirmesinde, bu i‘rabın “أحد” kelimesinden yapılan istisna olarak anlaşılmasına dayandığını belirtir. Ardından Zemahşerî (ö. 538/1144) ’nin, bu ayetteki kıraat farklılıklarına yönelik yapılan değerlendirmelere dair yaptığı bir itirazı aktarır. Zemahşerî, ayette geçen “إِلَّا أَمْرًا تَكُ” ifadesini iki farklı kıraate göre yorumlar. Nasb (إِلَّا أَمْرًا تَكُ) şeklinde okunduğunda: Kadın, “أحد” kelimesinden yapılan bir istisna olur ve bu durumda kadının helâk edilenler arasında olduğu anlaşılır. Yani, kadın geriye bakanlardan biridir ve bu yüzden helâk olacaktır. Ref (إِلَّا أَمْرًا تَكُ) şeklinde okunduğunda: Kadın, “أحد” kelimesinden yapılan bir istisna değil, doğrudan ayrı bir cümle gibi değerlendirilir. Bu durumda kadın, geriye bakanlardan değildir ve onlarla yola çıkanlar arasında yer alır. Fakat devamında gelen “إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ” ifadesiyle onun da helâk olacağı bildirilir. Zemahşerî, bu iki kıraatin birlikte yorumlanmasının bir çelişki doğurabileceğini, çünkü biri kadının yola çıkmadığını (nasb), diğeri ise çıktığını (ref) ima ettiğini ifade eder. Dolayısıyla burada kıraatler arası tutarlılığı korumaya çalışır. Sabbân, Zemahşerî’nin bu çelişki iddiasına karşı çıkar. Ona göre, kadının “أحد” kelimesinden istisna edilmesi, onun da yola çıkanlarla birlikte olduğu anlamına gelse bile, bu onun da kurtulandan olduğu anlamına gelmez. Sabbân, bu çelişkiyi şu gerekçelerle ortadan kaldırır: Kadın yola çıkmış olabilir, ancak geride kalıp geriye baktığı için helâk edilmiştir. Nitekim bazı rivayetlere göre kadın, geriye dönüp baktığında azabı görmüş, feryat etmiş ve bir taşla helâk olmuştur. Ayrıca, İbn Mes‘ûd (ö. 32/652-653) ’un kıraatinde “وَلَا يَلْتَفِتُ مِنْكُمْ أَحَدٌ” ifadesinin yer almaması,

¹⁶² Hûd 11/81.

¹⁶³ Üşmûnî, Şerhu’l-Üşmunî, 1/504-505.

istisnânın doğrudan “أهلك” kelimesine bağlanabileceğini, yani istisna cümlesinin bağımsız değerlendirilebileceğini göstermektedir. Sabbân ayrıca, “إِلَّا أَمْرًا نَكَّ” ifadesini “إنه مصيبها ما” cümlesiyle ilişkilendirerek, bu kısmın kadının da helâk olacağını kesin olarak bildiren açıklayıcı bir cümle olduğunu belirtir.¹⁶⁴

Sabbân bu örnekte, kıraat vecihlerini nahiv kurallarının hem destekleyicisi hem de açıklayıcısı olarak kullanmaktadır. Üşmûnî’nin nahiv kurallarını temellendirmesini anlam ve rivayet merkezli açıklamalarla desteklemekte ve derinleştirmektedir. Zemahşerî gibi klasik müfessirlerin itirazlarını ise çok yönlü bir analizle çözüme kavuşturmaktadır. Sabbân, kıraat farklılıklarını sorun olarak değil, nahiv kurallarının anlaşılmasını kolaylaştıran dil zenginlikleri olarak görür. Bu yaklaşım, onun bir nahiv kuralını temellendirirken yönteminin rivayet, dil, bağlam ve aklî yorum arasında bir denge kurduğunu göstermektedir.

Sabbân’ın Üşmûnî’ye eleştirel yaklaştığı kıraat delili:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ
مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

“Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat’ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat’tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşılına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah’ın lâneti böyle inkârcıdır.”¹⁶⁵

Üşmûnî, hâl ögesinin nitelediği unsur olan sâhibü’l-hâlin çoğunlukla marife olarak gelmesi gerektiğini belirtir. Bu kuralı sâhibü’l-hâl’ in anlamca mübteda konumuna benzemesiyle açıklar. Ancak bu genel kuralın, belirli şartlar altında istisnalarının olabileceğini ve bunu İbn Mâlik’e atıfla üç duruma bağlı olduğunu aktarır. Bu durumlar, sâhibü’l-hâlin hâlden sonra gelmesi, tahsis edilmesi veya olumsuzluk, yasaklama ya da soru cümlesi bağlamında gelmesidir. Üşmûnî, özellikle “وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ” ayetindeki kıraat vecihlerinden biri olan “وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقًا” kıraatini referans göstererek, “كِتَابٌ” kelimesinin nekre olmasına rağmen “مُصَدِّقًا” kelimesinin onun hâli olarak kullanıldığını ve bu kullanımın nahiv kuralları açısından caiz olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Sabbân, Üşmûnî’nin atıf yaptığı kıraat vechini değerlendirirken, hem bu kıraatin şâz niteliğine dikkat çeker hem de Üşmûnî’nin metodolojik yaklaşımını eleştirir. Ardından, söz

¹⁶⁴ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 2/216.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/89.

¹⁶⁶ Üşmûnî, *Şerhu ’l-Üşmunî*, 2/10-11.

konusu kıraat örneğinin, hâl kuralına doğrudan delil teşkil etmeyebileceğini ifade eder. Çünkü burada hâl ögesinin, doğrudan nekre olan kelimedenden değil, öncesindeki câr ve mecrûr yapının gizli failinden gelmiş olma ihtimali vardır. Sabbân'a göre bu durum, verilen örneğin delil olarak kullanılabilirliğini zayıflatmaktadır.¹⁶⁷

Sabbân bu değerlendirmesiyle, kıraat vecihlerini delil olarak kullanırken seçici davrandığını, özellikle şâz kıraatlerde ihtiyatlı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. O, nahiv kurallarını temellendirirken kıraatin sıhhati, bağlamla uyumu ve farklı gramer ihtimallerini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu yaklaşım, Sabbân'ın farklı kıraatleri aktaran bir şârih olmakla beraber aynı zamanda tenkit süzgecinden geçiren, değerlendiren ve yer yer sınırlayan bir metodolojiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Üşmûnî'de yer almadığı halde Sabbân'ın zikrettiği kıraat delili:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْذَرُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!”

Üşmûnî, Arap dilinde nadir görülen bir irab durumuna işaret ederek menkûs isimlerde yer alan yâ harfinin nasb hâlinde de sakın olarak gelebileceğini ifade eder. Bu duruma delil olarak da “لو أن واش باليمامة داره” şiirini getirir. Şiirde geçen “واش” kelimesinin nasb konumunda olmasına rağmen, sonundaki yâ harfi harekelenmemiş, ref ve cer hallerindeki gibi sakın bırakılmıştır. Üşmûnî, bu örneği şiirde caiz görülen zaruretler çerçevesinde değerlendirir ve Müberred (ö. 286/900) 'in bu durumu şiirin en güzel zaruretlerinden biri olarak nitelendirdiğini aktarır.¹⁶⁸

Sabbân, Üşmûnî'nin bu şiirde geçen kullanımı, şiir zarureti kapsamında değerlendirmesini eleştirir. Ona göre, menkûs isimlerde yâ harfinin sakın olarak gelmesi sadece

¹⁶⁷ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Sabbân*, 2/260.

¹⁶⁸ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/79.

şiiirlerde kullanılan ve zarurete dayalı bir kullanım değildir. Bu kullanımı şiiir dışında da câiz gören bir yaklaşıma sahiptir. Buna referans olarak, Ca‘fer es-Sâdık (ö. 148/765) ’a nispet edilen “من أوسط ما تطعمون أهاليكم” kıraatini örnek verir. Bu kıraatte geçen “أهاليكم” kelimesinin sonunda yer alan yâ harfi, harekesiz olarak okunmuştur. Sabbân bu örnekle, söz konusu kullanımın şiiirle sınırlı olmadığını, nesir dilinde ve kıraat vecihlerinde de yer bulunduğunu delillendirmiştir.¹⁶⁹

Sabbân’ın bu yaklaşımı nahiv kurallarını ele alırken şiiir kullanımlarıyla sınırlı kalmayıp dilin bütün kullanım alanlarını dikkate aldığını ortaya koyar. Kıraat vecihlerini delil olarak sunması ise onun, nahiv kurallarının oluşumunda sadece teorik nahiv prensiplerine değil, pratik dil verilerine de önem verdiğini gösterir. Böylece Sabbân’ın nahiv kurallarının uygulanabilirliğini kıraat geleneğiyle güçlendiren, sınırlı yorumları genişleten bir metodoloji izlediği görülmektedir.

4.2.1.3. Hadîsi Şerîf

Hadîs kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “öncesi olmayan”, yani “sonradan meydana gelmiş” ve “yeni”¹⁷⁰ demektir; bu yönüyle “kadîm”in zıddıdır. Ayrıca oluş, ortaya çıkış ve haber verme manalarını da içerir.¹⁷¹ İslâmî literatürde, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) söz, fiil, takrir, yaratılış özellikleri ve ahlâkî vasıflarına dair sahih bir senet yoluyla rivayet edilen haberlerin genel adıdır.¹⁷²

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleriyle nahiv kurallarını temellendirme meselesi, klasik dil âlimleri arasında ciddi tartışmalara konu olmuştur. Bazı âlimler, hadislerin çoğunlukla mânâ ile rivayet edilmiş olmasından dolayı, onların lafız açısından bir delil olarak kullanılmasını doğru bulmamışlardır. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebû’l-Hasan b. ed-Dâ’î (ö. 680/ 1281) ve Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi isimler yer almaktadır.¹⁷³ Ebû’l-Hasan b. ed-Dâ’î’ye göre, hadislerin lafızlarının Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olmasının kesin olmaması, dil alanında otorite alimlerin özellikle Sîbeveyhi’nin bu metinlerle delil getirmemesinin başlıca nedenidir. Zira ona göre Kur’ân-ı Kerîm ve Araplardan

¹⁶⁹ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 1/149.

¹⁷⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, "h-d-t" 3/177.

¹⁷¹ İbn Manzûr, "h-d-t" 2/131.

¹⁷² Muhammed A‘lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, thk. Dr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "h-d-t" 1/627; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/27-64.

¹⁷³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 43-46.

doğrudan gelen sahih nakiller, nahiv için daha güvenilir kaynaklardır.¹⁷⁴ Bununla beraber, birçok nahiv âlimi hadisle delil getirilmesini caiz görmüş ve eserlerinde buna yer vermiştir. İbn Mâlik, İbn Cinnî, İbn Harûf (ö. 609/1212), Süheylî (ö. 581/1185), Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) gibi âlimler, hadislerde geçen lafızları ve dil yapısını Arapça'nın kurallarını açıklamada yeterli ve güvenilir kabul etmişlerdir.¹⁷⁵ Ebû Abdillâh el-Fâsî (ö. 1170/1756), bu görüşü benimseyenler arasında dönemin önde gelen nahiv otoritelerini zikreder.¹⁷⁶ Bu görüşe göre, önceki âlimlerin hadisle istidlâlde bulunmamaları, onunla delil getirmenin geçersizliğine değil, hadislerin o dönemde yazılı olarak yaygınlaşmamış olmasına bağlanmalıdır.¹⁷⁷ Hadislerin çoğunun mânâ ile rivayet edildiği yönündeki şüphelere karşı, İslâm âlimleri, bu tür rivayetin ancak lafzın anlamını ve maksadını çok iyi bilen râvîler tarafından yapılabileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Aksi hâlde, râvînin duyduğu lafzı aynen aktarması gerektiği belirtilmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca, hadislerin Resûlullah (s.a.v.) zamanında yazıldığına dair rivayetler de bu metinlerin lafızlarının değişime uğramadığını gösteren önemli deliller arasında yer alır. Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85)' ın yazdığı hadisler¹⁷⁹ ve Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750)' in Ebû Hüreyre (ö. 58/678)' den derlediği sahife bu bağlamda zikredilebilir.¹⁸⁰

Sonuç olarak, hadisle delil getirmenin mutlak surette reddedilmesi yerine, sahih ve Hz. Peygamber (s.a.v.)' e aidiyeti lafzen kesin olan hadislerin dikkatle seçilerek kullanılması gerektiği görüşü öne çıkmaktadır. Özellikle Kütüb-i Sitte' de yer alan ve gerekli şartları taşıyan sahih hadislerin, gramer alanında referans olarak kullanılabileceği söylenebilir.

Hadis-i şeriflerin nahiv kurallarına referans olabileceği hususunda Sabbân'ın yaklaşımı da yalnızca teorik bir kabul değildir. Zira o, haşiyesinde gramer konularını açıklarken temel yöntemlerden biri olarak bu delile başvurmuştur. Bazen kuralı pekiştirmek, bazen de istisna görünen ifadeleri açıklığa kavuşturmak amacıyla hadislere müracaat etmektedir. Bu yönüyle Sabbân'ın hadis-i şerifleri nahiv kuralları referansı olarak nasıl ele aldığı önem arz etmektedir.

¹⁷⁴ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997), 1/10.

¹⁷⁵ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kura Merkezu'l-bahsi'l-ilmî, 1982), 1/183,354,370-371.

¹⁷⁶ Muhammed b. Et-Tayyib el-Fasî, *Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîri'l-Kifâye*, thk. Ali Hüseyin Bevvab (Riyad: Daru'l-Ulum, 1983), 96.

¹⁷⁷ Fasî, *Tahrîru'r-rivaye*, 97-98.

¹⁷⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Daru Taybe, 1994), 1/539; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972), 1/36.

¹⁷⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Hüseyin Esed (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1985), 3/80.

¹⁸⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/311; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. Mustafa Dib el-Buga (Dimaşk: Daru İbni Kesir, 1993), "İlim", 39 (No. 113).

Çünkü bu onun hem gramer tercihlerini hem de hadisle kurduğu metodolojik ilişkiyi yansıtır. Sabbân'ın haşiyesinde nahiv kurallarını açıklarken hadisleri referans olarak kullanmasına dair yaklaşımını daha somut biçimde ortaya koymak üzere Üşmûnî'nin görüşünü benimsediği, ona eleştirel yaklaştığı ve Üşmûnî'nin temas etmediği hâlde yalnızca kendisinin hadisle delillendirdiği üç farklı temsili örnek incelenecektir.

Üşmûnî'nin görüşünü benimsediği hadis deliline örnek:

لَيْسَ مِنْ أَمْرِ الْمُصِيَّامِ فِي امْتِسَافٍ

“Yolculukta oruç tutmak daha faziletli değildir.”¹⁸¹

Üşmûnî, “el” takısının kelimeye bazen marifelik katkısı sağladığını, bazen de ziyade yani anlamsal katkı sağlamayan bir unsur olarak kullanıldığını belirtir. Ardından, Tâî lehçesinde “el” takısının “em” şeklinde telaffuz edildiğini yukarıda geçen hadisi referans göstererek örneklendirir.¹⁸²

Sabbân Üşmûnî'nin konuyla alakalı referans olarak zikrettiği hadisi değerlendirirken, bu hadisin hem “el” hem de “em” lafızlarıyla rivayet edildiğini, her iki rivayetin de sahih senetle sabit olduğunu, bunun da Ali el-Münâvi (ö. 1031/1622) tarafından ifade edildiğini aktarır. Ayrıca bu rivayetin nafil oruçla ilgili olduğunu ve dolayısıyla وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ “Ve oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”¹⁸³ ayetindeki ifadeyle çelişmediğini belirtir.¹⁸⁴

Sabbân'ın bu hadis yorumundaki yöntemi dikkat çekicidir. Önce hadisin hem “el” hem de “em” lafızlarıyla sahih senetlerle geldiğini belirterek, delil olarak kullanılacak metnin güvenilirliğini tesis eder. Böylece konuyu temel ve sağlam bir zemine oturtur. Ardından hadisin nafil oruçla ilgili olduğunu belirterek, Bakara suresinde geçen ve farz olan oruçtan bahseden ayetle çelişmediğini ispatlar. Bu yaklaşım, onun sadece lafızları nakletmekle yetinmeyip, anlam bütünlüğünü de gözettiğini gösterir. Sabbân, hadisle istidlalde sadece lafız üzerinden değil, rivayetin sahihliği, bağlamı ve Kur'an ile olan irtibatı gibi çok yönlü bir dil anlayışı ortaya koymaktadır. Sabbân'ın bu yaklaşımı, hadisleri nahiv açısından değerlendirirken rivayet, dirayet ve te'lif gibi ilimleri birlikte kullanarak kapsamlı bir yöntem benimsediğini

¹⁸¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001), 39/84 (No. 23679); Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1980), 157.

¹⁸² Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/34.

¹⁸³ el-Bakara 2/184.

¹⁸⁴ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/56.

göstermektedir. Sonuç olarak Sabbân, Üşmûnî'nin getirdiği bu hadis örneğinde hem nahiv hem de fikhî birikimini harmanlayarak bütüncül bir yorum sunmuştur.

Sabbân'nın eleştirel yaklaştığı hadis deliline örnek:

يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

“Bazı melekler gece, bazıları da gündüz nöbetleşe yanınıza gelir.”¹⁸⁵

Üşmûnî, bazı Arap lehçelerinde fiilin çoğul kalıbında gelerek ardından açık bir çoğul failin zikredilmesinin dilde doğal bir yapı olduğunu kabul eder ve bu tür kullanımların “أكلوني” (beni pireler yediler) ifadesiyle tanındığını belirtir. Bu yorumu İbn Mâlik'in fiil fail uyumu ilkesine dair açıklamalarını esas alarak yapar. İbn Mâlik, fiil cümlelerinde fiilin faile göre tekil geldiğini vurgular. Ancak Üşmûnî, bu kuralın her Arap lehçesinde geçerli olmadığını, bazı kullanımların lehçe farklılıklarından kaynaklandığını ve bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu kullanıma referans olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yukarıda geçen hadisini zikreder. Ancak hadisin, Mâlik'in *el-Muvatta*'da geçen rivayetinin kısaltılmış olduğunu belirtir. Tam şeklinin Ebû Bekr el-Bezzâr (ö. 292/905) tarafından “إن لله ملائكة يتعاقبون” lafzıyla rivayet edildiğini¹⁸⁶ aktarmak suretiyle, metindeki “يتعاقبون” fiilindeki vav harfinin açıkça belirtilmeyen “ملائكة” kelimesine dönen gizli bir zamir olduğunu ileri sürer. Bu yorumu da İbni Malik'e nispet eder. Açıkça Buhûtî (ö. 1051/1641)'ye nispet etmese de görüş bakımından onun yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak yaptığı değerlendirmenin sonunda Üşmûnî, hadisteki bu yapının bazı Arap kabilelerine ait bir lehçe olduğunu vurgular.¹⁸⁷

Sabbân, hadisin yorumunda genel olarak Üşmûnî ile aynı sonuca ulaşsa da ona bazı eleştiriler yöneltir. Özellikle, Üşmûnî'nin hadisin kısaltılmış şekliyle ilgili yaptığı açıklamanın aslında Ebü'l-Kâsım es-Süheyli (ö. 581/1185)'ye ait olmasına rağmen¹⁸⁸, bunu nâzımın görüşü gibi aktarmasını Sabbân isabetli bulmaz. Bu durumun, farklı kaynaklara ait ifadelerin birbirine karıştırılması anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca Üşmûnî'nin doğrudan isim vermeksizin aktardığı ancak içeriği itibarıyla Buhûtî'ye ait olan görüşe de karşı çıkar. Buhûtî, hadisteki fiilde yer alan vav harfinin, tam rivayette geçen “ملائكة” kelimesine dönen bir gizli zamir olduğunu, kısaltma sebebiyle bu ismin hafzedildiğini ileri sürmüştür. Sabbân ise bu açıklamayı zorlayıcı

¹⁸⁵ Buhârî, “Tevhid”, 23 (No. 2702).

¹⁸⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Baḥrû'z-Zeḥḥâr*, thk. 'Adil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-Ulûm, 2009), 16/70.

¹⁸⁷ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/392.

¹⁸⁸ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli, *er-Ravzü'l-Ünüf* (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1992), 128.

olarak nitelendirir. Ona göre bu vav harfî, yalnızca bir zamiri değil, bazı Arap lehçelerinde fiilin çoğul özneyle kullanılmasını sağlayan lehçedir. Bu nedenle hadis, yalnızca klasik nahiv kurallarıyla değil, Arap dilinin lehçe çeşitliliği çerçevesinde değerlendirilmelidir.¹⁸⁹

Sabbân, Üşmûnî'nin es-Süheylî'ye ait görüşü nâzıma isnat etmesini eleştirerek, şerh geleneğinde kaynağın doğru nispeti konusunda gösterilmesi gereken titizliğe işaret eder. Buhâtî'nin, “vav” harfini zamir olarak değerlendiren yorumunu reddetmesi ise, Sabbân'ın nahiv tahlillerinde hadislerdeki lehçe çeşitliliğini istisna değil, Arapçanın tabii zenginliği olarak kabul ettiğini gösterir. O, zorlama te'villere karşılık doğal dil kullanımlarını ve lehçeleri merkeze alan bir yaklaşım benimser. Böylece standart Arapçanın dışındaki varyantları da dille ilgili birer veri olarak değerlendirir.

Şerh'te yer almayan ancak Sabbân'ın gündeme getirdiği hadis deliline örnek:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ

“İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir.”¹⁹⁰

Üşmûnî, “Harfî cer” başlığı altında “على” harf-i cer 'inin farklı anlamlarını ele aldığı açıklamasında, bu harfin bazen “من” anlamında kullanıldığını belirtir. Bu bağlamda “من” anlamında geldiğine dair إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ “Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler.” ayetini örnek verir. Bu ayette geçen “على الناس” ifadesi, “insanlardan” anlamında kullanılmış olup, burada “على” harfî, “من” manasını taşımaktadır.¹⁹¹

Sabbân, Üşmûnî'nin “على” harf-i cer 'inin “من” anlamında kullanılabileceğine dair açıklamasını değerlendirirken, sadece ayetlerle yetinmeyip hadis delilini de nahiv analizine dahil eder. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ” “İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir.” hadisini örnek göstererek, buradaki “على” edatının “من” anlamında olduğunu vurgular. Ona göre bu ifadede geçen “على”, lafzı “من” (bunlardan/bir kısmından) anlamında değerlendirilmelidir. Bu yorumuyla Sabbân, hadisin zahirinden doğabilecek mantıkî bir soruna doğrudan cevap verir. “Eğer İslam, bu beş esasın kendisiyse, nasıl olur da İslam bu esasların “üzerine” bina edilmiş olur?” sorusu, “على” harfinin “من” anlamında anlaşılmasıyla açıklığa kavuşur. Zira bu anlayışta “İslam, bu beş unsurdan meydana gelir” şeklinde bir anlam ortaya

¹⁸⁹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Sabbân*, 2/68.

¹⁹⁰ Buhârî, “İmân”, 1 (No. 8).

¹⁹¹ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 2/91.

çıkar. Ancak Sabbân dilbilimsel açıklamayı yeterli görmeyerek ek bir izah daha getirir. Bu kez mantık ilmine atıfla, hadisi küll cüz (bütün parça) ilişkisi çerçevesinde ele alır. Ona göre, bir şeyin kendi parçaları üzerine bina edilmesi mümkündür. Bu durumda, aralarında her yönüyle bir zıtlık olması gerekmez. Kısmi bir farklılık, yani sadece bütün ile parça arasında ayrım bulunması, bu tür mecazî kullanımlar için yeterlidir.¹⁹² Böylece Sabbân, hem nahiv ilmi hem de mantık ilmi zemininde hadisi bütüncül şekilde açıklamış olur. Sabbân'ın bu çok yönlü yaklaşımı, onun nahiv yorumlarında metin, mantık ve dilin iç içe geçtiği detaylı bir yöntemi benimsediğini göstermektedir.

4.2.1.4. Kelâmu'l-Arap (Arap Kelâmı)

Arap kelâmı, yani Arapların sözlü ve yazılı dil mirası, nahiv kurallarının belirlenmesinde Kur'an, kıraat ve hadisler gibi en çok başvurulan delil türlerinden biridir. İbn Serrâc'a göre nahiv ilminin amacı, kişinin Arapçayı kendi doğal yapısına uygun ve doğru bir şekilde kullanmasını temin etmektir. Bu ilim, önceki dil âlimlerinin Arap kelâmını dikkatle incelemesi ve istikrâ yöntemiyle ulaştıkları kurallar ile teşekkül etmiştir.¹⁹³ Süyûtî ise Arap kelâmının sadece dil yönüne değil, sosyolojik yönüne de dikkat çekerek, Arapçanın yalnızca fasîh ve yabancı dil etkilerinden uzak kabilelerden alınması gerektiğini vurgular. Kureyş, Kays, Temîm ve Esed gibi kabileler bu yönde güvenilir kabul edilirken, dil bakımından karışıklığa uğramış şehirli ya da sınır kabilelerinin sözleri delil olarak kabul edilmemiştir.¹⁹⁴ Arap kelâmı, İslam öncesi ve sonrası dönemde, söyleyenin Müslüman olup olmadığına bakılmaksızın, dil kullanımlarındaki bozulmanın yaygınlaşmadığı bir zamana kadar fasih Araplardan rivayet edilen her türlü şiir ve nesir örneklerini kapsar.¹⁹⁵ Bu çerçevede, Arap kelâmı içerik ve üslup bakımından şiir ve nesir olarak iki ana kısımda değerlendirilmiştir.

4.2.1.4.1. Şiir

Rivayet edilen Arap şiiri, nesre kıyâsla çok daha fazladır. Bunun temel nedeni, şiirin Araplar arasında bir tür divan yani tarih, soy bilgisi ve kahramanlıkların kaynağı işlevi görmesidir. Arap toplumu, şiirle şeceresini korumuş, milli değerlerini yansıtmış ve kültürel hafızasını inşa etmiştir. Ayrıca şiir, dinleyenin kalbine daha fazla hitap eder, zihinde daha iyi yer eder ve dil açısından daha kolay ezberlenip aktarılabilir. Bu yüzden, her ne kadar bazıları

¹⁹² Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 2/333-334.

¹⁹³ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, 1/35.

¹⁹⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

¹⁹⁵ Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1987), 57.

Arapların güzel nesirlerinin şiirlerinden daha fazla olduğunu iddia etse de nesir büyük ölçüde unutulmuş, buna karşılık şiir büyük oranda korunmuştur.¹⁹⁶

Şiirle delil getirme konusunda âlimler her şiiri aynı düzeyde kabul etmemiştir. Şiirin güvenilir bir nahiv delili olarak kullanılabilmesi için hem zaman hem de şairin yaşadığı bölge bakımından belli şartlar aranmıştır. Bu nedenle, uydurma olma ihtimali karşısında temkinli davranan âlimler, delil olarak kabul edilecek şiirleri tarihî dönemlere göre tabakalara ayırarak sınıflandırmışlardır. Câhiliye döneminde yaşamış olan ve Arapçayı doğal çevresinde öğrenmiş şairlerin şiirleri, güvenilirlik açısından en üst derecede kabul görmüştür. Bu tabakada İmru'ülkays (ö. 540) ve A'şâ Meymûn b. Kays (ö. 7/629) gibi şairler yer alır. Aynı şekilde hem Câhiliye hem de İslam dönemine yetişen şairlerin beyitlerinin de delil olarak kullanılmasında genel bir ittifak söz konusudur. Bu tabakada Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi şairler yer alır. Buna karşılık, İslam'ın ilk asırlarında yaşamış olan “mütekaddimûn/islâmiyyûn” diye isimlendirilen şairlerin sözleri konusunda bazı dilciler ihtiyatlı davranmıştır. Bu tabakada Ebû Firâs Ferezdak (ö. 114/732), Cerîr b. Atıyye et-Temîmî (ö. 110/728) ve Kümeýt el-Esedî (ö. 126/744) gibi şairler yer almaktadır. Süyûtî'nin aktardığına göre, Sa'leb (ö. 291/904) dil âlimlerinden olan el-Asmaî (ö. 216/831)'den şu değerlendirmeyi nakletmiştir: ‘Şiir İbrâhîm b. Hermeh ile mühürlenmiştir. O, hüccet kabul edilen son şairdir. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve “muvelledûn” olarak adlandırılan şairlerin şiirleri ise genellikle delil olarak kabul edilmemiştir. Ancak Zemahşerî gibi bazı nahiv âlimleri, bu döneme ait güvenilir kabul ettikleri bazı beyitleri eserlerinde delil olarak kullanmışlardır. Nitekim Keşşâf tefsirinde Ebû Temmâm Habîb et-Tâî (ö. 231/846)'ye ait bir beyitle istidlâlde bulunulduğu bilinmektedir.¹⁹⁷

Bu özellikleriyle Arap şiiri, nahiv kurallarına referans olma bakımından vazgeçilmez bir kaynak hâline gelmiştir. Sabbân da eserinde, nahiv meselelerini temellendirirken şiirden istifade etmiş ve yapısal özelliklerine dair tahlillerde bulunmuştur. Arap kelâmının şiir kolu özelinde, Sabbân'ın eserinde bu delil türüne nasıl yaklaştığını ve metodolojik tercihlerinin nasıl şekillendirdiğini, onun bazı temsili örnekleri üzerinden değerlendireceğiz. Zira Sabbân, Üşmûnî'nin şerhini esas aldığı bu haşiyede, şiir delillerine yaklaşımında da genellikle onun çizdiği istikameti takip ederek bazen Üşmûnî'nin görüşünü desteklemekte, bazen ona muhalefet etmekte ve zaman zaman da müellifin temas etmediği örnekleri kendisi gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, Sabbân'ın şiirle yaptığı istidlâlleri Üşmûnî ile mutabık olduğu, ona muhalefet

¹⁹⁶ Nahle, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 57.

¹⁹⁷ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/5-6; Süyûtî, *el-İktirâh*, 58-59; Efşani, *En-Nahvu'l-Arabî*, 19-20.

ettiği ve müellifin temas etmediği hâlde yalnızca Sabbân'ın ele aldığı temsili örnekler üzerinden üç boyutlu olarak incelemek mümkün olacaktır.

Üşmûnî'nin görüşünü benimsediği şiir deliline örnek:

بِأَيِّ تَرَاهُمْ الْأَرْضِينَ حُلُوا / أَلَدَّبَرَانِ أَمْ عَسَفُوا الْكِفَارِ؟

“Hangi diyarlarda konakladılar gördün mü? Debran'da mı, yoksa Kifar çölünü mü aştılar?”¹⁹⁸

Üşmûnî, muzâf ile muzâfun ileyh arasına kelime sokulmasını, Arapça'nın lafzî düzenini bozan bir durum olarak görür ve bu uygulamayı yalnızca şiirde karşılaşılan vezin kaynaklı zaruretle sınırlı kabul eder. Bu tür kullanımın ancak şiirde anlamın bozulmaması ve vezin gibi edebî gerekçelerle ortaya çıkabileceğini belirtir. Bu bağlamda, yukarıda geçen şiiri örnek gösterir. Burada “بِأَيِّ الْأَرْضِينَ” şeklinde kurulması gereken izafet terkibine, araya “تَرَاهُمْ” fiili girmiştir. Üşmûnî araya giren bu fiili “mülgâ” diye nitelendirmiş ve bu tür bir ayrımı, nahiv açısından kural dışı kabul etmekle birlikte, şiirin vezin zarûreti çerçevesinde mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁹

Sabbân, Üşmûnî'nin “mülgâ olmuş fiil” ifadesini ele almakta ve onunla neyin kastedildiğini netleştirmektedir. Sabbân'a göre burada geçen “el-fi'lü'l-mulgâ”, nahiv ilmindeki teknik anlamıyla, yani amillik etkisi iptal edilen fiil anlamında kullanılmamıştır. Bunun yerine burada Üşmûnî'nin maksadı, “anlamın fiilsiz de ayakta durabileceği, yani fiil olmadan da maksadın anlaşılabilmesi” bir kullanım tarzıdır. Yani fiil anlam açısından gereksizdir, ama amel etme bakımından hâlâ etkisini korumaktadır. Sabbân bu açıklamayı yaptıktan sonra, beyitte geçen “تَرَى” fiilinin aslında amel işlevini yerine getirdiğini, yani iki mef'ûl de (zamir ve “حُلُوا”) amel ettiğini belirtir. Bu nedenle de bazı nahiv alimlerinin özellikle Abdullah ed-Denûşerî (ö. 1025/1616)'nin beyitte fiilin gerçekten iptal edilmiş olduğu ve dolayısıyla mânânın bozulduğu yönündeki eleştirisini geçersiz sayar. Zira “تَرَى” hâlen etkili bir fiildir ve cümledeki anlam onunla eksiksiz bir şekilde kurulmuştur.²⁰⁰

¹⁹⁸ Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/738; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâm'i*, thk. Abdulhamit Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 2/528; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Makâşidü'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şürûhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Fâhîr, Ahmed Tefvik, Abdulaziz Fâhîr (Dâru's-Selâm, 2010), 3/1390.

¹⁹⁹ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 2/187-189.

²⁰⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/422.

Sabbân'ın bu örnek üzerinden yaptığı değerlendirme, onun şiirle istidlâl konusundaki yaklaşımını ve Üşmûnî'nin açıklamalarına nasıl katkı sunduğunu ortaya koymaktadır. Üşmûnî, izafet yapısına fiilin girmesini teknik anlamda caiz görmemekle birlikte, bu kullanımı sadece şiirde karşılaşılan vezin gibi zorunlu sebeplerle meşru kabul etmektedir. Fakat Üşmûnî, bu istisnâî kullanımı açıklarken muzaf ve muzafun ileyh arasına giren fiil için “el-fi'lü'l-mulgâ” kavramını kullanmaktadır. Bu da fiilin ilgâ edilmesiyle, yani nahiv terimi olarak amil olma özelliğinin ortadan kalktığı yönündeki yanlış anlamı çağrıştırmaktadır. Sabbân ise bu noktada devreye girerek hem teknik bir düzeltme yapmakta hem de Üşmûnî'nin metnini açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre burada kullanılan “mülgâ” terimi, nahivdeki dar anlamıyla değil, daha geniş bir anlamda yani fiilin anlam açısından gerekli görülmemesi bağlamında kullanılmaktadır. Bu tespit oldukça önemlidir çünkü Sabbân burada hem metne açıklık getirmekte hem de klasik nahiv terimlerinin bazen nasıl esneklik kazandığını göstermektedir. Ayrıca Sabbân, “ترى” fiilinin aslında hâlâ cümlede amel bakımından aktif olduğunu ve iki mef'ûl de (zamir ve حُلُوا) amel ettiğini söyleyerek, beyitteki yapının sağlam olduğunu vurgular. Bu noktada, Denûşerî gibi münekkitlerin “fiil geçersizdir, cümle düşer” tarzındaki itirazlarını ilmi açıdan yetersiz bulur ve reddeder. Bu değerlendirme, Sabbân'ın şiirle istidlâlde sadece örnek sunmakla yetinmeyip, metni dil ve teknik açısından analiz etme çabasında olduğunu gösterir. Sabbân'ın bu katkısı hem Üşmûnî'nin metnine açıklık getirmekte hem de şiir delilinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair metodolojik bir örnek sunmaktadır.

Sabbân'nın şiir delilinde eleştirel yaklaştığı örnek:

لَا نَسَبَ الْيَوْمَ وَلَا خُلَّةً / اتسع الخرقُ على الرّاقع

“Bugün ne soy bağı vardır ne de dostluk / Yırtık yamayı aşmıştır.”²⁰¹

Üşmûnî, cinsi nefyeden لا edatının tekrarlandığı yapılarda, ikinci “لا” ile birlikte gelen ismin irâbına dair farklı nahiv görüşlerini ortaya koyar. İkinci “لا”nın ardından gelen ismin bazen merfû, bazen mansûb, bazen de mürekkeb bir yapı içerisinde yer alabileceğini belirtir. Merfû olan örneklerde ikinci “لا” genellikle zâid kabul edilmekte ve kendisinden sonraki kelime, birinci “لا”nın ismine atfedilerek irâb edilmektedir. Bu yaklaşım, “لا”nın amil olma işlevinden çok, anlamı pekiştirmek üzere geldiği düşüncesine dayanır. Mansûb yapı örneğinde ise, “لَا نَسَبَ الْيَوْمَ وَلَا خُلَّةً” beytinde olduğu gibi, ikinci “لا” tekrar edilmesine rağmen amel

²⁰¹ Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, 3/237; Aynî, *el-Makâşidü’n-nahviyye*, 2/806; Ezherî, *Şerhu’t-Taşrîh*, 1/347.

yetkisine sahip kabul edilmez ve “خُلَّةَ” kelimesi, “نَسَبَ” kelimesinin mahalline atfedilerek mansûb irâb edilir. Bu beyitte ifade edilen mana, “Bugün ne soy kalmıştır ne de dostluk.” şeklindedir. Şiir, toplum yapısının çözülüşünü ve bireyler arası bağların kopuşunu anlatan anlamlı bir örnek teşkil eder. Nahiv açısından ise bu kullanım, lafzen iki “لا” olsa da amel bakımından birincisine bağlı şekilde değerlendirilir.²⁰²

Sabbân, Üşmûnî’nin “لا” edatının tekrarıyla kurulan yapılarda ikinci “لا”nın ardından gelen ismin nasb olabileceği yönündeki görüşüne temkinli yaklaşır ve bu durumu zayıf bir tercih olarak değerlendirir. Bu bağlamda, Üşmûnî’nin delil olarak getirdiği “لا نسب اليوم ولا خلة” ifadesine dayalı şiiri ele alır. Üşmûnî burada geçen “خلة” kelimesinin de mansûb olduğunu varsayarak, bu kullanımı kural dâhilinde bir örnek olarak sunar. Ancak Sabbân, bu değerlendirmeye katılmaz. Ona göre, bu tür bir nasb sadece şiir zaruretiyle izah edilebilecek bir kullanımdır ve *et-Tevdîh* gibi kaynaklarda da bu şekilde açıklanmıştır. Sabbân’ın bu meseleye yaklaşımındaki dikkate değer bir yön de şiirin ikinci mısrasını farklı bir lafızla nakletmesidir. O “اتسع الخرق على الراقع” yerine “تسع الفتق على الراقع” şeklindeki rivayetini zikreder. Bu tercihin gerekçesi olarak da kafiye daha uygun oluşunu ve bu lafzın, Ebû Alî İsmâîl el-Kâlî (ö. 356/967) ve Zeynüddîn İbnü’l-Verdî (ö. 749/1349) gibi âlimlerce de tercih edildiğini belirtir.²⁰³ Böylece gramer açısından bu beytin, nasb irabına delil olamayacak kadar zayıf olduğunu ortaya koyar. Sabbân’ın bu yaklaşımı, onun şiir delillerine bazen eleştirel ve ihtiyatlı bir bakışla yaklaştığını ve nahiv kurallarını temellendirirken lafzın sağlamlığına ve delilin kıymetine ayrı bir önem verdiğini gösterir.

Şerh’te yer almayan ancak Sabbân’ın zikrettiği şiir deliline örnek:

وَدَعَوْتَنِي وَزَعَمْتَ أَنَّكَ نَاصِحٌ / وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَكُنْتَ تَمَّ أَمِينًا

“Beni çağırдың ve kendinin bir nasihatçi olduğunu iddia ettin, Doğru söyledin ve gerçekten de güvenilir biriydin.”²⁰⁴

Üşmûnî, “زَعَمَ” fiilinin anlam çeşitliliğini aktarırken nahivdeki semantik farklılıklara dikkat çeker. Ona göre bu kelime, temel anlamı itibarıyla bir kanaat veya görüşün diğerine tercih edilmesi, yani رجحان (zannı galip) ifade eder. Bu açıklamadan sonra, “za‘m”ın sözlük

²⁰² Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmûnî*, 1/335-337.

²⁰³ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/13.

²⁰⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh ibn Yûsuf ibn Ahmed ibn Abdillâh İbn Hişâm, *Tahlişü’s-Şevâhid ve Telhîşü’l-Fevâ’id*, thk. Mustafa Sâlihî (Daru’l-kuttabu’l-arabi, 1986), 429; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî, *Fütûhu’l-Ğayb fi’l-Keşf ‘an Kınâ’i’r-Reyb* (Dubai: Dubai Uluslararası Kur’an-ı Kerim Ödülü, 2013), 6/59; Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, 3/296.

anlamına dair farklı âlimlerin görüşlerini sıralar. İlk olarak, Sîrâfî (ö. 368/979)’nin tanımına yer verir. Sîrâfî’ye göre “za‘m”, doğru olup olmamasına bakılmaksızın bir inançla birlikte ifade edilen söz anlamındadır. Yani burada önemli olan, söyleyenin o söze inanmasıdır. Ancak sözün nesnel doğruluğu ikinci plandadır. Üşmûnî, ardından Cürcânî (ö. 471/1078-79)’nin görüşüne yer verir. Cürcânî, “za‘m”ı ilimle birlikte söylenen söz olarak tanımlar. Bu tanım, kelimenin daha güvenilir bir içeriğe işaret ettiğini gösterir. Çünkü bilgiyle beraber gelen bir ifade, zanna dayalı olandan ayrılır. Son olarak İbnü’l-Enbârî’nin yaklaşımı aktarılır. Ona göre “za‘m”, genellikle doğruluğu olmayan iddialar için kullanılır. Bu görüşü desteklemek amacıyla halk arasında bilinen “الزعم مطية الكذب” yani “Za‘m, yalanın bineğidir” şeklindeki deyim örneği verir. Bu deyim, kelimenin çoğunlukla gerçeği yansıtmayan, dayanaksız sözler için kullanıldığını ifade eder.²⁰⁵

Sabbân, Üşmûnî’nin “زعم” kelimesine dair açıklamalarını esas alarak bu fiilin anlam sınırları ve nahiv açısından değerlendirilme biçimi üzerine detaylı bir inceleme yapmaktadır. Özellikle Sîrâfî’nin tanımını delil gösteren Üşmûnî’nin, “za‘m” fiilinin “رجحان” (zannı galip) anlamında kullanıldığını belirtmesini eleştirir. Sîrâfî’ye göre “za‘m”, bir inançla birlikte söylenen sözdür. Ancak Sabbân’a göre burada geçen “اعتقاد” (inanç) kelimesi genellikle kesin bir kanaati ifade ettiğinden, bu tanım “za‘m”ın zanna dayalı bir anlam taşıdığı yönündeki yorumu desteklemez. Böylece, Sîrâfî’nin sözü ile Üşmûnî’nin delil olarak sunduğu anlam arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkiyi gidermek amacıyla Sabbân iki çözüm önerir. Birincisi, “اعتقاد” kavramının burada zannî bir kanaat anlamında anlaşılmasıdır. İkincisi ise, “رجحان” teriminin yakîn dışındaki tüm kanaatleri kapsayacak biçimde yorumlanmasıdır. Bu takdirde, “za‘m”ın zanna dayalı güçlü kanaatleri de ifade edebileceği sonucuna ulaşılır. Sabbân, ardından Üşmûnî’nin aktardığı diğer iki görüşü ele alır. Cürcânî’ye göre “za‘m”, ilimle birlikte söylenen bir sözdür. Bu tanım, sözün doğruluk ve delile dayanma zorunluluğunu içerir. Buna karşın İbnü’l-Enbârî, “za‘m”ı çoğunlukla doğruluk içermeyen sözler için kullanılan bir fiil olarak tanımlar ve bu görüşünü “الزعم مطية الكذب” (za‘m yalanın bineğidir) deyimleriyle destekler. Dolayısıyla burada, biri doğruluk şartı koşarken diğeri bu şartı tamamen reddetmektedir. Sabbân, İbnü’l-Enbârî’nin tanımına yönelik daha ölçülü bir yorum getirir. Ona göre, bu tanım “za‘m”ın çoğunlukla doğru olmayan sözlerde kullanıldığını ifade eder. Ancak bu, onun hiçbir zaman doğru sözlerde kullanılmayacağı anlamına gelmez. Bu görüşünü desteklemek üzere Hz. Ali’ye nispet edilen ve Hz. Peygamber’e hitaben söylenmiş şu mısraları

²⁰⁵ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmunî*, 1/354-355.

örnek verir: “Beni davet ettin ve bana nasihatçi olduğunu iddia ettin; gerçekten doğru söyledin ve o zaman da emindin.” Bu beyitte “زعمت” fiili, açıkça doğru ve samimi bir söylem için kullanılmaktadır. Bu da göstermektedir ki, “za‘m” fiili her zaman yalan veya zanna dayalı iddialar için değil, kimi zaman doğru ve sağlam sözler için de kullanılabilir.²⁰⁶

Bu örnek üzerinden değerlendirildiğinde, Sabbân’ın şiir delilini kullanma metodolojisi oldukça sistematik, çok yönlü ve eleştirel bir bakış açısına dayanmaktadır. Sabbân, bir delili yalnızca nahiv kuralları bağlamında sunmakla yetinmemektedir. Aynı zamanda o delilin mana bakımından tutarlılığını da sorgulamaktadır. “زعم” fiilinin anlamı üzerinden yürüttüğü tartışma, onun dil felsefesini de dikkate alarak şiir delillerini ele aldığını ortaya koymaktadır. Sabbân burada yalnızca gramer kuralını şiir örneğiyle doğrulamakla kalmayıp, aynı zamanda şiirin bağlamını da yaptığı analizin merkezine yerleştirmektedir. Özellikle Hz. Ali’ye nispet edilen beyitte geçen “زعمت” kelimesinin bağlamını vurgulaması, fiilin teorik tanımlarıyla gerçek kullanımları arasındaki dengeyi göstermektedir. Sabbân, şiiri kimi zaman gramer kurallarının sınırlarını ve istisnai kullanımlarını ortaya koyan bir araç, kimi zaman da Arap dilinin anlam derinliğini yansıtan zengin bir ifade imkânı olarak görür. Sabbân’ın dikkat çeken bir diğer özelliği, şiir delillerini kullanırken nahiv alanında otorite olan alimleri tekrar eden değil, onları sorgulayıp kendi metodolojisine göre yeniden yorumlayan bir yaklaşım benimsemesidir. Nitekim Üşmûnî’nin nahiv alanında otorite olan alimlerden aktardığı tanımları doğrudan kabul etmek yerine her bir tanımın mantıki tutarlılığını ve dilsel karşılığını kıyâslamalı olarak analiz etmiştir.

4.2.1.4.2. Nesir

Arap kelâmının ikinci kolunu ise nesir oluşturmaktadır. Burada kastedilen nesir, sadece şiir dışı söylemlerden ibaret olmayıp, Kur’ân, kıraat ve hadis gibi metinlerden ayrı olarak, dilin doğal akışı içinde ortaya çıkan veciz sözler ve atasözü niteliğindeki darb-ı meseller gibi ifadeleri kapsar. Bu noktada Şevkî Dayf’ın nesir tasnifi açıklayıcı niteliktedir. Ona göre nesir, vezin ve kafiye barındırmayan sözlü anlatım biçimidir. Gündelik konuşmalarda kullanılan sanat içermeyen nesir ve sanat, belâgat ve ifade gücü taşıyan edebî nesir şeklinde iki ana türe ayrılır. İlk tür, doğrudan iletişimi hedeflerken, ikinci tür ise hatiplik, mektuplaşma, hikâye ve tarih yazımı gibi alanlarda estetik ve yapısal özellikler taşır.²⁰⁷

²⁰⁶ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 2/30.

²⁰⁷ Ahmed Şevkî Dayf, *el-Fen ve Mezâhibühû fi’n-Neşri’l-‘Arabî* (Kahire: Daru’l-Maârif, ts.), 15.

Nahiv alimlerinin delil olarak kullandığı nesir örnekleri genellikle birinci gruba giren, fakat içinde mesel ve hikmet gibi anlam derinliği barındıran veciz sözlerdir. Nahiv âlimleri, mesel diye geçen bu tür nesir örneklerini serbest yapılarıyla, Arap dilinin canlı ve saf kullanımını yansıtan kaynaklar olarak değerlendirmiş, zaman zaman da bu kullanımları nahiv kurallarının temellendirilmesinde delil olarak kullanmışlardır.²⁰⁸ Özellikle mesel ve hikmet, bu bağlamda dikkat çeken iki önemli söz türüdür. Mesel, bir durumu daha önce benzeri yaşanmış bir olayla kıyâslayarak anlatan, özlü bir sözdür. Her ne kadar kısa ve öz olsa da içerdiği mana derinliğiyle öne çıkmaktadır. Buna mukabil hikmet, genellikle doğruluğu genel kabul görmüş, özlü ve derinlikli ifadelerdir. Her iki tür de şiir veya nesir biçiminde kullanılsa da daha çok nesir şeklinde yer alırlar. Bunlar, Arapların deneyim, gözlem ve isabetli muhakeme birikiminin ürünüdür. Ayrıca, mesel ve hikmetler edebî metinlerde sıklıkla atıf yapılan ve ifadeye hem mana derinliği hem de estetik kazandıran sözlerdir.²⁰⁹

Sabbân da diğer nahiv âlimleri gibi, mesel ve veciz sözleri dilin semâî kaynakları arasında değerlendirmiştir. Haşiyesinde yer verdiği bazı örneklerde, bu tür sözleri nahiv meselelerini temellendirmede delil olarak kullanmıştır. Ancak bu türden şahitlerin sayısı, şiir veya Kur’ân-ı Kerîm örnekleriyle kıyâslandığında oldukça sınırlı kalmıştır. Bu durum, onun nesir kaynaklarına kapalı olduğunu değil, aksine şiir ve özellikle Kur’ân ve hadis metinlerini nahiv açısından daha güçlü deliller olarak tercih ettiğini göstermektedir.

Üşmûnî’nin görüşünü benimsediği nesir deliline örnek:

مُكْرَةٌ أَخَاكَ لَا بَطْلٌ

“Kardeşin zorlandı, kendi isteğiyle yapmadı; bu bir yiğitlik değil.”²¹⁰

Üşmûnî “أب” , “أخ” , “حم” gibi beş özel isim grubuna giren kelimelerin i‘rablarından bahsetmekte ve bu kelimelerin genel olarak Arapçada üç farklı şekilde i‘rab edildiğini aktarmaktadır. İlki ve en yaygın olanı elif, vav ve yâ harfleriyle yapılan i‘rab şeklidir. Bir diğer kullanım, bu kelimelerin yalnızca elif ile i‘rab edilmesidir. Üçüncü ve daha nadir görülen irab ise bu harflerin tamamen düşürülerek i‘rab yapılmasıdır. Üşmûnî, bu ikinci kullanıma delil olarak Arap nesrinde yaygın şekilde kullanılan darb-ı mesellerden biri olan “مُكْرَةٌ أَخَاكَ لَا بَطْلٌ”

²⁰⁸ Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Bedî’ fî ‘İlmi’l-‘Arabîyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyyuddîn (Mekke: Câmiatu Ummu’l-Kura, 1999), 124.

²⁰⁹ Ali el-Cündî, *Fi târîhi’l-Edeb el-Câhilî* (Mektebetu Daru’t-Turâs, 1991), 260; Mennâ’ Halîl el-Kattân, *Mebâhiş fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (b.y.: Mektebetu’l-maârif, 2000), 291.

²¹⁰ Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el- el-Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Daru’l-Mârif, ts.), 2/318.

ifadesini örnek göstermiştir.²¹¹ Bu ifade, mecazî anlamda “kişinin iradesi dışında, zorla yaptığı bir şeyin cesaret sayılmayacağını ifade eder.”²¹²

Sabbân, Üşmûnî'nin “مكره أخاك لا بطل” meseline dair yaptığı açıklamasını farklı i'rab ihtimallerini zikrederek detaylandırır. Sabbân, öncelikle “مكره أخاك” ifadesini, nahiv açısından iki farklı şekilde yorumlar. Birincisinde, “مكره” kelimesinin öne alınmış haber, “أخاك” kelimesinin ise sona alınmış mübteda olduğunu belirtir. Yani cümlelinin aslı anlamca “أخاك مكره” şeklindedir. Ancak vurgu sebebiyle kelimelerin yerleri değiştirilmiştir. İkinci olarak da “مكره” mübteda, “أخاك” ise haberin yerini dolduran ve fiilinin faili gibi davranan bir unsur olarak ele almıştır. Bu ikinci yorum, Kûfeliler ile Ebü'l-Hasan el-Ahfeş gibi bazı nahiv alimlerinin görüşüne dayanmaktadır. Onlara göre, bir sıfatın fâil anlamı taşıyabilmesi için mutlaka nefy (olumsuzluk) ya da benzeri bir siyâk (bağlam) içerisinde bulunması şart değildir. Dolayısıyla “مكره” kelimesi bu bağlamda mübteda sayılabilir ve “أخاك” da onun failidir. Sabbân, ardından ilgili meselin tarihi arka planına da değinir. Bu sözün ilk olarak Amr b. Âs tarafından söylendiğini ve Hz. Muâviye tarafından Hz. Ali ile birebir çarpışmaya zorlandığında dile getirdiğini aktarır. Hz. Ali ile karşılaştığında ona bu sözü söylemiş, ancak Hz. Ali ona cevap vermeyip yüz çevirmiştir. Ayrıca Sabbân, burada “أخاك” lafzının özellikle tercih edilmesinin sebebini de açıklar. Bu kelimenin muhatabın kalbine yumuşaklık vermesi ve bir çeşit duygusal etki bırakması amacı taşıdığını da ifade eder.²¹³

Sabban, Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini zikretmek suretiyle farklı nahiv ekollerinin perspektifinden tek bir cümleyi analiz etmiş ve farklı yorumları çatıştırmak yerine, dil çeşitliliğine işaret etmiştir. Ardından meselin tarihi arka planını devreye sokarak cümlelin kökenini Hz. Ali ve Hz. Amr b. Âs arasında geçen bir diyaloga dayandırmıştır. Böylece Sabbân hem bir nahiv analizi yapmış hem de meselin duygusal ve tarihsel arka planına da işaret ederek kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur. Kelime seçimini tahlil etmiş ve duygusal etki bırakması amacı taşıdığını da ifade etmiştir. Bu yönüyle tarih, belagat ve nahiv bilgilerini bir arada yansıtmıştır.

Sabbân'ın eleştirel yaklaştığı nesir deliline örnek:

أَشْعَلُ مِنْ دَاتِ النَّحْيَيْنِ

²¹¹ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/52.

²¹² Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 7/299.

²¹³ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/106.

“İki tulumun sahibi kadından daha meşgul. (Meşguliyetin zirvesinde)”²¹⁴

Üşmûnî, ism-i tafdîl sigasının türetilmesine dair açıklamasında, öncelikle genel kaideyi hatırlatarak, taaccüb anlamı taşıyan her fiilden kıyâsa dayalı olarak ism-i tafdîl sigasının çıkarılabileceğini ifade eder. Ancak fiil kökeni bulunmayan sıfatlardan türetilen örnekleri şâz kabul eder. “أَقْمَنَ” (daha layık) ve “أَلَصُّ مِنْ شِطَّاطٍ” (Şizâz’dan bile daha hırsız anlamındadır.) kelimelerini buna örnek gösterir. Yine “أَخْصَرَ” gibi üç harften fazla fiillerden türetilen ism-i tafdîllerin şâz sayıldığını ifade eder. “إِفْعَالٌ” babındaki dört harfli fiillerden türetilen ism-i tafdîller için ise üç görüş bulunduğunu belirtir. Ayrıca edilgen fiillerden türetim de genel kuralın dışında kabul edilir. Üşmûnî bu bağlamda özellikle “أَشْغَلَ مِنْ ذَاتِ النَّحِيْنِ” meselini, meçhul fiilden türetilmiş bir kelimenin ism-i tafdîl kalıbında kullanılmasına örnek olarak zikreder.²¹⁵

Sabbân, Üşmûnî’nin açıklamalarını esas alarak ism-i tafdîlin bazı kullanımlarına dair değerlendirmelerde bulunur. Üşmûnî’nin aktardığı istisnai kullanımları şerh ederken, her bir örnek üzerinden kıyâs uygunluğu ve fiil kökeni bağlamında ayrıntılı açıklamalar yapar. Üşmûnî, “أَخْصَرَ” kelimesinin üç harften fazla olan bir fiilden (اِخْتَصَرَ) türetilmiş olmasını, nahiv kaideleri açısından şâz kabul ederken, Sabbân, buna ek olarak bu fiilin meçhul manalı olarak kullanılması yönüyle de ikinci bir aykırılık içerdiğini belirtmektedir. Ardından, ism-i tafdîl sigasının if’âl babından türetilmesine dair üç farklı görüşü özetleyen Üşmûnî, bu yaklaşımların taaccüb meselelerine dair mezheplerle örtüştüğünü belirtir. Örneklerde geçen “أَعْطَاهُمْ” ve “أَوْلَاهُمْ” gibi fiillerin de mezhep farklılıklarına göre kimi zaman kural dışı, kimi zaman kıyâsî sayıldığını belirtir. Son olarak Sabbân, “أَشْغَلَ مِنْ ذَاتِ النَّحِيْنِ” ifadesine yoğunlaşır ve buradan hareketle İbnü’n-Nâzım’a doğrudan bir eleştiri yöneltir. İbnü’n-Nâzım, “شَغَلَ” fiilinin yalnızca meçhul kalıpta kullanıldığını ve bu yüzden ondan türeyen ism-i tafdîlin de kural dışı olduğunu ileri sürmüştür. Sabbân ise bu değerlendirmeyi reddeder. Çünkü Kur’ân’da geçen “شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا” *“Mallarımız ve evlatlarımız bizi oyaladı, seferden alıkoydu”*²¹⁶ ayetinde olduğu gibi, bu fiil malum formunda da kullanılmıştır. Dolayısıyla fiilin sadece meçhul kalıpta olduğunu iddia etmek, Kur’an delillerine de uymamaktadır. Ayrıca Sabbân, “أَشْغَلَ مِنْ ذَاتِ النَّحِيْنِ” ifadesinin hem sözlük anlamını hem de tarihsel kökenini açıklayarak bu meselin hangi bağlamda kullanılacağını belirginleştirir. “النَّحِيْنِ” kelimesi, “نَحَى” kelimesinin tesniyesidir.

²¹⁴ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü’l-Emsâl* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 2/322.

²¹⁵ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmunî*, 2/299-300.

²¹⁶ el-Fetih 48/11.

“نَحْيَ”, sütün veya tereyağının saklandığı deri tulum anlamına gelir ve burada tereyağı tulumu kastedilmektedir. Buna göre “ذَاتِ النَّحْيَيْنِ”, kelime anlamıyla “iki tulum sahibi kadın” demektir. Rivayete göre bu ifade, Cahiliye döneminde yaşamış ve tereyağı satan bir kadına nispet edilmiştir. Kadın, Teymullâh b. Sa‘lebe kabilesine mensuptur ve geçimini bu şekilde sağlamaktadır. Rivayet, Hz. Peygamber’in sahabelerinden olan fakat bu olay sırasında henüz Müslüman olmamış olan Havvât b. Cübeyr el-Ensârî (ö. 40/660?) ile ilgilidir. Havvât, bu kadından yağ satın almak için gelmiş, kadına birkaç tulumu açtırmış, bu sırada kadının elleri tulumlarla meşgulken onu taciz etmiş ve amacına ulaştıktan sonra oradan uzaklaşmıştır. Daha sonra Havvât Müslüman olmuş ve Bedir gazvesi ’ne katılmıştır. Bu olay sonrasında, kadının yaşadığı yoğun meşguliyet durumu sebebiyle, “أشغل من ذات النحيين” ifadesi, “çok yoğun, eli kolu dolu, meşgul durumda olan kimse” anlamında dilde kalıplaşmış bir mesel haline gelmiştir.²¹⁷

Sabbân’ın buradaki eleştirisi, onun şerh yöntemini yansıtır. Çünkü nahiv konularını detaylı biçimde ele alırken gramer kurallarıyla beraber Kur’an’dan delil getirmiş ve tarihsel rivayetlere de başvurarak açıklamalarını zenginleştirmiştir. Özellikle “أشغل من ذات النحيين” örneğinde olduğu gibi bir meseli gramer açısından ele almış, sözlük anlamı, tarihî arka planı ve bağlamı dikkate alarak kapsamlı bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca İbnü’n-Nâzım’ın “شغل” fiiline dair meçhul kalıpta kullanıldığı yönündeki iddiasını da Kur’ân’dan getirdiği ayetle çürütmüştür. Böylece, Kur’ân delilini destekleyici ve belirleyici bir tespit aracı olarak kullanarak bir kelimenin dilde kullanımını bu yolla ortaya koymuştur. Bu da onun kelime kullanımlarına referans olarak Kur’ân’ı merkez alan bir yöntem benimsediğini göstermektedir.

Şerh’te yer almayan ancak Sabbân’ın gündeme getirdiği nesir deliline örnek:

نَسْمَعُ بِالْمَعْدِيَّيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ نَرَاهُ

“Mu’ayyadî’yi görmektense adını duymak yeğdir.”

Üşmûnî, Arap dilinde yerleşik olan bir ifade biçimi olan mevsûl ve ona bağlı sıra cümlesinin hazfini ele alır. Ona göre, “ال” harfiyle yapılan mevsûl yapıları hariç olmak üzere, diğer mevsûl türlerinin yani “الذي”, “مَنْ” gibi ism-i mevsûllerin hazfî câizdir. Aynı şekilde, sıra cümlesinin de yani mevsûlün anlamını tamamlayan fiil ya da cümlelerinde belli şartlar altında

²¹⁷ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 3/64; el-Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1/376.

hazfedilmesi mümkündür. Bu tür haziflerin, anlamın bağlamdan açıkça anlaşılabilceği yerlerde kullanıldığını vurgular.²¹⁸

Sabbân, Üşmûnî'nin mevsûl ve sıla konusundaki değerlendirmelerini esas almakla birlikte, onun değinmediği mevsûl harflerden olan “أَنْ” edatının hazfî konusuna dikkat çeker. Üşmûnî mevsûl ismin hazfîni konu edinmişken, Sabbân ise harf-i mevsûller bağlamında “أَنْ”ın hazfînin caiz olup olmadığı meselesini ele alır. Sabbân, “أَنْ” harfînin hazfînin bazı yerlerde icmâ ile kabul edilmiş olduğunu aktarır. Buna örnek olarak zikrettiği “يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ”²¹⁹ ayetinde, “أَنْ”ın hazfî konusunda hiçbir ihtilaf bulunmaz. Ancak bazı örneklerde hazif meselesi tartışmalıdır. Örneğin “وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ”²²⁰ ayetinde “أَنْ” harfînin hazfedildiği kabul edilse de bu konuda farklı görüşler vardır. İşte bu bağlamda Sabbân, meşhur bir Arap meseli olan “تَسْمَعُ بِالْمُعَدِّي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ” ifadesini örnek olarak zikreder.²²¹ Bu mesel, bir kimsenin anlatılan şöhretinin ya da niteliğinin, gerçek görüntüsünden daha etkileyici olduğunu ifade eder. Kaynaklarda bu sözün ilk olarak Numân tarafından, küçük yapılı olduğu için küçümsenen Şa'kab b. Amr en-Nehdî hakkında söylendiği nakledilir. Aynı meselin, Münzir tarafından Damrah b. Damrah hakkında da kullanıldığı aktarılır. Bu yönüyle mesel, görünüşe aldanılmaması gerektiğini vurgulayan özlü bir söz hâline gelmiş ve zamanla Arap atasözleri arasında yerini almıştır.²²²

Sabbân'ın mevsûl harfler ve özellikle “أَنْ” edatı üzerine yaptığı açıklamalar, onun nahiv meselelerini ele alırken mevcut bilgileri tekrar etmekle beraber konunun eksik bırakılmış yönlerini tamamlamaya çalıştığını göstermektedir. Üşmûnî'nin mevsûl isimler ve sıla cümleleri üzerine yaptığı değerlendirmeyi esas alarak, bu tartışmaya “أَنْ” gibi mevsûl harflerin kullanımı hakkındaki tartışmaları da eklemiş ve konuya daha geniş bir perspektiften yaklaşmıştır. Bu yönüyle Sabbân, metinleri açıklayan bir haşiye yazarı olarak meseleleri derinleştiren ve tamamlayan bir yorumcu olmuştur. Öte yandan, sadece Kur'an ayetleriyle yetinmeyip Arap örfünde yaygın olan “تسمع بالمعدي خير من أن تراه” gibi bir meseli örnek olarak getirmesi, hazif olgusunun sadece şiire veya Kur'an'a özgü bir durum olmadığını, günlük dilde de karşılığı bulunan bir dil gerçeği olduğunu kanıtlamaktadır. Bu yaklaşım, nahiv ilminde delil olarak kabul

²¹⁸ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1/163-164.

²¹⁹ en-Nisâ 40/26.

²²⁰ er-Rûm 30/24.

²²¹ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/253-254.

²²² Zeyd bin Abdullah İbn Mes'ûd İbn Rifâ'a, *el-Emsâl* (Dimaşk: Daru Sa'deddin, 2002), 1/51; el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1/129.

edilen metinlerin sınırlarını genişletmesi bakımından önemlidir. Sabbân'ın söz konusu meseli, Kur'an'dan sonra örnek olarak zikretmesi, onun nazarında Kur'ân ile toplum diline mâl olmuş ifadelerin birlikte daha güçlü bir referans ortamı oluşturduğunu göstermektedir.

4.2.2. İcmâ

İcmâ kelimesi, sözlükte “أَجْمَعَ” fiilinin mastarı olup hem “azim ve kesin kararlılık”²²³ hem de “toplu uzlaşısı ve görüş birliği”²²⁴ gibi iki temel anlama gelmektedir. Fıkıhta icmâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonraki dönemde müçtehitlerin şer’î bir hüküm üzerine ittifakı şeklinde tanımlanır.²²⁵ Bu tanım zamanla nahiv alanına da taşınmış ve özelleşmiştir.

Nahiv alimlerinin nezdinde icmâ, iki şekilde anlaşılmıştır. İlki, Basra ve Kûfe ekollerinden olan dil âlimlerinin bir nahiv kuralı üzerindeki ittifakıdır. İkinci anlam ise Arapların fiilî dil kullanımında ortaklaşa benimseyip ses çıkarmadıkları kullanımlar üzerinden oluşan icmâdır. Bu tür bir icmâ, dil kullanımı içinde ortaya çıkmakta, dolayısıyla doğrudan gözlemlenebilmesi oldukça zordur. Süyûtî, nahivde icmânın bu iki boyutuna dikkat çekerek, özellikle Arapların susarak onayladığı dil kalıplarının da bir nevi hüccet değeri taşıyabileceğine işaret eder. Bununla beraber her iki anlamıyla da icmâ, sadece nahiv konularıyla sınırlı kalmakta ve şer’î hüküm bakımından bir bağlayıcılık taşımamaktadır. İbn Cinnî, nahiv usulünü semâ, kıyâs ve icmâ olmak üzere üç temel delil üzerine bina eder. Ancak bu üçlü yapı içerisinde icmâ, diğer iki delile nazaran daha sınırlı ve temkinli bir şekilde değerlendirir. Süyûtî de *el-İktirâh*’ta konuyu ele alırken, icmânın mutlak bir delil olmaktan ziyade sınırlı bir hüccet değeri taşıdığına dikkat çeker.²²⁶

İbn Cinnî’ye göre icmâ, ancak nasla ve sahih kıyâsla çelişmemesi ve şâz kullanımlardan arındırılmış olması durumunda hüccet sayılabilir. Aksi halde delil olarak geçerliliğini kaybeder ve yerine nas veya kıyâs tercih edilir. İbn Cinnî, icmâa ihtiyatla yaklaşan bir dilcidir. Ona göre, Basra ve Kûfe âlimlerinin birlikte yanılmaları mümkündür. Zira nahiv ilmi, vahye değil, tümevarım esasına dayalı bir bilimdir. Bu nedenle, nasla desteklenmediği sürece, dil âlimlerinin ortak kanaatleri bağlayıcı değildir. İbn Cinnî, nahiv ilminde yerleşmiş bulunan bazı icmâlara rağmen, belirli durumlarda bu icmâlara muhalefet edilebileceğini belirtir. Ona göre, bu ilmin başlangıcından kendi yaşadığı döneme kadar sürekli kullanılmış olmasına rağmen yanlış kabul

²²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 8/57.

²²⁴ Fîrûzâbâdî, *Qāmûs*, 710.

²²⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni’l-Hacib*, thk. Dayfullah b. Salih (b.y.: Mektebetu’r-Rüşd, 2005), 1/515.

²²⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, 21,73.

edilen bazı kullanımlar bulunmakta, bunlara dair genel bir icmâ göze çarpmaktadır. Nitekim “هذا حُجْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ” (Bu, harap olmuş bir kirpi yuvasıdır) ifadesi hakkında nahiv âlimlerinin çoğunluğu, “خَرِبٌ” kelimesinin mecrûr gelmesini gramer kaidelerine aykırı, Arapların hatalı bir kullanımı olarak değerlendirmiş ve bunun “şâz” bir örnek olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla bu kullanımları esas alarak kıyâs yapılamayacağını belirtmişlerdir. Ancak İbn Cinnî, bu genel kanaate katılmamaktadır. Aksine, Kur’an’da bu yapıya benzer binin üzerinde örneğe rastladığını ileri sürer. Bu ifadelerin doğru anlaşılması için izâfetli yapıda muzâfın hazfedilmesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu tür kullanımlar, lafzen eksik görünse de mana bakımından tamamdır. Çünkü muzâf hazfedilmiş ve muzâfun ileyh doğrudan kullanılmıştır. Bu bakış açısıyla Kur’an ve şiirde yer alan benzer yapılar doğal, akıcı ve kabul edilebilir hale gelir. İbn Cinnî bu tutumuyla, katı bir icmâ anlayışını benimsemek yerine, dilin tabii seyri ve kullanımına öncelik verilmesinin gerekliliğine dikkat çeker. Bununla beraber o, geçmiş âlimlerin görüşlerine muhalefetin keyfi bir tutumla değil, ancak dikkatli bir tetkik ve tam bir ilmî ehliyetle mümkün olabileceğini belirtir. Bu sebeple, uzun süre araştırma yapmış ve derinlemesine düşünmüş bu icmâ ehline karşı çıkmaya, kişinin ancak titiz bir inceleme ve sağlam bir ilmî seviye ile cesaret edebileceğini vurgulamıştır.²²⁷

Sonuç olarak nahiv ilminin kurallarını temellendiren bir delil olarak nahiv usulünde icmâ, önemli ancak mutlak olmayan bir referanstır. İbn Cinnî ve Süyûtî’nin ortaya koyduğu yaklaşım, nahiv kurallarının temellendirilmesinde hem ortak birikime saygı göstermeyi hem de eleştirel düşünmeyi bir arada bulunduran sağlam bir yöntem sunmaktadır. Bu çerçevede, icmânın nahiv usulündeki tanımını, sınırlarını ve hüccet değerini ortaya koyduktan sonra, bu delilin pratikteki uygulamalarını görmek adına, Sabban’ın haşiyesinde icmâyâ dayalı bazı örneklerle yer vermek yerinde olacaktır. Her ne kadar icmâ delili, nahiv âlimlerinin eserlerinde geniş bir yer tutmamış ve dil kurallarını temellendirmede genellikle Arap kelamı, kıyâs ve ta’lîl gibi yöntemler ön planda tutulmuş olsa da Sâbbân, seleflerinin izinden giderek bu yöntemi tamamen terk etmemiş ve bazı yerlerde icmâ delilini bir referans olarak kullanmıştır. Üşmûnî’nin şerhini esas alan Sâbbân’ın, diğer delillerde olduğu gibi icmâ deliline yaklaşımında da üç farklı tutum sergilediği görülmektedir. Bazı yerlerde şârihin icmâ ile alakalı görüşünü benimseyip desteklemiş, bazı yerlerde bu iddiayı eleştirerek gerçek bir icmâ olmadığını savunmuş, bazı durumlarda ise şerhte yer almayan yeni icmâ delillerini gündeme getirmiştir.

Sabban’ın Üşmûnî’nin görüşünü benimsediği icmâ deliline örnek:

²²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ’iş*, 190-193.

Üşmûnî, hâl ögesinin zarf konumundaki amilinden önce gelmesinin ihtilaflı bir mesele olduğunu belirtmiştir. Ardından “قائماً زيد في الدار” örneğinde olduğu gibi halin cümlelerin tamamına yani hem mübteda hem de haberden oluşan tüm yapıya takdim edilmesi meselesinin ise nahiv uleması tarafından icmâ ile menedildiğini ifade etmiştir. Bu bilgiyi, *Şerhu'l-Kâfiye*'ye atıfla aktarmış ancak hemen ardından, Ahfeş ve İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi dilcilerin bu konuda farklı yaklaşımlar benimsediğini dile getirmiştir. Ahfeş, “فداء لك أبي وأمي” ifadesinde “فداء” kelimesinin hâl olduğunu ve “لك” lafzının hâlin amili sayılabileceğini iddia eder. İbn Berhân ise, “هَذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ”²²⁸ ayetinde “هَذَاكَ” kelimesini hâl olarak konumlandırmıştır. Bu da hâlin zarf olması durumunda takdim edilebileceğini gösterir.²²⁹ Üşmûnî'nin önce icmâyâ yer vermesi, ardından konuyla ilgili farklı görüşleri aktarması, onun bu icmâyâ karşı çıktığı anlamına gelmemelidir. Çünkü burada doğrudan icmâyâ karşı çıkmamıştır. Aksine, kapsamı yanlış anlaşılabilir bir ifadeye netlik getirerek, icmâ iddiasının aslında şartlara bağlı ve sınırlı olduğunu dolaylı yoldan ortaya koymuştur. Çünkü mesele yalnızca hâlin cümleye takdim edilmesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda zarf veya mecrur olan hâlin takdim edilmesinin de menedildiği izlenimini vermektedir.

Sabbân, Üşmûnî'nin hâlin cümle üzerine takdiminin icmâ ile menedildiği yönündeki naklini değerlendirirken, bu ifadenin zahirine rağmen aslında konunun farklı ihtimalleri kapsadığını belirtir. Ona göre, halin cümleye takdimi meselesi, sadece tekil bir hüküm değildir. Bu ifadenin kapsamında hâlin câr ve mecrur veya zarf olarak takdimi gibi çok boyutlu hükümleri kapsamaktadır. Bu ihtimaller dikkate alındığında, söz konusu meselede tam anlamıyla bir icmâdan söz edilemeyeceği ortaya çıkar. Sabbân, Üşmûnî'nin bu çoklu boyutu fark ettiğini ve bu nedenle hemen ardından Ahfeş ve İbn Berhân gibi muhalif görüşleri zikrettiğini belirtir. Böylece, icmâ naklinin ardından gelen “لكن أجاز الأخفش” ifadesinin, aslında icmânın mutlak olmadığını göstermek amacıyla bilinçli bir tercih olduğunu ifade eder. Sabbân, bu yorumu ile Üşmûnî'yi eleştirmekten ziyade, onun ihtiyatlı yaklaşımını anlamlandırmakta ve onu destekleyici bir konumda durmaktadır.²³⁰

Sabbân'ın hâlin cümle üzerine takdimi gibi bir meselede tek bir hükmü değil, hâlin mecrur veya zarf olarak takdimi gibi birçok alt başlığı içeren bir yapının bulunduğunu tespit etmesi, nahivde icmâ söylemlerinin çoğu zaman mutlak değil, belli sınır ve şartlara bağlı olarak

²²⁸ el-Kehf 18/44.

²²⁹ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 2/24.

²³⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/271.

şekillenebileceğini ortaya koyar. Sabbân'ın bu ayrıntıya dikkat çekmesi, bir konuda “icmâ vardır” şeklindeki genellemelerin her zaman mutlak kabul edilemeyeceğini, bu tür ifadelerin arka planının dikkatle incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Bu tespit, konunun netleştirilmesi ve yanlış anlaşılımların önüne geçilmesi açısından önemlidir. Sabbân'ın bu noktadaki katkısı, Üşmûnî'nin açıklamasını aktarıp yorumlaması ve ardından karşıt görüşlerin varlığının icmânın geçerliliğini bütünüyle ortadan kaldırmadığını, ancak kapsamını daralttığını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Sabbân'ın Üşmûnî'nin icmâ iddiasına eleştirel yaklaştığı örnek:

Üşmûnî, “Zarf” başlığı altında bu kelimenin hem lugat hem de ıstılah anlamlarını verdikten sonra, İbn Mâlik'in bu kavram için yaptığı tarifte yer alan “ضمننا معنى في باطراد” “devamlı olarak ‘içinde’ anlamını taşıyan” kaydına özel bir dikkat çeker. Bu kayıt sayesinde, zarf olarak kabul edilen kelimelerin yalnızca “في” anlamını taşıyan örneklerle sınırlı tutulduğunu belirtir. Ardından “أَمَكْتُ هُنَا” ve “أَمَكْتُ أَرْمَنًا” örneklerini vererek, bunların “في” manasını içerdiklerini ve bu sebeple zarf kabul edildiklerini ifade eder. Üşmûnî, konuyu daha da netleştirmek adına, Kur'an'daki bazı örnekleri zikreder. Mesela, “يَخَافُونَ يَوْمًا”, “korktukları bir gün”²³¹ ve “اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ”, “Allah, risâletini nereye vereceğini en iyi bilendir”²³² ayetlerinde geçen “يَوْمًا” ve “حَيْثُ” kelimeleri zarf görünümünde olsalar da “في” anlamını taşımadıkları için bu tanıma girmezler. “يَوْمًا” kelimesi burada mef'ûl'u bih olarak konumlandırılır. “حَيْثُ” kelimesi için amilin takdirî olduğu belirtilir. İşte bu bağlamda Üşmûnî, “İsm-i tafdîl, mef'ûlû bih konumunda olan kelimeyi icmâ ile nasb etmez” ifadesini kullanarak “حَيْثُ” kelimesinin amilinin takdirî olduğunu ve ismi tafdîlin nasb ameli yapamayacağını vurgular. Böylece burada nahiv âlimleri arasında bir icmâ bulunduğunu açıkça dile getirir.²³³

Sabbân, Üşmûnî'nin ism-i tafdîl, mef'ûlû bih konumundaki kelimeyi icmâ ile nasb etmez şeklindeki icmâ iddiasını eleştirir. Üşmûnî, burada geçen “حَيْثُ” kelimesinin amilinin takdirî olduğunu belirtir. Ona göre bunun gerekçesi, ismi tafdîlin mef'ûlû bih üzerinde amel olamayacağına dair nahiv âlimleri arasında bir icmâ bulunduğuudur. Ancak Sabbân, bu icmâ iddiasının tartışmalı olduğunu çünkü başka alimler tarafından bu görüşün benimsenmediğini aktarır. Bu noktada bazı nahiv alimlerinin, ism-i tafdîlin mef'ûlû bih üzerinde amel ettiğini

²³¹ en-Nûr 24/37.

²³² el-En'âm 6/124.

²³³ Üşmûnî, Şerhu'l-Üşmunî, 1/485.

savunduklarını zikreder. Örnek olarak, “فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا” “*kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.*”²³⁴ ayetinde geçen “أَهْدَى” kelimesinin “سَبِيلًا” kelimesini mef’ul olarak nasb ettiğini zikreder. Ayrıca, Ebû Hayyân’ın *el-İrtişâf* adlı eserinde yer alan Bedrüddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424)’nin görüşünü naklederek ism-i tafdîl’in mef’ûlü bih üzerinde amel edebileceğini savunduğunu aktarır. Bu görüşü de “إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ” “*Şüphesiz kendi yolundan sapanı en iyi bilen rabbindir.*”²³⁵ ayetiyle destekler. Sabbân, bu misallerle, Üşmûnî’nin icmâ iddiasının aslında mutlak bir ittifaka dayanmadığını, aksine bu konuda farklı görüşlerin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Son kısımda “bu görüşlere itibar edilmedi çünkü çok zayıftır” şeklinde bir cevap bulunduğunu da belirtir ama bu cevaba da “فيه نظر” (bu görüş tartışmalıdır) diyerek kuşkulu bir mesafe koyar.²³⁶

Sabbân’ın bu örnek üzerinden yaptığı analizler değerlendirildiğinde onun icmâ iddialarını naklettiği ve hem lehte hem de aleyhteki bütün delilleri tartışmaya açarak eleştirel bir süzgeçten geçirdiği görülmektedir. Onun metodolojisi, mutlak bir icmâ iddiasının ancak karşıt görüşlerin tamamen bertaraf edilmesi ve dilin pratik kullanımlarıyla uyumlu olması halinde kabul edilebileceği prensibine dayanır.

Şerh’te yer almayan ancak Sabbân’ın gündeme getirdiği icmâ deliline örnek:

Üşmûnî, “لَات” ve “إِنْ” edatlarının amel etme durumunu ele alırken, bu iki önemli edatın nahivdeki amel işlevine dair klasik görüş ayrılıklarını özetler. Üşmûnî, “لَات” edatının amel etme özelliğine dair görüşleri aktarırken, Sîbeveyh ve cumhurun bu edatın amelini kabul ettiğini belirtmektedir. Yani “لَات” lafzı, bazen “ليس” gibi ismi merfu, haberi mensûb yapmak üzere cümle içinde amel edebilir. Örneğin “لَاتَ حِينَ مَنَاصٍ” ifadesinde “حِينَ” kelimesi “لَات” edatının ismi kabul edilir. Bununla birlikte cumhurun görüşüne karşılık Ahfeş’in, “لَات”ın amel etmediğini savunduğunu aktararak bu görüşün azınlıkta kaldığına işaret eder. Ayrıca Üşmûnî, “لَات” edatının amel özelliğini sadece zaman isimleriyle sınırlı görür. Onun ifadesine göre, “لَات” edatı “حِينَ” gibi zaman ifade eden isimler dışında bir isim üzerinde amel etmez. Bu bağlamda sadece “حِينَ”, “سَاعَةً”, “أَوَان” gibi zaman isimlerinde kullanımı geçerlidir.²³⁷

²³⁴ el-İsrâ 17/84.

²³⁵ en-Necm 53/30.

²³⁶ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 2/185.

²³⁷ Üşmûnî, *Şerhu ’l-Üşmunî*, 1/268-269.

Sâbbân, genelde Üşmûnî'nin şerhini esas alarak onun açıklamalarına odaklanmakta bazen de İbni Malik'in beytine odaklanarak analiz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. İbn Mâlik'in "قد تلي لات وإن ذا العمل" beytinde geçen "قد" lafzını merkeze alarak "لات" edatının ameli konusunda hem lafzî hem de mana içerikli bir çözümleme yapar. Beyitte geçen "تلي" fiilini "ولي الشيء" anlamında, yani "bir şeyin ardından gelme, onu takip etme" şeklinde açıkladıktan sonra buradan hareketle "لات" ve "إن" lafızlarının amel bakımından "ليس" fiiline tabi olup olmadığı meselesini ele alır. Bu noktada, bu iki kelimenin amel edebilmesi için hangi şartların gerekli olduğu üzerinde durur. Örneğin "إن" harfî, "ما" edatında olduğu gibi, ardından zaid bir edatın gelmemesi şartıyla amel eder. "لات" edatının ise amel şartı olarak, ardından gelen kelimelerin zaman ismi olması gerektiğini belirtir. Bu çözümlemenin ardından Sabbân, söz konusu edatın ameli hakkında Arap icmâsının olduğunu hatırlatmakta ve özellikle İbni Malik'in kullandığı "قد" kelimesi üzerinden tahkik ve taklîl gibi iki farklı anlam ihtimaline dikkat çekmektedir. Eğer "قد" kelimesi burada tahkik anlamında kullanılmışsa, "لات" edatının amel etmesi Araplar arasında genel kabul görmüş bir durumdur ve bu bağlamda bir icmâ'dan söz edilebilir. Ancak "قد" taklîl anlamında ise, bu durumda "لات" edatının amel ettiği örnekler azdır. Dolayısıyla da icmâdan değil, sadece cevazdan söz edilebilir. Sabbân, bu noktada "icmâ ile amel etmesi sabittir" diyen görüşü ele alır ve seyrek kullanımı ile caiz olduğunda görüş birliği arasındaki farka dikkat çeker. Sabbân, İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinde "لات" edatının kullanımına dair görüşünü beyan etmiş olmasına rağmen, *Elfiyye* 'deki beyitte geçen "قد" lafzını anlam ihtimalleri açısından ayrıntılı biçimde ele alır. Onun İbni Malik'in beyitte kullandığı lafzî unsurlar üzerinden muhtemel yorumları tartışmaya açması, metne bağlılık konusundaki hassasiyetini ve metinde bulunan lafzî inceliklere gösterdiği dikkati yansıtmaktadır. Son olarak Sabbân, bu konuda Arapların icmâ ettiğini söyleyenlerle, amelinin caiz olduğunu kabul edenler arasındaki farkı da netleştirir. "Eğer Araplar "لات" edatının amel ettiğini icmâ ile kabul etmişse, neden Ahfeş gibi bazı nahiv alimleri bunu reddetmiştir?" sorusuna verdiği cevapta, "Araplar arasında tespit edilen amel örneklerinin varlığı, o lafzın her durumda amel edeceği anlamına gelmez" diyerek, icmâın kapsamı ve anlamı konusuna dikkat çeker. Böylece Sabbân, hem icmâ kavramının kullanım alanını sınırlandırmakta hem de beyitte geçen kelimelerin muhtemel anlamlarını dikkate alarak temkinli bir yorum ortaya koymaktadır.²³⁸ Sabbân'ın, özellikle "قد" kelimesi örneğinde olduğu gibi İbn Mâlik'in beyitlerinde geçen kelimeleri yüzeysel değil, farklı

²³⁸ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/374-375.

anlam ihtimallerini dikkate alarak çözümlemesi onun metne bağılılığını ve lafzî inceliklere verdiği önemi yansıtır. Bu klasik şerh geleneğine uygun bir yöntemdir. Sabbân, “icmâ vardır” ifadesini nahiv âlimlerinin ittifakı ve Arapların fiilî dil kullanımı anlamında ele alır. Ancak bu ikinci tür icmânın da kendi içinde iki şekilde anlaşılması gerektiğine işaret eder. Birincisi, Araplar arasında bu kullanımın caiz görülmesidir. İkincisi ise bu kullanımın gerçekten yaygın olarak kullanılıyor olmasıdır. Sabbân’a göre, bir lafzın Araplar arasında kullanılmış olması onun amelinin devamlı olduğunu değil, sadece caiz olduğunu gösterebilir. Ancak kullanımın hem sabit hem de yaygın olması durumunda, bu icmâ delil olarak daha güçlü kabul edilebilir. Böylece Sabbân burada doğrudan olmasa da Süyûtî’nin de işaret ettiği²³⁹ Arap icmâsı ile Basra ve Kufe âlimlerinin icmâsı arasındaki farkı uygulamalı biçimde göstermiştir.

4.3. Aklî Deliller

Aklî deliller, dilde gözlemlenen kullanımlardan hareketle yapılan kıyâslamalar, ta’liller ve genel mantık yürütmelerine dayanır. Nahiv ilminde bazı hükümler, lafızlar arasındaki anlam ilişkileri veya farklı kullanımlar arasındaki uyum gibi aklî gerekçelere dayandırılarak açıklanmıştır. Bu başlık altında Sabbân’ın Haşiyetü’s-Sabbân adlı eserinde geçen kıyâs istishâbu’l-hâl ve istihsân delillerine dair temsili örnekler ele alınacak, ayrıca gerekçelendirme yöntemi olarak kullanılan ta’lile dair örneklerle de yer verilecektir.

4.3.1. Kıyas

Kıyâs kelimesi, Arapça kökenli olup “قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً” şeklinde kullanılır. Sözlükte “bir şeyi benzerine göre ölçmek, bir şeyin miktarını ona benzeyen başka bir şeye kıyâsla belirlemek” anlamlarına gelir. Ayrıca “مقياس” kelimesi de aynı kökten türemiş olup “ölçü, karşılaştırma aracı” manasındadır.²⁴⁰

Kıyâs, İslam âlimlerinin örfünde ve özellikle nahiv usulünde, hakkında doğrudan bir hüküm bulunmayan meseleleri, benzer illet sebebiyle hükmü bilinen bir meseleye bağlanarak çözme yöntemidir. Bu tanım, İslam âlimleri tarafından farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da bu tanımlar büyük ölçüde birbirine yakın olup esasen “illet birliği” prensibi etrafında şekillenmektedir.²⁴¹

²³⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 73.

²⁴⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “Kıyâs” 5/189; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Kıyâs” 6/187; Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs* (Daru İhyâi’t-Turâs, 2001), “Kıyâs” 16/421.

²⁴¹ Enbârî, *el-İğrâb*, 93; Kefevî, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısıri, *el-Küllîyyât*, 714.

Kıyâsın dört temel unsuru bulunmaktadır. İlk unsur, hakkında şer'î hüküm sabit olan ve kıyâsın dayanağını teşkil eden “asıl”dır. İkinci unsur, asıl ile arasında benzerlik kurulan ve henüz hükmü belirlenmemiş olan “fer’”dir. Üçüncüsü, asılda sabit bulunan ve kıyâs yoluyla fer’e taşınan “hüküm”dür. Dördüncü unsur ise, asıl ve fer’ arasında kıyâsı meşru kılan ve aralarındaki ilişkiyi gerekçelendiren ortak özelliştir. Bu dört unsur, kıyâsın sahih kabul edilebilmesi için vazgeçilmez öğeler arasında yer almaktadır. Kıyâs, genel anlamda yapılar arasında benzerlik yahut karşıtlık esasına göre farklı türlere ayrılmıştır. Bu türler içerisinde en çok uygulanan kıyâs türü, fer’in asla benzerlik temelinde kıyâslanmasıdır. Cem’ lafızların i’lâl yönünden müfrede kıyâslanması, buna örnek verilir. İkincisi, aslın fer’e kıyâslandığı türlerdir. Mastarın fiiline benzetilerek amel ettirilmesi, bu türdendir. Üçüncüsü, eşit şartlara sahip iki yapının birbirine kıyâslanmasıdır ki buna kıyâs-ı müsâvî denir. Dördüncüsü ise zıt yapılar arasında yapılan ve kıyâsü’l-ednâ diye adlandırılan kıyâslardır. Dördüncü kısma, “هذا حسن الوجه” ifadesinde geçen “الوجه” kelimesinin cer edilmesinin, “ضارب الرجل” yapısına benzetilerek meşrulaştırılması örnek olarak verilebilir.²⁴²

Süyûtî, el-Enbârî’den naklettiği bilgilerle nahiv ilminin temel dayanağının kıyâs olduğunu vurgulamıştır. Ona göre nahivdeki delillerin çoğu bu metoda dayanır ve meselelerin önemli bir kısmında ona itibar edilir. Bu güçlü ilişkiyi ifade etmek üzere “إنما النحو قياس يتبع” (Nahiv, kıyâs esas alınarak takip edilen bir disiplindir) sözünü aktarır.²⁴³ Böylece kıyâsın nahivde sadece bir yöntem değil, aynı zamanda ilmin temelini oluşturan kurucu bir ilke olduğunu vurgulamıştır.

İbn Cinnî ise kıyâsın gücünü daha da ileri taşır. Ona göre, kıyâs deliline başvurarak oluşturulan bir yapı, doğrudan Arap dili sayılacak kadar değerlidir. Ancak bu, kıyâsın sahih ve sağlam bir temele dayanması durumunda geçerlidir. Zayıf kıyâslara ya da az kullanılan örneklerle dayanan yapılar ise bu kapsama girmez.²⁴⁴ Böylece İbn Cinnî, kıyâsın hem kural belirleyici gücüne hem de uygulanmasındaki hassasiyete dikkat çekmiştir.

Bu ifadelerden yola çıkarak, kıyâsın nahiv ilminin kurucu temel ilkelerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hem Suyûtî’nin el-Enbârî’den aktardığı bilgilerde hem de İbn Cinnî’nin değerlendirmelerinde, kıyâsın nahiv kurallarının inşasında önemli ve merkezi bir rol oynadığı görülmektedir.

²⁴² Süyûtî, *el-İktirâh*, 81,85.

²⁴³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 79.

²⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Haşâ’iş*, 1/115.

Bu bağlamda diğer birçok nahiv âliminde olduğu gibi, Sabbân'ın da Üşmûnî'nin şerhini esas alarak yaptığı açıklamalarda kıyâs delilini sıkça kullandığı görülmektedir. Sabbân, bazen kıyâsa dayanarak Üşmûnî'nin görüşlerini desteklemiş ve kıyâsla ona açıklık getirmiş kimi zaman da onu eleştirmiştir. Bazen de bazı nahiv âlimlerinin kıyâslarını eleştirerek konuyla alakalı farklı bakış açıları sunmuştur. Zira Sabbân, kıyâs delilini bir doğrulama ve eleştirel bir çözümleme aracı olarak da kullanmıştır.

Sabbân'ın kullanılan kıyâs delilinde Üşmûnî'nin görüşünü benimsediği örnek:

Üşmûnî, “عساک” ve “عساه” örneğinde olduğu gibi “عسى” fiilinin zamirle birlikte kullanımı hakkında nahiv alimleri arasındaki ihtilafı aktarırken, üç farklı âlimin görüşüne yer verir ve özellikle Sîbeveyhi'nin kıyâs yöntemine dayalı yaklaşımına dikkat çeker. Bu bağlamda tartışmanın merkezinde yer alan konu, “عسى” amilinden sonra gelen zamirlerin hangi konumda değerlendirileceğidir. Sîbeveyhi, “عسى” amilinin “لعل” gibi amel ettiğini söyler. Yani “عسى” ismini nasb eder, haberini ise ref eder. Bu durumda “ك” gibi zamirler, nasb edilen isim konumundadır. Dolayısıyla, “عسى” ile “لعل” arasında anlam ve yapı benzerliğine dayalı olarak yapılan bu kıyâs, zamirin konumunun mansub olarak tayin edilmesini sağlamaktadır. Müberred ve Ferrâ'nın görüşü ise “عسى” amili, ismini ref, haberini nasb eder. Ancak “عساک” gibi kullanımlarda takdim ve tehir söz konusudur; zamir öne alınmış, aslında ref konumunda olan isim yer değiştirmiştir. Ahfeş'e göre zamir, aslında ref makamında olan bir ismin yerine geçmiştir. Bu nedenle mef'ûl gibi görünse de naib bir isimdir dolayısıyla fiilin amel tarzı değişmemiştir.²⁴⁵

Sabbân, Üşmûnî'nin aktardığı Sîbeveyhi'nin kıyâsını açıklığa kavuştururken bu kıyâsın gerekçesini ortaya koyar ve aynı zamanda ilgili görüş ayrılığının arka planındaki esas sebebi de tespit eder. Sîbeveyhi'ye göre, “عسى” fiili “لعل” gibi amel eder. Yani ismini nasb, haberini refeder. Bu kıyâsın gerekçesi ise her iki lafızda da “umut” veya “kaygı” anlamlarının ortak olmasıdır. Sabbân, Sîbeveyhi'nin bu görüşünün esasında “عسى”yı harf gibi değerlendirdiğini, yani yapısal olarak fiil değil harf olduğunu ileri sürdüğünü belirtmektedir. Bu açıklama, özellikle Sîbeveyhi'den sonra gelen nahiv alimleri arasında “عسى”nın harf mi yoksa fiil mi olduğu konusunda bir ihtilaf olduğunu ortaya koyar. Sabbân bu görüş ayrılıklarını şu şekilde özetler: Birinci görüşe göre, “عسى” mutlak surette fiildir ve bu, cumhurun benimsediği

²⁴⁵ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/290.

geleneksel görüştür. İkinci görüşe göre, “عسى” mutlak olarak harftir. Bu yaklaşım İbnü’s-Serrâc ve Sa‘leb (ö. 291/904) gibi bazı nahiv âlimlerine aittir. Üçüncü görüş ise bir ayırım yapılması gerektiğini ifade eder. Buna göre, eğer “عسى”, “لعل” gibi amel ediyorsa yani ismini nasb, haberini ref ediyorsa harf hükmünde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde fiil olarak kabul edilmelidir. Sabbân son olarak, ihtilafın yalnızca “عسى”nın câmid şekliyle ilgili olduğunu belirtir. Ona göre, çekimlenebilen “عسى” ise bütün nahiv âlimlerinin ittifakıyla fiil kabul edilmiştir.²⁴⁶

Sabbân’ın, burada Üşmûnî’nin Sîbeveyhi’den naklettiği kıyâsa destek verdiğini ve bunu taklidi bir kabulle değil, derinlemesine bir analizle yaptığı görülmektedir. Sabban, bu kıyâsı “umut” ve “kaygı” anlamları temelinde bir ortak illet üzerinden meşrulaştırmıştır. Bu da onun mana benzerliğine dayalı kıyâsları da esas aldığını göstermektedir. Sabbân’ın “عسى”nın harf mi yoksa fiil mi olduğu yönündeki tartışmaya yer vermesi, sadece kıyâsın sonuç belirleyici yönüyle değil aynı zamanda kıyâs edilen unsurlar arasında tür bakımından bir uyumun gözetilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Zira aksi hâlde, fiilin harfe kıyâslanması gibi gramer açısından problemli bir sonuç doğabilir. Sabbân bu tür bir zorlamayı önlemek adına meseleye açıklık getirme ihtiyacı duymaktadır. Sabbân’ın özellikle “عسى”nın câmid ve mutasarrıf kullanımları arasındaki ayrımı vurgulaması, nahivde lafzın özelliğine göre hüküm belirlenmesi açısından önemlidir. Çünkü mutasarrıf olan “عسى”da fiil oluşu üzerinde ittifak varken, câmid olan hakkında ihtilaf söz konusudur. Dolayısıyla Sabbân, kıyâsın iki rûknü arasında tür bakımından bir uyumsuzluk oluşmasını, yani birinin fiil diğerrinin harf olmasını engellemek adına bu ayrıma dikkat çeker. Bu yaklaşımı, kıyâsın şartlarına uygun ve sahih bir şekilde uygulanması bakımından önem arz etmektedir.

Sabban’ın kıyâs delilini kullanarak Üşmûnî’ni eleştirdiği örnek:

Arapçada sayı ile sayılan varlık arasında cinsiyet uyumu, sayının türüne göre değişiklik gösterir. Sayılar 1 ve 2 olduğunda, sayı ile ma’dûd arasında cinsiyet bakımından bir uyum bulunur. Buna karşılık, 3 ila 9 arasındaki sayılarda cinsiyet zıtlığı esastır. Yani sayı müzekkerse ma’dûd müennes olur, ma’dûd müzekkerse sayı müennes gelir. Müfret olarak kullanılan 10 sayısı ise ma’dûd ile cinsiyet açısından uyumludur. 11 ve 12 sayılarında hem birler hem de onlar basamağı ma’dûd ile aynı cinsiyette olur. Ancak 13’ten 19’a kadar olan sayılarda bu yapı değişir. Bu grupta birler basamağı ma’dûd ile cinsiyet açısından zıt, “عشر” lafzı ise ma’dûd ile

²⁴⁶ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 1/392.

uyumlu olur. Örneğin, “خَمْسَةَ عَشَرَ رَجُلًا” ifadesinde “خَمْسَةَ” müennes olup “رَجُل” müzekkerdir, “عَشَرَ” ise müzekker olduğu için ma’dûda uyar.²⁴⁷

Yukarıda sayı ile sayılan varlık arasındaki uyum ve uyumsuzluk kurallarından bahsedilmiştir. Ancak bu kurallar, sayılan varlık tekil olduğunda açıkça anlaşılır. Üşmûnî ise, ilgili bölümde sayının birden fazla ma’dûd ile kullanılması durumunda nasıl bir uyum aranacağı sorusunu gündeme getirip cevap vermeye çalışmaktadır. Bu durumda Üşmûnî meseleyi detaylı bir şekilde ele alarak önemli bir ayrım yapar. Sayılan varlıklar birden fazla olduğunda, bunlar arasında akıl sahibi varlıklar bulunuyorsa, sayı her durumda eril olarak gelir. Tertip, yani önce hangisinin zikredildiği önemli değildir. Örneğin, “عندي خمسة عشر عبدًا وجاريةً” ve “عندي خمسة عشر جاريةً وعبدًا” ifadelerinde olduğu gibi gerek erkek gerek kadın zikredilmiş olsun, sayı müzekker kalır. Çünkü her iki unsur da akıl sahibi varlıklardır. Buna karşılık, sayılan varlıklar arasında akıl sahibi olmayan unsurlar bulunuyorsa, bu durumda sayı, ilk zikredilen kelimenin cinsiyetine göre şekillenir. Örneğin, “عندي خمسة عشر جملاً وناقَةً” cümlesinde ilk gelen “جمل” müzekker olduğu için sayı da müzekker gelmiştir. Aynı yapının ters dizilişinde, yani “عندي خمس عشرة ناقَةً وجمالاً” ifadesinde ise “ناقَةً” önce zikredildiği için sayı da müennes olarak gelmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse, akıl sahibi varlıklar söz konusu olduğunda sayı daima müzekker gelir. Akıl sahibi olmayan varlıklarda ise sayı, önce zikredilen kelimenin cinsiyetine göre uyum gösterir.

Üşmûnî, bir sayının birden fazla ma’dûd ile kullanılması durumunda, bu ma’dûdlar arasında akıl sahibi bir varlık bulunuyorsa, sayının her hâlükârda müzekker gelmesi gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşım, sayı lafzının akıl unsurunun varlığıyla birlikte mutlak şekilde müzekker kullanılmasını gerektirir. Örneğin, “عبدًا وجاريةً” ya da “جاريةً وعبدًا” gibi yapılarda sayının müzekker kalması gerektiğini belirtir. Ancak Sabbân, bu genel hükme itiraz eder. Onun değerlendirmesine göre, Üşmûnî’nin ifadesinden, eğer sayılan iki unsurdan biri akıl sahibi müennes (örneğin “أمة”) ve diğeri akıl sahibi olmayan müzekker (örneğin “جمل”) ise, sayının yine müzekker olması gerektiği sonucu çıkar. Çünkü Üşmûnî, “akıl varsa sayı müzekker olur” diyerek akıl unsurunu belirleyici kıstas olarak belirlemiştir. Sabbân ise bu noktada kıyâsa dayanarak farklı bir tercihte bulunur. Ona göre, bu tür durumlarda akıl sahibi dişi ile akıl sahibi olmayan eril lafız arasında bir tercih yapılacaksa, sayının müennes gelmesi daha uygundur. Zira burada “akıl” vasfı “dişilik” ile birlikte bulunmakta, buna karşılık diğer unsurda yalnızca

²⁴⁷ Muhammed İd, *En-Nahvül-Musaffa* (y.y.: Mektebetu’ş-Şebâb, 1971), 709.

cinsiyet yönünden erkeklik özelliği bulunmakta, ancak akıl vasfı bulunmamaktadır. Sabbân, bu durumda sayının müennes gelmesini savunur. Çünkü “akıl” ve “dişilik” özelliklerinin bir arada olması, yalnızca “erkeklik” özelliğine sahip fakat akıl vasfı taşımayan bir unsura göre daha güçlü ve öncelikli vasıflar olarak kabul edilmiştir.²⁴⁸

Sabbân’ın bu eleştirisinde, kullandığı tercihe dayalı kıyâs yöntemi dikkat çekicidir. O, Üşmûnî’nin lafzî düzeyde mutlak bir kural koyduğunu, ancak bu kuralın kıyâs açısından anlam ve öncelik sıralaması bakımından yetersiz olduğuna işaret etmiştir. Zira burada, iki unsurdan biri hem akıl hem de dişilik vasfını birlikte taşıırken, diğeri yalnızca erkeklik özelliğine sahip olup akıl vasfından yoksundur. Sabbân’a göre, “akılla birlikte bulunan dişilik vasfı, akıl unsurundan yoksun olan erkeklik vasfına kıyâsla daha baskın ve önceliklidir.” Bu tür kıyâs, yüzeysel benzerlik kurmakla birlikte iki seçenek arasında aklî gerekçeye dayanarak daha baskın olan vasfı öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşımla Sabbân, tercih ettiği görüşü, şekle dayalı kıyâs yöntemi çerçevesinde gerekçelendirmiştir.

Şerhte yer almadığı halde Sabbân’ın kıyâs delilini gündeme getirdiği örnek:

İbn Mâlik’in şiirini esas alarak açıklama yapan Üşmûnî, terkîb-i mezcî denilen iki kelimenin birleşerek oluşturduğu özel isimlerin gayr-i munsarif sayılması gerektiğini kabul etmekle birlikte, bu konuda bazı açıklamalarda bulunur. İbn Mâlik’e göre, iki kelimenin birleşerek oluşturduğu özel isimler, artık tek bir kelime gibi muamele gördüklerinden dolayı gayr-ı munsarif kabul edilerek tenvin almaz ve cer edildiklerinde ise kesre değil fetha ile gelirler. Buna örnek olarak “معدى كرب” ismini zikreder. Üşmûnî ise bu örnek üzerinden yaptığı açıklamada, İbn Mâlik’in özellikle “سيبويه” ve “نظويه” gibi sonu “ويه” ile biten birleşik özel isimleri kapsam dışı bıraktığını belirtmiştir. Çünkü bu tür kelimeler, Arap dilinde genellikle mebnî, yani harekesi değişmeyen yapılar olarak değerlendirilir. Üşmûnî ayrıca, bu örneğin sadece temsili bir anlam taşıyor olabileceğini de ifade eder.²⁴⁹

Sabbân, terkîb-i mezcî ile oluşmuş özel isimlerin i‘rabına dair görüşler arasında bir karşılaştırma yapmakta ve meseleyi detaylandırmaktadır. Öncelikle, Sîbeveyhi’nin “ويه” ile biten kelimelerin kesre üzere mebnî olmalarını caiz görmediğini aktarır. Ardından Ebu Amr el-Cürmî (ö. 225/840)’nin bu tür kelimeleri gayr-i munsarif olarak değerlendirdiğini belirtir. Sabbân, daha sonra Üşmûnî’nin, “ويه” ile biten birleşik özel isimlerin mebnî olduğu yönündeki görüşünü destekler ve bunu Ebu Hayyan (ö. 745/1344)’ın değerlendirmesiyle temellendirir.

²⁴⁸ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 4/100.

²⁴⁹ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmunî*, 3/152.

Ebu Hayyan’a göre, bu tür birleşik isimlerin i‘rab edilebilmesi, ancak semâî bir kullanıma dayanıyorsa kabul edilebilir. Aksi takdirde, kıyâs gereği bu tür kelimeler mebnî sayılmalıdır. Çünkü terkîb-i mezcî yoluyla oluşan yapılarda, iki ayrı unsurdan biri kelime, diğeri ise çoğunlukla anlamdan ziyade ses değeri taşıyan bir parça olarak birleşmiş ve tek bir lafza dönüşmüştür. Bu tür yapılar artık iki kelime olmaktan çıkmış, anlam ve yapı bakımından bütünleşmiş tek bir kelime niteliği kazanmıştır. Ebu Hayyân’a göre bu tür birleşik yapılarda, lafzî ve şekil olarak birleşme sonucu ortaya çıkan tek kelime, artık kıyâsla mu‘rab değil, mebnî sayılmalıdır. Zira bu tür birleşme, sesin yapıya dâhil olmasıyla kelimenin irab alabilecek esnekliğini ortadan kaldırır. Nitekim ses temelli yapılar Arapçada zaten mebnî kabul edildiğinden, Ebu Hayyân bu tür birleşik özel isimleri de onlara kıyâsla mebnî saymıştır. Özellikle birinci parçanın sonu, artık bağımsız bir kelime sonu değil, lafzın iç parçası hâline gelmiştir.²⁵⁰

Sabbân’ın “ويه” ile biten kelimelere dair yaptığı değerlendirmeler, onun nahiv kurallarını temellendirirken kıyâsa verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu değerlendirmelerinde, Sîbeveyhi, el-Cürmî ve Ebu Hayyan gibi bu alanda otorite kabul edilen âlimlerin görüşlerini karşılaştırmakta, özellikle Ebu Hayyân’ın kıyâsa dayalı yaklaşımını esas alarak Üşmûnî’nin görüşünü temellendirmektedir. Sabbân’ın, Ebu Hayyân’a atıfla delil olarak başvurduğu kıyâs türü, şekle dayalı bir kıyâstır. Buna göre, sonu ses unsuru ile biten birleşik kelimeler, bu son parçanın Arapçada genellikle mebnî olarak kullanılan ses unsurlarına benzemesi sebebiyle, kıyâs yoluyla mebnî kabul edilmiştir. Zira Arapçada bazı istisnalar bulunsa da genel kural olarak ses unsurlarının tamamı mebnî kabul edilmektedir.²⁵¹

4.3.2. İstishâb

İstishâb kelimesi, Arapça “صَحَبَ- يَصْحَبُ” fiilinden türemiş olup sözlükte bir şeyi beraberinde götürmek, arkadaşlık talep etmek ya da bir şeyi sürekli olarak yanında bulundurmak anlamlarına gelir.²⁵²

Nahiv usulünde “istishâbü’l-hâl” ilkesi, bir lafzın mevcut hükmünün, bu hükmü ortadan kaldıracak sarih bir delil bulunmadıkça geçerliliğini koruyacağı esasına dayanır. Bu anlayış,

²⁵⁰ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 3/368.

²⁵¹ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî İbn Akîl, *el-Müsâ’id ‘alâ Teshîli’l-Fevâ’id*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Dimaşk: Darü’l-Fikr, 1984), 2/663.

²⁵² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “Şahb” 3/124; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-Luğâ ve Şîhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Daru’l-İlm, 1987), 1/162; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/520-521.

lafzın başlangıçtaki hükmünü muhafaza etmeyi esas alır. Öte yandan fıkıh usulünde istishâb'ın, üzerinde farklı görüşlerin bulunduğu ve tartışmalı kabul edilen yardımcı deliller arasında değerlendirildiği görülmektedir. Fukahâ, bu delillerin fikhî hükümlerin kaynağı olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Aynı ihtilaf, nahiv ilminde de gözlemlenir. Fıkıh âlimlerinin istishâb'ı fıkıh delilleri arasında sayma konusundaki ihtilafları, nahiv alimlerinin bu delili nahivde hüccet kabul edip etmeme konusundaki görüş ayrılıklarına benzemektedir.

Önde gelen nahiv âlimlerinden İbn Cinnî, nahivde geçerli sayılan delilleri üç ana başlık altında toplamıştır. Bunlar; semâ, icmâ ve kıyâs delilleridir. Yani istishâbı delil olarak kabul etmemiştir. Buna mukabil el-Enbârî, nahivde hüküm istinbatında başvurulacak delilleri üç ana başlık altında toplamıştır: nakil, kıyâs ve istishâbü'l-hâl. Bu tasnifiyle, bazı âlimlerin zikrettiği icmâ deliline yer vermemiş, onun yerine istishâbı ön plana çıkarmıştır. Daha sonra Süyûtî, her iki görüşü de cem ederek hem icmâ hem de istishâbı esas almış ve böylece nahiv delillerini semâ, icmâ, kıyâs ve istishâb olarak dört esas üzere temellendirmiştir. Her ne kadar el-Enbârî, istishâbü'l-hâlî muteber deliller arasında kabul etse de bu delilin en zayıf delillerden biri olduğunu ifade etmiş ve başka bir delilin bulunması hâlinde onunla istidlâlün caiz olmadığını belirtmiştir.²⁵³

İstishâbü'l-hâlî delil değeri konusunda alimler arasında görüş ayrılıkları bulunsa da klasik nahiv literatüründe bu delile yer verildiği görülmektedir.²⁵⁴ Nitekim Sabbân da yazdığı haşiyesinde bu delile çeşitli yerlerde başvurmuş ve onu bir istidlâl yöntemi olarak yorumlarında kullanmıştır.

Sabbân'ın Üşmûnîyi desteklediği İstishâb deliline örnek:

Üşmûnî, fiil-i muzâri'nin i'râb alabilmesinin bazı şartlara bağlı olduğunu aktarır. Muzâri fiil, kendisine doğrudan bitişmiş bir tekit nûnu ile gelmediği sürece mu'rab kabul edilir. Kur'ân'da geçen “لَيُسْجَنَنَّ” ve “لَيَكُونَنَّ” gibi örneklerde görüldüğü üzere, eğer fiile doğrudan tekit nûnu bitişirse, artık bu fiil i'râb alamaz ve mebnî sayılır. Benzer şekilde, fiile dişil çoğul eki olan nûnü'n-nisve eklendiğinde de i'râb özelliği ortadan kalkar. Örneğin, “النِّسْوَةُ يَرْعَنُ” ifadesindeki “يرعن” fiilinde olduğu gibi, bu tür ekler fiili mebnî hâle getirir. Dolayısıyla fiil-i muzâri'nin hem te'kid nûnu hem de nûnü'n-nisve ile birlikte gelmesi, onun i'râb kabiliyetini ortadan kaldıran bir durumdur. Çünkü bu tür ekler, fiilin isimlere benzeme özelliğini ortadan

²⁵³ Enbârî, *el-İğrâb*, 141; Süyûtî, *el-İktirâh*, 136; Nahle, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 141-143.

²⁵⁴ Enbârî, *el-İğrâb*, 141.

kaldırır. Bu durumda fiil, aslî hâline dönerek mebnî sayılır. Tekit nûnu ile birlikte gelen fiiller fetha üzere mebnî kabul edilir. Üşmûnî'ye göre bunun gerekçesi fiilin nûn eki ile birlikte “خمسة عشر” sayı terkinin yapısına benzer biçimde, çok unsurlu murekkeb bir yapı kazanmasıdır. Zira bu kullanımda fiil, artık tek bir kelime olmaktan çıkarak fiil kökü ve nûn ekinin bir araya gelmesiyle yapısal bütünlük arz eden bir mürekkeb hâle gelir. Bu bağlamda irâbdan ziyade binâ esas alınmakta, ortaya çıkan yapı ise fetha üzere mebnî olan “خمسة عشر” terkinine benzerlik göstermektedir. Ancak fiil, nûnû'n-nisve ile birleştiğinde sükûn üzere mebnî kabul edilmektedir. Bu durum, fiili mâzînin dişil çoğul eki olan nûnû'n-nisve ile birleştiği yapılara kıyâsla açıklanır. Çünkü hem mâzî hem muzâri bu bağlamda harekenin arızî, sükûnun ise asıl olduğu yapılardır. Üşmûnî bu yorumu, *Şerhu'l-Kâfiye*ye atıfla söyler.²⁵⁵

Sabbân, muzâri fiilin nûnû'n-nisve ile birlikte sükûn üzere mebnî oluşunu, Üşmûnî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri teyit ederek değerlendirmektedir. Normal şartlarda mebnî fiillerde sükûn aslı durumudur. Ancak muzâri fiilin aslında i'râb almaya ehil olması onu diğer fiillerden farklı kılar. Nitekim muzâri fiil, genel itibariyle hareke ile mu'reb olur. Ne var ki muzâri fiil, nûn-ı te'kid ile kullanıldığında fetha üzere mebnî olurken, nûnû'n-nisve ile kullanıldığında sükûn üzere mebnî kabul edilmesi, açıklamaya muhtaç bir durum olarak karşımıza çıkar. Sabbân, burada devreye girerek kıyâs ve istishâbü'l-hâl delilleriyle meseleyi temellendirir. Der ki: “Muzâri fiil, nûn-ı tekit ile fetha üzere mebnî olmaktadır. Bu durum fiilin mebnîliğinin harekeli bir yapı ile tesis edildiğini göstermektedir. Buna göre, nûnû'n-nisve ile birlikte geldiğinde sükûnun tercih edilmesi için bir gerekçe ortaya konmalıdır. Bu gerekçeyi ise, mâzî fiille olan benzerlik ilişkisi sağlar. Yani muzâri fiil bu durumda, mâzî fiilin nûnû'n-nisve ile birleştiği yapılara kıyâs edilmiştir.” Son olarak Sabbân, bu görüşünü istishâbü'l-hâl deliline dayandırır ve şu ifadeyle açıklar: “Fiillerde asıl olan binâdır ve mebnî olan fiillerde de sükûn esas kabul edilir.”²⁵⁶

Sabbân bu meselede Üşmûnî'nin açıklamasını benimsemiştir. Aynı zamanda bu görüşü kıyâs ve istishâbü'l-hâl gibi nahiv usulüne ait temel delillerle destekleyerek delile dayalı açıklama geleneğini uygulamıştır. İlk olarak, muzâri fiilin yapısal bakımdan mâzî fiile olan benzerliğini esas alarak aralarında kıyâs yoluna gitmiştir. Ardından bu yapının sükûn üzere mebnî olmasının, fiillerin aslî hükmüne (binâ ve sükûn) uygun olduğunu belirterek istishâbü'l-hâl delilini devreye sokmuştur. Sabbân, muzâri fiilin nûn-ı te'kid ile fetha üzere mebnî olmasına

²⁵⁵ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/45-46.

²⁵⁶ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/92.

rağmen, aynı fiilin nûnû'n-nisve ile sükûn üzere mebnî oluşunun da açıklamaya muhtaç olduğunu belirtir ve bu tür istisnâî yapıların da mutlaka bir illete dayandırılması gerektiğini savunur. Burada dikkat çeken husus, Sabbân'ın nûn-ı te'kîd ile nûnû'n-nisve arasındaki farkın fiilin harekesi üzerinde neden farklı etkiler oluşturduğunu isabetle tespit etmesi ve meseleyi açıklığa kavuşturmasıdır. Sonuç olarak Sabbân'ın bu yorumu, Üşmûnî'nin muzâri fiilin aslen hareke ile mu'reb olduğu, ancak nûn-ı nisve ile sükûnun tercih edildiği görüşünü istishâb delili ile güçlendirerek desteklemiştir.

Sabbân'ın istishâb delili kullanımında eleştirel yaklaştığı örnek:

Üşmûnî, muzâri fiilin fiil olmasına rağmen mu'reb olmasını, onun isimle olan benzerliğine dayandırmaktadır. Ona göre muzâri fiil, bazı yönlerden isme benzediği için i'râb alır. Bu benzerliği üç temel açıdan açıklar. Birincisi, muzâri fiil zaman bakımından hem belirginliği hem de belirsizliği ifade edebilir. Bu yönüyle isimle ortak bir işleve sahiptir. İkincisi, muzâri fiilin başına "lâm-ı ibtidâ" gelebilir ki bu da isimlere hâs bir özelliktir. Üçüncü olarak, muzâri fiilin harf sayısı, harf dizilimi ve aslî-zâid unsurların tertibi gibi yapısal özellikler açısından ism-i fâil kalıbıyla ciddi bir benzerlik taşıdığı görülmektedir. Öte yandan Üşmûnî'ye göre i'râb olmadan isimlerin anlamları belirlenemediği için i'râb onlar için zorunludur. Çünkü i'râb olmadığında anlam karışıklığı ortaya çıkabilir. Ancak muzâri fiilin ifade ettiği anlam, her zaman doğrudan i'râb almasına bağlı değildir. Zira anlam belirsizliği durumlarında, isim-i fâil veya mastar gibi muzâri fiilin yerine geçebilecek yapılar, söz konusu belirsizliği ortadan kaldırılabilmektedir. Bu durum, muzâri fiilin bizzat i'râb almasının mutlak bir zorunluluk olmadığını, anlamın başka yollarla da açıklığa kavuşturulabileceğini göstermektedir. Nitekim "لا تعن بالجفاء وتمدح عمرا" cümlesinde geçen "تمدح" fiilinin konumu belirsizdir. Ancak bu belirsizlik, fiil yerine getirilen isimlerle çözülebilir. Bu da onun i'râba olan ihtiyacının, isme nispetle daha az olduğunu ve i'râba ihtiyaç duyduğunda başka unsurlarla da desteklenebileceğini göstermektedir. Bu itibarla fiilde mu'reblik asıl değil, fer' konumundadır. Son olarak Üşmûnî, i'râbın her iki unsur için de asıl olup olmaması konusunda Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki görüş ayrılığına dikkat çeker. Kûfe alimlerine göre, nasıl ki anlam belirsizliği isimlerde ortaya çıkabiliyorsa, aynı durum fiiller için de geçerlidir. Bu nedenle i'râb, her iki lafız türü açısından da aslî bir unsurdur. Basralılar ise, fiillerdeki belirsizliğin i'râbsız şekilde, isimle ikame yoluyla da giderilebileceğini savunur ve i'râbı mananın anlaşılması bakımından fiil için câiz, isim için ise zorunlu görür.²⁵⁷

²⁵⁷ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/45.

Sabbân, hem fiilde hem de isimde i'râbın asıl olduğunu iddia eden Kûfe alimleri ile i'râbın fiilde aslî, isimde ise fer'î olduğunu savunan bazı âlimlerin görüşünü reddeder. Bu alimler, i'râbın isimlerde bir sebebe istinaden meydana geldiğini, fiillerde ise herhangi bir gerekçe olmaksızın zaten mevcut olduğunu iddia etmektedirler. Bu yaklaşıma göre, i'râb bir sebebe binaen geldiği yerde fer', sebepsiz olarak geldiği yerde ise asıldır. Dolayısıyla fiillerde i'râbın aslî, isimlerde ise fer'î olması gerektiğini iddia ederler. Ancak Sabbân, bu yaklaşıma kesin bir tavır alarak onu bâtil olarak nitelendirir. Ona göre, i'râbın hem fiil hem isimde ortaya çıkış sebebi aynıdır: Tevârüdü'l-meânî, yani lafzın farklı anlamlara ihtimali. Bir kelimenin taşıyabileceği birden fazla manayı birbirinden ayırmak için i'râba ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla i'râb, lafzın yapısal özelliklerinden değil, çok anlamlılık sebebiyle ortaya çıkan anlam belirsizliğini gidermeye yönelik bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu da i'râbın ne fiil ne de isimde zatî bir asliyeteye sahip olduğunu, her iki unsurda da bir sebebe binaen meydana geldiğini göstermektedir.²⁵⁸

Fiilde i'râbın asıl olduğu yönündeki görüş, aslında Kûfe ekolü âlimleri tarafından istishâb deliline dayandırılarak savunulmaktadır. Çünkü fiilin önceki hâline (mu'rab oluşuna) bakarak bu hükmün devam ettiğini varsaymışlardır. Ancak mantıksal açıklamalarla bu görüş Sabbân tarafından geçersiz sayılmıştır. Burada Sabbân'ın dikkat çektiği nokta i'râbın zatî değil, arızî bir özellik olduğudur. Sabbân'a göre fiilin ya da ismin i'râb almasının sebebi, lafızda anlam karışıklığı riski bulunduğu içindir. Dolayısıyla, i'râb bir illetin (sebebin) sonucudur. Bu da onun asıl değil, sonradan kazanılmış bir özellik olduğunu kanıtlamaktadır. Sonuç olarak Sabbân, istishâb delilini kendi lehine değil, karşı görüşü çürütmek için kullanmıştır.

Sabbân'ın şerhte olmadığı halde gündeme getirdiği istishab deliline örnek:

İbn Mâlik, *Elfiye*'sinde yer alan “ثلاثة بالتاء قل للعشرة... في عد ما أحده مذكورة في الضد جرد” beytiyle, Arapça'da 3 ile 10 arasındaki sayıların, sayılan varlıkla (ma'dûd) olan cinsiyet uyumsuzluğunu açıklamaktadır. İbni malik söz konusu beyitte, Arapçaya özgü bir kullanım kaidesine dikkat çekmiştir. Buna göre, sayılan nesne eril ise ona karşılık gelen sayı dişil, sayılan varlık dişil ise sayı eril olarak kullanılmaktadır.²⁵⁹

Sabbân, “üç” ve benzeri (ثَلَاثَةٌ، أَرْبَعَةٌ) sayılarla alakalı Arap dilindeki kullanımı değerlendirirken, bu sayıların müzekker ve müennes isimlerle kullanımındaki cinsiyet

²⁵⁸ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Sabbân*, 1/91.

²⁵⁹ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, thk. Abdullatif b. Muhammed el-Hatîb, *el-Elfiyye* (Kuveyt: Mektebetu Daru'l-urûbe, 2006), 48.

uyumsuzluğuna dair mantık yürüterek istishâbü'l-hâl delilini kullanmaktadır. Ona göre, “ثلاثة” gibi sayılar, (örneğin: أمة, فرقة, زمرة) üç ve üzeri miktarları ifade ettiğinden, anlam bakımından çoğulluk (جماعات) kavramına mukabildir. Bu yönüyle, bu kelimeler mana bakımından “cemaat”, “zümre”, “topluluk” gibi müennes kabul edilen kelimelere karşılık gelir. Dolayısıyla bu tür sayılar, dolaylı olarak müennes yapılarla anlam ortaklığı taşıdıkları için, dilde müennes kelimeler gibi muamele görmüşlerdir. Bu anlam ortaklığı müenneslik alameti olan “te (ة)” harfinin varlığıyla da desteklenmiştir. Müzekker isimlerle birlikte kullanıldığında bu aslî yapı korunur. Çünkü Arapçada müzekker lafızlar, dilde öncelikli ve asli kabul edilir. Bu sebeple, müzekker sayılarda “te”nin eklenmesi aslî durumun devamı anlamına gelir. Buna karşılık, müennes isimlerle birlikte kullanıldığında, lafzî farklılık oluşturmak amacıyla “te” harfi hafifedilir. Zira müzekker ve müennes yapılar arasında telaffuz açısından bir ayrım ve farklılaşma bulunmalıdır. Bu ayrımı sağlamak üzere müennes sayılardan “te”nin düşürülmesinin gerekçesi ise, müennes yapının müzekker karşısındaki konumunun mertebe bakımından daha geri kabul edilmesidir.²⁶⁰

Sabbân’ın sayılardaki cinsiyet uyumsuzluğuna dair yaptığı açıklamalar hem kullandığı deliller hem de sergilediği mantık örgüsü açısından dikkat çekicidir. Öncelikle anlamı merkeze alarak, ثلاثة gibi sayıların çoğulluk ifade etmesi bakımından cemaat türü müennes kelimelerle anlam ortaklığı taşıdığını tespit etmiş ve bu anlam benzerliğinden hareketle kıyâs delilini kullanmıştır. Ardından, Arapçada dil hiyerarşi anlayışını da göz önünde bulundurarak müzekkerin asli, müennesin ise tâbi olduğu görüşü çerçevesinde kelimeler arasındaki farklılığı gerekçelendirmiştir. Son olarak, müzekker kelimelerde “te” harfinin varlığını, önceki dilsel durumu esas almak suretiyle istishâbü'l-hâl ilkesi doğrultusunda gerekçelendirmiştir. Sabbân’ın bu yaklaşımı, nahiv bilgisinin yanında dil felsefesiyle de meselelere yaklaştığını göstermektedir. Ayrıca Sabbân bu değerlendirmesiyle, klasik gramerde cinsiyet uyumsuzluğu olarak anılan yapının aslında anlam merkezli bir uyum içerdiğini ve bu yapının semâî değil, ta’lîlî bir temele dayandığını göstermeye çalışmaktadır.

4.3.3. İstihsan

İstihsan terimi, sözlük anlamı itibarıyla bir şeyi güzel ve uygun bulma, olumlu değerlendirme anlamına gelir.²⁶¹ İstihsan, köken itibarıyla fıkıh usulüne ait bir kavram olup

²⁶⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Sabbân*, 4/87.

²⁶¹ Cevherî, *eş-Şıhâh*, 5/2099.

delil kabul edilip edilmemesi hususu fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Fıkıh usûlünde kullanılan bu yöntem, nahiv ilminde de bazı gramer yapılarının kıyâsa aykırı kullanımlarında başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Ancak nahiv ilminde istihsân delilinin kullanımı, fıkıhtaki kadar sistematik değildir.²⁶²

İslam fakihlerinin bu delilin niteliği konusundaki ihtilafına paralel olarak, nahiv âlimleri de bu konuda iki temel görüş etrafında toplanmıştır. Birinci görüşe göre istihsânla amel edilemez. Zira bu, kıyâsın terk edilmesi ve ona muhalefet anlamına gelir. İkinci görüş ise istihsânın geçerli bir yöntem olarak kabul edilebileceğini savunur. Bu iki yaklaşımı Ebû'l-Berakât el-Enbârî, *Luma 'u 'l-edille* adlı eserinde zikretmiş ve şöyle demiştir: “Âlimler istihsânın geçerliliği hususunda ihtilafa düşmüştür. Bazıları, istihsânla amel edilmesini keyfîlik ve kıyâsın terk edilmesi gerekçesiyle reddederken, bazıları ise onu meşru kabul etmiştir. Ancak kabul edenler de kendi aralarında farklılaşmış, kimileri istihsânı, kıyâsın bir delil sebebiyle terk edilmesi, kimileri ise illetin tahsisi olarak tanımlamıştır.”²⁶³

Buradan şu neticeye ulaşılmaktadır: İstihsân, her zaman bir delile dayanmak zorundadır. Zira kıyâsa muhalefet ancak güçlü bir gerekçeyle meşru hale gelir. Enbârî, herhangi bir delile dayanmayan istihsânları açıkça eleştirmiş ve bu görüşün dikkate alınamayacağını ifade etmiştir. Ona göre, sadece kişinin hoşuna gidenin tercih edilmesini istihsân olarak gören görüşler ciddiye alınmamalıdır.²⁶⁴

Bu açıklamaların ardından, istihsân konusunda olumlu yaklaşım sergileyen âlimlerden biri olan İbn Cinnî'ye dikkat çekmek gerekir. O, bu konuya *el-Hasâ'is* adlı eserinde bir bölüm ayırmış ve bu bölümün girişinde şu önemli tespiti yapmıştır: “İstihsânın gerekçesi zayıf ve tam anlamıyla ikna edici değildir ancak bu delil, kullanımda bir esneklik ve genişlik sağlamaktadır.” Bu ifadesiyle İbn Cinnî, istihsânın zayıf bir delil olduğunu belirtmiş ancak bununla birlikte, istihsânın kullanımında bir tür dil serbestliği ve uygulama genişliği bulunduğunu da kabul etmiştir.²⁶⁵

Sabbân'ın hâşiyesi incelendiğinde, onun istihsân deliline yaklaşımının üç yönlü olduğu görülmektedir. Bazı yerlerde, Üşmûnî'nin bir gerekçeye dayanarak kıyâsa aykırı şekilde aktardığı kullanımları benimsemiş ve bu hususta onu desteklemiştir. Bazı yerlerde ise benzer şekilde bir gerekçeye dayansa da kıyâsa aykırı kullanımlara eleştirel yaklaşmış ve bu tür

²⁶² Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-Sahâfe el-Osmaniyye, 1890), 4/3.

²⁶³ Enbârî, *el-İğrâb*, 133.

²⁶⁴ Enbârî, *el-İğrâb*, 134.

²⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1/134.

istihsânları reddetmiştir. Üçüncü olarak ise, zaman zaman kendisi de bir gerekçeye dayanarak kıyâsa aykırı değerlendirmelerde bulunmuş ve böylece istihsânı doğrudan kullanmıştır. Bu durum, Sabbân'ın istihsân delilini mutlak bir reddiyeden ziyade seçici ve gerekçeye dayalı bir kabul ile ele aldığını göstermektedir.

Üşmûnî'ye Muvafık Olduğu İstihsan deliline örnek:

Üşmûnî, “أَرْضُون” kelimesinin kıyâsa aykırı bir kullanım olduğunu belirtir. Çünkü bu kelime, “أَرْض” (toprak) kelimesinin çoğuludur ve cem‘i müzekker sâlim kalıbıyla kullanılmıştır. Ancak bu durum dilin genel kurallarına aykırıdır. Çünkü “أَرْض” kelimesi müennes bir kelimedir ve aynı zamanda akıllı bir varlık değildir. Normalde bu tür kelimelerin cem‘i teksîr kalıbıyla getirilmesi gerekirken burada cem‘i müzekker sâlim kalıbıyla kullanılması, kıyâsa aykırıdır. Bu sebeple “أَرْضُون” kullanımı nahiv alimleri tarafından “şâz” yani istisnai ve kıyâsa aykırı bir kullanım olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁶

Sabbân, Üşmûnî'nin “شَذَّ قِيَاسًا” (kıyâsa göre şâz/aykırı) ifadesini detaylandırarak hem lafzî hem ıstılâhî açıklamalar sunar. O, şâz oluşun burada sadece kıyâsa göre olduğunu, kullanım açısından ise şâz olmadığını belirtir. Çünkü “أَرْضُون” gibi ifadeler Arap dilinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Nahiv ilminde, “şâz kullanım” ifadesi, nadiren kullanılan yapılar için geçerlidir. Oysa “أَرْضُون” gibi yapılar sıkça kullanıldığından, kullanım yönünden şâz sayılamazlar. Sabbân, ilgili pasajında Üşmûnî'nin “أَرْضُون” ve “سَنِين” gibi kelimeleri özellikle vurgulamasının gerekçesi üzerinde durur. Zira Üşmûnî, bu kelimelerin kıyâsa aykırı olduğunu belirtmiştir. Sabbân, bu noktada önemli bir soru sorar: Neden yalnızca bu iki yapı kıyâsa aykırılığı bağlamında özellikle zikredilmiştir? Zira teknik olarak düşünüldüğünde, cem‘i müzekker sâlim kalıbına ilhak edilen bütün örnekler kıyâsa aykırıdır. Hepsi, asli kurallara tam anlamıyla uymadıkları için bu kalıba ilhak yoluyla dahil edilmişlerdir. Sabbân, bu soruya bizzat kendisi cevap verir: “أَرْضُون” ve “سَنِين” örnekleri, diğer ilhak örneklerine kıyâsla daha uç düzeyde kıyâsa aykırılık göstermektedir. Ona göre bu iki kelimenin şâz oluşu dört farklı yönden gerekçelendirilir. Her şeyden önce her ikisi de kırık çoğuldur. Bu durum cem‘i müzekker sâlimin temel yapısına zaten aykırıdır. Ayrıca müfretleri müennestir. Oysa bu cem‘ türü müzekker lafızlara mahsustur. Bununla birlikte her ikisi de akıl vasfını taşımamaktadır. Yani akıllı erkek varlıklar için kullanılan asıl yapıdan ayrılırlar. Son olarak, müfretleri ne özel isimdir

²⁶⁶ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 1/61.

ne de sıfattır. Oysa cem‘i müzekker sâlime ilhak edilebilmenin temel şartlarından biri de bu iki nitelikten birine sahip olmaktır.²⁶⁷

Sabbân’ın bu açıklamaları üzerinden onun Üşmûnî’nin kıyâsa aykırılık tespitini kabul ettiğini ve bunu gerekçelendirerek meşrulaştırdığını görmekteyiz. Bu yaklaşım, onun sadece nazarî kurallara bağlı kalmadığını, yeri geldiğinde dilin örfî ve semâî tarafına daha çok önem verdiğini göstermektedir. Sabbân’ın bu tutumu, eğer gerekçesi geçerli ise istihsân deliline olumlu yaklaştığını ortaya koyar. Özellikle “أرضون” ve “سنين” gibi kelimelerin Üşmûnî tarafından vurgulanmasını, kıyâsa aykırılığın en uç örneklerini ortaya koyma amacıyla yapılmış bilinçli bir tercih olarak değerlendirir. Bu yorum tarzı, Sabbân’ın kıyâsı mutlak bir ölçü olarak görmediğini, örfî kullanım ve semâî nakil gibi diğer delillerle birlikte değerlendiren daha genel bir usûl anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Böylece Sabbân, dildeki gerçekliği sadece kıyâsla değil, istihsân gibi delillerle de izah etmeye çalışan bütüncül bir nahiv yaklaşımı sergilemektedir.

Sabbân’ın eleştirel yaklaştığı istihsân deliline örnek:

Sabbân, “عشية لا تغني الرماح مكانها / ولا النبل إلا المشرفي المصمم”²⁶⁸ (“Akşam vaktinde, savaş yerinde ne mızraklar işe yarar ne de oklar/ Ancak (bütün işe) keskin ve sağlam Meşrefî kılıç yarar.”) beytinde geçen “المشرفي” kelimesi üzerine kullanım açısından bir açıklamada bulunur. Şiirde geçen “المشرفي”, Araplar arasında meşhur olan bir tür kılıcı ifade etmekte olup, bu isim “مشارف” adlı bölgeye nispetle kullanılmaktadır. Ancak “مشارف” kelimesi, Arap Yarımadası’nda Şam taraflarına yakın bazı köyleri ifade eden bir çoğul isimdir. Sabbân, bazı nahiv âlimlerinin bu ismin doğrudan çoğul şekliyle nispet edildiği yönündeki görüşlerini kıyâsa aykırı bularak bu yaklaşımı eleştirir. Çünkü Arapça dil kurallarına göre, çoğul bir isme doğrudan nispet yapılmaz. Önce o ismin müfredi tespit edilir, ardından bu müfreden “ي” ekiyle nispet yapılır. Bu çerçevede, “مشارف” kelimesinden yapılacak nispetin doğru şekli, onun müfredi olan “مشرَف” üzerinden “مشرَفي” olarak türetilmelidir.²⁶⁹

Sabbân, “المشرفي” kelimesi üzerinden, nispet kuralları bağlamında önemli bir nahiv ilkesi üzerinde durur. Çoğul kelimelere doğrudan nispet yapılmaması kuralının arka planı amaç ve mana odaklı bir dil felsefesine dayanır. Zira çoğul anlam barındıran bir kelimeye doğrudan “ي”

²⁶⁷ Sabbân, *Hâşiyetü ‘ş-Şabbân*, 1/125.

²⁶⁸ Aynî, *el-Makâşidü ‘n-naḥviyye*, 3/1088.

²⁶⁹ Sabbân, *Hâşiyetü ‘ş-Şabbân*, 2/217.

(nispet) eki getirilirse, bu hem lafız hem de mana bakımından belirsizlik doğurur. Aidiyet yapılacak kavramın ise açık ve belirli olması gerekir. Bu nedenle nispet, çoğulun müfredi üzerinden yapılmalı, anlamda açıklık ve belirginlik sağlanmalıdır. Ancak burada Sîbeveyhi'nin istisnai görüşü önemli bir yere sahiptir. O, çoğul bir lafız özel isme dönüştüğünde, artık anlamda çoğulluk kalmadığı için ona doğrudan nispet yapılabileceğini belirtir. Örneğin “کلاب” kelimesi bir özel isim olduğunda ona “کلابی” şeklinde nispet yapılabilir. Zira bu durumda kelime, çoğulluk anlamını yitirerek tekil bir varlığı temsil eden özel isme dönüşmüştür.²⁷⁰ Bu örnek, Sabbân'ın ele aldığı meseleye açıklık getirerek kıyâs kaidesinin sadece bir kural değil, aynı zamanda dilde anlamın açıklığını ve belirginliğini koruma ilkesine dayandığını ortaya koyar.

Sabbân'ın kullandığı istihsân deliline örnek:

Özel isim olma, dişillik ve yabancı kökenli olma gibi özelliklerden en az ikisini birlikte taşıyan kelimeler gayr-i munsarif sayılır ve bu nedenle tenvin ile kesre almazlar.²⁷¹

Üşmûnî, bu genel ilkenin istisnası niteliğinde olan bazı özel durumlara dikkat çeker. Ona göre, yabancı kökenli (a'cemî) özel isimler arasında yer alan ve üç harften ibaret olan bazı kelimeler ister ortası sakın olsun (لوط، نوح، gibi) ister harekeli (لمك، شتر، gibi) Arapçada tekil kelimelerin yapı özelliklerine uygun oldukları için, a'cemîyet illeti bulunsa dahi munsarif kabul edilirler. Zira bu tür kelimeler, Arapça kelime sisteminin asli kalıplarına benzediğinden, yapısal olarak dilin yabancısı sayılmazlar ve gayr-i munsarifliğe yol açan “a'cemîyet” illeti, burada kıyâs açısından tek başına belirleyici olmaktan çıkar.²⁷²

Sabbân, Üşmûnî'nin açıklamasını takip ederek üç harfli, ortası sakın ve müzekker olan bazı yabancı kökenli özel isimlerin (لوط ve نوح gibi) munsarif kabul edilmesini değerlendirirken, bu istisnanın ancak lafzın müzekker olması halinde geçerli olduğunu belirtir. Zira aynı yapıya sahip olup müennes olan kelimeler (ماء ve جور gibi) gayr-i munsarif sayılmıştır. Sabbân, ardından bir karşılaştırma yapar. نوح ve لوط gibi a'cemî ve müzekker özel isimlerde yalnızca munsarif kullanım câiz iken, هند ve دعد gibi Arapça kökenli, üç harfli ve müennes özel isimlerde hem munsarif hem de gayr-i munsarif kullanım câiz görülmüştür. Her iki kelime grubunda da iki illetin (ta'rîf/özel isim olma artı te'nîs veya acemîyet) mevcut olduğunu göz önünde bulunduran Sabbân, neden نوح ve لوط'ta iki yönlü kullanım mümkün değilken هند ve دعد'ta mümkündür? sorusunu gündeme getirir. Ardından bu soruya cevaben, İbn Hişâm'ın

²⁷⁰ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 3/379.

²⁷¹ Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 3/133.

²⁷² Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmunî*, 3/157.

açıklamasını aktarır: “Çünkü te’nîs güçlü bir sebeptir; bu sebeple ortadaki harfin sâkin olması durumunda bile etkili olabilir. Oysa a‘cemiyyet bu kadar güçlü bir illet değildir.”²⁷³

Sabbân’ın bu değerlendirmesinden hareketle onun bu kullanımı kabul ederek aslında kıyâsın semâa karşı terk edilebileceğini ima ettiği görülmektedir. Bu ise, onun istihsân deliline dayalı bir yaklaşım benimsediğini gösterir. Öte yandan, Sabbân’ın İbn Hişâm’dan aktardığı değerlendirme, illetler arasında bir kuvvet sıralaması kurmaktadır. Bu yaklaşıma göre, gayr-i munsarif isimlerde te’nîs, acemiyyete kıyâsla daha güçlü bir illet olup, kural belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu yaklaşım, nahivde illetlerin varlığının yanında etkinlik derecelerine de önem verilmesi gerektiğini ortaya koyar.

4.3.4. Ta’lil

Ta’lil (التعليل) kelimesi, sözlükte sulamayı veya meyve toplamayı tekrar etmek manasına gelir. İlet (العلّة) ise hastalık, kişiyi normal durumundan alıkoyan bir engel²⁷⁴ veya meşguliyet anlamına gelir.²⁷⁵

İlet, ma’lûlun önceki hâminden farklı bir duruma geçmesine yol açan etkin sebeptir.²⁷⁶ Buna paralel olarak, nahiv ilminde ta’lil, kelimenin bina veya i’rab sebebini açıklamaya yönelik bir izahtır. Nahiv âlimleri, ta’lîli, konuşanın ortaya çıkan dil ile alakalı bir durumda kendisine en uygun ifadeyi seçmesi gerektiği esasına dayandırır. Bu uygunluk, dildeki yapıların hükmünü ve etkisini belirleyen sebeptir. Ancak burada söz konusu olan sebep, zorunlu bir sebep değil, dilin doğal akışı içinde, anlam ve kullanım bakımından tercih edilen bir uygunluk ilkesidir.²⁷⁷ Bu itibarla ta’lil, nahiv kaidesinin ardında gizlenen hikmeti tespit etmeye veya ilgili hükmü gerekli kılan sebebi belirlemeye yönelik bir çabadır. Çünkü nahiv ilminde başvuru illetler, Arapların sözlü ifadelerinden ve onların dildeki kıyâs yöntemlerinden istinbat edilerek oluşturulmuştur.

Süyûtî, ta’lil yönteminin nahiv ilmindeki sağlamlığını ve bu yönteme yönelik yanlış algılara değinir. Ona göre, nahiv ilminde kullanılan kurallar dikkatle incelendiğinde, bu ilmin sağlam temellere dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, illetlerin keyfî ve zayıf gerekçelere

²⁷³ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 3/376.

²⁷⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, "al-‘illa" 1/88.

²⁷⁵ Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1773.

²⁷⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. İsa b. Ali el-Bağdâdî er-Rummânî, thk. İbrahim es-Samurai, *el-Hudûd fi’n-Nahv* (Amman: Darü’l-Fikr, 1984), 61.

²⁷⁷ Tehânevî, *Keşşâfü İştilâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, 1/489; Kefevî, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısıri, *el-Külliyât*, 439; Abdünnebi b. Abdürresul el-Ahmed Nagari, *Kitâbu Düstûri’l-‘Ulemâ’ Câmi’u’l-‘Ulûmi fi İştilâhâtî’l-Funûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 2/263.

dayanmadığı, bilakis sağlam bir yapıya sahip olduğu görülür. Sıradan halkın, ta'lîl yöntemine yönelik “nahiv illetleri zayıf ve uydurma olup, her zaman mevcut yapıya tâbidir, mevcut yapı onlara tâbi değildir” şeklindeki anlayışı ise Süyûtî'ye göre hakikatten uzaktır. Ona göre, nahivde kullanılan kalıplar ve yapılar her ne kadar bugün insanlar tarafından kullanılmakta olsa da bunlar ilk kez onların bireysel tercihiyle ortaya çıkmamıştır. Aksine, bu yapılar başlangıçta hikmet sahibi bir vâzî' tarafından belirlenmiş ve nesilden nesile nakledilerek günümüze ulaşmıştır. Bu sebeple, mevcut kullanımları gözlemleyerek onların hangi hikmet ve gerekçelere dayanarak konulduğunu anlamaya çalışmak gerekir. Eğer bu hikmet ve gerekçeler tespit edilebilirse, bu durum nahiv ilminde hedeflenen en yüksek ilmi gayeye erişmek anlamına gelmektedir.²⁷⁸

İbn Cinnî, nahiv alimlerinin illet anlayışını, fakihlerden çok kelamcılarının yöntemine benzetmektedir. Ona göre, nahiv alimleri dildeki hükümlerin gerekçelerini, hissî delillere yani bir yapıdaki ağırlık veya hafiflik gibi insanda uyandırdığı hislere dayandırır. Buna karşılık fıkıh alanında illetler, çoğunlukla hükme delalet eden alametler ve nişaneler olup, ardındaki hikmetlerin bilgisi insana kapalıdır. Meselâ, namazın beş vakit olarak belirlenmesi, rekât sayılarındaki farklılık ya da haccın menâsikine dair tertip gibi hükümler, hikmetleri tam olarak kavranamayan, illetleri aklen bilinemeyen türden olup tamamen naslara istinad etmektedir. Nahiv ilminde ise hükümlerin arkasında sezilebilir doğal gerekçeler vardır. Dilin işleyişi doğrudan duyularla algılanabildiği için nahiv illetleri, kelamcılarının sistematik ve akılcı yaklaşımına daha çok benzemektedir. İbn Cinnî ayrıca, nahiv illetlerinin kelamcılarının illetleri kadar güçlü burhanlara dayanmadığını da itiraf eder.²⁷⁹

Zeccâcî, illetleri üç temel gruba ayırır. İlk grup olan öğretici illetler (el-İlelü't-ta'limiyye), Arap dilinin öğrenilmesini kolaylaştırmak amacıyla ortaya konulan ve doğrudan öğretici mahiyet taşıyan açıklamalardır. Örneğin, “Fail merfu olur çünkü faildir” şeklindeki ifadeler bu türün bir örneğidir. İkinci grup, kıyâsî (el-İlelü'l-kıyâsiyye) illetlerdir. Bu tür illetlerde nahiv kuralları aklî bir temele dayandırılarak açıklanır ve mevcut bir kuralın, benzer durumlara kıyâs yoluyla nasıl uygulanabileceği izah edilir. Mesela, “fail merfu olur çünkü fiil ona isnad edilir” açıklaması bu türün bir örneğidir. İbn Cinnî'ye göre, ikinci derecede yer alan illetlerin “illetin illeti” şeklinde isimlendirilmesi, hakikatte bir mecazdan ibarettir.²⁸⁰ Bu illetler aslında, ana illetin şerhi ve tamamlayıcısı konumundadır. Üçüncü grup ise teorik-cedelî (el-ilelü'l-cedeliyye

²⁷⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, 96.

²⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 1/49.

²⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 1/174.

ve'n-nazarîyye) illetlerdir. Bu tür, dildeki hükümlerin daha derin aklî münasebetlerle ve hikmet boyutlarıyla açıklanmasını hedefler. Örneğin, “fail, fiilî gerçekleştiren unsur olduğu için en güçlü isimdir. Damme de harekeler arasında en güçlü olanıdır, dolayısıyla güçlü olana güçlü hareke verilmiştir” şeklindeki açıklamalar bu kısma girmektedir.²⁸¹

Süyûtî ise illetleri iki ana kısımda ele almıştır. Birinci kısım, Arapların dil kullanımına uygun biçimde genel kuralların dayanağını teşkil eden illetlerdir. İkinci kısım ise, Arapların dildeki maksatlarını, ifade inceliklerini ve üslup üstünlüklerini ortaya koyan illetlerdir. Bu çerçevede Süyûtî, nahiv illetlerini daha ayrıntılı şekilde sınıflandırarak yirmi dört farklı illet çeşidi zikreder. Bu çeşitler arasında teşbih (benzetme), tahfif (hafifletme), istiğna (ihtiyaçsızlık), tezâd (karşıtlık), müşâkele (uygunluk), ta'vîd, (telafi) vüçûb (zorunluluk) gibi çeşitli illetler bulunmaktadır. Bu illetler, Arap dilinin yapısal işleyişindeki farklılıkları ve kullanım kolaylıklarını açıklamaya yöneliktir.²⁸²

Nahiv alimleri, dil çalışmalarının doğuşundan itibaren çoğu kullanım için bir illet bulma arayışına yönelmişlerdir. Rivayet edildiğine göre, Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735), nahiv ilmini derinlemesine ele alan, kıyâs yönteminin kapsamını genişleten ve illetleri açıklayan ilk kişidir. Onun ardından Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) gelmiş ve illet kavramına özel bir önem atfetmiştir. Kendisi, illet temelli yaklaşımıyla nahiv çalışmalarında bir dönüm noktası oluşturmuştur.²⁸³ Halîl b. Ahmed'in bu metodunu sonraki nahiv âlimleri de benimsemiş, böylece ya bizzat kendilerinin istinbat ettiği ya da başkalarından naklettikleri çok sayıda illeti eserlerinde zikretmişlerdir. Bunu ya ortaya koydukları bir kaideyi sağlamlaştırmak ya benimsedikleri bir görüşü desteklemek ya da bir dil meselesini açıklamak amacıyla yapmışlardır.

4.3.4.1. Sabbânın Ta'lîl Anlayışı ve Uygulamaları

Sabbân, diğer birçok nahiv aliminin yolunu takip ederek, nahiv meselelerini izah ederken ve hükümlerin gerekçesini ortaya koyarken ta'lîl yöntemine müracaat etmiştir. Ona göre illet, ıstılahta “üzerine hükmün bina edilen şeydir.”²⁸⁴ İlet ve sebep kavramları arasında bir ayrım yaparak, illeti varlıkta daha sonra gelen ancak zihinde öncelikli olan bir unsur, sebebi ise hem zihinde hem de haricî âlemde öncelikli bulunan bir unsur olarak tanımlar.²⁸⁵ Sabbân'ın ta'lîl

²⁸¹ Zeccaci, *el-İzâh*, 64.

²⁸² Süyûtî, *el-İktirâh*, 98.

²⁸³ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 31,47.

²⁸⁴ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/141.

²⁸⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/379.

yaklaşımı, kimi zaman nahivdeki uygulamaların gerekçelendirilmesinde, kimi zaman da terimlerin isimlendirilmesinde kendini göstermektedir. Nitekim Sabbân, “harf-i cer” yerine “harf-i izâfe” tabirinin kullanılmasının arkasındaki isimlendirme gerekçesini izah etmeye çalışırken ta’lil yöntemine başvurmuş ve bu harflerin fiile ait anlamı isimlere naklederek onları fiille anlam yönüyle ilişkilendirmesi üzerinden temellendirmiştir.²⁸⁶

Sabbân’ın ta’lil anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için, onun haşiyesinde yer alan temsili örnekler üzerinden genel olarak kullandığı illet çeşitleri ayrı ayrı ele alınacaktır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Sabbân illetleri bazen doğrudan bu isimlerle, bazen de farklı şekilde ifade etmiştir. Bu ta’lil çeşitleri, dayandıkları gerekçe ve amaçlarına göre üç ana grupta incelenecektir. Birinci grubu, dilin doğal yapısından ve aklî sebeplerden doğan illetler oluşturmaktadır. İcrâ, istihkak, istiğnâ, emnû’l-lebs, ademü emni’l-lebs, Ademü’l-fâide, fark, kuvvet, za’f, münâsebet, müşâbehet ve ta’vîz illetleri bu alt başlık altında değerlendirilecektir. İkinci grubu, dilin kullanımını kolaylaştırmayı ve ağırlığı gidermeyi hedefleyen illetler oluşturmaktadır. Bu çerçevede tahfif, tağlîb, tazmin, istiskâl ve kerahiyet illetleri incelenecektir. Üçüncü grup ise, dil ehlinin kullanımına ve zarûrî dil örfüne dayanan illetlerden meydana gelmektedir. Semâ, ademü’s-semâ, zarûret ve kesretü’l-ist’imâl illetleri bu başlık altında ele alınacaktır. Her bir illet türü, ilgili nahiv meseleleriyle birlikte incelenerek, Sabbân’ın ta’lil yönteminin uygulamadaki yansımaları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

4.3.4.1.1. Dilin Doğal Yapısına veya Akıl Yürütmeye Dayalı İletler

İcrâ illeti: Nahiv ilminde bir lafzın, başka bir lafzın hükmüyle değerlendirilmesi, yani bir yapının başka bir yapının işlev ve irab özelliklerine aktarılması icrâ yöntemiyle açıklanmaktadır.²⁸⁷ Nahiv âlimleri, yapı ve işlev bakımından birbirine benzeyen unsurlar arasında hüküm birliği sağlamak amacıyla illet çeşitlerinden biri olan icrâ yöntemine başvurmuşlardır.²⁸⁸ Sabbân da haşiyesinde bu ilkeyi kullanmıştır. Nitekim Sabbân’ın, ism-i mef’ûlün kendi merfû’una izafe edilmesi meselesini icrâ illeti ile gerekçelendirdiğini görmekteyiz. İbn Mâlik, isim-i mef’ûlün kendi merfû’una izafe edilmesinin caiz olduğunu

²⁸⁶ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/302.

²⁸⁷ Ebû’l-Berekât Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrârü’l-Arabîyye* (Daru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1999), 170.

²⁸⁸ Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. M. Abdülhâlik Uzayme (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, ts.), 2/191; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm, *Evḏahu’l-Mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Berekât Yûsuf Hebûd (Beyrut: Darü’l-Fikr, ts.), 76; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb ‘an Kütübi’l-E’arîb*, thk. Mazin el-Mübarek (Dimaşk: Darü’l-Fikr, 1985), 100,161,499; İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl*, 1/123.

belirtmiştir. Bu görüşü değerlendiren Sabbân, izafenin gerekçesini icrâ ilkesiyle açıklamaktadır. Sabbân, söz konusu kullanımda isim-i mef'ûlün sıfat-ı müşebbehe gibi değerlendirildiğini ve bu yönüyle kendi merfû'una izafet edilebilecek bir yapıya büründüğünü ifade eder. Ona göre, böyle bir durumda merfû unsur, naib-i fâil değil, doğrudan fâil kabul edilmelidir. Çünkü normalde isim-i mef'ûl, meçhul fiil gibi amel eder ve ref ettiği unsur naib-i fail sayılır. Ancak burada ilgili yapı sıfat-ı müşebbehe hükmünde değerlendirildiğinden, ilgili unsur doğrudan fâil kabul edilmiştir. Bu açıklamasını *Tasrîh* adlı esere atıfla destekleyen Sabbân, isim-i mef'ûlün mamulünü ref ettiği durumlarda, bu ref'in artık doğrudan faillîğe dayandığını ve klasik naib-i fail kuralının burada geçerli olmadığını ifade etmektedir.²⁸⁹

Sabbân, icrâ illetini kullandığı bu örnekte, sıfat-ı müşebbehenin fail ile kurduğu ilişki biçimini isim-i mef'ûle taşıyarak, ref edilen unsurun naib-i fail değil, doğrudan fail olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca naib-i fail ifadesini, sıfat-ı müşebbehe mecrasına aktarılan yapılarda askıya aldığı görülmektedir.

İstihkak illeti: Bir lafzın, sahip olduğu konum veya kullanımdaki üstünlük sebebiyle diğer bir lafza karşı öncelik veya hak kazanması durumu İstihkak ilkesiyle açıklanır. Sabbân gibi diğer nahiv alimleri de bazen doğrudan “استحقاق” lafzı ile, bazen de “أولى” lafzı ile bu istihkak ilkesini ifade ederler.²⁹⁰

Nahiv âlimleri, iki yapı arasında tercih gerektiğinde, daha kuvvetli olanın asıl kabul edilmesi gerektiğini belirtmişler ve bu tercihi istihkak illetinden hareketle gerekçelendirmişlerdir.²⁹¹ *Haşiyetü's-sabban*'da da bu illetin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Sabbân, “نحن” zamirinin zamme harekesi üzerine mebni olması hususunu açıklarken istihkâk illetine başvurmuştur. O “نحن” ve “همو” zamirlerinin her ikisinin de bir topluluğa işaret ettiğini, dolayısıyla birbirine benzer olduklarını ifade etmektedir. “نحن” lafzı, iki sâkinin birleşmesi sebebiyle harekelenmeye ihtiyaç duymuştur. Bu durumda “نحن” için bir hareke seçilmesi gerekmiş ve tercih edilen hareke zamme olmuştur. Zammenin tercih edilme gerekçesi ise, “همو” zahirinde bulunan vav ile bir münasebet sağlama düşüncesidir. Ancak Sabbân, bu bağlamda sadece münasebetin tek başına yeterli bir gerekçe olmadığını ifade eder. Zira “همو”

²⁸⁹ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 2/457.

²⁹⁰ Enbârî, *Esârü'l-Arabîyye*, 146,185,248; Süyûtî, *el-İktirâh*, 100.

²⁹¹ Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fî Mesâ'ilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/588; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*, 4/1081; Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâs, 1980), 4/5.

zamiri, işaret ettiği topluluğun en az üç kişiden oluşması sebebiyle, “نحن” zahirine kıyâsla daha güçlü bir yapıya sahiptir. Bu güç sebebiyle “همو” zamiri, diğer benzeri olan “نحن” lafzına göre daha üstün kabul edilmiştir. Bu nedenle Sabbân, “همو” zahirinin asıl unsur olarak kabul edildiğini ve başka bir sebep bulunmadığında, “نحن” zahirinin bu asıl kabul edilen “همو” zahirine hamledilerek zamme ile harekelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Yani, zammenin tercih edilmesi yalnızca manevi bir benzerlik sebebiyle değil, aynı zamanda “همو” zahirinin daha güçlü kabul edilmesi esasına dayanan bir istihkak illetine dayanmaktadır.²⁹²

Sabbân’ın bu açıklaması, onun bazen birden fazla illeti beraber kullandığını göstermektedir. “نحن” ve “همو” zahirleri arasında benzerlik kuran Sabbân, ancak bunlardan hangisinin asıl kabul edileceği gibi muhtemel bir itirazı hissetmiştir. Sabbân, bu noktada yalnızca manevi bir benzerlikle yetinmeyip, “همو” zahirinin daha güçlü olmasını esas alarak bu zamiri asıl unsur olarak belirlemiştir. Bu tercihi, doğrudan istihkak ilkesine dayandırmış ve böylece “neden “نحن” zamiri “همو” zahirine hamledildi de tersi olmadı?” şeklinde muhtemel bir itiraza baştan cevap vermiştir. Sabbân’ın bir kullanımı gerekçelendirirken kıyâs, haml ve istihkak gibi birden fazla illet türünü birlikte kullanarak gerekçesini güçlendirdiği görülmektedir.

İstignâ illeti: Bir lafzın veya yapının anlam bakımından yeterli görülmesi sebebiyle başka bir lafza ihtiyaç duyulmaması ve bu nedenle o unsurun terk edilmesini ifade etmek üzere nahiv alimleri tarafından başvuru bir illet çeşididir.²⁹³

Sabbân, “رُبَّ” edatından sonra gelen zahirin daima müfred ve müzekker olarak kullanılmasını, ardından gelen temyizin anlamıyla uyumlu olması sebebiyle istignâ ilkesiyle açıklamaktadır. Bu yaklaşımında Basra ekolünün görüşüne dayanmış, zahirin ayrıca çoğul veya dişî olmasına gerek bulunmadığını, anlamın karşılanması yeterli görüldüğünü ifade etmiştir. Basralılar, zahirin temyizin anlamıyla örtüşmesini esas alırken, Kûfe âlimleri lafzî uygunluğu da caiz kabul etmiş ve bunu semâa dayandırarak savunmuşlardır.²⁹⁴ Ayrıca “أجمع”

²⁹² Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 1/99.

²⁹³ Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/45; İbn Akîl, *el-Müsâ’id*, 2/389; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî İbn Mâlik, *Şarḥu Teshîli l-Fevâ’id*, thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hecr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî ve’l-İ’lân, 1990), 3/47; Süyûtî, *el-İktirâḥ*, 98.

²⁹⁴ Sabbân, *Hâşiyetü ’ş-Şabbân*, 2/309.

ve “جمعاء” lafızlarının tesniyesine gerek duyulmamasını da “كلا” ve “كلتا” ile bu ihtiyacın karşılandığı gerekçesiyle istiğnâ illetiyle açıklamıştır.²⁹⁵

Emnü'l-lebs illeti: Muhtemel bir anlam karışıklığına sebebiyet vermemek için tercih edilen irab veya yapı değişiklikleri emnü'l-lebs illetiyle açıklanır. Bu ilkenin, birçok nahiv âlimi tarafından sıklıkla başvurulmuş bir gerekçelendirme yöntemi olduğu görülmektedir.²⁹⁶

Sabbân'ın, haşiyesinde bu illeti pek çok yerde kullandığı görülmektedir. Mesela sülâsî yâ'lı ve ecvef fiillerin meçhul kalıplarda mütekellim veya muhatap zamirlerine isnad edilmesi durumunda, lafızların ma'lûm fiil formlarıyla karışabileceği ihtimalini vurgular. Bu sebeple, karışıklığı önlemek amacıyla bu tür fiillerde kesra yerine zamme veya işmâm tercih edildiğini belirtir. Aynı ilkeyi “رَدَّ” kelimesinin meçhul kullanımı içinde devreye sokar. Nitekim, “رَدَّ” kelimesinin meçhul yapıda kullanımı söz konusu olduğunda, Sabbân bu lafzın emredici kip olan “رُدَّ” ile karışabileceğine işaret eder. Bu karışıklığı önlemek için kesra tercih edilmelidir. Ancak “وَلَوْ رُدُّوا”²⁹⁷ ayetinde, fiil “لَوْ” şart edatından sonra geldiği için, burada emir kalıbıyla karışma ihtimali bulunmadığını ve bu karışıklığın ortadan kalktığını belirtir. Çünkü bu edat emir kalıplarıyla kullanılmaz.²⁹⁸ Aynı şekilde, atıf bağlacı olan yapılarda da anlam karışıklığı yoksa vav harfinin hazfedilmesine izin verildiğini ifade eder. Her iki durumda da Sabbân, tercihleri emnü'l-lebs illetiyle temellendirmiştir.²⁹⁹

Sabbân'ın bu yaklaşımı, nahivde sadece lafzî kuralların değil, anlam açıklığının korunmasının da esas alındığını göstermektedir. O, yapıların mana bakımından karışıklığa yol açabileceği durumları dikkate alarak, lafızda yapılan tercihlerle bu karışıklıkların dikkate alındığını belirtmektedir. Zira anlaşılabilirlik ve anlam selameti nahiv ilminde önemli bir ölçüttür.

Ademü emni'l-lebs illeti: Normal şartlarda kullanılması caiz olan bir yapının, anlam karışıklığı tehlikesi sebebiyle kullanılmaktan kaçınılması durumunda başvurulmuş bir illettir.

Sabbân'ın, bu illeti “رَغِبْتَ عَنْ أَنْ تَفْعَلَ” ve “رَغِبْتَ فِي أَنْ تَفْعَلَ” gibi yapılarda kullandığı görülmektedir. Bu tür ifadelerdeki edatlar (فِي / عَنْ), anlamı tamamen zıt manalara evrilecek şekilde değiştirdiği için, hazfedilmeleri hâlinde mana karışıklığı doğabilir. Bu sebeple Sabbân, edatın hazfini caiz görmeyerek, anlam açıklığını koruma kaygısıyla ademü emni'l-lebs ilkesini

²⁹⁵ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/115.

²⁹⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Riyad: Daru Kunûzi İşbilya, 2024), 11/50; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 1/307-308; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/207.

²⁹⁷ el-En'âm 6/28.

²⁹⁸ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/91.

²⁹⁹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 3/135.

esas almıştır.³⁰⁰ Böylece Sabbân, “أَنَّ” ve “أَنَّ” edatlarından önce gelen harf-i cerrin hazfedilmesinin kıyâsa göre caiz olmasını³⁰¹, ademü’l-lebs illetiyle sınırlandırmıştır. Nahiv kuralını hem lafzî yapıya uygunluk hem de anlamın selâmetini koruma ilkesi çerçevesinde ele almıştır.

Ademü’l-fâide illeti: Bir lafzın ya da yapının cümleye anlam bakımından yeni bir katkı sunmaması veya lafız düzeyinde herhangi bir telaffuz kolaylığı sağlamaması sebebiyle gereksiz kabul edilmesini ifade eden bir nahiv illeti türüdür. Bu illet, yapının hem mana değeri hem de söyleyiş işlevi açısından değerlendirilmesini esas alır. Nahiv âlimlerinin, bu illete sıkça başvurdukları ve yapıların anlam ya da kullanım değeri bağlamında değerlendirilmesinde önemli bir ölçüt olarak kullandıkları görülmektedir.³⁰²

Sabbân’ın da bu ilkeye özel bir önem atfettiği görülmektedir. Zira nahiv yapılarını değerlendirirken fayda ilkesini merkeze alır ve bu illeti hem anlam yönünden hem de lafzî boyutlarıyla ele alarak çeşitli hükümlerin gerekçelendirilmesinde kullanır. Bu yaklaşımı, örneklerde açıkça görülmektedir. Mesela, zarf ve mastar gibi bazı lafızların anlamı zaten fiilin yapısında mevcut olduğundan, bunların naib-i fail olarak kullanılmasını anlam bakımından ilave bir katkı sağlamadığı gerekçesiyle gereksiz ve faydasız görür. Örneğin “جُلِسَ مَكَانٌ” ifadesinde “mekân” zaten “oturmak” fiilinin anlamı içinde mevcut olduğundan, onun ayrıca zikredilmesi anlamda herhangi bir katkı sağlamaz. Bu sebeple bu tür kullanımları anlam bakımından faydasızlık kapsamında değerlendirir.³⁰³ Bir başka örnekte Sabbân, müteradif yani anlamca eşdeğer iki kelimenin birbirine izâfe edilmesini de ademü’l-fâide kapsamında ele alır. Örneğin, bir sıfatın kendi mevsufuna izafesi ya da eş anlamlı iki lafzın biri diğerine izafe edilmesi, mânâda herhangi bir yenilik sağlamaz. Bu durumda izâfenin sadece lafzî olarak bir hafiflik sağladığı iddia edilse de Sabbân’a göre bu da yeterli değildir. Zira izafeden tamamen kaçınmak hem anlam hem de lafız açısından daha uygun ve hafif bir tercihtir. Dolayısıyla burada söz konusu olan faydasızlık, lafzî düzeydedir.³⁰⁴ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, eğer bir kullanım ne anlam ne de telaffuz kolaylığı gibi bir avantaj sunmuyorsa, Sabbân bu tür yapıları “ademü’l-fâide” ilkesi çerçevesinde tercih edilmemesi gereken yapılar arasında değerlendirir.

³⁰⁰ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/80.

³⁰¹ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmûnî*, 1/442.

³⁰² İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/66, 284; Enbârî, *el-İnşâf*, 1/246.

³⁰³ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/93.

³⁰⁴ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/375.

Fark illeti: Telaffuzda veya yazımda benzer lafızlar arasında karışıklık yaşanmaması ve bu lafızların yapı bakımından ayırt edilebilmesi amacıyla yapılan tercihlerin gerekçelendirilmesinde başvurulmuş bir illet türüdür.³⁰⁵

Sabbân'ın, fark illetine çeşitli örneklerde başvurduğu görülür. Bunlardan biri, sahip manasında ism-i cem' olan “ألو” lafzının, harf-i cer olan “إلى” dan ayırt edilmesi için yazımda “و” harfiyle yazılmasıdır. Bu yazım tercihi, her iki lafzın farklı yapılara ait olduğunu vurgulamak ve görsel ayrışmayı sağlamak amacıyla yapılmıştır.³⁰⁶ Ayrıca fiile bitişen zamirlerin farklı hareketlerle (zamme, fetha, kesra) okunmasının, söz konusu zamirlerin mütekellim, muhatap ve muhâtaba gibi kişi farklarını yansıtmak için tercih edildiğini belirtir. Bu uygulama, muhatap açısından anlamın açıklığını pekiştirmektedir.³⁰⁷

Kuvvet ve Za'f illetleri: Kuvvet ve onun zıddı olan za'f illetleri nahiv ilminde kullanılan gerekçe türlerindendir. Kuvvet, amilin güçlü etkisi sebebiyle bazı unsurların hazfini veya takdirini mümkün kılar. Za'f illeti ise zayıf sayılan bir amilin bu tür işlemleri taşıyamayacağı gerekçesiyle kullanımı sınırlandırır.³⁰⁸

Sabbân, bu iki illeti haşiyesinde birçok kez kullanır. Örneğin, “نِعْمَ” ve “بُنْسَ” gibi fiillerde amilin kuvveti sebebiyle temyizin hazfini caiz görürken, “رَبِّهٖ رَجُلًا” gibi ifadelerde temyizin hazfini amilin zayıflığı gerekçesiyle caiz görmez.³⁰⁹ Aynı şekilde, hazfedilen harf-i cerin ardından gelen isimlerin mansûb okunmasını da harf-i cerin hazfedildiğinde irab etkisinin zayıflamasıyla açıklamaktadır.³¹⁰ Bu tür değerlendirmeler, Sabbân'ın nahiv meselelerini kıyâs, illet ve semantik zeminde nasıl gerekçelendirdiğini ortaya koymaktadır.

Münâsebet illeti: Bir lafzın şekil, anlam veya ses bakımından başka bir unsurla uyumlu olması sebebiyle yapılan tercihleri gerekçelendiren bir açıklama yöntemidir. Bu illet türü gramer gerekçelendirmelerinde sıkça başvurulmuş bir illet çeşididir.³¹¹

Sabbân, “اللهم” ifadesinde yer alan “mîm” harfinin, aslında nida harfi “يَا”nın yerine geçtiğini ifade eder. Bu geçişin gerekçesi olarak, her iki harfin de tarif edatı olması yönünden

³⁰⁵ İbn Akîl, *el-Müsâ'id*, 3/97; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/380; Süyûtî, *el-İktirâh*, 99.

³⁰⁶ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/124.

³⁰⁷ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/163.

³⁰⁸ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 1/237; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufaşşal* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/103.

³⁰⁹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/309.

³¹⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/134.

³¹¹ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri 'z-Zeheb*, thk. Abdülganî ed-Dakr (Dimaşk: El-şirketu'l-muttehîdetu, 1982), 96; Süyûtî, *el-İktirâh*, 292.

aralarında bir işlevsel münâsebet bulunduğunu belirtir. Çünkü Himyer lehçesinde “mîm” harfinin, elif-lâm yerine ma‘rifelik edatı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, “mîm” harfinin şeddeli oluşu, “yâ” harfinin iki harf değerinde kabul edilmesine karşılık, onun yerine geçen unsurun da benzer bir yapısal ağırlık taşıması gerektiği düşüncesiyle açıklar. Bu bağlamda, “mîm” ile “yâ” arasında işlevsel bir benzerlik kurmuştur Sabbân, bu tercihi münâsebet illetiyle açıklayarak, lafzî uyumun ötesine geçen bir gerekçelendirme ortaya koymuştur.³¹² Bir başka örnekte ise Sabbân, “مَحْوِيَّة” kelimesinin aslının “مَحْوِيَّة” olduğunu belirtir. Bu kelimede ikinci “vav” ile “yâ” harfi bir araya gelmiş ve bu harflerden biri sâkin olduğu için, “vav” “yâ”ya çevrilmiş, ardından iki “yâ” birbirine idgam edilmiştir. Bu birleşmeden önce yer alan ilk vav ise, yâ’ya uygunluk sağlamak için kesralanmıştır. Tüm bu dönüşümler, münâsebet illeti çerçevesinde yani harfler arası ses uyumu amacıyla gerçekleştirilmiştir.³¹³

Müşâbehet illeti: Bir lafzın başka bir lafza şekil, anlam veya kullanım bakımından benzemesi sebebiyle, ona benzer bir hükme tâbi kılınmasını gerekçelendiren bir izah yöntemidir. Bu illet çeşidi de gramerciler tarafından sıkça kullanılmıştır.³¹⁴

Sabbân, bu illete eserinin birçok yerinde başvurmuştur. Özellikle kelimeler arasındaki anlam açısından benzerliği, amel etme hususundaki tercihlerin gerekçesi olarak göstermiştir. Örneğin, “كم”ın temyizinin bazen “عشرة”nın temyizi gibi çoğul ve mecrûr, bazen de “مئة” ve “ألف” gibi sayıların temyizi gibi müfred ve mecrûr geldiğini belirtir. Bu farkın sebebini, “كم”ın anlam bakımından neye benzediğiyle açıklar. Eğer “كم” kelimesi çokluk ifade eden “مئة” ve “ألف” gibi büyük sayılara mana itibarıyla benzetilirse, temyizi de onlar gibi müfred ve mecrûr olur. Ancak “عشرة” gibi nisbeten küçük sayılarla benzerlik kurulduğunda, temyiz çoğul ve mecrûr gelir. Böylece mana yönüyle kurulan benzerlik yani müşâbehet, temyiz kullanım tercihinde esas alınmıştır.³¹⁵ Bir diğer örnek ise fiil-i muzâri’nin mureb olma meselesidir. Sabbân onuda müşâbehet esasına dayalı isim yapısına benzemesiyle açıklar. Sabbân’a göre, muzâri fiilin irab alması, bu fiilin bazı yönleriyle isimlere benzediği içindir. Bu görüş, Basra ekolünün görüşüdür. Buna mukabil Kûfe ekolü, muzâri fiilin irabının sebebini farklı anlamlar

³¹² Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 3/216.

³¹³ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 1/22.

³¹⁴ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye*, 1/522; İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/33; Süyûtî, *el-İktirâh*, 98.

³¹⁵ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 4/113.

ve farklı zaman manaları taşımasına bağlar. Sabbân ise müşâbehet temelli açıklamayı tercih ederek, fiil-i muzârî'nin benzerlik sebebiyle mureb olduğunu belirtir.³¹⁶

Ta'vîz illeti: Nahiv ilminde bu kavram, bir unsurun (harf, hareke, kelime vb.) düşen veya kaldırılan başka bir unsurun yerini tutması, yani anlam veya yapı bakımından onun işlevini telafi etmesi anlamında bir illet türüdür. Bu tür bir gerekçelendirme yöntemi de nahiv âlimleri tarafından tercih edilen açıklama yollarından biri olmuştur.³¹⁷

Sabbân'a göre, bir kelimenin tesniye veya çoğul formuna dönüştürülmesi hâlinde, müfrette yer alan tenvinin yerine "nûn" harfi getirilir. Bu değişiklik, nahiv ilminde ta'vîz ilkesiyle açıklanır. Sabbân, bu gerekçelendirmesini, esmâ-i sitte örneğinde olduğu gibi, harflerin kimi zaman i'râb hareketlerinin yerine geçebileceği görüşüne dayandırır. "Nûn" harfinin, tenvinin yerine geçmiş olması da bu görüşün bir tezahürüdür. Ancak bu yorum, "nûn" harfinin, tıpkı tenvin gibi bir unsurun yerine geçmesine rağmen, "أل" takısı geldiğinde neden düşmediği sorusunu da beraberinde getirir. Zira bilindiği üzere, tenvin, "أل" takısı geldiğinde hafzedilir. Sabbân, bu itiraza karşılık olarak Radî'nin görüşüne yer verir. Ona göre tenvin bazı bağlamlarda nekire alâmeti olduğu için, tarif edatı olan "أل" ile birlikte gelmesi çirkin bulunur ve düşürülür. Ancak nûn harfi, hiçbir şekilde nekire işlevi taşımadığı için, tarif edatıyla birlikte kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bu yüzden tesniye ve cem' yapılarına eklenen nûn harfi, tenvinin aksine, "أل" takısıyla birlikte varlığını sürdürür. Zira burada "nûn", yerine geçtiği unsurun işlevini üstlenmeye devam eder.³¹⁸ Sabbân'ın telâfi illetiyle ilgili açıklamaları, Arap dilindeki i'râb değişimlerinin, belirli dil içi gerekçelere dayandığını göstermektedir. Bu değerlendirme, i'râbdaki değişikliklerin bilinçli tercihlere dayandığını ortaya koymaktadır.

4.3.4.1.2. Kolaylık ve Hafifletmeye Dayalı İletler

Tahfif illeti: Bir cümlede veya lafızda meydana gelen ağırlık, uzunluk ya da telaffuzu zorlaştıran diğer unsurlar sebebiyle, ifadenin daha hafif ve kolay telaffuz edilebilmesi için hafif, idğam veya takdir gibi işlemlere başvurulması tahfif ilkesiyle açıklanır. Gramer alimleri tarafından kullanılan bir izah yöntemidir.³¹⁹

³¹⁶ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 3/406.

³¹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/25; Süyûtî, *el-İktirâh*, 99.

³¹⁸ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/135.

³¹⁹ Fâzıl Sâlih Es- Samerrâi, *Ebü'l-Berekat İbnü'l-Enbari ve Dirasatühü'n-Nahviyye* (Bağdat: Daru'r-Risâle, 1975), 197; Süyûtî, *el-İktirâh*, 100; Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/166; Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi't-Teshîl*, 4/2383/1482; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*.

Bu ilkeye Sabbân'ın haşiyesinde sıkça başvurduğu görülmektedir. Nitekim o, “الضاربك” ve “الضاربوك” gibi ifadelerde nûn harfinin hazfini, ifadenin uzunluğunu hafifletmek amacıyla gerçekleştirilmiş bir işlem olarak değerlendirir. Bu görüşüyle Sîbeveyhi'nin yaklaşımına dayanarak, hazfî yalnızca izâfeye değil, lafzın ağırlığını giderme gerekçesine bağlar.³²⁰ Yine Sabbân, münada olarak kullanılan kelimenin son harfinin terhîm (sondan kısaltma) yoluyla hafifletilmesini de i'lâl değil, lafzı hafifletme amacı taşıyan bir uygulama olarak yorumlamaktadır.³²¹

Tağlîb illeti: Bir kelimedede veya terkipte iki farklı unsur ya da yön bulunduğunda, bu yönlerden birinin diğerine lafzî ya da mânevî üstünlüğü sebebiyle dilsel hükmün baskın olana göre belirlenmesi yöntemidir. Bu üstünlük, lafzî yakınlık, kullanım sıklığı, anlamda karışıklık ihtimali ya da alışkanlığa dönüşen örfî tercihlere dayanabilir.³²²

Sabbân, tağlîb ilkesine haşiyesinde başvurmuş ve hem geleneksel hem istisnai kullanımlarıyla bu yöntemin kapsamını genişletmiştir. Örneğin, “الشمس والقمر” (güneş ve ay) ikilisi için kullanılan “القمران” ifadesini tağlîb kapsamında değerlendirir. Bu kullanımda müzekker olan “قمر” lafzı, müennes olan “شمس”e karşı baskın kabul edilmiş ve böylece tesniye müzekker kalıp dikkate alınarak “القمران” şeklinde yapılmıştır. Bu örnek, lafzî cinsiyet üstünlüğüne dayalı klasik bir tağlîb örneğidir.³²³ Bir diğer örnek “نراع” kelimesidir. Sabbân bu kelimenin aslında müennes olmakla birlikte, müzekker bir alem ismi olarak kullanılmasının yaygınlaşmasıyla müzekker muamelesi gördüğünü söylemiştir. Sabbân, bu dönüşümün tağlîb yoluyla gerçekleştiğini, yani dilde kullanımın baskınlığıyla kelimenin cinsiyetinin değiştiğini belirtir.³²⁴

Genellikle müzekkerin galip kabul edildiği tağlîb uygulamasının bazı istisnalar barındırdığını belirten Sabbân, buna örnek olarak “الصفاء” ve “المروة” manasında kullanılan “المروتين” ifadesini zikreder. Buna göre “الصفاء” ve “المروة” gibi iki lafzın birlikte zikredilmesi durumunda kullanılan “المروتين” tesniyesi, iki unsurdan birinin müzekker olmasına rağmen müennesin galip sayıldığı bir tağlîb örneğidir.³²⁵

³²⁰ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/371; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/187.

³²¹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 3/255.

³²² İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, 900; Süyûtî, *el-İktirâh*, 100.

³²³ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/113.

³²⁴ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 3/374.

³²⁵ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/113.

Tazmîn illeti: Tazmîn, bir fiilin anlamca başka bir fiil ile aynı veya yakın olması sebebiyle, o fiilin kullanıldığı yapıyla özellikle harf-i cerle kullanılmasıdır. Sabbân’a göre bu uygulama, iki fiil arasında anlam benzerliği veya ortaklığı bulunduğu gerçekleşir. Böylece bir fiil, diğerinin kullanım özelliğini (müteaddilik veya lâzîmîlik gibi) ödünç almış olur.³²⁶

Sabbân’ın tazmîn ilkesini uyguladığı yerlerden biri, Kur’ân’da geçen “أحسن بي إذ أخرجني” ayetidir.³²⁷ Aslında “أحسن” fiili müteaddi bir fiildir ve genellikle bu harf-i cerle kullanılmaz. Ancak burada “باء” harf-i ceri ile kullanılmıştır. Sabbân, bu farklı kullanımı “أحسن” fiilinin, “لطف” fiilinin anlamını içermesiyle açıklamaktadır. Çünkü “الإحسان” (iyilik), anlam bakımından “اللطف” (lütuf, incelik) ile örtüşmektedir. Dolayısıyla, “أحسن” fiiline “لطف” fiilinin manası yüklenmiş (tazmîn yapılmış), bu nedenle de onunla birlikte kullanılan “باء” harfi kullanılmıştır. Sabbân, bu örnekte geçen tazmîn türünün nahvî tazmîn olduğunu ifade eder ve bu tür tazminin kıyâsa dayalı olarak genelleştirilip genelleştirilemeyeceği konusunda ihtilaf bulunduğunu belirtir. Ancak Ebu Hayyân’ın *İrtişâf* adlı eserine atıfla bunun kıyâsen caiz olduğunu aktarır. Ardından Sabbân, bir diğer tür olan beyânî tazmin türünden bahseder. Bu türde, bir fiilden sonra gelen unsur, görünürdeki fiil ile değil, takdir edilen ve bağlama uygun düşen bir hal veya anlamla ilişkilendirilir. Sabbân, bu tür tazminin kıyâsen caiz olduğunu Teftâzânî (ö. 792/1390) ‘ye atıfla aktarır.³²⁸

Sabbân, Üşmûnî’ye ait olan “والتضمين إشراب اللفظ معنى لفظ آخر” tazmîn tanımını yetersiz bulur. Üşmûnî’ye göre tazmîn, bir lafza başka bir lafzın anlamını yüklemek ve onun hükmünü vermektir.³²⁹ Ancak Sabbân, bu tanımın “mutlak anlam farkını” zorunlu kıldığını ve bu yönüyle bazı tazmîn örneklerini dışarda bıraktığını belirtir. Özellikle “أحسن بي” örneğinde olduğu gibi, iki lafız arasında anlam farkı değil, anlam örtüşmesi veya birlikteliği söz konusudur. Sabbân’ın tazmîn illetiyle ilgili açıklamaları, nahivdeki anlam aktarımının sınırlarını genişletmesi ve Arapçada fiil-harf-i cer ilişkilerinin mutlak kurallarla sınırlı olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Anlam yakınlığı bulunduğu, bir fiilin başka bir fiilin kullanım biçimine göre kullanılabileceğini belirten Sabbân, bu tür yapıların kıyâs yoluyla geçerli olduğunu, Teftâzânî’ye atıfla ifade eder. Bu yaklaşım, tazmîn yoluyla fiilin örneğin geçişlilik kazanması gibi yapısal özelliklerinde değişim olabileceğini ortaya koyan önemli bir tespittir.

³²⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvü’l-Vâfi* (y.y.: Daru’l-Maârif, ts.), 2/564; Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/138.

³²⁷ Yûsuf 12/100.

³²⁸ Sabbân, *Hâşiyetü’ş-Şabbân*, 2/138.

³²⁹ Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmunî*, 1/446.

İstiskâl illeti: Bir lafzın, harfin veya harekenin telaffuzunun zor ya da ağır bulunması sebebiyle değiştirilmesi veya hazfedilmesi durumunda başvurulmuş bir ta‘lîl ilkesidir. Dil âlimleri, özellikle sarf ilmi başta olmak üzere bu ilkeye sıkça başvurmuşlardır.³³⁰

Sabbân, bu ilkeye başvurarak birçok dil kullanımını gerekçelendirmiştir. Örneğin, “ليس” fiilinin aslında orta harfi olan ya’nın kesralı olduğunu belirtir. Ancak kesranın yâ harfi üzerinde ağırlık oluşturmaması nedeniyle, bu harf tahfif amaçlı sâkin hâle getirilmiştir.³³¹ Bu ilkeye dair Sabbân’ın dikkat çektiği ve özgün katkılar sunduğu bir diğer örnek, “الْمُرْتَقِي” kelimesinin nasb hâlinde fethasının ortaya çıkması ile “رَمَى” fiilinde sonundaki yâ harfinin üzerindeki fethanın ağırlık sebebiyle hazfedilmesidir. Sabbân, istiskal ilkesini kullanırken, fethanın her zaman hafifletici bir etki taşımadığını, aksine bazı durumlarda fonetik ağırlığa sebep olabileceğini belirtir. Bu çerçevede fethayı ikiye ayırır: Birincisi, kelimenin aslından gelen lâzımî fetha; ikincisi ise irab gibi amil kaynaklı olarak sonradan ortaya çıkan gayr-ı lâzımî fetha. Sabbân’a göre, gayr-ı lâzımî fetha, örneğin “المرتقي” gibi yapılarda, lafzın sonuna amil sebebiyle eklenmiş ve kelimeye hafiflik sağlamıştır. Buna karşılık, lâzımî fetha, mesela “رَمَى” fiilinde olduğu gibi, kelimenin aslından gelir ve bu durumda fethalı yâ’nın telaffuzda ağırlık oluşturduğu görülür. İşte bu yüzden, bu tür fiillerde yâ harfi elifle değiştirilmiştir.³³²

Böylece Sabbân, fethanın dilde hem kelimenin aslî bir unsuru olarak hem de sonradan amil sebebiyle kazanılmış geçici bir unsur olarak bulunabileceğini dikkate alarak, bu iki durumu birbirinden ayırmıştır. Fethanın bazen tahfif, bazen de istiskal amacıyla tercih edilmesi gibi görünen zahiri çelişkiyi, fethanın yapı içindeki konumuna göre çözümleyerek özgün bir değerlendirme sunmuştur. Bu yönüyle Sabbân’ın yaklaşımı, hareke tercihlerine dair klasik görüşlere açıklık getiren önemli bir katkı niteliğindedir.

Kerahiyet illeti: Bir yapının nahiv kaidelerine uygun olsa dahi, lafzî veya anlam bakımından hoş karşılanmayan, dinleyende veya okuyanda dil zevkine aykırı bir etki uyandıran kullanımlardan kaçınmak amacıyla yapılan tercihlerde başvurulmuş bir illet türüdür. Nahiv âlimleri, bazı yapıların kulağa nahoş gelmesi yahut üslup açısından tercih edilmemesi gibi gerekçelerle bu tür kullanımları kerahiyet illetiyle açıklamışlardır.³³³

³³⁰ Samerrâi, *Ebü'l-Berekat İbnü'l-Enbari ve Dirasatühü'n-Nahviyye*, 197.

³³¹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/333.

³³² Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 1/148.

³³³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/398,114; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/302.

Sabbân, bu illeti bazı konularda kullanarak birtakım yapıların neden tercih edilmediğini gerekçelendirir. Nitekim, ism-i mef'ûlün sıfat-ı müşebbeheye benzetilmesinin sadece orijinal vezinlerde (sûlasi fiillerde mef'ûl, mezidlerde meçhul muzari vezni) mümkün olduğunu, bu vezinlerin dışına çıkıldığında bu benzetmenin yapılmasının çok fazla değişikliğin hoş karşılanmaması yani kerahiyet sebebiyle caiz olmadığını belirtmiştir.³³⁴

Sabbân, lam-ı müzahleka olarak adlandırılan ve tekid amacıyla cümleye dâhil edilen “lam” harfinin konumunu da kerahiyet ilkesiyle açıklar. Ona göre, “inne” ve “lam-ı tekit” edatlarının cümle başında arka arkaya gelmesi, dilde hoş karşılanmayan birden fazla tekit edatının yığılmasına yol açar. Bu nedenle “lam” harfi, isim yerine haber unsuruna kaydırılarak bu yığılma önlenir. Nitekim “إِنَّ زَيْدًا لَفَائِمٌ” cümlesinde görüldüğü gibi, “lam” harfi habere taşınmıştır.³³⁵ Görüldüğü üzere, Sabbân’ın ifadelerinden hareketle kerahiyetin bazen lafzî gerekçelere, bazen de tekid edatları gibi anlam yoğunluğu oluşturan unsurların art arda kullanılmasına dayalı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

4.3.4.1.3. Semâ ve Zârûret Kaynaklı İletler

Semâ illeti: Nahiv usûlünde geçen semâ kavramı, bağlama göre iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birincisi, naklî deliller başlığı altında zikredilen ve Kur’ân, hadis, Arap şiiri gibi muteber kaynaklardan gelen lafzî rivayetlere dayalı bir delillendirme yöntemidir. Buradaki semâ, nahiv kuralının dayanağını teşkil eden sözlü rivayetler yoluyla sabit olduğunu ifade eder.³³⁶ İkincisi ise, illet çeşitleri arasında yer alan ve bu disiplindeki kurallara veya kıyâsa aykırı olan veya istisnâî bir yapının sırf Araplardan semâ yoluyla sabit olması durumudur. İkinci anlamında semâ, bir kuralın dayanağının açıklamasında değil, herhangi bir kural veya kıyâsa aykırı olarak kendisinin işitilerek sabit oluşunda esas alınan bir izah yöntemidir.³³⁷ Bu nedenle, semâ illetiyle sabit olan yapılar genellikle kıyâs dışı kabul edilir ve başka illetlerle açıklanmaya çalışılmaz.

Sabbân da bu ikili ayrımı haşiyesinde dolaylı biçimde yansıtarak, özellikle kıyâsa aykırı olan bazı hükümlerin sadece semâa dayanarak sabit olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Sabbân, “بحسبك درهم” ve “كفى بالله” gibi ifadelerde “ب” harfinin ziyadesini, genel kıyâsa aykırı olduğu için sadece semâa dayanarak caiz olduğunu belirtmiştir. Zira genel kıyâsa göre bu harf

³³⁴ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/459.

³³⁵ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 2/43.

³³⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

³³⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, 98; Enbârî, *Esrâru 'l-Arabiyye*, 146, 239.

olumlu cümlelerde kıyâsen ziyade edilmez. Çünkü kıyâsa göre “ب” harfi yalnızca menfi cümlelerde zaid olabilir.³³⁸ Yani bu tür kullanımlarda “ب” harfinin eklenmesi nahiv açısından normalde beklenmez, ancak bu özel ifadeler, sahih Arap kullanımında sabit olduğu için kabul edilmiştir. Bir diğer örnekte ise Sabbân, sıfat-ı müşebbehinin yalnızca lâzım fiillerden türetilmesinin kıyâsa uygun olduğunu, fakat “رحيم” ve “عليم” gibi müteaddî fiillerden türetilen sıfat-ı müşebbehelerin semâ yoluyla sabit olduğunu belirtmiştir.³³⁹ Bu iki örnek, Sabbân’ın semâ ilkesini, kıyâsın geçerli olmadığı durumlarda dildeki bazı kullanımların tercihlerini gerekçelendirmede başvurulan bir illet olarak ele aldığını göstermektedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki bu tür kullanımlar, yalnızca naklî delil ile geçerli sayılmaktadır ve kıyâsla genelleştirilemez.

Ademü’s-Semâ illeti: Bu illet, bir nahiv yapısının Arap dilinde sabit bir kullanımı bulunmadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya caiz görülmemesi durumlarında kullanılan bir izah yöntemidir. Genellikle kıyâsa uygun olsa bile, kullanımı sabit olmayan durumlarda dil alimleri bu gerekçeyi devreye sokar.³⁴⁰

Sabbân da zaman zaman bu tür gerekçelendirmelere başvurmuştur. Nitekim Üşmûnî, nefy, nehiy ve istifhâm gibi yapılardan sonra bazı harf-i cerlerin zâid olarak gelmesinin caiz olduğunu belirtir. Ancak Sabbân, burada dikkat çekici bir ayırım yapar. Ona göre harf-i cer, yalnızca “هـ” ve “أ” gibi sahih istifham edatlarıyla birlikte zâid olabilir. Bu iki edat dışındaki yapılarda harf-i cerin zâid kullanımı caiz değildir, çünkü böyle bir kullanım semâ yoluyla sabit olmamıştır.³⁴¹ Bir başka örnekte ise Sabbân, “يَا بَنَ أُمَّ” ve “يَا بَنَ عَمِّ” gibi, münadâyâ muzaf olan isimlerde yer alan tekellüm “yâ” sının hazfını bu kelimelere mahsus, semâa dayanarak caiz görmektedir. Çünkü bu hazif şekli, bizzat Araplardan naklen sabittir. Ancak aynı hazif başka kelimelerde uygulanmak istendiğinde, semâdan örneği bulunmadığı için caiz görülmemiştir. İşte bu noktada Sabbân, ademü’s-semâ ilkesini devreye sokarak, semâ yoksa hüküm de yoktur yaklaşımıyla kullanımı sınırlamaktadır.³⁴²

Sabbân’ın semâ illetlerine yaklaşımı, onu kıyâsın alternatifi değil, kıyâsı sınırlandıran üstün bir gerekçe olarak konumlandırır. Ona göre semâ, dildeki istisnaları belirleyen bağlayıcı bir kaynaktır. Kıyâs ise, yalnızca semâ yoluyla sabit bir kullanımın bulunmadığı durumlarda

³³⁸ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 2/215.

³³⁹ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 3/5.

³⁴⁰ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, 4/1950; İbn Akîl, *el-Müsâ’id*, 2/318; İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 3/254.

³⁴¹ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 2/314.

³⁴² Sabbân, *Hâşiyetü’s-Şabbân*, 3/233.

başvurulabilecek ikincil bir yöntem olarak devreye girer. Bu yaklaşım, nahiv ilminde rivayetin kıyâslara göre öncelikli ve belirleyici bir delil olarak kabul edildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Zaruret illeti: Zarûret kavramının nahiv ilminde iki farklı şekilde kullanıldığı görülmektedir. İlki özellikle şiir dilinin kendine has yapısal zorunluluklarından kaynaklanan kural dışı kullanımları gerekçelendirmek için başvuru olan önemli nahiv gerekçelerindendir. Aruz kalıpları, kafiye gerekliliği ve vezin dengesi gibi unsurlar, şairi zaman zaman dil kurallarının dışına çıkmaya zorlayabilir. Bu tür kullanımlar, lafzın kısaltılması, uzatılması, takdim-tehir yapılması, kelime hazfî veya ziyadesi gibi biçimlerde ortaya çıkabilir. Sîbeveyhi'nin meşhur ifadesiyle: “وَلَيْسَ شَيْءٌ يُضْطَرُّونَ إِلَيْهِ إِلَّا وَهُمْ يُحَاوِلُونَ بِهِ وَجْهًا” (Şairler, zorunlu olarak başvurdukları hiçbir aykırı kullanım yoktur ki, onunla bir anlam derinliği ve uygunluk aramasınlar.) Bu bakış açısı, zaruretin keyfî bir sapma değil, Arap dilinin imkânları içinde meşruiyet arayan bir yaklaşım olduğunu gösterir. Dolayısıyla zarûret, şiirde kıyâsa aykırı yapıların yalnızca vezin veya ahenk kaygısıyla değil, Arapçanın içinde barınan bazı istisnai yönlerle dayandırılarak da meşru görülebileceğini ortaya koyar.³⁴³ İkinci olarak zarûret, bazı durumlarda nesir dilinde de kurala aykırı kullanımlarda kendini gösterir. Bu bağlamda, dilin tabiatına aykırı olmasa da kural dışı sayılan bazı ifadeler, zarûret ilkesiyle açıklanarak meşrulaştırılır.³⁴⁴

Sabbân'ın haşiyesinde de zarûretin bu iki türüne dair yansımalar görmek mümkündür. Nitekim o, çoğul ve tesniye nunlarının hazfini izah ederken, bu hazfî bazen izafeye bazen de zarûrete bağlamaktadır. Örneğin, “خَلِيلِي مَا إِنْ أَنْتَ الصَّادِقَ هَوَى” beytinde olduğu gibi nahiv kuralına aykırı bir yapı, şiir zaruretiyle gerekçelendirilmiştir.³⁴⁵ Başka bir örnekte Sabbân, “وَطَبْتُ النَّفْسَ” ifadesinde geçen “النفس” kelimesinin başındaki “ال” takısının zarûret gereği zâid kabul edildiğini ifade eder. Zira normalde temyizî nekre olması gerekirken, burada marife görünmesi bu kurala aykırıdır. Ancak Sabbân, bu aykırılığı “ال” takısının zaid sayılmasıyla açıklar. Bunu da zarûret illetiyle gerekçelendirir.³⁴⁶ Burada söz konusu olan, vezin veya kafiye zorunluluğu değil, dilin tabii akışı içinde ortaya çıkan istisnaî bir kullanımdır. Böylece

³⁴³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/32; İbrâhîm b. Sâlih el-Hendûd, *Ed-Darûrati's-Şi'riyye ve Mefhûmuha 'inde'n-Nahviyyin: Dirâsetun 'alâ Elfiyyeti İbni Mâlik* (Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2001), 392.

³⁴⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, 51.

³⁴⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/133.

³⁴⁶ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 2/289.

Sabbân'ın zarûret kavramını yalnızca şiir zarûretiyle sınırlamadığı, nesirdeki bazı kullanımları da bu kapsamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Kesretü'l-ist'imâl: Bir lafız veya yapının Araplar arasında yaygın biçimde kullanılması sebebiyle, normalde kıyâs yoluyla caiz görülmediği halde muteber kabul edilmesini gerekçelendiren bir illet türüdür. Ancak bu illet, her sık kullanımın kıyâsa tercih edilmesini zorunlu kılmaz. Nahiv âlimleri, özellikle Sîbeveyh, çokça kullanılmış olsa bile bir ifadenin kıyâsa açıkça aykırı olması durumunda, o ifadeyi kurala dönüştürmekten kaçınmışlardır.³⁴⁷ Bu yönüyle kesretü'l-ist'imâl, kıyâsa aykırılığı normalleştiren değil, kıyâsın sınırları içerisinde dikkate alınan bir gerekçedir.

Sabbân'ın da bu gerekçeye başvurduğu görülmektedir. Nitekim Sabbân, “خَيْرَ” ve “شَرَّ” kelimelerinin aslında ism-i tafdîl sigasında olduklarından dolayı yapılarında hemze bulunması gerektiğini ifade eder. Çünkü Arapçada “أَفْعَلْ” kalıbında hemze asıl bir unsurdur. Ancak bu iki kelime hemzenin yer almaması, kıyâsa aykırı bir durum teşkil etmektedir. Sabbân, bu durumu kesretü'l-ist'imâl ilkesiyle açıklamıştır. Ona göre خَيْرَ ve شَرَّ kelimeleri Arap dilinde o kadar yaygın bir şekilde kullanılmıştır ki, aslî vezinlerindeki hemzenin hazfî muteber kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bu kelimelerin fiilsiz olmaları yönüyle başka bir kıyâsa aykırılığı daha taşıdığını ifade eder.³⁴⁸ Sabbân'ın bu illeti kullandığı bir başka örnek ise, “ثَلَاثَةُ أَنْفُسَ” ifadesine getirdiği açıklamadır. “النَّفْسَ” kelimesi semâî müennes sayıldığından, Arapça'daki sayı ile isim ilişkisi gereği, onunla birlikte gelen “üç” sayısının “ثَلَاثَ” şeklinde gelmesi dil kaidelerine uygun olurdu. Bu uyumsuzluk, gramer açısından kurala aykırı görünse de Sabbân, bu durumu “نَفْسَ” kelimesinin “insan” anlamında sıkça kullanılmasına bağlayarak kesretü'l-ist'imâl illetiyle gerekçelendirir.³⁴⁹ Böylece Sabbân, lafzın sözlük anlamından ziyade, kullanımda kazandığı anlamı ön plana çıkarmış ve sayı kullanımını bu yaygın anlam üzerinden değerlendirmiştir.

³⁴⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/213; Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el- Ukberi, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Abdülilah Nebhan (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/135.

³⁴⁸ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 3/62.

³⁴⁹ Sabbân, *Hâşiyetü 'ş-Şabbân*, 4/90.

5. SONUÇ

İslam öncesi dönemde Arapça doğal şartlar ve sosyal yapı itibarıyla saf, canlı ve zengin bir dil olarak kullanılmıştır. Bu dönemde Araplar arasında hitabet, şiir ve belagat sanatları, ileri düzeyde gelişmiş olup Ukâz panayırı gibi kültürel mekânlarda yapılan dil faaliyetleri Arapçanın gelişimine katkı sağlamıştır.

İslam sonrası dönemde ise Arapça, Kur'ân'ın dili olması hasebiyle dinî bir kimlik kazanmıştır. Ancak farklı coğrafyalara yayılması ve Arap olmayan milletlerle iletişime geçmesiyle birlikte dil hatalarının yaygınlaştığı görülmüştür. Bu durum, Kur'ân'ın yanlış telaffuzu gibi dinî alanlarda da sorunlar doğurmuş ve dilin sistemli bir şekilde korunması ihtiyacı doğmuştur.

Bu bağlamda, nahiv ilminin doğuşunu hızlandıran etkenler yalnızca dil hataları ve dinî hassasiyetlerle sınırlı kalmamış, siyasi gelişmeler, kavmî etkenler ve kültürel temaslar gibi faktörler de bu sürece etki etmiştir.

Nahiv ilminin kurucusu olarak anılan Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin katkıları, daha çok temel kavramları belirleme ve gramerin çerçevesini oluşturma düzeyinde kalmış, ilmin sistemli bir disipline dönüşmesi ise sonradan gelen Halîl b. Ahmed, İbn Ebî İshâk ve nihayet Sîbeveyhi gibi isimlerle gerçekleşmiştir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, nahiv ilminin teorik temellerini içeren ve sonraki tüm gramer çalışmalarına yön veren önemli bir eserdir. Bu eserin dikkat çeken yönlerinden biri, Arap gramerine özgü olan ve kelimeler arasındaki irab ilişkisini âmil kavramı üzerinden açıklayan âmil nazariyesinin sistemli biçimde kullanılmasıdır. Bu nazariye, kelimelerin irab ve mana bakımından konumunu belirleyen ve başka hiçbir dilin gramerinde benzeri bulunmayan özgün bir yaklaşımdır. Bu bağlamda âmil nazariyesi, Arap gramerinin özgün olduğunu ve Yunan veya Süryânî gramerlerinden ödünç alınmadığını açıkça göstermektedir. Oryantalistlerin, Arap gramerinin başka gramerlerden alınarak inşa edildiği iddiaları, bu tür bir nazariyenin başka bir dilde benzerinin bulunmamasıyla tutarsız hale gelmektedir.

Nahiv ilminin gelişim süreci, Basra ve Kûfe ekollerinin karşılıklı etkisiyle şekillenmiş, zamanla bu iki anlayış hicrî 3. yüzyılda Bağdat'ta birleşerek daha sentezci ve eleştirel bir bakış açısını mümkün kılmıştır.

Nahiv âlimleri, gramer kurallarını belirlemenin yanı sıra, bu kuralların arkasındaki gerekçeleri anlamaya yönelik derin bir ilmî çaba da ortaya koymuşlardır. Bu tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan “nahiv usûlü” kavramı ilk kez İbnü's-Serrâc ve İbn Cinnî tarafından

kullanılmış, ancak bugünkü anlamda ilk tanımı Kemâlüddîn el-Enbârî, *Luma 'u'l-edille fi usûli'n-nahiv* adlı eserinde yapmıştır. el-Enbârî, nahivde delil türlerini ve bu delillerin kullanım ilkelerini sistematik bir çerçevede ele alarak usûl anlayışının bir disiplin haline gelmesini sağlamıştır. Bu anlayış, daha sonra Süyûtî tarafından genişletilmiş ve nahiv usûlü ilmî bugünkü halini almıştır. Bu süreçte nahiv usûlü, nahivde kullanılan delillerin mahiyetini, değerini ve kullanım ilkelerini belirleyen bir disiplin olarak şekillenmiştir.

Delil kavramı etrafında şekillenen bu anlayışta; semâ, kıyâs, icmâ, istishâbu'l-hâl ve istihsân gibi delillerin tartışıldığı, bazıları üzerinde ittifak sağlanırken (örneğin semâ ve kıyâs), diğerlerinde ihtilafın bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Suyûtî, İbn Cinnî, el-Enbârî gibi âlimlerin delil tasnifleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş ve nahiv usûlünün, fıkıh usûlüyle metodolojik benzerlik taşıdığı ancak konu itibarıyla özgün bir alan olduğu gözlemlenmiştir.

Nahiv tarihinde özel bir konuma sahip olan İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si, Arap gramerini manzum bir yapıda özetleyen ve asırlar boyunca medrese halkalarında ezberlenerek okutulan temel başvuru metinlerinden biridir. Bu yönüyle, üzerine pek çok şerh yazılmış ve nahiv geleneğinin merkezinde yer almıştır. Bunlar arasında Üşmûnî'nin *Menhecû's-Sâlik* adlı şerhi, kısa ve özlü tarzı, seleflerin birikimini özetlemesi ve ilmî isabetiyle öne çıkmıştır. Bu çalışmanın temelini teşkil eden *Hâşiyetü's-Sabbân*, Üşmûnî'nin şerhine dair yazılmış haşiyeler arasında kapsamı, üslûbu ve ilmî katkılarıyla öne çıkan, klasik nahiv literatüründe yer edinmiş önemli bir eserdir. Sabbân, bu eserinde, önceki şârihlerin görüşlerini özetlemiş, hatalı bulduğu yorumları eleştirmiş ve kendi katkılarını da özgün bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Haşiyesini “şerhe tam anlamıyla hizmet eden, seçkin bilgilerle donatılmış bir eser” olarak tanımlayan Sabbân, yer yer kendi içtihatlarını açıkça “indî” ifadesiyle belirterek nakle dayalı bir şârih olmadığını, aynı zamanda bağımsız görüşler geliştiren özgün bir nahiv âlimi olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca eserde sıkça geçen bazı isimlere rumuzlar belirlemiş ve kimlere işaret ettiğini eserin mukaddimesinde açıklayarak okuyucuya rehberlik etmiştir.

Üşmûnî'nin şerhinden hareketle çoğunlukla doğrudan nahiv meselelerini ele alan Sabbân, yer yer konudan bağımsız gibi görünen ayrıntılara da temas etmiştir. Özellikle bazı kelimelerin aslında sıfat kökenli olduğunu ve zamanla isimleştiğini ifade ederek, kelimelerin tarihî süreç içerisindeki anlam ve kullanım dönüşümüne dikkat çekmiştir. Okuyucunun metni kolayca takip edebilmesi için haşiyesini metinden ayrı biçimde düzenleyerek, metni üstte verip açıklamaları altta toplamıştır. Ayrıca Üşmûnî'nin bölüm düzenine bağlı kalarak kendi yorumlarını da başlıklandırarak sistemli bir yapı oluşturmuştur.

Sabbân, bu haşiyesinde açıklama ve eleştiriler yapmış, nahiv kurallarını temellendirmede delil ve ta‘lîl yöntemine sıkça başvurmuş, özellikle naklî ve aklî delil türlerine dair dikkat çekici örneklerle kendi usûl anlayışını ortaya koymuştur. Bu bağlamda, çalışmamızın ikinci bölümünde incelenen naklî (semâ ve icmâ) ve aklî (kıyâs, istihsân, istishâb ve ta‘lîl) delillerin her biri, Sabbân’ın nahiv usûlüne dair yöntemini anlamada önemli veriler sunmaktadır.

Sabbân’ın hâşiyesi’nde en çok başvurduğu delil türleri arasında naklî delillerin özel bir yeri vardır. Naklî deliller, doğrudan sahih rivayet yoluyla Araplardan aktarılan dil örneklerini ifade etmekte olup, Kur’ân-ı Kerîm, kıraat vecihleri, hadisler, şiir ve nesirden oluşan Arap kelâmı gibi kaynaklardan beslenmektedir. Bu rivayet temelli yapıların tümü, klasik literatürde semâ kavramı altında değerlendirilmiştir. Sabbân da bu geleneği sürdürmüş, özellikle semâ deliline sıklıkla başvurarak nahiv kurallarını temellendirmiştir.

Sabbân, Kur’ân delillerini değerlendirirken ayetlerin bağlam, anlam ve i‘râb yönünü dikkate alarak analizlerde bulunmuştur. Gramer kaidelerini kelâmî ilkelerle birlikte ele alarak, dil yapılarının itikadî sınırlarla çelişmemesine özen göstermiştir. Nitekim taaccüb yapılarının Allah’a nispet edilmesi gibi itikadî hassasiyet içeren konularda, lafzî yapıların nahiv açısından mümkün olsa da anlam bakımından sakınca doğurabileceğine dikkat çeker. “فما أصبرهم على النار” ayetini bu çerçevede değerlendirerek, söz konusu ifadenin doğrudan Allah’a ait değil, kulların sözü olarak Kur’ân’da nakledilen mecazî bir anlatım olduğunu belirtir. Sabbân, bazı fiillerin belirli harf-i cerlerle kullanılmasına dair örneklerin genellikle lugat, şiir veya rivayetlerden hareketle belirlendiğini kabul etmekle birlikte, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen kullanımları da bu bağlamda fasih ve bağlayıcı bir delil kabul etmiştir. Ona göre Kur’ân’da yer alan fiil-harf-i cer ilişkileri, ilave bir delile ihtiyaç duyulmadan, dil açısından sahih ve bağlayıcı bir kullanım olarak kabul edilir.

Kıraât vecihlerini nahivde delil olarak kullanırken, kıraatin sıhhati, bağlamla uyumu ve gramer ihtimallerini de dikkate alan bir yaklaşım sergilemiştir. Zaman zaman bu vecihler arasında zahiren görülebilecek çelişkileri de anlam merkezli ve rivayet destekli bir yaklaşımla çözümlemeye çalışmıştır.

Hadîs-i şerîflerin nahiv usûlünde delil olarak kabul edilip edilemeyeceği konusu tartışmalı olmakla birlikte, genel kanaat, sahih rivayetler olması şartıyla bu metinlerin dil delili olarak kullanılabilmesi yönündedir. Sabbân da bu görüşü benimseyerek hadîs-i şerîfleri, hem naklî hem de dil yönünden değerlendirmeye tabi tutmuş, gramer kurallarının temellendirilmesinde onlardan faydalanmıştır. Kimi zaman hadis metinlerini değerlendirirken,

zahiren anlamda doğabilecek muhtemel mantıkî tutarsızlıkları da dikkate alarak bu tür sorunları gerek dil açıklamaları gerekse mantıkî izahlarla çözüme kavuşturmuştur. Sabbân, hadisleri değerlendirirken rivayet, dirayet ve te'lif yöntemlerini birleştirerek çok yönlü bir istidlal yöntemi benimsemiştir.

Şiir delilini de sık sık kullanan Sabbân, bazen farklı rivayetleri de aktarmış, kimi zaman şiiri şairine nispet etmiş, kimi zaman da şiirin öncesini, sonrasını veya bağlam açısından anlamı pekiştiren kısmını zikretmiştir.

Sabbân, mesel ve veciz sözleri de semâî deliller kapsamında değerlendirmiş, haşiyesinde bu tür ifadelerle sınırlı da olsa yer vererek bazı nahiv meselelerini temellendirmede delil olarak kullanmıştır. Ancak bu tür örneklerin sayısı, Kur'ân, kıraat ve şiir gibi kaynaklara kıyasla oldukça sınırlı kalmıştır. Sabbân, genelde bu veciz ifadelerin tarihî arka planına da dikkat çekmiş, böylece meselin söylendiği bağlamı göz önünde bulundurarak hükmün dayanağını daha sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

Her ne kadar icmâ, nahiv kurallarının temellendirilmesinde diğer delil türleri kadar belirleyici bir konumda yer almamış olsa da Sabbân bu delili bütünüyle ihmal etmemiştir. Zira sınırlı da olsa bazı meselelerde icmâya atıf yaparak onu destekleyici bir delil olarak kullanmıştır. Ancak Sabbân'ın bazen Üşmûnî'nin icmâ iddiasını değerlendirirken eleştirel bir yaklaşım sergilediği de görülmektedir. Nakledilen icmâ iddialarını mutlak biçimde kabul etmek yerine, karşıt görüşleri de dikkate alarak meseleleri kapsamlı bir biçimde tartışmaya açmıştır. Ona göre bir icmâ, ancak dilin fiilî kullanımıyla örtüşmesi ve zıt görüşlerin tamamen geçersiz kılınması durumunda geçerli kabul edilebilir. Sabbân, "icmâ vardır" ifadesini yalnızca nahiv âlimlerinin görüş birliği anlamında değil, Arapların fiilî dil kullanımı anlamında da ele alır. Ancak bu ikinci tür icmânın da kendi içinde dereceleri olduğunu belirtir. Sabbân'ın ifadelerinden, bir lafzın Araplar arasında kullanılmış olmasının yalnızca câizliğe delalet ettiğine buna karşılık, kullanımın yaygın ve sabit olması durumunda ise daha güçlü bir icmâdan söz edilebileceği sonucuna varılmaktadır. Bu da Arap icmâsı ile âlimlerin icmâsı arasındaki farkı uygulamalı olarak ortaya koyan bir yaklaşımdır.

Bununla birlikte, nahiv ilminde özellikle naklî delillerin olmadığı durumlarda dilde karşılaşılan bazı meselelerin çözüme kavuşturulması, kuralların genelleştirilmesi ve lafızlar arası benzerliklerin açıklanması amacıyla aklî delillere de başvurulmuştur. Kıyâs, istishâb, istihsân ve ta'lîl gibi delil türleri, nahivde gerekçelendirme ve hüküm verme süreçlerinde önemli bir yer tutar. Sabbân, hâşiyesi'nde bu aklî delilleri hem geleneksel izahlarla aktarmış

hem de bu delillerin dayandığı gerekçeleri tartışmış ve kendi içtihatlarını da ortaya koyarak zengin bir birikim sunmuştur. Nitekim Sabbân, kıyas deliline sıkça başvurmuş, kıyaslarını hem lafzî benzerliklere hem de anlam ilişkilerine dayandırarak, lafzen ve manen münasebetlere göre temellendirmiştir. Kıyas örneklerine dair yaptığı analizlerde kıyasın iki rûknü arasında tür uyumuna da dikkat ettiği görülmektedir. Özellikle biri fiil, diğeri harf olan yapılar arasında kıyas kurmaktan kaçınması, buna işaret etmektedir. Sabbân, kıyâsı mutlak bir ölçü olarak değil, semâ, örf ve diğ. delillerle birlikte değerlendirerek bütüncül bir usûl anlayışı benimsemiştir.

Sabbân, istishâb ve istihsân delillerini de kullanmış ancak temkinli ve dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin i'râbın fiilde zatî olduğu görüşünü istishâb deliline dayanarak reddetmiş, i'râbı anlamı açıklayıcı bir unsur olarak görmüştür. İstihsân deliline ise bazı kıyâsa aykırı ama örfî kullanımları gerekçelendirirken olumlu yaklaşmıştır. Her iki delili de mutlak değil, gerekçeli biçimde değerlendirmiştir.

Nahiv ilminde, özellikle aklî deliller kapsamında önemli bir yer tutan ta'lîl ilkesi, Arap dilinin yapısal ve anlamsal özelliklerini açıklamaya yönelik temel yöntemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Nahiv âlimleri, kuralların arka planındaki hikmeti ve gerekçeyi ortaya koymak amacıyla ta'lîl yöntemine sıkça başvurmuşlardır. Bu bağlamda Sabbân da klasik nahiv geleneğini sürdüren bir âlim olarak, eserinde bu yöntemi hem kavramsal hem de uygulamalı düzeyde kullanmıştır. Sabbân'a göre illet, ıstılahî anlamda "hükümün üzerine bina edildiği gerekçe" dir. O, illet ile sebep kavramlarını açıkça birbirinden ayırarak, illeti zihinsel önceliğe sahip gerekçe, sebebi ise haricî âlemde fiilen var olan neden olarak tanımlamıştır. Bu çerçevede Sabbân'ın ta'lîl anlayışı, nahiv kuralını kuran değil, mevcut kuralın dayandığı zemini açıklayan bir sistem olarak şekillenmiştir.

Sabbân haşiyesinde başta icrâ, istihkak, istiğnâ, emnü'l-lebs, ademü emni'l-lebs, ademü'l-fâide, fark, kuvvet, za'f, münâsebet, müşâbehet, ta'vîz, tahfif, tağlîb, tazmîn, istiskâl, kerâhiyet, semâ, ademü's-semâ, zarûret ve kesretü'l-ist'imâl gibi çok sayı da illet türüne başvurmuştur. Nahiv yapılarını değerlendirirken kimi zaman fayda ilkesini merkeze almış, bir yapının cümleye ne ölçüde anlam katkısı sunduğunu veya telaffuz açısından ne tür bir işlev üstlendiğini sorgulayarak ademü'l-fâide illeti ile açıklamalarda bulunmuştur. Kimi zaman da Arap dilinde kolaylık ve hafiflik esasına dayanan fonetik tercihleri de dikkate alarak tahfif illetine başvurmuştur. Sabbân, dilin fonetik yapısına dair incelemelerinde sadece tahfif prensibini değil, bu prensibin detaylarını da sorgulamış ve özellikle fetha harekesine dair dikkat çekici bir ayırım ortaya koymuştur. Ona göre, fethanın her durumda hafifletici bir etki taşıdığı varsayımı geçerli değildir. Aksine, bazı yapılarda fethalı yâ harfinin telaffuzda ağırlık

oluşturduğunu ve bu nedenle bu harfin elif ile değiştirildiğini belirtmiştir. Bu çerçevede Sabbân, fethayı ikiye ayırır: Lafzın aslından gelen lâzımî fetha ve irab gibi amil etkisiyle sonradan eklenen gayr-ı lâzımî fetha. İlk türdeki fetha telaffuzda ağırlık oluşturduğu için müdahale gerekçesi hâline gelirken, ikinci türdeki fetha ise yapıdaki dengeyi sağladığı için kabul edilebilir görülür. Bütün bu çeşitlilik, Sabbân'ın nahiv meselelerini değerlendirirken zaman zaman dilin doğal yapısına ve aklî muhakemeye, bazen kolaylık ve hafifletme esasına, kimi zaman da semâî ve zarûrî kullanımlara dayanan illetleri esas aldığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân* adlı eserinde hem nahiv usûlüne dair delilleri hem de ta'lîl yöntemini ilmî bir dikkatle uygulayarak, klasik haşiye geleneğinde bir müellifin yapması gerekenleri en üst düzeyde gerçekleştirmiştir. Üşmûnî'ye muvafık olduğu yerlerde açıklayıcı ve eksiklikleri ilmî bir titizlikle gidermeye çalışmış, eleştirel yaklaştığı yerlerde ise metodolojik sınırlar içinde kalarak yapıcı tenkitlerde bulunmuştur. Ayrıca şerhte yer almayan, ancak kendi gündeme getirdiği deliller aracılığıyla metne özgün katkılar sunmuş ve Üşmûnî'nin şerhini ilmî açıdan zenginleştirmiştir. Mezhep taassubundan uzak durarak, Basra veya Kûfe ekolüne bağlı olsun tüm görüşleri akıl süzgecinden geçirmiş, tanım ve kavramlara yönelik itirazlarında mantıkî bir tutarlılık sergilemiştir. Öte yandan, Sabbân'ın 18. yüzyılda, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Mısır'da yaşamış olması, onun eserinin yalnızca ilmî değil, aynı zamanda tarihî bir önem taşımasını da sağlamaktadır. Bu durum, Osmanlı dönemi Arap dili çalışmalarının canlılığını ve Arap gramer geleneğinin bu dönemde de sürdürüldüğünü göstermesi bakımından ayrıca dikkate değerdir. Günümüzde de *Hâşiyetü's-Sabbân*, Türkiye'deki bazı doğu medreselerinde öğretim faaliyetine konu olan temel nahiv metinleri yanında hala müracaat edilen bir eserdir. Özellikle Suyûtî'nin *el-Behcetü'l-Merdiyye* isimli eseri okutulurken, bu haşiye hem hocalar hem de öğrenciler tarafından mütalaa edilerek açıklayıcı, pekiştirici ve mukayeseli okumalar için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmada Sabbân'ın *Hâşiyetü's-Sabbân* adlı eserindeki delil kullanımı ve ta'lîl yöntemi temsili örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ancak çalışmanın sınırlılığı gereği, her bir illet türü veya delil kaynağı kendi içinde ayrıntılı olarak müstakil bir incelemeye tabi tutulmamıştır. İlerleyen araştırmalarda, Sabbân'ın yalnızca bir delil türü veya illet çeşidi üzerine odaklanarak daha derinlikli analizler yapılmasının, nahiv usûlü literatürüne önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Arabic Grammatical Theory and al-Sabbān's Commentary

Before Islam, Arabic was used as a pure, vibrant, and rich language due to natural conditions and the social structure. During this period, the arts of rhetoric, poetry, and eloquence had significantly developed among the Arabs, and linguistic activities held in cultural venues such as the 'Ukāz fair contributed to the evolution of the Arabic language.

After the advent of Islam, Arabic gained a religious identity as the language of the Qur'ān. However, as the language spread to different regions and encountered non-Arab populations, linguistic errors began to increase. This led to problems in religious contexts, such as mispronunciation of the Qur'ān, and highlighted the need to preserve the language in a systematic way.

In this context, the emergence of the science of grammar (naḥw) was influenced not only by linguistic errors and religious sensitivity but also by political developments, ethnic dynamics, and cultural exchanges. The contributions of Abū al-Aswad al-Du'alī, regarded as the founder of Arabic grammar, were mostly limited to establishing the basic concepts and framework of grammar. The transformation of the discipline into a systematic science occurred with later scholars such as Khalīl ibn Aḥmad, Ibn Abī Ishāq, and eventually Sībawayh.

Sībawayh's al-Kitāb is a foundational work that laid out the theoretical principles of Arabic grammar and influenced all subsequent grammatical scholarship. One of the distinctive aspects of this work is the systematic application of the 'āmil (governing element) theory, unique to Arabic grammar. This theory explains the syntactic and semantic relationships between words and has no equivalent in other linguistic traditions. Therefore, the 'āmil theory demonstrates the originality of Arabic grammar and undermines Orientalist claims that it was borrowed from Greek or Syriac sources. The development of Arabic grammar continued through the mutual influence of the Basran and Kufan schools, which eventually converged in 3rd/9th century Baghdad into a more synthesized and critical approach. In addition to establishing grammatical rules, Arabic grammarians engaged in deep intellectual efforts to understand the rationale behind them. The term uṣūl al-naḥw (principles of grammar) emerged in this historical context and was first used by scholars such as Ibn al-Sarrāj and Ibn Jinnī. However, the first comprehensive definition of the discipline was offered by Kamāl al-Dīn al-Anbārī in his Luma' al-adilla fī uṣūl al-naḥw. Al-Anbārī systematically examined the types of evidence used in grammar and their rules of application, thereby establishing grammatical methodology as an independent discipline. This evidential framework includes samā' (transmission), qiyās (analogy), ijmā' (consensus), istiḥāb (presumption of continuity), and istiḥsān (juridical preference). While consensus existed on some types of evidence (such as samā' and qiyās), others remained debated. Scholars like al-Suyūṭī, Ibn Jinnī, and al-Anbārī offered comparative classifications of evidence, revealing that uṣūl al-naḥw shares methodological features with legal theory (uṣūl al-fiqh) but remains distinct in subject matter.

Ibn Mālik's al-Alfiyya holds a special place in the history of Arabic grammar as a didactic poem summarizing grammatical rules, memorized and taught for centuries in traditional education. Among the many commentaries written on it, al-Ūshmūnī's Minhāj al-Sālik stands out for its brevity, clarity, and scholarly precision. The work forming the basis of this study, Ḥāshiyat al-Sabbān, is among the most comprehensive and impactful glosses on al-Ūshmūnī's commentary. Sabbān not only summarizes and critiques earlier explanations but also contributes original insights. He describes his gloss as a work that fully serves the commentary and is enriched with select knowledge. By explicitly using phrases like 'indī ("in my view"), Sabbān demonstrates

that he is not merely a transmitter but an independent thinker in the field of grammar. Furthermore, he uses coded references for frequently mentioned scholars and clarifies these abbreviations in the introduction, guiding the reader throughout the work. While Sabbān generally focuses on core grammatical issues in his commentary on al-Ūshmūnī's *Sharḥ*, he occasionally touches upon details that may initially appear unrelated to the main topic. Notably, he highlights that certain words originally functioned as adjectives but gradually became nouns, thereby drawing attention to the semantic and functional transformation of words over time. To facilitate the reader's comprehension, he arranges his gloss separately from the main text, presenting the base text at the top and his explanations beneath. Moreover, by adhering to al-Ūshmūnī's structural order and giving titles to his own annotations, Sabbān establishes a systematic framework.

In this *hāshiya*, Sabbān offers both commentary and critique, frequently employing evidential and *ta'īl* (rational justification) methods to ground grammatical rules. The textual analysis in the second part of our study demonstrates that both transmitted (*naqlī*: *samā'* and *ijmā'*) and rational (*aqlī*: *qiyās*, *istiḥsān*, *istiḥāb*, and *ta'īl*) forms of evidence serve as key components in understanding Sabbān's methodological approach to grammar.

Among the types of evidence Sabbān relies upon, *naqlī* sources hold particular importance. These refer to language data transmitted directly and authentically from Arab usage, encompassing the Qur'ān, variant readings (*qirā'āt*), ḥadīths, Arabic poetry, and prose — all of which are subsumed under the classical category of *samā'*. Following this tradition, Sabbān frequently appeals to *samā'*-based evidence when justifying grammatical rules.

When assessing Qur'ānic evidence, Sabbān takes into account the contextual, semantic, and syntactic (*i'rāb*) dimensions of the verses. He integrates grammatical principles with theological considerations, showing sensitivity to doctrinal boundaries. For instance, in cases such as attributing astonishment (*ta'ajjub*) structures to God, he notes that even if such expressions are grammatically valid, they may pose semantic problems from a creedal perspective. Regarding the verse *fa-mā aṣbarahum 'ala al-nār*, he asserts that this is not a direct statement from God but rather a metaphorical phrase transmitted in the Qur'ān as part of human speech.

While Sabbān accepts that the use of certain verbs with specific prepositions is often established through lexicons, poetry, or narrations, he also treats occurrences in the Qur'ān as definitive and binding linguistic evidence. In his view, verb-preposition pairings found in the Qur'ān require no further substantiation and are linguistically authoritative. In his use of variant Qur'ānic readings (*qirā'āt*) as grammatical evidence, Sabbān adopts a nuanced approach that takes into account the authenticity, contextual coherence, and syntactic plausibility of each reading. At times, he resolves apparent contradictions among readings by focusing on their intended meanings and the supporting traditions.

The question of whether ḥadīths can serve as valid grammatical evidence has long been debated; however, the general consensus is that sound (*ṣaḥīḥ*) ḥadīths may be employed as linguistic proofs. Sabbān accepts this position and examines ḥadīths from both a transmitted and linguistic standpoint, using them to support grammatical rules. When encountering logical ambiguities or semantic tensions in ḥadīth texts, he employs both linguistic analysis and rational explanation to resolve such issues. His treatment of ḥadīths combines narration, reasoning, and synthesis, reflecting a multidimensional method of inference. Sabbān also frequently cites poetic evidence. At times, he references multiple versions of the same poem, attributes verses to specific poets, or provides preceding and following lines to clarify meaning through context. He includes proverbs and concise sayings (*amthāl*) under the scope of *samā'*-based evidence, although their number remains limited in comparison to Qur'ānic, *qirā'āt*, and poetic sources. When citing such expressions, Sabbān often highlights their historical background to better

establish their evidentiary value. In the science of Arabic grammar (*nahw*), the principle of *ta'īl* holds a significant place, particularly among rational proofs (*'aqlī adillah*), as it serves as a fundamental method for explaining the structural and semantic features of the Arabic language. Grammarians frequently resorted to this method to uncover the rationale and wisdom behind linguistic rules. In this context, Sabbān, as a scholar who continues the classical grammatical tradition, employs this method both conceptually and practically in his *hāshiya*. According to Sabbān, an *'illah* (effective cause) is the “reason upon which a ruling is based” in technical terms. He clearly distinguishes between the concepts of *'illah* and *sabab*, defining the former as a mentally discerned cause and the latter as an actual, external factor in the physical world. From this perspective, Sabbān’s approach to *ta'īl* does not aim to construct the rule but to reveal the reasoning upon which the existing rule is grounded.

In his *hāshiya*, Sabbān refers to numerous types of *'illah*, including *icrā'* (execution), *istiḥqāq* (deserving), *istighnā'* (independence), *amn al-labs* (removal of ambiguity), *'adam amn al-labs*, *'adam al-fā'ida* (lack of benefit), *farq* (distinction), *quwwa* (strength), *ḍa'f* (weakness), *munāsaba* (appropriateness), *mushābaha* (similarity), *ta'wīḍ* (compensation), *takhfīf* (easing), *taghlīb* (predominance), *taḍmīn* (inclusion), *istiskāl* (cumbersomeness), *karāhiyya* (undesirability), *samā'* (transmission), *'adam al-samā'*, *ḍarūra* (necessity), and *kasrat al-ist'imāl* (frequency of usage). In evaluating grammatical structures, he sometimes centers the principle of utility and, through the *'adam al-fā'ida* principle, questions to what extent a structure contributes meaning or functional value to a sentence. At other times, he resorts to the *takhfīf* principle, taking into account the phonetic ease and fluidity inherent to the Arabic language.

In his phonetic assessments, Sabbān not only applies the *takhfīf* principle but also critically examines its subtleties. He notably distinguishes between two types of *fatha* (the vowel ‘a’): one being *lāzimī* (essential), derived from the original structure of the word, and the other *ghayr lāzimī* (non-essential), resulting from syntactic factors like governance (*'āmil*). He notes that while the *fatha* is generally considered to lighten pronunciation, in certain contexts — such as the use of *yā'* with *fatha* — it actually creates heaviness, justifying its replacement with an *alif*. This distinction shows how Sabbān relies on different types of *'illah*, sometimes prioritizing the natural linguistic structure and rational analysis, and at other times favoring ease, phonetic relief, or necessary and transmitted usage.

In conclusion, Sabbān, through his *Hāshiyat al-Sabbān*, meticulously applies both evidential reasoning and the *ta'īl* method, fulfilling the role of a commentator within the classical *hāshiya* tradition at an advanced level. Where he agrees with al-Ūshmūnī, he elaborates with precision; where he differs, he maintains a critical yet constructive approach within methodical boundaries. Moreover, Sabbān enriches the commentary by introducing evidence not mentioned in the original text, thus offering unique scholarly contributions. He distances himself from sectarian bias and evaluates the views of both the Basran and Kufan schools through rational analysis, showing logical consistency especially in his critiques of definitions and terminology.

Importantly, Sabbān lived in 18th-century Ottoman Egypt, which lends his work historical significance beyond its scholarly value. His *hāshiya* demonstrates the continued vibrancy of Arabic linguistic studies under Ottoman rule and affirms the sustained relevance of the grammatical tradition during that period. Even today, *Hāshiyat al-Sabbān* remains a reference work in traditional Arabic education in parts of Turkey, especially in Sharqī madrasas. It is frequently consulted alongside al-Suyūṭī’s *Bahjat al-Mardiyya*, serving as an explanatory and comparative source for both teachers and students. This study has addressed Sabbān’s use of evidence and the method of *ta'īl* in his *hāshiya* through selected examples. Due to the scope of the research, each individual type of *'illah* or evidentiary source has not been examined in detail.

Future research that focuses on a single type of evidence or ‘illah could contribute significantly to the field of grammatical methodology.



KAYNAKÇA

- Abbâs Hasan. *En-Nahvü'l-Vâfi*. 4 Cilt. y.y.: Daru'l-Maârif, ts.
- Abdullatîf Half Eyyûb 'Abdu'l-Kerîm el-Ğaysî. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerh Mukaddimât Cem'i'l-Cevâmi' li'l-Mağallî min el-Hukmi's-Şer'i ilâ's-Sebeb (Dirâse ve Tahkîk)*. Irak: Enbâr Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh ve Usûlü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Ali Paşa Mubârek. *el-Hıtaü't-Tevfîkiyyetü'l-Cedide*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü'l-Emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Makâşidü'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şürûhi'l-Elfiyye*. thk. Ali Fâhır, Ahmed Tefvik, Abdulaziz Fâhır. 4 Cilt. Dâru's-Selâm, 2010.
- Bâbânî, Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyetü'l-'Arîfin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâlet-i Maârif Matbaası, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*. thk. Dayfullah b. Salih. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-Müselles*. thk. Yahyâ Murad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2015.
- Baytâr, Abdurrezâk b. Hasan b. İbrahim b. Hasan ed-Dımaşki. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Ğarni's-Sâlişe Aşer*. thk. Muhammed Behçet el-Beytâr. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Benli, Mehmet Sami. "Bahâeddin İbni Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/300-301. İstanbul, 1999.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik -. *el-Bahrü'z-Zehhâr*. thk. 'Adil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara, 2002.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahâfe el-Osmaniyye, 1890.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. 7 Cilt. Dımaşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 2002.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *'Acâ'ibü'l-Âşâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbar*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Cündî, Ali. *Fî târihi'l-Edeb el-Câhilî*. Mektebetü Daru't-Turâs, 1991.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Beşşar 'Awad Ma'ruf. 10 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2021.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Dayf, Ahmed Şevkî. *el-Fen ve Mezâhibühû fî'n-Nesri'l-'Arabî*. Kahire: Daru'l-Maârif, ts.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Mekarim, Ali. *Uşûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*. Kahire: Dâru'l-Garîb, 2006.
- Efğani, Said b. Muhammed b. Ahmed. *Fî Uşûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1987.
- Efğani, Said b. Muhammed b. Ahmed. *Min Târîhi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1978.
- Emîl Bedî' Yakup. "Muhammed b. Alî es-Sabbân". *Mevsû'atü 'Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye*. C. 8. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Emîn, Ahmed. *Duhâ'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İğrâb fî Cedeli'l-'İrab ve Lüma'u'l-Edille fî Uşûli'n-Nahv*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1971.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnşâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru'l-'Arabiyye*. Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Luma'u'l-Edille fî Uşûli'n-Nahv*. thk. Dr. Ahmet Abdusbasit. Daru's-selam, 2018.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*. thk. İbrahim es-Samurai. Ürdün: Mektebetül-Menar, 1985.
- Endelüsî, Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi't-Teshîl*. thk. Dr. Hasan Hindâvî. 22 Cilt. Riyad: Daru Kunûzi İşbilya, 2024.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Fasi, Muhammed b. et-Tayyib. *Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîri'l-Kifâye*. thk. Dr. Ali Hüseyin Bevvab. Riyad: Daru'l-Ulum, 1983.
- Fâsî, Muhammed b. Tayyib. *Faydu Neşri'l-İnşirâh min Ravzi Tayy el-İktirâh*. thk. Dr. Mahmut Yusuf Feccal. Dubai: Daru'l-buhus li'd-dirasati'l-islamiyye, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kāmûsü'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Halebî, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el Mahzûmî, İbrahim es-Sâmurâî. 8 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hasan, Abdulhamit. *el-Kavâ'idu'n-Nahviyye: Mâddetuhâ ve Tarîkatuhâ*. Bağdat: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1952.
- Hassân, Temmâm. *el-Uşûl*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- Hatib, Abdullatif Muhammed. *Mu'cemu'l-Kırâ'âti'l-Kur'âniyye*. 11 Cilt. Dımaşk: Daru Sa'deddin, 2002.
- Hendûd, İbrâhîm b. Sâlih. *Ed-Darûrati's-Şi'riyye ve Mefhûmuhâ 'inde'n-Nahviyyîn: Dirâsetun 'alâ Elfîyyeti İbni Mâlik*. Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2001.
- Hulî, Süleyman Hazim. *el-Kırâ'âti'l-Kur'âniyye beyne'l-Müsteşrikîn ve'n-Nuhât*. Necef: Mektebetü'l-kadâ, 1987.

- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî. *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1984.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî. *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâs, 1980.
- İbn Allan, Muhammed Ali b. Muhammed Allan b. İbrahim El-Bekri Es-Siddîki. *Dâ'î'l-Felâh li-Maḥabbeti'l-İktirâh*. Amman: Daru'n-Nuru'l-Mübin, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Ḥaşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccar. 3 Cilt. el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübteda' ve'l-Haber*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb*. thk. Abdülganî ed-Dakr. Dimaşk: El-şirketu'l-muttedidetu, 1982.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Misrî. *Evzahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Berekât Yûsuf Hebûd. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Misrî. *Muḡni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*. thk. Dr. Mazin el-Mübarek. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh ibn Yûsuf ibn Ahmed ibn Abdillâh. *Tahlişü's-Şevâhid veTelhîşü'l-Fevâ'id*. thk. Dr. Mustafa Sâlihî. Daru'l-kuttabu'l-arabi, 1986.
- İbn Kasım, Abdulaziz b. İbrahim. *ed-Delîl ilâ'l-Mutûni'l-İlmiyye*. Riyad: Daru's-Sumay'i, 2000.
- İbn Madâ', Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Lahmî el-Kurtubî. *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nühât*. thk. Dr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *el-Elfiyye*. thk. Dr. Abdullatif b. Muhammed el-Hatib. Kuveyt: Mektebetu Daru'l-urûbe, 2006.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kura Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1982.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şarhu Teshîli'l-Fevâ'id*. thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İ'lân, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Mârifet, 1997.
- İbn Rifâ'a, Zeyd bin Abdullah İbn Mes'ûd. *el-Emsâl*. Dimaşk: Daru Sa'deddin, 2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fî İlmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Aliyyuddin. Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kura, 1999.

- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdü'l-Hüseyin El-Feteli. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü 'Uleyş 'ala'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's- Sabbân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul, 1997.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü'l-maârif, 2000.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay Muhammed. *Fihrisü'l-Fehâris*. thk. İhsan Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1982.
- Kılıç, Hulusî. "İbn Madâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/163-164. İstanbul, 1999.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mârif, ts.
- Muhammed İd. *En-Nahvül-Musaffa*. y.y.: Mektebetü's-Şebâb, 1971.
- Muhammed İbrahim Buhî. "Risâle fi's-Sarf: Risâletü Maf'al li's-Şeyh Muḥammad eş-Şabbân". *Âfâk Fikriyye* 9 (2019), 221-234.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâ'ü'n-Nahv*. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012.
- Mübârek, Dr. Mâzin. *en-Nahvu'l-'Arabî*. y.y.: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1965.
- Müberra, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Mukteḍab*. thk. M. Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Müleḥ, Hasan Hamis Said. *Naẓariyyetü't-Ta'lîl fi'n-Nahvi'l-'Arabî beyne'l-Kudemâ' ve'l-Muḥdesîn*. Amman: Dârü's-Şurûk, 2015.
- Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Hindî. *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. thk. Şeyh Bekrî Hayânî. 18 Cilt. Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Nagari, Abdünnebi b. Abdürresul el-Ahmed. *Kitâbu Düstûri'l-'Ulemâ' Câmî'u'l-'Ulûmi fi İştilâḫâtî'l-Funûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Nahle, Mahmud Ahmed. *Usûlu'n-Nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1987.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi Şerhi Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî, thk. İbrahim es-Samurai. *el-Hudûd fi'n-Nahv*. Amman: Darü'l-Fikr, 1984.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed Ali, thk. Dr. Salahuddin eş-Şâmî. *İs'âfî'r-Râğîbîn fi Sîreti Siyeri'l-Mustafâ ve fFezâ'ili Âli Beytihi't-Tâhirîn*. Kuveyt: Müberra'tü'l-Âl ve'l-Ashâb, 2022.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetü's-Şabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali, thk. Dr. Salahuddin eş-Şâmî. *İthâfû Ehli'l-İslâm bimâ Yete'allaku bi'l-Mustafâ ve Ehli Beytihi'l-Kirâm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Hayriyye, 2023.

- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Buğyetü'l-Bâhis*. Matbu. Millet Kütüphanesi: Ali Emiri Arabi, 153862.
- Sabbân, Muhammed b. 'Alî. *Şerhu Dîbâceti Şerhi'l-İzhâr*. Yazma Eser. Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi: Hasan Paşa Yazma, 125894. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/125894>
- Sâidî, Abdurrezzak b. Farac es-. *Uşûlu 'İlmi'l-'Arabîyye fi'l-Medîne*. Medine: Medine İslam Üniversitesi Dergisi, 1988.
- Samerrâi, Fâzıl Sâlih. *Ebü'l-Berekat İbnü'l-Enbarî ve Dirasatühü'n-Nahviyye*. Bağdat: Daru'r-Risâle, 1975.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-Maṭbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arrebî*. Mısır: Matbaatu Serkis, 1928.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-Ünüf*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fî Uşûli'n-Nahv*. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Baskı., 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa*. thk. Fuad Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'u'l-Hevâmî fî Şerhi Cem'i'l-Cevâm'i*. thk. Abdulhamit Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî. 2 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. *Buğyetü'l-vu'ât fî Ṭabaḳâtî'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1981.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1980.
- Tantâvî, Şeyh Muhammed. *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*. thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail. Mektebetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 2005.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. thk. Dr. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Reyb*. 17 Cilt. Dubai: Dubai Uluslararası Kur'an-ı Kerim Ödülü, 2013.
- Turan, Abdulkâki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/28-29. İstanbul, 1985.
- Tüccar, Zülfikar. "Sabbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/335-336. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tülücü, Süleyman. "Nâbiga ez-Zübânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ukberi, Ebu'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *el-Lübâb fî İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*. thk. D.Abdülilah Nebhan. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Şarhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.
- Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Menhecî's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-arabi, 1955.
- Van Dyck, Cornelius. *İktifâü'l-'Kunû' bimâ Hüve Matbû'*. thk. es-Seyyid Muhammed Ali el-Biblâvî. Mısır: Matba'atü't-Te'lif (el-Hilâl), 1896.
- Yâkut, Ahmed Süleyman. *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-'Arabî ve Taṭbîḳuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, 1994.
- Yavuz, Mehmet. "el-Ḥaşâ'îş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/275-276. İstanbul, 1997.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbnü's-Serrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/205-206. İstanbul, 2000.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs*. 40 Cilt. Daru İhyâi't-Turâs, 2001.
- Zeccaci, Ebül-Kasım Abdurrahman b. İshak En-Nahvi El-Bağdadi. *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahv*. thk. Dr. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1986.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Emâlî fi'l-Luğati ve'l-Edeb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Daru'-Cîl, 1987.
- Zeccaci, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak , nşr. İbni Ebû Şeneb. *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahv*. Cezayir, 1927.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut, Hüseyin Esed. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehrani, Nayif b. Said b. Cem'an. *el-İstidlâl fi't-Tefsîr Dirâse fi Menheci İbn Cerîr et-Taberî fi'l-İstidlâl 'ale'l-Me'ânî fi't-Tefsîr*. Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirasatü'l-Kur'aniyye, 2015.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zeydân, Corcî b. Habîb. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. y.y.: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic -. *Ṭabaḳātü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Darü'l-Maârif, ts.
- Zübyânî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga. *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyad, ad : GÜL Emrullah

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayramı Veli Üniversitesi	2025
Lisans	Kocaeli Üniversitesi	2020

İş deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2016	Diyanet İşleri Başkanlığı	Din Görevlisi

