



**AHLAK  
BİLGİ  
ÜRETİM**

**T.C.**

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**

**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**FÂDİL ES-SÂMERRÂÎ VE NAHİV İLMİNE DAİR  
GÖRÜŞLERİ “TAHKÎKÂTUN NAHVİYYE” ESERİ  
BAĞLAMINDA**

**Mehmet ATASEVER**

**Mardin-2025**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**FÂDİL ES-SÂMERRÂÎ VE NAHİV İLMİNE DAİR**  
**GÖRÜŞLERİ “TAHKÎKÂTUN NAHVİYYE” ESERİ**  
**BAĞLAMINDA**

**MEHMET ATASEVER**

**Tez Danışmanı**  
**Doç. Dr. Hamit SALİHOĞLU**

**Mardin-2025**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAYI**

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı 22800005 numaralı öğrencisi Mehmet ATASEVER’in hazırladığı “Fâdıl Es-Sâmerrâî ve Nahiv İlmine Dair Görüşleri “Tahkîkâtun Nahviyye” Eseri Bağlamında” başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 27/11/2025 Perşembe günü saat 14:00’te yapılmış, tezin onayına oybirliğiyle karar verilmiştir.

| Jüri   | Unvanı Adı, SOYADI                  | İmza |
|--------|-------------------------------------|------|
| Başkan | Doç. Dr. Hamit SALİHOĞLU (Danışman) |      |
| Üye    | Doç. Dr. Halil AKÇAY                |      |
| Üye    | Doç. Dr. Mahmut TEKİN               |      |

**ONAY:**

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun .../.../20.. tarih ve .../... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.../.../20..Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmada kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

**İmza**

**Mehmet ATASEVER**

**24/12/2025**

## ÖZET

### Yüksek Lisans Tezi

## “FÂDİL ES-SÂMERRÂÎ VE NAHİV İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ “TAHKİKÂTUN NAHVİYYE” ESERİ BAĞLAMINDA

**Mehmet ATASEVER**

Bu çalışma, çağdaş Arap dil âlimlerinden Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin hayatı, nahiv anlayışı, eserleri ve tartışmalı bazı nahiv meselelerine ilişkin görüşlerini konu edinmektedir. Bu araştırmada Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* eserinde ele alınan fâil ve nâibü'l-fâil, maksûr ismin i'râbı, fiillerin sonuna bitişen elif, vâv, yâ ve nûn, fiillere bitişen kâf zamiri, harekesiz (sâkin) müenneslik tâ'sı, muzâraat harfleri, emir fiilinde müstetir olan zamir, zanne ve kardeşlerinin nasbettiği isimlerin i'râbı, failin fiilden önce gelmesi, nahiv konuları ele alınıp incelenmiş ve bu konularla ilgili nahiv âlimlerinin tartışmalarına değinilmiştir. Ardından da Sâmerrâî'nin bu konularla ilgili görüş ve delillerine detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Birçok örnek ve güçlü delillerle temellendirdiği görüşleri ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve grameri, Nahiv meseleleri, Tahkîkâtun Nahviyye, Sâmerrâî'nin nahiv anlayışı, Sâmerrâî.

## **ABSTRACT**

### **Master's Thesis**

# **SALAFS FĀDİL SĀLĪH AL-SAMARRĀ'Ī AND HIS VIEWS ON THE SCIENCE OF SYNTAX IN THE CONTEXT OF HIS WORK TAHQĪQĀT NAHWIYYA**

**Mehmet ATASEVER**

This study examines the life, grammatical approach, works, and views of the contemporary Arabic linguist Fāḍil Ṣāliḥ al-Sāmarrā'ī on several controversial issues in Arabic grammar. In this research, the following topics discussed in al-Samarrai's Taḥqīqātun Naḥwiyya are analyzed: the agent (fā'il) and the deputy of the agent (nā'ib al-fā'il), the inflection of the maqṣūr noun, the Alif, wāw, yā', and nūn attached to the ends of verbs, the second-person kāf pronoun attached to verbs, the unvowelled (sukūn) feminine tā', the letters of imperfect verbs (ḥurūf al-muḍāra'a), the implicit pronoun in the imperative verb, the inflection of nouns governed by ḡanna and its sisters, and the precedence of the subject (fā'il) over the verb. The study addresses the debates among grammarians concerning these issues and then presents al-Sāmarrā'ī's views and arguments on each topic in detail. His positions, supported by numerous examples and strong evidences, are thoroughly set forth.

**Key Words:** Arabic language and grammar, grammatical issues, Taḥqīqātun Naḥwiyya, al-Sāmarrā'ī's grammatical approach, al-Sāmarrā'ī.

## İÇİNDEKİLER

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| ETİK BEYAN.....                                        | ii |
| ÖZET .....                                             | 1  |
| ABSTRACT.....                                          | 2  |
| ÖN SÖZ .....                                           | 5  |
| SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ .....                   | 6  |
| GİRİŞ.....                                             | 7  |
| Araştırmanın Önemi ve Amacı .....                      | 7  |
| Araştırmanın Konusu ve Metodu .....                    | 7  |
| Araştırmanın Kapsamı .....                             | 8  |
| Araştırmanın Kaynakları .....                          | 9  |
| Nahiv Kavramı .....                                    | 10 |
| Nahiv İlminin Kuruluşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri ..... | 11 |
| Nahiv İlminin Oluşum Sürecinde Geçirdiği Aşamalar..... | 11 |
| Nahiv Ekolleri .....                                   | 14 |
| BİRİNCİ BÖLÜM: .....                                   | 22 |
| SÂMERRÂÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ .....   | 22 |
| 1. 1. Sâmerî'nin Hayatı .....                          | 22 |
| 1.1.1. İsmi, Künyesi ve Nisbesi.....                   | 22 |
| 1.1.2. Doğumu ve Ailesi.....                           | 22 |
| 1.1.3. Tahsil Hayatı.....                              | 22 |
| 1.1.4. Görevleri ve Akademik Çalışmaları .....         | 23 |
| 1.1.5. Sosyal Faaliyetleri .....                       | 24 |
| 1.1.6. İlmî Kişiliği .....                             | 24 |
| 1.1.7. İlmî Metodu ve Kur'ân'a Yaklaşımı.....          | 25 |
| 1.1.8. Nahiv Anlayışı.....                             | 25 |
| 1.1.9. Eserleri.....                                   | 26 |
| 1.1.10. Şiirleri.....                                  | 31 |
| 1.1.11. Televizyon Programları .....                   | 31 |

|                                                                                      |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>İKİNCİ BÖLÜM:</b> .....                                                           | <b>32</b>  |
| <b>SÂMERRÂÎ'NİN TAHKİKÂTUN NAHVİYYE BAĞLAMINDA NAHİV İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ</b> ..... | <b>32</b>  |
| 2.1. Sâmerrâî'nin Tahkîkâtun Nahviyye Eserinin Genel Özellikleri .....               | 32         |
| 2.2. Sâmerrâî'nin Tahkîkâtun Nahviyye Bağlamında Nahiv İlmine Dair Görüşleri         | 33         |
| 2.2.1. Fâil ve Nâibü'l- Fâil .....                                                   | 33         |
| 2.2.2. Maksûr ismin mu'rablığı ve mebnîliği .....                                    | 45         |
| 2.3. Fiillerin Sonuna Bitişen Elif, Vâv, Yâ ve Nûn .....                             | 53         |
| 2. 2.4. Hitap Kâf'ı .....                                                            | 61         |
| 2.2.5. Harekesiz (Sâkin) Olan Müenneslik Tâ'sı .....                                 | 65         |
| 2.2.6. Muzâraat Harfleri .....                                                       | 71         |
| 2.2.7. Emir Fiilinde Zamirin İstitârı .....                                          | 74         |
| 2.2.8. Müştak İsimlerde Zamirin İstitârı .....                                       | 77         |
| 2.2.9. Nâkıs ve Tam Olan Fiiller .....                                               | 79         |
| 2.2.10. Zanne (ظَنَّ) ve Kardeşleri .....                                            | 89         |
| 2.2.11. Fâilin Fiilden Önce Gelmesi .....                                            | 94         |
| <b>SONUÇ</b> .....                                                                   | <b>102</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....                                                                | <b>109</b> |

## ÖN SÖZ

Nahiv, Arap dil gramerinin en önemli ilim dallarından biridir. Nahiv ilminin sahip olduğu bu öneminden dolayı kuruluşundan günümüze kadar âlimlerin ihtimam verdiği ilimler arasında yer almış ve onunla ilgili çok sayıda eser yazılmıştır. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi günümüzde de nahiv alanında ilmî derinliği olan ve nahivle ilgili değerli eserler yazan âlimler olmuştur. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî de nahiv ilminde derinliği olan ve nahivle ilgili değerli görüş ve eserleri olan günümüz âlimlerinden biridir. Özellikle nahiv tartışmalarıyla ilgili kaleme aldığı *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eseri, bu alanla ilgili telif edilen önemli eserlerden biri olarak görünmektedir. Sâmerrâî'nin nahiv ilminde sahip olduğu derinliğinden ve kaleme aldığı bu eserin öneminden dolayı hem şahsiyeti hem de söz konusu eseri tez konusu olarak tercih edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Arap dil gramerine özellikle nahiv tartışmalarıyla ilgili hususlara yeni bakış açıları kazandırmak ve bu alana katkı sağlamaktır.

Bu çalışma; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, kuruluş süreci, ortaya çıkış sebepleri, aşamaları ele alınmıştır. Birinci bölümde, çağdaş Arap dil âlimlerinden Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri, görüşleri ve şiirleriyle ilgili malumat verilmiştir. İkinci bölümde Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* eseri çerçevesinde tartışmalı bazı nahiv meselelerine dair görüşleri incelenmiştir. Bu bölümde, müellifin görüşleri objektif bir bakış açısıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise bu araştırmayla tespit edilen ve ulaşılan tüm veriler ortaya konulmuştur. Çalışmamın tüm aşamalarında bilgi ve tecrübeleriyle bana rehberlik eden değerli danışmanım Doç. Dr. Hamit SALİHOĞLU'na; teşekkürlerimi sunarım.

**Mehmet ATASEVER**

**Mardin 2025**

## İMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

|               |                               |
|---------------|-------------------------------|
| <b>a.s.</b>   | : Aleyhisselâm                |
| <b>b.</b>     | : Bin (oğul)                  |
| <b>B.y.</b>   | : Basımyeri yok               |
| <b>Bkz.</b>   | : Bakınız                     |
| <b>cc.</b>    | : Celle Celâluhu              |
| <b>d.</b>     | : Doğum                       |
| <b>DİA</b>    | : Diyânet İslâm Ansiklopedisi |
| <b>h.</b>     | : Hicri                       |
| <b>Hz.</b>    | : Hazreti                     |
| <b>ö.</b>     | : Ölüm                        |
| <b>s.a.v.</b> | : Sallallâhu Aleyhi Vesellem  |
| <b>t.y.</b>   | : Tarihi yok                  |
| <b>y.y.</b>   | : Yayıncı yok                 |
| <b>TDV.</b>   | : Türkiye Diyanet Vakfı       |

# GİRİŞ

## Araştırmanın Önemi ve Amacı

Nahiv âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ve Arap olmayanlara Arap dilini sağlıklı biçimde öğretmek amacıyla kaleme aldıkları eserlerinde nahiv kâidelerini sistematik bir şekilde temellendirmişlerdir. Arap dili gramerinin ilmî çerçevede gelişmesinde bu âlimlerin çalışmaları son derece belirleyici olmuştur.

Bu çalışmada ele alınan her konuda, öncelikle modern araştırmacıların ve onlarla aynı görüşte olan bazı klasik nahiv âlimlerinin fikirleri sıralanmış; ardından es-Sâmerrâî, bu görüşlerin zayıf veya temelsiz olduğunu âyetlerden, hadislerden ve Arapların fasih nesir ve nazımlarından (şiiirlerinden) delillerle ispatlayarak kendi görüşünün daha sağlam temellere dayandığını ortaya koymuştur.

*Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserin bu derece önemli bir yere sahip olmasına rağmen, bugüne kadar üzerine herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olması, bu tezin konusunu belirlememizde etkili olmuştur. Çalışmanın, nahiv ilmi alanındaki önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda, çağdaş dönemin önde gelen nahiv âlimlerinden biri olarak kabul edilen Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, özgün fikirleri ve dil tahlilleriyle dikkat çekmiştir. Bu araştırmanın temel amacı, es-Sâmerrâî'nin nahiv tartışmalarındaki yaklaşımını incelemek, özellikle tartışmalı meselelerde hakikate ulaşma yönündeki ilmî gayretini ortaya koymaktır. Bu çalışma, müellifin söz konusu tartışmalı konulardaki düşüncelerini doğru biçimde yansıtmayı ve onun nahiv ilmine katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

## Araştırmanın Konusu ve Metodu

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eseri, Arap dili gramerinde tartışmalı kabul edilen nahiv meselelerini ilmî bir bakış açısıyla yeniden ele alan sistematik bir çalışmadır. Müellif, klasik nahiv âlimlerinin görüşlerini çağdaş dil anlayışıyla mukayeseli olarak incelemiş; bu görüşleri Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arapların fasih ifadelerinden örneklerle delillendirmiştir. Eserde, özellikle fâil ve nâibü'l-fâil, müenneslik tâ'sı, muzâraat harfleri, işaret isimlerine bitişen kâf, nâkıs fiiller ve zamirlerin istitârı gibi konular ayrıntılı biçimde tahlil edilmiştir. es-Sâmerrâî, bu meseleleri ele alırken Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerinden faydalanmakla birlikte,

onları eleştirel bir süzgeçten geçirmiş; dilde kural bütünlüğü ile anlam istikrarını uzlaştıran özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yönüyle *Tahkîkâtun Nahviyye*, klasik nahiv geleneğini modern bir ilmî metotla yeniden yorumlayan, delile, mantığa ve semantik tutarlılığa dayalı bir gramer anlayışının temsilcisi konumundadır.

Müellif, her bir nahiv meselesini ele alırken öncelikle klasik ve modern âlimlerin görüşlerini ayrıntılı biçimde zikretmekte; bu görüşleri sıraladıktan sonra mantikî tutarlılık, semantik uygunluk ve Kur'ân diliyle uyum açısından değerlendirmektedir. Ardından, söz konusu görüşlerin eksik veya hatalı yönlerini ortaya koyarak, kendi tercih ettiği görüşü Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arapların fasih nesir ve nazımlarından örneklerle temellendirmektedir. Bu yöntem, sadece naklî rivâyetlere dayanmamakta; aynı zamanda kıyas, istidlâl ve dil sezgisi gibi aklî unsurları da içermektedir.

es-Sâmerrâî, eser boyunca bu yöntemi sistematik bir biçimde sürdürmüş; eserinde yer yer âyetlerin istişhâd yönü üzerinde durularak iddialar yerine aklî ve naklî delillerle görüşlerini temellendirmiştir. Böylece tartışmalı ve üzerinde ittifak sağlanamayan birçok nahiv meselesine açıklık kazandırmıştır.

### **Araştırmanın Kapsamı**

Bu çalışmanın giriş bölümünde, nahiv ilmi, bu ilmin kuruluş süreci ve ortaya çıkış sebepleri, oluşum aşamaları ile nahiv dil ekolleri kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

Birinci bölümde, müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri, şiirleri ve televizyon programları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eseri bağlamında nahiv ilmine dair görüşleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Bu tez çalışması, çağdaş Arap dili âlimlerinden Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserini esas alarak, onun nahiv ilmine dair görüşlerini tahlil etmeyi ve klasik-modern nahiv anlayışları arasındaki köprü rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırma, es-Sâmerrâî'nin söz konusu eserinde ele aldığı temel nahiv meselelerini (fâil, nâibü'l-fâil, maksûr isim, muzâraat harfleri, zamir, nâkıs fiiller, zanne ve kardeşleri vb.) sistematik biçimde incelemiş; müellifin bu konularda Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki farklı yaklaşımları nasıl değerlendirdiğini tespit etmiştir.

Araştırmanın sonucunda, Fâdıl es-Sâmerrâî'nin klasik nahiv birikimine tam anlamıyla vâkıf olduğu ancak bu mirası sadece nakleden değil, eleştirel ve çözümleyici bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan bir dil âlimi olduğu tespit edilmiştir. Müellifin yöntemi, Basra ekolünün kaideciliğiyle Kûfe ekolünün anlam merkezli yaklaşımını birleştiren sentezci bir dil anlayışı niteliğindedir.

Bu yönüyle çalışma, hem nahiv ilminin metodolojik gelişimini göstermekte hem de modern Arap dilciliği içinde klasik geleneğe bağlı kalmanın ilmi bir örneğini ortaya koymaktadır.

### **Araştırmanın Kaynakları**

Bu çalışmada temel kaynak olarak Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eseri esas alınmıştır. Çalışma giriş ve iki ana bölümden oluştuğundan, araştırmanın kaynakları bölümler esas alınarak sınıflandırılmıştır.

Giriş bölümünde nahiv ilminin doğuşu, gelişimi ve tarihi seyri ele alınmıştır. Bu kısımda en çok başvurulanan temel kaynaklar şunlardır:

Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahiv*,<sup>i</sup> Tantâvî'nin (ö. 2010), *Neş'etu'n-Nahiv ve Târîh Eşheri'n-Nuhât*,<sup>1</sup> el-Fâkihî'nin (ö. 972/1564), *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fî'n-Nahiv*,<sup>i</sup> ez-Zeccâcî (ö. 340/952), *el-Îdâh fî İleli'n-Nahiv*, Şevkî Dayf'ın (ö. 2005), *el-Medârisu'n-Nahviyye*'si

Bu kaynaklar, nahiv ilminin tarihî gelişimi ve ekollerinin tahlilinde başvuru eserleri olarak kullanılmıştır.

Birinci bölümde çağdaş nahiv âlimlerinden Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, şiirleri ve televizyon programları ele alınmıştır. Başlıca kaynaklar:

*Me'ânî'n-Nahiv*, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, *Alâ tarîki't-tefsîri'l-beyânî*, *Es'iletun beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Luğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, *el-Cümletü'l-'Arabiyye ve'l-ma'nâ*, *el-Cümletü'l-'Arabiyye te'lîfuhâ ve aksâmuhâ*, *Tahkîkâtü'n-Nahviyye*, *Me'ânî'l-ebniyye fî'l-'Arabiyye*, *Ebü'l-Berekât İbnu'l-enbârî ve Dirâsâtuhû'n-nahviyye*.

İkinci bölümde, es-Sâmerrâî'nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserinde, modern dönemdeki nahivcilerin öne sürdükleri görüşlerin ve bu görüşleri çürütmek için es-Sâmerrâî'nin kendi görüşü ve dayandığı görüşlerin kaynakları vardır.

Bu bölümde en çok müracaat edilen kaynaklar şunlardır: Sibeveyh'in (ö.

180/796) *el-Kitâb*'ı, Enbarî'nin (ö. 328/940) *el-İnsâf*'ı, Ebû'l-Bekâ'nın (ö. 684/1285) *Şerh İbn-i Ya 'îş*'i, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl*'u, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Şerh'u umde'til-hâfiz*'ı, Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *el-Cumel*'i, İbn Hişâm'ın (ö. 708/1309) *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*'i, Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *el-Muktesad fî şerhil İdâh*'ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Hemğ*'i, Esterâbâdî'nin (ö. 686/1287) *Şerh er- Radî ale'l-Kâfiye*'si, Sâmerî'nin (ö. 25 Nisan 2001) *Tahkîkâtun Nahviyye*'si.

### Nahiv Kavramı

Arap dili gramerinin en önemli ilim dallarından biri olan nahiv; sözlükte kastetmek, yönelmek, değiştirmek, dayanmak, çevirmek, yol, yön,<sup>1</sup> şekil, yaklaşık, miktar ve benzer anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Nahiv kelimesinin sözlük anlamları arasında yer alan “kastetmek” ifadesi, nahiv teriminin ıstılahî kullanımıyla en yakın ve en uygun olan anlamdır.

Nahiv kavramı, terim olarak ise âlimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İktirâh* adlı eserinde nahiv kavramını tanımlarken, âlimlerin nahiv ilmine dair ortaya koydukları tanımlardan altısını zikretmektedir.

Süyûtî, bu tanımlar arasında kitabına en uygun ve en layık olanın İbn Cinnî'ye ait tanım olduğunu belirtir. İbn Cinnî, nahvi şu şekilde tanımlamaktadır:

“*Tesniye, cem', tasğîr, ismi teksîr, izâfet, nispet, terkîb ve benzeri durumlarda i'râbı kullanmak suretiyle Arap kelâmının alanına yönelmek demektir. Bunu yapmaktaki gaye ise, Arap olmayanların her ne kadar aslen Arap olmasalar da fesahatte Araplara ulaşmalarını sağlamak; Arap olmadıkları hâlde fasih bir dille konuşabilmelerine imkân tanımak ve bu ilim vasıtasıyla fasih Arapçadan sapan kişileri yeniden fasih Arapçaya yönlendirmektir.*”<sup>3</sup>

el-Fâkihî (ö. 972/1564) ise *nahiv* kelimesini terim olarak tahlil ederken onun “kastetmek” anlamına gelen nahiv kavramından nakledilmiş bir lafız olduğunu ifade

<sup>1</sup> Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrikî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadîr, h. 1414), XX/309-311; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), VI/503, 504.

<sup>2</sup> Ahmed Muhtâr Abdulhamîd 'Umer, *Ahtâ'u'l-Lugati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra inde'l-küttâb ve'l-İzâiyîn* (B.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, t.y.), III/181.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûl'i'n-nahv* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2006), 23.

etmektedir. Ardından, nahiv kavramını “i’râb ve binâ yönünden kelimelerin sonlarına ait durumları inceleyen bir ilim dalıdır” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>4</sup>

### **Nahiv İlminin Kuruluşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri**

Nahiv ilmiyle ilgili ilk çalışmalar, Sadru’l-İslâm döneminde başlamış olup bu ilimle ilgili temel ilke ve esaslar da yine bu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Zira nahiv ilmine olan ihtiyaç ve onun kurulmasını gerekli kılan sebepler, bu dönemde ortaya çıkmıştır. Nahiv ilminin kuruluşunda etkili olan nedenlerin büyük bir kısmı dinî sebeplerden, diğer bir kısmı ise sosyal ve millî etkenlerden oluşmaktadır.

Nitekim dille ilgili kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerin doğru anlaşılması<sup>5</sup> ve onların dil hatalarından korunması, bazı âyetlerin kıraatinde görülen okuma hataları, Arap olmayan halkların İslâm dinine girmesiyle Arapların, farklı dil ve kültürlerle sahip olan milletlerle tanışıp bir araya gelmesi ve onlarla olan teması ile Arap dilinde *lahn* olarak bilinen dille ilgili hataların meydana gelmesi, Arap dilinin bozulmasının önüne geçilmesi, Arap olmayanlara Arap dilinin öğretilmesi ve bunlara benzer diğer bazı sebeplerin, bize doğru olan kelâmı yanlış olan kelâmdan ayırt etme imkânı sağlayan nahiv ilminin ortaya çıkmasına ve kurulmasına neden olan en büyük etkenler olarak öne çıkmaktadır.<sup>6</sup>

### **Nahiv İlminin Oluşum Sürecinde Geçirdiği Aşamalar**

Nahiv ilmi; bütün meseleleri teferruatlarıyla açıklanmış, bütün konuları tekâmül etmiş olarak günümüze ulaştığı şekline ulaşıncaya kadar diğer ilim dallarında olduğu

<sup>4</sup> Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî En-Nehvî El-Mekkî, *Şerh kitâbi'l-Hudûd fî'n-nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1993), 51; Hamit Salıhoğlu, *İbn Şukeyr el-Bağdâdî'nin nahiv ilmindeki yeri ve önemi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 17.

<sup>5</sup> Nahiv ilmi, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağladığı gibi ayetlerdeki dilsel ve anlamsal inceliklerin ortaya çıkarılmasında da önemli bir rol oynar. Bkz. Mehmet Fatih Ebû Bekir el-Haddâd, *Büyük Uyanış Lice'de Ashâb-ı Kehf* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 632-633.

<sup>6</sup> Ebû'l-Kâsim ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî 'İleli'n nahv* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 89; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahivîyyîne'l-basrîyîn* (Kahire: Mektebe'tü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 11-21; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhiç ez-Zübeydî el-Endelüsî, *Tâbâkâtü'n-nahivîyyîn ve'l-lügaviyyîn* (B.y.: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.), 21-25; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydullâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakati'l-üdebâ* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 18-23; Ahmed Şevkî Abdusslâm Dayf, *el-Medârisu'n-nahivîyye* (B.y.: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.), 11-12; Mahmut Tekin, *Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'id-i'râb Adlı Eseri Dil ve Üslup Açısından İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 89.

gibi bazı aşamalardan geçmiştir. Dil ile ilgili kaynaklar, nahiv ilminin oluşum, teşekkül ve tekâmül sürecinde şu dört aşamadan geçtiğini kaydetmektedir:<sup>7</sup>

#### Birinci Aşama: Kurulma ve Oluşma Aşaması

Nahiv ilminin kurulma ve oluşma aşaması, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin döneminden başlayıp Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) ilk dönemine kadar devam etmiştir. Dolayısıyla nahiv ilminin kuruluş süreci, Emevîler döneminde tamamlanmıştır. Bu dönemde Basra âlimleri nahiv ilmiyle ilgili meselelerle ilgilenirken, Kûfe âlimleri ise daha çok şiir ve ahbârla ilgili rivâyetleri toplamaya yönelmişlerdir. Bu sebeple, nahiv ilminin kurulma ve oluşma aşaması genellikle Basralı âlimlere ait dönem olarak kabul edilmektedir.<sup>8</sup>

Birinci devrede, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den sonra Basra Dil Ekolü'ne mensup âlimlerden iki nesil, nahiv ilminin birçok usul ve esası oluşuncaya kadar bu alandaki çalışmalarına ara vermeden devam etmişlerdir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'den nahiv ilmini alan birinci nesil âlimler, ondan edindikleri bilgileri zenginleştirmiş, nahiv ilmine dair birçok kural ve kaide tespit etmiş ve bunların önemli bir kısmını yayma imkânı bulmuşlardır. Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718), Nasr b. Âsım el-Leysî, Abdurrahmân b. Hürmüz ve Yahyâ b. Ya'mer el-Udvânî (ö. 89/708) bu grubun eşsiz âlimlerinden bazılarıdır. Bu dönemde Basra Dil Ekolüne mensup âlimlerden oluşan ikinci nesil ise, sayıca daha fazla olup nahivle ilgili meselelerin tespitinde daha etkin, tasnif yönünden ise daha sistemli bir zümreydi. Bu nesille birlikte nahiv ilmine dair konular artmış, yeni usul ve esaslar geliştirilmiş ve faydalı eserler telif edilmiştir. Basra'nın en zeki ve bilgili âlimlerinden biri olan Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 127/745), *el-Câmi' ve'l-İkmâl* adlı eserin sahibi İsâ b. 'Umer es-Sekafî (ö. 149/766) ve çok sayıda eser kaleme alan Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), bu neslin önemli temsilcilerindendir.<sup>9</sup>

#### İkinci Aşama: Gelişme ve İlerleme Aşaması

Nahiv ilminin teşekkül ve tekâmül sürecinde geçirdiği ikinci aşama, gelişme ve ilerleme devresidir. Bu devre, Halîl b. Ahmed el-Basrî ile Ebû Ca'fer Muhammed b.

<sup>7</sup> Bu aşamalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahiv ve târîh eşheri'n-nuhât* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2022), 36-193; Alî Ebü'l-Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahivi'l-'Arabî* (Kahire: Dârü'l-Garîb, 2008), 167-179; Halil Akçay, *Arap Dili Gramerinin Küllî Kaideleri* (Ankara: Sonçağ Adakemi Yayınları, 2020), 43-67.

<sup>8</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahiv ve Târîh Eşheri'n-Nuhât*, 37-40; Alî Ebü'l-Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahivi'l-'Arabî*, 167-179.

<sup>9</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-nahiv*, 37-40; Alî Ebü'l-Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahivi'l-'Arabî*, 167-179.

Hasen er-Ru‘âsî’nin (ö. 187/803) döneminden başlayıp Mâzinî el-Basrî (ö. 249/863) ile İbnu’s-Sikkît el-Kûfî’nin (ö. 244/848) döneminin başına kadar devam etmektedir.

Bu dönem, Basra ve Kûfe dil âlimlerinin bir araya geldiği, nahivle ilgili meselelerde aralarındaki rekabetin kızıştığı ve nahiv ilminin ilerlemesi ile gelişmesi için birbirleriyle yarıştıkları bir sürecin başlangıcı olmuştur.

Bu dönemde Basra Dil Ekolü’nün üçüncü nesil âlimleri, Halîl b. Ahmed’in liderliğinde; Kûfe dil Ekolü’nün birinci nesil âlimleri ise Ebû Ca‘fer er-Ru‘âsî’nin öncülüğünde bir araya gelme imkânı bulmuş ve aralarında nahiv ilminin meseleleriyle ilgili tartışma zemini oluşmuştur. Bu ortam, onlardan sonra gelen iki nesil dilciler için de aynı şekilde devam etmiştir.

Bu dönemde nahiv ilmi, sonraki dönemlerde de güçlü bir şekilde varlığını sürdürebilecek düzeyde büyük bir sıçrama yapmıştır. Bu nedenle ikinci devreye “gelişme ve ilerleme aşaması” adı verilmiştir.

Bu dönemde “nahiv” kavramından, nahivle ilgili meselelerle birlikte sarfla ilgili konuları da kapsayan genel anlam kastedilmektedir. Zira bu dönemde kaleme alınan nahiv kitaplarında sarfla ilgili konular da yer almış ve hatta bu konular bu eserlerde önemli bir yer işgal etmiştir.<sup>10</sup>

#### Üçüncü Aşama: Olgunlaşma Aşaması

Nahiv ilminin geçirdiği diğer bir dönem de olgunlaşma aşamasıdır. Bu aşama, Basra Dil Ekolü’nün altıncı nesil temsilcisi Ebû ‘Usmân el-Mâzinî el-Basrî ile İbnu’s-Sikkît’ten başlayıp, Ebû’l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900) ile Sa‘leb el-Kûfî’nin son dönemine kadar devam etmektedir.<sup>11</sup>

Olgunlaşma aşamasından önce geçen gelişme ve ilerleme dönem âlimlerinin, nahivle ilgili harcadıkları büyük gayret ve çabalar, bu dönem nahiv ilminin olgunlaşmasına neden olmuş, hem Basra’da hem de Kûfe’de bu döneme ait bir grup âlimin yetişmesine ve ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu âlimler, ara sıra Bağdat’ta bir araya gelir ve aralarında dille ilgili sert münakaşalar geçerdi. Önceki nesillerin nahivle ilgili sözlerini şerh eder, özetlenmesi gereken sözleri özetler, genişletilmesi gerekenleri de genişletirlerdi.

<sup>10</sup> Tantâvî, *Neş’etu’n-nahiv*, 40-41; Alî Ebû’l-Mekârim, *Medhal ilâ târîhi’n-nahivi’l-‘Arabî*, 167-179.

<sup>11</sup> Tantâvî, *Neş’etu’n-nahiv*, 46; Alî Ebû’l-Mekârim, *Medhal ilâ târîhi’n-nahivi’l-‘Arabî*, 167-179.

Bu âlimler, dil ve gramerle ilgili tanımları düzeltmiş, ıstılahları tamamlamış ve gözden geçirilmesi gereken meseleleri de gözden geçirmişlerdir. En önemlisi de nahivle ilgili meseleleri, sarfla ilgili meselelerden ayırdılar. Hatta bu âlimlerden bazıları, sarf ilmiyle ilgili müstakil eser telif etmiştir.<sup>12</sup>

#### Dördüncü Aşama: Tercih Aşaması

Nahiv ilminin tercih aşaması, hicrî dördüncü asır ile altıncı asır arasında gerçekleşmiştir. Bu dönemden önce hem Basra Nahiv Ekolü'nün hem de Kûfe Nahiv Ekolü'nün görüşlerinden istifade eden ve bu iki ekolün görüşlerini birleştiren âlimlerin nahivle ilgili ortaya koydukları gayret ve çabalar, tercih döneminin oluşmasında büyük rol oynamıştır.

Bu dönemin temel özelliği, her iki ekolün görüşlerinin ele alınarak karşılaştırılması ve bunlardan uygun olanın tercih edilmesidir. Bu sebeple bu döneme “nahivde tercih dönemi” adı verilmiştir.

Tercih dönemi âlimleri, bu dönemin ruhuna uygun düşen yeni bir üslup ve metot geliştirmişlerdir. Nitekim onlar, her iki ekolün görüşlerini birleştirip harmanlamış ve bunun sonucunda kendilerine özgü bir görüş ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte, kendilerine has bazı görüşleri de olmuştur.

Bu dönemin en önemli temsilcileri şunlardır:

Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Keysân el-Bağdâdî (ö. 299/911), Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnu's-Şecerî (ö. 542/1148), İbnu'l-Enbârî ve Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219).<sup>13</sup>

#### Nahiv Ekolleri

Âlimlerin Arap dili ve gramerine dair kâide ve kuralları tespit etmeye yönelik ilk çalışmaları, birinci yüzyılın ikinci yarısında Basra'da başlamıştır. Onların dille ilgili yürüttükleri bu çalışmalardan yaklaşık bir asır sonra, buna paralel olarak Kûfe'de de benzer çalışmalar başlamış ve üç asır kadar devam etmiştir. Bu iki bölgede Arap dili ve gramerine dair çalışma yöntemleri, dile dair usul ve esaslar ile meselelere bakış açıları

<sup>12</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-nahiv*, 46-47; Alî Ebû'l-Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahivi'l-'Arabî*, 167-179.

<sup>13</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahiviyye* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.), 245-283.

birbirinden farklı olan ve aralarında ihtilaflar bulunan iki dil ekolünün ortaya çıkmasına ve kurulmasına yol açmıştır.<sup>14</sup>

### **Basra Nahiv Ekolü**

Basra, Emevîler ve Abbasîler döneminde önemli ilim ve fikir merkezlerinden biri olmuştur. Emevîler döneminde Basra Mescidi'nde dinî ilimler ve Arap dili ile ilgili dersler okutulmuştur.<sup>15</sup>

Basra, coğrafi bakımdan İran'a yakın olup erken dönemde edebî faaliyetlere ev sahipliği yapmış, farklı kültürlerin buluşma noktası olması hasebiyle önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu yönüyle nahiv ilminin neşv ü nemâ bulduğu ilk yer olma özelliğini taşımaktadır.<sup>16</sup>

Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencilerinin Basralı oluşu, gramer faaliyetlerinin doğduğu yer olarak Basra kentini ön plana çıkarmış; bu faaliyetler ilerleyen dönemlerde daha da sistematik hâle getirilerek "Basra Ekolü" adını almıştır.

Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencileri, Basra Ekolü olarak bilinen gramer çalışmalarının nüvesini oluşturmuşlardır. Onların başlattıkları gramer araştırmaları, sonraki dönemlerde gerçekleştirilen diğer dilbilimsel çalışmalara da örnek teşkil etmiş ve ilham kaynağı olmuştur.<sup>17</sup>

Hicrî 1. asırda Basra'da nahiv ilminin esasları ortaya konulmuştur.<sup>18</sup> Basra'da başlayan ilk nahiv çalışmaları, daha sonra diğer İslâm bölgelerinde de devam ettirilmiştir.<sup>19</sup> Basra Dil Ekolü mensupları, Kûfe dil ekolü mensuplarından önce gramer çalışmalarıyla iştigal etmiş ve bu alanda eserler vermişlerdir.<sup>20</sup>

Kûfe'nin aksine, Basra'nın çöle yakın olup fasîh bir dile sahip olan bedevîlere kolay ulaşma imkânının bulunması sebebiyle Basralılar semâ' (işitme, duyma) önem

<sup>14</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-nahiv*, 124, 125. Nahiv ekolleri için ayrıca bkz. Halil Akçay, *Nûruddîn el-Cürcânî ve er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd Adlı Eseri* (Ankara: Sonçağ Adakemi Yayınları, 2019), 6-9.

<sup>15</sup> Ahmet Emîn, *Dühâ'l-islâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2010), 2/52.

<sup>16</sup> Mu'âz es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûduhû'n-nahviyye* (Ürdün: y.y. 1408/1988), 59.

<sup>17</sup> Emîn, *Dühâ'l-islâm*, 2: 283; Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî*, 72.

<sup>18</sup> 'Abdühû'r-Râcihî, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye* (Beyrût: y.y. 1980), 11.

<sup>19</sup> Emîn, *Dühâ'l-islâm*, 2: 283; Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûduhû'n-nahviyye*, 72.

<sup>20</sup> Emîn, *Dühâ'l-islâm*, 2: 283; Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî*, 72.

vermişlerdir.<sup>21</sup> Kûfelilerin ise fasîh ve belîğ konuşan çöl Araplarıyla buluşmaları çok güç olduğundan, bu imkân kendileri için yok denecek kadar az olmuştur.<sup>22</sup>

Basra Dil Ekolü mensupları, gramer konusunda bütün kabilelerden nakillerde bulunmamış, son derece seçici davranmışlardır. Eserlerinde dillerinin sâfiyeti bozulmamış ve dillerine herhangi bir şâibe karışmamış olan Kays, Temîm<sup>23</sup> ve Esed kabilelerinden rivâyetlerde bulunmuşlardır.<sup>24</sup>

Basra Dil Ekolü, semâ'ı (işitme, duyma) tercih etmiş ve çok nadir olarak kıyâsa başvurmuştur.<sup>25</sup> Basra Dil Ekolü mensupları, kıyâsa başvurdukları durumlarda dahi Kûfe Dil Ekolü'nün aksine şâz örnekler üzerine kıyas yapılmasını câiz görmemişlerdir.<sup>26</sup>

Zübeydî (ö. 379/989), Basra Ekolü'nün ilk dönem dil bilginlerini şu şekilde sıralamaktadır:

Birinci tabaka: Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 67/686), Abdurrahmân b. Hürmüz (ö. 117/735).

İkinci tabaka: Nasr b. 'Âsım el-Leysî (ö. 89/707), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746), 'Anbesetü'l-Fîl (ö. 100/718), Meymûn el-Akren.

Üçüncü tabaka: İbn Ebî Akreb, Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735).

Dördüncü tabaka: Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/770), Ahfeş el-Kebîr (ö. 177/793), 'İsâ b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Mesleme b. Abdillâh ve Bekr b. Habîb es-Sehmî.

Beşinci tabaka: Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/820) ve Ebû 'Âsım en-Nebîl (ö. 212/828).

<sup>21</sup> Sait el-Afğânî, *Min Târîhi'n-nahiv* (Lubnan: Dârü'l-Fikr, t.y.) 65; Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an dili arapça* (Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, 1969), 88.

<sup>22</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 160; Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an dili arapça* (İstanbul: Cim Kitabevi, 2021), 88.

<sup>23</sup> Temîm lehçesi hakkındaki geniş bilgi için Bkz. Yonis İnanç, *Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişâd Değeri* (B.y.: Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fak. Dergisi, 2015), 2-25.

<sup>24</sup> Afğânî, *Min Târîhi'n-nahv*, 64; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 159.

<sup>25</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 101.

<sup>26</sup> Suyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi'l-usûl*, 114; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 101; Cemîl el-'Alûş, *İbnü'l-Enbârî ve cühûduhü fi'n-nahv* (Tûnus: y.y. 1981), 237.

### Kûfe Nahiv Ekolü

Kûfe Dil Ekolü, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Kisâi ve Ferrâ vasıtasıyla,<sup>27</sup> Basra Dil Ekolü'nden yaklaşık yüz yıl sonra teşekkül etmiştir.<sup>28</sup>

Biyografi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, Kûfe Dil Ekolü'nün dil ve gramerle ilgili ilk çalışmaları, Basra Dil Ekolü'ne mensup âlimlerden ders alan Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Muâz b. Müslim el-Herrâ tarafından başlatılmıştır. Ancak Kûfe Dil Ekolü'nün gerçek anlamda teşekkülü ile dil ve gramere dair ilk sistematik çalışmaları, Kisâi (ö. 189/805) ve öğrencisi Ferrâ (ö. 207/822) ile başlamıştır.

Basra dil âlimlerinden ders alan Kûfe dil âlimleri, dil ve gramerle ilgili kaide ve kuralların tespitinde Basra dil âlimleriyle aynı kaynaklardan istifade etmiş, dil ve gramere dair aynı usul ve esaslardan beslenmişlerdir. Ancak onlar, bununla birlikte kendilerine özgü terim ve metotları bulunan, kendine has usul ve prensipleri mevcut olan Basra Dil Ekolü'nden ayrı ve müstakil bir dil mektebi kurmuşlardır.

Bu iki dil ekolü, usul ve esasları ile dil kaynaklarına ilişkin yaklaşımları bakımından incelendiğinde, aralarında temel bazı fark ve özelliklerin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Basra Dil Ekolü'ne mensup âlimler, genel olarak semâ' ve rivâyet hususunda son derece titiz davranırken, Kûfe Dil Ekolü'ne mensup âlimler bu konuda aynı hassasiyeti göstermemiş, şâz kabul edilen şiir ve lügatlerle de istişhâdda bulunmuşlardır. Kûfe Dil Ekolü'ne mensup âlimler, benzer bir yaklaşımı kıyas ve nahiv ilmiyle ilgili bazı terim ve âmiller hususunda da sergilemişlerdir.

Bu iki dil ekolü, onların usul ve esasları ve dil kaynaklarıyla ilgili yaklaşım biçim ve metotları iyi bir şekilde incelendiği zaman aralarında temel bazı fark ve özelliklerin olduğu görülecektir. Nitekim Basra Dil Ekolüne mensup âlimler, genel olarak semâ' ve rivâyet hususunda titiz davranırken, Kûfe Dil Ekolü'ne mensup âlimler, bu konuda gereken hassasiyet ve titizliği göstermemiş, şâz kabul edilen şiir ve lügatlerle de istişhâd etmişlerdir. Kûfe Dil Ekolü'ne mensup âlimler, buna benzer bir yaklaşım ve tutumu, kıyas ve nahiv ilmiyle ilgili bazı terim ve âmillerin hususunda da aynı şekilde sergilemişlerdir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecüha fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nahv* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958), 39.

<sup>28</sup> Mustafa 'Abdülazîz es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nahviyye* (B.y.: y.y. t.y.), 36.

<sup>29</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 153-158.

### **Bağdat Nahiv Ekolü**

Bağdat, hicrî ikinci yüzyılda Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuştur.<sup>30</sup> Bağdat, Abbasîler döneminde ilim ve edebiyatın yaygınlaştığı, bu alanların gelişip revaç bulunduğu bir kente dönüşmüştür. Bu dönemde, birçok ülke ve bölgeden âlimler Bağdat'a akın etmiştir. Bu kente gelip yerleşen âlimler, geldikleri bölgelerde yaygın olan ilim, kültür ve görüşleri de beraberlerinde getirmişlerdir.<sup>31</sup>

Bu nedenle Bağdat, birbirinden farklı medeniyet, kültür ve sanat dallarının bir araya geldiği; pek çok ilim ve sanat dalına ait farklı görüş ve düşüncelerin toplandığı bir merkez hâline gelmiştir. Bu durum, nahiv ilmi için de aynı şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim Bağdat'a gelen Basra ve Kûfe dil âlimleri, bu şehirde bir araya gelmiş, birbirleriyle temas kurmuş ve aralarında dil ve gramerle ilgili tartışmalar meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra, her iki dil ekolüne mensup âlimler, gerek ders halkalarında gerekse diğer ilmî münasebetlerde buldukları her fırsatta nahivle ilgili görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.

Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup âlimlerden istifade eden ve her iki tarafın görüşlerini de alan Bağdatlı dil ve gramer âlimleri, bu iki ekolün dil ve gramerle ilgili görüşlerini bir araya getirip değerlendirmiş ve bu görüşlerden uygun gördüklerini seçmişlerdir.<sup>32</sup> Bu durum, nahiv ilmi için de aynı şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim Bağdat'a gelen Basra ve Kûfe dil âlimleri, bu şehirde bir araya gelmiş, birbirleriyle temas kurmuş ve aralarında dil ve gramerle ilgili tartışmalar meydana gelmiştir.

Bunun yanı sıra, her iki dil ekolüne mensup âlimler, gerek ders hâlkalarında gerekse diğer ilmî münasebetlerde buldukları her fırsatta nahivle ilgili görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.

Bu dönemden itibaren artık Bağdat dil ve gramer âlimlerinden, nahivle ilgili eser ve araştırmalarında Basra ve Kûfe dil mektebin görüşlerini uzlaştırmaya çalışan ve bu her iki dil mektebin görüşlerini alıp harmanlayan ve bunun üzerine yeni bir üslup ve yöntem geliştiren yeni bir nesil ortaya çıkmıştır.

---

<sup>30</sup> 'Abdul'azîz ed-Durî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: y.y. 1991), 4/425.

<sup>31</sup> Geniş bilgi için Bkz. Saîd el-Afgânî, *min Târîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Dârü'l-Fikr, y.y. t.y.) 93; Esra Doğan, *Kacarlar Dönemi İran Hac Seyahatnamelerinde Kerbela Hadisesi ve Hz. Hüseyin'in Kerbela Yolu, Çeşitli Yönleriyle Kerbela* (B.y.: y.y. 2010), 213- 248.

<sup>32</sup> Saîd el-Afgânî, *min Târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 93; Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidî'nin el-Basût Adlı Tefsiri Bağlamında* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 131.

Bu yeni nesil âlimlerden bir kısmı, Kûfe Dil Ekolü'nün görüşlerine temayül etmiştir. Bunlardan öne çıkan âlimler İbn Keysân, İbn Şukayr ve İbnu'l-Hayyât'tır (ö. 320/932). Diğer bir kısmı ise Basra Dil Ekolü'nün görüşlerine meyletmıştır. Bu gruptan öne çıkan âlimler ise Zeccâcî, Ebû Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'dir.<sup>33</sup>

### Endülüs Dil Ekolü

İslâm'ın Endülüs'e hâkim olmasından sonra Endülüslüler, Arap dilini öğrenmeye ve öğretmeye başlamışlardır. Endülüs Emevî Devleti'nin 138/755 yılında Abdurrahmân tarafından kurulmasının ardından, nahiv ilmi Endülüs'te müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir.<sup>34</sup> Cûdî b. Osmân'ın (ö. 198/814), Kûfe Dil Ekolü mensuplarından Kisâî ve Ferrâ'dan ders aldığı; Kûfe Dil Ekolü'ne mensup âlimlerin eserlerini Endülüs'e ilk taşıyan kişi olduğu<sup>35</sup> ve Kûfe Dil Ekolü'nün nahiv konusundaki görüşlerinin kendisi vasıtasıyla Endülüs'e geçtiği rivâyet edilmiştir.<sup>36</sup>

Hicrî beşinci asrın ilk dönemlerinden itibaren Endülüs Dil Ekolü'nün temel ilkeleri oluşmuş,<sup>37</sup> hicrî yedinci asırda ise bu ilkeler tam bir olgunluğa erişmiştir.<sup>38</sup> Hicrî yedinci ve sekizinci asırlarda Endülüslü âlimler, Endülüs'te kalmayıp farklı bölgelere giderek ilim tahsilinde bulunmuş ve elde ettikleri birikimi tekrar Endülüs'e taşımışlardır. Endülüs Dil Ekolü'nün ilk mensupları, daha çok Kûfe Dil Ekolü'nün görüşlerini benimsemekle birlikte,<sup>39</sup> Basra Dil Ekolü'nün önde gelen temsilcilerinden Sîbeveyh'in eserine de büyük önem vermiş ve bu eseri ders kitabı olarak okutmuşlardır.<sup>40</sup>

<sup>33</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 245-248; Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n nahviyye*, 159, 160.

<sup>34</sup> Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 215.

<sup>35</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 288-289; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 154; Muhammed el-Muhtâr veled Ebbâh, *Târîhu'n nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 223; Abdulkadir Rahîm el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endelüsî'n-nahvî* (Bingazi: Câmi'atü Kanyûnis, 1993), 261; Ebbâh, *Târîhu'n-nahivi'l-'Arabî*, 223; Sertâvî, *İbn Madâ' el-kurtubî ve cühûduhu'n-nahviyye*, 70-71; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nahviyye*, 79.

<sup>36</sup> Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, 223; Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûduhu'n-nahviyye*, 70-71; Halîl Akçay, *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydûn ve Divanı* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 26-28.

<sup>37</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 131.

<sup>38</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 154; Abdulkâdir Râhim el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endelüsî'n-nahvî*, 254.

<sup>39</sup> Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 215-216.

<sup>40</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 131; Afğânî, *Min Târîhi'n-nahiv*, 96; Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 215-216.

Endülüs Dil Ekolü mensupları, kıraatlerden ziyade hadislerle istişhâdda bulunmayı tercih etmişlerdir. Endülüs'te Mâlikî mezhebin yaygın olması, ekol mensuplarının bu tercihlerinde etkili olmuştur.<sup>41</sup>

### Mısır Dil Ekolü

Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencilerinden Abdürrahmân b. Hürmüz'ün Mısır'a gitmesiyle birlikte, Mısır erken bir dönemde nahiv ilmiyle tanışmıştır. Hicrî üçüncü asırdan itibaren Mısır'da nahiv ilmi alanında eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde Vellâd b. Muhammed et-Temîmî (ö. 263/876), Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. 289/901) ve Muhammed b. Vellâd (ö. 298/910) Mısır'ın önde gelen dil âlimleri arasında yer almışlardır.<sup>42</sup> Vellâd b. Muhammed et-Temîmî, Basra'ya gitmiş ve burada nahiv ile lügat ilimlerinde elde ettiği ilmî birikimini Mısır'a taşımıştır. Nahiv ve lügat ilimlerinde yazılan eserleri Mısır'a ilk defa sokan kişinin Vellâd b. Muhammed olduğu; Mısır'da kendisinden önce nahiv ve lügat ilimleriyle ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığı rivâyet edilmiştir.<sup>43</sup>

Mısır'da nahiv ilminin gelişmesinde ayrıca Mahmûd b. Hassân, Ebû'l-Hasan el-A'az<sup>44</sup> ve Bahâüddîn b. en Nahnâs'ın da katkıları olmuştur.<sup>45</sup> Hicrî dördüncü asırda ise Mısır'da nahiv ilminde Ebû Ca'fer en-Nahnâs'ın (ö. 338/949) ismi öne çıkmıştır. en-Nahnâs, Basra ve Kûfe dil ekollerinden istifade etmekle birlikte daha çok Bağdat dil ekolünün metodunu takip etmiştir. Daha sonralarında ise Mısır'da nahiv alanında İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Hişâm (ö. 218/833), Eşmûnî (ö. 809/1406) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi önemli âlimler yetişmiştir.<sup>46</sup>

Mısır gramer ekolü bilginleri Basra ve Kûfe ekollerinin bilginleri gibi köklü gramer kurallarını tesis etme yoluna gitmemişlerdir. Basra ve Kûfelilerin oluşturdukları gramer kurallarını geliştirme ve yorumlama çabası içinde olmuşlardır.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endelüsî'n-nahvî*, 177.

<sup>42</sup> Râcihî, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 250.

<sup>43</sup> 'Abdül'âl Sâlim Mekrâm, *el-Medresetü'n-nahiviyye fi Mısra ve's-Şâm fi'l-karneyni es-sâbi' ve's-sâmin mine'l-hicre* (B.y.: Mu'essesetü'r-Risâle, 1410/1990), 15-16; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve Târîhu eşheri'n-nuhât*, 109; Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nahviyye*, 91.

<sup>44</sup> Mekrâm, *el-Medresetü'n-nahiviyye fi Mısra ve's-Şâm fi'l-karneyni es-sâbi' ve's-sâmin mine'l-hicre*, 15-16.

<sup>45</sup> Râcihî, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 250.

<sup>46</sup> Râcihî, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, 250.

<sup>47</sup> Emîn, *Dühâ'l-islâm*, 2/283; Sertâvî, *İbn Madâ'el-Kurtubî*, 72.

Mısır dil ekolü mensupları, hem Basralı hem de Kûfeli dilcilerin ortaya koyduğu ıstılahları kullanmışlardır. Ebû Ca'fer en-Nahhâs gibi dil bilginleri de bu terimleri eserlerinde kullanmıştır. Basralılar “cerr”, Kûfeliler ise “hafd” terimini tercih etmişlerdir.<sup>48</sup> Ekol mensupları, Basra ve Kûfe dil ekollerinin metot ve görüşleri arasında tercihlerde bulunmuşlardır.<sup>49</sup>



---

<sup>48</sup> Hüseyin Ersönmez, “Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I”, *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 3 (B.y.: y.y. 2016), 95-124.

<sup>49</sup> Hüseyin Ersönmez, *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yüksek Lisans Tezi/Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi 3, 2016), 96.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SÂMERRÂÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

#### 1.1. Sâmerrâî'nin Hayatı

##### 1.1.1. İsmi, Künyesi ve Nisbesi

Tam adı, Fâdıl b. Sâlih b. Mehdi b. Halil el-Bedrî'dir. Sâmerrâ'nın el-Bedrî aşiretindendir. Künyesi Ebû Muhammed'dir.<sup>50</sup>

##### 1.1.2. Doğumu ve Ailesi

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, Irak'ın son dönemlerinde yetişen en önemli dil bilimcilerden biridir. 1933 yılında, Irak'ın tarihî şehirlerinden, Bağdat'ın yaklaşık 125 km kuzeyinde yer alan Sâmerrâ şehrinde; ekonomik durumu zayıf, ancak sosyal statüsü güçlü ve dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.<sup>51</sup>

##### 1.1.3. Tahsil Hayatı

Babası, onu daha küçük yaşlardayken Kur'an eğitimi alması için Sâmerrâ'daki Hasan Paşa Camii'ne götürmüştür. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, burada çok kısa bir sürede Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiştir.<sup>52</sup>

Eğitim hayatı boyunca, ilmî bir disiplin içinde yetişmiş ve dil ilimlerine karşı duyduğu ilgi, onu klasik ve modern dil çalışmalarını bir arada değerlendiren özgün bir bakış açısına yöneltmiştir. İlk ve orta öğrenimini Sâmerrâ'da tamamlamıştır. 1953 yılında, Bağdat'taki A'zamiyye Eğitim Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra, Bağdat'ın Beled kazasına öğretmen olarak atanmıştır. 1961 yılında Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümü'nde lisans öğrenimini tamamlamış ve liselerde öğretmenlik görevine başlamıştır.<sup>53</sup>

Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde açılan yüksek lisans programını tamamladıktan sonra, aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 1968 yılında Kahire'deki Ayn Şems

<sup>50</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 86.

<sup>51</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 86.

<sup>52</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 86.

<sup>53</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 87.

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'nde doktora öğrenimini tamamlamış, ardından Irak'a dönerek Eğitim Fakültesi'ndeki görevine devam etmiştir. Aynı üniversitede 1972 yılında doçent, 1979 yılında profesör unvanını almıştır. 1979 yılında Kuveyt Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nde ders verdikten sonra yeniden Irak'a dönmüştür. Bağdat Üniversitesi'nde yaklaşık kırk yıl nahiv alanında ders verdikten sonra, 1998 yılında emekli olmuştur. 1999 yılında Birleşik Arap Emirlikleri'ne giden es-Sâmerrâî, Ac mân Üniversitesi'nde bir yıl görev yaptıktan sonra Şârika Üniversitesi'ne geçmiş ve burada nahiv ile Kur'ânî anlatım (et-Ta'biru'l-Kur'ânî) derslerini vermeye başlamıştır.<sup>54</sup>

Bu dönemde kendisine gelen bir teklif üzerine Şârika Televizyonu'nda yayımlanan “Lemesât Beyâniyye” adlı programda Kur'ân'ın beyânî inceliklerini anlatmaya başlamıştır.<sup>55</sup>

#### 1.1.4. Görevleri ve Akademik Çalışmaları

Sâmerrâî, 2000–2004 yılları arasında Kur'ân'ın ifade üslûbu ve nahiv konularında öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Daha sonra es-Sâmerrâî, memleketi Irak'a dönmüş ve büyük bir sevgi beslediği Irak Üniversitesi'nde yeniden ders vermeye başlamıştır. Hayatının bu döneminde kendisini tamamen Kur'ân ilimlerinin hizmetine adanmıştır.<sup>56</sup>

Sâmerrâî, 2007 yılında, İsrâ ve Mi'râc gecesi münasebetiyle Şârika Üniversitesi'nde düzenlenen bir programda konferans vermiştir. Konuşmasında Kur'ân'ın eşsiz üslûbunu ve beyânî inceliklerini derin bir vukûfiyet ve içten bir duyarlılıkla anlatmıştır. Onun sözleri dinleyiciler üzerinde öylesine güçlü bir etki bırakmıştır ki salonda derin bir sessizlik hâkim olmuş, herkes hayranlıkla onu dinlemiştir. Program henüz sona ermeden Üniversitenin bölüm başkanı, duyduğu coşku ve saygıyı gizleyememiş; yerinden kalkarak es-Sâmerrâî'nin yanına gitmiş ve onu alnından öperek tebrik etmiştir. Bu samimi ve duygulu an, salondaki bütün dinleyicileri derinden etkilemiş; herkes ayağa kalkarak uzun süre devam eden alkışlarla hocaya sevgisini ve takdirini ifade etmiştir.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 87.

<sup>55</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 87.

<sup>56</sup> İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 86.

<sup>57</sup> Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 18.

### 1.1.5. Sosyal Faaliyetleri

es-Sâmerrâî, ilmî ve akademik çalışmalarının yanı sıra, gençlik yıllarından itibaren sosyal ve siyasî gelişmelerle de yakından ilgilenmiştir. Bağdat ve Sâmerîrâ'daki İhvân meclislerinde hatiplik görevinde bulunmuş; Numan Abdurrezzâk es-Sâmerrâî ile birlikte Sâmerîrâ şehrinde ilk Üsretü'l-İhvâniyye teşkilatını kurmuştur. Uzun yıllar boyunca İhvân-ı Müslimîn hareketi içinde yer alan es-Sâmerrâî, sonraki dönemlerde de hem Irak içinde hem de dışında bu yapının ilmî ve fikrî faaliyetlerine katkıda bulunmaya devam etmiştir.

### 1.1.6. İlmî Kişiliği

es-Sâmerrâî, ilim ehli bir aileye mensuptur. Ömrü boyunca dinî ilimlerle meşgul olmuş ve bu alanlarda çok sayıda kıymetli eser kaleme almıştır. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, İslâm dünyasında özellikle Kur'ân'ın anlatım üslûbunu konu alan çalışmalarıyla tanınan bir tefsir, dil ve nahiv âlimidir. Ayrıca, nahiv ilminde yeni bir ekol ortaya koymuş sayılı şahsiyetlerden biridir. Dilbilimi ve Kur'ân'ın beyânı alanlarında kendine has bir metot geliştirmiştir. Arap diline olan ilgisi çocukluk döneminde başlamış, bu ilgi özellikle ilkokul dördüncü sınıfta nahiv dersleriyle birlikte daha da artmıştır. Küçük yaşlardan itibaren Arapçanın inceliklerine yönelmiş; kelimelerin, cümlelerin ve anlam ilişkilerinin derin yapısını kavramaya büyük bir merak duymuştur.<sup>58</sup>

Sâmerrâî, ilme olan tutkusunu bizzat şu sözleriyle dile getirmiştir:

*“Allah (c.c.) herkese farklı arzu ve istekler verir. Bana da tüm benliğimi kuşatan nahiv aşkını verdi”*. Henüz fakülteye başlamadan önce İbn Akîl'in eserlerini, İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb*'ini, belâgat sahasında Kazvî'nin *Telhîs*'ini okumaya başlamıştır. Belâgat ilminin öncülerinden Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâğa* adlı eserlerini ise üç kez okuyarak derinlemesine incelemiştir. Fakültede Arap dili ve edebiyatı dersleri almış, özellikle nahiv alanında ihtisas yapmıştır. Yüksek lisans tezini *Nahivci İbn Cinnî* üzerine, doktora tezini ise *Zemahşerî'ye Göre Nahiv ve Lügavî Araştırmalar* başlığıyla hazırlamıştır.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Sâmerîrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 19.

<sup>59</sup> Sâmerîrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 20.

### 1.1.7. İlmî Metodu ve Kur'ân'a Yaklaşımı

es-Sâmerrâî, bir süre sonra Kur'ân'ın edebî diline yönelmiştir. Özellikle Abdülkâhir el-Cürânî'nin büyük önem verdiği nazm (söz dizimi) anlayışı ve kelimelerin taşıdığı mâna incelikleri, onda derin bir hayranlık uyandırmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye ise es-Sâmerrâî üzerinde güçlü bir tesir bırakmış, onun eserlerindeki lügavî derinlik ve lafızlardan anlam çıkarma gücü, es-Sâmerrâî'yi adeta büyülemiştir. Bu dönemde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirini ve bazı diğer tefsir eserlerini de okumuştur. Lise yıllarında öğretmenlik yaparken, öğrencilerinin dikkatini daima Kur'ân'ın lafız ve mâna uyumuna çekmiş; âyet-i kerîmelerden örnekler vererek Kur'ân'ın anlamı ifade etme üslûbunu büyük bir aşkla anlatmıştır. Doktora öğrenimini tamamladıktan sonra anlam bilimi (semantik) alanına ilgisi daha da artmış, bu çerçevede *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ* ile *Me'ânî'l-Ebniyye fî'l-Cümleti'l-Arabiyye* adlı iki önemli eserini kaleme almıştır. Belâgat ilminin me'ânî bölümü ile nahiv ilminin mâna boyutuna her zaman özel bir ilgi duymuştur. Kur'ân'ın edebî dili, onun için yalnızca ilmî bir araştırma alanı değil, aynı zamanda ruhunu saran bir aşk ve huşû kaynağı olmuştur. Kendi ifadeleriyle, Kur'ân'ın eşsiz belâgati karşısında “belim bükülür ve adeta secdeye kapanırım” derken, ilmiyle gönlünü birleştiren bir dil âliminin derin teslimiyetini dile getirmiştir. Sâmerrâî, Bağdat ve eş-Şârika Üniversitelerinde birçok yüksek lisans ve doktora tezine danışmanlık yapmıştır. Yetiştirdiği öğrenciler arasında, nahiv alanında öne çıkan pek çok akademisyen bulunmaktadır. Bu öğrencilerden biri de, hâlen eş-Şârika Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev yapan oğlu Muhammed Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'dir.<sup>60</sup>

### 1.1.8. Nahiv Anlayışı

Sâmerrâî'nin nahiv ilmine olan ilgisi henüz ilkokul yıllarında başlamıştır. Zamanla bu ilme karşı duyduğu sevgi daha da artmış; öyle ki bazı nahiv meseleleri üzerinde yıllarca düşündüğünü, bazılarının cevabı bulduğunu, bazılarının ise cevapsız kaldığını ifade etmiştir. Mütevazı bir kişiliğe sahip olan es-Sâmerrâî, eserlerinde ortaya koyduğu yeni görüşlerle ilgili olarak şu sözleriyle ilmî ahlâkını dile getirmiştir: “*Yeni bir şey getirdiğimi iddia etmiyorum. Sadece yaptığım okumalarda bu görüşleri dile getiren birisini bulamadım*”.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 20.

<sup>61</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM> (08.06.2019).

Bu ifadeler, onun ilim anlayışının samimiyetini, araştırma disiplini ve ilmî tevazusunu açıkça ortaya koymaktadır.

### 1.1.9. Eserleri

#### 1. İbn Cinnî en-Nahvî

*İbn Cinnî en-Nahvî*, Fâdıl es-Sâmerrâî'nin yüksek lisans tezi olup nahiv ilmine dair ilk kapsamlı akademik çalışmasıdır. Eser; mukaddime, hâtîme ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) hayatı, hocaları, ilmî şahsiyeti, eserleri, nahiv ve dil çalışmalarına katkıları, metodolojisi, mezhebi ve örnek çalışmaları ele alınmıştır.<sup>62</sup>

Eserin elimizdeki Baskı, Dârü'n-Nezâr tarafından 1969 yılında, 368 sayfa hâlinde yayımlanmıştır.

#### 2. ed-Dirâsetü'n-Nahviyyetü ve'l-Lüğaviyye 'inde'z-Zemahşerî

Bu eser aynı zamanda Sâmerrâî'nin doktora tezidir.<sup>63</sup> Kitabın elimizdeki Baskısı Bağdat'ta 1971 yılında *Matba'atu'l-İrşâd* tarafından yayımlanmıştır.

Eser; mukaddime, temhîd, altı bölüm ve hâtîmeden oluşmaktadır.

Çalışmada, Zemahşerî'nin yaşadığı dönem, ilmî şahsiyeti, eserleri ve Arap dili çalışmalarına katkıları ele alınmaktadır. Ayrıca, Zemahşerî'nin nahiv anlayışı, Kur'ân, kıraat, hadis, şiir ve nesirle istişâd, mu'tezilî düşüncenin etkisi, âmil teorisi ve nahiv metodolojisi ayrıntılı biçimde incelenmiştir.<sup>64</sup>

#### 3. Me'ânî'n-Nahiv

Me'ânî'n-Nahiv, Fâdıl es-Sâmerrâî'nin nahiv ilmine dair en kapsamlı ve dört ciltten oluşan temel eseridir. Bu çalışma, nahiv ilminin mâna boyutunu ele alması bakımından müellifin özgün yaklaşımını ortaya koymaktadır. Eserin önsözünde es-Sâmerrâî, araştırmacıların çoğu zaman kelimeler arasındaki zâhirî ilişkilere yoğunlaşıp anlam boyutunu ihmal ettiklerini belirtir. Ona göre bu durum, dilin derin yapısını anlamayı güçleştirmekte ve araştırmacıların bildiklerini sandıkları birçok meseleyi

<sup>62</sup> Sâmerrâî, *İbnu Cinnî en-nahvî* (Bağdat: Dârü'n-Nezâr, 1969), 3.

<sup>63</sup> İzzet Marangozlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 88.

<sup>64</sup> Sâmerrâî, *ed-Dirâsetü'n-nahviyye ve'l-lüğaviyye 'inde'z-Zemahşerî* (Bağdat: Dârü'n-Nezâr, 1997), 3-5.

aslında bilmediklerini göstermektedir. Ayrıca, nahiv âlimlerinin sıklıkla ele aldığı konular kadar önemli birçok meselenin de yeterince incelenmediğini vurgulamaktadır.<sup>65</sup>

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin nahiv alanında kaleme aldığı en önemli eserlerinden biri *Me'ânî'n-Nahiv*'dir. Arap dili alanındaki çalışmalarıyla tanınan es-Sâmerrâî, özellikle me'ânî ve nahiv ilimleri çerçevesinde, dilin anlam boyutları üzerinde yoğunlaşan çağdaş bir dil âlimidir. *Me'ânî'n-Nahiv*, müellifin nahiv ilmine dair araştırmalarının temelini oluşturmakta ve onun ilmî hayatının bir hâsılası olarak kabul edilmektedir. es-Sâmerrâî'nin nahiv anlayışına göre, ifadeyi oluşturan kelimelerdeki en küçük değişiklik dahi, anlam üzerinde doğrudan bir etki meydana getirir. Dolayısıyla, aynı manaya geldiği sanılan iki farklı ifade aslında birbirinden farklı anlamlara delalet etmektedir. Bu yönüyle eser, nahiv ilminin anlam merkezli yönünü ön plana çıkarmaktadır. Müellif, bu kitabı on yılı aşkın bir süre süren yoğun zihnî bir emeğin sonucu olarak kaleme almıştır. Eser, yazarın nahiv sisteminin teorik temelini oluşturmakta ve diğer çalışmalarının dayanağını teşkil etmektedir. Geleneksel nahiv kitapları genellikle ifadelerin zâhirî yönüne odaklanırken, *Me'ânî'n-Nahiv* adıyla da uyumlu biçimde— ifadenin delalet ettiği anlamlar üzerine yoğunlaşmaktadır. *Me'ânî'n-Nahiv*, dört ciltten oluşmakta olup, ilk baskısı 2000 yılında Amman'da Dârü'l-Fıkr yayınevi tarafından yapılmıştır.<sup>66</sup>

#### 4. el-Cümletü'l-'Arabiyyetü ve'l-Ma'nâ

Sâmerrâî, bu kitabın yazılma gayesini mukaddime kısmında şöyle ifade etmektedir: “*Arap dili ve incelikleri hakkında bilgi sahibi olan herkes, bu büyük dilin; manaları ifade etmedeki hassaslığını, anlatımsal alanın genişliğini, manaları ortaya çıkarmada ve onlara genişlik kazandırmadaki üstün potansiyelini ve i'câz derecesine varan edebî üstünlüğünü de bilmektir. Arap cümlesi ve mana üzerinde durduğum bu eserimde mevzu bahis dil inceliklerinden bir kısmını izah etmeye çalıştım.*”<sup>67</sup>

#### 5. el-Cümletü'l-'Arabiyyetü Telîfuhâ ve Aksâmuhâ

<sup>65</sup> Sâmerrâî, *Me'ânî'n-nahiv* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2017), 5.

<sup>66</sup> Sâmerrâî, *Me'ânî'n-nahiv*, 5.

<sup>67</sup> Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye ve'l-ma'nâ* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000), 5; Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 97.

Fâdıl es-Sâmerrâî'nin, Arap cümlesinin yapısı, anlamla bağlantısı ve dil içindeki işlevine dair kaleme aldığı iki eserden ilkidir. Eser, iki bölüm (fasıl) hâlinde düzenlenmiştir.<sup>68</sup>

#### 6. Tahkîkâtun Nahviyye

*Tahkîkâtun Nahviyye*, klasik nahiv anlayışındaki bazı tartışmalı konuları yeniden değerlendiren eleştirel bir çalışmadır. Sâmerrâî, nahivcilerin bazı meselelerde hatalı içtihatlarında bulunduklarını belirtmiş; özellikle müenneslik tâ'sı, muzâraat harfleri ve fâilin fiilden önce gelmesi gibi konuları örneklerle açıklamıştır. Ayrıca, maksûr isim, fiillerde nâkısılık ve tamlık gibi konularda da eski ve yeni âlimlerin görüşlerini karşılaştırmıştır. Kitap, ilk olarak 2001 yılında Amman'da Dârü'l-Fikr yayınevi tarafından basılmıştır. 112 sayfadan oluşan eser, bir mukaddime ve altı bölümden meydana gelmektedir.<sup>69</sup>

#### 7. Me'ânî'l-Ebniyye fî'l-'Arabiyye

Bu eser, 2012 yılında Dârü'l-Ammâr tarafından 168 sayfa hâlinde üçüncü Basım olarak yayımlanmıştır. 2015 yılında ise Dârü İbn Kesîr tarafından 182 sayfa olarak yeniden basılmıştır. Kitap, bir mukaddime ve on yedi bölümden oluşmaktadır.<sup>70</sup>

#### 8. Ebü'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve Dirâsâtuhu'n-Nahviyye

Bu eser, 2007 yılında Dârü'l-Ammâr tarafından 301 sayfa olarak ilk kez yayımlanmıştır. 2015 yılında ise Dârü İbn Kesîr tarafından yeniden basılmıştır.<sup>71</sup> Kitap giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.<sup>72</sup>

#### 9. et-Ta'bîru'l-Kur'ânî

Bu eser, Kur'ân'daki anlatım üslubunu, her kelimenin ve harfin anlamdaki rolünü açıklamak amacıyla yazılmıştır. Kur'ân'daki takdîm-te'hîr, hazf-zikr, teşâbüh ve te'kid gibi üslup unsurlarını örneklerle ele alır. Müellifin Kur'ân'la ilgili ilk eseridir.<sup>73</sup>

#### 10. 'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî

<sup>68</sup> Sâmerrâî, *el-Cümletu'l-'arabiyyetu te'lîfuhâ ve aksâmuha* (Amman: Dârü'l-Fikr, 2007), 7.

<sup>69</sup> Sâmerrâî, *Tahkîkâtunu'n-nahiviyye* (Amman: Dârü'l-Fikr, 2001), 5.

<sup>70</sup> Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 23.

<sup>71</sup> Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 23.

<sup>72</sup> Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 23.

<sup>73</sup> Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî* (Amman: Dârü'l-'Ammâr, 1998), 5.

Kur'ân'ın beyânî (edebî) tefsiri alanında atılmış bir adım niteliğindedir. Eserde beyânî tefsirin tanımı, usulü ve çeşitli sûrelerin edebî tahlili yer alır. *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*'nin devamı mahiyetindedir.<sup>74</sup>

#### 11. Belâğatü'l-Kelimeti fi't-Ta'biru'l-Kur'ânî

Bu eser, Kur'ân kelimelerinin belâgat yönünü inceler. Her kelimenin seçimindeki hikmeti ve sanatsal değeri açıklar. Diğer eserlerinde yer alan bazı konuları tekrardan kaçınmak için burada kısaca işler.<sup>75</sup>

#### 12. Min Esrâri'l-Beyânî'l-Kur'ânî

Bu eser, Kur'ân'daki masdar ve sıfatların anlam inceliklerini ve eş anlamlı kelimeler arasındaki farkları ele alır. Ayrıca âyet sonlarındaki fasılalar ve beyânî yapılar üzerinde durur.<sup>76</sup>

#### 13. Dirâsetü'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi Âyi't-Tenzîl fi Kitâbi Mellâki't-Te'vîl

İbnu'z-Zubeyr el-Ğirnâtî'nin Milâku't-Te'vîl adlı eseri üzerine yapılan akademik bir incelemedir. Müteşâbih âyetlerdeki lafız farklılıklarını, te'kid, hazf, takdîm-te'hîr gibi dilsel unsurları değerlendirir.<sup>77</sup>

#### 14. et-Tenâsübü beyne's-Suver fi'l-Müftetehi ve'l-Havâtîm

Bu eser, Sûrelerin başlangıç ve bitişleri arasındaki anlam uyumunu inceler. Eser, Kur'ân'ın telif bütünlüğünü savunan bir çalışmadır ve bütünlük karşıtı görüşlere reddiye niteliği taşır.<sup>78</sup>

#### 15. Lemesâtun Beyâniyyetün fi Nusûsin mine't-Tenzîl

Bu eser, yazarın televizyon programları ve konferanslarındaki açıklamalarından derlenmiştir. Kur'ân'daki ifade farklarını, beyânî tefsirleri ve anlam üstünlüğü örneklerini içerir.<sup>79</sup>

#### 16. Es'iletün Beyâniyyetün fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm

<sup>74</sup> Sâmerrâî, *Alâ tarîki't-tefsiri'l-beyânî* (Amman: Daru'l-Fikr, 2013), 5.

<sup>75</sup> Sâmerrâî, *Belâğatü'l-kelimeti fi't-Ta'biru'l-Kur'ânî* (Kahire: Şeriketu'l-Âtik li'n-Neşr, 2006), 3-4.

<sup>76</sup> Sâmerrâî, *Min esrâri'l-beyânî'l-Kur'ânî* (Amman: Dârü Ammâr, 2006), 10.

<sup>77</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 89.

<sup>78</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 91.

<sup>79</sup> Sâmerrâî, *Lemesâtun Beyâniyyetun fi Nusûsin Mine't-Tenzil* (Amman: Dârü Ammâr, 2003), 3; Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 91.

Bu eser, yüz soruluk bir soru-cevap eseridir. Müellif, Kur'ân'daki dilsel meseleleri sade ama ilmî bir dille açıklamış, tefsir ve lügat kaynaklarına dayanmıştır. Türkçeye *Kur'ân'ın Beyan Üslûbu* adıyla çevrilmiştir.<sup>80</sup>

#### 17. Esrâru'l-Beyân fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî

Bu eser, Dubai Kur'ân-ı Kerim Ödülleri kapsamında yapılan bir sunumun metnidir. Kur'ân'daki fiil yapıları, takdîm-te'hîr, hazf-zikr gibi konuları özet biçimde açıklar.<sup>81</sup>

Bu eserler, Fâdıl es-Sâmerrâî'nin Kur'ân diline dair derin bir anlam ve üslup bilincine sahip olduğunu gösterir. Müellif, klasik dilci birikimi çağdaş bir bakışla yorumlayarak Kur'ân'ın beyânî i'câzını sistematik biçimde ortaya koymuştur.

#### 18. Nübüvvetü Muhammedin mine's-Şekki ile'l-Yakîn

Türkçeye *Şekten Yakîne: Hz. Muhammed'in Peygamberliği* şeklinde çevrilen bu eser, ilk olarak 2009 yılında Amman'da Dârü'l-Ammâr tarafından 312 sayfa hâlinde dördüncü baskı olarak yayımlanmıştır. Daha sonra 2015 yılında Dârü İbn Kesîr tarafından 392 sayfa olarak yeniden basılmıştır. Sâmerrâî, bu kitabı, o dönemde özellikle gençler arasında etkili olan ateizm dalgası ve imanî şüpheleri gidermek amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserde, Kur'ân ve hadislerden, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetini ispatlayan deliller sunulmakta; ayrıca Tevrat, İncil ve Barnaba İncili gibi kaynaklardan da Peygamberimizin Allah'ın elçisi ve son peygamber olduğunu gösteren örnekler zikredilmektedir.<sup>82</sup>

#### 19. Nidâu'r-Rûh

Sâmerrâî, bu eserini üniversite ikinci sınıftayken kaleme almıştır. Akıcı ve anlaşılır bir üslup ile yazılan kitap, inanç (akîde) konularını ele almaktadır. Eser, Abdülkerîm Zeydân (ö. 2014)'ın önsözüyle birlikte 1958 yılında Bağdat'ta Irak Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Daha sonra Dârü'l-Ammâr tarafından 2009 yılında 160 sayfa hâlinde üçüncü baskı yapılmıştır.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 90.

<sup>81</sup> Sâmerrâî, *Esrâru'l-Beyân fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2015), 10.

<sup>82</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 98

<sup>83</sup> Sâmerrâî, *Es'iletün beyâniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 22

### 1.10. Şiirleri

es-Sâmerrâî, her ne kadar nahiv âlimi kimliğiyle tanınsa da, aynı zamanda şair yönü de bulunan bir isimdir. Ancak kendisi, bu yönüyle ön planda anılmak istememiştir. Henüz küçük yaşlarda şiir yazmaya başlamış olsa da, nahive olan ilgisi uzun yıllar boyunca şiirle uğraşmasına engel olmuştur. 1999 yılında biri hac, diğeri ise gurbet konulu iki kaside kaleme almıştır. Bunun yanı sıra Rabbâh kasidesi, onun en önemli şiirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>84</sup>

Kendisinin bilinen bazı şiirleri şunlardır: el-‘Aklü’s-Secîn, Fityetu’l-Hakk, Eyyuhe’l-Hâmilu Misbâha’n-Nebî, Hemsetün fî Uzuni’l-Hevâ, Ebyâtün fî Ahdâsi’l-‘Irâk ve Rabbâh.<sup>85</sup>

### 1.1.11. Televizyon Programları

Birleşik Arap Emirlikleri’nde yayın yapan eş-Şârîka Televizyonu kanalında, Fâdıl es-Sâmerrâî tarafından hazırlanan ve sunulan bir program bulunmaktadır. Bu program, Kur’ân-ı Kerîm’in beyânî i‘câzını (anlatım mucizesini) açıklamayı amaçlayan, haftalık, canlı yayın formatında ve soru-cevap tarzında hazırlanmıştır. Sâmerîrâî, bu program aracılığıyla Kur’ân’ın dilsel, belâğî ve beyânî yönlerini sade bir üslupla izleyicilere aktarmıştır. Yazar, bu çalışmaları sayesinde 2014 yılında Suudi Arabistan’da Uluslararası Kur’ân-ı Kerîm Hafızlık Derneği tarafından düzenlenen Uluslararası Kur’ân-ı Kerîm’e Hizmet Ödülüne layık görülmüştür. Ayrıca, bu programa ait yüzlerce bölüm, günümüzde YouTube platformunda kayıtlı olarak erişime açık durumdadır.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Sâmerîrâî, *Es’iletün beyâniyye fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 21.

<sup>85</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 99.

<sup>86</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 99.

## İKİNCİ BÖLÜM:

### SÂMERRÂÎ'NİN TAHKİKÂTUN NAHVİYYE BAĞLAMINDA NAHV İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

#### 2.1. Sâmerrâî'nin Tahkîkâtun Nahviyye Eserinin Genel Özellikleri

*Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserin bütün konularında müellif, ilk olarak modern araştırmacıların ve onlarla aynı görüşte olan bazı nahiv âlimlerinin görüşlerini sıralamış, bu görüşleri madde madde açıklamıştır. Ardından bu görüşlerin zayıf veya temelsiz yönlerini, Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arapların fasih ve sahih nesir ve nazımlarından getirdiği delillerle çürütmüş; kendi görüşünün daha güçlü olduğunu temellendirmiştir.<sup>87</sup> Bu sistematik yöntem, es-Sâmerrâî'nin bütün eser boyunca izlediği temel metottur. Müellifin bu eseri, nahiv meselelerine yaklaşımında hem Basra hem de Kûfe ekollerinin ilmî mirasından istifade ettiğini, ancak bu mirası eleştirel bir süzgeçten geçirdiğini göstermektedir. es-Sâmerrâî, dilde istikrarı ve kaide bütünlüğünü koruma hususunda Basra ekolünün prensiplerini benimserken; anlam ve kullanım farklılıklarını değerlendirmede Kûfe ekolüne yakın bir esneklik sergilemiştir. Bu sentez, onun nahiv ilmine kazandırdığı en dikkat çekici yönlerden biridir.

Fâdıl es-Sâmerrâî, *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserinde Arap dilinin yapısal inceliklerini klasik kaynaklara bağlı kalarak yeniden yorumlamış; nahiv meselelerini yalnızca naklî bir düzlemde değil, aynı zamanda mantıkî, kıyasî ve delile dayalı bir yaklaşımla ele almıştır. Onun bu tutumu, Arap gramerinde hem geleneksel çizgiye sadık hem de modern yorum gücüne sahip bir perspektifin temsilcisi olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda es-Sâmerrâî'nin bu meseledeki yaklaşımı, klasik dilciliğe sadık kalmakla birlikte, derin bir anlam ve mantık çözümlemesi içerir. Fâdıl es-Sâmerrâî, nahiv ilmine derin vukûfuyla bu eserdeki tartışmalı meseleleri ilmî delillerle netleştirmiş; düşünce derinliği, üslup berraklığı ve dil sezgisiyle klasik nahiv geleneğini modern dönemde ilmî bir bakışla yeniden canlandırmıştır. Eser, 2001 yılında Dârü'l-Fîkr tarafından

<sup>87</sup> Ayet, hadis ve şiirlerle istişhâd konusunda detaylı bilgi için bkz. Mahmut Tekin, *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 119-136.

Amman’da basılmış olup 112 sayfadan oluşmakta ve mukaddimeyle birlikte altı bölümden meydana gelmektedir.<sup>88</sup>

## 2.2. Sâmerî’nin Tahkîkâtun Nahviyye Bağlamında Nahiv İlmine Dair Görüşleri

Fâdıl es-Sâmerî’nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserinde nahiv ilmine dair temel meseleleri nasıl ele aldığı incelenmiştir. Müellif, klasik ve modern nahiv anlayışları arasındaki farklılıkları delillerle karşılaştırmış; özellikle fâil, nâibü’l-fâil,<sup>89</sup> maksûr isim, muzâarat harfleri ve zamir meselesi gibi konularda kendi görüşünü mantikî ve naklî delillerle temellendirmiştir. es-Sâmerî’nin yöntemi, Arap dilinin yapısal esaslarını aklî tutarlılık içinde yeniden yorumlayan eleştirel bir yaklaşım örneği sunmaktadır.

Sonuç olarak, Fâdıl Sâlih es-Sâmerî’nin bu eseri, Arap dili ve nahiv ilmi açısından hem geleneksel hem de çağdaş birikimi bir araya getiren önemli bir kaynaktır. Müellifin dil anlayışı, klasik ekollerin bir sentezini oluşturmakta; aynı zamanda Kur’ân merkezli bir nahiv yaklaşımıyla Arap dilinde anlam, yapı ve kullanım arasındaki ilişkileri yeniden yorumlamaktadır. es-Sâmerî’nin bu yönü, onu sadece bir dil kuralı aktarıcısı değil, dilin işleyişine dair metodolojik bir düşünür konumuna getirmektedir.

Bu çalışma, Fâdıl es-Sâmerî’nin *Tahkîkâtun Nahviyye* adlı eserinde ortaya koyduğu nahiv görüşlerini incelemiş; onun Arap dili gramerine getirdiği yaklaşımı sistematik olarak değerlendirmiştir. Araştırma sonucunda, es-Sâmerî’nin klasik nahiv birikimine derinlemesine vâkıf olduğu, ancak bu mirası sadece aktaran değil, aynı zamanda eleştirel ve analitik biçimde yeniden yorumlayan bir âlim olduğu tespit edilmiştir.

### 2.2.1. Fâil ve Nâibü’l-Fâil

Fâil ve nâibü’l-fâil kavramları, Arap dilinde fiilin özneyle ilişkisini açıklayan iki temel unsurdur. Bazı dilciler, bu iki kavram arasında fark bulunmadığını, her ikisinin de müsned-i ileyh olup fiilin hükmüne tâbi olduklarını ileri sürmüşlerdir. Mahzûmî, Radî ve İbrahim es-Sâmerî gibi araştırmacılar, (فَاعِلٌ) ve (نَائِبُ الْفَاعِلِ) kalıplarının anlam bakımından aynı olduğunu savunarak, fâil ile nâibü’l-fâilin tek bir kavram altında

<sup>88</sup> Sâmerî, *Tahkîkâtun ’-nahviyye* (Amman: Dârü’l-Fikr, 2001), 5; Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu*, 94.

<sup>89</sup> Nâibü’l-fâil kavramı hakkında geniş bilgi elde etmek için bkz. Mahmut Tekin, “Arap Dilinde Fail ve Naibu’l-Fail”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/2 (2018), 72-81.

değerlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Buna karşılık Fâdıl Sâlih es-Sâmerâî ve klasik nahiv âlimleri, bu iki unsurun birbirinden farklı olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre fâil gerçek özneyi, nâibü'l-fâil ise fiilin meçhul bâbında öznenin yerini alan unsuru ifade eder. (فَعِلَ) ve (انْفَعَلَ) kalıpları arasındaki fark da bu ayrımı destekler. (انْفَعَلَ) kalıbı, eylemin kendiliğinden gerçekleştiğini; (فَعِلَ) kalıbı ise gizli bir fâilin etkisiyle meydana geldiğini ifade eder.

Mahzûmî, Sîbeveyh'in fâil konusunu araştırmasında konu ayrıştırmasına gitmediğini iddia etmektedir. Zira Sîbeveyh, fâil ve nâibü'l-fâil konusunu sunarken şöyle demiştir: “Bu, fiilin mef'ûle geçişli olmayan fâilin bâbıdır. Fâilin fiili, Sîbeveyh'e göre mef'ûlüne de başka bir mef'ûle de geçişli olmayandır. Fâil ve mef'ûl bu durumda aynıdır. Mef'ûl ref olduğu gibi fâil de merfû olmuştur. Çünkü fiili ondan başkasıyla meşgul etmiyorsun. Fiilin amelini mef'ûle boşalttığın gibi fâile de aynı uygulamayı yaptın.”<sup>90</sup>

Radî, Kâfiye üzerindeki şerhinde şunu nakletmiştir: “Abdulkâhir ve Zemahşerî'ye göre nâibü'l-fâil olarak adlandırılan unsur, terminolojide fâildir.”<sup>91</sup>

(كُسِرَ الزجاج) ile (انكسر الزجاج) örnekleri arasında karşılaştırma yapmak istediğimizde, her iki örnekte de müsned-i ileyh'in fâil olduğu ortaya çıkar. Zira her iki örnekte de irade ve seçenek bulunmadığından aralarında belirgin bir fark görülmez. Her iki örnekte de fiil ile kıyam zorunludur. Her iki cümlede de mantık açısından fiil, öznesi üzerine düşmektedir. Buna rağmen birinci cümledeki müsned-i ileyh'e fâil, ikinci cümledeki müsned-i ileyh'e nâibü'l-fâil adını veriyorlar. Bu adlandırma aklî yöntemin gerektirdiği bir adlandırmadır. Lugavî yöntem ise her ikisini aynı seviyede tutar. Zira her ikisi de müsned-i ileyh'tir.<sup>92</sup>

Radî'nin Kâfiye üzerindeki şerhinde yine şöyle gelmiştir: (انْفَعَلَ) ile (فَعِلَ) arasında bir fark olmadığını pekiştirenlerden biri de, Arapçanın değişik amme lehçelerinde gelişip aşama kaydettiğinde ve bu lehçeler yeni bir yöntem ve yeni bir yol edindiğinde,

<sup>90</sup> Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisi Sîbeveyhî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.), 1/14.

<sup>91</sup> Radıyyüddin Muhammed b. Hasan Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye* (Kuveyt: Mektebetül-Menâr, 2010), 1/71.

<sup>92</sup> Mehdî el- Mahzûmî, *Fi'n-nehvi'l 'Arabî nakdun ve tevcih* (Beyrut: Dârü'r-Raid-el 'Arabî, 1986), 45-47.

nahiv âlimlerinin binâ-i meçhul olarak adlandırdıkları şeyin unutulmuş, yerini (انْفَعِلَ) ve (انْفَعِلَ) kalıplarının almış olmasıdır. Mısırlılar, birinin öldüğünü söylemek istediklerinde (اتَّقَتِلَ) derler; Iraklılar ise (انْفَعِلَ) derler. Bu da nâibü'l-fâilin mutâvi' fâil olduğuna dair onlardan gelen derin bir hassasiyettir. Bundan dolayı da mutâvâ fiil bâbını kullanmaktadırlar.<sup>93</sup>

İbrâhîm es-Sâmerrâî de bu yolda gitmiştir. Zira *en-Nahivü'l- 'Arabî: Nakdun ve Binâ'* adlı kitabında şöyle demektedir: “Benim yanımda nâibü'l-fâil ile fâil, ikisi de tek maddedir. Yani aynı olup müsned-i ileyh'tir. Zira (كُسِرَ الزَجَاجِ) ile (انْكَسَرَ الزَجَاجِ) arasında fark göremezsin. Yeterli araştırma ise mutâvâ'nın özetini pekiştirmektedir.”

*Tekvîr Sûresi*'ne döndüğümüzde, binâ-i meçhûl fiilin (مَطَاوَع) olarak adlandırdıkları fiille beraber geldiğini görürüz. Bu da (فَعِلَ) ve (انْفَعِلَ) kalıplarının mânâyı eda etmede bir, yani aynı olduğu anlamına gelir. Yüce Allah, *Tekvîr Sûresi*'nde şöyle buyurmuştur:

— إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ. وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ. وَإِذَا الْعُشُورُ عُطِّلَتْ

“Güneş dürülüp karardığında, yıldızlar dökülüp söndüğünde, dağlar sökölüp yürütüldüğünde, doğuracak develer başıboş bırakıldığında.”<sup>94</sup>

Yüce Allah, *İnfitâr Sûresi*'nde ise şöyle buyurmuştur:

— إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ. وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ. وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ. وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ

“Gökyüzü yarıldığında, yıldızlar dağılıp saçıldığında, denizler taştığında, kabirlerin altı üstüne getirildiğinde,”<sup>95</sup>

Bu görüşte olan başka âlimler de vardır.<sup>96</sup>

Kitabın müellifine göre, bundan anlaşılan; Arapçadaki nâibü'l-fâili inkâr edenlerin iddiaları aşağıda sırasıyla şu şekilde özetlenir:<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Mahzûmî, *Fi'n-nehvi'l 'Arabî nakdun ve tevcih*, 48.

<sup>94</sup> Tekvir, 81/1-4. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim meâli  
<https://share.google/3OJbTUjs5hCMj6U92>

<sup>95</sup> el-İnfitâr, 82/1-4.

<sup>96</sup> Abdurrahman Eyyub, *el-Hakâikut' terîhiyye-tu ve eseruhe fi'n-nazmil lügat-il vasfiyye* Kuveyt: y.y.1983), 23.

1. Fâil ve nâibü'l-fâilin her biri müsned-i ileyh olup merfûdur.
2. Fâilin tüm hükümleri nâibü'l-fâile uygulanır. Aralarında fiilin kuruluşu dışında hiçbir fark yoktur.
3. Mahzûmî'nin ifade ettiği gibi, Sîbeveyh aralarında hiçbir fark yapmamıştır.
4. Abdulkâhir ve Zemahşerî'ye göre nâibü'l-fâil olarak adlandırılan, aslında fâildir.
5. Şüphesiz mânanın ifade edilmesinde (فُعِلَ) ile (انْفَعَلَ) bâbı arasında hiçbir fark yoktur. (كُسِرَ) ve (انكسر) söyleminde olduğu gibi.

Bu iddialara karşı ilmî açıdan getirilecek deliller şunlardır:

1. Fâil ve nâibü'l-fâilin her biri müsned-i ileyh olup merfûdur.
2. Fâilin tüm hükümleri nâibü'l-fâile uygulanır. Aralarında fiilin kuruluşu dışında hiçbir fark yoktur.
3. Mahzûmî'nin ifade ettiğine göre, Sîbeveyh bu iki unsur arasında bir ayrım yapmamıştır.
4. Abdulkâdir ve Zemahşerî yanında, Nâibü'l-fâil olarak adlandırılan fâildir.
5. Şüphesiz mânanın ifade edilmesinde (فُعِلَ) ile (انْفَعَلَ) bâbı arasında hiçbir fark yoktur. كُسِرَ ve انكسر söyleminde olduğu gibi.

Bu iddialara karşı ilmî açıdan getirilecek deliller şunlardır:

1. Fâil ve nâibü'l-fâilin her ikisi de müsned-i ileyh olup merfûdur. Dolayısıyla Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, her ikisinin tek bir konuda bir arada olmaları gerektiği sözünü doğru bulmamaktadır. Zira mübtada da aynı şekilde müsned-i ileyh olup merfûdur. Buna göre mübtadanın da aynı konuya dâhil olması gerekir. Yüce Allah'ın şu sözü:

— اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ —

ve benzeri örneklerin de fâil konusuna girmesi gerekecektir.

<sup>97</sup> Fadıl Salîh es-Sâmerrâî, *Tahkîkât'un nahviyye* (Amman/Ürdün: Dârü'l-Fikr, Yayın tarihi: 2001), 9.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur.”<sup>98</sup>

2. “Fâilin tüm hükümleri nâibü’l-fâile uygulanır” sözü doğru değildir. Çünkü fâil, müteaddî fiilden geldiği gibi lâzımî fiilden de gelir. Nâibü’l-fâil ise lâzımî fiillerden ancak bilinen belli şartlarla gelir.

Bir diğer fark, fâil ancak isim olur; bunun yanı sıra nâibü’l-fâil, zarf, câr ve mecrûr da olabilir. Ayrıca fâil ancak isim olur; bunun yanı sıra nâibü’l-fâil zarf, câr ve mecrûr da olabilir (نُعْيِي عَلَيْهِ) örneğinde olduğu gibi. Öyle ki fâilin bu yerlerde yani zarf, câr ve mecrûr olarak gelmesi doğru değildir.

Fâil, eğer fiili ondan önce gelirse mübteda olarak i’râblandırılır elbet. Buna karşılık nâibü’l-fâil mecrûr olduğunda, fiilinden önce gelirse mübteda olarak i’râblandırılması doğru değildir.<sup>99</sup>

Bilakis çoğu nahiv âlimlerinin üzerinde birleştiği görüş, câr ve mecrûr olan nâibü’l-fâilin fiilinden önce gelmesinin doğru olmayışdır.<sup>100</sup>

Aralarındaki diğer bir farklılık, fâilin merfû olmasıdır. Fâil; fiil, ismu’l-fiil, ismu’l-fâil, mübâlağa emsileleri, sıfat-ı müşebbehe, zarf, muştak ile müevvel olan câmid ve masdar ile merfû olur. Buna karşılık nâibü’l-fâil ancak fiil, ismu’l-mef’ûl ve neseb ile merfû olur. Bunun gibi fâil ile nâibü’l-fâil arasında birçok farklı hüküm vardır.<sup>101</sup>

“Fâilin tüm hükümleri nâibü’l-fâile uygulanır” sözü ilmî açıdan doğru ve isabetli değildir. En doğru olan, hükümlerinin büyük ölçüde birbirine yakın olduğu söylenmesidir. Hükümlerdeki farklılık bir konu ayrıştırmasını gerektirmediği gibi, hükümler arasındaki yakınlık da tek bir konuda olmalarını zorunlu kılmaz. İsmi fâil ve ismi mef’ûl hükümlerinin büyük ölçüde birbirine yakın olmasındandır ki, İbn Mâlik şöyle buyurmuştur:

وَكُلُّ مَا أُعْطِيَ لاسم فاعل يُعْطَى اسم مفعول بلا تفاضل

<sup>98</sup> en-Nur, 24/5.

<sup>99</sup> Muhammed b. Alî Es-Sabbân eş-Şâfi’î, *Sabbân* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 2/61; Halîd bin Abdullah el-Ezherî, *et-Tasrîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb’ül-İlmiyye, 2000), 1/287-288.

<sup>100</sup> Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Suyûtî, *Hem’u’l-havâmi* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2013), 1/163; Muhammed b. Alî, es-Sabbân, *Sabbân*, 2/67; Halîd bin Abdullah, *et-Tasrîh*, 1/267-268.

<sup>101</sup> Muhammed bin Mustafa el-Hudarî eş-Şafîi, *Hâşiye-tel Hudari* (Lubnan: Dârü’l-Fikr, t.y.)1/168 , Es-Sabbân, *Sabbân*, 2/68.

Bedel, atf-ı beyân, temyiz ve hâlin hükümleri birbirine yakındır. O derece ki hâl, temyiz ile çokça karıştırılır. Buna rağmen hükümler arasındaki bu yakınlık, onların tek bir konuda değerlendirilmesini gerekli kılmaz. Bazen bir konuda farklı hükümler olabilir; ancak bu farklılık o konuyu iki ayrı meseleye ayırmayı gerektirmez.<sup>102</sup>

3. Üstad Mahzûmî'nin “Sîbeveyh, fâil ve nâibü'l-fâil arasında fark yapmıyor.” sözü doğru değildir. Sîbeveyh'in ifadesi şu şekildedir:

“Fâilin yapmış olduğu fiil, mef'ûle geçmeyen ve fâilin fiili, ne kendi mef'ûlüne ne de başka bir mef'ûle geçmeyen bâbtır. Fâil ve mef'ûl bu konuda aynıdır. Fâil merfû olduğu gibi mef'ûl de merfû olur. Çünkü fiili başkasıyla meşgul etmiyorsun. Ve fâilde yaptığın gibi fiilin amelini mef'ûle boşalttın.”

Fiili ne de fâilin fiili kendisine geçmeyen mef'ûlün örneği ise:

ضَرَبَ زَيْدٌ، يَضْرِبُ عَمْرُو <sup>103</sup>

Kitabın müellifine göre, Sîbeveyh'i bu metninde fâil ile nâib-el arasında fark yaptığı açıktır. Fâile fâil adını koymuştur. Nâibü'l-fâil'e de mefu'l adını koymuştur. Bu da nahiv âlimlerinin İbn Mâlik zamanına kadar üzerinde yürüdüğü terminolojidir. İbn Mâlik ona (نائب الفاعل) adını verinceye kadar nahiv âlimleri fâili adlandırılmayan mef'ûl olarak adlandırırlardı. İbn Mâlik ile beraber sonradan gelen âlimler, terminolojide üzerinde yürüdükleri isim (Nâibü'l-fâil) oldu.<sup>104</sup>

Sîbeveyh şöyle demiştir:

“Fâil ve mef'ûl bu konuda aynıdır. Mef'ûl merfû olduğu gibi fâil de merfû olur.” Burada her ikisinin de merfû olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra metnin sonunda karışıklık olmayacak şekilde açık bir şekilde bunu açıklamıştır. Şöyle demiştir:

“Fiili kendisine geçişli olmayan fâilin örneği: (دَهَبَ زَيْدٌ، جَلَسَ عَمْرُو). Ne kendi fiili, ne de fâilin fiili kendisine geçişli olmayan mef'ûlün örneği ise: (ضَرَبَ زَيْدٌ، يَضْرِبُ عَمْرُو).”

<sup>102</sup> Sâmerî, *Tahkikât'un nahviyye*, 10.

<sup>103</sup> Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/14.

<sup>104</sup> Sâmerî, *Tahkikât'un nahviyye*, 11

Bunlardan sonra “Sîbeveyh aralarında fark yapmadı.” dememiz mümkün olabilir mi?<sup>105</sup>

4. Abdulkâhir ve Zemahşerî’nin yanında nâibü’l-fâile “fâil” adını vermeleri sadece terminolojiktir. Bu adlandırma, nâibü’l-fâili inkâr etme veya yok sayma anlamına gelmez. Şüphesiz hem Abdulkâhir hem de Zemahşerî, mâna bakımından fâil ile nâibü’l-fâili birbirinden ayırırlar. Fiiline de “fâili adlandırılmayan fiil” derler.<sup>106</sup>

Abdulkâhir, *el-Cumel* adlı eserinde şöyle demiştir: “Mef’ûl, fâilin yerini aldığı için; fâili adlandırılmayan fiil, mef’ûlü ref’ eder. Şu örnekte olduğu gibi:

”<sup>107</sup> (ضَرَبَ زَيْدٌ)، (أَعْطَى زَيْدٌ دِرْهَمًا)

Yine *el-Muktesad fi Şerhi ’l-Îdâh* adlı eserinde şöyle demiştir:

”Bil ki (أَعْطَى زَيْدٌ دِرْهَمًا) örneğinde (أَعْطَيْتُ زَيْدًا دِرْهَمًا) dersin.”<sup>108</sup>

Ve yine şöyle der:

”Bil ki (أَعْطَيْتُ زَيْدًا الدِّرْهَمَ) sözünde, en uygun olan, fâilin yerine birinci mef’ûl olan (زَيْدٌ)’i yerleştirerek (أَعْطَى زَيْدٌ الدِّرْهَمَ) demendir.”<sup>109</sup> Başka bir yerde de şunu belirtmiştir:

”(سَيَرَّ بِزَيْدٍ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَرَسًا شَدِيدًا) fâili hazfettiğinde şöyle dersin:

Burada (بِزَيْدٍ) fâilin yerine yerleştirilmiştir. ‘Zeyd ile yürütüldü’ anlamına gelir.”

Şunu da ekler: “Diğer mef’ûllerden birini fâilin yerine yerleştirerek, geri kalan mef’ûlleri nasb edebilirsiniz.”<sup>110</sup>

Abdulkâhir, nâibü’l-fâil olarak adlandırılan kelimenin aslında mef’ûl olduğunu belirtir. Bu merfû, fâilin yerini almıştır. Ve son metinde açıklandığı üzere fâil

<sup>105</sup> Sâmerî, *Tahkikât’un nahviyye* 11.

<sup>106</sup> Sâmerî, *Tahkikât’un nahviyye* 12.

<sup>107</sup> Abdulkâhir el- Cürcânî, *el-Cümel* (Lubnan: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye, 1990), 13.

<sup>108</sup> Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir. *el-Muktesad fi şerhil Îdâh* (Bağdat/Kahire: Dârü’z-Zehair, 1982), 1/350.

<sup>109</sup> Cürcânî, *el-Muktesad* 1/351.

<sup>110</sup> Cürcânî, *el-Muktesad* 1/352-353.

hazfedilmiştir. Bu kadar açıklama, Abdulkâhir'in nahiv âlimlerinden bu konuda farklı bir görüşte olmadığına delalet etmektedir.<sup>111</sup>

Zemahşerî'ye gelince durum aynıdır. Zira o da Abdulkâhir gibi nâibü'l-fâile “fâil” dese de, fâil ile nâibü'l-fâil arasını ayırır. Diğer nahiv âlimleri gibi, fâil binâ-i meçhûlde hazfedildiğinde mef'ûlün fâilin yerini aldığını savunur.<sup>112</sup>

Zemahşerî, *el-Mufasssal* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Fiilin sınıflarından biri de binâ-i meçhûldür.” Daha sonra şu açıklamayı yapar:

“O fiil, fâilinden istiğna edilmiş, mef'ûl fâilin yerini almış, (فَعَلْ)‘den (فُعِلْ)‘e geçilerek kendisine isnad edilendir. Kendisine ‘fâili adlandırılmayan fiil’ adı verilir.

Mef'ûllerin hepsi (عَلِمْتُ) babın ikinci mef'ûlü, (أَعْلَمْتُ) babın üçüncü mef'ûlü, mef'ûl leh ve mef'ûl meahu dışında kalanlar— bâbının sıhhatinde aynıdır.

Örneğin: (ضَرَبَ زَيْدٌ)، (سَيَّرَ سَيِّراً شَدِيداً)، (سَيَّرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ)، (سَيَّرَ فَرَسَ خَانٍ).<sup>113</sup>

Kitabın müellifine göre, bu kadar açıklamadan sonra anlaşıldı ki ne Abdulkâhir ne de Zemahşerî, nâibü'l-fâil'in anlamı hususunda diğer nahiv âlimlerinden farklı bir görüşte değildir.<sup>114</sup>

5. Daha önce zikredildiği üzere, nâibü'l-fâili inkâr edenlerin en güçlü şekilde dayandıkları son iddianın özeti şöyledir: Mânanın edâ edilmesinde (فُعِلْ) ve (انْفَعَلَ) arasında herhangi bir fark yoktur. (كُسِرَ الرَّجُلُ) ile (انْكَسَرَ الرَّجُلُ) arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.<sup>115</sup>

Mahzûmî, bu görüşünü desteklemek için amme lehçelerini delil olarak getirmiştir. Ancak Mahzûmî'nin bu delili eksik, doğru ve isabetli değildir. Çünkü Arap ülkelerinde lehçeler çok olmasına rağmen sadece iki lehçeyi —Irak ve Mısır lehçelerini— örnek

<sup>111</sup> Sâmerrâî, *Tahkikât'un nahiviyye*, 12.

<sup>112</sup> Sâmerrâî, *Tahkikât'un nahiviyye*, 12.

<sup>113</sup> Ebû'l-bekâ, Ya'îş bin Alî b. ebî Serâya Muhammed bin Alî. *Şerhu ibn Ya'îş* (Beyrut: Dâr'ül-Kütüb i'l-İlmiyye, 2001), 7/69.

<sup>114</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahiviyye*, 13.

<sup>115</sup> Mahzûmî, *Fi'n-nehvi'l 'Arabî nakdun ve tevcih*, 48; Salihoğlu, “Çağdaş Âlimlerden Mehdî el-Mahzûmî ve Nahiv İlminin Kolaylaştırmasına Dair Görüşleri”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 20/3 (Eylül 2025), 11.

olarak göstermiştir. Diğer Arap lehçelerinden de delil getirseydi, sözü ilmî açıdan daha doğru ve kapsamlı olurdu. Zira bilmekteyiz ki (انفعل) sîgasının yanı sıra, bazı lehçeler hâlen meçhul bâbının sîgasını muhafaza etmektedir. Hâlâ Arap Yarımadası hâlkı, “vuruldu”, “öldürüldü” ve “içildi” anlamlarında (شُرِبَ) ، (جُتِلَ) ، (ضُرِبَ) kalıplarını kullanmaktadır. Bu kalıp, onların dilinde bütün fiillerde kıyas edilen bir durumdur.<sup>116</sup>

Her hâlükârda konuyu uzatmak istemiyoruz. Mânanın edâsında فُعِلَ ve انفعل bâbları aynıdır diyen istidlânın aslına döneli Deriz ki: Sâmi lügatların bir kısmı (انفعل) kalıbını binâ-i meçhûl için kullanmıştır.<sup>117</sup> Bu kullanım, bu görüş sahipleri için güçlü bir delil gibi görünse de, bu görüş düşmüş ve çürütülmüştür. Sebebi, Arapçanın meçhûl için özel bir kalıp oluşturmuş olmasıdır. O da (فُعِلَ) bâbıdır.<sup>118</sup>

Bilindiği üzere, bazı Batılı araştırmacıların da gözlemlediği gibi Arapça, özel kullanımlara meyillidir.<sup>119</sup> Arapçanın iki bâbı ve kullanımları arasındaki ayrım, (فُعِلَ) bâbının (انفعل) bâbından açık bir şekilde ayrıldığını göstermektedir.

Normal olarak, fâil ile nâibü'l-fâil arasında anlam ve yapı bakımından yakınlık bulunsa da, her iki kavramın işlevsel olarak farklı olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, (فُعِلَ) ve (انفعل) kalıpları da mânayı edâ etmede benzerlik gösterse de, anlam yönünden tam bir eşitlik taşımamaktadır. Bu sebeple nahiv âlimlerinin çoğunluğuna göre fâil ile nâibü'l-fâil farklı kategoriler olarak değerlendirilmelidir.

Aşağıdaki örneklerin her biri, (انفعل) ve (فُعِلَ) arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu iki kalıbın birlikte kullanımları, aynı anlamda oldukları anlamına gelmez. Bu durum, ileride yeri geldiğinde daha ayrıntılı biçimde

<sup>116</sup> Mahzûmî, *Fi'n-nehvi'l 'Arabî Nakdun ve Tevcih*, 48.

<sup>117</sup> Abdurrahman Eyyub, *el-hakâiku'terîhiyye-tu ve eseruhe fi'n-nazmil lügat-il vasfiyye*, 33.

<sup>118</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 14.

<sup>119</sup> Ramazan Abdüttevab, *et-Tetavvur en-nehvi*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2003), 58-67.

açıklanacaktır. Kitabın müellifine göre, (فُعِلَ) bâbının (انْفَعَلَ) bâbından ayrıldığını gösteren deliller şu şekilde sıralanabilir:<sup>120</sup>

1. Şüphesiz (انْفَعَلَ)'ın manası (فُعِلَ)'ın manasının aynısı değildir.

(انْفَعَلَ) kalıbı, hades ile kıyam için zâtî bir içtenlik ve kendiliğinden gerçekleşmeyi ifade eder. Buna karşılık (فُعِلَ) kalıbı, gizli bir fâilin bu fiili gerçekleştirdiğini belirtir.<sup>121</sup>

Buna örnek olarak şu kelimeler gösterilebilir:

انبعث / بُعث، انفجر / فُجر، اندفع / دُفع، انصرف / صُرف، انقسم / قُسم، انشطر / شُطر، انسلخ / سُرخ

Burada (انْدَفَعَ إِلَيْهِ) ile (دَفَعَ إِلَيْهِ) ifadeleri arasında fark vardır. Birinci örnek, “kendiliğinden itildi” anlamını taşıırken; ikinci örnekte bu anlam bulunmaz. (انْبَعَثَ) ve (بُعِثَ) örneklerinde de durum aynıdır. Zira (انْبَعَثَ) eylemin kendiliğinden gerçekleştiğini ifade ederken, (بُعِثَ) ifadesinde bu anlam mevcut değildir.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— إِذْ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا

“En azılısı cüretle ileri atıldığında.”<sup>122</sup>

Burada eylemin kendiliğinden gerçekleştiği açıkça görülmektedir.

Yine Allah Teâlâ buyurur:

— وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ

“Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”<sup>123</sup>

Bu örnekte ise onları diriltecek bir göndericinin varlığına işaret edilmektedir. Görüldüğü gibi iki ifade arasındaki fark açık ve nettir.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 14.

<sup>121</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 14.

<sup>122</sup> eş-Şems, 91/12.

<sup>123</sup> el-Mü'minûn, 23/100

Bu tür örnekler, (انفعل) bâbının (فعل) bâbıyla aynı olmadığını açıkça göstermektedir. Böylece İbrâhîm es-Samarâî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'deki meçhul fiillerin Tekvîr ve İnfitâr sûrelerinde (انفعل) bâbıyla birlikte kullanılmasını delil gösteren görüşü geçerliliğini yitirmiş olur. Kur'ân-ı Kerîm'in sîgalarının son derece hassas ve dikkatle seçildiği bilinmesine rağmen, bu farklı örneklerin anlam farkı gözetilmeksizin kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir.<sup>125</sup>

İnfitâr Sûresi'nde (انفطر) fiili bulunur; (انتشر) ise (افتعل) veznindedir. Buna göre, (فعل) babı sadece (انفعل) bâbıyla değil, aynı zamanda (افتعل) bâbıyla da birlikte gelir. Ancak bu iki binânın birlikte gelmesi, anlam yönünden aynı oldukları anlamına gelmez.<sup>126</sup>

Diğer vezinlerde de benzer şekilde fiillerin bir arada bulunması mümkündür. Ancak bu, onların anlam bakımından eşdeğer olduklarını göstermez.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَىٰ. وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّىٰ. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ. إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ

“Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye, aydınlandığında gündüze, erkeği ve dişiye yaratana ki, sizin çabalarınız elbette farklı farklıdır.”<sup>127</sup>

Burada (يغشى) ve (تجلى) fiilleri birlikte gelmiştir. Biri mücerred, diğeri ise iki harf fazlalıklı (mezîd) bir fiildir. Biri mâzî, diğeri muzâri sigasındadır. Peki bunlar, anlam yönünden aynı mıdır? Eğer bu birliktelik üzerinden hüküm verilecek olursa, bütün babların ve kalıpların anlam açısından eşit sayılması gerekir ki, bu durum fiil sisteminin temelini yıkar. Dolayısıyla, Üstad İbrâhîm es-Sâmerrâî'nin bu görüşte olduğu kanaatinde değiliz.

<sup>124</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 14.

<sup>125</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 15.

<sup>126</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 15.

<sup>127</sup> el-Leyl, 92/1-4.

2. Şüphesiz (انفعل) ve (فعل) binâları genellikle birbirlerinin yerine kullanılmazlar.

Birbirlerinin yerinde kullanılmaları doğru ve uygun değildir. Aynı anlamı taşıyor olsalardı, kıyas bakımından birbirlerinin yerinde kullanılmaları mümkün olurdu.

Örneğin:

(صُرِفَ البرد) yerine (انصرف البرد وأقبل الحر),

(صُرِفَ الشتاء) yerine (انصرف الشتاء),

(فُجِرَ الصبح) yerine (انفجر الصبح),

(فُتِلَ عن الصلاة) yerine (انفتل عن الصلاة),

(خُدِرَتِ الشمس إلى الغروب) yerine (إنحدرت الشمس إلى الغروب),

(سُلِّلْتُ من البيت وخرجت) yerine (انسللت من البيت وخرجت) demek doğru olmaz.

Şüphesiz (فعل) bâbı, câr ve mecrur, zarf veya masdar ile yetinebilir. Örnek olarak:

(سَقِطَ فِي يَدِهِ)، (أَغْمِيَ عَلَيْهِ)، (جُلِسَ فِي الْحَدِيقَةِ)، (سُوِّفَ يَوْمَ الْحُمَيْسِ).

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

وَلَمَّا سَقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ

“Pişman olduklarında.”<sup>128</sup>

Bunun dışında daha birçok örnek bulunmaktadır.

Ancak câr-mecrur, zarf ve masdar kelimeleri (انفعل) bâbı ile yetinmez. Örneğin:

(انفجر في الحديقة)، (انقسم في المعركة)، (اندحر يوم الجمعة)، (انكسر انكساراً كبيراً)

demek doğru değildir. Bilakis, bu tür ifadelerde cümlelerin anlamca tamamlanabilmesi için fiile fâil olacak merfû bir ismin gelmesi gerekir.

<sup>128</sup> el-A'raf, 7/149.

Yukarıdaki örnekler, (انفعل) bâbının (فعل) bâbıyla aynı olmadığını ve nâibü'l-fâilin fâilden farklı bir unsur olduğunu açıkça göstermektedir.

Sîbeveyh, (انفعل)'in meçhul bâbını zikretmiştir. (انفعل) kalıb. ın (أَنْفَعِلَ) şeklinde meçhul yapılabileceğini, (يَنْفَعِلُ)'den (يُنْفَعِلُ) kalıbının türediğini, ismi fâilin (مُنْفَعِلٌ), ismi mef'ûlun ise (مُنْفَعَلٌ) şeklinde geldiğini belirtmiştir. Sîbeveyh'in örneklerinden biri de:

(أَنْطَلِقَ بِهِ أَنْطِلَافًا) olmuştur. Diğer nahiv âlimleri de aynı uygulamayı benimsemişlerdir.<sup>129</sup>

Kitabın müellifine göre, bu kadar örnek ve açıklama, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde iki bâb arasındaki farkın kesin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda nahiv âlimleri arasındaki görüşlerden doğru ve kuvvetli olanı, fâil ile nâibü'l-fâilin aynı olmadığı ve (انفعل) bâbının (فعل) bâbıyla eşdeğer olmadığı yönündedir.<sup>130</sup>

### 2.2.2. Maksûr ismin mu'rablığı ve mebnîliği

Abdurrahmân Eyyûb, *Dirâsâtun Nakdiyye fi'n-Nahivi'l-'Arabî* adlı eserinde, maksûr isimlerin sonlarındaki hareke değişimine kapalı olmaları sebebiyle mebnî sayılmaları gerektiğini ileri sürer. Ona göre sonu elifle biten kelimeler —örneğin (عيسى), (مصطفى) ve (هذا)— arasında i'râb bakımından fark yoktur; dolayısıyla hepsi aynı konumda, yani mebnîdir.

Fakat nahiv âlimleri bu görüşü doğru bulmamışlardır. Çünkü bir kelimenin mu'rab veya mebnî oluşu, hareke kabiliyetiyle değil; âmilin etkisiyle sonundaki lafzî veya takdîrî değişimle ilgilidir. İsm-i maksûrlerde bu değişim takdirene göre gerçekleştiği için, maksûr isim mu'rab kabul edilir.<sup>131</sup>

Nahiv âlimlerine göre (عيسى) kelimesi, terkiplerin değişmesiyle sonunun değişmemesine rağmen mu'rab'tır. Onlar, bu kelimenin sonu üzerinde teazzurdan dolayı

<sup>129</sup> Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl, *Şerh ibni Akîl* (Beyrut: Müessesetür-Risale, 2013), 1/169; Esterâbâdî, *Şerh er-Radî 'alâ'l-Kâfiye*, 2/271.

<sup>130</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 18.

<sup>131</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 19.

mukadder bir hareke ile mu‘rab olduğunu söylerler. Zira sonundaki elif harekeyi kabul etmemektedir. Bu söylemin (هذا) lafzı üzerine uygulanması mümkündür. (عيسى) ile (هذا) kelimeleri arasında bazı farklı yönlerin olduğu doğrudur. Ancak bu, i‘râb ve binânın esası olan sonlarındaki değişikliğe itibar ederek birbirlerinden farklı oldukları anlamına gelmez.<sup>132</sup>

*Dirasâtun Nakdiyyetun fî en-Nahivî’l-‘Arabî* kitabının başka bir yerinde (هذا) ve (مصطفى) kelimeleri arasında herhangi bir fark görülmemektedir.<sup>133</sup>

Buna göre, sonu elif ile biten mebnî isimler ile maksûr isimler, adı geçen kitabın yazarı Abdurrahmân Eyyûb’un görüşüne göre aynı konumdadır ve mu‘rab sayılmıştır.

Kitabın müellifine göre, Abdurrahmân Eyyûb’un görüşü aşağıdaki şekilde özetlenmektedir:<sup>134</sup>

1. Nahiv âlimleri, kelimelerin mu‘rab ve mebnî olarak tasnifini, kelimenin sonundaki harekelerin âmillerin etkisiyle değişip değişmeme kabiliyeti esasına dayandırmışlardır.<sup>135</sup>

2. Şüphesiz ki kitabın yazarı (هذا) ile (عيسى) arasında fark görmemektedir. Binâ ve i‘râbın temeli olan sonun değişikliğine itibar ederek (هذا) ile (مصطفى) arasında da fark görmemektedir.<sup>136</sup>

Her hâlükârda zihinde şu sorular dolaşmaktadır: Nahiv âlimleri, harekeler sonunda belirmemesine rağmen neden maksûr ismi mu‘rab olarak saymışlardır? Hakikatinde maksûr isim mu‘rab mıdır, yoksa mebnî midir? Abdurrahmân Eyyûb’un söylemine dönüp geçen iki maddeye baktığımızda deriz ki: Birinci maddedeki “Nahiv âlimleri, kelimelerin mu‘rab ve mebnî olarak tasnifini, kelimenin sonundaki harekelerin

<sup>132</sup> Sait el- Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye* (B.y.: y.y. 1999), 53.

<sup>133</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 59

<sup>134</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 19.

<sup>135</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 19.

<sup>136</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 19.

âmillerin etkisiyle değişip değişmeme kabiliyeti esasına dayandırmışlardır.” ifadesi doğru değildir. Hiçbir nahiv âlimi böyle bir görüşte bulunmamaktadır.<sup>137</sup>

Kelimenin mu‘rab veya mebnî olması, sonunun hareketlerle değişme kabiliyetine bağlı değildir. Aksi durumda, çoğu mebnî kelimeler vardır ki, sonu değişmeye kâbildir. Örneğin: ( نحن ، هؤلاء ، هذه ، أنت ، من ، كيف ) gibi. Ve bunların dışında daha bir çok sonu hareketler ile değişmeye kâbil isimler vardır.<sup>138</sup>

Harekelerin tümü bu gibi mebnî kelimelerin sonunda belirebilir. Şâyet nahiv âlimlerinin kelimeyi mu‘rab ve mebnî olarak ayırması, sonunun hareketlerle değişip değişmeme kabiliyeti esasına dayansaydı, çoğu mebnî kelime mu‘rab olurdu. Zira bu mebnî kelimelerin sonu hareketlerle değişmeye elverişlidir.<sup>139</sup>

Bu bir açıdan böyledir. Diğer bir açıdan ise Abdurrahmân Eyyûb, i‘rabı şu şekilde tanımlamıştır: “İ‘rab, cümle içinde konum değişikliğiyle sonun değişmesidir.”<sup>140</sup>

Abdurrahmân Eyyûb, i‘rabı tanımlarken “değişim” demiştir; “ismin sonundaki değişme kabiliyeti” dememiştir. İkisi arasında büyük bir fark vardır. Zira bir şeye kâbiliyet, o şeyin kendisi değildir. Yanmaya kâbiliyet, bizâtihi yanmanın kendisi değildir; erimeye kâbiliyet, bizâtihi erimenin kendisi değildir. Bazen bir cisimde erime kabiliyeti bulunabilir, fakat buna rağmen erime gerçekleşmeyebilir. Aynı şekilde bir şeyde yanma kabiliyeti olabilir, ancak o şey yanmayabilir. Dolayısıyla bu noktadan hareketle çıkarılacak sonuç, doğru bir çıkarım değildir.<sup>141</sup>

Nahiv âlimlerinin i‘rab tanımının şerhinde açıkladıkları gibi, takdîrî değişim ile kastettikleri, maksûr ve benzeri isimlerde meydana gelen değişimdir. Nahiv âlimleri i‘rabı şu şekilde tanımlarlar: “Kelimenin bir öncesinde gelen âmilin değişimiyle, kelimenin sonundaki lafzen veya takdiren meydana gelen değişimdir.”<sup>142</sup> Diğer bir

<sup>137</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 20.

<sup>138</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 20.

<sup>139</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 20.

<sup>140</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 44.

<sup>141</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 20.

<sup>142</sup> Ebû'l Berekat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed, *Esrârü'l-‘Arabiyye li-ibnil-Enbârî* (Beyrut: Dârü'l-Cebel, 1995), 19; Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye*, 17; Muhammed b. Alî Es-Sabban Eş-Şafî, *Eşmûnî* (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsil-‘Arabî, 2009), 1/48-49.

tanıma göre ise: “Âmilin fiili, muzâri veya mütemekkin ismin sonunda zâhiren veya takdiren meydana getirdiği eserdir.”<sup>143</sup>

Nahiv âlimlerinin i‘râb tanımının şerhinde açıkladıkları gibi, takdîri değişim ile kastettikleri, maksûr ve benzeri isimlerde meydana gelen değişimdir. Bu açıklamalardan sonra anlaşıldı ki, Abdurrahmân Eyyûb’un nahiv âlimlerine nispet ettiği ve kelimenin mu‘rab ve mebnî ayırımına temel olarak sunduğu görüş düşmüş ve geçersiz sayılmıştır. Söylediği temel geçersiz hâle gelince, üzerine bina ettiği nahiv âlimlerinden aldığı hükümler de geçersiz olmuştur.<sup>144</sup>

Şimdi asıl soruya dönelim: Maksûr isim mu‘rab mıdır, yoksa mebnî midir?

Nahiv âlimleri, mebnî isimleri iki kısma ayırır:

Birinci kısım: İstifham, İşaret isimleri, şart isimleri, ve zamirler gibi mebnî isimler. İkinci kısım: Öncesinde mu‘rab olmasına râmen, cümlede mebnî olmasını gerektirecek, ârizi durumdan dolayı mebnî olan ârizi mebnîler. Örneğin: Münâda, müfred marife olduğunda, cinsi nefi'yeden lâ'nın ismi müfred olduğunda, ve benzeri örnekler. Burada aslî ve ârizî mebnî arasında fark vardır. Zira aslî mebnîler genel anlamda tasrîf dairesine girmez; ondan şâz olanlar dışında tasgîr olmaz, genelde izâfe edilmez, tesniye ve cem‘ yapılmazlar. Ancak işaret isimleri هاتين، هذين، هاتان، gibi istisnalar. Mevsûl isimlerden ألذي ve ألتی de gerçekte tesniye babından değildir; bunlar ikil için vaz‘ edilmiş kalıplardır.<sup>145</sup>

Buna dair delil, (هذا) maksûr ismin kaidesine muvafık olarak ikil olduğunda, elifinin vav veya yâ'ya kalbolması gerektiğidir. Buna dayanarak رفوان ve رحايان ve örneklerinde olduğu gibi هذيان veya هذاوان demek gerekirdi. (هذه) ise elif ve nûn’un fazla gelişle kıyâsî olarak (هذهذان) şeklinde ikil olur.<sup>146</sup>

Bu durumda (ته) ve (تي) ikilisi içinse (تهان) ve (تيان) denmesi gerekir.

<sup>143</sup> Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm El-Ensari, *Şerhu Şüzûri’z-zeheb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 44.

<sup>144</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 20.

<sup>145</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 21.

<sup>146</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 22.

Kıyâsî tesniyenin dışına çıkanlardan (اللدان) ve (اللتان) örnekleri vardır. Kıyâsî olarak bunların tesniyesi (اللذيان) ve (اللتيان) şeklinde olmalıdır. Yine (أنتما) ve (هما) örnekleri daha açık bir şekilde kıyâsın dışına çıkmıştır. Zira ref' hâlinde elif ve nûn, nasb ve cer hâlinde ise yâ ve nûn fazla getirilerek (أنت) kelimesinin tesniyesi (هو) (أنتان), (هي) (أنتان)'nûn tesniyesi (هي) (هيان)'nin tesniyesi ise (هيان) şeklinde kıyâsî olurdu.<sup>147</sup>

Normal olarak, aslî binâ ile gelen tesniyeler gerçekte tesniye değildir; bunlar müsennâ için vaz' edilmiş özel kalıplardır. Ârızî binâ ile mebnî olan isimler ise, binâdan önceki ilk hâli üzeredir; tasrîfin tümüne kâbildir, tesniye ve cem' yapılabilir. Örneğin: يا رجال gibi. Mebnî isimlerin aslî ve ârızî paylaşımına göre, maksûr isim (mebnîdir diyenlerin görüşüne göre) aslî binâ ile mebnî olanların kapsamına girer. Zira sonunda elif vardır ve bu elif terkipten önce mevcuttur. Ancak maksûr isim ile aslî binâ ile mebnî olan isimler arasındaki fark açıktır. Zira maksûr isim, tesniye, cem', tasgîr ve izâfeyi kabul eder. (فَتَى) kelimesi tesniye ve cem' hâllerinde فتية ve فتيان şeklinde gelir. (مُصْطَفَى) kelimesi مصطفىن şeklinde çoğul yapılıdır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ

"Doğrusu onlar bizim katımızda gerçekten seçkin kılınmış hayırlı kimseler arasındadırlar."<sup>148</sup>

Yine (الكُبرى) kelimesi أَلْكُبرى ve أَلْكُبرى şeklinde cem' edilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

— إِنَّهَا لَأِخْدَى الْكُبرى

"O (cehennem), insanlar için uyarıcı büyük cezalardan biridir."

<sup>147</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 22.

<sup>148</sup> es-Sâd, 38/47.

Bu gibi örnekler, mebnî isimlerin aksine maksûr ismin mu‘rab ın tüm vasıflarını kabul ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak maksûr ismi mebnîlerden değil, mu‘rab lardan saymak evlâ olandır.

İleride örneklerden de anlaşılaçağı üzere maksûr isim her çeşidi ile, mu‘rab ın tüm evsaf ve ehvâlinı kabul etmektedir. Munkalib olan elifin gelme sebebi son harfin harekeli olmasından dolayıdır. Zâide gelen elif ise, ister maksûr isimde ister memdûd isimde gelsin bu elif te’nîs için geldiğinde tenvini düşecektir. Zira gayri munsarif isim tenvini kabul etmez. İlhak için geldiğinde ise tenvinli olacaktır. Vereceğimiz örnekler ile bu daha anlaşılır hâle gelecektir.

Yanımızda sonu elif ile biten iki tür isim vardır:

Bir kısmı mebnî isimler gibi tesniye, cem‘, tasgîr ve sarfî değişimleri kabul etmez.

Örneğin: إذا، متى، إلى، مهما، ما الاسمية، إيا، كذا، هنا.

Diğer kısmı ise, mu‘rab isimler gibi değişimi kabul eder. Örneğin: مصطفى، بشرى، فتى.

Değişimi ve tasrîfi kabul etmeyen birinci kısım ile bunu kabul eden ikinci kısım arasında açık bir fark varken, bu iki türü aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir.<sup>149</sup>

Dolayısıyla sonu elifle biten isimlerin iki farklı gruba ayrıldığı sonucuna varılır: Bir grup mebnîdir ve mebnî isimlerin özelliklerini taşır; diğeri ise mu‘rab dır ve mu‘rab isimlerin özelliklerini taşır. Maksûr isimlerdeki elif ikiye ayrılır:

1. Kalbolunan (munkalib) elif
2. Zâide (fazladan gelen) elif

Kalbolunan elife örnek olarak (قفا) ve (فتى), zâide olana ise (فضلى) ve (بشرى) gösterilebilir. Maksûr ismin mebnî olduğunu savunanlara göre, bu iki tür arasında fark yoktur. Zira elifin aslı ne olursa olsun, harekenin elif üzerinde zâhir olması mümkün değildir.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 23.

<sup>150</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 23.

Kalbolunan elif, vâv veya yâ'dan dönüştüğü için bu şekilde adlandırılmıştır. Örneğin (عَصَا) kelimesindeki elif, vâvdan munkalibdir; çünkü tesniyesi (عَصَوَان) şeklindedir. (فَيْ) ve (رَحَى) kelimelerinde ise elif, yâ'dan munkalibdir; tesniyeleri (فَيَّان) ve (رَحَيَّان) biçimindedir.<sup>151</sup>

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî bu konuda şöyle der:

“Burada uzun uzadıya elifin aslı üzerinde konuşmak istemiyoruz, zira bu sarf ilminin konusudur. Ancak şunu söyleyebiliriz ki burada kalbin sebebi bellidir: vâv veya yâ harfinin harekeli, ondan önceki harfin fethâlî olmasıdır. Çünkü bilindiği üzere, vâv ve yâ harfleri harekeli, onlardan önce gelen harf fethâlî olursa elif'e dönüşür”. Bu çeşit maksûr isimlerdeki elif, öncesinde harekeli vâv veya harekeli yâ bulunduğunu gösterir. Eğer bu harfler sâkin olsaydı, elif'e dönüşmezlerdi. (قول) ve (بيع) örneklerinde olduğu gibi. Sonuç olarak, maksûr isim aslında sonunun harekeli oluşu sebebiyle mu‘rab bir isimdir. Elifin varlık sebebi bu hareketlilik; eğer bu hareke olmasaydı, sonda elif bulunmazdı.<sup>152</sup>

Maksûr ismin mu‘rab olduğunu gösteren delillerden biri de şudur:

(هُدًى) kelimesiyle bir müzekker adlandırıldığında ve aynı kelimeyle bir müennes adlandırıldığında, müzekker olan (هُدًى) tenvinli, müennes olan (هُدًى) ise tenvinsiz gelir:

(أَقْبَلْ هُدًى)، (رَأَيْتَ هُدًى)، (سَلِمْتَ عَلَى هُدًى).

Müenneslerde ise: (أَقْبَلْتَ هُدًى)، (رَأَيْتَ هُدًى)، (سَلِمْتَ عَلَى هُدًى).

Bunun sebebi açıktır: (هُدًى) müzekker özel isim olduğundan munsarıftır; (هُدًى) müennes özel isim olduğundan sarftan men olunmuştur. Dolayısıyla müzekkerde tenvinli, müenneste tenvinsiz gelir. Bu da maksûr ismin mu‘rab olduğunu gösterir. Zira eğer mebnî olsaydı, müzekker ile müennesin hükmü aynı olurdu.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 23.

<sup>152</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 23.

<sup>153</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 24.

Benzer şekilde özel isim olmaksızın da tenvinli ve tenvinsiz gelen maksûr isimler vardır. Örneğin: (عَمَى) ve (أَعَمَى). Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى — “Kur’an onlara kapalıdır.”<sup>154</sup>

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى — “Bu dünyada kör olan...”<sup>155</sup>

Yine (هُدَى) ve (أَهْدَى) örneklerinde:

هَذَا هُدًى — “Bu Kur’an bir doğru yol rehberidir.”<sup>156</sup>

هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا — “Bu ikisinden daha doğru.”<sup>157</sup>

Peki, neden maksûr isim olmalarına rağmen (عَمَى) ve (هُدَى) örnekleri tenvinliyen, (أَعَمَى) ve (أَهْدَى) örnekleri tenvinsizdir? Cevap açıktır: (عَمَى) ve (هُدَى) munsarıftır; (أَعَمَى) ve (أَهْدَى) ise fiil vezninde olup vasıf oldukları için sarftan men olunmuştur.<sup>158</sup>

Bu durum, sarftan men edilenlerin kaidelerinin maksûr isimlerde de geçerli olduğunu gösterir. Dolayısıyla maksûr isim, tenvinli olup olmama bakımından diğer mu‘rab isimlerle aynı hükme tabidir. Son olarak, tenvinli maksûr isimlerin başına elif-lâm (أل) geldiğinde veya izâfe hâlinde kullanıldığında tenvin düşer. Yüce Allah şöyle buyurur:

هَذَا هُدًى —

إِنَّ الْهُدَى هُدًى اللَّهِ — “Doğru olan yol, yalnızca Allah’ın gösterdiği yoldur.”<sup>159</sup>

İlk âyette (هُدًى) kelimesi tenvinli iken, ikincisinde elif-lâm takısı geldiği için tenvinsizdir. Bu durum diğer munsarîf mu‘rab isimlerde olduğu gibidir.

<sup>154</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>155</sup> el-İsrâ, 17/72.

<sup>156</sup> el-Câsiye, 45/11.

<sup>157</sup> el-Kasas, 23/49.

<sup>158</sup> Sâmerî, Tahkikâtun nahviyye, 24.

<sup>159</sup> Âl-i İmrân, 3/73

Dolayısıyla maksûr isimler, diğer mu‘rab isimlerin hükümlerine ve özelliklerine tabidir. Bu da onların mebnî değil, mu‘rab olduklarını göstermektedir.

Bütün bu deliller ışığında, maksûr ismin lafzen olmasa bile takdiren i‘râbı kabul ettiği, tasrîf ve cem‘ kurallarına dâhil olduğu görülmektedir. Bu sebeble maksûr isim, mebnî değil; mu‘rab isimlerden biri olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak, maksûr ismin mu‘rab olduğu yönündeki görüş ilmî açıdan daha güçlü bir temele dayanmakta olup, bu görüş Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî tarafından da desteklenmektedir.

### 2.2.3. Fiillerin Sonuna Bitişen Elif, Vav, Yâ ve Nûn

Klasik nahiv âlimlerinden Mâzenî’nin *Nehvu’t-Teyisîr* adlı eserinde; modern dil araştırmacılarından Ahmed Abdussettâr *el-Cevârî’nin Nehvu’l-Me‘ânî* adlı eserinde ve Abdurrahman Eyyûb’un *Dirâsâtun Nakdiyyetun fî’n-Nahivi’l-‘Arabî* adlı çalışmasında, tesnînin *elif*’i, cem‘in *vâv*’ı, müennes muhatabanın *yâ*’sı ve cem‘ müennesin *nûn*’u zamir olmadığı; bilakis sayıya delalet eden harfler oldukları yönünde bir görüş ortaya konmuştur.

Bazı araştırmacılar, fiilin sonuna gelen *elif*, *vâv*, *yâ* ve *nûn*’un zamir değil, harf oldukları kanaatine varmışlardır. Zira onlara göre يكتبان’daki tesnînin *elif*’i, يكتبون’daki cem‘in *vâv*’ı, تكتبين’daki müennes muhatabanın *yâ*’sı ve يكتبن’daki nisvet *nûn*’u, sayıya delalet eden harflerdir.<sup>160</sup>

Bu görüş klasik bir yaklaşım olup başta nahiv âlimi Mâzenî olmak üzere bazı nahiv bilginleri bu görüşte hemfikirdirler. Radî, *Şerhu’l-Kâfiye*’sinde şöyle demiştir:

“Mâzenî’ye göre muzârî‘ ve emir fiillerindeki dört harf; yani tesnîlerdeki *elif*, cem‘-i müzekker’in *vâv*, müfred müennes muhatabanın *yâ*’sı ve cem‘-i müennesin *nûn*’u ile ضاربون ve حسنون gibi muştak isimlerdeki *elif* ve *vâv* birer alâmettir. Mâzenî’ye göre bunların hepsi harf olup fâilleri kendi içlerinde gizlidir”.<sup>161</sup>

Mâzenî’ye göre الرَّيْدَان ve الرَّيْدُونَ örneklerinde olduğu gibi, tesnî ve cem‘lerdeki *elif* ve *vâv* birer harf olup, şüphesiz tesnî ve cem‘ alâmetleri olarak fazladan gelmişlerdir.

<sup>160</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 27.

<sup>161</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 27.

Mâzenî'nin bu görüşünü benimseyen bazı araştırmacılar vardır. Ahmed Abdussettâr el-Cevârî, *Nehvu'l-Me'ânî* adlı eserinde şöyle demektedir: “Emir kalıbı ancak muhatap için olur. Bundan dolayı, ondan kıyam istenilen fâil ne zâhiren ne de mudmaren ondan sonra görünür. Tesnînin *elif*'i, cem'in *vâv*'ı, müennes muhatabanın *yâ*'sı ve cem' müennesin *nûn*'u alâmet olarak kabul edilmesi daha uygundur. Zira bu inşâî terkîbler, fâil olarak adlandırılan şahsın fiilen veya hükmen hazır olduğu yapılardır. Dolayısıyla ne zâhiren ne de mudmaren onunla telaffuz edilmeye ihtiyaç yoktur”.<sup>162</sup>

Mâzenî'nin *Nehvu't-Teyîsîr* adlı eserinde de buna benzer açıklamalar yer almaktadır. O, bu alâmetlerin birer harf olduğuna açıkça temas etmiştir. Bu görüşü savunan isimlerden biri de Abdurrahmân Eyyûb'dur. O, bu iddiasını desteklemek amacıyla *Dirâsâtun Nakdiyyetun fî'n-Nahivî'l-'Arabî* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Nahiv âlimleri zamiri şöyle tarif ederler: Zamir, mütekellime, muhâtaba ve gâibe delalet eden isimdir.”<sup>163</sup>

Daha sonra Abdurrahman Eyyûb şunu ilave etmiştir:

“Buradaki tarif, ne tesnînin *elif*'ini, ne cem'in *vâv*'ını ne de cem'-i müennesin *nûn*'unu kapsamaktadır. Çünkü bunlar muhâtaba veya gâibe delalet etmezler. Birinci ve ikincisi yalnızca sayıya, üçüncüsü ise müennesliğe delalet eder”. Bilindiği üzere *elif* ve *vâv*, fiil kalıplarıyla geldiği gibi isim kalıplarında da bulunabilir. Fiil kalıplarında geldiğinde nahiv âlimleri onları isim kabul etmişlerdir. Kaldı ki her iki durumda da delalet ettikleri mâna bakımından bir fark yoktur. Bundan daha ötesi, nahiv âlimleri *ضربت*'daki tesnî *elif*'ini harf sayarken, *أُكْتُبُ*'daki *elif*'i ise zamir, yani isim olarak kabul etmişlerdir.<sup>164</sup>

Abdurrahman Eyyûb, ikinci dipnotta şunu belirtmiştir:

“İbn Mâlik der ki:

وَأَلْفٌ وَالْوَاوُ وَالنُّونُ لِمَا غَابَ وَغَيْرُهُ كَقَامَا وَاعِلَمَا

<sup>162</sup> Sâmerî, *Nahiv'el-me'âni* (Ürdün: Dârü'l-Fikr, 2000), 152.

<sup>163</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 63.

<sup>164</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 70/71.

Yani, bu üç harften her biri yalnızca bir şahsa delalet etmez. Hâlbuki zamirin tarifinde şöyle denilmiştir: Zamir, ya mütekellime, ya muhâtaba ya da gâibe delalet edendir. Zamir, bunlardan birden fazlasına delalet eden değildir.”<sup>165</sup>

Kitabın müellifi Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, yukarıda geçen görüşleri şu şekilde özetlemektedir: Geçen açıklamalardan anlaşıldığı üzere, bu fazlalıkların harf olduğunu ispatlamak amacıyla zikredilen delillerin özeti şudur:<sup>166</sup>

1. Nahiv âlimlerinin yaptığı tarif bu fazlalıkları kapsamamaktadır. O hâlde bunları tarifi içine almak, nahiv âlimlerinin tanımına aykırıdır.
2. Fiilde geçen *elif* ve *vâv*, ذاهبان ve ذاهبون örneklerinde olduğu gibi, isimlerde geçen *elif* ve *vâv*’a benzemektedir. Peki, nahiv âlimleri neden birincisinde gelen fazlalıkları zamir sayarken, ikincisindekini harf saymışlardır?
3. Nahiv âlimleri, aynı olmalarına rağmen, neden ضربتma örneğinde gelen *elif*’i harf, كُتِبَا örneğinde gelen *elif*’i isim olarak kabul etmişlerdir?
4. Bu fazlalıklar, zamirin asıl delaleti olan tekellüm, hitap ve gıybet anlamlarına delalet etmezler.

Kitabın müellifi Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, bu delillerin ilmî açıdan ne ölçüde geçerli olduklarını madde madde incelemiş ve bu fazlalıkların harf değil, zamir yani isim olduklarını dokuz ayrı delille ispatlamıştır.<sup>167</sup>

#### Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî’nin Değerlendirmesi

1. Abdurrahman Eyyûb’un “Zamir, bu zikredilen fazlalıkları kapsamamaktadır.”

şeklindeki ifadesine karşılık müellifin görüşü şöyledir:

Deriz ki; bu delil, doğru bir ilmî metoda dayanmamaktadır. Zira burada araştırmacı, tarifler arasında yalnızca birini seçmiş ve hükümlerini bu tanım üzerine bina etmiştir. Hâlbuki ilmî yönteme göre diğer tanımların da zikredilmesi gerekir.<sup>168</sup>

Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

<sup>165</sup> Hasan Mendiyl Hasan el-Âkiyî, *Dirasât’un-nehviyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye, 2012), 70. Haşiye. 2

<sup>166</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 28.

<sup>167</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 29.

<sup>168</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 30.

- "Zamir, (أنت) örneğinde olduğu gibi, mütekellime delalet edendir. Veya (أنت) örneğinde olduğu gibi, muhâtaba delalet edendir. Veya (هو) örneğinde olduğu gibi, gâibe delalet edendir. (هو) Veya bir yerde muhataba, bir yerde gaibe delalet edendir. Örneğin: (فعلنا), (إفعلنا) *elif'i*, (فعلوا), (إفعلوا) *vâv'ı*, (فعلن), (إفعلن) *nûn'u*."<sup>169</sup>
- "Zamir, müsemma'ya delalet edip gıybet veya hazır olan o müsemma'yı hissettirendir."<sup>170</sup>
- "Zamir, tekellüm, hitap ve gıybetten birini hissettiren müsemma'yı belirlemek için vaz' edilendir."<sup>171</sup>
- "Zamir, tahkiken veya takdiren zikredildikten sonra mütekellim ve muhâtabtan birine veya ikisinden başkasına işaret eden isimdir."<sup>172</sup>

Abdurrahman Eyyûb yukarıdaki tanımların hiçbirini dikkate almamıştır. Hâlbuki zikredilen fazlalıklar:

Birinci tanımın "bir yerde muhâtaba, başka bir yerde gâibe delalet eden" kısmına;

İkinci tanımın "hazır olmayı veya gıybeti hissettiren" kısmına;

Üçüncü tanımın "hitap veya gıybetten birini hissettiren" ifadesine;

Dördüncü tanımın "veya ikisinden başkası" kısmına girmektedir.

Nahiv âlimleri şöyle demektedir:

"Abdurrahman Eyyûb sadece kendi yaptığı tanımları kastediyorsa, o hâlde bu tanım câmi' değildir. Yahut tanımında geçen (أ) harfi, *vâv* (و) anlamındadır. Bu da lûgat açısından câizdir."

Tasrîh sahibi Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, İbn Mâlik'in şu sözünü açıklarken:

فما لذي غيبة أو حضور كَأَنْتَ وَهُوَ سَمَّ بِالْضَمِيرِ

"(Bazen muhâtab için, bazen de gâib için...)" ibaresini ilave etmiştir.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâ'î el-Endelüsî, *Şerh'u Umde'til hâfiz* (Kahire/Bağdat: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1977), 142.

<sup>170</sup> İbnü Mâlik, *Şerh'u Umde'til-hâfiz*, 142.

<sup>171</sup> Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâ'î el-Endelüsî, *Teshîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2009), 22.

<sup>172</sup> Seyyid Eş-Şerif Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseyni el-Cürcânî, *Tâ'rîfât* (Lübnan: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1983), 193.

<sup>173</sup> Halîd bin Abdullah el-Ezherî, *et-Tasrîh* (Kahire: y.y. 1954), 1/96.

Şu örneği inceleyelim:

— هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي

“Yûsuf dedi ki: ‘Asıl kendisi benimle birlikte olmak istedi.’”<sup>174</sup>

Buradaki (هي) zamirdir ve ittifakla mudmardır; gâibe değil, hazır olana delalet eder.

Yine:

— يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ

“Babacığım, onu ücretle tut.”

örneğinde de durum aynıdır.

Aksine, gâib olan bir şahsı hazır konumuna getirerek şöyle denilebilir:

175 “Yazık sana ey falan, bunu mu yapıyorsun?” وَيُحْكُ يَا فُلَانُ أَتَفْعَلُ كَذَا

Buradan hareketle, Abdurrahman Eyyûb’un tanımına göre (هي) ve (هو) zamir değildir. Çünkü onun yaptığı tarif, tesnînin *elif*’ini ve cem’in *vâv*’ını kapsamadığı gibi bu iki zamiri de kapsamamaktadır. Nahiv âlimleri ise, Eyyûb’un bu tanımını te’vil ederek uygun bir yorum getirmişlerdir.<sup>176</sup>

Bu konuda pek çok örnek bulunmakla birlikte sadece bir tanesiyle yetinilecektir:

وَقَدْ رَعَمْتُ لَيْلَى بِأَيِّ فَاجِرٍ لِنَفْسِي تُقَاَهَا أَوْ عَلَيْهَا فُجُورُهَا

Bu beyitteki (أو) kelimesi, (و) anlamında kullanılmıştır. Yani burada iki seçenek arasında tercih değil, birliktelik söz konusudur. Mânâ şu şekildedir: “Takvâ, nefsimin lehinedir; günah ise aleyhinedir.”<sup>177</sup>

2. Daha önce zikredildiği üzere *elif* ve *vâv*, aynı işlevi görmelerine rağmen neden isimlerle birlikte harf, fiillerle birlikte ise isim olarak kabul edilmiştir?

<sup>174</sup> Yûsuf, 12/26

<sup>175</sup> Cemaleddin Abdullah bin Ahmet bin el-Fâkihî, *Hâşiyetü Yâsîn* (Beyrut: Dârü İhyâ’it-Turâsil-‘Arabî, t.y. ), 1/91.

<sup>176</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 32.

<sup>177</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 32.

Burada akla gelen en yakın cevap şudur:

Tesnîdeki elif, cem‘-i müzekker sâlimdeki vâv, i‘râb durumuna göre hareketler gibi değişir. Nasb ve cer hâlinde ye harfine dönüşür. Buna karşılık fiillerdeki vâv ve *elif* sabittir, hiçbir şekilde değişmez. İsimlerdeki bu değişim, zamirin özelliğiyle bağdaşmaz. Çünkü (دارك) örneğinde ك harfî, i‘râbın durumu ne olursa olsun hiçbir şekilde değişmez. Böylece aralarındaki fark açıkça ortaya çıkmıştır. *el-Usûl* adlı eserde şöyle geçmektedir “Bir kimse ‘الزيدان قائمان’ ve ‘الزيدون قائمون’ diyorsa, biz de deriz ki: Buradaki *elif* ve vâv zamir olsaydı, ‘القائمان الزيدان’ veya ‘القائمون الزيدون’ dememiz câiz olmazdı.”<sup>178</sup>

Dolayısıyla isimlerde (القائمون الزيدون), (القائمان الزيدان) denilebilmesine rağmen; fiillerde (يقومون الزيدون), (يقومان الزيدان) denilemez. Böylece aralarındaki fark açık ve belirgin hâle gelmiştir.<sup>179</sup>

3. Nahiv âlimleri (ضربتما) kelimesindeki tesnînin elifini harf sayarken, (اكتب) emir fiilindeki *elif*’i harf değil, isim olarak kabul etmektedirler. Gerçekte bu iki elif arasında fark vardır. Zira (ضربتما)’daki *elif*, zamirin bir parçası gibidir. Ondan önce bir zamir (ت) bulunur ve bu elif zamirden bağımsız düşünülemez. Buradaki *elif*, ancak zamire bitişen ve tesnîye delalet eden bir harftir. Buna karşılık (اكتب)’daki elif, öncesinde herhangi bir zamir bulunmadığı için doğrudan fiile bitişmiş, bu sebeple zamir sayılmıştır. Böylece iki elif arasındaki fark ilmî olarak net bir şekilde açıklığa kavuşmuştur.<sup>180</sup>

4. Abdurrahman Eyyûb, zamirin yalnızca tekellüm, hitap ve gıybetten birine delalet edeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre *elif*, vâv ve nûn yalnızca sayıya delalet etmektedir.<sup>181</sup>

Ancak birinci maddede nahiv âlimlerinin, mâzî fiillerin birden fazla mânaya delalet etmesinin zamir tanımına aykırı olmadığını açıkça belirttikleri görülmüştür. Mâzî ve emir fiillerde delalet tek iken, muzâri fiilde müşterektir.<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdadi İbnü's-Serrâc, *el-Usul* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 1/70.

<sup>179</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 34.

<sup>180</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 35.

<sup>181</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 35.

Örneğin:

Mâzîde: ذهبوا، ذهب، ذهبن

Emr-i hâzırda: اذهبوا، اذهب، اذهبن

Muzâride: يذهبون، يذهب، يذهبن

Dolayısıyla *elif*, *vâv* ve *nûn*'un zamirlerden sayılması en doğru olandır. İster müşterek bir mânaya, ister tek bir mânaya delalet etsin, sonuçta bu harfler zamirdir.<sup>183</sup>

5. Bu fazlalıkların harf değil de zamir olduklarını gösteren delillerden biri de, kelâmın bu unsurlarla tamamlanmasıdır. Zira fiil, bu fazlalıklarla birlikte tam bir cümle hâline gelir. Örneğin:

ذهبوا، ذهبوا، ذهبن، اذهبي، اذهبوا. Bu örneklerin her biri, tek başına tam bir cümledir.

Çünkü kelâm, fiil ile birlikte ancak bir fâilin varlığıyla tamamlanır. Bu da söz konusu fazlalıkların harf değil, isim (zamidir) olduklarına delalet eder.<sup>184</sup>

6. Elif ve vâvın zamir olduklarını gösteren bir diğer delil de, bu harflerden sonra fiile fâil gelememesidir.

ذهبوا الرجال veya اذهبوا الرجال gibi ifadeler fasih Arapçada doğru değildir. Eğer bu fazlalıklar harf olsaydı, bunlardan sonra fiile fâil olacak zâhir bir ismin gelmesi gerekirdi. Ancak bu mümkün olmadığından, söz konusu fazlalıkların harf değil, zamir olduğu anlaşılmaktadır.<sup>185</sup>

7. Bu fazlalıkların zamir olduklarına delalet eden delillerden biride, kendilerine te'kid ve bedelin gelmesidir.<sup>186</sup>

Örneğin: (إذهبوا كلاهما) ، (ذهب كلاهما) ، (إذهبوا كلکم وجميعکم وأجمعون) ، (إذهب كلکن) ، (ذهبن)

(كلهن) Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

<sup>182</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 35.

<sup>183</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 36.

<sup>184</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 36.

<sup>185</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 36.

<sup>186</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 36.

وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْنَهُنَّ كُلُّهُنَّ

"(Bu hüküm) Hepsinin senin verdiğiine razı olmaları için en uygun olanıdır."<sup>187</sup>

8. Bu fazlalıkların zamir olduklarına delalet eden bir başka delil de, kendilerine te'kîd (pekiştirme) ve bedel gelebilmesidir.

Örneğin:

اذهبا كلاكما، ذهب كلاهما، اذهبوا كلکم وجميعکم وأجمعون، اذهبن کلکن، ذهبن کلھن

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْنَهُنَّ كُلُّهُنَّ

Ayrıca sahih bir hadiste şöyle buyrulmuştur:

”إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ... وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ“

“İmam, kendisine tâbi olunsun diye imam kılınmıştır. O oturarak namaz kıldığında, siz de hep birlikte oturarak namaz kılınız.”Buradaki bütün pekiştirme edatları bu fazlalıklara tâbidir. Bu durum, onların mahâllen merfû' isimler olduğunu gösterir. Çünkü harf olsaydılar, isimlerle te'kîd edilmeleri mümkün olmazdı.<sup>188</sup>

Ayrıca:

اذهبا صغارهما ve اذهبا صغارنا وکبارھم وکبارنا

Şair şöyle demiştir:

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَسَنَاؤُنَا وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

Burada مجدنا kelimesi, mütekellim zamiri نا'ya bedel olmuştur.<sup>189</sup> Bu da söz konusu fazlalıklara bedel gelmesinin, onların isim (zahir) olduklarına delil teşkil ettiğini göstermektedir. Zira harf olsalardı, kendilerine bedel getirilmesi mümkün olmazdı.<sup>190</sup>

<sup>187</sup> el-Ahzâb, 33/51

<sup>188</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 37.

<sup>189</sup> Ezherî, *et-Tasrîh*, 2/60.

<sup>190</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 37.

Bu açıklamalarla, تاء المتكلم ve تاء الخطاب gibi unsurların da isim (zamir) oldukları anlaşılmıştır. Nitekim bazı nahiv âlimleri de bu görüştedir.<sup>191</sup>

9. Bu fazlalıkların isim olduklarına delalet eden delillerden biri de, istisnânın tam olması ve müstesnâ minhunun (istisnadan önceki unsurun) zikredilmesidir. Müstesnâ minhu bu fazlalıklardır. Örneğin:

حضرنا إلا هنداً ve حضروا إلا محمداً.

Burada هندا ve محمد kelimeleri istisna dolayısıyla nasb edilmiştir.

Yüce Allah şöyle buyurur:

— فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ

“İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler.”<sup>192</sup>

Eğer bu fazlalıklar harf olsaydı, yukarıdaki örneklerde nasb işlevi olmazdı; istisna müferrâğ olur ve (إلا)’dan sonra gelen isim merfû olurdu. Bu mümkün olmadığına göre, bu fazlalıkların harf değil, isim (zamir) oldukları açıkça anlaşılmıştır.

#### 2.2.4. Hitap Kâf’ı

Nahiv âlimleri hitap kâf’ını iki kısma ayırırlar: Zamir olan vardır; örneğin: أعطيتك. Harf olan vardır; örneğin: هاك ve ذاك. Bu tür kâf, hitap harfidir ve i‘râbda mahalli yoktur. Kâf, zamir olabildiği gibi, hitap harfi olarak da kullanılabilir. Ancak işaret isimlerinde yer alan kâf, hitap harfinden başkası değildir.<sup>193</sup> Radî, Kâfiye üzerindeki şerhinde; Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde; İbn Mâlik, *Hâşiyetü’l-Hudârî* adlı eserinde; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Kâfiye* adlı eserinde; Abdurrahman Eyyûb ise *Dirasâtun Nakdiyye fi’n-Nahivi’l-‘Arabî* adlı eserinde; Müberred de *el-Muktedab* adlı eserinde farklı ibarelerle de olsa, bu nahiv âlimlerinin her biri işaret ismine bitişen kâf’ın harf olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>191</sup> Abdulhamit, Muhammed Muhyiddin. *Nahv’et-teysîr*, (B.y.: Mektebetü’l-Ezheriyye, t.y.), 150. 152.

<sup>192</sup> Bakara, 1/249.

<sup>193</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 38.

Biz meseleyi aslıyla ele alalım: *Kâf*, hitap için olup tek bir çeşit midir, yoksa iki kısma mı ayrılır? Yalnızca isim midir, yoksa yerine göre zamir, yerine göre harf olarak mı gelir? Abdurrahman Eyyûb, *Dirasâtun Nakdiyye fi'n-Nahivi'l-'Arabî* adlı eserinde şöyle demiştir: “Nahiv âlimlerini *kâf*’ın harf olduğu görüşüne sevk eden şey, *kâf*’a ‘isim’ denildiğinde işaret isminin muzâf olacağı sonucudur. Halbuki işaret isimleri mebnîdir ve nahiv âlimlerine göre bu isimlerin izâfesi sahih değildir.” Bizler meselenin aslını araştıracağız. *Kâf*, hitap için olup tek bir çeşit midir? Yoksa, iki kısma mı ayrılıyor? Sadece isim mi geliyor? Yoksa yerine göre zamir, yerine göre harf mi geliyor?<sup>194</sup>

Nahiv âlimlerinin, işaret isimlerine bitişen hitap *kâf*’ını isim değil harf saymalarının gerekçelerini aşağıda sıralayabiliriz: Nahiv âlimlerinin, işaret isimlerine bitişen hitap *kâf*’ını, isim değilde harf saymasındaki nedenin delillerini arz edeceğim.<sup>195</sup>

İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Kâfiye* adlı eserinde şöyle demiştir:

“İşaret isimlerindeki *kâf*, hiç şüphesiz harftir. Zira isim olsaydı, ref‘, nasb veya cer bakımından i‘râbda bir mahâlli olurdu. Ref‘ olması mümkün değildir, çünkü *kâf* merfû zamirlerden değildir. Mansûb olması da mümkün değildir, zira (ذَلِكَ) örneğinde *kâf*’ı nasb eden bir âmîl yoktur. Mecrûr da olamaz; çünkü cer, ya cer harfiyle ya da izâfetle olur. Burada ne cer harfi vardır ne de izâfe mümkündür. Zira işaret isimleri ma‘rifedir ve izâfe kabul etmezler. İşaret tarifi, onlardan ayrı düşünülemez.”<sup>196</sup>

*Hâşiyetü'l-Hudârî* adlı eserde, İbn Mâlik’in “ذَكَ” ve “ذَلِكَ” kelimelerinde *kâf*’ın hitap harfi olduğunu belirtmesinden sonra şu açıklama yapılmıştır: “*Kâf*, hitap harfidir, yani zamir değildir. Aksi takdirde, işaret isminin ona izâfe edilmesi gerekirdi. Çünkü zamir yalnızca âmiline bitişir. Eğer izâfe söz konusu olsaydı, ‘ذَنْكَ’ ve ‘تَنْكَ’ örneklerinde nûn’un düşmesi gerekirdi”.<sup>197</sup>

Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde şöyle demiştir: “Elif-lamlı isim izâfe edilmez. Dolayısıyla bunlara ‘isim’ diyenin, ‘ذَلِكَ’ kelimesine de isim demesi gerekir. Bunu derse,

<sup>194</sup> Dayf Şevkî, *el-Medârisu'n-nahiviyye* (Kâhire: Dâr'ül- Me'ârif, 1968), 93. haşiyе sayısı. 1

<sup>195</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 38.

<sup>196</sup> Ebü'l-Bekâ, *Şerh'u ibn-i Ya'îş*, 8/126 ,3/92; Es-Sabban, *Eşmûnî*, 1/142; Es-Sabban, *Haşiyetü'tus-Sabbân*,1/142.

<sup>197</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 40.

kâf'ın ya mecrûr ya da mansûb olduğunu da söylemiş olur. Mansûb derse 'ذَٰكَ نَفْسِكَ زَيْدٌ'; mecrûr derse 'ذَٰكَ نَفْسِكَ زَيْدٌ' demesi gerekir."<sup>198</sup>

Şüphesiz hitap *kâf*'ının harf oluşu sadece işaret isimleriyle sınırlı değildir. Çünkü bu tür *kâf*, ismiyete hamledilemeyecek çeşitli ibarelerde de gelir. Örneğin (النجاء) ifadesinde "kurtul" (أُنَجِّ) anlamındadır. Buradaki *kâf* isim değil, harftir. Aksi hâlde, elif-lamlı bir ismin izâfesi gerekli olurdu ki bu câiz değildir. Zâhir ismin yerine *kâf*'ın geçmemesi de, onun harf olduğuna delildir. *Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye'* de bu durum şu şekilde teyit edilmiştir: "*Kâf* isim olsaydı, (ضربتكَ) kelimesinde olduğu gibi zâhir ismin yerine geçmesine engel olunmazdı."<sup>199</sup>

Kitabın müellifi Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre, yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere *kâf*'ı zamir değil harf sayanların delilleri şunlardır:<sup>200</sup>

1. *Kâf*'ı isim saymak, bizi işaret isimlerinin izafe edilmesi sonucuna götürür ki işaret isimleri ma'rifedir ve hiçbir şekilde izâfe edilmezler.<sup>201</sup>

2. Eğer işaret isimleri izâfe olsaydı, ذَانِكَ ve تَانِكَ örneklerinde nûn'un düşmesi gerekirdi. Zira tesnînin nûn'u, izâfe sırasında düşer. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

— فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ

"İşte bu, Rabbin tarafından iki kesin delildir."<sup>202</sup>

Burada nûn sabit kalmıştır.

3. Şâyet işaret isimleri izâfe olsaydı, muzâfun ileyh olan zamirin te'kîdi câiz olurdu. Örneğin:

ذَٰكَ نَفْسِكَ زَيْدٌ، تِلْكَ نَفْسِكَ شَجَرَةٌ، ذَانِكَ نَفْسِكَ رَجُلَانِ، أُولَٰئِكَ نَفْسِكَ رَجَالٌ.

<sup>198</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/120.

<sup>199</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye*, 2/32.

<sup>200</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 40.

<sup>201</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 40.

<sup>202</sup> el-Kasas, 28/32.

Ancak bu yapıların hiçbirisi câiz değildir.<sup>203</sup>

4. Eğer kâf isim olsaydı, ضربتك örneğinde olduğu gibi zâhir ismin yerine gelmesi engellenmezdi.

Örneğin:

دَا خَالِدٍ مُحَمَّدٌ واقف ذَا مُحَمَّدٍ واقف

أُولَاءِ خَالِدٍ الرجال واقفون أُولَئِكَ الرجال واقفون

أُولَاءِ خَالِدٍ البنات واقفات أُولَئِكَ البنات واقفات

Bu örnekler, *kâf*'ın zamir değil, hitap harfi olduğuna delalet eder. Bu konuda nahiv âlimleri arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>204</sup>

İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Kâfiye* adlı eserinde şöyle denilmektedir:

“أَنْظُرْكَ زَيْدًا” örneğinde *kâf*, hitap harfidir. Çünkü fiil mef'ulüne geçmiştir; başka bir mef'ule geçmesine gerek yoktur.”<sup>205</sup>

Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde hitap *kâf*'ı hakkında şöyle demiştir: “Arapların ‘أَرَأَيْتَكَ فَلَانًا مَا حَالُهُ؟’ sözü, *kâf*'ın isim olmadığına delildir. Buradaki ‘تاء’, merfû muhâtap zamirinin alâmetidir. *Kâf* kelimenin sonuna bitişmemiş olsaydı, yine anlam tamamlanırdı.”<sup>206</sup>

Müberred, *el-Muktedab* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Bil ki buradaki *kâf*, muhâtabe anlamında olup fazladan gelmiştir. Buna delil, ‘أَرَأَيْتَكَ زَيْدًا’ sözünün ‘أَرَأَيْتَ زَيْدًا’ anlamında olmasıdır. *Kâf* isim olsaydı, fiilin iki mef'ule geçmesi mümkün olmazdı. Çünkü birinci mef'ul, ikinci mef'ulun kendisidir. Eğer görme fiili kastedilmiş olsaydı, zaten tek bir mef'ule geçerdi.”<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Sâmerî, *Tahkîkâtun nahviyye*, 40.

<sup>204</sup> Sâmerî, *Tahkîkâtun nahviyye*, 41.

<sup>205</sup> Ebü'l-Bekâ, *Şerh İbni Ya'îş*, 3/99.

<sup>206</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/125.

<sup>207</sup> Ebil Abbas Muhammed b. Yeziyd b. Abdulkadir el- Ezdi. *el-Muktedab el-Muberred, el-Muktedab* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-ilmîyye 1999), 3/277; Suyûtî, *Hem'u'l-havâmi*, 1/77.

Müellif der ki:

“Daha sonra ‘لَيْسَكَ زَيْدٌ قائماً’ ifadesine bakıldığında, ‘ليس’ fiili, ismini ve haberini (زيد) kendisine almıştır. Buradaki *kâf* nedir? Geçişli olmayan bu nakıs fiile mef’ûl bih midir, yoksa fiiller izâfe edilmediği hâlde muzâfun ileyh midir?”

Sonuç olarak, *kâf* hitap harfinden başkası değildir. *Kâf*, yerine göre zamir olabildiği gibi, çoğu durumda hitap harfidir.<sup>208</sup>

#### 2.2.5. Harekesiz (Sâkin) Olan Müenneslik Tâ’sı

Bilindiği üzere, nahiv âlimlerinin nezdinde harekeli *tâ*’dan farklı olarak sâkin müenneslik *tâ*’sı harftir. Harekeli *tâ* ise nahiv âlimlerine göre zamirdir. Örneğin: قَمْتُ، قَمْتُ، قَمْتُ.

Modern araştırmacılardan bir topluluk, harekesiz (sâkin) müenneslik *tâ*’sının da diğer *tâ*’lar gibi zamir olduğunu ileri sürmüştür. İbrâhîm es-Sâmerâî, *en-Nehvu’l-‘Arabî: Nakdun ve Binâ*’ adlı eserinde şöyle demektedir: “طَلَعْتُ” örneğindeki sâkin *tâ*, diğer muttasıl zamir sayılan *tâ*’lardan farklı değildir; müennesliği ifade eder. كَتَبْتُ، كَتَبْتُ، كَتَبْتُ örneklerinde ve benzeri fiillerdeki *tâ*’lar gibi.<sup>209</sup>

*Dirâsâtun Nakdiyyetun fi’n-Nahivi’l-‘Arabî* adlı eserde ise şu ifadeye yer verilmiştir: “ضَرَبْتُ” örneğinde olduğu gibi, zamirin tanımı müenneslik *tâ*’sını kapsamaktadır; zira bu *tâ* gaybete delalet eder. Günümüz araştırmacılarının tanımına göre, sâkin müenneslik *tâ*’sının zamir olması gerekirdi. Ancak onlar bu sâkin *tâ*’yı, yalnızca te’nîs için gelen bir harf olarak saymışlardır. Bu *tâ*, gaybete delalet etmesine rağmen, ضَرَبْتُ örneğinde müennesliğe delalet eden *tâ*’yı harf saymak, buna karşılık ضَرَبْتُ örneğinde çoğul müennesliğe delalet eden *nûn*’u isim saymak gariptir. Kaldı ki *nûn* yalnızca gaybete değil, إِضْرَبْتُ örneğinde olduğu gibi muhatap için de kullanılabilir.”<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Sâmerâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 43.

<sup>209</sup> İbrahim es-Sâmerâî, *en-Nehvul Arabî: nakdun ve bine*’ (Beyrut: Dâr-üs-Sâdık, 1997), 71.

<sup>210</sup> Verakî, *Dirâsât’un-nekdiyye*, 71.

Müellif, bu eserde nahiv âlimlerinin sâkin *tâ*'yı harf saymalarının gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “جاءت فاطمة” örneğinde فاطمة fâildir. Eğer sâkin müenneslik *tâ*'sını isim saysaydık, bu durumda iki fâil meydana gelmiş olurdu ki buda câiz değildir.”<sup>211</sup>

*Hem 'u'l-Hevâmi* adlı eserde şöyle denilmektedir:

“Mâzî fiilin sonuna harf olarak sâkin bir *tâ* bitişir. Celûlî ise bu *tâ*'ya isim demiştir. Ondan sonra gelen kelime, bu *tâ*'ya bedel veya mübteda olur; haberi ise öncesindeki cümledir.”<sup>212</sup>

Harekesiz (sâkin) müenneslik *tâ*'sı, diğer *tâ*'lardan farklı değildir; zamir tanımı kapsamına girer. Ondan sonra gelen fâil, bedel, atf-ı beyân veya mübteda olarak değerlendirilebilir.<sup>213</sup>

1. Harekesiz (sâkin) müenneslik *tâ*'sı, bitiştiği fiille beraber fâile delalet eden bir karine bulunmadığında ne cümle ne de kelâm meydana gelir. (ضرب fiilinde olduğu gibi.)

Diğer harekeli *tâ*'lardan sonra zâhir ismin gelmesi mümkün değilken, sâkin *tâ*'dan sonra zâhir ismin gelmesi mümkündür. Hatta fâile delalet eden bir karine yoksa, zâhir bir ismin fâil olarak gelmesi vacip olur. Örneğin: قامت هند. Burada sâkin *tâ*'sı sadece harf olabileceği ortaya çıkmaktadır. Şâyet zamir olsaydı, fiil onunla yetinir ve sonrasında fâilin gelmesi câiz olmazdı.<sup>214</sup>

Şerhu İbn Ya'îş adlı eserde şöyle gelmiştir: “Sâkin *tâ*'nın zamir olmadığına delalet eden delillerden biri şudur: قامت هند örneğinde sâkin *tâ* isim olsaydı, zâhir ismin üzerine takdim edilmiş olurdu ki bu câiz değildir.”<sup>215</sup>

*et-Tefsira ve't-Tezkire* adlı eserde de şöyle denilmektedir: “Bu *tâ* zamir değildir. Zira zamir olsaydı, fâil zikredilmeden fiile bitişmezdi.”<sup>216</sup>

2. Nisvet *nûn*'unu isim, müenneslik *tâ*'sını harf saymakta garipsenecek bir durum yoktur. Zira müenneslik *tâ*'sının aksine, nisvet *nûn*'u ile fiil tamamlanır, kelâm kemale

<sup>211</sup> Verakî, *Dirâsât'un-nekdiyye*, 74.

<sup>212</sup> Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 2/170.

<sup>213</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 45.

<sup>214</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 46.

<sup>215</sup> Ebû'l-Bekâ, *Şerh'u- ibn-i Ya'îş*, 3/88.

<sup>216</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Alî b. İshak es-Sâmerrâî, *et-Tefsira vet-tezkira* (Şam: Dâr'ül-Fikir, 1982), 1/105.

erer. Ayrıca nisvet *nûn*'undan sonra fâile delalet eden zâhir bir isim getirmek doğru değildir; buna karşın müenneslik *tâ*'sında bu durum mümkündür.<sup>217</sup>

3. Abdurrahman Eyyûb'un, *tâ*'dan sonra zâhir bir ismin gelmesi sorununu çözmek için sunduğu açıklamalar zayıf kalmıştır. Birincisi, ضربت فاطمة örneğinde zamirden sonra zâhir bir ismin fâil olarak gelmesi fasih Arapçada görülmemiştir. ذهب زيد veya ذهب فاطمة gibi ifadeler Arap dilinde kullanılmaz. Ancak iki zamirin biri diğerini pekiştirecek şekilde kullanılması mümkündür: أنا جئت örneğinde olduğu gibi. İkincisi, bu fazlalıkları zamir değil de sarfî bir unsur olarak görmek de ilmî açıdan doğru değildir.<sup>218</sup>

Sonuç olarak, her ne kadar bazı modern araştırmacılar sâkin *tâ*'nın zamir olması gerektiğini savunsalar da, bu görüş getirilen delillerle çürütülmüştür. Ayrıca أقبلت فاطمة örneğinde zâhir ismi atf-ı beyân, bedel veya mübteda olarak değerlendirmek de doğru değildir.

Harekesiz (Sâkin) Olan Müenneslik *Tâ*'sının Atf-ı Beyân Olarak İ'rablandırılması

Harekesiz (sâkin) olan müenneslik *tâ*'sının atf-ı beyân olarak i'rablandırılması birkaç yönden doğru değildir:

1. Basra ve Kûfe nahiv âlimlerinin icmâına göre atf-ı beyân, ne tarifte ne de tenkirde metbû'una muhâlîf olamaz.<sup>219</sup> Ancak sâkin *tâ*'dan sonra nekire gelebilmektedir. Örneğin: إمرأة أقبلت cümlesinde olduğu gibi.<sup>220</sup> Dolayısıyla, eğer sâkin *tâ*'yı atf-ı beyân olarak varsayarsak, belirli bir nesneyi ifade eden *tâ*'dan sonra belirsiz bir ismin gelmesi câiz değildir.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ

<sup>217</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 47.

<sup>218</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 47.

<sup>219</sup> Sabban, *Eşmûnî*, 3/86; Ezherî, *et-Tasrîh* 2/131-132 ; Sabban, *Haşiyet'us-Sabbân*, 3/86; Hasan b. Ali el-Çârperdi, *Muğnî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 2012), 2/455.

<sup>220</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

“İçlerinden bir topluluk dedi ki: Allah’ın helâk edeceği bir kavme niçin öğüt veriyorsunuz?”<sup>221</sup>

Burada sâkin *tâ* marifedir; ardından gelen ise nekiredir. Bu durum, atf-ı beyânın şartlarına aykırıdır.

2. Atf-ı beyân, ne zamir olur ne de zamire tâbidir. Hâlbuki sâkin *tâ*, diğer *tâ*’lar gibi zamirdir.

3. Atf-ı beyân ancak câmit olur. Sâkin *tâ*’dan sonra gelen ise câmit de olabilir, muştak da olabilir. Örneğin: أَقْبَلَتِ الْفَائِزَةُ (kazanan geldi),

استيقظت النائمة (uyuyan uyandı),

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ — “Kulakları sağır eden o ses geldiğinde,”<sup>222</sup>

إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ — “Büyük olay gerçekleştiği zaman,”<sup>223</sup>

أَزَفَتِ الْأَرْفَةُ — “Artık yaklaştı o yaklaşmakta olan.”<sup>224</sup>

Harekesiz (Sâkin) Olan Müenneslik Tâ’sının Bedel Olarak İ’râblandırılması

Harekesiz (sâkin) müenneslik *tâ*’sının bedel olarak i’râblandırılması da aynı şekilde birkaç yönden doğru değildir:

1. Bedel, kelâm tamamlandıktan sonra gelir. Ancak burada *tâ* ile kelâm tamamlanmadığından, zâhir ismin bedel olması mümkün değildir. (Bu gerekçe, atf-ı beyân için de geçerlidir.)<sup>225</sup>

2. Sâkin *tâ*’dan sonra zâhir ismin zikredilmesi vaciptir. Hâlbuki bedel ve atfı beyân tâbidir; zikredilmeleri vacip değildir. Bu da onların bedel olamayacağını gösterir.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> el-Âraf, 7/164.

<sup>222</sup> Abese, 80/33.

<sup>223</sup> el-Vâkıa, 56/1

<sup>224</sup> en-Necm, 53/57.

<sup>225</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

<sup>226</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

3. Eğer bedel olsaydı, أعجبني أنفها veya أعجبني صوتها örneklerinde bedel olması gerekirdi. Ancak bu ifadeler doğru değildir. Çünkü sâkin tâ sonrasındaki kelimenin müennes olması gerekir; hâlbuki أنف ve صوت müzekkerdir.<sup>227</sup>

4. سافرتا البنتان örneğinde, eğer البنتان bedel olsaydı, سافرتا البنتان denmesi gerekirdi. Zira bedel, önceki kelimenin açıklayıcısıdır. Ancak fasih Arapçada doğru kullanım سافرت البنتان şeklindedir.<sup>228</sup>

Yüce Allah'ın şu âyeti de buna delildir:

— فَلَمَّا تَرَأَتْهُ الْفِئَتَانِ — “Ardından iki topluluk birbirini görünce...”<sup>229</sup>

Buradaki isimler bedel değildir.<sup>230</sup>

5. Sâkin tâ'dan sonra gelen zâhir isim bedel kabul edilirse, nekire isimlerin gelişinde önce bilinen, ardından bilinmeyen bir varlığa geçilmiş olur ki bu da anlam bakımından tutarsızdır.<sup>231</sup>

Örneğin جاءت امرأة ifadesinde fiil doğrudan belirsiz bir fâile isnat edilmiştir; bu doğrudur. Ancak دخلت امرأة لم نعرفها ifadesi gibi yapılar, nekireliğin doğallığını korur.<sup>232</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de de şu örnek buna ışık tutar:

— قَالَتْ مَلَّةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ — “Bir karınca şöyle dedi: Ey karıncalar!”<sup>233</sup>

Burada ismin bedel yapılması, anlamın bozulmasına yol açacaktır.<sup>234</sup>

6. Sâkin tâ'nın müsnedü ileyh olması, dilin fesahatini bozar. Örneğin Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

<sup>227</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

<sup>228</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

<sup>229</sup> el-Enfâl, 8/48.

<sup>230</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 49.

<sup>231</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 50.

<sup>232</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 50.

<sup>233</sup> en-Neml, 27/18.

<sup>234</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 51.

— إِنْ نَّشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ

“İstesek onlara gökten bir âyet indiririz de derhâl ona boyun eğerler.”<sup>235</sup>

Buradaki *tâ* fiilin ismi yapılsaydı, anlam ve yapı bakımından ifadenin fasihliği kaybolurdu.<sup>236</sup>

Harekesiz (Sâkin) Olan Müenneslik *Tâ*’sının Mübteda Olarak İ’râblandırılması

Sâkin *tâ*’dan sonra gelen zâhir ismi mübteda olarak i’râblandırmak da birkaç yönden doğru değildir:

1. هَندٌ veya هَندٌ قَامَتْ سَعَادٌ örneklerine göre هَندٌ ve سَعَادٌ kelimelerini muahhar mübteda, önceki cümleyi de mukaddem haber kabul etmek doğru değildir. Çünkü haber talep (sual) ifade eder; bu da mübtedanın takdimini gerektirir.<sup>237</sup>

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَةً آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا

“Keşke bir belde hâlkı iman edip de imanı kendisine fayda sağlasaydı!”<sup>238</sup>

2. أَخْتَهَا هَندٌ cümlesinde, أَخْتَهَا fiili mâzîdir; *tâ* fâildir, هَندٌ mübteda, أَخْتَهَا mef’ûl-i bih kabul edilirse, mübteda ile haber arasına ecnebî (yabancı) unsur girmiş olur ki bu i’râben doğru değildir. Aynı durum هَندٌ ذَاهِبَةٌ örneğinde de geçerlidir.<sup>239</sup>

3. الْمَرْأَةُ نَعِمْتُ örneğinde, sâkin *tâ* fâil, الْمَرْأَةُ mübteda kabul edilirse, cümle الْمَرْأَةُ نَعِمْتُ şeklinde olur ki bu da Arapçada doğru bir kullanım değildir.<sup>240</sup>

4. هَندٌ لَيْسَتْ بِإِمْرَأَةٍ ذَاهِبَةٍ örneğinde, *tâ*’yı لَيْسَ’in ismi, هَندٌ’nü mübteda, هَندٌ ذَاهِبَةٌ’nü haber kabul etmek kelâmın anlamını bozar; bu ifade sahih değildir.<sup>241</sup>

<sup>235</sup> eş-Şuarâ, 42/4.

<sup>236</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 51.

<sup>237</sup> Suyûtî, *Hem ‘u’l-havâmi*, 1/102.

<sup>238</sup> Yûnus, 10/98.

<sup>239</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 51.

<sup>240</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 52.

<sup>241</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 52.

5. Eğer *tâ*'den sonra gelen zâhir isim mübtada olsaydı, سافرت البنّان yerine سافرتا البنّان denmesi gerekirdi. Aynı şekilde سافرن هند وابنتاها yerine سافرت هند وابنتاها denmesi icap ederdi. Çünkü haberin mübtada ile uyum içinde olması gerekir.<sup>242</sup>

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

— إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا

“O zaman sizden iki topluluk bozulup çekilmek istemişti.”<sup>243</sup>

Bu âyetteki yapı da bu görüşün yanlışlığını göstermektedir.

Sonuç olarak, yukarıda sunulan bütün deliller, sâkin *tâ*'dan sonra gelen zâhir ismin atf-ı beyân, bedel veya mübtada olamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Müellif Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre bu deliller, sâkin müenneslik *tâ*'sının diğer zamir olan *tâ*'lardann farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, sâkin müenneslik *tâ*'sı harf olup zamir değildir.<sup>244</sup>

## 2.2.6. Muzâraat Harfleri

Muzâri fiilin başındaki *hemze*, *nûn*, *tâ* ve *yâ* fazlalıkları tartışma konusu olunca, bazı modern araştırmacılar bu fazlalıkların harf değil, zamir olduğu görüşüne varmışlardır. Abdurrahman Eyyûb, şu sözleriyle zamirin bu fazlalıkları kapsadığı görüşünü savunmuştur:

“Zira mütekellim, muhâtap veya gâibin her birini ayrı ayrı belirleyen bu harflerdir. Ancak nahiv âlimleri bu fazlalıkları zamirden saymamıştır. Hiç şüphe yok ki, (أَضْرَبُ) örneğinde fâile delalet eden mütekellim olduğu gibi, (يَضْرِبُ)'ye delalet eden gâibtir. Fâil mütekellim ve fâil gâibe delalet eden ise, ilkinde *hemze*, ikincisinde *yâ*'dan başkası değildir.”<sup>245</sup>

Yine şöyle demiştir:

<sup>242</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 52.

<sup>243</sup> Âl-i İmrân, 3/122.

<sup>244</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 53.

<sup>245</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 71.

“Mütekellimin sayısına delalet eden, muzâri kalıbının başında gelen hemze veya nûn’dur. Ancak bunların dışında sayıların belirlenmesi *elif*, *vâv* ve *nûn*’un varlığıyla. Anlaşılan o ki *elif* ve *vâv*, sayıdan başkasına delalet etmemektedir. Şahsa delalet eden fazlalıkları ise daha önce zikretmiştik. Bu doğru olunca, kalkıp mütekellim, muhâtap veya gâibe delalet etmeyen tesniye elifini zamir saymak; siganın başında gelen hemze ve *yâ*’yı zamir saymamak doğru değildir. Kaldı ki, ilki mütekellime, ikincisi de gâibe delalet etmektedir<sup>246</sup>

Daha sonra nahiv âlimlerinin bu fazlalıkları zamir saymamasının sebeplerini zikrederek şöyle demiştir: “Şâyet bu söylenenlere itibar edilseydi, fiilin başında muttasıl zamirler olurdu. Fiilin isnad edildiği, öncesinden gelen zâhir isim veya zamir mübteda olurdu. Ancak sabittir ki başka bir mübteda’nın var olma imkânı da vardır. Böylece bir olaya iki var edici (muhtdis) olmuş olurdu ki bu, nahiv âlimlerinin yanında sahih değildir.<sup>247</sup>

Buna örnek olarak (محمّد يقوم) cümlesinde (يقوم) fiili, mübteda olan (محمّد)’e isnad olmuştur. Şâyet gâibe delalet eden ye zamir olsaydı, başka bir mübteda daha olurdu. Çünkü fiilin kendisine isnad edildiği ve fiilden önce gelmiş isim olurdu. Başka bir ifade ile olayın gerçekleşmesi (محمّد) ve zamir varsayılan *yâ*’dan kaynaklanmış olurdu. Bu ise, nahiv âlimlerinin inanıp güvendiği kaideye ters düşmektedir.<sup>248</sup>

Bundan dolayı nahiv âlimleri, muzâri fiilin başına bitişen fazlalıkların isim olmadığını söylemişlerdir. Bilakis bu fazlalıklar, fiil kalıbı içinde ziyade gelen harflerdir. Bizler, bu fazlalıklar ile muttasıl zamirler arasında, yalnızca bunların sigânın başında, öbürlerinin ise sigânın sonunda gelmesinden başka bir fark göremiyoruz. Takdim ve te’hir ise ismi isim olmaktan çıkaran bir durum değildir.”<sup>249</sup>

Daha sonra fiil, bu fazlalıklarla yetinmez. Fiilin sonuna bitişen fazlalıkların aksine, bu fazlalıklar fiil ile beraber cümle teşkil etmezler. (يقوم) fiili ne bu fazlalıklarla yetinir ne de cümle olur. Şâyet muzâri fiilin başındaki fazlalıklar zamir olsaydı, fiil onlarla yetinecek ve onlarla beraber cümle teşkil edecekti.

<sup>246</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 73.

<sup>247</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 54.

<sup>248</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 54.

<sup>249</sup> Verakî, *Dirâsâtun nakdiyye*, 74-75.

Abdurrahman Eyyûb'ün “zamir bu fazlalıkları kapsıyor” söylemi doğru ve sahîh değildir. Zira ona göre zamir, gâibe, mütekellime veya muhâtaba delalet edendir; yani bunlardan birine delalet edecek, başkasına değil. Hâlbuki bu fazlalıklar öyle değildir. Zira “tâ” hem muhâtab hem de gâibe için gelir. Örneğin:

تقوم أنت ، تقوم هند

Yâ harfî ise hem gâib hem de gâibten başkası için de gelir:

إنما يقوم أنا ، إنما يقوم نحن ، إنما يقوم أنت ، إنما يقوم هو

Şair der ki:

إِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَائِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

Açıkça görülmektedir ki Abdurrahman'ın kendi tanımına göre zamir, muzâri fiilin başındaki bu fazlalıkları kapsamamaktadır. Diğer bir konu ise, bu fazlalıklara “isim” denildiğinde ortaya çıkan sorunlardır.<sup>250</sup>

Zira bu durumda i'râb gerekecektir. Peki isim denilmeleri durumunda bu fazlalıkların i'râbı nedir? Ya mübteda ya da fâil olacaktır.<sup>251</sup>

Mübteda denilecek olursa, doğru değildir. Zira öncesinde zaten mübteda olan bir isim gelebilir. Örneğin: (يُحَمَّدُ يَقُومُ) Bir diğer yönüyle, başta إِنْ ve kardeşleri olmak üzere isimlerin başına gelen özel edatların bu fazlalıkların başına gelmesi sahîh değildir.

(إِنْ يَقُومُ) veya (لَيْتَ يَقُومُ) demek doğru olmaz. Şâyet mübteda olsaydı bu mümkündü.

Buna karşın, isimlerin başında gelmesi sahîh olmayan fiile özel edatlar — سوف, سين, قد — bu fazlalıkların başında gelir. İsimlerin başında gelmesi mümkün olmayan bu edatların, mübteda'nın başında gelmesi hiç mümkün müdür? Ayrıca, bu fazlalıkların mübteda'yı atlayıp fiilden sonra amel ettiği görüşü de temelsizdir. Örneğin: (لَنْ يَذْهَبَ) Fâil olarak i'râblandırmak da birkaç yönden doğru

<sup>250</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 56.

<sup>251</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 56.

değildir. (يقوم خالد) örneğinde fâil *yâ* mıdır yoksa “Hâlid” mi? (يقومون) ve (يقومون) örneklerinde fâil, fiilin başındaki *yâ* mıdır, yoksa fiilin sonundaki *elif* midir?

Yahut (الرجال يقومون) örneğinde fâil *vâv* mı, *yâ* mı, yoksa baştaki çoğul isim midir?

Abdurrahman Eyyûb başta olmak üzere bazı modern araştırmacılar, muzâri fiilin başındaki fazlalıkların zamir olduğu görüşünü savunmuş olsalar da bu görüş, nahiv âlimlerinin ortaya koydukları delillerle çürütülmüştür.<sup>252</sup>

Müellif Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî’nin görüşü şu şekildedir:

“Malum mâzînin kalıbı (فَعَلٌ)’dır. Peki muzâri’nin kalıbı nedir? Bu fazlalıklar olmadan muzâri fiil var olabilir mi? Dolayısıyla bu fazlalıklar başlı başına isim değildir; bilakis muzâri fiilinin birer parçasıdır.” Netice itibarıyla getirilen bunca delil, bu fazlalıkların isim veya başka bir ifadeyle zamir olmadığını açıkça göstermektedir.<sup>253</sup>

### 2.2.7. Emir Fiilinde Zamirin İstîtârı

Bazı nahiv âlimleri, vücûben emir fiilinin kendisinde gizli bir zamir bulunduğu görüşüne varmışlardır. Bu zamir, emir fiilinin fâili konumundadır. Örneğin, (اذهب) fiilinde, vücûben fâil olan gizli bir zamir vardır ve bu zamir (أنت)’tir. (اذهب أنت) denildiğinde, açık zamir olan (أنت), gizli zamiri pekiştirir; onun yerine geçmez.<sup>254</sup>

Cevârî, *Nehvu’t-Teyssîr* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Nahiv âlimleri, emir fiili için gizli bir fâil zahirinin vücûben takdir edilmesi gerektiğini söylerler. Ancak bizler bu zahirin nerede olduğunu veya hakikatini bilmeyiz. Emrin üslubu, bu zahirin takdirini veya ortaya çıkışını kabul etmez. Dolayısıyla kelâmda bu zahirin takdir edilmesi ya da açığa çıkarılması mümkün değildir. Bununla birlikte, her fiilin bir fâili bulunması gerektiği ilkesine dayanarak, emir fiilinin de diğer fiiller gibi bir fâili olması gerektiğini savunurlar.”<sup>255</sup>

<sup>252</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 57.

<sup>253</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 57.

<sup>254</sup> Esterâbâdî, *Şerh er-Radî ‘ala’-Kâfiye*, 2/13; İbnü akîl, *Şerh ibn-i Akîl*, 1/57.

<sup>255</sup> *Nahiv et-teysîr*, 125; Sâmerî, *Nahiv el-meâni*, 15.

Kays İsmâil el-Uvsî, *Esâlibu't-Taleb 'Inde'n-Nahiviyyîn ve'l-Belâğîyyîn* adlı eserinde şu ifadeyi kullanır: “Modern araştırmacıların ‘emir kalıbında isnad yoktur’ görüşünü ben de paylaşmaktayım. Zira isnad, emir kalıbının doğasında mevcut değildir. Emir kalıbı, yalnızca muhataptan fiilin gerçekleşmesini talep etmek için kullanılan bir yapıdır.”<sup>256</sup>

Kitabın müellifi Fadıl Sâlih es-Sâmerrâî ise şu kanaattedir: “Aklen bana göre durum şudur: Eğer emir fiili belirli bir zata yönelmiş ve ondan belirli bir fiilin yapılması istenmişse, bu durumda isnad vardır ve fâil, fiilin içinde gizlidir. Dolayısıyla bu tür emir fiili bir kelâmdır. (افعل كذا) örneğinde olduğu gibi. Ancak emir fiili herhangi bir zata yönelmeden, yalnızca kalıp olarak zikredilmişse, bu durumda isnad yoktur ve o bir kelâm sayılmaz. Örneğin, bir kimseye ‘Arapçada emir kalıbı nedir?’ sorulduğunda ‘(افعل)’ şeklinde cevap verilmesi buna örnektir.”<sup>257</sup>

Bunlar aklî yönden yapılan açıklamalardır. Nahiv açısından, yani söz dizimi bakımından ise, emir fiilinin gizli bir zamire isnad edildiği görülmektedir. Buna dair deliller şunlardır:

1. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

— اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ

“Sen ve eşin cennette oturun.”<sup>258</sup>

Burada (أنت) açık zahirinin i‘rabı nedir? Emir fiilinde isnadı reddedenlere göre fâil olarak i‘rab etmek sahih değildir. Çünkü onların anlayışına göre emir fiili ne zahire ne de zamire isnad edilir. Bu durumda, (أنت) kelimesi, nahiv âlimlerinin yorumladığı üzere te’kid (pekiştirme) olarak değerlendirilir. Ancak o hâlde te’kid edilen kimdir? Dolayısıyla (افعل) fiilinde gizli bir fâilin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Aksi hâlde te’kidin yöneldiği bir kelime kalmaz.<sup>259</sup>

<sup>256</sup> Kays İsmail el-Evsî, *Eseliybut-talebi inden-nehviyyiyye vel-beleğîyyiyn*, (Irak: Câmia’u-Bağdat 1982), 130.

<sup>257</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 58.

<sup>258</sup> el-Bakara, 1/35.

<sup>259</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 59.

Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Muktesad* adlı eserinde bu hususu şu şekilde açıklar:

“(اضرب) ve (لا تضرب) fiilleri bu esas üzerine bina edilmiştir. Zira (اذهب) fiilinde emir olunana ait gizli bir zamir bulunmaktadır. (لا تضرب) örneğinde de aynı şekilde gizli bir zamir vardır. Munfasıl zamirin (ayrı zamirin) gizli zamiri pekiştirmesi bu takdire delildir. Örneğin: (اذهب أنت وزيد) ifadesi buna misaldir.<sup>260</sup>

2. Örneğin, (اذهب الآن والمُجد) denildiğinde, (المُجد) kelimesinin i‘rabı nedir? Denilse, “mâtuf” (bağlanan) olur. Peki mâtufu aleyh (kendisine bağlanan) nerededir? Emir fiilinde gizli zamiri reddedenler, (اذهب) kelimesindeki gizli zamir üzerine zahir ismi atfetmek zorunda kalırlar. Bu da onların dolaylı olarak gizli zamirin varlığını kabul ettiklerini gösterir.<sup>261</sup>

3. Yukarıdaki (اذهب أنت وزيد) örneğinde, atfı açık zamir olan (أنت) üzerine gerçekleştiremeyiz. Zira bu zamir te’kiddir. Bunun yanı sıra (زيد) te’kid değildir; çünkü Zeyd’in te’kid edeceği bir unsur bulunmamaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki açık (bariz) zamir, mâtûfun aleyhi değildir.<sup>262</sup>

Sonuç olarak, emir fiilinin içinde gizli bir zamirin bulunduğu ve bu zamirin fâil olduğu açık delillerle sabittir. Bu deliller, (تذهب), (اذهب) ve (نذهب) gibi fiillerde de vücûben gizli zamirin bulunduğunu göstermektedir.

Modern araştırmacılar, (افعل) emir kalıbında isnad bulunmadığını ifade etmişlerdir. Kays İsmâil el-Uvsî de *Esâlibu’t-Taleb ‘Inde’n-Nahiviyyîn ve’l-Belâğiyîyîn* adlı eserinde bu görüşü paylaşır. Ancak aklî yönden değerlendirildiğinde, eğer emir belirli bir zata yönelmiş ve ondan bir fiilin yapılması talep ediliyorsa, burada isnad vardır. Nahiv açısından yapılan tahliller ise, emir fiilinde gizli bir zamirin varlığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Muktesad fî Şerhil İdâh* (Bağdat/Kahire: Dârü’z-Zehâir, 1982), 1/81.

<sup>261</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 60.

<sup>262</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 60.

<sup>263</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 60.

### 2.2.8. Müştak İsimlerde Zamirin İstitârı

Nahiv âlimleri, vasıf eğer zâhiri ref' etmezse gizli bir zamir taşıyor demektir. ( مُحَمَّدٌ ) içinde ( جالس ) örneğinde ( جالس )<sup>264</sup> gizli bir zamir vardır. Kelâmın takdiri: مُحَمَّدٌ جالس هو.

Bazı modern araştırmacılar ise vasıfın zamiri taşımasını reddetmişlerdir. *en-Nahvu'l-'Arabî: Nakdun ve Binâ'* adlı eserde şöyle denilmektedir: “Bunun üzerine, takdiri هو زيد قائم olan ( زيد قائم ) ifadelerinde, ( قائم )'in fâil olan zamiri ref' ettiğini doğru bulmuyorum.”<sup>265</sup>

Kitabın müellifi Fadıl Sâlih es-Sâmerrâî şöyle demektedir:

“Bana göre nahiv âlimlerinin vardıkları görüş birkaç yönden sahihtir. En önemlileri sırasıyla şöyledir.”<sup>266</sup>

1. Haberin durumu: ( مُحَمَّدٌ مسافر ) örneğinde olduğu gibi haber normal akışında gelirse zamir ortaya çıkmaz. Ancak ( مُحَمَّدٌ أخوه ضاربه ) örneğinde, vuran ( مُحَمَّدٌ ) vurulan kardeşi ise, gizli zamirin ibraz edilmesi vacip olur. Dolayısıyla şöyle denilmesi gerekir: ( مُحَمَّدٌ أخوه ضاربه ) ( هو ). Zamir ibraz edilmezse, anlam “vuran Muhammed, vurulan kardeşidir” şeklinde olur. Zamirin ibraz edilmesi, iki anlam arasındaki karışıklığı ortadan kaldırır. Bu durumda zamiri gizlemek doğru değildir. Zamirin ibraz edilmesi, vasıfın gizli bir zamiri taşıdığının göstergesidir.<sup>267</sup>

2. Atıf hâli: ( أقائم أخوك ) denildiğinde ve atıf yapılmak istendiğinde, vasıfın ifrâdı ve zamirin bâriz olarak ayrılması gerekir. Dolayısıyla şöyle denir: ( أقائم أخوك أم قاعد هما ). Aynı

<sup>264</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye*, 1/97.

<sup>265</sup> İbrahim es- Sâmerî, *en-Nahvu'l-'Arabî: nakdun ve binâ'*, 71.

<sup>266</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 61.

<sup>267</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 60.

şekilde mutabakat ve zamirin ittisalı üzerine (أَم قَاعِدَان) denilmiştir. Burada zamirin ibraz edilmesi, vasfın zamirle yüklü olduğunu gösterir.<sup>268</sup>

3. Hasr (tahsis) hâli: (مُحَمَّدٌ مَسَافِرٌ) ifadesinde (مُحَمَّدٌ مَا مَسَافِرٌ إِلَّا هُوَ) denilir. Veya (المُحَمَّدَانِ) sözünde hasrı ifade etmek için (المُحَمَّدَانِ مَا مَسَافِرٌ إِلَّا هُمَا) denilir. Hasr esnasında zamirin ibraz edilmesi, vasıfta gizli bir zamirin bulunduğu delalet eder.<sup>269</sup>

4. Ayırıştırma hâli: Zamiri âmilinden bir gaye için ayırdığımızda, gayemiz ancak fasıl ile tamamlanıyorsa, zamiri ibraz ederek ayırıştırmak gerekir. Bu da (إِنَّمَا) ve (إِلَّا) gibi edatlardan sonra geldiğinde (مُحَمَّدٌ ضَارِبٌ إِمَامًا هُوَ أَوْ أَخُوهُ) şeklinde olur. Zamirin bu şekilde ibraz edilerek ayırıştırılması, vasfın zamir taşıdığını gösterir.<sup>270</sup>

5. Te'kîd (pekiştirme) hâli: (مُحَمَّدٌ قَائِمٌ) ve (مُحَمَّدٌ قَائِمٌ هُوَ) denilir. Peki burada (هُوَ)'nın i'râbı nedir? Ya çoğu nahiv âlimlerinin dediği gibi te'kîd ile i'râblandırılır ya da bazılarının göre fâil olarak i'râbına cevaz verilir. Eğer fâil olarak i'râblandırılırsa, vasfın gizli bir zamiri cevâzen taşıdığını gösterir. Dilersen izhâr edersen, dilersen gizlersin. Burada ise ibraz edilmiştir. Te'kîd olarak i'râblandırmak istersen, “Pekiştirilen nerededir?” diye sorarız. Şüphesiz cevap olarak (قَائِمٌ) içindeki gizli zamir pekiştirilmiştir denilir. Aksi hâlde te'kîd edecek bir şey olmaz. Burada (مُحَمَّدٌ)'i te'kîd ediyor dememize gerek yoktur. Zira zamir, zâhir ismi pekiştirmez. Bu durum, vasfın içinde gizli bir zamirin varlığına delil olmuştur.<sup>271</sup>

Sonuç olarak: Nahiv âlimleri “vasıf eğer zâhir ismi ref' etmezse gizli bir zamiri taşır” demiş olsalar da, bazı modern araştırmacılar vasfın gizli bir zamiri ref' etmediğini savunmuşlardır. Ancak nahiv âlimlerinin yukarıda zikredilen beş ayrı delili, modern araştırmacıların bu görüşünü geçersiz kılmıştır.

<sup>268</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, 1/78; Ezherî, *et-Tasrîh*, 1/121-122.

<sup>269</sup> Sâmerî, *Tahkîkâtun nahviyye*, 62.

<sup>270</sup> Sâmerî, *Tahkîkâtun nahviyye*, 62.

<sup>271</sup> Çârperdî, *Muğnî*, 2/497.

### 2.2.9. Nâkıs ve Tam Olan Fiiller

Nahiv âlimlerinden bir topluluk, *kâne* ve kardeşleriyle ilgili olarak Kûfe ekolü âlimlerinin, Basra ekolü âlimlerinden farklı bir bakış açısına sahip olduklarını ifade etmiştir. Bu fiiller, Basralı âlimler nezdinde mübteda'yı merfû' kılarak *kâne*'nin ismi; haberi ise mansûb kılarak *kâne*'nin haberi olarak adlandırılır.<sup>272</sup> Ancak Kûfeliler, *kâne*'den sonra gelen mansûbu haber değil, hâl olarak görürler.<sup>273</sup>

*et-Tasrîh* adlı eserde şöyle denilmiştir:

“Kûfe ekolünün çoğunluğu, *kâne*'nin merfû'da hiçbir amel yapmadığı görüşündedir. *Kâne* gelmeden önce ne ile merfû' idiyse, yine onunla merfû'dur.” Ferrâ ise onlara muhâlefet ederek, *kâne*'nin fâile benzemesinden dolayı merfû'da ref' amelinin gerçekleştirdiğini söylemiştir.<sup>274</sup>

Şevkî Dayf *Teysîru'n-Nahivi't-Ta'limî* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Kûfelilerin görüşü, sarf ilmî açıdan daha hassastır. Zira *kâne*'nin kaidesi onların yanında kıyâsîdir. Çünkü *kâne*, daima tam fiil olup ondan sonra gelen merfû'dur. Daha sonra hâl üzere i'râblandırılan mansûb gelir. Dolayısıyla *kâne*'de tam ve nâkıs ayırımına gidilmez.”<sup>275</sup>

*Hâşiyetü'l-Hudârî alâ Şerhi İbn Akîl* adlı eserde ise şöyle gelmiştir: “Kûfelilerin nezdinde olduğu gibi, *kâne* sadece haberde amel edecek olsa, ref' eden değil, nasb eden olur. Bu ise alışık bir durum değildir. Bu durumda merfû'a mübteda dememiz, önceki hâline dayalıdır.”<sup>276</sup>

Kitabın müellifi Fadıl Sâlih es-Sâmerrâî, geçen açıklamalardan anlaşıldığı üzere, nâkıs fiillerle ilgili Kûfe nahiv ekolünün görüşünü şu şekilde özetlemektedir:<sup>277</sup>

<sup>272</sup> Kemâleddin el-Enbarî, *el-İnsâf*, (Beyrut: y.y. 1418/1998), 2/441; Esterâbâdî, *er-Radî' 'ala'l -Kâfiye*, 2/274; Ezherî, *et-Tasrîh*, 1/184; Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/110; Sabbân, *Hâşiyet-us-Sabbân*, 1/226; Salîhoğlu, *Abdulkerîm el-Muderris ve nahiv Mevâhibu'r-Rahmân adlı eserinin nahiv açısından incelenmesi* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 190; Salîhoğlu, “el-Ukberî'nin et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân'ında Kûfe Dile Ekolüne Yaptığı İtirazlar”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/4 (Aralık 2019), 27.

<sup>273</sup> Ezherî, *Et-Tasrîh*, 1/184; Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/110; Sabbân, *Hâşiyet-us-Sabbân*, 1/226.

<sup>274</sup> Ezherî, *Et-Tasrîh*, 1/184; Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/110; Sabbân, *Hâşiyet-us-Sabbân*, 1/226.

<sup>275</sup> Şevkî Dayf, *Teysiyr en-nehiv'it-teğliymî*, (Mısır: Dâr'ül-Ma'ârif, 1993), 91.

<sup>276</sup> Sabbân, *Hâşiyet-ul Hudârî*, 1/110.

<sup>277</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 66.

1. Nâkıs fiiller hakkında Şevkî Dayf'ın ifade ettiği gibi Kûfeliler, fiilleri nâkıs ve tam olarak ayırmazlar; bilakis onların yanında bütün fiiller tamdır.<sup>278</sup>

2. Kûfelilere göre *kâne*'den sonra gelen mansûp, hâl; Ferrâ'ya göre ise hâle benzer bir ögedir.<sup>279</sup>

3. *Kâne* gelmeden önce merfû' neyle merfû' idiyse, aynı ref' üzere kalır; yani mübteda ile merfû'dur.<sup>280</sup>

4. Şevkî Dayf ve diğer bazılarına göre, *kâne*'den sonraki merfû', fâildir.<sup>281</sup>

Kûfelilerden nakil yapanlar, Basralı âlimlerin söylediklerinin aynısını ifade etmiş, hatta başka fiilleri de buna ilave etmişlerdir. İbn Asfûr'un *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* adlı eserinde şöyle denilmiştir: “Kûfeliler, (مَرْ) fiiliyle adımların intikalî anlamı kastedilmediği sürece, bu fiili nâkıs fiillere eklemiş ve (kâne) gibi değerlendirmişlerdir.” Şevki Dayf ve başkalarının da ifade ettiği gibi, (كان)'den sonraki merfu' fâil'dir.<sup>282</sup> İbn Asfûr ayrıca Kûfelilerin (مَرْ) dışında başka lafızları da nâkıs fiillere eklediklerini belirtmiştir.<sup>283</sup>

Bu durum açıkça göstermektedir ki, Kûfeliler fiilleri nâkıs ve tam olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

*Hâşiyetü'l-Hudârî alâ Şerhi İbn Akîl* adlı eserde, Yüce Allah'ın şu sözü hakkında şöyle açıklanmıştır:

— وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ

“Eğer eli Dârda olan bir kimse borçluysa...”<sup>284</sup>

Kûfeliler, haberin hazfedilmesiyle kısaltmayı câiz görmüşlerdir. Yani (غرمائكم من) ifadesi hazfedilmiştir. Ancak bu bâbta haberin hazf edilemeyeceği de belirtilmiştir.

<sup>278</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 66.

<sup>279</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 67.

<sup>280</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 67.

<sup>281</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 67.

<sup>282</sup> Alî bin Muhammed bin Asfur el-İşbîlî, *Şerh cümeli'iz-Zeccâcî*. (Lubnan: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1998), 1/376.

<sup>283</sup> İşbîlî, *Şerh cümeli'iz-Zeccâcî*, 1/377.

<sup>284</sup> Bakara, 1/280.

Burada Kûfelilerden yapılan nakillerde bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. Zira Kûfelilerden, bu fiillerden sonra gelen mansûbun hâl olduğunu nakledenler, kendi eserlerinde mansûbun hâl değil, haber olduğunu da ifade etmişlerdir.<sup>285</sup>

*Hem 'u'l-havâmi* adlı eserde şöyle denilmiştir:

“Kûfeliler göre, *hâzâ* ve *hâzihi* kelimeleriyle yakınlık anlamı kastedildiğinde, merfû‘ isme ve mansûb habere ihtiyaç duymada *kâne* ve kardeşleri gibidir. Örneğin: (كيف أخاف البرد وهذه الشمس طالعة) ve (كيف أخاف الظلم وهذا الخليفة قادمًا) ifadelerinde, işaret isimleriyle yakınlık anlamı kurulmuştur. Onlar, merfû‘u isim; mansûbu ise haber olarak değerlendirirler. Buradaki anlam, halîfenin geleceğinden veya güneşin doğuşundan haber vermektir.”

Dolayısıyla işaret isminden sonra gelen merfû‘ ismin, mansûb ile haber verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim (كان زيد قائماً) örneğinde *kâne* düşürüldüğünde anlam bozulmadığı gibi, buradaki işaret ismi düşürüldüğünde de anlam değişmemektedir.<sup>286</sup>

Nâkıs fiillerde Kûfe âlimlerinin gerçek konumu şudur: Onlar, Basralı âlimlerden farklı bir şey söylememişlerdir. Bilakis daha ileri giderek, fiilleri nâkıs ve tam olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Nâkıs fiiller, ismi merfû‘ edip kendilerine isim, haberi ise mensûb kılıp kendilerine haber ederler. Ayrıca aynı ameli yapan başka fiilleri de bu gruba eklemişlerdir. Onlara göre nâkıs fiiller yalnızca *kâne* ve kardeşleriyle sınırlı değildir; *zanne* ve kardeşleri de bu başlık altına girmektedir.<sup>287</sup>

*Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserde şöyle denilmiştir: “(إلا (ما أظن درهماً إلا كافيك) örneğinde (إلا (وهو كافيك) denilmesi câiz değildir. Zira zan iki unsura ihtiyaç duyar. Zan, tek bir isimle yetinen fiillerden olmadığı için, arada *vâv* getirilmez. *zanne*, *kâne*, *inne* ve kardeşleri için durum aynıdır. *asbaha*, *emsâ*, *ra'aytu* gibi fiillerde ise *vâv* kullanımı daha kolaydır. Çünkü bunlar tam fiil olarak gelebilirler. *kâne*, *leysa* ve *azunnu* fiilleri ise nâkıslık üzere binâ edilmişlerdir.”<sup>288</sup>

<sup>285</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 68.

<sup>286</sup> Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/113.

<sup>287</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 69.

<sup>288</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi Ferrâ, *Me'âni el-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l Kütüb'ül-İlmiyye, 2002), 2/83, 84.

Kûfe âlimlerinden meşhur Ebû Bekir el-Enbârî, Ferrâ'dan naklen şöyle der:

“Ferrâ dedi ki: (ما كان), (ما فتى), (ما زال), (ما برح) konumundadır. İsimleri ref' eder, haberleri nasb eder.”<sup>289</sup>

Kitabın müellifi Fadıl Sâlih es-Sâmerrâî bu konuda görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Geçenlerden anlaşıldığı üzere Kûfe nahiv âlimlerinin görüşü, Basralı âlimlerin görüşüyle aynıdır. Bilakis daha ileri giderek *zanne* ve kardeşlerini de nâkıs fiiller başlığı altına almışlar, ayrıca başka lafızları da bu kapsama dâhil etmişlerdir. Buna dayanarak, Kûfe âlimlerinin Basralılardan nâkıs fiiller konusunda farklı bir konumda oldukları yönündeki iddia düşmektedir. Ayrıca Kûfelilere göre bütün fiiller tamdır. Merfû', *kâne*'ye fâil olmakla veya *kâne* gelmeden önceki hâliyle merfû'dur. Mansûb isim ise haber değil, hâl'dir.”

Sonuç olarak, başta Kessâî ve Ferrâ olmak üzere sonraki Kûfe âlimlerinin tamamı, Basra âlimlerinin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim “nâkısılık” ve “tamlık” terimleri Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında, hatta Müberred'in *el-Muktedab* adlı eserinde bile geçmemiştir.<sup>290</sup> Ancak Ferrâ'nın *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eserinde ve ondan sonra gelen Kûfeli âlimlerin çalışmalarında bu terim sıkça kullanılmıştır.

Dolayısıyla “bu ıstılah Basralılara aittir, Kûfeliler bu konuda bir şey söylememiştir” denilemez.<sup>291</sup>

İlk bakışta Kûfe nahiv âlimleri, Basralılardan farklı bir görüşte gibi görünse de, detaylı inceleme sonucunda aralarında esaslı bir fark bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira Kûfe âlimlerinden gelen bazı açıklamalar, mansûbun hâl değil, haber olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Kûfeliler Basralılar gibi nâkıs fiilleri *kâne* ve kardeşleriyle sınırlı tutmamış, *zanne* ve benzeri âmilleri de bu gruba dâhil etmişlerdir.<sup>292</sup>

#### 2.2.9.1. Fiillerde Nâkısın Anlamı

Nahiv âlimleri, fiillerdeki nâkısılık konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları nâkısılığı, bu fiillerin bir olaya delalet etmemeleriyle açıklamıştır. Onlara göre bu fiiller

<sup>289</sup> Ebû bekir Muhammed bin el-Kâsım b. Muhammed İbn el-Enbârî, *Şerh'el kasâid es-sebğ' et-tivâl* (B.y.: Dârü'l-Ma'ârif, 2014), 315.

<sup>290</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 25.

<sup>291</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 75.

<sup>292</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 75.

sadece zamana delalet ederler. Bundan dolayı, olayın yerini alacak bir habere ihtiyaç duyulmuştur.<sup>293</sup>

*Şerhu İbn Ya'îş* adlı eserde şöyle denilmektedir:

“Nâkıs olması şu şekildedir: Gerçek fiil hem mânaya hem de zamana delalet eder. Örneğin (ضَرَبَ) hem geçmiş zamana hem de ‘vurma’ eylemine delalet eder. (كَانَ) ise sadece geçmiş zamana delalet eder; (يَكُونُ) şimdiki veya gelecek zamana delalet eder. Nâkıs fiiller yalnızca zamana delalet ettikleri için mânalarında eksiklik vardır; bu nedenle nâkıs olarak adlandırılmışlardır. Ayrıca bu fiiller, ibâre itibariyle fiildirler; yani lafzî fiillerdir. Zira hakikatte fiil, bir eyleme delalet eden sözdür. Eylem ise gerçek fiildir. Bu nâkıs fiiller eyleme delalet etmediklerinden fiil olamamışlardır. Fiil olmaları yalnızca lafız ve tasarruf yönündendir. Bundan dolayı kendilerine ‘ibâre fiiller’ denilmiştir. Ancak bu nâkıs fiiller mübteda ve haberin başına geçince, haberde zamanı ifade ettikleri için haber eylemin yerini almıştır. Dolayısıyla mansûb gelmeyinceye kadar merfû‘ ile anlam tamamlanmaz.”<sup>294</sup>

Bazı diğer âlimler ise şöyle demiştir:

“Bu nâkıs fiiller, diğer fiiller gibi eyleme delalet ederler. Ancak kelâm, merfû‘ ile tamamlanmayıp mansûba ihtiyaç duyulduğundan, kendilerine nâkıs denilmiştir.”

Nahiv âlimleri, birinci görüşü aşağıdaki delillerle reddetmişlerdir:

1. Bu nâkıs fiillerin *el-kavn*, *el-işbâh*, *el-imsâ*, *es-sayrûra* gibi masdarlarının gelmesi, onların eyleme delalet ettiğini göstermektedir. Zira masdar, eylemden soyutlanmış zamana delalet eder. Şâir şöyle der:

بَيِّنْدِلْ وَجَلِّمْ سَادَ فِي قَوْمِهِ الْفَقَى  
وَكُونُكَ إِيَّاهُ عَلَيَّكَ يَسِيرُ

2. Nâkıs fiillerin, masdar harfleriyle birlikte gelip masdar te’vilinde olması da eyleme delalet ettiklerini gösterir. Zira masdar, soyutlanmış eyleme delalet eder. Örneğin:

— وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ

<sup>293</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 75.

<sup>294</sup> Ebü'l-Bekâ, *Şerh İbni Ya'îş*, 7/89, 90; İbnul Enbârî, *Esrârü'l-'Arabiyye*, 133, 134.

“Kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı?”<sup>295</sup>

Bu fiillerden (دام) ise, devamlılık masdarı olan (ما) ile birlikte gelir. Örneğin:

— وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا

“Yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti.”<sup>296</sup>

3. Nâkıs fiillerden eyleme ve fâilin zâtına delalet eden (صائر), (منفك), (كائن) gibi ism-i fâiller gelmektedir. Örneğin:

وَمَا كُلُّ مَنْ يُبْدِي الْبَشَاشَةَ كَائِنًا أَحَاكَ إِذَا لَمْ تُلْفِهِ لَكَ مُنْجِدًا

“Her güler yüz gösteren kimse kardeşin değildir; sana yardım eder bulmadıysan.”

4. Nâkıs fiillerden emir kalıbıyla gelenler vardır. Eğer bu fiiller eylem anlamı taşımıyor olsaydı, emir kalıbı oluşturulamazdı. Zira emir, bir eylemin yapılmasını istemektir. Örneğin:

— كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ

“Adaleti ayakta tutun.”<sup>297</sup>

5. Nâkıs fiillerden (صار), intikal ve tahavvül anlamına gelir ve eyleme delalet ettiği açıktır. Örneğin:

(صار الخمر خلا), (صار الماء ثلجاً) ifadeleri “içki sirkeye dönüştü” ve “su buza dönüştü” anlamındadır. Burada bir eylem meydana gelmiş, varlık başka bir hâle dönüşmüştür. Zaman tek başına içkiyi sirkeye, suyu da buza dönüştüremez. Aynı durum (ما زال) ve (ما دام) fiilleri için de geçerlidir.

İstirrar anlamındaki (ما زال) ve devamlılık anlamındaki (ما دام) fiillerinde de durum aynıdır.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> el-Âraf, 7/185.

<sup>296</sup> Meryem, 19/31.

<sup>297</sup> en-Nisâ, 4/135.

<sup>298</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 77.

*Şerhu'r-Radî 'alâ'l-Kâfiye* adlı eserde belirtildiği üzere, geri kalan nâkıs fiiller ise şu şekildedir: İntikale delalet eden (صار), sabah oluşuna veya intikale delalet eden (أصبح) ve kardeşleri, devamlılığa delalet eden (دام), istimrara delalet eden (ما زال) ve kardeşleri, olumsuzluğa delalet eden (ليس) fiili vardır. Tüm bu fiillerin, haberin delalet etmediği belirli bir eyleme delalet ettikleri son derece açıktır. Dolayısıyla ifade edilen anlam doğrultusunda bu fiillerin hepsi nasıl “nâkıs” olarak değerlendirilebilir ki?<sup>299</sup>

6. Fiilde asıl olan, hem eyleme hem zamana delalet etmesidir. Sadece eyleme delalet edene masdar denir (جلوس، قيام) gibi; yalnızca zamana delalet edene ise isim-i zaman denir (غداً، الآن) gibi. Fiil, aslından çıktığına dair bir delil bulunmadıkça aslından çıkmaz. Bu fiillerin asıllarından çıktıklarına dair bir delil yoktur; aksine eylemin varlığını ispatlayan masdarlar, bunun aksi yönde delildir.<sup>300</sup>

7. Eğer bu fiiller yalnızca zamana delalet ediyor olsaydı, onlardan ve isim-i zamandan tam bir cümle meydana gelirdi. Örneğin: (السفر غداً) cümlesinde (السفر) isim, (غداً) ise zaman bildirmektedir. Dolayısıyla (أصبح السفر) ifadesi sahih olmadığından, bu iddia geçersizdir.<sup>301</sup>

8. Zaman bakımından aynı olan fiiller, eylem yönüyle birbirlerinden ayrılırlar. Eylem yönünden fark ortadan kalkarsa, sadece ortak zaman mefhumu kalırdı. Dolayısıyla (كان زيد غنياً) ile (صار زيد غنياً) arasında fark olmaması gerekirdi. Ancak fark açıkça görülmektedir; bu da fiillerde zamanla birlikte eylem anlamının bulunduğu gösterir.<sup>302</sup>

9. Bu fiillerden biri de (انفك) olup olumsuzluk edatıyla gelir. Eğer eyleme delalet etmeseydi, (ما انفك زيد غنياً) ifadesi “Zeyd hiçbir vakit zengin olmadı” anlamına gelirdi ki

<sup>299</sup> Radî el-Esterâbâdî, *Şerh er-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 2/290.

<sup>300</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 77.

<sup>301</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 77.

<sup>302</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 77.

buda, kastedilenin tersidir. Aynı durum (ما برح), (ما زال) ve (ما فتى) fiilleri için de geçerlidir. Dolayısıyla bu fiiller zamandan soyutlanmadığı gibi, eylem anlamını da taşımaktadır.

Dolayısıyla, “Bu fiillerde eylem yoktur, yalnızca zaman vardır; bu fiiller gerçek değil, ibâre itibariyle fiillerdir; fiil olmaları sadece lafız ve tasarruf yönündendir; mansûb gelmeyinceye kadar merfû‘ ile fayda tamamlanmaz, dolayısıyla mansûb eylemin yerini almıştır” şeklindeki görüş, yukarıda zikredilen dokuz ayrı delille çürütülmüştür.

Diğer görüşe göre ise bu fiiller eyleme delalet etmektedir; ancak kelâm, merfû‘ ile tamamlanmayıp mansûba ihtiyaç duyulduğundan onlara “nâkıs” denilmiştir. Birinci görüş geçersiz kılındığından, doğru olanın bu ikinci görüş olduğu ortaya çıkmıştır.

#### 2.2.9.2. Fiillerde Nâkısılık ve Tamlığın Gerçekliği

Nâkıs fiillerin hakikati nedir? Tam mıdır, nâkıs mıdır? Sonrasında gelen iki ma‘mûl, isim ve haber midir; yoksa fâil ve hâl midir? Mansûbun kuvvetli görüşe göre haberi mi, yoksa hâl mi olduğu tartışılmıştır.<sup>303</sup>

Burada mansûbun hâl olduğunu söyleyenlere yönelik en önemli reddiye; haberin ma‘rife, nekre ve zamir olarak gelebilmesidir. Hâl ise bunlardan hiçbirisiyle gelmez. Zira hâl daima nekre olur; zamir hâl olmaz.<sup>304</sup>

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî bu konuda düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: İlmi yaşantımın ilk dönemlerinde bazı nahiv âlimleri ve araştırmacıların tercih ettikleri görüşe meyletmişim. Bu görüşe göre, söz konusu fiiller tamdır; merfûları fâil, mansûbları ise hâldir. Ancak bu kanaatten beni alıkoyan bazı gerekçeler olmuştur.<sup>305</sup> Bunları sırasıyla şöyle açıklayabiliriz:

1. Örneğin (كان المنطلق إبراهيم) veya (ليس المنطلق إبراهيم) dersin. Burada (إبراهيم) veya (محمد)

kelimelerinin hâl olması mümkün müdür? “Gidiş, İbrahim’in hâlindeydi.” veya “Gidiş, Muhammed’in hâlinde değildi.” anlamı mı kastedilmektedir?<sup>306</sup>

<sup>303</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 78.

<sup>304</sup> Kemâleddin el-Enbarî, *el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf*, (Beyrut: el-Mektebe'tül-Asriyye, 1418/1998), 2/441.

<sup>305</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 79.

<sup>306</sup> Sâmrerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 79.

2. Gerek şiiirde gerek nesirde olsun zamirlerden hâl anlamı ifade etmeyen pek çok örnek vardır: (كان المسافر إياك), (ليس الراحل إياي), (ليس إياي وإياك) gibi. Bu örneklerde mansûb zamirlerin hiçbirinde hâl anlamı bulunmamaktadır.<sup>307</sup>

3. (أقبل الطلاب ليس مُجِّداً), (جاء الرجال لا يكون خالداً) gibi istisna anlamı taşıyan cümlelerde ve şu hadîs-i şerifte:

(خالد) ve (السن), (الظفر), (مُجِّد) örneğinde geçen (ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه ليس السن والظفر) kelimelerinin hâl olması mümkün müdür?<sup>308</sup>

4. (كنت من أساء إلي), (كنت الذي ساعدتني), (لست الذي فاز) örneklerinde mevsûl isimlerin hâl olması veya hâl anlamı taşıması mümkün müdür?<sup>309</sup>

5. (كان السابقون هؤلاء), (أصبحت الأميرة هذه), (ليس الفائز هذا الرجل), (كان المفقود هذا الخاتم) örneklerinde işaret isimlerinin hâl anlamı var mıdır?<sup>310</sup>

6. Mansûb bazen hâl anlamı taşımadan ma‘rifeye izâfe edilebilir. Örneğin (كان زيد السارق غلام زيدا) ifadesinde hırsız, Zeyd’in çocuğudur; burada “çocukluk hâli” anlamı yoktur.

7. Hâl anlamından uzak birçok âyetten biri de şudur:

— وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا

“Onların sözü şundan ibaretti: ‘Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla.’”<sup>311</sup>

Burada (قَوْلُهُمْ) kelimesinin mansûb oluşu hâl anlamı taşımamaktadır.

<sup>307</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 80.

<sup>308</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 80.

<sup>309</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 80.

<sup>310</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 80.

<sup>311</sup> Âl-i İmrân, 3/147.

8. Müevvel masdar bazen mansûbun yerine geçebilir. Örneğin ( كان الرأي أن تسافر ), ( كان الظن أن تأتي ). Burada “görüş sefer hâlindeydi” veya “zan gelme hâlindeydi” anlamı düşünülemez.<sup>312</sup> Müevvel masdardan hâl olması mümkün değildir.

9. Bilindiği üzere fasıl zamiri, mübteda ile haberin veya aslı mübteda-haber olan unsurların arasına girer. Örneğin إن’nin ismi ile haberi veya كان’nın ismi ile haberi arasına düşer. Bunun dışında başka yerde düşmez.<sup>313</sup> Ancak hâl ve sahibinin arasına girmez.<sup>314</sup>

— أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ

“Bir topluluğun diğerinden daha güçlü olması.”<sup>315</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de ظن ve kardeşleri ile إن ve kardeşleri arasına fasıl zamiri sıkça girmesine rağmen, hâl ve sahibi arasına hiçbir yerde girmemiştir. Bu da açıkça göstermektedir ki, كان ve ظن’nin mansûbu hâl değildir.

10. Nâsih fiillerin, diğer fiillerden farklı olarak, mansûblarıyla birlikte vâv bağlacıyla cümle kurmamaları da mansûbun hâl olmadığını göstermektedir. Örneğin (ليس أخوك وعليه طيلسان), (رأيت أخاك وعليه طيلسان) cümlesi sahihken,<sup>316</sup> ifadesi geçersizdir.<sup>316</sup>

Bu fiillerin tam olduğunu, merfûlalarının fâil, mansûblarının hâl olduğunu iddia eden bazı modern araştırmacılar ve Kûfe nahiv ekolüne nispet edilen görüşler bulunmakla birlikte, yukarıda sıralanan on delil bu görüşün doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Mansûbta hâl anlamı bulunmadığından, ona hâl demek mümkün değildir.<sup>317</sup>

Dolayısıyla bu fiillerin nâkıs fiiller olduğu; merfûlalarının kendilerine isim, mansûblarının ise kendilerine haber olduğu görüşü, güçlü olan görüştür. Kitabın

<sup>312</sup> Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Câmiul- beyân lit-Taberî* (Kahire: y.y. 1373-1376/1954-1957), 4/79.

<sup>313</sup> Cemâl'uddin Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Malîk et-Tâi el-Ceyânî, *Şerh-ul Kâfiye Eş-Şâfiye* (Mekke: Câmiatu Ummil-Kurâ, 1982), 1/240.

<sup>314</sup> Esterâbâdî, *er-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 2/62.

<sup>315</sup> en-Nahl, 16/92.

<sup>316</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 82.

<sup>317</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 82.

müellifi Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre sonuç olarak, nahiv âlimlerinin “nâkıs fiillerin merfû‘ isim, mansûbu ise haber olur” yönündeki görüşü, en güçlü görüştür.<sup>318</sup>

#### 2.2.10. Zanne (ظَنَّ) ve Kardeşleri

Kûfelilere göre (ظَنَّ) fiilinin ikinci mansûbu hâl olarak kabul edilmiştir.<sup>319</sup> Ferrâ'ya nispet edilen görüş ise, mansûbun hâl olduğudur.<sup>320</sup> Bununla birlikte, bazılarına göre mensupun hâle benzediği de söylenmiştir.<sup>321</sup> Cumhûra göre ise, aslı mübteda ve haber olan bu fiiller iki mef'ûlü nasb ederler.<sup>322</sup>

*et-Tasrîh* adlı eserde şöyle denilmiştir:

“Suheylî, (ظَنَّ) babındaki iki mef'ûlün aslının mübteda ve haber olmadığını söylemiştir. Bilakis bunlar (أعطى) fiilinin iki mef'ûlü gibidir. Buna delil olarak (ظننت زيداً) örneğini getirmiştir. Zira teşbih yönü dışında (زيد عمر) denilmez. Oysa sen (ظننت) fiiliyle bu teşbih anlamını kastetmiyorsun.”<sup>323</sup>

Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, (ظَنَّ) fiiliyle ilgili farklı görüşleri aşağıda şu şekilde özetlemektedir:<sup>324</sup>

1. Bu fiiller, aslı mübteda ve haber olan mef'ûlü nasb ederler. Cumhûrun görüşü bu yöndedir. Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasında, bu fiillerin mübteda ve haberin üzerine gelip onları nasb etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak terminoloji bakımından Basralılar bu iki mansûba “mef'ûl” derken, Kûfeliler (كان) ve kardeşlerinde olduğu gibi bunlara “isim” ve “haber” derler.<sup>325</sup>

2. İkinci mansûb hâl, birincisi ise mef'ûl bihtir.

<sup>318</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 82.

<sup>319</sup> Esterâbâdî, *Şerh'ur-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 2/274; Enbarî, *el-İnsâf*, 2/441.

<sup>320</sup> İbnu Akîl, *el-Musa'id*, 1/352.

<sup>321</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-havâmi*, 1/151; Ezherî, *et-Tasrîh*, 1/246-247.

<sup>322</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 82.

<sup>323</sup> Ezherî, *Et-Tasrîh*, 1/246; İbnü Akîl, *el-Musa'id*, 1/352.

<sup>324</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 84.

<sup>325</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 85.

3. Bu mensupların her biri mef'ûl bih olup aslı mübteda ve haber değildir. Bilakis bu fiillerin durumu (أعطى) fiilinin durumu gibidir.<sup>326</sup>

#### 2.2.10.1. Zanne (ظن) ve Kardeşlerinin İkinci Mensupunun İ'râbı

Bazı Kûfeli âlimler, ikinci mef'ûlün hâl olduğu görüşüne varmışlardır. Daha önce de ifade edildiği üzere, bazı modern araştırmacılar bu görüşü desteklemişlerdir. Ancak klasik nahiv âlimleri, bu konuda farklı bir tutum sergileyerek ikinci mef'ûlün özel isim, zamir, işaret ismi ve diğer ma'rife türlerinden geldiğini belirterek bu görüşü reddetmişlerdir.<sup>327</sup>

Kitabın müellifi Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, bu meseleye ilişkin olarak şu açıklamayı yapmaktadır.<sup>328</sup>

“Nâkıs fiiller konusunda belirttiğim üzere, mansûb hâl mânasını taşıyorsa ona ‘hâl’ denir; ancak hâl mânası taşımıyorsa, ona hâl demek bir tür zorlama olur.”

(ظننت مُجَدَّأً عَلِيًّا) ve (حسبت إبراهيم أحمد) örneklerinde (علي) ve (أحمد) kelimeleri hâl anlamından oldukça uzaktır. Zira bu kelimelerde hâl mânası bulunmamaktadır. Bu çalışmada konunun açıklığı açısından yalnızca bu iki örnekle yetinilmiştir.<sup>329</sup>

Hâl mânasını engelleyen durumlardan biri, fasıl zamirinin ikinci mansûbun başına gelmesidir. Çünkü fasıl zamiri hâl üzerine değil; haber veya aslı haber olanın üzerine gelir. Fasıl zamirinin (ظن) ve kardeşlerinin ikinci mansûbu ile (كان)’nın haberi üzerine geldiği örnekler çoktur. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de hâl üzerine geldiği hiçbir örnek bulunmamaktadır. Bu durum, ikinci mansûbun hâl değil, haber olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>330</sup>

Örnek:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ

<sup>326</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 85.

<sup>327</sup> Esterâbâdî, *Şerh'er-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 2/247; İbnu Akîl, *el-Musa'id*, 1/352; Ezherî, *et-Tasrîh*, 1/246

<sup>328</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 85.

<sup>329</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 85.

<sup>330</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 86.

“Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik edenler, bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.”<sup>331</sup>

Hâl olmasını engelleyen bir diğer durum, ikinci mansûbun yerine hâl getirilmesinin mümkün olmadığı istifham cümleleri ya da cümlenin başında yer alan سَ، (علمت مُجَدَّأً أَمْسَافَرٌ هُوَ أَم مَقِيمٌ) veya (علمت زَيْدًا أَبُو مَنْ هُوَ؟) gibi ifadelerde hâl yorumu yapmak doğru değildir. Zira hâl cümlesi, haber cümlesidir; icmâ ile talep cümlesi hâl olamaz.<sup>332</sup> Aynı şekilde (ظننته سيذهب) ve (حسبتك لن تعود) örnekleri de bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Kısaca, her ne kadar Kûfe nahiv ekolü âlimleri ikinci mansûbun hâl olduğunu ileri sürmüş olsalar da, yukarıda belirtilen deliller ve örnekler bu görüşü geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla, ikinci mansûbun hâl değil, mef’ûl olduğu görüşü ilmî açıdan daha güçlüdür.

### Konuyla İlgili Süheylî’nin Görüşü

Daha önce ifade edildiği üzere, (ظن) ve kardeşlerinin (أعطى) fiilinin iki mef’ulü gibi olduğu, iki mansûbun aslı mübteda ve haber olmadığı, fiilin düşmesinin câiz olmayışının ise nahiv âlimlerinin görüşünü geçersiz kılmaya delil teşkil ettiği söylemi Süheylî’ye aittir. Zira (ظننت زَيْدًا عَمْرًا) örneğinde “زيد عمر” denilmesi ancak teşbihte câizdir. Kaldı ki, “ظننت” ile bu teşbih anlamı kastedilmemektedir.<sup>333</sup>

Şevkî Dayf ise kelâmdan zannın ilga edilmesinin sahih olmadığını, iki mansûbun aslı mübteda ve haber olmadığını ifade etmiştir. Burada zannın cümleden ilga edilmesi reddedilmiştir. Çünkü bu yapı, “زيد مُجَدَّ” denilip daha sonra başına “ظن” getirilmek suretiyle oluşturulmamıştır. Bilakis, cümlenin “zannî” oluşu, cümlenin ilk kuruluşundan itibaren mevcuttur.<sup>334</sup>

<sup>331</sup> Âl-i İmrân, 3/180.

<sup>332</sup> Suyûtî, *Hem ‘u’l-havâmi*, 1/246.

<sup>333</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 86.

<sup>334</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 87.

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî konuyu şu şekilde açıklamaktadır: Nasıl ki (إن، أن، لكن،) gibi fiile benzeyen harflerin düşürülmesi sahih değilse, bu harfler cümlelerin ilk kuruluşunda mevcutsa ve düşürüldüğünde kelâmın anlamında bir değişiklik meydana geliyorsa, “ظن” için de aynı durum geçerlidir. “كان” edatında teşbih anlamı cümlelerin kuruluşunda nasıl mevcutsa, zannın anlamı da aynı şekilde cümlelerin ilk kuruluşunda vardır. Süheylî, fiile benzeyen bu harflerin düşürülmesini kabul etmiyorsa, “ظن” fiilinin düşürülmesi de doğru değildir. Dolayısıyla, cümle bütün unsurlarıyla birlikte değerlendirilmelidir.<sup>335</sup>

Bazı kelâmlar vardır ki, nefyedilmesi (olumsuzlaştırılması) sahih olur da, olumlu hâle getirilmesi sahih olmaz. Temennî (istek) şeklinde olması sahih olup, temennisiz hâli sahih olmayan da vardır. Aynı şekilde, zannî olması sahih olup, zansız hâli sahih olmayan kelâmlar da bulunmaktadır.<sup>336</sup>

Buradan anlaşıldığı üzere, kelâmın aslı olumlu olup anlamı sahih iken daha sonra menfî (olumsuz) hâle gelebilir. Nefiy unsuru düştüğünde ise, anlamın sahihliği tekrar döner. Yani kelâmlar arasında, ilk kuruluşundan itibaren menfî, temennî, yakîn veya zannî anlam taşıyanlar vardır. Dolayısıyla, Süheylî’nin bu sözü geçersiz kılınmıştır.<sup>337</sup>

Müellif, nahiv âlimlerinin (ظن) ve kardeşlerinin, diğer fiillerle ortak olmayan bazı özel yönleri sahip olduklarını ve her iki mensupunun (أعطى) fiilinin iki mef’ulünden farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu farkları şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>338</sup>

1. Ef’âl-i kulûb ortada veya sonda geldiğinde mutasarrıf ise ilga edilmesi câizdir. Geri kalan iki unsur müstakil bir kelâm teşkil eder. Örneğin: (مُجَدَّاً ظَنَنْتُ قَادِمًا) veya (مُجَدَّاً قَادِمًا) (ظَنَنْتُ) denilmesi sahihtir. Kûfeli nahiv âlimleri, başta geldiğinde dahi ilgaya cevaz verirler: (ظَنَنْتُ مُجَدَّاً قَادِمًا).<sup>339</sup>

<sup>335</sup> Sâmerîrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 87.

<sup>336</sup> Sâmerîrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 88.

<sup>337</sup> Sâmerîrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 90.

<sup>338</sup> Sâmerîrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 90.

<sup>339</sup> İbnu Akîl, *el-Musa’id*, 1/314.



5. Bu fiillerin (أعطى) babından olmadığını gösteren bir diğer durum, ikinci mef'ulün fiil veya cümle olarak gelebilmesidir. Örneğin: (حسبْتُكَ تدرُسُ) ve (ظننتُكَ تقرأُ) denilebilir.<sup>347</sup> Ancak (أعطيتُ مُحَمَّدًا يبيعُ) ifadesinde (يبيعُ) ikinci mef'ul değil, hâl olur.<sup>348</sup>

6. Son olarak, bu fiillerin (أعطى) babından olmadığını gösteren bir delil de fasıl zamirinin ikinci mensup üzerine girmesidir. Zira (أعطى)'nın ikinci mef'ulü üzerine zamir girmez. Örneğin: (أعطيتُ مُحَمَّدًا هو ديناراً) denilemez.

Getirilen bütün bu deliller, Süheylî'nin “(ظن) ve kardeşleri (أعطى)’nın iki mef'ulü gibidir” söylemini geçersiz kılmaktadır. Çünkü (ظن) ve kardeşleri iki mansûbu aslen mübteda ve haber konumunda nasb ederler.<sup>349</sup>

Nitekim, müellif Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre bu fiiller, yukarıda belirtilen hükümler ve özellikler itibarıyla diğer fiillerden ayrılmış, kendilerine özgü müstakıl bir bâb oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, bu fiiller (أعطى) babından değildir. Netice itibarıyla ikinci mansûbun hâl veya (أعطى) bâbının ikinci mef'ulü değil, haber olduğu görüşü güçlü olan görüştür.<sup>350</sup>

### 2.2.11. Fâilin Fiilden Önce Gelmesi

Nahiv âlimlerinin çoğunluğu, fâilin fiilden sonra gelmesi gerektiği ve fâilin fiilden önce gelemeyeceği görüşüne varmışlardır. Kûfeli nahiv âlimleri ise fâilin fiilden önce gelişini câiz görmüşlerdir.<sup>351</sup> (مُحَمَّدٌ مسافرٌ) örneğinde “مُحَمَّدٌ”, hem Kûfelilerin hem de

<sup>346</sup> Esterâbâdî, *Şerh er- Radî' alel Kâfiye*, 2/286; Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/151; Suyûtî, *Hâşiye'tul-Hudarî*, 1/151.

<sup>347</sup> Es-Suyûtî, *Hem 'u'l-havâmi*, 1/150.

<sup>348</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 92.

<sup>349</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 93.

<sup>350</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 93.

<sup>351</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 95.

Basralıların görüşüne göre mübteda kabul edilmiştir. Ayrıca Kûfelilere göre “مُجَّد”ın fâil olarak i‘râblandırılması da câizdir.<sup>352</sup>

Bazı modern dil âlimleri, fâilin fiilden önce gelmesinin sahih olduğunu; (مُجَّد سافر) örneğinde “مُجَّد”ın mübteda değil, fâil olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>353</sup>

Mehdî el-Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-'Arabî: Nakd ve Tevcîh* adlı eserinde bu konuyu şu şekilde açıklamıştır: “Mübteda, fâilden konumu itibarıyla değil, daha derin ve hassas bir özellik ile ayrılır. Mübteda’nın müsned ile vasfı, müsnedin sabit bir sıfat oluşu yönündendir. Bu da müsnedin câmit bir isim veya sürekliliğe delalet eden bir vasıf olmasıyla gerçekleşir. Fâil ise müsned ile yenilenen bir vasıf yönüyle nitelenir. Bu durum, ancak müsnedin fiil veya yenilenmeye delalet eden bir sıfat olması hâlinde gerçekleşir.”<sup>354</sup>

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, el-Mahzûmî’nin bu görüşünü maddeler hâlinde şu şekilde özetlemiştir:<sup>355</sup>

1. Mübteda’nın müsned ile vasfı sabit bir vasıftır.<sup>356</sup>
2. Mübteda’nın haberi câmit bir isim veya sürekliliğe delalet eden bir vasıf olmalıdır.<sup>357</sup>
3. Fâilin müsned ile vasfı yenilenen bir vasıftır.<sup>358</sup>
4. Fâilin müsnedi ya fiil ya da yenilenmeye delalet eden bir vasıf olmalıdır.

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, bu tespitten sonra şöyle demektedir:

“Mehdî el-Mahzûmî, (مُجَّد أَقْبَل أَخُوهُ) örneğini nasıl değerlendirir? Burada (مُجَّد) mübteda mıdır, yoksa fâil midir? Şüphesiz (مُجَّد) fâil değildir; çünkü gelen kişi

<sup>352</sup> Sadreddin el-Kenferaviy, *Muvfi fin-nehiv el-Kûfi* (Şam: Mecma’ül-Lugati’l-Arabiyye, t.y.), 18; İbnu Akîl, *Şerh ibni Akîl*, 1/161; Suyûtî, *Hem ‘u’l-havâmi*, 1/159.

<sup>353</sup> Mahzûmî, *Fi’n-nahvi’l-'Arabî nakdun ve tevcîh*, 42, 43.

<sup>354</sup> Mahzûmî, *Fi’n-nahvi’l-'Arabî nakdun ve tevcîh*, 73.

<sup>355</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 96.

<sup>356</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 96.

<sup>357</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 96.

<sup>358</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 96.

Muhammed değil, kardeşidir. O hâlde (مُجَّد)’i mübteda olarak i‘râblandırmaktan başka yol yoktur.” Daha sonra es-Sâmerrâî şu soruyu yöneltmektedir:

“Mübteda’nın müsned ile vasıfı sabit midir? Müsned câmit bir isim veya sıfat mıdır?”

Bu soruya cevaben der ki:

“Mübteda’nın müsned ile vasıfı sabit değildir. Zira haber bir fiil cümlesidir; fiil ise hudûs (yenilenme) anlamı taşır. Dolayısıyla müsned ne câmittir ne de sabittir. Buna rağmen (مُجَّد) fâil değil, mübteda olmuştur. Böylece el-Mahzûmî’nin ortaya koyduğu kural geçersiz hâle gelmiştir.” Kâidenin ikinci kısmı, fâilin müsned ile yenilenen bir vasıfla vasıflanması meselesidir. Mehdî el-Mahzûmî’ye şu soru yöneltilir:

(مُجَّد طويلة يداه) örneğinde (يداه) kelimesi nasıl i‘râblandırılacaktır?

Bu kelimeyi, “طويلة” sıfat-ı müşebbehesinin fâili olarak i‘râblandırmaktan başka bir seçenek yoktur. Çünkü (يداه) kelimesi (مُجَّد)’e haber yapılamaz; (طويلة)’ye de haber yapılamaz. Zira (يداه) ikil, (طويلة) ise müfret gelmiştir.<sup>359</sup> Mübteda ile haber arasında sayı bakımından uyum zorunludur.

Bu örnekte fâil, müsned ile yenilenen bir vasıfla nitelendirilmemiştir. Müsned ne fiildir, ne de yenilenmeye delalet eden bir vasıftır. Dolayısıyla el-Mahzûmî’nin kuralının ikinci bölümü de çürümüştür.

Mehdî el-Mahzûmî her ne kadar mübteda ile fâili ayırmak için derin bir nitelik belirlemeye çalışmışsa da, sunduğu kaideler getirilen örneklerle geçersiz kılınmıştır. Zira örneklerden de anlaşılacağı üzere, mübteda’nın müsnedi yenilenen bir vasıf olabildiği gibi, fâilin müsnedi de sabit bir vasıf olabilmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere, Kûfeliler fâilin fiilden önce gelmesini câiz görmüşlerdir. Bazı modern dilciler de bu görüşü desteklemiştir. Ancak aşağıda sıralanan deliller, bu görüşün sahih olmadığını açıkça göstermektedir:<sup>360</sup>

<sup>359</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 97

<sup>360</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 97

## 1. Fâilin Fiilden Önce Gelmesinin Hükümü

Nahiv âlimlerinin çoğunluğu, fâilin fiilden sonra gelmesi gerektiği ve fâilin fiilden önce gelemeyeceği görüşüne varmışlardır. Kûfeli nahiv âlimleri ise, fâilin fiilden önce gelişini câiz görmüşlerdir.

(مُجَّد سافر) örneğinde “سافر” kelimesinin zamirden boş olduğunu söylemek, birtakım dilsel sorunlara yol açar. Çünkü Arap dilinde (الرجلان سافر) veya (الرجال سافر) demek mümkün değildir. Bu durum, tekil fiillerde dahi gizli bir zamirin bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, (الرجلان سافرا) ve (الرجال سافروا) örneklerinde sondaki zamirler, ikil ve çoğula delalet etmektedir.

Başta gelen isme fâil, sonda gelen zamire de fâil mi diyeceğiz?

Yoksa baştaki ismi mübteda, sondaki zamiri fâil olarak mı i'râblandıracağız?

Ya da baştaki ismi fâil kabul edip sondaki harflerin sadece çoğul veya ikile delalet ettiğini mi söyleyeceğiz?

Bu son görüş bâtıldır. Çünkü Kûfeli âlimler, bu harfleri harf değil, isim olarak değerlendirmektedirler.<sup>361</sup>

O hâlde, tekil için ayrı, ikil ve çoğul için ayrı bir i'râb türü belirlemek gerekecektir ki bu, nahiv sistemine aykırıdır.

Dolayısıyla, fâilin fiilden önce gelmesi câiz değildir.

### a) el-Muktadab'da Yer Alan Görüş

(عبدُ الله قام) örneğinde (عبدُ الله) ibtidâ ile merfû, (قام) ise haber konumundadır. Fâil ise (قام) fiilinin içinde gizli bir zamirdir.<sup>362</sup>

Eğer biri, (عبدُ الله) fiil ile merfû olmuştur derse, birkaç yönden hata etmiş olur.

Çünkü (قام) fiili, iştirak yönünden olmadığı sürece iki fâili raf' edemez. Örneğin: (قام عبدُ )

(الله وزيد). Peki fiil, nasıl hem (عبدُ الله)'ı hem de kendi zamirini raf' edecektir?

<sup>361</sup> Deylemi, *Meâni el-Kurân*, 1/166.

<sup>362</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 98.

Eğer zamirin yerine başka bir kelime getirilip zamir izhar edilirse, fiilin içinde gizli zamirin varlığı açıkça görülür: (عبد الله قام وأخوه). Burada (قام) fiilinin zamiri (أخوه) kelimesinin yerinde gelmiştir.<sup>363</sup>

#### b) el-Usûl'deki Açıklama

“Fâilin fiilden önce gelmesi câiz değildir. (قام زيد) dediğinde, faili öne alamayız. (قام زيد) deyip (قام) zamirden boştur diyemeyiz. Şâyet bu câiz olsaydı, (قام الزيدان) ve (قام الزيدون) ifadelerinin karşılığı olarak (الزيدان قام) ve (الزيدون قام) demek de câiz olurdu.”<sup>364</sup>

#### c) Takdim ve Te'hîr Delili

Nahiv âlimleri, takdim ve te'hîr (öteleme ve öne alma) deliline dayanarak da bu görüşü reddetmişlerdir. (حضر المسافرون) ve (المسافرون حضروا) ifadelerinde, fiilin başta ya da sonda gelmesine bağlı olarak amel farklılığı ortaya çıkmaktadır. Eğer amel aynı olsaydı, bu iki cümlelerin yapısı birbirinden farklı olmazdı.<sup>365</sup>

el-Muktabadab'da şöyle denilmektedir:

“ذهب أخواك” dersin, ardından “أخواك ذهباً” dersin. Eğer fiilin sonda gelişindeki ameli, başta gelişindeki ameliyle aynı olsaydı, durum değişmezdi. Ancak burada fiil, mübteda'nın haberi konumundadır. Zamir ise raf', cer veya nasb yönlerinden biriyle ona bağlıdır. (عبد الله قائم) ifadesi, (عبد الله ضربته) ve (زيد مررت به) örnekleriyle aynı konumdadır. Nahiv âlimleri takdim ve te'hîr delili ile yine bunu red etti. Zira (حضر المسافرون) dersiniz. Sonra (المسافرون حضروا) dersiniz. Takdim ve ta'hir esnasında amel bir olsaydı, ibâreler farklı olmazdı.<sup>366</sup>

#### d) “إِنَّ”nin Cümle Başına Gelmesi

Fâil takdim edildiğinde bazı dilsel problemler doğar.

<sup>363</sup> Muberrred, *el-Muktedab*, 4/128,

<sup>364</sup> İbnu's-Serrâc, *el- Usûl*, 2/237: İbnü Akîl, *Şerh ibni Akîl*, 1/161.

<sup>365</sup> Sâmerîrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 98.

<sup>366</sup> Muberrred, *el-Muktedab*, 4/128.

Örneğin, (مُحَمَّدٌ سَافِرٌ) cümlesinde (مُحَمَّدٌ)'i fâil olarak kabul edip başına “إِنَّ” getirdiğimizde, “إِنَّ مُحَمَّدًا سَافِرٌ” olur. Bu durumda “مُحَمَّدٌ” mensup olur. Ancak fâil mensup olamayacağına göre, bu i‘râb geçersizdir. (مُحَمَّدٌ)'i “إِنَّ”nın ismi olarak i‘râblandırsak bile, o zaman “سَافِرٌ” fiilinin fâili nerede kalır? Sonuçta yine gizli bir zamir takdir etmek gerekir. Böylece, kaçınmak istediğimiz duruma geri dönmüş oluruz. Aynı şekilde, (جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ) cümlesinde (عَبْدُ اللَّهِ) aynı anda iki fiilin de fâili olabilir mi? Bu da dilsel olarak mümkün değildir.<sup>367</sup>

#### e) İstifhâm Edatının Araya Girmesi

Bazen merfû isim ile fiil arasına, cümlenin başında gelmesi gereken veya ondan öncekine ya da sonrakine amel etmeyen bir kelime girebilir. Bu durumda fâil i‘râbı imkânsız hâle gelir. Örneğin: (مُحَمَّدٌ هَلْ حَاضِرٌ) Burada istifham edatı (هَلْ), (مُحَمَّدٌ) ile (حَاضِرٌ) arasına girdiği için (مُحَمَّدٌ) fâil olarak i‘râblandırılmaz. Bu gibi durumlarda, (مُحَمَّدٌ) mübteda kabul edilmek zorundadır.<sup>368</sup>

el-Muktedab’da bu görüşün bozukluğuna şu şekilde değinilir:

“عَبْدُ اللَّهِ هَلْ قَامَ؟” örneğinde, fiil istifham harfinden sonra gelir. İstifhâm harfinden sonra gelen bir kelime, istifhamın amelini kabul etmez.”<sup>369</sup>

#### f) Mevsûl İsimlerin Durumu

Yüce Allah’ın şu sözü buna örnektir:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ

“O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir.”<sup>370</sup>

<sup>367</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 99.

<sup>368</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 100.

<sup>369</sup> Muberrred, *el-Muktedab*, 4/128.

<sup>370</sup> eş-Şuarâ, 42/78.

Yine (الذي حضر أكرمته) cümlesinde, mevsûl ismi fâil olarak i'râblandırmak mümkün değildir. Çünkü sıla cümlesinde mevsûle dönen bir âid zamiri gereklidir. Bu nedenle, mevsûl isim mübteda olarak i'râblandırılır ve fiile fâil olacak gizli bir zamir takdir edilir.<sup>371</sup>

Kûfeli ve Basralı nahiv âlimleri bu noktada aynı görüştedir; her iki ekole göre de mevsûl isim bir âid zamire muhtaçtır.<sup>372</sup>

#### g) Çifte İ'râb Sorunu

Cumhûr'un görüşü kabul edilmezse, tek bir kelimeyi aynı anda iki farklı i'râbla i'râblandırmak gerekir.

Örneğin:

(رجل يقوم أعجب إليّ من رجل لا يقوم)

Burada “رجل” hem (يقوم) fiilinin fâili hem de (أعجب) kelimesinin mübtedası olur. Bu ise dilbilgisel olarak imkânsızdır.<sup>373</sup>

Benzer şekilde (الصمت شديد يصم الأذان) cümlesinde “الصمت” hem mübteda hem de (يصم) fiilinin fâili olamaz. Aynı durum şu âyette de geçerlidir:

— الله لطيفٌ بعبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ

“Allah kullarına lütfkârdır; dilediğine rızık verir.”<sup>374</sup>

Burada “الله” mübteda, “لطيف” haberdur. “الله” aynı zamanda “يرزق” fiilinin fâili değildir.

#### h) Gizli Zamir Meselesi

Burada zannediyorum başka bir durum daha vardır ki, o da Kûfe'lilerin fâilin fiilden önce gelmesini gerekli kılan (مُحَمَّدٌ سَافِرٌ) örneğinde, (سَافِرٌ) içinde fâil olacak gizli bir

<sup>371</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 100.

<sup>372</sup> Ferrâ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi, *Meâni el-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2002), 1/32; Suyûtî, *el-Hem 'u'l-havâmi*, 1/86.

<sup>373</sup> Sâmerî, *Tahkikâtun nahviyye*, 102.

<sup>374</sup> Şûrâ, 42/19.

zamiri takdir etmekten sakınmalarıdır. Zira onlara göre zamiri takdir etmeye gerek yoktur. Başta gelen zâhir isim, bizleri zamir takdir etmeye muhtaç bırakmamaktadır. Ancak bu zamir gerçekte vardır. Bu zamiri, إِمَّا , إِلَّا ve إِمَّا veya başka yerlerden sonra ibraz edip fasletmek gerekir.<sup>375</sup>

(مُحَمَّدٌ مَا سَافَرَ إِلَّا هُوَ)، (مُحَمَّدٌ إِذَا سَافَرَ هُوَ)، (الْحَمْدُ لِلَّهِ) deriz. Kasr etmek istediğimizde (مُحَمَّدٌ إِذَا سَافَرَ هُوَ) denir. Yine aynı şekilde إِمَّا'dan sonra (مُحَمَّدٌ سَافَرَ إِذَا هُوَ وَإِذَا أَخُوهُ) denilir. Burada zamiri hem ibraz etmek hem de fasletmek icap eder. Saydığımız tüm bu örneklerde zamir, (سَافَرَ) fiilinin fâilidir, başka bir şey değildir. Fiilde zamir olmasaydı, ibraz edilmezdi. Nitekim Ferrâ'nın (دَارَ قَوْمِكَ يَهْدِمُ هُمْ) örneğini câiz kılmış olması, Kûfelilerin bu konuda Basralılardan farklı bir görüşte olmadıklarını göstermektedir.<sup>376</sup>

Sonuç olarak, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre, başta gelen merfû ismin asıl itibarıyla mübteda olarak i'râblandırılması, Kûfelilerin de genel eğilimidir. Bunun dışındaki i'râblandırmalar oldukça nadirdir. Bu sebeple, fâilin fiilden önce gelmesinin câiz olduğu görüşü hem dilsel hem nahivî açıdan zayıf bir görüştür.<sup>377</sup>

<sup>375</sup> İbnu Akîl, *el-Musa'id âle teshil' el-Faveid*, 1/103; Suyûtî, *Hem'u'l-havâmi*, 1/62,63; Hudarî, *Hâşiyetul Hudarî*, 1/57-58; Esterâbâdî, *Şerh er-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 2/14.

<sup>376</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, 2/250.

<sup>377</sup> Sâmerrâî, *Tahkikâtun nahviyye*, 115.

## SONUÇ

Sâmerrâî, nahiv ilminde önde gelen âlim, Kur'ân ilimlerinde uzman ve öğrencilerine ilham veren bir âlimdir. Hayatı boyunca akademik çalışmalar, sosyal faaliyetler ve siyasi katılımlarıyla hem Irak hem de İslam dünyası üzerinde kalıcı iz bırakmıştır. Sâmerrâî'nin ilmî birikimi yalnızca akademik alanda değil, televizyon programları, dersleri ve konferansları aracılığıyla da geniş kitlelere ulaşmıştır. Bu yönüyle o, klasik ilim geleneğini modern çağın iletişim imkânlarıyla buluşturan nadir şahsiyetlerden biridir.

Sâmerrâî'nin, *Tahkîkâtun Nahviyye* eseri içerdiği tahliller ve mesele çözüm tarzları bakımından, Arap dilinde nahiv ilminin yenilenmesine katkı sağlayan önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda onun bu eseri, hem klasik gramer mirasının çağdaş bir perspektifle değerlendirilmesine hem de Arap dilinde ilmî sürekliliğin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

Semârrâî, fail ve nâibu'l-fail ile ilgili konularda klasik dilcilerin çizgisine benzer bir yol izlemiştir. O, bu iki konunun birbirine yakın olması onları aynı yapısal statüye taşımadığı gibi her birinin anlam, işlev ve kullanım düzeylerinin birbirinden farklı olduklarını ortaya koymuştur. Maksûr ismin i'râb açısından mu'rab olduğunu, mebniliğin ise sadece zahirde bir takdîrî hareke yokluğu olduğunu savunur. Bu görüşüyle, klasik anlayışı ile modern analitik düşünce arasında köprü kurmuştur. Sâmerrâî, fiillerin sonuna bitişen elif, vâv, ya ve nûn, nahivcilerin bir kısmının ileri sürdüğü gibi sadece sayı bildiren harfler değil, aynı zamanda fail konumunda olan zamirlerdir. Hitâb kâf'ının hususunda ise dilin yapısal işleyişini dikkate alarak iki yönlü bir ayrım ortaya koymuştur. Nitekim fiillere bitişen kâf'ın zamir, işaret isimlerine bitişen kâf'ın ise hitap harfi olduğunu belirtmiştir. Sâmerrâî, harekesiz müenneslik tâsı hakkında yapılan tartışmalarda da sâkin tâ'nın zamir değil, müenneslik alameti olan bir harf olduğu görüşünü savunmuştur. Muzâraat harflerin zamir değil, fiilin harfleri olup fiili şahıs, nevi ve zaman yönden belirten yapısal öğelerdir. Emir fiilindeki zamirin vücûben müstetir olup fail, müştak isimlerin ise zahir bir ismi raf' etmedikleri durumunda onlarda müstetir bir zamir olup onlara için fail olduğunu belirtmiştir. Zanne ve kardeşlerinin nasbettikleri ikinci ismin hâl değil, haber olduğu delilleriyle olduğunu ortaya koymuştur. Sâmerrâî, failin fiilden önce gelmesinin câiz olmadığını belirtmiş,

failin daima fiilden sonra gelmesi gerektiğini savunan âlimlerin görüşünü benimsemiştir.



## KAYNAKÇA

- ‘Alûş, Cemîl. *İbnü’l-Enbârî ve cühûdühü fi’n-nahivi*. 1 Cilt. Tûnus: y.y. 1981.
- Abdulhamit, Muhammed Muhyiddin. *Nahivü’t-teysîr*. B.y.: Mektebetül-Ezherîyye, t.y.
- Afgânî, Sait. *Min târihi’n-nahiv*. 1. Cilt. Lübnan: Dârü’l-Fikr, t.y.
- Akçay, Halîl. *Arap Dili Gramerinin Küllî Kaideleri*. Ankara: Sonçağ Adakemi Yayınları, 2020.
- Akçay, Halîl. *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydûn ve Divanı*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.
- Akçay, Halîl. *Nûruddîn el-Cürcânî ve er-Reşâd fî Şerhi’l-İrşâd Adlı Eseri*. Ankara: Sonçağ Adakemi Yayınları, 2019.
- Âkîlî, Hasan Mendiyl Hasan. *Dirasât’un-nehviyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Afgânî, Saîd. *Min târihi’n-nahivi’l-Arabî*. Dârü’l-Fikr, y.y. t.y.
- Berceşterâsır, Alman oryantalisti. *et-Tetavvur en-nehvi*. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hancı, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcu’l-lüga ve sıhâhu’l-Arabiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlmi’l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *el-Cümel*. Lübnan: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye, 1990. Eser Yüsrî Abdullah Abdülganî tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *el-Muktesad fî Şerhil İdâh*. 2 Cilt. Bağdat/Kahire: Dârü’z-Zehair, Bağdat: 1982.
- Cürcânî, es-Seyyid Eş-Şerif Ebû’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî El-Hüseynî. *et-Ta’rifat*. 1 Cilt. Lübnan: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman. *el-Muktesad fî Şerhil İdâh*, 2 Cilt. Bağdat/Kahire: Dârü’z-Zehair, 1. Basım. 1982.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî b. Es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu’t-Ta’rifât*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütüb’ül-İlmiyye. 1. Basım, 1983.
- Çârperdî, Hasan b. Alî. *Muğnî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 2012.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu’n-nahviyye*, 1 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Ma‘ârif, 7. Basım, 1968.
- Dayf, Şevki. *Teyisirun-nahvi’t-ta’lîmî*. 1 Cilt. Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 2. Basım, 1993.
- Doğan, Esra. *Kacarlar Dönemi İran Hac Seyahatnamelerinde Kerbela Hadisesi ve Hz. Hüseyin’in Kerbela Yolu, Çeşitli Yönleriyle Kerbela*. 1 Cilt. B.y.: y.y. 2010

- Durî, Abdul‘azîz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: y.y. 1991.
- Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr veled. *Târihu’n-nahivi’l-‘Arabî*. 1 Cilt. Beyrut:Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Ebû'l-Mekârim, Alî. *Medhâl ilâ târihi’n-nahivi’l-Arabî*. 1 Cilt. Kahire: Dârü'l- Garîb, 1. Basım, 2008.
- Emîn, Ahmet. *Dühâ’l-islâm*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2010
- Emin, Ahmed. *Zührü’l-İslâm*. Kâhire: y.y. 1966.
- Enbârî, Ebû'l Berekat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Esrâru’l-‘Arabiyye li-İbnil-Enbârî*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cebel, 1. Basım, 1995.
- Enbarî, Kemâleddin. *el-İnsâf*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebe'tül-Asriyye, 1.Basım, 1418/1998
- Ersönmez, Hüseyin. *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yüksek Lisans Tezi/ Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi 3, 2016.
- Esterâbâdi, Radiyyüddin Muhammed b. Hasan Radî. *Şerh er- Radî ‘ale’-Kâfiye*, 4 Cilt. Kuveyt, Mektebetül-Menâr, 2010.
- Evsî, Kays İsmail. *Eselybut-talebi înden-nehviyyiye vel-beleğiyiyn*. 1 Cilt. Irak: Câmia'tu Bağdat, 1. Basım, 1982.
- Eyyub, Abdurrahman, *El-hakâiku'tterîhiyye-tu ve eseruhe fi'n-nazmil lügat-il vasıfiyye*. Kuveyt: y.y.1983.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *et-Tasrîh*. 2. Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmet en-Nehvi el-Mekki. *Şerh Kitâbi’l-Hudûd fi’n-nahv*. 1 Cilt. Kahire: Mekteb’e-tü Vehbe, 2. Basım, 1993.
- Fâkihî, Cemaleddin Abdullah b. Ahmet. *Hâşiyetü Yâsîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ-i Turâsil-Arabî, 2016.
- Fergânî, Ebû Sa’d Kemâluddîn Alî b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Hakem. *el-Müstevfâ fi’n-nahv*. 1 Cilt. Kahire: Dârü’s-Sekafeti’l-‘Arabiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah Ed-Deylemi. *Me‘ânî el-Kur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*,
- Haddâd, Ebû Bekir-Mehmet Fatih. *Büyük Uyanış, Lice’de Ashâb-ı Kehf*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hadramî, el-İşbilî en-Nahvî, Ebû'l-Hasan Alî b. Mü’mîn b. Muhammed b. Alî. *el-Mukarrib fi’n-nahv*. 2 Cilt. Mektebe Ayni’l-Câmia, 1. Basım, 1972.
- Hittî, Abdulkasir Rahîm. *Hasâ’isu mezhebi’l-Endelusiyyî fi’n-Nahv*. 1 Cilt. B. gazi: Câmiat'u Kanyûnıs, 2. Basım, 1993.
- <https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM> (08.06.2019).
- Hudârî, Muhammed b. Mustafa eş-Şâfiî. *Hâşiyetü’l-Hudârî*. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikir, 1. Basım. t.y.

- İbnu Manzûr, Muhammed Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî el-İfrikî. *Lisânu'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 3. Basım, h. 1414.
- İbnu Akîl, Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah. *el-Museid âle teshiyl el-Faveid*. 5 Cilt. Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura, 1982.
- İbnu Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Mâlik, Cemâl'uddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mâlik. *Şerh-ul Kâfiye Eş-Şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummil-Kurâ, 1. Basım. 1982.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah et-Tâ'î el-Endelüsî. *Şerh'u umde'til-hâfiz*, 2 Cilt. Kahire/Bağdat: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1977.
- İbn Mâlik, Et-Tâ'î Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah El-Endelüsî. *et-Teshîl*, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnu Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Alî b. ebi Serâya Muhammed b. Alî. *Şerh'u-ibni Ya'îş*, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnu 'Akîl, Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah. *Şerh ibnu Akîl*, 2 Cilt. Beyrut: Mümessesetür-Risale, 2013.
- İbnu'l-Enbarî, Ebû bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerh'el -kasâid es-sebğ' et-tivâl*. 1 Cilt. B.y.: Dârü'l-Ma'ârif, 5. Basım, 2014.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî Tabakati'l-üdebâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl en-Nahivî. *el-Usûl fî'n-nahiv*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2009.
- İnanç, Yonis. “*Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişâd Değeri*”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyât Fak. Dergisi, 2015.
- İşbîlî, Alî b. Muhammed b. Asfur. *Şerh cümel'iz-Zucec*. 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Kenferavî, Sadreddin. *El-Muvfi fin-nehiv el-Kûfi*. 1 Cilt. Suriye/Şam: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 2. Basım, t.y.
- Kıftî, Ebû'l-Hasan Cemâluddî Alî b. Yusûf b. İbrâhîm b. Abdilvahîd. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n nuhât*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1986.
- Küçükcalay, Hüseyin. *Kur'an Dili Arapça*. 1 Cilt. İstanbul: Cim Kitabevi, 1. Basım, 2021.
- Küçükcalay, Hüseyin. *Kur'an Dili Arapça*. Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No:1, 1969.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecüha fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nahiv*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 2. Basım, 1958.
- Mahzûmî, Mehdiy. *Fi'n-nehvi'l Arabî nakdun vetevcih*, 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Râid el-Arabî, 2. Basım, 1986.

- Marangozoğlu, İzzet. *Beyânî tefsir metodu*. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Mekram, Sâlim. *el-Medresetü'n-nahviyye fî Mısır ve's Şâm*, 1 Cilt. Lübnan: Muessesetu'r-Risâle, 1410/1990.
- Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdulkadir el- Ezdi. *El-Muktedab*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'il-ilmîyye, 3. Basım, 1999.
- Muhammed b. Alî Es-Sabban Eş-Şafîi, *Eşmûni*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 2009.
- Muhtâr Abdulhamîd, *Ahtâu'l-lügati'l-'Arabîyeti'l-mu'âsire inde'l-küttâb ve'l-izâiyîn*. B.y.: Alemu'l-Kütüb, t.y.
- Râcihi, Abduh. *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n Nahda'tul-Arabîyye, 1. Basım, 1980.
- Rafide, İbrâhîm Abdullâh. *en-Nahiv ve kütübü't-tefsîr*. 2 Cilt. Mısırata: Dârü'l-Cemâhîrîyye li'n-Neşr ve't-Tavzî' ve'l-İ'lân. 1. Basım, 1982.
- Ramazan, Abdüttevab. *Et-Tetavvur en-nehvi* 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2003.
- Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ' el-Kazvînî. *Mu'cem makâyîsi'l-luga* B.y.: Dârü'l-Fikr, 1979, V/403.
- Sabbân, Muhammed b. Alî Eş-Şafî'i, *Hâşiyetü's-Sabbân*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Salîhoğlu, Hamit. “Çağdaş Âlimlerden Mehdî el-Mahzûmî ve Nahiv İlminin Kolaylaştırmasına Dair Görüşleri”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 20/3 (Eylül 2025), 1399-1416. DOI: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.81182>
- Salîhoğlu, Hamit. “el-Ukberî'nin et-Tibyân fî i'râbî'l-Kur'ân'ında Kûfe Dil Ekolüne Yaptığı İtirazlar”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/4 (Aralık 2019), 741-757.
- Salîhoğlu, Hamit. *Abdulkerîm el-Muderris ve nahiv Mevâhibu'r-Rahmân adlı eserinin nahiv açısından incelenmesi* Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.
- Salîhoğlu, Hamit. *İbn Şukeyr el-Bağdâdî'nin nahiv ilmindeki yeri ve önemi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'iletü Beyâniyye fî'l-Kur'ani'l-Kerim*. 2. Cilt. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. Fâdıl Sâlih. *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, Amman: Dârü'l-Fikr, 2013.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. Ebû Muhammed Abdullah b. Alî b. İshak. *et-Tebkira ve't-tezkira*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1982.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cümletu'l-'Arabîyyetu te'lîfuhâ ve aksâmuha*. 1 Cilt. Amman: Dârü'l-Fikr, 2007.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Esrâru'l-beyân fî't-ta'bîri'l-Kur'ânî*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü İbni-Kesîr, 2015.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cümletu'l-'Arabîyyetu ve'l-ma'nâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü İbn-Hazm, 2000.

- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Tahkîkâtun nahviyye*. 1 Cilt. Ürdün/Umman: Dârü'l-Fikr, Yayın tarihi: 2001.
- Sâmerrâî, İbrahim. *En-Nehv'ul Arâbi nakdun ve bine'*. Beyrut: Dâr-üs-Sadık, 1997.
- Sâmerrâî, *Lemesâtun beyâniyyetun fî nusûsin mine't-Tenzîl*. 1 Cilt. Amman: Dârü'l-Ammâr, 3. Basım, 2003.
- Sâmerrâî, *Meâ'nin'n-nahiv*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2017.
- Sâmerrâî, *Min esrâri'l-beyâni'l-Kur'ânî*. 1 Cilt. Amman: Dârü Ammâr, 1427/2006.
- Sertâvî, Mu'âz. *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nahviyye*. 1 Cilt. Ürdün: y.y. 1408/1988.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sincircî, Mustafa Abdulaziz. *el-Mezâhibü'n-nahviyye*. B.y.: y.y. t.y.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basrîyyîn*. 1. Cilt. Kahire: Mektebe'tü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1. Basım, 1966.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el- Huzayrî. *Hem'u'l-hemâvi'*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l- Hadis, 1. Basım, 2013.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el- Huzayrî. *el-Iktirâh fî usûli'n-nahiv*. 1 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiul- Beyân lit-Taberî*. 26 Cilt. Kahire: Dâr'ül-Hacer, 1. Basım. 1373-1376/1954-1957.
- Tantâvî, Abdullah Muhammed. *Neş'etu'n-nahiv ve târih eşheri'n-nuhât*. 1 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1. Basım. 2022.
- Tekin, Ahmet. *Arap Dilinde Düzensiz Çoğullar ve Bunların Kur'ân'daki Kulla nımları*. XIII cilt. Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: Literature and History of Turkish or Turkic, International Periodical for the Languages, 2018
- Tekin, Ahmet. *Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Tekin, Mahmut. “Arap Dilinde Fail ve Naibu'l-Fail”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/2 (2018), 72-81.
- Tekin, Mahmut. *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Tekin, Mahmut. *Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'idî'l-i'râb Adlı Eseri Dil ve Üslup Açısından İnceleme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Verrakî, Sait. *Direset-un nekdiyye*, B.y.: y.y. 1999.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsim. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf*, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Lübâb 1. Basım, 2021.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1. Cilt Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.

Zübeydî, Muhammed b. el-Hasan Ebûbekir. *Tâbâkâtu'n-nahiviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*. 1 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım,1984.



### ÖZGEÇMİŞ

|                                      |                                                      |
|--------------------------------------|------------------------------------------------------|
| Adı Soyadı                           | MEHMET ATASEVER                                      |
| Yabancı Dili                         | ARAPÇA                                               |
| ORCID Numarası                       |                                                      |
| Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası |                                                      |
| Lise                                 | Ömer Özmimar Anadolu İmam Hatip Lisesi<br>29.05.2000 |

|                     |                                                                                                                                                                                                                                          |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Lisans              | Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 02.07.2021                                                                                                                                                                                       |
| Yüksek Lisans       | Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri 2022-2025                                                                                                                                                  |
| Mesleki Deneyim     | Diyanet İşleri Başkanlığı İmamlık 2008- devam ediyor                                                                                                                                                                                     |
| Akademik Çalışmalar | Arap Dili ve Edebiyatında Öncü Şair ve Katipler: “Kur’an Ve Sünnet’in Arap Dili Gramerine Etkisi”ATASEVER, Mehmet, Yayın Yeri: İlâhiyât, Editör: HAMİT SALİHOĞLU, Basım sayısı:1, Sayfa sayısı: 128, 978-625-6640-84-9, Sayfalar: 37-75. |