

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATİ BİLİM DALI

EMÎN EL-ĤÛLÎ, HAYATI, ARAP DİLİ VE
EDEBİYATINDAKİ YERİ

Gafgaz ABDURAHMANOV

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Sedat ŞENSOY

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gafgaz Abdurrahmanov		
	Numarası	128106013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri/Arap Dili ve Belâgatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Gafgaz Abdurrahmanov



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gafgaz ABDURAHMANOV
	Numarası	128106013004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Arap Dili ve Belâgatı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sedat ŞENSOY
	Tezin Adı	Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri* başlıklı bu çalışma *07/07/2019* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Sedat ŞENSOY	<i>[Signature]</i>
2	Prof. Dr.	Mehmet Ali KAPAR	<i>[Signature]</i>
3	Doç. Dr.	Muhammet Vehbi DERELİ	<i>[Signature]</i>
4	Prof. Dr.	Musa ALP	<i>[Signature]</i>
5	Dr. Öğretim Üyesi	Yusuf Sami SAMANCI	<i>[Signature]</i>



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gafgaz ABDURAHMANOV		
	Numarası	128106013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Arap Dili ve Belâgatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sedat ŞENSOY		
	Tezin Adı	Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri		

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Arap-İslâm dünyasının Batıyla olan yakın ilişkileri sonucu olarak adı geçen coğrafyada siyasî, askerî ve ilmî olmak üzere pek çok alanda yenilik hareketleri görülmeye başlanmıştır. Dil ve edebiyat araştırmaları da bundan müstağni kalmamıştır. Özellikle Batı dünyasındaki edebiyat araştırmalarını yakından inceleme fırsatını yakalayan Tâhâ Huseyn, Emîn el-Hûlî ve Mubârek el-Mâzinî gibi simalar söz konusu yenilikçi hareketlerin başını çekmekteydiler.

Bu tez çalışması, yenilikçi görüşleriyle tanınan Emîn el-Hûlî'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki görüşlerini ele almaktadır.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, amacı ve yöntemi ele alınmış, konuyla ilgili yararlanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, el-Hûlî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönem incelenmiş ve dünya görüşünün oluşmasında etkili olan şahsiyetler tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, el-Hûlî'nin ilgili eserlerinden hareketle onun Arap belâgatı konusundaki görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, el-Hûlî'nin genel olarak dilsel araştırmalar hakkındaki fikirleriyle birlikte Arap dilinin kolaylaştırılmasına yönelik görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Bu çalışma, varılan neticeleri kapsayan bir sonuç bölümüyle sona erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emîn el-Hûlî, Arap Dili, Belâgat, Nahiv, Yenilik



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Gafgaz ABDURAHMANOV		
	Student Number	128106013004		
	Department	Basic İslamic Sciences / Arabic Language & Rhetoric		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Doç. Dr. Sedat Şensoy		
	Title of the Thesis/Dissertation	Amin al-Khuli's Life and His Place in Arabic Language & Literature		

With the start of the 19 th century, as a result of close relations with the West, The Arab-Islamic World has witnessed revivalist movements in different fields such as politics, science and military. And Arabic has been impressed by these relations in its turn. Especially Taha Hüseyn, Amin al-Khuli and Mubarak al-Mazini, who had taken a chance to examine the related studies in the West, had guided the revivalist movements.

In this study is considered with Amin al-Khuli's revivalist views related to Arabic literature.

The Study consists of introduction and three chapters. The Introduction is about the importance of the work, its purpose and its methodology. Also the introduction includes information about used literature and data collection.

The first chapter examines al-Khuli's life, his works, his era and figures who have influenced al-Khuli's thoughts.

The second chapter covers al-Khuli's views related to Arabic rhetoric based on his works.

The third chapter consists of al-Khuli's views about common linguistic studies and the facilitation of Arabic in details.

The study ends with a conclusion included reached results.

Keywords: Amin al-Khuli, Arabic, Rhetoric, Arabic Grammar, Revivalism.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖNSÖZ.....	iv
TRANSKRİPSİYON.....	vi
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ ve AMACI.....	2
ARAŞTIRMANIN METODU.....	5
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	7

BİRİNCİ BÖLÜM

EMİN EL-ĤÛLÎ, HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. Hayatı ve Tahsili.....	10
2. Yaşadığı Dönem	21
2. 1. Siyasî Durum	22
2. 2. İlmî-Edebî Durum.....	29
3. el-Ĥûlî Üzerinde Etkili Olan Şahsiyetler	36
4. el-Ĥûlî ve Medresetu'l-Umenâ (Eminler Ekolü)	43
5. el-Ĥûlî ve Edebî Tefsirdeki Yeri	45
6. Eserleri.....	58
6. 1. Arap Dili, Belâgat ve Edebiyat Alanındaki Çalışmaları.....	59
6. 2. Din Alanındaki Telifleri.....	63
6. 3. Tarih Alanındaki Telifleri	66
6. 4. Eğitim Alanındaki Telifleri.....	68
6. 5. Tiyatro Eserleri	68

İKİNCİ BÖLÜM

EMİN EL-ĞULÎ'NİN ARAP BELÂĞATI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Belâğatın Lügat ve Terim Anlamı	72
2. Belâğat ve Feşâhat Kavramları Arasındaki Ayrım	77
3. Belâğat İlminin Doğuşu	78
3. 1. Belâğatın Gelişmesinde Etkili Olan Yerli (İslâmî) Kaynaklar	79
3. 1. 1. Şairler	79
3. 1. 2. Kâtipler	81
3. 1. 3. Râvîler ve Dilciler	83
3. 1. 4. Kur'ân-ı Kerim ve İ'câzı	85
3. 1. 5. Usulcüler, Tefsirciler ve Kelamcılar	85
3. 2. el-Ğulî'ye Göre Belâğatın Gelişmesinde Etkili Olan Yabancı Unsurlar	88
3. 2. 1. el-Ğulî'ye Göre Diğer Milletlerin Belâğatları ve Arap Belâğatı Üzerindeki Etkisi	89
3. 2. 2. el-Ğulî'ye Göre Yunan Felsefesinin Arap Belâğatı Üzerindeki Etkisi	91
3. 2. 2. 1. Belâğatın Doğuşu ve Felsefe	93
3. 2. 2. 2. Belâğatın Oluşum Dönemi ve Felsefe	99
3. 2. 2. 3. Felsefe ve Belâğat Araştırma Alanının Sınırlandırılması	101
3. 2. 2. 4. Felsefe ve Belâğatın Gayesi	105
4. Belâğat Tarihinin Yazımında Takip Edilecek Yöntem	124
5. Belâğat İlminin Geçirdiği Evreler	128
5. 1. Câhiliye Dönemi	129
5. 2. İslâmî Dönem	130
6. Belâğat ve Edebî Eleştiri (Naqd) Arasındaki İlişki	132
7. Belâğat Ekolleri ve Özellikleri	137
7. 1. Edebiyatçılar Belâğat Ekolü ve Özellikleri	140
7. 1. 1. Edebiyatçılar Belâğat Ekolüne Mensup Bazı Belâğatçılar ve Eserleri	141
7. 2. Kelâmcılar Belâğat Ekolü ve Özellikleri	157
7. 2. 1. Kelâmcılar Belâğat Ekolüne Mensup Bazı Belâğatçılar ve Eserleri	159

7. 3. Mısır Belâgat Ekolü ve Özellikleri	163
8. Belâgatçıların Ortak Özellikleri.....	168
9. Belâgatta Yenilenme.....	172
10. Belâgat-Psikoloji İlişkisi.....	189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMÎN EL-ĤÛLÎ'NİN ARAP NAHVÎ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. el-Ĥûlî'nin Dil Araştırmalarında Benimsediği Yöntem	197
2. el-Ĥûlî'ye Göre Arap Dilinin Derlenmesi/Cemedilmesi Meselesi.....	199
3. el-Ĥûlî'nin Dillerin Doğuşu Meselesi Konusundaki Yaklaşımı	215
3. 1. Tevkîf Teorisi	217
3. 2. İştîlâh/Tevâtü' Teorisi.....	218
3. 3. Uzlaştırmacı/Birleştirici Teori	218
3. 4. Tevakkuf/Vakf Teorisi.....	219
4. Arap Dilinin Kolaylaştırılması (Teshîl)	224
4. 1. Nahiv-Fıkıh İlişkisi	239
4. 2. el-Ĥûlî ve Nahvin Kolaylaştırılması	244
4. 2. 1. İ'râbdaki Karışıklıklar.....	263
4. 2. 2. Kurallardaki Düzensizlikler	286
5. Nahivde İctihâd.....	293
5. 1. Yeni Dilsel Malzemeler Üzerinde Ciddî Araştırmalar Yapmak.....	296
5. 2. Yeni Dilsel Araştırmalarının Eski Nahiv Çalışmaları Üzerindeki Etkisi	299
SONUÇ	305
KAYNAKÇA.....	311

ÖNSÖZ

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Arap-İslâm dünyasında her sahada olduğu gibi dil ve edebiyat alanlarında da yenilik hareketleri görülmeye başlanmıştır. Çeşitli vesilelerle Batı ülkelerinde bulunma fırsatı elde eden pek çok Arap düşünür ve edebiyatçı, Batı ülkelerindeki edebî eleştiri ve dil çalışmalarını yakından inceleme fırsatı elde etmişler ve Batı'daki edebî eleştiri yöntemlerini Arap edebiyatına uygulamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla iç ve dış pek çok unsurun da etkisiyle söz konusu dönemde Arap dili ve edebiyatı konusundaki çalışmaların seyri hayli değişmiştir.

Söz konusu dönemde özellikle Arap dili alanında yapılan çalışmalar hayli ses getirmeye başlamıştır. Arap dili alanındaki bu yeni çalışmaların odak noktasını ise nahvin kolaylaştırılması, tecdîdi veya ıslâhı gibi konular oluşturmaktaydı. Öte yandan Batı'daki edebî eleştiri araştırmalarından etkilenen birtakım Arap edebiyatçılar, Arap belâgatını da mezkûr edebî eleştiri yöntemiyle ele alma çabası içine girmişlerdir.

Söz konusu dönemde yaşamış, dil ve edebiyat çalışmaları üzerinde yoğunlaşmış şahsiyetlerden biri de Emîn el-Hûlî'dir. İlgili eserleri incelendiğinde el-Hûlî'nin yaşadığı dönemde revaçta bulunan Arapçanın kolaylaştırılması ve belâgat araştırmalarında edebî eleştiri yönteminin kullanılması ve edebî çalışmalarda çevre faktörünün dikkate alınması gibi konular üzerinde durduğu görülmektedir. Bu bağlamda özellikle el-Hûlî'nin bir grup öğrencisiyle kurduğu, sanat ve edebiyatta çevre faktörüne vurgu yapan Medresetu'l-Umenâ (Emînler Ekolü) edebiyat ekolünün yankıları günümüze kadar devam etmektedir.

el-Hûlî tarafından temelleri atılan söz konusu edebiyat ekolü, kendisinden sonra Muhammed Ahmed Halefullah, Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâti', Naşr Hâmid Ebû Zeyd vb. birtakım düşünür tarafından sürdürülmüştür. el-Hûlî tarafından ortaya atılan ve Arap-İslâm dünyasında uzun süren tartışmalara sebep olan edebî yöntemin doğru bir şekilde anlaşılması, onun Arap dili ve edebiyatı konusundaki görüşlerinin müstakil bir çalışmada ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, giriş bölümü, üç bölümden ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde, konunun önemi, amacı, kapsamı ve yönteminden bahsedilmekte, konuyla alakalı başvurulacak temel kaynaklar hakkında bilgi verilmektedir.

Birinci bölümde, el-Hûlî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde, el-Hûlî'nin düşünce sisteminin şekillenmesinde etkili olan şahsiyetler hakkında bilgiler verilmektedir.

İkinci bölümde, ilgili eserlerinden hareketle önce el-Hûlî'nin Arap belâgatına yönelttiği eleştiriler ele alınmakta, daha sonra ise onun belâgatın yenilenmesine dair öne sürdüğü teklif ve önerilere yer verilmektedir.

Üçüncü bölümde, önce el-Hûlî'nin genel olarak Arap dili çalışmalarına ilişkin görüşleri incelenmekte, akabinde müellifin Arap dilinin kolaylaştırılmasına yönelik görüşleri detaylı bir şekilde sunulmaktadır.

Çalışmanın temel hedefi, dil ve edebiyat alanında yenilikçi görüşleriyle tanınan el-Hûlî'nin Arap dili ve belâgatı konusundaki görüşlerini ortaya koymaktır.

Hiç kuşkusuz bu çalışma tek bir kişinin gayretiyle vücuda gelmiş değildir. Bu vesileyle tez yazımı boyunca çalışmamızı yakından takip eden ve bu süre zarfında her türlü yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Sedat Şensoy Bey'e, ayrıca TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetim ve çalışanlarına, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na (YTB) ve beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan aileme teşekkür etmeyi kendime manevi bir borç bilirim.

Gafgaz Abdurahmanov, Konya-2019

TRANSKRİPSİYON

Ünlü/Sesli Harfler:

أ: a, e	إ: î, ı	أ: u
آ: â	ي: î	و: û

Ünsüz/Sessiz Harfler:

ء: ' (ayn)	د: d	ض: ḍ, ḏ	ك: k
ب: b	ذ: ḏ	ط: ṭ	ل: l
ت: t	ر: r	ظ: ṣ	م: m
ث: ṯ	ز: z	ع: ' (ayn)	ن: n
ج: ğ	س: s	غ: ğ	و: v
ح: ḥ	ش: š	ف: f	ه: h
خ: ḫ	ص: ṣ	ق: q	ي: y

Yukarıda gösterilen transkripsiyon sistemine ek olarak:

- 1) Harfi tarifler cümle başında da küçük harflerle yazılmıştır.
- 2) Harfi tariflerle kullanılan kelimelerin başlarındaki şemsî ve kâmerî harflerin okunuşları belirtilmiştir. el-Ḥûlî ve ez-Zemaḥşerî örneklerinde olduğu gibi.
- 3) Metin içindeki birleşik isimlerin ve tamlamaların yazılışında Arapça okunuşlarına uyulmuştur.
- 4) Türkçede yaygın kullanılan kelimelerin yazılışında transkripsiyon sistemine uyulmamıştır. Muhammed ve Ahmed gibi.

KISALTMALAR

<i>AÜDTCF</i>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
<i>AÜİFD</i>	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bk.	: bakınız
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
<i>MÜİFD</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
tsh.	: tashih eden
y.y.	: yayın yeri yok
YKY.	: Yapı Kredi Yayınları



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ ve AMACI

XIX. ve XX. yüzyıllar pek çok açıdan İslâm dünyasının çöküş yılları olarak kabul edilmekle birlikte, aynı zamanda yenilik arayışlarının ortaya çıkığı yıllar olarak da değerlendirilebilir. Zira söz konusu dönemlerde İslâm dünyasındaki aydın ve düşünürler sömürgeci Batı karşısında varlık mücadelesine girişmişlerdir.

İslâm dünyası bakımından son iki yüzyılın en belirgin özelliklerinden biri Batı medeniyetiyle karşılaşmak ve ilmî, siyasî ve kültürel alanlarda söz konusu medeniyetin hücumlarına maruz kalmaktır. Bu sebeple son iki yüzyılın İslâm düşünce tarihi, bir açıdan Batı ve İslâm medeniyetlerinin karşılaşmasının ve bu karşılaşmadan doğan tartışmaların tarihi olarak da değerlendirilebilir.

Özellikle XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'yla olan yakınlaşmalar, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin ortaya çıkışını hızlandırdı. Zira İslâm dünyasının Batı karşısında askerî, ilmî ve siyasî olmak üzere pek çok alandaki yenilgileri İslâm dini ve düşüncesiyle ilgili tartışmaların seyrini değiştirmiş ve İslâm düşüncesinin yeniden yorumlanmasının gerekliliği yönünde yeni sesler yükselmeye başlamıştır. İslâm düşünce tarihçileri tarafından ıslâh, ihyâ veya tecdîd hareketleri olarak adlandırılan bu akımların en önemli temsilcilerinden biri hiç kuşkusuz Muhammed 'Abduh (ö. 1905)'tur. O, XX. yüzyılın başlarından itibaren Mısır'da Kâsım Emîn (ö. 1908), Sa'd Zağlûl (ö. 1927), Mustafâ Abdurrâzık (ö. 1947), Tâhâ Huseyn (ö. 1973) ve Emîn el-Hûlî (ö. 1966) gibi yenilikçi düşünür ve aydınlar tarafından kurulan ekollerin tamamı üzerinde etkisi bulunan bir şahsiyettir.

Söz konusu yüzyıllarda İslâm düşüncesinde ivme kazanmaya başlayan yenilikçilik hareketlerinin yansımaları dil ve edebiyat çalışmalarında da görülmeye başlandı. Özellikle Batı dünyasındaki edebiyat araştırmalarını yakından inceleme fırsatını yakalayan Tâhâ Huseyn, Emîn el-Hûlî ve Mubârek el-Mâzinî gibi simalar dil ve edebiyat alanındaki yenilikçi akımların başını çekmekteydi. Bunlar içerisinde birtakım özellikleriyle dikkat çeken araştırmacılardan biri Emîn el-Hûlî'dir.

Çeşitli resmi görevler sebebiyle Almanya ve İtalya gibi Batı ülkelerinde bulunan el-Hûlî, burada özellikle de edebiyat araştırmaları alanında yapılmış çalışmaları yakından inceleme fırsatını yakalamıştır. O, söz konusu dönemde Batı dünyasında yaygın olan edebî eleştiri akımlarından ciddi bir şekilde etkilenmiş ve Kur'ân araştırmalarında edebiyat eleştirisi yöntemlerinin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla gerek Avrupa'da bulunduğu yıllar, gerekse Mısır üniversitelerinde bulunan Batılı edebiyat eleştirmenleri ile olan sıkı ilişkisi onun dünya görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Dil ve edebiyat alanında okuduğu Batılı kaynakların da etkisiyle el-Hûlî, 19.04.1944 yılında Kahire Üniversitesi Arap Dili bölümündeki bir grup öğrencisiyle birlikte Medresetu'l-umenâ (Eminler Ekolü) adlı yeni bir edebiyat ekolü kurmuştur. el-Hûlî tarafından kurulan söz konusu ekol resmen 22 sene (1966) varlığını sürdürmesine rağmen, bu ekole mensup bazı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaların yankıları günümüze değin devam etmektedir.

el-Hûlî, belâgat alanında yaptığı çalışmalarında, Arap belâgatının duayeni olarak kabul edilen Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79)'nin belâgat alanındaki *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerini aşilamaz olarak gören muhafazakâr edebiyatçıları eleştirmiş ve belâgatın öteden beri maruz kaldığı felsefe ve mantığın etkisinden kurtararak ona eski edebî misyonunun kazandırılması gerektiğini iddia etmiştir.

Tez çalışması olarak, Emîn el-Hûlî'nin tercih edilmesinin birtakım önemli nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyle açıklanabilir:

a. el-Hûlî, sadece klasik edebiyat/belâgat araştırmalarını eleştirmekle yetinmemiş, aynı zamanda-Batı'da yapılan edebiyat eleştirisi kaynaklarının da etkisiyle-yeni ve özgün metotla bir edebiyat ekolü Medresetu'l-umenâ'yı kurmayı başarmıştır. Onun kurduğu bu edebiyat ekolü kendisinden sonra pek çok öğrencisi tarafından sahiplenilmiş ve söz konusu ekolün prensipleri doğrultusunda kayda değer birçok eser ortaya koyulmuştur. Eşi Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâtî', Muhammed Ahmed Halefullah ve Naşr Hâmid Ebû Zeyd, el-Hûlî ekolünün takipçilerinden bazılarıdır. Dolayısıyla el-Hûlî tarafından

geliştirilen ve özellikle Kur’ân araştırmalarında edebî yöntemin esas alınmasını savunan çalışmaların doğru bir şekilde anlaşılması, mezkûr ekolün kurucusunun edebiyat alanındaki görüşlerinin müstakil bir araştırma halinde incelenmesini önemli kılmaktadır.

b. Arap-İslâm dünyasında belâgatın Yunan felsefesi ve mantığının etkisiyle gelişmesini sürdürdüğü düşüncesini ilk savunan şahsiyetlerden biri el-Hûlî’dir. Ona göre Arap belâgatı doğuşundan itibaren Yunan felsefesi ve mantığının etkisinde kalarak gelişmesini sürdürmüştür. İlgili çalışmaları dikkatle incelendiğinde onun belâgat çalışmalarındaki amacının; belâgatın öteden beri maruz kaldığı felsefe ve mantığın etkisinden kurtarılması ve ayrıca belâgat çalışmalarından güdülen aslî gayenin edebî olduğuna inandığından belâgatın bu edebî gayeye geri döndürülmesi olduğu görülecektir. Belâgat çalışmalarında güdülen asıl maksadın salt edebî sanatsal yönde olduğuna inanan el-Hûlî, belâgatın-asıl gayesi olarak inandığı-edebî eleştiri (naqd) sanatına geri döndürülebilmesi amacıyla bir takım pratik adımlar da atmıştır. Öteden beri İslâm dünyasındaki belâgat çalışmalarına hâkim olan yerleşik düşünceye karşı çıkması ve belâgatın aslî gayesinden uzaklaştırıldığı gibi önemli iddialarda bulunması, ayrıca bu iddialarını gerçekleştirebilmek maksadıyla yaptığı çalışmalarında ne denli başarılı olduğunun tespit edilebilmesi el-Hûlî’nin belâgat alanındaki görüşlerinin müstakil bir araştırma halinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

c. el-Hûlî’nin dil ve edebiyat alanındaki görüşleri üzerinde müstakil bir çalışmanın yapılmasını önemli kılan bir diğer faktör ise onun yaşadığı dönemde Arap dünyasında revaçta olan “Arapçanın kolaylaştırılması” tartışmalarına müdahil olması ve bu alanda kendi görüş ve önerilerini ortaya koymasıdır. Etkileri günümüze kadar devam edegelen mezkûr tartışmayla ilgili görüşlerinin ortaya konulması da bu alanda yapılacak çalışmanın önemli olacağı kanaatini uyandırmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, dil ve edebiyat alanında yenilikçi görüşleriyle tanınan Emîn el-Hûlî’nin Arap dili ve belâgatı konusundaki görüşlerini detaylı bir şekilde ele almaktır. Zira el-Hûlî’nin edebiyat alanındaki çalışmaları kendisinden sonra-özellikle de Kur’ân ve edebiyat alanında araştırma yapan-peş çok araştırmacı üzerinde etkili olmuş ve uzun süren

tartışmalara neden olmuştur. Söz konusu alanda yapılan bütün çalışmaları doğru anlayabilmek ise hiç kuşkusuz el-Ĥûlî'nin bu konudaki görüşlerinin anlaşılmasından geçmektedir.

ARAŞTIRMANIN METODU

Bu çalışma, XX. yüzyılda Arap-İslâm dünyasında özellikle Arap dili ve belâgatı konusunda yenilikçi görüşleriyle tanınan Emîn el-Ĥûlî'nin adı geçen konuyla ilgili görüşlerinin ortaya konulmasını hedeflemektedir. Bu nedenle çalışma, genellikle el-Ĥûlî'nin görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

Konusu ve kapsamı belirlenen çalışmanın hazırlanmasında şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Öncelikle, Emîn el-Ĥûlî'nin hayatı, yaşadığı dönem, üzerinde etkili olan şahsiyetler ve eserleri hakkında tafsilatlı bilgi verilmiştir. Bütün bunlar yapılırken aslî kaynaklara başvurulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde, el-Ĥûlî'nin Arap belâgatı konusundaki görüşleri ele alınmıştır. el-Ĥûlî'nin belâgatla ilgili görüşleri incelenirken temel kaynaklarımızı, müellifin kendi eserleri oluşturmakla birlikte yeri gelince temel belâgat kaynakları da referans olarak kullanılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde el-Ĥûlî'nin Arap dili/nahvi ile ilgili görüşleri ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Müellifin herhangi bir konudaki görüşüne değinmeden önce konu hakkında kısaca bilgi verilmiş, akabinde müellifin görüşlerine yer verilmiş ve yeri geldiğinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Araştırma boyunca gerek veri toplama ve gerekse de elde edilen verilerin değerlendirilmesi safhasında, bilimsel araştırma metot ve ilkelerinin gereklerine riayet edilmiştir.

Tezin yazımında, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA), Türk Dil Kurumu İmlâ Kılavuzu ve Necmettin Erbakan Üniversitesi tarafından hazırlanmış Tez Yazım Kılavuzu esas alınmıştır. Araştırma boyunca bir kez olsa bile referans olarak kullanılan eser, ansiklopedi maddesi veya makale bibliyografyada gösterilmiştir. Dipnot

ve bibliyografyada geçen kitap, ansiklopedi ve dergi adları italik yazı stiliyle, makale ve madde adları ise “tırnak” içine alınmak suretiyle yazılmıştır.

Çalışma boyunca eserlerine referans olarak başvuruşan şahıslar, dipnot kısmında isimleri (Hayruddîn ez-Ziriklî gibi), kaynakçada ise soyisim veya daha çok tanındıkları nisbe veya künyeleri başa alınmak suretiyle yazılmıştır (ez-Ziriklî, Hayruddîn gibi). Kaynaklar, ilk geçtiğı yerde müellifinin ismi ve soyismi, eserin tam ismi, basım yeri ve tarihi, bilginin alındığı cilt ve sayfa verilerek yazılmıştır. Aynı esere ikinci kez başvurulduğu takdirde müelliflerin sadece meşhur ismi, nisbe, lakap veya soyadları, eser isimleri ise kısaltılarak gösterilmiştir. Birden fazla cildi bulunan eserlerde, referans olarak gösterilen cilt Romen rakamıyla gösterilmiş, virgöl işaretinden sonra ise sayfa numarası yazılmıştır (II, 250). Tek ciltli kitap ve makalelerde ise sayfa kelimesinin kısaltması (s.) belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmıştır (s. 250).

Dipnot gösterirken mümkün mertebe kronolojik sıraya uyulmaya çalışılmıştır. Herhangi bir konuda birden fazla kaynağıya başvurulduğu zaman kaynakların sıralanmasında müelliflerin vefat tarihleri esas alınmıştır. Metin içinde ismi geçen şahısların ölüm tarihleri, ilk geçtikleri yerde hicrî ve miladi olarak verilmiştir (ö. 395/1004). Ayrıca metin içinde geçen bazı terim ve pek bilinmeyen şahıs adları dipnot kısmında özet bir şekilde açıklanmıştır.

Arapça isim ve künyeler kesinlikle aslına uygun bir şekilde kullanılmış “ü” harfi kullanılmamıştır (örn: Hüseyin aslına uygun olarak Huseyn ve Abdülkadir ise Abdulkâdir şeklinde kullanılmıştır) ve eğer varsa başına “el” takısı getirilmiştir. Ayrıca aslı Arapça olan kelimelerde uzatma, ayn (‘) ve hemze (’) işaretleri koyulmuştur. Ama bununla beraber Türkçede yaygın olarak kullanılan (şair, caiz, Beyrut, Kahire, Ahmed, Muhammed) gibi kelimelerde ise uzatma, hemze ve transkripsiyon işaretleri konulmasına gerek duyulmamıştır.

Genellikle çalışma boyunca kavramlar, konunun orijinalliğini korumak maksadıyla Arapça olarak verilmiştir. Örneğin: (eril-dişil yerine müzekker-müennes kullanılmıştır.)

Aynen alıntılar üç kelime veya daha az ise metin içinde tırnak içerisinde ve italik olarak verilmiştir. Eğer söz konusu alıntı, üç kelime veya daha fazla ise metin ortasında kenarları bir paragraf içeriye bastırılarak verilmiştir.

Çalışmada geçen hadislerin kaynak gösterilmesinde ise Concordance (Konkordans) usulü benimsenmiştir.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu çalışma, el-Hûlî'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki görüşlerini ele aldığından esas itibariyle kaynakları açısından sınırlandırılmıştır. Bu nedenle çalışmanın en temel kaynaklarını el-Hûlî'nin kendi eserleri oluşturmaktadır. *Menâhîcu tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, *Muşkilâtü ḥayâtina'l-luġaviyye*, *Fennu'l-ḳavl ve Fî edebi'l-Mısri* el-Hûlî'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki görüşlerini ortaya koyduğu ve bizim de çalışma boyunca sıkça kullandığımız temel kitaplarıdır. Söz konusu kitapların yanı sıra müellifin konuyla ilgili görüşlerini tespit edebilmek amacıyla başvurduğumuz pek çok makale ve konferans bildirisi de bulunmaktadır.

Çalışmanın hazırlanmasında el-Hûlî'nin eserlerinden sonra ikinci sırada yer alan kaynaklar, edebî eleştiri ve belâgat çalışmalarıdır. Edebî eleştiri ve belâgat kaynakları kullanılırken söz konusu alanda yapılmış ilk ve temel çalışmalara öncelik verilmiştir. Bu bağlamda çalışma boyunca kendisine sıkça başvuru alan kaynaklar arasında el-Câhîz (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*, *Kitâbu'l-ḥayevân*, Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009)'nin *Kitâbu's-şınâ'ateyn*, İbn Reşîk el-Ḳayrevânî (ö. 456/1064)'nin *el-'Umde fî meḥâsini's-şi'r ve âdâbihi ve naḳdihî*, Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 470/1078-79)'nin *Esrâru'l-belâğa*, es-Sekkâkî (ö. 626/1229)'nin *Miftâhu'l-'ulûm*, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 637/1239)'in *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî (ö. 739/1338)'nin *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa* ve et-Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *el-Muṭavvel* adlı eserleri gelmektedir.

Çalışmada istişhâd olarak gösterilen bütün şiirlerin, şiir kitaplarında veya sözlüklerde geçtiği yerler belirlenmiş ve kaynakları gösterilmiştir. Bedruddîn el-'Aynî (ö. 855/1451)'nin *el-Maḳâşidu'n-naḥviyye fî şerḥi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye/Şerḥu's-*

Şevâhidi'l-kubrâ 'sı, Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682)'nin *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi Lisâni'l-'Arab* 'ı ve Muhammed Şurrâb'ın *Şerhu's-şevâidi's-şi'riyye fî ummuhâti'l-kutubi'n-naḥviyye* 'si gibi eserler, çalışma boyunca sıkça kendisine başvurulmuş şiir kitapları arasında gelmektedir.

Çalışmada geçen şiirlerin ve birtakım kelimelerin ifade ettikleri anlamların tespit edilmesinde temel Arap dili sözlükleri referans olarak kullanılmıştır. Kaynak olarak kullanılan sözlükler arasında Ḥalîl b. Ahmed (ö. 175/791)'in *Kitâbu'l-'Ayn*, İbn Dureyd (ö. 321/933)'in *Cemheretu'l-luḡa*, İbn Fâris (ö. 395/1004)'in *Meḳâyisu'l-luḡa*, el-Ezherî (ö. 370/980)'nin *Tehzîbu'l-luḡa*, İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un *Lisânu'l-'Arab* ve ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)'nin *Tâcu'l-'arûs* adlı eserleri ilk sırada gelmektedir.

Çalışmada geçen ve pek bilinmeyen şahıs isimlerinin açıklanması amacıyla bazı biyografi eserlerine de atıfta bulunulmuştur. İbn Ḥallikân (ö. 681/1282)'in *Vefayâtu'l-a'yân* 'ı, ez-Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* ve *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* 'ı, Şalâhuddîn el-Kutubî (ö. 764/1363)'nin *Fevâtu'l-vefayât* 'ı, el-Kureşî (ö. 775/1373)'nin *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî ṭabakâti'l-Ḥanefiyye* 'si, Serkîs (ö. 1932)'in *Mu'cemu'l-maṭbûâti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe* 'si ve Ḥayruddîn ez-Zirikli (ö. 1976)'nin *Ḳâmûsu'l-a'lâm* 'ı çalışma boyunca sıkça başvurulmuş biyografi eserlerindendir. Bunlarla birlikte çalışma boyunca pek çok makale ve ansiklopedi maddesi de kaynak olarak kullanılmıştır.

İstişad olarak getirilen hadislerin tespit edilmesi sebebiyle başta kutub-i sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarından istifade edilmiş ve hadislerin kaynak olarak gösterilmesinde akademik çalışmalarda takip edilen Concordance (Konkordans) usulü benimsenmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

EMİN EL-ĤÛLÎ, HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1. Hayatı ve Tahsili

Modern dönem Arap düşüncesinde-özellikle Arap dili, edebiyatı ve tefsir (edebî tefsir) alanlarında-yenilikçi görüşleri ile tanınan Emîn el-Ĥûlî 1895 yılında Mısır'da Menûfiye'nin Eşmûn kasabasına bağlı Şûşây köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur.¹ Kendisinin belirttiğine göre tam olarak nisbesi; Emîn b. İbrâhîm b. 'Abdilbâkî b. 'Âmir b. İsmâîl b. Yûsuf el-Ĥûlî şeklindedir.² Ancak bazı kaynaklarda nisbesi el-Ĥavlî şeklinde de kaydedilmiştir.³

Babası İbrahim b. 'Abdilbâkî b. 'Âmir b. İsmâîl b. Yûsuf el-Ĥûlî ilköğretim mezunu bir çiftçiydi.⁴ Annesi ise dönemin meşhur simalarından olan Şeyh Alî 'Âmir el-Ĥûlî'nin kızı Fâtîma'dır. Şeyh Alî 'Âmir tahsilini el-Ezher'de tamamlamış ve kırâat alanında uzman bir kimseydi. Şeyh Alî 'Âmir, Kahire'deki Sultan Şah câmiinde kırâat dersleri vermekle beraber aynı mescitte imamlık görevini de yürütmüştür. Böyle bir ortamda büyüyen kızı Fâtîma da keskin zekâ ve zarafet sahibi bir hanımefendi idi. Amcasının oğlu İbrâhîm-el-Ĥûlî'nin babası-ile evlilik yapan Fâtîma hayatının sonuna kadar Şûşây köyünde yaşamıştır.⁵

el-Ĥûlî, ilk eğitimine yaşadığı köyde başlamıştır. Babası onu ilk önce köylerindeki "Kuttâb" adı verilen Kur'ân kursuna göndermiştir. el-Ĥûlî bu kursta Kur'ân-ı Kerim ile beraber temel İslâmî bilgileri de öğrenmeye başlamıştır.⁶ Daha sonra Kuttâb'dan alınarak 1902 senesinde henüz yedi yaşındayken Kahire'ye anne dedesi Şeyh Alî 'Âmir'in-aynı zamanda babasının amcası-yanına götürülen el-Ĥûlî burada dedesi ve dayısının yanında

¹ Kâmil Sa'fân, *Emîn el-Ĥûlî*, Kahire el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'l-âmmeh, 1982, s. 3; Muhammed 'Allâm Mehdî, *el-Mecma'ıyyûn fî ĥamsine 'âmen*, Mecme'u'l-luğati'l-'Arabiyye, Kahire, 1406/1986, s. 79; İbrâhîm el-Hâzîmî "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu 'a'lâmi'l-ĥarnî'r-rabî'a 'aşara ve'l-ĥâmisa 'aşara li'l-hicrî fî 'a'lâmi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, Riyâd, Dâru's-şerîf, 1419 (hicrî), III, 978; Muhammed Receb Beyyûmî, "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu 'a'lâmi'l-fikrî'l-İslâmî (Silsiletu'l-mevsû'atî'l-İslâmiyyeti'l-muteħaşşa 3)*, Kahire, el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1425/2004, s. 114.

² Sa'fân, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 5.

³ Ĥayruddîn ez-Ziriklî, *Ĥâmûsu'l-a'lâm*, Beyrût, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002, II, 16; Ömer Rıza Keħhale, *Mu'cemu'l-muellifin teracimu muşannifi'l-kutubi'l-'Arabiyye*, Beyrut, Mevsû'atu'r-risâle, 1414/1993, I, 400.

⁴ Ĥuseyn Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, Kâhire, el-Meclisu'l-a'lâ li's-şekâfe, 1006, s. 7; Sa'fân, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 4.

⁵ Sa'fân, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 6.

⁶ Muhammed Alî Hidv, "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu Beyti'l-ĥikme li-'a'lâmi'l-'Arab fî'l-ĥarneyni't-tâsi'a 'aşara ve'l-'işrîne*, Bağdat, Beytu'l-ĥikme, 1420/2000, I, 78.

ilk tahsiline başlamıştır.⁷ Ailesinin el-Ĥûlî'yi Kahire'ye dedesinin yanına göndermesinin başlıca nedeni el-Ezher'de tahsil yapmasını istemeleriydi. Kahire'ye geldiğinde el-Ezher'de tahsiline başlamak için yaşı küçük olan el-Ĥûlî, Kur'ân, nahiv, matematik ve tecvîd gibi ilimlerin öğretildiği ilkokul mahiyetindeki bir şehir medresesine gönderildi. Daha sonra ise eğitimini Kaysûnî ve Maḥrûse medreselerinde sürdürmüştür. el-Ezher'de eğitime başlama yaşına geldiğinde ise el-Ĥûlî bundan vazgeçerek Osmân Paşa Mâhir medresesinde tahsiline başlamış ve üç sene söz konusu medresede eğitimine devam etmeye karar vermiştir.⁸ On beş yaşındayken bu medreseden mezun olan el-Ĥûlî Muhammed 'Abduh tarafından kurulan ve o dönemde Abdulvehhâb 'Azzâm (ö. 1959), Ahmed Ferec es-Senhûrî (ö. 1977), Abdulhamîd el-'Abbâdî (ö. 1956) ve diğerleri gibi Mısır'ın en ünlü mütefekkirlerinin de mezun olduğu Medresetu'l-kaẓâi's-şer'iyye'yi⁹ kazanmıştır. Burada o, nahiv, fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle beraber matematik, tarih, coğrafya, kimya ve astronomi gibi bilimleri de okuma fırsatını elde etmiştir.¹⁰

1920'de Medresetu'l-kaẓâi's-şer'iyye'den mezun olan el-Ĥûlî, aynı yıl bu okula hoca tayin edilmekle birlikte okulun yayımlamakta olduğu derginin de başına getirilmiştir.¹¹

⁷ Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 9; Ahmed Kemâl Zekî-Hasan Mezyû, "Emîn el-Ĥûlî" *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-'udebâi'l-'Arabi'l-Muslimîne*, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1426/2005, VIII, 591.

⁸ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 7.

⁹ Medresetu'l-kaẓâi's-şer'iyye'nin kurulması fikrini ilk ortaya atan Muhammed 'Abduh olmuştur. Birçok alanda ıslahatları ile tanınan 'Abduh, o dönem Mısır şer'î mahkemelerindeki aksaklıkların giderilmesi için bazı önerilerde bulunur. Bunlardan biri de hâkim ve kadıların yetiştirilmesi için İslâmî ilimlerle birlikte beşeri bilimlerin de okutulacağı bir medresenin inşa edilmesi projesiydi. 1905'te 'Abduh'a istediği medresenin kurulması için izin verilir. Ama 1905'te 'Abduh'un vefat etmesiyle bu program askıya alınmış olur. Daha sonra 'Abduh'un öğrencisi olan Reşîd Rıza tarafından yeniden gündeme getirilir ve 1907 yılında bu medresenin kurulmasına resmi olarak izin verilir. Medresetu'l-kaẓâi's-şer'iyye, İslâmî ilimlerin yanı sıra hendese, matematik, kimya ve tabiat ilimleri gibi beşeri bilimlerin de okunduğu bir eğitim merkezi idi. Söz konusu medrese 1930 senesinde el-Ezher ulemasının şikâyetleri üzerine kapatılmıştır. Bk: Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of The Qur'ân; A Study of Amîn al-Khulî's Thought" *Journal al-Jâmi'ah*, Indonesian, no: 61/1998, s. 91; Şalah Hasan Raşîd, "Semânîne 'âmen 'alâ ilgâi medresetu'l-kaẓâi's-şer'iyye fi Mısır", *Cerîdetu'l-hayât*, yayımlanma tarihi: 23.01.2010/08.02.1431, sayı, 17095, s. 16.

¹⁰ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 8-9; Hidiv, "Emîn el-Ĥûlî ", *Mevsû'atu Beyti'l-hikme li-'a'lami'l-'Arab fi'l-ḳarneyni't-tâsi'a 'aşara ve'l-işrine*, I, 78; Hulusî, Kılıç, "Ĥûlî Emîn", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 339.

¹¹ Beyyûmî, *Mevsû'atu a'lami'l-fikri'l-İslâmî*, (*Silsiletu'l-mevsû'ati'l-İslâmiyyeti'l-muteḥaşşaşa* 3), s. 114; 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi ḥamsîne 'âmen*, s. 79.

1923 yılında Mısır hükümeti tarafından Londra, Paris, Vaşington ve Roma'daki büyükelçiliklere din görevlisinin (İmâm/dinî müşavir) gönderilmesi hakkında kanun tasarısı kabul edilince el-Ḥûlî Roma büyükelçiliğine imam olarak tayin edilmiştir. Roma'da bulunduğu süre zarfında iyi derecede İtalyanca öğrenen el-Ḥûlî, Avrupa'daki dinî ve kültürel hayatı yakından gözlemlemiş ve müsteşriklerin çalışmalarını yakından takip etmiştir. Özellikle de Papalığa bağlı enstitülerde ve sivil üniversitelerde yapılan çalışmaları yakından izleme fırsatını yakalamıştır.¹² 1926 senesinde meydana gelen diplomatik krize sebebiyle¹³ İtalyan hükümetinin talebiyle görevinden alınan el-Ḥûlî yine aynı görevi ifa etmek için Berlin büyükelçiliğine gönderilmiştir.¹⁴ Aynı görevin ifası için Berlin'e gönderilen el-Ḥûlî burada da Almancayı öğrenmiş ve Almanca "el-Ḥilâfe" (Hilâfet) ve "Şahsiyyetu Mısır fi't-târîḥ" (Tarihte Mısır'ın Şahsiyeti) adlı iki makalesini yayımlamıştır.¹⁵ 1927'de büyükelçiliklerde bulunması gereken din görevlisi/imamlık görevinin hükümet tarafından kaldırılmasıyla birlikte el-Ḥûlî tekrar Mısır'a geri dönmüştür.¹⁶

Avrupa'da bulunduğu bu dönem zarfında birçok müsteşrikin eserlerine vakıf olan el-Ḥûlî daha sonraki çalışmalarında Avrupa'da öğrendiği ilmî metotlardan yararlanmış ve talebelerini de bu metodu kullanmaya teşvik etmiştir.¹⁷

1927 senesinde tekrar Medresetu'l-kaẓâi'ş-şer'iyye'deki görevine geri dönen el-Ḥûlî, burada Avrupa'da edindiği ilmî tecrübelerin de yardımıyla farklı bir yöntemle İslâm Akide Tarihi ve Arap Edebiyatı Tarihi dersleri okutmaya başlamıştır.¹⁸ Avrupa'dan

¹² Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 61-63; Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 9.

¹³ Mezkûr kaynaklarda, el-Ḥûlî'nin Roma ve Berlin büyükelçiliklerinde diplomatik bir krize sebep olduğu aktarılma ile beraber bu krizin ne olduğu hakkında bilgi verilmemektedir.

¹⁴ ez-Zirikli, *A'lâm*, II, 16; Keḥḥâle, *el-Mustedrek 'alâ Mu'cemi'l-muellifîn*, I, 137; Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 9; Ahmed Kemâl Zekî-Hasan Mezyû, "Emîn el-Ḥûlî" *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabi'l-muslimîn*, VIII, 591; Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 57-66; Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 136.

¹⁵ Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 63; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136.

¹⁶ Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 66; Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 9.

¹⁷ ez-Zirikli, *A'lâm*, II, 16; Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 61-65; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136; Kılıç "Ḥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339.

¹⁸ Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 68-69; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136.

döndükten sonra, orada bulunduğu esnada biriktirmiş olduğu ilmî tecrübelerin de yardımıyla hazırlamış olduğu *Târîhu'l-aķîdeti'l-İslâmiyye (İslâm Akide Tarihi)* adlı çalışmanın İslâm akide tarihinin semavî dinler arasındaki yerini ortaya koyan yenilikçi bir araştırma” olduğunu müellifin bizzat kendisi söz konusu eserin mukaddimesinde belirtmiştir.¹⁹ Yine aynı yılda (1927) el-Hûlî, el-Ezher Üniversitesi'ne bağlı Usûlu'd-dîn fakültesinde “Kitabu'l-hayr” başlığı altında kendi hazırladığı ders notlarıyla “Ahlak Felsefesi” dersleri vermeyi sürdürmüştür.²⁰

1928'de Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye'nin kapatılmasından sonra el-Hûlî, aynı yıl Kahire (Mısır) Üniversitesi²¹ Arap Edebiyatı kürsüsüne daha sonra ise aynı üniversitenin İslâmî Asırlarda Mısır Edebiyatı kürsüsüne öğretim üyesi olarak tayin edilerek,²² burada doçent (1937) ve profesör (1943) derecesine kadar yükselmiştir. Daha sonra ise aynı üniversitenin Arapça ve Doğu Dilleri bölümü başkanlığı ve fakülte dekanlığı görevlerinde de bulunmuştur.²³

el-Hûlî'nin Kahire (Mısır) Üniversitesine öğretim elemanı olarak atandığı yıllarda, hem üniversitede hem de entelektüel kesimde, özellikle gelenekçiler ve yenilikçiler²⁴ arasında kıyasıya bir rekabet bulunmaktaydı. Böyle bir ortamda kendi yöntemini oluşturmaya çalışan el-Hûlî, araştırmalarını Kur'ân tefsiri (Edebî tefsir) ve Arap edebiyatı konuları üzerinde yoğunlaştırdı. O, baştan sona bir tefsir veya edebiyat kitabı yazmaktan

¹⁹ Beyyûmî, *Mevsû'atu 'a'lami'l-fikri'l-İslâmî, (Silsiletu'l-mevsû'ati'l-İslâmiyyeti'l-mutehâşşâşa 3)*, s. 115; Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 69.

²⁰ Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 70.

²¹ Mısır'ın modern anlamdaki ilk üniversitesi olan Kahire Üniversitesi 1908'de Mısır Üniversitesi (el-Câmi'atu'l-Mısrıyyetu'l-ehliyye) ismiyle kuruldu. Daha sonra üniversitenin ismi, Kral I. Fuâd döneminde (1917-1936) I. Fuâd Üniversitesi (Câmi'atu Fuâdu'l-evvel), Fâruḳ'un döneminde (1936-1952) ise I. Fâruḳ Üniversitesi (Câmi'atu Fâruḳu'l-evvel) olarak değiştirildi. 1952'de yapılan askerî darbeden sonra ise söz konusu üniversitenin ismi Kahire Üniversitesi'ne (Câmi'atu'l-Kâhire) dönüştürüldü. Harun Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, 2001, cilt 6, sayı 10, s. 10.

²² Hidv, “Emîn el-Hûlî”, *Mevsû'atu beyti'l-hikme li-'a'lami'l-'Arab fi'l-karneyni't-tasi'a 'aşara ve'l-işrine*, I, 78.

²³ 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi hamsîne 'âmen*, s. 79; Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 9-10; Kılıç, “Hûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 339.

²⁴ Burada yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki o dönem Mısır'da gelenek taraftarlarının en önemli simaları, Mustafâ Şâdık er-Râfi'î (ö. 1937) ve Mahmûd Abbâs el-Aḳḳâd (ö. 1964), yenilik taraftarlarının en önemli temsilcisi ise Tâhâ Huseyn (ö. 1973)'di.

öte, tefsir ve edebiyat yöntemine ilişkin çalışmalar yaparak, edebî tefsir ekolünün temellerini atmaya koyuldu.²⁵

Gençlik yıllarında çok aktif olan el-Hûlî, Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye'de öğrenciyken 1915-1917 yılları arasında Abdulvehhâb 'Azzâm, Mahmûd Ebû Bekir Hasan, Muhammed Emîn es-Semâlûtî, Muhammed Abdurrahmân el-Cudeylî, Hilmî Hâtır ve Tâha Necâtî gibi bir grup arkadaşlarıyla birlikte İhvânu's- şafâ cemiyetini kurmuştur. Cemiyet üyeleri her hafta arkadaşlardan birinin evinde toplanarak daha çok edebiyat ve sanat konularına ilişkin uzun uzadıya tartışmalar yaparlar, fikir alış verişinde bulunurlardı. Toplantılara aktif bir şekilde katılan el-Hûlî yazdığı tiyatro eserlerini arkadaşlarına okuyarak onların eleştirilerini dinlerdi. Ayrıca yakındaki Fransız medresesine giderek Fransızcayı öğrenmeye çalışan cemiyet üyeleri farklı düşüncelere sahip öğrencilerle serbest tartışma ve fikir alış verişinde bulunmak suretiyle yeni deneyimler kazanıyorlardı.²⁶

Daha sonraları el-Hûlî, Selâme Mûsâ (ö. 1958) ve diğerleriyle beraber Mısır'ın kalkınması için yerli malların tüketilmesine ve yabancı malların boykot edilmesine çağıran el-Mısrî li'l-Mısrî (Mısır'a ait olan Mısırlıdır) cemiyetinin kurulmasında aktif rol oynamıştır. Yine el-Hûlî, eş-Şubbânu'l-Muslimûn (Müslüman Gençler) cemiyetinin de aktif üyelerinden biri olmuştur.²⁷

Cemâatu hayâti'l-karye el-Hûlî'nin kurmuş olduğu kuruluşlardan bir diğeridir. Kendi doğduğu Şûşây köyünün kalkınması için kurmuş olduğu bu kuruluş daha sonra Mısır'ın diğer köylerinin de geliştirilmesi için ilk adım rolünü oynamıştır.²⁸

Ayrıca el-Hûlî Kahire Üniversitesi (Fuad I Üniversitesi) Edebiyat Fakültesinde Mısır araştırmalarının daha titiz ve dakik yapılabilmesi için üniversitenin farklı

²⁵ Naşr Hâmid Ebû Zeyd, *et-Tecdid ve't-tahrîm ve't-te'vîl beyne'l-ma'rifeti'l-'ilmiyye ve'l-havf mine't-tekfîr*, 1. baskı, Mağrip, el-Merkezu's-şekâfiyyi'l-'Arabî-Dâru'l-beydâ, 2010, s. 177-178; Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136-137.

²⁶ Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 20; Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 27; 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn ft hamsîne 'âmen*, s. 79; Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136.

²⁷ Lema'î el-Mu'tî'î, *Mevsû'atu nisâ ve ricâl min Mısra*, 1. baskı, Kahire, Dâru's-şurûk, 2003, s. 265; Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 28.

²⁸ Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 29.

fakülteleriyle ortaklaşa bir kuruluşun yaratılması teklifini sundu. Fakat onun bu teklifi gerçekleştirilmedi.²⁹

Henüz gençlik yıllarında tiyatro sanatına merak gösteren el-Ḥûlî, “el-Kâtibu’l-mutenekkir” takma adıyla *Cerîmetu’l-âbâ, er-Râhibu’l-mutenekkir* ve *Sefîru’r-reşîd evi’l-intikâm* gibi tiyatro eserlerini sahnelemiştir.³⁰

Medresetu’l-każâi’ş-şer’iyye’de öğrenciyken 1919’da İngilizlere karşı vuku bulmuş halk ayaklanmasında, İhvânü’ş-şafâ’daki arkadaşlarıyla birlikte aktif bir şekilde iştirak etmiş, ama hiçbir siyasî partiye üye olmamıştır.³¹

el-Ḥûlî 1943 yılında bir grup öğrencileri ile birlikte bir sanat ve hayat ekolü olarak tanımlandığı Medresetu’l-umenâ ekolünün temellerini atmıştır. İlk toplantısı 19. 04. 1944 tarihinde Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin kulübünde gerçekleşen bu kuruluş tam 22 sene varlığını devam ettirmiştir.³²

el-Ḥûlî, 1953’te kendi iradesi olmaksızın üniversiteden ayrılmak zorunda kaldıysa da hiçbir zaman öğrencilerini yalnız bırakmadı. Vefatına kadar her zaman farklı üniversite ve yüksek eğitim merkezlerinde konferans ve konuşmalarını ara vermeksizin sürdürmüştür.³³ Emekliliğe ayrıldıktan sonra el-Ḥûlî, el-Ezher üniversitesinin Hukuk ve Usûlu’d-Dîn fakülteleri, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957-1958 yıllarında ise Arap Dili Araştırmaları Enstitüsü ve İslami Araştırmalar Enstitüsü gibi çeşitli eğitim merkezlerinde konferans ve dersler vermiştir.³⁴

²⁹ Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 29.

³⁰ Sa’fan, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 26-33; Kılıç, “Ḥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 340.

³¹ Abdulmun’im Şumeys, *‘Uzamâun min Mısr*, Kahire, (Mektebetu’d-dirâseti’l-edebîyye), Daru’l-me’ârif, 1985, s. 163-164; İbrâhim Medkûr, *Me’a’l-ḥâlîdîn*, (Mecma’u’l-luğati’l-‘Arabiyye fî ‘iydihi’l-ḥamsîne), Kahire, el-Heyetu’l-‘âmme li şuûni’l-meṭâb’i’l-emîriyye, 1981, s. 122; Hidv, “Emîn el-Ḥûlî”, *Mevsû’atu beyti’l-ḥikme li-a’lami’l-‘Arab fi’l-ḥarneyni’t-tâsi’a ‘aşara ve’l-‘işrîne*, I, 78; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136; Kılıç, “Ḥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 339.

³² ‘Allâm, *el-Mecma’iyyûn fî ḥamsîne ‘âmen*, s. 79; Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 28.

³³ A. K. Zekî-H. Mezyû, “Emîn el-Ḥûlî” *Mevsû’atu a’lâmi’l-‘ulema ve’l-udebâi’l-‘Arabi’l-Muslimîne*, VIII, 592.

³⁴ ‘Allâm, *el-Mecma’iyyûn fî ḥamsîne ‘âmen*, s. 79; Hidv, “Emîn el-Ḥûlî”, *Mevsû’atu beyti’l-ḥikme li-a’lami’l-‘Arab fi’l-ḥarneyni’t-tâsi’a ‘aşara ve’l-‘işrîne*, I, 78.

el-Ĥûlî, 1953'te Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye'ye müsteşar olarak atanmıştır. İki yıl sonra Vizâratu't-terbiye ve't-ta'lim'in kültür işleri idaresine genel müdür tayin edilen el-Ĥûlî, 1955 senesinde buradan emekliye ayrılmıştır.³⁵

1956'dan itibaren öğrencilerinin çıkarmaya başladığı *Mecelletu'l-edeb* dergisinin editörlüğünü vefatına kadar sürdüren el-Ĥûlî,³⁶ 1961'de Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye seçilmiştir.³⁷

el-Ĥûlî, Mısır dâhilinde ve haricinde gerçekleştirilen birçok uluslararası konferans ve toplantılara ülkesini temsilen katılmıştır. Katıldığı bu toplantılara tebliğ olarak sunduğu konuların birçoğu müstakil makale veya kitap şeklinde basılmıştır. el-Ĥûlî'nin iştirak ettiği önemli konferans ve komisyonlardan bazıları şunlardır:

- Brüksel Uluslararası 6. Dinler Tarihi Konferansı (16-21 Eylül, 1936)
- İstanbul Uluslararası Müsteşrikler Konferansı (1954)
- Münih Uluslararası Müsteşrikler Konferansı (1957)
- Moskova Uluslararası Müsteşrikler Konferansı (1960)³⁸
- Kur'ân-ı Kerim Sözlüğü Komisyonu
- Hukuk ve Ekonomi Komisyonu
- Usul Komisyonu
- Edebiyat Komisyonu
- Kütüphane Komisyonu.³⁹

Bir süre Batı'da kalan ve modern araştırma metotlarını öğrenen el-Ĥûlî, kendi ilmî çalışmalarında bu metotlardan istifade ederek Mısır'ın ilmî, fikrî ve edebî hayatında etkili

³⁵ Keĥhâle, *el-Mustedrek*, I, 137; 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fî ĥamsîne 'âmen*, s. 79; Kılıç, "Ĥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, s. 339; A. K. Zekî-H. Mezyû, "Emîn el-Ĥûlî" *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabi'l-Muslimîne*, VIII, 592.

³⁶ A. K. Zekî-H. Mezyû, "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabi'l-Muslimîne*, VIII, 592; Kılıç, "Ĥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339; Karataş, *Muhammed Ahmed Ĥalefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 137.

³⁷ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 10; A. K. Zekî-H. Mezyû, "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabi'l-Muslimîne*, VIII, 592; Kılıç, "Ĥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339.

³⁸ Keĥhâle, *el-Mustedrek*, I, 137; ez-Zirikli, *A'lâm*, II, 16; 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fî ĥamsîne 'âmen*, s. 79; A. K. Zekî-H. Mezyû, "Emîn el-Ĥûlî", *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabi'l-Muslimîne*, VIII, 592; Kılıç, "Ĥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339; Karataş, *Muhammed Ahmed Ĥalefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 135.

³⁹ 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fî ĥamsîne 'âmen*, s. 80.

olabilecek pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Sâmi Dâvud,⁴⁰ Abdülkerîm Gülâb (ö. 2006),⁴¹ Şalâh Abdüşşabûr (ö. 1981),⁴² Şukrî Fayşal (ö. 1985)⁴³, Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997), Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâti (ö. 1998) ve Şukrî Muhammed 'Ayyâd (ö. 1999) bunlardan sadece bazılarıdır.

XIX. ve XX. yüzyıllara gelindiğinde Batı dünyasının siyasî, askerî ve ekonomik alanlarda kaydettiği büyük gelişmeler ve İslâm âleminin bütün bu alanlarda Batı dünyası karşısındaki geri kalmışlığı, Müslümanlar arasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiştir. Ortaya çıkan yenilikçilik hareketlerinin en temel odak noktasını ise geleneksel İslâm düşüncesinin eleştirilmesi ve İslâm'ın yeniden yorumlanması oluşturmaktaydı.⁴⁴

Yenilikçilik düşüncesinin bir ferdi olan el-Hûlî, sorunların çözümünü Müslümanların Kur'ân'a olan bakış açılarını değiştirmelerinden geçeceğini savunmaktaydı. el-Hûlî'ye göre Kur'ân'ın her şeyden önce edebî bir metin olduğu göz önünde bulundurulmalı ve Müslümanların buna göre Kur'ân'a yaklaşımları gerekmektedir. Daha açık bir dille ifade edilecek olursa, ona göre Kur'ân tefsirinden güdülen dinî ilmî ve amelî olmak üzere her türlü maksattan önce gerçekleştirilmesi gereken hedef onun “beyânî/edebî” maksadıdır. “Kur'ân, aynı zamanda Arap edebiyatının da en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'ân'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir” ilkesi el-Hûlî'nin Kur'ân tefsirindeki hareket noktasını teşkil etmektedir.⁴⁵ Kur'ân'ın edebî yöntemle tefsir edilmesi gerektiğini savunan el-Hûlî, edebî tefsir akımının öncüsü olarak bunun ilke ve prensiplerini belirlemiştir.⁴⁶ Özetle ifade edilecek olursa

⁴⁰ Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 20.

⁴¹ Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 21.

⁴² Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 23.

⁴³ Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 26.

⁴⁴ Burhan Atsız, *Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî (Basılmamış Doktora Tezi)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2008, s. 161-162.

⁴⁵ Emîn el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, s. 229 vd.; Emîn el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye, 1996, s. 37.

⁴⁶ Kur'ân'ın edebî yöntemle tefsir edilmesini savunan Emîn el-Hûlî'nin görüşleri bu çalışmanın “el-Hûlî ve Edebî Tefsirdeki Yeri” adlı başlığında ele alınmıştır. Ayrıca bu konuda detaylı bilgi için bk: el-Hûlî,

günümüzdeki edebî tefsir eğiliminin temel hedefi, Kur'ân'ı edebiyat eleştirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir etmektir.

el-Ĥûlî, her ne kadar muhafazakârlığıyla bilinen el-Ezher'den mezun olmuş ve yetişme döneminde, her ikisi de el-Ezher mezunu olup imam-hatiplik yapan dedesiyle dayısının etkisinde kalmışsa da, Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye'de bulunduğu ortam ve tanıştığı şahsiyetlerin etkisiyle geleneksel çevreden giderek uzaklaşmış ve yenilikçilik akımlarına meylenmiştir. Ayrıca İtalya ve Almanya gibi Avrupa devletlerinde bulunan el-Ĥûlî her iki dili öğrenmiş, bu dillerde yapılmış araştırmalara vakıf olmuş ve bütün bunların da tesiriyle tefsir ve edebiyat alanında farklı bir yöntem benimsemiştir. Bazı araştırmacılara göre, el-Ĥûlî tefsir alanında bir yenilik getirmemiş, bilakis Alman yorum bilimci olan Schleiermacher (ö. 1834)'in görüşlerini intihal ederek Kur'ân'a uygulamaya çalışmıştır.⁴⁷

Gerek tefsir, gerekse de edebî araştırmalarda ortaya koyduğu metot ve yöntemi, onun Batılı yorum bilimci ve edebiyat eleştirmenlerinden etkilendiğini apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle edebî tefsir yönteminin oluşturulmasında el-Ĥûlî üzerinde en fazla etkisi olan Batılı ilim adamının Schleiermacher olduğu söylenebilir. Filozof ve aynı zamanda bir teolog olan Schleiermacher, bilginin psikolojik yorumu teorisiyle öne çıkmış bir şahsiyettir.⁴⁸ el-Ĥûlî'nin eserleri incelendiğinde onun, özellikle de Schleiermacher tarafından geliştirilen psikolojik yorum teorisini; tefsir,⁴⁹ belâgat,⁵⁰ ve edebiyat⁵¹ alanlarına uygulamaya çalıştığı görülmektedir. el-Ĥûlî'nin bazı Batılı ilim

Menâhîcu tecdîd, s. 229-241; el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37-46; Atsız, *Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emin el-Ĥûlî*, s. 116 vd.

⁴⁷ Bu konuda bk: Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 143.

⁴⁸ Fredirich Schleiermacher'in psikolojik yorum teorisi için bk: H. Atilla Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi*, 1. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, III, 442 vd.

⁴⁹ Bk: el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 45 vd.

⁵⁰ Bk: el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 135 vd.

⁵¹ Bk: el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 245 vd.

adamlarından etkilenmesi hususunu intihal olarak değil, bir etkileşim olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.⁵²

İlimlerde tesir-teessür ilişkisi doğal olmakla birlikte bazen olumsuz yönler de barındırabilir. Nitekim el-Ĥûlî'nin çalışmalarında bu tesir teessür ilişkisinin olumsuz etkileri göze çarpmaktadır. Zira onun etkilendiği Schleiermacher vb. yorum bilimcilerin önlerindeki dinî metin İncil gibi tahrif edilmiş bir metindi. Bu nedenle onların söz konusu metinlerin asıl maksadını anlayabilmek için geliştirdikleri yorum metotları takdirle karşılanabilir. Ancak onların tahrif edilmiş bir metni doğru anlayabilmek için ortaya koydukları bu yöntemi veya bakış açısını Kur'ân'a uygulanmaya çalışmak doğru değildir. Nitekim el-Ĥûlî tarafından ilkeleri belirlenen, Kur'ân'ın edebî yöntemle tefsir edilmesi düşüncesinin öğrencisi Muhammed Ahmed Halefullah tarafından Kur'ân'a uygulanması ve doğurduğu sonuçlar bunu bir daha teyit etmektedir.

Emîn el-Ĥûlî hayatı boyunca üç evlilik yapmıştır. İlk evliliğini babasının vefat ettiği 1919 senesinde yapmıştır. Babasının isteği üzerine amcasının kızıyla yaptığı bu izdivaç çok uzun sürmemiştir.⁵³ Amcasının kızıdan ayrılan el-Ĥûlî, 1922 senesinde Ĥavand Bereke (خواند بركة) medresesinin müdiresi ile ikinci evliliğini yapmıştır. 1922'de yaptığı bu ikinci evliliğinden sonra 1941 yılında kendi kurduğu Medresetu'l-umenâ'nın meşhur simalarından biri olan araştırmacı yazar Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâtî⁵⁴ ile üçüncü evliliğini yapmıştır.⁵⁵ Akademik yönden çok verimli bir hayat süren el-Ĥûlî, 9 Mart 1966 yılında 71 yaşındayken Kahire'de vefat etmiş ve doğduğu Eşmûn kasabasına bağlı Şûşây köyünde defnedilmiştir.⁵⁶

⁵² Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 143.

⁵³ Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 52.

⁵⁴ Aynı zamanda bir ilim adamı olan Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâtî'nin hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bir araştırma için bk: Mehmet Akif Koç, *Âişe Abdurrahmân ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998, s. 41.

⁵⁵ Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 56; Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 15.

⁵⁶ Şumeys, *Uzamâun min Mısr*, s. 162; Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 300; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 137.

Doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle 1995 yılında Menufiye Üniversitesi ve el-Hareketu's-sekâfiyye kuruluştan tarafından birer anma programı düzenlendi. *el-Ehrâm* gazetesi ve *el-Edeb* dergisi bu münasebetle onunla ilgili makalelerin yanında yayınlanmamış bazı eser ve makalelerini de neşretti. Ayrıca Dubai'de yayınlanmakta olan *el-Muntedâ* dergisi de Şevvâl 1416 (Mart 1996) tarihli 152. sayısında derginin yarısını onunla ilgili yazılara ayırdı.⁵⁷ *el-Muntedâ* dergisinin 1416 (Mart 1996) tarihli 152. sayısında Emîn el-Hûlî ile ilgili yazılmış makaleler şunlardır:

— Nebîl Ferec, “Emîn el-Hûlî fî zikra'l-mieviyye li milâdihi”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 14-16.

— Nebîl Ferec, “Risâletun Mahtûtatun mine'l-Hûlî ilâ Tâhâ Huseyn”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 16.

— Âtıf el-Îrâkî, “Emîn el-Hûlî ve nemâzic min fikrihi't-tecdîdî”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 17-21.

— Muhammed Zekî el-Aşmâvî, “Taşhîhu mesâri'd-dersi'l-belâgî ve tecdîduhu 'inde Emîn el-Hûlî”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 22-25.

— Yumnî Tarîf el-Hûlî, “Emîn el-Hûlî risâletu't-ta'avvur ve't-tecdîd fî fikri'd-dinî”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 26-33.

— Ahmed Muhammed Sâlim, “Naḥḍatu'z-zâti mine't-tagrîb ile't-te'sîl”, *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996 (Mart) sayı 152, s. 34-38.

Bunların haricinde de el-Hûlî hakkında Arap dünyasında birtakım makale ve kitaplar yazılmıştır. Hakkında yazılmış eserler, çoğunlukla ya biyografi çalışması ya da ana hatlarıyla onun yenilikçi yönüyle alakadar olmasıyla temayüz etmektedir. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır:

— Kâmil Alî Sa'fân, *Emîn el-Hûlî*, (Kahire, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-âmmeh, 1982). Biyografi niteliğinde bir çalışmadır.

— Huseyn Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, (Kahire, el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 1996). Biyografi niteliğinde yapılmış detaylı bir çalışmadır.

⁵⁷ Kılıç, “Hûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 339.

— Yumnî Tarîf el-Ĥûlî, *Emîn el-Ĥûlî ve'l-ebâdu'l-felsefiyye li't-tecdîd*, (Kahire, Muessesetu Hindâvî li't-ta'lim ve's-seḡâfe, 2012). Müellif, çalışmasında el-Ĥûlî'nin tecdîd anlayışında felsefenin ne denli etkisinin bulunduğundan bahsetmektedir. Söz konusu çalışma bu yönüyle takdire şayandır.

— Sâmi Munîr 'Âmir, *Medḡalu Emîn el-Ĥûlî ile'd-dirâseti'l-cemâliyyeti'l-belâgiyye*, (İskenderiye, Munṣietu meârif, ts.). Müellif, eserinde el-Ĥûlî'nin belâgat çalışmalarında izlediği yöntemi özet olarak ele almaya çalışmıştır.

— Mahîr Şefîk Ferîd, *el-Melâmiḡu'l-esâsiyye fî fikri Emîn el-Ĥûlî*, (Kahire, Dâru'l-kavmiyye, 1966).

Yukarıda zikri geçen çalışmaların yanı sıra el-Ĥûlî ve temsil ettiği ekol hakkında Türkiye ve haricinde bazı yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır. Bunlardan tespit edilebilenler şunlardır:

— Kâmil Alî Sa'fân, *"Emîn el-Ĥûlî fî menâhici tecdîdihi"* (Yüksek Lisans Tezi), (Kahire, Câmiatu 'Ayni's- şems, 1970).

— Zeyneb Abdulcevâd Rızık, *"Emîn el-Ĥûlî ve medresetuhu fî'l-belâğa ve'n-naḡd"* (Doktora), (Kahire, Câmiatu'l-Ezher, Kulliyyetu'l-edeb, şu'betu'd-dirâsâtî'l-edebiyeye, 1987).⁵⁸

— Burhan Atsız, *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsîr Metodu ve Emîn el-Ĥûlî (Doktora)* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefir Bilim Dalı, 2008). Tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye'de el-Ĥûlî hakkında yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılmış tek çalışma budur. İsminden de belli olduğu kadarıyla çalışma sahibi, el-Ĥûlî'nin edebî tefsirle ilgili görüşlerini ele alarak incelemiştir.

2. Yaşadığı Dönem

el-Ĥûlî'nin eserlerinin incelenmesine geçilmeden önce onun nasıl bir ortamda yaşadığı hakkında bilgi verilmesi faydalı olacaktır. Zira ilim insanının ortaya koyduğu

⁵⁸ Konumuzla bağlantılı olması nedeniyle söz konusu araştırmaya ulaşılmaya çalışıldıysa da sonuç elde edilemedi.

çalışmalar, onun yaşadığı ortamın izlerini de yansıtmaktadır. Bu başlıkta el-Ĥûlî'nin yaşadığı dönem, siyasî ve ilmî olmak üzere iki yönden ele alınacaktır.

2. 1. Siyasî Durum

Yetiştirdiği kültürel veya doğal çevrenin insanın düşünce dünyasını, onun görüşlerini etkilemesi kaçınılmazdır. Nitekim İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) de Irak ve Hicaz'da iken varmış olduğu fikhî görüşlerinin birçoğunu Mısır'a gidince terk etmiş ve böylece bu büyük İslâm müçtehidinin görüşleri mezheb-i kadîm ve mezheb-i cedîd olmak suretiyle İslâm düşünce tarihi içerisinde yerini almıştır.⁵⁹ Dolayısıyla yazarların içinde yaşadıkları toplumun ilmî ve siyasî şartlarından etkilenmeden düşünce ürettiklerini söylemek mümkün değildir. el-Ĥûlî'nin eserleri incelendiğinde onun da yaşadığı dönemin şartlarından etkilendiği ve bu etkinin neredeyse bütün eserlerine yansıdığı görülebilmektedir.

Mısır, coğrafi konumu, tarihteki etkisi, ilim ve düşünce alanında yetiştirdiği şahsiyetleriyle en önemli Arap ülkeleri arasında yer almaktadır. Büyük ve eski bir tarihe, parlak medeniyete sahip olan Mısır, aynı zamanda Müslümanlar tarafından ilk fethedilen ülkelerden biridir.⁶⁰ Müslümanlar tarafından fethedildiğinden beri İslâm dünyasının önemli merkezlerinden biri olan Mısır sürekli iktidar kavgalarına sahne olmuştur. Emevîler (40/661-132/750) ve Abbâsîler (132/750-656/1258) devletlerinden sonra Tuloğulları (254/868-292/905), İhşîdiler (323/935-358/969), Fâtîmîler (296/909-566/1171), Eyyûbiler (566/1171-866/1462) Memlûkler (648/1250-923/1517) ve 923/1517'den itibaren Osmanlılar (1300-1922) Mısır coğrafyasına hükümlanlık etmişlerdir. 1517 yılından Bulutkapan Alî Bey (ö. 1187/1773)'in Osmanlı valisini Mısır'dan kovmasına değin geçen süre hariç bütün bu devletlerin iktidarları döneminde Mısır'da tam bir istikrarın olduğunu söylemek mümkün değildir.⁶¹

⁵⁹ Emîn el-Ĥûlî, *Fî edebi'l-Mısrî*, Kahire, Matbaatu'l-i'timâd, 1943, s. 25-26.

⁶⁰ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 5-6.

⁶¹ Muhammed Şabrî, *Târîhu Mısr min Muhammed Alî ilâ 'aşri'l-hadîs*, 2. baskı, Kahire, Mektebetu madbolî, 1417/1996, s. 16 vd.; Ĥamdî Osmân, *Hâulâi ĥakemû Mısr*, Kahire, 2000, s. 391; Karataş, *Muhammed Ahmed Ĥalefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 48.

XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı idareciliğinin zayıflamaya başlamasıyla oldukça zor günler yaşayan Mısır, Batılı sömürgecilerin dikkatlerini kendine çekmeye başladı. İlk olarak 1798 senesinde Mısır, Napolyon Bonaparte (ö. 1821) komutasındaki Fransız kuvvetleri tarafından işgal edildi. Fakat Osmanlı ve İngilizler'in ittifakıyla yapılan saldırılara dayanamayan Fransızlar 1801'de Mısır'ı terk etmek mecburiyetinde kaldılar. İşgalci Fransız kuvvetlerinin Mısır'dan kovulmasına rağmen burada siyasî istikrar yine sağlanamadı. Zira bölgedeki Osmanlı yönetimiyle Memlûk beyleri arasındaki siyasî mücadele devam etmekteydi. Fransızlara karşı yapılan mücadeledeki başarılarından dolayı Osmanlı'nın Mısır valisi Koca Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından binbaşı rütbesi verilen Kavalalı Mehmed Alî Paşa (ö. 1849) bu kargaşa ortamından ustalıkla istifade etmeyi başardı. Osmanlı'nın Mısır valileri olan Hüsrev, Tâhir (ö. 1847) ve Hürşid (ö. 1822) paşaları bertaraf eden Mehmed Alî Paşa ulemanın ve halkın da desteğini alarak Mısır valiliğine atandı (1805). Kendisine karşı çıkan bütün rakiplerini bertaraf ederek hâkimiyetini pekiştiren Mehmed Alî Paşa askerî, idarî ve ekonomik alanlarda pek çok kayda değer ıslahatlar gerçekleştirdi.⁶²

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mısır çeşitli malî krizler dolayısıyla Fransa ve İngiltere'ye yüklü miktarda borçlandı. Her türlü çareye başvurulmasına rağmen malî krizlerden kurtulamayınca 1876'da Mısır hükümetinin borçlandığı Batılı devletlerin temsilcilerinin de bulunduğu Duyûn-i 'Umûmiyye Sandığı kuruldu. Ama İngilizler bütün bu tedbirlerden mutmain olmayınca "dual control" oluşturuldu. Dual control isimli bu anlaşma gereğince iki Avrupalı müfettiş gelerek Mısır devletinin gelir ve giderlerini kontrol etmeye başladılar. Daha sonra kurulan Mısır hükümetlerinde ise Avrupalı bakanlar yer almaya başladılar.⁶³

⁶² J. Marlowe, *A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations: 1800-1956*, New York, Praeger Publishers, 1954, s. 30 vd.; Donal Scott Buchanan, *The British Invasion of Egypt and The Political Press: 1882*, Texas Teknik Üniversitesi (Texas Tech University) Tarih Bölümü Master Tezi, Texas, 1997, s. 2, 19-20; Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, 569.

⁶³ Muhammed Moro, *Târihu Mıṣra'l-ḥadîṣ: 1798-1952*, y.y., ts., s. 262 vd.; Buchanan, *The British Invasion of Egypt and The Political Press: 1882*, s. 37.

XIX. yüzyıl Mısır'ı, Fransızlar ile İngilizler'in siyasî mücadelelerine şahitlik etti. Her ne kadar Mısır, bu yüzyılda resmen Osmanlı vilayeti olsa da, Osmanlı'nın bazen bu devletlerden birini destekleyen bazen ise söz konusu devletlerin baskılarıyla Mısır yöneticilerini belirleyen bürokratik bir yapıdan öteye geçemediği görülmektedir. Nitekim Sultan II. Abdulhamîd (ö. 1909)'ın Fransız ve İngiliz hükümetlerinin baskılarıyla Mısır valisi Hıdiv İsmâil Paşayı (ö. 1895) görevinden azlederek yerine Hıdiv Tevfîk (ö. 1892) paşayı getirmesi bunu apaçık bir şekilde göstermektedir.⁶⁴

Yabancı devletlerin Mısır'ın iç işlerine müdahalesine tepki olarak Mısırlılar el-Hızbu'l-vaṭanî (Vatan Partisi) adı altında Urâbî Paşa (ö. 1911)'nın başkanlığında ayaklandılar (1882). Bu ayaklanmayı fırsat bilen İngilizler Mısır'ı fiilen işgal ettiler. İngiliz kontrolündeki Mısır'da meclis çalışmaları düzenlenmek suretiyle birtakım hukukî ve idarî değişiklikler de yapılmıştır. Ama I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Mısır'da savaş hukuku yürürlüğe koyuldu. Söz konusu dönemde siyasî ve ekonomik baskı altında bulunan Mısır'da halk, işgalci güçlere karşı çıkan siyasî hareketleri desteklemekteydi.⁶⁵

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Mısır'da bu siyasî ve ekonomik baskıya tepki olarak iki cereyanın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, başını Cemâleddîn el-Efğânî (ö. 1897)'nin çektiği İslâm Birliği cereyanı; diğeri ise fikrî liderliğini Ermeni kökenli Edib İshâk (ö. 1302/1885)'in⁶⁶ yaptığı en-Nahḍatu'l-kavmiyye (Ulusal Uyanış) cereyanıydı. Ulusal uyanış cereyanını temsil eden aydınların genellikle Hristiyan kökenli oldukları dikkat çekmektedir. Ama buna rağmen milliyetçilik taraftarları ile İslâm birliği görüşünü savunanların buluştukları ortak bir payda

⁶⁴ Moro, *Târîhu Mısra'l-ḥadîs*, s. 294; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 51.

⁶⁵ Hamîd İnâyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, trc: Hicabi Kırılancık, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, s. 40; Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX, 570.

⁶⁶ Edib İshâk ed-Dımaşkî Suriyeli Ermeni asıllı bir düşünürdür. Ulusal Uyanış hareketinin (Harekatu'n-nahḍati'l-kavmiyye) fikir babalarındandır. Yeri gelmişken Edib İshâk'ın Arap milliyetçiliği düşüncesini ortaya atan ilk aydınlardan olduğunun belirtilmesi yerinde olacaktır. Hayatı için bk: ez-Zirikî, *el-A'lâm*, I, 285.

bulunmaktaydı ki o da Mısır'ın işgalci güçlerin egemenliğinden kurtarılması, idarî, siyasî ve ekonomik alanlarda ıslahatların yapılmasıydı.⁶⁷

1914'te Osmanlı Devleti'nin Fransa ve Rusya ile savaşa girmesi üzerine İngiltere tek taraflı olarak Osmanlı hükümlerini ortadan kaldırarak Mısır'ı egemenliği altına aldı. Bu işgale karşı mücadele etmek gayesiyle Sa'd Zağlûl (ö. 1927) başkanlığındaki Hizbu'l-vefd (Vefd Partisi), Mısır milliyetçiliğini kuvvetlendirerek ülkenin farklı bölgelerinde isyan ve ayaklanmalar başlattılar. Ülkenin dört bir yanında isyan ve ayaklanmaların başlaması üzerine Sa'd Zağlûl ve üç siyasetçi arkadaşı Malta'ya sürüldüler (1919). Bütün bunlar, hadiselerin giderek şiddetlenmesine sebep olmuş ve 1919'da Hıdiv Fuâd ve hükümetin de desteğiyle başta Kahire olmak üzere İskenderiye, Mansûre, Feyyûm, Tanâ ve Demenhûr gibi şehirlerde ulema, öğrenci, çiftçi, memur, Hristiyan, Müslüman, erkek ve kadın bütün halkın katılımıyla büyük bir ayaklanma başlamıştır. Mısır tarihinde 1919 devrimi olarak bilinen bu ayaklanma Mısır'ın özgürleşmesinin yolunu açmıştır.⁶⁸ Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki 1919 ayaklanması döneminde henüz Medresetu'l-kazâi's-şeri'yye'de öğrenci olan el-Hûlî İhvânü's-şafâ cemiyetindeki bazı arkadaşlarıyla birlikte bu devrimde aktif bir şekilde yer almıştır. O, broşürler basıp dağıtmış, diğer okullardaki öğrencileri örgütleyerek İngilizlere karşı protesto ve eylemlere katılmalarını sağlamıştır.⁶⁹

Ülkenin her tarafında yapılan bu ayaklanmalardan çekinen İngiliz hükümeti 28 Şubat 1922'de yayınladığı bir beyanatla bazı şartlarla Mısır'ı bağımsız devlet ilan etti. Bu beyanata göre Mısır'da haberleşme güvenliği temin edilecek, Mısır'a yapılacak herhangi bir saldırı durumunda Mısır savunulacak, ülkedeki yabancı ve azınlıkların hakları

⁶⁷ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 16-17; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 50.

⁶⁸ Abdurrahmân er-Râfi'î, *Târîhu Mısra'l-kavmîyye min seneti 1914 ilâ seneti 1921*, 4. baskı, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1987, s. 66 vd.; Osmân, *Hâulâi hakemû Mısır*, s. 442 vd.; Moro, *Târîhu Mısra'l-hadîs*, s. 501 vd.; Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 6.

⁶⁹ Naşşâr, *Emîn el-Hûlî*, s. 18-19; Şumeys, *Uzamâun min Mısır*, s. 163-164; İbrâhîm Medkûr, *Me'a'l-hâlîdîn*, (Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye fi 'iydihi'l-hamsîne), s. 122; Hıdv, "Emîn el-Hûlî", *Mevsûatu beyti'l-hikme li-a'lami'l-'Arab fi'l-karneyni't-tasi'a 'aşara ve'l-işrine*, I, 78; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 136; Kılıç, "Hûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339.

korunacak ve Sudan'ın yönetimi İngilizler'e ait olacaktı. Dolayısıyla bütün bu şartlar İngilizler'e Mısır'ın iç ve dış işlerine sürekli müdahalede bulunma hakkı tanıdığından, Mısır'ın bağımsızlığı şekli olmaktan öteye gitmemekteydi. Söz konusu şartların kabul edilmesiyle Mısır Hıdivi I. Fuâd (ö. 1936), kral adını aldı. Kral I. Fuâd'ın döneminde siyaset, eğitim, sanayi, savunma vb. alanlarda çok önemli adımlar atıldı. Özellikle eğitim alanında bazı gelişmeler yaşandı. Avrupa ve Amerika'ya eğitim almak için çok sayıda öğrenci gönderildi ki bunların bazıları XX. yüzyıl Arap düşünce tarihinde önemli yer işgal etmişlerdir.⁷⁰

Kral I. Fuâd'ın 1936'da ölmesiyle I. Fâruḳ (ö. 1947) dönemi başladı. Vefd Partisi başkanı Mustafâ en-Nehhâs Paşa (ö. 1965)⁷¹ liderliğinde Ulusal Cephe altında bir araya gelen parti üyeleri İngiliz hükümeti ile Mısır'ın tam bağımsızlığı meselesini tekrar gündeme getirdiler. Mustafâ en-Nehhâs Paşa'nın başbakanlığı döneminde 1936'da Londra'da imzalanan ve 1882 yılından itibaren başlayan İngiliz işgalini resmen sona erdiren İngiltere-Mısır Antlaşması Mısır'ın tam bağımsızlığına kavuşabilmesi için önemli dönüm noktalarından biri oldu. Söz konusu antlaşma gereğince İngiltere ve Mısır karşılıklı olarak büyükelçilikler açacaklar ve İngiltere Mısır'ın Milletler Topluluğu'na üye olabilmesine yardımcı olacaktı. Ayrıca barış durumlarında İngiltere Mısır'daki asker sayısını azaltacaktı. Nitekim Mısır 1937'de Milletler Topluluğu'na üye oldu. Haricî siyasette yapılan en önemli gelişmelerden bir diğeri de 1937'de imzalanan Montrö Sözleşmesi ile kapitülasyonların kaldırılmasıydı. Böylece Mısır hükümeti ülkenin en önemli ekonomik kaynaklarına sahip olmaya ve Süveyş Kanalı'nı işletmeye başladı. Hiç kuşkusuz Kral I. Fâruḳ döneminde gerçekleştirilen en önemli işlerden biri Mısır hükümetinin girişimleriyle Arap Birliği/Arap Ligi'nin (Câmi'atu'd-duveli'l-'Arabiyye) tesis edilmesidir (22 Mart 1945).⁷²

⁷⁰ Osmân, *Hâulâi ḥakemû Mısr*, s. 442 vd.; Moro, *Târiḥu Mısrâ'l-ḥadîs*, s. 508 vd.; Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 6.

⁷¹ Tam ada Mustafâ b. Muhammed en-Nehhâs olup Mısır'ın önemli devlet adamlarındandır. Sa'd Zağlûl'un ölümünden sonra Vefd Partisi'nin başkanlığını yapan Mustafâ en-Nehhâs beş kez başbakanlık yapmıştır. Geniş bilgi için bk: ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 246; Hamîd Mecid, "Mustafâ en-Nehhâs", *Mevsû'atu Beyti'l-ḥikme li a'lâmi'l-'Arab*, Bağdat, 1420/2000, I, 563.

⁷² Marlowe, *A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations: 1800-1953*, s. 301 vd.; Osmân, *Hâulâi ḥakemû Mısr*, s. 442 vd.; Moro, *Târiḥu Mısrâ'l-ḥadîs*, s. 513 vd.; Alaa al-Din al-Hadidy, "Mustafâ

II. Dünya Savaşı sonrası Mısır’da siyasî ve ekonomik durum giderek kötüleşmeye başladı. Ayrıca İngiltere’nin 1948’de Filistin üzerindeki manda yönetimini kaldırması üzerine bölgedeki Yahudiler bağımsız İsrail Devlet’i kurduklarını ilan ettiler (1948). Bunun üzerine Arap Birliği İsrail’e savaş ilan etti. 1948-1949 Arap-İsrail savaşının doğurduğu kötü sonuçlardan sonra Mısır’ın askerî ve idarî sisteminde rüşvet ve ihanetin hâkim olduğunu kabullenen Kral I. Fâruḡ Vefd Partisi’ne hükümet kurma yetkisi tanıdı. 1952’de İngilizler’in Kanal bölgesinde yaptıkları katliam üzerine İḥvânu’l-Muslimîn’in (Müslüman Kardeşler) de desteğiyle büyük bir halk ayaklanması vuku buldu. Ülkedeki bu huzursuzluğun ve İsrail karşısındaki yenilginin müsebbibi olarak Kral Fâruḡ’u gören Cemâl Abdunnâsır (ö. 1970) liderliğindeki Harekatu’d-ḍubbâtî’l-aḥrâr (Hür Subaylar Hareketi), darbeyle yönetimi ele geçirmiştir (23 Temmuz 1952). 1953’te ise otuz sene süren krallık kaldırılarak cumhuriyet rejimine geçilmiş ve Muhammed Necîb (ö. 1984) cumhurbaşkanlığı görevine getirilmiştir. Böylece Kavalalı Mehmed Alî Paşa hanedanının Mısır’ı yönetmeleri resmen sona erdirilmiştir.⁷³

1954’te cumhurbaşkanı Muhammed Necîb’i düşürerek otoriteyi tamamen eline geçiren Cemâl Abdunnâsır, ülkedeki bütün şahsî mülk ve topraklara el koyarak, siyasî parti, dernek ve sendikaları kapatarak sosyalist yanlısı uygulamalar gerçekleştirdi. Abdunnâsır başkanlığındaki askerî cuntanın yaptıkları bunlarla sınırlı değildir. O, muhafazakârlığı ile bilinen el-Ezher Üniversitesi ulemasının da yardımıyla-aralarında Emîn el-Hûlî’nin de bulunduğu-muhafazakâr cepheden farklı düşünen kırk civarında ilim adamını Kahire Üniversitesi’nden uzaklaştırdı. Ayrıca 1954’te Abdunnâsır’a karşı yapılan suikast planında tutuklanan gencin İḥvânu’l-Muslimîn teşkilatına mensup olması üzerine söz konusu teşkilat üyelerinin yakalanması için hükümet tekrar harekete geçmiştir. İslâm dünyasının en önemli siyasî örgütlerinden olan İḥvânu’l-Muslimîn yasaklanmıştır (Ocak, 1954). Kısa bir süre zarfında İḥvânu’l-Muslimîn’e mensup pek çok kişi tutuklanarak hapse

al-Nahhas and Political Leadership”, *Contemporary Egypt: Through Egyptian Eyes*, ed: Charless Tripp, London-New York, 1993, s. 72 vd.; Ş. Tufan Buzpınar, “Nehhâs Paşa”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 543.

⁷³ Moro, *Târiḥu Mıṣra’l-ḥadîṣ*, s. 515 vd.; Osmân, *Hâulâi ḥakemû Mıṣr*, s. 447 vd; İslâm İslâmî, “Political History of Modern Egypt”, *ILIRIA International Review*” 2016, cilt 6, sayı 1, s. 190; Görgün, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 572.

atılmış ve teşkilatın Abdulkâdir ‘Üdeh, Mahmûd Abdullaîf, Şeyh Muhammed Fargal, Yusûf Tal‘at ve İbrâhîm Tayyib gibi önde gelen simaları idam edilmiştir (1954).⁷⁴

Ülke dâhilindeki en kuvvetli rakibi olan İhvânu’l-Muslimîn Teşkilatı’nı bertaraf ederek otoritesini kuvvetlendiren Abdunnâşır ülkede birtakım reformlar gerçekleştirmeye müyesser olmuştur. Asvân Barajı’nın yapımı için ABD, İngiltere ve Dünya Bankası’nın daha önce söz verdikleri krediyi vermeyeceklerini açıklamaları üzere Abdunnâşır barajın finansmanını sağlamak amacıyla o zamana kadar İngilizler’in kontrolünde olan Süveyş Kanalı’nı kamulaştırdı (1956). Mısır’ın bu hamlesine İngiliz ve Fransızlar Sînâ yarımadasını işgal etmekle cevap verdiler. Ama ABD ve Sovyetler Birliği’nin çabalarıyla Birleşmiş Milletler Süveyş Kanalı’nın kontrolünün Mısır’a verilmesi kararını alması üzerine işgalci İngiliz ve Fransız kuvvetleri Mısır’dan çekilmek zorunda kaldılar. Süveyş Kanalı uğrunda bu mücadele Abdunnâşır için askeri bir yenilgi olmasına rağmen siyasî ve ekonomik açıdan ona zafer kazandırdı. Süveyş Kanalı uğrunda siyasî zaferinden sonra Abdunnâşır Mısır’ın ekonomik durumunu iyileştirmek maksadıyla bir dizi tedbirler aldı. Mısır’da bulunan İngiliz ve Fransız şirketlerine el koyarak millileştiren Abdunnâşır, daha sonra ülkedeki bütün yabancı bankaları, sigorta şirketlerini ve bazı yayınevlerini kamulaştırdı.⁷⁵

Söz konusu dönemlerde Abdunnâşır’ın izlediği en önemli siyasî faaliyetlerin başında Arap milliyetçiliği (Pan-Arapçılık) gelir. Yaşadığı dönemi siyasî açıdan iyi analiz ederek dış siyasette Arap milliyetçiliğine dayalı bir politika izleyen Abdunnâşır bütün hayatı boyunca Arap birliğine önem vermiş, Suudi Arabistan’ın desteklediği İslâm birliği düşüncesine ise karşı çıkmıştır. Kökleri 19. yüzyıla dayanmakla birlikte Arap milliyetçiliğini (Pan-Arapçılık) Arap dünyasının ideali haline getiren Abdunnâşır olmuştur. Nitekim Abdunnâşır’ın dış politikada izlediği bu siyaset daha sonra literatüre “Nâşırizm” olarak geçmiştir. Abdunnâşır’ın Arap milliyetçiliğine (Pan-Arapçılık/Nâşırizm) dayalı bu ideolojisi, tarihe “Altı Gün Savaşı” olarak geçen Arap-İsrail

⁷⁴ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur‘ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 53; Davut Dursun, “Cemâl Abdunnâşır”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 297-298.

⁷⁵ Osmân, *Hâulâi hakemû Mısır*, s. 455 vd; Islami, “Political History of Modern Egypt”, s. 196 vd.; Dursun, “Cemâl Abdunnâşır”, *DİA*, VII, 298-299.

savaşında (1967) Mısır'ın ve diğer Arap ülkelerinin İsrail karşısındaki ağır yenilgilerine kadar Arap dünyasında etkili olmuştur.⁷⁶

Şiddetli bir Arap birliği taraftarı olan Abdunnâşır bu birliği kurabilmek amacıyla birtakım somut adımlar atmıştır. O, 1958'de Mısır, Suriye ve daha sonra da Yemen'in katılımıyla Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin (BAC) temellerini atmış ama başarılı olamamıştır. Onun 1963'te tekrar Mısır, Suriye ve Irak'tan oluşan bir birlik kurma çabası da akim kalmıştır. Bunların yanı sıra Abdunnâşır, Arap Ortak Pazar'ı ve Askerî Paketi'nin kurulması yönünde bir dizi teşebbüslerde bulunmasına rağmen bundan da bir sonuç alamamıştır. Dolayısıyla Abdunnâşır'ın I. Dünya Savaşı'ndan sonra bölük pörçük olmuş Arap devletlerini siyasî bir çatı altında birleştirme çabaları başarıya ulaşamadı.⁷⁷

2. 2. İlmî-Edebî Durum

el-Ĥûlî'nin yaşadığı XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin dağıldığı ve Arap dünyasının sömürgeleştirildiği bir döneme tekabül etmektedir. Ama söz konusu dönemde Mısır, siyasî ve ekonomik olarak oldukça zor bir dönemden geçmesine karşın ilmî ve edebî açıdan son derece verimli gelişmelere şahit olmuştur. Yaşadığı dönemdeki ilmî ve edebî durumun yazarlar üzerindeki etkisi kaçınılmaz olduğundan söz konusu dönem Mısır'ın ilmî-edebî hayatına kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Mısır'da ilmî durum ülkenin maruz kaldığı siyasî, askerî ve toplumsal olayların etkisine bağlı olarak gelişmeye başlamıştır. Mehmed Ali Paşa döneminde başlatılan modernleşme faaliyetleri sonucunda devlet idareciliğinde klasik eğitim sistemlerinden mezun olanlardan daha fazla modern okulları bitirenlere üstünlük tanınıyordu. Dolayısıyla eskiden beri hâkim konumda olan el-Ezher Üniversitesi ve ulemanın rolü giderek zayıflamaya başlamıştır. Bu dönemde Mısır'ın fikrî bakımdan Batı'dan etkilenmesi içten dışa ve dıştan içe olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi Batı'ya öğrenci heyetlerinin gönderilmesi yoluyla etkilenmedir ki kökleri XIX. yüzyılın başlarına kadar dayanır. Osmanlı'nın Mısır valisi daha sonra ise

⁷⁶ Tuğçe Özsoy Öztürk, "Dünden Bugüne Pan-Arapçılık ve Arap Baharı: Yeni Bir Pan-Arap Uyanış Mı?", *Akademik Orta Doğu Dergisi*, cilt 7, sayı 1, s. 125 vd.

⁷⁷ Karataş Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 53; Dursun, "Cemâl Abdunnâşır", *DİA*, VII, 299-300.

müstakil bir devlet başkanı olarak hareket eden Kavalalı Mehmed Alî Paşa ve hanedanı Batı'ya öğrenciler göndermeye başlamışlardır.⁷⁸

Çeşitli Batı ülkelerinde eğitim alan bu öğrenciler Mısır'ın ilmî hayatının gelişmesinde son derece önemli rol üstlenmişlerdir. İkincisi ise Batı ülkelerinin kendi kültür ve medeniyetlerini tanıtmak, sömürgeleştirdiği ülkelerde okullar açmak ve Batı düşüncesinin bu ülkelerde yayılmasını sağlamak yoluyla olmuştur. Nitekim genel olarak Arap dünyasının ve özel olarak ise Mısır'ın en önemli eğitim merkezlerinde pek çok Batılı bilim adamları ders vermişler, hatta bazıları çeşitli bakanlıklarda bile görevler üstlenmişlerdir. Örneğin Mısır'ın ilk modern üniversitelerinden olan Kahire Üniversitesi 1908 senesinde kurulduğunda, “İslâm ve İslâm Düşüncesi” dersleri vermek için bazı müsteşrikler davet edilmiştir. David Santillana (ö. 1931) 1910'da ve Louis Massignon (ö. 1962) ise 1912-1913 yıllarında Kahire Üniversitesi'nde İslâm Felsefesi Tarihi dersleri vermiş müsteşriklerden bazılarıdır.⁷⁹ Dolayısıyla gerek eğitim almak için Batı'ya gönderilen öğrenciler gerekse de Mısır'da ilmî faaliyetlerde bulunan Batılı bilim adamları bu ülkenin fikrî düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.

Mısır'da Mehmed Alî Paşa tarafından başlatılan modernleştirme faaliyetleri eğitim alanında da kendini göstermeye başlamıştır. Batı'daki okul modellerini örnek alan Mehmed Alî Paşa, 1816-1830 yılları arasında özellikle, harbiye ve tıbbiye başta olmak üzere bir dizi modern okul (mektep) ve yüksekokullar açtı. Mısır'ın ilk modern yüksekokullarından kabul edilen el-Medresetu't-tıbbiyye (Tıp Okulu) de 1827'de Mehmed Alî Paşa tarafından kurulmuştur. Başlangıçta yeni açılan bu okul ve yüksekokullarda ders veren müderrislerin neredeyse tamamı Fransız veya İtalyanlar'dan oluşmaktayken, ilerleyen yıllarda onların yerini yavaş yavaş Mısırlı müderrisler almaya başladı. Daha sonraki yıllarda da Mısır'da birtakım okullar açılmaya devam etti. Bunlar

⁷⁸ Cemâluddîn eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's- şekâfiyye fî 'aşri Muhammed Alî*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1951, s. 33 vd.; İnâyet, Hamîd, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 39; Görgün, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 578.

⁷⁹ İnâyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 39; Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, s. 27, 31.

arasında 1872’de açılan Dârululûm⁸⁰ dikkat çekmektedir. Dârululûm dinî eğitimi tekelinde bulunduran el-Ezher’e alternatif olarak kurulmuştur. Dârululûm, el-Ezher hâricinde öğretmen adaylarına dinî ilimlerle birlikte diğer ilimlerin de öğretilmesini amaçlamaktaydı.⁸¹

1882’de Mısır’ın İngilizler tarafından işgal edilmesiyle eğitimde bir aksama dönemi başladı. Önceden açılmış birçok okulu kapatan İngilizler, geniş halk kitlelerinin okuması için değil, sadece kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde gerekli memur ihtiyacını karşılayabilmek yönünde bir eğitim politikası izlediler. Bu dönemde Kahire ve İskenderiye’de sadece üç okul dışındaki diğer okullar kapatılmış ve İngilizce Arapçanın yerine eğitim dili olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁸² XX. yüzyılın başlarından itibaren Mısır’ın eğitim alanında tekrar bir canlanma görülmeye başlandı. Söz konusu dönemde Mısır’ın modern anlamda ilk üniversitesi olan Kahire Üniversitesi, Mısır Üniversitesi ismiyle kurulmuştur (1908). Akabinde 1920’de eğitim dili tamamen İngilizce olan Kahire Amerikan Üniversitesi tesis edilmiştir. Daha sonra ise bunları İskenderiye Üniversitesi (1942), ‘Ayn Şems Üniversitesi (1952), Asyût Üniversitesi (1957) ve diğerleri takip etmiştir.⁸³

İslâm dünyasında tartışılan ilmî konulardan bahsederken İslâm ve İslâm düşüncesiyle ilgili tartışmaları görmezden gelmek mümkün değildir. Son iki yüzyılda İslâm dünyasının siyasi, askerî, ekonomik ve fikrî bakımdan Batı karşısında maruz kaldığı yenilgiler, İslâm dinî ve düşüncesiyle ilgili tartışmaların serüvenini değiştirmiştir. Zira Batı emperyalizmi tarafından askerî ve ekonomik olarak işgal edilmenin yanı sıra İslâm dünyası fikrî olarak bir baskıya da maruz kalmaktaydı. Batılı birtakım müsteşrikler İslâm

⁸⁰ 1945’te fakülteye dönüştürülen dârululûm, 1946’da Kahire Üniversitesi’ne ilhak edildi. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki dârululûm, Mısır’ın sosyal ve ilmî hayatında etkili olmuş pek çok şahsiyet yetiştirmiştir. Abdulazîz Câvîş (ö. 1929), Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Seyyid Kutub (ö. 1966), Maḥmûd Kâsım (ö. 1973) ve İbrâhîm Medkûr (ö. 1995) Dârululûmdan mezun olan şahsiyetlerden bazılarıdır. Bk: Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, s. 10.

⁸¹ eş-Şeyyâl, *Târîḫü’l-terceme ve’l-hareketi’s- şekâfiyye fî ‘aşri Muhammed Alî*, s. 18 vd.; İnâyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Tarihi Seyri*, s. 10.

⁸² Görgün, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 581.

⁸³ Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, s. 9.

dünyasının geri kalmışlığının en büyük sebebi olarak İslâm dinini gösteriyorlardı. Bu fikrî mücadeleye tepki olarak Mısır'da Cemâleddîn el-Efgânî'nin önderliğiyle İslâm ve İslâm düşüncesini yeniden yorumlama gayretleri başlatılmış oldu.⁸⁴

Özellikle Batılı Arap düşünce tarihçilerinin çoğunluğu tarafından İlk Uyanış Düşünürü⁸⁵ veya İslâm'da rönesansın babası olarak kabul edilen el-Efgânî'nin en sadık öğrencilerinin başında Muhammed 'Abduh (ö. 1905) gelmektedir. el-Efgânî ve öğrencisi 'Abduh Paris'te "İslâm Birliği" taraftarı yayın yapan '*Urvetu'l-vuşkâ* adlı bir dergi yayımlamışlardır. Bu arada, el-Efgânî'nin söz konusu yenilikçi ekolün oluşumunda siyasî ve ideolojik bakımdan katkıları bulunmakla birlikte bu düşünce sistemini kuran ve sistemleştirenin 'Abduh olduğunun belirtilmesi gerekir.⁸⁶

İctihâd ruhunun canlandırılması, dinin toplumsal hayatta etkinliğinin artırılması, İslâm'a uygun olmayan gelenek ve âdetlerin eleştirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması, dinin bilimle çelişmediği gibi meseleler 'Abduh ve taraftarlarının üzerinde önemle durdukları konulardandır.⁸⁷

'Abduh ve taraftarlarının yaptıkları bu gibi tartışmalar, 'Abduh'un öğrencisi Reşîd Rıza (ö. 1935)'nin çıkardığı *Menâr (Mecelletu'l-menâr)* dergisinde yayımlanıyordu. Kâsım Emîn (ö. 1908), Abdulazîz Câvîş (ö. 1929), Emîr Şekîb Arslan (ö. 1946), Mustafâ Abdurrezzâk (ö. 1947) Muhammed Kürd Alî (ö. 1953), Abdulkâdir el-Mağribî (ö. 1956) ve Osmân Emîn (ö. 1978) gibi pek çok ilim adamı, 'Abduh ekolünün temsilcileri arasında zikredilebilir.⁸⁸ 'Abduh'un 1905'te vefat etmesinden sonra Reşîd Rızâ'nın temsil ettiği "Menâr Ekolü", giderek Selefilîğe ve Batı karşıtı bir yöne eğilmiştir. Nitekim Reşîd

⁸⁴ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve 't-tahrîm ve 't-te 'vîl*, s. 69.

⁸⁵ Cemâleddîn el-Efgânî'yi XIX. yüzyılın ilk "uyanış düşünürü" olarak kabul eden bir çalışma için bk: Charles. Christopher Adams, *Islam and Modernism in Egypt; A Study of The Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad 'Abduh*, New York, Russel and Russel, 1968.

⁸⁶ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 16 vd.

⁸⁷ Cemâleddîn el-Efgânî ve Muhammed 'Abduh'un bu yöndeki faaliyetleri hakkında bk: Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age; 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 103 vd. Ayrıca Muhammed 'Abduh ve görüşleri hakkında detaylı malumat için bk: *el-A 'mâlu 'l-kâmile li 'l-İmâm eş-Şeyḥ Muhammed 'Abduh*, 1. baskı, nşr: Muhammed 'İmâre, Kahire, Dâru'ş-şurûk, 1414/1993, (I-V).

⁸⁸ Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age; 1798-1939*, s. 223 vd.

Rızâ'nın kendisi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnu'l-Ğayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin eserlerini mütalaa ettikten sonra bu yolu benimsediğini itiraf etmektedir.⁸⁹ Selefilğe kayan bu çizgi Hasan el-Bennâ (ö. 1949)'nın öncüllüğünde kurulan İhvânü'l-Muslimîn hareketinin doğuşunu büyük ölçüde etkilemiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa 'Abduh'un selef ve halef yöntemini hem bir araya getirerek hem de bunlar arasında ayırım yaparak kullanması kendisinden sonra gelen takipçilerinin selef ve halef yöntemini benimseyenler olmak suretiyle iki gruba ayrılmasına sebep olmuştur. Bunlardan selefin yolunu benimseyenler Reşîd Rıza ile başlamış ve daha sonra Hasan el-Bennâ'nın liderliğiyle İhvânü'l-Muslimîn hareketinin kurulmasıyla devam etmiştir. Halef kanadını ise Alî Abdurrâzık (ö. 1966), Tâhâ Huseyn, Emîn el-Hûlî ve Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) gibi isimler temsil etmiştir. Her iki grup arasında zaman zaman şiddetli tartışmalar sürmüş ve bu tartışmalar tekfire kadar varmıştır. Alî Abdurrâzık⁹⁰, Tâhâ Huseyn⁹¹ ve Muhammed Ahmed Halefullah'ın⁹² başına gelenler bu iki grup arasındaki tartışmanın boyutlarını ortaya koymaktadır.⁹³

⁸⁹ Reşîd Rızâ'nın ilgili ifadeleri için bk: Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mişiyyetu'l-âmmeli'l-Kitâb, 1990, I, 211.

⁹⁰ Alî Abdurrâzık, İslâm'da yönetim sisteminin hükümlerine dair telif ettiği *el-İslâm ve Uşûlu'l-hukm* (Kahire, 1925) adlı eserinde İslâm'ın herhangi bir yönetim sistemini önermediğini ve dinî bir gereklilik olarak kabul edilen Hilâfet sisteminin ise dinî ve aklî delillerinin bulunmadığı iddiasında bulunmuştur. Müellifin bu görüşleri muhafazakâr el-Ezher uleması tarafından tepkiyle karşılanmış ve ilmî derecesi elinden alınmıştır. Söz konusu esere, Muhammed Hıdır Huseyn (ö. 1958), *Naqdu Kitâbi'l-İslâm ve uşûli'l-hukm*, Kahire, 1344/1926, Muhammed Tâhir b. 'Âşûr (ö. 1973), *Naqdu'l-ilmiyyîn li Kitâbi'l-İslâm ve uşûli'l-hukm*, Kahire, 1344/1926 vb. birçok tanınmış isimler tarafından reddiyeler yazılmıştır. Bk: Mehmet Görmüş, "İslâm Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1995, cilt 8, sayı 3-4 (İslâm ve Laiklik Özel Sayısı), s. 226; Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 24-25.

⁹¹ Tâhâ Huseyn'in Câhiliye şiirinin güvenilir olmadığına ve dolayısıyla başta tefsir ve dil ilimleri olmak üzere diğer dinî metinlerin anlaşılmasında bir ölçüt olarak kullanılamayacağına dair kaleme aldığı *Fî ş-i'ri'l-Câhilî* (1926) söz konusu büyük ihtilaflara sebep olmuş ve piyasadan kaldırılmıştır. Müellif daha sonra eseri, ihtilafa sebebiyet veren bazı bölümlerini çıkarmak ve diğer başka bölümler eklemek suretiyle *Fî edebi'l-Câhilî* (1927) ismiyle yeniden yayımlatmıştır. Bk: Tâhâ, Huseyn, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, trc: Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 13.

⁹² Muhammed Ahmed Halefullah'ın 1947'de Kur'ân kıssalarına dair Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kaşâfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezi etrafında süren tartışmalar sonucunda tezin müellifi ve danışmanı üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Detaylı bilgi için bk: Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah; Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2011.

⁹³ Ebû Zeyd, *et-Tecdid ve't-tahrîm ve't-te'vil*, s. 168.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Mısır'ın Batı'yla olan ilişkileri, edebiyat alanında da büyük gelişmelerin kaydedilmesine neden olmuştur. 1798'de Mısır'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesiyle edebiyatta Fransız edebiyat ekollerinin tesiri yavaş yavaş görülmeye başlanmıştır. Rifâ'a Râfi' et-Ṭaḥṭâvî (ö. 1873)⁹⁴ ile başlayan tercüme faaliyetleri ile de edebiyat alanındaki Batı etkisi kendini daha bariz bir şekilde göstermiştir. Mehmed Alî Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen ilk öğrenci heyetinin başkanı olan Rifâ'a et-Ṭaḥṭavî, Fransızca'dan yirmi civarında kitabı Arapçaya tercüme etmiştir. Rifâ'a et-Ṭaḥṭavî'nin etkilendiği ve Arapçaya tercüme ettiği eserlerin içinde Montesquieu (ö. 1755), Voltarie (ö. 1778) ve Rousseau (ö. 1778) gibi filozof ve düşünürlerin yapıtları da bulunmaktadır.⁹⁵ Batı edebiyatının Arapçaya tercüme edilmesinin neticesi olarak Mısır'da daha önceden bulunmayan hikâye, roman ve tiyatro türünden edebî yapıtlar görülmeye başlandı.⁹⁶

Mısır'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesinden sonra ülkede kültürel bir hareketliliğin yaşandığı görülmektedir. Fransızlar'ın kendi dillerinde çıkardıkları modern tarzdaki gazete ve dergilerden esinlenerek Mısırlı edebiyatçı ve düşünürlerin yayımlatmaya başladıkları gazete ve dergiler söz konusu dönem Mısır'ının siyasî, edebî ve kültürel kalkınmasında azımsanmayacak derecede rol oynamıştır. el-Ehrâm (1875), Mecelletu'l-muḩaṭṭam (1888), Mecelletu'l-muḩṭaṭaf (1876), Mecelletu'l-hilâl (1892), Mecelletu'd-dıyâ, el-Vaṭan (1877), Mecelletu'l-menâr (1898), el-Cerîde (1907), es-Sufûr (1914), el-Usbû'ıyye (1926), el-Mueyyed (1907), el-Belâğa, el-Ahâlî, el-Cihâd, Vâdi'n-Nîl, eş-Şihâbu'l-Mısrî, Mısrû'l-fetât, el-Yevm, er-Risâle, en-Nidâ, el-Musâmerât, el-İştirâkiyye, el-Melâyîn, el-Cumhûru'l-Mısrî, el-İhvânu'l-Muslimûn (1946) ve Egyptian

⁹⁴ Rifâ'a Râfi' et-Ṭaḥṭâvî, Kavalalı Mehmed Alî Paşa tarafından Batı'ya gönderilen ilk öğrenci heyetinin başında imam olarak bulunmuştur. O, Mısır'da "Medresetu'l-elsun" adlı tercüme bürosunu kurmuş ve Batı dillerinden yaptığı çevirilerle Mısır'ın ilmî hayatına büyük katkılarda bulunmuştur. Hayatı için bk: ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 29. Ayrıca Rifâ'a et-Ṭaḥṭavî'nin faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk: eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's- sekâfiyye fi 'aşri Muhammed Alî*, s. 120 vd.; Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age; 1798-1939*, s. 69 vd.

⁹⁵ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's- sekâfiyye*, s. 126; Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age; 1798-1939*, s. 69.

⁹⁶ Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX, 579.

Gazette Mısır’da yayınlanan dergi ve gazetelerden bazılarıydı.⁹⁷ Öte yandan 1822’de Mehmed Ali Paşa tarafından “Bûlâk Matbaası”nın kurulmasının Mısır’da yayınlanan gazete ve dergi sayılarının artmasında ve edebî hayatın canlanmasında son derece önemli rol oynadığının belirtilmesi yerinde olacaktır.⁹⁸

Mısır’ın siyasî, kültürel ve sosyal hayatında etkili olan söz konusu yabancı unsurlar, Mısır’da birtakım yeni edebî akımların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa edebiyat alanında öteden beri varlığını sürdüren muhafazakâr kesimin karşısında Batı medeniyetini savunan bir kuşak ortaya çıkmıştır. Mezkûr edebî akım Mısırlı düşünürler arasında hayli taraftar bulmayı başarmıştır. Söz konusu dönemde özellikle Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla uzun süren tartışmalara neden olacak Kâsım Emîn (ö. 1908), Muhammed Huseyn Heykel (ö. 1956), Selâme Mûsâ (ö. 1958), Ahmed Lutfî Seyyîd (ö. 1964), Emîn el-Hûlî (ö. 1966) ve Tâhâ Huseyn (ö. 1973) gibi şahsiyetler bunlardan sadece bazılarıdır. Bütün bu müelliflerin birleştiği ortak nokta ise özellikle Arap dili ve edebiyatının kolaylaştırılması meselesiydi. Daha geniş bir anlatımla mezkûr müelliflerin konuyla ilişkili görüşleri, Klasik Arapça tekrar canlandırılarak yenilenecek mi yoksa Avrupa dillerinde olduğu gibi şekil bakımından sade manaya üstünlük veren bir üslup mu benimsenecek yahut kadim Mısır Medeniyeti (Firavunlar dönemi) temellerine dayalı son derece sınırlı milli bir edebiyat mı kullanılacaktır? gibi meseleler etrafında dönüp dolaşmaktaydı.⁹⁹

Netice itibariyle, gerek Rıfâ’a eṭ-Ṭahtâvî ile başlayan ve onun kurduğu tercüme bürosunun (Medresetu’l-elsun) mezunları tarafından sürdürülen çeviri faaliyetleri gerekse Mısır’ın çeşitli üniversitelerinde ders veren Batılı bilim adamları Mısır’ın ilmî ve edebî hayatının şekillenmesinde son derece etkili olmuşlardır. Bunların sonucu olarak XIX.

⁹⁷ Bedreddin Çetiner, “Tâhâ Hüseyin Hayatı, Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü* (Basılmamış öğretim üyeliği tezi), İstanbul, 1981, s. 13; Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, s. 13; Görgün, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 580.

⁹⁸ eş-Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme ve’l-hareketi’s- sekâfiyye*, s. 195-196.

⁹⁹ Kapsamlı bilgi için bk: Enver el-Cundî, *el-Luḡatu’l-‘Arabiyye beyne humâtiḥ ve huşûmihâ*, y.y., Maṭbaatu’r-risâle, ts., s. 77 vd.; Çetiner, “Tâhâ Hüseyin Hayatı, Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri”, s. 14 vd. Ayrıca bu çalışmanın “Arapça’nın/nahvin kolaylaştırılması” başlığına bakılabilir.

yüzyılın sonlarından itibaren Mısır'da Batı medeniyet ve düşüncesini savunan veya orada ortaya çıkan ilmî, felsefî ve edebî akımlardan etkilenmiş kişiler yaygınlık kazanmaya başladılar. Bunların karşısında ise Batı medeniyetini şiddetle eleştiren muhafazakâr kesim bulunmaktaydı. Dolayısıyla söz konusu dönemde Mısır, muhafazakâr kesim ve Batı kültürü taraftarlarının kıyasıya rekabetine şahit olmuştur. Bu iki kesim arasındaki mücadele üniversitelere de yansımış ve hemen hemen her konuda gelenek ve yenilik taraftarları arasında şiddetli rekabetlere neden olmuştur. Üniversite camiasındaki bu tartışmalardan el-Ĥûlî de nasibini almıştır. O dönemde Tâhâ Huseyn'in başını çektiği cedîd taraftarları yanında yerini alan el-Ĥûlî yazdığı makale ve kitaplarla görüşlerini ortaya koymuştur. Nitekim bu hususu onun hemen hemen bütün eserlerinde görmek mümkündür.

3. el-Ĥûlî Üzerinde Etkili Olan Şahsiyetler

Bir düşünürün dünya görüşünü ve görüşlerini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için her şeyden önce onun yetiştiği ilmî ortamın ve etkisinde kaldığı şahsiyetlerin tespit edilmesi gerekir. Daha önceki bölümde işaret edildiği üzere el-Ĥûlî'nin yaşadığı dönemde Mısır, ilmî ve edebî yönden son derece hareketli bir dönemden geçmiştir. Bir tarafta Batı kültür ve medeniyetini savunanlar bulunurken diğer tarafta ise onları şiddetle eleştiren muhafazakârlar bulunmaktaydı. Batı edebiyatının Arapçaya tercüme edilmesi ve Mısır akademik çevrelerinde bulunan Batılı bilim adamları birinci kesimin ilham kaynağıydı.

Arap dünyasında özellikle de edebî tefsir, Arap dili ve belâgatı alanlarında farklı görüşleri ile tanınan el-Ĥûlî, söz konusu alandaki görüşlerini yok yerden ortaya koymamış, kuşkusuz esinlendiği birtakım kaynaklar bulunmaktaydı. Eserlerinde ortaya koyduğu bilimsel yöntem ve savunduğu bazı görüşlerden yola çıkarak el-Ĥûlî'nin etkilendiği şahsiyetleri belirlemek mümkündür.

XIX. yüzyılın en büyük ıslahatçılarından biri olarak kabul edilen Muhammed 'Abduh ve ekolü el-Ĥûlî'nin etkilendiği temel kaynakların başında gelmektedir. 'Abduh, İslâm dünyasında temelleri Cemâleddîn el-Efğânî ile atılan yenilikçi hareketin düşünce

sistemini oluşturan en önemli şahsiyettir. Önceleri tasavvuf eğilimli bir hayat süren ‘Abduh, el-Efğânî ile tanıştıktan sonra dünya görüşü ve fikirleri tamamen değişmiş ve o dönemde İslâm dünyasının karşılaştığı siyasî ve sosyal problemlere çözüm aramak yolunu yeğlemiştir. İslâm dünyasına hâkim olan geleneksel İslâm düşüncesini eleştiren ‘Abduh, taklitten kaçınmak ve İslâm’ı selefin anladığı şekil ve yöntemle birincil kaynaklardan anlaşılması meselesi üzerinde durmaktadır. Ayrıca İslâm’la akıl ve ilim arasında herhangi bir çelişki bulunmadığı konusu da ‘Abduh’un vurgu yaptığı meselelerdendir.¹⁰⁰

‘Abduh’un el-Hûlî üzerindeki etkileri onun tefsirle ilgili görüşlerinde daha ziyade göze çarpmaktadır. Şöyle ki ‘Abduh Kur’ân tefsiri konusunda, Müslümanları taklidi bırakarak daha önemli işlere yönlendireceği gayesiyle selef ve halefin metodunu birleştirme yoluna gitmiştir. ‘Abduh’un Kur’nân’ın tefsiri konusunda benimsediği bu yöntem kendisinden sonra gelen İslâm düşünürlerinin ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Reşîd Rızâ ile başlayan bir grup selef metodunu benimserken, aralarında Tâhâ Huseyn, Emîn el-Hûlî, Alî Abdurrâzık ve Muhammed Ahmed Halefullah gibi bazı isimler ise halef metodunu sahiplenmişlerdir.¹⁰¹

Bütün bunlarla birlikte ‘Abduh’un el-Hûlî üzerindeki en büyük etkisi onun Kur’ân’ın anlaşılmasında dil, edebiyat ve sosyoloji bilgilerini gerekli görmesinde görülmektedir.¹⁰² ‘Abduh’un tefsirin asıl hedefini “Kur’ân ile hidayet bulmak”¹⁰³ olarak görmesi onun tefsir araştırmalarında dil-edebiyat konularıyla ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. O, âlet ilimleri olarak gördüğü dil-edebiyat çalışmalarını, Kur’ân’ın hidayet ve rahmet olma amacına hizmet etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Nitekim ‘Abduh tefsir çalışmalarıyla birlikte bir edebiyatçı kimliğiyle Şerîf er-Rağî (ö.

¹⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh*, 2. baskı, Kahire, Dâru’l-fağîle, 1427/2006, I, 11. Muhammed ‘Abduh ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk: Osmân Emîn, *Râidu’l-fikri’l-Mısrî; el-İmâm Muhammed ‘Abduh*, Kahire, Mektebetu’n-nahđati’l-‘Arabiyye, 1955; Abbâs Mahmûd el-‘Akkâd, *Abkariyyetu’l-ıslâh ve’t-ta’lîmu’l-İmâm Muhammed ‘Abduh*, Kahire, Dâru nahđati Mısr, 1962; *el-A ‘mâlu’l-kâmile li’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh*, 1. baskı, nşr: Muhammed ‘Îmâre, Kahire, Dâru’ş-şurûk, 1414/1993, (I-V); Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age*, s. 130 vd.; Adams, *İslam and Modernism in Egypt*, s. 104 vd.

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve’t-tahrîm ve’t-te’vil*, s. 168.

¹⁰² Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I, 19-21; *el-A ‘mâlu’l-kâmile li’l-İmâm Muhammed ‘Abduh*, IV, 10 vd.

¹⁰³ el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37 vd.; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 229 vd.

406/1015)'nin *en-Nehcu'l-belâğa* adlı eserinin şerhini yapmıştır ('Abduh, *Şerhu kitâbî Nehci'l-belâğa*, Beyrut, 1885). Bunun yanı sıra o Arap belâgatının şaheserleri olarak kabul edilen, el-Curcânî'nin *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilu'l-i'câz*'ının yanı sıra Bediüzzamân el-Hemedânî (ö. 398/1008)'nin *Mağâmât* ve İbn Sîde (ö. 458/1066)'nin *el-Muḥaṣṣaṣ* adlı edebî eserlerinin tahkik ve tashihini de gerçekleştirmiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla 'Abduh'un üzerinde durduğu hidayet maksadına yönelik tefsir anlayışının dil ve edebiyat bakımından yoksun olmadığı görülmektedir. Zira 'Abduh, tefsirde hidayet maksadına ulaşmanın tek yolu olarak "dilsel-sanatsal" yöntemi görmekteydi.¹⁰⁵

Hidayet amaçlı Kur'ân tefsirinde nihai amaca ulaşabilmeyi dilsel-sanatsal yöntemle ilişkilendirmesinden dolayı bazı araştırmacılar edebî tefsir ekolünün ilk temellerinin 'Abduh tarafından atıldığı görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁶ 'Abduh hidayet amaçlı tefsirin başarılı olabilmesi için aşağıdaki adımlara dikkat edilmesini ön görmektedir:

"Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan kelimelerin nüzul döneminde ifade ettikleri anlamlarının tespit edilmesi gerekir. Bunu yaparken tefsirci, falancanın sözü veya anlayışına dayanmamalı, bilakis dilcilerin kullanımlarını esas almalıdır. Zira nüzul döneminde farklı bir manada kullanılan nice kelimeler daha sonraki dönemlerde kullanılagelmiştir. Kelimelerin nüzul döneminde ifade ettikleri anlamlar saptandıktan sonra üslupla ilgili kullanımların bilinmesi gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise tefsircinin Arap dili ve belâgat ilmine vakıf olması gerekir. Atılacak üçüncü adım beşerî durumların iyi bilinmesidir. Zira ilahî kitabı doğru anlamak isteyen bir kimsenin güçlülük-zayıflık, yücelik-sıradanlık, bilgi-cehalet ve iman-küfür gibi insanoğlunun geçirdiği devreleri iyi bilmesi gerekir. Bu gibi hususların bilinmesi ise tarih vb. ilimlerin bilinmesine muhtaçtır. Dördüncü adımda ise Kur'ân'ın bütün insanoğluna hidayet olma yönünün bilinmesi gelir. Bu hedef, nübüvvet dönemindeki Arap toplumunun ve diğer toplumların durumunun

¹⁰⁴ Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 100.

¹⁰⁵ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vil*, s. 158.

¹⁰⁶ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 15. baskı, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2017, s. 116.

bilinmesiyle gerçekleşir. En sonda ise, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının sîretini, onların dinî ve dünyevî işlerde nasıl tasarrufta bulunduklarının bilinmesi gerekmektedir.”¹⁰⁷

Onun tefsir alanında yapılan filolojik çalışmalara şiddetle karşı çıkması ve eleştirmesi hususuna gelince bu, ilahî vahyin tefsir kitaplarında nahiv bilgileri ve müfessirlerin görüşleri arasında kaybolduğu ve böylece ilahî kitabın Müslüman toplumun hayatından uzaklaştırılarak aslî gayesinin dışına itilmesinden kaynaklanmaktaydı.¹⁰⁸

‘Abduh’un hidayet maksatlı tefsir yönteminde benimsediği bu metot, el-Hûlî tarafından kurulan “edebî tefsir” ekolü üzerinde etkili olmuştur. el-Hûlî, Kur’ân’ın tefsiri yapılırken göz önünde bulundurulması gereken hususları belirlerken ‘Abduh’un yöntemine benzer bir metot ortaya koymuştur. O, Kur’ân’ın edebî tefsirinin yapılabilmesini; Kur’ân hakkında yapılan araştırma ve Kur’ân’da yapılan araştırma olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Onun Kur’ân hakkında yapılan araştırmalarla kastettiği Kur’ân’ın indiği dönemi, bu dönemde Arapların içinde bulunduğu maddî ve manevî durumları vb. hususları bilmektir.¹⁰⁹

Kur’ân hakkında yapılan araştırmanın ön şartı olarak ise önce Kur’ân’daki kelimelerin nüzul döneminde ifade ettikleri anlamların doğru tespit edilmesini daha sonra ise cümle ve terkiplerin incelenmesini görmektedir. Ama bunlar yapılırken nahiv ve belâgat çalışmaları bir amaç değil edebî tefsire hizmet edecek araç olmalıdır.¹¹⁰

el-Hûlî, ‘Abduh’un hidayet amaçlı tefsirini, Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir gaye olduğunu söylemekle birlikte¹¹¹ bu gayenin tefsirin önceliği olmasını kabul etmez. Zira el-Hûlî’ye göre tefsirin, bütün bunlardan öncelikli ve söz konusu maksatların kendisinden neşet ettiği başka bir temel amacı bulunmaktadır.

¹⁰⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I, 19-21 (özetle); *el-A ‘mâlu’l-kâmile li İmâm Muhammed ‘Abduh*, IV, 10 vd.

¹⁰⁸ *el-A ‘mâlu’l-kâmile li İmâm Muhammed ‘Abduh*, IV, 8; M. Sait Özervarlı, “Muhammed ‘Abduh”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 484.

¹⁰⁹ el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 40 vd.; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 233-234 vd.

¹¹⁰ el-Hûlî, Emîn, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 43 vd.; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 233-237 vd.

¹¹¹ el-Hûlî, Emîn, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37.

Tefsirden güdülen dinî ilmî ve amelî her türlü maksattan önce bu hedefin gerçekleştirilmesi gerekir ki bu da “beyânî/edebî maksat”tır.¹¹²

el-Hûlî'nin karşılıklı olarak etkileşimde bulunduğu en önemli şahsiyetlerden bir diğeri kuşkusuz Tâhâ Huseyn'dir. Tâhâ Huseyn de el-Hûlî gibi 'Abduh çizgisini benimsemiş düşünürlerdendir. Söz konusu dönemde Mısır'ın en modern üniversitesi olan Kahire (Mısır) Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde öğrenciyken burada ders veren İgnazio Guidi (ö. 1935), Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938), Gerard Meloni, R. L. Enno Littmann (ö. 1958), David Santillana (ö. 1931) ve Louis Massignon (ö. 1962) gibi müsteşriklerin derslerine katılan Tâhâ Huseyn Fransızca'yı öğrenmeye başlamıştır. Daha sonra o, Kahire (Mısır) Üniversitesi'nde Fransız Edebiyatı derslerini veren Louis Clement'in derslerini takip etmeye başlamıştır.¹¹³ 1917'de hazırladığı *Târihu Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî* adlı teziyle Kahire (Mısır) Üniversitesi'nden doktora derecesini kazandı. Onun hazırladığı bu tez, Mısır ilmî camiasında hazırlanmış ilk doktora tezi olma özelliğini kazandı.¹¹⁴

1914'te devlet bursuyla Fransa'ya eğitim için gönderilmesi Tâhâ Huseyn'in düşünce sisteminin şekillenmesinde en büyük dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Fransa'da eğitim aldığı süre boyunca o, Emile Durkheim (ö. 1917), Gustave Lanson (ö. 1934) ve Paule Casanova gibi pek çok Batılı düşünür ve bilim adamlarının derslerini dinleme fırsatını elde etmiştir. 1917'de Sorbounne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kaydolarak tarih bölümünde lisans diploması almayı hakeden Tâhâ Huseyn, ertesi yıl meşhur sosyolog Emilie Durkheim ve Paule Cassanova'nın danışmanlığında hazırladığı “*İbn Haldûn'a Göre Toplum Felsefesi*” (*Etude Analitique et Critique de la Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun, Parisi*) adlı doktora tezini tamamladı (1918).¹¹⁵

¹¹² el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 229-230.

¹¹³ Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age*, s. 326; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 354; Abdulazîz Şeref, *Tâhâ Huseyn ve zevâlu'l-muctemei't-taklîdî*, Kahire, el-Hey'etu'l-'âmmetu'l-Mıṣriyye li'l-kitâb, 1977, s. 23vd.

¹¹⁴ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 118.

¹¹⁵ Şeref, *Tâhâ Huseyn ve zevâlu'l-muctemei't-taklîdî*, s. 30-31; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 118.

Tâhâ Huseyn Kahire (Mısır) Üniversitesi'nde dekanlık görevini sürdürürken pek çok Fransız bilim adamının bu üniversitede ders ve konferans vermelerini sağlamıştır. Batı, özellikle de Fransız düşüncesinden etkilenen Tâhâ Huseyn edebiyat eleştirisi dâhil birçok alanda tartışmalara yol açacak eserler telif etmiştir.¹¹⁶ Tâhâ Huseyn'in en fazla etkilendiği Batılı bilim adamının, Fransız edebiyat eleştirmeni Gustave Lanson olduğu görülmektedir. Nitekim Tâhâ Huseyn Kahire (Mısır) Üniversitesi'nde Fransız düşünce ekolünü özellikle de Lansonculuğu yerleştirmeye çalışmıştır.¹¹⁷ Yeri gelmişken ifade edilmesi gerekir ki Fransız edebiyat eleştirmeni olan Lanson ekolünün, gerek Tâhâ Huseyn gerekse el-Hûlî üzerindeki tesirlerini görmek mümkündür. Başka bir anlatımla Lanson edebiyat eleştirisi konusunda hem Tâhâ Huseyn'in hem de el-Hûlî'nin hocasıdır. Lanson'un eleştiri yöntemi, eleştiride felsefî eğilimi ve bilimsel araştırmayı bir araya getirmekten oluşmaktadır. Arap dünyasında başını Tâhâ Huseyn'in çektiği Lansonculuk ekolü pek çok düşünür ve eleştirmen üzerinde etkili olmuştur.¹¹⁸ el-Hûlî'nin eleştiri yönteminde de Lanson ekolünün tesirleri görünmektedir.¹¹⁹

Aynı dönemde yaşamaları ve aynı üniversitede çalışmaları hasebiyle el-Hûlî ve Tâhâ Huseyn arasında bilimsel anlamda bir etkileşim söz konusudur. Nitekim edebiyat eleştirisi ve belâgat alanındaki görüşlerinin birebir örtüşmesi bunu söylemeye imkân vermektedir. Her ne kadar araştırmacılar arasında el-Hûlî'nin Tâhâ Huseyn'den etkilendiği yönündeki görüşler ağır basmış olsa da bunun net olarak saptanması oldukça zordur. Zira el-Hûlî de Tâhâ Huseyn gibi bazı Batı ülkelerinde bulunmuş ve bu süre zarfında pek çok ilim adamıyla görüşerek fikir alış verişinde bulunmuştur. Konuyla ilgili

¹¹⁶ Tâhâ Huseyn'in hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk: Şeref, *Tâhâ Huseyn ve zevâlu'l-muctemei't-taklîdî*, Kahire, el-Hey'etu'l-âmmetu'l-Mısrıyye li'l-kitâb, 1977; Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age*, s. 324-340; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 253 vd; Ahmed Beydûn, "Hayâtu Tâhâ Huseyni's-sâniye", *Mecelletu'l-fikri'l-'Arabî*, sayı, IX, Beyrut, 1988, s. 194-209.

¹¹⁷ Abdulmecîd Hanûn, *el-Lansûniyye ve eseruhâ fi ruvvâdi'n-naqdi'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-âmmetu li'l-kitâb, 1996, s. 149 vd.

¹¹⁸ Bk: Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 106 vd.

¹¹⁹ Örneğin el-Hûlî, "ilmî tefsir" ekolünü eleştirirken Lansoncu bakış açısıyla hareket etmiştir Bk: el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 30 vd. Lanson, edebiyat tarihçisinin başka ilimleri taklit etmekten sakınması gerektiğini savunur. Zira ona göre bilimsel formüllerin kullanılması bir araştırmayı değerli kılmaz bilakis kıymetini düşürür (Lanson, *İlimlerde Usul; Edebiyat Tarihi*, trc: Şerif Kılıçel, İstanbul, 1937, s. 20; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 109).

somut bir örnek verilecek olursa bazı araştırmacılara göre el-Ĥûlî, Arap belâgatının Yunan felsefesinden etkilenmesi konusunda serdettiği görüşünde Tâhâ Huseyn'in söylediklerinin aynısını tekrarlamıştır.¹²⁰ Hâlbuki el-Ĥûlî, konuyla ilgili görüşlerinin yer aldığı “el-Belâğatu'l-‘Arabiyye ve eṣeru'l-felsefe fihâ (Felsefenin Arap Belâgatı Üzerindeki Etkisi)” (Mart, 1931) adlı makalesini Tâhâ Huseyn'in ilgili görüşlerinin yer aldığı “Fi'l-beyâni'l-‘Arabî mine'l-Câhız ile Abdilkâhir (Câhız'dan Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belâgatı)” (Eylül, 1931) isimli makalesinden daha önce kaleme almıştır.¹²¹

Her ne kadar el-Ĥûlî-Tâhâ Huseyn arasında bir etkileşim söz konusu ise de el-Ĥûlî, Tâhâ Huseyn'e nisbetle daha mutedil bir yol takip etmiştir. O muhafazakâr el-Ezher camiası ve yenilikçiliği ile tanınan, ilmî araştırmalarda Batılı bilim adamlarının yöntem ve üsluplarını kullanan Kahire (Mısır) Üniversitesi arasında orta bir yolu takip etmiştir.¹²²

el-Ĥûlî'nin görüş ve düşüncelerinin oluşmasında etkileri bulunan bir diğer ismin, ünlü Alman düşünür ve ideologu Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) olduğu görülecektir. Zira resmi görevi sebebiyle Almanya'da bulunan el-Ĥûlî, çok iyi derecede Almanca'yı öğrenmiş ve bu vesileyle Alman düşünürlerinin görüşlerini öğrenme fırsatı yakalamıştır. Filozof ve aynı zamanda bir teolog olan Schleiermacher, bilginin psikolojik yorumu teorisiyle öne çıkmış bir şahsiyettir. Ona göre psikolojik yorum metnin derinliklerine uzar. Metnin bu yönü ise söz konusu diyalogun maddesi, konusu ve yazarın kendi özvarlığı ile ortaya koyduğu yapıcılığını gösterdiği yandır. Daha açık bir anlatımla Schleiermacher'e göre psikolojik yorum yazarın metne sindirilmiş olan bu özvarlığını ortaya çıkarmayı amaçlar.¹²³ el-Ĥûlî'nin eserleri incelendiğinde onun, Schleiermacher tarafından

¹²⁰ Bk: Faḡl Hasan Abbâs, *el-Belâğatu'l-mufterâ 'aleyhâ; beyne'l-aşâle ve't-tebeiiyye*, 2. baskı, y.y., Dâru'l-Furkân, 1420/1999, s. 274.

¹²¹ Abbâs Erhîle, *el-Eṣeru'l-Aristu fi'n-naḡd ve'l-belâğati'l-‘Arabiyyeyni ilâ hudûdi'l-karni's-şâmini'l-hicrî*, Rabât, Menşûrât kulliyeti'l-âdâb ve'l-‘ulûmi'l-insânî, 1419/1999, s. 117.

¹²² Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 122.

¹²³ Geniş bilgi için bk: Erdemli, “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi*, III, 442 vd.

geliştirilen psikolojik yorum teorisini tefsir,¹²⁴ belâgat¹²⁵ ve edebiyat¹²⁶ alanlarına uygulamaya çalıştığı görülmektedir.

4. el-Ĥûlî ve Medresetu'l-Umenâ (Eminler Ekolü)

Hiç kuşkusuz el-Ĥûlî'nin edebî çalışmaları ele alınırken değinilmesi gereken önemli meselelerin başında onun kurucusu olduğu Medresetu'l-umenâ isimli edebiyat ekolü gelmektedir. Bu sebeple söz konusu edebiyat ekolü ve onun hedefleri hakkında malumat vermek yararlı olacaktır. Daha önce XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Mısır'da cereyan eden edebî akımlardan bahsedilmişti. Söz konusu dönem Mısır edebiyatının belki de en ortak noktası Batı'daki edebî akımlardan etkilenecek gelişmesini sürdürmesidir. el-Ĥûlî ve arkadaşları tarafından Medresetu'l-umenâ kurulmadan önce Mısır'daki edebiyat ekollerinin en önemlilerinden biri Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö. 1964) ve arkadaşları İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî (ö. 1949) ve Abdurrahmân Şukrî (ö. 1958) tarafından temelleri atılan “Medresetu't-tecdîd”, “el-Mezhebu'l-cedîd” veya “Medresetu'd-dîvân” ismini verdikleri edebiyat ekolüydü. Bunlar, Ahmed Lutfî es-Seyyîd (ö. 1963), Muhammed Huseyn Heykel (ö. 1956) ve Tâhâ Huseyn (ö. 1973)'in temsil ettiği Fransız şiir ve edebiyat ekolünden daha ziyade yenilikçi İngiliz edebiyatını esas alıyorlardı. Bu arada bu edebiyat ekolü, kurucusunun adıyla “Medresetu'l-'Akkâd” (‘Akkâd Ekolü) olarak da bilinmektedir. el-'Akkâd ve arkadaşları, öncüllüğünü Mustafâ Şâdık er-Râfî'î (ö. 1937)'nin yaptığı eski edebiyat taraftarlarıyla tartışmalara girmişlerdir. Onlar edebiyatta yeniliği “taklitten sakınmak” olarak tanımlamış ama eski edebiyatı da tamamen terk etmemişlerdir. el-'Akkâd kurdukları edebiyat ekolünü “insanî”, “Mısırlı” ve “Arabî” olmakla vasıflandırmaktaydı. İnsan tabiatına hitap etmesi sebebiyle insanî, kurucularının Mısırlı olmasından ötürü Mısırlı, dilinin Arapça olması hasebiyle de Arabî'dir. Bu arada işaret etmek gerekir ki söz konusu ekol mensupları,

¹²⁴ el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 45.

¹²⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 135 vd.

¹²⁶ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 245 vd.

çeşitli sebeplerden dolayı Arap şiirini zayıf görmüş ve Batı lirik tarzına uygun edebiyat ürünleri ortaya koymayı amaçlamışlardır.¹²⁷

1932’de Ahmed Zekî Ebû Şâdî (ö. 1955) tarafından kurulan “Cemâ’atu Apollo” (Apollo topluluğu) da söz konusu dönemde Mısır’da faaliyet gösteren edebiyat ekollerinden biri olarak kabul edilmektedir. Apollo edebiyat ekolü ismini genel yönetmenliğini Ebû Şâdî’nin yaptığı aynı adlı dergiden almıştır. Apollo dergisinin (Mecelletu Apollo) kuruluş amacı o dönemde Mısır edebî camiasında edebiyatta yenilikçilik ve eski edebiyat taraftarları arasında devam eden anlaşmazlıkları asgariye indirmek ve her türlü şiire açık ortak bir edebî ortam oluşturmaktır. Güttüğü bu gayeden ötürü Apollo dergisi Alî Mahmûd Tâhâ (ö. 1949), Halîl Muṭrân (ö. 1949), Zekî Mubarek (ö. 1952), İbrâhîm Nâcî (ö. 1953), Kâmil el-Kîlânî (ö. 1959) ve Hasan Kâmil eş-Şayrafî (ö. 1984), gibi birçok şair ve eleştirmenin buluşma noktası haline gelmiştir. Apollo topluluğuna mensup şairler şiiri klasik Arap şiirinin özelliği olan kuralcılıktan kurtarmayı ve insanların duygularına hitap eden “canlı şiir” (eş-şi’ru’l-ḥayy) tarzını geliştirmeyi amaçlamışlardır. Genel yönetmenliği Ebû Şâdî tarafından yapılan Apollo dergisinin yönetim kadrosunda ‘Emîru’ş-şuarâ’ lakabıyla meşhur Ahmed Şevkî (ö. 1932) de yer almıştır. Ancak maddi sıkıntılar sebebiyle sadece iki sene yayınlanabilen Apollo dergisi 1934’te kapatılmıştır.¹²⁸

Söz konusu dönemde Mısır edebiyat camiasında kurulan ve yankıları hala devam eden edebiyat ekollerinden bir diğeri ise Medresetu’l-umenâ’dır. Yukarıda zikri geçen edebiyat ekollerini yeterli bulmayan el-Ḥûlî, Kahire Üniversitesi Arap Dili bölümündeki bir grup öğrencisiyle birlikte 19. 04. 1944 tarihinde Medresetu’l-umenâ edebiyat ekolünün temelini atmıştır. İlk toplantıları aynı tarihte Kahire Üniversitesi Arap Dili bölümünün

¹²⁷ Ahmed Bedevî Ṭabâne, *Sevâtiḥ ve ârâ fi’l-edeb ve’l-udebâ*, 1. baskı, Cidde, nşr: Abdulmağşûr Muhammed Saîd Ḥoca, 1416/1995, s. 47; Şevkî Dayf, *el-Edebu’l-‘Arabîyyu’l-mu’âşır fi Mısır*, 10. baskı, Kahire, Dâru’l-me’ârif, ts., s. 136 vd.; Halit Zevalsiz, “Aḳḳâd Abbâs Mahmûd”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 267.

¹²⁸ Ṭabâne, *Sevâtiḥ ve ârâ fi’l-edeb ve’l-udebâ*, s. 47; Halâvî, Yûsuf, *el-Mueşşirâtu’l-ecnebiyye fi’ş-şi’ri’l-‘Arabîyyi’l-mu’âşır*, Beyrut, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1997, s. 12.

kulübünde gerçekleştirilen bu ekol tam 22 sene yani 1966 yılına değin varlığını sürdürmüştür.¹²⁹

el-Ĥûlî ve öğrencileri tarafından kurulan bu ekolü diğer edebiyat ekollerinden ayıran en bariz özelliği sanat ve edebiyatta bölgeselliğe (İklîmiyye) çağırmasıydı. O, çevrenin insan ve kültür üzerinde oldukça etkili olduğu düşüncesindedir. Nitekim telif ettiği pek çok eserinde el-Ĥûlî çevre ve kültür arasında sıkı bir ilişki bulunduğundan bahsetmektedir.¹³⁰ Ona göre her bölgenin kendine has birtakım özellikleri bulunduğu gibi Mısır'ın da kendine özgün özellikleri vardır. Mısır'ın kendi bünyesinde barındırdığı bu özellikleri onun edebiyat hayatına da yansımaktadır.¹³¹

el-Ĥûlî, bir yandan kurduğu Medresetu'l-umenâ edebiyat ekolünün temellerini pekiştirecek teorik eserler ortaya koyarken diğer yandan da yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla söz konusu ekolün hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Gerek Kahire Üniversitesi Arap Dili bölümünde hocayken verdiği derslerde gerekse de daha sonra yaptığı bütün konferans ve konuşmalarında hep bu ekolün hedeflerine vurgu yapan el-Ĥûlî'nin pek çok öğrencisi edebiyat alanında onun yöntemini benimsemişler ve hocalarının bu metodunu özellikle de Kur'ân araştırmaları alanında uygulamaya çalışmışlardır. Bu alanda eşi Âişe Abdurrahmân (Bintu's-Şâti'), Şukrî 'Ayyâd ve Muhammed Ahmed Halefullah temayüz etmişlerdir.¹³²

5. el-Ĥûlî ve Edebî Tefsirdeki Yeri

el-Ĥûlî, belâgat ve Arap dili alanında olduğu gibi tefsir sahasında oldukça başarılı çalışmalara imza atmış bir şahsiyettir. Hatta ilim çevrelerinde onun ismi daha ziyade edebî tefsir ile birlikte zikredilmektedir. Modern tefsir ekollerinden edebî tefsir ekolünün kurucusu olması, onun söz konusu alandaki yerini göstermek için yeterlidir. Bu yüzden

¹²⁹ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 29.

¹³⁰ el-Ĥûlî'nin çevrenin edebiyatla olan ilişkisini ele aldığı bazı eserleri şunlardır: Emîn el-Ĥûlî, *Mâlik b. Enes, Terceme muharrara*, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-hadîse; Emîn el-Ĥûlî, *Şılatu'l-İslâm bi ıslâhi'l-Mesîhiyye*, Kahire, 1993, Emîn el-Ĥûlî, *Fî edebi'l-Mısrî*, Kahire, Mektebetu'l-i'timâd, 1943; Emîn el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 165-191.

¹³¹ el-Ĥûlî, *Fî'l-edebi'l-Mısrî*, s. 20 vd.; Tabâne, *Sevâtih ve ârâ fi'l-edeb ve'l-udebâ*, s. 50.

¹³² Tabâne, *Sevâtih ve ârâ fi'l-edeb ve'l-udebâ*, s. 50.

edebî tefsirdeki yerine değinilmeden el-Hûlî hakkında yapılmış bir çalışma eksik sayılacaktır.

XVIII. yüzyıldan itibaren Kıta Avrupa'sında baş gösteren büyük değişiklikler ve İslâm âleminin siyasî, askerî ve ekonomik olmak üzere bütün alanlarda Batı dünyasının karşısındaki yenilgileri, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiştir. Daha önce işaret edildiği üzere İslâm dünyasında bu çerçevede ortaya çıkan yenilikçilik düşüncesinin en temel odak noktasını geleneksel İslâm düşüncesinin eleştirilmesi ve İslâm'ın yeniden yorumlanması oluşturmaktaydı. İslâm'ın yeniden yorumlanması düşüncesi XIX. yüzyılda Mısır'da ve genel olarak bütün İslâm dünyasında Cemâleddîn el-Efğânî ile başlamış ve daha sonra öğrencisi Muhammed 'Abduh ile zirveye ulaşmıştır. Yenilikçilik düşüncesine hâkim olan İslâm âlimlerinin ortak noktasını, İslâm dünyasındaki geri kalmışlığa çözüm aramak ve cevherini Kur'an'dan alan Müslüman bir topluluk kurmak düşüncesi oluşturmaktaydı. Yenilikçilik düşüncesinin bir ferdi olan el-Hûlî, sorunların çözümünü Müslümanların Kur'an'a olan bakış açılarını değiştirmelerinden geçtiğine inananlardandı. el-Hûlî'ye göre Kur'an edebî bir metindir ve Müslümanların bunu böyle kabullenmeleri ve buna göre hareket etmeleri gerekmektedir.¹³³

Çağımızdaki edebî tefsir eğiliminin temel hedefi, Kur'an'ı edebiyat eleştirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir etmektir. Her ne kadar bazı araştırmacılar çağımızdaki anlamıyla edebî eğilimin ortaya çıkmasında ilk işaretlerin Muhammed 'Abduh ile başladığını belirtmişlerse de edebî tefsirin kurucusu Emîn el-Hûlî kabul edilmektedir. Zira 'Abduh'un tefsir çalışmalarında toplumsal yön veya başka bir ifadeyle hidayet amaçlı tefsir daha fazla öne çıkmaktadır.¹³⁴ Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki tefsirde edebî yöntemi savunan bazı kimseler, edebî tefsirin epistemolojik temellerini ünlü dilci ve belâgatçı Abdulkâdir el-Curcânî (ö. 471/1078)'ye kadar götürmüşlerdir. Bunlara göre el-Curcânî, belîğ kelâmın kurallarını ortaya

¹³³ Atsız, *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî*, s. 162.

¹³⁴ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 116.

koyabilmek için şiir araştırmalarını şart koşmuş ve i'câzın anlaşılabilmesini buna bağlamıştır. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre el-Curcânî tarafından ortaya atılan bu edebî yöntem, çağdaş dönemde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında takip edilen modern edebî tefsirin de epistemolojik temelini oluşturmaktadır.¹³⁵

Gerçekten Kur'ân, diğer ilahî kitaplardan farklı olarak edebî üslubuyla mucize olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle daha erken dönemlerden itibaren ilk Kur'ân tefsirlerinin birçoğu dil merkezli olmuş, bazı âyetlerin yorumlanmasında şiir gibi edebî ürünlere sıkça başvurulmuştur. Bütün bunların asıl hedefi ise Kur'ân'ı ve onun i'câzını anlayabilmek içindi. Fakat günümüzde edebî tefsir alanında yapılan çalışmalara bakıldığında ondan güdülen asıl maksadın, Kur'ân'ın edebiyat eleştirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir edilmesi olduğu görülecektir.

el-Ĥûlî, 'Abduh'un hidayet amaçlı tefsirini, Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir gaye olduğunu söylemekle birlikte¹³⁶ bu gayenin tefsirin önceliği olmasını kabul etmez. Zira el-Ĥûlî'ye göre tefsirin, bütün bunlardan öncelikli ve söz konusu maksatların kendisinden neşet ettiği başka bir temel amacı bulunmaktadır. Tefsirden güdülen dinî, ilmî ve amelî her türlü maksattan önce bu hedefin gerçekleştirilmesi gerekir ki bu da “beyânî/edebî maksat”tır.¹³⁷ el-Ĥûlî'nin “Kur'ân Arapçanın en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'ân'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir”¹³⁸ şeklindeki görüşü onun Ku'rân tefsirindeki hareket noktasını teşkil etmektedir.

el-Ĥûlî, günümüzde Kur'ân tefsirinin nasıl yapılmasına geçmeden önce klasik dönem âlimlerinin İslâmî ilimleri tabi tuttıkları taksime işaret eder. Çünkü ona göre İslâm âlimlerinin bu taksimi aslında tefsir ilminde birtakım yenilikçi gayretlerin yapılmasına müsaade etmektedir. Söz konusu taksime göre İslâmî ilimler; a) Usul ve Nahiv gibi gelişmesini tamamlamış ve sistematik hale gelmiş b) Beyân ve tefsir gibi ne gelişmesini

¹³⁵ Bu konuda bir değerlendirme için bk: Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve 't-tahrîm ve 't-te'vîl*, s. 33.

¹³⁶ el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37.

¹³⁷ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 229-230.

¹³⁸ el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37.

tamamlamış ne de sistematik hale gelmiş, c) Fıkıh ve hadis gibi gelişmesini tamamlamış ancak sistematik hale gelmemiş olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. el-*Hûlî*'ye göre mezkûr taksimden de anlaşılacağı üzere son iki şıktaki ilimleri âlimler “gelişmesini tamamlamamış ilimler” olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla tefsir ve beyân ilimleri gelişmesini tamamlamamış ilimler kategorisine girdiğinden her iki alan da yenilikçilik çabalarının yapılabilmesi için müsaittir. O, bu alanlarda yapılacak yenilikçi çabalara kendisinin ilke edindiği “Tecdîdin başlangıcı anlayış bakımından kadim olanı katletmektir” (Evvelu't-tecdîd katlu'l-*qadîm* fehmen) anlayışıyla hareket ettiğini ifade etmektedir.¹³⁹

Az önce işaret edildiği üzere el-*Hûlî*, Kur'ân tefsirinde “Kur'ân Arapçanın en büyük kitabıdır ve dolayısıyla Kur'ân'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir” ilkesinden hareket etmiştir.¹⁴⁰ Zira Kur'ân, Arapçayı ebedileştiren ve kendisi de onunla ebedileşen, Arapçanın övünç kaynağı ve medeniyetinin zirve eseri olan bir kitaptır. Kur'ân'ın bu özelliği, dini ve şahsî eğiliminden asılı olmayarak aslen Arap olan veya kendisini Arap olarak hisseden herkesin bildiği bir husustur. Bu sebeple dinî inancı ve akidesi ne olursa olsun her bir Arap, sahip olduğu Araplık duygusuyla bu kitabın Arap dilindeki yerini ve değerini hissedebilir. Bunu hissedebilmek için onun Kur'ân'ın dinî bir metin olması ve içerdiği dinî inancı kabul etmesine gerek kalmaz. Bütün bunlar Kur'ân'ın edebî yönden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla el-*Hûlî*'ye göre günümüzde yapılacak tefsir çalışmasının ilk amacı edebî yönlü olmalıdır. Kur'ân'ın bu edebî yönü hakkında araştırılıp ortaya konulduktan sonra ondan beklenen dinî, hukukî, ahlaki, sosyal vb. ikincil amaçlar gerçekleştirilebilir.¹⁴¹

el-*Hûlî*, Kur'ân'ın her şeyden önce edebî sanatsal yönünün araştırılması konusunda Tâhâ Huseyn'le aynı görüştedir. Zira Tâhâ Huseyn de *Fî's-şi'ri'l-Câhilî* adlı eserinde; inanan veya inanmayan herkesin Kur'ân karşısında bir hayranlık duyduğunu ve

¹³⁹ el-*Hûlî*, *Menâhîcu tecdîd*, s. 229; el-*Hûlî*, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37; Emîn el-*Hûlî*, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, trc: Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, Kitâbiyât, 2006, s. 40-41.

¹⁴⁰ el-*Hûlî*, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 37.

¹⁴¹ el-*Hûlî*, *Menâhîcu tecdîd*, s. 230; el-*Hûlî*, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 38.

onların bu hayranlıklarının sebebinin ise yaratıcı bir sanat eseri (Kur'ân) ile o eseri okuyan veya dinleyen muhataplar arasındaki ilişkiyle irtibatlandırmaktadır. Bu ilişki ise hiç kuşkusuz Kur'ân'ın edebî sanatsal yönüdür.¹⁴²

el-Hûlî'ye göre Kur'ân tefsirinde gözetilmesi gereken bir diğer önemli husus Kur'ân'ın tertibidir. Edebî tefsirden beklenen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için Kur'ân'ın tefsirciler arasında yaygın olarak uygulanan sure düzenine göre değil konu konu ele alınması gerekir. Çünkü Kur'ân surelerinin mevcut dizilişinde konu bütünlüğü ve âyetlerin nüzul sırası gibi hususlar dikkate alınmamıştır. Bilakis konular bölüm pörçük bir şekilde farklı farklı yerlerde verilmiştir. Herhangi bir şer'î hüküm veya inanç esasına farklı âyetlerde değinilmiştir. Aynı zamanda Kur'ân'da anlatılan kıssaların sahneleri söz konusu olayın anlatıldığı bütün yerlere dağıtılmıştır. Dolayısıyla bazen bir surede, diğer surede ele alınan konulara temas edilir ve farklı amaçlara değinilir. Bu yüzden Kur'ân'ın sure ve cüzlere göre tefsir edilmesi onun ihtiva ettiği manaları tam olarak anlatmak için yeterli değildir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın ihtiva ettiği manaların tam olarak yansıtılabilmesi için tefsircinin herhangi bir konuyu ele aldığı zaman ilgili bütün âyetlere temas etmesi gerekir. Ayrıca herhangi bir konudaki metinlerin tamamını anlamak isteyen kimsenin aralarında zaman farkı varsa, söz konusu metinlerin siyak ve sibakını bilmesi gerekir. İniş bakımından âyetler arasında zaman farkı bulunduğundan bu husus Kur'ân için de geçerlidir. Bunların yanı sıra herhangi bir metnin doğru anlaşılması o metinleri çevreleyen şartların da iyi bilinmesi gerekir. Oysa Kur'ân'da Mekkî ve Medenî âyetler birlikte zikredilmiştir. Daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın mevcut tertibinde konu bütünlüğü, âyetlerin nüzul sebepleri ve onların inişini çevreleyen şartlar dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla bütün bunlar Kur'ân'ın konulara göre tefsir edilmesinin gerekli olduğunu gözler önüne sermektedir. Böylece herhangi bir konuyla ilgili bütün âyetler saptanmalı, onların nüzul tarihleri ve sebepleri ve birbirleriyle olan ilişkileri dikkate alınarak tefsir yapılmalıdır. Kur'ân'ın bu yöntemle göre tefsir edilmesi manaya ulaşmak için daha güvenilir olacaktır. Bu sebeple Kur'ân'ın edebî tefsir yöntemi; a) Kur'ân etrafında yapılan

¹⁴² Tâhâ Huseyn, *Fî ş-şi 'ri 'l-Câhilî*, Tunus, Dâru'l-me'ârif li't-tibâa' ve'n-neşr, ts., s 28.

araştırmalar ve b) Kur'ân'ın kendisinde yapılan araştırmalar olmak üzere iki aşamalı olarak gerçekleştirilebilir.¹⁴³ Çünkü herhangi bir edebî metnin incelenmesinde takip edilen yöntem budur. Kur'ân da edebî bir metin olduğundan onun araştırılmasında edebiyat eleştirisinin yöntemlerinin uygulanması gerekir.¹⁴⁴

Bazı araştırmacılara göre Kur'ân'ın Arapçanın en büyük edebiyat eseri olduğunu benimseyen el-Ĥûlî'nin aslında Kur'ân metnini konularına göre değil, aksine mevcut düzenine göre edebî yönünü araştırmayı öngören bir metot oluşturması gerekmektedir. Zira kendisinin de söylediği üzere Kur'ân'ın gerek ona inananlar gerekse de inanmayanlar üzerinde etkili olması onun mevcut Mushaf tertibidir. Ama görüldüğü kadarıyla her ne kadar el-Ĥûlî, Kur'ân'ın edebî bir metin olması hasebiyle edebî metinlerin eleştirisinde benimsenen yöntemlere göre ele alınmasını savunmuşsa da kendisi bunu yapmakta başarılı olmamıştır. Çünkü Kur'ân âyetlerinin konu konu tefsir edilmesini önermekle el-Ĥûlî fıkıh usulü âlimlerinin etkisinde kaldığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Zira fıkıh usulü âlimleri herhangi bir konudaki âyetleri tefsir etmeden önce mezkûr konuyla ilgili tüm âyetleri bir araya getirir daha sonra ise onları nüzul sırasına göre sıralamak suretiyle tefsir ederler. Âyetlerin nâsih ve mensûhu, umum ve hususu gibi birtakım özelliklerin saptanabilmesi ancak böylesi bir yöntem takip etmekle mümkün olabilirdi. el-Ĥûlî ise fıkıh usulcülerinin sadece ahkâm âyetleri için uyguladıkları bu yöntemi, bütün Kur'ân âyetlerine uygulamak suretiyle bir tefsir metoduna dönüştürmüştür. Edebî bir metin olarak gördüğü Kur'ân'ın incelenmesinde onu böylesi bir yöntem izlemeye iten sebep ise onun edebî metinlerin yorumlanmasında “romantik hermeneutik”¹⁴⁵ anlayışına yakınlığından kaynaklanmaktaydı. Çünkü bu edebî anlayış

¹⁴³ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 231-233; el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 38-40.

¹⁴⁴ Bu konuda bk: el-Ĥûlî, Emîn, “De‘âimu'n-naĥd”, *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb*, Kahire, 1962 (Ekim), s. 283-285.

¹⁴⁵ Alman yorum bilimci Friedrich Daniel Schleiermacher tarafından geliştirilen “Romantik hermeneutik” anlayışı, metinlerin bütün-parça ilişkisine dayanarak yorumlanmasını öneriyordu. Zira her metin parçalardan oluşmuş bir bütündür, bu nedenle parçadan yola çıkarak bütünün anlaşılması gerekir. Fakat aynı anda parçayı anlamak için de bütünden hareket etmek gerekir. Schleiermacher parça ile bütün arasındaki bu karşılıklı gidip gelmeye “Yorumsal döngü” veya “Oszilation”adını vermektedir. Geniş bilgi için bk: Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II*, İzmir, Prospero Yayınları, 1994, s. 197; Erdemli, “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi*, III, 441 vd.

edebî metinleri yapı ve form bakımından daha çok konu ve muhteva bakımından incelemeyi gaye edinmektedir.¹⁴⁶

a. Kur'ân Etrafında Yapılan Araştırmalar: Edebî tefsirin yapılabilmesi için tefsircinin İslâmî literatürde 'Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri) adıyla bilinen; Kur'ân'ın nüzulü, toplanması ve kırâati gibi ilimleri bilmesi gerekir. Zira araştırılacak metinlerin anlaşılması ve onlardan maksimum derecede faydalanılabilmesi için bu tür yardımcı çalışmaların yapılması son derece önemlidir. Öte yandan bu tür çalışmalar edebiyatçılar nezdinde oldukça büyük önemi haizdir. Dolayısıyla Kur'ân etrafında yapılan bu araştırmalar hakkında kapsamlı bilgisi olmayan kimselerin tefsire kalkışmaları kesinlikle doğru değildir. Çünkü Kur'ân'ın edebî açıdan doğru anlaşılması, onun genel manada anlaşılmasını kolaylaştıran söz konusu etkenlere bağlıdır. Kur'ân etrafında yapılan araştırma, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların maddî ve manevî çevrelerinin bilinmesiyle ilişkilidir. Zira Kur'an söz konusu çevrede nazil olmuş, cemedilmiş, okunmuş, ezberlenmiş ve yaşanmıştır. Bu nedenle Kur'ân'ın yüce gayelerini layığıyla anlamak Arap'ın ruhunu, karakterini ve zevkini doğru bir şekilde kavramakla mümkün hale gelir. Dolayısıyla yaşadıkları araziler, dağlar, çöller vb. gibi maddi Arap hayatıyla ilgili olan her şey Kur'ân'ın doğru anlaşılması için birer araçtır. Aynı zamanda soyları, tarihleri, inançları, yönetim biçimleri gibi Arapların manevi çevresiyle ilgili şeyler de Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bilinmesi gereken hususlardır. Kısacası Kur'ân'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi, söz konusu dönem Arap toplumunun maddî ve manevî çevresinin bilinmesine bağlıdır. Çünkü Kur'ân'ın nazil olduğu çevrenin maddî ve manevî ortamı iyice anlaşılmaksızın Kur'ân'da sıkça kullanılan teşbih ve temsiller doğru bir şekilde anlaşılmayacaktır. Bunların iyice anlaşılmaması durumunda ise Kur'ân'ın tefsir edilmesi ve onun edebî açıdan incelenmesi için gereken ortam hazırlanmamış olacaktır.¹⁴⁷

b. Kur'ân'ın Kendisinde Yapılan Araştırmalar: Kur'ân'ın kendisinde yapılan araştırmalara gelince, bu tür çalışmalara Kur'ân'da kullanılan kelime, cümle ve terkiplerin

¹⁴⁶ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve 't-tahrîm ve 't-te'vîl*, s. 180-181.

¹⁴⁷ Daha kapsamlı bilgi için bk: el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 235-236; el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 40-41.

incelenmesiyle başlanması gerekir. Önce Kur'ân'daki kelimelerle işe koyulmak gerekmektedir. Zira İslâm Devlet'inin kurulmasıyla başlayan dinî, siyasî ve kültürel alanlardaki büyük değişiklikler Arapçanın kelimeleri üzerinde de etkisini sürdürmüş ve zamanla kelimelerin anlamlarında birtakım değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Bu sebepten ötürü Kur'ân'ın edebî tefsirini yapmak isteyen bir tefsircinin kelimelerin taşıdığı anlamlarda meydana gelen bu değişiklikleri göz önünde bulundurması gerekir. el-Hûlî'ye göre günümüzde Arapça kelimelerinin anlamlarını belirleyebilmek için kullanılan *Lisânu'l-'Arab* ve *Ķâmûsu'l-muĥîf* gibi sözlükler söz konusu kelimelerin ifade ettikleri anlamlarda meydana gelen değişiklikleri göstermekten acizdir. Bu nedenle Kur'ân kelimelerinin ilk anlamlarını (Hz. Peygamber dönemindeki anlamlarını) tespit edebilmek amacıyla yeni sözlük çalışmalarının yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu sözlük çalışmaları; kelimelerin anlamlarında meydana gelen değişiklikleri, ilgili kelimelerin lügat manalarının ıstılâhî manalarından farklılıklarını kronolojik bir şekilde ortaya koyan etimolojik sözlükler oluşturuluncaya kadar sürdürülmelidir. Zira edebî tefsir yapmak isteyen tefsircinin birincil hedefi dilsel anlamları ortaya koymaktır. Bunu yapmanın tek yolu ise kelimelerin dilsel anlamlarını diğer anlamlarından ayırt etmektir. Daha sonra ise tefsirci zamanla kelimenin ifade ettiği anlamda meydana gelen değişiklikleri sırayla dizmeli ve en eski anlamı daha sonraki anlama tercih etmelidir. Ayrıca kelimelerin anlamları belirlenirken Arapçanın diğer dillerle olan etkileşimi de göz önünde bulundurmalıdır. Şöyle ki anlamını belirlemeye çalıştığı kelimenin Arap kökenli mi yoksa Arapçaya sonradan girmiş bir kelime mi olduğu saptanmalı, eğer Arapçaya yabancı bir dilden girme kelime ise onun ilk kullanıldığı manasını ortaya koymalıdır. Kelimelerin anlamları ortaya koyulduktan sonra onların Kur'ân'daki kullanımları üzerinde durulmalıdır. Söz konusu kelime Kur'ân'ın her yerinde aynı anlamda mı kullanılmıştır yoksa farklı anlamlarda mı şayet farklı anlamlarda kullanılmışsa bu farklı anlamlar nedir? Dolayısıyla tefsirci kelimenin ifade ettiği lügat anlamı veya anlamlarıyla onun Kur'ân'da kullanıldığı anlam veya anlamlara ulaşabilir ve söz konusu kelimeyi âyette kullanıldığı bağlamı dikkate alarak tefsir edebilir. Kur'ân kelimelerinin lügat anlamları tespit edildikten sonra cümle ve terkiplerin incelenmesi gerekmektedir.

Kur'ân'daki cümle ve terkipleri incelemek isteyen tefsircinin edebiyat, belâgat ve nahiv gibi dil ilimlerine başvurması gerekir. Ama bununla birlikte Kur'ân'ın edebî tefsirinde nahiv araştırması bir amaç haline getirilmemeli tersine anlamları açıklamaya ve Kur'ân'ın farklı kırâatlerinin ifade ettiği anlam bütünlüğü gibi hususları ortaya koyabilmek için bir araç olmalıdır.¹⁴⁸

el-Hûlî'nin geliştirdiği edebî tefsir yöntemi dikkatle incelendiği takdirde onun metodolojik düzeyde Muhammed 'Abduh ve Tâhâ Huseyn'in bir sentezi olduğu apaçık bir şekilde kendini göstermektedir. Fakat el-Hûlî geliştirdiği bu yöntemle Kur'ân'ın yeniden yorumlanması meselesine odaklanmak suretiyle yorumcu ekole yeni bir veçhe kazandırmıştır. O, 'Abduh'un Mu'tezili ve İbn Rüşd ekolünden esinlenerek edindiği; usulcülerin naslardan konu bütünlüğü ve âyetlerin nüzul sırasına göre hüküm çıkarmaktan ötürü kullandıkları dilsel analiz metoduna Tâhâ Huseyn'in edebiyat araştırmalarında benimsediği çevre faktörünü de ekleyerek kendi yöntemini geliştirmiştir.¹⁴⁹

Netice olarak ifade etmek gerekir ki el-Hûlî, mevcut tefsir yöntemlerinin eksik olduğunu ve günümüzde en ideal tefsirin, edebî tefsir yöntemleri esas alınarak yapılabileceğini savunmuştur. Kendisi baştan sona bir tefsir yazmayan el-Hûlî, bu alanda yapılacak bir araştırmanın nasıl yapılacağına dair önemli yöntem çalışmaları yapmıştır. Ama müellifin Mısır radyosunda yaptığı tefsir sohbetlerinden müteşekkil olup daha sonra üç ayrı kitap halinde yayınlanan *el-Ğâde ve'r-resûl* (Kahire, 1959), *Fî Ramağan* (Kahire, 1961) ve *Fî emvâlihîm mişâliyye lâ mezhebiyye* (Kahire, 1963) adlı çalışmalarında kendi yöntemini uygulamaya çalıştığı söylenebilir. O, kurucusu olduğu edebî tefsirin prensip ve ilkelerine dair görüşlerini, *Menâhicu tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eseri ile *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'arifi'l-İslâmiyye*'de yazdığı "Tefsir" maddesinde açıklamıştır. Daha sonra ise kurucusu olduğu Medresetu'l-umenâ ekolüne mensup pek çok öğrencisi ve diğer araştırmacılar edebî tefsir

¹⁴⁸ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 237-239; el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 43-45. Ayrıca el-Hûlî'nin edebî tefsir konusundaki görüşleri hakkında müstakil bir çalışma için bk: Atsız, *Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî*, s. 121 vd.

¹⁴⁹ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vil*, s. 189.

yöntemini geliştirmeye ve bu alanda bazı pratik araştırmalar yapmaya çalışmışlardır. Onun öğrencileri arasında, özellikle öğrencisi ve eşi olan Âişe Abdurrahmân/Bintu'ş-Şâtî (ö. 1998), Halefullah ve Abdulfettâh Şukrî 'Ayyâd (ö. 1999) bu alanda temayüz etmişlerdir. Eşi Âişe Abdurrahmân/Bintu'ş-Şâtî pek çok eserinin yanı sıra, Kur'an'ın beyan özelliğini konu edinen *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'an ve Mesâilu İbni'l-Ezrâk* (Kahire, 1971) ve *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (I-II, Kahire, 1962-1969) Şukrî 'Ayyâd ise “vaşf” alanındaki *Yevmu'd-dîn ve'l-hisâb fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı teziyle el-Hûlî'nin yöntemini uygulamaya çalışmışlardır. Muhammed Ahmed Halefullah ise önce “cedel” konusundaki yüksek lisans tezi olan *Cedelu'l-Kur'an*¹⁵⁰ sonra da “kıssa” konusundaki *el-Fennu'l-kaşâşî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*¹⁵¹ adlı doktora teziyle hocasının yöntemini uygulamaya gayret etmiştir.¹⁵²

Abdulkâdir el-Mağribî (ö. 1956), Seyyid Kutub (ö. 1966) (*et-Taşvîru'l-fennî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire, 1945), Tâhir b. 'Âşûr (ö. 1973), Muhammed el-Mubarek (ö. 1981), Abdulkarîm el-Hatîb (*el-Kaşâşu'l-Kur'ânî fi mantıkihî ve mefhûmihî*, Kahire, 1964) ve Kaşabî Mahmûd Zelaî (*Kadâyâ't-tekrâr fi'l-kaşâşî'l-Kur'ânî*, Kahire, 1978), Abdulvehhâb Neccâr, Alî Abdulaẓîm ve Muhammed Kutub gibi şahsiyetler edebî tefsir eğilimli araştırmacılara örnek olarak gösterilmektedir.¹⁵³

Bunlar arasında Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997)'in özellikle zikredilmesi gerekir. O, hocası Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kaşâşî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*¹⁵⁴ adlı doktora tezinde Kur'an'daki birçok kıssanın temsil ve

¹⁵⁰ Halefullah'ın 1942 yılında *Cedelu'l-Kur'an* adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi-kendisinin de ifade ettiği gibi-1978 senesinde ismi *Muhammed ve'l-kuvâ'l-muâdde* şeklinde değiştirilerek basılmıştır. Bk: Muhammed Ahmed Halefullah, *Mefâhîm Kur'âniyye*, Kuveyt, 1984, s. 6.

¹⁵¹ Halefullah'ın 1947 yılında Emîn el-Hûlî danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kaşâşî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı doktora tezi el-Hûlî'nin muhalefetine rağmen oy çokluğuyla reddedilmiştir. Fakat söz konusu çalışma 1950-51, 1957, 1965, 1972 ve 1999 yılları olmakla tam beş kez basılmıştır. Bk: Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 92.

¹⁵² Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 30-31.

¹⁵³ İbrâhîm Muhammed Şerîf, *İtticâhâtu't-tecdîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm fi Mısır*, Kâhire, Dâru't-turâs, 1982, s. 595 -610; Mehmet Suat Mertoğlu, “Tefsir”, *DİA*, XXXX, İstanbul, 2011, 292.

¹⁵⁴ Söz konusu tez ve tezdeki iddialara karşı yapılan tepkiler hakkında geniş malumat için bk: Şaban Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah *Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri* Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2011.

ibret amacıyla zikredildiğini, bunları tarihte yaşanmış olaylar olarak kabul etmenin tarihî gerçeklere uymayabileceğini iddia etmiştir.¹⁵⁵ Kuşkusuz Halefullah'ın bu konudaki en büyük dayanak noktası ise hocası el-Ĥûlî tarafından savunulan; “Her şeyden önce edebî bir metin olması hasebiyle edebi eleştiri ilkelerinin Kur’ân’a da uygulanması gerekir” görüşüydü. Halefullah'ın savunduğu söz konusu iddialar, İslâm âlimleri tarafından büyük tepkiyle karşılanmış,¹⁵⁶ pek çok araştırmacı Halefullah'ın Kura’ân kıssalarıyla ilgili görüşlerini eserlerinde eleştirmiştir.¹⁵⁷ Söz konusu mesele, muhâfazakar ulemanın talebiyle Mısır Parlamentosu’na kadar götürülmüş ve netice itibarıyla tez, jüri üyeleri tarafından reddedilirken öğrencisinin bu iddialarını söz konusu teze önsöz yazarak destekleyen el-Ĥûlî de kürsüden uzaklaştırılmıştır.¹⁵⁸ Bütün bunlara rağmen el-Ĥûlî yine de öğrencisinin yanında yer almaya devam etmiştir. Halefullah'ın oy çokluğu ile reddedilen *el-Fennu’l-kaşşâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı tezinin 1957 yılındaki 2. ve 1965 yılındaki 3. baskısına iki ayrı takdim yazan el-Ĥûlî, ona destek olmuş, ayrıca reddedilen söz konusu araştırmanın yerine sunulan *Sâhibu’l-Eġânî* adlı doktora tezinin takdiminde de öğrencisinin yanında olduğunu bir daha açıkça göstermiştir.¹⁵⁹

Araştırmacılara göre onun öğrencisi Halefullah'ın yanında yer almasının sebebi; özgür düşüncüyü desteklemesi ve her türlü taklide karşı çıkmasıyla birlikte kendi teorisinin

¹⁵⁵ Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu’l-kaşşâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 4. baskı, Beyrut, el-İntişârü’l-‘Arabî, 1999, s. 51-22, 198, 225 vd. Burada yeri gelmişken belirtmek gerekir ki İslâm dünyasında, bazı Kur’ân kıssalarının tarihsel gerçekliği yansıtmadığı düşüncesi ilk kez Halefullah tarafından ortaya atılmış değildir. Bu iddialar ondan önce Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Muhammed ‘Abduh (ö. 1905) ile başlamış, Halefullah ise ilk kez bu görüşleri sistematik halde sunmuştur. Bk: Şehmus Demir, “Kitab-ı Mukaddes’i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur’ân Kıssalarının Tarihi Gerçekliği”, İslamî İlimler Dergisi, cilt IX, sayı 1, 2014, s. 111.

¹⁵⁶ Örneğin içlerinde son Osmanlı Şeyhülislâmı Mustafa Sabrî Efendi (ö. 1954)’nin de bulunduğu Ahmed Emîn (ö. 1954), Ahmed eş-Şâyib (ö. 1976), Alî et-Ṭantâvî (ö. 1999) ve Şevkî Dayf (ö. 2005) gibi pek çok muhâfazakar İslâm âlimi söz konusu tezin ortaya çıktığı dönemde Halefullah’ı şiddetle eleştirmişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bk: Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 154 vd.

¹⁵⁷ Halefullah'ın kıssalar konusundaki görüşlerinin eleştirisi için bk: Nekra et-Tuhâmî, *Saykulüciyyetu’l-kışşa fi’l-Kur’ân*, 1. baskı, Tunus, eş-Şeriketu’t-Tûnusiyye li’t-tevzî‘, 1974, s. 156 vd.; Fehd b. Abdirrahmân er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-‘akliyyeti’l-ḥadîse fi’t-tefsîr*, Beyrut, Muessestu’r-risâle, 1981, I, 445-449; es-Seyyid Abdu’l-Hâfız Abdi Rabbih, *Buḥûs fi’l-kaşşâ fi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-Lubnânî, 1972, s. 134-137, 215 vd.

¹⁵⁸ Kılıç, “Ĥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 339.

¹⁵⁹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 134

uygulanmasında aranmalıdır.¹⁶⁰ Zira el-Ĥûlî, İslâm müceddidlerinden bahseden *el-Muceddidûn fi'l-İslâm (İslâm'da Müceddidler)* adlı çalışmasında müceddidlerin, düşünce özgürlüğüne verdiği değer üzerinde odaklanmıştı. el-Ĥûlî'ye göre İslâm âlimleri bilim hayatına beş önemli ilkeyi bırakmışlardır:

- Ufuk genişliği
- Bilime verilen değer ve bilimin nafiye namazlara tercih edilmesi
- Bilimsel düşünce metodunun yenilenmesi
- Bilimsel fedakârlık
- Taklitten kaçınma.¹⁶¹

Bununla birlikte, el-Ĥûlî'nin Ĥalefullâh'ın yanında yer almasının en önemli sebebi, öğrencisinin onun kendi teorisini (Kur'ân araştırmalarında edebî yöntemin uygulanması) uygulamaya çalışmasında aranmalıdır. Çünkü el-Ĥûlî, çalışmalarında Kur'ân'ın edebî yöntemle tefsir edilmesi üzerinde durmuş ve öğrencilerini hep buna teşvik etmiştir. Ayrıca Muhammed Ahmed Ĥalefullâh'ın kendisi söz konusu eserinde, Kur'ân'ı edebî yöntemle tefsir etmeye yönelmesinde hocası Emîn el-Ĥûlî'den etkilendiğini zikretmektedir.¹⁶² Nitekim *el-Ĥaşşu'l-Kur'ânî fi manûkîhî ve mefhûmihi* adlı eserin müellifi Abdulkerîm el-Ĥatîb de:

“Tezde benimsenen iddiaların tek sahibi Muhammed Ahmed Ĥalefullah değildir. O, sadece Emîn el-Ĥûlî tarafından kurulan ve ilkeleri belirlenen beyân ekolünün bir mensubudur. el-Ĥûlî söz sanatını (Fennu'l-ķavl) Arap belâgatında (fi'l-beyânî'l-'Arabî) uyguladı.(...) Üniversite dâhilinde ve haricinde Arap diliyle ilgilenen bu kuşaktan olan bütün öğrenciler üzerinde el-Ĥûlî'nin büyük etkisinin bulunduğu herkes tarafından kabul edilmektedir.(...) Ĥalefullah tarafından hazırlanan *el-Fennu'l-ķaşşî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı doktora tezi de

¹⁶⁰ Karataş, Muhammed Ahmed Ĥalefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri, s. 138

¹⁶¹ el-Ĥûlî, Emîn, *el-Muceddidûn fi'l-İslâm*, Kahire, Dâru'l-ma'rife, 1965, s. 150-152; Karataş, Muhammed Ahmed Ĥalefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri, s. 138.

¹⁶² Ĥalefullâh'ın söz konusu ifadeleri için bk: Ĥalefullah, *el-Fennu'l-ķaşşî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 31

Medresetu'l-umenâ'nın çalışmalarından biri olup söz konusu ekolün görüşlerini yansıtmaktadır.”¹⁶³

şeklindeki ifadeleriyle Halefullah'ın hazırladığı *el-Fennu'l-kaşşî* adlı doktora tezi ile ilgili sorumluluğun tamamen hocası ve aynı zamanda danışmanı olan Emîn el-Hûlî ve ekolüne ait olduğunu ifade etmektedir.

Son olarak işaret etmek gerekir ki ilkeleri el-Hûlî tarafından geliştirilen edebî tefsir ekolü başarılı olamamış ve tefsir araştırmalarında selef metodu hâkimiyetini korumuştur. Zira el-Hûlî'nin Kur'an'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi için şart koştuğu bazı hususlar- özellikle de bütün kelimelerin ilk anlamlarının belirlenmesi meselesi-zahiren ideal görülmesine rağmen uygulanması neredeyse imkânsız görülmektedir. Ayrıca söz konusu ekole mensup bazı zevatın Kur'an'ı bir sanat eseri olarak görmeleri de edebî tefsirin kabul görmemesinin sebepleri arasında zikredilebilir.

Edebî tefsir ekolü mensuplarının Kur'an tefsirinin gayesini salt edebî olarak görmeleri ve tefsirden güdülen amaç her ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır şeklindeki iddiaları Kur'an'a edebî bir metin olarak bakılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu ekole göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır.¹⁶⁴

Edebî tefsir ekolünün hareket noktasını oluşturan “Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır” ilkesi Kur'an'a uygulandığında ne denli sakıncalı olduğu görülecektir. Nitekim edebî tefsirin hareket noktası olan bu söz, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği yansıtmadığı gibi tehlikeli görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin edebî tefsir ekolünün en önemli savunucularından biri olan Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah hocası el-Hûlî'nin danışmanlığında

¹⁶³ Abdülkerîm el-Haîb, *el-Kaşşu'l-Kur'ânî fî mantûkîhî ve mef'hûmihi*, 2. baskı, Beyrut, Dâru'l-ma'rife li't-tıbbâ'a ve'n-neşr, 1395/1975, s. 275-276.

¹⁶⁴ Bu konuda bk: Emîn el-Hûlî, “De'âimu'n-nakd”, *Mecelletu'l-edeb*, Ekim, 1962, s. 283-285; Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah; Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 140.

hazırladığı *el-Fennu'l-kaşâşî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezinde bazı Kur'ân kıssalarının gerçekte vuku bulmadığı iddiasını ortaya atmış ve İslâm dünyasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Halefullah'ın söz konusu iddialarındaki en temel dayanak noktası ise onun Kur'ân'a salt edebî bir metin olarak yaklaşmasıydı.¹⁶⁵

6. Eserleri

İlmi temsil eden kimselerin zaman zaman çok zor şartlar altında bulundukları ama doğruluğuna inandıkları bu ilmî faaliyetlerini her koşulda sürdürdükleri görülmektedir. el-Ĥûlî de üzerindeki tüm baskılara rağmen doğruluğuna inandığı ilmi faaliyetlerini sürdüren ve bu uğurda her türlü fedakarlığı yapmış ilim adamlarından biridir. el-Ĥûlî'nin Arap dili ve belâgatı, tefsir başta olmak üzere tarih, sosyoloji ve eğitim alanında kaleme aldığı pek çok eseri bulunmaktadır. Onun, özellikle dil, edebiyat, belâgat, mukayeseli dinler tarihi gibi çeşitli alanlarda vücuda getirdiği kitaplarının yanı sıra sayısız denilebilecek kadar fazla makale veya konferansları da bulunmaktadır. O, söz konusu makalelerini genellikle editörlüğünü kendisinin sürdürdüğü “*Mecelletu'l-edeb*” başta olmak üzere, “*Mecelletu kulliyeti'l-âdâb*”, “*er-Risâle*”, “*es-Siyâsetu'l-usbû'yye*”, “*el-'Arabî*”, “*el-Edeb*” ve “*el-Mukteṭaf*” gibi muhtelif dergilerde yayınlamaktaydı.¹⁶⁶ Ayrıca *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*’de müsteşriklerce yazılmış birçok maddeye tashih, tenkit ve ikmal mahiyetinde ilaveler yapan el-Ĥûlî'nin bütün eserleri 1978 yılından itibaren *el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'l-âimme* yayın kuruluşu tarafından *el-A'mâlu'l-kâmile li Emîn el-Ĥûlî* adıyla yayınlanmaya başlanmıştır.¹⁶⁷ Şu hususu da belirtmek gerekir ki el-Ĥûlî'nin edebî tefsir, ahlak ve edebiyat konularına dair hala basılmamış yazma eserleri de bulunmaktadır.¹⁶⁸ Dolayısıyla el-Ĥûlî velût bir müellif olup İslâmî ilimlerin hemen her konusunda, özellikle, edebî tefsir, dil ve edebiyat, tarih ve eğitim vs. gibi alanlarda çok değerli eserler vermiştir. Bu çalışmada el-Ĥûlî'nin eserlerinin

¹⁶⁵ Halefullah'ın bazı Kur'ân kıssalarının gerçeği yansıtmadığı konusundaki görüşleri için bk: Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-kaşâşî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4. baskı, Beyrut, el-İntişâru'l-'Arabî, 1999, s. 51-22, 198, 225 vd.

¹⁶⁶ 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi ḥamsîne 'âmen*, s. 79.

¹⁶⁷ Kılıç, “Ĥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 340; 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi ḥamsîne 'âmen*, s. 79.

¹⁶⁸ 'Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi ḥamsîne 'âmen*, s. 80.

kronolojik olarak değil-ulaşılmasının daha kolay olması gerekçesiyle-ihativa ettiği konulara göre ele alınarak sıralanması tercih edilmiştir. Yeri gelmişken belirtilmelidir ki müellifin eserleri zikredilirken konuyla direkt alakası bulunan eserlerinin muhtevası hakkında özet bilgi verilecek, diğer eserlerinin ismi-ve eğer ulaşılabilirdiyse-yayın yeri ve yayın tarihlerine işaret edilmekle yetinilecektir. el-Ḥûlî'nin fikirlerini ve dünya görüşünü takip etmeyi mümkün kılan başlıca eserleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

6. 1. Arap Dili, Belâgat ve Edebiyat Alanındaki Çalışmaları

Daha önce işaret edildiği üzere el-Ḥûlî özellikle tefsir, Arap dili ve Edebiyatı alanlarında XX. asrın yenilikçi âlimleri arasında hatırı sayılır bir konuma sahiptir. Arap-İslâm dünyasında el-Efğânî ile tekrar başlayan yenilikçi ekolün temsilcilerinden biri olan el-Ḥûlî, İslâm âlemindeki sorunların çözülmesini Müslümanların Kur'ân'a bakış açılarının değişmesinde görmektedir. el-Ḥûlî'ye göre Arap dilinin en büyük ve temel kitabı olan Kur'ân'a edebî yönünden bakmak gerekir. Bu yüzden edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi metotları Kur'ân araştırmalarında da kullanılmalıdır. Bu ilkeden yola çıkan el-Ḥûlî edebiyat araştırmaları, belâgat ve Arap dili alanında kayda değer birtakım makale ve eserler kaleme almıştır. O, bir yandan edebiyat araştırmalarının nasıl yapılması gerektiğine dair teorik eserler ve makaleler telif ederken diğer yandan bu yöntemini uyguladığı pratik eserler de vücuda getirmiştir.¹⁶⁹ el-Ḥûlî'nin Arap dili, belâgat ve edebiyat alanında telif ettiği başlıca eserleri şunlardır:¹⁷⁰

6.1.1. *Min târîhi'l-belâga* (Kahire, 1930. Kahire/Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sunulan bildiri metnidir.)

¹⁶⁹ Karataş, Muhammed Ahmed Halefullah, *Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 140-141.

¹⁷⁰ Emîn el-Ḥûlî'nin eserleri için bk: ez-Ziriklî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, II, 16; Kehhâle, *el-Mustedrek 'alâ Mu'cemi'l-muellifîn*, I, 137-138; Sa'fan, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 1-300; Esad Yûsuf Dâğir, *Maşâdiru'd-dirâsati'l-edebîyye*, Beyrut, el-Mektebetu's-şarqiyye, 1972, III, 399-400; Naşşâr, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 146-149; Hâmid Muhammed Emîn Şa'bân, *Emîn el-Ḥûlî ve'l-bahşi'l-luğavî*, 1. baskı, Kahire, Mektebetu Anglo el-Mısrîyye, 1980, s. 15-17; Beyyûmî, *Mevsû'atu a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*, (*Silsiletu'l-mevsû'ati'l-İslâmiyyeti'l-mutehaşşasa* 3), s. 117; el-Hâzimî, "Emîn el-Ḥûlî", *Mevsû'atu a'lâmi'l-karnî'r-râbia 'aşara ve'l-hâmisa 'aşara li'l-hicrî fî 'âlemi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, III, 978; Allâm, *el-Mecma'îyyûn fî hamsîne âmen*, s. 79-81; K. Zekî-H. Mezyû, "Emîn el-Ḥûlî" *Mevsû'atu a'lâmi'l-'ulema ve'l-udebâi'l-'Arabî'l-muslimîn*, VIII, 596; Âtıf el-'Irâkî, "Emîn el-Ḥûlî ve nemâzic min fikri't-tecdîdî", *Mecelletu'l-Muntedâ*, 1416/1996, (Mart), sayı, 152, s. 17-18; Kılıç, "Ḥûlî Emîn", *DİA*, XVIII, 339-340.

6.1.2. “el-Belâgatu’l-‘Arabiyye ve eşeru’l-felsefe fihâ” (Kahire, 1931): Müellifin Yunan felsefesinin Arap belâgatı üzerindeki etkisinden bahseden ve telifinden sonra Arap-İslâm dünyasında pek çok tartışmalara yol açan iddialı bir eseridir. 19.03.1931 tarihinde Kahire Krallık Coğrafya Derneği’nde (el-Cemi‘yyetu’l-Cuğrâfiyye) bildiri olarak sunulmuştur.¹⁷¹

6.1.3. “Mısr fî târîhi’l-belâğa” (Kahire, 1934. Mısır Krallık Coğrafya Derneği’nde (el-Cemi‘yyetu’l-Cuğrâfiyye) sunulan bildiri.) Daha sonra *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb* dergisinde yayımlanmıştır. (*Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, cilt 2, sayı 1, 1934, s. 1-31).

6.1.4. *Menhecu tefkîri’l-Câhîz* (Kahire, 1937): Mısır/Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde düzenlenen el-Câhîz haftasına sunulan bildiri metnidir.

6.1.5. “el-Belâgatu’l-‘Arabiyye ve ‘ilmu’n-nefs” (Kahire, 1939). el-Hûlî, bu makalesinde belâgat-psikoloji arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Söz konusu makale, *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, dergisinde yayımlanmıştır.

6.1.6. “Hâze’n-naḥv” (Kahire, 1942. Mısır Krallık Coğrafya Derneği’nde (el-Cemi‘yyetu’l-Cuğrâfiyye) sunulan bildiri). Müellifin bu bildirisi daha sonra *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, Kahire, 1944 (Temmuz), cilt 7, sayı 7, s. 29-59 dergisinde yayımlanmıştır.

6.1.7. “‘İlmu’n-nefsi’l-edebî” (Kahire, 1942.): Edebiyat psikolojisinden bahseden bu makale ilk kez *Mecelletu ‘ilmi’n-nefs (Psikoloji Dergisi)* dergisinde yayımlanmıştır (Temmuz, 1942).

6.1.8. *Fi’l-edebi’l-Mısrî* (Kahire, 1943): Müellifin edebiyat araştırmaları alanında telif ettiği temel çalışmalarından biridir. el-Hûlî söz konusu çalışmasında Mısır çevresinin kendine özgü bir karakterinin bulunduğu ilkesinden hareketle, bu bölgenin de kendine has bir edebiyat hayatı olduğunu ispatlamaya ve ayrıca çevre faktörünün de edebiyatla ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

¹⁷¹ Sa‘fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 214-215.

6.1.9. *Ra'y fî Ebi'l- 'Alâ* (Kâhire, 1945).

6.1.10. “Beyne’l-edebi’l-Mısrî ve’l-fenni’l-Mısrî” (Kahire, 1946): *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb* dergisinde yayımlanmış bir makaledir. (*Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, cilt 8, 1944, Temmuz, s. 71-80).

6.1.11. *Fennu’l-ğavl* (Kahire 1947): Belâgat alanında el-Curcânî’nin *Delâilu’l-i’câz* ve *Esrâru’l-belâga* adlı eserlerinin aşilamaz olduğunu savunan muhafazakâr kesimi eleştiren el-Hûlî bu alanda yeniliğı zaruri görmüş ve söz konusu eserini telif etmiştir. O bu eserinde edebî zevkten yoksun bırakıldığına inandığı belâgate tekrar eski canlılığını kazandırmak ve onu “söz sanatı” çevresine oturtmak istemiştir. Başka bir ifadeyle müellifin belâgatta kendi özgün yöntemini ortaya koyduğu eseridir.

6.1.12. “el-İctihâd fî’n-nağv”: (1951’de İstanbul’da gerçekleştirilen 22. Uluslararası Müsteşrikler Kongresi’ne sunulan bildiri metni. Daha sonra *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb* dergisinde yayımlanmıştır).

6.1.13. *Muşkilâtu hayâtinâ’l-luğaviyye* (Kahire, 1958): Müellifin Arap dili araştırmaları alanındaki problemlerden bahseden özgün yöntemle kaleme alınmış temel eserlerinden biridir.

6.1.14. *Menâhicu tecdîd fî’n-nağv ve’l-belâga ve’t-tefsîr ve’l-edeb* (Kahire, 1961): el-Hûlî’nin dil, edebiyat, belâgat ve tefsire dair yenilikçi görüşlerini ortaya koyduğu en önemli eserlerindendir. Bu kitap dil, edebiyat, belâgat ve tefsir konusunda kaleme aldığı makale ve verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Söz konusu eser Emrullah İşler ve Mehmet Hakkı Suçin tarafından *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* (Ankara, Kitâbiyât yayınları, 2006.) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

6.1.15. *Şîlât beyne'n-Nîl ve Volga* (Kahire, 1964).

6.1.16. “Lisânu'l-‘Arabi'l-yevm”: Söz konusu makale 1996’da el-Meclisu'l-‘a‘lâ li’ş-şekâfe kuruluşu tarafından doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle gerçekleştirilecek olan sempozyum münasebetiyle Mahmûd Fehmî Hicâzî’nin takdimiyle basılmıştır.¹⁷²

6.1.17. *Dirâsât luğaviyye* (Kahire, Dâru’l-kutubi’l-Mışriyye, 1996): Müellifin kendisi bu isimde bir eser kaleme almamıştır. 1995’te doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle hayata geçirilen anma programı vesilesiyle dilsel konularda kaleme aldığı çeşitli makale ve bildirileri bir araya getirilerek *Dirâsât luğâviyye* başlığı altında neşredilmiştir.

6.1.18. “el-Belâğa”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ’iretu’l-me‘ârifi’l-İslâmiyye*’nin “Belâgat” maddesine yazmış olduğu ektir (IV, s. 65-72).

6.1.19. *Bahş ‘ammâ yusemmâ bi’l-murakkebi’l-mezcî*: Müellifin Arap Dil Kurumu’na bildiri olarak sunduğu bu konferans metni daha sonra burada yayımlanmıştır: (*Kitâb fî uşûli’l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau’l-luğati’l-‘Arabiyye, 1388/1969, s. 55-62).

6.1.20. *Tezkîru’l-‘aded ve te’nîşuhû*.

6.1.21. *el-Esmâu’s-şelâsu kadîmen ve hadîsen*: Arap Dil Kurumu’na bildiri olarak sunulmuştur. Halefullâh tarafından daha sonra yayımlanmıştır (*Kitâb fî uşûli’l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau’l-luğati’l-‘Arabiyye, 1388/1969, s. 169 vd.).

6.1.22. *Bahşun tekmiî fî fa’lâni fa’lâ*: Arap Dil Kurumu’na bildiri olarak sunduğu bu bildiriyi daha sonra öğrencisi Muhammed Ahmed Halefullah yayımlatmıştır. (*Kitâb fî uşûli’l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau’l-luğati’l-‘Arabiyye, 1388/1969, s. 103-106).

¹⁷² Sa‘fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 201.

6.1.23. *et-Te'nîs ve't-tezkîr fi'l-hayvân*: Arap Dil Kurumu'na bildiri olarak sunulmuştur. Halefullâh tarafından daha sonra yayımlanmıştır. (*Kitâb fî uşûli'l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau'l-luğati'l-'Arabiyye, 1388/1969, s. 110-113).

6.1.24. *Fa'lânu fa'lâ ve cevâzu te'nşîihî bi't-tâ ve cem'uhû cem'a selâmetin*: Arap Dil Kurumu tarafından Bağdat'ta gerçekleştirilen konferansa bildiri olarak sunulmuştur.

6.1.25. *Dirâsetu'l-kısmi'l-evvel min bahşi tahrîri efa'li't-tafđîl*: Arap Dil Kurumu'na bildiri olarak sunulmuştur. Halefullâh tarafından daha sonra yayınlanmıştır (*Kitâb fî uşûli'l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau'l-luğati'l-'Arabiyye, 1388/1969, s. 123-134).

6.1.26. *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*: Arap Dil Kurumu'na sunulmuş bildiri metnidir.

6. 2. Din Alanındaki Telifleri

6.2.1. “el-Hilâfe” (İnnsburck, 1926.): el-Hûlî'nin Almanya'da bulunduğu sürede hilafet konusunda kaleme almış olduğu bu makale Almanya'da bulunan Vatan Partisi öğrencilerinin (Tullâbu'l-hizbi'l-vaţanî) çıkardığı ve o dönemde Avusturya'nın İnnsburck şehrinde yayınlanmakta olan *el-İlmu'l-Mısrî (Mısır İlmi)* adlı gazetede Almanca olarak yayınlanmıştır (1926). Söz konusu makalenin Arapçası bulunmamaktadır.¹⁷³

6.2.2. *Şılatu'l-İslâm bi işlâhi'l-Mesîhiyye*: el-Hûlî, karşılaştırmalı dinler tarihi konusundan bahseden bu çalışmasını ilk önce 1936 (16-21 Eylül) tarihinde Brüksel'de yapılan 6. Uluslararası Dinler Tarihi Konferansı'na İtalyanca tebliğ olarak sunmuştur. Daha sonra müellifin kendisi bu eserini *Şılatu'l-İslâm bi işlâhi'l-Mesîhiyye/Te'sîru'l-İslâm fî işlâhi'l-Protestantî* adıyla Arapçaya çevirmiştir. Müellif bu çalışmasında İslâm ile Hristiyanlık arasındaki ilişkilerden ve 16. yüzyılda Martin Luther (ö. 1546) tarafından Katolik kilisesine karşı yapılmış Protestan reformunda İslâm dini ve İslâmî ilimlerin etkisini ele alarak incelemektedir. Mezkûr çalışma yaklaşık olarak 70 sayfadan ibaret

¹⁷³ Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 63.

küçük bir eser olmasına rağmen kendisinden sonra karşılaştırmalı dinler tarihi alanında araştırma yapmak isteyenlere kılavuzluk etmiştir. Söz konusu çalışma Arapça olarak ilk kez 1939 senesinde Kahire’de basılmıştır.¹⁷⁴

6.2.3. *et-Tefsîr me’âlimu hayâtihî ve menhecuhu’l-yevm* (Kahire, 1943.): *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ’iretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Tefsir” maddesine yazmış olduğu ektir. Müellif söz konusu çalışmasında ilmî tefsir ekolünü şiddetle eleştirmiş ve kurucusu olduğu edebî tefsir ekolünün ilke ve prensiplerini açıklamıştır.¹⁷⁵

6.2.4. *el-Âdâbu’-d-dîniyyetu’l-ictimâiyye li’l-medârisi’s-seneviyye* (Kahire, 1955).

6.2.5. *Min hedyi’l-Ḳur’ân: el-Ḳâde ve’r-rusul* (Kahire, 1959).

6.2.6. *Min hedyi’l-Ḳur’ân: Fî Ramaḍân* (Kahire, 1961).

6.2.7. *Min hedyi’l-Ḳur’ân: Fî emvâlihîm miṣâliyye lâ mezhebiyye* (Kahire, 1963): Son üç eser müellifin Mısır radyosunda yaptığı tefsir sohbetlerinden müteşekkil olup daha sonra üç ayrı kitap halinde yayımlanmıştır.

6.2.8. “De’âimu’n-naḳd” (Kahire, 1962.): el-Ḥûlî’nin Kur’ân metninin objektif bir şekilde ele alınarak anlaşılması konusunda kaleme aldığı küçük bir makalesidir. (*Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, Kahire, Ekim, 1962, s. 283-285).

6.2.9. *el-Muceddidûn fi’l-İslâm* (Kahire, 1965.): Mezkûr eserinde tecdîdin mana ve şartlarını, dinin hangi konularında tecdîd yapılabileceğini açıkladıktan sonra el-Ḥûlî es-Suyûtî’nin *et-Tenbie bi men yeb’asuhu Allâh ‘alâ ra’si külli mietin* isimli eserini esas alarak es-Suyûtî’ye kadar olan tecdîd faaliyetlerini, es-Suyûtî’den kendi zamanına kadar olan tecdîd hareketlerini ise Muhammed el-Merâgî el-Curcânî (ö. 1936)’nin *Buğyetu’l-*

¹⁷⁴ Ahmed b. Abdîrrahmân b. Osmân el-Ḳâḍî, *Da’vetu’t-takrîb beyne’l-edyân; Dirâse naḳdiyye fî ḍav’i’l-aḳîdeti’l-İslâmiyye*, Riyâḍ, Dâru’l-İbni’l-Cevzî, ts., I, 1075; Sa’fan, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 157-158.

¹⁷⁵ Kılıç, “Ḥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 339.

muḳtedîn ve miḥhetu'l-muceddidin 'alâ tuḥfeti'l-muhtedîn isimli eserine dayanarak ele almıştır.

6.2.10. *et-Tefsîr neş'etuhû, tederrucuhû ve teṭavvuruhû*: el-Hûlî'nin vefatından sonra İbrâhîm Hurşid tarafından yayıma hazırlanmıştır (Kahire, 1982).

6.2.11. “Selâm”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Selâm” maddesine yazmış olduğu ektir (XII, s. 49-52).

6.2.12. “Sîret”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Sira” maddesine yazmış olduğu ektir (XII, s. 440-458).

6.2.13. “Şerî‘ât”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Şerî‘ât” maddesine yazmış olduğu ektir (XIII, s. 257-265).

6.2.14. “Şâlih”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Şâlih” maddesine yazmış olduğu ektir (XIV, s. 107-111).

6.2.15. “Şahîh”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Şahîh” maddesine yazmış olduğu ektir (XIV, s. 150-161).

6.2.16. “Şâlât”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Şâlât” maddesine yazmış olduğu ektir (XIV, s. 302-308).

6.2.17. “Ṭalâk”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Ṭalâk” maddesine yazmış olduğu ektir.

6.2.18. “Ḳur‘ân”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Ḳur‘ân” maddesine yazmış olduğu ektir.

6.2.19. “Taḥrîf”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Taḥrîf” maddesine yazmış olduğu ektir (IV, s. 602-608).

6.2.20. “Uşûl”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Uşûl” maddesine yazmış olduğu ektir (II, s. 259-290).

6.2.21. “Şadağa”: *The Encyclopaedia of Islam*’ın Arapça çevirisi olan *Dâ‘iretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*’nin “Şadağa” maddesine yazmış olduğu ektir (XIV, s. 170-171).

6. 3. Tarih Alanındaki Telifleri

6.3.1. *el-Cundiyye fi’l-İslâm* (Kahire, 1960). Müellifin bitirme tezidir (1917). 1960 ve 1980’de basılmıştır.

6.3.2. “Risâle fi’s-siyâhât İslâmiyye”: Medresetu’l-kazâi’ş-şer‘iyye’de öğrenciyken hazırladığı bir çalışmadır. Söz konusu çalışmanın bir kısmı Hilâl dergisi tarafından yayımlanmıştır. (*Mecelletu’l-Hilâl*, cilt, 4, sene, 3, 1922).

6.3.3. “Şahsiyyetu Mısr fi’t-târîh”: Almanya’da yayımlanan söz konusu makale Firavunlar Devleti’nin yıkılmasından sonra tarih boyunca Mısır’ın hep köleleştirildiği meselesini eleştirel bir dille ele almaktadır. Makale Almanca, İngilizce ve İspanyolca yayımlanan “*Deutsche Magazine*” (دويتش مجازين) dergisinde yayımlanmıştır (1926).¹⁷⁶

6.3.4. *Kunnâşe fi’l-felsefe ve târîhihâ* (Kahire, 1934.): el-Ezher Üniversitesi öğrencileri için yaptığı konferans metinleridir.

6.3.5. *Târîhu’l-milel ve’n-nihel* (Kahire, 1935.): el-Ezher Üniversitesi Usûlu’d-dîn fakültesi öğrencileri için yaptığı konferans metinleridir.

6.3.6. “Taa’dudu’s-şekâfât fi Mısr ve ‘ilâcuh”: *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb* dergisinde yayımlanmış bir makale. (*Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, cilt 1, sayı 7, 1947, s. 1-15).

6.3.7. “Mulâhazât ‘alâ tab‘ati resâili İbn Batlân el-Bağdâdî ve İbn Rıdvân el-Mısrî”: *Mecelletu kulliyeti’l-âdâb* dergisinde yayımlanmış bir makale. (*Mecelletu kulliyeti’l-âdâb*, cilt 1, sayı 7, 1947, s. 221-225).

6.3.8. *Mâlik b. Enes terceme muharrere* (I-III) (Kahire, 1951.): Müellif söz konusu eserinde tarih ve edebiyat arasında ilişki kurmakta ve en iyi biyografi eserlerinin

¹⁷⁶ Sa‘fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 63.

edebiyatçılar tarafından yazılabileceğine dikkat çekmektedir. el-Ĥûlî'nin bu eseri sıradan bir biyografi çalışmasından öte Medresetu'l-umenâ edebiyat ekolünü yöntemini uyguladığı iddialı bir çalışmadır. Eserde çevre faktörü üzerinde önemle durulmaktadır.

6.3.9. *el-Medînetu 'l- 'Arabiyye fî Şikiliyye* (Kahire, 1958).

6.3.10. *Mâlik b. Enes, Tecâribu hayât* (Kahire, 1962.): Söz konusu eser, sıradan bir biyografi çalışması olmayıp el-Ĥûlî'nin kendi edebî yöntemini uygulamaya çalıştığı önemli bir çalışmasıdır. O, bu çalışmasında edebiyat araştırmalarında çevre faktörü üzerinde durmuş, edebiyat ile tarih arasında bir bağ kurmuş ve en iyi biyografi eserlerinin edebiyatçılar tarafından ortaya koyulabileceğini savunmuştur.¹⁷⁷

6.3.11. *el-Hayâtu 'd-dîniyye fî Mışra 'l-İslâmiyye; Min zuhûri 'l-İslâm ilâ ma'la 'i 'l- 'aşri 'l-ḥadîş*: Müellifin bu çalışması Mısır'ın kültürel tarihi konusunda telif edilen *Târiḥu 'l-ḥadâratı 'l-Mışriyye* adlı eserin içinde yer almaktadır. (Heyet, *Târiḥu 'l-ḥadâratı 'l-Mışriyye*, Mektebetu Mısır, ts., II, 529-560).

6.3.12. *Dirâsât İslâmiyye*, (Kahire, Dâru'l-kutubi'l-Mışriyye, 1996.): Müellifin bizzat kendisi bu isimde bir eser telif etmemiştir. Söz konusu eser, 1995'te Menûfiye Üniversitesi ve "Harekatu's-şekâfe" kuruluşu tarafından doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle gerçekleştirilen anma programı vesilesiyle el-Ĥûlî'nin *The Encyclopaedia of Islam* 'ın Arapça çevirisi olan *Dâ 'iretu 'l-meâ 'rifî 'l-İslâmiyye* 'de yayınlanmış "Belâgat" (el-Belâğa), "Tefsir" (et-Tefsîr), "Sîre" (es-Sîre), "Şerîat" (eş-Şerî'a) ve "Ṭalâk" (et-Ṭalâk) maddelerinin derlenmesinden ibarettir.

6.3.13. *Kitâbu 'l-hayr; Dirâsât muvassa 'a li 'l-felsefeti 'l-edebiyeye muṭabbaka 'alâ hayâti 'ş-şarkıyye ve 't-tefkîri 'l-İslâmî* (Kahire, 1996): el-Ezher Üniversitesi'ne bağlı Usûlu'd-Dîn fakültesinde verdiği ahlak felsefesi ders notlarının bir araya getirilmesinden oluşan eseridir.

¹⁷⁷ Bk: Emîn el-Ĥûlî, *Mâlik b. Enes, Tecâribu hayât*, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîşe, ts., (Takdim kısmı, sayfa (ç); Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 141.

6. 4. Eğitim Alanındaki Telifleri

6.4.1. *Risâletu'l-Ezher fî'l-ğarnî'l- 'işrîn* (Kahire, 1936.): el-Ezher Üniversitesi'nin yeniden ıslahı meselesini ele aldığı küçük bir risaledir.

6.4.2. *İtticâhât hadîse fî't-tervîh ve evkâtî'l-ferâğ* (Kahire, 1980).

6.4.3. *el-Melâ'ib ve'l-meyâdinu'r-riyâdiyye el-mikyâs ve'l-eb'âd* (Kahire, 1980).

6. 5. Tiyatro Eserleri

el-Ĥûlî henüz Medresetu'l-kağâî's-şer'iyye'de öğrenciyken “el-Kâtibu'l-mutenekkir” takma adıyla tiyatro eserleri de kaleme almıştır. Söz konusu tiyatro eserleri müellifin vefatından sonra *el-Edeb* dergisinde yayımlanmıştır.¹⁷⁸ Onun kaleme aldığı tiyatro eserleri şunlardır:

6.5.1. *Esîra Ammûriyye*: Medresetu'l-kazâî's-şer'iyye'de öğrenciyken kaleme aldığı bu eser el-Ĥûlî'nin ilk tiyatro denemesidir. Söz konusu eser 1913'te “İhvânu's-Şafâ” kuruluşu tarafından Medresetu'l-kazâî's-şer'iyye'nin kulübünde sahneye konulmuştur.¹⁷⁹

6.5.2. *Cerîmetu'l-âbâ'*

6.5.3. *er-Râhibu'l-mutenekkir*: İslâm medeniyetinin Endülüs yoluyla Avrupa'yı etkilemesini konu edinir.

6.5.4. *Sefîru'r-reşîd evi'l-intikâm*

6.5.5. *İbnu'l-'Umde*

6.5.6. *es-Sultânû'l-hâir fî binâi'l-mesrahiyye ve'd-delâletu'l-fenniyye*¹⁸⁰

Yukarıda zikredilen eserlerinin yanı sıra el-Ĥûlî'nin henüz yayımlanmamış bazı çalışmaları da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları:

¹⁷⁸ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 30; Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 22; Kılıç, “Ĥûlî Emîn”, *DİA*, XVIII, 340.

¹⁷⁹ Naşşâr, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 30; Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 22.

¹⁸⁰ el-Ĥûlî'nin tiyatro konusundaki eserleri için bk: Sa'fan, *Emîn el-Ĥûlî*, s. 22 vd.

— *Naẓaratu'l-İslâm el-İctimâiyye; Ems, el-yevm ve ğaden:* el-Ḥûlî'nin sosyolojiden bahseden eseridir.¹⁸¹ Eser matbu değildir.

— *Risâle fî âdâbi'l-bahş ve'l-munâzara:* Mısır/Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yükseköğretim öğrencileri için hazırladığı ders notlarıdır. Matbu değildir.

— *Târîhu'l-'akîdeti'l-İslâmiyye:* 1927 yılında Avrupa'dan ülkesine geri döndükten sonra Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye'de farklı ve özgür bir yöntemle "slâm Akide Tarihi dersleri okutmaya başlayan el-Ḥûlî Avrupa'da bulunduğu esnada biriktirmiş olduğu ilmî tecrübelerin de yardımıyla hazırlamış olduğu *Târîhu'l-'akîdeti'l-İslâmiyye* adlı eseri İslâm akidesinin diğer semavi dinler arasındaki konumundan bahsetmektedir. Nitekim söz konusu çalışmanın mukaddimesinde: "Bu araştırma İslâm akide tarihinin semavî dinler arasındaki yerini ortaya koyan yenilikçi bir çalışmadır" sözleriyle müellifin bizzat kendisi bu çalışmasının konusunu belirtmiştir.¹⁸²

— *Risâle fî'l-edebi'l-'Arabî ve târîhu:* Mısır/Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yükseköğrenim öğrencileri için hazırladığı ders notlarıdır. Matbu değildir.

— *Muzekkîrâtul-'ahlâk:*

— *Medḥal li dersi't-tefsîr, Beyânu'l-menheci'l-câmi' fîh, Dirâsât fî kulliyeti'l-âdâb:* el-Ḥûlî'nin Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde farklı bir yöntemle verdiği "Kur'ân Araştırmaları" dersi için hazırladığı notlardan ibarettir. Söz konusu eserin bir yazma nüshası Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yazmalar bölümünde mevcuttur.¹⁸³

Târîhu'l-Kur'ân: Kur'ân tarihinden bahseden bu eserin müellifin kendi özel kütüphanesinde bulunduğu belirtilmektedir.¹⁸⁴

¹⁸¹ Kâmil Sa'fân, *el-Menheci'l-beyânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Mısr min Muhammed 'Abduh ila'l-yevm*, Kahire, 1973, s. 483.

¹⁸² Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 69.

¹⁸³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 133 (135 numaralı dipnot).

¹⁸⁴ Sa'fân, *Emîn el-Ḥûlî*, s. 114.

Kaleme aldığı eserlerinin dışında el-Hûlî, birtakım ilmî eserlerin neşirlerini de gerçekleştirmiştir. İmâm Mâlik (ö. 179/795)'in *Muvaṭṭa*'sı, Mu'tezilî kelâmcı Kâḍî Abdulcebbâr (ö. 415/1025)'in *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'ı (XVI. cildi) ve ez-Zemaḥşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ı el-Hûlî'nin neşrini yaptığı eserlere örnek olarak gösterilebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

EMÎN EL-ĤÛLÎ'NİN ARAP BELÂGATI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

el-Ḥûlî'nin genelde Arap dili özelde belâgat alanında pek çok teorik ve pratik çalışmalar vücuda getirdiğine daha önceki bölümde değinilmişti. Çalışmanın bu bölümünde el-Ḥûlî'nin belâgat alanında yaptığı çalışmalarından yola çıkarak onun bu husustaki görüşleri ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bölümde, müellifin sadece Arap belâgatı konusundaki görüşleri ile iktifa edilecek, daha sonraki bölümde ise Arap nahvi konusundaki görüşleri incelenecektir.

1. Belâgatın Lügat ve Terim Anlamı

Sözlükte beşinci bâbtan gelen “بَلَّغَ” filinden türemiş bir mastar olan belâgat; “açık seçik olmak, maksadı tam olarak ifade edebilmek, sözdeki güzellik ve açıklık” gibi manalara gelmektedir. بَلَّغَ الرَّجُلُ بَلَاغَةً denildiği zaman bu kelime; “lisanı açık seçik oldu, ifadesi faşîh oldu” anlamını ifade etmektedir. Ayrıca klasik Arap sözlüklerinde belâgat kelimesinin birinci bâbdan gelip “ulaşmak, varmak, buluğa ermek” gibi manalara gelen بَلَّغَ fiiliyle de ilişkisinin bulunduğu işaret edilmektedir. Zira belâgatta, kişinin uygun makamı ve zamanı gözeterek meramını muhatabına ulaştırması söz konusudur. Dolayısıyla sözlüklerde kelimenin pek çok manası bulunmakla birlikte, bütün bu manalar “ulaşmak, varmak, yetişmek” ortak anlamında birleşmektedir. Kelimenin ifade ettiği bu anlamdan yola çıkılarak daha sonra belâgat kelimesi “güzel ve etkili söz söyleme” manasında kullanılmıştır.¹⁸⁵ Örneğin klasik Arap dilcilerinden İbn Fâris (ö. 395/1004),

¹⁸⁵ el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003, I, 161; Ebû Bekir Muhammed b. Dureyd, *Kitâbu cemhereti'l-luğa*, 1. baskı, thk: Remzî Munîr Ba'lbekî, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987, I, 369; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk: Abdulazîm Mahmûd, Kahire, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts., VIII, 139; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, nşr: Abdusselâm M. Hârûn, y.y., Daru'l-fîkr, 1399/1979, I, 302; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa/Tâcu'l-luğa*, 2. baskı, thk: Ahmed Abdulgâfur 'Atîr, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1399/1979, IV, 1316; Mahmûd b. Ömer b. ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1. baskı, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1422/2001, s. 55; İbn Manzûr, er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-'Arab*, 2. baskı, Beyrut, Dâru şâdir, 1414 (hicri), VIII, 420; Mecduddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*, 8. baskı, thk: Mektebu tahkîki't-turâs fi muesseseti'r-risâle bi işrâfi Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1326/2005, s. 780; Emîn el-Ḥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu'l-me'âriḫi'l-İslâmiyye*, Tahran, İntişârât-ı cihân, 1933, IV, 66; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380; Ali Bulut, *Belâgat-Me'ânî-Beyân-Bed'i*, 2. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 45.

“kişinin konuşmasıyla istediğine ulaşması” nedeniyle faşîh konuşan hakkında belâgat kelimesinin kullanıldığını kaydeder.¹⁸⁶ TDV İslâm Ansiklopedisi “Belâgat” maddesinin yazarı Hulusi Kılıç’a göre ise bazı kaynakların belâgat kelimesini, birinci bâbdan gelip “ulaşmak, varmak, erginlik çağına varmak” gibi manalara gelen “بُلُوغًا” kelimesiyle irtibatlandırmaları, her iki fiil arasındaki (بُلُغٌ-يَبْلُغُ-بَلَغَ ve بُلُوغًا-يَبْلُغُ-بَلَغَ) bâb ve mastar değişikliklerinden dolayı isabetli görülmemektedir.¹⁸⁷

Terim olarak ise belâgat, biri “meleke”, diğeri de “ilim” olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Meleke olarak belâgat, sözün faşîh olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa, henüz müstakıl bir ilim haline gelmeden önce belâgat, meleke olarak şair, hatip ve hatta halkın dilinde bulunmaktaydı. İlim olarak ise belâgat, düzgün ve yerinde söz söyleme sanatının usul ve kaidelerini inceleyen me‘ânî, beyân ve bedî’ olmak üzere üç bölümden oluşan bir bilim dalını ifade etmektedir. Batı dillerinde belâgatın ifade ettiği bu anlamları ifade edebilmek için “rhetorique” ve “eloquence” kelimeleri kullanılmaktadır. Bunlardan “elequence” meleke anlamında, “rhetorique” ise ilim olarak belâgatı ifade eder.¹⁸⁸

Yeri gelmişken terim manasında kullanılan belâgat kelimesinin zaman, çevre ve müelliflere göre değişiklik göstererek, tarihî süreç içerisinde farklı kelimelerle ifade edildiğinin belirtilmesinde fayda vardır. Sözelimi belâgatı; el-Câhız (ö. 255/869) “beyân”, İbnu’l-Mu‘tezz (ö. 296/908) “bedî’”, Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948) “şiiir ve nesir eleştirisi (en-Nakdeyn)”, Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009) “ şiiir ve nesir sanatı (eş-Şinâ‘ateyn)”, el-Curcânî (ö. 471/1078) “belâgat ve i‘câz delilleri (Delâilu’l-i‘câz)”, et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ise “me‘ânî” gibi adlarla tanımlamış ve kelimeye buna göre

¹⁸⁶ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, I, 302.

¹⁸⁷ Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380.

¹⁸⁸ Sadi Çöğenli- Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 3. baskı, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Yayını, 2000, s. 78; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 11, Erzurum, 1993, s. 268; Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380-381.

anlamlar yüklemişlerdir.¹⁸⁹el-Ĥûlî, ise belâgatı “söz sanatı (Fennu’l-ķavl)”¹⁹⁰adıyla tanımlamış ve bu adda müstakil bir eser de kaleme almıştır.

Belâgat kelimesinin, “güzel ve etkili söz söyleme” manasında kullanıldığına dair Câhiliye ve Emevîler döneminden az sayıda rivayetler bulunmaktadır. Mesela söz konusu kelimenin Câhiliye döneminde bu anlamıyla kullanılmasıyla ilgili İbn Reşîk el-Ķayrevânî (ö. 456/1064)’nin *el-‘Umde fî meĥâsini’ş-şi’r ve âdâbih ve naĥdihî* adlı eserinde bir rivayete rastlanılmaktadır. Söz konusu rivayete göre Câhiliye döneminin Arap hatip ve şairlerinden olan ‘Âmir b. ez-Zarb el-‘Advânî’ye¹⁹¹ insanların en beliğinin kim olduğu sorulduğunda o, “*Güzel manayı veciz söz ile süsleyendir.*”¹⁹² şeklinde cevap vermiştir. Öte yandan, Emevîler dönemine ait birkaç rivayette de belâgatın ne olduğuna dair bilgilerin verilmesi, en azından bu dönemde belâgat kelimesinin terim anlamındaki “güzel ve etkili söz söyleme melekesi” anlamında kullanılmaya başlandığına bir işaret olarak kabul edilebilir. Daha açık bir ifadeyle belâgat kelimesinin “güzel ve etkili söz söyleme melekesi” anlamındaki terim manasını II. (VIII.) yüzyıla kadar yavaş yavaş kazanmaya başladığı bu dönemden sonra ise tamamen terim manasında kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁹³

el-Ĥûlî, “güzel ve etkili söz söylemek” anlamındaki belâgat kelimesinin, taşıdığı bu edebî anlamın zamanla kaybedilmeye itildiğini savunur. Daha açık bir dille ifade edilecek olursa ilk başlarda sırf edebî kaynaklardan beslenen belâgat daha sonraki dönemlerde kelâm, felsefe vb. ilimlerin de etkisiyle edebî zevkten yavaş yavaş uzaklaşmak suretiyle tamamen mantıkî kural ve kaidelerle açıklanmaya çalışılan bir

¹⁸⁹ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 71; Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar”, s. 269.

¹⁹⁰ Emîn el-Ĥûlî, *Fennu’l-ķavl*, Kahire, 1945. Söz konusu eser daha sonraki dönemlerde farklı yayımevleri tarafından basılmıştır.

¹⁹¹ Muĥar kabilesinin liderlerinden olan ‘Âmir b. ez-Zarb b. ‘Amr b. ‘İyâż el-‘Advânî, aynı zamanda Câhiliye dönemi Arap şair hatip ve bilginlerindendir. Daha çok zu’l-ĥilm olarak bilinmektedir. Bk: ez-Zirikli, *Ķâmûsu’l-a’lâm*, III, 252.

¹⁹² İbn Reşîk el-Ķayrevânî, *el-‘Umde fî meĥâsini’ş-şi’r ve âdâbihi ve naĥdihî*, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdîlhamid, Beyrut, Dâru’l-cîl, 1981, I, 245.

¹⁹³ Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 215-216.

sanata dönüştü. el-Ĥûlî'ye göre belâgat kelimesinin ifade ettiği aslî mana olan “güzel ve etkili söz söyleme” anlamından uzaklaşmasına sebep olan bir diğer etken ise ilgili kelimenin sadece Kur’ân’ın i‘câz yönünü açıklamasıyla sınırlandırılmasıdır. O, bu hususu şöyle dile getirir:

“Belâgat veya beyân kelimelerinin ifade edebileceği en geniş anlam, güzel ve etkili söz söylemek ya da sözün iyisini kötüsünden ayırmak, şiir ve nesirde sözün iyisi ile kötüsünü belirlemeyi öğretmektir. Söz konusu kelimelerin (belâgat ve beyân) ifade edebileceği en dar anlam ise önemi azalarak sadece Kur’ân’ın i‘câz yönünü açıklar duruma indirgenmesidir. Belâgat kelimesinin bu yönü, iyiyi idrak etmek ve onun daha kaliteli olduğuna hüküm vermek anlamındaki özel anlamıdır. Kısacası belâgat ya edebiyat malzemesinin edebî eleştirisini ya da bu edebî malzemenin özel bir türü olan Kur’ân metninin eleştirisini öğretir. Sanki belâgat, sürekli eleştiriye veya edebî eleştiriyle beraber sanatı öğretir. Bu bizim üzerinde ihtilaf bulunan terimin (belâgat) tarihinde vardığımız sonuçtur.”¹⁹⁴

Çalışma boyunca görüleceği üzere belâgatın Kur’ân’ın i‘câzını açıklar hale getirilmesiyle asıl gayesinden uzaklaştırıldığı ve anlamının daraltıldığı el-Ĥûlî’nin temel iddiaları arasında yer almaktadır. Onun böylesi bir görüşü savunmasının altında yatan sebep, belâgat ile edebî eleştiriye (nağd) aynı görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu arada belirtilmesi gerekir ki edebî eleştiri ile belâgatı eşdeğer görmek XX. yüzyılın başlarında Batı’da eğitim alan veya Batı’daki edebî eleştiri akımlarından etkilenen Tâhâ Huseyn, Emîn el-Ĥûlî, Abbâs Mahmûd el-‘Akkâd, Mubârek el-Mâzinî gibi pek çok Arap düşünür ve edebiyatçının ortak özelliğidir. Oysa güttüğü gaye bakımından belâgat ile edebî eleştiri (nağd) arasında önemli farkların bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁹⁵

Erken dönem eserlerinde belâgat ile edebî eleştiri (nağd) konuları içi içe işlenmekle birlikte IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru belâgatın edebî eleştiriden (nağd)

¹⁹⁴ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 71.

¹⁹⁵ Belâgat ile edebî eleştiri (nağd) arasındaki farklar için bk: Mustafâ eş-Şâvî el-Cuveynî, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, te’şîl ve tecdîd*, İskenderiye, Menşetu’l-me‘ârif, 1985, s. 202 vd.

ayrıştığı görülmektedir. Çağdaş Arap edebiyatçılarından İbrâhim Mendûr (ö. 1959) Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin *Kitâbu’s-şınâ’ateyn* adlı eserini edebî eleştiriden (nağd) belâgata geçişi temsil eden bir çalışma olarak görmektedir.¹⁹⁶ Bu dönemden itibaren belâgat çalışmaları genellikle Kur’ân’ın i‘câzı ve üslubuyla ilgilenirken edebî eleştirinin (nağd) konusunu şiir ve nesir oluşturmuştur. Şiir ve nesir sanatıyla ilgilendiği için edebî eleştiri sanatı, belâgata nispetle zamana ve eleştiri sahibine göre daha fazla değişkenlik gösterebilmektedir.¹⁹⁷ Dolayısıyla belâgat ve edebî eleştiriden (nağd) güdülen maksadın farklı olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, el-Hûlî’nin “Kur’ân’ın i‘câzını açıklar hale getirilmesiyle belâgatın asıl gayesinden uzaklaştırıldığı” şeklindeki iddiasının tutarlı olmadığı görülecektir. Çünkü temel hedefleri farklı olan iki sanat dalının birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca belâgat, sistematik bir ilim olarak doğuşunu İ‘câzu’l-Kur’ân’a borçludur denilse abartılmış olmaz. Çünkü i‘câz konusunda eser telif eden müellifler, Kur’ân’daki etkili ve güzel sözlerin sebep ve nedenlerini ortaya çıkarmak suretiyle adeta belâgat ilminin temelini de atmış bulunuyorlardı.

Ayrıca işaret edilmesi gerekir ki ilk dönem pek çok belâgat kitabının telif edilmesinden maksat Kur’ân’ın i‘câzını açıklamak olmakla beraber, bu kitaplar edebî zevkten yoksun olmamıştır. Ama VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarından XIII. (XIX.) yüzyıla kadar geçen uzun zaman dilimi arasında diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi belâgat alanında da gerileme dönemi başlamıştır. Bu süre zarfında yapılan belâgat çalışmaları, genellikle es-Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* ve Haţîb el-Ğazvînî’nin *Telhîsu’l-Miftâh* adlı eserleri üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta‘likâtlardan ibaret olmuştur. Söz konusu dönemde yazılan belâgat kitapları, daha ziyade belâgat ilminin kavram ve ıstılahları, mantikî tanım ve tasniflerle uğraştığından edebî zevkten uzaklaşmış, okunması ve anlaşılması son derece zorlaşmıştır.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Muhammed Mendûr, *en-Nağdu’l-menhecî ‘inde’l-‘Arab ve menhecü’l-bağs fi’l-edeb ve’l-luğa*, Kahire, Dâru nahđati Mısr, ts., s. s. 320-321; Boyalık, *Dil, Söz ve Feşâhat*, s. 83-84.

¹⁹⁷ el-Cuveynî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye, te’sîl ve tecdîd*, s. 202. Ayrıca bu çalışma “Belâgat ile Edebî Eleştiri (Nağd) Arasındaki İlişki” başlığına bakılabilir.

¹⁹⁸ Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 382.

Son olarak işaret etmek gerekir ki el-Hûlî, belâgat alanında araştırma dönemini II. (VIII.) yüzyılın sonları ve III. (IX.) yüzyılın başları olarak kabul etmektedir. Zira o, belâgat kelimesinin “güzel ve etkili söz söyleme melekesi” anlamında kullanılmasının yaklaşık olarak II. (VIII.) yüzyılda, “güzel söz söyleme sanatı ve edebî eleştiri” manasındaki terim anlamında kullanılmasının ise daha sonraki asırlara tekabül ettiği görüşündedir.¹⁹⁹

2. Belâgat ve Feşâhat Kavramları Arasındaki Ayrım

Belâgat ve feşâhat kavramları yaklaşık olarak IV. (X.) yüzyıla kadar eş anlamlı iki kelime olarak birbirinin yerine kullanılmıştır. Muhtemelen-kökleri farklı olmasına rağmen-her iki kelimenin hem lügat hem de terim anlamlarının hemen hemen aynı olması buna sebebiyet vermiştir. Zira belâgat kelimesindeki ulaştırmak manası, kişinin düşündüklerini ortaya koyarak bir başkasına ulaştırması anlamına gelirken, feşâhat da yine kişinin düşündüklerini ortaya çıkarması manasına geliyordu.²⁰⁰

Bu iki kavramın el-Câhız (ö. 255/869)’ın *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserindeki kullanım şekli, ilk dönem belâgatçıların belâgat-feşâhat ayırımına dikkat etmedikleri anlaşılmaktadır.²⁰¹ Öte yandan bir diğer belâgatçı olan Ebû Hilâl el-‘Askerî de, eş-Şinâ’ateyn adlı eserinde belâgat ve feşâhat kelimelerinin ifade ettikleri manaları açıklarken her iki kelimenin eş anlamlı olarak kullanıldığına işaret eder. el-‘Askerî konuyla ilgili şöyle der: “*Farklı köklerden türemesine rağmen belâgat ve feşâhat kelimeleri aynı anlama gelmektedir. Zira her ikisi de ‘anlamı açıklamak ve ortaya çıkarmak’ demektir.*”²⁰² Başka bir deyişle erken dönemlerde belâgatçıların bu iki kelime arasında herhangi bir ayırım yapmadıkları görülmektedir. Onların kitaplarında görülen belâgat-feşâhat şeklindeki ayırma gelince, bu sadece kelimelerin köklerinin farklı

¹⁹⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 87-88.

²⁰⁰ el-Cevherî, *eş-Şihâh fi’l-luğa*, I, 391; ez-Zemaşşerî, *Esâsu’l-belâğa*, s. 566-567; el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 65; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 217.

²⁰¹ ‘Amr b. Baḥr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 7. baskı, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetu’l-Hancî, 1418/1998, I, 75, 88 vd.

²⁰² Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-şinâ’ateyn*, 1. baskı, thk: Alî Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu’l-fâz İbrâhîm, y.y., Dâru ihyâi’l-kutubi’l-‘Arabiyye, 1371/1956, s. 7.

olmasından kaynaklanmıştır.²⁰³ Zamanla kelimeler arasındaki bu ayırım daha da belirginleşerek terim haline gelmiş ve söz konusu kelimelerin taşıdıkları anlam birbirinden ayrılmıştır. Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki İbn Sinân el-Ĥafâcî, ilk kez belâgat-feşâhat kavramlarını birbirinden ayıran belâgatçı olarak kabul edilmektedir. Onun belâgat-feşâhat ayrımı kendisinden sonraki belâgatçılar üzerinde etkili olmuş ve çoğu belâgatçı bu görüşü benimsemiştir.²⁰⁴ Böylece feşâhat, önceleri belâgat kelimesiyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz söyleme sanatı” manasında kullanılırken daha sonra lafzın güzelliği feşâhat, mananın güzelliği ise belâgat kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Buna göre feşâhat teriminde kelime, söz ve konuşmacının nitelenmesi söz konusudur ve feşâhatın bu anlamda kullanılmasında belâgattan söz edilemez. Belâgatta ise bağımsız kelimelerden öte, söz ve konuşmacı temeldir. Fakat feşâhat bulunmaksızın belâgatın olmadığı aşîkârdır.²⁰⁵

3. Belâgat İlminin Doğuşu

Belâgat, müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmadan önce meleke olarak şair, hatip ve halkın dilinde bulunmaktaydı. Arap belâgatının müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkması İslâmiyet’in neşet etmesinden sonraya rastlamaktadır. Bununla birlikte Câhiliye döneminde sözün iyisini kötüsünden ayırmak bugünkü haliyle, yani kurallara ve kalıplara dökülmüş bir halde olmamakla birlikte şair ve hatipler tarafından bilinmekteydi. Söz gelimi İslâm öncesi dönemlerde halkın sık olarak bulunduğu panayırarda-özellikle de Ukâz panayırında-şiir müsabakaları yapılır ve şairler şiirlerini Kureyş kabilesinden feşâhat ve belâgat yönleriyle meşhur olan şairlere sunarlardı. Onlar da bu şiirleri feşâhat, belâgat, lafız ve mana yönlerinden eleştirirler ve edebî yönleriyle daha üstün bulunan şairlerin şiirleri Ka’be’nin bir köşesinde asılma hakkına sahip olurdu. Örneğin kaynaklar, Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden olan Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. 604) için bu panayırarda bir çadır kurulduğunu ve onun önüne getirilen şiirler konusunda lafız ve

²⁰³ el-Ĥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 6; Mustafa Çuhadar, “Feşâhat”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 423.

²⁰⁴ Şevki Dayf, *el-Belâğa, taṭavvur ve târîḥ*, 9. baskı, Kahire, Dâru’l-me’ârif, 1965, s. 107-108; Mâzin el-Mubârek, *el-Mûcez fî târiḥi’l-belâğa*, y.y., Dâru’l-fikr, ts., s. 88.

²⁰⁵ el-Ĥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 6.

mana gibi birtakım edebî tahlillerde bulunduğunu aktarırlar. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa bu dönemde Araplar henüz kural ve kaidelere dökülmüş olmasa bile sözün güzelini veya çirkinini, niçin güzel veya çirkin bulduklarının sebeplerini de kendi edebî zevklerine dayanarak söyleyebiliyorlardı. Dolayısıyla bütün bunlar henüz bir ilim haline gelmeden önce Câhiliye dönemi şair ve hatipleri tarafından belâgatın nüvesini teşkil edecek bazı edebî eleştirilerin yapıldığını göstermektedir.²⁰⁶

İslâm öncesi dönemdeki Arap edebiyatında belâgat çalışmaları önce edebî eleştiri şeklinde başlamış, İslâmî dönemde ise bu alandaki çalışmalar hem Kur’ân-ı Kerim’in i‘câzı, hem de edebî eleştiri sebebiyle daha hızlı bir şekilde gelişerek devam etmiştir. Erken İslâmî dönemlerde belâgat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir ve kelâm ilimleriyle karışık bir şekilde ele alınmış, ama bu dönemde söz konusu ilmin esas hedefi Kur’ân-ı layıkıyla anlamak olmuştur.²⁰⁷

3. 1. Belâgatın Gelişmesinde Etkili Olan Yerli (İslâmî) Kaynaklar

Az önce belâgatın gelişmesinde etkisi bulunan kaynakların İslâm öncesine ve İslâm sonrasına ait olduğuna işaret edilmişti. İslâm’dan sonra belâgatın bir ilim olarak ortaya çıkmasında etkili olan kaynaklar da yerli ve yabancı olmak üzere ikiye ayrılabilir. Arap belâgatının bir ilim olarak tarih sahnesine çıkması İslâm’ın zuhurundan sonradır. Şairler, râvîler, dilciler, kelâmacılar ve tefsirciler çeşitli vesileler sebebiyle bu ilmin oluşmasında katkıda bulunmuşlardır.

3. 1. 1. Şairler

Gerek Câhiliye döneminde gerekse İslâmî dönemde şiir, belâgat ilminin gelişmesinde etkili olan en temel faktörler arasında kendi yerini almaktadır. İslâmî dönemde şairlerin belâgat hakkında kitaplar yazdıklarına şahit olunur. Bu şairler bir yandan yazdıkları kitaplarla belâgat ilminin gelişmesine katkıda bulunuyorlarken diğer yandan da şiir ve şiir eleştirileriyle belâgat uygulamaları yapıyorlardı. Belâgat, özellikle

²⁰⁶ Dayf, *el-Belâğa, ta‘avvur ve târîh*, s. 10-11; el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi ‘l-belâğa*, s. 21.

²⁰⁷ el-Ĥulî, “el-Belâğa”, *Dâiretu ‘l-me‘ârifî ‘l-İslâmiyye*, IV, 66.

muvelledun²⁰⁸ şair ve şiir eleştirmenleri sayesinde gelişmesini sürdürmüştür. Bu şairler ve onların yanında yetişen şiir eleştirmenleri, söz estetiğine yönelerek söz sanatının çeşitli biçimlerini şiir ve nesirde kullanma (bedî‘) girişiminde bulundular ki, böyle bir girişim, belâgat alanında araştırma yapmayı gerektiriyordu. Belâgat konularının ilk kez müstakil bir şekilde ele alınması da bizzat bu şairler sayesinde olmuştur. Bu alanda belâgatın temellerini atan ve bu ilmin prensiplerini kayda geçiren önemli bir şahsiyet olan İbnu’l-Mu‘tezz örnek gösterilebilir.²⁰⁹ Genel kabule göre, gerçek anlamda belâgat ilmiyle ilgili telifler İbnu’l-Mu‘tez’in *el-Bedî‘* adlı eseriyle başlar. Bu kitap müstakil olarak belâgat konusunda telif edilen ve doğrudan belâgat konularını ele alan ilk eser olarak değerlendirilmektedir. Muhakkak ki, ondan önce de belâgatın çeşitli konuları farklı kitaplarda ele alınmıştır. Ama bütün bunlar, bir âyet, bir hadis, bir nesir veya şiir rivâyetini izah ederken dolaylı olarak yapılan açıklamalardan ibaret kalıyordu. Kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere²¹⁰ bedî‘ ilk kez İbnu’l-Mu‘tezz tarafından kullanılmamıştır. Onu bu

²⁰⁸ Muvelledûn kelimesi Arap edebiyatında müteahhir dönem şairlerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Arap edebiyatında “muvelledûn” dönemi şairleri Arap asıllı olmayan Beşşâr b. Burd (ö. 167/783-84) ile başlatılmaktadır. Onlara “muvelledûn” adının verilmesi ise söz konusu ayırımı yapan dilci ve edebiyatçılara nisbetle daha sonraki dönemde yaşamalarından kaynaklanmaktadır. Eski Arap dilcileri kendilerinden alınan dilsel malzemelerin (şiir) lûgat, sarf, nahiv ve tefsir alanlarında şâhid olarak kullanılabilmesi bakımından şairleri yaşadıkları dönemlere göre câhiliyyûn, muhâdramûn, İslâmiyyûn/mutekaddimîn ve muvelledûn/muhdeşûn şeklinde tabakalara ayırmışlardır. Henüz Araplar Arap olmayan unsurlarla dilin yanlış kullanılmasını etkileyecek düzeyde karışmadığından ilk iki tabakaya ait şairlerin şiirlerinin şâhid olarak kullanılması konusunda dilciler ittifak halindedirler. İslâmiyyûn devri (Hulefa-i Râşidûn ve Emevîler dönemi) şairlerine ait şiirlerin şâhid olarak kullanılmasına ihtiyatla yaklaşılmasına rağmen hâkim görüş bunlarla da istidlâl edilebileceği yönündedir. Muvelledûn tabakasına mensup şairlere gelince ise söz konusu dönemde Arapçanın bozulmaya yüz tutması nedeniyle dilciler arasında yaygın kanaat bu şairlerin şiirleriyle istidlâl edilmeyeceyi yönündedir. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki belâgat alanında Arap olan veya olmayan her döneme ait şair ve ediplerin ifadeleri şâhid olarak kullanılabilir. Geniş bilgi için bk: İbn Reşîk, *el-‘Umde*, I, 90; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târihu edebi’l-‘Arabî*, 24. baskı, Kahire, Dâru nahdati Mısr li’t-tibâ’a ve’n-neşr, ts., s. 45 vd.; Mustafâ Şâdiğ er-Râfi‘î, *Târihu edebi’l-‘Arab*, 4. baskı, Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, 1394/1974, II, s. 55-56.

²⁰⁹ el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifi’l-İslâmiyye*, IV, 67; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 219.

²¹⁰ İbnu’l-Mu‘tezz, çağdaşı olan bazı bilginlerin bedî‘ kavramını ilk kullanan şairlerin Beşşâr b. Burd (ö. 167/784), Ebû Nuvâs (ö. 198/814) ve Muslim b. Velid (ö. 208/823) olduğunu söylemelerine karşı çıkmış ve söz konusu sanatın eski şiir, Kur’ân, hadis ve sahabe sözlerinde bulunduğunu ispat etmek için, bu kitabı telif ettiğini açıkça belirtmiştir. Daha geniş bilgi için bk: Abdullah b. Muhammed el-Mu‘tezz Billâh/ İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-Bedî‘*, thk: İrfân Matracî, 1. baskı, Beyrût, Muessesetu’l-kutubi’s-şekâfe, 1433/2012, s. 9.

konuda öncü konumuna yükselten ise bedî' kavramına yeni bir mana kazandırmış ve onu edebî üslubun eleştirisinde bir kriter haline getirmiş olmasıdır.²¹¹

3. 1. 2. Kâtipler

Belâgatın bir ilim olarak gelişmesinde önemli rol oynayan tabakaların başında Arap olmayan divan kâtipleri gelmektedir. Zira İslâmî fetihlerinin genişlemesi sonucunda birbirinden apayrı insan toplulukları bu devletin himayesine girmiş ve çoğu Arap asıllı olmayan bu insanlar devlet makamlarında görev alabilmek için devletin resmî dili olan Arapçayı yüksek seviyede öğrenmeleri gerekmiştir. Bu yüzden bu kâtipler kaleme aldıkları yazılarını edebî sanatlarla süslemeye özen göstermişlerdir. Ayrıca kâtiplik gibi üst düzey görevlerde çalışmak için bu insanların Arap dilinin yanı sıra Arap edebiyatında ciddi başarılar göstermeleri gerekiyordu. Zira kâtiplik, Arap edebiyatı ve edebiyat tarihi üzerinde son derece önemli etkileri bulunan bir alandı. Bu yüzden eskiden beri söz ustaları olarak bilinen ve edebiyat alanında başka meslek gruplarının ulaşamadıkları bir noktaya kadar varan kâtip tabakası bu alanda kayda değer edebî araştırmalar yapmıştır. el-Ĥûlî'ye göre söz konusu kâtiplerin edebî araştırmalar alanındaki başarılarını el-Câhîz'a isnat edilen şu ifadeler daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Şiiri Aşmaî' (ö. 216/831)'den öğrenmek istedim, ama onun sadece şiirin garibini iyi anladığını gördüm. Daha sonra Ahfeş (ö. 215/830)'e²¹² gittim, onun da sadece i'râb konusuna vakıf olduğunu öğrendim. Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824)'ye gittiğimde ise onun kabile savaşları ve neseplerle ilgili haberlerle alakalı olduğuna rastladım. Aradığımı sadece Hasan b. Vehb (ö. 250/865)²¹³ ve Muhammed b.

²¹¹ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 250.

²¹² Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ebe el-Mucâşî el-Belhî olup daha çok el-Ahfeş el-Evsat olarak meşhurdur. Bk: Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 101-102.

²¹³ Kâtip ve şair olan Hasan b. Vehb'in tam adı Ebû Alî el-Hasan b. Vehb b. Saîd b. 'Amr b. Huseyn el-Hârişî şeklindedir. Bk: Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 226.

‘Abdilmelik ez-Zeyyât²¹⁴ gibi kâtiplerde buldum.²¹⁵ Zira onlar (kâtipler) anlaşılmayan, telaffuzu zor ve manası bilinmeyen sözlerden uzak dururlar.”²¹⁶

Kâtiplerin edebiyat alanındaki çalışmalarına temas ettikten sonra el-Hûlî onların çok erken dönemlerden itibaren Kur’ân araştırmalarına başladıklarını da ifade eder. Ona göre âyetlerin dil açısından yorumlandığı ilk eserlerden olan Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. Muṣennâ’nın *Mecâzu’l-Ḳur’ân* adlı çalışması buna örnek olarak gösterilebilir. Ebû ‘Ubeyde mecâz konusunda ilk eser telif eden şahıstır. Kaynakların aktardığına göre, el-Faḍl b. er-Rebî (ö. 208/823)’in²¹⁷ bulunduğu bir sohbet toplantısında kâtip kıyafetindeki birisi Ebû ‘Ubeyde’ye; “إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ. طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ” “Zira o, cehennemın dibinden bitip yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanların kafalarına benzer.”²¹⁸ âyetinin anlamını sormuştur. Zira söz konusu âyette “ağaç tomurcukları” gibi bilinen bir nesne “şeytanların kafaları” gibi bilinmeyen bir şeye benzetilmiştir. Başka bir ifadeyle bilinenin bilinmeyene benzetilmesi konusunun Arap dilinde bilinen bir husus olmadığı iddiası ile kendisine yöneltilen bu soruyu Ebû ‘Ubeyde, “*Tehdit ancak aynı derecedeki bir tehditle caydırıcılık kazanır, ancak burada böyle bir durum söz konusu değildir.*”²¹⁹ şeklinde cevaplamış ve bilinenin bilinmeyene benzetilmesi hususunun Arap dilinde garipsenecek bir şey olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Ebû ‘Ubeyde

²¹⁴ Tam adı Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdilmelik b. Ebân b. Hamza olup daha çok İbnu’z-Zeyyât ismiyle meşhurdur. Şair ve edip olan İbnu’z-Zeyyât Abbâsî halifeleri el-Mu‘taṣım Billâh (ö. 227/842) ve el-Vâsik Billâh (ö. 232/847) dönemlerinde vezirlik ve kâtiplik görevleri yapmıştır. Bk: Ziriklî, *el-A‘lâm*, VI, 248.

²¹⁵ İbn Reşîk, *el-‘Umde*, II, 105.

²¹⁶ el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifetü’l-İslâmiyye*, IV, 66.

²¹⁷ Şair ve edip olan Ebu’l-Abbâs el-Faḍl b. er-Rebî b. Yûnus aynı zamanda Abbâsî halifeleri Hârûnurreşîd ve Emîn dönemlerinde vezirlik yapmıştır. Bk: Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nubelâ*, thk: Muhammed Nuaym el-‘Arkûsî, Beyrût, Muessesetu’r-risâle, 1417/1992, X, 109-110; ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, V, 148.

²¹⁸ eş-Şaffât, 37/64-65.

²¹⁹ إِنَّمَا يَقَعُ الْوَعْدُ وَالْإِعَادَةُ بِمَا قَدْ عُرِفَ مِثْلُهُ، وَهَذَا لَمْ يَعْرِفْ

Kur'ân'daki bu ve benzeri meselelerin anlaşılması için kitap telif etmeğe karar vermiş ve *Mecâzu'l-Kur'ân*²²⁰ adlı eserini yazmıştır.²²¹

Netice olarak el-Hûlî'ye göre böyle erken bir dönemde edebî faaliyetlere başlayan kâtipler, Arap edebiyatı ve belâgatı alanında yaptıkları çalışmalarla bu bilim dallarını önemli derecede etkilemişlerdir. İbnu'l-Muḳaffâ' (ö. 142/759)²²² (*el-Edebu'l-kebîr* ve *el-Edebu's-şagîr*), Ḳudâme b. Ca'fer (ö. 337/948)²²³ (*Naḳdu's-şi'r* ve *Naḳdu'n-neṣr*), İbn Şîs el-Ḳuraşî, (*Me'âlimu'l-kitâbe* ve *Meḡânimu'l-işâbe*), İbnu'l-Eṣîr (ö. 637/1239)²²⁴ (*el-Meşelu's-sâir fî edebî'l-kâtib* ve *'s-şâir*), Ḳalkaşendî (ö. 821/1418)²²⁵ (*Subḥu'l-a'şâ fî şinâ'ati'l-inşâ*) ve başkaları Arap belâgat ilminin gelişmesinde rol oynamış önemli bürokrat kâtiplerden sadece bazılarıdır.²²⁶

3. 1. 3. Râvîler ve Dilciler

Belâgat ilminin inkişafında önemli katkıları bulunan bir diğer grup ise dil râvîleri ve dilcilerdir. Dil râvîleri, Arapların geçmişlerini bulundukları zamana bağlayan, onların kültür miraslarını muhafaza eden ve faşîḥ Arapçayı rivâyet edip kelimelerin kullanılışındaki Arap üslup özelliklerini tespit ve tayin eden kimselerdi. Arap olmayan yabancı unsurların Araplarla karışması sonucunda Arap dilinin bozulmaya yüz tuttuğu bir

²²⁰ Belirtmek gerekir ki Ebû Ubâde'nin bu kitabı “Ġarîbu'l-Kur'ân” ve “Me'âni'l-Kur'ân” türü eserler arasında, Ḳur'ân'da geçen Ġarîb kelime ve tabirlerin filolojik tefsiriyle Ḳur'ân'ın üslup özelliklerinin “Mecâzu'l-Kur'ân” adıyla ilk ele alındığı eserdir. Bk: Âdem Yerinde, “Mecâzu'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 225.

²²¹ el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 56; Ayrıca metnin aslı için bk: Şemsuddîn Ahmed b. Ḥallikan, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru şâdir, ts., V, 236.

²²² İran asıllı kâtip ve edip olan İbnu'l-Muḳaffâ' Emevîler döneminin sonlarına doğru Basra ve Kûfe valiliği yapan Yezîd ile Kirmân valisi Dâvûd'un kâtipliklerini yapmıştır. Geniş bilgi için bk: ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VI, 208 vd.; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 140.

²²³ Abbâsî divân kâtibi, şiir tenkitçisi ve edip olan Ḳudâme b. Ca'fer'in hayatı için bk: Yâḳût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1414/1993, V, 2235; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 191; Cengiz Kallek, “Ḳudâme b. Ca'fer”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, 311.

²²⁴ Belâgat âlimi olan Ziyâuddin İbnu'l-Eṣîr Selahuddin el-Eyyûbî'nin oğlu el-Meliku'l Efḍal Alî'nin özel kâtipliğini yapmıştır. Bk: İbn Ḥallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, V, 389 vd.

²²⁵ Memlûklü tarihçisi olan el-Ḳalkaşendî ayna zamanda Kahire'de başkanlığını el-Ḳâḍî Bedreddin el-Ömerî'nin yaptığı Divân-ı İnşâ'da kâtibu'd-dest olarak görev yapmıştır. Geniş bilgi için bk: ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 177; Mehmet İspirli, “Kalkaşendî”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 263.

²²⁶ el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu'l-me'ârifetü'l-İslâmiyye*, IV, 66-67; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 56-57.

süreçte söz konusu dil râvîleri geriye kalan saf dil ve edebiyat mirasını koruyabilmişlerdi. Bu râvî tabakasının uğraş alanı, faşîh Arapçanın sığınağı durumundaki çölden ulaşabildikleri kadar edebî ve dilsel metinleri yazıya geçirmektir. el-Câhîz'in ifade ettiğine göre bu dil râvîleri sadece edebî ve dilsel metinleri yazıya geçirmekle kalmamış, Arapça kelimelerin kullanımı ve Arap üslubunun özellikleri gibi bazı belâgat konularından da nasiplerini almışlardır.²²⁷

Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde dil kitaplarında teşbîh yoluyla aktarılmayan konuların istiâre başlığı altında ele alındığına işaret ederek, İbn Dureyd (ö. 321/933)'in *el-Cemhere*'sine, istiâreler babıyla başladığını belirtmektedir. Ayrıca el-Curcânî, dilcilerin belâgatla ilgili bu yaklaşımlarının el-Emâlî²²⁸ adlı kitaplarda bölüm pörçük bulunduğunu da eklemektedir. Dolayısıyla dil bilimlerinin başlangıç safhasında yazılan kitaplarda dil bir bütün olarak kabul edildiği için, sarf, nahiv belâgat vb. ayrımı gözetilmeyip, dilin güzel, doğru ve etkili kullanımındaki aletlerin tamamı aynı kabul edilerek tasnifler buna göre yapılmıştır. Nitekim Sîbeveyhî (ö. 180/796)'nin *el-Kitab* adlı meşhur eserinde sarf ve nahiv dışında, daha sonraki belâgatçıların belâgatın me'ânî bölümünde yer verdikleri musned, musnedun ileyh, takdîm, te'hîr, ta'rîf, tenkîr gibi konuları ele alması da bunu teyit etmektedir. Bu konuları ele aldığı için bazı araştırmacılar Sîbeveyhi'yi me'ânî ilminin kurucusu saymışlardır. Bu sebeple klasik dilbilimciler kendi kitaplarında ister istemez belâgat konularına temas etmek zorundaydılar. Bu yüzden daha sonraki belâgatçıların, kendi kitaplarını telif ederken dilcilerden iktibas getirmeleri garipsenmemelidir.²²⁹

²²⁷ el-Hûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 67.

²²⁸ "İmlâ" veya "umliye" kelimesinin çoğulu olan el-Emâlî; hadisçiler, tefsirciler, fıkıhçılar, Arap dili ve edebiyatı âlimleriyle diğer bazı âlimlerin, rivayetiyle meşgul oldukları bilgileri kendi talebelerine ezberlerinden veya kitaplarından kendilerine kadar gelen senetleriyle birlikte yazdırmaları neticesinde vücuda gelen eserler anlamına gelmektedir. Bk: M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 70.

²²⁹ el-Hûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 67-68; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 59; Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 284-285; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 225; İsmail Durmuş, "Meânî", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 204.

3. 1. 4. Kur'ân-ı Kerim ve İ'câzı

Kuşkusuz, İslâmî dönem belâgat araştırmalarının gelişmesindeki en büyük faktörlerden biri de Kur'ân'dır. Zira nazil olduğu Arap toplumunda önemli bir kesim Kur'ân'ın feşâhat ve belâgatını anlayabiliyor, çok istisnâî durumlar hariç âyetlerin manasını anlamak için Hz. Peygamber'e soru sormuyorlardı. Ancak zamanın akışıyla, İslâmî fetihler neticesinde Arap olmayan unsurların din olarak İslâm'ı benimsemeleriyle Müslümanlar, Kur'ân'ın i'câzını araştırma ihtiyaç ve zorunluluğunu hissetmişlerdir. Böylece belâgat; fıkıh usulü, tefsir ve kelâm âlimlerinin de uğraştıkları dinî bir ilim haline dönüşmüştür.²³⁰ Söz konusu Müslüman âlimler Kur'ân'ın i'câzını delillendirmek, âyetlerini doğru anlamak, üslubundaki incelikleri görebilmek ve ondan doğru hükümler elde edebilmek için muazzam bir çaba sarf etmişlerdir. İşte bu yüzden belâgat ve edebî eleştiri çalışmalarının gelişmesinde Kur'ân'ın inkâr edilemez bir rolü bulunmaktadır. Arap dilinin ifade özelliklerini, belâgat konularını ele alan erken dönem literatürünün tamamının Kur'ân'la irtibatlı olması da bu durumu net olarak ortaya koymaktadır. Tabii ki, bunda Kur'ân'ın; “*Siz, bunun bir tek suresine bile benzer getiremezsiniz.*”²³¹ sözleriyle meydan okuyarak, insanlık tarafından ulaşılması imkânsız bir belâgat noktasında bulunduğunu ilan etmiş olması teşvik edici olmuştur.²³²

3. 1. 5. Usulcüler, Tefsirciler ve Kelamcılar

İslâmî dönemde hayat, Kur'ân'la özdeşleşmiş, Kur'ân hukukun kaynağı, ahlak ve ahlakla ilgili bütün meselelerin temeli haline gelmiştir. İslâm âlimleri bütün bu meseleleri ortaya çıkarmak maksadıyla kendilerini Kur'ân'ın üslubu, onu anlama yöntemlerini konu edinen araştırmalara adanmışlardır. Örneğin fıkıh usulü âlimleri, fıkıh usulünün dilsel altyapısı niteliğindeki belâgat araştırmalarına başlamışlardır. Zamanla bu araştırmalar zenginleşmiş ve nihayet fıkıh usulcülerinin başlıca araştırma konusu haline gelmiştir. Zira fıkıh usulü âlimleri, Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarırken Arap dilinin özelliklerini de

²³⁰ el-Hûlî, “el-Belâga”, *Dâiretu'l-me'ârifü'l-İslâmiyye*, IV, 66; Hacımuftuoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 273.

²³¹ el-Bakara, 2/23.

²³² Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 220; Hacımuftuoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 273.

dikkate almak zorunda kalıyorlardı. Bu yüzden fıkıh usulü kitaplarında, hakikat, mecâz, emir, nehiy, hürûfu'l-me'ânî vb. konuların bulunması garipsenecek bir durum değildir. Bütün bunlar fıkıh usulü ve belâgatın kesiştiği noktalardır. es-Sekkâkî, belâgatın beyân ve me'ânî dallarına ait pek çok konunun fıkıh usulü eserlerinde ele alındığına; “*Fıkıh usulü konularının büyük kısmına bak gör, aslında hangi ilme aittir?*”²³³ ifadeleriyle işaret etmiştir.²³⁴

Bir ilim olarak belâgatın gelişmesinde büyük rol üstlenmiş olan bir diğer grup tefsircilerdir. İbn Abbâs (ö. 68/687)'tan rivayet edilen إِذَا قَرَأْتُمْ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَدْرِ مَا تَفْسِيرُهُ “*Kur’ân’dan okuyup manasını anlayamadığınız kelimeleri Arap şiirinde arayınız.*”²³⁵ şeklindeki rivayet, tefsircilerin Kur’ân âyetlerini yorumlarken Arap şiirine başvurmalarını teşvik etmiştir. Böylece Kur’ân’daki garip kelimeler şiirde, Arap dil özelliklerinde yani istiâre, mecâz, kinâye, takdim ve te’hîr gibi hususlarda aranmaya başlanmıştır. Bu yüzden erken dönem tefsir çalışmaları dil ağırlıklıdır ve Mecâzu'l-Kur’ân, Me’ânî'l-Kur’ân ve Muşkilü'l-Kur’ân gibi adlarla isimlendirilmiştir. Kur’ân’ın belâgat yönüne ağırlık veren ilk tefsir çalışmaları ise daha çok Mecâzu'l-Kur’ân adı altında yapılmıştır.²³⁶

Daha sonraki dönemlerde tefsirciler arasında belâgat alanında ustalaşmış ve bu ilmin gelişmesine katkıda bulunmuş pek çok şahsiyet ortaya çıkmıştır. Hiç kuşku yok ki bunların başını meşhur *el-Keşşâf* adlı eseriyle ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) çekmektedir. Belâgat alanında müstakil bir eser kaleme almamasına rağmen o, *el-Keşşâf*’ta belâgat konusunda yorumlar yapmış ve bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Onun belâgata dair söz konusu yorum ve çıkarımları özellikle de kelâmcılar belâgat ekolünün gelişmesine doğrudan katkıda bulunmuştur.²³⁷

²³³ Ebû Ya’kub Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, nşr: Naîm Zerzûr, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1987, s. 422.

²³⁴ el-Hûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 119; el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu'l-me’ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 66.

²³⁵ Hadis için bk: el-Beyhâkî, “Kitâbu’s-şehâdât”, 72.

²³⁶ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 275.

²³⁷ el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 104.

İslâm âlimleri arasında belâgat ilminin gelişmesine en çok katkıları bulunan diğer bir tabaka ise kelâmcılardır. Zamanla Arap olmayan unsurların İslâm'ı benimsemesiyle birlikte Müslümanlar Kur'ân'ın i'câzını araştırma zorunluluğunu hissettiler. Bu zorunluluğun bir sonucu olarak belâgat artık Allah'ın varlığıyla ilgili delilleri kelâmcıların zihinlerine yerleştiren dinî, kelâmî bir mesele haline gelmiştir. Bu noktadan hareketle kelâmcılar, belâgatla ilgilenmeye başlamış ve söz konusu ilmin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle mu'tezilî kelâmcılar bu alanda ileri çıkmaktadır. Mu'tezilî kelâmcılar felsefî yöntemlerle genel anlamda İslâm'ı, özel olarak ise kendi mezheplerini savunmak için daha önce bilinmeyen bir cedel sistemi içinde belâgat ilminin bütün inceliklerini uygulamaya koydukları gibi, belâgat ilminin üzerine bina edileceği temel prensipleri de tespit etmiş oldular. Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825)'in *Şahîfetu'l-belâğa*'sı erken döneme dair mu'tezilî akımının bu alanda bıraktığı birikimin canlı bir örneği olarak elimizde bulunmaktadır. Kelâmcıların tartışma alanına çektikleri "İ'câzu'l-Kur'ân" konusu da belâgat alanında ciddi çalışmaların yapılmasına neden olmuştur. İlk kez mu'tezilî kelâmcı İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), bu konuda "sarfe" adını verdiği yeni bir görüş ortaya atmıştır. Onun iddialarına göre Kur'ân'ın i'câzı onun feşâhat ve belâgatında ya da nazm veya tertibi gibi bir takım özelliklerde değildir. Aslında insanın Kur'ân'ın bir benzerini yapmaya gücü yeter, ancak Allah (c.c.) Kur'ân'a ait bir mucize olarak insanı bu işten alıkoymuştur. en-Nazzâm'ın bu iddiaları Kur'ân'ın i'câzı üzerindeki tartışmaları tetiklemiş ve bu alanda pek çok müstakil eserin yazılmasını hızlandırmıştır. Kelâmcıların yazdıkları eserlerde kullandıkları felsefî, kelâmî ve mantıkî üslubun bilhassa, kelâmcılar belâgat ekolü müntesiplerinin üzerinde etkili olduğunun vurgulanması gerekir.²³⁸

Yukarıda zikri geçen kaynaklar belâgat ilminin gelişmesinde etkin rol oynayan İslâmî kaynaklardır. Bunların dışında belâgat ilminin oluşmasında katkısı bulunan yabancı kaynaklar da bulunmaktadır. Fakat Arap belâgatının gelişmesinde yabancı

²³⁸ el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 117-118; el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 66; Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 276-278; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 223-224.

kaynakların etkisinin bulunup bulunmayışı hususunun tartışmalı bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Bu tartışma XX. yüzyılın başlarından itibaren Arap-İslâm dünyasında revaç bulmuştur. Arap belâgatının yabancı kaynaklardan etkilenerek gelişmesini sürdürdüğü görüşünü Arap-İslâm dünyasında bilimsel olarak savunan ilk şahıslardan biri de Emîn el-Ĥûlî'dir.

3. 2. el-Ĥûlî'ye Göre Belâgatın Gelişmesinde Etkili Olan Yabancı Unsurlar

XX. yüzyılın başlarına kadar belâgat araştırmacıları arasında yaygın olan kanaat, Arap belâgatının Araplara özgün olduğu yönündeydi. Bu görüşün kökleri ise klasik belâgatçılara dayanır. Zira çoğu klasik Arap edebiyatı bilgini, belâgatın Araplara has olduğu düşüncesini benimsemiş ve bu belâgatın diğer medeniyet ve kültürlerden etkilendiği hususuna yer vermemişlerdir. Örneğin İbn Reşîk el-Ĥayrevânî (ö. 456/1064) şiir sanatına dair kaleme aldığı *el-'Umde* adlı eserinde mecâz konusunu anlatırken:

“Araplar mecaza sıkça başvurur ve bunu dillerinin övünç kaynağı sayarlar. Çünkü mecâz feşâhatin göstergesi, belâgatın de esaslarındandır. Arapçaya has bu özellik, onu diğer dillerden ayırmaktadır.”²³⁹

sözleriyle belâgat sanatının yalnız Arapların dilinde olduğunu belirtmek istemiştir.²⁴⁰

Öte yandan *Muḳaddime* adlı eserin müellifi olan İbn Ḥaldûn (ö. 808/1406) da ilimlerin tarihini zikrederken beyân (belâgat) ilminden de söz eder, ama o, belâgatın diğer belâgatlarla ilişkisine hiç değinmez. Bilakis İbn Ḥaldûn'un beyân ilminin gelişmesini, Arapların edebî düşüncelerinin veya edebiyat araştırmalarının doğal bir olgusu olarak açıklamaya gayret ettiği görülmektedir.²⁴¹ Bu, XX. yüzyılın başlarına kadar belâgat tarihçileri tarafından kabul gören bir görüştü. Ama XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde, belâgatın bir ilim olarak gelişmeye başlamasından itibaren farklı kültür ve medeniyetlerden etkilendiği yönünde görüşler ortaya atılmaya başlanmıştır. Tespit

²³⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 266.

²⁴⁰ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 91.

²⁴¹ İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd Velîyuddîn Abdurrahmân el-Ḥadramî, *Muḳaddime*, 1. baskı, thk: Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Dimaşk, Dâru yu'rab, 1425/2004, II, 373-376; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 91.

edilebildiği kadarıyla Arap-İslâm dünyasında Arap belâgatının özgünlüğü tartışmasını ilk başlatanlardan biri el-Hûlî olmuştur. Pek çok araştırmasında bu konuya temas eden el-Hûlî, çalışmalarında Arap belâgatının Yunan felsefesi ve diğer milletlerin belâgatlarından etkilenmek suretiyle gelişmesini sürdürdüğünü ispatlamaya çalışmıştır. el-Hûlî'ye göre bu husus oldukça büyük önem taşımakta ve belâgat araştırmaları tarihinin ele alması gereken en önemli meselelerdendir. İlgili araştırmalarından hareketle el-Hûlî'nin, Arap belâgatının gelişmesinde etkili olan yabancı unsurları; Yunan felsefesi ve diğer milletlerin belâgatları olmak üzere ikiye ayırdığı söylenebilir.

3. 2. 1. el-Hûlî'ye Göre Diğer Milletlerin Belâgatları ve Arap Belâgatı Üzerindeki Etkisi

el-Hûlî, belâgat araştırmalarının başladığı dönemi II. (VIII.) yüzyılın sonları ve III. (IX.) yüzyılın ilk başları olarak kabul eder. Ona göre belâgat alanında müstakil araştırmalar yapılmasının bu döneme denk gelmesi bir tesadüf olarak kabul edilmemelidir. Bilakis, bu gibi hususların göz ardı edilmemesi, dikkatli belâgat araştırmacısına pek çok meseleyi doğru anlamakta katkı sağlayacaktır. Zira bu dönem birçok açıdan İslâm medeniyetinin diğer kültürlerden etkilendiği bir döneme tekabül etmektedir. Sınırları genişleyerek Asya'nın ortasından Hint Okyanusu'na, Avrupa içlerinden güneyde bilinen ülkelere kadar uzanan İslâm devleti, farklı, dil ve kültürlerden müteşekkil çeşitli unsurları bir arada bulundurmaktaydı. Evlilik ve akrabalık yoluyla birbirine karışan bu unsurların her birinin diğerinden etkilendiği hususu kaçınılmaz bir gerçektir. Başka bir deyişle her ırk, kendisinde bulunan kalıttan başkalarına verdi ve kendisi de onlardan aldı. Ayrıca farklı unsurların bir araya geldiği bu yeni toplumda, toplumun ferdî ve sosyal kişiliğini oluşturan, inanç, bilgi, gelenekler, sistemler, zevkler ve karakterler gibi manevî kalıtların birbirinden etkilendiği kaçınılmazdır. Bu bağlamda Yeni İslâm Devlet'i komşuları olan Hindistan, Uzakdoğu ve Yunanlılarla kültürel etkileşime girmiş, söz konusu kültürlerin pek çok unsurları birbirine karışmış ve hatta zaman zaman bu unsurlar farklı ırk ve milletlerden oluşan yeni toplumun en belirgin özelliği haline gelmiştir. Çünkü İslâmî fetihlerle genişleyen yeni devlet, artık sadece Câhiliye döneminden itibaren Arapların dillerini ve kültürlerini etkileyen yakın medeniyetler ile değil, yakın veya uzak

olmalarına rağmen iletişim kurabildikleri diğer medeniyetler ile de kültürel etkileşime geçmiştir. Sonuç olarak, yeni kurulan ve giderek sınırları genişleyen İslâm Devleti'nin pek çok alanda farklı kültür ve medeniyetlerden etkilendiği hususunun bir gerçek olduğu söylenebilir. Dikkatle incelendiği takdirde belâgatın da bu kültürel etkileşimden nasibini aldığı görülecektir.²⁴² el-Ĥûlî, belâgat ilminin teşekkül sürecinde diğer milletlerin belâgatından nasıl etkilenmeye başladığı hususunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

“Zamanla Arapların Arap olmayan unsurlarla karışması sonucunda pratik yaparak ve çöle giderek ehlinden faşîh Arapçayı öğrenme sona erdiğinden din ve devlet dili olan Arap dilini öğrenme ihtiyacı arttı. Artık Arapça eskiden olduğu gibi çöle gidilerek değil, ders görerek ve kuralları okunarak öğreniliyordu. Arapçanın ders verilerek öğretilmesi, bu alanda kitap telif edilmesi zarureti doğurdu. Kitap yazma çabası da doğal olarak İslâm devletinin yanı başındaki geniş imparatorluktan, mevcut olan Süryanîce, İbrânîce ve Farsça gibi yazılı dillerin hayatındaki benzer kitap yazma girişimlerine yöneldi. O dönemin kültür dili olan Yunanca kitaplarını İstanbul'dan almış ve bu alışın kültürel hedeflerini Bizans, Şam ve Bağdat arasındaki siyasî sebeplerle ilişkilendirmişti. Bu nedenle de belâgat çalışmalarının yerli veya yabancı kültürlerden etkilenecek geliştiği hususu gözden kaçırılmamalıdır.”²⁴³

Belâgatın yerli ve yabancı kültürlerden etkilenecek gelişmesini sürdürmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten el-Ĥûlî, bu görüşünü klasik belâgatçılardan örnekler vermek suretiyle desteklemeye çalışır. Ona göre bizzat klasik dönem Arap belâgatçıları arasında belâgatın Araplara özgünlüğü meselesine karşı çıkanlar bulunmuştur. Mesela, Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009)'nin hocası olan Ebû Ahmed el-‘Askerî (ö. 382/992)'nin:

“Belâgat, ne bir millete, ne bir melike ve ne de bir dile aittir; bilakis o birçok dillerde bulunmaktadır. Belâgat bütün insanların ortak malıdır. Zira belâgat, Yunanca, Farsça, Hintçe gibi diğer dillerde de bulunmaktadır. Fakat belâgat; nesir,

²⁴² el-Ĥûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 89-90.

²⁴³ el-Ĥûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 90-91.

nazım, hutbe, kitap, ikili secî ve recez gibi edebiyat türlerinde pek fazla kullanıldığından Araplarda daha yaygındır.”

şeklindeki ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir.²⁴⁴

el-Ĥûlî’ye göre her ne kadar açık bir delil bulunmasa da, Arap belâgatının diğer milletlerin belâgatlarından etkilenmesi hususu haddi zatında yeni ortaya atılan bir düşünce değil, bilakis daha eskiye dayanmaktadır. Nitekim Ebû Ahmed el-‘Askerî gibi belâgatçılar bu hususa bizzat işaret etmişlerdir. Öte yandan Araplar, çok erken denilecek bir tarihte Yunancadan pek çok kitap tercüme etmeye başlamışlardı. Şüphesiz ki tercüme edilen bu eserlerin arasında Aristo’nun eserlerinin özel bir yeri vardı. Bu nedenle onun hitabet ve şiir konusundaki meşhur kitaplarının Arap belâgatı üzerinde etkisinin bulunduğu konusu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Her ne kadar diğer sahalarda olduğu gibi belâgat alanında da Yunanların etkisi öncelikle olmakla beraber Müslümanların komşuları olan ve sürekli ilişki içinde bulundukları Süryanîler, İbranîler, Farisîler, Hintliler ve diğer milletlerin de bu etkileşimde önemli yere sahip bulundukları hususunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.²⁴⁵

3. 2. 2. el-Ĥûlî’ye Göre Yunan Felsefesinin Arap Belâgatı Üzerindeki Etkisi

el-Ĥûlî’nin Yunan felsefesi ve diğer belâgatların Arap belâgatı üzerindeki tesiri konusundaki görüşlerine geçmeden önce, Arap-İslâm dünyasında bu tartışmaların başladığı döneme kısaca göz atmak faydalı olacaktır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Arap edebiyatçıları arasında hâkim olan görüş, Arap belâgatı ve edebî eleştirinin Araplara özgü olduğu yönündeydi. Yani Arap belâgatı, dış unsurların etkisi olmaksızın gelişerek bir ilim haline dönüşmüştür. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren önce müsteşrikler, daha sonra ise onların etkisinde kalan bazı Arap araştırmacılar, belâgat ve edebî eleştirinin daha II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Yunan felsefesinin etkisinde kaldığı tezini savunmaya başladılar.²⁴⁶

²⁴⁴ el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 91.

²⁴⁵ el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 92-93.

²⁴⁶ Bu konuda kapsamlı bilgi için bk: Erhîle, “el-Eşerü’l-Aristiyyu fi’n-naqd ve’l-belâgati’l-‘Arabiyyeyn ilâ hudûdi’l-karni’s-sâmini’l-hicriyyi”, s. 91 vd.

Artık XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Arap-İslâm dünyasında, belâgat ve edebî eleştirinin, Yunan felsefesinden etkilenerek gelişmesini sürdürdüğü yönündeki tartışmalar, ivme kazanmaya başlamıştır. el-Ĥûlî ve Ṭâhâ Huseyn gibi edebiyat araştırmacıları, Arap-İslâm dünyasındaki bu tartışmaların başını çekmekteydi. Daha sonra onları İbrâhîm Medkûr (ö. 1995), İbrâhîm Selâme, Abdulfettâh Şukrî, Muhammed ‘Ayyâd ve Abdurrahmân Bedevî gibi araştırmacılar takip etmişlerdir. el-Ĥûlî’nin, 19. 03. 1931 tarihinde Kahire Krallık Coğrafya Derneği’nde (el-Cemî‘yyetu’l-Cuğrâfiyye) bildiri olarak sunduğu *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye ve eșeru’l-felsefe fihâ (Arap Belâğatı ve Felsefenin Onun Üzerindeki Etkisi)* adlı çalışması Arap-İslâm dünyasında Yunan felsefesinin belâgat üzerindeki etkisinden bahseden ilk araştırma olarak kabul edilmektedir. Söz konusu alanda yapılan-ve en fazla ses getiren-diğer önemli çalışma ise Ṭâhâ Huseyn’in Leiden’de gerçekleştirilen 12. Uluslararası Müsteşrikler Konferansı’nda sunduğu *Fi’l-beyâni’l-‘Arabî mine’l-Câhız ilâ ‘Abdilĥâhir (Câhız’dan Abdülĥâhir Dönemine Arap Belâğatına Dair)* (1931, Eylül) adlı bildiridir.²⁴⁷

Kısaca ifade edilecek olursa, özellikle de tercüme faaliyetlerinden sonra Yunan felsefesinin, belâgat ve edebî eleştiriye etkilediği düşüncesi bütün bu araştırmacıların ortak özellikleri arasında gösterilebilir. Sonuç olarak XX. yüzyıldan itibaren Arap belâğatının özgünlüğü meselesi tartışılmaya başlanmış, lehte ve aleyhte pek çok söz söylenmiştir.

el-Ĥûlî, felsefe ve mantığın belâgat üzerindeki etkisini doğru bir şekilde tespit edebilmek amacıyla bu etkileşimin dört süreçten geçtiğini belirtir. Bu dört süreç felsefe-belâgat etkileşimini anlayabilmek açısından büyük önem taşır. Bunlar: Belâğatın doğuşu ve felsefe, belâğatın gelişim dönemi ve felsefe, belâgat alanının sınırlandırılması ve felsefe ve belâğatın hedef ve amaçlarının belirlenmesinde felsefenin rolüdür. Daha belâğatın bir ilim olarak ortaya çıkmaya başlamasından itibaren felsefeden etkilendiği tezini kabul eden el-Ĥûlî, belâgat-felsefe etkileşimi konusuna, belâğatın doğuşunda felsefenin bu ilim üzerindeki etkisiyle başlar.

²⁴⁷ Abbâs Erhîle, “Meseletu’t- te’sîri’l-Aristuyyî fi’l-belâğatî’l-Mağribiyye min ĥilâli kitâbi’t-tenbîhât li İbn ‘Amîre”, *Mecelletu’l-Menâhili’l-Mağribî*, sayı, 54, Rabât, 1417/1997, s. 280-81.

3. 2. 2. 1. Belâgatın Doğuşu ve Felsefe

el-Hûlî, belâgat ilminin doğuşundan itibaren etkileşimde bulunduğu bazı yabancı kaynakları ihmal ettikleri için belâgat tarihçilerini eleştirir. Çünkü herhangi bir ilmin doğuş tarihinde geçirdiği tarihi evreleri doğru şekilde tespit ederek ortaya koymak hayati önem taşımaktadır. Oysa belâgat tarihçileri, bu ilmin gelişim sürecinin araştırılmasında büyük ihmaller göstermişlerdir. Onlar belâgatın doğuşuna sadece bu ilmin dalları olan me‘ânî, beyân ve bedî‘ alanında ilkler olarak kabul edilen eserlerin tarihiyle işe koyulmuşlardır. Belâgat ilminin tarihinin araştırılmasına doğru yerden başlanılmaması bu ilmin doğuşunda büyük etkisi bulunan önemli faktörlerin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bu önemli faktörlerden biri de belâgat-felsefe ilişkisidir.²⁴⁸

el-Hûlî’ye göre felsefe, belâgatın doğuşunu mantık-genel felsefe ve kelâm-İslâm felsefesi olmak suretiyle iki açıdan etkilemiştir. Belâgatın bir ilim olarak ortaya çıkmaya başladığı II. (VIII.) yüzyıl, İslâm dünyasında tercüme hareketlerinin ivme kazanmaya başladığı zaman dilimine denk gelmektedir. Daha önce belâgatın bir ilim olarak gelişmesinde önemli rol oynayan belâgatçıların büyük çoğunluğunun kelâmcı ve felsefecilerden oluştuğu hususuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu dönemin entelektüel topluluğu Aristo’nun *Organon* adı verilen mantık külliyyatının Arapçaya tercüme edilmesi vesilesiyle Yunan felsefe ve mantığıyla ilgilenmişlerdir. Bunların içinde Aristo’nun mantık külliyyatına sonradan eklenen *Retorika* adlı eserinin Arap belâgatıyla olan ilişkisi üzerinde durulmaya değer. Zira el-Hûlî’ye göre *Retorika*’ya bakıldığı zaman hemen hemen bütün belâgat konularının bu eserde ele alındığı görülecektir. Bu husus ise göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir.²⁴⁹

Aristo’nun *Organon*’u incelendiği takdirde belâgat kitaplarında işlenen belâgat konularının bu mantık külliyyatında dağınık şekilde de olsa ele alındığı görülecektir. Örneğin belâgat kitaplarında genellikle belâgata giriş niteliğinde ele alınan feşâhat, ğarâbet, ğarîb ve muktezây-i hâl gibi konulara *Analytica Priora* adlı eserde yer

²⁴⁸ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 114-116.

²⁴⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 114-116.

verilmiştir.²⁵⁰ Belâgatın me‘ânî dalında ele alınan isim ve fiillerin kullanılması²⁵¹, müsterek, eş anlamlılık, müfred (tekil) ve cemi (çoğul) siygaları,²⁵² cemi siygalarının müfred yerine kullanılması,²⁵³ cümlede îcâz ve ıtnâb²⁵⁴ gibi konulara da söz konusu eserin farklı bölümlerinde değinilmiştir. Belâgatın bir diğer dalı olan beyâna gelince, bu dalın konularından olan istiârenin kullanılması,²⁵⁵ güzel istiârenin şartları,²⁵⁶ yerine göre uygun olmayan istâreler,²⁵⁷ istiârenin konuşmaya sağladığı faydalar,²⁵⁸ teşbîh, teşbîhin istiâreyle olan alakası ve teşbîhle istiâre arasındaki farklar²⁵⁹ gibi çeşitli konular da Aristo tarafından ele alınmıştır. Bunlara ilaveten Aristo; Homeros (ö. M. Ö. IX. yy), Perikles (ö. M. Ö. 429), Eflâtûn (ö. M. Ö. 347) ve Demostenes (ö. M. Ö. 322)²⁶⁰ gibi meşhur Yunan edebiyatçı ve hatiplerinin sözlerinden teşbîh örnekleri getirmiş, ayrıca bir diğer beyân konusu olan kinâyeye²⁶¹ de işaret etmiştir. Öte yandan Aristo’nun belâgat ilminin bir diğer bölümünü oluşturan bedî‘ dalıyla da ilgilenmiş olduğu görülmektedir. O, bu alanla ilgili olarak

²⁵⁰ Aristo, *Analytica Priora*, 1, 3, 7 ve 10. bölümler. Not: el-Hûlî, bu konuları eser adlarına göre değil (3. kitap, 1. bölüm) olarak göstermiştir. Aristo’nun *Organon* adlı mantık külliyatının üçüncü eserini *Analytica Priora*, oluşturmaktadır. Daha kolay ulaşılabilmesi için bu çalışmada eser adının gösterilmesi tercih edilmiştir.

²⁵¹ Aristo, *Analytica Priora*, 20. bölüm.

²⁵² Aristo, *Analytica Priora*, 5. bölüm.

²⁵³ Aristo, *Analytica Priora*, 6. bölüm.

²⁵⁴ Aristo, *Analytica Priora*, 12. bölüm.

²⁵⁵ Aristo, *Analytica Priora*, 3. bölüm.

²⁵⁶ Aristo, *Analytica Priora*, 2. bölüm.

²⁵⁷ Aristo, *Analytica Priora*, 2. bölüm.

²⁵⁸ Aristo, *Analytica Priora*, 10. bölüm.

²⁵⁹ Aristo, *Analytica Priora*, 4. bölüm.

²⁶⁰ Aristo, *Analytica Priora*, 3. bölüm.

²⁶¹ Aristo, *Analytica Priora*, 2. bölüm.

mubâlağa²⁶² ve igrâk²⁶³ sanatları,²⁶⁴ şiir ve nesirde uyum ve bunlar arasındaki fark,²⁶⁵ secî‘ ve cinâs gibi konulara işaret etmiştir.²⁶⁶ Bunun yanı sıra o, üslup ve üslup konularına da yer ayırmıştır. Üslup, üslubun özel vasıfları,²⁶⁷ üslubun genel şartları, üsluptaki sağlamlık ve zayıflık ve bunun şartları,²⁶⁸ üslubun zenginliği ve genişliği,²⁶⁹ yazılı üslup, sözlü üslup, şiir üslubu ve nesir üslupları²⁷⁰ gibi konulara değinmiştir. Ama son derece ehemmiyetli olmasına rağmen söz konusu eserin Arapça diğer tercümeleri hatta İbn Sînâ’nın çevirisi bile bu konulara gereken önemi göstermemiştir.²⁷¹ Başka bir deyişle bütün bu konular II. (VIII.) yüzyıldan, yani Aristo’nun mantık külliyyatının Müslümanlar tarafından bilindiği tarihten itibaren mantık ilmi adı altında Müslüman ilim çevreleri tarafından bilinmekteydi. el-Hûlî’ye göre bu hususun kendisi bile Aristo mantık ve felsefesinin, belâgatın bir ilim olarak doğuşundan itibaren onun konuları üzerindeki etkisini göstermek için yeterlidir.²⁷²

Belâgat ilminin tarihi dikkatle incelendiği takdirde el-Hûlî’nin bu görüşünün yerinde olduğu görülecektir. Zira daha önce işaret edildiği gibi Aristo’nun mantık külliyyatı olan *Organon*’un Arapçaya tercüme edilmesi II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlanmıştır. II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıllar aynı zamanda belâgatın bir ilim olarak ortaya çıkmaya

²⁶² Lügat manası “ulaşmak, varmak” olan mubâlağa kelimesi belâgat terimi olarak ise bir şeyi tarif ve tavsif ederken onun vasıf ve özelliklerini bazen aklın kabul edemeyeceği kadar fazla veya eksik ifade etmektir. Belâgatın bedî‘ dalına mahsus bir kavram olan mubâlağa özellikle şiir sanatında methiye, hiciv ve tasvîr gibi temalarda vazgeçilmez bir sanattır. Teblîğ, igrâk ve ğuluvv olmak suretiyle üç kısma ayrılmaktadır. **1. Teblîğ:** Yapılan mubâlağa âdeten ve aklen mümkündür. **2. İgrâk:** Bu şekilde yapılan mubâlağa âdeten imkânsız iken aklen mümkündür. **3. Ğuluvv:** Yapılan mubâlağa âdeten ve aklen imkânsızdır. Bk: Şa‘duddîn et-Teftâzânî, *el-Muṭavval Şerhu Telhişi Miftâhi’l-‘ulûm*, 2. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrût, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1434/2013, s. 665; Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr: Kemâl Edip Kürkçüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994, s. 105-106 ; İn‘âm ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fî ‘ulûmi’l-belâga*, 2. baskı, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1417/1996, s. 636 vd.; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 1. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s. 307 vd.

²⁶³ Bir önceki dipnota bk.

²⁶⁴ Aristo, *Analytica Priora*, 10. bölüm.

²⁶⁵ Aristo, *Analytica Priora*, 8. bölüm.

²⁶⁶ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 117.

²⁶⁷ Aristo, *Analytica Priora*, 1. bölüm.

²⁶⁸ Aristo, *Analytica Priora*, 3 ve 13. bölümler.

²⁶⁹ Aristo, *Analytica Priora*, 6. bölüm.

²⁷⁰ Aristo, *Analytica Priora*, 12. bölüm.

²⁷¹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 117.

²⁷² el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 117-118; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 118-119.

başladığı dönemlerdir. Öte yandan belâgatla uğraşan ve bu konuda ilk eserlerin müelliflerinin de kelâm ve felsefeyle olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda bu tezin yabana atılmayacak kadar önemli olduğu görülmektedir.

Belâgatın doğuşundan itibaren Yunan felsefesinden etkilendiği görüşünü önce Aristo'nun eserlerine dayanarak ispatlamaya çalışan el-Ĥûlî, bu tezinin doğruluğunu bizzat Arap belâgatçıların eserlerinden örnekler getirmek yoluyla destekler. el-Ĥûlî'ye göre Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga* adlı kıymetli eserinde beyan ilminin konuları olan mecâz ve manalarını açıklarken hitâbet ve şiirin mantık ilmi dairesinde incelenmesinin belâgat sanatı üzerindeki etkisini de açıklığa kavuşturmuştur. el-Curcânî, bu konuda şöyle der:

“Bu fasıldan maksadım, mecâzın istiâreden daha kapsamlı olduğunu açıklamaktır. Bu nedenle her istiâre mecazdır, ama her mecâz istiâre değildir şeklinde yapılan bir önerme doğrudur. Zira hitâbet ve şiir eleştirisi ile ilgilenen bilginler ve belâgatın bedî‘ alanında eser yazanlar istiâreyi; mubâlağa derecesinde teşbîh yapmak için ismin kendi aslından başkasına nakledilmesi olarak isimlendirmişlerdir.”²⁷³

Ayrıca el-Curcânî, eserinin başka bir yerinde istiâre kelimesinin belâgat manası haricinde, diğer manalarda kullanılması hususunda şunları söyler:

“Ebû Bekir İbn Dureyd *el-Cemhere* adlı eserinde bu kelimenin ifade ettiği manaları açıklarken retorikçilerin ve şiir eleştirmenlerinin üslubunu benimsemiş ve bunu hakikat üzerine yapılan istiâre (istiâre ‘ale’l-ḥaḳîqa) kavramıyla ifade etmiştir.”²⁷⁴

el-Ĥûlî'ye göre bu pasaj, el-Curcânî'nin, belâgat ıstılahlarını açıklarken retorikçilere ve şiir eleştirmenlerine dayandığının ve aynı zamanda retorikçileri ve şiir eleştirmenlerini birer belâgat uzmanları olarak kabul ettiğinin bariz bir göstergesidir.

²⁷³ Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga fî 'ilmi'l-beyân*, 1. baskı, thk: Abdulhamîd el-Hindâvî, Beyrût, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1322/2001, s. 280; el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 118.

²⁷⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 281; el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 118.

Dolayısıyla bütün bunlar Aristo retorığının ve poetikasının, Arap edebiyatının gelişim dönemlerinden itibaren ona ilham kaynağı olduğu tezini kuvvetlendirmektedir.²⁷⁵ Ayrıca el-Ĥûlî'ye göre Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 637/1239)'in, *el-Meşelu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* adlı eserinin manevi sanatlarla (eş-şinâ'atu'l-ma'neviyye) ilgili bölümünde retorik anlamların (el-me'ânî'l-ĥiâbiyye) usulleri hakkında ilk kez söz söyleyenlerin Yunan filozofları olduğunu belirtmesi Aristo retorığı ve poetikasının veya Yunan felsefe ve mantığının, doğuşundan itibaren Arap belâgatını ve şiirini etkilediği hususuna dair bir işarettir.²⁷⁶

Retorik ilminin ilk kurucularının Yunanlılar olduğu konusunda belâgat tarihçileri arasında herhangi bir ihtilafın olmadığına işaret edilmesi gerekir. İhtilaf konusu olan mesele ise Yunanlılar tarafından tesis edilen bu ilmin Arap belâgatını etkileyip etkilememesidir. İbnu'l-Eşîr, retorik anlamlar hakkında ilk konuşanların Yunanlılar olduğunu söylemekle beraber kendisinin onlardan etkilenmediğini ve hatta Yunan felsefesini okumadığını dile getirmektedir. Ayrıca o söz konusu eserinin ilgili bölümünde Ebû Nuvâs (ö. 198/813),²⁷⁷ Ebû Temmâm (ö. 231/846),²⁷⁸ el-Buhturî (ö. 284/897)²⁷⁹ ve el-Mutenebbî (ö. 354/965)²⁸⁰ gibi şairlerin veya Abdulhamîd el-Kâtib (ö. 132/750),²⁸¹ İbnu'l-

²⁷⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 118.

²⁷⁶ Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2. baskı, thk: Ahmed el-Ĥavfi-Bedevî Tabâne, Kahire, Dâru nahđati Mısr, ts., II, 3; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 118.

²⁷⁷ Tam adı Ebû Nuvâs el-Ĥasan b. Ĥani' b. 'Abdilevvel el-Ĥakemî olup Abbasîler'in ilk dönem şairlerindendir. Hayatı için bk: İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ*, II, 784-815; Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1398/1978, s. 228; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 225.

²⁷⁸ Doğduğu köye veya kasabaya nisbetle Havrânî, Ceydûrî yahut Câsimî nispeleriyle de bilinen Ebû Temmâm'ın tam adı Ebû Temmâm Ĥabîb b. Evs b. Ĥâriş eţ-Tâî şeklindedir. Abbâsiler döneminde yaşayan Ebû Temmâm hamâsesiyle (kahramanlık şiirlerinden oluşan antoloji türü) meşhurdur. Hayatı için bk: İbn Mu'tezz/Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz Billâh, *Tabakâtu's-şuarâ*, 3. baskı, thk: Abdusettâr Ahmed Ferrâc, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1976, s. 283-287; ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XI, 63-69.

²⁷⁹ Ĥamâse adlı şiir toplusuyla meşhur Arap şairi el-Buhturî'nin tam adı Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd b. Yahyâ eţ-Tâî'dir. Hayatı hakkında bk: İbn Ĥallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, VI, 21 vd.

²⁸⁰ el-Mutenebbî'nin tam adı biyografi kaynaklarında Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn b. el-Ĥasan b. Abdışşamed el-Cu'fî el-Kindî el-Mutenebbî olarak kaydedilmektedir. Hayatı hakkında bk: İbn Ĥallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, VI, 120 vd.

²⁸¹ Abdulhamîd el-Kâtib'in tam ismi biyografi kaynaklarında Ebû Ġâlib Abdulhamîd b. Yahyâ b. Sa'd el-Kâtib olarak kaydedilmiştir. Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed b. Mervân'ın yakın arkadaşı olan Abdulhamîd, Arapçada resmi yazışmalarda kullanılan "risâle" üslubunu düzenleyerek onu bir sanat haline getiren ilk şahıs olarak kabul edilmektedir. Son Emevî halifesi Mervân ile birlikte öğrencisi

‘Amîd (ö. 360/970)²⁸² ve eş-Şâbî (ö. 384/994)²⁸³ gibi nesircilerin Yunanlılardan etkilendikleri iddiasını da çürütmeye çalışmaktadır. Başka bir tabirle ifade edilecek olursa o, Arap edebiyatının Yunan felsefesinden etkilenmediği kanaatindedir.²⁸⁴ Dolayısıyla el-Ĥûlî’nin İbnu’l-Eşîr’in retorik anlamlar hakkında ilk konuşanların Yunanlılar olduğu ifadesinden hareketle, onun Aristo retorîği ve poetikasının Arap belâgatı ve şiirine ilham kaynağı olduğu sonucunu çıkarmasının isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca el-Ĥûlî’ye göre felsefe ve kelâm, belâgat terminolojisinin oluşmasında da son derece etkili olmuştur. el-Câhîz gibi bazı erken dönem belâgatçıları bu hususa dolaylı bir yolla işaret etmişlerdir. Nitekim el-Câhîz’ın ‘Amr b. ‘Ubeyd (ö. 144/761)’e nisbetle aktardığı:

“Belâgat, Allah’ın varlığını kelâmcıların akıllarında pekiştirmek, dinleyiciye yönelik sıkıntıları hafifletmek, kulağa hoş gelen lafızlarla dinleyicilerin kalplerine manaları süslemek, daha süratli cevap vermelerini istemek ve güzel öğütlerle Kitap ve Sünnet’e götüren yolun üzerindeki engelleri bertaraf etmektir.”²⁸⁵

şeklindeki belâgat tanımı söz konusu hususa ışık tutar niteliktedir. Çünkü ‘Amr b. ‘Ubeyd’in belâgat için sıraladığı bu hususlarla kelâmcılar, kavramları ortaya koyabilmek

İbnu’l-Muâffâ’nın evinde katledildiği nakledilmektedir. Hayatı hakkında bk: ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, III, 289-290.

²⁸² Büveyhî veziri, edip, şair ve dilci olan İbnu’l-‘Amîd’in tam adı Ebu’l-Fazl Muhammed b. Huseyn el-Ĥummî’dir. Kendisi gibi Büveyhî veziri, edip ve dilci olan oğlu Ebu’l-Feth Alî b. Muhammed b. Huseyn b. Muhammed (ö. 366/976) ile karıştırmamak gerekir. Kaynaklarda Ebu’l-Fazl İbnu’l-‘Amîd’e *Kitâbul mezheb fi’l-belâgât* ve *Divânu’r-resâil* adlı eserler nisbet edilse de bunlardan hiçbirisi zamanımıza kadar ulaşmamıştır. Hayatı hakkında bk: İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 194; Ebu’l-Fazl Kemâluddîn İbnu’l-Fuvarî, *Mecme‘u’l-âdâ fi mu‘cemi’l-elkâb*, thk: Muhammed el-Kâzım, 1. baskı, Tahran, et-Tıbâa‘ ve’n-neşr/Vizâratu’s-sekâfe ve’l-irşâdi’l-İslâmî, 1416 (hicri), IV, 295-296; İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-a‘yân*, V, 103 vd.

²⁸³ Meşhur kâtip, edebiyatçı ve risâle yazarı olan eş-Sâbî’nin tam adı kaynaklarda Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn eş-Sâbî el-Harrânî olarak kaydedilmektedir. Sâbî dini inancına mensup olan eş-Sâbî, Arap edebiyatının dört en büyük risâle yazarlarından biri olarak kabul edilmektedir. Hayatı hakkında bk: Tâcuddîn Alî İbnu’s-Sâî, *ed-Durru’s-semîn fi esmâi’l-muşannifîn*, 1. baskı, thk: Ahmed Şevkî Binbîn-Muhammed Saîd Haneşî, Rabat, Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1420/2009, s. 246-248; İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-a‘yân*, I, 52-54.

²⁸⁴ Bk: İbnu’l-Eşîr, *el-Meşelu’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâir*, II, 3-5.

²⁸⁵ el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 114; el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 119.

amacıyla sözü süsleme sanatının yöntemlerini araştırıyor yani belâgat araştırmaları için zemin hazırlıyorlardı.²⁸⁶

Öte yandan Taqıyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi sonraki dönem İslâm âlimleri de belâgat terminolojisinin oluşmasında kelâmcıların etkisi bulunduğu hususuna açıkça işaret etmektedir. O, *el-İmân* adlı eserinde birer belâgat terimi olan hakikat ve mecâz ayırımından bahsederken bu şekilde bir ayırımın III. (IX.) yüzyıldan sonra yapıldığını zikreder. O, mecâz teriminin belâgat terminolojisindeki kökeninden bahsederken söz konusu terimin yeni olduğunu ve Mu‘tezile gibi kelâmcılar tarafından ortaya atıldığını belirtir.²⁸⁷ Dolayısıyla bütün bunlar belâgat terminolojisinin oluşmasında kelâmcı ve felsefecilerin ne kadar etkin rol oynadıklarını apaçık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

3. 2. 2. 2. Belâgatın Oluşum Dönemi ve Felsefe

Belâgat üzerinde felsefenin etkisi en çok bu ilmin gelişim döneminde görülmektedir. Belki de belâgatın gelişim döneminde yaşayan ve eser veren belâgatçıların kahir çoğunluğunun felsefeci veya kelâmcı olmaları, felsefenin söz konusu dönem belâgat araştırmalarına hâkim olmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bunların sonucu olarak da belâgat ilmi gelişim döneminden itibaren metot ve yöntem bakımından birbirinden farklı olan kelâmcılar ve edebiyatçılar ekolü olmak suretiyle iki ana ekol halinde gelişmesini sürdürmüştür. Tarih boyunca belâgat araştırmalarına hâkim olan kelâmcılar ekolü diyalektik ve kavramsal tanımlama özellikleriyle diğer ekolden ayrılmaktadır. Bu ekole mensup belâgatçıların en büyük özellikleri tarifler ve mantıkî kuralları sıkça kullanmalarına rağmen edebî metinlerden örneklere az yer vermeleridir. el-Ĥûlî’ye göre kelâmcılar ekolü belâgatçıları, edebî anlamları değerlendirirken söz konusu metinlerin estetik manalarına ve edebî zevk yönlerine fazla dikkat etmeksizin, mantıkî kurallara sıkıca sarılmak suretiyle belâgatın sanatsal yönünü ihmal etmişlerdir.²⁸⁸

²⁸⁶ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 119.

²⁸⁷ Taqıyuddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu l-İmân*, 5. baskı, thk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut, el-Mektebetu’l-İslâmî, 1416/1996, s. 73 vd.; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 120.

²⁸⁸ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 121.

el-Ĥûlî, belâgatın sanatsal yönünden uzaklaşarak sırf mantikî kurallara indirgenmesi hususunu, söz konusu dönem belâgatçılarının felsefenin etkisinde kalmasıyla izah etmeye çalışmaktadır. Örneğin kelâmcılar ekolü belâgatçılarından kabul edilen Kudâme b. Ca'fer'in, *Naḳdu's-şi'r* adlı eseri incelendiğinde onun methiye ve hicivden bahsederken felsefecilerden etkilendiği açıkça görülmektedir. Kudâme b. Ca'fer'e göre, birisi için methiye yapan şair, onun akıl, cesaret, iffet ve adalet vasıflarını göz önünde bulundurmalıdır. Ona göre bu dört vasıf dışındaki özelliklerle yapılan methiye doğru değildir. Oysa pek az şair memdûhlarını överken bu dört özelliği dikkate almıştır.²⁸⁹

Kısacası Kudâme b. Ca'fer'in methiye konusunda, Platon'un dört fazilet olarak kabul ettiği akıl, cesaret, adalet ve iffet prensiplerinin etkisinde kaldığı apaçık ortadadır. Ayrıca aynı eserinde hiciv konusundan bahsederken Kudâme b. Ca'fer yine felsefecilerin etkisinden kurtulamamıştır. O, söz konusu felsefî prensipleri şiirsel manaların eleştirisinde kullanmaktadır. Özellikle de kişiyi vefasızlıkla/hainlikle yerme konusunu ele alırken Kudâme b. Ca'fer, Yunanlı filozof Galinus (ö. 200)'tan etkilenererek bunun câhillere ve hayvanların yaptığı bir eylem olduğunu ve bu duygunun insanda bulunan aydın kuvvetin körelmesinden kaynaklandığını belirtir.²⁹⁰ Ayrıca Kudâme Ca'fer'in şiirde yapılan aşırılığı/ifrât (muḡâlât) diğerleriyle karşılaştırırken de felsefecilerin etkisinde kaldığı görülmektedir. Onun bu husustaki ifadeleri şöyledir:

“Bana göre şiirde aşırıya gitme/haddi aşma eylemi en iyi görüşlerdendir. Ayrıca bu husus şiir ve şairler konusunda uzman olan kimselerin de kabul ettikleri bir konudur. Onlardan bana aktarılan bir rivayete göre; ‘en güzel şiir, bünyesinde en fazla yalan barındıran şiirdir.’ Yunanlı filozofların da şiir konusunda bu görüşü benimsediklerini görürüz.”²⁹¹

²⁸⁹ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu naḳdi's-şi'r*, 5. baskı, thk: Muhammed Abdulmun'im Hafacî, Beyrût, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, ts., s. 96; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 123.

²⁹⁰ Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu's-şi'r*, s. 114; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 121.

²⁹¹ Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu's-şi'r*, s. 94; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 121.

Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre erken dönem Arap edebiyatçılarının eserlerinden aktarılan bu pasajlar, felsefenin belâgat ilminin doğuşunda etkili olduğu gibi onun gelişim döneminde de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Kelâmcılar ekolünün yanı sıra belâgat araştırmalarında takip edilen bir diğer yöntem ise edebiyatçılar ekolüdür. Edebiyatçılar belâgat ekolü taraftarları kelâmcılar ekolü mensuplarından farklı olarak mantikî ve felsefî tanımlar yapmak yerine, Kur'ân, hadis, Arap şiir ve nesrinden bolca örnekler vermek suretiyle edebî zevki öne çıkarmışlardır. Fakat her iki belâgat ekolünün tarih boyunca geçirdiği süreçler ve aralarındaki rekabete bakıldığında kelâmcılar ekolünün hem erken dönem hem de sonraki dönemlerde belâgatçılar tarafından daha çok rağbet gördüğü ve zamanla belâgat araştırmalarında takip edilen tek yöntem haline geldiği görülmektedir. Burada bir hususa işaret edilmelidir ki Ĥudâme b. Ca'fer gibi erken dönem kelâmcılar ekolüne mensup belâgatçılar her ne kadar kelâm ve felsefenin etkisinde kalmışlarsa da yaşadıkları dönemin parlak edebî yaşantısından nasiplerini almışlardır. Bu da onların belâgat konularını işlerken hoş ve zarif bir üslup kullanmalarına sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle el-Ĥûlî'ye göre bunların belâgat konularını ele alırken kullandıkları üslup geç dönem kelâmcılar ekolü belâgatçılarında olduğu gibi kuru ve edebî zevkten tamamen yoksun değildir.²⁹²

3. 2. 2. 3. Felsefe ve Belâgat Araştırma Alanının Sınırlandırılması

el-Ĥûlî'ye göre doğuşu ve gelişmesi dönemlerinde felsefe ve mantıktan etkilenen belâgat, zamanla mantık ilmi tarafından yönlendirilen bir ilim haline dönüşmüştür. Veya başka bir tabirle mantık, belâgat ilminin araştırma alanını sınırlandırmıştır. el-Ĥûlî bütün bunları yaparken yine klasik dönem belâgatçılarının eserlerinden getirdiği örneklerle bu tezini gerekçelendirmeye çalışır. el-Ĥûlî'ye göre mantık ilminin belâgat araştırmalarına hâkim olması hususu özellikle es-Sekkâkî'nin kelâmcılar ekolü belâgat kitaplarının en önemlilerinden biri kabul edilen *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde kendini daha belirgin bir şekilde göstermektedir. es-Sekkâkî, söz konusu eserinin belâgatla ilgili kısmına birer

²⁹² el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 122-123.

mantık konuları olan hadd²⁹³ ve istidlâl²⁹⁴ ilimlerini ekler ve belâgatın hadd ve istidlâl ilimleriyle tamamlandığını gerekçe göstererek bunda bir beis görmediğini belirtir.²⁹⁵ Ayrıca VII. (XIII.) yüzyılın edip ve belâgatçılarından biri olan Ebû Abdillâh Zeynuddîn et-Tenûhî (ö. 748/1347)²⁹⁶ belâgata dair kaleme aldığı *el-Akşâ 'l-ğarîb fî 'ilmi 'l-beyân* adlı eserinde mantık kurallarının belâgat araştırmalarında kullanılması gereken öncüller olduğunu kabul etmektedir. Nitekim et-Tenûhî; “*Ben belâgat ilmine dair bu muhtasar eseri kaleme alırken ele alınması gereken mantık kurallarına ve Arapça dil araçlarına öncelik vermek suretiyle başlıyorum.*”²⁹⁷ şeklindeki ifadeleriyle bunu açıkça gözler önüne sermektedir. Daha sonra o, ilim, ilmin çeşitleri, önerme, önerme türleri hakkında bilgiler vermek suretiyle pek çok mantık kavramını özetler.²⁹⁸

Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre her iki müellifin eserlerinden getirilen bu örnekler, mantığın belâgat ilmini ne derecede etkisi altına alarak kuşattığını göstermektedir. Ona göre mantık bu kitaplarda sıradan bir şekilde ele alınmamış, tersine belâgatla eşdeğer bir hale gelmiştir. Nitekim es-Sekkâkî’nin *Miftâhu 'l-'ulûm*’da beyân ilmi için yaptığı tanım bu hususu apaçık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Onun beyân ilmi için; “*Halin gereği icabınca söylenen sözden kast olunan muradın tamamlanması için mütekellimin hatadan sakınma aracı olarak kullandığı ilimdir.*”²⁹⁹ şeklindeki tanımı, mantığın belâgat ilmi üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Öte yandan istidlâl, kıyâs, taḥsîn, sebr, istiḳrâ ve temşîl gibi mantık terimlerini açıklayan es-Sekkâkî, belâgatçı ile

²⁹³ Türkçede “tanım” veya “tarif” kelimeleriyle ifade edilen “hadd”; bir kelime, kavram veya şeyin mahiyetini açıklan söz anlamında kullanılan mantık kavramıdır. Bk: Muhammed Şâkir, *el-İdâh li metni İşâgûcî fî 'l-mantık*, 2. baskı, y.y., Matbaatu'n-nahḍa, 1345/1926, s. 36 vd.; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 36 vd.; Ömer Türker, “Tarif”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX, 28.

²⁹⁴ Lügat manası “rehberlik, kılavuzluk etme” olan istidlâl, bir mantık kavramı olarak ise “ortaya atılan bir iddiayı ispat etmek için delil getirmek” manasında kullanılır. İstidlâl kavramını ifade etmek için modern Türkçede “çıkarım” kelimesi kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk: Abdülkuddûs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 323.

²⁹⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu 'l-'ulûm*, s. 435; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 124.

²⁹⁶ Hayatı için bk: ez-Zirikli, *el-A 'lâm*, VII, 35.

²⁹⁷ Zeynuddîn et-Tenûhî, *el-Akşâ 'l-ğarîb fî 'ilmi 'l-beyân*, 1. baskı, Kahire, Matbatu's-sâ'ade, 1327 (hicri), s. 2.

²⁹⁸ et-Tenûhî, *el-Akşâ 'l-ğarîb fî 'ilmi 'l-beyân*, s. 2 vd.; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 124.

²⁹⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu 'l-'ulûm*, s. 162

mantıkçının çalışma alanı arasında sentez kurmaya çalışır. el-Ĥûlî'ye göre es-Sekkâkî'nin istidlâl vasıtasıyla elde edilen sonuçtan bahsederken belirttiği ifadeler, belâgat ile mantığın ne denli eşdeğer olduğunu ortaya koyması açısından manidardır. Nitekim es-Sekkâkî, istidlâlden elde edilen sonuç hakkında;

“Bir şeyin gerekliliği başka bir şeyi gerektirir (إِلْزَامُ الشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ شَيْئًا) ki bundan

olumluluk (لِإِثْبَاتٍ) doğar. Bir şeyin gerekliliğinin diğer şeyi gerektirmemesi (إِلْزَامُ

الشَّيْءِ أُلْفِي) durumundan ise olumsuzluk (الْشَّيْءُ يُعَانِدُ شَيْئًا)”³⁰⁰ doğar.

şeklinde bir çıkarsamada bulunduktan sonra teşbih, kinâye ve istiâreden elde edilen sonucun aynı şey olduğu kanaatine varmaktadır. Yani teşbîh, kinâye ve istiâre, olumlu bir sonuç elde etmek için bir şeyin gerekliliği başka bir şeyi gerektirdiğinden, olumsuz bir sonuç elde edebilmek için ise bir şeyin gerekliliği diğer şeyi gerektirmediğinden başka bir şey değildir. Daha sonra ise es-Sekkâkî:

“Durum böyleyken hiç utanmadan bizim verdiğimiz hükümden başka bir hüküm mü verirsin? Belâgatçı, mantıkçının yaktığı ateşi nasıl görmezden gelir? Oysa kâmil bir akıl sahibinin bunları birbirinden ayırması ne kadar da uzaktır!”³⁰¹

şeklindeki ifadeleriyle belâgat ile mantığın iç içe oluşunu net olarak ortaya koymaktadır.³⁰² Yine el-Ĥûlî, belâgatın mantıkla içli dışlı olduğuna dair tezini kuvvetlendirmek maksadıyla bir diğer belâgatçı et-Tenûhî'den örnekler getirir. Zira et-Tenûhî, nahivcilerle mantıkçıların ortak özelliklerinden bahsederken şöyle der:

“Nahivcilerin ıstılahındaki cümle, mantıkçıların terminolojisindeki önermeyle (każiyye) aynı anlamda kullanılmaktadır. Aralarındaki fark ise şudur; mantıkçılar kelimelerden uzak durarak daha çok manalar üzerinde konuşurlar. Nahivciler ise manalardan kaçınarak kelimeler üzerinde konuşurlar. Ancak cümle

³⁰⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 505.

³⁰¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 505-506.

³⁰² el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 124-125.

önermeden daha geneldir. Çünkü cümlelerin doğru ve yanlış olan cümleler olduğu gibi ne yanlış ne de doğru olma ihtimali bulunan cümleler de vardır. Oysa önermeler sadece doğru ve yanlış ihtimali olan şeyleri muhtevidir.”³⁰³

Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre her iki belâgatçının eserinden getirilen bu örnekler, belâgatla mantık arasındaki kuvvetli ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ilişki belâgat araştırmalarının sınırlarını belirleyerek onun alanını oldukça daraltmıştır. Başka bir deyişle mantık ilminin araçlarından beslenen belâgat, zamanla tamamen mantığın etkisi altına girmiştir. Aldığı bu son haliyle belâgat kelimeler ve özelliklerini araştırmakla işe koyulur ki bu da belâgatın bir alt dalı olan beyân ilminin konusudur. Daha sonra ise bunu kelimelerin süslemelerinden bahseden bedî’ ilmi takip eder. Kısacası, el-Ĥûlî’ye göre belâgatın alt dalları olan beyân ve bedî ilimlerinin araştırma alanları-az önce et-Tenûhî’nin de belirttiği gibi-önermenin benzeri olan cümle dairesinin haricine çıkmamaktadır. Meselâ belâgatın bir alt dalı olan me’ânî ilmi, cümlelerin tarafları olan musned, musnedun ileyh,³⁰⁴ bunların tabileri ve cümlelerin önermeden farkını ortaya koymak gibi konularla uğraşır. el-Ĥûlî’ye göre aynı husus beyân ilmi için de geçerlidir. Zira ona göre murekkeb (bileşik) teşbîh ve mecâz konuları hariç beyân ilminin çerçevesinin cümle dışına çıkmadığı görülecektir. Ama bu söz konusu cümleler tek bir cümle konumunda olup belâgî mananın icra edilmesinde kendine has özelliklere sahiptir. el-Ĥûlî’ye göre beyân ilminin bütün konularını oluşturan teşbîh, istiâre ve kinayenin bir cümle gibi olduğu görülecektir. Bütün bunlar incelendiğinde belâgat araştırmalarının cümle çerçevesinin dışına çıkmadığı görülmektedir. Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre belâgatın araştırma alanının bu kadar daraltılmasının en önemli sebebi onun ilm-i istidlâdan

³⁰³ et-Tenûhî, *el-Akşâ’l-ķarîb fî ‘ilmi’l-beyân*, s. 6-7; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 128.

³⁰⁴ Me’ânî ilminde, bütün haber ve inşâ cümlelerinin musned ve musnedun ileyh olmakla iki rûknü bulunmaktadır. Bunlara mahkûmun aleyh (Musnedun ileyh) ve mahkûmun bih (musned) de denilmektedir. Musned, isim cümlelerinde haber, fiil cümlelerinde ise fiil ve fiil gibi amel eden lafızlardır. Musnedun ileyh ise, isim cümlelerinde mübtada, fiil cümlelerinde fâil ve nâib-i fâil gibi amel eden lafızlardır. Dolayısıyla nahivdeki mübtada-haber, fiil-fâil kavramlarının yerine me’ânî ilminde; musned-musnedun ileyh kavramları kullanılmaktadır. Bk: Alî el-Cârim-Muşafâ Emîn, *el-Belâğatu’l-vâđiħa, el-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, Beyrut, Dâru’l-fikr li’ṭ-ṭibâ’a ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1431/2010, s. 117-118.

(mantık) etkilenmesidir. Bu güçlü etkileşim sonucunda zamanla mantık ilmi belâgat araştırmaları üzerinde baskın bir konuma gelmiştir.³⁰⁵

3. 2. 2. 4. Felsefe ve Belâgatın Gayesi

el-Ĥûlî'ye göre belâgatın felsefe ve mantıktan etkilenmesinin en büyük işaretlerinden biri de belâgattan güdülen amaçta kendini göstermektedir. Zira önceleri edebî bir amaçla başlayan belâgat araştırmaları daha sonra bu hedefinden saparak kelâmî ve felsefî bir kisveye bürünmüştür. el-Ĥûlî, belâgatın asıl gayesinden saparak kelâmî ve felsefî bir hedefe yöneldiği şeklindeki görüşünü de klasik dönem belâgatçılarından örnekler getirmek suretiyle pekiştirmeye çalışır. Ona göre, müstakil belâgat araştırmalarının başladığı ve söz konusu alanda ilk eserlerin telif edildiği erken dönemlerden itibaren durum böyle olmuştur. Örneğin, erken dönem Mu'tezile kelâmcılarından 'Amr b. 'Ubeyd (ö. 144/761) belâgatı, kalplerdeki karışıklıkları gidermek ve hızlı bir şekilde cevap verebilmek maksadıyla kelâmcıların zihinlerine Allah'ın (c.c.) varlığını takrir etme aracı olarak görmüştür.³⁰⁶

Ayrıca söz konusu dönemin bazı edip ve belâgatçıları, belâgatın ana gayesinden uzaklaşarak kelâmî bir amaç güttüğünün farkına varmışlardır. Edebiyatçılar ekolünün temsilcilerinden biri olan Ebû Hilâl el-'Askerî bunlara örnek gösterilebilir. el-'Askerî'ye göre belâgatın ihmalî, istidlâl ve yorum yönüyle Kur'an'ın i'câzının bilinmemesine sebep olmaktadır. Bu yüzden el-'Askerî'ye göre belâgat araştırmalarında taklit, makbul ve uygun bir yöntem değildir. O, *Kitâbu's-şınâ'ateyn* adlı eserinde belâgatın iki gayesinden bahseder. Bunlardan birincisi-el-Ĥûlî'nin kelâmî gaye olarak adlandırdığı-Kur'an'ın i'câzının bilinmesi gayesidir. Nitekim el-'Askerî'nin:

“Kendisine güvenilen bir fakihin, belâgatı rehber edinen bir okuyucunun, tartışma ve münazaradaki başarısıyla parmakla gösterilen bir konuşmacının, saf Arab'ın ve saf Kureyşli'nin Allah'ın (c.c.) kitabının i'câzını bir Zenci ve

³⁰⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 125-126; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 129.

³⁰⁶ el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 114; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 127.

Nabatlının bildiği şekilde bilmesi ve ondan kara bir cahilin yaptığı gibi istidlâlde bulunması kadar çirkin bir şey yoktur.”³⁰⁷

şeklindeki ifadeleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan el-‘Askerî, sözün iyisinin kötüsünden, nadirini zayıfından ayırt etmenin belâgatla mümkün olduğunu, ayrıca kaside ve risâle yazımında belâgat bilgisinin çok önemli olduğunu belirterek³⁰⁸ belâgattan güdülen bir başka gayeye de işaret etmiştir. Dolayısıyla el-‘Askerî, belâgatın sözün iyisini kötüsünden ayırmak olan edebî ve asıl gayesi ile beraber Kur’ân’ın i‘câzını anlamak için güdülen gayesinden de bahsetmektedir. el-Hûlî’ye göre erken dönem eserlerinde belâgatın bu amaçlarına sık sık işaret edilse de zamanla belâgatın, sözün iyisini kötüsünden ayırmak olan asıl gayesi unutulurak diğerine üstünlük verilmiştir.³⁰⁹ Ayrıca el-Hûlî’ye göre belâgatın asli gayesinden uzaklaştırılarak sadece Kur’ân’ın i‘câzıyla sınırlandırıldığı Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî (ö. 749/1348)’nin³¹⁰ *eṭ-Ṭırâzu’l-muteḍammin li esrâri’l-belâğa* adlı eserinde de açıkça görülmektedir. Yahyâ b. Hamza el-Alevî, söz konusu eserinde belâgatı; “Kendisiyle i‘câz hallerinin bilinmesi mümkün olan bir ilimdir.”³¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre i‘câz hakikatlerinin bilinmesi ve kurallarının tespit edilmesi yalnız belâgat ilmi ve bu ilmin esaslarının bilinmesiyle mümkün olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır.³¹² Ayrıca o, i‘câzı, belâgat araştırmaları için özel ve tamamlayıcı bir unsur olarak görmüştür. Belâgattan kast olunan amacın i‘câz olduğunu düşündüğü için Yahyâ b. Hamzâ söz konusu bölüme, eserlerinde i‘câz konusuna yer ayırmayan belâgatçıları yermekle başlamıştır.³¹³

Yine el-Hûlî’ye göre belâgat konularının ele alındığı pek çok eserin *Delâilu’l-i‘câz*, *Nihâyetu’l-i‘câz fî dirâyeti’l-i‘câz* ve *eṭ-Ṭırâz* gibi adlar taşıması da belâgattan

³⁰⁷ el-Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ’ateyn*, s. 1-2.

³⁰⁸ el-Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ’ateyn*, s. 1.

³⁰⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 127.

³¹⁰ el-Mueyyed Billâh lakabıyla da tanınan Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Huseynî el-Alevî *eṭ-Ṭâlib* Yemen bölgesinin önde gelen âlim ve Zeydiyye mezhebinin imamlarından. Hayatı için bk: ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, VIII, 143-144.

³¹¹ Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *eṭ-Ṭırâzu’l-muteḍammin li esrâri’l-belâğa ve ‘ulûmi haḳâiki’l-i‘câz*, 1. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Mektebetu’l-‘unşuriyye, 1423/2002, I, 11.

³¹² el-Alevî, *eṭ-Ṭırâz*, I, 11; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 127.

³¹³ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 127.

kelâmî bir maksat güdüldüğünün göstergesidir. Dolayısıyla belâgatın asıl amaç ve gayesinin, i'câz konusunun anlaşılması olması görüşü pek çok bilgin tarafından benimsenmiştir. Son dönem belâgat araştırmacıları da belâgat ilminin faydasını, Kur'ân'ın i'câzını bilmek olarak tanımlamışlardır. Böylece, itikat konusuyla irtibatlı olduğundan belâgat, edebî ilimlerin en şereflişi olarak kabul edilmiştir. Belâgat öğrenmenin hükmüne gelince ise, topluluklar için farz-ı kifâye, fertler için ise farz-ı ayn olarak görülmüştür. Kısacası belâgat, edebî yönünden uzaklaşarak mantık ve felsefenin hâkim olduğu kelâm araştırmalarının bir aracı haline dönüşmüştür.³¹⁴

Belâgat araştırmalarındaki maksadın edebî olmaktan uzaklaşarak kelâmî-felsefî bir amaç güttüğünü ortaya koymaya çalışan el-Ĥûlî, daha sonra bunun belâgatın yararına mı yoksa zararına mı olduğu hususunu açıklamaya çalışmaktadır. Az önce işaret edildiği gibi el-Ĥûlî, belâgatın mantık ve kelâmdan etkilenmesinin en önemli sebeplerinden biri olarak, belâgat araştırmalarının Kur'ân'ın i'câzı meselesine indirgenmesi olduğunu görür. Fakat el-Ĥûlî, Kur'ân'ın i'câzı meselesinin belâgat araştırmalarına bir takım katkılarının bulunduğu hususunu da inkâr etmez. el-Ĥûlî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı meselesi, belâgat konularının yazıya geçirilmesinde ve bu sayede oldukça büyük bir belâgat literatürünün ortaya çıkmasında oldukça büyük rol oynamıştır. Ayrıca i'câz konusunun belâgat ilmine bir diğer katkısı ise kelâmcılar ve edebiyatçılar belâgat ekollerinin doğuşuna ön ayak olmasıdır. Bu yüzden Kur'ân'ın i'câzına dair kaleme alınmış eserler incelenmeden yapılan bir belâgat araştırması eksik kalacaktır. Başka bir ifadeyle, belâgatın felsefe ve kelâmla olan bu ilişkisi, söz konusu ilimlerin engin terminolojisi ve âlimlerinin ilmî birikimleriyle belâgatın müstakil bir ilim olarak doğmasını ve gelişmesini hızlandırmıştır. Bütün bunlar el-Ĥûlî'ye göre belâgata i'câz görevini yükleyen felsefenin belâgat ilmine olan faydalarıdır.³¹⁵

Fakat belâgata sadece i'câz görevinin yüklenmesi, bu ilme faydadan çok zarar ettirmiştir. Zira deliller getirmek suretiyle gerekçelendirme olan i'câz kelâm kitaplarında

³¹⁴ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 128.

³¹⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 127-128.

kullanılan bir yöntemdir. İ'câz konusuna odaklanan belâgatçılar da böylesi bir metodu benimsemişlerdir. Dolayısıyla asıl gayesi sözün iyisinin kötüsünden ayırt etmek olan belâgat, sadece i'câzın sırlarını açıklamakla sınırlandırıldığında edebî zevkten uzaklaşarak daha fazla zarara uğramaktadır. Belâgat yapısı itibariyle her durumda i'câzı açıklamaya müsait değildir. Zira istidlâl çabasıyla teşbîh, istiâre ve kinâye için sadece mantık kurallarını kullanmakla yetinmek, bunları Kur'ân âyetlerine uygulamak ve bunun Kur'ân'ın i'câzını anlamak için yegâne yöntem olduğu zannına kapılmak belâgatı edebî zevkten yoksun bırakmaktır. Başka bir tabirle, bu yöntemle yapılan bir belâgat çalışması, belâgatın edebî ruhunu öldürmek ve onu duygu, sanat ve zevkten yoksun bırakılmış kuru ölçülere terk etmektir. el-Hûlî'ye göre son dönem belâgat araştırmacıları arasında revaç bulan, i'câzın deliller getirmek suretiyle gerekçelendirme olması şeklindeki görüş, tutarsız ve gerçeği yansıtmaktan oldukça uzaktır. Ayrıca ona göre bu görüşün tutarsız olduğu belâgatın devlerinden kabul edilen es-Sekkâkî tarafından da fark edilmiştir. O, i'câzın delillerle gerekçelendirilmesi görüşünü inkâr etmiştir. es-Sekkâkî'nin, bazen söz konusu görüş sahipleriyle aynı kanaati paylaştığı, ama daha sonra bunu reddettiği görülmektedir. Nitekim es-Sekkâkî'nin:

“İ'câz çok tuhaf bir şeydir. Şiir vezinleri doğruluğu gibi idrak edilir ama betimlenmesi mümkün değildir. Bence i'câzın anlaşılması için tek yol zevktir. Bu zevke sahip olmanın yolu ise bu iki ilme hizmet etmenin uzunluğuna bağlıdır.”³¹⁶

tarzındaki açıklamaları bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.³¹⁷ İ'câzın zevk-i selîm ile anlaşılabilirliğini ifade eden es-Sekkâkî, söz konusu eserinin ilerleyen bölümlerinde i'câzın deliller getirmek suretiyle gerekçelendirme olduğu yönündeki görüş sahiplerinin delillerini çürütmeye çalıştıktan sonra şunları söyler:

“İ'câz yönleri konusundaki bu dört hususa zevk sahipleri bir beşincisini daha eklemiştir. Bu da i'câzın belâgat ve feşâhatten kaynaklanması görüşüdür. İ'câzın bu beşinci yönünü elde etmek söz konusu iki ilme hizmet etmenin süresine

³¹⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 416.

³¹⁷ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 131; el-Hûlî, *Arap-İslam kültüründe yenilikçi yaklaşımlar*, s. 135.

bağlıdır. Bu nimet kendisine bahşedilen nefis ona hazırlıklıdır. Herkes yaratılışı gereği meyyal olduğu şeylerde başarılı olur.”³¹⁸

Netice itibariyle el-Ĥûlî’ye göre es-Sekkâkî’nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere i’câzı bilmenin yolu; sanatsal eğitim kurallarının gerektirdiği bir şekilde sanatsal zevkin oluşturulması ve belâgatın edebî yönlerinin canlandırılmasına bağlıdır.³¹⁹ Dolayısıyla edebî yönü canlandırılan belâgatın i’câzı açıklamakla sınırlandırılması, sanatsal bir sınırlandırma olup belâgata bir zararı bulunmamaktadır. Ancak bu sanatsal i’câz, Sa’duddîn et-Teftâzânî gibi kelâmcıların yaptıkları tanımları, münakaşaları, hâşiye ve ta’likleri incelemek suretiyle ya da istiâre ve benzerleriyle ilgili ihtilaflara girmekle ortaya çıkmaz. Zira bunların yapılmasıyla edebî zevk elde edilemez. Öte yandan i’câzın anlaşılmasıyla ne dinî ne de belâğî amaç gerçekleşmiş olur. Başka bir ifadeyle belâgatın asli amacından uzaklaştırılarak sadece Kur’an’ın i’câzına indirgenmesi sanatsal bir hata olmakla beraber dinî bir kusurdur. Zira belâgatın i’câza indirgenmesi insanı i’câzı anlamaya ve i’câz yönlerini açıklamaya ulaştırmaz, tersine insanın basiretini ve i’câzı anlama kudretinin zayıflamasına sebep olur. el-Ĥûlî’ye göre belâgat ve felsefenin tek birleştikleri nokta sanat ve estetiğe gösterdikleri ilgidir. Bunun dışında belâgatın felsefeyle olan ilişkisinden zararlı çıkan hep belâgat olmuştur. Bu ilişki belâgatın edebî zevkten yoksun bırakılmasına sebebiyet vermiştir. Belâgatın kaybettiği edebî zevki geri kazanabilmesi için edebiyatçılar belâgat ekolü desteklenmeli, bu alanda yeni araştırmalar yapılmalıdır. Ancak bunlar yapıldığı takdirde belâgattan güdülen asıl amaca ulaşmak mümkün olacaktır.³²⁰

Sonuç olarak el-Ĥûlî’ye göre güzel söz söylemeyi öğreten ve duygusal hükümler ortaya çıkaran belâgat, klasik dönem Arap edebiyatçı ve belâgatçıları tarafından doğrusuyla yanlışıyla aklî, mantıkî ve nazarî bir tür yargıya dönüştürülmüştür. Söz konusu Arap belâgatçıları belâgat araştırmalarında sanatsal yöntemi ihmal etmişlerdir. Bütün bunların sonucu olarak yapılan belâgat çalışmalarında felsefî, aklî, mantıkî ve kelâmî

³¹⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 512-513.

³¹⁹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 131.

³²⁰ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 131-132; el-Ĥûlî, *Arap-İslam kültüründe yenilikçi yaklaşımlar*, s. 136.

üslupların kullanılması yaygın hale gelmiştir. el-Ĥûlî'nin görüşüne göre, belâgatın asıl gayesi olan güzel söz söyleme sanatına dönüştürülmesi bu ilmin mantık ve felsefenin etkisinden kurtarılmasıyla mümkün hale gelecektir. Bunu yapmak için ise belâgatı sanat ve duygu alanına yerleştirmek ve belâgat araştırmalarında iyi ve güzel olanla ilgili hüküm verirken aklî ilmî kriterlerin aksine sanatsal kriterler göz önünde bulundurulmalıdır. Daha açık bir tabirle kelâmcılar belâgat ekolü terkedilmeli ve edebiyatçılar belâgat ekolü tekrar canlandırılmalıdır.³²¹

el-Ĥûlî'nin edebî hayatı canlandırmak için yaptığı gayretler takdir edilmekle birlikte, bunu edebî eleştiriden farklı amaca hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî gayeye hizmet ettirmeye çalışmasıyla yapması doğru değildir. Bu arada belirtilmesi gerekir ki bu, edebî eleştiri (naqd) ile belâgatı aynı gören ve çoğunluğu Batı'da eğitim alan veya Batı'daki edebî eleştiri akımlarından etkilenen Arap edebiyatçıların ortak özelliğidir. Edebî eleştiri ve belâgat çalışmalarından güdülen maksat farklı olduğundan bunların birbirine karıştırılmaması gerekir. Zira erken dönem eserlerinde belâgat ile edebî eleştiri konuları içi içe işlenmekle birlikte, IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru belâgat edebî eleştiriden ayrılmış ve belâgat çalışmaları daha ziyâde Kur'ân'ın i'câzı konusu üzerinde yapılmıştır. Dolayısıyla hedefleri farklı olan edebî eleştiri ve belâgatın birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir.

el-Ĥûlî, Yunan felsefesinin Arap belâgatı üzerindeki etkisine geçmeden önce genel olarak felsefe ve belâgat ilimleri arasında bir bağ kurmaya çalışır. O buna söz konusu ilimlerin tanımlarını yapmakla başlar ve her iki ilim arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu dikkatleri çeker. O, felsefe ve belâgatı şu şekilde tanımlar: Felsefe; özgürce ve derinlemesine yapılan bir araştırmadır. Yaratılışlar içinde seçkin varlık olan insan, aklı, duygusu, hisleri ve iradesiyle sürekli bu araştırmaya konu olmuş ve bütün bunların sonucunda da felsefenin mantık, estetik, ruh, ahlak vb. dalları ortaya çıkmıştır. Belâgat ise söz sanatı ve bu söz sanatındaki estetiğin nasıl oluştuğunu ele almakla ilgilenir. Dolayısıyla el-Ĥûlî, estetiğin hem felsefenin hem de belâgatın ortak konusu olduğu

³²¹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 249-250.

görüştüğüdür. Estetiği inceleyen felsefe dalı, genellikle estetik nedir? İnsan estetiği nasıl hisseder ve ondan ne şekilde etkilenir? gibi sorulara cevap aramaya çalışır. Bu nedenle felsefenin bu konuları konuşma vasıtasıyla duyguları ifade etme sanatını ve söz estetiğini konu edinen belâgatla yakın ilişkisi bulunmaktadır. el-Hûlî'ye göre bu nedenle her zaman felsefenin söz sanatı ve estetiği olan belâgat üzerinde etkisi bulunmuştur.³²²

el-Hûlî'nin Yunan felsefesinin Arap belâgatı ile olan ilişkisi ve onun üzerindeki etkisi hakkındaki görüşlerine yer verildikten sonra bu meselenin değerlendirilmesine geçilebilir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda Müslümanlar Yunan kültürü ile daha yakından tanışma fırsatı elde ettiler. Bu süre zarfında Yunanca'dan Arapçaya pek çok eser tercüme edilmiştir. Bu nedenle Yunan kültürü Arap-İslâm kültürü üzerinde en çok etkisi bulunan kültür olarak kabul edilebilir. Yunan kültürünün Arap belâgatı ve edebiyatını etkilemesi genellikle yabancı asıllı (Hristiyan, Süryânî vb.) şair, kâtip ve mütercimler vasıtasıyla olmuştur. Söz konusu şair, kâtip ve mütercimler dönemin baskın kültürü olan Yunan medeniyetinden etkilenmişler ve bu kültürden faydalanmışlardır.³²³ Başka bir deyişle tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla Yunanca'dan pek çok kitap Arapçaya tercüme edilmeye başlandı. Bu tercüme özellikle Müslümanlarla iç içe yaşayan Süryânîler tarafından yapılmaktaydı. Süryânîler ise daha Hristiyanlığı kabul etmeden önce söz konusu Yunan kültüründen etkilenmiş ve hatta Kutsal kitap İncil'i de kendi dillerine çevirmişlerdir. Hristiyanlığı kabul etmeleriyle Süryânîler Yunan kültürünün bir parçası haline gelmiş ve Yunan din adamlarının kutsal kitap yorumları ve vaazlarının pek çoğunu kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Kutsal kitapların yanı sıra felsefe ve mantık kitapları bu tercüme arasında

³²² el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 109-110.

³²³ Tâhâ Huseyn, *Fi'l-beyânî'l-'Arabî mine'l-Câhîz ilâ Abdilâhîr*, s. 9 (Tâhâ Huseyn tarafından Fransızca kaleme alınmış bu makale Abdulhâmid el-'İbâdî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Söz konusu makale Kudâme b. Ca'fer'in *Nağdu'n-neşr* adlı eserinin giriş kısmında yer almaktadır.) Bk: Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu'n-neşr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1400/1980 (Giriş kısmı). Söz konusu makale "el-Câhîz'dan Abdulhâdîr Dönemine Kadar Arap Belâgatı" adıyla Türkçeye de çevrilmiştir. Bk: Akif Özdoğan, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt IV, sayı 8, s. 131-157.

önemli bir yeri işgal etmekteydi. Zira söz konusu dönemlerde Aristoteles mantığı münazara ve tartışmalarda kendisine sıkça başvurulmuş kaynak durumundaydı. Süryânîler de Nestûrî³²⁴ ve diğer dinî mezheplerle yaptıkları tartışmalarda bu mantık ilmine ihtiyaç duyduklarından mevzubahis alandaki kitapların çoğunu kendi dillerine aktarmışlardır. Dolayısıyla bu Süryânî mütercimler tarafından Arapçaya çevrilen eserlerin başını felsefe ve mantık kitapları çekmekteydi.³²⁵

Müslümanların tercüme faaliyetlerine başlaması Emevîler dönemine rastlamaktadır. Ne var ki Emevîler döneminde yapılan tercüme faaliyetleri sadece tıp alanıyla sınırlı kalmıştır. Abbasîler dönemine gelince bazı halifelerin de yardım ve teşvikleriyle felsefe, mantık, dil ve edebiyat alanında tercümeler yapılmaya başlamıştır.³²⁶ Özellikle II. (VIII.) yüzyılda yapılan tercüme faaliyetlerinin felsefe ve mantık ağırlıklı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca el-Kindî (ö. 260/873), el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 438/1037) gibi İslam filozoflarının bu eserleri tercüme etmekle kalmayıp onları şerh etmeye gayret ettikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle tercüme faaliyetlerinin sonucu olarak İslâmî bilimler içerisinde Yunan kültür ve düşüncesinden ilk ve en fazla etkilenen bilim dalının felsefe olduğu söylenebilir.³²⁷

Yunan kültüründen etkilenerek gelişmesinin sürdüren bu mantık ve felsefî düşünce, pek çok açıdan Arap edebiyatının bir bilim dalı olarak gelişmesinde etkili olmuştur. Arap edebiyatında mantık yöntemlerinin kullanılmaya başlanması bu etkinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³²⁸

³²⁴ Nestûrîlik, Hristiyanlığın bir kolu olup kurucusu kabul edilen İstanbul patriği Nestûr (ö. 451)'a nispetle böyle adlandırılmıştır. Vâiz ve papaz olarak faaliyet gösteren Nestûr'un düşünce ve görüşlerinin oluşmasında o dönem Hristiyanlığının iki temel düşünce merkezinden biri olan Antakya İlahiyat ekolü etkili olmuştur. Nestûrîlik bazı farklı görüşleriyle diğer Hristiyan mezheplerinden ayrılmaktadır. Geniş bilgi için bk: Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 15-17.

³²⁵ Şukrî Muhammed Ayyâd, *Kitâbu Aristûtâlîs fi 'ş-şî'r*, Kahire, Dâru'l-kâtibi'l-'Arabî li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1967, s. 166

³²⁶ M. Akif Özdoğan, "Abbasîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt V, sayı 16, Ankara, 2005, s. 37.

³²⁷ Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", *İslâmiyat Dergisi*, VII, sayı, II, Nisan-Haziran, 2004, s. 29.

³²⁸ Özdoğan, "Abbasîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", s. 38.

Abbâsîler dönemiyle başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda Yunanca'dan Arapçaya tercüme edilen felsefî ve mantık ağırlıklı eserlerin Arap edebiyatının gelişmesine katkıda bulunulduğu görüşüne yukarıda işaret edildi. Fakat bunlar arasında iki eserin Arap edebiyatını direkt olarak etkilediği batılı araştırmacılar ve pek çok çağdaş Arap belâgat tarihi araştırmacısı tarafından kabul edilmektedir. Bunlar Aristo'nun *Poetika* (*Şiir sanatı*) ve *Retorika* (*Hitâbet*) adlı eserleridir. Bu eserlerin Arap edebiyatı ve belâgatını etkileyip etkilemediği konusunda sıhhatli değerlendirmelerde bulunabilmek için Müslümanların söz konusu eserlerle olan irtibatları hususuna göz atmak faydalı olacaktır.

Poetika (*De Poetica/Kitâbu's-şi'r*): Aristo'nun şiir sanatına dair yazdığı bu eser İslâm mantıkçıları tarafından onun mantık külliyyatının sekizinci ve son kitabı olmak üzere *Organon*'a³²⁹ eklenmiştir. Mahiyet itibariyle Aristo'nun *Poetika*'sı genel bir poetika ile değil daha çok edebiyat sanatı (estetik) ve dil problemleri ile uğraşmaktadır.³³⁰ *Poetika* ilk kez³³¹ Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus el-Kunnâî (ö. 328/940) tarafından Süryanice'den Arapçaya tercüme edilmiştir. Mettâ'dan sonra söz konusu eser Yahyâ b. 'Adiyy (ö. 364/974) tarafından tekrar Arapçaya çevrilmiştir. Daha sonra el-Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 438/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi İslâm filozof ve düşünürleri tarafından

³²⁹ Aristo'nun mantık külliyyatına dair yazdığı; Kategoriler (Categorias), Önermeler (Peri Hermenias), I. Analitikler (Analytica Priora), II. Analitikler (Analytica Posteriora), Topikler (Topica) ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis)'den müteşekkil altı eseri, Bizans döneminde âlet anlamına gelen "Organon" adı altında bir araya getirilmiştir. Organon adıyla bilinen bu mantık külliyyatı, Müslümanlar tarafından Arapçaya ilk tercüme edilen eserlerdendir. İlk kez İbnu'l-Muqaffâ' (ö. 142/759), Kategoriler'i (Kitâbu'l-ma'külât), Önermeler'i (Kitâbu'l-'ibâre) ve I. Analitikler'in (Kitâbul-kıyâs) yüklümlü kıyaslara kadar olan bölümlerini Arapçaya tercüme etmiştir. Organon'u oluşturan diğer üç kitap olan II. Analitikler (Kitâbu'l-burhân), Topikler (Kitâbu mevâzi'i'l-cedel) ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi (Kitâbu tebkîti's-sûfistâyîyîn) ise daha sonra Arapçaya çevrilmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Yeni Eflâtunculuk ve Süryânîler döneminde Aristo'nun *Poetika* (Kitâbu's-şi'r) ve *Retorika* (Kitâbu'l-ḥatâbe) eserleri de *Organon*'a eklenmek suretiyle mantık külliyyatının sayısı sekize çıkarılmıştır. En sonunda ise Porphyrius (ö. 301) tarafından Aristo'nun Kategoriler'ine giriş ve onları izah maksadıyla yazdığı *Eisagoge* (İsâgucî) adlı eserin de eklenmesiyle mantık külliyyatı dokuza tamamlanmıştır. Bk: Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983, s. 80; Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 376.

³³⁰ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 122-123.

³³¹ Bazı araştırmacılar *Poetika*'nın ilk kez İslâm filozofu el-Kindî tarafından Arapçaya tercüme edildiğini kaydederek. Bk: Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar", s. 289.

Poetika'ya şerh ve telhisler yazılmıştır.³³² Bunlar arasında İbn Rüşd'ün telhis ve şerhi, âyet ve Arap şiirinden seçilen örneklerle zenginleştirilmesi bakımından diğer mütercim ve filozofların şerhlerinden daha takdire şayan kabul edilmektedir.³³³

Poetika, XX. yüzyılda pek çok kez Arapçaya tercüme edilmiştir. Abdurrâhman Bedevî, *Poetika*'yı Yunanca'dan Arapçaya çevirmiş ve bu çevriye Mettâ b. Yûnus'un tercümesini, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün telhislerini de ekleyerek yayımlatmıştır. Şukrî Muhammed 'Ayyâd ise Yunanca'dan yaptığı tercümeyle sadece Mettâ b. Yûnus'un tercümesini ekleyerek yayımlatmıştır. *Poetika*'nın Arapçaya diğer iki tercümesi ise İhsân Abbâs ve İbrâhîm Hammâde tarafından İngilizce'den yapılmıştır. Söz konusu eser İsmail Turanlı tarafından Almanca'dan Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır.³³⁴

Kaynaklara göz atıldığında Müslümanların *Poetika*'ya pek ilgi göstermedikleri görülmektedir. Buna neden olarak ise Aristo'nun gerek teknik gerekse vezin itibarıyla şiirden anladığı ile Arapların şiirden anladıklarının birbirinden farklı olduğu gösterilmektedir. Başka bir deyişle Aristo'nun *Poetika*'da yer verdiği komedya, trajedi ve epos gibi edebiyat sanatlarının Araplar tarafından bilinmemesi onların söz konusu eserle ilgilenmemelerine sebebiyet vermiştir.³³⁵ Öte yandan *Poetika*'yla ilk ilgilenen Müslümanların çoğunlukla felsefeciler olması ve bundan ötürü de söz konusu eserin genellikle felsefî eserler arasında zikredilip gereken yerine konulmaması hususu da onun Arap edebiyatçıları tarafından bilinmemesinin sebebi olarak gösterilebilir.³³⁶

Poetika'nın Arap edebiyatı, özellikle de belâgatla olan irtibatına veya söz konusu alanlardaki etkisine gelince, ilimlerin olgunlaşmasını tamamladığı V. (XI.)-VI. (XII.) yüzyıllara kadar İslâm dünyasında *Poetika*'dan direkt olarak etkilenen herhangi bir

³³² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 349. İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde yer alan "Aḥbâru Aristâlis" adlı başlıkta Aristo'nun hayatı, eserleri ve bu eserlere şerh yazmış bazı mütercim ve filozoflar hakkında önemli bilgiler sunulmuştur.

³³³ Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar", s. 289.

³³⁴ Halim Öznurhan, "Aristoteles Poetikası'nın Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt IV, Adana, 2004, s. 266.

³³⁵ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 125.

³³⁶ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-naḳdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Naḳdu's-şi'r mine'l-ḳarni's-sânî hattâ'l-ḳarni's-sâmini'l-hicrî*, 4. baskı, Beyrût, Dâru's-şekâfe, 1404/1983, s. 411.

belâgatçıya rastlanmadığı kolaylıkla söylenebilir. Zira söz konusu eserin daha çok felsefî eserler kategorisine konulması onun Arap edebiyatına herhangi bir etkide bulunmasını ve edebiyatçıların bu eserle ilgilenmelerini engellemiştir. Fakat VII. (XIII.) yüzyıla gelindiğinde Arap edebiyatçısı ve belâgatçısı Hâzım el-Ğartâcennî (ö. 684/1285)'nin şiir ve belâgat konusunda kaleme aldığı *Minhâcu'l-buleğâ ve sırâcu'l-udebâ* adlı eserinde *Poetika*'dan etkilendiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle el-Ğartâcennî, *Poetika*'dan direkt olarak etkilenen ilk belâgatçı kabul edilmektedir.³³⁷

Retorika (Rhetorica/Kitâbu'l-ğıttâbe): Aristo'nun hitabet konusunda kaleme aldığı bu eser *Organon*'a sonradan eklenmiş olup İslâm mantıkçılarına göre, mantık külliyyatının yedinci eseri olarak kabul edilmektedir.³³⁸ İslâmî kaynaklarda eserin adı orijinaline yakın bir şekilde *Rîtûrîkâ*, *Rîtûrîkî* veya *Rîtûrî* olarak kaydedilmiştir. “Retorika” kelimesinin ifade ettiği manaya gelince, kelimeye birbirinden pek uzak olmayan farklı anlamlar addedilmiştir. Örneğin İslâm filozoflarından el-Kindî'ye göre “retorika” kelimesi “belâğî” (belâgata dair) anlamına gelmektedir.³³⁹ Yine bir diğer İslâm filozofu el-Fârâbî bir yerde retorikanın; “şınâ'atu'l-ğıttâbe” (hatiplerin sanatı) manasına geldiğini belirtirken³⁴⁰ başka bir eserinde ise söz konusu kelimenin ifade ettiği manayı “el-ğıttâbe” olarak göstermiştir. Bütün farklı görüş ve ifadelere rağmen, Aristo'nun *Retorika*'sı İslâm kaynaklarında *el-Ğıttâbe* veya *Kitâbu'l-ğıttâbe* isimleriyle ün kazanmıştır.³⁴¹ Her bir halde “retorika” kelimesinin ifade ettiği mananın söz söyleme sanatı olan belâgatla ilintili olduğu görülmektedir. Nitekim Aristo'nun bu eserini, sofistlerin hitabetleri esnasında

³³⁷ Öznurhan, “Aristoteles Poetikası'nın Arap Edebiyatındaki Yansımaları”, s. 276, Ayrıca Hâzım el-Ğartâcennî'nin şiir ve belâgat konularında Aristo'nun *Poetika* adlı eserinden etkilendiği konusunda daha geniş bilgi için bk: Hâlim Öznurhan, “Hâzım el-Ğartâcennî, Arap Dili Belâgatı, Şiir ve Edebî Tenkidi Hakkında Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı (Basılmamış doktora tezi)*, İstanbul, 2004.

³³⁸ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 113.

³³⁹ Ebû Yûsûf Ya'ğûb el-Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, thk: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Mağbaatu'l-İ'timâd, 1369/1950, s. 368 (Resâilu'l-Kindî fî kemmiyyeti kutubi Aristûtâlîs kısmı içinde).

³⁴⁰ Ebû Naşr Muhammed el-Fârâbî, *eş-Şemeretu'l-marğıyye fî ba'di'r-Risâlati'r-Fârâbiyye*, thk: 'İmâd Nebîl, 1. baskı, Beyrût, Dâru'l-Fârâbî, 2012, s. 239 (“Fîmâ yenbağî en yukaddem qable te'allumi'l-felsefe” adlı risalenin içinde. Söz konusu risale kitabın 334-344 sayfaları arasında yer almaktadır).

³⁴¹ Ebû Naşr Muhammed el-Fârâbî, *İğşâu'l-'ulûm*, nşr: Alî Bo Mulhim, 1. baskı, Beyrût, Dâru mektebeti'l-hilâl, 1996, s. 41; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 113.

kullandıkları yanlış ifadeleri düzeltmesi için kaleme aldığının belirtilmesi hususu bir kez daha bu eserin belâgatla ilgili olduğunu teyit etmektedir.³⁴²

Arapçaya tercüme edildiği ilk zamanlardan itibaren *Retorika* sürekli mantık eserleri arasında telakki edilmiştir. Söz konusu eserle ilgilenen İslâm filozof ve mantıkçıların bu eseri mantığın bir bölümü olarak algılamaları hiç de tesadüf olmayıp belli başlı sebeplere dayanmaktadır.³⁴³ Zira hitâbet, hatibin karşısındakileri ikna etmek için kullandığı bir sanattır. Karşısındakini ikna etmek isteyen hatip muhtemel kıyaslar kullanmak zorunda kalacak ve dolayısıyla diyalektiğe başvuracaktır. Diyalektik ise mantık ilminin konularındandır. Nitekim Aristo'nun kendisi ikna etme sanatı olan hitâbetin diyalektikle olan ilişkisini; "*Hitâbet diyalektiğe eşdeğerdir.*"³⁴⁴ ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca Aristo'nun söz konusu eserine göz atıldığında onun mantık ile hitâbeti özdeşleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla *Retorika* ile ilk ilgilenen İslâm filozoflarının onu mantık külliyatı arasında telakki etmeleri garipsenecek bir durum değildir.

İçerik bakımından *Retorika* üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hitâbet (retorik) ve çeşitleri, ikinci bölümde halin gerektirdiği duruma (muktezâ-i-hâl) göre konuşmanın meziyetleri, üçüncü bölümde ise ibare yani üslup konuları ele alınmıştır. Eserde, özellikle de üçüncü bölümde Aristo, haқиkât, mecâz, teşbîh, istiâre, i'câz, ıtnâb, musâvat, sec'î, faşıl, vaşıl, tıbâk ve tevriye gibi belâgatın en önemli kavramlarını ele alarak incelemiştir.³⁴⁵

İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde aktardığı bilgilere göre *Retorika* ilk kez İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Ayrıca bu kitabın İbrâhîm b. Abdullâh el-Kâtib tarafından da Arapçaya tercüme edildiği rivayet edilmiştir. Yine İbn

³⁴² İbrâhîm Selâme, *Belâgatu Aristû beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân*, Kâhire, Mektebetu'l-Anclo el-Mısrıyye, 1371/1952, s. 28; Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar", s. 289.

³⁴³ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 114.

³⁴⁴ Aristoteles, *Retorik*, trc: Mehmet H. Doğan, 1. baskı, İstanbul, YKY, 1995, s. 31 vd.

³⁴⁵ Aristoteles, *Retorik*, s. 19-30; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 225; Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar", s. 289.

Nedîm, Ahmed b. eṭ-Ṭayyîb (ö. 286/899)'in³⁴⁶ yazısıyla *Retorika* 'nın yüz sayfalık bir nüshasını gördüğünü söylemektedir. Ama bu tercümenin müellifi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Daha sonra bu eser el-Fârâbî, İbn Sinâ ve başka İslâm filozofları tarafından yorumlanmıştır.³⁴⁷ İbnu'n-Nedim'in yukarıdaki ifadelerine bakılacak olursa *Retorika* 'nın, İshâk b. Huneyn'den önce Arapçaya tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Nedîm'in *Retorika* 'nın Bermekîler³⁴⁸ döneminden önce tercüme edildiğine dair verdiği bilgiler ve İshâk b. Huneyn'in tercümesinden önce yapılmış tercümeler de dikkate alınacak olursa, söz konusu eserin en geç II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Arapçaya tercüme edildiği sonucuna varılabilir. Günümüzde ise *Retorika* ve *Poetika* bölümleri İbn Sinâ'nın *Kitâbu 'ş-şifâ* adlı eserinin beşinci cildi içinde bulunmaktadır. Ayrıca *Retorika* 'nın Yunanca metninin yanı sıra Latince ve çeşitli Avrupa dillerine yapılmış tercümeleri elimizde bulunmaktadır.³⁴⁹

Retorika 'nın Paris'teki Fransa Milli Kütüphanesi (Biblioteca Nacional de Francia)'de Arapça yazma eserler bölümünde müellifi meçhul bir nüshası mevcuttur. Abdurrahmân Bedevî çok bozuk ve hatalar bulunan bu yazma nüshayı Yunanca *Retorika* nüshaları ile karşılaştırmak suretiyle *el-Haṭâbe* ismiyle Arapçaya tercüme etmiştir. (Abdurrahmân Bedevî, *el-Haṭâbe*, Vikâletu'l-maṭbûât/Dâru'l-ḳalem, Kuveyt, 1979). Söz konusu eserin Türkçeye çevirisi ise Mehmet Halil Doğan tarafından yapılmıştır (Mehmet Halil Doğan, *Retorik*, İstanbul, YKY, 1994).

Retorika, Arap-İslâm belâgatının, Yunan mantık ve felsefesinden etkilenerek gelişmesini sürdürdüğü tezini savunan çoğu belâgat tarihçisinin üzerinde durduğu ve

³⁴⁶ Tam adı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. eṭ-Ṭayyîb b. Mervân es-Seraḥsî İbnu'l-Ferâîḳ adıyla meşhurdur. Meşhur filozof Ya'ḳûb b. İshâk el-Kindî'nin öğrencisi olan İbnu't-Ṭayyîb, Aristo'nun bazı eserlerini tercüme ve şerh etmiştir Bk: Yâḳût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III, s. 98-101; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XIII, s. 448-449.

³⁴⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 349; Bedevî, Abdurrahmân, *el-Haṭâbe*, Kuveyt, Vikâletu'l-maṭbûât/Dâru'l-ḳalem, 1979, (Mukaddime kısmı, s. ḫ).

³⁴⁸ Bermekîler, Abbasîler döneminde başta vezirlik olmak üzere pek çok üst düzey idarî makamlarda görev yapmış İran asıllı bir ailenin ismidir. Halife Hârûnurreşîd'in 187/803 senesinde Bermekîler ailesini bertaraf etmesiyle bu ailenin devletteki idarî görevleri resmen sona ermiş oldu. Geniş bilgi için bk: Beşşâr Kuveydir, *Devru usrati'l-Berâmika fî târîhi'l-ḫilâfeti'l-'Abbâsiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir Üniversitesi, 1986; Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *DİA*, V, 517-520.

³⁴⁹ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 116.

belâgatı doğrudan etkilediğine inanılan eserdir. Bu konuya az sonra işaret edileceğinden burada sadece erken dönem Arap-İslam edebiyatçı ve belâgatçılarının bu eserle doğrudan irtibatlarının bulunup bulunmaması hususuna değinilecektir. Tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla özellikle Yunanca'dan pek çok eser tercüme edilmiştir. Arapçaya tercüme edilen eserlerin büyük çoğunluğu mantık ve felsefeyle ilgili olduğundan Müslümanlar arasında bu eserlere ilk dikkat gösterenlerin de genellikle felsefeciler olduğu görülmektedir. Aristo'nun "Organon" olarak adlandırılan mantık külliyatı da Arapçaya tercüme edilen eserler arasında önemli bir yer işgal etmekteydi.

Belâgat konularının ilk kez yazılı olarak ele alındığı eserler olan Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, el-Câhız (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'i ve İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908)'in *el-Bedî'*'nin *Retorika*'dan etkilenecek telif edildiğine dair elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte bunlar arasında özellikle el-Câhız'ın diğer milletlerin belâgatlarından ve Aristo'nun üslubundan haberdar olduğu söylenebilir. Çünkü el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde diğer milletlerin belâgatlarından bahsederken kullandığı:

"Belâgat nedir? sorusuna, İranlı, "durulacak ve devam edilecek yerleri (faşıl ve vaşıl) bilmek", Yunanlı, "parçaları düzeltmek ve kelimayı seçmek", Rum, "kısa ve veciz konuşmak, uzatılması gereken yerde ise kelimayı uzatmak, Hintli ise "delaletin açık olması, fırsatın değerlendirilmesi ve güzel işaret" bazı Hintliler ise "belâgat, delili görmek ve fırsat yerlerini bilmektir şeklinde cevap verir."³⁵⁰

şeklindeki ifadeleri ve ayrıca *Retorika*'nın müellifi Aristo'nun üslubu hakkında; "*Mantık sahibi olan Aristo kelimanın iyisini kötüsünden seçmeyi iyi bilmesine rağmen kendi ifadesi oldukça kıt ve üslubu da iyi değildir.*"³⁵¹ demesi onun diğer milletlerin belâgat anlayışlarından haberdar olduğu ve *Retorika*'yı gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. el-Câhız'ın, Yunan, Fars, Rum ve Hint filozoflarının eserlerini okumuş bir kelimacı olması ve İbnu'n-Nedîm'in *Retorika*'nın İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) tercümesinden daha eski

³⁵⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 88; el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 92.

³⁵¹ el-Câhız'ın ilgili ifadeleri için bk el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 27.

bir tercümesinden söz etmesi göz önünde bulundurulacak olursa bunun mümkün olduğu kabul edilebilir. Ama el-Câhız'ın *Retorika* 'yı gördüğü kabul edilse bile bu husus, eserini ona dayandırarak yazdığını söylemek için yeterli değildir. Zira el-Câhız'ın eserlerinde Aristo'nun *Kitâbu'l-hayevân* adlı eserini defalarca zikretmesine³⁵² karşın hiçbir eserinde *Retorika* 'dan bahsetmeyişi, sık sık Aristo'nun üslubunu eleştirmesi, eserde *Retorika* 'nın etkisinin görülmemesi ve ayrıca el-Câhız'ın önünde zengin bir edebiyat malzemesinin bulunması gibi hususlar herhangi bir etkileşimden söz edebilmek için kuvvetli delillerin bulunmasını gerektirmektedir.³⁵³ Ayrıca el-Câhız'dan az sonra vefat eden *el-Bedî* ' adlı eserin müellifi şair Halife İbnu'l-Mu'tezz'in: “*Biz eserimizde yeni nesil şairlerin bedî*’ olarak adlandırdıkları, Kur’ân’da, lügatta, hadislerde, ashabın ve bedevî Arapların sözlerinde bulduğumuz örnekleri takdim ediyoruz.”³⁵⁴ ifadeleri de Arap edebiyatının kaynaklarını açıkça ortaya koymaktadır.³⁵⁵

Sonuç olarak henüz belâgat terimlerinin olgunlaşmadığı erken dönemde bu ilmin temelini atan Ebû ‘Ubeyde, el-Câhız ve İbnu'l-Mu'tezz gibi Arap edebiyatçı ve belâgatçıların direkt olarak Aristo'nun *Retorika* 'sından etkilenmediği söylenebilir. Zira bunların eserlerini ondan etkilenecek telif ettiklerine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Bilindiği kadarıyla Arap felsefesi veya daha açık bir ifadeyle İslâm felsefesi malzeme ve köken itibarıyla yabancı kültürlerle dayanan bir yapıdır. İslâm felsefesi, İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerinin ortaya çıkıp yabancı kültürlerin, özellikle de Yunan düşünce sistemini oluşturan felsefe ve mantık ağırlıklı eserlerin tanınmasından sonra ortaya çıkmış bir alandır. Bu felsefî metinler, tercüme edilip İslâm toplumuna girdiğinde, kesin ve sağlam kurallarla çizilen bir dini hayatla karşı karşıya geldi. Felsefeye karşı çıkan din âlimleri yine felsefenin bir aracı konumundaki mantık ilmine başvurmak suretiyle inanç sistemlerini felsefeye karşı savunmaya kalkıştılar. Bu din âlimleri çeşitli felsefî

³⁵² Bk: el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 62.

³⁵³ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 119-120.

³⁵⁴ İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî* ' , s. 1.

³⁵⁵ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 119-120.

mesele ve problemleri ele alarak bazen bunların dinle çelişmediğini göstermeye bazen de tamamen karşı çıkarak aksini ispatlamaya çalıştılar. Öyle ki zamanla kelâm ekolleri İslâm'ın en büyük felsefî ekollerine dönüştü. Daha başka bir tabirle ifade edilecek olursa zamanla kelâm, İslâm felsefesinin yerini aldı ve kelâmî meseleler ancak filozof veya en azından felsefeyle ilgilenen insanların girebileceği bir alan haline geldi. Dolayısıyla belâgat kelâmdan etkilenmiştir denildiği zaman, dolaylı olarak belâgatın felsefeden etkilendiği kastedilmektedir. Belâgat ilk dönemlerden itibaren felsefecilerden veya bu felsefecilerden beslenenlerin himayesinde gelişmesini sürdürmeye devam etmiştir. Başka bir deyişle belâgatla uğraşanların kahir ekseriyetinin kelâmcı, filozof veya felsefeyle ilgilenen kimseler olduğu bilinmektedir. Meselâ belâgatın doğuşundan itibaren bu ilme katkıları bulunan Sehl b. Hârûn (ö. 215/830)'un felsefeyle ilgilenen birisi olduğu bilinen bir gerçektir. Yine belâgatın bir ilim olarak ortaya çıkmasında büyük hizmetleri bulunan el-Câhîz'ın da kelâmcı olduğu bilinmektedir. Belâgatın gelişmesine katkıları bulunan bir diğer isim olan Kudâme b. Ca'fer de mantık ve felsefeyle iştigal etmiştir. Belâgat alanında bireysel ve müstakil çalışmaların ortaya çıktığı döneme göz atıldığında yine kelâmcı ve felsefecilerin ağır bastığı görülmektedir. Bu dönemin meşhur belâgatçılarından olan ez-Zemaşşerî, Abdulkâhir el-Curcânî ve es-Sekkâkî'nin de kelâmcı oldukları bilinen bir husustur. Belâgatta şerh ve hâşiye dönemine geçildiğinde de durum bundan farklı değildir. Söz konusu dönemin önemli simalarından olan 'Ağududdîn el-Îcî, mantık ve kelâmda otorite kabul edilmekteydi *el-Mevâkıf* dâhil bu alanda pek çok eserleri bulunmaktadır. Dönemin başka bir belâgatçısı olan Sa'duddîn et-Teftâzânî de mantık ve kelâm alanında uzman bir kimseydi. Kelâm alanında *el-Mağâşid*, mantık konusunda ise *Şerhu's-Şemsiyye* adlı eserleri bulunmaktadır. Seyyid Şerif el-Curcânî de kelâm ve felsefe alanında usta isimlerden olup, kelâm ve münazara konusunda teliflerde bulunmuştur. Dolayısıyla bu

dönemde belâgat eserlerine şerh,³⁵⁶ hâşiye,³⁵⁷ telhîş³⁵⁸ ve ta'likler³⁵⁹ yazan Bistâmî (ö. 858/1454), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Hasan Çelebî (ö. 891/1486),³⁶⁰ İshâmuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Alî b. İsmâîl ve es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) gibi belâgatçıların hepsi kelâmcı olup mantık ve kategoriler üzerinde uzmanlaşmış kimselerdi. Hatta bu kimseler belâgattan daha çok felsefe ve mantık alanında eserler telif etmişlerdir. Bunların kaleme aldıkları belâgat kitaplarına tamamen felsefî metot hâkimdir. Neredeyse belâgatın

³⁵⁶ Lügatte “sözün kapalı kısımlarını açıklamak, daha anlaşılır bir hale getirmek” manasına gelen şerh; İslâm dünyasında bir metni daha geniş bir şekilde açıklamak amacıyla yazılan kitaplara verilen genel bir addır. Şerhler genellikle muhtasar metinlerin kapalı ifadelerini açıklamak, eksik bırakılan yerlerini tamamlamak veya metindeki hatalara işaret etmek amacıyla telif edilen eserlerdir. Şekil bakımından şerhler üç kısma ayrılmaktadır. 1) Ana metnin başında “kâle/kavluhû” şerhin başında ise “ekûlu” ifadeleri yer alan şerhler. Bu tür şerhlerde ana metin ya tamamen verilir ya da şerh içinde geçtiği için kısmen verilir. 2) “Kavluhû” ifadesiyle sadece metnin şerhe konu olan kısmının verildiği şerhler. Bu tür çalışmalarda ana metin ya hâmişte, sayfa başında ya da satır aralarında verilir. 3) Bazı şerhlerde ise ana metin ve şerh birbirine karışmış şekilde verilir. Müteahhir dönemde yazılmış şerhlerin çoğu bu şekildedir. Bu şerhlerde ana metin “mim” (metin) ve ya “şad” (nass) harfleriyle, şerh ise “şin” harfiyle gösterilir. Bazen ise ana metni şerhten ayırmak için üzerine çizgi koyulur. Bu yöntem karışıklığa neden olduğundan daha sonraki dönemlerde metnin parantez arasında verilmesi, metin ve şerhin farklı karakterlerle yazılması ve metnin sayfanın üst kısmına şerhin ise alt kısmına yazılması gibi farklı yöntemler izlenmiştir. Geniş bilgi için bk: Sedat Şensoy, “Şerh”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 555-558.

³⁵⁷ Sözlük manası “doldurmak, fazladan söz söylemek” manalarına gelen “hâşv” masdarından türeyen hâşiye kelimesi, terim olarak “sayfa boşluk ve kenarlarına eklenen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri ihtiva eden not” anlamına gelmekte olup hâmiş ve derkenâr kelimeleri ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Hâşiyeler, çoğunlukla muhtasar metinler üzerine yapılmakta olup, hem metinde hem de şerhte geçen kelime, terkip, özel isim, âyet, hadis ve şiirle ilgili hususları açıklamak için yazılmıştır. Bu nedenle hâşiye, şerhten daha dar bir anlama sahiptir. Zira şerh, hâşiyeden farklı olarak metnin tümüne dair yapılan açıklama ve izahlar için kullanılır. Geniş bilgi için bk: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 416-419.

³⁵⁸ Telhîş veya muhtasar kelimeleri sözlükte “kısaltmak, özetlemek” anlamlarına gelmekte olup istilahta, hacimli bir eserin özetlenmiş şekli veya herhangi bir konunun özetlenerek yazılması anlamında kullanılmaktadır. Telhîş/muhtasar eserlerin telif edilmesi geleneği bazı zaruretlere dolayı doğmuştur. Örneğin, medreselerde ders kitabı olarak okutulan eserlerde öğrenciler için gereksiz görülen bazı kısımların çıkarılması, anlaşılması zor konuların daha açık bir şekilde özet olarak ifade edilmesi, bazı eserlerin her kes tarafından anlaşılmasının zor olması vb. sebepler muhtasarlardan/telhîş yazılmasına sebep olan başlıca amillerden sayılabilir. Geniş bilgi için bk: İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 57-59.

³⁵⁹ Lügat manası “yapışmak, asılı olmak” olan “alak” kökünden türeyen ta'lik kelimesi, herhangi bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik, tenkit, açıklama, ekleme, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfanın kenarlarına veya alt kısımlarına eklenen notlar için kullanılır. Ayrıca bir âlimin herhangi bir ilim dalındaki görüş ve düşüncelerini notlar halinde toplandığı risale ve eserler için de kullanılır. Ta'likât türü eserler çoğunlukla başka müellifler tarafından yazılan, bazen metin, bazen şerh, bazen de hâşiye üzerine düşülmüş notlardır. Bu yönüyle hâşiyeye çok benzemekle birlikte, ta'likin hâşiyeden daha seyrek rastlanan mülâhazalar için olduğu söylenmektedir. Geniş bilgi için bk: Sedat Şensoy, “Ta'likât”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 508-510.

³⁶⁰ Molla Fenârî'nin torunudur.

hedefi olan edebî amacından uzaklaşan bu kitapların bölüm sınıflandırmaları, konularının tertiplenmesi ve belâgat konularının anlatılmasında felsefî metot ve yöntem hâkimdir. Örneğin belâgatın bir alt dalı olan me‘ânî dalıyla ilgili bir konuda olumlu ve olumsuz önerme, belirtili ve belirtisiz önerme vb. mantık ilmine has terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Kısacası, söz konusu dönemde belâgatla ilgili yazılmış hemen hemen bütün eserler, felsefe ve mantığın herhangi bir bölümünden faydalanmıştır. Bütün bunlar, belâgatın doğuşundan itibaren felsefeci veya bu ilimle ilgilenen kelimcilerin himayesinde gelişmesini sürdürdüğüne dair apaçık örneklerdir.³⁶¹

Öte yandan belâgatın Yunan felsefesinden etkilendiğine dair diğer bir işaret ise özellikle de kelâmcılar belâgat ekolüne mensup belâgat kitaplarında birtakım mantık kurallarının sıkça kullanılmasıdır. Özellikle de es-Sekkâkî ile birlikte mantık kavramları belâgat ilmine hızla girmeye başlamıştır. Mantık ilminin en temel kavramlarından biri olan “kažiyye” (önerme) kavramına tüm türleri ve tafsilatlarıyla birlikte belâgat kitaplarında (kelâmcılar ekolü belâgat kitapları) yer verilmesi söz konusu etkileşime bir örnek olarak gösterilebilmektedir.³⁶² Mantıkçıların “kažiyye” (önerme) olarak tabir ettikleri şey nahivciler ve belâgatçılar tarafından haber cümlesi olarak ifade edilmiştir. Haber cümlelerinin “kažiyye” (önerme) olarak isimlendirilmelerinin sebebi ise bu haber ifade eden cümlelerin mutlaka olumlu veya olumsuz bir hüküm bildirdiklerinden dolayıdır. Çünkü bir şey hakkında verilen hükme “kažiyye” (önerme) denir.³⁶³

Sonuç olarak söylenebilir ki doğuşu ve gelişmesi sürecinde ilimlerin birbirinden istifade etmesi ve etkilenmesi son derece doğal bir olaydır. Böylesi etkileşim Arap belâgatı için de geçerlidir. Zira İslâmî fetihler sonucu olarak İslâm Devleti’nin sınırlarının gelişmesi ve Abbasiler döneminde hızlanan tercüme faaliyetleri İslâm medeniyetinin diğer kültürlerle alışverişte bulunmasını kaçınılmaz kılmıştır. Hiç kuşkusuz İslâm

³⁶¹ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 110-112.

³⁶² Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa, Klasik Dilbiliminde Bildirim İfadeleri*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 39-40.

³⁶³ Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi*, s. 22.

medeniyetinin en fazla etkilendiği medeniyetlerin başında o dönemin en baskın kültürü olan Yunan medeniyeti gelmektedir.

Belâgatın müstakil bir ilim olarak İslâmî ilimler içinde gelişmesini en son tamamlamış ilimlerden biri olduğuna işaret edilmişti. Önceleri edebî eleştiriyle (nağd) başlayan belâgatın müstakil bir ilim olarak tarih sahnesine çıkmasında en fazla kelâmın katkıları bulunmaktadır. İslâm medeniyetinde ilk kez Mu‘tezile tarafından kullanılan kelâmın ise Aristo felsefesi ve mantığından etkilendiği hatta kelâmcıların cedel ve münakaşada kullandıkları üslup ve yöntemlerin neredeyse tamamını mantıkçılardan devraldıkları bilinmektedir. Ayrıca belâgat çalışmalarının nüvesini oluşturan edebî eleştiri kitapları da mantıktan bolca faydalanmışlardır. Nitekim erken dönem edebî eleştiri eserlerine başvurulduğunda pek çok konuda mantıkçıların üslubunun hâkim olduğu görülecektir. Dolayısıyla Yunan felsefesi ve mantığının Arap belâgatının bir ilim olarak gelişmesinde katkıları bulunmaktadır. Ama bir hususa daha işaret edilmesi gerekir ki Arap belâgatının Yunan felsefesi ve mantığından etkilenmesi metot ve yöntem bakımından olup gaye bakımından değildir. Zira Arap belâgatının en büyük gayesi Kur’ân’ı layıkıyla anlamak olmuştur. Dolayısıyla belâgatın, kural ve kaideleri bulunan müstakil bir ilim haline dönüşmesinde Yunan mantığından istifade ettiği söylenebilir.

Ayrıca el-Ĥûlî tarafından savunulan felsefe ve matığın etkisiyle veya Kur’ân’ın i‘câzını açıklar hale getirilmesiyle belâgatın asıl gayesinden uzaklaştırıldığı şeklindeki görüşün altındaki sebep, onun eleştiri ile belâgattan güdülen maksadı birbirine karıştırmamasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de işaret edildiği üzere erken dönem eserlerinde belâgat ile edebî eleştiri konuları içi içe işlenmekle birlikte, IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru belâgat edebî eleştiriden ayrılmıştır. Bazı çağdaş edebiyatçılar, Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin *Kitâbu’ş-şinâ‘ateyn* adlı eserini edebî eleştiride belâgata geçişi temsil eden bir çalışma olarak kabul etmektedirler.³⁶⁴ Bu dönemden itibaren belâgat çalışmaları genellikle Kur’ân’ın i‘câzı ve üslubuyla ilgilenirken edebî eleştirinin konusunu şiir ve

³⁶⁴ Muhammed Mendûr, *en-Nağdu’l-menhecî ‘inde’l-‘Arab ve menhecû’l-bağş fi’l-edeb ve’l-luğa*, Kahire, Dâru nahđati Mısr, ts., s. 320-321; Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Feşâhat; Abdulkâhir el-Curcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 83-84.

nesir oluşturmıştır. Şiir ve nesir sanatıyla ilgilendiği için edebî eleştiri sanatı, belâgata nispetle zamana ve eleştiri sahibine göre daha fazla değişkenlik gösterebilmektedir.³⁶⁵ Dolayısıyla temel hedefleri farklı olan iki sanat dalının birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir.

el-Ĥûlî ve Batı'daki edebî eleştiri akımlarından etkilenerek İslâm dünyasında yapılan edebî eleştiri ve belâgat çalışmalarını birbirine karıştıran pek çok düşünür ve edebiyatçının edebî eleştiriye canlandırmak için farklı amaca hizmet eden belâgat çalışmalarını insafsızca eleştirmeleri doğru kabul edilmemelidir. Az önce değinildiği gibi edebî eleştiri sanatı şiir ve nesirle ilgilendiğinden zamana ve şahıslara göre değişebilmektedir. Bu nedenle edebî eleştiri çalışmaları, çağın veya edebiyatçının edebî zevkine göre değişkenlik gösterebilmektedir. el-Ĥûlî'nin edebî hayatı canlandırmak için yaptığı gayretler takdir edilmekle birlikte, bunu edebî eleştiriden farklı amaca hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî gayeye hizmet ettirmeye çalışmasıyla yapması kabuledilemez.

4. Belâgat Tarihinin Yazımında Takip Edilecek Yöntem

Günümüzde içinde yaşadığımız dönem uzmanlaşma çağıdır. Bu sebeple çağımız bilimi, genel olarak temel konularda değil bilakis özel konu ve meselelerde derin ve dakik araştırmalar yapmayı öngörmektedir. Herhangi bir ilim dalının, sanatın veya eserin tarihine bakıldığında bunların tarihleri ve gelişim süreçleri yalnız söz konusu alanda özel meselelerin ele alındığı, temel ve esasların incelendiği çalışmalarda bulunmaktadır. Çok sayıda eserlerin ortaya çıktığı dönemler ise çoğunlukla geleneksel yaşantının hâkim olduğu, değişikliğe ve gelişmeye açık olmayan statik bir hayatın egemen olduğu dönemlere tekabül etmektedir. el-Ĥûlî'ye göre söz konusu dönemde telif edilmiş eserlerde sözcükler üzerinde yapılan araştırma, tartışma ve münakaşalardan başka fazla bir şeye rastlanmamaktadır. İslâm medeniyetinin altın çağına göz atıldığında söz konusu dönem, İslâm âlimlerinin aynı mesele ya da ilim dalı hakkında derinlemesine araştırmalar

³⁶⁵ el-Cuveynî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye te'sîl ve tecdîd*, s. 202. Ayrıca bu çalışmanın “Belâgat ile Edebî Eleştiri (Naqd) Arasındaki İlişki” isimli başlığına bakılabilir.

yaptıkları, ilmî veya edebî alanlarda müstakil risaleler yazdıkları dönemlere tekabül etmektedir. Ancak ilimlerin sistemleştirildiği ansiklopedik eserlerin telif edildiği ve ilimlerin artık kemale erdiği düşüncesinin egemen olmaya başladığı dönemlerde ise ilimler dinamizmi kaybetmeye ve donukluğa yüz tutmaya başlamıştır. Belâgat ilminin tarihi için de aynı durum söz konusudur. Tarihi yazılmak istenilen belâgat ilminde günümüzün özel konularda ve meselelerde uzmanlaşma eğiliminden istifade edilmelidir. Çünkü ancak böyle yapıldığı takdirde söz konusu mesele bütün detaylarıyla incelenebilecektir.³⁶⁶

Herhangi bir ilmi doğru bir şekilde anlama ve bu alanda başarılı bir araştırma yapabilmenin karşısında duran en temel sorunlardan biri kuşkusuz bu ilmin tarihinin iyi bilinmemesidir. Bu sebepten ötürü yenilenme ihtiyacı duyulan belâgat ilminde başarılı bir yenilenmenin yapılabilmesi her şeyden önce tarihinin iyi yazılmasına bağlıdır. el-Ĥûlî'ye göre gerçek tarihçiliğin yazılabilmesi için üç temel dinamiğin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zor ve meşakkatli olmasına rağmen gerek belâgat gerekse tarihi yazılmak istenen herhangi bir ilim dalında söz konusu prensipler göz önünde bulundurulacak olursa sağlıklı ve dakik sonuçlar elde edilebilecektir. Dolayısıyla söz konusu dinamikler dikkate alınmadan yazılmış belâgat tarihi eksik kalacak ve doğru anlaşılması mümkün olmayacaktır. el-Ĥûlî, tarihi yazılmak istenen belâgat ilminde dikkat edilmesi gereken önemli hususları şöyle özetlemektedir:

Birincisi: Her şeyden önce tarihi yazılmak istenen konunun ortaya çıkışını ve başlangıcını belirleyebilecek kadar mezkûr problemlerin tarihine inilmesi gerekir. Daha sonra ise söz konusu konunun tarih boyunca nasıl geliştiğini, uzmanlarınca nasıl yorumlandığını ve ele alındığını ve bütün bunlardan sonra karar kıldığı nihai noktanın iyice tespit edilmesi gerekir. Çünkü ele alınacak herhangi bir konunun tarihi, aynı zamanda onun geçmişini ve bütün bu süre boyunca o konu veya kavramda meydana gelen değişiklikleri belirleyebilmenin en sağlıklı yoludur. Yazılacak olan bu tarih konunun fikrî derinliğini, kapsamlılığını, geçen süre boyunca beşeri bilimler ve sosyal olaylardan ne

³⁶⁶ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 135-136.

denli etkilendiğini ortaya koyacak bir şekilde olmalıdır. Meselâ bir belâgat kavramı olan istiâre konusunun tarihi yazılacak olursa dikkat edilmesi gereken hususlar şunlar olmalıdır: Her şeyden önce bu kelimenin Arapçadaki ilk kullanımının nasıl olduğu belirlenmelidir. Daha sonra söz konusu kavramın nereden geldiği, kurallarının nasıl belirlendiği, ayrıntılarının nasıl ele alındığı ve istiâre için kullanılan delillerin nereden seçildiği gibi meseleler teker teker ele alınarak incelenmelidir. Dolayısıyla bütün bu veya benzeri hususlar göz önünde bulundurularak istiâre kavramının tarihi yazılacak olursa konu daha iyi anlaşılmış olacaktır.³⁶⁷

İkincisi: Ele alınacak olan konunun kendisinin tarih boyunca geçirdiği aşamaları, gelişmeleri veya değişiklikleri iyice belirledikten sonra bu alanın düşünürlerinin, önde gelen âlimlerinin ve ekol önderlerinin tarihinin doğru bir şekilde yazılması gerekmektedir. Yazılacak bu tarihin, söz konusu kimselerin şahsiyetlerini, konuyu ele alış biçimlerini, uğraştığı alana katkılarını, başka konu veya alanlardan etkilenip etkilenmedikleri gibi çok önemli hususları açık bir şekilde aydınlatması gerekir. Meselâ, bir belâgatçının uyruğu, karakteri, kültürü, devraldığı mirası, ilmî birikimi ve yaşadığı çevre gibi bir takım hususlar, onun belâgat meselelerini ele alış tarzında ve bunlar hakkındaki düşüncelerinde oldukça etkili olan faktörlerdir. Bütün bu gibi amiller göz önünde bulundurulduğu takdirde konunun gidişatını, varacağı yeri, meselelerin hakikatini ve ondan bahsedenlerin maksatlarını anlamak için gerekli olan şeyler, onun hayatına girer. Bu hususlarda örneğin Abdulkâhir el-Curcânî'nin hayat hikâyesine göz atıldığında, belki de es-Sekkâkî, et-Teftâzânî veya bu alanda ilk eser telif eden *el-Bedî'* adlı eserin müellifi İbnu'l-Mu'tezz'de bulunmayan, belâgat araştırmalarını ve Arapların belâgat anlayışını daha özel bir şekilde yönlendiren eğilimler belirlenebilir.³⁶⁸

Üçüncüsü: Konunun kendisinin ve mezkûr alandaki düşünürlerin tarihi yazıldıktan sonra yapılması gereken en önemli bir diğer husus ise bu alandaki eserlerin tarihini iyice inceleyerek ortaya koymaktır. Ele alınacak herhangi bir konudaki eserlerin

³⁶⁷ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 67; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 67.

³⁶⁸ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 68; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 67-68.

tarihini doğru bir şekilde yazabilmek son derece önem arz etmektedir. Zira kişinin okuttuğu ve düşündüğü ile yazdıkları arasında farklılıkların bulunması mümkündür. Bazen müellif tarafından yazılan herhangi bir eser kendisinden farklı anlayışa ve eğilimlere sahip kimseler tarafından konunun ele alınış tarzı değiştirilerek tamamen başka bir şekilde okutulabilir. İşte bunun tek sebebi, farklı anlayışa ve değişikliğe yol açan tek bir ifadedir. Bu yüzden tarihte ilgili konuya ilişkin neler yazıldığını iyice araştırarak ortaya koymak gerekecektir. Bunu yaparken ise müellifin eserindeki görüşünü, bu görüşü kimden aldığını, kimlerden ve nelerden etkilendiğini, söz konusu esere ne türlü eklemeler yaptığını ve yenilikler getirdiğini, takip ettiği yöntemi vb. hususları vuzuha kavuşturulmalıdır. Böylece konunun tarihiyle ilgili her kitap değerlendirilmiş ve layık olduğu yere konulmuş olacaktır. İşte tüm bunlar yapıldığı takdirde bir esere ancak onu etkileyen ve yönlendiren unsurlar, çağdaşları veya sonradan gelenlerin bu eseri ele alış biçimleri ve söz konusu kitabın maksadını belirlemedeki etkileri doğrultusunda başvurulabilir. Bir eserin nesilden nesle aktarılması ve insanlar tarafından farklı şekilde değerlendirilmesi o eserin mezkûr dönemlerde nasıl anlaşıldığını ortaya koyan, değerini ve güvenilirliğini belirleyen en temel etkenlerdendir. Örneğin İbnu'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'* adlı çalışması belâgat çalışmalarını yönlendiren en temel eserlerin başında gelmektedir. Ancak bu eserin kendisinden sonra yapılacak belâgat çalışmalarını ne denli yönlendirdiğinin doğru bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Bunun belirlenebilmesi ise söz konusu eserin yazıldığı dönemde bu eseri oluşturan unsurlar, bu unsurların belâgat öğrenenlerin zihinlerinde bıraktığı izler, daha sonraki belâgat âlimlerinin bu eseri ele alış tarzları, ona ne denli önem verdikleri veya ihmal ettikleri ayrıca söz konusu eseri anlama ve ondan istifade yöntemlerini bilmekle mümkün olacaktır. Zira söz konusu esere yönelme veya ondan uzaklaşmanın belâgat araştırmasını yönlendirmede son derece önemli etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir alandaki eserin tarihinin doğru yazılabilmesi, mezkûr eser sahibinin o eserindeki maksadının anlaşılmasıyla mümkün olabilmektedir. Böylece ele alınan eser veya konular ile bunların kendisinden sonra gelenler üzerinde bıraktığı etki arasında bir bağ kurulabilir.³⁶⁹

³⁶⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 68; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 68.

5. Belâgat İlminin Geçirdiği Evreler

Bütün beşeri ilimler yazıya geçirilmeden önce, insanların dünyasında var olmuştur. Güzel söz söyleme sanatı olan belâgat da sistematik bir ilim haline gelmeden önce Araplar arasında bilinmekteydi. Güzel söz söyleme sanatı, hemen bütün toplumlarda bilinen bir şey olup, bu alanda pek çok söz söylenmiştir. Yunanlı filozof Aristo (M.Ö. 384-322)'nın *Poetika* (Şiir sanatı) ve *Retorika* (Hişâbet) adlı meşhur eserleri, daha milattan önce bu sanatların Yunanlarca bilinir olduğunun bir göstergesidir.

Bir ilim dalı olarak henüz gelişmesini tamamlamadan önce Arap belâgatı birtakım evreler geçirmiştir. Arap belâgatının geçirmiş olduğu bu dönemsel evreler belâgat tarihini anlamak açısından oldukça büyük önemi haizdir. Zira yazılmadan ve okunmadan önce insanların düşüncelerinde bulunan bilgiler, bu ilimlerin yazıya geçirilmesinden sonra da söz konusu ilmi öğrenen ve öğretenlerin üzerinde etkisini sürdürmüştür. Belâgat da bundan müstağni değildir. Câhiliye Arapları, güzel söz söylerken belli kurallara tabi olmuşlar ve bu kurallar belâgatın yazıya geçirilerek kurallarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Yani daha sonraki yüzyıllarda müstakil bir ilim dalı olacak belâgatın birçok konusu kavram olarak bu dönemden gelmektedir. Her millet gibi Câhiliye dönemi Arapları da söz söyleme sanatı içerisinde güzel olanı yeğlemişler ve bunu yaparlarken belirli kurallara tabi olmuşlardır. Dolayısıyla Câhiliye Arapları, kuralları ve eğitim yöntemlerini yazma ve bunları sistematik olarak öğretme aşamasına geçmeden önce, uzunca seneler seçme ve eğitimiyle uğraşmışlardır.

Sonuç olarak, belâgat henüz bir ilim haline gelmeden önce, meleke olarak her toplumda, özellikle şair ve hatiplerde bulunmuştur. Bu nedenle daha sonraları birer belâgat terimi olarak kabul edilecek olan teşbîh, mecâz, istiâre, takdim, te'hir, cinâs gibi ifade şekilleri her dil ve kültürde daima kullanılmıştır.³⁷⁰ Bütün bunları göz önünde bulunduran el-Ĥûlî belâgatın geçirmiş olduğu evreleri Câhiliye dönemi ve İslâmî dönem olmak suretiyle iki kısma ayırarak incelemektedir.

³⁷⁰ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 72-73; Bulut, *Belâgat; Meânî-Beyân-Bedî'*, s. 19; Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 380.

5. 1. Câhiliye Dönemi

Arap çölü, ikinci Câhiliye³⁷¹ döneminde, daha sonraki yüzyıllarda belâgat veya beyân olarak adlandırılabilir çalışmaları doludur. Câhiliye çağından günümüze kadar ulaşan şiir ve nesir örnekleri³⁷² o dönem Arapları arasında belâgatın yüksek düzeylerde olduğunun göstergesidir. Bedevî Araplar, özellikle barış zamanlarında emniyet içerisinde olduklarını hissettiklerinde, gece-gündüz çeşitli toplantı ve sohbetlerde bir araya gelerek konuşur, şiir söyler eğlenirlerdi. Özellikle panayırarda kurulan şiir müsabakalarında dönemin en büyük şairleri hakemlik yapar ve sözün iyisini kötüsünden ayırırlardı. Dönemin en büyük ve en meşhur panayırlarından olan Ukâz panayırında Nâbiğa ez-Zubyânî için kurulan çadırda onun kendini ispat etmek isteyen şairlerin şiirlerini değerlendirdiği vb. örnekler buna misal olarak verilebilir.³⁷³

Ayrıca mutaassıp bir millet olan Câhiliye Arapları kendi aralarında övünür, birbirleriyle atışır ve lanetleşirlerdi. Bunu yaparlarken ise ellerinde bulundurdıkları mal ve teçhizatın yanı sıra, şair ve hatiplerin güzel sözlerini de kullanırlardı. Bir sözün diğerinden daha belîğ, bir şiirin diğerine göre daha iyi olması nedeniyle onlar, bir grubu över diğerini ise yererlerdi. Dolayısıyla söz ve güzel konuşma sanatından bu tarz bir

³⁷¹ Arap edebiyatı tarihçileri Câhiliye dönemini, birinci Câhiye ve ikinci Câhiliye dönemi olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Arapların tarih sahnesine çıkışlarıyla başlayıp milâdî V. yüzyıla kadar devam eden ve hakkındaki bilgiler, genellikle tahminlerden ibaret olan dönem, birinci Câhiliye dönemi olarak adlandırılmıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği, söz konusu döneme ait her hangi bir edebî ürüne rastlanmamasıdır. Milâdî V. yüzyıldan itibaren başlayan ve yaklaşık olarak İslâm'ın zuhuru veya hicretin vuku bulduğu 622 yılına kadar süren döneme ise ikinci Câhiliye dönemi denilmiştir. Günümüze kadar ulaşan Câhiliye edebî ürünlerinin tamamı bu döneme aittir. Bk: Mehmet Yalar, "Arap Şiiri", *İslâm Medeniyetinde Din İlimleri Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 311-312.

³⁷² Câhiliye dönemine ait Arap şiirinin güvenilirliği, bu şiirlerin gerçekten isnat edildikleri şairlere ait olup olmadığı ve ayrıca bu edebiyat numunelerinin hakikaten Câhiliye çağına mı ait olduğu, yoksa sonradan nazmedilerek söz konusu döneme nisbet edildiği hususunda henüz II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlayan tartışmalar XIX. asırda Theodor Nöldeke (ö. 1930), David Samuel Margoliouth (ö. 1940), Tâhâ Hüseyn vb. gibi bazı müsteşrik ve Arap araştırmacılarca tekrar gündeme getirilmiştir. Başlangıçta sadece bazı şiirlere veya bazı şiir râvilerine yöneltilen bu şüphelerin hududu giderek Câhiliye dönemine ait bütün edebî ürünleri kapsayacak kadar genişledi. Zikri geçen müsteşriklerden etkilenen Tâhâ Hüseyn, Câhiliye edebiyatı olarak adlandırılan edebî ürünlerin, Câhiliye Arapları'ndan daha çok Müslüman Arapların hayat tarzı ve zevklerini yansıttığı gerekçesiyle bu döneme ait olmayıp, aksine İslâmî dönemde uydurulduğu tezini savunmuştur. Geniş bilgi için bk: Tâhâ Hüseyn, *Fi'l-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 15 vd.; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Câhiliyye Dönemi)*, s. 107-112.

³⁷³ Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 2. baskı, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-hadîs, 1377/1958, I, 166.

faydalanma, hayatta ve karşılıklı ilişkilerde etkisini gösteren bir tür belâgat örneğidir. Bütün bunlar Câhiliye dönemi Arapları arasında belâgatın ne denli yaygın olduğuna birer örnek teşkil etmektedir. Sonuç olarak, her ne kadar söz konusu dönemde insanların okuyacakları bir kitap, başvuracakları bir kaynak bulunmasa da, sözün iyisini kötüsünden ayırmak veya güzel konuşmacılar yetiştirmek için belirli kurallar ve yöntemler benimsedikleri söylenebilir. Bunu yaparlarken başvuracakları tek kaynak ise kendi doğal zevkleri idi.³⁷⁴

5. 2. İslâmî Dönem

Hz. Peygamber'in Araplara getirdiği İslâmî davet aynı zamanda bir belâgat etkinliği veya ondan bir parçaydı. Çünkü İslâmî davetin kaynağı olan Kur'ân, söz sanatı alanında Arap kelamının o zamana kadar ulaşamadığı bir dereceye ulaşmıştı. Bu davet, Arapların kullandığı bir türden olmasına rağmen, Kur'ân'ın dilini diğer Arapçaya üstün tutmuş ve *"İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için bir araya gelseler, birbirilerine destek olsalar da onun benzerini getiremezler."*³⁷⁵ âyeti ile edebiyatlarıyla övünen topluma açıkça meydan okumuştur. Kur'ân'ın bir benzerine getirmek çağrısıyla yüz yüze kalan Arap toplumu ona iman eder ve İslâm'ı kabul ederler. el-Ĥûlî'ye göre Arapların İslâm'ı kabul etmeleri daha çok eleştirel bir yargı ve edebî bir kabuldür.³⁷⁶ Burada belirtilmesi gerekir ki ilahî hitabın ilk muhatapları olan Arap toplumunun İslâm'ı kabul etmelerinde Kur'ân'ın belâgat, fesâhat ve beyânı önemli rol oynamakla birlikte bu tek sebep değildir. Zira söz konusu dönemde Kur'ân'ın edebî yönü karşısında hayranlık duymalarına rağmen Müslüman olmayan pek çok kimse bulunmaktaydı.

Arapların İslâm'ı kabulleriyle belâgat da yeni bir döneme girmiş oluyordu. Zira bu yeni dönemde edebî eleştiri alanı Câhiliye dönemindekine kıyasla daha genişti. Eskiden bir kabile başka bir kabileye karşı övünür ve lanetleşir iken, yeni dönemde Araplar milletlere meydan okuyor ve dünyayı aciz bırakıyorlardı. Bu dönemde Arabistan'ın çeşitli

³⁷⁴ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 73; Ayrıca bu konuda kapsamlı bilgi için bk: er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, I, s. 95 vd.; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, s. 19.

³⁷⁵ el-İsrâ, 17/88.

³⁷⁶ el-Ĥûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 74.

bölgelerinden gelen şairler, Hz. Peygamber'in şairleriyle bir araya gelir, birbirleriyle atışırldı. Bütün bunlar yapılırken değişmeyen tek şey ise bunun, daha önce çölde yaygın olan üsluptan zevk ve fitrat ürünü bakımından farklı olmayan edebî bir yargı ve belâgat ürünü olmasıydı. Hz. Peygamber, söz eleştirisindeki bu sanatsal eğilime karşı çıkmamış bilakis onu desteklemiştir.³⁷⁷ Hz. Peygamber'e güzellik/estetik nerededir? diye sorulunca "dildedir" şeklinde yanıtlamış ve bununla belâgatı (beyân) kastetmiştir.³⁷⁸

Hz. Peygamber'den sonra gelen Hulefâ-i Râşidîn döneminde de söz eleştirisi sanatı ihmal edilmemiş aynen devam ettirilmiştir. Zira bunların kendileri birer iyi hatip ve edebiyat eleştirmeniydi. Onlar da sözün iyisini kötüsünden ayırt etmek maksadıyla belirli kıstaslar belirliyorlar, kendilerinden önceki edebiyat eleştirmenleri söz sanatına ne şekilde itimat etmişse öyle itimat ediyorlardı. Nitekim Hz. Ömer'in döneminin en iyi şiir eleştirmeni ve Arap dili ve şiiri hakkında en fazla bilgi sahibi olan kişilerden biri olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Ayrıca bir diğer râşid halife olan Hz. Ali'nin de zamanının en iyi şairlerinden biri olduğu zikredilmektedir.³⁷⁹

Emevîler dönemine gelindiğinde ise artık İslâm Devleti'nin sınırları genişlemiş ve Araplar göçebe hayattan yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Yerleşik şehir hayatına geçilmesi Arapların sahip bulundukları fitrî ve doğal mülâhaza kabiliyetlerinin azalmasına ve neticede faşîh Arapçanın zayıflamasına sebep olmaya başlamıştır. Bütün bunların sonucu olarak Emevîler döneminde Arap dilinin ve ruhunun muhafaza edilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu sebeple ileri gelen aileler ve devlet adamları çocuklarının Arap ruhunu koruyabilmeleri amacıyla ya onları çöle gönderiyor veya çölün edebî dilini öğretmeleri için kendi saraylarına "müeddip" ismi verilen mürebbiler getirtiyorlardı. Emevîler döneminde ortaya çıkan bu müeddip sınıfının görevi çölde saf bedevilerde bulunan şiir, nesep, eyyâmu'l-'Arab vb. edebî malzemeleri saf Arap ruhunu kaybetmiş şehirli gençlere aktarmaktı. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa söz konusu müeddip sınıfı, saf Arapça ve edebî zevkten yoksun bir kuşağın ve Araplık ruhunun kaybolmaması için

³⁷⁷ el-Ĥûlî, *Arap- İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 73.

³⁷⁸ İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 241; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 75.

³⁷⁹ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 75.

resmen mücadele ediyorlardı. Ayrıca onlar anlattıkları edebî metinleri açıklıyor, edebî açıdan eleştiriyor ve eleştirilerinin sebeplerini de izah etmeye çalışıyorlardı. Yeri gelmişken işaret edilmesi gerekir ki söz konusu dönemde henüz edebî eleştirinin kural ve kaideleri bir ilim olarak belirlenmediğinden müeddipin bu konudaki dayanakları esinlendikleri edebî ortam ve genel usullere uygun olmasıydı. Bu müeddip sınıfı, edebî metinlerin feşâhat, belâgat ve beyân yönünden bahsederken onları örnekler ve delillerle açıklamaya çalışıyorlardı. Böylece onlar önceden tamamen edebî zevke dayanan ve belirli kaideleri bulunmayan söz eleştirisine bir değişiklik getirmişlerdi. Nitekim bazı müeddipler tarafından kaleme alınan risaleleri edebî eleştiri yöntemindeki bu değişikliği apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca söz konusu risalelerin belâgatla ilgili başlıklarla adlandırılması da bu alanda bir değişikliğin filizlendiğinin göstergesiydi. Mu'erric es-Sedûsî (ö. 195/810-11)'nin *el-Me'ânî*, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869)'nin *Kitâbu'l-feşâha* ve Muberrred (ö. 286/900)'in *el-Belâğa* adlı risaleler, bunlara örnek olarak gösterilebilir. Ama onların şehirli gençlere sözün iyisini ve kötüsünü öğretirlerken benimsedikleri bu belâgat çabası edebî zevke dayanmakta olup köklü bir değişiklik olarak görülmemelidir. Zira gerek söz konusu müeddiplerin pek çoğunun doğal edebî zevke sahip bedevi olmaları gerekse onlarla sıkı ilişkilerinin bulunması ve onların şiir meclislerine katılmaları onların edebî eleştiri yaparken kullandıkları belâgat açıklamalarını doğal olmaktan çıkarmıyordu.³⁸⁰

6. Belâgat ve Edebî Eleştiri (Nağd) Arasındaki İlişki

IV. (X.) yüzyıla kadar yapılan çalışmalarda belâgat ve edebî eleştirinin (nağd) birlikte ele alınması hususu göz önünde bulundurulduğunda, belâgatın tarihi gelişmesinin doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi onun edebî eleştiri ile arasındaki ilişkinin ortaya konulmasını zorunlu kılmaktadır. Zira belâgat ilk dönemlerde edebî eleştiriyle iç içe olmuş ve hatta belâgat edebî eleştirinin bir alt dalı olarak da kabul edilmiştir.

Emevîler dönemiyle birlikte değişen siyasî ve sosyo-kültürel şartlar ve başka kültürlerle olan temas, Arapların ayrılmaz bir parçası olan şiir kültüründe de birtakım

³⁸⁰ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 76-77.

değişikliklerin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Beşşâr b. Burd (ö. 167/783), Ebû Nuvâs (ö. 198/813), Muslim b. Velîd (ö. 208/823) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi muvelledûn dönemi şairlerinin sebep olduğu Arap şiirinde “eski şiir-yeni şiir” tartışmaları şiir eleştirisi alanında bir takım nazarî tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bütün bunların doğal bir sonucu olarak şiir eleştirisine dair ilk telifler ortaya çıkmaya başlamıştır. Arap edebiyatında edebî eleştiri konusunda telif edilmiş ilk eserin Ebû Saîd el-Aşmaî (ö. 216/831)’ye ait *Fuḥûletu’ş-şu‘arâ* olduğu görülmektedir. Ama el-Aşmaî’nin bu risalesinde daha çok hangi şairin diğerinden daha üstün olduğu konusu ele alındığından ve çok az istisnalar hâricinde şiir örneklerine yer verilmediğinden Arap edebiyatçıları İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845)’nin *Ṭabaḳātu’ş-şu‘arâ* adlı çalışmasını edebî eleştiri alanında yazılmış ilk eser olarak kabul etmişlerdir.³⁸¹

Belâgat tarihine göz atıldığında bu ilmin önce edebî eleştiri şeklinde başladığı, İslâmî dönemde ise hem Kur’ân üzerinde yapılan çalışmalar hem de edebî eleştiri sebebiyle hızlı bir şekilde gelişmeye devam ettiği görülecektir. Başka bir tabirle IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar belâgat edebî eleştiriyi birlikte işlenmiştir. Örneğin İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 232/846)’nin *Ṭabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘arâ*’sı, İbn Kuteybe (ö. 276/889)’nin *eş-Şi‘r ve’ş-şu‘arâ*’sı, İbnu’l-Mu‘tezz (ö. 296/908)’in *el-Bedî‘ ve Ṭabaḳātu’ş-şu‘arâ*’sı, Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948)’in *Naḳdu’ş-şi‘r*’i, Ebu’l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/967)’nin *el-Eğânî*’si, el-Âmidî (ö. 371/981)’nin *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*’si, Ebu’l-Hasan el-Curcânî (ö. 392/1002)’nin³⁸² *el-Vasâta beyne’l-Mutenebbî ve ḥuşûmih*’i ve Ebu Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009)’nin *Kitâbu’ş-şinâ‘ateyn el-kitâbe ve’ş-şi‘r* gibi erken döneme ait edebî eleştiri konusunda telif edilmiş eserlerde edebî eleştiri ve belâgat konularının birlikte işlendiği görülmektedir. Ayrıca *Me‘âni’l-Ḳur’ân*, *Mecâzu’l-Ḳur’ân* ve *Î‘câzu’l-Ḳur’ân* adları altında dil ve tefsir konuları ile birlikte belâgat konularına da

³⁸¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Feşâhat*, s. 75-76.

³⁸² Tam adı Ebu’l-Hasan Alî b. Abdilazîz b. el-Hasan el-Kâfî el-Curcânî olup Şafîi fakihi, kâdülqudât aynı zamanda edip ve şairdir. Aralarında Abdulkâhîr el-Curcânî’nin de bulunduğu pek çok edip belâgatçı üzerinde büyük etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Bk: İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a‘yân*, III, 278-281.

yer verilmiştir. Bütün bu türden eserlerin ortak özellikleri belâgat konularının dağınık bir şekilde farklı konular içinde ele alınmasıdır. Ama IV. (X.) yüzyılın sonları ile VIII. (XIV.) yüzyılın sonları arasındaki zaman dilimi belâgatın müstakil bir ilim olarak gelişmesi ve kendine özgü terimlerinin teşekkül etmeye başladığı dönem olarak kabul edilmektedir.³⁸³ Bu dönemden itibaren belâgat ve edebî eleştiri birbirinden ayrılmıştır. Çağdaş Arap edebiyatçılarından Muhammed Mendûr Ebu'l-Hasan el-Curcânî'yi tam anlamıyla son edebiyat eleştirmeni olarak kabul etmektedir. Ona göre Ebu'l-Hasan el-Curcânî'nin *el-Vasâta beyne 'l-Mutenebbî ve huşûmih* adlı eseri edebî eleştiri serüveninin son yapıtı olup onunla birlikte artık edebî eleştiri çalışmaları belâgatın kapısına dayanmıştır. Mendûr, Ebu'l-Hasan el-Curcânî'nin çağdaşı olan Ebu Hilâl el-'Askerî'nin *Kitâbu 'ş-şınâ'ateyn* adlı eserini edebî eleştirden belâgata geçişi temsil eden bir çalışma olarak görmektedir.³⁸⁴

el-Hûlî'nin belâgat çalışmalarında üzerinde durduğu önemli hususlardan bir diğeri belâgat ve edebî eleştiri arasındaki bağıdır. Belâgatı, bir edebî eleştiri sanatı olarak kabul eden el-Hûlî, ilk belâgat çalışmalarının edebî eleştiri şeklinde başladığı hususunu göz önünde bulundurarak belâgat-edebî eleştiri arasındaki bağa oldukça büyük önem atfetmiştir. Zira erken dönemlerde edebî eleştiri konusunda kaleme alınmış pek çok eser, edebî eleştiri tarihi açısından büyük önem taşıdıkları gibi, teşbîh, mecâz, istiâre, cinâs ve tıbâk gibi belâgat ilmi kavramlarını sık sık işlemleri, edebî eserlerin güzel olup olmadığını belâgat kavramları ışığında değerlendirmeleri sebebiyle belâgat yönünden de büyük önemi haizdir. Hatta bu yüzden söz konusu kitaplar için “edebî eleştiri ile belâgatın meczolduğu” kitaplar tabiri de kullanılmıştır.³⁸⁵

Belâgat konularının edebiyat eleştirisi kitaplarında ele alınması oldukça doğaldır. Zira belâgat olmaksızın edebî eleştiri yapılamaz ve aynı zamanda edebiyat olmazsa belâgat da manasını kaybetmiş olur. Tarihî süreç iyice değerlendirildiğinde belâgatın donuklaşarak ruhunu kaybetmesi, birtakım kavramlar ve tariflerden ibaret kalması edebî

³⁸³ Çöğenli-Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 78; Boyalık, *Dil, Söz ve Feşâhat*, s. 76 vd.

³⁸⁴ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu 'l-menhecî 'inde 'l-'Arab ve menhecü 'l-bahş fi 'l-edeb ve 'l-luğa*, s. 320-321; Boyalık, *Dil, Söz ve Feşâhat*, s. 83-84.

³⁸⁵ Mâzin el-Mubârek, *el-Mûcez fî târihi 'l-belâğa*, s. 79; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 256.

eleştiriden uzaklaşmasıyla paralel bir dönemde olduğu görülecektir. Dolayısıyla belâgat ve edebî eleştiri arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.³⁸⁶

Çok erken dönemlerde Arap edebiyatının bir edebî türü olan “şiiir sanatı ilmi” (‘ilmu şan‘ati’-şî‘r) aynı zamanda “güzel ve etkili söz söyleme” sanatını öğreten bütün çalışmalara verilen genel bir isim olma özelliğini taşıyordu. Eskiden belâgat sanatları “şiiir eleştirisi” (naḫdu’ş-şî‘r) veya “söz eleştirisi” (naḫdu’l-kelâm) olarak da adlandırılmaktaydı. Nitekim Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin *Kitâbu’ş-şînâ‘ateyn*’i, Kudâme b. Ca‘fer’in *Naḫdu’-şî‘r*’i bu hususu teyit eder niteliktedir. Öte yandan Ebû Hilâl el-‘Askerî el-Câhîz’ın *Kitâbu’l-beyân ve’t-tebyîn* adlı eserini belâgat alanında yazılmış en büyük ve en meşhur eser olduğunu zikretmiştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda klasik dönemde belâgat ve eleştirinin nasıl iç içe girdiği ve birbirinden ayrı düşünülmediği apaçık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca bu husus klasik edebiyatçıların bir edebiyat dalı olarak eleştiri (naḫd) konusunda müstakil çalışmalar yapmadıklarının ipuçlarını da vermektedir.³⁸⁷

el-Ḥûlî bir edebî eleştiri sanatı olan belâgat kavramının zamanla bu asıl gayesinden giderek uzaklaştırıldığını savunur. İlk dönemlerde sırf edebî zevke dayalı bir eleştiri sanatı olan belâgat daha sonraları mantık, felsefe, kelâm vb. ilimlerin de etkisiyle giderek edebî zevkten uzaklaşmaya başlamıştır. Öte yandan el-Ḥûlî, belâgat kelimesinin ifade ettiği bu edebî anlamın zamanla sadece Kur’ân’ın i‘câzını açıklar hale indirgenmesini de onun asıl gayesinden uzaklaşmasının en önemli sebeplerinden biri olarak görmektedir. Oysa belâgatın gayesi genel anlamıyla edebiyat malzemesinin edebî eleştirisini veya bu edebî malzemenin bir türünü oluşturan Kur’ân metninin edebî eleştirisini yapmaktır.³⁸⁸

el-Ḥûlî’ye göre aralarında sıkı bir ilişki bulunmasına rağmen, son dönemde okutulan belâgat kitaplarında, belâgatı bilinen kurallarıyla eleştiri sanatı veya bu sanatın bir türü olarak kabul etmek kolay değildir. Ama ona göre belâgatın söz konusu kurallarına

³⁸⁶ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 256.

³⁸⁷ el-Ḥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 68.

³⁸⁸ el-Ḥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 71.

nazım ve nesir sanatıyla yetişen kimselerin üzerinde bıraktığı etki açısından bakılmalıdır. Çünkü her ne kadar az da olsa belli bir dereceye kadar nazım ve nesir zevkinin kendisiyle test edildiği bazı ölçüler edindiği bunları, bir tür edebî eleştiri ve edebî eleştiri kuralı saymak mümkündür. Netice olarak el-Ĥûlî'ye göre belâgatın sadece Kur'ân'ın i'câzını açıklar bir hale getirilmekten kurtarılarak "söz söyleme sanatı" haline getirilmesi gerekir. Zira bu tarz sanatsal bir belâgatın edebî eleştiriyle olan ilişkisi daha da kuvvetlenecektir. Tabii, değerini anlamak için söz konusu belâgatın sanatsal mülâhazalarına nesir ve nazım arz edilecektir. Böylesi bir belâgat, aynı zamanda edebî zevk elde etmek ve bu zevki geliştirmek üzere yetişen kimselerde daha başarılı olacaktır.³⁸⁹

el-Ĥûlî'nin belâgatın aslî gayesini salt edebî olarak görmesi, onun edebî eleştiri (naqd) ile belâgatı eşdeğer görmesinden kaynaklanmaktadır. Az önce işaret edildiği üzere erken dönemlerde edebî eleştiri ve belâgat konuları iç içe işlenmekle birlikte, belâgatın sistematik bir ilim olarak ortaya çıktığı IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru belâgat ve edebî eleştiri birbirinden ayrılmıştır. Bu dönemden itibaren belâgat çalışmaları daha çok Arap edebiyatının şah eseri olan Kur'ân'ın i'câzı konu edinirken, edebî eleştiri daha ziyade şiir ve nesirle meşgul olmuştur.³⁹⁰ Ayrıca belâgatın Kur'ân'ın i'câzını öğrenme sanatı haline getirilmesi el-Ĥûlî'nin iddia ettiği gibi belâgat ilmi için bir eksiklik olarak görülmemelidir. Zira belâgatın edebî bir sanat, Kur'ân'ın ise Arap edebiyatının en zirve eseri olduğu göz önünde bulundurulduğunda belâgatın Kur'ân'ın edebî yönü olan i'câz meselesiyle uğraşması gayet doğal bir şeydir. Fakat Batı'daki edebî eleştiri akımlarının etkisinde kalan el-Ĥûlî ve bazı Arap edebiyatçıları edebî eleştiri ile belâgat arasındaki farkı görmediklerinden/göremediklerinden edebî hayatı canlandırmak için edebî maksadının yanı sıra farklı amaca da hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî amaca hizmet ettirmeye gayret etmişlerdir.

³⁸⁹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 71-72.

³⁹⁰ eş-Şâvî el-Cuveynî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye, te'sîl ve tecdîd*, s. 202 vd

7. Belâgat Ekolleri ve Özellikleri

el-Ĥûlî'nin belâgat ekolleri konusundaki görüşlerine yer vermek onun Arap belâgatı hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak açısından oldukça büyük önemi haizdir. Zira o ortaya koyduğu belâgat çalışmalarında her iki ekölü ele alır ve söz konusu ekollerin belâgat ilmindeki yerine, artı ve eksiklerine değinir. Bu başlık altında el-Ĥûlî'nin belâgat ekolleri hususundaki görüşleri ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Daha önce belâgatın bir ilim olarak gelişmesinde etkili olan kaynaklardan bahsedilmiştir. Görüldüğü üzere belâgat, tarih boyunca İslâmî ve gayri İslâmî olmak üzere çeşitli kaynaklardan beslenerek gelişmesini sürdürmüş ve bir ilim olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu kaynaklar içinde şairler, edipler, râvîler, kâtip ve bürokratlar gibi edebî kaynakların yanı sıra kelâm ve fıkıh usulü gibi dinî kaynaklar olduğu gibi felsefe ve mantık gibi yabancı kaynaklar da bulunmaktaydı. Ama belâgat araştırmalarında bütün bu farklı kaynakların birleştiği tek ortak nokta sözün iyisini kötüsünden ayırt etmektir. Belâgatın doğuşunda ve gelişmesinde etkili olan bu kaynaklar belâgat çalışmalarında çeşitli yöntemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zamanla ise söz konusu çeşitli yöntemler belirli bir kimliğe bürünerek belâgat ekollerini oluşturmuştur.³⁹¹

Yukarıda işaret edildiği üzere İ'câzu'l-Kur'ân meselesi, belâgatın bir ilim olarak doğuşunda ve gelişmesinde çok etkili bir rol üstlenmiştir. Müslümanlar İslâm'ın doğuşundan itibaren vahiy mahsulü olan Kur'ân metninin i'câzı üzerinde durmuşlar ve İslâm'ın en büyük mucizesi olarak kabul edilen Kur'ân metninin anlaşılması için edebiyat ve edebî eleştiri ve beyân ilminden örnekler ve alıntılar yapmışlardır. Kur'ân'ın i'câzı meselesiyle uğraşan İslâm âlimlerinin çoğunluğunun kelâm ve felsefeyle uğraşması belâgatın kelâm ve felsefecilerin metodundan etkilenmesine uygun zemini hazırlamıştır. Kur'ân'ın i'câzı meselesinin yanı sıra belâgatın gelişmesinde etkili olan bir diğer faktör de toplumun ve hayatın sanata olan ihtiyacıydı. Bu tür edebiyat çalışmalarında dinî görüntüden daha ziyade sanatsal yaşamla ilişkili edebî zevk ve güzellik duygusu ön plana çıkmaktaydı. Bütün bunların bir sonucu olarak daha erken dönemlerden itibaren belâgat

³⁹¹ el-Ĥûlî, "el-Belâğa" *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 68.

çalışmaları birbirinden hayli derecede farklılık gösteren iki temel karaktere bürünerek gelişmesini sürdürmeye başlamıştır. Belâgat çalışmalarında görülen söz konusu iki temel eğilim ise kelâmcılar ve edebiyatçılar belâgat ekolleridir.³⁹²

Belâgat ilminin doğuşu konusu ele alınırken bu ilmin, çeşitli metot ve kaynaklardan beslenerek gelişmesini sürdürdüğüne işaret edilmişti. Farklı kaynaklardan beslenerek olgunlaşan belâgat ilmi, aldığı bu değişik gıda sebebiyle biri “edebî” diğeri de “kelâmî” olmak kaydıyla iki temel karakter sergiler. Başka bir deyişle başlangıçtan bu güne kadar gelen belâgat çalışmaları taşıdıkları özellikler bakımından genel olarak kelâmcılar ve edebiyatçılar ekolü olmak suretiyle iki ana merhaleye ayrılmaktadır. es-Suyûtî (ö. 911/1505) bu iki merhaleyi, “Acem ve felsefecilerin ekolu” ile “Arap ve bulegâ ekolu” şeklinde nitelemiştir.³⁹³

Yeri gelmişken işaret edilmesi gerekir ki belâgat çalışmalarını sergilediği bu ikili özellik bizzat klasik dönem belâgatçıları tarafından fark edilmiştir. İlk kez böyle bir ayırımdan söz edenin Ebû Hilâl el-‘Askerî olduğu görülmektedir. Nitekim o, edebî eleştiriye dair kaleme aldığı *Kitâbu’s-şınâ’ateyn* adlı eserinde kendi döneminde yapılmış belâgat çalışmalarının mantık ve kelâm yönteminin etkisinde kaldığını ve bu sebeple Arap edebiyatıyla uyuşmadığına dikkat çekmiş ve söz konusu eserinde kelâmcıların yöntemlerini terk ederek şair ve ediplerin üslubunu takip edeceğini ifade etmektedir.³⁹⁴

Belâgat tarihçileri, belâgat ilminin geçirdiği tarihî süreci muhteva ve bölge ayırımı gözetmeden kronolojik bir tarzda ele aldıkları gibi, bir başka açıdan daha ele almışlardır ki bu da, konuyla ilgili yazılan kitapların içerik özelliklerine dayanılarak yapılan incelemelerdir. Söz konusu ayırım sadece kitap tasnifinde takip edilen yöneme göre yapılmamış, bazı âlimler tarafından coğrafi tasnife de gidilmiştir. Ancak buradaki coğrafi tasnifin de sonuç itibarıyla yine kitap telifinde izlenen yöneme döndüğünü unutmamak

³⁹² el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 95-96.

³⁹³ Celâleddîn es-Suyûtî, *Husnu’l-muhâdara fî târihi Mısr ve’l-Kâhire*, thk: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-‘Arabiyye, 1387/1967, I, 338; el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 126; el-Hûlî, “el-Belâğa” *Dâiretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 68; Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 382.

³⁹⁴ Bk: el-‘Askerî, *Kitâbu’s-şınâ’ateyn*, s. 9; el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 126; el-Hûlî, “el-Belâğa” *Dâiretu’l-me’ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 68.

gerekir. Nitekim İbn Haldûn (ö. 809/1406) belâgat âlimlerinden bahsederken coğrafi tasnif noktasından hareket etmiştir. O genelde manaya ağırlık veren Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde yaşayanlara “Meşârika/Doğu âlimleri”, manadan ziyade lafızların süsüne ağırlık veren Endülüs ve Kuzey Afrika belâgat âlimlerine ise “Megâribe/Batı âlimleri” adını vermiştir. İbn Haldûn bununla belâgat ekollerinin sayısını üçe çıkarmış bulunuyordu. Birincisi, acem, meşârike, felsefe veya kelâmcılar kavramlarıyla da ifade edilen Horasan ve Mâverâunnehir âlimlerinin oluşturduğu ekol, ikincisi, edebiyata ağırlık veren ve çoğunlukla Arap kökenli olan ediplerden müteşekkil Şam, Mısır ve Irak bölgesinde yaşayan Arap ve buleğâ ekolü, üçüncüsü ise İbn Haldûn’un eklemiş olduğu daha çok söz sanatlarına ağırlık veren bedî’ciler ekolüdür.³⁹⁵ el-Hûlî söz konusu belâgat ekollerinin yanı sıra Mısır belâgat ekolü diye farklı bir belâgat ekolünden de bahsetmektedir.³⁹⁶

Genel olarak belâgat tarihçilerinin belâgat çalışmalarını içerik ve muhtevası bakımından farklı taksimlere ayırdıkları görülmektedir. Bu nedenle onlar belâgat çalışmalarını bölgelere nispetle farklı ayırma tabi tutmamışlardır. Ama el-Hûlî’nin Mısır belâgat ekolü diye bir belâgat ekolünden bahsetmesi onun edebiyat çalışmalarında benimsediği metottan kaynaklanmaktadır. Zira kurucusu olduğu edebiyat ekolü Medresetü’l-umenâ’dan bahsederken onun edebiyat çalışmalarında bölgeselliğe (iklimiyye) önem verdiğine ve hatta söz konusu ekolün diğer edebiyat akımlarından edebî çalışmalarda bölgeselliğe çağırmasıyla ayrıştığına işaret edilmiştir.

Burada bir hususa özellikle işaret edilmesi gerekir ki bütünüyle belâgatçıları bilinen bu ekole göre sınıflandırmak son derece zordur. Zira belâgatçılar arasında açık bir şekilde kelâmcılar veya edebiyatçılar ekolüne mensup bulunanlar olduğu gibi, bu iki

³⁹⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 8, Erzurum, 1988, s. 116; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 277-278.

³⁹⁶ Bk: el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 185.

özellikte ortak olanlar da vardır. Örneğin kelamcılar ekolüne mensup bulunan es-Sekkâkî’de sanat akımından söz eden edebî esintiler görülmektedir.³⁹⁷

7. 1. Edebiyatçılar Belâgat Ekolü ve Özellikleri

Daha ziyade şair, kâtip ve ediplerin mensup bulunduğu edebiyatçılar belâgat ekolü, Arapların sıklıkla yaşadıkları ve Arapçanın ana dili olarak kullanıldığı Hicaz, Irak ve Mısır gibi bölgelerde yaygınlık kazanmıştır. Bu ekolün en bariz özelliği, belâgat konularının açıklanmasında kelâmcılar ekolünden farklı olarak gerek şiir gerekse nesir örneklerine fazla yer vermeleri, felsefî ve mantıkî kurallara ve çeşitli taksimlere itibar etmemeleridir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa söz konusu ekole mensup belâgatçılar belâgat meselelerinin ele alınışında edebî eleştiri alanında yapılmış çeşitli taksim ve gruplandırmaları mantık kaidelerini onaylamak ve sözün iyisini kötüsünden ayırırken bunlara itibar etmek yerine edebî ve sanatsal zevki ön plana çıkarmışlardır. Konuların açıklanmasında şiir ve nesirden bolca örnek ve şahidlere başvuran bu ekole mensup belâgat eserlerinin dili kolay anlaşılır olduğundan söz konusu eserlerin üzerine şerh, hâşiye ve ta‘likât türünden eserlerin yazılmasına gerek duyulmamıştır.³⁹⁸

Belâgat çalışmalarında zevki selimi öne çıkaran edebiyatçılar ekolüne mensup belâgatçılar belâgat konularını izah ederken kelâmcılar ekolü belâgatçılarının yaptıkları gibi kullandıkları kavramların mantıkî tasnif ve tertibe, tanımların ise “efrâdını câmi‘ ağyârını mâni‘ olmasına pek önem vermezlerdi. Hatta söz konusu ekole mensup pek çok belâgatçının eserlerine göz atıldığında onların belâgat çalışmalarında kelâmî yöntemin kullanılmasına karşı çıktıkları ve böylesi bir yöntemin edebî olmaktan uzak olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. Örneğin edebiyatçılar belâgat ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan İbnu’l-Eşîr, *el-Meşelu’s-sâir* adlı eserinde belâgat çalışmalarında mantıkî tasnif ve kaidelerin kullanılmasına ve edebî eleştiri olan belâgatın Yunan felsefesi ve mantığına göre ayarlanmasına karşı çıkmaktadır. Fakat İbnu’l-Eşîr, konuşmada kullanılan anlamların kural ve kaidelerinden ilk bahsedenlerin Yunanlılar

³⁹⁷ el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 101.

³⁹⁸ el-Hûlî, *Fennu’l-kavl*, s. 134 vd.; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 122.

olduğunu kabul etmekle birlikte³⁹⁹ Yunan mantığı bilinmeksizin de edebiyat alanında güzel eserler verilebileceğini ifade eder ve Ebû Nuvâs, Muslim b. Velîd, Ebû Temmâm, el-Buhturî gibi şairlerle birlikte kendisini bunlara örnek olarak gösterir.⁴⁰⁰

7. 1. 1. Edebiyatçılar Belâgat Ekolüne Mensup Bazı Belâgatçılar ve Eserleri

Belâgat ve edebî eleştiri arasındaki ilişkiden bahsedilirken ilk belâgat çalışmalarının edebî eleştiri şeklinde başladığına temas edilmişti. Bu nedenle erken dönem belâgat araştırmaları yapanların çoğu edebiyat alanında söz sahibi kimselerdi. II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıllarda belâgatla ilgili yazılmış müstakil eserler bulunmamakla beraber, zengin edebî kültüre sahip olan bazı vezir, mütercim ve kâtiplerin kaleme aldıkları edebî risaleler belâgat konularını ele alındığı ilk teliflere örnek olarak gösterilebilir. Belâgatı ve edebî üslubunun güzelliğiyle döneminin önemli ediplerinden biri olarak kabul edilen Abbâsî devlet adamı, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî (ö. 187/803)'nin resmi ferman ve mektuplarda kullandığı edebî dil ve üslup, Abdulhamîd el-Kâtib (ö. 132/750)'in resmi yazışmalarda kullandığı risâleleri, belâgat konularının işlendiği ilk metinlere örnek gösterilebilir. Öte yandan felsefe ve kelâmla uğraşan Sehl b. Hârûn, Bişr b. el-Mu'tezz ve el-Câhiz'in çalışmaları da bunlara örneklik teşkil eder. Her ne kadar bunlar kelâmçı olsalar da yaptıkları edebî eleştiriler edebî zevkten yoksun değildir. Bu nedenle bunların belâgat araştırmalarında edebiyat ve edebî eleştiri akımlarını anlamaya yardımcı olacak pek çok şey bulunmaktadır. Bunlara İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) ve el-Muberrred (ö. 286/900)'in edebiyat ve dil alanında yaptıkları çalışmalar eklenebilir. Dolayısıyla II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıllarda belâgat konusunda telif edilmiş müstakil eserler bulunmamakla beraber bunlara öncü olabilecek pek çok edebî çalışmalar yapılmıştır.⁴⁰¹

Belâgat alanında ilk müstakil çalışmaların ortaya çıkışı III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Sahip olduğu ilmî miras, kültür ve belâgat konularını ele alış tarzları göz önünde bulundurulmak suretiyle bu belâgatçılar,

³⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*, II, 3.

⁴⁰⁰ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*, II, 5.

⁴⁰¹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 102-103.

edebiyatçılar veya kelâmcılar ekolüne dâhil edilmişlerdir. el-Ĥûlî, doğrudan edebiyatçılar belâgat ekolüne mensup olan veya kelâmcı olmalarına rağmen eserlerinde edebî yöntemin ağır basması ve edebiyatçılar ekolüne katkıları bulunması nedeniyle bazı şahısları da edebiyatçılar belâgat ekolü temsilcileri arasında zikretmiştir. Bunlardan bazıları:

7. 1. 1. 1. Abdullah b. el-Mu‘tezz (ö. 296/908)

Abbâsî halifesi, edip, şair ve yazar olan İbnu'l-Mu‘tezz, belâgatla ilgili olarak *el-Bedî*⁴⁰² adlı eserin müellifidir. *el-Bedî*, belâgat tarihçileri tarafından belâgatın bedî‘ alanında telif edilmiş ilk eser olarak kabul edilmektedir. Ondan önce edebiyatın bazı konuları çeşitli kitaplarda ele alınmakla birlikte, bu eserler çoğunlukla ya bir Kur’ân âyetini, ya bir hadisi yahut herhangi bir şiir ve nesir örneğini izah ederken yapılan edebî açıklamaların ötesine geçmiyordu. *el-Bedî*, belâgat konularının hem nazarî hem amelî açıdan ele alınması bakımından ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. İbnu'l-Mu‘tezz’in bedî‘ kavramını edebî üslubun eleştirisinde bir kriter haline getirerek ona yeni bir anlam kazandırmış olması da söz konusu eserin özellikleri arasında zikredilebilir.⁴⁰³ O, eserinde söz sanatlarının çeşitli yönlerini “bedî‘” ve “meḥâsin” olmak suretiyle iki kısma ayırmıştır. Bedî‘in kendisini ise istiâre,⁴⁰⁴ cinâs/tecânîs,⁴⁰⁵ muṭâbakat/tıbâk,⁴⁰⁶ reddu

⁴⁰² Hatırlatılması gerekir ki eserin isminden kast olunan, daha sonra terim haline gelen ve belâgatın bir alt dalı olan bedî‘ değildir. Bilakis burada bedîden kast olunan özenle ilgi gösterilen edebî anlatım tarzlarıdır ki bunların başında da istiâre gelmektedir. Bk: el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 105.

⁴⁰³ el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi l-belâga*, s. 73-74; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 250-251.

⁴⁰⁴ Bir beyân terimi olarak istiâre; hakiki ve mecâzî mana arasındaki benzerlik (Muṣâbehet) alakası ve hakiki manayı kastetmeye engel olan bir karine dolayısıyla kelimenin mecâz manasında kullanılmasıdır. İstiâre, alakası benzerlik (Muṣâbehet) olan mecâz olup teşbihe dayanmaktadır. Bu nedenle taraflarından her hangi biri hafzedilmiş teşbih olarak da tanımlanmıştır. Daha geniş bilgi için bk: İbnu'l-Mu‘tezz, *Kitâbu l-bedî*, s. 15; el-Curcânî, *Esrâru l-belâga*, s. 31; es-Sekkâkî, *Miftâhu l-‘ulûm*, s. 369; Muhammed b. el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi l-belâga*, 1. baskı, thk: İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrût, Dâru l-kutubi l-‘ilmiyye, 1424/2003, s. 212 vd.; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 190-207.

⁴⁰⁵ Tecânîs, tecânus, veya mucânese olarak da adlandırılan cinâs bedî‘ ilminin lafızla ilgili süsleme sanatları (el-Muḥassenâtu l-lafziyye) kategorisine dâhil olup, manaları farklı iken yazılış ve söylenişleri aynı olan iki veya daha fazla kelimenin şiir veya nesirde bir arada kullanılmasıdır. Geniş bilgi için bk: İbnu'l-Mu‘tezz, *Kitâbu l-bedî*, s. 36; el-Curcânî, *Esrâru l-belâga*, s. 16; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 54-74.

⁴⁰⁶ Bedî‘ ilminin manevî süsleme sanatları (el-Muḥassenâtu l-ma‘neviyye) kategorisinde yar alan tıbâk, sözlükte uygunlu anlamına gelmektedir. Belâgat kitaplarında tıbâk kavramı, tatbîk, muṭâbakat, tezat ve tekâfu’ kelimeleriyle de ifade edilmiştir. Bir bedî‘ terimi olarak ise tıbâk, mana bakımından birbirinin zıddı olan kelimelerin şiir veya nesirde uyum içinde kullanılmasına denir. Geniş bilgi için bk: el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi l-belâga*, s. 255; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 641 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu l-mufaṣṣal fî ‘ulûmi l-belâga*, s. 596-597.

a‘câzi’l-kelâm ‘alâ mâ taḳaddemehâ/raddu’l-‘acuz ‘ale’ş-şadr⁴⁰⁷ ve el-mezhebu’l-kelâmî⁴⁰⁸ şeklinde beş alt bölüme ayırmıştır. Bunlardan sonuncusu olan muhatabı ikna ederek susturan delil zikretmek anlamındaki kelâmî üslubun (el-mezhebu’l-kelâmî) el-Câhız tarafından kullanıldığını ifade eden İbnu’l-Mu‘tezz, bu tür bedî türüne Kur’an’da rastlamadığını belirtmektedir. Zira bu tür bir bedî tekellüf kokmaktadır.⁴⁰⁹ Şu hususun da belirtilmesi gerekir ki İbnu’l-Mu‘tezz, bedî’i beş alt bölüme ayırdığını zikretmekle beraber, bunu beşle sınırlandırmasının sebebine açıklık getirmemiştir.⁴¹⁰ İbnu’l-Mu‘tezz, bedî’den sonra “meḥâsinu’l-kelâm ve’ş-şi‘r/söz ve şiirin güzellikleri” adlı yeni bir bölüm daha açmıştır. Söz ve şiir güzelliklerinin fazla olduğunu belirten müellif bunların sadece

⁴⁰⁷ Bedî’ ilminin lafzı süsleme (el-Muḥassinātu’l-lafziyye) sanatlarından olan raddu’l-‘acuz ale’ş-şadr’dan ilk kez İbnu’l-Mu‘tezz bahsetmiştir. Taşdır veya teş‘ib olarak da isimlendirilen raddu’l-‘acuz ale’ş-şadr; terim olarak, lafız ve mana açısından aynı veya lafız bakımından aynı olup manaları farklı olan lafızların şiirde beytin nesirde ise cümle veya ibarenin sonunda gelmesi gerekirken bunların önceden tekrarlanmasıdır. Bu tekrar ifadeyi pekiştirmek ve zihinde yerleşmesini sağlamak içindir. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, s. 62 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, s. 294; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 689 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fî ‘ulûmi’l-belâga*, s. 574 vd.

⁴⁰⁸ Bedî’ ilminin manevî süsleme sanatları (el-Muḥassinātu’l-ma‘neviyye) kısmına giren el-Mezhebu’l-kelâmî, tartışma esnasında muhatabı ikna etmek ve iddiasını çürütmek için kelâmcıların metoduyla delil getirmek demektir. İbnu’l-Mu‘tezz, bu üslubun el-Câhız tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Fazla zorlama olmaksızın kullanıldığı takdirde sözün etkisini ve güzelliğini artırır. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, s. 69 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, s. 276-277; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 667 vd.; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 294.

⁴⁰⁹ İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, s. 69; el-Ḥûlî, “el-Belâga”, *Dâiretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 67. Ayrıca bedî’ türlerinin açıklaması için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, s. 15 (İstiâre), 36 (Tecnîs/cinâs), 48 (Muṭabakât), 62 (Reddu a‘câzi’l-kelâm ‘alâ mâ taḳaddemehâ), 69 (el-Mezhebu’l-kelâmî).

⁴¹⁰ İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, s. 72; el-Ḥûlî, “el-Belâga”, *Dâiretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 67.

on üç⁴¹¹ türünden söz etmiştir. Bunlar, iltifât,⁴¹² rucû‘,⁴¹³ ḥusnu’l-ḥurûc,⁴¹⁴ te’kîdu’l-medḥ bimâ yuşbihu’z-zemm,⁴¹⁵ te’kîdu’z-zemm bimâ yuşbihu’l-medḥ,⁴¹⁶ tecâhulu’l-ârif,⁴¹⁷ el-

⁴¹¹ Belirtmek gerekir ki el-Ḥûlî-muhtemelen yanlışlıkla-İbnu’l-Mu‘tezz’in söz ve şiirin güzelliklerini (Meḥâsinu’l-kelâm ve’ş-şi‘r) on iki kısma ayırdığını belirtmiştir. Bk: el-Ḥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifi’l-İslâmiyye*, IV, 67. Oysa İbnu’l-Mu‘tezz, bunları on üç kısma ayırmıştır. Bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 73-103.

⁴¹² Lügat manası “dönmek, dönüp bakmak” olan iltifât, me‘ânî ilminde bir şiir veya nesirde beklenmedik bir şekilde sözü gâibden muhataba yahut muhataptan gâibe döndürmek suretiyle değişiklikler yapmak sanatının adıdır. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 73 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, s. 67; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 207 vd.; Ṭahiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s.63.

⁴¹³ Rucû‘ veya istidrâk olarak da isimlendirilen bu sanat bedî ilminin manevî süsleme sanatları (el-Muḥassinâtu’l-ma‘neviyye) kategorisine girmektedir. Terim olarak, sevinç, hüzn, tehdit, korku vb. sebeplerden dolayı önce söylenen sözden dönmek manasına gelmektedir. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 74 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, s. 266; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 650 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 82 vd.; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 371 vd.

⁴¹⁴ Bedî‘ ilminin lafzî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu’l-lafziyye) biri olan ḥusnu’l-ḥurûc, ḥusnu’t-taḥalluş, berâatu’t-taḥalluş şeklinde de isimlendirilmektedir. Terim olarak ḥusnu’l-ḥurûc; bir münasebet kurmak suretiyle bir konudan diğer konuya güzel bir üslupla geçiş yapmak demektir. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 75 vd.; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, s. 236 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 263 vd.

⁴¹⁵ Bedî‘ ilminin manevî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu’l-ma‘neviyye) biri olan te’kîdu’l-medḥ bimâ yuşbihu’z-zemm, yergi ifade eden kelimeler kullanmak suretiyle övgüyü daha da pekiştirmek anlamına gelir. Bu sanat istisnâ olarak da isimlendirilmiştir. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 77 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, s. 282; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 672 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 275 vd.

⁴¹⁶ İstisnâ olarak da adlandırılan ve manevî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu’l-ma‘neviyye) biri olan te’kîdu’z-zemm bimâ yuşbihu’l-medḥ, muhatapı övecekmiş gibi yaparak yermek anlamına gelmektedir. Yergiyi daha da pekiştirmek için kullanılır. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 78 vd.; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, s. 281; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 676 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 276 vd.

⁴¹⁷ Tecâhulu’l-ârif, manevî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu’l-ma‘neviyye) biri olup bilinen bir şeyi bilmiyormuş gibi yapmak anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk: İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî‘*, s. 79; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 678 vd.; ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi ‘ulumi’l-belâğa*, s. 287 vd.

hezl yurâdu bihi'l-cidd,⁴¹⁸ husnu't-taẓmîn,⁴¹⁹ et-ta'rîz⁴²⁰ ve'l-kinâye,⁴²¹ el-ifrât fi'ş-şîfa,⁴²² husnu't-teşbîh,⁴²³ lüzum mâ lâ yelzem⁴²⁴ ve husnu'l-ibtidâdan⁴²⁵ oluşmaktadır.⁴²⁶ Şunun da özellikle belirtilmesi gerekir ki İbnu'l-Mu'tezz'in, "bedî'" ve "meḥâsinu'l-kelâm ve'ş-şî'r/ söz ve şiirin güzellikleri" başlığı altında ele aldığı "iltifât", "tecâhulu 'ârif" gibi bazı konular me'ânî ilminin konuları iken, "istiâre", "husnu't-teşbîh/teşbîh", "ta'rîz" ve "kinâye" gibi konular ise beyân ilminin alanına girmektedir. Eserde ele alınan diğer bazı

⁴¹⁸ Manevî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu'l-ma'neviyye) biri diğeri olan el-Hezl yurâdu bihi'l-cidd, görünüşte şaka olarak söylenmesine rağmen kendisiyle ciddiyet kastedilen sözdür. Geniş bilgi için bk: İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, s. 80 vd.; el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 285; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 671 vd.

⁴¹⁹ Taẓmîn veya husnu't-taẓmîn olarak da isimlendirilmekte olup bedî ilminin lafzî süsleme sanatlarından (el-Muḥassinâtu'l-lafziyye) biridir. Terim olarak şairin başka bir şairin şiirinden bir veya iki beyti alıntı yapmasına verilen addır. Geniş bilgi için bk: İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, s. 81 vd.; İbn Reşîk, *el-'Umde*, II, s. 84 vd.;

⁴²⁰ Kinâye çeşitlerinden biri olan ta'rîz, edebî yetenek vasıtasıyla söylenen sözün manasını başka bir yöne çevirmek veya üstü örtülü bir şekilde sitem etmek manalarına gelir. Ama ta'rîzin kinayedden önemli bir farkı bulunmaktadır. Kinâye hem müfret lafız hem cümlede gelmesine karşın, ta'rîz ise sadece cümlede gelebilir. Geniş bilgi için bk: et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 636-637 vd., el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 248; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 383 vd.; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 386 vd.

⁴²¹ Beyân ilminin konusu olan kinâye, terim olarak; sözün hakiki manasında anlaşılmasına her hangi bir engel bulunmaması kaydıyla hakiki manasının dışında kullanılmasıdır. Geniş bilgi için bk: es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 403; el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 241 vd.; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 630 vd.; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 628 vd.

⁴²² el-İfrât fi'ş-şîfa daha çok mubâlağa olarak adlandırılmaktadır. Terim olarak mubâlağa/ifrât; bir vasıf, fiil veya durumu, gerçekleşmesi zor veya imkânsız bir dereceye çıkararak ifade etmek olarak tanımlanmıştır. Teblîğ, igrâk ve ğuluvv olmak suretiyle üç kısma ayrılmaktadır. 1. Teblîğ: Yapılan mubâlağa âdeten ve aklen mümkündür. 2. İgrâk: Bu şekilde yapılan mubâlağa âdeten imkânsız iken aklen mümkündür. 3. Ğuluvv: Yapılan mubâlağa âdeten ve aklen imkânsızdır. Bk: İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, s. 85 vd.; el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 275; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 665; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 105-106.

⁴²³ Husnu't-teşbîh veya daha çok bilinen ismiyle teşbîh beyân ilminin en önemli konularındandır. Terim olarak teşbîh; aralarında ya hakikaten ya da mecazen birden fazla vasıfta benzerlik bulunan iki şeyin birinin diğerine benzetilmesi demektir. Geniş bilgi için bk: el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 69 vd.; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 332 vd.; el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 164 vd.; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 516 vd.; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 322.

⁴²⁴ Bedî' ilminin lafzî süsleme (el-Muḥassinâtu'l-lafziyye) sanatlarından olan lüzumu mâ lâ yelzem'e iltizâm, teşdîd, i'nât veya tazyîk de denilmektedir. Terim olarak ise lüzumu mâ lâ yelzem; seci'de revî' (kafiyenin son harfi) harfinden önceki harf veya hareketin yahut da her ikisinin de aynı olması manasına gelmektedir. Geniş bilgi için bk: el-Ḥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, s. 300; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 703 vd.; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 63 vd.

⁴²⁵ Husnu'l-ibtidâ lafzî süsleme (el-Muḥassinâtu'l-lafziyye) sanatlarından biridir. Terim olarak husnu'l-ibtidâ; konuşmak isteyen kimsenin konuşmasını, müellifin eserine, şairin ise şiirine kulağa hoş gelen, manası açık ve ortama uygun olan sözlerle başlamasına denilir. Geniş bilgi için bk: İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, s. 103 vd.; et-Teftâzânî, *el-Muṭavval*, s. 734 vd.

⁴²⁶ İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, s. 73-103.

konular ise bedî' ilminin konularını oluşturmaktadır. el-Hûlî-muhtemelen bu noktadan hareketle-eserin ismi olan *el-Bedî'*'in belâgatın bir alt dalını oluşturan terim manasındaki bedî' ile aynı olmadığı kanaatine varmıştır.⁴²⁷

Sonuç olarak el-Hûlî'ye göre İbnu'l-Mu'tezz'in eserinde ele alarak açıklamaya çalıştığı edebî anlatım tarzları üzerinde özel olarak durulursa, bunun edebiyatçılar belâgat ekolünün anlaşılması ve tarihinin yazılması açısından faydalı olduğu görülecektir.⁴²⁸

7. 1. 1. 2. Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948)

Divân kâtibi, mantıkçı ve matematikçi olan Kudâme b. Ca'fer⁴²⁹ edebiyat ve şiir eleştirisi alanında da büyük başarılarla imza atmış bir isimdir.⁴³⁰ Şiir ve nesir eleştirisi konusunda telif ettiği *Naḳdu's-şi'r* ve *Naḳdu'n-nesr* adlı eserleri onun bu alandaki başarısını göstermek için yeterlidir. Kudâme b. Ca'fer'in belâgat tarihi açısından en kıymetli eseri hiç kuşkusuz *Naḳdu's-şi'r* adlı çalışmasıdır.

Kudâme b. Ca'fer *Naḳdu's-şi'r*'inde, o dönemde henüz bağımsız bir ilim haline gelmemiş bulunan belâgatın bazı konularına dağınık şekilde yer vermiştir. O, eserinde yeri gelince bazı belâgat konularını ele almış, bunları tanımlamış ve edebî metinlerden örneklerle açıklamıştır. Ama bütün bunları bugünkü anlamıyla belâgatın konuları olarak değil, güzel ve makama uygun söz söylemenin üslubuyla ilgili oldukları için ele almıştır. Onun eserinde dağınık biçimde ele aldığı bu konular daha sonra, me'ânî, beyân ve bedî' şeklinde ortaya çıkacak belâgat ilminin konularını oluşturmuştur. Musâvât,⁴³¹ teşbîh,

⁴²⁷ el-Hûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 67; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 58.

⁴²⁸ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 102.

⁴²⁹ Hayatı hakkında bk: İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 188.

⁴³⁰ Dayf, *el-Belâğa, taḳavvur ve târîḥ*, s. 78.

⁴³¹ Müttekellimin meramını insanların aşına oldukları ifadelerle söylemesi anlamında bir bedî' terimidir. "وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَخْلِهِ" "*Kötü tuzak ancak sahibini kuşatır*" (Fâtır, 35/45) âyeti örneğinde olduğu gibi. Bk: Hâfîb el-Ḳazvînî, *el-İdâḥ*, s. 143; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulumi'l-belâğa*, s. 648.

istiâre, temsîl, taşrî',⁴³² seci' ve cinâs Kudâme b. Ca'fer'in açıklamaya çalıştığı belâgat konularına örnek gösterilebilir.⁴³³

Dolayısıyla eserinde bedî' kavramını kullanmamasına rağmen, belâgat ilminin çeşitli konularını işlemiş ve bu hususta kendisinden sonraki Arap edebiyatçıları önemli derecede etkilemiştir.⁴³⁴

Naḳdu's-şi'r incelendiğinde bu esere Yunan mantığının tamamen hâkim olduğu söylenebilir. Nitekim el-Ḥûlî, Yunan mantık ve felsefesinin belâgatı etkilediğine dair görüşüne Kudâme b. Ca'fer'in *Naḳdu's-şi'r*'inden örnekler göstermektedir.⁴³⁵ Eserde konu ve kavram tanımlarının tamamı mantık ilminin gerektirdiği kurallara uygun bir şekilde verilmiştir. Dolayısıyla söz konusu eserini inceleyen her araştırmacı onun Aristo mantığından etkilendiğini görebilecektir.⁴³⁶ Bu nedenle Kudâme b. Ca'fer'in kelâmcılar ekolü belâgatçıları arasında zikredilmesi daha isabetli görülmektedir. el-Ḥûlî'nin, Kudâme b. Ca'fer'i edebiyatçılar ekolü belâgatçıları arasında zikretmesine gelince, o buna sebep olarak onun, belâgat çalışmalarının sırf mantikî ve felsefî tanım ve kavramlarla sınırlı kalmayıp edebî zevke sahip bulunmasını göstermiştir. el-Ḥûlî'ye göre yaşadığı dönemdeki parlak edebî hayat ve edebî zevke sahip edebiyatçılardan etkilenen Kudâme b. Ca'fer, belâgat konularını ele alırken kendisinden sonra gelen kelâmcılar ekolü belâgatçılarından farklı olarak edebî zevke üstünlük vermiş, güzel ve ince bir üslup kullanmıştır.⁴³⁷ Dolayısıyla el-Ḥûlî'ye göre edebî ve felsefî metodun iç içe geçtiği bu eser, edebî hayata felsefî etkiyi yansıtması açısından oldukça önemlidir.⁴³⁸

⁴³² Taşrî': Şiirdeki beyitteki ilk mısranın sonuyla ikinci mısranın sonunun aynı kafiye üzere olması anlamında bir bedî' terimidir. Bk: 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulumi'l-belâga*, s. 366; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 390.

⁴³³ el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*, s. 77-78.

⁴³⁴ Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", *DİA*, XXVI, 311.

⁴³⁵ Bk: el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 121.

⁴³⁶ Dayf, *el-Belâga, ta'avvur ve târîh*, s. 79-80; el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*, s. 76-77; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 254.

⁴³⁷ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 123.

⁴³⁸ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 105.

7. 1. 1. 3. Ebû Ahmed el-‘Askerî (ö. 382/992)

Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin akrabası ve hocası olan Ebû Ahmed el-‘Askerî’nin⁴³⁹ belâgat çalışmalarında edebiyatçılar ekolü ağır basmaktadır.⁴⁴⁰ Belâgat konusunda Arap ve Yunan-Fars belâgatlarının karşılaştırıldığı *Risâletu’t-tafdîl beyne belâgateyi’l-‘Arab ve’l-‘Acem*⁴⁴¹ isimli bir risalesi bulunmaktadır.⁴⁴² Söz konusu risâlede Arap ve Yunan-Fars belâgatları karşılaştırılmakla birlikte, edebiyat tarihine dair değerli bilgiler de bulunmaktadır.⁴⁴³

7. 1. 1. 4. Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009)

Ebû Hilâl el-‘Askerî,⁴⁴⁴ edebiyatçılar belâgat ekolünün en önemli temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Şiir ve nesir sanatlarına dair kaleme aldığı *Kitâbu’s-şinâ’ateyn el-Kitâbe ve’s-Şi’r* veya *en-Nazm ve’n-negr* adlı eseriyle meşhurdur. On bölüm ve toplam elli üç fasıldan ibaret olan *Kitâbu’s-şinâ’ateyn*, edebiyatçılar tarafından derli toplu telif edilmiş ilk belâgat kitabı olarak kabul edilmektedir. Bu fasıllar, belâgatın lûgat ve terim manası, sözün güzelini çirkininden ayırmak, söz sanatını bilmek, iktibasın iyisini kötüsünden ayırtmak, îcâz, ıtnâb ve teşbih gibi pek çok belâgat konusunu kapsamaktadır. Hatta eserde, bedî‘ sanatı, muhdes şairlerin ilgi gösterdikleri anlatım tarzlarından olan yeni icat edilen manasıyla kullanılmıştır. Müellif, eserinde Kudâme b. Ca‘fer’in *Nağdu’s-şî‘r*’ini sık sık referans olarak göstermektedir. Ayrıca özellikle şiir eleştirisinin yapıldığı bazı konular, çağdaşı edip ve şiir eleştirmeni olan el-Merzubânî’nin

⁴³⁹ Hayatı hakkında bk: Yâkût el-Ĥamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, II, 911-918.

⁴⁴⁰ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 103.

⁴⁴¹ Söz konusu risale ilk kez Arap edebiyatına dair telif edilmiş *et-Tuhfetu’l-behiyye ve’t-turfetu’s-şehiyye* adlı eserin içinde yayımlanmıştır. (İstanbul, 1302 (hicri), s. 213-221). Bk: Ahmet Turan Arslan, “Askerî, Hasan b. Abdullâh”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 491. Daha sonra ise Abbâs Erhîle’nin tahkik ve takdimiyle tekrar yayımlanmıştır. (Mağrip, *Havliyyâtü’l-âdâb ve’l-‘ulûmi’l-ictimâ’iyye* serisi 251. risale, 1427/2006).

⁴⁴² Arslan, “Askerî, Hasan b. Abdullâh”, *DİA*, III, 491.

⁴⁴³ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 105; Arslan, “Askerî, Hasan b. Abdullâh”, *DİA*, III, 491.

⁴⁴⁴ Hayatı hakkında bk: Yâkût el-Ĥamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, II, 918 -922; Şemsuddîn Muhammed ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm*, 1. baskı, thk: Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Beyrût, Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1424/2003, IX, 338.

söz konusu alanda telif ettiği *el-Muveşşah* adlı eseriyle tamamen benzerlik göstermektedir. Kimin diğerinden alıntı yaptığını saptamak ise oldukça zordur.⁴⁴⁵

Söz konusu eser, kendisinden sonra bedî‘ sanatlarını önemli derecede etkilemiştir.⁴⁴⁶ Müellif kitabının giriş kısmında, kendisini belâgat ve feşâhat konusunda eser telif etmeye iten sebepleri şöyle açıklamaktadır:

“İlimler içerisinde bilinmeye en layık olanı ve ezberlemek için en evlası-marifetullahtan sonra-kendisiyle Kur’ân’ın i‘câzı bilindiği için, belâgat ve feşâhat tir.(...) Belâgat ve feşâhat bilgisinden yoksun olan kimse Kur’ân’ın i‘câzını anlayamaz.(...) Ayrıca kişinin bu ilimleri bilmemesi onun diğer güzelliklerinin üstünü örter.(...) Çünkü bu ilimlere sahip olmayan kişi sözün iyisini kötüsünden ayırt edemez.(...) Eğer bu ilimleri bilmeyen kimse bir kaside veya risale yazmak isterse sözün iyisiyle kötüsünü birbirine karıştırır ve böylece cehaleti açığa çıkmış olur.”⁴⁴⁷

Ebû Hilâl el-‘Askerî, kendi döneminde yapılan edebiyat çalışmalarının mantık ve kelâmî üslubun etkisinde kaldığının farkında olmuş ve bu tarz bir yöntemin Arap edebiyatıyla uyummadığını ifade etmiştir. Ayrıca o, eserinde amacının kelâmların üslubuna uygun değil, aksine şair ve ediplerin benimsedikleri yönteme uygun bir eser telif etmek olduğunu da açıkça belirtmiştir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Ebû Hilâl el-‘Askerî, edebiyatçıların metodunu benimsemiş, şair ve belâgatı ile tanınan kişilerden bolca örnekler getirerek bu alanda başarılı olduğunu ispatlamıştır.⁴⁴⁹

el-Ĥûlî’ye göre edebiyatçılar ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Ebû Hilâl el-‘Askerî, belâgat çalışmalarında edebî yöntemi benimsemiş olmasına rağmen zaman zaman kelâmcılar ekolünün amaçlarına hizmet etmiştir. Örneğin Ebû Hilâl’in kullanmış olduğu; “*Belâgat Kur’ân’ın i‘câzına delil gösterme alanıdır.*” ve “*Kur’ân’ın i‘câzı*

⁴⁴⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 105-106; Çöğenli-Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 86.

⁴⁴⁶ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 103.

⁴⁴⁷ el-‘Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ’ateyn*, s. 1-2.

⁴⁴⁸ el-‘Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ’ateyn*, s. 9.

⁴⁴⁹ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 259.

taklitle değil, aksine burhanla ilgili bir meseledir.” gibi ifadeler onun kelâmcılar ekolünden etkilendiğine dair işaretlerdir.⁴⁵⁰ Zira el-Hûlî’ye göre belâgatın ifade ettiği mananın daraltılarak Kur’ân’ın i’câzı ile sınırlandırılması kelâmcılar ekolü belâgatçıların özelliklerindendir. Başka bir deyişle kelâmcılar, Kur’ân’ın i’câzını ortaya koymak için belâgatla uğraşmışlardır.

Öte yandan Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin kelâmcılar ekolü belâgatçılarından etkilenmesini gösteren işaretler sadece bunlarla sınırlı değildir. O, *Kitâbu ‘ş-şinâ‘ateyn*’in pek çok yerinde kelâmcıların metotlarından etkilenmiştir. Mesela o, methiyeden bahsederken, methedilen kimsede bulunması gereken vasıflar konusunda Platon’un dört fazilet (akıl, cesaret, adalet ve iffet) olarak kabul ettiği prensiplerden etkilenen Kudâme b. Ca‘fer’in ibarelerini aynen aktarmaktadır.⁴⁵¹ Ayrıca anlamların doğrularının veya yanlışlarının belirlenmesi konusunda da Ebû Hilâl, Kudâme b. Ca‘fer’in, dolayısıyla kelâmcıların etkisinden kurtulamamıştır.⁴⁵² Dolayısıyla ne edebiyatçılar ekolünün temsilcisi olan Ebû Hilâl kendini sadece edebiyatçılar ekolüyle sınırlamış ne de edebiyatçılar ekolü onunla sınırlı kalmıştır. Başka bir tabirle edebiyatçılar ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Ebû Hilâl el-‘Askerî kelâmcılar ekolünün etkisinden kurtulamamıştır.⁴⁵³

7. 1. 1. 5. er-Rummânî (ö. 384/994)

Mu‘tezile kelâmcısı, dilci ve edebiyatçı olan Ebu’l-Hasan er-Rummânî Kur’ân’ın i’câzı meselesine dair telif ettiği *en-Nuket fî İ‘câzi’l-‘Kur’ân*⁴⁵⁴ adlı eserinin büyük bir kısmını belâgat konularına ayırarak bu konuda kayda değer bilgiler sunmuş ve Kur’ân’ın i’câzı konusunda belâgatı temel unsur olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁵ O, mezkûr eserinde i’câzla

⁴⁵⁰ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 123.

⁴⁵¹ Bk: el-‘Askerî, *Kitâbu ‘ş-şinâ‘ateyn*, s. 98.

⁴⁵² Bk: el-‘Askerî, *Kitâbu ‘ş-şinâ‘ateyn*, s. 69 vd.

⁴⁵³ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 123.

⁴⁵⁴ Söz konusu risâle Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm’ın tahkikleriyle *Şelâsu resâil fî İ‘câzi’l-‘Kur’ân* içinde (Kahire, 1955, s. 105-144; Kahire, 1387/1968, s. 73-113; Kahire, 1976, s. 73-113) yayımlanmıştır. Bk: Şensoy, “Rummânî”, *DİA*, XXXV, 243.

⁴⁵⁵ Dayf, *el-Belâğa, ta‘avvur ve târîh*, s. 103-104; Sedat Şensoy, “er-Rummânî”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 243.

ilgili olarak çeşitli belâgat konularını edebî açıdan ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Kur'ân'ın i'câzını yedi bakımdan ele alan er-Rummânî, eserinin büyük bir kısmını belâgat konularına ayırmış ve Kur'ân'ın i'câzında temel unsur olarak belâgatı görmüştür. Eserinde belâgatı üst, orta ve alt düzey olmak suretiyle üç kısma ayıran er-Rummânî, Kur'ân belâgatının en üst düzey belâgat olduğunu belirtmiştir. Daha sonra ise belâgatı i'câz, teşbîh, istiâre, telâum,⁴⁵⁶ fâşıla,⁴⁵⁷ tecnîs/cinâs, tazmîn, mübâlağa ve husnu'l-beyân⁴⁵⁸ olmak üzere on kısma ayırmıştır.⁴⁵⁹

7. 1. 1. 6. el-Bâkıllânî (ö. 403/1012)

Eş'arî kelâmcısı, dilci ve edebiyatçı olan Ebû Bekr el-Bâkıllânî,⁴⁶⁰ İ'câzu'l-Kur'ân bağlamında belâgat konularına yer vermiştir. Kur'ân'ın i'câzına dair kaleme aldığı *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde belâgat konularını ele alan el-Bâkıllânî'nin edebiyatçılar ve kelâmcılar ekolleri arasında güçlü bir bağ kurabildiği ve daha çok edebî yöne eğilimli olduğu görülmektedir.⁴⁶¹ Dolayısıyla kendisi bir kelâmcı olmasına rağmen, söz konusu eserinde belâgat konularını işlerken daha çok edebiyatçılar ekolüne eğilimli olduğundan, el-Bâkıllânî'nin bu eserinin edebiyatçılar belâgat ekolünün gelişmesine dolaylı bir şekilde katkı sağladığı söylenebilir.⁴⁶² Bu arada hatırlatılması gerekir ki er-Rummânî ve el-Bâkıllânî daha çok kelâmcı kimlikleriyle tanınmış müelliflerdir. Bilindiği gibi pek çok kelâmcı İ'câzu'l-Kur'ân meselesiyle ilgili olarak belâgatla ilgilenmişlerdir. Ama bu

⁴⁵⁶ İltiâm olarak da adlandırılan telâum bir belâgat terimi olarak sözü oluşturan kelimelerin tenafürden uzak olması ve birbiriyle uyumlu olması anlamında kullanılmaktadır. Bk: Haîb el-Kazvînî, *el-İddâh*, s. 16; 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-belâğa*, s. 205.

⁴⁵⁷ Önceleri nesirdeki ifade sonlarını ifade etmek için kullanılan fâşıla zamanla anlamı genişleyerek nesirle birlikte şiir için de kullanılmaya başlamıştır. Bu sebeple seci'de "fâşıla sonları" denildiğinde fıkranın son kelimeleri anlaşılmaktadır. Bk: Haîb el-Kazvînî, *el-İddâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, s. 296; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 93, 375.

⁴⁵⁸ Belâgat terimi olarak husnu'l-beyân; maksadı kapalı olmayan kolay ve açık lafızlarla ifade etmek anlamına gelmektedir. Bk: 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-belâğa*, s. 535.

⁴⁵⁹ Ebu'l-Hasan er-Rummânî, *en-Nuket fî İ'câzi'l-Kur'ân* (Şelâsu resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde), 3. baskı, thk: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır, Dâru'l-me'ârif, 1976, s. 75-76; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 105-106; Dayf, *el-Belâğa, ta'avvur ve târîh*, s. 104; Şensoy, "Rummânî", *DİA*, XXXV, 243.

⁴⁶⁰ Hayatı için bk: İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, IV, 269-270; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XVII, 190-193.

⁴⁶¹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 103; Dayf, *el-Belâğa, ta'avvur ve târîh*, s. 107-108.

⁴⁶² el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 106; Dayf, *el-Belâğa, ta'avvur ve târîh*, s. 108.

kelâmcıların neredeyse tamamı kelâmcılar belâgat ekolünün temsilcileri olarak kabul edilmektedir. el-Ĥûlî'nin onları edebiyat ekolü belâgatçıları arasında zikretmesinin sebebi olarak, her iki belâgatçının kelâmcılar ekolüne mensup olmalarına rağmen, edebî zevke sahip olmaları ve eserlerinde edebî esintilerin ağır basması gösterilebilir.

7. 1. 1. 7. İbn Reşîk el-Ķayrevânî (ö. 463/1070)

Âlim, şair ve edebiyat tenkitçisi olan İbn Reşîk el-Ķayrevânî,⁴⁶³ edebiyat ekolü belâgatçılarının en önemli temsilcilerindendir. Şiir sanatları ve eleştirisi konusunda telif ettiği *el-'Umde fî meĥâsîni's-şi'r ve âdâbih ve naĥdih* adlı eseri bulunmaktadır. Söz konusu dönemde edebî eleştiri ile belâgat içi içe olduğundan eserde aynı zamanda belâgat konularına da yer verilmiştir.⁴⁶⁴

Eser, edebî eleştiri (naĥd), belâgatla ilgili konular, şiir, İslâm'ın şiire bakışı, şirin üstünlüğü, şiiri beğenmeyenlere verilen cevap vb. yaklaşık olarak yüz bâbdan oluşmaktadır. *el-'Umde* edebî eleştiri ve belâgatın iç içe işlendiği en önemli kitaplardan biridir. Günümüze değin ulaşan ve ulaşmayan edebiyat eserlerinin içeriğinin nakledilmesi, belâgat terimlerinin çoğuna yer verilmesi ve bu kavramların zaman içerisinde uğradıkları değişikliklerin ve belâgatçılara göre elde ettikleri yeni anlamların sunulmuş olması eserin kıymetini daha da arttırmaktadır.⁴⁶⁵ Ama eserdeki bazı belâgat kavramlarının tam olarak olgunlaşmadığı da görülmektedir. Eserde işlenen belâgat konuları, çok sayıda örnek ve şahid getirilerek açıklanmıştır. Müellif Ķudâme b. Ca'fer'in *Naĥdu's-şi'r*'ine pek çok kez atıfta bulunmuştur.⁴⁶⁶

7. 1. 1. 8. İbn Sinân el-Ĥafacî (ö. 466/1073)

Döneminin önde gelen edip ve şairlerinden olan İbn Sinân el-Ĥafacî edebiyatçıları belâgat ekolüne mensup bir belâgatçı olarak kabul edilmektedir. Belâgat ve feşâhattan bahseden *Sırru'l-feşâĥa* adlı eseriyle meşhurdur. Eser, edebiyatçıları ekolünün en önemli

⁴⁶³ İbn Ĥallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, II, 85-89.

⁴⁶⁴ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 103, 106; el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâġa*, s. 86.

⁴⁶⁵ el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâġa*, s. 86; Çöğenli-Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 86; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 259-260.

⁴⁶⁶ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 106.

kaynaklarından biridir. *Sırru'l-feşâha*, belâgat ve feşâhat kavramlarını birbirinden ayırtıran ilk eser olma özelliğini de taşımaktadır. Bu ayırım, daha sonraki çoğu belâgatçı tarafından benimsenmiştir. Müellif, eserinde feşâhat kavramının son ıstılah manasını açıklamak için epey gayret sarf etmiştir. O, ses, harf, bileşik kelime ve cümleleri ele almış ve onların edebî sanattaki yerlerine değinmiştir. Öte yandan belâgat araştırmalarında müzikle edebiyat arasında bir bağ oluşturacak olan ses/fonetik (aşvât) konusundan ilk kez bahsetmiş olması da eserin özellikleri arasında zikredilebilir.⁴⁶⁷

7. 1. 1. 9. Adulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)

Arap dili ve edebiyatı bilgini olan Adulkâhir el-Curcânî, çoğu kimse tarafından belâgatın gerçek kurucusu olarak kabul edilmektedir. Çünkü el-Câhîz'dan bu yana Adulkâhir el-Curcânî kadar tefekküre dayanan güçlü tenkit zihniyeti geliştiren hiçbir belâgatçı bulunmamaktadır. Adulkâhir el-Curcânî, nahiv, sarf ve belâgat gibi Arap dili ilimlerinde döneminin otoritesi konumundaydı. O, özellikle nahiv, belâgat ve Kur'an'ın i'câzı konularında çeşitli eserler telif ederek bu alanlardaki bilgi ve yeteneğini ispatlamıştır.⁴⁶⁸ el-Hûlî'ye göre el-Curcânî'nin belâgat araştırmalarında hem kelâmcılar hem de edebiyatçılar ekolünün izleri bulunmasına karşın, edebiyatçılar ekolünün daha baskın olduğu görülecektir. O, Kur'an'ın i'câzı meselesini ortaya koymaya çalışırken pek çok belâgat konusuna değinmiş ve belâgatın sırlarını ortaya koyabilmek için bütün gayretini sarfetmiştir. O, bütün bunları söz konusu alanda telif ettiği *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleri ile ortaya koymuştur.⁴⁶⁹

el-Hûlî'ye göre Adulkâhir el-Curcânî'nin belâgat araştırmaları incelendiği takdirde onun bazen kelâmcılar bazen ise edebiyatçılar ekolünü temsil ettiği söylenebilir. Mesela söz konusu alanda telif ettiği *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde onun belâgat meselelerini bir kelâmcı olarak ele aldığı görülecektir. O, bu eserinde Kur'an'ın i'câzı meselesi üzerinde odaklanmış ve i'câz konusunu mantıkî bir üslup kullanmak suretiyle

⁴⁶⁷ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 103, 106; el-Mubârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*, s. 88.

⁴⁶⁸ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 103; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 261; Hacımuftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürçânî", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 247.

⁴⁶⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 104.

savunmaya çalışmıştır. Dolayısıyla *Delâilu'l-i'câz*'da el-Curcânî'nin kelâmcılar ekolüne mensup bir belâgatçı olarak hareket ettiği söylenebilir. Bu konudaki bir diğer kitabı olan *Esrâru'l-belâğa*'da ise o, daha çok edebiyatçılar ekolüne mensup bir belâgatçı olarak karşımıza çıkmaktadır. el-Curcânî, bu eserinde i'câz konusuna neredeyse hiç değinmemiş, ayrıca şahit olarak çok az sayıda Kur'ân âyeti getirmiştir. *Delâilu'l-i'câz*'dan farklı olarak bu eser, konuların anlatılmasında mantikî diyalektikten uzak olup, ibarelerinin genişliği, sanatsal duyguya dayanması ve edebî zevkin hâkim olması yönüyle daha fazla kendini göstermektedir.⁴⁷⁰ Eserde belâgatın me'ânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü taksimi görülmemektedir. Cinâs ve seci' istisna edilecek olursa eserde ele alınan konuların tamamı beyân ilmiyle alakalıdır.⁴⁷¹

Yeri gelmişken ifade edilmesi gerekir ki el-Hulî tarafından savunulan; “Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*'da kelâmcılar, *Esrâru'l-belâğa*'da ise edebiyatçılar ekolüne mensup bir belâgatçı olarak karşımıza çıkmaktadır”⁴⁷² şeklindeki görüş bazı belâgat tarihçileri tarafından eleştirilmiştir. Eleştiri sahiplerine göre el-Curcânî'nin her iki kitapta farklı yöntem kullanması, söz konusu eserlerin konularının birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira *Esrâru'l-belâğa*, beyân ilminin konularını oluşturan teşbîh ve istiâre gibi konulardan, *Delâilu'l-i'câz*, ise nazm nazariyesinden bahsetmektedir. İçeriklerinin farklı olması, konuların ele alınmasında takip edilen yöntemin de farklı olmasını gerektirmektedir. *Delâilu'l-i'câz*'ın muhtevasını oluşturan faşl-vaşl, takdîm-te'hîr, kaşr, kaşr edatlar vb. konuların açıklanması ve muhatabın zihninde yerleşebilmesi için müellif mantikî açıklamalar yapmak zorunda kalmıştır. Ayrıca eserin konusunun kelâmî bir mesele olan i'câzu'l-Kur'ân'dan bahsedışı de konuların anlatımında mantikî diyalektiğin kullanılmasını zorunlu kılmaktaydı. Teşbîh ve istiâre gibi beyân ilminin konuları ise böyle bir yöntemi gerektirmemektedir.⁴⁷³

⁴⁷⁰ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 123.

⁴⁷¹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 106; Dayf, *el-Belâğa, ta'avvur ve târîh*, s. 161.

⁴⁷² el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 123.

⁴⁷³ Abbâs, *el-Belâgatu'l-mufterâ 'aleyhâ*, s. 274-275.

7. 1. 1. 10. Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 637/1239)

Döneminin en büyük belâgat âlimi ve edebiyat tenkitçisi olan İbnu'l-Eşîr,⁴⁷⁴ edebiyatçılar belâgat ekolünün en son temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu alanda telif ettiği *el-Meşelu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* ve *el-Câmiu'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm ve'l-menşûr* adlı eserleriyle ün kazanmıştır. İbnu'l-Eşîr'in edebiyat alanındaki şöhretini zirveye taşıyan eseri ise hiç kuşkusuz *el-Meşelu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*'dir.⁴⁷⁵

İbnu'l-Eşîr'in, belâgat ve edebî eleştiri konusunda kaleme aldığı bu eser edebiyatçılar ekolünün en son eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁴⁷⁶ İbnu'l-Eşîr:

“Benim kitabımdaki beyân ilmi, zevki selim etrafında dönüp dolaşır. Bu zevki selîm, öğrenmek yoluyla elde edilen zevkten daha faydalıdır”⁴⁷⁷ ve “bütün bunların dayanağı fitrî yatkınlıktır (eṭ-Tab‘). Eğer böylesi bir fitrî yatkınlığın yoksa sonradan elde ettiklerinin sana bir faydası dokunmaz.”⁴⁷⁸

tarzındaki ifadeleriyle edebî eleştiride, zevki selîmi ve öğrenmek yoluyla elde edilen zevki esas aldığını, ama birincinin ikinciden daha faydalı olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴⁷⁹

Eserde, bizzat kendisinin telif ettiği risalelerden bolca örnekler getirildiği görülmektedir. İbnu'l-Eşîr söz konusu eserinde kendisinden öncekileri taklit etmekle yetinmemiş bilakis, bu ilme bir şeyler kattığını gurura vardıracak kadar ifadelerle belirtmiştir.⁴⁸⁰ Muhtemelen bu sebepten dolayı İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâir*'ine, kendi

⁴⁷⁴ Hayatı için bk: İbn Hallikân, *Vefyâtu'l-a'yân*, V, 389-397; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XXIII, 72-73.

⁴⁷⁵ Dayf, *el-Belâga, taṭavvur ve târîh*, s. 323; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 285.

⁴⁷⁶ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 104.

⁴⁷⁷ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*, I, 35.

⁴⁷⁸ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*, I, 38. Ayrıca bk: Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 287.

⁴⁷⁹ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*, I, 35; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 287.

⁴⁸⁰ İbnu'l-Eşîr'in bu ifadeleri için bk: İbnu'l-Eşîr, *Meşelu's-sâir*, I, 34.

çağdaşı İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)⁴⁸¹ *el-Feleku'd-dâir 'ale'l-Meşeli's-sâir*, eş-Şafedî (ö. 764/1363)⁴⁸² ise *Nuşretu's-sâir 'ale'l-Meşeli's-sâir* adlı reddiyeler yazmışlardır.⁴⁸³

İbnu'l-Eşîr'in belâgat konusunda kaleme aldığı bir diğer eseri ise *el-Câmiu'l-kebîr fî şinâ'ateyi'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-menşûr*'dır. Beyân ilmi konusunda kaleme alınmış bu eser, bazı biyografi müellifler tarafından Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'e değil kardeşi İzzeddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 630/1233)'e nisbet edilmiştir.⁴⁸⁴ Eser içerik itibariyle neredeyse *el-Meşelu's-sâir*'le, aynı yöntemle yazılmış, hatta bazı konuların anlatımındaki ifadeler aynen tekrarlanmıştır.⁴⁸⁵

Bunların dışında İbn 'Abdirrabbih (ö. 328/940)'in *el-İkdu'l-ferîd*, el-Merzubânî (ö. 384/994)'nin⁴⁸⁶ *el-Muveşşah*, Ebû Manşûr eş-Şe'âlibî (ö. 429/1038)'nin *el-Kinâyât ve Ecnâsu't-tecânîs* ve *el-Muteşâbih* gibi eserlerde de sanat esintileri görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerin, edebiyat ekolüne katkılarının bulunduğu söylenebilir. Öte yandan el-Hûlî'ye göre önceki veya sonraki dönemlerde telif edilmiş pek çok bedî' kitapları da edebiyatçılar ekolünün listesine dâhil edilebilir. Zira bedî' kavramı; en son olarak ulaştığı manadaki güzelleştirme anlamının yanı sıra beyân ilminin birtakım ifade şekillerini de içerdiğinden bu eserlerin sınırları net olarak belli değildir. Başka bir deyişle

⁴⁸¹ Mu'tezile kelâmcısı ve şair olan İbn Ebi'l-Hadîd'in tam adı Ebû Hâmid İzzuddîn Adbulhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî şeklindedir. Hayatı için bk: Şalâhuddîn el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefayât*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru's-sâdr, 1974, II, 259-261; Yûsuf b. İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-ma'tbûâtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe*, Kahire, Ma'tba'atu Serkîs, 1346/1928, I, 29-30; Abülkerim Özeydî, "Kütübî", *DİA*, İXXVII, 8-9.

⁴⁸² Arap dili âlimi, edip ve tarihçi olan eş-Şafedî'nin tam adı Şalâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdillâh şeklindedir. Pek çok telifleri bulunan eş-Şafedî'nin eserlerinden biri de, İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâir*'ine reddiye olarak yazdığı *Nuşretu's-sâir 'ale'l-Meşeli's-sâir*'dir. Bk: ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II, 315-316.

⁴⁸³ el-Hûlî, *Menâhîcu't-tecdîd*, s. 106.

⁴⁸⁴ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esmâi'l-kutub ve'l-funûn*, tsh: Mehmet Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1941, I, 571. Müellif eserin ismini *el-Câmiu'l-kebîr fî 'ilmi'l-beyân* şeklinde kaydetmiştir.

⁴⁸⁵ el-Hûlî, *Menâhîcu't-tecdîd*, s. 106-107.

⁴⁸⁶ Tam adı, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzubânî el-Horasânî el-Bağdâdî olup Arap edebiyatçısı ve tarihçidir. el-Merzubânî; el-Aşmâî, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Dureyd gibi tanınmış bir takım edip ve edebiyat tenkitçilerinin bazı Arap şairlerinin şiirleri üzerine dil, belâgat ve aruz açısından yaptıkları eleştirileri ele alan *el-Muveşşah* adlı eseriyle meşhurdur. Hayatı için bk: İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, IV, 354-357; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XVI, 447-449.

söz konusu eserlerde, günümüz yenilikçi sanatçıların/belâgatçıların görmek istediği renkler, ışıklar ve psikolojik duygularla ilgili pek çok ipuçları bulunmaktadır.⁴⁸⁷

7. 2. Kelâmcılar Belâgat Ekolü ve Özellikleri

Felsefe ve mantığın belâgat üzerindeki etkisiyle belâgat çalışmalarının genel olarak iki karakter sergileyerek geliştiğine işaret edilmişti. Temel iki belâgat ekolünü oluşturan kelâmcılar ve edebiyatçılar belâgat ekollerinin ilk başlarda birlikte hatta birbiriyle iç içe bir şekilde yürümelerine karşın zamanla belâgat çalışmalarında kelâmcılar metodu ağırlık kazanmış ve en meşhur belâgat kitaplarının muhtevasına tamamen söz konusu yöntem hâkim olmuştur.⁴⁸⁸

Genellikle felsefî çalışmaların ağırlıklı olarak yapıldığı Farslar ve Türkler gibi Arap olmayan etnik unsurların daha sıklıkla yaşadıkları bölgelerde yaygınlık kazandığından bu ekol “Acem ve felsefeciler belâgat ekolü” olarak da isimlendirilmiştir.⁴⁸⁹ Belâgat terimlerini açık bir biçimde sınırlamak, belâgat konularının açıklanmasında mantıksal ve aklî kuralları kullanmak, sanatsal ve edebî hususları hesaba katmaksızın edebî örneklemelere az yer vermek ve buna karşın doğruluğu kabul edilmiş kurallar ortaya koymak bu ekole mensup belâgatçıların ayırt edici özellikleri arasında yer alır.⁴⁹⁰ Ayrıca karşılaştıkları dilsel konuları ve edebî anlamları değerlendirirken edebî ve sanatsal zevke pek fazla önem vermeyip felsefî ve mantıkî kurallara dayandıklarından söz konusu ekol mensupları bir nevi edebî eleştiri olan belâgatın sanatsal yönünü ihmal etmişlerdir.⁴⁹¹ Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa söz konusu ekole mensup belâgatçılar belâgat ve feşâhat yönü ile tanınan şahıslardan bol bol örnekler vermek suretiyle yeni bir üslup geliştirmek yerine mantık kaidelerine uygun bir tarif ve misalden oluşan anlaşılması zor yoğun bir metin koyma yoluna gitmişler ve daha sonra söz konusu metinlerin anlaşılması için şerh, hâşiye ve ta‘likât türünden eserler yazma gereksinimi

⁴⁸⁷ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 104, 107.

⁴⁸⁸ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 96.

⁴⁸⁹ es-Suyûtî, *Husnu'l-muḥâḍara fî târihi Mısr ve'l-Kâhire*, I, 338; el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 126; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 173.

⁴⁹⁰ el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 126-127; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 121, 173.

⁴⁹¹ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 121.

duymuşlardır.⁴⁹² Söz konusu eserler üzerine şerh, telhis, hâşiye ve ta'likât türünden metinlerin de yapılmasıyla kelâmcılar ekolüne ait belâgat kitapları tamamen edebî zevkten uzaklaşmış ve anlaşılması son derece zorlaşmıştır. Böylece belâgat, eskiden beri estetik duygu ile algılanabilen bir edebî sanat iken, edebî zevkten yoksun sadece tarif ve tanımlar yığımına dönüşmüştür.⁴⁹³

el-Hûlî'ye göre mantık ve felsefenin etkisinde kalan kelâmcılar belâgat ekolüyle birlikte, belâgat güttüğü aslî gayesi olan edebî zevkten uzaklaşarak edebî zevkle alakası olmayan birtakım konularla meşgul edilmiştir. Söz konusu etkinin sonucu olarak belâgat, dinî bir mesele olan Kur'ân'ın i'câzıyla sınırlandırılmış ve zamanla Kur'ân i'câzının hallerini öğrenme sanatına dönüşmüştür.⁴⁹⁴

Zamanla kelâmcılar belâgat ekolü edebiyatçılar belâgat ekolünü yenerek İslâm dünyasındaki belâgat çalışmalarına hâkim olmuştur. Bu üstünlük belâgat çalışmalarını olumsuz yönde etkilemiş ve belâgatın aslî gayesi olan edebî yönü kaybedilmeye yüz tutmuştur. el-Hûlî'ye göre günümüz belâgat çalışmalarını canlandırabilmek için onun asıl hedefi olan edebî yönünü ön plana çıkarmak gerekir. Bunu yapabilmenin yolu ise felsefî ve mantıkî çalışmaların ağırlıklı olduğu belâgatı yani kelâmcılar belâgat ekolünü terk etmek ve onun yerine edebî ve sanatsal belâgat çalışmalarına yönelmektir.⁴⁹⁵

Burada önemli bir hususun tekrar hatırlatılması gerekir ki el-Hûlî'nin belâgatın aslî gayesini salt edebî olarak görmesi, onun edebî eleştiri (naqd) ile belâgatı eşdeğer görmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa erken dönemlerde edebî eleştiri ve belâgat konuları iç içe işlenmekle birlikte, belâgatın sistematik bir ilim olarak ortaya çıktığı IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru belâgat ve edebî eleştiri birbirinden ayrılmıştır. Bu dönemden itibaren belâgat çalışmaları daha çok Arap edebiyatının şah eseri olan Kur'ân'a hizmet amaçlı yapılmıştır. Ayrıca belâgatın Kur'ân'ın i'câzını öğrenme sanatı haline

⁴⁹² Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 382.

⁴⁹³ el-Hûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 69-70; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 61-62.

⁴⁹⁴ el-Hûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 69-70.

⁴⁹⁵ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 97-98.

getirilmesi el-Ĥûlî'nin iddia ettiği gibi belâgat ilmi için bir eksiklik olarak görülmemelidir. Zira belâgatın edebî bir sanat, Kur'ân'ın ise Arap edebiyatının en zirve eseri olduğu göz önünde bulundurulduğunda belâgatın Kur'ân'ın edebî yönü olan i'câz meselesiyle uğraşmasından daha doğal ne olabilir ki? Fakat Batı'daki edebî eleştiri akımlarının etkisinde kalan el-Ĥûlî ve bazı Arap edebiyatçıları edebî eleştiri ile belâgat arasındaki farkı görmediklerinden/göremediklerinden edebî hayatı canlandırmak için edebî maksadının yanı sıra farklı amaca da hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî amaca hizmet ettirmeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle (edebî eleştiri ve belâgatı birbirinden ayırmadığından) el-Ĥûlî, belâgatı, ilimler hiyerarşisinde İslâmî ilimler arasında değil, bilakis güzel sanatlardan bir sanat olarak görmüş⁴⁹⁶ ve belâgat kavramı yerine "söz sanatı" (Fennu'l-ķavl)⁴⁹⁷ kullanmağı tercih etmiştir.

7. 2. 1. Kelâmcılar Belâgat Ekolüne Mensup Bazı Belâgatçılar ve Eserleri

Edebî eleştiri ile başlayan belâgat çalışmaları zamanla yerini İ'câzu'l-Kur'ân'a bırakmıştır. Belâgatın kelâmî bir mesele olan İ'câzu'l-Kur'ân tartışmaları etrafında devam etmesi, diyalektik yöntemin giderek belâgat konularının ele alınmasında hâkim konuma gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu tarihlere kadar edebiyatçıları ve kelâmcıları belâgat ekolleri karşılıklı mücadeleler şeklinde gelişmelerini sürdürmeye devam etmiştir. Fakat VI. (XII.) asra gelindiğinde kelâmcılar belâgat ekolü diğer belâgat ekolüne karşı bir üstünlük sağlamıştır. Artık bu dönemden sonra İslâm dünyasının her tarafında yapılan belâgat çalışmaları neredeyse bu ekole uygun olarak yapılmıştır.

Kelâmcılar belâgat ekolüne mensup belâgatçıların genellikle Türk ve Fars gibi Arap olmayan milletlerden oluştuğuna daha önce işaret edilmişti. Ancak buna rağmen daha erken dönemlerden itibaren bazı Arap kökenli edebiyatçıların, kelâmcılar belâgat ekolünün gelişmesinde önemli katkıları bulunmuştur. Sehl b. Hârûn ve el-Câhız gibi Arap kökenli şahsiyetler bunlara örnek gösterilebilir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk: el-Ĥûlî, *Fennu'l-ķavl*, s. 88

⁴⁹⁷ el-Ĥûlî, *Fennu'l-ķavl*, s. 21

⁴⁹⁸ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 104.

Kelâmcılar belâgat ekolünün en büyük temsilcilerinden biri Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)'dir. el-Hûlî'ye göre el-Curcânî'yi sadece kelâmcılar ekolüne mensup bir belâgatçı olarak addetmek doğru değildir. Zira onun eserlerinde yer yer her iki ekolün iç içe geçtiğinin izlerine rastlanmaktadır. Örneğin, *Delâilu'l-i'câz*'da kelâmcılar ekolünün metodunu benimseyen el-Curcânî, diğer eseri *Esrâru'l-belâga*'da ise edebiyatçılar ekolünün temsilcisi gibi hareket etmektedir.⁴⁹⁹ Bu ekolün önemli temsilcilerinden bir diğeri ise Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229)'dir. Sarf, nahiv ve belâgat konusunda telif ettiği *Miftâhu'l-'ulûm*, onun söz konusu alandaki şöhretinin zirveye ulaştığı eseri olarak kabul edilmektedir. es-Sekkâkî bu eseriyle Arap belâgatına yeni bir çehre kazandırmıştır. Belâgatın konularını belirleyerek kavramlarını tanımlayan es-Sekkâkî, belâgatı me'ânî, beyân ve bedî' şeklinde taksim eden ilk şahsiyettir.⁵⁰⁰

es-Sekkâkî'nin söz konusu taksimi, günümüze değin devam eden belâgat sınıflandırmasının aslıdır. Bazı belâgat tarihçilerine göre es-Sekkâkî'nin bu üçlü taksimatı, daha önceleri edebî zevke ve duyguya dayanan bir sanat olarak görülen belâgatın çevresinin daralarak donuklaşmasına neden olmuştur.⁵⁰¹ Öte yandan es-Sekkâkî, daha önceleri edebî zevke dayanan belâgatı, felsefe ve mantığın araçlarını kullanmak suretiyle onu ilmi bir disiplin haline getirmiştir. O, edebî eleştirinin ölçütü olarak kabul edilen belâgat çalışması üzerinde sanatsal olarak durma ihtiyacı hissetmemiş ve belâgat edebî zevkten fazla mantıkî tanım ve taksimlerin hâkim olduğu bir ilme çevrilmiştir. es-Sekkâkî'nin, belâgatı mantıkî tanım ve taksimler vasıtasıyla açıklanan bir ilmi disiplin haline getirmesinin sebebi olarak ise, onun belâgatı sırf edebî zevkle bilinen, ama anlatılamayan bir şey olmaktan kurtararak başkalarına da anlatılabilir bir ilim haline getirmek istemesi gösterilir.⁵⁰²

Bunların yanı sıra çeşitli çalışmalarında kelâmcılar belâgat ekolüne katkılarda bulunmakla birlikte bu alanda müstakil eseri bulunmayan belâgatçılar da bulunmaktadır.

⁴⁹⁹ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 123.

⁵⁰⁰ Dayf, *el-Belâga, ta'avvur ve târîh*, s. 287.

⁵⁰¹ Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 294.

⁵⁰² el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 104; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 333.

ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) bunlara örnek olarak verilebilir. O, *el-Keşşâf* adlı tefsir eserinde yorum yaparak terimler kullanmış ve bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Onun belâgate dair bu yorum ve çıkarımları kelâmcılar ekolüne doğrudan katkıda bulunmuştur.⁵⁰³

Kelâmcılar belâgat ekolünün özelliklerinden bahsederken bu ekolün kelâm ilminin sorunlarından biri olan Kur'ân'ın i'câzı meselesiyle sıkı bir ilişkisinin bulunduğu ve zamanla bu ekole mensup belâgatın i'câzın hallerini öğrenme sanatı haline geldiğine değinilmişti. Bu sebepten ötürü Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili telif edilmiş eserlerin pek çoğu aynı zamanda birer kelâmcılar ekolü belâgat kitapları olarak da kabul edilebilir. Bu bağlamda, er-Rummânî (ö. 384/994)'nin *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*, el-Bâkillânî (ö. 403/1013)'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*, er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *Nihâyetu'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*, Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348)'nin *et-Tırâzu'l-muteğammin li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi haķâiki'l-i'câz* gibi Kur'ân'ın i'câzı konusuyla ilgili yazılmış pek çok eser, kelâmcılar belâgat ekolünü zenginleştirerek gelişmesine katkıda bulunan kitaplar arasında zikredilebilir. Edebiyatçılar belâgat ekolü kitapları zikredilirken Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)'nin belâgat konularını ele alırken bazen edebiyatçı bazen ise kelâmcı kimliğinin ön plana çıktığına temas edilmişti. Özellikle *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde el-Curcânî'nin kelâmcılar ekolüne eğilimli olduğu açıkça görülmektedir. O söz konusu eserinde i'câz meselesini ele alırken kelâmcıların kullandığı mantıkî diyalektik yöntemine başvurmaktadır. *Delâilu'l-i'câz*, i'câz konusuna katkıları sebebiyle kendisinden sonra gelen bütün belâgat kitaplarının tacı konumuna gelmiştir.⁵⁰⁴

Hiç kuşkusuz kelâmcılar ekolü denildiği zaman akla gelen en önemli eser, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'udur. Kelâmcılar belâgat ekolünün zirve eseri olan *Miftâhu'l-'ulûm* ile belâgat çalışmalarında tam yeni bir çığır açılmış ve belâgattaki bu çığır günümüze kadar gelen bütün belâgat eserlerine hâkim olmuştur. Belâgat ilminin me'ânî, beyân ve bedî' şeklinde bilinen üçlü taksimi ilk kez es-Sekkâkî tarafından yapılmış ve bu

⁵⁰³ el-Ĥûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 104.

⁵⁰⁴ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 107, 123.

taksim günümüze kadar bütün belâgat çalışmalarında aynen sürdürülmüştür. es-Sekkâkî'den önce bu konular dağınık bir şekilde nahiv kitaplarında yer almaktaydı. es-Sirâfî ve Abdulkâhir el-Curcânî gibi klasik dönem nahivcilerinin kelimelerin manalarını birbirine bağlamak ve bununla ilgili olarak lafız ile mana arasındaki ilişki biçimleri anlamına gelen “Nahvin manaları” (Me‘ânî’n-naḥv) konuları es-Sibeveyhi’nin *el-Kitab*’ında da dağınık bir şekilde ele alınmaktaydı. es-Sekkâkî’nin bu alanda yaptığı en önemli iş bu “nahvin manaları” konusunu nahivden ayırmak suretiyle onu “me‘ânî” ve “beyân” olmak üzere iki ilim haline getirmiştir. Daha sonra ise o beyân ve me‘ânî ilimlerini tamamlayıcı nitelikte “lafzî ve manevî süslemeler” (el-Muḥassinâtu’l-lafziyye ve’l-ma‘neviyye)” adında bir ilim dalı daha eklemiştir ki bu sonuncusu daha sonra bedî‘ olarak adlandırılacaktır. Aslında es-Sekkâkî’nin yapmak istediği şey beyân ve me‘ânî konularını nahivden ayırmak değil, nahiv kitaplarında dağınık şekilde ele alınan belâgat konularını müstakil ve sistematik bir hale getirmektir. es-Sekkâkî bu ilimleri “Edebiyat ilimleri” (‘Ulûmu’l-edeb) olarak adlandırmıştır.⁵⁰⁵

Çağdaş bazı belâgat tarihi araştırmacılarına göre es-Sekkâkî böyle yapmakla belâgatın taşıdığı edebî zevki öldürmüş ve belâgat ilminin çerçevesini sınırlandırmıştır.⁵⁰⁶ Bu görüşün isabetli olmadığı söylenebilir. Zira es-Sekkâkî’nin yaptığı belâgat ilminin çerçevesini sınırlandırmak değil, tersine önceleri edebî zevke dayalı olan, yanı tadılan ama anlatılamayan belâgatı mantık ilminin yöntemini kullanarak başkalarına da anlatılabilir bir ilmî disiplin haline getirmek olmuştur.⁵⁰⁷

Edebiyat ve aruz gibi edebiyat ilimlerinde bir ansiklopedi niteliğinde olan *Miftâḥu’l-‘ulûm* bütün bu ilimleri Kur’ân’ı da inceleyerek tamama erdirmiş ve böylece Kur’ân’a yapılan saldırıları izale etmede son sözü söylemiştir.⁵⁰⁸ es-Sekkâkî’nin *Miftâḥu’l-‘ulûm*’u ile belâgatta açtığı bu yeni çizgi kendisinden sonra gelen pek çok

⁵⁰⁵ Muhammed ‘Âbid el-Câbirî, *Bunyetu’l-‘akli’l-‘Arabî; Dirâse taḥlîliyye naḥdiyye li nuḥumi’l-ma‘rife fi şekâfeti’l-‘Arabîyye*, 9. baskı, Beyrût, Merkezu dirâsâti’l-vaḥdeti’l-‘Arabîyye, 2009, s. 94; el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 107-108.

⁵⁰⁶ Racâ ‘İyd, *Felsefetu’l-belâga beyne’t-teḥniye ve’t-taṭavvur*, 2. baskı, İskenderiye, Menş’etu’l-me‘ârif, ts., s. 35; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 294.

⁵⁰⁷ Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb”, *DİA*, 333.

⁵⁰⁸ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 108.

belâgat âlimini meşgul etmiş ve âdeta belâgat çalışmaları söz konusu eserin (özellikle de üçüncü bölümü) şerh ve hâşiyelerinden ibaret olmuştur. Böylece belâgat alanında özgün çalışmalar yerini şerh, hâşiye ve muhtasarlara bırakmış ve duraklama dönemi başlamıştır. el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338)'nin *Telhîsu'l-Miftâh*, Zeynuddîn et-Tenûhî (ö. 748/1347)'nin *el-Akşâ'l-karîb fî 'ilmi'l-beyân*, Ağududdîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *el-Fevâidu'l-Ġiyâsiyye (Miftâhu'l-'ulûm* 'un muhtasarı) ile *el-Medħal fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (*Telhîsu'l-Miftâh* 'ın özeti) ve Şa'duddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *el-Muṭavval* ve *el-Muḥtaşar* gibi eserleri ve bunların üzerine yapılan şerh, hâşiye ve muhtasarlara belâgat konularının ele alınmasında *Miftâhu'l-'ulûm* 'un yöntemini aynen benimsemişlerdir.⁵⁰⁹

7. 3. Mısır Belâgat Ekolü ve Özellikleri

Mısır belâgat ekolü ve özelliklerine geçmeden önce belâgatta Mısır ekolünden bahseden ilk şahsın el-Hûlî olduğunun belirtilmesi gerekir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla belâgat tarihi kaynaklarında böylesi bir belâgat ekolünün varlığından bahsedilmemektedir. Bu başlıkta el-Hûlî'nin ilgili çalışmalarından hareketle onun savunduğu Mısır belâgat ekolü, özellikleri ve diğer belâgat ekollerinden ayrıştığı noktalar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Edebiyat araştırmalarında bölgesellik (iklîmiyye) faktörüne son derece ehemmiyet veren el-Hûlî, edebiyat tarihinin tarihi dönemlere göre değil, çevre faktörüne göre ayrılarak incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre çevre faktörünün edebiyat ve sanat üzerinde son derece büyük etkileri bulunmaktadır. Mısır'ın da kendine has edebî ve bilimsel çevresi bulunduğundan burada yapılmış edebî çalışmaların özel olarak ele alınması gerekmektedir. Mısır'ın doğal çevresi tarih boyunca Arap ve Arap olmayan pek çok edebiyatçı tarafından betimlenmiş ve onların edebî çalışmalarına ilham kaynağı olmuştur. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı henüz çok erken sayılabilecek dönemlerden itibaren Mısır, Arap dili ve Arap edebiyatına katkıları bulunan çok sayıda dilci ve edebiyatçı yetiştirmiştir. İmâm eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ebû 'Abdillâh et-Tuceybî

⁵⁰⁹ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 108; Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 382.

(ö. 251/865)⁵¹⁰ gibi şahsiyetler Mısır'ın yetiştirdiği dilci ve edebiyatçılarından sadece bazılarıdır.⁵¹¹

Tarih boyunca İslâm dünyasının ilim merkezlerinden biri olan Mısır'da edebiyat çalışmalarının çok erken dönemlerden itibaren yapıldığı bilinmektedir. Mısır'ın bu doğal çevresinin hiç kuşkusuz orada yapılan belâgat çalışmaları üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Nitekim İslâm dünyasının doğusunda kelâmcılar belâgat ekolüne mensup belâgatçıların belâgat alanında kurucu metinleri ortaya koydukları IV. (IX.)-VII. (XII.) yüzyıllarda Mısır'da yapılan belâgat çalışmalarının edebî eğilimli olması söz konusu etkinin ne denli olduğu hususunu gözler önüne sermektedir. Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Umejdî (ö. 433)'nin *Tenkîhu 'l-belâğa*, el-Kâdî el-Fâdil (ö. 596)'in *Risâletu 'l-belâğa* ve 'Alâuddîn Alî b. en-Nefis (ö. 689)'in *eṭ-Tarîk ile 'l-feṣâha* gibi eserleri söz konusu dönemde Mısır'da yazılmış belâgat eserlerine örnek olarak gösterilebilir.⁵¹²

Belâgat alanında temel eserlerin kaleme alındığı IV. (IX.)-VII. (XII.) yüzyıllarda İslâm dünyasının doğusunda yapılan belâgat çalışmalarının çoğunluğunun felsefî eğilimli olmasına karşın Mısır'daki belâgat çalışmaları edebî eğilimli olup felsefeden tamamen uzak bir karakter sergilemekteydi. Doğuda es-Sekkâkî'nin *Miftâhu 'l-'ulûm* 'u ile felsefî belâgat çalışmalarının zirveye ulaşmasından sonra Mısırlı belâgatçıların felsefî eğilimli belâgatla karşılaştıkları görülmektedir. Bu dönemden sonra çeşitli bölgelerden olan âlimlerin Mısır'a yerleşmeleri ve ilmî çalışmalarını burada sürdürmeleri Mısır'a mensup belâgatçıların onlarla ilişki kurmalarına sebep olmuştur. Söz konusu dönemden sonra Mısır'ın belâgat çalışmalarının seyrinde farklı bir dönemin başladığı söylenebilir. Mısırlı veya Mısır'ı kendilerine mesken edinen pek çok belâgatçının kelâmacılar ekolüne mensup belâgatçılarla eşzamanlı olarak *Miftâhu 'l-'ulûm* üzerine yazdıkları muhtasarlar, Mısır'ın felsefî eğilimli belâgat ekolüne sağladığı katkıları görebilmek açısından büyük önemi

⁵¹⁰ Tam ismi Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Yaḥya İbni'l-Vezîr b. Suleymân b. el-Muhâcir et-Tuceybî olup döneminin önde gelen meşhur dilci, edip ve muhaddislerindendir. Hayatı için bk: Tâcuddîn es-Subkî, *Ṭabaḳātu 'ş-Şâf'îyyeti 'l-kubrâ*, 2. baskı, thk: Mahmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, y.y, Hicr li't-tibâa' ve'n-neşr ve't-tevzî', 1413/1992, II, 66-67.

⁵¹¹ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 170-171.

⁵¹² el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 175.

haizdir. Mısır'da *Miftâhu'l-'ulûm* üzerine yapılmış ilk muhtasar *el-Elfiyye* sahibi İbn Mâlik'in oğlu Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed'in *el-Mişbâh fî Telhîşi'l-Miftâh* adlı eseridir. Kuşkusuz Mısır'da bu alanda yazılmış en önemli bir diğer eser ise el-Ĥatîb el-Ķazvînî'nin *Telhîşu'l-Miftâh* adlı eseridir. Bilindiği üzere İran'ın kuzeyindeki Ķazvîn bölgesinden olmasına rağmen gençliğinden itibaren Mısır'a göç ederek ilmî çalışmalarını burada sürdüren el-Ķazvînî Mısır belâgat ekolünün otoritelerinden sayılmaktadır. Ayrıca Mısırlı belâgatçılar tarafından *Miftâhu'l-'ulûm*'un muhtasarlari üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler Mısır'ın felsefî eğilimli belâgat ekolüne sağladığı katkıları gözler önüne sermektedir. İzzuddîn b. Cemâ'a/İbn Cemâ'a (ö. 767/1366), Celâl b. Ahmed et-Tebânî (ö. 793/1391)⁵¹³ ve et-Teftâzânî'nin eserleri Mısırlı belâgatçılar tarafından *Miftâhu'l-'ulûm*'un telhisleri üzerine yazılan şerhlerden sadece bazılarıdır.⁵¹⁴

el-Ĥûlî'ye göre Mısır'da yapılan belâgat çalışmaları felsefî eğilimli belâgat ekolüyle karşılaşmasına ve onunla sıkı ilişki içinde olmasına rağmen etkilenen değil daha ziyade etkileyici unsur olmuştur. Belâgat çalışmalarında Mısır'ın rolü felsefî eğilimle kelâmcılar belâgat ekolünün taraftarlarını ve kitaplarını eleştirmek suretiyle kendine özgü yeni bir belâgat ekolü oluşturmuştur. Hiç kuşkusuz Mısır'ın sahip bulunduğu edebî çevre söz konusu Mısır belâgat ekolünün oluşmasında müstesna rol oynamıştır. Dolayısıyla VII. (XII.) yüzyılın sonlarından X. (XV.) yüzyıla kadar süren iki asır boyunca Mısır'da kelâmcılar belâgat ekolü edebî eğilimli Mısır belâgat ekolüyle iç içe bir şekilde kendi varlığını sürdürmüştür. Ancak doğudaki belâgatçılardan farklı olarak Mısırlı belâgatçılar kelâmcılar ekolünü desteklemekle birlikte söz konusu ekole ciddi eleştiriler yönlendirmişlerdir. Onlar sahip bulundukları edebî zevk vasıtasıyla üzerine muhtasar, şerh veya hâşîye yazacakları kelâmcılar ekolünün eserlerini edebî bir bakış açısıyla ele almış, söz konusu ekolün edebî zevkten yoksun sırf mantıkî kurallara dayanan sabit ve kuru yönlerini arındırmak suretiyle belâgata canlılık kazandırmışlardır. Böylece Mısırlı belâgatçılar kendilerine özgün Mısır belâgat ekolünü oluşturmuşlardır. Ama burada yeri

⁵¹³ Hanefî fakihî ve aynı zamandı bir edebiyatçı olan Celâl Ahmed et-Tebânî *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine bir şerh yapmış ama tamamlayamamıştır. Bk: Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn b. Ķuţluboĝa, *Tâcu't-terâcim*, 1. baskı, thk: Muhammed Ħayr Ramazan Şerîf, Dimaşk, Dâru'l-Ķalem, 1413/1992, s. 148-149.

⁵¹⁴ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 180-183.

gelmişken belirtilmesi gerekir ki Mısır'a has bu belâgat ekolü VII. (XII.)-X. (XV.) yüzyıllar olmak üzere sadece iki yüzyıl varlığını koruyabilmiştir. Söz konusu Mısır belâgat ekolü mensupları felsefî eğilimli kelâmcılar belâgat ekolü ile edebiyatçılar belâgat ekolünün arasında bir yerde bulunmaktaydılar. Az önce işaret edildiği gibi Mısır belâgat ekolü mensupları yeri gelince kelâmcılar ekolüne eleştiriler yapıyorlar ve onları edebî zevksizlikle itham edebiliyorlardı.⁵¹⁵ Örneğin es-Suyûtî *Buğyetu'l-vu'ât* adlı eserinde Mısır belâgat ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Taqıyuddîn es-Subkî (ö. 756/1355)'nin felsefî eğilimli belâgatçı "el-Ḳuṭbu't-taḥtânî" lakabıyla meşhur Ḳuṭbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) ile yaptığı belâgat tartışmalarından bahsederken es-Subkî'nin onu şeriatın maksatlarını anlayamamak ve mantık kurallarına öncelik vermekle itham ettiğini nakleder. Ayrıca es-Suyûtî aynı eserinde Ḳâfiyeci (ö. 879/1474)'den naklen et-Teftâzânî ve Ḳuṭbuddîn er-Râzî'nin Arapçanın zevkine sahip bulunmayan felsefî eğilimli şahsiyetler olduğunu nakletmektedir.⁵¹⁶

Kısacası her ne kadar felsefe eğilimli kelâmcılar belâgat ekolü Mısır'a intikal etmiş ve pek çok Mısırlı belâgatçı söz konusu ekole katkıda bulunmuşlarsa da VII. (XII.)-X. (XV.) yüzyıllar arasında Mısır kendini edebî zevkten yoksun olan kelâmcılar belâgat ekolünden uzak tutmayı ve edebî eğilime daha yakın olan kendine özgün bir ekol oluşturmayı başarabilmiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa Mısır belâgat ekolü edebiyatçılar ve kelâmcılar belâgat ekollerini sentez etmek suretiyle ikisi arasında orta bir yolu takip etmiştir. Kısacası el-Ḥûlî, Mısır belâgat ekolü mensuplarının temel iki özelliğini; birincisi, belâgatı felsefeden arındırmaya çalışmak ve konuların ele alınmasında felsefî ve mantıkî açıklamalardan kaçınmak, ikincisi ise belâgat araştırmalarında Yunan felsefesi ve mantığına karşı olumsuz tavır takınmak ve Arap eğilimli (edebî ekol kastediliyor) olmak üzere iki grup halinde özetler.⁵¹⁷

⁵¹⁵ el-Ḥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 184.

⁵¹⁶ Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî ṭabaḳâtı'l-luğaviyyîn ve 'n-nuḥât*, thk: Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Lübnan/Şaydâ, el-Mektebetu'l-'aşriyye, II, 281; el-Ḥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 185.

⁵¹⁷ el-Ḥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 186.

Netice itibariyle el-Hûlî'ye göre VII. (XII.)-X. (XV.) yüzyıllar, Mısır'da kelâmcılar belâgat ekolünün zirveye ulaştığı bir dönem olmakla birlikte, aynı zamanda kendine has bir belâgat ekolünün geliştiği dönemler olarak da görülebilir. Söz konusu dönemde telif edilmiş ve Mısır belâgat ekolünün özelliklerini en iyi şekilde yansıtan çalışma olarak Bahâuddîn es-Subkî (ö. 773/1372)'nin *'Arûsu'l-efrâh fî Şerhi Telhîşi'l-Miftâh* adlı eseri gösterilebilir. Müellif bu eserini söz konusu dönemde kelâmcılar belâgat ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olarak görülen et-Teftâzânî'nin *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine yazdığı *el-Muṭavval* ve onun özeti niteliğindeki *el-Muḥtaşar* adlı eserleriyle aynı dönemde yazmıştır.⁵¹⁸ es-Subkî söz konusu eserinde *Telhîşu'l-Miftâh*'ın ulaşabildiği şerhlerini zikreder ve edebî yönden başarılı olmadıkları için mezkûr şerhleri uzun uzadıya eleştirir.⁵¹⁹ Daha sonra ise es-Subkî her ne kadar *Telhîş* şerhlerini zikrederken et-Teftâzânî'nin şerhinden bahsetmese bile; “مَا هَكَذَا تُورِدُ يَا سَعْدُ الْإِنِّلَ” “*Develer böyle suya götürülmez ey Sa'd.*”⁵²⁰ şeklinde kinayeli bir lafızla et-Teftâzânî'ye göndermede bulunmuştur.⁵²¹

el-Hûlî'ye göre Mısır belâgat ekolünün mensuplarından olan Bahâuddîn es-Subkî'nin *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine yazdığı söz konusu eseri felsefe ekolünün benzer nitelikteki eserleriyle karşılaştırıldığı takdirde sahip bulunduğu birtakım özellikleriyle onlardan ayrıldığı görülmektedir. el-Hûlî, eserin benzerlerinden ayrıştığı noktaları üç başlık altında özetlemektedir. Buna göre eseri felsefî eğilimli kelâmcılar belâgat ekolüne mensup belâgatçıların eserlerinden ayıran birinci özellik, felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınılması ve belâgat konularının ele alınmasında felsefî anlatım tarzından kaçınılmaya çalışılmasıdır. Her ne kadar es-Subkî bazı konuların ele alınmasında felsefî mülahazalara işaret etmişse de bunlar et-Teftâzânî ve benzeri felsefî eğilimli belâgatçıların eserleriyle mukayese edildiğinde son derece yüzeysel kalmaktadır.⁵²² Eserin ikinci özelliği belâgat

⁵¹⁸ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 187.

⁵¹⁹ Bk: Bahâuddîn es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fî Şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, 1. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, el-Mektebetu'l-'aşriyye li't-tıbbâa ve'n-neşr, 1423/2003, I, 22 vd.

⁵²⁰ es-Subkî, *Arûsu'l-efrâh fî Şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, I, 23.

⁵²¹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 187.

⁵²² el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 188.

çalışmalarına pratik bir yön vermeye çalışmasıdır. O, eserinde belâgatın fıkıh usulüne götürdüğüne ve fıkıh usulü ile me‘ânî ilminin son derece iç içe olduğuna dikkat çekmektedir.⁵²³ Bu sebeple es-Subkî, fıkıh usulü âlimlerinin görüşlerine, ibareleri anlama biçimlerine ve onların mecâz vb. belâgat ıstılahlarını kullanım şekillerine eserinde yer vermektedir. Söz konusu eserin üçüncü özelliği ise belâgat ile dil kaideleri arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmek suretiyle bu iki ilmi mezcetmesi ve söz konusu iki ilim dalını birlikte işlemesidir. Nitekim es-Subkî’nin, me‘ânî ilminde ele alınan çoğu konuların nahiv ilmine ait olmasını söylemesi⁵²⁴ bu hususu apaçık bir şekilde gözler önüne sermektedir.⁵²⁵

X. (XV.) yüzyıldan itibaren ise Arap belâgatında edebî ruhun meşalesi sönmeye ve belâgat çalışmalarına tamamen felsefî eğilimli kelâmcılar belâgat ekolü hâkim olmaya başlamıştır. Mısır belâgat çalışmaları da bundan kendi nasibini aldı. X. (XV.) yüzyıldan sonra Mısır’da yapılan belâgat çalışmalarına bakıldığında neredeyse tamamının edebî zevkten yoksun kelâmcılar belâgat ekolü kitaplarının üzerine yapılan muhtasar, şerh, hâşiye ve ta‘liklerden ibaret olduğu görülmektedir. Örneğin et-Tablâvî (ö. 1014/1606), Şihâbuddîn el-Hafacî (ö. 1069/1659), es-Sundûbî (ö. 1097/1686), ed-Demenhûrî (ö. 1192/1778), es-Sucâ‘î (ö. 1197/1783), el-Bâcûrî (ö. 1277/1860), el-Meşraffî (ö. 1307/1890), ed-Desûkî (ö. 1300/1883) gibi belâgatçıların yaptıkları belâgat çalışmaları Mısır’ın eskiden sahip bulunduğu edebî çevrenin özelliklerini yansıtmayan bilakis felsefî eğilimli kelâmcılar belâgat ekolü belâgat kitaplarının birer kopyası niteliğindedir.⁵²⁶

8. Belâgatçıların Ortak Özellikleri

Herhangi bir ilmin tarihini yeniden yazmak ve onu yeni bakış açısıyla yorumlayabilmek için en önemli meselelerden biri bu ilim dalında söz söyleyen müelliflerin biyografisini iyi kavrayabilmektir. Tarih boyunca belâgat alanında çalışma yapan belâgatçıların hayatları incelendiği takdirde onların birtakım ortak özelliklere sahip bulundukları görülecektir. el-Hûlî’ye göre belâgatçılarda bulunan bu ortak özellikler

⁵²³ Bk: es-Subkî, *Arûsu’l-efrâh fî Şerhi Telhîşi’l-Miftâh*, I, 47-48; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 188.

⁵²⁴ Bk: es-Subkî, *‘Arûsu’l-efrâh fî Şerhi Telhîşi’l-Miftâh*, I, 47.

⁵²⁵ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 189.

⁵²⁶ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 183.

belâgat alanında yenilik taraftarlarına önemli ipuçları sunacaktır. Bu yüzden belâgatta yenilenme taraftarı araştırmacıların bu hususa dikkat etmeleri gerekir. el-Hûlî, belâgatçıların ortak özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

Birinci Özellikleri: Belâgat tarihi dikkatle incelendiğinde belâgatla uğraşanların kahir ekseriyetinin genel felsefe veya kelâmî felsefe çevreleriyle sıkı bir ilişkilerinin bulunduğu görülecektir. Belâgatın daha ilk dönemlerden itibaren felsefecilerden veya bu felsefecilerden beslenenlerin himayesinde gelişmesini sürdürmeye devam etmesi buna sebebiyet vermiştir. Bu husus, belâgatın doğuşu, gelişmesi ve donuklaşması gibi bütün evrelerinde kendini göstermektedir. Meselâ ilk belâgatçılardan sayılan Sehl b. Hârûn (ö. 215/830)'un felsefeyle ilgilendiği bilinen bir husustur. Yine belâgatın bir ilim olarak ortaya çıkmasında büyük hizmetleri bulunan el-Câhîz'ın, Yunan, Fars, Rum ve Hint filozoflarının eserlerini okumuş bir kelâmcı olduğu nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır. Belâgatın gelişmesine katkıları bulunan bir diğer isim olan Kudâme b. Ca'fer de mantık ve felsefeyle iştigal etmiştir. Belâgat alanında bireysel ve müstakil çalışmaların ortaya çıktığı döneme göz atıldığında yine de kelâmcı ve felsefecilerin ağırlık bastığı görülmektedir. Bu dönemin meşhur belâgatçılardan olan ez-Zemaşşerî, Abdulkâhir el-Curcânî ve es-Sekkâkî de birer kelâmcıdirlar. Öte yandan belâgatta gelişme döneminin sona erip şerh ve hâşiyelerin ağırlık kazandığı duraklama dönemine gelindiğinde de durum bundan farklı değildir. Söz konusu dönemin önemli simalarından olan 'Ağududdîn el-Îcî, mantık ve kelâm ilimlerinde döneminin önde gelen âlimlerinden biri kabul edilmekteydi. Dönemin başka bir belâgatçısı olan Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin de mantık ve kelâm alanında uzman bir kimse olduğu bilinmektedir. Onun kelâm alanında *el-Makâşid*, mantık konusunda ise *Şerhu's-Şemsiyye*⁵²⁷ adlı eserleri bulunmaktadır. Seyyid Şerif el-Curcânî de kelâm ve felsefe alanında usta isimlerden olup, kelâm ve münazara konusunda teliflerde bulunmuştur. Dolayısıyla bu dönemde belâgat eserlerine şerh, hâşiyeye, telhîs ve ta'likler yazan el-Bistâmî, Molla Fenârî, Hasan Çelebî, 'Îşâmuddîn el-

⁵²⁷ *eş-Şemsiyye*; Alî b. Ömer el-Kâtibî el-Ğazvîni tarafından, İlhanlı veziri Şemsuddîn Muhammed b. Bahâiddîn Muhammed el-Cuveynî'nin isteğiyle yazılmış ve ona nispetle *eş-Şemsiyye* olarak adlandırmıştır. Mantığa dair olan bu risalenin tam adı, *er-Risâletu's-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*'dir. Geniş bilgi için bk: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z zunûn*, II, 1063-1064.

İsferâyînî, Alî b. İsmâîl ve es-Siyâlkûtî gibi belâgatçıların hepsi kelâmcı olup mantık ve kategoriler üzerinde uzmanlaşmış kimselerdi. Hatta bu kimseler belâgattan daha çok felsefe ve mantık alanında eserler telif etmişlerdir. Belâgatın aslî gayesi olan edebî amacından uzaklaşan bu kitapların bölüm sınıflandırmaları, konularının tertiplenmesi ve belâgat konularının anlatılmasında felsefî metot ve yöntem hâkimdir. Bütün bunlar, belâgatın doğuşundan itibaren felsefeci veya bu ilimle ilgilenen kelâmcıların himayesinde gelişmesini sürdürdüğüne dair açık örneklerdir. Ama bunların dışında-az da olsa-felsefe ve kelâm yönleri açıkça görünmeyen bazı belâgatçıların bulunduğunu söylemek gerekir.⁵²⁸

Netice olarak belirtmek gerekir ki belâgatçıların felsefeyle olan bu sıkı ilişkileri, belâgat ilminin bütün evrelerinde, felsefe ve kelâmın etkisini göstermesi açısından son derece önem taşımaktadır.⁵²⁹

İkinci Özellikleri: Belâgatçıların bir diğer ortak özelliği ise çoğunun Arap kökenli olmamasıdır. Özellikle de günümüze kadar belâgat çalışmalarına hâkim olan felsefî eğilimli kelâmcılar ile belâgat ekolüne mensup belâgatçıların neredeyse tamamının Arap kökenli olmadığı görülmektedir. el-Ĥûlî ve çağdaş bazı belâgat tarihçilerine göre belâgat çalışmalarında Acem unsurunun hâkim olması söz konusu araştırmaları, Arapçanın özünden ve güzelliğinden uzaklaştırdığı gibi edebî zevkten ve ruhtan da soyutlamıştır.⁵³⁰

Üçüncü Özellikleri: Aynı dönemde yaşayan belâgatçıları arasında nahiv ilmindeki Basra ve Kufe ekollerinde olduğu gibi mekânsal anlamda herhangi bir bağ bulunmaması da belâgatçıların ortak özellikleri arasında zikredilebilir. Aynı mekânda yaşayan belâgatçıların çeşitli ekolleri bulunmamaktaydı. Bir şehirde aynı devirde pek çok belâgatçı bulunabilmekteydi. Bunun nedeni ise, onların yaptıkları belâgat çalışmalarında hocadan öğrenciye aktarılan ve ekol özelliklerini belirleyen mezhep tutuculuğuna gitmemiş olmalarıyla açıklanabilir. Ama yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki iki büyük belâgat

⁵²⁸ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 99, 110-112.

⁵²⁹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 99.

⁵³⁰ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 99-100.

ekolünü oluşturan kelâmcılar ve edebiyatçılar ekolleri arasında da mekânsal bir bağ bulunmaktaydı. Bir mekânda söz konusu ekollerden birinin diğerine göre daha yaygın olmasında ise en etkili olan husus ise çevre faktörüdür. Yani belâgat ekollerinin bölgelere göre yayılmasında çevre faktörü oldukça etkili olmuştur. Çevre edebî ve sanatsal zevk üzerinde etkili olduğundan Arap yarımadası ve çevresindeki bölge halkları arasında edebiyatçılar belâgat ekolü yaygın iken, Arap diyarlarından nisbeten uzak ve çoğunlukla Acem unsurunun yaşadıkları bölgelerde ise kelâmcılar ekolünün hâkim olduğu görülmektedir. Klasik belâgatçıların muhtevası itibarıyla belâgat çalışmalarını; “Arap ve bulegâ” ve “Acem ve felsefeciler” ekolü şeklinde sınıflandırmalarının arkasında yatan sebep de çevre faktörüdür. Dolayısıyla mekân faktörünün belâgatçılar üzerindeki etkisi nahivcilere oranla daha fazla olduğu görülmektedir.⁵³¹

Dördüncü Özellikleri: Belâgatçıların ayırt edici özelliklerinden bir diğeri ise dilciler, edebiyatçılar, tefsirciler gibi çeşitli ilim dallarıyla iştigal etmiş âlimlerden farklı olarak haklarında yazılmış özel tabakât kitaplarının bulunmayışdır. İslâm tarihi boyunca neredeyse bütün ilim dallarıyla meşgul olmuş kimseler hakkında pek çok tabakât eserinin kaleme alınmasına karşın belâgatçılar hakkında bu kabilden müstakil eserlerin telif edilmeyişinin sebebi olarak onların bağımsız bir tabaka olmaktan öte dilciler, edebiyatçılar, tefsirciler ve kelâmcılar kategorisinde mütalaa edilmeleri gösterilebilir. Çünkü belâgatın İslâm medeniyetinde amaç olarak değil bilakis, Kur’ân’ı hakkıyla anlamaya yarayan bir araç olarak görülmesi bunda etkili olmuştur. Dolayısıyla bu ve benzeri hususlar belâgatçılardan müteşekkil özel bir grubun ortaya çıkmasına engel olmuştur.⁵³²

Beşinci Özellikleri: Belâgat ekollerinden bahsedilirken belâgat konularını ele alış tarzlarına göre belâgatçıların farklı ekollere mensup olduğuna değinilmişti. Ama onların bilinen iki büyük belâgat ekolüne göre kategorize edilmeleri izafîdir. Nahivcilerden farklı olarak belâgatçıları söz konusu ekollere göre sınıflandırmak son derece zordur. Zira

⁵³¹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 100.

⁵³² el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 100-101.

belâgatçıların arasında edebiyatçılar veya kelâmcılar ekolüne mensup olanlar bulunduğu gibi her iki ekolün özelliklerini kendinde bulunduranlara da rastlanılmaktadır. Bu sebeple bir belâgatçıda hangi ekolün özelliği daha ağır basıyorsa onunla iktifa etmek gerekmektedir. Meselâ kelâmcılar belâgat ekolünün önderlerinden olan es-Sekkâkî'de bazen edebiyat ekolünün özellikleri kendini göstermektedir. Öte yandan Abdulkâhîr el-Curcânî'nin ilgili eserleri incelendiğinde onun bir eserinde tamamen edebiyatçılar ekolünün yöntemi baskın iken bir diğer eserinde ise kelâmcılar ekolünün daha hâkim olduğu apaçık bir şekilde görülmektedir. Bu husus belâgatçıları, dilciler gibi diğer kesimlerden ayıran özellikler arasında zikredilmektedir.⁵³³

9. Belâgatta Yenilenme

XX. yüzyılda Batı dünyasında boy gösteren edebiyat eleştirileri, bazı Arap edebiyatçıları üzerinde etkili olmuştur. Arap dünyasında, her alanda olduğu gibi edebiyat ve belâgat araştırmaları alanında da bir takım yenilenme hareketleri göze çarpmaya başlamıştır. Özellikle Batı edebiyat çalışmalarını inceleyen Tâhâ Hüseyn, Emîn el-Hûlî, Abbâs Mahmûd el-'Akkâd ve Mubârek el-Mâzinî gibi simalar edebiyat araştırmalarında yenilikçilik taraftarlarının başını çekenlere örnek olarak gösterilebilir.⁵³⁴

XX. yüzyılın başlarından itibaren Arap-İslâm dünyasında belâgat araştırmalarında yenilenmenin gerekliliğini savunanlar birtakım argümanlar ileri sürmüşlerdir. Nitekim el-Hûlî'nin söz konusu araştırmaları incelendiğinde hemen hemen aynı sebepleri ileri sürdüğü ve bunlara birtakım çözümler bulmaya çalıştığı görülecektir. Bu nedenle-el-Hûlî de dâhil-belâgatta yenilik taraftarlarının gerekçelerine kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Konuyla ilgili literatüre göz atıldığı takdirde onların belâgatta yenilenmenin gerekliliğine dair öne sürdükleri sebeplerden en önemlileri şöyle özetlenebilir:

9. 1. Belâgatın Donuklaşması ve Karmaşılaşması: Belâgatta yenilikçilik taraftarları belâgatın donuklaşmasına neden olan birtakım sebepler zikretmektedirler.

⁵³³ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 101. Ayrıca bk: el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 98-101.

⁵³⁴ Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 383.

Belâgat çalışmalarının çoğunlukla kelâmcılar ve usulcüler tarafından yapılması, çoğu belâgatçının Arap kökenli olmayışı, belâgatın Kur'ân'ın i'câz meselesiyle sınırlandırılması, felsefe ve mantığın belâgat üzerindeki etkisi ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren Arap edebiyatının gerilemeye yüz tutması gibi hususlar belâgatın donuklaşmasına ve karmaşık hale gelmesine neden olan en temel faktörlerden sayılmaktadır.⁵³⁵

9. 2. Belâgata Parçacı Yaklaşım: Yenilik taraftarlarına göre belâgatın donuklaşmasına neden olan sebeplerden biri de belâgata parçacı yaklaşımdır. Özellikle el-Ĥûlî tarafından vurgulanan bu husus kendisinden sonra pek çok belâgat araştırmacısı tarafından kabul edilmiştir. el-Ĥûlî'ye göre mezkûr yaklaşım biçimini benimseyen belâgatçılar belâgatı, dil ilimlerinin bileşik yapılar kısmına ait bir alt dal olarak kabul ederek belâgatı cümle ve cümle öğeleriyle sınırlandırmışlardır. Bu sebeple belâgat çalışmalarında cümle ve cümle öğelerinin sınırlarını aşan herhangi bir konuya tesadüf edilmez. Belâgatı sadece cümle ve cümle öğeleriyle sınırlayan parçacı bakış açısı kısmî bir edebî anlam vermekten öteye geçemez. Oysa belâgatı cümle ve öğeleriyle sınırlamak yerine bütüncül bir bakış açısıyla ele almak gerekmektedir.⁵³⁶

9. 3. Belâgatın İlmîleşerek Edebî Metinleri Çözümlemekten/Edebî Zevkten Uzaklaşması: Söz konusu belâgat tarihçileri es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle belâgatın ilmîleştiğini ve edebî zevkten giderek uzaklaşmaya başladığını kabul etmektedirler. Zira daha önceleri sırf edebî zevk ve duyguya dayanan bir sanat dalı kabul edilen belâgat ilk kez es-Sekkâkî tarafından mantık ve kelâmın akılcı ve bilimsel yöntemi uygulanmak suretiyle ilmî bir disiplin haline getirilmiştir. Bundan sonra artık belâgat edebî zevkten daha ziyade mantikî taksim ve tanımlara dayalı bir ilme dönüşmüştür.⁵³⁷

⁵³⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu'tecdîd*, s. 99-101; Câsim Muhammed Nevvâl, "Cuhûdu'l-ustâz Emîn el-Ĥûlî fi'tecdîdi'l-belâgati'l-'Arabiyye; 'Arz ve tahlîl ve naqd", *Mecelletu kulliyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmi't-terbiyye ve'l-insâniyye*, Câmi'atu Bâbil, sayı, 14, 2013, s. 423. Ayrıca söz konusu sebepler hakkında yapılmış detaylı bir araştırma için bk: İbn 'Îsâ Batâhir, "Teyisîru'l-belâga fi kutubi't-turâs", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-Urduniyye*, Urdun, sayı 16, 2005, s. 31 vd.

⁵³⁶ el-Ĥûlî, "el-Belâga", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 71.

⁵³⁷ Racâ, *Felsefetu'l-belâga beyne't-teknîye ve't-ta'avvur*, s. 35; Nevvâl, "Cuhûdu'l-ustâz Emîn el-Ĥûlî fi'tecdîdi'l-belâgati'l-'Arabiyye; 'Arz ve tahlîl ve naqd", s. 424; Durmuş, "Sekkâkî", *DİA*, XXXVI, 333.

9. 4. Belâgat Sanatlarında Taksim ve Sınıflandırmaların Fazlalığı: Belâgatta yenilenmenin gerekli olduğunu savunan belâgat tarihçilerinin bir diğer gerekçeleri belâgat konularında taksim ve sınıflandırmaların haddinden ziyade olmasıdır. Edebî bir sanat olan belâgat, taksim ve sınıflandırmaların fazlalığı sebebiyle tarif ve tanımlar yığına dönüşmüştür. Meselâ belâgatçıların teşbîhi yetmiş⁵³⁸, istiâreyi otuz yedi⁵³⁹, cinâsı ise altmış iki⁵⁴⁰ çeşide ayırmaları buna örnek olarak gösterilebilir.⁵⁴¹ Dolayısıyla belâgat sanatlarındaki sınıflandırmaların fazlalığı, felsefe ve mantığın onun üzerindeki etkisinin bir göstergesidir.⁵⁴² Yeri gelmişken belâgatın yenilenmesine dair gösterilen gerekçelerin sadece bunlardan ibaret olmadığını belirtilmesi gerekir. Konuyla ilgili olarak farklı müellifler tarafından çeşitli nedenler ileri sürülmüştür.⁵⁴³

XX. yüzyılın başlarından itibaren Arap-İslâm dünyasında boy göstermeye başlayan belâgatın yenilenmesi düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri de el-Ĥûlî'dir. O, belâgatın yenilenmesi konusundaki görüşlerinin teorik çerçevesini, *Menâhicu tecdîd fi'n-naĥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eserinde ve *The Encyclopaedia of Islam* 'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye* 'ye yazdığı "el-Belâğa" maddesinde ortaya koymuş daha sonra ise *Fennu'l-ĥavl* adını verdiği çalışmasında söz konusu yenilikçi görüşlerini pratiğe dökmeye çalışmıştır.

el-Ĥûlî'nin belâgatın yenilenmesiyle ilgili görüşlerine geçmeden önce onun, edebiyat bilimlerinin yenilenmesinde benimsediği üslup ve yöntemden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Ona göre, genellikle edebî alandaki yenilenmeler kısa ve uzun vadeli olmak üzere iki hedef gütmektedir. Edebiyatın kısa vadeli hedefi, edebî malzemelerin incelenmesini kolaylaştırmak, bunu yaparken zamandan ve çabadan tasarruf etmek

⁵³⁸ Teşbîh türleri için bk: Bk: Ahmed Maţlûb, *Mu'cemu muştalahâti'l-belâgiyye*, 1. baskı, Beyrut, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-mevsû'ât, 1427/2006, II, 166-217.

⁵³⁹ İstiâre çeşitleri için bk: Maţlûb, *Mu'cemu muştalahâti'l-belâgiyye*, I, 136-174.

⁵⁴⁰ Cinâs türleri için bk: Maţlûb, Ahmed, *Mu'cemu muştalahâti'l-belâgiyye*, II, 414-423.

⁵⁴¹ Nevvâl, "Cuhûdu'l-ustâz Emîn el-Ĥûlî fi tecdîdi'l-belâgati'l-'Arabiyye; 'Arz ve tahlîl ve naĥd", s. 425.

⁵⁴² el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 69-70.

⁵⁴³ Konuyla ilgili olarak şu kaynaklara bakılabilir: Muhammed 'Abdulmuţţalib, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye kırrâatun uĥrâ*, 1. baskı, Mektebetu Lubnân, 1997; Nevvâl, "Cuhûdu'l-ustâz Emîn el-Ĥûlî fi tecdîdi'l-belâgati'l-'Arabiyye; 'Arz ve tahlîl ve naĥd", s. 423-425; Batâhir, "Teysîru'l-belâğa fi kutubi't-turâs", s. 29 vd.

suretiyle istenilen meseleyi bilimsel olarak tahkik etmektir. Böylece edebiyat araştırmacısı uygun vakit ve mümkün olan çabayla dili gerektiği gibi kullanabilecektir. Edebî araştırmalarda böylesi bir hedefin gerçekleştirilebilmesi ise doğru yöntem, sistematik kitap ve donanımlı öğretmenin bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla edebî araştırmaların yenilenmesindeki kısa vadeli hedef olan edebiyatın sistematüğinde, konularının ele alınışında ve takdim edilmesinde değışikliğin yapılabilmesi söz konusu alandaki değışim isteğinin ne denli dürüst ve samimi olmasıyla ilişkilidir. Edebî araştırmalardaki yenilenmenin uzun vadeli hedefi ise edebî araştırmaları; toplumsal kalkınma, toplumun sanatsal duygularıyla ilişkili, onuruna saygılı ve günbegün yenilenen sanatsal ihtiyaçlarıyla uyumlu bir hale getirmektir. Edebî araştırmalarda veya Arapçada böylesi bir hedef gerçekleştirildiği takdirde örneğın Mısır'ın dili (Mısır lehçesi) çeşitli yönleriyle hayatın dili olacaktır. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa Mısır'ın dili ev, iş yeri, üniversite, kulüp vb. gibi alanlarda ortak bir iletişim dili haline gelecek ve insanlar bir dille yaşayıp başka bir dille eğitim almayacaklar, bir dille düşünüp tam başka bir dille yazmayacaklar bilakis bir dille iletişim kuracaklar şiirlerini, nesirlerini vd. edebî ürünlerini başka bir dille aktarmayacaklar. Böylece dil, toplumda kast sistemini dayatmaya sebep olmayacak ve avamın kullandığı dil (lehçe) ile elit tabakanın kullandığı dil (fuşhâ) arasındaki mesafe genişlemeyecektir. el-Hûlî'ye göre edebiyat araştırmalarındaki bu değışimin asli gayesi dili toplumun varoluşunun bir parçası haline getirmek ve toplumdaki edebî sanatsal ürünlerin gerektirdiği kadar dilin değışmesini temin etmektir.⁵⁴⁴

Sonuç olarak el-Hûlî, edebiyat araştırmalarındaki değışikliğin asıl gayesi olarak söz konusu edebî ürünlerin gerektirdiği kadar Arap dilinin (Faşîh Arapça) de değıştirilmesi düşüncesindedir.⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ el-Hûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 63-64; el-Hûlî, "el-Belâğâ", *Dâiretu'l-me'ârifi'l-İslâmiyye*, IV, 70; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 63.

⁵⁴⁵ el-Hûlî'nin Arap dilinin kolaylaştırılmasıyla ilgili görüşleri için bu çalışmanın "Arap Dilinin Kolaylaştırılması" başlığına bakılabilir.

Burada önemine binaen işaret edilmesi gerekir ki İslâm dünyasında faşîh Arapçaya yöneltilmiş eleştirileri ilk başlatanlar Batılı sömürgeciler olmuşlardır. Özellikle Mısır İngilizler tarafından işgal edildikten sonra Müslümanları birleştiren, birbirleriyle kaynaştırıp anlaşmalarını sağlayan, onların millî, manevî ve kültürel değerlerinin yegâne unsurunun faşîh dil olduğunun bilincinde olan İngilizler eğitim kurumlarından Arapçayı kaldırmakla yetinmediler, bilakis faşîh dili ortadan kaldırabilmek veya en azından etkisiz hale getirebilmek amacıyla hummalı çalışmalara giriştiler. Faşîh Arapçaya karşı yapılan propagandaların en önemli temsilcilerinden biri olarak Mısır'ın sulama işleri teşkilatının başkanlığına getirilmiş Sir William Wilcocks (ö. 1932) gösterilebilir. O, Kahire'de verdiği bir konferansta Mısır'ın ilerleyememesine sebep olarak faşîh Arapçanın ilim ve edebiyat dili olarak kullanılmasını göstermiş ve eğer bu dilin yerine halk dili bütün eğitim kurumlarında ortak dil olarak kullanılırsa Mısır'ın gelişeceğini iddia etmiştir.⁵⁴⁶ Ayrıca bazı müsteşrikler, faşîh Arapçanın terkedilerek yerine halk dilinin ('ammî dil) kullanılabilmesi için halk dilinin kurallarını tespit etme yönünde çalışmalara başlamışlardır.⁵⁴⁷

el-Ĥûlî'nin faşîh Arapça karşısındaki bu olumsuz tavrı kabul edilemez. Zira böyle bir hedef gerçekleştirildiği takdirde faşîh Arapçadan giderek uzaklaşılacak, İslâm kültürüyle ve diğer Araplarla olan kültürel ve manevî bağ zayıflayacak ve tam da Batılılar'ın istedikleri Modern Arap toplumu ortaya çıkmış olacaktır.

el-Ĥûlî, belâgat alanında başarılı bir yenilenmenin yapılabilmesi, yakın ve uzak vadeli hedeflerin doğru bir şekilde gerçekleştirilmesine bağlamaktadır. Her iki hedef arasında sıkı bir ilişki bulunmakta olup, ikincisinin gerçekleşmesi birincisine bağlıdır.

⁵⁴⁶ Ömer ed-Dusûkî, *Fi'l-edebe'l-ĥadîs*, 7. baskı, Kahire, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1970, II, 41; Erol Ayyıldız, "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt 1, yıl 1, 1986, s. 71.

⁵⁴⁷ Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar için bk: İbrâhîm en-Nî'me, "Beyne'l-İslâm ve'l-'âmmiyye ve'l-fuşhâ", *Mecelletu't-terbiyyeti'l-İslâmiyye*, 1978 (Temmuz), cilt 20, sayı 1, s. 62; Bedreddin Çetiner, "Arap Âleminde Faşîh Dil-'Âmmî Dil Mücadelesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1995, sayı 7-8-9-10 (1989-1992), s. 352-353.

Başka bir deyişle ilk hedef başarılı bir şekilde gerçekleştirildiği takdirde ikincisine geçilebilir.⁵⁴⁸

el-Ĥûlî'ye göre edebî araştırmalarda yenilenmenin uzun vadeli gayesinin Arap dilinin diğer alanlarında uygulanması biraz zor olsa da belâgat çalışmalarında söz konusu hedefin gerçekleştirilmesi mümkündür. Çünkü belâgat yapı itibariyle esnek bir sanat dalıdır. Belâgatın-her ne kadar zamanla içi boşaltılmış olsa bile-edebî ve sanatsal zevkle uyumlu olması ve estetik ve sanatla ilgili konuları bu değişimin gerçekleştirilmesine elverişlidir. Öte yandan klasik âlimlerin de belirttiği gibi⁵⁴⁹ belâgatın henüz olgunlaşmasını tamamlamamış ilimlerden olması belâgatta mezkûr hedefin gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Belâgat alanında yapılacak bu değişimin yüzeysel bir şekilde değil bilakis belâgatın metot ve ilkelerine kadar uzayarak onu değiştirmeye müsait bir şekilde olmalıdır. Başka bir deyişle belâgatta başarılı bir yenilenmenin gerçekleştirilebilmesi için onun temel ilkelerine nüfuz etmek ve belâgatı felsefe ve mantığın etkisinden kurtararak edebî bir sanat haline dönüştürmek gerekmektedir. Belâgatın temel ilkelerindeki inisiyatif ele geçirildikten sonra ise ilgili alanda yeni yöntemle kitaplar yazılmalı ve belâgat konuları söz konusu yeni yöntemle ele alınarak işlenmelidir.⁵⁵⁰

el-Ĥûlî, daha sonra bu değişimin başarılı olabilmesi ve boşuna vakit kaybedilmemesi için bazı öneriler ileri sürer. Ona göre belâgat alanında yenilenme teşebbüsünde bulunanların ilk önce klasik belâgat kültüründen faydalanmaları gerekir. Zira söz konusu klasik belâgat kültür mirasının bu yenilenmeye ışık tutabilecek birçok

⁵⁴⁸ el-Ĥûlî, *Fennu'l-ğavl*, s. 65.

⁵⁴⁹ Belirtmek gerekir ki el-Ĥûlî'nin, bu görüşü Celâluddîn es-Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserini referans göstererek aktarmasına rağmen söz konusu eserde böylesi bir ifadeye rastlayamadık. Fakat el-Ĥûlî'nin es-Suyûtî'ye nisbet ederek aktardığı ifadelerin aynısı İbn Nuceym (ö. 970/1563)'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde bulunmaktadır. Nitekim İbn Nuceym ilimlerin üçe ayrıldığını aktarır. 1) Usul ve nahiv gibi gelişmesini sona erdirmiş ve sistematik hale gelmiş ilimler. Fıkıh ve hadis gibi gelişmesini tamamlamış ama sistematik hale gelmemiş ilimler. Beyân ve tefsir gibi ne gelişmesini tamamlamış ne de sistematik hale gelmiş ilimler. Bk: Zeynuddîn İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1. baskı, thrc: Zekerıyyâ 'Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1419/1999, s. 330.

⁵⁵⁰ el-Ĥûlî, *Fennu'l-ğavl*, s. 64; el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 70-71; el-Ĥûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 63-64.

yönleri vardır. Bu nedenle belâgatta yenilenme taraftarları boşuna vakit harcamak yerine belâgatın söz konusu yönleri üzerinde yoğunlaşmakla bu alanda önemli ilerleme kaydedebilirler. Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre klasik belâgat mirasının söz konusu değişime cevap verebilecek, belâgatta değişim taraftarlarını ise gereksiz çaba ve boşuna vakit harcamaktan alıkoyabilecek yönleri şunlardır:

a. Belâgatı edebî hayatla irtibatlandırmak ve onu pratik açıdan fayda sağlayan bir araştırma haline dönüştürebilmek için klasik belâgatçıların görüşlerini benimsemek yeterlidir. Nitekim klasik dönem belâgatçılarından Ebû Hilâl el-'Askerî'nin; "Arap dilinde konuşan birisi belâgat ilmi vasıtasıyla sözün iyisini kötüsünden ayırt edebilir ve yine belâgat vasıtasıyla bir şiir veya risale yazabilir" tarzındaki ifadeleri belâgatın asıl gayesini açıklar niteliktedir. Bununla edebî hayatın ihtiyaçlarına hâkim olabilir, bu edebî hayattaki her şeyden faydalanabilir ve söz sanatlarına da hizmet edebiliriz.⁵⁵¹

b. Belâgatı maruz kaldığı felsefe ve mantığın etkisinden kurtararak edebî sanatsal yönleme tabi tutma açısından da klasik dönem edebiyatçılar belâgat ekolünü ve söz konusu ekole mensup belâgatçıların eserlerini tekrar canlandırmak gerekir. Bunu yapabilmek için klasik dönemlerden itibaren edebî sanatsal alanda tecrübe edilmiş üsluplara ve ortaya atılmış bütün yöntemlere müracaat edilmesi yeterlidir. Öte yandan çoğunlukla Arap kökenli olmayan belâgatçılar tarafından oluşturulan felsefe eğilimli belâgat araştırmalarının (kelâmcılar belâgat ekolü) terk edilmesi gerekir. Ayrıca daha önce işaret edildiği üzere bizzat klasiklerin belâgatın henüz gelişmesini tamamlamadığı konusundaki itirafları da göz önünde bulundurularak belâgat alanında gereken değişiklikler yapılabilir.⁵⁵²

c. Belâgat araştırmalarının çerçevesini genişletmek ve belâgatı klasiklerin yaptıkları gibi cümle ve cümle öğeleriyle sınırlamamak gerekir. Tam tersine belâgat araştırmalarında cümle ve cümle öğelerinin yanı sıra birçok cümleden müteşekkil olan şiir

⁵⁵¹ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 200; el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 13; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 64; el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 71.

⁵⁵² el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 200; el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 13; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 64; el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 71.

ve nesir türlerinden de bahsedilmesi gerekir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa eskilerin belâgat karşısında takındıkları parçacı tavır terkedilmeli ve belâgat bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Zira klasik belâgatçılar belâgatı, dil ilimlerinin birleşik/mürekkep yapılar kısmının bir alt dalı olarak gördüklerinden onun fonksiyonunu sadece cümle ve cümle öğeleriyle sınırlandırmışlardır. Bu sebeple klasik belâgat araştırmalarının cümle ve cümle öğelerinin sınırlarını aşmadığı görülmektedir. Belâgat araştırmalarının cümle veya cümle öğeleriyle sınırlandırılmasının sonucu olarak belâgat gerek edebî sanat, gerekse zengin söz estetiği için gerekli olan araştırmalardan yoksun kalmıştır. Hâlbuki yalnızca cümle ve cümle öğelerinden bahseden edebî çalışmanın parçacı bir edebî anlam vermesinden başka bir şey düşünülemez. Başka bir deyişle belâgat araştırmalarında cümle ve cümle öğelerinin yanı sıra birçok cümleden müteşekkil olan şiir ve nesir türlerinden de bahsedilmesi gerekir. Belâgat araştırmalarının bu denli sınırlandırılması ise onun istidlal ve mantık yöntemini kullanmasının ve mantığın belâgat üzerindeki etkisinin göstergesidir. Öte yandan klasik belâgatçıların kelime düzeyinde yaptıkları araştırmalar da yeterli değildir. Bu yüzden günümüzde yapılacak yeni belâgat araştırmalarına kelime düzeyinden başlanılmalıdır. Akabinde ise söz konusu belâgat araştırmaları, cümle ve cümle öğeleriyle sınırlandırılmayan bilakis edebî cümle gruplarını da ele alan bütüncül bir sanat ürününe dönüştürülmelidir.⁵⁵³

ç. Klasik belâgat kitaplarına göz atıldığı takdirde belâgat araştırmalarının; bir cümlelerin veya aynı manada birbirine muttasıl cümlelerin cüzi manalarını icra etme bakımından lafızlarla sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda belâgatın bir alt dalı olan me‘ânî ilmi, kelâmın muktezayı hale uygun olup olmamasını, beyân ilmi ise aynı anlamın farklı şekillerle ifade edilmesini ele almaktadır. Bu bakış açısıyla hareket eden klasik belâgatçılar anlamları teşbîh, mecâz istiâre veya kinâyeden ibaret görmüş, söz sanatının ruhu olan olan edebî anlamları nazarı itibara almamışlardır. Bu sebeple daha önce işaret edildiği üzere yeni yapılacak belâgat çalışmalarında kelime düzeyinde

⁵⁵³ el-Hûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 239, 273; el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 126, 200-201; el-Hûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 13; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 64-65; el-Hûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu'l-me‘ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 71.

araştırmalar yapıldıktan sonra anlamlar ve bu anlamların nasıl oluşturulacağına dair incelemeler yapılmalıdır.⁵⁵⁴

d. Eskiden beri belâgat araştırmalarına hâkim olan me‘ânî, beyân ve bedî‘ şeklindeki üçlü taksim kaldırılmalı ve belâgat konuları yeniden sınıflandırılmalıdır. Zira yukarıda sözü geçen araştırmalar sonucunda belâgat ilminin alanı kelimeyle birlikte anlamı, cümleyle birlikte kelimeyi, cümle öğelerini bunların yanı sıra şiir ve nesir gibi edebî ürünleri de içerecek bir şekilde genişledikten sonra klasik belâgatçıların yaptıkları me‘ânî, beyân ve bedî‘ şeklinde üçlü taksimatın bir önemi kalmayacaktır. Tam tersine belâgatın yeniden sınıflandırılması ihtiyacı doğacaktır. Örneğin belâgat kelimesi söz veya kelime estetiği şeklinde nitelendirilebilir. Feşâhat kelimesi ise daha da genişletilebilir. Belâgat araştırmalarının kendisi de söz/lafız belâgatı (belâgatu’l-elfâz) ve anlam belâgatı (belâgatu’l-me‘ânî) olarak iki gruba ayrılabilir. Dolayısıyla belâgatın edebî ve sanatsal zevkten yoksun felsefî ve mantıksal öncüllerin etkisinden kurtarılması ve ona estetik ve sezgiye dayanan yeni öncüllerin eklenmesi gerekir.⁵⁵⁵

e. Ayrıca yeni yapılacak belâgat araştırmalarına sanatsal bir giriş (el-muḳaddimetu’l-fenniyye) eklenmeli ve söz konusu giriş kısmında belâgat araştırmacısına sanatın tabiatı, doğuşu, gayesi ve kısımları tanıtılmalı ve özellikle söz sanatı hakkında açıklamalar yapılmalıdır. Belâgat araştırmalarına eklenen sanatsal girişin yanı sıra bir de psikolojik girişin (el-muḳaddimetu’n-nefsiyye) eklenmesi gerekecektir. Zira edebî sanatın durumu yukarıda zikredildiği gibi ve belâgatın da hayatla sıkı ilişkisi bulunduğu sürece belâgat araştırmalarına söz konusu psikolojik girişin eklenmesi kaçınılmaz olacaktır. Belâgat araştırmalarına psikolojik girişin eklenmesiyle belâgat araştırmacılarına vicdan, zevk ve hayal gibi onun edebî hayatında etkili olan insanî güçlerin öğretilmesiyle birlikte

⁵⁵⁴ el-Ḥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 201; el-Ḥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 13; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 65; el-Ḥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 71-72.

⁵⁵⁵ el-Ḥûlî, *Fennu’l-ḳavl*, s. 238 vd.; el-Ḥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 201; el-Ḥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 14; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 65-66; el-Ḥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifî’l-İslâmiyye*, IV, 72.

klasiklerin “muktezayı hale uygun olma” kelimesiyle özetledikleri *hazf*, *zikir*, *takdîm* ve *te’hîr* gibi sırf psikolojik durumların anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.⁵⁵⁶

f. Belâgat araştırmalarını, kelâm, nahiv, fıkıh vb. birtakım ilimlerin müdahalesi sonucu ortaya çıkan karışıklıklardan kurtarmak gerekir. Belâgatın özellikle nahiv ve kelâm ilimleri ile sıkı ilişkisi bulunduğundan belâgatla alakası bulunmayan pek çok kelâm veya nahiv konuları belâgat kitaplarında yer almıştır ki bunlar belâgat araştırmalarının zorlaşmasına ve asıl gayesi olan edebî zevkten uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu yüzden bunların belâgat konularından ayıklanması gerekir.⁵⁵⁷

g. Belâgat araştırmalarında yer alan ve belâgatı yöntem kargaşasına ve karışıklığına sürükleyen bazı konuların çıkarılması lazımdır. Belâgat eserlerinde ayrıca bir başlık altında ele alınan gerçek (*şıdk*) ve yalan (*kizb*) kavramları yine fasıl ve vasıl konularında yer verilen câmi‘/birleştirici ve hal bildiren “vâv” (*vâvu’l-hâl*) gibi konular bunlara örnek olarak gösterilebilir. Oysa mezkûr konuların edebî sanatsal araştırma olan belâgatla pek alakası bulunmamaktadır.⁵⁵⁸

ğ. Klasik belâgatçıların kendisini temel alarak belâgat araştırmalarını sınırlandırdıkları bazı mülâhazaların ve kriterlerin terkedilmesi gerekir. Meselâ klasik belâgatçılar, belâgat araştırmalarının giriş kısmında kelimenin, kelâmın ve mütekellimin feşâhatından bahsetmekle birlikte bunları belâgat ilminin hedeflerinden görmemişlerdir. Oysa kelime, belâgat ilminin temel unsurlarından biri olup belâgat araştırmalarına kelime düzeyinden başlanması gerekir. Yine onların me‘ânî ilmini, haber ve inşâ cümleleriyle sınırlandırmaları belâgat araştırmaları açısından fayda sağlamadığından terkedilmesi gerekir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ el-Ĥûlî, *Fennu’l-kavl*, s. 262, 272-273; el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 201-202; el-Ĥûlî, *Dirâsât İslâmiyye*, s. 14; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 66; el-Ĥûlî, “el-Belâğa”, *Dâiretu’l-me‘ârifi’l-İslâmiyye*, IV, 72.

⁵⁵⁷ el-Ĥûlî, *Fennu’l-kavl*, s. 245-247.

⁵⁵⁸ el-Ĥûlî, *Fennu’l-kavl*, s. 239.

⁵⁵⁹ el-Ĥûlî, *Fennu’l-kavl*, s. 236-238.

h. Belâgatın edebî sanatsal yöntemi temsil etmesi gerekir. Belâgatın asıl gayesi olan edebî ve sanatsal yönünün canlandırılabilmesi için ise ona hâkim olan felsefî eğilimli belâgat çalışmalarının terkedilmesi gerekir.⁵⁶⁰

ı. Modern belâgat çalışmalarını, klasik belâgat çalışmalarının bazı dar görüşlü etkilerinden arındırmak gerekir. Zira zamanın değişmesiyle insanların ve toplumların edebî zevklerinde de birtakım değişikliklerin olması kaçınılmazdır.⁵⁶¹

i. Günümüz belâgat araştırmalarından sadece dinî maksatlar güdülmemelidir. Klasik dönem belâgatçıların belâgat araştırmalarından güttükleri hedefin dinî amaçlı olduğu görülmektedir. Onların nezdinde edebiyat/belâgat araştırmaları bir amaç değil çoğunlukla dinî metinleri anlayabilmek için bir araç konumundaydı. Çağımızda ise edebiyat ve sanat artık amaç haline dönüşmüştür. Zira günümüzde toplumların edebiyata ve sanata duydukları ihtiyaç, hayatın diğer gereksinimlerine duydukları ihtiyaçtan hiç de az değildir.⁵⁶²

j. Günümüzde belâgattan güdülen gaye ve icra ettiği fonksiyonlar göz önünde bulundurulduğu takdirde belâgat yerine “söz sanatı” (Fennu’l-ğavl) kavramının kullanılması daha isabetli olacaktır.⁵⁶³

el-Hûlî’nin belâgatın yenilenmesiyle ilgili görüşlerine dikkat edildiği takdirde onun klasik belâgat çalışmalarını bazı açılardan eleştirdiği ve günümüzde yapılacak belâgat araştırmalarına dair birtakım öneriler ileri sürdüğü görülmektedir. Öte yandan o, klasik belâgat araştırmalarıyla günümüz belâgat araştırmalarını karşılaştırmak suretiyle kendi belâgat planını oluşturmuştur. Önemine binaen onun karşılaştırmalarını tablolar halinde vermek faydalı olacaktır. Zira onun söz konusu karşılaştırmaları belâgat yönteminin daha doğru anlaşılmasına ve belâgat araştırmalarından tam olarak neyi kastettiğini ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

⁵⁶⁰ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 97-98; el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 250.

⁵⁶¹ el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 266.

⁵⁶² el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 267; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 140.

⁵⁶³ el-Hûlî, *Fennu’l-ğavl*, s. 21.

Tablo 1: Belâgatın Sureti (el-Hûlî, *Fennu'l-ğavl*, s. 226).

Klasik Dönemde	Yeni Dönemde
1. Belâgat, manevî ta'kîd ve hatadan sakınmanın yanı sıra kast olunan manayı eda etme görevi üstleniyordu (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 81).	1. Belâgat, sözün en iyisini ve en güzelini öğretmek görevini icra eder (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 86).
2. Edebî ilimler hiyerarşisinde nahivden sonra gelmekte olup birinci aslî anlamlardan sonraki ikinci anlamlar ve bu anlamların ifade dereceleriyle ilgilenirdi (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 82).	2. Belâgat, bilgi ve medeniyetler arasında yer almakta olup güzel sanatlardan bir sanat olarak kabul edilmektedir. Esası güzel söz, görevi ise kelimedir (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 88).
3. Çerçevesi sınırlı olup felsefî ve mantıksal mülâhazalara dayanmaktaydı. Bu nedenle belâgatın sureti oldukça kuru ve edebî zevkten yoksundu (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 82-83).	3. Musiki ve benzeri diğer sanatlara eşdeğer sanatsal bir araştırmadır. İnsanî duygu ve sezgileri en güzel bir şekilde ifade ettiğinden sureti daha canlıdır (<i>Fennu'l-ğavl</i> , s. 88).

Tablo 2: Klasik Dönemde ve Günümüzde Belâgatttan Güdülen Amaç (el-Hûlî, *Fennu'l-ğavl*, s. 265).

Klasik Dönemde	Yeni Dönemde
İslâm'dan önce ve İslâm'ın ilk asrında belâgattan güdülen amaç edebî yöndeydi. Daha sonra ise belâgatın edebî amacına bir de dinî amaç eklendi (İ'câzu'l-Kur'ân). Zamanla belâgat, güttüğü edebî amaçtan tamamen soyutlanarak sadece kelâmî/dinî bir amaç olan Kur'ân'ın i'câzını anlama	Günümüzde belâgatın/söz sanatı amelî ve sanatsal olmak üzere iki ana gayesi bulunmaktadır. Belâgatın amelî gayesi fert ve toplumların edebî ve sanatsal hayatlarını canlandırmak, sanatsal gayesi ise sanatın güzelliğini hissettirmek, eleştirel zevkle edebî metinleri eleştirmek

aracına dönüştü (<i>Fennu'l-ḳavl</i> , s. 141-142; <i>Menâhîcu tecdîd</i> , s. 140).	ve duygulara tercüman olmaktır (<i>Fennu'l-ḳavl</i> , s. 144-146; <i>Menâhîcu tecdîd</i> , s. 149).
---	--

Müellifin daha sonraki tarihte kaleme aldığı *Fennu'l-ḳavl* adlı belâgat çalışması onun teorik çalışmalarının pratiğe dökülmüş bir ürünü olduğuna işaret edilmişti. O, teorik çerçevesini *Menâhîcu tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eserinde oluşturduğu yeni belâgat yöntemini aynen *Fennu'l-ḳavl* isimli eserinde pratiğe dökmüştür. Onun yeni ve özgün bir yöntemle ele aldığı *Fennu'l-ḳavl* adlı belâgat çalışmasında belâgat konularını ele alırken klasik belâgat kitaplarından tam farklı bir yöntem izlediği ve yeni bir belâgat planı oluşturduğu görülmektedir. O, yeni belâgat planını ilkeler (mebâdi), mukaddimeler (muḳaddimât) ve araştırmalar (ebḥâş) olmak üzere üçlü bir taksime tabi tutmuştur.⁵⁶⁴ Onun mezkûr planına göre:

İlkeler (Mebâdi) kısmında söz sanatının (belâgat) tanımı, gayesi, edebiyat araştırmaları, edebî eleştiri ve edebiyat tarihi gibi diğer araştırmalarla ilişkisinin ele alınması gerekir.⁵⁶⁵

Mukaddimeler (Mukaddimât) bölümü altında sanatsal giriş (el-Muḳaddimetu'l-fenniyye) ve psikolojik giriş (el-muḳaddimetu'n-nefsiyye) olmak üzere iki konuya yer verilmesi gerekir. Sanatsal giriş kısmında; sanatın hakikati, doğuşu, gayesi, sanatın beşeri bilgiler, felsefe, ilim ve estetikle arasındaki ilişkilerden bahsedilmelidir. Ayrıca bu kısımda sanatın kısımları tanıtılmalı ve söz sanatı (belâgat) hakkında açıklamalar yapılmalıdır. Psikolojik giriş bölümünde ise zevk, vicdan ve hayal gibi çeşitli insanî güçler ve bunların birbiriyle olan ilişkisi, eskilerin ve yenilerin bu konudaki görüşleri, bütün bunların sanatla olan ilişkisi ve sanat üzerindeki etkisi gibi konular ele alınarak açıklanmalıdır. Öte yandan belâgata eklenen psikolojik giriş, insanî aktiviteleri ve bununla irtibatlı olarak edebî sanatsal hayatı ve insan duygularını sistematik hale getirir. Böylece

⁵⁶⁴ el-Ḥûlî, *Fennu'l-ḳavl*, s. 271-272. Ayrıca bu konuda bir değerlendirme için bk: Nevvâl, “Cuhûdu'l-ustâz Emîn el-Ḥûlî fi tecdîdi'l-belâğati'l-'Arabiyye; 'Arz ve taḥlîl ve naqd”, s. 426.

⁵⁶⁵ el-Ḥûlî, *Fennu'l-ḳavl*, s. 272.

insan, edebiyatın anlam kaynaklarını oluşturan sevgi, nefret, sevinç, hüzn, öfke ve kıskançlık gibi psikolojik duygu kaynaklarına erişebilir. Dolayısıyla yapıcı ve eleştirici özellikleri bir arada bulunan her bir sanatçının/edebiyatçı söz konusu ve benzeri psikolojik durumları psikoloji ilminin ulaştığı veriler doğrultusunda öğrenmesi gerekir.⁵⁶⁶ Belâgat araştırmalarına böylesi bir girişin eklenmesi klasiklerin belâgat çalışmalarında yer verdikleri usûl, mantık, tabiat felsefesi vb. araştırmalardan derledikleri konulardan daha öncelikli ve elzemdir.⁵⁶⁷

Araştırmalar (Ebḥâs) bölümüne gelince ise belâgat araştırmalarının temel konuları bu başlık altında ele alınmaktadır. Söz konusu bölümde ele alınacak belâgat konuları altı başlık halinde özetlenebilir:

Birincisi: Belâgat araştırmalarına kelime düzeyinden başlanılmalıdır. Kelimenin kendisi ise dilsel bir unsur olması ve cümlelerin bir parçası olması bakımından iki yönden ele alınmalıdır. Dilsel bir unsur olması bakımından kelime; çıkardığı sesin ve ifade ettiği mananın güzelliği, cümledeki oluşumu (Tenâfuru'l-kelime), ses ve mana arasındaki uygunluğun yanı sıra, cinâs, seci', taşrî', raddu'l-'acuz 'ale's-şadr, lüzumu mâ lâ yelzem gibi lafzi süslemeler ve bunların manayla olan ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Cümlelerin bir parçası olması bakımından ise kelime; cümledeki manaya delaletinin güzelliği ve söz konusu delaletin lügavî vaz' ve istimal açısından etkisi bakımından detaylı bir şekilde incelenmelidir.⁵⁶⁸

İkincisi: Kelime düzeyindeki araştırmalar yapıldıktan sonra cümle düzeyindeki araştırmalara geçilebilir. Cümle bileşenlerinin isnâdla irtibatı, bir şeyin asıl failinden başkasına isnâd edilmesi (Mecâz-i aklî) ve bunun manayı etkilemesi, cümleye pekiştiricilerin eklenmesi (Tekit edatları), cümlelerin tekit edatları dışında başka şeylerle (Kasem harfleri gibi) pekiştirilmesi, şart edatlarının cümleye eklenmesi ve bunların mana

⁵⁶⁶ el-Ḥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 272-273; el-Ḥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 251.

⁵⁶⁷ el-Ḥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 251.

⁵⁶⁸ el-Ḥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 273-276.

üzerindeki etkisi, edatlarla kasır yapılması, îcâz ve ıtnâb gibi hususlar cümle düzeyinde ele alınacak konulardandır.⁵⁶⁹

Üçüncüsü: Kelime ve cümle düzeyindeki araştırmalardan sonra paragraf (fıkra) konusu ele alınır. Fasil, vasıl bunların sanatsal/edebî kuralları, paragrafın îcâzı, ıtnâbı, gerekçeleri, kuralları ve edebî üründe paragraf gibi mevzular mezkûr başlık altında ele alınan konulara örnek olarak gösterilebilir.⁵⁷⁰

Dördüncüsü: Araştırmalar bölümünde ele alınacak konulardan bir diğeri ifade biçimleridir (Şuvaru't-ta'bîr). İfade biçimleri, açık (Şuvaru'l-îdâhi'l-mu'len) ve gizli ifade biçimleri (Şuvaru't-ta'bîrî'l-muẓallele) olmak suretiyle iki başlık altında incelenir. Açık ifade biçimleri başlığı altında; teşbîh, istiâre, kinâye, tecrîd, ıkalb, uslûb-i hâkîm, mubâlağa, te'kidü'l-medh bimâ yuşbihu'z-zemm, tedbîc, tehyîc, ilhâb, tahakkum ve tecâhul gibi konular, bunların sanatsal/edebî etkileri ile alınır ve söz konusu konuların hepsi edebî metinlerden getirilen bolca şahidler getirilmek suretiyle açıklanmaya çalışılır. Gizli ifade biçimleri başlığı altında işlenecek konulara ise rumuz, îmâ, tevriye, istiḥdâm ve ittisâ' örnek olarak gösterilebilir.⁵⁷¹

Beşincisi: Araştırmalar bölümünde ele alınacak konuların başında hiç kuşkusuz edebî metin/parça (kıṭ'atun edebîyye) hakkında yapılacak çalışmalar gelmektedir. Edebî metin hakkında yapılacak araştırmalar; edebî ürünü/metni oluşturan unsurlar ('anâşîru'l-'ameli'l-edebîyye), manevî sanatlar bahsi (eş-Şînâ'atu'l-ma'neviyye/Mebâhiṣu'l-me'ânî'l-ma'neviyye) ve çeşitli edebî sanatlar (el-Funûnu'l-edebîyyetu'l-muḥtelife) olmak üzere üç farklı başlık altında ele alınabilir. Edebî metni oluşturan unsurlar başlığı altında; bu konudaki görüşler ve lafız ile anlamın edebî metin ile olan münasebeti incelenir. Manevî sanatlar bahsinde; edebî anlamları diğer anlamlardan ayırt eden özellikler, bu anlamları oluşturan kaynaklar, söz konusu anlamların oluşturulma yolları, genel olarak edebiyat ve kültür, eski ve yeni olmak üzere edebî alıştırma ve bunun yolları,

⁵⁶⁹ el-Ḥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 277.

⁵⁷⁰ el-Ḥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 277.

⁵⁷¹ el-Ḥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 278-279.

edebî anlamların tertibi, bunların sanatçılara göre farklılık arzemesi ve onların sanatı üzerindeki etkileri gibi hususlar psikolojik amiller de göz önünde bulundurulmak suretiyle detaylı bir şekilde araştırılır. Çeşitli edebî sanatlar kısmına gelince ise bu başlık altında; eski ve yeni edebî ürünlerin kısımları, şiir, nesir başta olmak üzere diğer bütün sanat türleri, bunların özellikleri ve konuları detaylı bir şekilde ele alınır.⁵⁷²

Altıncısı: Edebî eğilimli belâgat ekolünü canlandırmak amacıyla ele alınması gereken en önemli konuların başında üslup gelmektedir. Edebiyat ve diğer sanatlardaki çeşitli sanatsal üsluplar, bunların sanatçıların şahsiyetine delaletleri, üsluptaki farklılıklar ve çeşitli üslup özellikleri üslup başlığı altında araştırılması gereken konuların başını çekmektedir.⁵⁷³

el-Ĥûlî'ye göre çağımızda edebiyat ve edebiyat dallarıyla ilgili yapılan çalışmalardan güdülen hedef ile klasik dönem edebiyatçılarının söz konusu araştırmalardan amaçladıkları hedef büyük oranda farklılık arz etmektedir. Klasik dönem edebiyatçıları/belâgatçıları edebî çalışmalar yapmaya iten en önemli husus dinî ve hukukî etkenlerdi. Bu sebeple onlara göre edebî araştırmalar/belâgat araştırmaları bir amaç değil bilakis dinî hükümleri doğru bir şekilde anlayabilmek ve naslardan hüküm istinbât edebilmek için bir vasıtaydı. Bunların dışında söz konusu dönemlerde edebî araştırmalar kimi zaman bir geçim elde etme aracı olarak görülmüştür. el-Ĥûlî'ye göre günümüzde edebî araştırmalar artık bir araç değil amaç haline dönüşmüştür. Daha açık bir anlatımla o edebiyatı, toplumun manevi hayatının bir görüntüsü ve milletlerin sanatsal bir ihtiyacı olarak görmektedir. Zira ona göre günümüz toplumlarının sanata duydukları ihtiyaç, uygar hayatın gerektirdiği diğer gereksinimlerden hiç de az değildir. Sanat ve edebiyata duyulan gereksinim, güvenlik, sağlık ve özgürlük gibi toplumun temel ihtiyaçları kadar önemlidir. Kendi varlığının bilincinde olan, gelişen, dile ve ruha sahip olan, acı, sevinç gibi duyguları hisseden bir topluluğun sanattan ve edebiyattan yoksun yaşamaları düşünülemez. Çünkü dinamik bir toplum, kendinin en güzel bir şekilde ifade

⁵⁷² el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 279-280.

⁵⁷³ el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 280.

edebilen duyarlı bir topluluktur. Dil bu duyarlılığı betimlemenin yolu, edebiyat ise söz konusu duyarlılığı ifade etmenin sanatsal yönüdür. Bu nedenle sanat ve edebiyat eğitimiyle uğraşan kimselerin asıl gayesi eski nesillerden devraldıkları edebî mirası aktarmak ve eleştirmek değil tam tersine, mensubu bulunduğu toplumun edebî ve sanatsal yaşantısını canlandırmak, söz konusu toplumun sanat ve ince zevk unsurlarını harekete geçirmek suretiyle hayat standartlarının ilerlemesinde onlara yardımcı olmaktır. Dolayısıyla sanat ve edebiyat zannedildiği gibi bir eğlence aracı değil tersine, bireyi birey yapan ve onun manevî değerlerini oluşturan bir cevherdir. Medeniyetin inşa edilmesi de söz konusu manevî değerlere bağlıdır. Bu manevî değerlerin inşa edilmesinde en önemli rolü oynayan sanat ise söz sanatı yani edebiyattır.⁵⁷⁴

Edebiyat, belâgatın hammaddesi, belâgat ise edebiyatın bir alt dalı olmakla birlikte onun ruhudur. Belâgat aynı zamanda bu hammaddeyi oluşturma ve eleştirmeyi öğreten bir sanattır. el-Ĥûlî'ye göre her ne kadar gerek klasik dönem, gerekse çağdaş döneme ait pek çok belâgatçı edebî eleştiri ile belâgatı birbirinden ayırmak suretiyle edebiyatı belâgatın bir alt dalı olarak görmüşlerse de belâgatın aslî gayesi hep eleştiriye öğretmek olmuştur.⁵⁷⁵ Ama aslî gayesi eleştiri sanatını öğretmek olan belâgatın, felsefe ve mantığın de etkisiyle edebî zevkten uzaklaştırılarak edebî amacıyla ilişkisi bulunmayan pek çok meseleyle meşgul edilmesi, ayrıca sadece dinî bir mesele olan Kur'ân'ın i'câzıyla sınırlandırılması ve zamanla belâgatın Kur'ân i'câzının hallerini öğrenme sanatına dönüşmesi onun sanatsal/edebî zevkle arasındaki mesafesini genişletmiş ve belâgat araştırmalarına antipati duyulmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁷⁶

Kısacası bütün bunlar, aslî hedefi olan edebî amacını tekrar ifa edebilmesi için belâgat çalışmalarında birtakım yeniliklerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. el-Ĥûlî'ye göre belâgatın maruz kaldığı bütün bu olumsuzluklardan kurtarmanın ilk yolu onu güzel sanatların hammaddesiyle yoğurmaktır.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ el-Ĥûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 207, 225; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 140-143.

⁵⁷⁵ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 144.

⁵⁷⁶ el-Ĥûlî, "el-Belâğa", *Dâiretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, IV, 69-70; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 145.

⁵⁷⁷ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 145.

Sonuç olarak söylenebilir ki belâgat çalışmalarına yeni bir veçhe kazandırmak isteyen el-Hûlî'nin Batı'daki edebî eleştiri akımlarından etkilendiği görülmektedir. O, edebî eleştiri ile belâgatın iç içe olmasını ve Batı'daki edebiyat çalışmalarında olduğu gibi edebiyatta estetik/sanat çalışmalarından istifade edilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Nitekim el-Hûlî'nin ilgili çalışmalarında bu husus apaçık bir şekilde kendini göstermektedir. Ona göre edebî eleştiri sanatı olarak ortaya çıkan belâgat, zamanla dinî/kelâmî bir mesele olan Kur'ân'ın i'câzı meselesiyle sınırlandırılmış ve edebî gayesinden uzaklaşmıştır. Ayrıca o, günümüzde yapılacak olan belâgat araştırmalarının edebî ve sanatsal eğilimli olmasını ve toplumun edebî zevklerine uygun bir biçimde canlandırılmasını savunur. Bütün bunlar el-Hûlî'nin edebî eleştiri ile belâgat arasındaki farkı görmediğini/göremediğini göstermektedir. IV. (X.) yüzyıl sonlarına kadar, yani belâgatın sistematik bir ilim haline gelmesinden önceki zaman diliminde yapılan çalışmalarda edebî eleştiri ve belâgat konuları içi içe işlenmekle birlikte, bu dönemden itibaren sonra belâgat edebî eleştiriden ayrılmış ve müstakil eserlerde ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren belâgat çalışmalarının ilgi odağını Arap edebiyatının şah eseri olan Kur'ân'ın i'câzı meselesi oluşturmuştur. Edebî eleştiri alanında yapılan eserler ise daha ziyade şiir ve nesirle uğraşmıştır. Konusu şiir ve nesir olduğundan edebî eleştiri sanatı çağın veya edebiyatçının edebî zevkine göre değişkenlik gösterebilmektedir. el-Hûlî'nin edebî hayatı canlandırmak için yaptığı gayretler takdir edilmekle birlikte, bunu edebî eleştiriden farklı amaca hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî gayeye hizmet ettirmeye çalışması kabul edilemez.

10. Belâgat-Psikoloji İlişkisi

Daha önce belâgatın felsefeyle olan sıkı ilişkisinden bahsedilmişti. Eskiden felsefe araştırmalarında, insanla ilgili metafizik, zihinsel ve ruhsal özelliklerin ele alındığı özel bir dal bulunmaktaydı. İnsanın ruhsal durumlarıyla ilgilenen bu dal günümüzde tekrar ilgi odağı olmaya ve felsefe araştırmalarında canlılık kazanmaya başlamıştır. Psikoloji araştırmaları, insan psikolojisini etkileyen, ona nüfuz eden ve gücünü tanımaya yönelik her ilim dalı ve sanatla irtibatlıdır. Belâgat çalışmalarından güdülen amaca bakıldığında onun söz sanatıyla ilgili çabasının insan ruhunu etkileme yöntemlerini ortaya koymaktan

ibaret olduğu görülmektedir. Belâgat araştırmasının bu hedefi onun psikolojiyle ilişki kurmasına ve çalışmalarında psikolojiye ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Ama belâgatın psikolojiyle olan ilişkisi bunlarla sınırlı değildir. Bilakis eskilerin belâgat çalışmalarında benimsedikleri yöntemler dikkatle incelendiğinde belâgat araştırmalarında psikolojiye ne denli ihtiyaç duyulduğu görülecektir. Ayrıca klasiklerin belâgat çalışmalarında takip ettikleri yöntem ve konuları ele alış biçimleri de belâgatın psikolojiyle sıkı ilişkisinin bulunduğu dair işaretler barındırmaktadır. Klasik belâgatçıların sözün muhataba güzel ve etkili bir şekilde aktarılmasına yönelik yaptıkları çalışmalar, belâgatla psikolojinin ilişkisine dair işaretler barındırmaktadır. Söz konusu belâgatçılar, muhatabın kendisine ulaşan haberi kabul veya reddettiğini ya da tereddüt ettiğini düşünerek sözü üçlü bir tasnife (ibtidâî, talebî ve inkârî haber) tabi tutmuşlardır. Muhatabın durumuna göre haber çeşitleri arasında ayırım yapan belâgatçılar bu haber çeşitlerinin her birisi için gerekli olan pekiştirme vasıtalarından bahsetmişlerdir. Ayrıca mütekellimin/konuşanın istekleri, sevgi, nefret, zevk ve acı gibi psikolojik duygularını ve bunların söylem üzerindeki etkilerini incelemeye tabi tutmuşlardır. Yine klasik belâgatçılar hayal gücü ve onun insan duyguları üzerindeki etkisi, vehim ve söz üzerindeki tesiri gibi psikolojiyle ilişkisi bulunan çeşitli konuları irdelemişlerdir. Öte yandan söz konusu belâgatçılar vehmî, hayalî ve aklî olmak suretiyle üç gruba ayırdıkları mana, çağrışımlar ve bunlar arasındaki irtibatı, psikolojik davranış tarzlarının gizli hakikatleri ve bu hakikatler arasındaki derin farklar gibi insan psikolojisine ilişkin deneyime kuvvetli bir şekilde dayanan faktörlerden bahsetmişlerdir. Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre onların yaptıkları belâgat çalışmaları sanatsal açıdan dar, ilmî ve felsefî açıdan ise oldukça karmaşık olmasına rağmen onların söz konusu çalışmaları belâgatla psikoloji arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Ama ona göre, psikolojinin belâgatla bu denli içli dışlı olmasına ve belâgatçıların ilgilenmeleri gereken bir konu olmasına karşın klasik belâgatçılardan belâgatın psikolojiyle ve diğer ilim dallarıyla olan ilişkisine değinen kimse bulunmamaktadır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁸ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 137-139.

Burada bir hususa işaret edilmesi gerekir ki klasik dönemde açıkça olmasa da belâgatın psikolojiyle olan irtibatını fark eden bazı belâgatçılar bulunmaktaydı. Meselâ aynı zamanda bir dilci olan Ebû Suleymân el-Ĥattâbî (ö. 388/998)'nin Kur'ân'ın i'câzına dair telif ettiği *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde ulaştığı bazı sonuçlar belâgat-psikoloji münasebeti açısından son derece önem kesb etmektedir. Onun, “Kur'ân'ın her kesimden olan insanların ruh ve nefislerine tesir etmek suretiyle meydana getirdiği değişiklik ve dinleyenin Kur'ân'ı duymasıyla bazen lezzet ve tatlılık bazen ise korku ve heybet duygularına kapılması gibi hususlar da onun i'câzının alametlerindendir” şeklindeki değerlendirmeleriyle belâgatın psikolojiyle olan münasebetine dolaylı olarak işaret ettiği söylenebilir.⁵⁷⁹

Yukarıdaki örneklerden belâgat ile psikoloji arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. el-Ĥûlî, belâgatın psikolojiyle olan ilişkisinin belâgatta yenilenmeye önemli katkılar sağlayacağı kanaatindedir. Zira edebiyat/belâgat araştırmalarının psikoloji ve insanın iç duygularıyla ilişkili boyutların yardımıyla yapılması belâgatın öteden beri maruz kaldığı musibetlerin (edebî zevkten yoksun olmak gibi) giderilmesine ve belâgat araştırmalarının yeni bir bakış açısıyla ele alınmasına yardımcı olacaktır. Böylece, belâgat araştırmaları kendisine hâkim olan edebî ve sanatsal zevkten uzak zihinsel veya asılsız temellere dayanan mülâhazalardan kurtularak sırf edebî ve sanatsal zevke uygun bir sanata dönüşecektir. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa belâgat araştırmalarının insan psikoloji ve duyguları merkeze alınarak yapılması söz konusu çalışmaları edebî ve sanatsal zevkten uzak salt mantıksal kurallara dayanan bakış açısının pençesinden kurtaracaktır. Böylece belâgat araştırmaları, öteden beri yapıldığı gibi yüzeysel mülâhazalarla değil insan zevki ve edebî araştırmalarla paralel olarak gelişecektir. Klasik dönemden itibaren belâgatçıların belâgat araştırmalarında insan psikolojisi ve duygularını göz ardı etmelerine dair onların teşbîh, mecâz ve istiâre konusundaki görüşleri örnek

⁵⁷⁹ Ebû Suleymân Ĥamd el-Ĥattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* (*Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* içinde), 3. baskı, thk: Muhammed Ahmed Ĥalefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1976, s. 70; Ayrıca bu konuda bir değerlendirme için bk: Ĥacımüftüoğlu, “Kelamcılar İle İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 9, Erzurum, 1990, s. 227.

olarak gösterilebilir. Şöyle ki onlar, mecâzî anlatımın hakikî anlatımdan, istiâreli anlatımın ise teşbîhli anlatımdan daha belîğ olduğunu söylemişler ve bu hususu akıl yürütme ve mantıksal ilişkilerle açıklamaya çalışmışlardır. Oysa edebî zevke sahip bir edebiyatçı veya sanatçı onların söz konusu aklî ve mantıkî açıklamalarının ne mütakellimin ne de muhatabın aklına gelmediğini bilir. Çünkü eğer Araplar Arapçanın ibarelerini ve üslup biçimlerini onların zikrettikleri gibi akıl yürütme ve mantıkî kurallarla açıklamak suretiyle oluşturmuş olsalardı, faşîh Arapça uzayıp giden mantıkî kurallar ve gerekçelendirmelerle zenginleşir ve Kur'ân'ın kullandığı Arapça da bundan müstağni olmazdı. Hâlbuki Arapların söylemleri ve edebî zevkleri böylesi mantıkî gerekçelendirmelerden uzak olup tamamen insanın iç duygularına dayanmaktadır. Belâgat kitaplarında (Kelâmcılar ekolü belâgat kitapları) az da olsa rastlanılan nüktelere gelince ise bunlar da tamamen mantıksal kaidelere dayanan edebî ruhtan yoksun mizah anlayışını yansıtmaktadır. Belâgatçıların aklî ve mantıkî varsayımları içselleştirip edebiyat ve sanatın güzelliklerine bigâne kalmaları onları böylesi bir tavır takınmaya itmiştir. Dolayısıyla belâgat konularını ele alırken belâgatçıların kahir çoğunluğu kendi ve dış dünyanın iç dünyasını ve duygularını dikkate almıyorlardı. Sonuç itibariyle bütün bunlar, belâgatçıları söylem güzelliklerini ve üslup biçimlerini psikolojik ve duygusal yoksunlukla ele almaya sevk etmiş ve belâgat kitapları edebî ve sanatsal zevkten yoksun sırf aklî ve mantıkî mülâhazalara dayalı gözlemlerle dolup taşmıştır. Belâgatı maruz kaldığı illetten kurtarabilmek ve onu insanların iç duygularına hitap edebilecek edebî ve sanatsal bir araştırma haline getirmek ancak samimi ve dakik psikolojik mülâhazalarla mümkün hale gelecektir.⁵⁸⁰

Belâgatın psikolojiyle olan ilişkisi üzerinde durması el-Ĥûlî'yi Kur'ân'ın psikolojik i'câzı ve psikolojik tefsirinden bahsetmeye sevk etmiştir. Nitekim el-Ĥûlî, belâgat araştırmalarının onun psikolojiyle olan ilişkisi göz önünde bulundurularak yapılmasının i'câz meselesinin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunacağı kanaatinde. Ona göre belâgatın psikolojiyle olan ilişkisinin göz ardı edilmesi başlangıçtan itibaren

⁵⁸⁰ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 148-151.

belâgat araştırmalarını yönlendiren Kur'ân'ın i'câzı meselesinde de kendini açıkça hissettirmektedir. Nitekim Kur'ân'ın i'câzı konusundaki farklı tanımlar, görüşler ve ihtimaller incelendiğinde bunların tamamının edebî sanatla ilgili olmadığı görülecektir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa i'câz sorunuyla ilgili görüşlerin hiçbiri söz sanatının olduğu gibi bütün sanatlarla yakından ilişkisi bulunan insanın iç duyguları ve psikolojisi açısından ele alınmamıştır. Yeri gelmişken el-Ĥûlî'nin i'câzının psikolojiyle ilişkisinden; Kur'ân'ın insan psikolojisi üzerindeki tesiri, insanın iç dünyasının Kur'ân'dan aldığı zevk, kelime ve cümle yapısındaki musiki uyumu ve okunduğunda kulağa hoş gelmesi gibi hususları kastetmediğinin belirtilmesi gerekir. Zira mezkûr hususların tamamı direkt veya dolaylı olarak lafız ve ibarelerle ilintilidir. Oysa kendini âlemlere hidayet rehberi, ilim ve irfan kaynağı olarak tanımlayan bir kitabın i'câz yönünün sadece lafız ve ibarelerle sınırlı olması düşünülemez. Bu yüzden el-Ĥûlî'nin i'câzın psikolojiyle ilişkisinden kastettiği; Kur'ân i'câzının psikolojik yönlerini açıklarken psikoloji ilminin verilerinden yararlanmak ve i'câzı önceki nesillerin bilmedikleri psikoloji hakkında yapılmış yeni ilmî araştırmalarla desteklemektir. Çünkü yaşadıkları zaman itibarıyla eski nesillerin insan hakkındaki bilgileri oldukça kısıtlı olduğundan onların insanın iç duyguları ve işleyiş mekanizması gibi psikolojik faktörleri detaylı bir şekilde saptamaları mümkün değildi.⁵⁸¹

Arapçanın en büyük edebî kitabı ve aynı zamanda bir hidayet rehberi olması bakımından Kur'ân'ın işleyişi insan psikolojisini yönetme ve eğitme üzerine mebnidir. Çünkü o aynı zamanda bir sanat eseridir. Bir dinî kaynak olması yönünden ise Kur'ân kalplere hitap etmektedir. Dinin insan psikolojisi ve ruhuyla olan ilişkisi ise inkâr edilemeyecek derecede açıktır. el-Ĥûlî'ye göre bütün bu yönleri dikkate alındığında Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve tefsiri ancak psikolojik faktörleri ve manevî ilkeleri esas alan ve mezkûr faktörleri bu doğrultuda açıklayan, yönlendiren, ikna eden, mücadele eden ve harekete geçiren bir bakış açısıyla mümkün olabilir. Bu şekilde bir tefsirin dayanak noktasını eski ve modern ilmin ulaşabildiği psikolojik ilkelerdir.

⁵⁸¹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 151-154; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 183-185.

Dolayısıyla tefsirde psikolojiyi önemli gören el-Hûlî'ye göre Kur'ân'ın herhangi bir âyeti veya ibaresinin psikolojik zemin göz ardı edilerek yorumlanması doğru değildir. Zira Kur'ân âyetlerinde sıkça yer alan icâz, ıtnâb, te'kid, işâret, icmâl, tekrâr, itâle, takîm, tafsil ve tertîb gibi belâgat konuları ancak dakik bir araştırmanın ürünü olan psikolojik unsurlarla doğru bir şekilde açıklanabilir. Öte yandan psikolojik tefsire duyulan ihtiyaç sadece mezkûr sebeplerle sınırlı değildir. Zira psikolojik araştırmalar, Kur'ân'ın davet, akide, etkileşim, huzur vb. psikolojik faktörler üzerinde durduğunu ve okuma yazma bilmeyen ümmî bir Peygamber'in kendi davasını yaymak ve delillerini desteklemek amacıyla birtakım beşerî psikoloji bilgilerini harekete geçirdiğini ortaya koymaktadır.⁵⁸²

Psikoloji ile belâgat arasındaki ilişkiyi ve Kur'ân'ın psikolojik tefsirine duyulan ihtiyacı ortaya koymaya çalışan el-Hûlî birtakım örneklerle bu hususu açıklığa kavuşturmaya çalışır. O psikolojik i'câzı açıklamak amacıyla Kur'ân'daki tekrarlar konusunu örnek olarak gösterir. el-Hûlî'ye göre Kur'ân'da sıkça yer alan tekrarları açıklamaya çalışan erken dönem belâgatçıları veya tefsircileri mezkûr konuyu psikolojik açıdan ele almamışlardır. O, görüşünü desteklemek amacıyla bazı belâgatçı veya tefsircilerin ilgili konudaki görüşlerini aktararak eleştiriye tabi tutmaktadır. el-Hûlî, el-Câhîz,⁵⁸³ el-Bâkillânî⁵⁸⁴ ve hatta belâgatın zirve isimlerinden biri kabul edilen es-Sekkâkî'nin Kur'ân'daki tekrarlar konusundaki görüşlerini doyurucu ve ikna edici bilgiler içermekten yoksun olduğu kanaatindedir. Örneğin es-Sekkâkî, Kur'ân'a yöneltilmiş birtakım eleştirilerden bahsederken tekrarlar konusunu ele alır ve söz Kur'ân'daki tekrar âyetleri kasidenin her beytinde tekrarlanan redîf ve tercî' sanatından farklı olmadığını söyler.⁵⁸⁵

el-Hûlî'ye göre es-Sekkâkî ve diğerleri Kur'ân'daki tekrarlar konusunu genellikle Kur'ân'daki kıssa tekrarları üzerinden değerlendirdiğinden böyle bir sonuca ulaşmıştır.

⁵⁸² el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 183-185.

⁵⁸³ el-Câhîz'in Arap kelimada ve Kur'ân'daki tekrarlar konusundaki görüşleri için bk: el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 104 vd.

⁵⁸⁴ el-Bâkillânî'nin Kur'ân'daki tekrarlarla ilgili görüşleri için bk: Ebû Bekr Muhammed el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Şakir, Mısır, Dâru'l-me'ârif, 1374/1954, s. 160, 289-290.

⁵⁸⁵ Bk: es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 592; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 157.

Oysa ilgili meseleyi redîf veya tercî' ile açıklamak yeterli değildir. Zira ilgili meselenin söz konusu bakış açısıyla ele alınması Kur'ân'da cennet ve cehennem kelimelerinin neden sıkça tekrarlandığının yanıtını veremeyecektir. el-Ĥûlî, Kur'ân'daki tekrarların insan psikolojisi esas alınarak açıklanması gerektiğini savunmaktadır. Zira psikologlara göre tekrar, en kuvvetli ikna etme aracı ve muhalifleri kışkırtmaksızın herhangi bir inanç veya görüşü sessizce insanın iç dünyasında yerleştirmenin en iyi vasıtalarından biridir. Dolayısıyla Kur'ân'da sıkça yer verilen tekrarlar psikoloji ilminin verileri ve psikologların görüşleri dikkate alınarak tekrardan yorumlanabilir.⁵⁸⁶

Sanatın/edebiyat en büyük dayanağı, kuşkusuz insan psikolojisinin derin ve gizemli sırlarını öğrenmek yani insanın psikolojisine ve iç duygularına vakıf olabilmektir. Müzik sanatında ney ve udun, resimde renk ve boyanın oynadığı rolü sanatta/edebiyatta ise şiir ve nesir oynamaktadır. Belâgat da edebiyatın bir alt dalı ve en önemlisi edebiyatın ruhunu oluşturmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa edebiyat belâgatın hammaddesi, belâgat ise bu hammaddeyi oluşturma ve eleştirme biçimini öğreten bir sanattır.⁵⁸⁷

Sonuç olarak söylenebilir ki el-Ĥûlî'ye göre psikoloji araştırmaları, belâgatın sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu ilim dalları arasında gelmektedir. Haber ve inşa üslubunun muhatabın durumuna göre şekillenmesi ve söz konusu her iki dilbilimsel faktörün insan psikolojisinin duruma göre esneklik ve değişkenlik arzemesini açık bir şekilde yansıtması ve bunun yanı sıra yukarıda zikri geçen birtakım hususlar belâgat ile psikoloji arasında bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan çağdaş bazı psikodilbilimciler tarafından savunulan, "psikoloji ilminden yararlanmaksızın yapılmış dil çalışmaları büyük oranda eksik kalacaktır"⁵⁸⁸ şeklindeki görüş de psikoloji ile edebiyat/belâgat çalışmaları arasındaki yakın ilişkiyi destekler mahiyettedir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 155-159.

⁵⁸⁷ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 144.

⁵⁸⁸ Emîl Bedî' Ya'kûb, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 1. baskı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2006, VI, 538

⁵⁸⁹ İrmak, *Haber ve İnşa, Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, s. 43.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMÎN EL-ĤÛLÎ'NİN ARAP NAHVÎ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde ele alınacak konular muhtevaları bakımından iki gruba ayrılmak suretiyle işlenecektir. Önce el-Ḥûlî'nin Arap dilinin doğuşu, dilin cemedilmesi vb. genel olarak dilsel çalışmalarla ilgili görüş ve değerlendirmelerine yer verilecek akabinde ise müellifin Arap dilinin/nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin görüş ve önerileri ele alınacaktır.

1. el-Ḥûlî'nin Dil Araştırmalarında Benimsediği Yöntem

Kuşkusuz herhangi bir müellifin görüşlerinin doğru bir şekilde anlaşılması ve değerlendirilebilmesi onun araştırmalarında benimsediği yöntemin doğru anlaşılmasından geçmektedir. Bu nedenle ilgili konudaki görüşlerine geçmeden önce el-Ḥûlî'nin dil araştırmalarında takip ettiği yöntemin ortaya konulması uygun olacaktır.

el-Ḥûlî'nin çalışmalarına göz atıldığında onun dil ve edebiyat araştırmalarına son derece önem verdiği görülmektedir. Nitekim o, bu hususu şu ifadeleriyle dillendirmektedir:

“Dil, bir milletin birliğini sağlayan en temel unsurdur. Yaşayan millet, kendini en iyi bir şekilde ifade edebilen hassas bir topluluktur. Dil, bu hassaslığı ifade edebilmenin aracıdır. Edebiyat ise bu hassaslığın sanatsal bir suretidir. Milletin yüce ideallerini tasvir eder, onun duygularını ortaya çıkarır, toplum bireylerinin kalplerine işler, bu yüceliğiyle yeni kuşaklar yaratır, toplumun şan ve şerefini resmeder ve onun şanlı mazisiyle umut vadeden istikbalini birbirine bağlar. Dolayısıyla yaşayan ve arzulayan bir toplumun mevcut olduğu her yerde edebiyat ve söz sanatı bulunmaktadır. Aksi takdirde ise taklit edilen veya ödünç alınan edebiyat ve söz sanatı bunların yerini doldurur.”⁵⁹⁰

el-Ḥûlî'nin bu ifadeleri bir söz olarak kalmaz, bilakis onun vücuda getirdiği bütün çalışmalarında dil ve edebiyat olgusu üzerinde yoğunlaştığı açıkça kendini göstermektedir.

İlgili eserleri incelendiğinde el-Ḥûlî'nin dil ve edebiyat alanında yaptığı çalışmaların genel olarak dilin kolaylaştırılması, geliştirilmesi ve edebî zevkin

⁵⁹⁰ el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 141.

canlandırılması meseleleri üzerinde odaklandığı fark edilecektir. Bu hedeflerin kalıcı ve sağlıklı bir şekilde hayata geçirilebilmesi için el-*Hûlî*'nin birtakım ilkeler ortaya koyması kaçınılmazdır.

Her şeyden önce el-*Hûlî*, dil alanında yapılacak olan bir çalışmanın sağlıklı sonuçlar doğurabilmesini, dilsel hakikatlere dayanmasından geçeceğine inanır. Bu dilsel hakikatler ise dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Farklı alanlarda dağınık bir şekilde bulunan dilsel hakikatler bir araya getirilmeden yapılacak olan her dil araştırması eksik kalacaktır. Söz konusu dilsel hakikatler bir araya getirildikten sonra ise hassas bir incelemeye tabi tutulmalıdır.⁵⁹¹

Dilsel hakikatler farklı alanlarda ve dağınık bulunduğundan el-*Hûlî*, dil alanında yapılan çalışmalarda gözetilmesi gereken birtakım prensipler belirler ve örnekler vermek suretiyle bunları açıklamaya çalışır. İlgili alandaki çalışmaları incelendiği takdirde onun dil çalışmalarında benimsenmesini gerekli gördüğü hususlar şöyle özetlenebilir:

a. Dilsel hakikatleri oluşturan dil malzemeleri farklı nahiv ekollerinin yanı sıra Mısır, Irak, Kûfe ve Endülüs gibi çeşitli çevrelerde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Bu yüzden Arap dili konusunda yapılan bir araştırmada, bu ekollerden veya çevresel mekânlardan herhangi birini daha üstün görmek ve dil malzemelerini sadece ondan almak doğru değildir. Cem-i müennes sâlimlerin naşb ve cer halinde fetha ile i'râb edilmesi söz konusu alanda yapılmış yanlış tercihe örnek olarak gösterilebilir. Çünkü cem-i müennes sâlimlerin bu şekilde i'râb edilmesi, Arap dilinde belirlenmiş sabit bir kurala dayanmamaktadır. Nitekim Kûfe dil ekolüne mensub nahivciler, bu kabilden olan isimlerin naşb halinde fetha ile i'râb edilmesine cevaz vermekle bunu apaçık bir şekilde ortaya koymuşlardır.⁵⁹²

⁵⁹¹ Emîn el-*Hûlî*, “Bahş ‘ammâ yusemmâ bi'l-murekkebi'l-mezcî”, *Kitâb fî uşûli'l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullâh-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau'l-luğati'l-'Arabiyye, 1388/1969, s. 55; Şa'bân, Hâmid Muhammed Emîn, *Emîn el-Hûlî ve'l-bahşi'l-luğavî*, 1. baskı, Kahire, Mektebetu'l-Anclo el-Mısrîyye, 1980, s. 22.

⁵⁹² el-*Hûlî*, “Bahş ‘ammâ yusemmâ bi'l-murekkebi'l-mezcî”; el-*Hûlî*, “Hâze'n-naḥv”, *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb*, Kahire, 1944 (Temmuz), cilt 7, s. 59; Şa'bân, *el-Hûlî ve'l-bahşi'l-luğavî*, s. 22-23.

b. Ayrıca söz konusu dilsel hakikatler aynı dil ekolüne mensup olmakla birlikte aynı veya farklı zaman diliminde yaşamış dilcilerde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Diğer alanlarda olduğu gibi dil araştırmalarının da kendine has birtakım ıstılahları bulunmaktadır. Dil araştırmalarının önemli bir kısmını oluşturan bu ıstılahlar, ilgili alanla iştigal eden dilci ve nahivcilerin yaşadıkları zamanın değişmesiyle farklılık göstermektedir. Hâlîl b. Ahmed (ö. 175/791)'in mastarları, “مُتَكَلِّسٌ” ve “مُعْتَمِدٌ” şeklinde iki kısma ayırması ile fiilleri, “مَعْتَمِدٌ”, “مَشْهُودٌ” ve “مَوْعُودٌ”⁵⁹³ olmak suretiyle üçlü bir taksime tabi tutması ıstılahların zamanın ve mekânın değişmesiyle birlikte farklılık göstereceğine örnek verilebilir.⁵⁹⁴

ç. Dil araştırmalarında gözden kaçırılmaması gereken bir diğer önemli husus farklı Arap dili ilimlerinin yardımına başvurmadır. Zira dilsel hakikatler sadece dilci ve nahivcilerde değil, bilakis farklı zaman ve mekânlarda yaşamış ve Arap dilinin diğer ilimlerinde uzmanlaşmış müelliflerde de bulunmaktadır. Bu sebeple Arapçanın asıllarıyla ilgili yapılan bir çalışmada sadece bir veya birkaç nahiv ve dil kitabına başvurulmamalı, aksine farklı kaynaklara da müracaat edilmelidir.⁵⁹⁵

2. el-Ĥûlî'ye Göre Arap Dilinin Derlenmesi/Cemedilmesi Meselesi

Klasik ve çağdaş dönem dilbilimcilerinin çoğunluğuna göre, Arap dilinin derlenmesi faaliyeti, Arapların azınlığa düştükleri bir toplumda dil hatalarının (laĥn) artması sonucu Arapçanın bozulma tehlikesiyle karşılaşması endişesiyle başlamıştır. Zira İslâmî fetihler neticesinde pek çok Arap olmayan unsurun İslâm'ı din olarak benimsemesi, Araplarla birlikte yaşamaları ve aralarındaki evlilik bağları vb. faktörler Kur'ân dili olan Arapçanın kendi orijinallliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Dilin kullanımında yapılan

⁵⁹³ el-Ĥûlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hâlîl b. Ahmed'in fiil taksimatındaki meşhûd; muzarî (şimdiki zaman), ma'hûd; mâzî (geçmiş zaman), mev'ûd ise mustakbel (gelecek zaman) manasında kullanılmıştır. el-Ĥûlî, “Bahş ‘ammâ yusemmâ bi'l-murekkebi'l-mezcî”, s. 56.

⁵⁹⁴ el-Ĥûlî, “Bahş ‘ammâ yusemmâ bi'l-murekkebi'l-mezcî”, s. 56; Şa'bân, *el-Ĥûlî ve 'l-bahşu 'l-luğavî*, s. 23.

⁵⁹⁵ el-Ĥûlî, “Bahş ‘ammâ yusemmâ bi'l-murekkebi'l-mezcî”, s. 56; Şa'bân *el-Ĥûlî ve 'l-bahşu 'l-luğavî*, s. 23-24.

hatalara özellikle Araplarla Arap olmayan unsurların birlikte yaşadıkları Irak ve Şam diyarlarında sık rastlanmaktaydı. Dolayısıyla Arapların nesilden nesle öğrendikleri orijinal Arapça gün geçtikçe bozulmaya yüz tutuyordu.⁵⁹⁶

Burada yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki dilin hatalı kullanılmasına-nadiren de olsa-Câhiliye ve İslâmiyet'in ilk dönemlerinde rastlanılmakla birlikte bir terim olarak lahn, İslâmî fetihler sonucunda Arapların gayri Arap unsurlarla bir arada yaşamaları sürecinde ortaya çıkmıştır.⁵⁹⁷ Zira Arapçanın i'râba dayalı dil olması, onu dünyanın en zor dillerinden biri yapmaktadır. Böylesi zor bir dil, Arap olmayan unsurlar tarafından öğrenilmeye ve yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanınca kullanım hataları oldukça artmaya ve dilin safiyeti bozulmaya başladı. Kaldı ki bizzat Arapların kendi aralarında-nadiren de olsa-dil hatalarının (lahn) görülmesi daha eskilere dayanır. Arap dili ve edebiyatı kaynakları, Araplar tarafından yapılan dil hatalarına (lahn) dair bir takım örneklere yer vermektedirler. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) yanında hatalı konuşan birisine; “أَرَشِدُوا أَحَاكُم فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ” “*Kardeşiniz hata yaptı, onu irşâd ediniz.*”⁵⁹⁸ demiştir. Daha erken dönemlerde Araplar arasında görülen dil hatalarına (lahn) örnek gösterilen bir diğer olay ise Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde vuku bulmuştur. Şöyle ki Hz. Ömer, Basra valisi olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-663) tarafından kendisine gönderilen mektuptaki dil hatasını (lahn) görünce sinirlenmiş ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye mektubu yazan kâtibin kırbaçlanmasını telkin etmiştir. Hz. Ömer'in öfkelenmesine sebep olan dil hatası (lahn) ise, mektubu yazan kâtibin “مِنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ” yerine “مِنْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ” yazmasıydı.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Ahmed Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âimme li'l-kitâb, 1997, II, 251-252; Muahammed 'Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, 10. baskı, Beyrut, Merkezu dirâsâtî'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, 2009, s. 83; Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt VI, sayı 11, s. 155.

⁵⁹⁷ Ergüven, “Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, s. 156.

⁵⁹⁸ Söz konusu hadis için bk: Alî b. Hüsâmiddîn el-Muttaḳî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl fi suneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl*, 5. baskı, thk: Bekrî Ḥayyânî-Şafvet Saḳkâ, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1401/1981, I, 611 (2809 numaralı hadis).

⁵⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, II, 8; Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 252; Hüseyin Küçükalkay, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya, Denizkuşları Matbaası, 1969, s. 143 vd.

İslâm medeniyetinde dil malzemelerinin derlenmesini, daha geniş bir ifadeyle dil çalışmalarına başlanmasını tetikleyen unsurlar, dinî ve sosyal olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Hiç kuşkusuz Kur’ân, dil çalışmalarının hızlanmasına sebebiyet veren en büyük unsur olarak kabul edilmektedir. Daha İslâmiyet’in ilk günlerinden itibaren Kur’ân’ın cemedilmesi, çoğaltılması, harekelenmesi ve noktalanması faaliyetleri hep onu doğru okumak ve dil hatalarından koruyabilmek hassasiyetinden kaynaklanmaktaydı.⁶⁰⁰ Kaynakların naklettiğine göre Kur’ân’ın tilavetindeki ilk lahn olayı Hz. Ömer dönemine tekabül etmektedir. Şöyle ki “*Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır.*” mealindeki “أَنَّ اللَّهَ”⁶⁰¹ âyette, “رَسُولُهُ” kelimesinin “رَسُولِهِ” şeklinde mecrûr okunduğunu duyan bir bedevî, “Şayet Allah, Peygamberinden uzak ise ben de ondan uzağım” demiş, olayı duyan Hz. Ömer Arap dilinin öğrenilmesini emretmiştir.⁶⁰²

Dil çalışmalarının hızlanmasında dinî faktörlerin yanı sıra birtakım sosyal etkenler de bulunmaktaydı. Çünkü Câhiliye ve İslâmiyet’in ilk dönemlerinde Araplar sahip bulundukları selikaları gereğince dillerini faşîh konuşabiliyorlardı. Ama İslâmî fetihler sonucunda, Suriye, Mısır, Irak, İran ve Azerbaycan gibi acem beldelerinin İslâm topraklarına katılmasıyla bu ülkelerin Arap olmayan vatandaşları Araplarla birlikte yaşamaya başladılar. Birlikte yaşamının bir gereği olarak bu milletlerin Arapçayı öğrenmeleri gerekiyordu. Arapçanın i’râba dayalı bir dil olmasının yanı sıra bu milletlerin

⁶⁰⁰ Harun Ögmüş, *Kur’ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, s. 73.

⁶⁰¹ et-Tevbe, 9/3.

⁶⁰² Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an haqqâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-aqvâl fî vucûhi’t-te’vîl*, 3. baskı, Beyrut, Dâru’l-ma’rife, 1430/2009, s. 423; Ebu’l-Berekât Kemâluddîn İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ fî tabakâti’l-udebâ*, thk: İbrâhîm es-Sâmerrâî, Zerķâ, Mektebetu’l-menâr, 1405/1985, s. 19-20; Ögmüş, *Kur’ân Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 73. Yeri gelmişken bazı kaynaklarda mezkûr olayın Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) ile Emevîler’in Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) arasında gerçekleştiği nakledilir. Bk: İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 60; İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ*, s. 20. Fakat el-Câhîz tarafından Hz. Ömer’e nisbet edilen: “تَعَلَّمُوا التَّخَوَّ كَمَا تَعَلَّمُونَ السُّنَنَ وَالْفَرَائِضَ” “*Sünnetleri ve ferâizi öğrendiğiniz gibi nahvi öğrenin.*” şeklindeki ifadeye dayanılarak bu olayın Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğinin kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir. Bk: el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, II, 219.

Araplar gibi fitrî bir selîkaya da sahip bulunmamaları, konuşurlarken fazla dil hataları yapmalarına (lahn) sebep olmaktaydı.⁶⁰³

Öte yandan yeni Müslüman olan bu milletler, hac ibadetini yerine getirmek, ilim almak gibi çeşitli vesilelerle İslâm devletinin merkezi konumunda olan Mekke ve Medine şehirlerine gidiyorlar ve Araplarla iç içe yaşıyorlardı. Ayrıca savaşlarda esir alınan köleler efendilerine tabi olarak Arapların yaşadığı bölgelerde yaşamaya ve efendilerine hizmet amacıyla çarşı ve pazarlarda öğrendikleri bozuk Arapça ile Araplarla münasebet kurmaya başladılar. Dolayısıyla Arapların diğer milletlerle böyle içli dışlı olmaları, çok geçmeden onların arasında da dil hatalarının yaygınlaşmasına neden oldu.⁶⁰⁴

Arapçayı bozulma tehlikesine karşı korumanın yanı sıra, Arap olmayan unsurların Arapçayı öğrenmelerini kolaylaştırmak teşebbüsü de dil çalışmalarının hızlanmasına sebebiyet veren bir diğer sosyal faktör olarak görülebilir.⁶⁰⁵

İşaret edildiği üzere hem dinî hem de sosyal alanda dilin hatalı kullanımının yaygınlaşması artık bu alanda sistematik tedbirlerin alınmasını gerekli kılmaktaydı. Zira Hz. Ömer⁶⁰⁶ ve birtakım başka sahâbîlerin mezkûr alandaki münferit teşvikleri yetersiz kalmaktaydı. Artık Arapçanın kurallarını küllî kaideler şeklinde tespit etmek ve bu dili bozulmaya karşı korumak gerekiyordu. Dilin, küllî kaideler ortaya koymak suretiyle muhafaza edilmesi gerektiği fikrini ilk ortaya atan şahsın kim olduğu hususunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu şahsın Hz. Ömer, Naşr b. ‘Âsım (ö. 89/708) veya Abdurrahmân b. Hurmuz el-‘A‘rec (ö. 117/735) olduğu ileri sürülmekle birlikte, Hz. Ali (ö. 29/661) olduğu kanaati genel kabul görmüştür. Zira İbnu’l-Enbârî (ö. 577/1181)’nin işaret ettiği gibi bu konudaki rivayetlerin tamamı Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)’den nakledilmektedir. ed-Duelî ise söz konusu meseleyi Hz. Ali’ye nisbet etmektedir.⁶⁰⁷ Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre Hz. Ali, Arapçaya iyi hâkim olan ed-

⁶⁰³ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Curcânî*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1984, s. 25-26.

⁶⁰⁴ Emîn, *Duḥâ’l-İslâm*, II, 251-252; Ögmüş, *Kur’ân Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 74.

⁶⁰⁵ Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, s. 155-156.

⁶⁰⁶ Hz. Ömer’in nahvin öğrenilmesi konusundaki teşviki için bk: el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, II, 219.

⁶⁰⁷ İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ*, s. 21.

Duelî'ye isim, fiil ve harfî tarif ettiği bir sayfayı vermiş ve; اُنْحَ هَذَا النَّحْوِ (Bu yolda ilerle.) demiştir. Gördüğü bu teşvik üzerine bazı eksik konuları ekleyen ed-Duelî'ye Hz. Ali; مَا اَحْسَنَ هَذَا النَّحْوِ الَّذِي نَحْوَتَ (İlerlediğin bu yol ne güzel yoldur.) demiş ve böylece bu ilmin ismine nahiv denmiştir.⁶⁰⁸

Erken dönemlerden itibaren dilcilerin özellikle Kur'ân'ın, genelde ise Arapçanın doğru kullanılması karşısındaki hassasiyetleri nahiv çalışmalarının hızlanmasına sebep teşkil etmiştir. Ama zaman ilerledikçe Müslümanlar başkibir sorunla karşılaşacaklardı ki bu da Kur'ân metninin doğru bir şekilde anlaşılması meselesi idi. Daha açık bir ifadeyle anlatılacak olursa Hz. Peygamber'in ahirete intikalinden sonra Kur'ân'da manaları bilinmeyen bazı kelimelerin açıklamalarına ihtiyaç duyulmaktaydı. Kur'ân kelimelerinin manalarını anlama gayretleri sahâbe döneminden itibaren gündemde olmuştur. Kur'ân'da manası bilinmeyen bazı kelimelerin anlaşılabilmesine duyulan bu ihtiyaç özelde Arap şiirini, genelde ise faşîh olarak kabul edilen Arap kelamının derlenmesi faaliyetini hızlandırmıştır.⁶⁰⁹ Kur'ân'da manası bilinmeyen bir kelimenin anlaşılabilmesi için başvurulacak temel kaynağı ise Arap şiiri oluşturmaktaydı. Arap şiirine böylesi bir önem atfedilmesi ise İbn Abbâs'tan rivayet edilen “إِذَا قَرَأَ أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَدْرِ مَا تَفْسِيرُهُ فَلْيَلْتَمِسْهُ” “Sizden biriniz Kur'ân okuduğunda manasını anlamazsa onu şiirde arasın. Zira şiir Arapların divanıdır.”⁶¹⁰ rivayetine dayanmaktadır. Bu sahâbe ve ondan sonra gelen nesillerin Kur'ân'da manasını anlayamadıkları bir kelimeyle karşılaştıklarında takındıkları tavidir.

⁶⁰⁸ İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 18-19. Ayrıca ilgili kaynaklarda Ebu'l-Esved ed-Duelî'yi, Arapçayı hatalı kullanımdan muhafaza edebilmek için dil kaidelerini (nahiv) tespit etmesine sevk eden birtakım rivayetlere de yer verilmektedir. Bk: İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 20-21.

⁶⁰⁹ Öğmü, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 83-84; Soner Gündüzöz, “Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 26-27.

⁶¹⁰ el-Beyhakî, “Kitâbu's-şehâdât”, 72. Benzer lafızla rivayet olunan bir başka hadis için bk: Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âşâr ve tafşîlu's-sâbit 'an Rasûlillâh mine'l-aḥbâr*, thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matbaatu'l-medenî, ts., II, 637 (942 numaralı hadis).

Dil malzemelerinin sistematik olarak derlenmesi faaliyeti tedvîn asrına⁶¹¹ tekabül etmektedir. Zira tedvîn asrıyla birlikte Arapların Arap olmayan unsurla karışmasıyla birlikte dil hataları (lahn) yaygınlaşmış ve Kur'ân dili olan faşîh Arapça bozulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İbnu'l-Eşîr (ö. 637/1239)'e nisbet edilen; "Tabiîn dönemi"⁶¹² sona erdiğinde Arap dili neredeyse tamamen farklı bir dile dönüşmüştü. Çok ender kişiler hariç bu dili doğru bir şekilde kullanan bulunmamaktaydı"⁶¹³ tarzındaki ifadeler durumun vahametini gözler önüne sermektedir. Kelimelerin anlamlarını belirlemede dilci ve râvilerin temel kaynağını, öncelikle Kur'ân ve Câhiliye şiiri daha sonra ise faşîh Arap kelimeleri oluşturmaktaydı.⁶¹⁴ Bu nedenle dil malzemelerini derlemek isteyen dilci ve râviler badiyelere gidiyor ve dillerini faşîh kabul ettikleri bedevîlerden duyduklarını kayıt altına alıyorlardı.⁶¹⁵

Faşîh Arap kelimelerinden dil malzemelerini derleyen erken dönem dilci ve râviler, bu faaliyetlerini körü körüne yürütmemişler, bilakis hadisçilerin yaptıkları gibi sistematik bir metot takip etmişlerdir. Onların hadisçiler gibi birbirlerini cerh ve ta'dîle tabi tutmaları, rivâyetlerde isnâd sistemini ve birtakım rivâyet siygalarını kullanmaları bu hususu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dilci ve râvilerin rivâyet siygaları en güvenilir olanından

⁶¹¹ II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren başlayan ve dağınık bir şekilde bulunan hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerin baplara ayrılması sınıflandırılması ve tedvin edilmesi/yazıya geçirilmesi faaliyeti İslâm dünyasında "tedvîn dönemi" olarak isimlendirilmiştir. ez-Zehebî (ö. 748/1348), bu dönemin başlangıç tarihi olarak 143/760 senesini belirler. Söz konusu tedvin faaliyetinin Abbâsî halifesi Manşûr (136/754-158/775) döneminde bizzat devletin kontrolü altında başlatıldığı dikkate alınacak olursa başlangıç olarak bu tarihin kabul edilmesi mümkündür. Yeri gelmişken mezkûr ilimlerin tedvin döneminde üretilmediğine, bilakis ortada mevcut bulunan ilimlerin baplara ayrılmak ve sınıflandırılmak suretiyle yazıya geçirildiğine dikkat edilmesi gerekir. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, IX, 13; Ebu'l-Fazl, Celâluddîn es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 2. baskı, Katar, Vizâratu'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1424/2013, s. 424; Emîn, *Duḥâ'l-İslâm*, II, 11; el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, s. 63.

⁶¹² Tabiîn döneminin başlangıcı ve sonuyla ilgili görüşler tamamen izafidir. Teoride tabiîn dönemi, Hz. Peygamber'in vefatından başlamakta ve bu neslin ağırlıklı olarak hayatta bulunduğu 65-135/684-752 senelerini kapsamaktadır. Hadisçiler arasında genel kabul gören görüşe göre ise bu dönem, en son sahâbi olarak kabul edilen Ebu't-Tufeyl 'Âmir b. Vâsile'nin 110/728 senesindeki vefatıyla başlatılmış ve yine onu gören ve en son tabiîn olarak kabul edilen Halef b. Halife'nin 180/796 senesindeki vefatıyla sona erdirilmiştir. Bk: Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, 42. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 77; Ulu, Arif, "Tabiîn", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 328-329.

⁶¹³ el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, s. 88.

⁶¹⁴ İster dil kurallarının isterse de kelimelerin anlamlarını belirlemek amacıyla faşîh Arap kelimelerinden örnekler getirme faaliyeti istişâd olarak isimlendirilmektedir.

⁶¹⁵ Emîn, *Duḥâ'l-İslâm*, II, 255-256.

aşağıya doğru şöyle sıralanmaktadır: Semâ (dinlemek), kıraât (hocanın huzurunda okumak), başka birisi hocaya okurken dinlemek, icâzet (hocanın kitabını rivayet etmesi için talebesine izin vermesi), mukâtebe (mektuplaşma) ve vicâde (kelimeleri herhangi bir kitapta bularak elde etmek).⁶¹⁶ Bütün bunlar ilk başlarda dil malzemelerini oluşturan Arap kelamının tıpkı nebevî hadisler gibi isnâdlarla rivayet edildiğini göstermektedir. Fakat dil rivâyetlerinde isnâdın kullanılması daha sonraki dönemlerde devam etmemiş ve elimizde rivâyetlerin isnâdlarıyla aktarıldığı herhangi bir lügat kitabı bulunmamaktadır. Zira dil rivâyetleri hadis rivâyetlerinden farklı olarak oldukça geniş ve hacimlidir. Dolayısıyla her kelime için isnâdın zikredilmesi sözlüklerin oldukça hacimli olmasına sebep olurdu. Bunun yanı sıra Kur'ân lafızları dışında kalan diğer lafızların hadisler gibi herhangi bir kutsiyeti bulunmamaktaydı.⁶¹⁷

Öte yandan söz konusu dilci ve râvîler derledikleri Arap kelamının muteberlik bakımından derecelendirilmesinde de hadisçilerin yöntemlerini aynen takip etmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle hadisçilerin hadisleri sıhhat derecesine göre sahîh, hasen ve zayıf şeklinde gruplara ayırdıkları gibi dilci ve râvîler de Arap kelamını faşîh, efşah, ceyyid, ecvad, zayıf, munker ve metruk şeklinde tertip etmişlerdir. Onların bu derecelendirmelerine göre Kur'ân'da geçen kelimeler en faşîh (efşah) Arap kelamı olarak kabul edilmiştir.⁶¹⁸ Ayrıca derlenen kelâmın alınmasında; çok kullanılan kelimeleri kıyâsa, kıyâsa uygun olanları olmayanlara, çoğunluk tarafından rivayet edilen kelimeleri azınlığın rivayetine tercih etmek gibi birtakım tercih yöntemleri benimsemişlerdir.⁶¹⁹

Hulâsa II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Arap dilini bozulmaya karşı korumak ve yeni İslâm'ı benimsemiş gayri Arapların bu dili öğrenmelerini kolaylaştırmak gibi sebeplerden mütevellit dilciler ve râvîler saf bedevîlerden dil malzemelerini derleme faaliyetine koyuldular. Ama söz konusu dil malzemelerinin derlenmesi gelişigüzel bir

⁶¹⁶ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 3. baskı, thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek v.dğr., Kahire Dâru't-turâs, ts., I, 144-167; Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 258; Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 86.

⁶¹⁷ Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 258.

⁶¹⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 212 vd.; Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 258-259.

⁶¹⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, I, 117 vd.; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 147 vd.; Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 259; Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 87.

şekilde yapılmıyor bilakis malzemenin kendisinden alınacağı bedevîye, kabileye ve zamana müteallik birtakım koşul ve şartlara bağlanıyordu. Kendisinden dil malzemelerinin alınacağı bedevînin sert derili ve faşîh dile sahip bulunması râvîlerin aradığı şartların başında gelmekteydi.⁶²⁰ Dilin derlenmesinde, bâdiyenin temel alınması konusunda ittifak bulunmasına karşın bu malzemelerin hangi Arap kabilelerinden alınacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Genellikle Kays, Temîm, Esed, Tay ve Huzeyl kabilelerinin dilleri faşîh kabul edilmiş ve dil malzemelerinin derlenmesi çoğunlukla bu kabilelerin dillerine göre yapılmıştır. Özellikle sınır bölgelerinde yaşayan ve diğer kültürlerle yakın temasta bulunduğu dillerinde Farsça, Habeşçe, Süryanice, Hintçe vb. dillerden kelimeler bulunan diğer Arap kabilelerinin dillerinden derleme yapılmamıştır.⁶²¹

Dil malzemelerinin derlenmesinde coğrafi konumun yanı sıra söz konusu malzemelerin hangi döneme ait olması gerektiği meselesi de tartışılmıştır. Bu arada ifade edilmesi gerekir ki dil malzemelerinin derlenmesinde bütün Kur'ân kırâatlerinin (mütevâtir, âhâd, şâz) esas alınması konusunda mekânsal ve zamansal boyutta herhangi bir ihtilaf bulunmamıştır.⁶²² Faşîh kabul edilen Arap kelamının dil malzemesi olarak derlenmesi ise zaman ve mekân bakımından tartışma konusu olmuştur. Yaygın olan kanaat, Câhiliye döneminden itibaren II. (VIII.) yüzyılın sonuna kadar olan zaman dilimi içinde dilleri faşîh olarak kabul edilen Arap kabilelerinden dil malzemelerinin derlenmesinin kabul edilebilir olmasıdır. Şehirliler (hâdarî) için 150/767 yılına değin kabul edilen bu süre bedevîler için ise IV. (X.) yüzyıla kadar uzatılmıştır.⁶²³

Arap dilinin derlenmesi konusundaki bu bilgilerden sonra el-Ĥûlî'nin mezkûr konudaki görüşlerine geçilebilir. Arap Dil Kurumu üyelerinden Ahmed Emîn (ö. 1954)'in Arapçanın derlenmesine yönelik eleştirilerine verdiği cevaplar el-Ĥûlî'nin bu konudaki

⁶²⁰ el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, s. 84.

⁶²¹ Ebû Naşr Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk: Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-meşriq, 1986, s. 147; Muhammed Saîd el-Efğânî, *Fî uşûli'n-naĥv*, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987, s. 21.

⁶²² Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naĥv*, 2. baskı, thk: Abdulhakîm 'Atiyye, Dimaşk, Dâru'l-Beyrûtî, 1327/2006, s. 39.

⁶²³ el-Efğânî, *Fî uşûli'n-naĥv*, s. 19-20; Nihad Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1991, s. 7.

görüşlerini tespit edebilmek açısından son derece önemlidir. Bu nedenle Ahmed Emîn'in konuyla ilgili görüşlerine ve el-Ĥûlî'nin cevaplarına yer vermek yararlı olacaktır.

a. Klasik dönem dilci ve nahivcilerinin Arap dilini derlemeleri oldukça ilkel ve düzensizdir. Şöyle ki onlar duydukları lafızları derliyor ve bunları kaydediyorlardı. Böylesi bir derlemenin kusurlarından biri; onların çoğunlukla lafızları derledikleri kabileleri belirtmemeleri, bilakis sadece duydukları kelimelerle ilgilenerek onları gelişigüzel bir şekilde kaydetmeleridir. Bu tarz kusurlu bir derlemenin sonucudur ki Arapçada bazen mastarı bulunup fiili bulunmayan yahut müfredi bulunup tesniye ve cemisi olmayan veya bunun tam tersi kelimeler bulunmaktadır.⁶²⁴ el-Ĥûlî'ye göre dilin derlenmesine yönelik bu eleştirilerin sahibi iddialarında haklı değildir. Çünkü iddia sahibi klasik dönem dilcilerinin derleme metodunu ilkellik ve düzensizlikle suçlamaktadır. Oysa onların döneminde hayat şartları, günümüzde olduğu gibi ilmî-pratik imkânlar sağlamaktan uzaktı. Öte yandan Arapçayı ciddi bir şekilde tehdit eden dilsel-sosyal bir kriz döneminde yaşayan söz konusu dilciler bu dili karşılaştığı tehditlerin bertaraf edilmesi için onu derlemek suretiyle ellerinden geleni yapmışlardır.⁶²⁵

b. Arap dilinin klasik dönem dilcileri tarafından derlenmesine yapılmış diğer eleştiri onların dil malzemelerinin belirlenmesi ve derlenmesinde benimsedikleri metotla ilgilidir. Başka bir ifadeyle onlar dil malzemelerinin derlenmesinde şehirlerde (ḥaḍarî) ve sınır bölgelerinde (ehlu't-tuḥûm) yaşayan Arap kabilelerinden yabancı dil ve kültürlerden etkilenmeleri sebebiyle dil derlemesinde bulunmamışlardır. Ayrıca dil malzemesini derleyecekleri bedevî kabileleri arasında da Ḳays, Temîm, Esed ve Huzeyl kabilelerine öncelik vermişlerdir. Oysa Arap dili sadece onların dil malzemelerini derledikleri kabilelerin lehçelerinden ibaret değildir. Böylece onlar yüksek kültürel düzeye ulaşmış Abbâsî devletinde insanların sadece mezkûr bedevîlerin kullandıkları dili kullanmalarını

⁶²⁴ Emîn el-Ĥûlî, *Muṣkilātu hayâtinâ'l-luġaviyye*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-âmmeh li'l-kitâb, 1987, s. 19-20; Ahmed Emîn, "Cemu'l-luġati'l-'Arabiyye", *Mecelletu Mecm'ei'l-luġati'l-'Arabiyye*, sayı, 8, Kahire, 1955, s. 210-211; Ayrıca aynı müellifin; "Medresetu'l-kıyâs fi'l-luġa", *Mecelletu Mecm'ei'l-luġati'l-'Arabiyye*, sayı, 7, Kahire, 1953, s. 351 vd. ve "Esbâbu tedâḥḥumi mu'cemâti'l-'Arabiyye", *Mecelletu Mecm'ei'l-luġati'l-'Arabiyye*, sayı 9, Kahire, 1956, s. 38 vb. makalelerine bakılabilir.

⁶²⁵ el-Ĥûlî, *Muṣkilātu hayâtinâ'l-luġaviyye*, s. 20.

sağlamışlardır. Arap dilinde bedevîlerin yaşam tarzlarıyla ilgili kelimelerin oldukça fazla bulunmasına karşın kültürel ihtiyaçlar karşısında oldukça fakir kalmasının en temel sebeplerinden biri de budur. Eğer onlar dil malzemelerinin sadece saf Araplardan (bedevî) derlenmesinin böyle neticeler doğuracağını bilmiş olsalardı yabancı dil ve kültürlerden etkilenen Arap kabilelerinden de söz konusu dil malzemelerinin derlenmesine müsamaha gösterirlerdi. Zira bu kabilelerin dili onların Arapçalaştırdıkları (ta‘rîb) kelimelerden daha evladır.⁶²⁶

el-Ĥûlî, dil malzemelerinin derlenmesinde klasik dönem Arap dilcilerinin benimsedikleri yöntemi eleştirenlerin bu tenkitlerinde haklı olmadıklarını savunur. Zira söz konusu dönemde yaşayan dilcilerin Arap dili malzemelerini derlemelerindeki temel hedefleri dikkate alınacak olursa onların neden böylesi bir yöntem takip ettikleri görülecektir. Onların Arap dilini derlemelerindeki maksatları, medeniyetin bu dili değiştirmesinden önce onun saf bedevîler tarafından kullanıldığı şekliyle korunmasını sağlamaktı. Onların Arapçalaştırma (ta‘rîb) faaliyetlerinin hedefi ise Arapçanın özünü ve ruhunu koruyan faşîh ve orijinal yönlerini de eklemek suretiyle bu yeni kelimeleri hayatın ihtiyaçlarına sunmaktı. Böylece onlar Arapçalaştırdıkları (ta‘rîb) bu kelimelere Arapçanın ruhunu ve suretini vermiş oldular. Bütün bunlar dikkate alındığı takdirde klasik dönem Arap dilcilerinin dil malzemelerinin derlenmesinde benimsedikleri bu yöntemin eleştirilmesine gerek kalmayacağı görülecektir.⁶²⁷

Öte yandan el-Ĥûlî’ye göre dilciler daha ilk baştan itibaren dil malzemelerinin derlenmesinde saf bedevî Arap kabileleriyle beraber sınır bölgelerinde yaşayan ve farklı dil ve kültürlerden etkilenen Arap kabilelerinin dillerine de itibar etmiş olsalardı, dilin derlenmesi ile güttükleri asıl gayeleri Arapçanın özünü ve ruhunu kaybettirtmiş olurlardı. el-Ĥûlî bu görüşünü birtakım dilsel hakikatler ve bazı dilcilerin görüşleri ile pekiştirmeye çalışır. Şöyle ki ona göre, dilcilerin Arapça olmayan kelimeleri Arapçalaştırma (ta‘rîb)

⁶²⁶ Ahmed Emîn, “Baḥsu’l-Ustâz Ahmed Emîn Bek” (Qarârâtü’l-Mecme‘ fi hâzihi’ d-devra bölümünde), *Mecelletu Mecmei’l-luġati’l-‘Arabiyye*, sayı 6, Kahire, 1951, s. 87 vd.; el-Ĥûlî, *Muṣkilātu ḥayâtinâ’l-luġaviyye*, s. 20-21.

⁶²⁷ el-Ĥûlî, *Muṣkilātu ḥayâtinâ’l-luġaviyye*, s. 21.

faaliyetleri, bu kelimelere Arapçanın ruhunu, dilsel hissini ve lafzi suretini kazandırma esasına dayanmaktaydı. Ayrıca onların yaptıkları bu Arapçalaştırma (ta'rib) işlemi Arap ve gayri Arap arasında herhangi bir karmaşıklığa sebep olmuyor, aksine saf bedevî Araplardan alınması sayesinde dil malzemelerinin korunması ve derlenmesi gayri Arap'a Arap görünümü kazandırıyordu.⁶²⁸

Ayrıca söz konusu dilciler, dil malzemelerinin derlenmesi konusunda oldukça hassas davranmışlar ve yaptıkları bu faaliyeti açıklığa kavuşturmuşlardır. Konuya ilişkin görüşünü desteklemek amacıyla el-Hûlî, İbn Cinnî'nin nahiv usulü konusunda telif ettiği eşsiz eseri olan *el-Haşâiş*'ten iktibasta bulunur. Zira dil malzemelerinin kimlerden derlenip derlenemeyeceği meselesine temas eden İbn Cinnî, bu meseleyi müstakil bir bapta ele almıştır.⁶²⁹

İbn Cinnî, aynı eserinin ilerleyen sayfalarında; faşîh Arapçanın dili faşîh olan Araplar (bedevîler) tarafından nesilden nesle aktarıldığını belirttikten sonra sözü yerleşik hayat süren Araplara (ehlu'l-meder) getirerek şöyle der:

“Yerleşik hayat süren Araplar (Ehlu'l-meder/haðarî) ise böyle değildir. Zira onlar faşîh Arapçayı ihlal ettiler. Onların dili sadece harfler ve oluşumunda faşîh Arapların kelamına benziyor. Onlar faşîh kelamın bazı yönlerini bozdular.”⁶³⁰

İbn Cinnî'nin sözü geçen ifadelerinden anlaşılacağı üzere yerleşik hayat tarzı süren bu Araplar, faşîh Arapçaya aykırı davranarak onun saflığını bozmuşlardır. Bu gibi sebeplerden mütevellit dilciler dil malzemelerini; oldukça geniş dil kapasitesine sahip yerleşik Araplardan (haðarî) değil, tam tersine dilleri sınırlı olmakla birlikte daha saf olan bedevîlerden derlemişlerdir.⁶³¹

⁶²⁸ el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 21-22; Şa'bân, *Emîn el-Hûlî ve 'l-bahşu 'l-luğavî*, s. 44-45.

⁶²⁹ İbn Cinnî'nin söz konusu meseleyle ilgili açtığı babın tam ismi; “Bâb fi terki'l-aḥz an ehli'l-madar kemâ uḥiza 'an ehli'l-veber” şeklindedir. Bk: İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, 5-10; el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 22.

⁶³⁰ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, 29.

⁶³¹ el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 22.

el-Ĥûlî, dil malzemelerini derleyen dilcilerin bu çalışma ve gayretlerini-eleştiri sahiplerinin söyledikleri gibi-Arap dilinin donuklaşması veya hayatın ihtiyaçlarına cevap verememesi gibi sebeplerle ilişkilendirilmesini doğru bulmaz. Onların söz konusu faaliyetlerinin Arap dili üzerindeki olumsuz etkisine gelince ise ona göre bu, eski sözlüklerin oldukça kapsamlı oluşu, birtakım metruk ve garip kelimeleri içermesi ve kendisine gerek duyulmayacak kadar eşanlamlı kelimeleri ihtiva etmesi gibi dil üzerinde fazla etkisi bulunmayan kolay meselelerdir.⁶³²

ç. Dil malzemelerinin derlenmesine yöneltlen bir diğer eleştiri noktası ise dil rivayetlerinde hadis rivayetlerinde olduğu gibi güvenilirlik (şîka) şartının aranmamasıdır.⁶³³ el-Ĥûlî bunun da yerinde bir eleştiri olmadığını belirtir. Zira dilin derlenmesine yönlendirilmiş bu eleştiri, bir eleştiri olmaktan ziyade eskilerin bizzat bu konuda söylediklerinin tekrarından başka bir şey değildir. Nitekim ünlü tefsirci Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), tefsire dair kaleme almış olduğu devasa *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı eserinde dili bilmenin yollarından bahsederken mezkûr konuya ilişkin görüşlere değinmiştir.⁶³⁴

er-Râzî eserinin bir diğer yerinde dil konusundaki rivayetlerin zanna dayandığı ve bu haberlerin tevâtür derecesine ulaşmasının bilinmediği meselesine de temas etmiştir.⁶³⁵ Yine ortaçağ velut âlimlerinden biri olan Celâluddîn es-Suyûtî Arap dil ilimleri konusunda kaleme aldığı *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* adlı eserinde dil rivayetlerinin kabul edilebilmesi için tevâtür şartının koşulmasıyla ilgili problemlere temas etmektedir. es-Suyûtî konuya ilişkin zikredilen problemleri üç başlık altında ele alır.

Birincisi: Dil rivayetlerinde tevâtür şartının koşulması doğru değildir. Zira insanlar lafızların manalarını kullanma bakımından birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Hatta Müslümanlar arasında en fazla kullanılan Allah, iman, küfür ve namaz gibi

⁶³² el-Ĥûlî, *Muṣkilātu hayâtinâ'l-luğaviyye*, s. 22-23.

⁶³³ Emîn, "Cemu'l-luğati'l-'Arabiyye", s. 209; el-Ĥûlî, *Muṣkilātu hayâtinâ'l-luğaviyye*, s. 23.

⁶³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1. baskı, y.y., Dâru'l-fıkr, 1401/1981, I, 35-36.

⁶³⁵ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II, 63.

kelimelerin kullanılmasında bile ihtilaf edilmiştir. Örneğin bazılarına göre “Allah” kelimesinin aslı İbranice, bazılarına göre Süryanice, diğer bazılarına göre ise Arapçadır. Ayrıca söz konusu kelimenin müştak olup olmaması konusunda, müştak olduğunu söyleyenler de neden müştak olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla en meşhur ve kendisine son derece ihtiyaç duyulan kelimelerde durum böyleyse diğer kelimeler için tevâtür şartının koşulması imkânsızdır.⁶³⁶

İkincisi: Dil rivâyetlerinde tevâtürün şart koşulmasının doğuracağı ikinci problem tarafların eşitliği konusundaki tevâtür şartıyla ilgilidir. Daha açık bir anlatımla zamanımızda dilin korunması konusunda tevâtürün sağlanmış olduğunu bilebilsek bile diğer zamanlarda söz konusu şartın gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek mümkün değildir. Eğer tevâtür şartını bilmezsek zorunlu olarak tevâtürün gerçekleştiğini de bilemeyiz. Çünkü şartın bilinmemesi, meşrutun da bilinmemesini zorunlu kılar.⁶³⁷

Üçüncüsü: Dil rivayetlerinde tevâtür şartının koşulmasıyla ilgili bir diğer problem ise bu rivayetleri derleyen kimselerle alakalıdır. Zira bilindiği üzere dil rivayetleri Hâfîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû ‘Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828) ve el-Aşmaî (ö. 216/831) gibi dilcilerden alınmıştır. Bunların ise masum olmadıkları ve tevâtür derecesine varmadıkları konusunda kuşku bulunmamaktadır. Hal böyle olunca söz konusu rivayetlerin kesinlik ve yakîn ifade etmedikleri söylenebilir.⁶³⁸

es-Suyûtî’nin yukarıdaki açıklamalarından, Arap dilinin derlenmesine yönelik yapılan bu eleştiri sahibinin iddialarının tekrardan başka bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Zira mezkûr eleştiri sahibinden çok daha önce bu problemin farkına varan eskiler ilgili konuyu daha detaylı bir şekilde ele almışlardır. Örneğin es-Suyûtî’nin *el-Muzhir*’inde⁶³⁹ ve diğer bazı usul eserlerinde söz konusu problemlere birtakım cevaplar verilmiştir.

⁶³⁶ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 115.

⁶³⁷ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 115-116.

⁶³⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 115-117; el-Hûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ ‘l-luğaviyye*, s. 23-24.

⁶³⁹ Bk: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 115-117.

Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre bütün bunlardan sonra mezkûr meseleyi yarım yamalak bir şekilde irat etmenin bir anlamı bulunmamaktadır.⁶⁴⁰

el-Ĥûlî, Arap dilinin derlenmesine yöneltmiş bu son eleştiri sahibine karşı bir eleştiride bulunur. Onun bu eleştirisi daha çok yöntemle ilgilidir. Şöyle ki, mezkûr eleştirinin eskiler tarafından fark edilmediğini ve haklılık payının olduğunu kabullensek bile bunun günümüz dilsel problemleriyle yakından uzaktan bir alakası bulunmamaktadır. Eğer dil rivâyetlerinin güvenilir olmadığını kabul edecek olursak bu güvenilir olmayan dilden, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve ondan akâid ve şeriâtı elde etmeyi gaye edinen din adamlarının sakınması gerekir, dildilerin değil.⁶⁴¹

Burada önemli bir hususa işaret etmek gerekir ki el-Ĥûlî, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere dil malzemelerinin derlenmesi konusunda eski dildilere yöneltilen eleştirileri cevaplarken olumlu bir tavır takınmış ve derleme işinin ciddiyetsiz ve gelişigüzel bir faaliyet olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak onun dil malzemelerinin derlenmesiyle ilgili bu ifadeleri *Nahivde İctihâd (el-İctihâd fi'n-naĥv)*⁶⁴² adlı çalışmasındaki ifadeleriyle taban tabana tezat teşkil etmektedir. el-Ĥûlî'nin mezkûr çalışmasındaki konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Klasik dönem dil râvîleri ve dildilerinin nahiv çalışmalarının ana kaynağını oluşturan dil malzemelerini derlemeleri faaliyeti ciddî bir derleme değildir. Çünkü dil râvîleri ve dildilerin bâdiyeye gitmeleri ve dilsel malzemeleri saf bedevîlerden almalarıyla ilgili yapılan rivâyetler, söz konusu derleme faaliyetinin pek ciddî bir iş olmadığını göstermektedir. Ayrıca onların bâdiyeye giderek dilsel malzemeleri saf bedevîlerden almalarındaki amaçları, aslında dili kavramak, malzemelerini derlemek ve durumlarını incelemek değildi. Tam tersine dilsel malzemeleri derlemek için bâdiyeye (çöle) gidenler her şeyden önce

⁶⁴⁰ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü ĥayâtinâ'l-luġaviyye*, s. 24.

⁶⁴¹ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü ĥayâtinâ'l-luġaviyye*, s. 25.

⁶⁴² Müellif söz konusu çalışmasını ilk kez 1951'de İstanbul'da gerçekleştirilen Yirmi İkinci Uluslararası Müsteşrikler Kongresi'ne tebliğ olarak sunmuştur.

halifelerin saraylarında gece sohbetleri ve eğlence meclislerinde ihtiyaç duyulan hususları derliyorlardı.”⁶⁴³

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere el-Ĥûlî burada daha öncekinin tam zıttı bir görüş serdetmektedir. Görüldüğü üzere o, burada nahvin konusunu oluşturan dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetini tamamen ciddiyetten yoksun bir çalışma olarak görmektedir. Yine ona göre, dil malzemelerinin derlenmesi amacıyla şehirlere getirilen bedevilerle ilgili klasik kaynaklarda yer alan bilgilere dayanarak bu faaliyetin ciddi olduğuna kanaat getirmek pek kabul edilebilecek bir husus değildir. Ayrıca devasa dil malzemelerinin derlenmesi işi, el-Aşmaî, Halef el-Ahmer (ö. 180/796) ve Hammâd er-Râviye (ö. 160/776) gibi birtakım dilci ve râvîlerin bâdiyede dolaşarak yapabilecekleri bir faaliyet de değildir. Aslında dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetinin ciddi bir çalışma olmadığını söylemekle el-Ĥûlî, nahiv çalışmalarının da bu ciddiyetsizlikten etkilendiğini ve dolayısıyla nahvin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etmek istiyor.⁶⁴⁴

el-Ĥûlî’nin bu konuda çelişkili iki görüş beyan etmesi şöyle açıklanabilir; ya kendisince daha kuvvetli bir delilden dolayı birinci görüşünden vazgeçmiş ya da Arap Dil Kurumu üyeleri tarafından dil malzemelerinin derlenmesi konusuna yapılan eleştirileri çürütmek maksadıyla böyle bir yöntem tercih etmiştir.⁶⁴⁵ Durum her ne olursa olsun ortada bir çelişkinin bulunduğu muhakkaktır. Eserlerinde önceki görüşünden döndüğüne veya hangi görüşünün doğru olduğuna dair açıkça bir ifade kullanılmamışsa da konuyla ilgili çalışmalarına bütüncül bir şekilde bakıldığında el-Ĥûlî’nin bu konudaki nihaî görüşünün olumsuz, yani dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetinin ciddi bir çalışma olmadığı yönünde olduğu kolaylıkla söylenebilir. Böyle bir sonuca varılması şöyle izah edilebilir: Mezkûr konuyla ilgili olumsuz görüşlerinin yer aldığı çalışması (*el-İctihâd fi’n-nahv*, 1951) kronolojik olarak diğer çalışmasından (*Muşkilâtü hayâtinâ’l-luğaviyye*, 1925) sonra gelmektedir. Ayrıca daha önce işaret edildiği üzere el-Ĥûlî, dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetlerinin ciddi ve kapsamlı çalışmalar olmadığını söylemekle bu

⁶⁴³ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 57.

⁶⁴⁴ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 57.

⁶⁴⁵ Şa’bân, *el-Ĥûlî ve ’l-bahsu’l-luğavî*, s. 56.

ciddiyetsizliğin nahiv çalışmalarına da sirayet ettiğini ve bu yüzden nahivde yeniden ictihâd yapılması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu sebeple nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin görüşleri de dikkate alınacak olursa onun bu yöndeki tavrının olumsuz olduğu kanaatine varılabilir.

Eski dilciler tarafından dilin derlenmesi faaliyetini ciddi ve kapsamlı bir çalışma olarak görmeyen el-Ĥûlî, dilsel hayatın donukluktan kurtularak canlandırılması amacıyla dilin modern yöntemlerin de yardımıyla tekrar derlenmesi gerektiğini savunur. Çünkü eskilerin derlemesindeki bu eksiklik ve kapsamlı olmayışın giderilebilmesi için söz konusu alanda serbestçe ictihâd yapılabilir ve dakik araştırmalar sonucunda dil malzemelerinin elde edilmesi sağlanabilir. Fakat dil malzemelerinin yeniden derlenebilmesi için cevaplanması gereken çok önemli bir soru bulunmaktadır. Zira dilin derlenebilmesi için kendilerinden dil malzemelerinin alındığı faşîh dil ve onu konuşan bedevîler bulunmamakta, ayrıca iktibas edilecek malzemeler için delil getirme (istişhâd) döneminin üzerinden de bin seneden fazla vakit geçmiş iken dilin derlenmesindeki bu eksiklik nasıl giderilecek? Dil malzemelerinin derlenebilmesi için olmazsa olmaz kabul edilen söz konusu iki problem göz önünde bulundurulduğunda günümüzde eksik kalmış derleme faaliyetinin tamamlanması imkânsız görülmektedir. el-Ĥûlî ise söz konusu derleme faaliyetinin imkân dâhilinde ve ulaşılabilir olduğu kanısındadır. Ona göre, istişhâd döneminin üzerinden fazla zaman geçmesine ve faşîh Arapçayı konuşan Arapların kalmamasına rağmen dil malzemelerinin derlenmesindeki eksikliğin tamamlanması mümkün ve ulaşılabilir. Çünkü günümüzde yapılan yeni çalışmalar sayesinde tamamen yok olmuş tarihler yeniden yazıldı. Bu bakımdan yok olmuş dil malzemelerinin de yeniden derlenmesi imkân dâhilindedir. Ayrıca el-Ĥûlî'ye göre günümüzde söz konusu dilsel malzemelerin derlenmesi işi eskisinden daha güvenilirdir. Zira bu yeni dil malzemeleri, eski dönemlerdeki gibi âhâd haberlere ve bedevîlerin sözlerine dayanmamakta, bilakis pratik rivâyet ve maddî haberlere dayanmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa eksik kalmış dil malzemelerinin derlenmesi, faşîh Arapçanın vatanı olan Arap Yarımadası'ndaki maddî malzemelerden yapılacaktır. Bunun için Arap Yarımadası'nın altında gizli olan bu malzemeler, arkeolojik kazılar yapılmak suretiyle

gün yüzüne çıkarılmalı ve üzerinde dakik araştırmalar yapılmalıdır. Nitekim Mısır'ın Nil vadisinde yapılan arkeolojik kazılar sonucu elde edilen malzemeler sayesinde, zamanımıza kadar okunamayan büyümlü hiyeroglif yazısının sırrı çözümlendi. Yapılacak kazıların yanı sıra Arap Yarımadası'nda eksik derleme faaliyetinin tamamlanabilmesi için başka malzemeler de bulunmaktadır. Çünkü söz konusu yarımada hayât, verâset yolu, toplumların peş peşe gelmesi ve kuşakların aktarmasıyla lehçeler, durumlar, üsluplar ve kelimelerden oluşan dilsel ve edebî hususları koruyarak devam etmiştir. Dolayısıyla bütün bu malzemelere ciddi ve hassas ilmî araştırmalar vasıtasıyla ulaşıldığı takdirde eskiden eksik bırakılmış dil malzemelerinin tamamlanması mümkün olacaktır. Netice itibarıyla el-Ĥûlî'ye göre böylesi ilmî araştırmalarla derlenmiş dil malzemeleri, râvîlerin aktardığı dil malzemelerinden daha hassas ve güvenilir olacaktır. Çünkü bunlar râvîlerin aktardığı gibi âhâd haberler veya uydurma nakiller değil, tam tersine ilmî, pratik ve maddî haberlerdir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa el-Ĥûlî, dilsel, edebî, siyasî ve tarihî kaynaklara dayanılarak yapılan gerçek bir derleme faaliyetini; Arap diline hayatiyet kazandırmak ve onu donukluktan kurtarmak için bir umut kaynağı olarak görmektedir.⁶⁴⁶

el-Ĥûlî'nin eski dilciler ve râvîler tarafından derlenen dil malzemelerini eksik görmesi ve dil alanındaki yeni çalışmalarla bu eksikliğin giderilmesi görüşünü savunmasına katılmak mümkün değildir. Zira İslâm öncesi ve İslâmî dönemin başlarında, Arap kültürünün büyük ölçüde şifahi olduğu göz önünde bulundurulacak olursa yeni yapılan dilsel çalışmalarda el-Ĥûlî'nin iddia ettiği gibi güvenilir kaynakların/belgelerin elde edilmesi imkânsız gibi görülmektedir.

3. el-Ĥûlî'nin Dillerin Doğuşu Meselesi Konusundaki Yaklaşımı

Dil, her toplumun sahip olduğu en önemli kültürel değerlerin başında gelir. Bu sebeple sürekli dilbilimci ve felsefecilerin gündeminde olmuş ve pek çok yönden tartışılmıştır. Dil konusunda yapılmış en önemli tartışmaların başında hiç kuşkusuz dilin kökeni meselesi gelmektedir. Aslında dillerin kökeni meselesi, temeli felsefenin kendisi kadar eskilere uzayan bir meseledir. Sokrates (M.Ö. 469 - MÖ 399)'ten önceki bazı Yunan

⁶⁴⁶ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 28; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, 63-64.

felsefecilerinin bu meseleyle ilgilenmeleri bu problemin ne kadar eskiye dayandığını göstermektedir. Dilin kaynağıyla ilgili bilinen en eski tartışmalardan biri Platon (M.Ö 427-347)'un *Diyaloglar* adlı eserinde geçen Sokrates ve Hermogenes (M.Ö II. y.y.)'in dillerin kaynağının ne olabileceği meselesi etrafındaki görüşleridir.⁶⁴⁷

Müslümanların temel dini kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için İslam medeniyetinde dil ilimlerine özel bir ehemmiyet verilmiştir. Daha başka bir anlatımla Kur'an ve hadisleri doğru bir şekilde anlama ve anlatma doğrultusunda yapılan gayretler dil ilimlerinin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Bu sebeple dil çalışmalarının İslâmî ilimler arasında ilk ortaya çıkan ilimler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla daha erken dönemlerden itibaren Müslümanlar; lügat, sarf, nahiv, belâgat, vaż' vb. gibi dil ilimlerini geliştirmişlerdir.⁶⁴⁸

Dillerin doğuşu meselesi İslâm medeniyetine mensup düşünürlerin ta erken dönemlerden itibaren ele alarak tartıştıkları konulardan biridir.⁶⁴⁹ İslâm düşünürlerinin bu meseleyle eğilmelerindeki ve söz konusu probleme dair bakış açılarının oluşmasında önemli rol oynayan unsur hiç kuşkusuz ki dindir. Sözü geçen sorun, İslâm düşünürleri tarafından bilimsel bir şekilde ele alınmış, naklî ve aklî deliller bağlamında tartışılarak bu mesele etrafında birtakım görüşler ortaya atılmıştır. Kaynaklara göz atıldığı takdirde

⁶⁴⁷ Platon, *Küçük Diyaloglar*, trc: heyet, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1960, s. 277 vd. (Kratylos diyalogu içinde); İbrahim Çapak, "Sokrates ve Gazali'ye Göre Dilin Menşei", *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt VI, sayı 18, s. 66.

⁶⁴⁸ İsmail Güler (editör), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 5.

⁶⁴⁹ Dillerin kökeni sorununa temas etmiş dilci ve usulcülerden bazıları: İbn Cinnî *el-Haşâiş*, I, 40 vd.; Ebu'l-Huseyn b. Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve meşâilihâ ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, 1. baskı, thk: Ahmed Hasan Besc, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997, 13 vd.; İbn Hazm el-Endelusî, *el-İhkâm fî uşuli'l-aḥkâm*, 2. baskı, thk: Ahmed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1403/1983, I, 29 vd.; İmâmu'l-Hârameyn Ruknuddîn el-Cuveynî, *el-Burhân fî uşuli'l-fikḥ*, 2. baskı, thk: Şalâhuddîn Muhammed 'Uveyde, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997, I, 44; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk: Hamza b. Zuheyr Hâfiz, Şeriketu'l-Medîneti'l-munevvera, ts., III, 7 vd.; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fikḥ*, 3. baskı, thk: Câbir Feyyâz el-'Alvânî, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1418/1997, I, 181 vd.; es-Suyûtî, *el-Muḥzir fî 'ulûmi'l-luğâ ve envâihâ*, I, 8, vd.; es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv*, s. 25 vd. Konuyla ilgili modern dönemde yapılmış çalışmalar için bk: Ragıp Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara, T.D.K. Yayınları, 1944; Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad al-Lughah and its Development* (doktora tezi), Princeton University, 1966, s. 8, vd; Bernard George Weiss, "Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları" trc: Adem Yığın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 25, 2003, s. 127-135.

başlangıçtan itibaren İslâm dünyasında dillerin doğuşuyla ilgili genel olarak dört temel görüşün ortaya atıldığı görülmektedir. Bunların; tevķîf/vahiy ve ilhâm teorisi, ıstılâh/tevâtu‘ teorisi, uzlaştırmacı/birleştirici teori ve tevaķķuf teorisi şeklinde gruplandırılması mümkündür.⁶⁵⁰ Pek fazla yaygın olmamakla birlikte dillerin doğuşu sorunuyla ilgili olarak İslâm düşünürleri tarafından savunulan bir diğerk teori “ses taklit” teorisidir.⁶⁵¹ Dillerin doğuşu meselesine dair İslâm âlimleri tarafından savunulan mezkûr teoriler aklî ve naklî birtakım deliller getirilmek suretiyle ispatlanmaya çalışılmıştır.

3. 1. Tevķîf Teorisi

Vahiy ya da ilhâm teorisi olarak da bilinen bu nazariyeye göre diller vahiy veya ilhâm vasıtasıyla Allah (c.c.) tarafından Hz. Âdem’e öğretilmiştir. Kaynaklar bu teorinin ilk savunucusu olarak Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935-36)’yi zikretmektedirler.⁶⁵² İbn Fâris⁶⁵³, İbn Hazm⁶⁵⁴ ve Seyfeddîn el-Âmidî bu teoriyi savunan Müslüman âlimlerden bazılarıdır.⁶⁵⁵ Bu teori taraftarlarına göre dillerin ortaya çıkmasında insanoğlunun en ufak bir etkisi bulunmamaktadır Söz konusu teoriyi benimseyen âlimler görüşlerini birtakım naklî ve aklî delillerle pekiştirmeye çalışmışlardır. Tevķîf teorisi taraftarlarının temel dayanak noktalarını; “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti.”⁶⁵⁶ âyeti teşkil etmektedir. Aklî delillerine gelince; bunların en önemlisi şöyledir: şayet diller bir karşılıklı anlaşma/uzlaşma sonucunda ortaya çıkmış olsaydı bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını açıklamak için bir başka anlaşma vasıtasına gerek duyulması kaçınılmazdır

⁶⁵⁰ Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 21 vd.; Ramazan Demir, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâğati Bilim Dalı*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008, s. 55.

⁶⁵¹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, 46-47; Alî Abdolvâhid Vâfi, *‘İlmu’l-luğa*, 9. baskı, Kahire, Nahdatu Mısr li’t-tıbbâa ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 2004, s. 103 vd.

⁶⁵² es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 25.

⁶⁵³ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi’l-luğati’l-‘Arabiyye*, s. 13.

⁶⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

⁶⁵⁵ Ramazan Demir, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usul: İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı 10, s. 109

⁶⁵⁶ el-Bakara, 2/31.

ki böylesi bir şeyin tasavvur edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla dillerin tevķîfî olarak ortaya çıkmasını kabul etmek en makbul yoldur.⁶⁵⁷

3. 2. İştîlâh/Tevâtu‘ Teorisi

İslâm dünyasında dillerin doğuşuyla ilgili ortaya atılan bir diğer teori olan ıştîlâh/tevâtu‘ nazariyesine göre diller insanlara Allah (c.c.) tarafından vahiy veya ilhâm yoluyla öğretilmemiştir. Bilakis diller insanların kendi aralarında uzlaşmaları ve anlaşmaları sonucu olarak neşet etmiştir. İnsan iradesi ve toplumsal uzlaşmaya dayandığı için bu teoriye ıştîlâh ve uzlaşma teorisi denilmiştir. Söz konusu teorinin ilk temsilcisi olarak Mu‘tezilî imamlarından olan Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) zikredilmektedir. İştîlâh teorisi taraftarlarının en kuvvetli delilleri, “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ”⁶⁵⁸ “Onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın diye her peygamberi kendi lisaniyla gönderdik.”⁶⁵⁸ âyetidir. Bu âyet, dillerin peygamberlikten daha önce bulunmasını gerekli kılar. Oysa dillerin tevķîfî olarak ortaya çıktığı kabul edilecek olursa peygamberliğin dillerden önce bulunması gerekirdi ki bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte mezkûr teori taraftarları görüşlerini bazı aklî delillerle de ispatlamaya çalışmışlardır.⁶⁵⁹

3. 3. Uzlaştırmacı/Birleştirici Teori

Dillerin doğuşu meselesi hakkında ortaya atılmış tevķîf ve ıştîlâh teorilerini birleştirdiğinden birleştirici veya uzlaştırmacı teori olarak adlandırılmıştır. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa bu teori taraftarlarına göre, dillerin anlaşmaya imkân tanıyacak kadar kısmı Allah (c.c.) tarafından vaż‘ edilirken diğer kısmı insanların anlaşma ve uzlaşması sonucunda ortaya çıkmıştır. İslâm âlimleri arasında bu görüşün ilk temsilcisi olarak Şâfi fakîhi ve kelâmcısı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)

⁶⁵⁷ er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 184 vd.; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 25 vd.; Vâfi, *İlmu’l-luğa*, s. 97 vd.; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 22 vd.; Demir, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, s. 55 vd.

⁶⁵⁸ İbrâhîm, 14/4.

⁶⁵⁹ er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 187 vd.; es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli’n-naḥv*, s. 25; Vâfi, *İlmu’l-luğa*, s. 98 vd.; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 26-27; Abdullah Yıldırım, “Vaż‘ İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri; Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s. 441-442.

zikredilmektedir.⁶⁶⁰ Bazı araştırmacılar tarafından dillerin kökeni konusundaki diğer teorilere nisbetle daha doğru ve daha isabetli olabileceği belirtilmektedir.⁶⁶¹

3. 4. Tevakkuf/Vakf Teorisi

Tevakkuf veya vakf olarak da adlandırılan bu teori taraftarları dillerin kökeni meselesi hakkında ortaya atılan mezkûr teorilerin her birinin mümkün olabileceği ve bu sebeple hiç birinin diğerine daha üstün olamayacağından bu konuda çekimser davranmışlardır. Taraftarları herhangi bir tercihte bulunmadıklarından bu teori tevakkuf olarak adlandırılmıştır. Bu teorinin ilk temsilcisi ise Mâlikî fakîhi ve Eş‘arî kelâmcısı olan Ebû Bekr el-Bâkıllânî (403/1003)’dir. Bakıllânî’den sonra hayli rağbet bulan tevakkuf teorisi el-Cuveynî (ö. 478/1085), el-Ğazzâlî (ö. 505/1111), er-Râzî (ö. 606/1209) vb. birtakım ünlü fakîh ve kelâmcılar tarafından benimsenmiştir.⁶⁶²

Az önce işaret edildiği üzere el-Hûlî, Arap dilcilerinin birtakım dilsel problemler üzerinde gerekenden fazla durduklarını düşünmektedir. Ona göre Arapçanın kökeni meselesi üzerinde haddinden fazla durulan meselelerden biridir. O, konuya ilişkin görüşünü şu şekilde ifade eder:

“Dilciler “Arap dilinin kökeni” meselesi hakkında araştırmalar yapmışlar ve bu çalışmalarında aşırıya gitmişlerdir. Çünkü sahip bulundukları akıl yapısı ve dinî eğilimler gibi bazı özellikler onları eşyaların aslını araştırmak gibi metafizik konulara eğilmelerine sebebiyet vermiştir. Oysa günümüzde eşyaların aslını araştırmak gibi meseleler metafizik bir mesele olup ilmî üslup ve tecrübelerden yoksundur. Öte yandan Arap dilinin kökeni meselesi hakkında araştırma yapanlar sadece dilcilerle sınırlı kalmamıştır. Onlarla birlikte Kur’ân’ı doğru bir şekilde anlamak ve ondan hüküm çıkarmak gibi maksatlarla pek çok konuda dilsel

⁶⁶⁰ er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 189 vd.; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 31-32; Demir, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, s. 74 vd.

⁶⁶¹ Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 32; Zeki Yıldırım, “Kur’ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı, 22, s. 108.

⁶⁶² es-Suyûtî, *el-Muḫḫir*, I, 20 vd.; Demir, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, s. 75 vd.

araştırmalara ihtiyaç duyan fıkıh usulcileri de meseleyle yakından ilgilenmişler ve mezkûr sorun fıkıh usulü ilminin önemli bir parçası haline dönüşmüştür.”⁶⁶³

Arap dilinin kökeni meselesini ele alarak inceleyen dilci, usulcü veya kelâmcılar, dilin kökeni meselesi etrafında ilhâm, tevfiğ, ıstılah ve tevâzu‘ ve tevaşşuf olmak üzere bir takım teoriler oluşturmuşlar ve bu konuda uzunca tartışmalar yapmışlardır. el-Ĥûlî’ye göre günümüzde bu gibi meselelerle uğraşmak boşuna kürek sallamaktan başka bir şey değildir. Çünkü meseleyle ilgili ortaya atılmış sözü geçen görüşlerin hepsi ilmî özelliklere sahip bulunmamakla birlikte dil araştırmalarına da hiçbir katkı sağlamayan teorik nazariyelerden müteşekkildir.⁶⁶⁴ Bu gibi sebeplerden dolayı el-Ĥûlî dilin doğuşu meselesi üzerinde durulmasına gerek duymaz. O, konuyla ilgili biri erken dönem dilcilerinin, diğeri ise çağdaş Arap dilcilerinin olmak üzere sadece iki meseleye temas etmekle yetinir. Konuyla direkt alakası bulunması hasebiyle söz konusu meselelere değinmek yararlı olacaktır. Şöyle ki:

a. Dilin doğuşu meselesi hakkında yapılacak tartışmaların dil araştırmalarında hiçbir fayda sağlamayacağına dair el-Ĥûlî’nin görüşüne yukarıda işaret edilmişti. O, ilgili görüşünde yalnız olmadığını ve bizzat klasik dönem dilci ve usulcülerinden bazılarının bu hususun farkında olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim Şafiiî fakihî ve usulcüsü olan Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370)’nin⁶⁶⁵ fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Raf‘u’l-ĥâcib ‘an Muhtaşari İbni’l-Ĥâcib* adlı eserinde dillerin kökeni meselesi hakkındaki; “*Bana göre doğrusu bu meselenin hiçbir faydasının bulunmamasıdır. Meseleyle ilgili İbnu’l-Enbârî (ö. 328/940) ’nin doğruladığı görüş de budur. Usulde bu meselenin zikredilmesi fazlalıktır (faydasızdır).*”⁶⁶⁶ şeklindeki ifadeleri bu hususu apaçık bir şekilde gözler önüne sermektedir. el-Ĥûlî’ye göre es-Subkî’in bu ifadeleri, dilin sosyal bir varlık olarak

⁶⁶³ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ ’l-luğaviyye*, s. 31.

⁶⁶⁴ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ ’l-luğaviyye*, s. 31-32; Şa‘bân, *Emîn el-Ĥûlî ve ’l-baḥşu ’l-luğavî*, s. 73-74.

⁶⁶⁵ Emîn el-Ĥûlî, Tâcuddîn es-Subkî’nin dillerin kökeni meselesiyle ilgili bu değerlendirmesini isim belirtmeksizin es-Suyûtî’nin *el-Muzhir fi ’ulûmi’l-luğa* adlı eserinden nakletmiştir. Bk: el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ ’l-luğaviyye*, s. 32.

⁶⁶⁶ Tâcuddîn es-Subkî, *Raf‘u’l-ĥâcib ‘an Muhtaşari İbni’l-Ĥâcib*, 1. baskı, thk: Alî Muhammed Muavviḍ-‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, ‘Âlemu’l-kutub, 1419/1999, I, 444-445; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 26; el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ ’l-luğaviyye*, s. 32.

gelişmesi teorisine kapı aralar nitelikte kabul edilebilir. Ayrıca bu ifadelerden, dillerin kökeni meselesinde ilhâm teorisi taraftarlarının en temel dayanakları olan, “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ” “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti.”⁶⁶⁷ âyetinin de ilgili meseleye delalet etmediği anlaşılmaktadır.⁶⁶⁸

b. el-Ĥûlî’nin konuyla ilgili temas ettiği diğer bir husus ise dillerin doğuşu konusunda “ses taklit” nazariyesini benimseyen bazı çağdaş dilcilerdir. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa o, İbn Cinnî’nin *el-Ĥaşâiş* adlı eserinde dillerin kökeni meselesine dair naklettiği “Bütün dillerin kökeni seslere dayanır.”⁶⁶⁹ görüşünü takdirle karşılayarak bu teori üzerinde kafa yoran çağdaş dilbilimcileri eleştirir. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki dillerin kökeni konusunda “ses taklit” nazariyesini benimsemesi sebebiyle el-Ĥûlî tarafından eleştirilen dilbilimci *el-İştikâk* adlı eserin sahibi Abdullâh Emîn’dir.⁶⁷⁰ Dilcilikte “ses taklit” nazariyesi olarak bilinen bu teoriye göre bütün diller seslerin taklidinden neşet etmiştir.⁶⁷¹ Dillerin kökeni meselesinde “ses taklit” nazariyesini benimseyen Abdullâh Emîn’in konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Bütün dillerin doğuşu seslerin taklidinden ibarettir. Konuya ilişkin İbn Cinnî’nin de görüşü bu yöndedir. Bu, bin yıldan beridir bazı meşhur Arap dilcilerinin Arap dilinin doğuşu meselesindeki görüşüdür. Fıtrata ve mantık-i selîme en yakın olan bu görüş çağdaş dönemde de pek çok Arap ve Arap olmayan dilbilimci tarafından benimsenmiştir.”⁶⁷²

el-Ĥûlî, Abdullâh Emîn’in bu görüşünü eleştiriye tabi tutar. Çünkü bu görüşün İslâm dünyasındaki ilk savunucularından olan İbn Cinnî dillerin doğuşu konusunda;

⁶⁶⁷ el-Bakara, 2/31. Söz konusu âyetin farklı tefsirlerinin özeti için bk: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sadeleştiren: İsmail Karaçam-Emin Işık v.dğr., İstanbul, Azim Dağıtım-Zehraveyn, ts., I, 265-267; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 22-23.

⁶⁶⁸ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ’l-luğaviyye*, s. 32.

⁶⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Ĥaşâiş*, I, 46-47.

⁶⁷⁰ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ’l-luğaviyye*, s. 32-33.

⁶⁷¹ İbn Cinnî, *el-Ĥaşâiş*, I, 46-47; Abdullâh Emîn, *el-İştikâk*, 1. baskı, Kahire, Matbaatu Iecneti’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, 1956, s. 155; Vâfî, *‘İlmu’l-luğa*, s. 103-104.

⁶⁷² Emîn, *el-İştikâk*, s. 156.

“Bazı kimseler bütün dillerin; rüzgâr sesi, su şarılması, eşek, karga, at vb. hayvanların sesleri gibi seslerden neşet ettiğini iddia etmişler. Bu (dillerin seslerin taklidinden türediği) bana göre uygun ve kabul edilebilir bir görüştür.”⁶⁷³

şeklindeki ifadeleriyle bu teorinin mümkün olabileceğine ve kendisinin de söz konusu görüşü hoş gördüğüne dikkat çekmektedir. el-Hûlî, Abdullâh Emîn’in dayandığı mezkûr görüşün ilk sahibi olarak bilinen İbn Cinnî’nin bu ifadelerinin muğlak olduğuna işaret eder. Çünkü İbn Cinnî, bu görüşün bazı kimseler tarafından benimsendiğini zikretmesine rağmen bunların dilciler mi, kelamcılar mı veya felsefeciler mi olduğu hususuna hiç değinmemiştir. Oysa ilgili literatür tarandığında İslâm dünyasında İbn Cinnî’den önce bu görüşe yer veren bir kimsenin bulunmadığı görülmektedir.⁶⁷⁴ Ayrıca İbn Cinnî kendisi bile bu görüşü katıyetle savunmamaktadır. Zira o, bu görüşün hemen arkasından dillerin tevķîfî olabileceği teorisinin zihninde daha kuvvetli bir şekilde yer ettiğini belirtmekten de çekinmez.⁶⁷⁵

Hülasa İbn Cinnî’nin, dillerin kökeni meselesiyle ilgili “ses taklit” teorisine yakınlık göstermesiyle birlikte “tevķîf” teorisinin de kuvvetli olduğunu belirtmesi sebebiyle onun bu meselede çekingen davranarak “tevaķķuf” teorisine daha yakın olduğu söylenebilir.⁶⁷⁶

el-Hûlî’nin eleştirdiği bir diğer nokta, dillerin kökeniyle ilgili olarak “ses taklit” teorisini benimseyen Abdullâh Emîn’in; “Diller seslerin taklidinden neşet etmiştir ve bu görüş bazı çağdaş Arap ve Arap olmayan dilbilimciler tarafından benimsenmiştir.” şeklindeki ifadesidir. Zira el-Hûlî’ye göre Abdullâh Emîn mezkûr görüşün Arap ve Arap olmayan olmak üzere bazı dilciler tarafından kabul edildiğini söylemesine rağmen hiçbir isim belirtmeyerek konuyu muğlak bırakmıştır. Eğer Arap dünyasında bu görüşü savunan bir dilci varsa onun belirtilmesi lazımdır. Bu görüşün Arap olmayan dilciler tarafından

⁶⁷³ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, 46-47.

⁶⁷⁴ el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ’l-luğaviyye*, s. 33.

⁶⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, 47; el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ’l-luğaviyye*, s. 33-34; Küçükcalay, *Kur’an Dili Arapça*, s. 34.

⁶⁷⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 26; el-Hûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ’l-luğaviyye*, s. 34; Küçükcalay, *Kur’an Dili Arapça*, s. 35.

savunulmasına gelince ise onlar genelde eşyaların, özel olarak ise dillerin kökeni gibi meselelerin tetkik edilmesini ilmî bulmadıklarından araştırmalarının haricinde tutmaktadırlar. Daha açık bir anlatımla ifade edilecek olursa onlar dillerin kökeni meselesini metafizik bir konu olarak telakki ettiklerinden ötürü bu gibi konuları dilsel araştırmaların kapsam alanından çıkarmışlardır. Zira böylesi konularla uğraşmak boşuna vakit harcamaktan öte bir şey değildir.⁶⁷⁷

Abdullâh Emîn'in dillerin kökeni meselesindeki görüşüne katılmamakla birlikte el-Ĥûlî'nin de bu eleştirisinde tamamen haklı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü herhangi bir konuda bir görüşün bazı kimseler tarafından savunulduğunu söylemek her zaman o görüş taraftarlarının ismen söylenmesini gerekli kılmayabilir. Kaldı ki ilgili kaynaklara göz atıldığı takdirde Abdullâh Emîn'in çağdaşı sayılabilen ve *'İlmu 'l-luğa* adlı eserin müellifi Alî Abdulvâhid Vâfî'nin de aynı kanaatte olduğu görülecektir. Nitekim Alî Abdulvâhid Vâfî'nin, *"Bu teori, söz konusu alandaki teorilerin sıhhate ve akla en yakın olanıdır."*⁶⁷⁸ tarzındaki ifadeleri onun Abdullâh Emîn'le aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Öte yandan dillerin kökeni meselesiyle ilgili olarak "ses taklit" teorisini benimseyen pek çok batılı dilbilimci bulunmaktadır. Ama burada bir hususa dikkat çekilmelidir ki el-Ĥûlî'nin ifade ettiği gibi dillerin kökeni meselesini dil araştırmalarından çıkarmak isteyen dillciler de yok değildir. Ama bunu bütüne şamil etmek isabetli görülmemektedir. Dillerin kökeni meselesiyle alakadar olarak "ses taklit" teorisini benimseyen batılı dilbilimcilere William Dwight Whitney ve Wilhelm Oehl örnek gösterilebilir.⁶⁷⁹

Sonuç olarak söylenebilir ki el-Ĥûlî'nin de belirttiği gibi dillerin doğuşu meselesi, dil araştırmaları açısından çok büyük önem taşımamaktadır. Söz konusu mesele, İslâm dünyasında daha ziyade dinî bir mesele olarak kelâmcılar ve usulcüler tarafından tartışılmıştır. Örneğin dillerin kökeni meselesi konusunda Mu'tezilî ekolüne mensup Ebû Hâşim el-Cubbâi ve Eş'ariyye kelâm ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki

⁶⁷⁷ el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 31, 35; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 17.

⁶⁷⁸ Vâfî, *'İlmu 'l-luğa*, s. 105.

⁶⁷⁹ Vâfî, *'İlmu 'l-luğa*, s. 104; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 41-42.

ihtilaf⁶⁸⁰ tamamen kelâmî bir tartışma olan Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması meselesine dayanmaktaydı.⁶⁸¹

4. Arap Dilinin Kolaylaştırılması (Teshîl)

el-Ĥûlî'nin Arap nahvinin kolaylaştırılması konusundaki görüşlerine geçmeden önce “nahvin kolaylaştırılması” düşüncesinin doğuşu hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Kur'ân dili Arapçanın gramer esasları I. (VII.) yüzyılın başlarından itibaren belirlenmeye başlanmış ve tedvîn dönemiyle birlikte bu alanda yapılan çalışmalar hız kazanmıştır. İslâm'ın temel metinleri olan Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılmasındaki rolü itibariyle nahiv alanında yapılan çalışmalar erken dönemlerden itibaren Müslüman ilim adamları tarafından rağbetle karşılanmış ve bu alanda devasa bir literatür oluşturulmuştur. İslâm Devleti'nin sınırları genişleyip çeşitli Arap olmayan unsurların Müslüman olmalarıyla Arapçanın Arap olmayanlara öğretilmesi kutsal bir görev olarak addedilmiştir. Ama Kur'ân dili olan Arapçayı Arap olmayan unsurlara ve hatta Arapların kendilerine öğretmek amacıyla yazılmış devasa gramer kitaplarının zamanla öğretimde yeterli olmadığı fark edilmiş ve Arapça öğretiminin kolaylaştırılması yönünde yeni arayışlar başlamıştır. Zira özellikle nahiv ekollerinin ortaya çıkmasıyla söz konusu ekoller arasında yoğun tartışmalar yapılmıştır. Nahiv eserlerini dolduran bu tartışmaların pek çok faydası olmakla birlikte zaman zaman nahivdeki bu metodolojik tartışmalar devasa boyutlara ulaşmış ve nahiv konularıyla ilgili hacimli eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bütün bunlar ise dilin öğrenilmesini öğretilmesini zorlaştırmıştır.⁶⁸²

Arapçanın öğretilmesinde karşılaşılan bu zorluklara karşı ilk itirazlar Ĥalefu'l-Aĥmer (ö. 180/796) ve el-Câhîz tarafından yapılmıştır. Nahve yöneltlen ilk tepkiler,

⁶⁸⁰ Mu‘tezilî ve Eş‘arîler arasındaki mezkûr ihtilafın detayları için bk: Faḥruddîn er-Râzî, *Ḥalku'l-Kur'ân beyne'l-Mu‘tezile ve Ehli's-Sunne*, 1. baskı, thk: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1413/1992, s. 58 vd.

⁶⁸¹ Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, s. 442-443.

⁶⁸² Şevkî Dayf, “Teysîru'n-nahv”, *Mecelletu'l-Mecmai'l-luġati'l-'Arabiyye el-Kâhire*, XXVII, 1981, s. 109; Yusuf Doġan, Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, VIII, sayı 3, s. 183.

hacimli nahiv eserlerinin ihtisar edilmesi ile başlamış daha sonra bunları Arapçanın öğretim yöntemine yöneltilen eleştiriler izlemiş, son olarak ise söz konusu itirazlar başta âmil teorisi olmak üzere Arapçanın çeşitli teorilerine yöneltilmiş eleştirilerle devam etmiştir.⁶⁸³

Henüz II. (VIII.) yüzyılda yaşayan Halefu'l-Ahmer, kaleme aldığı *el-Muqaddime fi'n-nahv* adlı eserinin giriş kısmında; dilcilerin ve nahivcilerin nahiv konularını fazla uzatmaları sebebiyle Arapçanın öğretilmesinin zorlaştığından yakınmış ve yeni Arapça öğrenenlerin işini kolaylaştırmak için bu muhtasar eserini kaleme aldığını belirtmiştir.⁶⁸⁴

Halefu'l-Ahmer'den sonra Abdullâh b. Yahyâ el-Yezîdî de aynı amaçla *Muhtaşaru'n-nahv* adlı bir eser kaleme almıştır. Bunların dışında Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ömer Şâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840), Ahmed b. Yahyâ Şa'leb (ö. 291/904), el-Mufaḍḍal b. Seleme (ö. 290/903), İbn Keysân (ö. 320/932), İbrahim b. Muhammed Niftaveyh (ö. 323/935), Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî (ö. 337/948), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi şahsiyetler Arapçanın eğitim ve öğretimini kolaylaştırmak maksadıyla muhtasar nahiv eserleri kaleme almış dilcilere örnek olarak gösterilebilir. Yeri gelmişken belirtmelidir ki bu eserler mutlak manada bir kolaylaştırma olmaktan öte, nahiv konularının daha farklı bir biçimde sunulması olarak değerlendirilmelidir.⁶⁸⁵

Daha önce işaret edildiği üzere nahvin zorluğuna dikkat çekenlerden bir diğeri de el-Câhîz olmuştur. el-Câhîz konuya dair bir risalesinde nahiv kitaplarını, Arapça öğretimindeki doğurdukları zorluklar açısından eleştirmiştir. O, söz konusu nahiv kitaplarının bu dili yeni öğrenmeye başlayanlar için ne kadar zorluk çıkardığına değinmiş ve bu alanda öğrenci-hoca ayırımına dikkat çekmiştir. el-Câhîz'a göre Arapçayı öğrenmeye başlayan bir öğrenciye nahvin detaylarına girmeksizin, kendisini hatadan

⁶⁸³ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 188.

⁶⁸⁴ Ebû Muhriz Halefu'l-Ahmer, *el-Muqaddime fi'n-nahv*, thk: 'İzzuddîn et-Tenûhî, Dimaşk, Vizâratu's-sekâfe ve'l-irşâdu'l-kavmî, 1381/1961, s. 33-34.

⁶⁸⁵ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 183, 189.

koruyacak kadarını öğrenmesi kâfidir. Nahiv kitaplarındaki detaylı bilgiler ise bu alanda uzmanlaşmış kişiler için gereklidir.⁶⁸⁶

Görüldüğü gibi Halefu'l-Ahmer ve el-Câhiz tarafından başlatılan nahvin kolaylaştırılması teşebbüsleri, daha ziyade nahvin öğrenilmesini kolaylaştırmak amacıyla hacimli eserlerin yerine muhtasar eserlerin telif edilmesinden ibaretti. Tam anlamıyla nahvin yenilenmesine yönelik çalışmaların ise Endülüs'te başlatıldığı görülmektedir. Endülüs'te başlatılan nahvin yenilenmesine dair hareketler İslâm dünyasına damgasını vurmuş ve XIX-XX. yüzyıllarda tekrar canlanmaya başlayan yenilik hareketi üzerinde oldukça etkili olmuştur. Endülüs'teki nahvin kolaylaştırılmasına yönelik yenilik hareketi İbn Hâzm (ö. 456/1064) ile başlamış daha sonra İbn Tûmert (ö. 524/1130), İbn Mağâ (ö. 592/1196) ve İbn Rüşd (595/1198) ile zirveye ulaşmıştır.⁶⁸⁷

Zahirî mezhebinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hâzm'ın diğer düşüncelerinde olduğu gibi nahiv teorisinin şekillenmesinde de müntesibi olduğu ekolün etkisi bulunmaktaydı. Fıkıhta kıyâs ve illete şiddetle karşı çıkan İbn Hâzm, nahivdeki kıyâs ve illetleri de reddetmekteydi.⁶⁸⁸ Nahivdeki illetlerin tamamını yalan, uydurma ve hiçbir hakikate dayanmayan şeyler olarak niteleyen İbn Hâzm'a göre Arap dilinin kurallarının belirlenmesinde ve nakledilmesinde kendilerine başvurulmuş dil, ehlinden duyulan yani Arapların kullandıkları dildir. Ona göre nahivcilerin; “bu kelimenin aslı önce şöyleydi daha sonra dile ağır gelmesinden dolayı (şikâl) şöyle oldu” şeklindeki iddiaları ise tamamen tutarsızdır. Çünkü Araplar hiçbir zaman onların iddia ettikleri gibi kelimeleri kullanıp daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı başka şekline geçmiş değillerdir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Şevkî Dayf, “Nahvin Kolaylaştırılması”, trc: Ali Bulut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 7, sayı 3, Samsun, 2007, s. 203.

⁶⁸⁷ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 192.

⁶⁸⁸ İbn Hâzm el-Endelusî, *Merâtibu'l-'ulûm (Resâilu İbn Hâzm içinde)*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983, s. 302. Ayrıca bk: Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 3. baskı, trc: İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 347; Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 305; Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 193.

⁶⁸⁹ İbn Hâzm el-Endelusî, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi (Resâilu İbn Hâzm içinde)*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983, s. 302. Ayrıca bk: el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 347; Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, 305.

Dolayısıyla nahiv kurallarının belirlenmesinde semâ metodunu esas alan İbn Hâzm, i'râb alametleri olarak kabul edilen ref', naşb, cer ve cezmin âmillerin etkisiyle değil bilakis Araplarda kuşaktan kuşağa aktarılan bir meleke sonucu ortaya çıktığı düşüncesini benimsemiştir. Böylece onun nahivciler tarafından benimsenmiş âmil nazariyesini reddettiği ortaya çıkmaktadır.⁶⁹⁰

İbn Hâzm'a göre nahiv ilminin öğrenilmesi gereken miktarı sadece Arapçanın kurallarının bilinmesine yetecek kadardır. Nahiv ilminde derinleşmenin ise hiçbir faydası bulunmamaktadır. Zira çoğu yalan ve uydurmalarla müteşekkil karmaşık nahiv meseleleriyle iştigal etmek, elde edilmesi daha önemli ve elzem olan şeylere engel teşkil etmektedir.⁶⁹¹

Nahiv konusundaki bu görüşlerini müstakil bir eser halinde cemetmemesine rağmen İbn Hâzm'ın mezkûr görüşleri, kendisinden sonra gelen İbn Tûmert, İbn Madâ ve İbn Rüşd gibi şahsiyetlerin üzerinde etkili olmuştur.⁶⁹²

İbn Hâzm'dan sonra onun nahiv konusundaki görüşlerini İbn Tûmert aynen devam ettirmiştir. Fakat nahiv konusunda reformist görüşleriyle tanınan en önemli şahsiyet ise hiç kuşkusuz Zahirî mezhebine mensup olan İbn Mağâ'dır. Seleflerinden daha cüretkâr davranan İbn Mağâ, mensubu olduğu Zahirî mezhebinin de etkisiyle nahivdeki zahirî ve gizli âmilleri, bunların dayandığı kıyâs ve illetlerin tamamını reddederek sadece hareketlerin varlığını kabul ederek nahivcilerin benimsedikleri âmil nazariyesini tamamen yok saymıştır. İbn Mağâ nahiv konusunda *el-Muşrik fi'n-naḥv* ve *er-Redd 'ale'n-nuḥât* adlı iki eser kaleme almasına rağmen bunlardan sadece ikincisi günümüze ulaşmıştır.⁶⁹³

er-Redd 'ale'n-nuḥât isimli kitabının giriş kısmında İbn Mağâ söz konusu eserini kaleme alma amacını açıklar. Ona göre nahivciler, nahiv ilmini; Arap dilini hatalı

⁶⁹⁰ İbn Hâzm, *et-Taḥrîb*, s. 94-95. Ayrıca bk: Doğan, "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri", s. 194.

⁶⁹¹ İbn Hâzm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 349; İbn Hâzm, *et-Taḥrîb*, s. 66-67.

⁶⁹² Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305; Doğan, "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri", s. 194.

⁶⁹³ M. Faruk Toprak, "Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mağâ" *AÜDTCFD*, Ankara, 1995, XXXVII, sayı 1-2, s. 208; Doğan, "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri", s. 195.

kullanım ve değişikliklere maruz kalmaktan muhafaza edebilmek için vazetmişler ve bu gayelerinde de başarılı olmuşlardır. Ama zamanla güttükleri maksadı aşan birtakım gereksiz konulara girerek kafaları karıştıran teoriler oluşturmuşlardır. Böylece asıl gayesi dinî ilimleri layıkıyla anlamaya yardımcı olmak üzere geliştirilen nahiv ilminin kendisi içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Bu nedenle o, “الدِّينُ النَّصِيحَةُ” “*Din nasihattir.*”⁶⁹⁴

hadisinden hareketle yaptıkları bu hatalara karşı nahivcileri uyarmayı ve onları nahivdeki söz konusu fazlalıkları atmaya davet etmeyi kendine bir görev saymıştır.⁶⁹⁵

İbn Mağâ'nın *er-Redd 'ale'n-nuḥât* adlı eserinde üzerinde durduğu temel konu, Sîbeveyhi (ö. 180/796)'nin *el-Kitâb*'ında temellerini attığı ve daha sonra Basralı dilciler tarafından benimsenen ve geliştirilen âmil nazariyesinin nahivden çıkarılmasıdır. Âmil nazariyesini benimseyen nahivcilere göre kelimelerin sonunu ref', naşb, cer veya cezm yapan lafzî ve manevî bir âmil bulunmaktadır. Meselâ “ضَرَبَ زَيْدٌ عُمَرَ” (Zeyd ‘Amr’ı dövdü) cümlesinde fâil konumunda olan “زَيْدٌ” kelimesini merfû‘ yapan “ضَرَبَ” fiilidir. Nahivciler tarafından geliştirilen bu âmil teorisine karşı çıkan İbn Mağâ, Sîbeveyhi'nin âmil nazariyesini “apaçık bir fesat” olarak nitelemiş ve bu konuda İbn Cinnî'nin görüşlerini benimsemiştir. İbn Cinnî'nin “*Kelimelerin sonunu ref', naşb, cer veya cezm yapan lafzî veya manevî âmil değil bilakis mütekellimin kendisidir.*”⁶⁹⁶ görüşünü kendisi için hareket noktası yapan İbn Mağâ'ya göre kelimelerin merfû‘, manşûb, mecrûr veya meczûm olması tamamen doğuştan gelen bir olgu olup bunları belirleyen insanın kendi iradesinden başka bir şey değildir.⁶⁹⁷

Âmil nazariyesi konusunda İbn Mağâ'nın karşı çıktığı bir diğer husus ise maḥzûf veya muḥzar (gizli) âmil düşüncesidir. Ona göre nahivcilerin iddia ettikleri maḥzûf ve muḥzar âmil düşüncesi tamamen uydurulmuş varsayımdan başka bir şey değildir. Bu

⁶⁹⁴ Muslim, “Kitâbu'l-Îmân”, 196.

⁶⁹⁵ İbn Mağâ el-Ḳurtubî, *er-Redd 'ale'n-nuḥât*, 1. baskı, thk: Şevkî Dayf, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-‘Arabî, 1366/1947, s. 80-81. Ayrıca bk: Toprak, “Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mağâ”, s. 209.

⁶⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, I, 109-110. Ayrıca bk: İbn Mağâ, *er-Reddu 'ale'n-nuḥât*, s. 87.

⁶⁹⁷ İbn Mağâ, *er-Redd 'ale'n-nuḥât*, s. 85-87.

bağlamda o, münâdâ ve tenâzu‘ konularını söz konusu mahzûf ve muzmar âmil teorisini çürütmek için örnek gösterir. Dolayısıyla İbn Mağâ, konuyla ilgili olarak nahivcilerin; “cümlede mahzûf lafızların anlamları mütekellimin içinde gizlidir” veya “söz konusu lafızlar icâz/sözü kısa tutmak maksadıyla hazfedilmiştir” şeklindeki gerekçelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre nahivcilerin mezkûr gerekçeleri kabul edildiği takdirde mütekellimin sözlerine kendisinin zikretmediği şeyler eklenmiş olur ki herhangi bir karine bulunmaksızın böyle bir şeyin yapılması doğru değildir. Bu konuda İbn Mağâ’nın mensubu olduğu Zahirî mezhebinin her türlü teville karşı çıkma görüşünden hareket ettiği açık bir şekilde görülmektedir.⁶⁹⁸

Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki bütün bu görüşlerine rağmen İbn Mağâ’nın âmil nazariyesini tamamen reddetmediği görülmektedir. Örneğin o, naşbeden “إِنَّ” ve “أَنَّ” edatlarını kabul etmektedir. Ama daha önce işaret edildiği üzere gizli âmil düşüncesine karşı çıktığından ona göre bu edatların açıkça naşbetmeleri gerekmektedir. Buna göre “حتى” gibi naşb edatlarının gizli “أَنَّ” ile naşbetmeleri yanlıştır.⁶⁹⁹

İbn Mağâ’ya göre âmil nazariyesinin yanı sıra Arap nahvinden atılması gereken konulardan biri de câr ve mecrûrdan müteşekkil şibih cümlelerde bahsedilen harfî cerlerin müteallak alması meselesidir. Buna göre “زَيْدٌ إِسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ-Zeyd evdedir” cümlesini “زَيْدٌ إِسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ-Zeyd eve yerleşti” şeklinde takdir etmek gereksiz olup kafa karışıklığına sebep olmaktadır.⁷⁰⁰

İbn Mağâ’ya göre nahivden arındırılmasını gereken önemli konulardan bir diğeri ise varsayımlar üzerine bina edilmiş ve pratikte hiçbir faydası bulunmayan çoğu i’lâl ile ilgili verilmiş örneklerdir. Örneğin nahivcilerin; “مُؤَقِّن” ve “مُؤَسِّر” kelimelerinin asılları

⁶⁹⁸ İbn Mağâ, *er-Redd ‘ale’n-nuĥât*, s. 88-91; Ali Bulut, “İbn Mağâ’nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt 6, sayı 23, s. 66.

⁶⁹⁹ Toprak, “Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mağâ”, s. 210.

⁷⁰⁰ İbn Mağâ, *er-Redd ‘ale’n-nuĥât*, s. 99.

“مَيْقِنَ” ve “مَيْسِرَ” şeklinde olup sakin “yâ” harfinden önceki hareke damme olduğundan “yâ” “vâv”’a dönüşmüştür şeklindeki açıklamalarının faydası olmadığından bunların asıllarını öğrenmeye de ihtiyaç yoktur. İnsanlar faşîh dili öğrenmeye zorlanırken böylesi açıklamaları ezberlemek işi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirecektir.⁷⁰¹

Endlûs’ta İbn Hâzım tarafından başlatılan Arapçanın kolaylaştırılmasına yönelik çalışmalardan etkilenen bir diğer isim, İbn Mağâ’nın çağdaşı olan İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd, yaşadığı dönemde Arapçanın öğrenilmesindeki en büyük zorluğun nahivden kaynaklandığını görmüş ve nahvin öğrenilmesini ve öğretilmesini kolaylaştırmak için *ed-Darurî fî şinâ’ati’n-naḥv*⁷⁰² adlı bir eser telif etmiştir.⁷⁰³

İbn Rüşd, nahvin kolaylaştırılması düşüncesini selefleri İbn Hâzım İbn Mağâ’dan farklı olarak âmil-ma’mûl nazariyesinin terkedilmesi üzerine kurmamıştır. O, nahvin öğrenilmesindeki en büyük zorluk olarak, nahivcilerin eserlerinde kullandıkları üslubu ve öğretim yöntemini görmektedir. Onun nahvin kolaylaştırılmasından maksadı, nahiv konularının metodolojik açıdan düzenlemek, yani nahvin asıl ve fûru konularını küllî kaideler şeklinde ortaya koymaktır. Zira nahivcilerin ortaya koydukları kurallar nahiv ilminin taşıyamayacağı kadar fazladır. Bu da nahvin öğrenilmesini ve anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.⁷⁰⁴

Dolayısıyla Arapçanın öğretilmesini kolaylaştırmak amacıyla ilk tecdîd hareketleri, Ḥalefu’l-Aḥmer ve el-Câhîz’in söz konusu dönemdeki öğretim yöntemlerine karşı itirazlarıyla başlamış, bu alanda eğitim amaçlı muhtasar eserler yazılmış, daha sonra

⁷⁰¹ İbn Mađâ, *er-Redd ‘ale’n-nuḥât*, s. 161. Ayrıca bk: Toprak, “Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mażâ”, s. 211.

⁷⁰² 1999’da Moritanya’da özel bir kütüphanede bulunan bu eser, Maşûr Alî ‘Abdusseminî’, tarafından neşredilmiştir. Söz konusu yazmanın bir fotokopisi de Kahire Yazma Eserler Kütüphanesi’ne verilmiştir. Toplam 75 varak olan bu yazmanın üzerinde istinsah tarihi ve müstensih’in ismi de bulunmaktadır. Bk: Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 200 (70 numaralı dipnot).

⁷⁰³ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 199.

⁷⁰⁴ İbn Rüşd’ün nahvin kolaylaştırılmasıyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk: Ebu’l-Velîd İbn Rüşd (el-Ḥafîd) el-Ḳurtubî, *ed-Darurî fî şinâ’ati’n-naḥv*, 1. baskı, thk: Maşûr Alî ‘Abdusseminî’, Mısır, Dâru’s-şâḥve 1431/2010, s. 98-99; Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 201.

ise onlar tarafından başlatılan bu itirazlar başta âmil teorisi olmak üzere Arapçanın çeşitli teorilerine yöneltilmiş eleştirilerle devam etmiştir. Özellikle İbn Hâzım, İbn Mağâ ve İbn Rüşd tarafından Arap dil teorilerine yöneltilen eleştiriler kaydetmeye değer niteliktedir.⁷⁰⁵

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren Arap-İslâm dünyasında tekrar filizlenmeye başlayan nahivde yenilikçilik hareketi taraftarları üzerinde en fazla etkili olan şahsiyet İbn Mağâ'dır. Onun mensup olduğu Zahirî mezhebinin de etkisiyle nahvin kolaylaştırılması konusunda ortaya attığı, “asıllara dönüş, kıyasın ve taklidin terkedilmesi” şeklindeki görüşleri başta *İhyâu'n-naḥv* adlı eserin müellifi İbrâhîm Mustafâ (ö. 1962), Emîn el-Ḥûlî, Şevkî Dayf ve Abdulmute'âl eş-Şuaydî (ö. 1971) gibi şahsiyeler tarafından destek bulmuştur.⁷⁰⁶

Arap nahvinin kolaylaştırılmasına yönelik İbn Hâzım tarafından başlatılan ve daha sonra İbn Mağâ tarafından zirveye ulaşan görüşler kendi dönemlerinde pek revaç bulmamıştır. Ama XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren onların, özellikle de İbn Mağâ'nın görüşleri çağdaş yenilikçilik taraftarlarınca rağbet görmeye başlamıştır. Emîn el-Ḥûlî'nin:

“Bir düşünce, belirli bir zamanda inançsızlık kabul edilerek kendisiyle mücadele edilir, ama daha sonra söz konusu düşünce, zamanla bir ekol hatta bir inanç sistemi ve reform haline dönüşür ve hayat bu düşünce sistemiyle birlikte hareket ediverir.”⁷⁰⁷

sözleriyle ifade ettiği gibi zamanla dışlanan bu görüşler XX. yüzyıla gelindiğinde ise artık bir ekol haline dönüşmüştür.

Arap dilinin/nahvin kolaylaştırılmasına yönelik çalışmalar XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren yaygın olarak görülmeye başlanmıştır. Ama bu dönemdeki kolaylaştırmanın genel karakteristiği, nahiv konusunda yazılmış klasik

⁷⁰⁵ Şevkî Dayf, “Teyâsîru'n-naḥv”, s. 109; Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 183.

⁷⁰⁶ ‘Abduh er-Râciḥî, *Durûs fi'l-meẓâhibi'n-naḥviyye*, Beyrut, Dâru'n-naḥḍati'l-‘Arabîyye, 1980, s. 218; Alî el-‘Îmâdî, “İbn Mağâ ve tahrîru'n-naḥv”, *Mecelletu'l-Ezher*, XXXI/1, 1960, s. 69-70.

⁷⁰⁷ el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 235.

eserlerin daha kolay ve anlaşılır bir hale getirilmesinden ibaret olmuştur. Bu alanda yapılmış ilk teşebbüs Hristiyan kökenli Arap dili âlimi Ferhâd Cermânûs (ö. 1732)⁷⁰⁸ tarafından gerçekleştirilmiştir. O, İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) ve İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) gibi nahivcilerce oluşturulan nahiv mirasının Hristiyan okul çocukları tarafından anlaşılabilmesi için *Bahşu 'l-meṭâlib ve haşsu 't-tâlib* (Malta, 1835.) adlı eserini telif etmiştir.⁷⁰⁹

Arap dünyasında gerçekleştirilen diğer ıslâh ve yenilenme hareketlerinde olduğu gibi nahvin ıslâhı/kolaylaştırılması düşüncesinde de Mısır ve Mısırlı aydınlar birincil rolü üstlenmişlerdir. Mısır'da Arapçanın öğrenim ve öğretilmesinde karşılaşılan zorlukların bertaraf edilmesi amacıyla yapılan ilk çalışmalar Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemine tesadüf etmektedir. Söz konusu dönemde yaşayan dilciler, karşılaştıkları dilsel sorunları nazarî olarak incelemekle kalmamış, bilakis bu konuda pratik adımlar atmışlardır. Bu konuda karşılaştıkları zorlukları kolaylaştırmak suretiyle Arapçayı ilmî, askerî ve sınaî kalkınmanın taleplerine cevap verebilecek bir duruma getirmeye teşebbüs etmişlerdir. Söz konusu dönem dilcileri yeni kelimeler, üsluplar ve ıstılâhlar üreterek bu alanda kayda değer ilerlemeler gerçekleştirebilmişlerdir.⁷¹⁰

Bu arada belirtilmesi gerekir ki Arapçanın kolaylaştırılmasına yapılan çağrıları tetikleyen iç ve dış birtakım unsurlar bulunmaktaydı. Mehmed Ali Paşa'nın Batı'daki eğitim tarzına uygun eğitim yapan okullar açması ve Batı'ya tahsil almaları için öğrenci göndermesiyle birlikte Arap âlemi ile Batı arasında bir yakınlaşma başlamış ve bu yakınlaşma pek çok alanda etkilerini göstererek yeni bir döneme kapı aralamıştır. Bütün bunların sonucunda, özellikle Arapçaya ve Arapçayı öğrenme ve öğretme yöntemlerine yönelik birtakım eleştiriler yöneltilmiştir.⁷¹¹ Ancak Arapçaya yöneltilmiş eleştirilerde en büyük pay hiç kuşkusuz sömürgeci Batı devletlerinin propagandasıydı. Mısır'ı işgal eden

⁷⁰⁸ Tam adı Cermânûs (Cibrâîl) b. Ferhâd b. Maṭar el-Harsûnî el-Halebî el-Mârûnî 18. yüzyılda Halep şehrinde yaşamış Hristiyan kökenli Arap dili âlimi ve şâirdir. Hayatı hakkında bk: Serkîs, *Mu'cemu'l-maṭbûâtî 'l-'Arabîyye ve 'l-mu'arrabe*, II, 1441-1442.

⁷⁰⁹ Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305.

⁷¹⁰ Emîn el-Hûlî, "Hâze'n-nahv", *Mecelletu kulliyeti 'l-âdâb*, Kahire, 1944 (Temmuz), cilt 7, sayı 7, s. 40.

⁷¹¹ Doğan, "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri", s. 205.

İngilizler, ilk, orta ve yükseköğretim kurumlarındaki eğitim dilini İngilizce yaparak faşîh Arapça düşmanlığı yapmaya başladılar. Zira onlar faşîh Arapçanın Müslümanları birleştiren, birbirleriyle kaynaştırıp anlaşmalarını sağlayan, onların millî, manevî ve kültürel değerlerinin yegâne unsurunun faşîh dil olduğunun bilincindeydiler. Bu sebeple İngilizler eğitim kurumlarından Arapçayı kaldırmakla yetinmediler, bilakis faşîh dili ortadan kaldırabilmek veya en azından etkisiz hale getirebilmek amacıyla hummalı çalışmalara giriştiler. Onların yürüttükleri bu propagandalar, önce yerli Hristiyan Araplar daha sonra ise birtakım Müslüman edipler tarafından da benimsenmiş oldu.⁷¹²

İngilizler faşîh Arapçaya karşı olan bu düşmanca maksatlarını gerçekleştirmek için hemen hemen bütün Arap ülkelerinde bulunan kültür dili (faşîh Arapça)-halk dili ('ammî dil) ayırımından yararlanmak yoluna gitmişlerdir. Onlar Mısırlılara, ilmî, edebî ve teknolojik alanlarda ilerleyememelerinin ve bu alanlarda Batılılar'dan geri kalmalarının sebebi olarak halk kitlelerinin iyi bilmediği kültür diline (faşîh Arapça) sarılmalarını lanse etmişlerdir. Ayrıca Mısırlılar'a, eğer Batı medeniyetini benimsemek ve onlarla beraber yürümek istiyorlarsa kültür dilini (faşîh Arapça) terk ederek halk dilini ('ammî dil) ilim ve edebiyat dili haline getirmelerinin gerekli olduğu hususunu empoze etmişlerdir.⁷¹³

İngilizler'in faşîh Arapçaya karşı yaptıkları propagandaların en önemli temsilcilerinden biri Mısır'ın sulama işleri teşkilatının başkanlığına getirilmiş Sir William Wilcoks (ö. 1932) idi. O, 1893 senesinde Kahire'de verdiği bir konferansta Mısırlılar'da icat kuvvetinin bulunmamasının sebebi olarak onların faşîh Arapçayı ilim ve edebiyat dili olarak kullanmalarını göstermiştir. Zira bu dil onları eğitim ve öğretimden alıkoymaktadır. W. Wilcoks 1926 yılında yayımlattığı bir makalesinde⁷¹⁴ ise daha da ileri giderek Mısırlılar'ın konuştuğu dilin eski Finike dili olup Arapçayla bir ilişkisinin bulunmadığını ileri sürmüştür. O, söz konusu makalesinde kültür dilinin öğrenilmesinin

⁷¹² Çetiner, "Arap Âleminde Faşîh Dil-'Âmmî Dil Mücadelesi", s. 351.

⁷¹³ ed-Dusûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, II, 40; Ayyıldız, "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", s. 70-71.

⁷¹⁴ W. Wilcoks söz konusu makalesini "Syria, Egypt, North Africa and Malta Speak Punic Not Arabic" (Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Malta Arapça Değil Finikece Konuşuyor) adıyla 1926'da Londra'da yayımlatmıştır.

zorluklarından bahsetmiş ve eğer bu dilin yerine halk dili bütün eğitim kurumlarında ortak dil olarak kullanılırsa on sene içinde Mısır'da cehaletin tamamen ortadan kalkacağını iddia etmiştir.⁷¹⁵

Öte yandan birtakım müsteşrikler, faşîh Arapçanın terkedilerek yerine halk dilinin ('ammî dil) kullanılabilmesi için halk dilinin kurallarını tespit etme yönünde çalışmalara başladılar. Bu yöndeki ilk çalışma Wilhelm Sitta'nın 1880'de hazırladığı *Ḳavâidu'l-luġati'l-âmmiyye fî Mısr* adlı eseridir. Daha sonra ise Carl Wollers *el-Lehcetu'l-âmmiyyetu'l-ḥadîse fî Mısr* (1890) ve Sildon Wilmore *el-'Arabiyyetu'l-maḥalliyye fî Mısr* (1901) ve *Luġatu'l-Kâhire* (1902) adlı çalışmasıyla onu takip ettiler.⁷¹⁶ Halk dilinin ('ammî dil) kullanıldığı ilk eserler de yine müsteşrikler tarafından hazırlanmış ve daha sonra bazı yerli edipler onları takip etmişlerdir. Örneğin William Wilcoks ilk önce ünlü İngiliz edebiyatçısı Şekspir (ö. 1616)'in *IV. Henri* ve *Hamlet* (1892) eserlerini daha sonra ise *Kitab-ı Mukaddes*'in bazı bölümlerini halk diline ('ammî dil) tercüme ederek yayımlatmıştır.⁷¹⁷

Zamanla Arapçanın kurallarındaki zorlukların giderilmesi yönündeki çalışmalar ve sömürgeci devletler tarafından yapılan söz konusu propagandalar etkisini göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla iç ve dış unsurların da etkisiyle Arap dünyasında Kur'ân Arapçası'nın ıslâh edilmesi, kolaylaştırılması veya yenileştirilmesine çağrı yapanlar günbegün artmaya başlamıştır.⁷¹⁸

Mısır'da nahiv kitaplarının ıslahına yönelik eğitime bağlı olarak atılmış ilk pratik çalışma Alî Mübârek Paşa (ö. 1893)'nın⁷¹⁹ *Ṭarîḳu'l-hicâ'* ve *t-temrîn* adlı eseridir. O, söz

⁷¹⁵ ed-Dusûkî, *Fî'l-edebi'l-ḥadîs*, II, 41; Ayyıldız, "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", s. 71.

⁷¹⁶ Çetiner, "Arap Âleminde Faşîh Dil-'Âmmî Dil Mücadelesi", s. 352.

⁷¹⁷ İbrâhîm en-Nî'me, "Beyne'l-İslâm ve'l-âmmiyye ve'l-fuşḥâ", *Mecelletu't-terbiyyeti'l-İslâmiyye*, 1978 (Temmuz), cilt 20, sayı 1, s. 62. Ayrıca bk: Çetiner, "Arap Âleminde Faşîh Dil-'Âmmî Dil Mücadelesi", s. 352-353.

⁷¹⁸ Mâzin el-Mubârek, *Nazarât ve ârâun fî'l-'Arabiyye ve 'ulûmihâ*, Dimaşk, Dâru'l-beşâir, 2007, s. 45.

⁷¹⁹ Tam ismi Alî b. Mübârek b. Mübârek b. Süleymân b. İbrâhîm olup 19. yüzyılın Mısırlı devlet adamı, ıslahatçı ve ilim adamıdır. Alî Mübârek Paşa, Mısır'ın maarif alanında yaptığı yenilikçi ıslahatları ve yirmi ciltlik *el-Hıtafu't-tevfikiyyetu'l-cedîde* adlı eseriyle şöhret bulmuştur. Hayatı için bk: Ahmed Emîn, *Zu'amâu'l-ıslâs fî 'aşri'l-ḥadîs*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, ts., s. 184-201.

konusu eserini daha önce el-Ezher Üniversitesi'nde okutulan İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in *el-Elfiyye*'si, İbn Âcurrûm (ö. 723/1323)'un *el-Âcurrûmiyye*'si ve İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360)'nin *Kaṭru'n-nedâ* ve *Şuzûru'z-zeheb*'i gibi klasik nahiv eserlerinden gereksiz gördüğü bazı konuları atmak suretiyle vücuda getirmiştir. Alî Mubârek Paşa'nın bir diğer hedefi ise kurduğu okulda el-Ezher üniversitesinin haricinde de dil uzmanları yetiştirmekti. Alî Mubârek Paşa'yı Rifâ'a eṭ-Ṭaḥṭâvî (ö. 1873)⁷²⁰ takip etmiştir. O, Fransız müsteşrik Antoine Isaac Silvestre de Sacy (ö. 1838)'nin, Arap dilinin gramerine dair hazırladığı *Grammaire 'Arabe*⁷²¹ adlı kitabının etkisinde kalarak *et-Tuḥfetu'l-mektebiyye fî takrîbi'l-luġati'l-'Arabiyye* adlı eserini yazmıştır. Daha sonra Dâru'l-funûn başta olmak üzere el-Ezher Üniversitesi'nin bünyesinde Arapçanın zorluklarını gidermek maksadıyla bazı çalışmalar başlatılmıştır. Değişik açılardan yapılan bu ıslâh çalışmaları sonucunda modern eğitim metotlarından da yararlanmak suretiyle bazı nahiv kitapları hazırlanmıştır.⁷²² Nahiv kitaplarının ıslahı alanında ilk komisyon çalışması ise 1887 senesinde başlatılmıştır. Söz konusu komisyon üyeleri ortak çalışmalar sonucunda ilköğretim için *ed-Durûsu'l-'Arabiyye* (I-III, Kahire, 1891), orta öğretim için *ed-Durûsu'n-naḥviyye* (I-IV, Bulak, hicrî. 1305), ve aynı yöntemle belâgat konusunda *Durûsu'l-belâġa* adlı eserleri hazırlamışlardır. Daha sonra bu çalışmalardan etkilenen Alî el-Cârim (ö. 1949) ve Mustafâ Emîn (ö. 1997) nahve dair *en-Naḥvu'l-vâḍiḥ* adını verdikleri kolaylaştırılmış nahiv kitaplarını kaleme almışlardır.⁷²³

Artık XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin yapılmış pek çok çalışma bulunmaktaydı. Nahiv kitaplarındaki bazı zor konuların

⁷²⁰ Tam adı, Rifâ'a Râfî' b. Bedevî b. Alî b. Muhammed eṭ-Ṭaḥṭâvî el-Ḥuseynî el-Hâşimî olup Mısır'ın önde gelen aydın, dilci, edip ve mütercimlerinden biridir. Rifâa eṭ-Ṭaḥṭâvî, Mehmed Ali Paşa tarafından Fransa'ya eğitim için gönderilen ilk öğrenci heyetin başında vekil olarak Paris'e gitmiştir. Müellifin pek çok eseri ve tercümeleri bulunmaktadır. Hayatı hakkında bk: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-harketu's-sekâfiyye fî 'aşri Muhammed Alî*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1950, s. 120-146

⁷²¹ Sacy tarafından hazırlanan bu eserin birinci cildinin Fransızca tam ismi *Grammaire 'Arabe A L'Usage Des Élèves De L'École Spéciale Des Langues Orientales*'dir. Söz konusu eser Arapça ise *et-Tuḥfetu's-seniyye fî 'ilmi'l-'Arabiyye* ismiyle bilinmektedir. Eser ilk kez 1810 senesinde iki cilt olarak Paris'te basılmıştır. Bk: Sacy, Antoine Isaac Silvestre, *Grammaire 'Arabe A L'Usage Des Élèves De L'École Spéciale Des Langues Orientales*, Paris, De L'Imprimerie Impériale, 1810.

⁷²² el-Ḥûlî, "Haze'n-naḥv", s. 40; Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305.

⁷²³ Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305.

terkedilmesine dair Circîs el-Hûrî el-Makdisî'nin çalışmaları, Kâsım Emîn (ö. 1908)'in nahivdeki i'râb zorluğunu kaldırmak amacıyla kelime sonlarının sakın kılınması konusundaki makalesi ve faşîh Arapçanın tamamen terkedilerek yerine halk lehçesinin kabul edilmesini savunan Selâme Musâ (ö. 1958)'nin girişimleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Ama bu alanda yapılan ilk pratik çalışma İbrâhim Mustafâ'nın *İhyâu'n-naḥv* adlı eseridir. İbrâhim Mustafâ eserinde “‘âmil-ma'mûl”, “taḫrîrî-maḥallî i'râb”, “müstetir zamir” vb. gereksiz gördüğü bazı konuların atılması suretiyle nahvin kolaylaştırılması önerisinde bulunmuştur.⁷²⁴ Onun bu önerileri 1938 ve 1958 yıllarında Mısır Maarif Bakanlığı tarafından oluşturulan nahvin kolaylaştırılması komisyonunda etkili olmuştur.⁷²⁵

Daha sonra İbn Maḍâ'nın *Kitâbu'r-redd 'ale'n-nuḥât* adlı eserinin tahkik ve neşrini gerçekleştiren Şevkî Dayf (ö. 2005) bu eserden etkilenerek nahvin kolaylaştırılması konusunda “Teysîru'n-naḥv”⁷²⁶ adlı bir makale kaleme almıştır. Onun söz konusu makalesinde nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin ileri sürdüğü teklifler 1979 senesinde Kahire Arap Dil Kurumu tarafından kabul edilerek benimsenmiştir. O, Arap nahvinin yenilenmesine dair görüşlerini *Tecdîdu'n-naḥv* adlı müstakil bir eserde cemetmiştir. Şevkî Dayf ve bazı dilciler nahvin kolaylaştırılması konusunda telif ettikleri eserlerde dili hatadan koruma fonksiyonunu üstlenen konular dışında diğerlerinin atılması gerektiğini savunmuşlardır.⁷²⁷

Sonuç itibariyle İngilizler'in Mısır'ı işgalinden sonra faşîh Arapçaya yönelik hücumları bazı yerli müellifler tarafından da benimsenmiş ve bu husus onların nahvin

⁷²⁴ Geniş bilgi için bk: Mustafâ İbrâhim, *İhyâu'n-naḥv*, Kahire, Lecnetu't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1959, s. 23 vd.

⁷²⁵ Hamdân Ahmed Suhâd, “Teysîru'n-naḥv ‘inde'l-muḥdeşîn”, *Mecelletu surra men raâ*, Samarra Üniversitesi Eğitim Fakültesi, cilt 9, sayı 34, yıl, 9, (Temmuz), Sâmarrâ, 2013, s. 282 vd., Dayf, “Nahvin Kolaylaştırılması”, s. 204-205; Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, 305.

⁷²⁶ Bu makale *Mecelletu'l-Mecma'i'l-luḡati'l-'Arabîyyeti'l-Kâhire*, (cilt 27, Mayıs, 1981, s. 109-121) dergisinde yayımlanmıştır. Ayrıca söz konusu makale Ali Bulut tarafından “Nahvin Kolaylaştırılması” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk: Ali Bulut, “Nahvin Kolaylaştırılması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 7, sayı 3, Samsun, 2007, s. 203-221.

⁷²⁷ Şevkî Dayf, *Tecdîdu'n-naḥv*, 6. baskı, Kahire, Dâru'l-me'ârif, s. 9-44. (Müellif eserin giriş kısmında “ususu tecdîdi'n-naḥv fi'l-kitâb” başlığı altında nahvin kolaylaştırılmasına dair söz konusu kitabında benimsediği ilkeleri açıklamıştır). Ayrıca bk: Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, 305.

kolaylaştırılması düşüncelerinde etkili olmuştur. Ayrıca İngilizler tarafından yürütülen bu propagandaların bir sonucu olarak, Mısır’da ülkenin geri kalmışlığının, başta faşîh Arapça olmakla eski millî-manevî değerlere sarılmaktan kaynaklandığını veya bilakis millî-manevî değerleri terk ederek büsbütün Batı medeniyetinin benimsenmesinde gören çeşitli aydın grupları ortaya çıkmıştır. Bütün bunların sonucu olarak, Mısır’da Arap dili konusunda birbirilerinden tamamen farklı görüşleri savunan aydın grupları ve görüşlerinin şöyle sıralanması mümkündür:

a. Klasik Arap dilinin (faşîh Arapça) en ideal örnek olduğunu kabul eden muhafazakârlar. el-Ezher Üniversitesi mensupları ile Mustafâ Şâdık er-Râfî‘, Emîr Şekîb Arslan v.dğr. bu görüşün taraftarlarıydı.

b. Faşîh Arapçanın tamamen terkedilerek yerine halk lehçesinin (‘ammî dil) kabul edilmesinin gerektiğini benimseyenler. Selâme Mûsâ ve Muhammed Osmân Celâl bunlardan bazılarıdır.

c. Kültür dili (faşîh Arapça)-halk dili (‘ammî dil) karışımından Mısır’a mahsus yeni bir dilin (Temşîru’l-‘Arabiyye) oluşturulmasını savunanlar. Ahmed Lütfî es-Seyyid gibi.

ç. Halk lehçesini (‘ammî dil) ilim ve edebiyat dili olarak kabul etmeyen, ama faşîh Arapçanın da çağın ihtiyaçları doğrultusunda sadeleştirilmesini benimseyenler. Bu görüşü benimseyenlerin başında Tâhâ Hüseyn gelmektedir.⁷²⁸

Belirtmek gerekir ki nahvin kolaylaştırılmasına dair bu çalışmalar içinde iyi niyetle yapılanlar olduğu gibi maksadını aşmış bazı teşebbüsler de bulunmaktaydı. Bunlar arasında Arap lehçelerinin Arap dilinin ortaya çıkmasından itibaren mevcut bulunduğunu, bu nedenle dilin kolaylaştırılmasında bunlardan faydalanılması gerektiğini savunanlar da bulunmaktaydı. Meselâ faşîh Arapçanın terkedilip yerine halk lehçesinin (‘ammî dil)

⁷²⁸ Enver el-Cundî, *el-Luğati’l-‘Arabiyye beyne humâtiâ ve huşûmihâ*, Kahire, Matba‘atu’r-risâle, ts., s. 77 vd. Ayrıca bk: Ayyıldız, “Mısır’da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, s. 72; Çetiner, “Arap Âleminde Faşîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi”, s. 351-352.

kabul edilmesini ve kelime sonlarının sakin okunmasını savunan Selâme Mûsâ⁷²⁹, yazıda Arap harflerinin atılıp Latin harflerinin kullanılmasını söyleyen-ilk kez bu görüş Fransız müsteşrik Luis tarafından ortaya atılmıştır-Abdulazîz Fehmî (ö. 1951), Arapça eğitiminde klasik nahiv metodunun tamamen terkedilerek tedricen ilk baştan halk dilinden başlayarak eğitim düzeyine göre edebî Arapçaya kadar öğretmeyi öneren Muhammed Kâmil Huseyn ve her bir kabilenin dil yapısına ve lehçesine uygun olarak nahiv kurallarının oluşturulmasını teklif eden Abbâs Hasan bunlardan bazılarını örnek olarak gösterilebilir. Burada özellikle halk lehçesini savunanların, Arapçanın kolaylaştırılması adı altında faşîh Arapçayı yok ederek yerine halk lehçesini yerleştirme gibi art bir niyetlerinin bulunduğu aşikârdır. Bu görüşü benimseyenlerin önderlerinin William Wilcooks gibi müsteşrikler olduğuna ise daha önce işaret edilmiştir. Ancak bütün bu olumsuz görüşlere karşın orta yolu takip edenler, nahvi öğrenilmesi zaruri bir ilim olarak görenler ve sadece nahvin öğretim yöntemlerinin kolaylaştırılmasını savunanlar da bulunmaktaydı. Ahmed Huseyn ez-Zeyyât bunlara misal olarak verilebilir.⁷³⁰

Nahvin ıslah edilmesi veya kolaylaştırılması görüşünü savunanların gerekçelerine gelince, bunları; nahvin zorluğu, ‘âmil nazariyesi ve i‘râb olmak suretiyle üç başlık altında toplamak mümkündür. Nahvin kolaylaştırılması taraftarlarına göre nahiv ilminin kuralları eski dönemlerde düzenlenmiş olduğundan günümüzün ihtiyaçlarını karşılamamaktadır. Ayrıca klasik nahivcilerin eserlerinde mantıkî ve kelâmî üslup kullanmış olmaları nahvin öğretim ve öğrenimini oldukça zorlaştırmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre âmil nazariyesi, şiirle istişhâd-rivâyet farklılıklarından dolayı-ve nahiv eserlerinde kelâmî metodun kullanılması nahvi zorlaştıran sebeplerden bazılarıdır.⁷³¹ Nahivle ilgili her üç meselenin, nahivde ıslâh/kolaylaştırma veya tecdidi savunanların üzerinde birleştikleri konular olduğunun da belirtilmesi gerekir. Zira nahvin kolaylaştırılması ile ilgili

⁷²⁹ Selâme Mûsâ’nın Arapçanın kolaylaştırılması konusundaki görüşleri için bk: el-Cundî, *el-Luğati ‘l-‘Arabiyye beyne ħumâtihâ ve ħuşûmihâ*, s. 99 vd.

⁷³⁰ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 209-210.

⁷³¹ Samîra Cedayne, “Mefhûmu teysîri’n-naĥv lede’n-nuĥâtî’l-muĥdeşîn”, *Mecelletu ‘l-luğati ‘l-‘Arabiyye*, cilt 16, sayı 32, Tilimsân, 2014, s. 132 vd.; Suhâd, “Teysîru’n-naĥv ‘inde’l-muĥdeşîn”, *Mecelletu surra men raâ*, Samarra Üniversitesi Eğitim Fakültesi, cilt 9, sayı 34, yıl 9, (Temmuz), Sâmarrâ, 2013, s. 277-278.

gerçekleştirilen bütün komisyonların bu hususlar üzerinde özellikle durdukları görülmektedir.⁷³²

Döneminde yapılan önemli tartışmalarından biri olan nahvin kolaylaştırılması meselesine el-*Hûlî*'nin kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Yaptığı bütün çalışmalarda dilsel meseleler üzerinde odaklanan birisinin bu sorun karşısında sessiz kalması zaten düşünülemezdi. el-*Hûlî*'ye göre faşîh Arapça, iş, öğrenim, sanat olmak üzere hayatın bütün alanlarında geçerli olan bir dildir. Oysa böylesi yüksek bir görev üstlenmesine rağmen el-*Hûlî*, faşîh Arapçanın yeni nesillere layıkıyla öğretilmediği kanaatindedir. Bu sebeple o, dilde yapılacak yenilikçilik çalışmalarında yeni nesillerin tasarruf haklarının bulunduğu ve nahivde kalıcı bir yenilik hareketinin yapılabilmesi için söz konusu yenilikçi görüşleri nahivcilerin dayandıkları usuller üzerine bina etmenin gerekliliğine inanmaktadır. Nahivcilerin ise kural ve usullerini belirlerken dayandıkları ilim dalı fıkıh ilmidir. Bu yüzden el-*Hûlî*, nahiv konusundaki görüşlerini ortaya koyarken bu ilmin fıkıh ile arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak işe koyulmaktadır.

4. 1. Nahiv-Fıkıh İlişkisi

Müslümanların temel dini kitabı olan Kur'ân'ın anlaşılması dilsel çalışmalarla doğrudan bağlantılı olduğundan İslâm medeniyetinde dil çalışmalarına özel bir önem verilmiştir. Başka bir tabirle ifade edilecek olursa, Müslümanlar dilsel meselelerle derinden ilgilenen bir toplumdur. el-*Hûlî*, yaşadığı toplumda Arap dilinin karşılaştığı bazı meselelerden bahsetmektedir. O, nahiv ile hayat arasındaki sıkı ilişkinin bozulduğu ilkesinden hareketle bu ilmin bazı meselelerine çözüm yolları bulmaya çalışmaktadır. O, nahiv ilminin bu dili öğrenenlere ne kadar yabancılaştığını şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

⁷³² Örneğin Mısır Maarif Bakanlığı'nın 1938 ve 1958'de gerçekleştirmiş olduğu "nahvin kolaylaştırılması" komisyonunda İbrâhim Mustafâ'nın görüşleri etkili olmuştur. İbrâhim Mustafa özellikle, 'âmil-ma'mûl, takdiri-ma'hallî i'râb vb. gibi nahvin öğrenim ve öğretimini zorlaştıran konuların atılmasını önermekteydi. Ayrıca 1979'da Arap Dil Kurumu nahvin kolaylaştırılması konusunda Şevkî Dayf'n görüşlerini benimsemiştir ki bunlar da söz konusu meselelerle ilgiliydi. Bk: İsmail Durmuş, "Nahiv" *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 305.

“Nahiv, diploma alıncaya kadar on iki yıl boyunca okullarda (dirâse seneviyye) faşîh Arapçayı öğrenen öğrencilerin türlü sıkıntılarla karşılaşmasına sebep olmaktadır. Bütün bu süre zarfında öğrenciler nahvin faydasını görmemekte, aksine faşîh Arapçayı konuşamayan yetişkinler olarak hayatlarını devam ettirmektedirler. Bu sadece fertlerin karşılaştıkları bir problemdir. Toplum ise konuştuğu dil ile eğitim aldığı dilin neredeyse birbirinden farklı olduğundan ve bunun çözüme kavuşturulmadığından müştekidir. Oysa faşîh Arapça, karşılıklı anlaşma, muâmele, öğrenim ve sanatta kullanılan kolay ve esnek bir araçtır. Aynı zamanda bu araç farklı kalkınma alanlarında toplumun isteklerini gerçekleştiren, milletin birliğini sağlayan önemli unsurlardan biri olan, onların hayatlarını sürdürmeye yardımcı olan ve bizatihi aşama ve gelişme olan hayatın bütün aşama ve gelişmelerine cevap verebilen bir araçtır.”⁷³³

el-Ĥûlî’ye göre nahiv ilminin ve faşîh Arapçanın karşı karşıya kaldığı bu zorlukları çözümlmek için etkili araçlar bulmak dille uğraşan uzmanların sosyal bir görevidir. O, nahvin karşısındaki bu zorlukları çözebilmek için fıkıh ilminden hareketle bir plan ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira nahivciler, nahvin esas ve kaidelerini fıkıh ilmine dayandırmak suretiyle tesis etmişlerdir. Dolayısıyla fıkıhtaki yeniliğin dayanaklarından söz etmek aynı zamanda nahvin yeniliği için bir altyapı niteliğindedir. Başka bir tabirle, nahvin problemlerini halletmek için fıkıhla işe koyulmak nahiv konusunda bir plan ortaya koyma hususunda yardımcı olacaktır. Nahvin yenilenmesi konusundaki bir araştırmada fikhî dayanak olarak kabul etmek söz konusu alanda mutedil bir plan ortaya koymaya katkı sağlayacaktır. Zira dille ilgili böylesi bir araştırmada birden fazla plan ortaya konulabilir. Örneğin söz konusu alanda söz söylemek isteyenlerden bazıları bu konuyu aşırı bir hürriyetle ele almak ister ve bunu şöyle gerekçelendirebilir. Dil, toplum nazarında en kolay taklit edilebilen, en az dayanıklı, gelişmeye elverişli, farklı unsurlardan en fazla etkilenebilen ve diğer sosyal faktörlerin etkisinde en fazla kalan bir sosyal olgudur. Bu yüzden toplulukların artmasıyla diller de artmış, daha sonra ise çevre, ırk ve bölgelerin

⁷³³ el-Ĥûlî, “Ĥâze’n-nahv”, s. 31.

farklılaşmasıyla birlikte bu dillerden farklı lehçeler doğmuştur. Yaşayan bu diller ve lehçeler toplumun isteklerini karşılamıştır. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre, diğer milletlerin dillerinin hayatlarında olması gibi biz de kendi dilimizin hayatımızda olmasını istiyorsak dilimizi hür ve serbest bir reformla ele almamız gerekmektedir. Nitekim nahivde yapılacak reformda tam özgürlükçü bakış açısını benimseyen Ahmed Fethî Zağlûl Paşa (ö. 1914)⁷³⁴ gibi bazı kimseler, kelimelerin sonlarını harekesiz bir şekilde okumak suretiyle nahvin zorluklarından kurtulma gayreti içinde olmuşlardır. O, bu husustaki görüşünü aşağıdaki ifadeleriyle dile getirmektedir:

“Mademki kendisiyle yaşamamızı istediğiniz bu dil babalarımızdan bize mirastır, o halde mülk sahibi mülkünde dilediği gibi tasarruf yapabilmelidir. O halde bırakın dilimizde onun yararına olacak şekilde tasarrufta bulunalım. Yok, eğer bu dil ödünç ise alın o sizin olsun. Bırakın biz de kendimize hayatın gereksinimlerini karşılayacak bir şekilde kendisinde tasarrufta bulunabileceğimiz başka bir dil bulalım.”⁷³⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ahmed Fethî Zağlûl Paşa’ya göre Arap dilinin kolaylaştırılması için bu dildeki yerleşik kurallar (nahiv kuralları) terkedilmeli ve dili kullananların tamamen özgür bırakılması gerekir. Az önce işaret edildiği üzere o, Arapçanın kolaylaştırılmasıyla ilgili bu görüşleriyle Müslümanları birleştiren, birbirileriyle kaynaştırıp anlaşmalarını sağlayan, onların millî, manevî ve kültürel değerlerinin yegâne unsuru olan faşîh dili ortadan kaldırmak veya en azından etkisiz hale getirebilmek için canla başla çalışan İngiliz propagandasına alet olmuştur.

el-Hûlî ise nahvin ıslâhında bu şekilde tam özgürlükçü bir bakış açısını benimsemediğini ve oldukça sınırsız olan bu tasarruf hakkının yerine belirli sınırlamaları bulunan tasarruf hakkını tercih ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla el-Hûlî, yapılacak ıslâh projesinde bu şekilde sınırsız bir tasarruftan kaçınılması gerektiğini savunmaktadır.

⁷³⁴ Tam adı Ahmed Fethî Paşa b. eş-Şeyh İbrâhîm Zağlûl’dır. Daha sonra ismini Ahmed Fethî olarak değiştirmiştir. 19. yüzyılda Mısır’ın yargı alanında önde gelen şahıslarındandır. Hayatı hakkında bk: ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, I, 194.

⁷³⁵ el-Hûlî, “Hâze’n-nahv”, s. 31-32; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 235-236.

Ona göre nahivde verimli bir ıslâhın yapılabilmesi için, nahivcilerin dilin kurallarını belirlerken dayandıkları esasları baz almak gerekir. Zira nahivciler kuralları tespit ederlerken belli usul ve kaidelere dayanmışlardır. Başka bir deyişle nahivcilerin, nahiv tarihini ve ilkelerini açıklar nitelikte benimsedikleri usul ve kaidelere başvurulmak suretiyle konu hakkında konuşmak mümkün bir hale gelecektir. Ayrıca bu usul ve kaidelerin incelenmesi ile onların bu usul ve kaidelere ne denli kıymet verdikleri ve söz konusu usul ve kaideler üzerinde ne kadar tasarruf yetkisi tanıdıklarını belirlemeye yardım edecektir.⁷³⁶

el-Ĥûlî, nahiv ilminin fıkıh usulüyle olan ilişkisini ortaya koymak maksadıyla bazı klasik dönem nahiv usulü eserlerinden örnekler getirmektedir. Ona gören nahvin usul ve kaideleri incelendiği takdirde bunların fıkıh usulü ilmiyle sıkı bir irtibatının bulunduğu, dahası söz konusu kaidelerin pek çoğunun fıkıh usulüne dayandırıldığı açıkça görülecektir. Örneğin meşhur dilcilerden olan İbnu'l-Enbârî (ö. 571/1181), *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ* adlı eserinde edebiyat ilimlerinden bahsederken bunların sekiz⁷³⁷ olduğunu kendisinin de bu sekiz ilme ikisini daha eklediğini belirtir. Bunlar; nahiv usulü ve nahivde cedel (el-cedel fî'n-naḥv) ilimleridir. Bunlardan nahiv usulüyle, kıyâs, kıyâsın yapısı, illet kıyâsı, şebah kıyâsı ve tard kıyâsı gibi fıkıh usulünün konularının bilinebileceğini zikreder. Çünkü söz konusu iki ilim arasında saklanması imkânsız bir münasebet bulunmaktadır. Zira fıkıh ilmi gibi nahiv de nakledilenden akıl yoluyla elde edilen bir ilimdir.⁷³⁸

Nahiv-fıkıh usulü arasındaki sıkı ilişkiye değinen bir diğer müellif de Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505)'dir. es-Suyûtî, nahiv usulüne dair kaleme aldığı *el-İktirâḥ fî 'ilmi uşûli'n-naḥv* adlı eserini tamamen farklı bir metotla yazdığını ve söz konusu eserin alanında bir buluş olduğunu belirtmektedir. O, eserini fıkıh usulü sistematğine uygun bir

⁷³⁶ el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 32.

⁷³⁷ İbnu'l-Enbârî'nin bahsettiği sekiz edebiyat ilimi şunlardır: Nahiv, lügat, sarf, arûz, kâfiye, şiir sanatı Arap haberleri (aḥbârul-'Arab ve ensâbuhum). Bk: İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 76.

⁷³⁸ İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 76 el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 33.

şekilde düzenlediğini kitabının mukaddimesinde bizzat kendisi belirtir.⁷³⁹ Ayrıca nahiv ilminin delillerinden biri olarak kabul edilen icmâdan bahsederken es-Suyûtî, bu metoden fıkıh usulünde bilindiğini ve nahiv usulünün de fıkıh usulüne dayandırıldığını açıkça belirtir.⁷⁴⁰

Nahiv usulünün fıkıh usulüyle olan ilişkisi veya daha açık bir tabirle nahivcilerin usul ve kaideleri belirlerken fıkıh usulünden faydalanmaları konusu VI. (XII.) veya X. (XVI.) asırların meselesi olmayıp kökenleri daha eski zamanlara dayanmaktadır. Örneğin IV. (X.) yüzyıl dilcilerinden olan İbn Cinnî (ö. 393/1002) nahiv usulüyle iştiğal etmiştir. es-Suyûtî, söz konusu eserinde İbn Cinnî'nin, bu manada *el-Haşâiş* adlı bir eser telif ettiğini ve bu kitabını *Uşûlu'n-naḥv* olarak isimlendirdiğini, kendisinin de bu eserden çok faydalandığını belirtmektedir.⁷⁴¹ İbn Cinnî'nin; "*Ashabımız illetleri Muhammed b. Hasan (ö. 189/805)'ın*"⁷⁴² kitaplarından çıkararak almışlardır." ⁷⁴³ şeklindeki ifadeleri ise nahiv usulünün fıkıh usulü üzerine bina edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle başlangıçtan itibaren nahivciler kitaplarını telif ederlerken fıkıhçıların metotlarını benimsemişlerdir.⁷⁴⁴

el-Hûlî'ye göre nahivcilerin eser telif ederken fıkıhçıların metotlarını benimsemeleri bu iki ilim arasındaki kopmaz ilişkiden kaynaklanmaktadır. Zira dil ve hukukun (şerîat) birbiriyle olan ilişkisi ve etkileşimi beşerî toplulukların hayatında en önemli ve eski faktörlerin başında gelmektedir. Dil ise sosyoloji uzmanlarına göre, toplumun hayatındaki en eski olgulardandır. Dolayısıyla pratik hayatta dil ve hukukun birbiriyle çok sıkı ve kuvvetli ilişkileri bulunmaktadır. Ama dilin hayatla olan irtibatı hukukunkinden daha kuvvetlidir. Çünkü yaratılış yasaları bazı toplumların hayatında

⁷³⁹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 16; el-Hûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 33.

⁷⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 78; el-Hûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 33.

⁷⁴¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 15; el-Hûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 33.

⁷⁴² Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin öğrencisi ve Hanefî mezhebinin müctehidlerinden olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî kastedilmektedir. Hayatı için bk: İbnu'n-Nedîm *el-Fihrist*, s. 287-28; Muḥyiddîn el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cîze, Dâru Hicr li't-tıbbâ ve'n-neşr, 1413/1993, III, 122-125; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 184-185.

⁷⁴³ İbn Cinnî, *el-Haşâis*, I, 163.

⁷⁴⁴ el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 238; el-Hûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 34.

birtakım hukukî düzenlemelere ihtiyaç duymazken dile ihtiyaç duymayan hiçbir toplum bulunmamaktadır. Öte yandan hukuk toplumun sadece bir yönüyle ilgiliyken, dil hayatın bütün yönleriyle ilgilidir. Toplumla bu denli iç içe olan dil ve hukuk zamanla hayatın gerektirdiği ihtiyaçlardan etkilenecek birtakım gelişmeler kaydetmiştir. Gelişen hayatın gerçeklerinden etkilenecek hukukun örf'e daha fazla itibar ettiği görülmektedir. Örf ise yavaş yavaş oluşan ve yavaş yavaş değişikliğe uğrayan sosyal bir olgudur. Bu yüzden hukuk kuralları zaman ve mekânın değişmesine uyum sağlamakla beraber bu değişim yavaşça vuku bulan bir değişimdir. Fakihlerin, ictihâd kapısını kapatmaları ve bunun ebediyen kapalı kalacağını düşünmeleri de belki bu yanlış algılamanın bir sonucu olabilir. Dil ise sosyologlara göre, en esnek, donukluğa en uzak ve gelişmeye en müsait hayatî faktörlerden kabul edilmektedir. Eski dil âlimleri dilin değişken ve esnek bir yapıya sahip olduğunun farkındadırlar. Örneğin onlar dildeki bazı kullanımların yaşayıp öldüğü, bazılarının iyi bazılarının ise kötü olduğu ve dillerin birbirinden etkilenecek suretiyle dilde görülen değişiklikler vb. gibi sebeplerden bahsederlerken dilin esnek ve değişken bir yapıya sahip olduğunun farkındaydılar. Kısacası dil ve hukukun hayatla sıkı bir ilişkisinin bulunduğu görülmektedir. Fakat bu ilişkide dilin payı daha fazladır.⁷⁴⁵

4. 2. el-Ĥûlî ve Nahvin Kolaylaştırılması

Nahivde yenilikçilik taraftarlarının önemli simalarından biri de el-Ĥûlî'dir. O, çağdaş hayatın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için nahvin yenilenmesi görüşünü savunmaktaydı. Zira ona göre toplum hayatında dilden daha az etkiye sahip bulunan ve daha ziyade örf'e itibar eden fıkhîta yenilenme hareketleri başlatılmışsa, toplumun her sahasında etkisi bulunan dilin yenilenmeye olan ihtiyacı fikhînkinden daha çoktur.

Günlük hayatımızda kullanılan dil uzun bir geçmişin ürünü ve neticesidir. Dolayısıyla da Arap dili, günümüze gelinceye değin farklı unsurlara, çeşitli sosyal etkileşimlere ve kimi zaman yenip kimi zaman da yenilmek suretiyle diğer dillerin etkisine maruz kalmıştır. Bütün bu unsurlar, Arap dilinin oluşumunda, çeşitli bilim dallarında ve öğrenim metotlarında kendi tesirlerini göstermiştir. Bu sebeple nahiv metodunu doğru bir

⁷⁴⁵ el-Ĥûlî, "Ĥâze'n-nahv", s. 3-35.

şekilde anlamak isteyen herkesin dilin maruz kaldığı bu etkileşimleri derinden araştırması gerekmektedir. Bütün bu hususlar yapıldığı takdirde araştırmacı söz konusu alanda yapılmış yanlışları ortaya çıkararak bu hatalardan kurtulmayı bilecektir. Başka bir tabirle ifade edilecek olursa el-Ĥûlî'ye göre nahivde yenilik yaparken hayatın gerçekleri, tarihî bilgiler ve sosyal kanunlar göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁴⁶

Nahivde yapılacak olan yenilik projesinde el-Ĥûlî'nin hangi ilkeleri esas aldığı konusuna gelince, "Nahivciler bu ilmin usul ve kaidelerini fıkıh usulüne dayandırmak suretiyle bina etmişlerdir" şeklindeki ifadelerinden onun fıkıh ilmine itimat ettiği görülmektedir. O, nahivde başarılı ve kalıcı bir yenilenmenin yapılabilmesi için fıkıhçıların yaptıkları yenilik hareketlerinin esas alınmasının taraftarıdır. Bu nedenle el-Ĥûlî, nahivde yenilenmenin planını oluşturabilmek amacıyla Mısır hükümetinin desteğiyle oluşturulan ve fıkıhın yenilenerek zamana adapte edilmesini hedefleyen Özel Hukuk/Aile Hukuku Komisyonu'nun prensiplerini esas alarak nahvin de bu prensipler doğrultusunda yenilenmesini savunmaktadır. Böyle olduğu takdirde nahvin yenilenmesinin dayanağı, bizzat nahivciler tarafından bu ilmin temeli olarak kabul edilen fıkıh olacaktır. Fıkıh komisyonunun benimsediği temel ilkeler şunlardan müteşekkildir:

a. Şeriat kulların menfaati için gelmiştir. Din kolaylıktır. Meşakkat kolaylığı da beraberinde getirir. Sonraki dönem âlimler, zamanın ve örfün değişmesini ve insanlara daha kolay geldiğini göz önünde bulundurarak daha önce tercih edilmeyen bazı görüşleri benimseyerek onlarla amel etmişlerdir. Fıkıh komisyonu da böyle bir yöntemi takip edecektir.⁷⁴⁷

el-Ĥûlî'ye göre nahivde yenilenmenin taraftarları da kolaylık ilkesini benimsemelidirler. Bu konuda ise nahiv ile fıkıh birbirine eşit tutulmalıdır. Toplumda insanlar fikhî mahkemelere başvurmaksızın yapabilseler de hiç kimse dilsel problemlerle karşılaşmadan edemez. Özellikle de herkese doğal hakları olan eğitim alma, okuma ve

⁷⁴⁶ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 21; el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 39.

⁷⁴⁷ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 18; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 240; el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 36.

yazmada dillerini kullanma fırsatının verildiği bu dönemde dil problemleriyle karşılaşmanın daha sık olduğu görülecektir.⁷⁴⁸

b. Komisyon bütün fıkıh kitaplarındaki görüşlerle beraber hadis ve tefsir kitaplarındaki görüşleri bir araya getirecek, ayrıca bu görüşlerden sadece açık olarak belirtilenlerle yetinmeyerek nassa bağlı kalacak ve aynı zamanda söz konusu nassın illetlerinden ve cumhur-u fukahâ tarafından belirlenen mezhebin genel kurallarından elde edilebilecek görüşleri toplayacaktır.⁷⁴⁹

el-Ĥûlî, fıkıh konseyinin benimsediği bu ilkenin de kolaylıkla nahve uygulanabileceğini savunur. Ona göre nahivde yeniliği gerçekleştirebilmek için fıkıhçıların yaptıkları gibi nahivde de belirli bir mezhebe bağlanmamak gerekir. Bu nedenle mümkün olduğu kadar nahiv ekollerinin görüşleri cemedilerek söz konusu görüşlerin zahirine değil, tersine anlamına özen gösterilmesi gerekir.⁷⁵⁰

c. Fıkıh komisyonu herhangi bir konuda hüküm verirken tek bir mezhebin görüşlerine bağlı kalmayacak, aksine herhangi bir konuda hüküm verirken gerektiği takdirde bir veya birden fazla mezhebin görüşlerine itimat edecektir. Hatta herhangi bir meselenin hükmünü verirken belirli mezhepte en sahih ve en tercih edilen görüşlerle de sınırlı kalmayacak, yeri geldiğinde halkın maslahatına uygun olup, tercih edilmeyen görüşlerle de amel edecektir.⁷⁵¹

Dil, toplumda kendisine fıkihtan daha ziyade ihtiyaç duyulan bir olgu olduğundan değişikliğe ve yenilenmeye ondan daha çok muhtaçtır. Bu yüzden el-Ĥûlî'ye göre nahvin yenilenmesi taraftarları fıkıhçıların benimsedikleri bu prensibin aynısını nahivde gerçekleştirebilirler. Nahivde yeniliğin yapılabilmesi için tek bir nahiv ekolünün görüşlerine bağlı kalınmamalı, bilakis gerektiği takdirde diğer ekollerin görüşlerine de

⁷⁴⁸ el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 37; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 19; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 240.

⁷⁴⁹ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 18; el-Ĥûlî; el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 36; *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 240.

⁷⁵⁰ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 19; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 241.

⁷⁵¹ el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 36;-37; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 18; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 240.

başvurulmalıdır. Öte yandan, bir nahiv ekolünde en faşîh, en sahih ve en tercih edilen görüşlerle yetinilmemeli, ihtiyaç duyulduğunda diğer görüşlerle de amel edilmelidir.⁷⁵²

ç. Fıkıh komisyonu kamu menfaatine daha çok uygun, halkın taleplerine muvafık ve sosyal ilerlemeye ayak uyduran görüşlerden, hukukî tecrübeler ve haklı şikâyetleri göz önünde bulundurmak suretiyle en uygun olanlarını tercih edecektir.⁷⁵³

Toplum hayatında fıkha oranla daha fazla alan kapladığından dilin toplumun ve halkın maslahatına daha uygun olması gerekir. Meselâ faşîh Arapçada farklı kullanım biçimleri bulunmakla birlikte yerleşik bir dil kuralı zorluğa neden oluyorsa bu zorluğun bertaraf edilebilmesi için söz konusu kullanım biçimlerinden toplumun ihtiyaçlarına cevap veren ve sosyal ilerlemeye uygun olanlar tercih edilmelidir.⁷⁵⁴

el-Ĥûlî, nahvin yenilenmesi konusunda fıkıhçılar (fıkıh komisyonu) tarafından benimsenen prensiplerin esas alınmasını savunmaktadır. Zira ona göre böyle yapıldığı takdirde nahvin yenilenmesini bidat olarak gören gelenekçi kesimlerin hiçbir itiraz hakkı kalmayacaktır. Ayrıca nahvin esaslarının fıkıh usulüne dayandırıldığından ötürü nahivde yapılacak yenilenmede fıkıhçıların söz konusu alandaki ilkeleri esas alınmıştır. Bu ilkelerin fıkıh usulü ve Mısır yasama organları tarafından çıkarılan kanunlar tarafından benimsenmesi ve ayrıca hiç kimsenin buna karşı çıkmaması gibi hususlar nahivde yapılacak olan yenilenmeye bidat deme itirazını ortadan kaldırmaktadır. İlâveten nahiv ile fıkıh arasında dinî yönden çok büyük bir farkın bulunduğu herkesçe bilinmektedir. Fıkıh birer dinî meseleler olan helal ve haram gibi konulardan bahsederken nahiv için böyle bir husus söz konusu değildir. Öte yandan hukuka oranla dilin toplum hayatıyla daha sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Ama şeriatın toplumla olan ilişkisi dildeki kadar kuvvetli değildir. Başka bir tabirle dil, hukuktan daha fazla toplum hayatıyla irtibatlı bulunduğundan yenilenmeye ve değişikliğe ondan daha ziyade muhtaçtır. Başka bir deyişle el-Ĥûlî,

⁷⁵² el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 19-20; el-Ĥûlî, “Hâze’n-nahv”, s. 37; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 241.

⁷⁵³ el-Ĥûlî, “Hâze’n-nahv”, s. 36; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 18; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 240.

⁷⁵⁴ el-Ĥûlî, “Hâze’n-nahv”, s. 37; el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 19; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 241.

yukarıda zikri geçen hukukî ilkelerin nahivde yapılması düşünülen yenilik için bir çözüm olacağı görüşündedir.⁷⁵⁵

Sonuç itibariyle el-Ĥûlî'ye göre mademki nahvin yenilenmesi hareketinde fıkıhçıların yöntemleri benimsenecek, o zaman fıkıhçıların, fıkıhın zamana ayak uydurabilmesi için yaptıkları uğraşların benzerinin nahiv alanında da yapılması gerekir. Fıkıhın zamana adapte olabilmelerini sağlamak amacıyla, fıkıhçılar farklı görüşlerden uygun olanları tercih etmişler, hatta bu maksatlarını hayata geçirebilmek için fıkıh dışındaki kitaplara da başvurmuşlardır. Bu yüzden nahivde gerçekleştirilecek olan yenilenme çabalarında başarılı olabilmek için sadece nahiv kitaplarıyla sınırla kalınmaması gerekir. Bilakis bu amacı gerçekleştirebilmekten ötürü nahiv dışı kaynaklardan da yararlanılmalıdır.⁷⁵⁶

Nahivde yapılacak olan yeniliğin ilke ve prensiplerini belirleyen el-Ĥûlî, kendi döneminde Mısır hükümeti tarafından nahvin kolaylaştırılması için kurulmuş komisyonun⁷⁵⁷ bazı görüşlerini ele alarak eleştiriye tabi tutar. Ama bütün bunlara rağmen onun, birkaç meselede komisyonun kararlarını takdirle karşıladığı görülmektedir. Örneğin, el-Ĥûlî'ye göre nahvin kolaylaştırılması için oluşturulmuş komisyon halkın dilsel ihtiyacını açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir. Komisyon, bakanlığa sunduğu raporda halkın bu ihtiyacını şu şekilde ifade etmektedir: “Faşîh Arapça, halkın bütün kesimleri arasında yaygınlaşıp onların ihtiyaçlarını kolaylıkla karşılayabilecek bir araç olmadıkça yaşayan ve verimli bir dil olamaz. (Rapor, s. 42, satır, 7-8.)”⁷⁵⁸ Ayrıca söz konusu komisyon, kolaylaştırmaya duyulan ihtiyacın bir diğer gerekçesi olarak sosyal faktörleri göstermiştir. Başka bir tabirle, komisyon Arap dilinin öğrenim ve kullanılmasını zorlaştıran sosyal amillere büyük önem atfetmiştir. Komisyon bu hususu; “Zira gençler

⁷⁵⁵ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 19; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 37-38.

⁷⁵⁶ el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 38-39; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 20.

⁷⁵⁷ Nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin söz konusu komisyon 1938 senesinde Mısır Maarif Bakanlığı tarafından oluşturulmuştur. Komisyon üyelerini Tâhâ Huseyn, Ahmed Emîn, Alî el-Cârîm, Muhammed Ebû Bekir İbrâhîm, İbrâhîm Mustafâ ve Abdulmecîd eş-Şâfi oluşturmaktaydı. Bu komisyonda İbrâhîm Mustafâ'nın görüşleri etkili olmuştur. Ayrıca İbrâhîm Mustafâ'nın o dönemde nahvin kolaylaştırılması düşüncesini ilk ortaya atan şahıs olduğunun da belirtilmesi gerekir. Bk: el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 23.

⁷⁵⁸ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 23; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 42.

dillerini diğer milletlerin kendi dillerini öğrendikleri gibi öğrenmiyorlar. Onlar sadece Arapça dersi haricinde, ne evde, ne kendilerini kuşatan sosyal çevrede bu dili (faşîh Arapça) duymuyorlar (s. 2, satır, 20).....İngiliz veya Fransız genci kendi dilini iyi biliyor ve bu dili güzel telaffuz ediyor. Bunun sebebi ise onun bu dili evde ve ev haricinde ve okulda doğru bir şekilde işitmesidir. Evde ve sokakta konuşulan dilin bazı lehçelerden etkilenmesi ve bu hususun öğrencinin diline de yansması mümkündür. Ama gerçek olan şu ki doğru dil, okullardaki modern eğitimde hâkim olan dilidir. Fransız veya İngiliz genci bu doğru dili sadece dil dersinde işitmez. Bilakis o bu doğru dili tarih, coğrafya, kimya ve matematik gibi diğer derslerde de işitmektedir. (Rapor, s. 3, satır, 17 vd.)”⁷⁵⁹ Dolayısıyla el-Ĥûlî’nin iki hususta komisyonla aynı fikirde olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi: Komisyonun halkın dilsel ihtiyaçlarını açık bir şekilde ortaya koyabilmesi, ikincisi ise Arapçanın öğretim ve kullanılmasında karşılaşılan zorluklarda sosyal çevrenin önemine dikkat çekmesidir.

Öte yandan el-Ĥûlî, komisyonun; “Bakanlık kararı ve biz kendimize şunu şart koştuk: Kolaylaştırma isteği bizi yakın veya uzak olsun Arapçanın asıllarından veya şekillerinden herhangi birini değiştirmeye götürmesin. (Rapor, s. 5, satır, 15)” şeklindeki ifadelerini eleştirmektedir. Zira el-Ĥûlî’ye göre kolaylaştırma esnasında herhangi bir sarf veya i’râb konusunun değiştirilmesi sakıncalı değildir. Hatta gerektiği takdirde dilin esaslarının ele alınmasında da bir beis yoktur. Yani, eğer kolaylaştırma sürecinde bunlardan herhangi birinin değiştirilmesine ihtiyaç duyularsa bunun yapılmasında bir sakınca yoktur. el-Ĥûlî, nahve kutsiyet atfetmediğinden söz konusu hususlarda değişiklik yapılmasının gerektiği kanaatindedir.⁷⁶⁰ Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre komisyon söz konusu alanlarda yapılması gereken değişikliklere dikkat etmeyerek kolaylaştırma işleminde pek başarılı olamamıştır.

el-Ĥûlî’nin kolaylaştırma komisyonuna yönelik en büyük eleştirileri ise onların nahvi kolaylaştırıcı olduğu düşüncesiyle ileri sürdüğü prensiplere yöneliktir. O, söz

⁷⁵⁹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 24; el-Ĥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 42.

⁷⁶⁰ el-Ĥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 43-44; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 247.

konusu komisyonun önerdiği bazı hususları birer birer ele almak suretiyle bunları tenkit eder ve bu hususların nahvi kolaylaştırmaktan uzak olduğunu belirtir. Komisyonun nahvi kolaylaştıracağı düşüncesiyle teklif ettiği hususlardan el-*Hûlî*'nin eleştiriye tabi tuttuklarından bazıları şöyledir:

a. Komisyona göre kolaylığın sağlanması açısından ta $\mathfrak{q}$ dîrî ve ma $\mathfrak{h}$ allî i'râbdan kaçınmak gerekir (Rapor, s. 7). el-*Hûlî*, ta $\mathfrak{q}$ dîrî ve ma $\mathfrak{h}$ allî i'râbın kaldırılmasıyla nahivdeki zorluğun giderilmeyeceği kanaatindedir. Zira ona göre ta $\mathfrak{q}$ dîrî ve ma $\mathfrak{h}$ allî i'râbı alan ma $\mathfrak{k}$ şûr, ma $\mathfrak{n}$ ķûş ve mütekellim “yâ”sına mu $\mathfrak{z}$ af isimler ve me $\mathfrak{b}$ ni kelimeler, cümledeki konumlarının değişmesiyle hareketleri değişmemesinden ötürü okuyan veya konuşan açısından zorluğun kaynaklarından biri değildir. Arapça öğrenen kimsenin cümle öğelerini bilmesi için ta $\mathfrak{q}$ dîrî ve ma $\mathfrak{h}$ allî i'râbın açıklanması, mananın anlaşılması ve sonunda harekesi görülmeyen kelimelerin cümle içindeki i'râbını bilmek açısından önem arz etmektedir. Örneğin “جاء الفئى” cümlesinde geçen “الفئى” kelimesinin i'râbının bilinmesi, kendisinden sonra kullanılacak olan “الطويل” gibi sıfatların i'râblarını bilmek açısından önemlidir. el-*Hûlî*'ye göre ta $\mathfrak{q}$ dîrî ve ma $\mathfrak{h}$ allî irâb konusunda dikkate alınmaması ve atılması gereken şeyler ise bu konuda kalıplaşmış şekil ve sıygalarlardır. Bunlar da şekli meseleler olup sadece öğretmenlerin dikkatlerini bunlara yöneltmesi yeterlidir. Dolayısıyla ona göre söz konusu i'râb türlerinin kaldırılması nahivde herhangi bir kolaylık sağlamamakta bilakis, zorluk hala devam etmektedir.⁷⁶¹

b. Kolaylaştırma komisyonu aslî ve ferî i'rab alametleri arasında herhangi bir ayırım yapılmaması taraftarıdır. Daha açık bir ifadeyle komisyona göre el-esmâu'l-*hamse* (beş isim)⁷⁶²; $\mathfrak{d}$ amme, $\mathfrak{f}$ etha ve $\mathfrak{k}$ esra yerine niyâbeten “vâv”, “elif” ve “yâ” ile i'râb alır denmesine gerek yoktur. Bilakis onlara göre bunun yerine söz konusu beş ismin; uzun

⁷⁶¹ el-*Hûlî*, *Menâhîcu tecdîd*, s. 26; el-*Hûlî*, “Hâze'n-na $\mathfrak{h}$ v”, s. 44.

⁷⁶² Klasik nahiv kitaplarında daha çok el-esmâu's-sitte (altı isim) olarak ele alınan (أَبْ، أَحْ، حَمْ، فَمْ، هَنْ، دُو) bu isimlerden “مَنْ” kelimesi günümüzde neredeyse hiç kullanılmadığı için söz konusu isimler modern nahiv kitaplarında beş isim (el-esmâu'l-*hamse*) olarak da bilinmektedir. Bk: 'Abduh er-Râci $\mathfrak{h}$ î, *et-Ta $\mathfrak{q}$ bîku'n-na $\mathfrak{h}$ vî*, 3. baskı, Beyrut, Dâru'n-na $\mathfrak{h}$ đati'l-'Arabiyye, 1431/2010, s. 27

damme (û) ile merfû, uzun fetha (â) ile manşûb ve uzun kesrâ (î) ile mecrûr olur denmesi daha iyidir.⁷⁶³ Aynı zamanda komisyon isimleri, munşarif ve gayr-i munşarif olmak suretiyle iki kısma ayırmıştır. Ayrıca komisyon, “elif” ve “nûn” (tesniyede), “yâ” ve “nûn” (tesniye ve salim müzekker ceminin naşb ve cer halinde) veya “vâv” ve “nûn”u (salim müzekker cemide) görünen isimleri de bu kategoriye dâhil etmiştir. Bu şekilde bir taksimat yapan komisyon daha sonra aslî ve ferî i’râb şeklinde bir ayırımı yapılmaması yolunu tercih etmiştir. el-Ĥûlî, komisyonun bu teşebbüsünde de herhangi bir kolaylığın bulunmadığını düşünmektedir. Zira psikologlar ve eğitimcilere göre dil; seslerin sureti değil bizzat bu seslerin kendisidir. el-Ĥûlî’ye göre dil konusundaki bu görüş dikkate alındığında, komisyonun söz konusu çalışmasında kolaylık bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü burada birincisi kısa ikincisi uzun olmak üzere iki damme bulunmaktadır. İkinci damme ister “vâv” ile isterse de dammenin uzatılmasıyla gösterilsin, her iki durumda da birincisinden farklıdır. Bu husus ise Arapçayı öğrenen açısından farklılık arzetmekte olup durumlar ve kurallar değişmektedir. Komisyonun bu kategoride ele alarak değerlendirdikleri diğer kısımlarda da durum değişmemektedir. Örneğin onların bu kısma dâhil ettikleri “yâ” ve “nûn”u görünen isimlerdeki “yâ” hem tesniye hem de salim müzekker cemi için müşterek kabul edilmektedir. Burada ise herhangi bir kolaylık söz konusu değildir.⁷⁶⁴

c. Nahvi kolaylaştırma komisyonu; nahivcilerin i’râb ve binâ hareketlerine isim verdiklerini söylemektedir (Rapor, s. 8). Oysa i’râb ve binâ hareketlerinin isimlendirilmesi bütün nahivcilere değil, Sîbeyhi (ö. 180/796)’ye aittir. Zira Kûfe ekolüne mensup bazı nahivciler Sîbeveyhi’nin bu isimlendirmesine itirazda bulunmuşlardır.⁷⁶⁵ Fakat söz konusu komisyon, daha sonra bazı nahivcilerin bu isimlendirmeye karşı çıktığını

⁷⁶³ Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki, komisyonun esmâu’l-ḥamsenin i’râbı konusundaki bu düşüncesi yeni bir görüş değildir. Bilakis bu, söz konusu isimlerin i’râbına ilişkin nahivciler tarafından zikredilen on iki görüşten biridir. Kapsamlı bilgi için bk: Celâluddîn es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fî Şerhi Cem ‘i’l-cevâmi’*, 1. baskı, thk: Abdülâl Sâlim Makram-Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1413/1992, I, 123-127; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 26.

⁷⁶⁴ el-Ĥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 44-45; el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 27.

⁷⁶⁵ Muvaffakuddîn b. Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal li’z-Zemaḥşerî*, 1. baskı, thk: Emîl Bedî’ Ya’kûb, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1422/2001, I, 196; el-Ĥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 45.

belirtmiştir. Ama bunu önceden söylemeleri daha iyi olurdu. Her halükarda komisyonun, i'râb ve binâda her hareketin bir ismi bulunduğu sonucuna vardığı görülmektedir. Netice itibariyle el-Ĥûlî'ye göre bu, üzerinde durulmaya gerek duyulmayacak bir konudur.⁷⁶⁶

ç. Nahvi kolaylaştırmak amacıyla komisyonun yapmaya çalıştığı bir diğer çalışma ise fiil cümlesi-isim cümlesi ve cümle-i kubrâ (büyük cümle)-cumle-i şugrâ (kısa cümle)⁷⁶⁷ şeklinde cümle çeşitlerini tek bir çatı altında birleştirmeye çalışmak olmuştur. el-Ĥûlî'ye göre cümle türlerinin bu şekilde sınıflandırılması mantıkta yapılabilir. Zira bu kesinlikle lafızlarla ilgili olmayıp anlamlar ve kavramlarla ilintili bir husustur. Ayrıca anlamların güzelliğinden bahsettiğinden böylesi sınıflandırmanın belâgatta yapılması da mümkündür. Başka bir ifadeyle el-Ĥûlî'nin kanaatine göre, cümle çeşitlerinin bu şekilde sınıflandırılması nahvin kolaylaştırılmasına katkı sağlamayacaktır. Zira bu çalışma, doğruluk ve ilk mananın düzgünlüğünden bahsetmektedir. Bu sebeple lafızlar üzerinde uzun uzadıya durulmakta, fâil, nâib-i fâil, mübtedâ ve bunların manalarından söz edilmektedir. Oysa belâgatçı ve mantıkçılar bunların hepsini bir arada toplayarak musned ve musned ileyh olarak adlandırmışlardır.⁷⁶⁸

d. Komisyon, cümlelerin taraflarını oluşturan “muḥdeṣun ‘anh” (kendisinden bahsedilen) ve “ḥadîṣ” (söz)’den bahsederken bunların yeni terimler olduğunu belirtmişlerdir. Oysa bunlar eski kavramlar olup erken ve orta dönem nahiv kitaplarında kullanılmış terimlerdir. Hatta ez-Zemaḥşerî'nin *el-Mufaṣṣal* adlı eserinin farklı yerlerinde bu terimlere rastlanmaktadır.⁷⁶⁹

e. Komisyon üyeleri cümleyi oluşturan söz konusu öğeleri, mantıkçıların yaptıkları şekilde maḥmûl (yüklem) ve mevḍû' (özne) olarak adlandırmayı tercih

⁷⁶⁶ el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 45; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 249.

⁷⁶⁷ İhtiva ettiği mübteda ve haberin sayısı bakımından nahivciler cümleyi cümle-i kubrâ ve cümle-i şugrâ olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bir mübteda ve bir haberdan oluşan cümlelere cümle-i şugrâ denilir. “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” isim cümlesi gibi. İki veya daha fazla mübtedası veya haberi bulunan cümlelere ise cümle-i kubrâ denilmektedir. “زَيْدٌ أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ” cümlesinde olduğu gibi. Bk: İbn Hişâm en-Naḥvî, *Kavâidu'l-i'râb*, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2013, s. 10.

⁷⁶⁸ el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 46; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 249-250.

⁷⁶⁹ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 27; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 250; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 46.

etmişlerdir. Söz konusu cümle öğelerinin bu şekilde adlandırılmasının nedeni ise, konunun öğrencinin aklına, lafızlara bağlı kalan dil dersinin doğasına ve manalara delalet eden duygusal olgulara uzak olan manevî yönüyledir. Ama yine de her iki ögenin i'râbını yapmaya çalışan komisyon, kolaylaştırma yerine giderilmesi kolay olmayan zorlukların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin, “رَبُّ قَامَ” cümlesi konusunda komisyon şöyle der: Bu cümledeki “قَامَ” fiilinde zamir bulunmadığından yüklem (maḥmûl). Yani fiilin zamir içerip içermediği konusu üzerinde durmaya gerek yoktur. Peki bu durumda “قَامَ مُحَمَّدٌ” cümlesindeki fiilin i'râbı nasıl olacaktır? “قَامَ مُحَمَّدٌ” cümlesinde olduğu gibi i'râb ve mebnîliği kenara bırakılarak haber olduğu mu söylenecek? Dolayısıyla el-Ḥûlî'ye göre konunun bu şekilde bırakılması kolaylaştırma değil, bilakis zorluktan kaçmaktır.⁷⁷⁰

f. Kolaylaştırma komisyonu mevḍû' (özne) ile maḥmûl (yüklem) arasında bulunan uyum hakkında şöyle der: Eğer özne (mevḍû') müennes ise yüklemde (maḥmûl) de müenneslik alametinin bulunması gerekir. Ama bu husus cümle-i şugrâ için geçerli olup, cümle-i kubrâ için doğru olmayabilir. Örneğin, “أَلَلَّجَنَةُ أَصَابَ رَأْيُهَا” cümlesinde maḥmûl (yüklem) olan “أَصَابَ” fiili bu kurala uymamaktadır. Başka bir deyişle el-Ḥûlî'ye göre komisyonun ifade ettiği gibi haber cümlesinin i'râbının maḥmûl (yüklem) olduğunu söylemekle yetinilir ve onun cümleinin haberi olduğu kabul edilirse daha tafsilatlı bir i'râbın yapılması gerekmektedir. Burada ise yüklemdeki (maḥmûl) uyum “أَصَابَ” ve fâili arasında olup “أَصَابَ” ve cümleinin mübtedası olan “أَلَلَّجَنَةُ” kelimesi arasında değildir. Sonuç itibariyle bu konuda da her hangi bir kolaylık bulunmayıp, karmaşıklık ve noksan söz konusudur.⁷⁷¹

⁷⁷⁰ el-Ḥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 46; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 250.

⁷⁷¹ el-Ḥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 28; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 250-251; el-Ḥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 46-47.

g. Komisyona göre maḥmûl (yüklem) mevdû‘ (özne)’den sonra geldiği takdirde, özneye uygun sayı alameti ona birleşir. Ama maḥmûl (yüklem) mevdû‘ (özne)’den önce geldiğinde ise sayı alametini gösteren bir şeyin gelmesine ihtiyaç duyulmaz. Meselâ “الرجال قاموا” ve “قام الرجال” denilir. Görüldüğü üzere komisyon, bu konuda “vâvu’l-cemâ‘a” (cemi bildiren “vâv”), “nûnu’n-nisve” (müenneslik bildiren “nûn”) ve “elifu’t-teşniye” (tesniye bildiren elifi) zamir değil, alamet olarak kabul eden dilci Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863)’nin görüşünü benimsemiştir. Bununla komisyon zamir üzerine yeni bir şey daha ilave etmiştir ki bu da seçtiği sayının alametidir. Ama buna rağmen söz konusu komisyon bu alametin müzekker veya müennese mi delalet ettiğini veya onun muhataba ya da gaibe hitap edip etmediği hususunu da belirtmemiştir. Sadece onun i‘râbını terk etmiştir. Oysa komisyon fazla ayrıntıya girmeksizin onun i‘râbını fâil olarak yapmakla iktifa etseydi daha kolay olurdu. Komisyona göre cümlelerin maḥmûl-mevdû‘ şeklinde sınıflandırılması ve sayı işaretlerinin alamet olarak gösterilmesi, i‘râb ve nâib-i fâil konusunu kolaylaştırmış ve söz konusu alandaki terimlerin azalmasına sebep olmuştur. Öte yandan komisyon “kâne” ve “inne”nin isimleri konularını mevdû‘başlığında “fâil” ve “mübteda” konularıyla beraber ele almıştır. Mübteda, “kâne” ve “inne”nin haberlerini ise maḥmûl başlığında toplamıştır. Dolayısıyla komisyon bunları yapmakla nahivde kolaylaştırma yoluna gidildiğini düşünmektedir. el-Ḥûlî, komisyonun yaptığı bu teşebbüslerin kolaylaştırma için olumlu yanlarının bulunmasına rağmen bünyesinde birtakım eksiklikleri barındırdığını belirtir. Zira komisyonun konuların sınıflandırılmasında izlediği bu yöntemde, konuyla direkt alakası bulunan pek çok mevzu terkedilmiştir. Örneğin fâil olamayan nâib-i fâiller, fiil ile fâil arasındaki uyumun vacip veya câiz olduğu yerler, mübtedanın hazfinin veya takdiminin vacip olduğu durumlar, habere ihtiyaç duyulmayan durumlar, haberin hazfi veya haberin mübtedaya takdiminin gerekli olduğu yerler ve inne’nin fethalı, kesralı veya şeddesiz şekilde kullanılması gibi konuyla ilgili olup komisyonun bu başlıklar altında yer vermedikleri hususlar nerede ele alınacaktır? Acaba bu konular da isim verilmeden maḥmûl ve mevdû‘başlığı altında mı, yoksa müstakil başlıklar şeklinde mi ele alınacaktır? Yoksa hiç ele alınmayacak mıdır?

Ona göre mübteda ve haberle ilgili başlıklar ele alınırken nevâsih konularına da yer verilmesi evla olurdu. Dolayısıyla el-Ĥûlî'nin kanaatine göre, komisyonun yapmaya çalıştığı kolaylaştırma girişimlerinin çoğu nahvin şekline yöneliktir. Oysa asıl zorluk şekli değil nahvin zatıyla alakadardır. Zorluğun nahvin şeklinde değil özünde olmasını gözden kaçırmaları komisyonu bir başlığı diğeriyle birleştirmek veya bir meseleyi diğeri katma yoluna sevk etmiştir.⁷⁷²

Nahvi kolaylaştırmak amacıyla oluşturulmuş komisyonun önerdiği bazı hususları inceleyen el-Ĥûlî şu neticeye varır: Karşılaşılan dilsel zorlukların azalmasında ve artmasında sosyal amiller büyük öneme sahiptir. Komisyon, önerilerinde bu hususun farkına varmasına rağmen, başka konulara meyletmiştir. Daha açık bir ifadeyle, nahvin kolaylaştırılması amacıyla sunduğu raporda söz konusu zorluğun sosyal yönlerine dikkat çeken komisyon, daha sonra bu faktörü kenara iterek nahvin kaidelere ve öğretmenlere ilişkin zorlukları üzerinde yoğunlaşmıştır. Komisyonun karşılaşılan dilsel zorlukların sosyal yönüyle fazla ilgilenmemeleri, onların nahvin gerçek zorluklarını görememelerine neden olmuştur. el-Ĥûlî'ye göre olayın sosyal yönü dikkate alındığı takdirde nahvin zorluklarının şu üç sebepten kaynaklandığı görülecektir:

a. Bu sebeplerden birincisi ve belki de sosyal yönden en önemlisi günümüz Arapları'nın günlük hayatlarında i'rabsız ve fazla zengin olmayan bir dili (âmmî dil) kullanmalarında yatmaktadır. İ'rabın fazla bulunduğu ve geniş ufka sahip bir dili (faşîh Arapça) kullanmaya başlayan bir Arap kendisini sanki yabancı ve zor bir dil öğrenmeye başlıyormuş gibi hisseder. Zira halk lehçesi ('âmmî dil), sanat ve kültür de dâhil günlük hayatın bütün alanlarında kullanılan bir dil haline dönüşmüştür. Ayrıca halk lehçesi tiyatrodaki olduğu gibi bazı basın üyelerinin dilinde de kullanılmakla faşîh Arapçanın alanına müdahale etmektedir. Elde ettiği böylesi birtakım başarılar sayesinde halk lehçesi faşîh Arapçayı sıkıştırmakta ve onun etrafında zararlı psikolojik ve pratik bir atmosfer oluşturmaktadır.

⁷⁷² el-Ĥûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 47-48; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 251-252.

b. Söz konusu zorluğun ikinci sebebi de oldukça geniş olan faşîh Arapçayı, i'râbındaki bütün zorluklara rağmen, belirli kaidelerle sınırlamanın kolay olmayışdır. Zira bu dil, istisnalar, kural fazlalığı ve çelişkilerle doludur. Fethanın bazen naşb ve cer, kesranın da cer ve naşb olabilmesi, “yâ”nın hem naşb hem ceretmesi vb. durumlar bunlara örnek olarak gösterilebilir.

c. Üçüncü sebebe gelince, bu faşîh Arapçanın i'râbındaki zorluğun ve kaidelerindeki yaygınlığın ve görüş ayrılıklarının arkasında yatan nedendir. Bütün bu hususlar hemen her kaidenin hükmü konusunda birden fazla görüşün bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bir kelimeye naşb veya cer mümkün olduğu gibi bazen her ikisinin de bulunması imkân dâhilindedir. Bütün bunlar ise farklı kelimelerde, bazen de aynı kelimeye sıkıntı ve çelişkinin devam etmesine sebep olmaktadır.⁷⁷³

Netice itibariyle el-Ĥûlî, bütün bu dilsel zorlukların Arapçanın yapısı ve oluşumundan kaynaklandığı kanaatindedir. Bir kelime veya tabirdeki kaidelerin düzensizliği ve görüş ayrılıkları Arapçanın genişliği ve kurallarının çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bütün bunlar ise Arapçanın eğitim ve öğretimindeki engelleri oluşturmaktadır. Hatta yıllarca faşîh Arapçayı öğrenmiş kimselerin bu dili kullanırlarken çeşitli zorluklarla karşılaşmaları, dildeki bu zorluğun köklü bir sorun olduğunun göstergesidir. Böylesi köklü bir sorunun çözülmesi ise sadece o sorunun özüne ve temeline inmekle mümkündür. Aksi takdirde getirilecek hiçbir çözüm kalıcı ve kolaylaştırıcı olmayacaktır. Bu nedenle nahivde kalıcı bir çözümün gerçekleştirilebilmesi için onun dayandığı asılları iyice incelemek ve onlardan yararlanmak gerekir.⁷⁷⁴

el-Ĥûlî, dilin kolaylaştırılması ve sadece bu alanda uzman olanlarca değil, herkes tarafından kolayca öğrenilebilmesi için bir takım çözüm yolları önermektedir. Ona göre bu çözüm yolları, nahiv usulünden yardım alındığı takdirde daha mümkün hale gelecektir. Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre nahivde kalıcı bir kolaylaştırma yapabilmek için nahivcilerin görüşlerine değil, bilakis onların söz konusu kaideleri çıkarırlarken başvurdukları usullere

⁷⁷³ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 31-32; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 50.

⁷⁷⁴ el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 51.

dayanmak lazımdır. Bu nedenle, dilcilerin nakillerinden ve rivayetlerinden; zorlukları gideren, kurallardaki farklılıkları azaltan ve dili öğrenmek isteyeniyi aşırı gayret sarf etmekten kurtaran görüşler seçilmelidir. Ama dili kolaylaştırmak için tercih edilen bu vecihler, dilcilerin kendi usullerinde delil olarak kullanabilecekleri türden olmalıdır. el-Ĥûlî’ye göre bu gayeyi gerçekleştirebilmek amacıyla iki hususun nazar-i dikkate alınması gerekmektedir:

— İmkân dâhilinde dildeki istisna ve i’râb farklılıklarından kaçınmak

— Ayrıca yaşayan ve günlük hayatta kullanılan dili tercih etmek. Lehçede kullanılan ve aslının faşîh Arapça olduğuna kanaat getirilen yahut araştırma ve tercih yapılmak suretiyle saptanan harflerle i’râbın yapılması buna en güzel örnek olarak gösterilebilir.⁷⁷⁵

el-Ĥûlî’ye göre karşılaşılan dilsel zorlukların giderilmesinde söz konusu iki prensibe uyulduğu takdirde, nahivciler veya her türlü yeniliği eleştirmeyi kendilerine adet edinmiş olan gelenekçilerin kınamalarından sakınılmış olunacaktır. Zira bu hususların dilde uygulanmasının caiz olduğu, bizzat nahivcilerin kendileri tarafından kabul edilmiştir. Örneğin mütevâtir, âhâd veya şâz⁷⁷⁶ Kur’ân kırâatlerinin Arap dilinde şâhid

⁷⁷⁵ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 33; el-Ĥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 52.

⁷⁷⁶ Kur’ân kırâatleri sıhhat bakımından sahih ve gayri sahih olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Sahih kırâatler; mütevâtir ve meşhur, gayri sahih kırâatler ise âhâd, şâz, mevzu ve mudrec olmak üzere kendi içinde gruplara ayrılmaktadır. **1. Mütevâtir kırâat:** Yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grubun kendileri gibi yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir başka gruba muttasıl bir senetle aktardıkları, Arap dilinin kurallarına uygun ve kitabet açısından da Hz. Osmân (ö. 35/656)’ın mushafına uygun olan kırâatlerdir. Cumhuru ulemaya göre yedi kırâat imamından-İbn ‘Âmir (ö. 118/736), İbn Keşîr (ö. 120/738), ‘Âşım (ö. 128/745), Ebû ‘Amr (ö. 154/770), Hamza (ö. 156/773), Nâfi‘ (ö. 169/785), el-Kisâî (ö. 189/805)-nakledilen kırâatlerin tümü mütevâtirdir. **2. Meşhur Kırâat:** Mütevâtir kırâatin şartlarından ikisini (Arapçanın kurallarına ve Hz. Osmân mushafındaki kitabete uygunluk) taşımakla birlikte mütevâtir derecesine ulaşamayan kırâatlerdir. Ebû Ca’fer el-Ka’ka’ (ö. 130/748), Ya’kûb b. İshâk (ö. 205/820) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844)’ın kırâatleri meşhur kırâatler olarak kabul edilmektedir. **3. Âhâd Kırâat:** Senedi sahih olmakla birlikte mütevâtir kırâatin her iki şartını da taşımayan kırâatlerdir. **4. Şâz Kırâat:** Hem senedi sahih olmayan hem de mütevâtir kırâatin diğer şartlarını kendisinde bulundurmayan kırâatlerdir. **5. Mevzû Kırâat:** Hiçbir aslı bulunmayan kırâattir. Ca’fer el-Huzâî (ö. 408/1017)’nin “إِنَّمَا يُحْسِنُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ” “Allah’a ancak âlim olan kulları saygı duyar.” şeklindeki Fâtır suresinin 28. âyetini Ebû Hânife (ö. 150/767)’ye nispet ederek âyetteki “اللَّهُ” lafzını dâmmeli okuması mevzu kırâate örnek gösterilmektedir. Söz konusu âyet böyle okunduğu takdirde manası; “Allah, ancak âlim olan kullarına saygı duyar.” olarak değişmektedir. **6. Mudrec Kırâat:** Sa’d b. Ebî Vakḥâs (ö. 55/675), İbn Abbâs (ö. 65/687) ve Abdullâh b. Zubeyr (ö. 73/692) gibi bazı sahâbilerin şahsi mushaflarında, bazı Kur’ân âyetlerini tefsir maksadıyla ekledikleri ziyadelerin, daha sonraları onlara

olarak kullanılması nahivciler tarafından kabul edilmiştir. Kıyâsa muhalefet etmedikçe, hatta kıyâsa ters düştüğü takdirde bile şâz kırâatlerin dilde şâhid olarak kullanılacağı hususunda nahivciler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla vürudu üzerinde görüş birliği bulunan kırâat, dilde şâhid olarak kullanıldığı gibi, kıyâsa uymayan ve hatta üzerine kıyâs yapılamayacak olan şâz kırâatler de şâhid olarak kullanılmaktadır. Kıyâsa uymayan ve üzerine de kıyâs yapılamayacak⁷⁷⁷ olan “إِسْتَحْوَذَ” ve “يَأْتِي” kelimeleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Yani her iki kelime şâz olması itibariyle kıyâsa müsait değildir. Ama buna rağmen sırf kırâatle sabit oldukları için dilde delil olarak kullanılmıştır. Kısacası şâz kırâatlerin fıkıhta delil olarak kullanılması konusunda görüş ayrılıkları bulunmasına rağmen, söz konusu kırâatlerin dilde şâhid olarak kullanılmasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Şâz kırâatin şâhid olarak kullanılmasına; muhatap “tâ”sı ile başlayan muzari fiilin başına “emir lâm”ın getirilmesinin caiz oluşu gösterilebilir. Bunun örneği ise “فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرَّخُوا” “Yalnız bunlarla (Allah’ın fazilet ve rahmetiyle) sevininiz.”⁷⁷⁸ şeklinde okunan şâz kırâattir. “Nûn” ile başlayan muzari fiillerin başına ise “emir lâm”ın getirilmesi mütevâtir kırâatle sabittir. “اللَّهُ” kelimesinin aslının “لَا” olduğunu söyleyenlerin delillerini de yine “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فِي الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” “O, gökte

nisbet edilerek kırâat olarak nitelendirilmesidir. Geniş bilgi için bk: Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*, 1. baskı, thk: eṭ-Ṭantâvî, İbrâhîm Mekkî, y.y., ed-Dâru’l-‘âlemiyye li’n-neşr ve’t-teclîd, 1437/2017, I, 221-222; el-Ḳattân, Mennâ‘, *Mebâhiş fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*, 2. baskı, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1436/2016, s. 186-187; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 53. baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 118-121.

⁷⁷⁷ Zira nahivcilere göre, bir kelimenin üzerine kıyâs yapılabilmesinin şartlarından biri de o kelimenin şâz olmamasıdır. Bk: es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 82 vd.

⁷⁷⁸ Yunus, 10/58. Mütevâtir kırâatlerde “فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرَّخُوا” “Yalnız bunlarla (Allah’ın fazilet ve rahmetiyle) sevininler” şeklinde okunan bu âyet, kırâat-i aşere imamlarından Ya’kûb b. İshâk el-Ḥadramî (ö. 205/820)’nin iki meşhur râvisinden biri olan Ruveys Muhammed b. el-Mutevekkil (ö. 286/899)’in rivayetinde “فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرَّخُوا” “Yalnız bunlarla (Allah’ın fazilet ve rahmetiyle) sevininiz.” olarak gelmiştir. Bk: Ebû Zekerîyye Yahyâ el-Ferrâ, *Me‘âni’l-‘Kur’ân*, thk: Muhammed Âlî Neccâr/Ahmed Yusuf Necâtî, 3. baskı, Beyrut, ‘Âlemu’l-kutub, 1403/1983, I, 469; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 467; el-Ḥülî, “Haze’n-naḥv”, s. 53.

de ilâh olandır, yerde de ilâh olandır.”⁷⁷⁹ şeklinde okunan şâz kırâat oluşturmaktadır.⁷⁸⁰ Başka bir deyişle el-Hûlî’ye göre lehçede kullanılan ve faşîh Arapçada da aslının bulunduğu kanaat getirilen kelimelerin kullanılması dilsel zorlukların aşılmasına yardımcı olacaktır. Onun faşîh Arapçayla kastettiği ise ister mütevâtir isterse de şâz kırâatlere dayansın veya yaygın olmamakla birlikte herhangi bir Arap kabilesinin lehçesinde kullanılan dildir.

Öte yandan aralarındaki farklılıklara rağmen bütün Arap lehçeleri dilde delil olarak kullanılabilir. Dilde yapılan kıyâs; Hicâz lehçesinin kullandığı bir şeyi Temîm lehçesinin terk etmesini kabul eder. Böylesi bir durumda bu lehçelerden birini diğerinden ötürü terk etmek mümkün değildir. Zira birinin diğerine herhangi bir üstünlüğü söz konusu değildir. Yapılacak tek şey ise söz konusu lehçelerden birini tercih etmek ve diğerine karşı onu kuvvetlendirmektir. Dolayısıyla kıyâsa göre daha kuvvetli olanın seçilmesi kabul edilmekle birlikte, bu lehçelerden birini diğerinden dolayı terk etmek uygun görülmemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)’in: “أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلِّهَا”⁷⁸¹ *“Kur’ân yedi harf (lehçe) üzerine inmiştir. Onların hepsi kâfidir şâfidir.”*

hadisi bu lehçelerin her birinin dilde delil olarak kullanılabileceğinin en büyük delillerindendir. Başka bir ifadeyle birbirine yakın olan iki lehçenin kıyâstaki ve kullanımdaki hükmü böyledir. Buna rağmen bu iki lehçeden biri diğerine nispetle daha yaygın kullanılıyor ise, rivayeti daha fazla ve kıyâsı daha kuvvetli olan tercih edilir. Bu

⁷⁷⁹ ez-Zuhuf, 43/84. Mütevâtir kırâatlerde “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ” *“O, gökte de ilâh olandır, yerde de ilâh olandır.”* şeklinde nakledilen bu âyet, İbn Ya‘mer (ö. 89/708) tarafından “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ لَا إِلَهَ وَفِي الْأَرْضِ لَا إِلَهَ” olarak okunmuştur. Bk: Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu ‘l-me‘ânî fî tefsîri ‘l-Kur‘ânî ‘l-‘Azîm ve ‘s-Seb‘i ‘l-Meşânî*, thk: Alî Abdalbârî ‘Atiyye, 1. baskı, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1415 (hicri), I, 59.

⁷⁸⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39-40 ve ayrıca sayfa 40’da 2 numaralı dipnot; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 34; el-Hûlî, “Haze’n-naḥv”, s. 53.

⁷⁸¹ Aynı lafızla gelen hadis için bk: Nûruddîn el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid menbau’l-fevâid*, thk: Hûsâmuddîn el-Ḳudsî, Kahire, Mektebetu’l-Ḳudsî, 1414/1994, I, 152 (11578 numaralı hadis). Belirtmek gerekir ki Kur’ân’ın yedi harf üzere indirildiğine dair 50 küsur hadis rivayet edilmekte olup bunlardan 34 tanesi herhangi bir tenkide tabi tutulamayacak kadar sahihtir (Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 109). Hatta bunlardan *“Kur’ân yedi harf üzere inmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz.”* (el-Buhârî, “Fezâilü’l-Ḳur’ân”, 5) hadisi manen tevâtür derecesine varmıştır.

nedenle Kuḏâa⁷⁸² lehçesinde kullanılan “أَمَالُ لِي” ve (Mal onundur.) ve “مَرَرْتُ بِهَا” (Ona uğradım.) sözüne kıyâsla “أَمَالُ لَكَ” (Mal senindir.) ve “مَرَرْتُ بِكَ” (Sana uğradım.) denilmez. Keza Benî Rab’îa kabilesi tarafından kullanılan “مَرَرْتُ بِكِش” (Sana {kadın} uğradım.) şeklinde keşkeşeli⁷⁸³ kullanım şekline kıyasla “أَكْرَمْتُ كِش” denilmez.⁷⁸⁴ Zira az önce de işaret edildiği gibi böylesi durumlarda daha yaygın kullanılan ve kıyâsı daha kuvvetli olan lehçelerin tercih edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte tersini yapan kimse de hata yapmış değildir. Çünkü herhangi bir Arap lehçesine kıyâsen konuşan kimse isabet etmiş, sadece en iyi lehçeyi seçmeme konusunda hata etmiş kabuledilebilir. Zira daha yaygın ve kıyâsı daha kuvvetli olan bir lehçe varken bundan daha zayıf olanını seçme durumu, ihtiyaç duyulduğunda şiir ve secîde kabul edilmektedir.⁷⁸⁵ Ayrıca istişhâd edilmeye uygun görülen Arap lehçelerine kıyâsın yapılması bizzat klasik nahivciler tarafından da kabul görmüştür. Eskilerden İbn Cinnî, herhangi bir Arap kabilesinin lehçesinde bulunan her şey üzerine kıyâs yapılabileceğini belirtmektedir.⁷⁸⁶ Dolayısıyla ister mütevâtir olsun isterse de şâz bütün Kur’ân kırâatleri dilde hüccettir. Başka bir tabirle, bütün Arap kabilelerinin kullandıkları lehçeler üzerine dilde kıyâs yapılır ve Arapça onların kullandıkları gibi kullanılabilir. Hatta şiir ve secîde ihtiyaç duyulduğu zaman bu

⁷⁸² Benî Kuḏâa Arapların Adnan ve Kaḥṭan’dan sonra en büyük dört kabilesinden biridir. Bu kabilenin Adnânîler’in mi veya Kaḥṭanîler’in mi boyundan geldiği konusunda bilginler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Fakat daha çok tercih edilen görüş bu kabilenin Adnânîler’in boyundan olduğu yönündedir. Söz konusu kabileyle ilgili ilginç bir husus da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekr’in yanına gelerek namaz kılacaklarını ama zekât vermeyeceklerini söyleyen heyetin arasında Kuḏâa kabilesinin temsilcilerinin de bulunmasıdır. Bk: Corcî Zeydan, *el-‘Arab ḳable’l-İslâm*, Kahire, Dâru’l-hilâl, ts., s. 192 vd.

⁷⁸³ “أَكْرَمْتُ كِش”: Benî Rab’îa, Benî Esed ve Temîm kabilelerinin lehçelerinde, kelime üzerinde vakıf yapılırken (durulurken) müennes muhatap “kâf”ına “şîn”in eklenmesidir. رَأَيْتُكِ ve رَأَيْتُكِ örneklerinde olduğu gibi. Vasil halinde ise kelimenin sonuna eklenmiş bu şîn düşürülür. Bk: İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, II, 11; Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî (el-‘Aşru’l-Câhili)*, s. 121.

⁷⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, II, 10; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 145-146; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 53; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 257.

⁷⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, II, 12; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 34-35; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 53.

⁷⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, II, 10; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 146; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 54; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 35.

lehçelerden daha az kullanılanı ve kıyâsı daha zayıf olanı kullanılabilir. Nitekim İbn Cinnî'nin:

“Arap lehçelerinden daha az kullanılan ve kıyâsı daha zayıf olanını kullanan bir kimse hatalı değildir. Yalnızca daha iyi lehçeyi tercih etmemesinden dolayı hatalı kabul edilebilir. Ama buna rağmen ihtiyaca binaen şiir ve secîde az kullanılan ve kıyâsı zayıf olan lehçelerin kullanılması makbuldür.”⁷⁸⁷

şeklindeki ifadeleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç itibariyle el-Hûlî'ye göre eskiler, ihtiyaç duyulduğu takdirde şiir ve secîde kullanımı yaygın olmayan ve kıyâsı daha zayıf olan lehçelerin kullanılmasında bir beis görmemişlerdir. Bizzat eskiler tarafından tanınmış bu cevâza günümüzde daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple, onların şiir ve secî'de tanıdıkları bu cevâz göz önünde bulundurulduğunda, günümüz lehçesinde kullanılan ve herhangi bir yönüyle aslının faşîh Arapça olduğuna kanaat getirilen unsurların dilde kullanılmasında her hangi bir engel bulunmamaktadır. Zira şiir ve secî'de tanınmış bu ruhsat, Arapçanın geneline uygulanırsa, dil kurallarındaki karmaşa azalacak, büyüklerin ve küçüklerin karşılaştıkları dilsel sorunların çözümü kolaylaşacaktır. Dolayısıyla bunun yapılmasıyla, faşîh Arapçanın dokusuna zarar verilmeksizin, Arapça konuşan kesime daha kolay bir dil sunulmuş olacaktır. Yeri gelmişken işaret edilmelidir ki el-Hûlî, lehçede kullanılmakla birlikte aslının faşîh Arapçadan olduğuna kanaat getirilen unsurların, dilde kullanılmasını savunmasına rağmen, Kureyş lehçesini diğer

⁷⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, 12.

Arap lehçelerinin ‘an‘ane,⁷⁸⁸ keşkeşe, keskese,⁷⁸⁹ tedaccu‘,⁷⁹⁰ ve teltele⁷⁹¹ gibi şeylerinden üstün kılan ve faşîh dilin yapısını zedeleyen herhangi bir hususa dokunulmaması gerektiği görüşündedir.⁷⁹²

el-Ĥûlî, karşılaşılan dilsel problemlerin çözülebilmesi için hareket noktası yaptığı temel prensipleri açıkladıktan sonra bu sorunun çözüm yollarını bulmaya çalışır. Daha önce işaret edildiği gibi el-Ĥûlî, Arapçanın karşı karşıya kaldığı en büyük sorun olarak, i‘râb ve kurallardaki değişiklikleri gerekçe olarak göstermektedir. Bu yüzden ona göre dilde başarılı ve kalıcı bir kolaylaştırmanın sağlanabilmesi söz konusu sorunların çözümlenmesine bağlıdır. Nahvi kolaylaştırmak amacıyla kurulmuş komisyonun bu alandaki çalışmalarını yeterli bulmayan el Ĥûlî, konuya ilişkin kendi görüş ve önerilerini sunmaktadır. Burada yeri gelmişken hatırlatılması gerekir ki el-Ĥûlî’nin dilin kolaylaştırılmasıyla ilgili tekliflerini öne sürerken muhatap aldığı kesim Arap dili ve edebiyatı alanında uzman olmayan kimselerdir. Az önce işaret edildiği üzere o, Arapçanın bu dili konuşanlar ve öğrenenler için zorlaşmasının temel nedenlerinden olarak i‘râb farklılıklarını ve kurallardaki değişiklikleri görmektedir. Bu sebeple el-Ĥûlî’nin mezkûr konulara ilişkin görüşleri teker teker ele alınacak daha sonra ise genel bir değerlendirme yapılacaktır.

⁷⁸⁸ “الْعَنْعَنَةُ”: Bazı kelimelerdeki hemzeyi ayna dönüştürerek okumak manasına gelir. ‘An‘ane, Arap kabilelerinden Temîm ve bazı Qays ve Benî Esed kabilelerinin lehçesidir. “أَنْ”nin “عَنْ” ve “أَنَّ”nin “عَنْ” okunması an‘ane örneklerindendir. Bk: İbn Cinnî, *el-Ĥaşâîs*, II, 11; Dayf, *Târîhu ‘l-edebi ‘l-‘Arabî (el-‘Aşru ‘l-Câhilî)*, s. 122.

⁷⁸⁹ “الْكَشْكَشَةُ”: Benî Rab‘îa kabilesinin lehçesinde, kelime üzerinde vakıf yapılırken müennes muhatap “kâf” (ك)‘ına sîn (س) harfinin eklenmesidir. رَائِيْكَسْ ve مَنِيْكَسْ örneklerinde olduğu gibi. Bk: İbn Cinnî, *el-Ĥaşâîs*, II, 12; Dayf, *Târîhu ‘l-edebi ‘l-‘Arabî (el-‘Aşru ‘l-Câhilî)*, s. 121-122.

⁷⁹⁰ “الْتَضْمُجُ”: İmâle yapmak demektir. Yani fethanın kesreye, elifin ise yâ‘ya tamamen çevrilmemesi şartıyla yaklaştırılması manasına gelir. Dillerinde en fazla imâle bulunan Arap kabileler ise Benî Esed ve Qays kabileleridir. Bk: İbn Cinnî, *el-Ĥaşâîs*, II, 11; Dayf, *Târîhu ‘l-edebi ‘l-‘Arabî (el-‘Aşru ‘l-Câhilî)*, s. 122.

⁷⁹¹ “الْتَلْفِيزُ”: Mużari fiillerin başındaki ilk harfî (mużaraât harfî) kesrayla okumaktır. تَفْعُلُوْنَ fiilinin تَفْعَلُوْنَ gibi okunması teltele örneklerindendir. Kelimelerin bu şekilde telaffuz edilmesi Benî Behrâ kabilesinin lehçesine mahsustur. Bk: İbn Cinnî, *el-Ĥaşâîs*, II, 11; Dayf, *Târîhu ‘l-edebi ‘l-‘Arabî (el-‘Aşru ‘l-Câhilî)*, s. 123.

⁷⁹² el-Ĥûlî, “Hâze‘n-naĥv”, s. 54; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 258; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 35.

4. 2. 1. İ‘râbdaki Karışıklıklar

el-Ĥûlî, Arapçanın başta eğitim öğretim olmak üzere hayatın bütün alanlarında kullanılmasını zorlaştıran en büyük engellerden biri olarak i‘râb konusundaki karışıklıkları görmektedir. Zira neredeyse bütün isim ve fiillerin i‘râbında oldukça fazla istisnalar bulunmaktadır. Ona göre bu karışıklıklar nedeniyle yaşayan dil ile öğretim dili arasındaki mesafe giderek büyümekte, zorluklar da artmaktadır. Yaşayan dil ile öğretim dili arasındaki bu uzaklaşmayı ortadan kaldırabilmek için i‘râbdaki istisna ve zorlukların mümkün mertebe giderilmesi gerekir. Bütün bunlar başarıyla gerçekleştirildiği takdirde bu dilde konuşanlar düşünce ve meramlarını kolaylıkla ifade edebilecekler. el-Ĥûlî’nin dilin eğitim ve öğretiminde zorluklara sebebiyet verdiği inandığı i‘râb meseleleri, esmâu’s-sitte, tesniye, cem-i müzekker sâlim, cem-i müennes sâlim ve gayri munşarif isimler gibi i‘râb konulardır. Söz konusu soruna ilişkin el-Ĥûlî’nin önerilerini şöyle özetlemek mümkündür.

4. 2. 1. 1. el-Esmâu’s-sittenin (Altı İsim) İ‘râbı

Nahivciler arasında yaygın görüşe göre, bu beş veya el-esmâu’s-sitte (altı isim) “أَبُوكَ”, “أَبَاكَ” ve “أَيْيَكَ” şeklinde ref’ halinde “vâv”, naşb halinde “elif”, cer halinde ise “yâ” ile i‘râb olunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu isimlerin i‘râbının; “أَبَاكَ”, “أَبَاكَ” ve “أَيْيَكَ” şeklinde kısa harflerle yapıldığına dair görüşler de nahiv kitaplarında zikredilmiştir.⁷⁹³ Arap kabilelerinden Benî Ĥâriş (Ĥârisoğulları) ise bu isimleri yukarıdaki şekillerden her ikisi ile telaffuz etmişlerdir.⁷⁹⁴ el-Ĥûlî, bu isimlerin standart i‘râb

⁷⁹³ İbn Mâlik et-Tâî, *el-Elfiyye*, Beyrut, el-Mektebetu’s-ş-şabiyye, s. 4; Ebu’l-İrfân Muhammed eş-Şabbân, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Uşmûnî/Menhecu’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk: Tâhâ Abdurraûf Saîd, y.y., el-Mektebetu’t-tevfikiyye, ts., I, 131.

⁷⁹⁴ Nûruddîn el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1. baskı, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabiyye, 1375/1955, I, 34-33; el-Ezherî, Ĥâlîd, *et-Taşrîh bi maḍmûni’t-Tavḍîḥ fi’n-naḥv*, 1. baskı, thk: Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2000, I, 62; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 258; el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 35-36.

kurallarına değil, bilakis bunların günümüz Arapları'nın⁷⁹⁵ dilinde nasıl kullanıldıklarına bakarak yeniden i'râb edilmesi görüşündedir. Ama daha önce de zikredildiği gibi bunu yaparken onun temel aldığı ölçüt, söz konusu kelimelerin herhangi bir Arap kabilesinin lehçesine uygun düşmesi gerektiğidir. Günümüzde bu isimlerden “أَب” ve “أَخ” kelimeleri sürekli “vâv” ile “حَم” ise daima maḥṣûr elifle kullanılır. Söz konusu kelimelerin bu şekilde kullanılmasında herhangi bir tuhaflık bulunmamaktadır. Zira kelimelerin bu şekilde kullanılması bizzat Kur'ân kırâatleriyle nakledilmiştir. Örneğin el-Mesed/Tebbet suresinin birinci âyeti bazı kırâatlerde; “تَبَّتْ يَدَا أَبُو هَبٍ وَتَبَّتْ” “*Ebû Leheb'in iki eli kurusun. Kurudu da.*” olarak okunmuştur. *el-Keşşâf* adlı eserin müellifi ez-Zemaḥşerî'ye göre, dinleyenleri zora sokmamak için “عَلَى بَنِ أَبِي طَالِبٍ” ve “مَعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سَفْيَانَ” denildiği gibi “تَبَّتْ” “*Ebû Leheb'in iki eli kurusun. Kurudu da.*” denilmesi caizdir.⁷⁹⁶ Çünkü bütün Kur'ân kırâatlerinin dilde delil olarak kullanılabileceği nahivciler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. İbnu'l-Muṭrif el-Ḳurtubî (ö. 454/1062), İbn Ḳuteybe (ö. 276/889)'nin bu kırâat hakkındaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

“Bazen, Ebû Ṭâlib (ö. 619), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Ebû Zerr (ö. 32/653) gibi bazı şahısların künyeleri isimlerinden daha meşhur olup bunlar sadece isimleriyle herkes tarafından bilinebilir. Bu durumda künye, sanki tek bir isme dönüşmüş olduğundan her durumda merfû olarak okunabilmektedir. Yani “Ebû Ṭâlib” birleşmesi tek bir isim olarak kabul edildiğinden başına geçen âmiller onu naşb ve cer yapmaz.”⁷⁹⁷

Ayrıca erken dönemlerde yazılmış bazı eserlerde söz konusu kelimelerin bu şekilde kullanımına rastlanılmaktadır. İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820)'nin *er-Risâle* adlı

⁷⁹⁵ Bundan sonra metinde el-Hûlî'nin, “Günümüz Arapçası'nda yaygın kullanım bu şekildedir” gibi ifadelerinden muradının genel olarak Arapça değil, bilakis Mısır lehçesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

⁷⁹⁶ ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, s. 1227; el-Hûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 55.

⁷⁹⁷ İbnu'l-Muṭrif el-Ḳurtubî, *Kitâbul-ḳurtayn fî muşkili'l-Ḳur'ân ve garîbihi*, Kahire, Mektebetu Hâncı, 1936, I, 185; el-Hûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 55; el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 36.

eserinde, “عن سالم أبو النضر” demek suretiyle “أبو” ismini “vâv” ile yazarak cer için kullanması buna örnek gösterilebilir. Söz konusu eserin tahkikini gerçekleştiren şahıs ilgili kısmın dipnotunda kelimenin bu şekilde yazılışının doğru olduğuna Tebbet suresi birinci âyetinin “تَبَّتْ يَدَا أَبُو هَبٍ وَتَبَّ” “*Ebû Leheb’in iki eli kurusun. Kurudu da.*” şeklindeki kırıâtını delil olarak göstermiştir.⁷⁹⁸ Dolayısıyla el-Hûlî’ye göre hem Kur’ân kırıâtı tarafından destelenmesi, hem de bizzat eskilerin kullanmış olmaları, el-esmâu’s-sittenin i’râbı konusunda meşhur görüşün dışına çıkmak faşîh Arapça açısından sakıncalı değildir. Ayrıca Arap dilinde künyeyi ifade etmek için “أب” kelimesinin yanı sıra “أخ” kelimesinin de kullanıldığı göz önünde bulundurulduğu takdirde söz konusu i’râbı her iki isme uygulamak mümkündür. Sonuç olarak günümüz Mısır lehçesinde “أب” ve “أخ” isimlerinin “vâv”lı kullanımının aslı Arapçaya dayanmakta olup söz konusu isimleri bu şekilde kullanmak faşîh dile aykırı değildir. Sonuç itibariyle lakaplarda “vâv”lı olarak kullanılması caiz olan bu isimlerin sürekli bu şekilde kullanılması nahivcilerin usullerine dayanan bir kıyâs olup, eğer bu şekilde kullanımları kolaylık sağlayacaksa kullanılmalarında sakınca bulunmamaktadır.⁷⁹⁹ Öte yandan el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi bazı klasik dönem nahivcilerinden “أب” ve “أخ” kelimelerinin “أَبَانٍ” ve “أَخَانٍ” şeklinde tesniye olarak geldiği rivayet edilmiştir. Bu ise söz konusu isimleri “أَبُك” şeklinde okuyanların lehçesidir. Bunlardan “أب” kelimesinin bu şekilde tesniyesi semaya dayanmakta olup, “أخ” kelimesi ise ona kıyâs edilmiştir. Hatta söz konusu nahivciler “أَخَم” kelimesinin de bunlara kıyâs edilerek “أَخَانٍ” şeklinde kullanılabileceğini söylemişlerdir.⁸⁰⁰ Dolayısıyla el-Hûlî’ye göre söz konusu isimlerin tesniyesi kolaylık sağlaması açısından günümüzde de bu şekilde

⁷⁹⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 1. baskı, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Matbatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1355/1938, s. 89. Ayrıca aynı sayfanın 3 numaralı dipnotuna bk.

⁷⁹⁹ el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 55; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 36.

⁸⁰⁰ el-Ezherî, *eṭ-Taṣrîh*, I, 62; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 56.

kullanılabilir ve söz konusu isimlerin böyle kullanılması faşîh Arapçanın kurallarıyla çelişmemektedir.⁸⁰¹

4. 2. 1. 2. Tesniyenin İ'râbı

Arap dilinde yaygın olan kabule göre tesniye ve benzerleri daima harflerle, yani “elif” (ref⁸⁰² halinde) ve “yâ” (cer ve naşb halinde) ile i'râb olunurlar. Nahvin kolaylaştırılması maksadıyla i'râb konusunda belirli esasa ulaşmak isteyen bazı yenilikçiler⁸⁰² bile tesniyenin bu şekilde i'râb olunacağı hususunda kati hüküm vermişlerdir. Fakat Tâhâ suresinin 63. âyetinin “إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ” “*Muhakkak ki bunlar ikisi....sihirbazdır.*” şeklindeki kırâati⁸⁰³ elifle maşşûr olan kelimelerin sürekli tesniye olarak okunmasına işaret etmekle birlikte, tesniyenin cer ve naşb halinde “yâ” ile i'râb olduğu hususunun kesinliğine gölge düşürmektedir. el-Ĥûlî'ye göre tesniyenin i'râbı

⁸⁰¹ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 37.

⁸⁰² Burada kast olunan *İhyâu'n-naĥv* adlı eserin müellifi İbrâhîm Mustafâ'dır.

⁸⁰³ Yukarıda işaret edildiği üzere el-Ĥûlî, tesniyenin her üç halde (ref⁸⁰², cer ve naşb) elifle i'râb edilmesinin faşîh Arapçaya aykırı olmadığını ispatlamak amacıyla Tâhâ suresi 63. âyetin إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ kırâatini şahid olarak göstermiştir. Malum olduğu üzere söz konusu âyetin farklı kırâatleri bulunmaktadır. İlgili âyetin mevcut kırâatleri şöyle özetlenebilir. 1) إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ : Kırâat imamlarından İbn Keşîr (ö. 120/738) ve İmam 'Âşım (ö. 128/745)'ın iki râvîsinden biri olan Hafş (ö. 180/796) ve meşhur Arap dilcisi Ĥalîl b. Ahmed (ö. 175/791) bu şekilde okumuşlardır. Bilindiği üzere böyle okunduğu takdirde buradaki “إِنْ” ’nin tahfif edilmiş şekli olarak kabul edilmektedir. Bu durumda إِنْ amel etmez ve haberinin başında-kendisini nefiy bildiren إِنْ'den ayırmak için-lâmu'l-fârîka olarak adlandırılan bir “lâm”ın gelmesi vaciptir. إِنْ زَيْدٌ لَمَنْطَلِقٌ örneğinde olduğu gibi. إِنْ'nin bu şekilde kullanılmasına Arapçada oldukça sık rastlanılmaktadır. Fakat bazıları, Mushaf sahibi sahâbîlerden 'Ubey b. Ka'b (ö. 33/654)'ın إِنْ ذَانِ إِلَّا سَاحِرَانِ şeklindeki kırâatine dayanarak buradaki إِنْ'in nefiy edatı olan ما, lâm'ın ise إِنْ anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Bu görüş sahipleri söz konusu âyeti إِنْ سَاحِرَانِ إِلَّا هَذَانِ manasına tevil etmişlerdir. Bazı dilcilere göre ise âyetteki “إِنْ”, “نَعَمْ” manasındadır. هَذَانِ mübteda, سَاحِرَانِ ise mahzuf bir mübtedanın haberidir. Dolayısıyla onlara göre söz konusu âyet, نَعَمْ هَذَانِ لَكُمَا سَاحِرَانِ takdirindedir. 2) إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ : Basralılar'ın kırâat âlimi Ebû 'Amr (ö. 154/770) tarafından ilgili âyet böyle nakledilmiştir. Meşhur lügattir. 3) إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ : Meşhur kırâatlerde mezkûr âyetin bu şekilde okunduğu da nakledilmiştir. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki bu, tesniyeyi her üç halde de (ref⁸⁰², cer, naşb) elif ile okuyan Benî Hâriş, Kinâne ve Benî Ĥaş'am gibi Arap kabilelerinin lügatidir. Ama meşhur Arap dili âlimi ez-Zeccâc (ö. 311/923)'a göre إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ kırâatindeki “إِنْ”, “نَعَمْ” manasındadır. 4) إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ : Sahâbîden İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53)'un kırâatinde böyle okunduğu nakledilmiştir. Bk: ez-Zemaĥşerî, *el-Keşşâf*, s. 660; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve ĥaĥâîku't-te'vîl*, 7. baskı, Beyrut, Dâru İbn Keşîr, 1438/2017, II, 371-372.

konusunda kasrın, yani elifle i'râb olunmasının tercih edilmesi kolaylık sağlayacaktır. Zira günlük konuşmalarda (lehçede) tesniyenin “yâ” (cer ve naşb halinde) ile kullanılması neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Ayrıca el-esmâu's-sitte (altı isim)'nin tesniyesinde de “أَبَانٍ” ve “أَحَانٍ” şeklinde kasrın kullanılması kolaylık sağlayacaktır.⁸⁰⁴

Yukarıda işaret edildiği üzere el-Hûlî, tesniye ve bunlara mülhak olan isimlerin her üç halde de elifle i'râb edilmesinin Arapça konuşanlar açısından kolaylık sağlayacağı kanaatindedir. Tesniyenin her üç halde (ref', cer ve naşb) elifle kullanılmasının⁸⁰⁵ faşîh Arapçaya uygun olup olmamasına gelince ise, bunun Benî Hâriş, Kinâne ve diğer bazı Arap kabileleri tarafından kullanılmış olması faşîh Arapçaya aykırı olmadığını göstermektedir. İlâveten “لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَةٍ” “*Bir gecede iki vitir yoktur.*”⁸⁰⁶ şeklinde rivayet edilen hadis de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bazen söz konusu kabilelerin lehçesiyle hitap ettiğine delalet etmektedir.⁸⁰⁷ Görüldüğü üzere mezkûr hadiste tesniyenin i'râbı kendisinden önceki âmilin etkisiyle değişmeksizin elifle gelmiştir. Oysa nahivciler tarafından benimsenmiş olan meşhur kaideye göre, “cinsinin hükmünü nefyeden lâ”nın (le'-nâfiye li'l-cins) isminin i'râbdan hükmü, naşb alametleri üzere mebni olmaktadır (Va

⁸⁰⁴ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 37; el-Hûlî, “Haze'n-naḥv”, s. 56.

⁸⁰⁵ Nahiv kitaplarına göz atıldığı takdirde Arapçada tesniyelerin kullanım şekilleri konusunda farklı görüşlerin zikredildiği görülmektedir. Bunlardan en yaygın olanları: 1) Tesniye ve mülhakları ref' halinde “elif” ile cer ve naşb halinde ise “yâ” ile i'râb olunurlar. Bu nahivcilerin kahir çoğunluğu tarafından kabul edilmekle birlikte tesniyenin kullanılmasında da en fazla görülen şekildir. 2) Tesniye ve mülhakları her üç halde (ref', cer, naşb) elifle i'râb olunurlar. Bu, Benî Hâriş, Kinâne, Hemedân, Benî Hâş'am, Benî Murâd vb. Arap kabilelerinin lügatidir. Faşîh lügat olarak kabul edilmektedir. Zira إِنَّ هَذَا كِرَآئِي kırâati bu lügatin faşîh olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de bazen bu lügatle hitapta bulunduğu vârid olmuştur. لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَةٍ hadisi buna örnek olarak gösterilebilir. (Ebû Dâvud, “Kitâbu's-şalât”, 1439). İlâveten şairin; قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا (Onun babası ve dedesi/babasının babası şerefte gayelerine ulaştılar) [Tavîl] beyti de bu konuda önemli istişhâd kaynağı olarak sayılmaktadır. Beyitteki istişhâd noktası “عَايَنَاهَا” tabiridir. Çünkü söz konusu tabir elif ile manşûb olmuştur. 3) ez-Zeccâc'dan nakledilen bir görüşe göre ise tesniyeler mebnidir. Fakat bu görüşün nahivciler arasında fazla taraftar bulamadığının belirtilmesi gerekir. Kapsamlı bilgi için bk: es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 133 vd.; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 157-158.

⁸⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XXVI, 223; Ebû Dâvud, “Kitâbu's-şalât”, 1439.; İbn Mâce, “Kitâbu's-şalât”, 474.

⁸⁰⁷ el-Uşmûnî, *Menhacu's-sâlik*, I, 33-34; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 158.

hukmuhû en yubnâ ‘alâ mâ yunşab) Dolayısıyla bu kaide gereğince “وُثْرَانِ” kelimesinin “وُثْرَيْنِ” şeklinde gelmesi gerekmektedir.⁸⁰⁸

Sonuç olarak el-Ĥûlî’ye göre tesniyelerin bu şekilde i‘râbı yaygın olmamakla birlikte faşîh Arapçaya aykırı değildir ve kullanılmasında herhangi bir beis bulunmamaktadır. Eğer dilde hadislerin şâhid olarak getirilmesi hususundaki ihtilaftan dolayı söz konusu lehçeyle rivayet olunmuş hadis dikkate alınmasa bile, bu konuda Kur’ân kırâati ve istişhâda uygun şiirlerin bulunması tesniyenin bu kullanım şeklinin faşîh Arapça olduğunun apaçık göstergesidir. Çünkü ister mütevâtir olsun ister şâz bütün Kur’ân kırâatleriyle dilde istişhâd edilmesi nahivciler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.

4. 2. 1. 3. Cem-i Müzekker Sâlimlerin İ‘râbı

el-Ĥûlî’ye göre i‘râb konusunda karşılaşılan zorluklardan biri de cem-i müzekker sâlimlerin i‘râbıdır. Nahivciler arasındaki yaygın kanaate göre cem-i müzekker sâlimler ve bunlara mülhak⁸⁰⁹ olanlar ref‘ halinde “vâv”, cer ve naşb halinde ise “yâ” ile i‘râb olunurlar.⁸¹⁰ Buna rağmen meşhur nahiv kaynaklarına başvurulduğunda cem-i müzekker sâlimlerin farklı Arap lehçeleri tarafından çeşitli şekilde i‘râb edildiğine dair görüşlere rastlamak mümkündür. Meselâ VII. (XIII.) yüzyılın meşhur Arap dilcilerinden İbn Mâlik (ö. 672/1274), *el-Elfiyye* adlı nahiv manzumesinde cem-i müzekker sâlimler ve mülhaklarının i‘râbının “حِينَ” ve benzerleri gibi olduğuna dair bir görüşe yer vermiştir.

Hatta bazı nahivcilere göre bu kabilden olan isimler sürekli bu şekilde kullanılmaktadır.⁸¹¹

⁸⁰⁸ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Katri’n-nedâ ve Belli’s-sedâ*, 1. baskı, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Muessesetu’r-risâle nâşirûn, 1437/2016, s. 301; el-Ğalâyînî, Mustafâ, *Câmiu’l-durûsi’l-‘Arabiyye*, 1. baskı, thk: Alî Suleymân Şebbâra, Beyrut, Muessesetu’r-risâle nâşirûn, 1436/2015, s. 472.

⁸⁰⁹ Mülhak: Cem-i müzekker sâlimin şartlarını taşımadığı halde onun gibi i‘râb olunanlar demektir. Yani cem-i müzekker sâlimlere eklenen “vâv”ın ziyade olup kelimedden tecrit edilebilmesi şarttır. Bunlara mülhak olan “عَشْرُونَ”, “أَرْضُونَ”, “وَأَيْلُونَ”, “سُنُونَ”, “أَهْلُونَ” vb. kelimelerde ise “vâv” kelimenin kendisinden bir cüz olup tecrit edilmesi imkânsızdır. Bk: İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-nedâ*, s. 117; Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *et-Tuhfetu’s-seniyye bi Şerhi’l-Mukaddimeti’l-Âcurrûmiyye*, İstanbul, Şîfa Yayınevi, 2015, s. 52.

⁸¹⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-nedâ*, s. 117 vd.; Bahâuddîn İbn Akîl, *Şerhu İbni ‘Akîl*, 20. baskı, Kahire, Dâru’s-sitrâs, 1400/1980, I, s. 48-49; el-Uşmûnî, *Menhacu’s-sâlik*, I, 34 vd.

⁸¹¹ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, s. 4. (و تَابُهُ وَ مِثْلُ حِينَ قَدْ يَرُدُّ ذَا الْبَابِ وَ هُوَ عِنْدَ قَوْمٍ يَطْرُدُ)

Söz konusu eserin şerhlerinde, içlerinde el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi bazı meşhur dâililerin de bulunduğu bir grubun, mevzubahis isimlerin “حَيْنَ” ve benzerleri gibi i’râb edileceği görüşünü benimsedikleri nakledilmektedir. Bu durumda cem-i müzekker sâlim, ziyâde olan “nûn”un üzerine zahir hareketlerle i’râb alır. Kelimenin her üç halde (ref, cer, naşb) “yâ ile kullanılması gerekir. Çoğul ifade ettiğini göstermek için kelimenin sonuna eklenen ziyâde “nûn” ve “yâ” harfleri ise izafet halinde düşmez.⁸¹² Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki cem-i müzekker sâlimlerin bu şekilde i’râb edileceğinden bahseden sadece İbn Mâlik değildir. Ondan yaklaşık olarak bir buçuk asır kadar önce yaşamış olan ez-Zemaḥşerî’nin de cem-i müzekker sâlimlerin, bazı lehçelerde hareketlerle i’râb edildiğinden bahsettiği görülmektedir. O, *el-Mufaṣṣal* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle der:

“Çoğulu “vâv” ve “nûn” ile yapılanların (cem- müzekker sâlimler) i’râbı “nûn” üzerine yapılabilir. Bu duruma daha çok şiirde rastlanmaktadır. Böyle olduğu takdirde “yâ”nın bulunması lazımdır. Bu nedenle أَتَتْ عَلَيْهِ سِنِينَ (Üzerinden yıllar geçti.) denilir.”⁸¹³

Dolayısıyla nahiv kaynaklarına başvurulduğu takdirde cem-i müzekker sâlimlerin bu şekilde kullanıldığına dair Arap kelimada pek çok örneğin bulunduğu görülecektir. Meselâ:

لَعَيْنَ بِنَا شَيْبًا وَشَيْبَنَا مُرَدًا

دَعَانِي مِنْ نَجْدٍ فَإِنَّ سِنِينَ

Necd hatıralarını bırakınız. Necd⁸¹⁴ yılları/günleri bizi ihtiyarlıkla oyaladı ve genç iken saçlarımızı beyazlattı. [Tavîl]⁸¹⁵

⁸¹² el-Uşmûnî, *Menhacü’s-sâlik*, I, 37.

⁸¹³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal fi sîn’ati’l-i’râb*, 2. baskı, Beyrut, Dâru’l-cîl, ts., s. 189; el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 38.

⁸¹⁴ Necd bölgesi.

⁸¹⁵ Beytin müellifi İslâmî dönem şairlerinden olan es-Simme b. Abdillâh b. eṭ-Ṭufeyl el-Kuşeyrî (ö. 95/713)’dir. Bk: ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal*, s. 189; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufaṣṣal*, III, 226; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII, 501; eṣ-Şabbân, *Hâşiyetu’s-Şabbân*, I, s. 154.

beyti cem-i müzekker sâlimlerin nûn'un üzerinde harekelerle i'râb edilmesine şâhid olarak getirilmiştir. Zira burada “سِنِيْهَ” kelimesi “إِنَّ”nin ismi olarak fetha üzerine manşûb olarak gelmiştir. Eğer bu kelime cem-i müzekker sâlimlerin i'râbı konusundaki yaygın görüşe uymuş olsaydı muzâf olması hasebiyle “nûn”un hazfedilerek “سِنِيْهَ” şeklinde gelmesi gerekirdi. Yine diğer bir şairin:

وَمَاذَا يَبْتَغِي الشُّعْرَاءُ مِنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ حَدَّ الْأَرْبَعِينَ

*Kırk yaşımı geçtiğim halde şairler benden ne istiyorlar?*⁸¹⁶ [Vâfir]

beytinde geçen “حَدَّ الْأَرْبَعِينَ” ibaresi de cem-i müzekker sâlim ve mülhaklarının “nûn” üzerinde harflerle i'râb edilebileceği konusunda şâhid olarak getirilen şiirlere örnek gösterilebilir.⁸¹⁷

Nahiv kaynaklarında mevzubahis konuya ilişkin getirilen örneklerden bir diğeri ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’den “اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا سِنِيْنَا كَسِنِيْنَ يُوسُفَ” “Allah’ım onlara (Muḍar kabilesine) Yusuf’un yıllarını (kıtık yılları) nasib et.” şeklinde rivayet edilen hadistir.⁸¹⁸ Görüldüğü üzere hadisin söz konusu rivayetinde “سِنِيْنَ” kelimesi bir yerde naşb halinde

⁸¹⁶ Beytin müellifi, muḥaḍramûn (Câhiliye ve İslâmî dönemde yaşayan şairler) dönemi şairlerinden Suḥeym b. Vuseyl er-Riyâhî (ö. 60/680)’dir. Bk: ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣsal*, s. 189; İbn Ya‘îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣsal*, III, 227; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, 513; eş-Şabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, I, s. 155.

⁸¹⁷ Cem-i müzekker sâlimlerin ziyâde “nûn” üzerinde harflerle zâhir i'râb edilebileceğine dair getirilen örnek şiirler (şâhid) konusunda geniş bilgi için bk: İbn Ya‘îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣsal*, III, 226 vd.; İbn ‘Aḳîl, *Şerḥu İbni ‘Aḳîl*, I, 64 vd.; el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, I, 37 vd.; el-Ezherî, *et-Taşrîḥ*, I, 75 vd.

⁸¹⁸ Yeri gelmişken ifade edilmesi gerekir ki nahiv kitaplarında şâhid olarak getirilen bu hadisin aynı lafızla rivayetine ulaşabildiğimiz hadis kaynaklarında rastlayamadık. Sadece Muhammed b. İshâk es-Serrâc’ın *el-Musned*’inde ve Ebû ‘Avâne’nin *el-Mustaḥrec*’inde söz konusu hadisin “اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا سِنِيْنَا كَسِنِيْنَ يُوسُفَ” şeklindeki rivayetine rastlayabildik. Hadis bu lafızla da bu konuda şâhid olarak getirilmeye elverişlidir. Bk: es-Serrâc, *Musnedu’s-Serrâc*, thk: İrşâdulhaḳḳ el-Eşerî, Fayşalâbâd (Pakistan), İdâretu’l-‘ulûmi’l-eşeriyye, 1423/2002, s. 401, 409; Ebû ‘Avâne, *Mustaḥrecu Ebi ‘Avâne*, 1. baskı, thk: Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut, Dâru’l-ma‘rife, 1419/1998, II, 27.

“nûn” üzerine harekeyle i‘râb almış (سِنِينَ), daha sonra aynı kelime mużaf olarak gelmesine rağmen (كَسِينِ يُونُسَ) “nûn”u düşmemiştir.⁸¹⁹

Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki bu hadisin rivayetlerinden biridir. Aynı hadis diğer hadis kaynaklarında “اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا سِنِينَ كَسِينِ يُونُسَ” “Allah’ım onlara (Muḍar kabilesine) Yusuf’un yıllarını (kıtık yılları) nasib et.” olarak Arapların meşhur lügatiyle varit olmuştur.⁸²⁰ Mezkûr hadisin farklı lafızlarla rivayet edilmesine gelince, bu konuda iki ihtimalden söz edilebilir. Ya Hz. Peygamber her iki lehçeyle de hitap etmiş ya da hadislerin mana ile rivayet edilmesi câiz olduğundan râvî kendi lehçesiyle rivayet etmiştir.⁸²¹

el-Ĥûlî’ye göre ez-Zemaḥşerî’nin, cem-i müzekker sâlimlerin “nûn” üzerine harekeyle i‘râb edildiğine dair kullandığı mutlak ibare, İbn Mâlik’in, “Bazılarına göre bunların böyle kullanılması düzenlidir (وَهُوَ عِنْدَ قَوْمٍ يَطْرُدُ).” derken kastettiği durumu yansıtmaktadır. Başka bir deyişle ez-Zemaḥşerî’nin bu mutlak ifadesinden bütün cem-i müzekker sâlimler ve mülhaklarının özellikle de şiirde, bu şekilde kullanılabileceği anlaşılabilmektedir.⁸²²

el-Mufaşşal’ın şârihlerinden olan İbn Ya‘îş (ö. 643/1245) ise ez-Zemaḥşerî’nin; “Cem-i müzekker sâlimler ve mülhakları özellikle de şiirde “nûn” üzerine harekeyle i‘râb edilir ki bu durumda “yâ’nın bulunması lazımdır.”⁸²³ şeklindeki ifadesini sadece “سُنُونَ”⁸²⁴, “تُبُونُ” ve “قُلُونُ” gibi kelimelerle sınırlandırmıştır. İbn Ya‘îş’e göre çoğulu “vâv”

⁸¹⁹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbni ‘Akîl*, I, 65; el-Uşmûnî, *Menhacu’s-sâlik*, I, 37.

⁸²⁰ Ahmed b. Ḥanbel, *Musned*, XV, 241; el-Buḥârî, “Kitâbu’l-istiskâ”, 2, “Kitâbu eḥâdişi’l-enbiyâ”, 19; “Kitâbu’t-tefsîr”, 21; el-Beyhakî, “Kitâbu’s-şalât”, 292

⁸²¹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbni ‘Akîl*, I, 64 (dipnot 1).

⁸²² el-Ĥûlî, “Ḥaẓe’n-nahv”, s. 57; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 261.

⁸²³ ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaşşal*, s. 189

⁸²⁴ Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki nahivciler tarafından cem-i müzekker sâlimlerin mülhakları olarak kabul edilen “سُنُونَ” ve benzerlerinin çoğulu Hicâzlılar’ın lügatinde cem- müzekker sâlimler gibi yani ref halinde “vâv”, naşb ve cer halinde ise “yâ” ile i‘râb olunurlar. Dilde kıyâs bu lügate göredir. Bazı Benî Temîm ve Benî ‘Âmire kabileleri ise bunları “nûn” üzerine harekelerle i‘râb yapmışlardır. Bu kabilelerin

ve “nûn” ile yapılan bu kabilden kelimelerde i‘râbın ziyade “nûn”’un üzerinde yapılması caizdir. Çünkü söz konusu kelimelerde “nûn”, hazfedilmiş harfin yerine geçmiştir. Bu durumda “yâ”nın bulunması gerekir. Söz konusu “yâ” bunların, “غَسِيلِيْنَ” ve benzeri gibi müfret isimlere dönüşmelerini ve kendileri gibi zahir i‘râb almalarını gerektirmiştir. Bu nedenle “هَذِهِ سِينِيْنَ” , “رَأَيْتُ سِينِيْنَا” ve “مَرَرْتُ بِسِينِيْنَ” denilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.⁸²⁵ İbn Ya‘îş’in bu sınırlandırmasına rağmen, *el-Elfiyye* şârihlerinin cem-i müzekker sâlimler ve bunlara mülhak olanların bazı Araplar tarafından ziyâde olan “nûn”’un üzerine zahir hareketlerle i‘râb edildiğine dair ifadeleri oldukça nettir. Cem-i müzekker sâlimlerin i‘râbının “حِيْنَ” ve benzerleri gibi olmasına gelince, söz konusu şârihler bu durumun işitmeye (semâ‘) dayalı olup süreklilik ifade etmediğini belirtmişlerdir.⁸²⁶

Nahiv kaynaklarında cem-i müzekker sâlimler ve mülhaklarının i‘râbı konusundaki bilgiler sadece onların “حِيْنَ” ve benzerleri gibi olmasıyla sınırlı değildir. İlgili kaynaklarda söz konusu kabilden olan kelimelerin bazı Arap kabileleri tarafından daha farklı şekillerde kullanıldığına dair bilgiler de yer almaktadır. Meselâ bazı Araplar cem-i müzekker sâlim ve mülhaklarını “زَيْتُونُ” örneğinde olduğu gibi daima “vâv” ile sonundaki “nûn”’u ise harekelemek suretiyle i‘râb etmişlerdir. “رَأَيْتُ زَيْدُونًا”, “جَاءَ زَيْدُونُ”, “مَرَرْتُ بِزَيْدُونٍ” örneğinde olduğu gibi. Ebû Dehbel el-Cumahî’nin;

وَأَعْتَرَتْنِي الْهُمُومُ بِالْمَاطِرُونَ

طَالَ لَيْلِي وَبِتُ كَالْمَجْنُونِ

lügatlerine göre söz konusu kelimelerin her üç halinde de “yâ”nın bulunması gerekir. “سِينِيْنَا”, “سِينِيْنَ” ve “سِينِيْنَ” örneklerinde olduğu gibi. Bk: İbn ‘Aķîl, *Şerhu İbni ‘Aķîl*, I, 64 (bir numaralı dipnot).

⁸²⁵ İbn Ya‘îş, *Şerhu ‘l-Mufaşşal*, III, 227-228.

⁸²⁶ İbn ‘Aķîl, *Şerhu İbni ‘Aķîl*, I, 65; el-Uşmûnî, *Menhacü’s-sâlik*, I, 37; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 261.

*Ben deli gibi gecelerken gecem uzun sürdü ve Mâtirûn'da*⁸²⁷ dert gam bana musallat oldu.
[Hâfif]⁸²⁸

beytindeki “بِالْمَاطِرُونَ” kelimesi cem-i müzekker sâlimlerin böyle kullanılabileceğine şâhid olarak getirilmiştir. Bu görüşü zikreden dilcilere göre, söz konusu kelimenin sonundaki “nûn”un ziyâde olmadığından i'râb almıştır.⁸²⁹ Bazı Arapların ise cem-i müzekker sâlimleri sürekli olarak “vâv” ve sonundaki “nûn”un harekesini fetha yaparak kullandıkları ilgili nahiv kaynaklarında aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır. Bu tesniye ve mülhaklarının her üç halde de elif ile kullanılmasına benzetilmektedir. Cem-i müzekker sâlimler böyle kullanıldığı takdirde dile ağır gelmesi sebebiyle (şikâl) “vâv” üzerinde takdîrî i'râbla i'râb alır.⁸³⁰ Bu görüş Basra dil ekolüne mensup dilcilerden Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979)'ye nisbet edilmekte olup bunun sahih bir lügat olduğunu iddia ettiği zikredilmektedir. Nahiv kaynaklarında cem-i müzekker sâlim ve mülhaklarının bu şekilde kullanılmasına şâhid olarak ise Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683)'ye⁸³¹ nisbet edilen:

أَكَلِ النَّفْلُ الَّذِي جَمَعَا

وَلَهَا بِالْمَاطِرُونَ إِذَا

⁸²⁷ Eski Şam'da bir bölge ismidir. Bedruddîn el-'Aynî (ö. 855/1451) kendi döneminde el-Manţûr olarak bilindiğini kaydeder. Bk: Bedruddîn el-'Aynî, *el-Maşa'idu'n-nahviyye fî Şerhi Şevâidi Şurûhi'l-Elfiyye/Şerhu's-Şevâidi'l-kubrâ*, 1. baskı, thk: Alî Muhammed Fâhîr-Ahmed Muhammed Tefvîk es-Sûdânî-Abdulazîz Muhammed Fâhîr, Kahire, Dâru's-selâme li't-tibâa, 1431/2010, I, 201.

⁸²⁸ Şiirin geçtiği yer için bk: İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, III, 216; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 242; el-'Aynî, *el-Maşa'idu'n-nahviyye*, I, 200; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve Lubbi lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetu Hâncı, 1418/1997, VII, 314; el-'Aynî, *el-Maşa'idu'n-nahviyye*, I, 201.

⁸²⁹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, III, 216; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 160; Muhammed el-Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1. baskı, thk: Abdülkerîm el-Azabâvî, Kuveyt, Ta'atu Kuveyt, 1422/2001, XXXVI, 179 (ط ر ن. maddesi); el-Ezherî, *et-Taşrîh*, I, 74

⁸³⁰ İbn 'Akîl, *Şerhu İbni 'Akîl*, I, 64; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 160; el-Ezherî, *et-Taşrîh*, I, 74

⁸³¹ Şâhid olarak getirilen bu şiirin kime nisbet edildiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları söz konusu şiiri Muâviye b. Yezîd'e bazıları 'Amr b. el-Ahvaş el-Cuşemmî/el-Enşârî'ye bazıları ise Ebû Dehbel el-Cumahî'ye nisbet etmişlerdir. Bk: 'Amr b. Baḥr el-Câhîz, *el-Hayavân*, 2. baskı, thk: Abdusselâm Hârûn, Mısır, Mustafâ el-Bâcî el-Halebî, 1384/1965, IV, 10 (dipnot kısmında); Muhammed Hasan eş-Şurrâb, *Şerhu's-şevâidi's-şi'riyye fî ummuhâti'l-kutubi'n-nahviyye*, 1. baskı, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1427/2007, II, 115.

*Karınca'nın biriktirdiğini yiyeceği zaman (kışın) onun (Hristiyan kızın) Mâtîrûn'da biriktirdikleri vardır. [Medîd]*⁸³²

şeklindeki beyitteki “بِالْمَطْرُونِ” kelimesi getirilmiştir.⁸³³ Ama cem-i müzekker sâlimlerin bu şekilde kullanılmasına pek rastlanmadığı görülmektedir. Zira söz konusu görüşleri ele alan nahiv kaynaklarında bile konuyla ilgili sadece yukarıdaki örneklerin verilmesi, ayrıca verilen örnekte de ihtilafın bulunması bu şekilde kullanımın Araplar arasında pek yaygın olmadığını göstergesi olarak görülebilir.

Yukarıda bahsi geçen bilgiler doğrultusunda söylenebilir ki bazı nahivciler-sürekli olmamak kaydıyla-cem-i müzekker sâlimler ve bunlara mülhak olarak kabul edilen kelimelerin “nûn” üzerinde hareketlerle i‘râb edilebileceği görüşünü kabul etmişlerdir. Öte yandan bu görüşü benimseyenler arasında yaygın olan kanaate göre ilgili kelimelerin bu şekilde i‘râb alabilmeleri için her üç halde (ref‘, cer, naşb) “yâ”nın bulunması gereklidir. Günlük hayatta kullanılan Arapçaya bakıldığında cem-i müzekker sâlimlerin sürekli “yâ” ile kullanıldığı görülmektedir. el-Hûlî’ye göre Mısır lehçesinde söz konusu kelimelerin böyle kullanılması onlara “حَيْنَ” muamelesi yapmak olarak kabul edilebilir. Bu görüş hiç de uzak ihtimal olarak görülmemeli ve üzerinde durulmalıdır. Çünkü bazı nahivciler, cem-i müzekker sâlimler ve mülhaklarının i‘râbı konusunda “حَيْنَ” ve benzerleri ile aynı olduğu konusunu açıklarken bu durumu; “Zira ‘yâ’ın kullanımı ‘vâv’den daha yaygındır.”⁸³⁴ şeklinde açıklamaya çalışmışlardır. Nahivcilerin bu izahı, Mısır lehçesinde cem-i müzekker sâlimlerin sürekli “yâ” ile kullanılmasının nedenini de ortaya koymaktadır. Bu şekilde kullanımın sebebi “yâ”nın “vâv”dan daha yaygın olarak kullanılmasından başka bir şey değildir. Öte yandan mezkûr kelimelerin bu şekilde kullanılması kolaylık sağlamanın yanı sıra faşîh Arapçaya da aykırı değildir. Zira İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi

⁸³² Şiirin geçtiği kaynaklar için bk: el-Câhîz, *el-Hayavân*, IV, 10; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, I, 616; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 180; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XIV, 137; el-Bağdâdî, *Hzânetu'l-edeb*, VII, 309; el-Ezherî, *et-Taşrih*, I, 74; eş-Şurrâb, *Şerhu's-şevâidi's-şi'riyye*, II, 115.

⁸³³ el-Ezherî, *et-Taşrih*, I, 74-75.

⁸³⁴ el-Ezherî, *et-Taşrih*, I, 76; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 39 (لَا تَابَ الْيَاءِ أَوْسَعُ مِنْ تَابِ الْوَاوِ).

erken dönem dilcileri, Arap dilinde lehçe⁸³⁵ ve ekollerin⁸³⁶ oluşması meselesinden bahsetmişlerdir. Ayrıca el-Ĥûlî'ye göre nahivcilerin dilin kural ve kaidelerini belirlerken fıkıh ve fıkıh usulünün esaslarından yararlandıkları hususu göz önünde bulundurulacak olursa farklı lehçe ve ekollerden görüşlerin alınmasında bir beis bulunmadığı söylenebilir. Çünkü günümüzde nahvin üzerine bina edildiği fıkıh ve fıkıh usulünde mükelleflere kolaylık sağlamak amacıyla herhangi bir konuda birden fazla mezhepten görüşün aldığı yaygın olarak görülmektedir. Öyleyse Arapça konuşanlar için kolaylığın sağlanabilmesi amacıyla, cem-i müzekker sâlimlerin kullanılmasında farklı lehçenin tercih edilmesi de sakıncalı olarak görülmemelidir. Bu durumda dildeki lehçe farklılıklarını da dikkate alarak cem-i müzekker sâlimlerin; “yâ”nın kullanımı “vâv”dan daha yaygındır” ilkesinden hareketle her durumda “yâ” ile sonundaki “nûn”un harekesini ise fetha yapmak suretiyle-“مُعَلِّمِينَ” örneğindeki gibi-veya yine her durumda “yâ” ile ama sonundaki “nûn” üzerinde-“هَذِهِ سِنِينَ” , “رَأَيْتُ سِنِينَ” ve “مَرَرْتُ بِسِنِينَ” örneğinde olduğu gibi-harekelerle i'râb yapılmasının nahiv eğitiminde kullanılmaya başlanması bu alanda kolaylık sağlayacaktır.⁸³⁷

4. 2. 1. 4. Cem-i Müennes Sâlimlerin İ'râbı

Nahvin kolaylaştırılması doğrultusunda el-Ĥûlî'nin ele aldığı ve yeniden üzerinde düşünülmesi gerektiğine kanaat getirdiği bir diğer konu, “elif” ve “tâ” ile çoğulu yapılanlar yani cem-i müennes sâlimlerin i'râbı meselesidir. Ona göre mezkûr meselenin i'râbında bir tutarsızlık bulunmaktadır. Zira cem-i müennes sâlimler kesra ile naşb olurken gayri munşarif isimler ise fetha ile cer yapılırlar. Bu birbirinin karşıtı ve aynı zamanda yorucu bir mesele olmaktadır. Eski ve yeni dönem nahivcileri söz konusu her iki durumun sebebini açıklayabilmek maksadıyla pek çok şey söylemişlerse de onların bütün söyledikleri dilin metodunu çiğneyen birtakım aklî teorik ibarelerin ötesine geçememiştir. Genellikle nahivciler bu kabilden olan isimlerin naşb ve cer hallerinin kesra ile

⁸³⁵ İbn Cinnî, *el-Ĥaşâiş*, I, 374-391 (Bâb fî terakkubi'l-lugât).

⁸³⁶ İbn Cinnî, *el-Ĥaşâiş*, III, 71-74 (Bâb fî terkîbi'l-meẓâhib).

⁸³⁷ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 39; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 58.

yapılmasını-cem-i müennes sâlimlerin asıllarının cem-i müzekker sâlimler olması hasebiyle-cem-i müzekker sâlimlerin söz konusu her iki durumda “yâ” ile olmasına hamletmişler⁸³⁸ ve bundan da Arapçada genel geçer bir asıl ortaya çıkarabilmek için olağanüstü gayret sarf etmişlerdir. Oysa cem-i müzekker sâlimlerin, ref’ halinde “vâv” naşb ve cer halinde ise “yâ” ile kullanılması da sürekli değildir. Çünkü bazı Arap kabilelerinin cem-i müzekker sâlimleri “حِينَ” ve benzerleri gibi “nûn”un üzerinde zahirî i’râbla yahut sürekli “vâv” ile sonundaki “nûn”u ise fethalı veya harekeli yapmak üzere i’râb ettikleri bilinmektedir. Başka bir tabirle ifade edilecek olursa Arapçada cem-i müzekker sâlimler için belirlenmiş sabit bir kural bulunmamaktadır. Bu sebeple çoğulu “elif” ve “tâ” ile yapılan cem-i müennes sâlimlerin belirlenmiş kuralı bulunmayan cem-i müzekker sâlimler üzerine kıyâs edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla eski veya yeni olsun nahivcilerin dilin metodunu ihlal eden benzeri görüşlerle söz konusu meseleye illet bulmaya çalışmaları kendilerini yormaktan ve boşa çaba harcamaktan başka bir şey değildir.⁸³⁹

Sonuç olarak söylenebilir ki el-Ĥûlî’ye göre çoğulu “elif” ve “tâ” ile yapılan isimlerin kesra ile naşb yapılması, Arapçada belirlenmiş bir kurala dayanmamaktadır. Zira nahiv kaynaklarına başvurulduğunda Kufe dil ekolüne mensub nahivcilerin, bu kabilden olan isimlerin çoğulunun fetha ile yapılabileceğine mutlak surette cevaz verdikleri görülmektedir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla nahivcilerin kendi dayandıkları usuller söz konusu isimlerin bu şekilde kullanılmasına müsaade etmektedir. Bu sebeple dilde kolaylık sağlayacağından cem-i müennes sâlimlerin sürekli olarak fetha ile naşb yapılmasında herhangi bir sakınca bulunmayacaktır. Öte yandan mevzubahis isimlerin çoğullarının bu tarz bir kullanımı faşîh Arapçaya da aykırı değildir.⁸⁴¹

⁸³⁸ İbn ‘Aķîl, *Şerhu İbn ‘Aķîl*, I, 74; es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 67; el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, I, 40; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 262.

⁸³⁹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 39; el-Ĥûlî, “Hâze’n-naĥv”, s. 58.

⁸⁴⁰ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 40. Cem-i müennes sâlimlerin fetha ile naşb edileceğine dair görüşler için bk: es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 67; el-Uşmûnî, *Menhacu’s-sâlik*, I, 40.

⁸⁴¹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 40.

4. 2. 1. 5. Gayri Munşariflerin İ'râbı

Nahivcilerin ıstılâhında tenvin almayan ve ref' halinde damme, naşb ve cer halinde ise fetha alan isimlere gayri munşarif (memnu' mine's-şarf) olarak tabir edilmektedir. Bilindiği üzere nahivciler arasında yaygın görüşe göre, gayri munsarifler, ref' halinde damme, naşb ve cer halinde ise fetha ile i'râb olunurlar.⁸⁴²

el-Ĥûlî, gayri munşarif isimlerin i'râbı konusuna temas ederek bu hususta bazı değerlendirmelerde bulunur. Çünkü gayri munşarif isimlerin fetha ile cer yapılması asla aykırıdır. Nahivciler, bu meselenin sebebini açıklayabilmek maksadıyla pek çok teori geliştirerek dili bu teorik nazariyelere boyun eğdirmeye çalışmışlardır. Oysa dil zihinsel kural ve teorik kaidelere bağlı olmayan sosyal bir olgudur. Dolayısıyla nahivciler tarafından yapılan bu uygulama bir yöntem hatası olarak kabul edilmelidir.⁸⁴³

el-Ĥûlî'ye göre gayri munşarif babından olan isimlerin bu şekilde i'râb edilmeleri tamamen nahivcilerden kaynaklanmaktadır. Zira onlar bu konuda zayıf kaidelerle amel ederek böylesi bir düzensizliğe sebep olmuşlardır. Bazı nahivcilere göre, i'râbın hükmü illetten farklı olamaz, ama sarfın hükmü illetten farklı olabilir. Çünkü bu hususta isim ve fiil birbirilerine benzediğinden sarf yapmamak (men'u's-şarf) zayıf bir sebep olarak kabul edilmektedir.⁸⁴⁴ Başka bir görüşe göre ise Arapçada gayri munşarif diye bir şey bulunmamaktadır. Meselâ, erken dönem Arap dilcilerinden el-Ahfeş (ö. 177/793)'ten; bazı Arapların bütün gayri munşarifleri sarf yaparak (tenvinli) kullandıkları nakledilmiştir. el-Ahfeş bunun şairler tarafından yapıldığını daha sonra ise konuşmada da kullanılır hale geldiğini belirtir. Zira hâkim olan görüşe göre gayri munşariflerin zarureten ve ses ahenginin bozulmamasından dolayı şiirde sarf yapılarak (tenvinli) kullanılmasına cevaz verilmiştir.⁸⁴⁵ Ayrıca el-İnsân suresi 4. âyetinin “إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ”

”سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا“ *“Muhakkak ki biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir*

⁸⁴² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 123; Muhyiddîn Abdulhamîd, *et-Tuhfetu's-şeniyye*, s. 80.

⁸⁴³ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 40; el-Ĥûlî, “Hâze'n-naḥv”, s. 59.

⁸⁴⁴ Raḍiyuddîn Muhammed er-Raḍî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2. baskı, tsh: Yûsuf Hasan Ömer, Bingazi, Câmiatu Ḳâbûs, 1998, I, 101; el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 40.

⁸⁴⁵ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 120; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 263.

ateş hazırladık.” şeklindeki kırâattinde gayri munşarif bir kelime olan “سَلَّسِل” kelimesi sarf yapılarak yani tenvinli olarak (سَلَّسِلًا) okunmuştur.⁸⁴⁶

Netice olarak gayri munşariflerin bilinen şekilde i‘râb edilmesi hususu el-Hûlî’ye göre kesin kaidelere dayanmamakta aksine, nahivcilerin birtakım zorlama kurallara dili boyun eğdirme gayretlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ona göre el-Ahfeş’in ilgili konuyu açıklama sadedindeki “Gayri munşarifler önce şâirlerin dilinde daha sonra ise konuşmada da sarf yapılarak (tenvinli) kullanılmaya başlandı” ifadeleri eski ve yeni nahivcileri doğru dilsel yönetime ulaştıracak mahiyettedir. Çünkü mezkûr konunun bu şekilde açıklanması dili teorik kural ve kaidelerle yorumlamaktan ziyade şâirlerin kullandıkları dilin ve lehçelerin dil üzerindeki tesirini kabul etmektir. Dilin sosyal bir olgu olduğu hususu göz önünde bulundurulacak olursa bunun oldukça yerinde bir açıklama olduğu kabul edilebilir. Sonuç itibarıyla el-Hûlî’ye göre Ahfeş’ten nakledilen bu görüş doğrultusunda bazı Arapların yaptıkları gibi gayri munşariflerin mutlak bir şekilde sarf yapılarak (tenvinli) kullanılması Arapça konuşanlar açısından kolaylık sağlayacaktır.⁸⁴⁷

4. 2. 1. 6. Menkûş İsimlerin İ‘râbı

İsimlerin i‘râbı konusuyla ilgili olarak üzerinde düşünülmesi gereken bir diğer husus ise sonu lazım “yâ” ile biten, bir başka tabirle menkûş isimlerin i‘râbıdır. Nahivciler tarafından tercih edilen görüşe göre mankûş isimler telaffuz edilirken dile ağır gelmesinden dolayı (sıkâl) ref’ ve cer hallerinde taqdirî i‘râb alırlar. “جاء القاضي” ve “مررت” örneklerinde olduğu gibi. Naşb halinde ise bu kabilden olan isimler zahir i‘râbla yani fethanın görünmesiyle i‘râb alırlar. “رأيت القاضي” misalinde olduğu gibi.⁸⁴⁸

⁸⁴⁶ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1164; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 59; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 263.

⁸⁴⁷ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 40; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 59.

⁸⁴⁸ İbn Hişâm en-Naḥvî, *Şerḥu Şuḏûri’z-zehab*, 3. baskı, thk: Berekât Yûsuf Hebbûd, Dimaşk-Beyrut, Dâru İbn Keşîr, 1434/2013, s. 71; es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 182; eş-Şabbân, *Hâşiyetu’ş-Şabbân*, I, s. 173.

Nahivciler tarafından genel kabul gören bu kurala rağmen bazıları dile kolaylık sağlaması amacıyla menkûş isimlerin “yâ”nın naşb halinde de sakın olarak okunabileceğinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Dilciler menkûş isimlerin böyle kullanılmasını şiirde en iyi zaruretlerden biri olarak görmüşlerdir. Söz konusu nahivciler menkûş isimlerin böyle okunmasının câiz olabilmesine şâhid olarak ise Ca‘fer eş-Şâdiq (ö. 148/765)’ten rivayet edilen “مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ” “(Yemin keffâreti) Ailenize yedirdiğinizin ortalamasından.”⁸⁴⁹ şeklindeki kırâati getirmişlerdir. Mezkûr kırâat menkûş isimlerin sadece şiirde zarureten dolayı değil normal hallerde de böyle kullanılabilmesinin Arap lisanına aykırı olmadığına delalet etmektedir.⁸⁵⁰

Öte yandan yukarıda sözü geçen kırâate dayanan Ebû Hâtim es-Sîcistânî (ö. 255/869), menkûş isimlerin naşb halinde “yâ”nın sakın olarak okunmasının câiz olduğunu belirterek bunun faşîh bir dil olduğunu açıkça belirtmiştir.⁸⁵¹ Bütün bu örneklerden sonra el-Hûlî’nin vardığı sonuç şudur: Konuyla ilgili şâhid olarak getirilen Kur’ân kırâatinden de anlaşılacağı üzere menkûş isimlerin nekrâ halinde her üç durumda da (ref, naşb, cer) “yâ”sını hâzî ederek kullanmak faşîh Arapça ile örtüşmektedir. Aynı şekilde bu kabilden olan isimler ma‘rife olarak kullanıldıklarında da bunlara maksûr isim muamelesi yapılarak her üç durumda (ref, naşb, cer) “yâ”sını harekesiz okumak bu dili öğrenenler açısından bir kolaylık sağlamış olacaktır. Bu şekilde bir kısaltmayla menkûş isimler de maksûr isimler gibi her üç halde (ref, naşb, cer) takdîrî i‘râb alacak ve böylece faşîh Arapça kurallarına aykırı bulunmayan bir kolaylık sağlanmış olacaktır.⁸⁵²

4. 2. 1. 7. Efâli Hamsenin (Beş fiil) İ‘râbı

Arapçada kendisine “elifu’t-tesniye (tesniye elifi)”, “vâvu’l-cemâ’ (çoğul “vâv)”ı ve “yâu’l-muhâtaba (muḥâṭaba yâ)”sı bitişen muzârî fiil siygaları; “nûn”lu siygalardan veya daha yaygın adıyla efâli ḥamse (beş fiil) olarak bilinmektedir. Nahivciler tarafından genel

⁸⁴⁹ el-Mâide, 5/89.

⁸⁵⁰ eş-Şabbân, *Hâşiyetu’s-Şabbân*, I, 174; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 59.

⁸⁵¹ es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, I, 183; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 263.

⁸⁵² el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 41; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 60.

kabul edilen görüşe göre bu fiiller ref' halinde "nûn"'un kalmasıyla, naşb ve cer halinde ise "nûn"'un hazfedilmesiyle i'râb olunurlar.⁸⁵³

el-Hûlî, bu kabilden olan fiilleri, dilin öğretilmesinin zorlaşmasına sebep olan i'râb karışıklıklarından biri olarak görmektedir. Zira ona göre dili yeni öğrenmeye başlayan öğrenciler, ref' halinde "nûn"'un kalmasıyla, naşb ve cezm halinde ise "nûn"'un hazfedilmesiyle i'râb edilme özelliğiyle diğer muzâri siygalardan ayrılan bu siygaları saymakta zorluk çekmektedirler. Oysa söz konusu fiillerin böyle i'râb edilmesi, üzerinde ittifak edilmiş kesin kurallara dayanmamaktadır. Bu tür fiillerin ister nazım isterse nesirde olsun ref' halinde de "nûn"'un hazfedilmesiyle i'râb edilmesine Kur'ân kırâatinde, hadislerde ve şiirlerde rastlanmaktadır. Meselâ el-Kaşâş suresi 48. âyetininin “قَالُوا سَاحِرَانِ” “Dediler ki (bunlar) yardımlaşan iki sihirbazdır.”⁸⁵⁴ şeklindeki kırâati söz konusu fiillerin ref' halinde "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanılmasına şahid olarak gösterilmektedir. Zira söz konusu âyette geçen “يَتَظَاهَرَا” manasına gelen “يُظَاهَرَا” fiilinin-bu konuda hâkim olan görüşe göre-“يُظَاهَرَانِ” şeklinde kullanılması gerekirken “يُظَاهَرَا” olarak gelmesi, ef'âlî hamsenin ref' halinde de "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanılabilmesine örnek teşkil etmektedir. Ayrıca şairin:

وَجْهَكَ بِالْعَنَبِ وَالْمِسْكِ الدَّكِي

أَيْتُ أَسْرِي وَ تَبَيْتِي تَدْلِكِي

⁸⁵³ İbn Hişâm, *Şerhu Kaşri 'n-nedâ*, s. 127; İbn Hişâm, *Şerhu Şużûri 'z-zeheb*, s. 67-68; es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 175.

⁸⁵⁴ Resmi Mushaf'ta “قَالُوا سَاحِرَانِ تَظَاهَرَا” “Dediler ki yardımlaşan iki sihir (Kur'ân ve Tevrat)” olarak okunan Kaşâş suresinin 48. âyeti, Ebû 'Amr'dan bir gelen bir rivayette “قَالُوا سَاحِرَانِ يَظَاهَرَا” “Dediler ki (bunlar) yardımlaşan iki sihirbazdır.” şeklinde nakledilmiştir. Bk: Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1. baskı, y.y. Dâru İbn Hâzım-el-Mektebetu'l-İslâmî, 1423/2002, s. 1066; es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 176; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 1. baskı, Dimaşk, Dâru Şa'duddîn, 1422/2002, VII, 54-55.

Sen yüzüne anber ve hoş kokulu misk sürerken ben esaretimi sürdürüyorum.

[Recez]⁸⁵⁵

sözü nahiv kaynaklarında mezkûr fiillerin ref' halinde de "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanılmasına dair şâhid olarak getirilmektedir. Çünkü zikri geçen beyitte ef'ali hamsen grubuna dâhil olan "تَبَيَّنَ" ve "تَذَكَّرَ" fiilleri başında kendisini naşb veya cezm edecek herhangi bir âmil bulunmamasına rağmen "nûn"'un hazfedilmesiyle "تَبَيَّنَ" ve "تَذَكَّرَ" olarak gelmiştir.⁸⁵⁶

Öte yandan dilde şâhid olarak kullanılması konusunda ihtilaf bulunmasına rağmen bazı hadislerde de ef'ali hamsenin ref' halinde "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanıldığı görülmektedir. Meselâ;

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَفَلَا أَنْتَبَهُكُمْ بِمَا يُتَّبَعُ ذَلِكَ لَكُمْ، أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ *"Muhammed (s.a.v.)'in canı kudret elinde olan Allah (c.c.)'a yemin ederim ki, sizler*

iman etmedikçe Cennet'e giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size, yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız."⁸⁵⁷ hadisi buna örnek olarak gösterilebilir. Zira hadisindeki "لَا تَدْخُلُوا" ve "لَا تُؤْمِنُوا"

kelimeleri nefiy bildiren "lâ" ile kullanılmalarına rağmen "nûn"'ları hazfedilmiştir. Oysa nahivciler tarafından genel kabul gören görüşe göre söz konusu kelimelerin "لَا تَدْخُلُونَ" ve

⁸⁵⁵ Beytin sahibi bilinmemektedir. Beytin geçtiği yerler için bk: İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, 388; el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, VIII, 339; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 176; eş-Şabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân*, I, 169.

⁸⁵⁶ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 176; eş-Şabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân*, I, 169; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 41. Ef'ali hamsenin ref' halinde "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanılmasına dair örnek bazı beyitler için bk: el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, VIII, 340.

⁸⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 43, XVI, 381; Aynı hadisin benzer lafızlarla rivayeti için bk: İbn Râhûye/Râhaveyh, *el-Musned*, I, 372, 459; Muslim, "İmân", 93-94; et-Tirmizî, "Et'ime", 45, "Kıyâmet", 56; İbn Mâce, "Kitâbu'l-îmân", 9; Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-edeb" 142.

“لا تُؤْمِنُونَ” şeklinde gelmeleri gerekirdi. Ayrıca Muslim (ö. 261/875)’in *es-Saḥîḥ*’inde⁸⁵⁸ geçen bir hadiste Hz. Ömer (ö. 23/644)’in; “يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَسْمَعُونَ وَأَنْتَ يُجِيبُونَ وَقَدْ جِئْتُمُوهُمْ؟” “Ey Allah’ın Resulu! Onlar, çürüdükleri (öldükleri) halde nasıl duyuyorlar ve nasıl cevap veriyorlar?”⁸⁵⁹ şeklindeki sözünde geçen “يَسْمَعُونَ” ve “يُجِيبُونَ” kelimeleri de efâli ḥamsenin her üç halde (refʿ, naşb, cezm) “nûn”’un hazfedilmesiyle kullanılabileceğine açıkça delalet etmektedir.⁸⁶⁰

Konuyla ilgili nahivcilerin görüşlerini aktaran el-Ḥûlî’ye göre bütün bunlar, efâli ḥamsenin (beş fiil) her üç halde (refʿ, naşb, cezm) “nûn”’un hazfedilmesiyle kullanılabilmesinin apaçık göstergesidir. Çünkü ister mütevâtir olsun ister şâz bütün Kur’ân kırâatlerinin dilde şâhid olarak kullanılmasında dilcilerin ittifakı bulunmaktadır. Konuyla alakalı Kur’ân kırâatinin bulunması efâli ḥamsenin bu şekilde kullanılmasının faşîḥ Arapçaya zıt olmadığını ortaya koymaktadır.⁸⁶¹ Akabinde el-Ḥûlî, ilgili konuya eserlerinde yer veren müelliflerden es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve eş-Şabbân (ö. 1206/1792)’in söz konusu meseli açıklamaya çalışırlarken çelişkiye düştüklerini belirtir. Çünkü es-Suyûtî nahiv konusunda kaleme aldığı *Hem‘u’l-hevâmi*’ adlı eserinde, efâli ḥamsenin refʿ halinde de “nûn”’un hazfedilmesiyle kullanılmasına dair yukarıda sözü geçen Kur’ân kırâati ve şiiri şâhid olarak getirdikten sonra-nahivciler arasında tercih edilen görüşe göre-bu konuya dilde hiçbir şeyin kıyâs edilemeyeceğini zikreder.⁸⁶² Oysa es-Suyûtî nahiv usulüne dair kaleme aldığı *el-İktirâḥ fî uşûli’n-n-naḥv* adlı eserinde ister mütevâtir, ister âhâd isterse şâz olsun bütün Kur’ân kırâatlerinin dilde şâhid olarak getirilmesi konusunda nahivciler arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını

⁸⁵⁸ Belirtilmesi gerekir ki Hz. Ömer’in bu sözü, Muslim’in *eş-Şaḥîḥ*’inin bazı nüshalarında “كَيْفَ يَسْمَعُونَ وَأَنْتَ يُجِيبُونَ” olarak Arapların meşhur lügatiyle varit olmuştur. Ama söz konusu eserin daha muteber nüshalarında bu ifade; “كَيْفَ يَسْمَعُونَ وَأَنْتَ تُجِيبُونَ” şeklinde “nûn”’un hazfedilmesiyle geçmektedir. Bk: el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, VIII, 340 (2. dipnotta).

⁸⁵⁹ Hz. Ömer’in bu sözünün geçtiği hadis için bk: Muslim, “Kitâbu’l-Cenne”, 77.

⁸⁶⁰ el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, VIII, 340; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 264.

⁸⁶¹ el-Ḥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 41; el-Ḥûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 61.

⁸⁶² es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, I, 176.

zikretmiştir. Hatta o söz konusu eserinde Kur’ân kırâatlerinin dilde en kuvvetli delillerden olduğunu göstermek için şâz olmaları hasebiyle üzerine kıyâs yapılamayacak olan “إِسْحَوْدٌ” ve “يَأْبَى” kelimelerinin sırf kırâatle sabit oldukları için dilde delil olarak kullanıldıklarını örnek olarak gösterir.⁸⁶³

Dolayısıyla el-Hûlî’ye göre dilde bütün Kur’ân kırâatleriyle istidlâlin mutlak olarak câiz olduğu ilkesinin bütün nahivciler tarafından kabul edildiğini söyleyen es-Suyûtî’nin bir diğer eserinde hiçbir delile dayanmaksızın “قَالُوا سَاحِرَانِ يَظَاهَرَا” kırâati konusunda “*Tercih edilen görüşe göre bunun üzerine dilde hiçbir şey kıyâs edilemez.*”⁸⁶⁴ demesi kendisinin mutlak olarak benimsediği ilkeyle çelişmektedir.⁸⁶⁵ Aynı konuya eserinde temas eden eş-Şabbân da bu konuya dilde hiçbir şeyin kıyâs edilemeyeceğine dair es-Suyûtî’nin ifadelerini aynen tekrarlar. Ama eş-Şabbân birkaç sayfa sonra temas edeceği menkûş isimlerin “yâ”sının naşb halinde de sakın olarak okunabileceği konusunda el-Uşmûnî (ö. 918/1513)’nin Ebu’l-Abbâs el-Muberrred (ö. 286/900)’e nisbet ettiği; “*Bu şiirde en iyi zaruretlerden biridir*”⁸⁶⁶ sözüyle ilgili şöyle der:

“Bu hususta daha doğru olanı, Ca’fer eş-Şâdik’ten “مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهَالِيَكُمْ”

“(Yemin keffâreti) Ailenize yedirdiğinizin ortalamasından...”⁸⁶⁷ şeklinde rivayet edilen kırâatte olduğu gibi sadece şiirde değil normal hallerde de kolaylık sağlaması açısından menkûş isimlerin böyle kullanılmasının câiz olduğudur.”⁸⁶⁸

Görüldüğü üzere eş-Şabbân, menkûş isimlerin sadece şiirde değil normal hallerde de böyle kullanılmasının caiz olacağını söylerken Ca’fer eş-Şâdik’ten rivayet edilen kırâate dayanmıştır. Kolaylık sağlayacağı için mezkûr kırâat dilde şâhid olarak kullanılabilir ve kendisine kıyâs yapılabilir ise “قَالُوا سَاحِرَانِ يَظَاهَرَا” kırâatinin de aynı

⁸⁶³ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39 vd.

⁸⁶⁴ es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 176.

⁸⁶⁵ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 42.

⁸⁶⁶ el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, I, 44.

⁸⁶⁷ el-Mâide, 5/89.

⁸⁶⁸ eş-Şabbân, *Hâşiyetu’s-Şabbân* I, 174.

şekilde şâhid olarak kullanılmasında bir engelin bulunmaması gerekir. Dolayısıyla eş-Şabbân'ın bu hususta apaçık bir çelişki içerisinde olduğu görülmektedir. Oysa daha önce işaret edildiği üzere bütün Kur'ân kırâatlerinin dilde şâhid olarak kullanılması konusunda dilciler arasında ittifak vardır. Kesin bir kural bulunmasına rağmen her iki müellifin kabul ettikleri şey üzerinde düşünmesine engel olan şey el-Hûlî'ye göre kör taklitten başka bir şey değildir. Sonuç itibariyle el-Hûlî'ye göre efâli hamsenin ref' halinde "nûn"'un hazfedilmesiyle kullanılması kesin delillerle sabit olup faşîh Arapçaya aykırı değildir. Bu sebepten ötürü Arapçanın öğretilmesinde kolaylık sağlayacağından bu şekilde kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.⁸⁶⁹

4. 2. 1. 8. Sonu İletli Muzâri Fiillerin İ'râbı

el-Hûlî'nin Arap dilinde zorluk olarak gördüğü bir diğer konu sonu illetli harfle biten muzâri fiillerin i'râbıdır. Nahivciler arasında hâkim olan görüşe göre Arapların meşhur lügatinde sonu illetli muzâri fiiller-dile kolay gelmesinden ötürü-cezm halinde illet harfinin hazfedilmesiyle i'râb olunurlar.⁸⁷⁰ Bu genel kabule rağmen-çoğunlukla şiirde-sonu illetli muzâri fiillerin her üç halde de (ref', naşb, cezm) illet harflerinin hazfedilmeksizin kullanılmasına Arap kelimasında rastlanılmaktadır. Sonu illetli muzâri fiillerin böyle kullanılması bazı Arap dilcileri tarafından şiirin zaruretlerinden kabul edilmiştir.⁸⁷¹ Söz konusu fiillerin bu şekilde kullanılmasına şâirin:

بِمَا لَأَقْتُ لَبُونُ بَنِي زَيْدٍ

أَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي

*Benî Ziyâd'ın devesinin yaptıkları sebebiyle haberler yayılırken sana ulaşmadı mı? [Vâfir]*⁸⁷²

⁸⁶⁹ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 42; el-Hûlî, "Hâze'n-naḥv", s. 62.

⁸⁷⁰ İbn Hişâm, *Şerḥu Şuḍûri 'z-zehab*, s. 69-70; el-Uşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, I, 45; el-Ezherî, *et-Taşrîḥ*, I, 86.

⁸⁷¹ 'Amr b. Osmân Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3. baskı, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988, III, 316; İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, I, 333; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, 14.

⁸⁷² Kays b. Zuheyr (ö. 10/631)'e nisbet edilen beytin geçtiği yerler için bk: Sibeveyhi, *el-Kitâb*, III, 316; İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, I, 333; ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal*, s. 387; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, 14; el-Uşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, I, 46; el-Bağdâdî, *Ḥizânetu'l-edeb*, IX, 522; eş-Şabbân, *Ḥâşiyetu's-Şabbân*, I, 178.

beyti örnek olarak gösterilebilir. Sözü geçen beyitteki “يَأْتِيكَ” fiilinin başında muzâri fiili cezm eden “lem” edatı bulunmasına rağmen illet harfi hazfedilmemiştir. Yine diğer bir şâirin:

وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةً عَبْسِيَّةً كَأَنَّ لَمْ تَرَى قَبْلِي أُسِيرًا يَمَانِيًّا

*Sanki benden önce Yemenli bir esir görmemişsin gibi benimle Abduşşems kabilesine mensup bir yaşlı kadın olarak dalga geçiyorsun. [Tavîl]*⁸⁷³

beytindeki “تَرَى” kelimesi, sonu illetli muzâri fiillerin cezm halindeyken bile illet harfi hazfedilmeksizin kullanılabilmesinin Arap keliminde kullanıldığına delil olarak getirilmektedir.⁸⁷⁴

Öte yandan sonu illetli muzâri fiillerin böyle kullanılmasına sadece şiirde değil düz yazıda da rastlanıldığını belirtmek gerekir. Nitekim Tâhâ suresi 77. âyetinin “لَا تَخَفْ” ve Yûsuf suresi 90. âyetinin de “إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ” “Kim Allah’tan korkar ve sabrederse...” şeklindeki kırâatleri bu hususu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi şâhid olarak getirilen birinci âyette “لَا تَخَفْ” olarak geçen mezcûm muzâri fiil üzerine atıf yapılan “لَا تَخَشَى” fiili cezm halinde illet harfinin kalmasıyla i’râb edilmiştir.

⁸⁷³ Câhiliye dönemi şairlerinden ‘Abdyagûs b. Vakḥâs el-Hârîşî (ö.?)’ye nisbet edilmektedir. Şiirin geçtiği kaynaklar için bk: ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal*, s. 387; İbn Ya‘îş, *Şeḥu’l-Mufaṣṣal*, III, 365; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, XVI, 172; el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb*, II, 196.

⁸⁷⁴ el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, I, 46; es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmî*, I, 179; eş-Şabbân, *Hâşiyetu’s-Şabbân*, I, 177-178.

⁸⁷⁵ Resmi Mushaf’ta “لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى” “...(Düşmana yakalanmaktan) korkmayarak ve (denizde boğulmaktan) endişelenmeyerek...” olarak kaydedilen bu âyet el-‘A‘meş (ö. 148/765), Hamza ve İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) gibi kırâat ve dilciler tarafından “لَا تَخَفُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى” “(Düşmana yakalanmaktan) korkma ve (denizde) boğulmaktan da endişelenme.” olarak okunmuştur. Bk: İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, 914; en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve ḥaḳâiku’t-te’vîl*, II, 376; el-Ḥatîb, *Mu‘cemu’l-kırâât*, V, 468-470.

Oysa meşhur lügate göre bu fiilin “لَا تُحْشَسُ” olarak illet harfinin hazfedilmesiyle kullanılması gerekirdi. Yine mezkûr konuda kendisiyle istidlâl edilen diğer âyette, iki muzâri fiili cezm eden şart edatı “men”’den sonra gelen “يَنْتَقِي” fili de illet harfi hazfedilmeksizin meczûm olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla her ne kadar nahivcilerin cumhuru, sonu illetli muzâri fiillerin her üç halde (ref‘, naşb, cezm) illet harfinin kalmasıyla kullanılmasını şiirle sınırlandırmalarına karşın yukarıda zikri geçen Kur’ân kırâatlerine dayanan bazı dilciler bunun normal şartlarda da kullanılmasının caiz olduğu görüşüne kail olmuşlardır.⁸⁷⁶

Sonuç itibariyle el-Hûlî’ye göre madem sonu illetli muzâri fiillerin her üç halde (ref‘, naşb, cezm) herhangi bir hazf yapılmaksızın kullanılması faşîh Arap lehçelerinden biridir; o takdirde i‘râb zorluğunu azaltmak ve bu dili öğrenen ve konuşanlar için kolaylık sağlamak için söz konusu fiillerin olduğu gibi (cezm halinde illet harfini hazfetmeksizin) kullanılması bu maksadı yerine getirmiş olacaktır.⁸⁷⁷

4. 2. 2. Kurallardaki Düzensizlikler

Emîn el-Hûlî i‘râb konusundaki zorluklarla beraber Arapçanın eğitim ve öğretiminde karşılaşılan bir diğer problem olarak bu dilin kurallarındaki düzensizlikleri göstermektedir. Diğer ilim dallarında olduğu gibi dildeki kurallar da belirli konuların zihinde kolay belirginleşmesini sağlamak amacıyla koyulmuştur. Bu nedenle düzenleyici kuralda esas olan onun düzenli ve genel olmasıdır. Kuralın düzenli ve genel olması kapsamlı aslın zihinde kolaylaşmasını, tatbikini ve kullanımını kolaylaştırır. Tam tersine eğer kural, bünyesinde çeşitli ihtilaf ve görüşler barındırırsa en önemli özelliklerinden biri olan kapsayıcılığını kaybetmiş olur. Daha önce ifade edildiği gibi dil sosyal bir varlık olduğundan onun tamamen kural ve kaidelere boyun eğdirilmesi mümkün değildir. Bu sebepten ötürü dil kurallarında bir takım değişikliklerin bulunması gayet doğal karşılanmaktadır. Ama faşîh Arapçada kuralların haddinden fazla bulunması bir yana,

⁸⁷⁶ es-Suyûtî, *Hem‘u l’-hevâmi‘*, I, 179; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 43; Şevkî Dayf, *el-Medârisu’n-naḥviyye*, 7. baskı, Kahire, Dâru’l-me‘ârif, ts., s. 216.

⁸⁷⁷ el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 43; el-Hûlî, “Hâze’n-naḥv”, s. 62.

çeşitli suretler, ekoller ve ihtilafların bulunması nedeniyle bazen bir kelime veya bir ifadenin kuralında farklı görüşler ve kurallar bulunabilmektedir. Kurallardan kaynaklanan bu gibi düzensizlik ve farklılıklar onların benimsenmesini oldukça zorlaştırmaktadır. Sözelimi, muzâri fiili cezmet eden “lem” edatının amel etmesi konusunda tek bir kapsayıcı kural yerine birden fazla görüşün bulunması söz konusu kural düzensizliklerine örnek olarak gösterilebilir. Zira bir kullanım şekline göre “lem” nefiy bildiren “mâ” veya “lâ” gibi amel eder ve kendisinden sonraki fiili cezmetmez. Başka bir ifadeyle böyle kullanıldığı takdirde “lem”’den sonra gelen muzâri fiil merfû‘ olarak gelir. Bazı nahivciler “lem”’in bu şekilde kullanılmasını şiir zaruretlerinden görmüş, İbn Mâlik⁸⁷⁸ ise bunun Arap lügatlerinden biri olduğunu belirtmiştir. Şairin:

لَوْلَا فَوَارِسُ مِنْ ذُهْلٍ وَأُسْرَتِهِمْ يَوْمَ الصُّلَيْفَاءِ لَمْ يُوفُونَ بِالْجَارِ

Şuleyfa⁸⁷⁹ günü Zuhr⁸⁸⁰ kabilesinin süvarileri ve akrabaları olmasaydı emân alamazlardı. [Basîl]⁸⁸¹

beytindeki “لَمْ يُوفُونَ” ibaresi “lem”’den sonra muzâri fiilin merfû‘ olarak kullanılabileceğine şahid olarak gösterilmiştir.⁸⁸² Bir diğer Arap lehçesinde ise “lem” kendisinden sonra gelen muzâri fiili naşb yapar. Söz konusu cezmet edatından sonra muzâri fiilin manşûb olarak

⁸⁷⁸ Bk: İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye*, 1. baskı, thk: Abdulmun‘im Ahmed el-Hureydî, Mekke, Câmi‘atu Umîl-kura merkezu’l-baḥşî’l-‘ilmî ve iḥyâi’t-turâşî’l-İslâmî, 1406/1986, III, 1575.

⁸⁷⁹ “صُلَيْفَاءُ” kelimesinin ismi tasgiri olup düz mekân manasına gelir. “يَوْمَ الصُّلْفَاءِ” tabiri eyyâmu’l-Arap’tan yani Câhiliye dönemi Arap kabilelerinin savaştığı günlerden biridir. Bk: el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, IX, 4.

⁸⁸⁰ “ذُهْلٌ”: Kabile ismidir. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki bazı kaynaklarda söz konusu beyt, ذُهْلُ yerine “حِزْمٌ” (kabile ismi) ve “نُعْمٌ” (kadın ismi) kelimeleriyle zikredilmiştir. el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, IX, 4.

⁸⁸¹ el-Aḥfeş (ö. 215/830), Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve diğer dilciler tarafından zikredilen bu beytin kim tarafından söylendiği bilinmemektedir. Bk: el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, IX, 4. Beytin geçtiği kaynaklar için bk: İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, I, 388; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IX, 198; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, XXIV, 35; el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, IX, 4.

⁸⁸² İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye*, III, 1574; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muḡni’l-lebîb ‘an kutubi’l-eârif*, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, el-Mektebetu’l-‘aṣriyye, 1411/1991, I, 306; es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, IV, 313; el-Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, III, 576; el-Ḥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 266.

kullanılmasına ise İnşirâh/Şerh suresi birinci âyetinin “أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ” “Biz senin göğüsünü açıp genişletmedik mi?”⁸⁸³ şeklindeki kırâati ve yine şâirin:

فِي أَيِّ يَوْمَيِّ مِنَ الْمَوْتِ أَفْرُ أَيْ يَوْمٌ لَمْ يُقَدَّرْ أَمْ يَوْمٌ قُدِّرَ

Hangi günlerimde ölümden kaçırım Takdir olunmayan mı yoksa olunan mı?
[Recez]⁸⁸⁴

şeklindeki beyti ile istişhâd edilmiştir. Görüldüğü gibi mezkûr âyetteki “أَلَمْ نَشْرَحْ” ve şiirdeki “لَمْ يُقَدَّرْ” fiilleri cezm edatı olan “lem”’den sonra gelmelerine rağmen manşûb olarak kullanılmıştır. Fakat cezm edatı “lem”’den sonra muzâri fiilin manşûb olarak gelmesini nahivciler zayıf bulmuşlardır. Sonuç olarak “lem”’den sonra gelen fiilin meczûm, merfû‘ ve manşûb olarak gelebileceği görülmektedir.⁸⁸⁵ Dolayısıyla örnek olarak gösterilen “lem”’den sonra gelen muzâri fiilin i’râbı ve daha benzeri pek çok nahiv kurallarındaki bu düzensizlikler nahiv kitaplarında yer almakta ve nahiv öğrenmek isteyenlerin işini oldukça zorlaştırmaktadır. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki temel nahiv kaynaklarında yer alan bu bilgiler sadece tarihî nakil olarak aktarılmakla kalmaz tersine kullanımda da görülmektedir. Örneğin fakih ve aynı zamanda Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti ile bilinen İmam eş-Şâfiî’nin, fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eserine bakıldığında on yedi yerde “lem”’den sonra gelen muzâri fiili cezmedilmeksizin, yaklaşık on yerde ise illetli fiillerin sonundaki illet harfini hazfedilmeyerek kullanıldığı

⁸⁸³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 306; Ebû Hâyyân el-Endelusî, *Baḥru’l-muḥîṭ*, 1. baskı, thk: Âdil Ahmed-Alî Muavvid, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1413/1993, VIII, 483; el-‘Aynî, *el-Maḳâşidu’n-naḥviyye*, IV, 1942; el-Ḥatîb, *Mu‘cemu’l-kırâât*, X, 477 vd.

⁸⁸⁴ Mezkûr beyit Hâriş b. el-Munzir el-Cermî (ö.?)’ye nispet edilmektedir. Geçtiği yerler için bk: İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’ş-Şâfiyye*, III, 1575; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 306; el-Endelusî, *Baḥru’l-muḥîṭ*, VIII, 483; el-‘Aynî, *el-Maḳâşidu’n-naḥviyye*, IV, 1941-42.

⁸⁸⁵ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’ş-Şâfiyye*, III, 1575; ; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 306; es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, IV, 313; el-Uşmûnî, *Menhacu’s-sâlik*, III, 576; el-Ḥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 43.

görülmektedir.⁸⁸⁶ Meselâ *er-Risâle*’de geçen “⁸⁸⁷لَمْ تَعْدُوا”, “⁸⁸⁸لَمْ يُسَوِّ”, “⁸⁸⁹لَمْ تَرَى” ve benzeri ibareler, “lem”’den sonra gelen muzâri fiilin cezmedilmeksizin kullandığına dair örneklerden bazılarıdır. Ayrıca söz konusu eserde “⁸⁹⁰لَمْ يُجِيل” örneğinde olduğu gibi bazı yerlerde cezm edatı olan “lem”’den sonra gelen ecvef muzâri fiilin illet harfi de hazfedilmeksizin kullanılmıştır. Örneklerden de görüldüğü gibi kurallardaki düzensizlikler sadece nahiv eserlerinde yer alan tarihi bilgiler olmakla kalmayıp pratikte kullanılmıştır.⁸⁹¹

el-Ĥûlî, Arapçanın kurallarındaki bu düzensizlik ve farklılıkların minimuma indirilmesini ve söz konusu probleme pratik çözüm aranmasını dilin kolaylaştırılmasını sağlayabilmek için gerekli hususlardan biri olarak görür. O, döneminde nahvin kolaylaştırılması konusunda bazı teşebbüslerin bulunmasına rağmen bu problemin hala çözülemediğine işaret eder. Zira Arap dilinin öğretilmesi için içlerinde *İhyâu’n-nahv* adlı eserin sahibi İbrahim Mustafâ’nın da bulunduğu bir heyet tarafından hazırlanmış okul dersliğinde bile bu zorluk varlığını sürdürmektedir. Sözelimi ortaokul öğrencileri için hazırlanmış nahiv kitaplarında yer alan “istisna”nın kullanılmasıyla ilgili kurallardaki düzensizlikler buna örnek gösterilebilir. Başka bir deyişle en basit şekilde telif edilmiş okul dersliklerine kadar uzayan ve dilin varlığını sarsan ve onu parçalara ayıran böylesi bir problemin çözülmesi gerekmektedir. el-Ĥûlî, dilin karşısındaki bu problemin sağlıklı bir biçimde halledilebilmesi-için daha önce i’râb zorluklarının giderilmesi bölümünde yapıldığı gibi-bizzat nahivcilerin kendileri tarafından benimsenen usul ve yöntemlerinden yardım alınması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Arapçanın eğitim ve öğretimindeki diğer

⁸⁸⁶ *er-Risâle*’nin tahkikini yapan Ahmed Muhammed Şâkir, eserin son kısmına “Fihrisu’l-fevâidu’l-luğaviyye” adlı bir başlık eklenmiş ve Arapların meşhur lügatine aykırı olan kullanımların eserin hangi sayfasında geçtiğine işaret etmiştir. Bk: eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 659-662.

⁸⁸⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 334.

⁸⁸⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 363.

⁸⁸⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 395.

⁸⁹⁰ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 275.

⁸⁹¹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 44.

bir problem olan dil kurallarındaki düzensizlikler sorununun çözümünü kalıcı kılabilmek için iki hususa dikkat edilmelidir:

a. Mümkün olduğu kadar kuralların düzenliliğinin korunmasına özen gösterilmelidir. Zira daha önce işaret edildiği üzere kuralın düzenli ve genel olması kapsamlı aslın zihinde kolaylaşmasını, tatbikini ve kullanımını kolaylaştırır. Eğer kuraldaki düzenlilik kuvvetli bir dil görüşü ile ondan daha kuvvetli bir dil görüşü arasında eşitliğe veya kendisinden daha zayıf bir dil görüşüyle amel etmeye sebebiyet veriyorsa bunun alınmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira nahivcilerin bazı durumlarda (şiiirde) bu kullanıma cevaz verdikleri ve böyle kullananları da kınamadıkları bilinmektedir.

b. Kurallardaki düzensizlik ve farklılıklardan kurtulmak için benimsenmesi gereken bir diğer husus ise i'râb bakımından daha kolay, daha anlaşılır ve günlük dilsel hayatımızda daha fazla kolaylık sağlayan durumların göz önünde bulundurulmasının gerekli olduğudur.⁸⁹²

Dil kurallarındaki düzensizlik ve farklılıklardan kurtulmak için sözü geçen iki prensibin dikkate alınmasını söyleyen el-Hûlî, bir örnek vermek suretiyle bu görüşünü pekiştirmeye çalışır. Bilindiği üzere istisna edatları olan “عَدَا” “حَلَا” ve “حَاشَا” başlarında mastar “mâ”sı bulunmaksızın kullanıldıklarında müstesnanın manşûb veya mecrûr olarak gelmesi caizdir. Çünkü bu durumda söz konusu kelimelerin mazi fiil veya harfi cer olarak kabul edilmesi mümkündür. Ama istisna edatları olan “حَلَا” ve “عَدَا” edatlarının başına mastar “mâ”sı geçerse bunlar sadece fiil olarak kabul edildiklerinden kendilerinden sonra gelen kelime (müstesna) onların mefulün bihi olur. Başka bir ifadeyle bu durumda her iki kelimeden sonra gelen müstesna sadece manşûb olarak kullanılabilir.⁸⁹³ Görüldüğü gibi söz konusu kelimelerle yapılan istisnalar naşb olma durumunda ortaktırlar. Daha açık bir

⁸⁹² el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 267.

⁸⁹³ İbn Hişâm, *Şerhu Xatri'n-nedâ*, s. 453; el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, s. 590; el-Hûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 45.

şekilde ifade edilecek olursa “حَلَا” ve “عَدَا” istista edatlarının başına mastar “mâ”sı geçsin veya geçmesin müstesna her iki durumda da naşb olarak kullanılabilir. Dolayısıyla kuralın kapsayıcı ve düzenli olabilmesi için şöyle denilebilir: Başında “mâ”sı bulunsun veya bulunmasın “حَلَا”, ve “عَدَا” ile yapılan istisnada müstesnanın i’râbdan hükmü manşub olmaktadır. Bununla kurallardaki farklılıklar kaldırılmış ve kolaylaştırılmış olur. Böylece onların mecrûr yahut manşûb olarak kullanılmalarının tercih edileceği durumlar dikkate alınmamış bilakis aralarındaki farklılık ortadan kaldırılmış olacaktır. Daha önce de işaret edildiği gibi nahivciler tarafından cevaz verildiğinden bunun faşîh Arapçaya aykırı olmadığı söylenebilir. Netice itibariyle nahivcilerin kendi usul ve kaidelerine dayanmak suretiyle böyle bir yöntemin takip edilmesi dil kurallarındaki düzensizlik ve farklılıkların kaldırılmasına yardımcı olacaktır. Bu yapıldığı takdirde faşîh Arapça insanların dillerine hâkim kılınabilir.⁸⁹⁴

el-Ĥûlî’nin Arap dilinin/nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesine geçmeden önce söylenebilir ki özellikle XX. yüzyılın başlarında canlanmaya başlayan Arap dilinin/nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin çalışmalar içinde iyi niyetle yapılanlar olduğu gibi maksadını aşmış bazı teşebbüsler de bulunmaktaydı. Bunlardan bazıları faşîh Arapçanın terkedilip yerine halk lehçesinin (‘ammî dil) kabul edilmesini ve kelime sonlarının sakın okunmasını teklif ederken (Selâme Musâ) bazıları her bir kabilenin dil yapısına ve lehçesine uygun olarak nahiv kurallarının oluşturulmasını (Abbâs Hasan) öneriyorlardı. Bunlar bilinçli veya bilinçsiz, Arapçanın kolaylaştırılması adı altında faşîh Arapçayı yok ederek yerine halk lehçesini yerleştirmesini öngören müsteşriklerin propagandalarına hizmet ediyorlardı. Ancak bunlara karşın Arapçanın eğitim ve öğretiminin kolaylaştırılması hususunda orta yolu takip edenler de bulunmaktaydı. Onlar, faşîh Arapçaya dokunulmaksızın sadece nahvin öğretim yöntemlerinin kolaylaştırılmasını (Ahmed Ĥuseyn ez-Zeyyât) savunuyorlardı.⁸⁹⁵

⁸⁹⁴ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 45.

⁸⁹⁵ Doğan, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, s. 209-210.

Gerek belâgat gerekse Arap dilinin/nahvin kolaylaştırılmasıyla ilgili görüşleri incelendiğinde el-Hûlî'nin gelenekçilerle yenilikçiler arasında yer aldığı görülmektedir. Örneğin o, dilin kolaylaştırılmasıyla ilgili ortaya koyduğu görüşlerde ne gelenekçiler gibi faşîh Arapçanın olduğu gibi kalmasını önermiş ne de yenilikçiler gibi faşîh Arapçanın tamamen terkedilerek yerine halk dili olan 'âmmî dilin ikame edilmesini savunmuş. Bilakis o, Mısır lehçesinde kullanılan ve faşîh Arap kabilelerinden herhangi birine uygun gelen kullanım şekillerinin edebî dilde benimsenmesini öngörmüştür.

O, klasik dönem dilcileri tarafından benimsenen "Bütün Arap kabilelerinin lehçeleriyle dilde istiḥād yapılır." ilkesinden hareketle Mısır lehçesinde kullanılan bazı kullanım şekillerinden bu lehçelerle uyuşanların kolaylık açısından kullanılması gerektiğini savunmuştur. Buradan onun Arap dilini kolaylaştırmak değil, bilakis kültür dili olan faşîh Arapça ile halk dili 'ammî dilin karışımından Mısır'a mahsus yeni bir dil oluşturmak istediği sonucuna varılabilir. Zira bilindiği üzere her Arap ülkesinin kendine has lehçesi bulunmaktadır. Hal böyle olunca pek çok kullanım şekli ortaya çıkacaktır ki bu da dilin öğrenilmesini kolaylaştırmak yerine daha da zorlaştıracaktır. Ayrıca onun söz konusu görüşlerini desteklemek için getirdiği delillere gelince, bunlar ya şâz kırâat, ya zayıf kaviller yahut zaruret halinde caiz görülmüş görüşlerdir. Bu husus onun kendi ilkesiyle çelişmektedir. Zira o, kimi zaman nahivciler tarafından ortaya koyulan bazı dil kaidelerinin istisnaları bulunduğunu ve bunun dilde kesin hüccet olamayacağını zayıf kavillere dayanarak eleştirmiştir. Ama kendisinin dilde kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle istiḥād ettiği delillerin pek çoğu şâz kırâat veya zayıf delillerden ibarettir.

Sonuç olarak söylenebilir ki özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren Müslümanları birleştiren, birbirileriyle kaynaştırıp anlaşmalarını sağlayan, onların millî, manevî ve kültürel değerlerinin yegâne unsurunun faşîh Arapça olduğunun bilincinde olan Batılı sömürgeci devletler bu birliği zayıflatmak veya tamamen ortadan kaldırmak için Arapçanın ıslah edilmesi, kolaylaştırılması veya yenileştirilmesi gibi isimler altında faşîh Arapçaya karşı propaganda başlattılar. Batılılar tarafından ortaya atılan bu çağrılar daha sonra pek çok Arap düşünür ve edebiyatçı tarafından kabul görmüştür.

Netice itibariyle Arapçaya karşı yapılan bu saldırılar günümüzde de devam etmekte ve faşîh Arapça yavaş yavaş terkedilmektedir. Örneğin Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nin (el-Câmi'atu'l-Emrîkiyye bi'l-Kâhire) nezdinde faaliyet gösteren dil kurslarında yurtdışından gelen öğrencilere önce 'âmmî dil öğretilmekte, daha sonra ise üniversite öğrenimine devam edilmektedir. Günümüzde modern Arap toplumu Kur'ân dili olan faşîh Arapçadan giderek uzaklaşmakta, pek çok eğitim kurumunda, yayım ve basın organlarında faşîh Arapça yerine 'âmmî dil kullanılmaktadır.⁸⁹⁶

5. Nahivde İctihâd

Yaşadığı dönemde revaçta olan Arap nahvinde yenilik yapılması hareketleri karşısında sessiz kalmayan ve bu konuda birtakım pratik çalışmalar yapan araştırmacılardan birinin de el-Hûlî olduğuna daha önce temas edilmişti. İlgili çalışmaları incelendiğinde onun Arap nahvinin kolaylaştırılması alanında birtakım pratik adımlar attığı görülmektedir. O, duygu ve düşüncelerini lehçeyle ifade eden ama faşîh dilin mazisiyle sıkı ilişkisi bulunan bölgelerde, bu dilin tekrar canlanmasını, eğitim, öğretim, iş, sanat ve karşılıklı anlaşma gibi hayatın tüm alanlarında kullanılan bir iletişim aracı olmasını istemektedir. Ancak bütün bunlara rağmen faşîh Arapçayı kullanmak isteyenler büyük zorluklarla karşılaşmaktadırlar. el-Hûlî, onların faşîh dili kullanabilmemelerinin karşısındaki en büyük engelllerden biri olarak nahvin zorluklarını görmektedir.⁸⁹⁷

el-Hûlî'ye göre Arap nahvindeki zorluklar genel olarak i'râbdaki zorluklardan ve konuların oldukça geniş olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu sebeple sadece i'râb konusunda yapılacak değişiklikler yeterli değildir. Bununla birlikte nahiv kurallarındaki düzensizlikleri gidermek amacıyla yeni ve kullanımı daha kolay kurallar koymak gerekmektedir. Nahivde yerleşmiş bazı kuralları yeni ve daha kullanışlı kurallarla değiştirmek için ise Arap nahvinde ictihâd kapısının açık tutulması lazımdır.

⁸⁹⁶ Bu konuda bir değerlendirme için bk: Çetiner, "Arap Âleminde Fasih-Dil 'Âmmî Dil Mücadelesi", s. 358 vd.

⁸⁹⁷ el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 274.

İctihâd kavramı fıkıh usulünde; “*Kişinin şer‘î bir hükmü elde edebilmek için elinden gelen gücü ve gayreti sarf etmesidir.*”⁸⁹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. el-Ĥûlî nahivde yapılacak ictihâdı; “*Beşeriyetin dilsel çalışmalarda ulaştığı en son noktayı serbest bir şekilde incelemek ve bu hususta öncekilerin benimsedikleri görüşleri araştırmaya tabi tutmaksızın kabul etmemektir.*”⁸⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla aynen fıkıhçıların yaptıkları gibi nahivde ictihâd yapmak isteyen araştırmacının da doğru bilgiye ulaşmak ve hakikati ortaya çıkarabilmek amacıyla gücünün bittiği ana kadar çaba sarf etmesi gerekir.⁹⁰⁰

Burada yeri gelmişken işaret edilmesi gerekir ki el-Ĥûlî, nahivde yapılacak ictihâdı, sözlük ve terim anlamında ictihâd olmak üzere iki kısma ayırmakta ve bunu açıklamaktadır. Buna göre sözlük anlamındaki ictihâd, ilmî dilsel çalışmaların aslına inmek, söz konusu çalışmaları tamamlayabilmek için ciddî çaba sarf etmek, Arap dilinin özelliklerini anlamada sadece ona (Arapçaya) itimat etmek, sarfî (morfolojik) ve nahvî (sintaktik) olguların yorumlanmasında teorik açıklamalar ve uydurma yorumlar yerine dilin doğru yorumunu sunmaktır. Terim anlamındaki ictihâd ise, klasik dönem dilci ve nahivcilerinin benimsediği yöntemin doğru olmadığına inandıktan ve Arapçadaki sarfî (morfolojik) ve nahvî (sintaktik) olgular için psikolojik, sosyal ve pratik açıklamalarında başarılı olma yolunda gayret sarf ettikten sonra yapılan faaliyettir. Bundan sonra ise eski yöntemin geride bıraktığı Arapçanın kurallarını doğru olup olmadığını ictihâdî bir bakış açısıyla ele almak gerekir. Bu kuralların doğru olanlarını belirler ve dilsel gelişme kanunlarını mülâhaza eder ve bunlardan hayata uygun olanlarını tercih ederken ise serbest bir şekilde ictihâd edilmesi gerektiği aşîkârdır.⁹⁰¹

Nahivde yapılacak yeniliğin istikrarlı olabilmesi için ictihâdî yöntemin vazgeçilmez olduğunu savunan el-Ĥûlî’ye göre klasik dönem nahivcilerinin eserleri incelendiğinde nahivde ictihâdın yapılabilmesine dair birtakım belirtiler görülecektir.

⁸⁹⁸ Zekiyyuddîn Şa‘bân, *Uşûlu’l-fıkhi’l-İslâmî*, 1. baskı, İstanbul, İrşâd Kitabevi, 2016, s. 465.

⁸⁹⁹ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 53.

⁹⁰⁰ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 53.

⁹⁰¹ el-Ĥûlî, *Menâhucu tecdîd*, s. 63.

Meselâ klasik dönem nahivcileri, fıkıhçıların yaptıkları gibi ictihâd kapısını kapattıklarını duyurmalarına rağmen gerçekte bunu yapmamışlardır. Ayrıca onlar, nahivde taklidi vermişlerdir. Örneğin Kemâluddîn İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) nahiv usulünün faydasını; *“Hükümün ispatında delile ve illete dayanmak, taklit düşüklüğünden delile muttali olma derecesine ulaşmaktır. Çünkü taklide eğilimli olan doğruyu yanlıştan ayıramaz ve neredeyse şüpheden hiç kurtulamaz.”*⁹⁰² şeklinde tanımlamayarak nahivde taklidi hoş görmediğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Yine klasik dönem nahivcilerine göre, iki büyük dil ekolü olan Basra ve Küfe nahiv ekollerinin icmâları hatadan hali değildir. Zira Kur'ân ve Sünnet'te İslâm ümmetinin tamamının hata üzere birleşemeyeceklerini belirten nass bulunmasına karşın, nahivcilerin hata üzerine icma edemeyeceklerine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Öte yandan klasik dönem nahivcileri, nahiv konularında hüküm çıkarabilmek için Arapçayı, Arapçanın kelime varlığını nesir ve nazmını iyi bilmek gibi birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Onlar ileri sürdükleri mezkûr şartların gerçekleşmesi hususunda sert davranmamışlar bilakis, bütün bunların ilgili alanda yazılmış kapsamlı kitaplara başvurulmak suretiyle edinilebileceğini zikretmişlerdir. Dolayısıyla onların bu konudaki görüşleri nahiv konularında hüküm çıkarma işlevinin hala devam etmesi yönündedir.⁹⁰³

el-Hûlî, nahivde yapılacak ictihâdın, dilsel alandaki çağdaş araştırmalar göz önünde bulundurularak yapılması gerektiği kanaatindedir. Zira dil alanında yapılan klasik çalışmalara göz atıldığı takdirde bunların ne kadar eksik kaldıkları görülecektir. Dolayısıyla söz konusu alandaki günümüz çalışmaları doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. el-Hûlî'ye göre Arap nahvi iki yönden ictihâdı gerekli kılmaktadır. Bunlardan birincisi yeni dil malzemeleri üzerinde ciddî araştırmalar yapmak, ikincisi ise dil alanında yeni yapılan araştırmaların eski dil ve nahiv çalışmaları üzerindeki etkisini tespit etmek şeklinde olacaktır.⁹⁰⁴

⁹⁰² Kemâluddîn İbnu'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve lum'au'l-edille fî uşûli'n-naḥv*, 1. baskı, thk: Sa'îd el-Efğânî, Dımaşk, Dâru'l-fıkr, 1957, s. 80. Ayrıca bk: es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 23.

⁹⁰³ el-Hûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 53-54.

⁹⁰⁴ el-Hûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 64; el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 286.

5. 1. Yeni Dilsel Malzemeler Üzerinde Ciddî Araştırmalar Yapmak

el-Ĥûlî, nahivde ictihâdı gerekli kılan en önemli unsurlardan biri olarak Arap nahvinin kaynağını oluşturan dilsel malzemelerin toplanmasındaki ciddiyetsizliği görmektedir. O, bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“Klasik dönem dil râvîleri ve dilcilerinin nahiv çalışmalarının ana kaynağını oluşturan dil malzemelerini derlemeleri faaliyeti ciddî bir derleme değildir. Çünkü dil râvîleri ve dilcilerin bâdiyeye gitmeleri ve dilsel malzemeleri saf bedevîlerden almalarıyla ilgili yapılan rivâyetler, söz konusu derleme faaliyetinin pek ciddî bir iş olmadığını göstermektedir. Ayrıca onların bâdiyeye giderek dilsel malzemeleri saf bedevîlerden almalarındaki amaçları, aslında dili kavramak, malzemelerini derlemek ve durumlarını incelemek değildi. Tam tersine dilsel malzemeleri derlemek için bâdiyeye gidenler her şeyden önce halifelerin saraylarında gece sohbetleri ve eğlence meclislerinde ihtiyaç duyulan hususları derliyorlardı.”⁹⁰⁵

Dil malzemelerinin derlenmesi amacıyla, bazen dilinin saflığına güvenilen bedevîlerin şehirlere getirilmesi hususu kaynaklarda yer almaktadır. el-Ĥûlî’ye göre kendilerinden dil malzemelerinin derlenmesi için şehirlere getirilen bedevîlerle ilgili aktarılan bazı olumsuz rivâyetler de yapılan derleme faaliyetinin ciddiyetine gölge düşürmektedir. Ayrıca ona göre devasa dil malzemelerinin derlenmesi işi, el-Aşmaî, Ĥalef el-Ahmer ve Ĥammâd er-Râviye gibi birtakım dilci ve râvîlerin bâdiyede dolaşarak yapabilecekleri bir faaliyet de değildir. Bütün bunların yanı sıra edip ve dilci olan İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846)’nin de naklettiği gibi⁹⁰⁶ pek çok dil malzemesi kaybolmuş ve günümüze kadar ulaşamamıştır. Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre gerek dil malzemelerinin

⁹⁰⁵ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 57.

⁹⁰⁶ İbn Sellâm el-Cumahî’nin pek çok Arap şiirinin kaybolduğu ve günümüze kadar ulaşmadığı konusundaki ifadeleri için bk: İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabağâtu fuḥûli’ş-şu‘arâ*, thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde, Dâru’l-medenî, I, 25-26.

derlenmesindeki eksiklik, gerekse pek çok dil malzemesinin kaybolması nahiv çalışmalarını da olumsuz yönde etkilemiştir.⁹⁰⁷

Burada önemli bir hususa özellikle dikkat çekilmesi ki el-Ĥûlî'nin konuyla ilgili eserleri incelendiğinde, onun râvîler ve dilciler tarafından derlenen dil malzemelerinin güvenilirliği konusunda çelişkiye düştüğü görülecektir.⁹⁰⁸ Eserlerinde önceki görüşünden döndüğüne veya hangi görüşünün doğru olduğuna dair açıkça bir ifade kullanılmamışsa da konuyla ilgili çalışmalarına bütüncül bir şekilde bakıldığında el-Ĥûlî'nin bu konudaki nihai görüşünün olumsuz, yani dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetinin ciddi bir çalışma olmadığı yönünde olduğu kolaylıkla söylenebilir. Böyle bir sonuca varılması şöyle izah edilebilir: Mezkûr konuyla ilgili olumsuz görüşlerinin yer aldığı çalışması (*el-İctihâd fi'n-nahv*, 1951) kronolojik olarak diğer çalışmasından (*Muşkilâtu hayâtinâ'l-luğaviyye*, 1925) sonra gelmektedir. Ayrıca daha önce işaret edildiği üzere el-Ĥûlî, dil malzemelerinin derlenmesi faaliyetlerinin ciddi ve kapsamlı çalışmalar olmadığını söylemekle bu ciddiyetsizliğin nahiv çalışmalarına da sirayet ettiğini ve bu yüzden nahivde yeniden ictihâd yapılması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu sebeple nahvin kolaylaştırılmasına ilişkin görüşleri de dikkate alınacak olursa onun bu yöndeki tavrının olumsuz olduğu kanaatine varılabilir.

Nahiv çalışmalarının temelini oluşturan dil malzemelerindeki bu eksiklik, beşer gücünün imkân verdiği kadar Arap nahvinde serbest bir şekilde ictihâd etmeyi gerekli kılmaktadır. Böylece elde edilen yeni dil malzemeleri dikkatli bir şekilde incelenecek ve eksik kalan derleme faaliyeti tamamlanabilecektir. Fakat burada karşımıza; faşîh Arapçayı konuşan bedevîler yok olmuş ve istişhâd döneminin üzerinden de bunca zaman geçmişken nahivdeki eksiklik nasıl tamamlanacaktır? şeklinde bir soru çıkmaktadır. el-Ĥûlî, bu soruya olumlu yanıt vermektedir. Ona göre istişhâd döneminin üzerinden fazla zaman geçmesine ve faşîh Arapçayı konuşan Arapların kalmamasına rağmen dil malzemelerinin derlenmesindeki eksikliğin tamamlanması mümkün ve ulaşılabilir. Çünkü günümüzde

⁹⁰⁷ el-Ĥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 57.

⁹⁰⁸ Bu konudaki görüşleri için bk: el-Ĥûlî, *Muşkilâtu hayâtinâ'l-luğaviyye*, s. 22-25.

yapılan yeni çalışmalar sayesinde tamamen yok olmuş tarihler yeniden yazıldı. Bu bakımdan yok olmuş dil malzemelerinin de yeniden derlenmesi imkân dâhilindedir. Ayrıca günümüzde söz konusu dilsel malzemelerin derlenmesi işi eskisinden daha güvenilirdir. Zira bu yeni dil malzemeleri, eski dönemlerdeki gibi âhâd haberlere ve bedevîlerin sözlerine dayanmamakta, bilakis pratik rivâyet ve maddî haberlere dayanmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa eksik kalmış dil malzemelerinin derlenmesi, faşîh Arapçanın vatanı olan Arap Yarımadası'ndaki maddî malzemelerden yapılacaktır. Bunun için Arap Yarımadası'nın altında gizli olan bu malzemeler, arkeolojik kazılar yapılmak suretiyle gün yüzüne çıkarılmalı ve üzerinde dakik araştırmalar yapılmalıdır. Nitekim Mısır'ın Nil vadisinde yapılan arkeolojik kazılar sonucu elde edilen malzemeler sayesinde, zamanımıza kadar okunamayan büyüğü hiyeroglif yazısının sırrı çözümlendi. Yapılacak kazıların yanı sıra Arap Yarımadası'nda eksik derleme faaliyetinin tamamlanabilmesi için başka malzemeler de bulunmaktadır. Çünkü söz konusu yarımada hayât, verâset yolu, toplumların peş peşe gelmesi ve kuşakların aktarmasıyla lehçeler, durumlar, üsluplar ve kelimelerden oluşan dilsel ve edebî hususları koruyarak devam etmiştir. Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre bütün bunlar, ciddî ilmî araştırmalar ve modern araçlarla kaydedilirse dil malzemelerine yeni bir şeyler eklenir ve söz konusu eksiklik giderilmiş olur. Böylece konu yeni bir bakış açısıyla ele alınmış ve dilsel bir ictihâd yapılmış olur.⁹⁰⁹

el-Ĥûlî'nin eski dildiler ve dil râvîler tarafından derlenen dil malzemelerini eksik görmesi ve arkeolojik kazılar yapılarak dil alanındaki yeni çalışmalarla bu eksikliğin giderilmesi görüşünü savunmasına katılmak mümkün değildir. Zira İslâm öncesi ve İslâmî dönemin başlarında, Arap kültürünün büyük ölçüde şifahi olduğu göz önünde bulundurulacak olursa yeni yapılan dilsel çalışmalarla ne gibi yazılı belgelere ulaşılabileceği gibi cevaplanması gereken bir sorun ortaya çıkmaktadır. Ayrıca el-Ĥûlî'nin iddia ettiği gibi, çöle gidilerek saf bedevîlerden dil malzemelerinin derlenmesi işi ciddiyetsiz ve üstün körü bir faaliyet değil, bilakis sistematik bir faaliyet olmuştur.

⁹⁰⁹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 63-64; el-Ĥûlî, *Muškîlâtü hayâtinâ 'l-luğaviyye*, s. 28.

Onlar ilk başta hadisçilerin yaptıkları gibi rivâyetlerde isnâd sistemini kullanmışlar ve birbirilerine cerh ve ta'dîle tabi tutmuşlardır. Aynı zamanda bu râvîler, rivâyet siygalarını da; semâ (dinlemek), kıraât (hocanın huzurunda okumak), başka birisi hocaya okurken dinlemek, icâzet (hocanın kitabını rivâyet etmesi için talebesine izin vermesi), mukâtebe (mektuplaşma) ve vicâde (kelimeleri herhangi bir kitapta bularak elde etmek) şeklinde en güvenilir olanından aşağıya doğru sıralamışlardır.⁹¹⁰

Kısacası bütün bunlar, ilk başlarda dil malzemelerini oluşturan Arap kelamının tıpkı nebevî hadisler gibi isnâdlarla rivâyet edildiğini göstermektedir. Ama daha sonraki dönemlerde devam etmemiş ve elimizde rivâyetlerin isnâdlarıyla aktarıldığı herhangi bir lûgat kitabı bulunmamaktadır. Zira dil rivâyetleri hadis rivâyetlerinden farklı olarak oldukça geniş ve hacimlidir. Dolayısıyla her kelime için isnâdın zikredilmesi sözlüklerin oldukça hacimli olmasına sebep olurdu. Bunun yanı sıra Kur'ân lafızları dışında kalan diğer lafızların hadisler gibi herhangi bir kutsiyeti bulunmamaktaydı.⁹¹¹

5. 2. Yeni Dilsel Araştırmalarının Eski Nahiv Çalışmaları Üzerindeki Etkisi

Arap nahvinde ictihâdı gerekli kılan bir diğer husus, klasik dönem dilci ve nahivcilerinin çalışmalarını yeni yapılan dilsel çalışmalar doğrultusunda tekrar ele almaktır. el-Ĥûlî, bazı sebeplerden ötürü eski nahiv çalışmalarının tekrar gözden geçirilmesini gerekli görmektedir. Bunlardan bazıları şöyle açıklanabilir:

a. Günümüze kadar ulaşan dil ve nahiv çalışmalarının tamamı, yapıldıkları dönemin kültürel izlerini taşımaktadır. Ayrıca söz konusu dilsel çalışmalar, insanoğlunun o dönemde elde ettiği verilerin ötesine geçememiştir. Zira o dönemlerde dillerin doğuşu, birbiriyle akrabalığı, karşılaştırılması vb. gibi birtakım dilsel çalışmalarla ilgili pek çok husus bilinmemekteydi.⁹¹² Dolayısıyla dilsel alanda yapılan bütün çalışmaların zamanın ilerleme düzeyine göre değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda günümüzde diğer bütün alanlarda olduğu gibi dil alanında yapılan çalışmaların büyük ilerlemeler kaydettiğinin

⁹¹⁰ Bu konuda bk: es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 144-167; Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 258; Öğmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 86.

⁹¹¹ Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, II, 258.

⁹¹² el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 54.

gözden kaçırılmaması gerekir. Örneğin günümüzde çok erken dönemlere ait bazı yazıların çözülmesi, ölü dillerin okunması ve eskilerin bilgi sahibi olmadıkları bazı çağdaş dillerin derinden incelenmesi gibi hususlar dil çalışmalarında boy gösteren ilerlemelere örnek gösterilebilir. Bunların yanı sıra günümüzde yapılan dil çalışmalarında psikoloji ilminin verilerinden de istifade edilmeye başlandı. Dolayısıyla günümüzde nahiv ilmi alanında yapılacak olan çalışmalar da, dilsel alandaki söz konusu çağdaş yenilikler dikkate alınarak yapılmalıdır.⁹¹³

b. Klasik dönem dilcilerine ve nahivcilerine göre dil, vazolunmasını kişisel/ferdî mantıksal aklın belirlediği gelişmesini ve değişmesini de yönlendirdiği aklî bir aktivitedir. Dolayısıyla dil böylece doğmuş ve genişlemiştir. Dilin vazolunması konusundaki görüşlerine gelince ise onlara göre Araplar dillerini söz konusu aklî yöntemle oluşturmuşlardır. Hatta bazı klasik dilcilere göre Araplar çok kullanılacağını bildikleri için mu‘rab isimleri vazetmeden önce zihinlerinde tasavvur etmişlerdir.⁹¹⁴ Oysa günümüz dil alanındaki çalışmalar onların bu tespitlerinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü günümüzde yapılan çalışmalara göre dil, insanların kişisel ve aklî mantıksal akıl vasıtasıyla oluşturdukları bir aktivite değil, bilakis toplumun doğasının ortaya koyduğu bir etkinliktir. Ayrıca yeni yapılan çalışmalar, dildeki değişikliklerin tamamen kendiliğinden olup bu dili konuşanın istemi ve duygusu haricinde olduğunu, dillerdeki gelişmenin ise hâkim sosyal akımların tesiriyle oluştuğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Klasik dilcilerin dili bu şekilde anlamaları, onların nahiv konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde son derece etkili olmuştur.⁹¹⁵

c. Klasik dönem dilcilerine göre nahiv mantıksal bir faaliyettir. Onların nahiv konusunda benimsemiş oldukları bu anlayışa göre nahvin illetleri Arapların zihinlerinde bulunmaktadır. Hatta bazı Araplar nahvin söz konusu illetlerinden de bahsetmişlerdir. Dolayısıyla klasik dilciler, bir kıyâs olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Zira kıyâs, pek çok nahiv meselesinin çözümünde kendisine başvurulmuş bir yöntemdir. Bu nedenle

⁹¹³ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 58; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 279-280.

⁹¹⁴ el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 277.

⁹¹⁵ el-Ĥûlî, *Menâhıcu tecdîd*, s. 58-59.

nahivde kıyâsın inkâr edilmesi imkânsızdır.⁹¹⁶ Klasik dönem dilcileri kıyâsı şöyle açıklamaya çalışırlar: Eğer bir Arap “كُتِبَ رَيْدٌ” derse “yazmak” manasına gelen “كُتِبَ” fiilinin ‘Amr, Bişr vb. gibi kendisinden “yazma” fiili sudur edebilen sınırsız sayıdaki isimlere isnâd edilmesi caizdir. Çünkü sınırsız olanların nakil yoluyla ispatlanması muhaldir. Bu bakış açısıyla hareket eden dilcilere göre, isim ve fiillerin başına geçerek onları raf‘, cer ve nasb eden diğer âmillerin her birinin de sınırsız olan kelimelere dâhil olması mümkündür.⁹¹⁷

el-Ĥûlî, klasik dönem nahivcilerinin kıyâs konusundaki mezkûr görüşlerinin isabetli olmadığını ortaya koyabilmek amacıyla nahivcilerin imamları konumundaki fıkıh usulcülerinden delil getirmektedir. Zira nahivcilerin nahiv ilminin kurallarını belirlerken kendilerine rehber aldıkları fıkıh usulcülerini tarafından kaleme alınan usul eserlerinin dille ilgili bahislerine göz atıldığında, onların dilde kıyâs yapılmasının caiz olmadığını söyledikleri görülmektedir.⁹¹⁸ Örneğin İbnu’l-Ĥâcib “*Dilde kıyâs yapılmaz*”⁹¹⁹ şeklindeki ifadesiyle bu hususu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla el-Ĥûlî’ye göre nahivcilerin imamları olarak kabul edilen fıkıh usulcülerini fâilin merfû‘, mef‘ûlun ise manşûb olmasının, kıyâs yoluyla değil, bilakis tümevarım yöntemiyle belirlendiğini ifade etmektedirler. Öte yandan nahivcilerin kendi camiasından da dildeki kıyâsa karşı çıkanlar olduğu görülmektedir. Meselâ Kufe nahiv ekolünün temsilcilerinden biri olan el-Kisâî (ö. 189/805)’ye “eyyu” edatının farklı durumları ve nedenleri (ta‘lîl) sorulunca “eyyu” bu şekilde yaratılmıştır diye yanıt verir. el-Kisâî’nin bu ifadesi şu anlama gelmektedir. Dilsel faktörler nakledilir, bu alanda mantık yürütülmez ve akılla yorumlanmaz. el-Ĥûlî’ye göre sosyal bir olgu olan dilin doğası için en uygun olan yöntem (Kıyâsa az yer veren Kufe nahiv ekolünün yöntemi) budur. Zira ona göre günümüzde dilsel alanda yapılan yeni

⁹¹⁶ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 56.

⁹¹⁷ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 59.

⁹¹⁸ Dilde kıyâsın caiz olmadığına dair fıkıh usulcülerinin görüşleri için bk: Aḡudiddîn el-Îcî, *Şerhu Muḡtaşari’l-Munteha’s-şûl; meâ’ Ḥâşiyeti’t-Teftâzânî ve Ḥâşiyeti’l-Cîzâvî ve Ḥâşiyeti’l-Curcânî ve Ḥâşiyeti’l-Fenârî*, 1. baskı, thk: Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2004, III, 183, 297; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḡru’l-muḡîḡ fî uşûli’l-fikḡh*, 1. baskı, y.y., Dâru’l-kutubî, 1414/1994, IV, 387.

⁹¹⁹ İbnu’l-Ĥâcib’in söz konusu ifadesi için bk: el-Îcî, *Şerhu Muḡtaşari’l-Munteha’s-şûl*, III, 297.

çalışmalar, dillerin aklî ve mantıksal kurallara göre düzenlenmediğini ortaya koymaktadır. Söz konusu yeni çalışmalara göre, dillerin doğuşu ve gelişmesi aklî ve mantıksal bir sıra izlememektedir. Bilakis, diller tam anlamıyla sosyal bir olgudur. Daha açık bir ifadeyle diller yapay olarak değil, tam tersine sosyal bir olgu olmaları hasebiyle tamamen doğal bir yöntemle doğar ve gelişirler. Ayrıca dillerin gelişmesi ve değişmesi gibi unsurlar da, söz konusu dili kullanan toplumun sosyal gelişme düzeyine göre düzenlenmektedir. Sonuç itibarıyla el-Ĥûlî’ye göre dil hakkındaki bu ve benzeri pek çok hususun, nahvin aklî ve mantıksal oluşuyla herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Öte yandan nahivcilerin nahiv ilminin kural ve kaidelerini oluşturmurlarken kendilerine rehber edindikleri fıkıh usulcileri de dilde kıyâs yapılması konusunda nahivcilerden farklı düşünmektedirler. Bu yüzden modern nahiv çalışmalarının da yeni yöntem doğrultusunda yapılması gerekmektedir.⁹²⁰

el-Ĥûlî’ye göre klasik dönem nahivcilerinin benimsediği “nahvin aklî ve mantıksal olması” düşüncesi terkedilerek dil araştırmalarında yeni yöntemin benimsenmesi, Arap nahvinin öğrenilmesinde de birtakım kolaylıklar sağlayacaktır.

Birincisi: Nahvin aklî ve mantıksal olması düşüncesi terkedilerek dillerin sosyal bir olgu olması göz önünde bulundurulunca nahivdeki her türlü ta’lîlden kaçınmak gerekecektir. Söz konusu ta’lîllerden kaçınmakla nahiv kitaplarını dolduran ve nahvin öğrenilmesini konulardan da kurtulmuş olunacaktır. Meselâ, nahiv kitaplarında mu‘rab ve mebnî isimler bahsinde ele alınan, “mebnî isimlerin mebnî oluş sebepleri” gibi konular bunlara örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bu gibi konuların Arap dilinde aslı olmadığı gibi, Arapçanın öğrenilmesini zorlaştırmakta ve onu doğasından da uzaklaştırmaktadır.⁹²¹

İkincisi: Nahvin aklî ve mantıksal olması tasavvurunun terkedilmesinin sağladığı bir diğer kolaylık ise nahvin aklî ve mantıksal olması düşüncesinin geride bıraktığı i‘râb siygalıdır. Örneğin i‘râb bahsinde ele alınan ve dilin doğasına aykırı olmakla birlikte öğrencilerin de anlamakta zorluk çektikleri, “bu ‘nûn’, tenviden bedeldir”, “bu ‘nûn’,

⁹²⁰ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 61-62; el-Ĥûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 282-283.

⁹²¹ el-Ĥûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 62.

‘viḳâye” içindir” ve “bu kelime iki illetten dolayı veya iki illet yerine geçen bir illetten dolayı gayri munşarıftır” gibi hususların terkedilmesi gerekir.⁹²²

Nahvin yenilenmesine dair el-Ḥûlî’nin görüşleri incelendiğinde şu neticelere varılabilir: Ona göre faşîḥ Arapça sadece edebî bir dil değil bilakis iş, sanat ve eğitim olmak üzere hayatın bütün alanlarında kullanılan geçerli bir dildir. Ancak el-Ḥûlî’ye göre hayatın her alanında geçerli olmasına karşın eğitim ve öğretimindeki zorluklar nedeniyle faşîḥ Arapça toplumun dışına itilmiştir. Hatta o kadar ki bir öğrenci tam on iki sene lisede faşîḥ Arapçayı öğrenmesine rağmen bu dili öğrenememektedir. Bu nedenle o, Arapçanın eğitim ve öğretiminde karşılaşılan söz konusu zorlukların giderilebilmesi için Arap nahvinde birtakım yeniliklerin yapılmasını savunur.

O, nahivde yapılacak olan bu yenilik çalışmalarında yeni neslin tasarruf hakkının bulunmasının gerekliliğine inanır. Ayrıca yapılacak yenilik çalışmalarının kalıcı olabilmesi, mezkûr çalışmaların nahivcilerin nahiv ilminin kaide ve kurallarını oluştururken temel aldıkları usullere dayanmasından geçer.

Arap nahvindeki zorluklar genel olarak i’râbdaki zorluklardan ve kurallardaki düzensizliklerden kaynaklanmaktadır. Bu zorlukları giderebilmek için dikkat edilmesi gereken temel iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi mümkün olduğu kadar dil kurallarındaki istisnaları ve i’râbdaki zorlukları azaltmak, ikincisi ise, günlük hayatta yaşayan ve kullanılan dil kurallarını temel almak. el-Ḥûlî söz konusu hususların gerçekleşebilmesi için Arap nahvinde ictihâdın da yapılmasını gerekli görmektedir. Zira nahivcilerin bizzat kendileri-her ne kadar ictihâd kapısını kapatarak fıkıhçılara tabi olduklarını belirtmişlerse de-bu konuda hiç de fıkıhçıların yaptıklarını yapmamışlardır. Bu nedenle nahivde yapılacak yenilik çalışmalarının başarılı olabilmesi için nahivde ictihâd yaparak insanlığın ulaştığı en son noktayı müstakil ve yararlı bir şekilde incelemek ve eskilerin benimsediklerini araştırmadan kabul etmemek gerekir.

⁹²² el-Ḥûlî, *Menâhîcu tecdîd*, s. 62.

Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki Arap dilinin kolaylaştırılmasına yönelik el-Ĥûlî'nin: "Günlük hayatta yaşayan ve kullanılan dil kurallarını temel almak gerekir" şeklindeki görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde onun hayatta yaşayan ve kullanılan dilden Mısır lehçesini kastettiği anlaşılmaktadır. O, Mısır lehçesinde yaygın kullanılan bazı yapıları şâz kırâatlerle veya nahiv kaynaklarında tercih olunmayan birtakım görüşlerle desteklemek suretiyle bunların faşîh Arapçaya aykırı olmadıklarını ve dolayısıyla bunların yazı dilinde kullanılmasını savunmaktadır. Doğrudur, en belîğ ve en faşîh Arap kelamı kabul edildiğinden ister mütevâtîr, ister âhâd isterse de şâz olsun bütün Kur'ân kırâatleriyle dilde istişhâd edilebileceği konusunda dilciler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁹²³ Ama buna rağmen şâhid konumunda mütevâtîr bir kırâat var iken âhâd ve şâz ile amel edilmesi hususunun da dilciler tarafından benimsenmediğine burada işaret etmek gerekir.

Ayrıca el-Ĥûlî'nin faşîh Arapçaya aykırı olmadığını söylediği yaşayan dilin/Mısır lehçesi yazı diline geçirilmesi bir kolaylaştırma olarak kabul edilse bile bu sadece Mısırlılar açısından bir kolaylaştırma olur diğer Araplar bakımından değil. Dolayısıyla özellikle i'râb konusundaki zorluklardan bahsederken onun bazı mahallî kullanımları, faşîh Arap lehçelerinden dayanak bulmak suretiyle meşrulaştırmaya çalıştığı görülmektedir. el-Ĥûlî'nin böyle düşünmesinde onun dil ve edebiyat araştırmalarında bölgeselliğe verdiği önemin büyük etkisi bulunmaktadır. Nitekim belâgat konusunda da onun benzeri görüşler sergilediği görülmektedir.

⁹²³ Bu konuda bk: es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39 vd.

SONUÇ

Emîn el-Hûlî, XX. yüzyılda Mısır'ın yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biridir. Arap-İslâm dünyasında özellikle Arap dili, belâgatı ve tefsir (edebî) konusundaki farklı görüşleriyle tanınan el-Hûlî, ilk eğitimini İslâm dünyasında muhâfazakarlığıyla bilinen el-Ezher'de almıştır. Fakat onun dünya görüşünün şekillenmesinde temelleri Muhammed 'Abduh tarafından atılan, dinî ilimlerle beraber matematik, astronomi ve geometri gibi ilimlerin de okutulduğu ve söz konusu dönemde Mısır'ın siyasî ve sosyal hayatında önemli yer almış pek çok kişinin yetiştiği Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye önemli rol oynamıştır. O, Medresetu'l-kazâi's-şer'iyye'de bulunduğu ortam ve tanıştığı şahsiyetlerin etkisiyle geleneksel çevreden giderek uzaklaşmış ve yenilikçilik akımlarına meyletmiştir.

Dil, bir milletin birliğini sağlayan en temel unsurdur. Yaşayan millet, kendini en iyi bir şekilde ifade edebilen hassas bir topluluktur. Dil, bu hassaslığı ifade edebilmenin aracıdır. Edebiyat ise bu hassaslığın sanatsal bir suretidir. Edebiyat milletin yüce ideallerini tasvir eder, onun duygularını ortaya çıkarır, toplum bireylerinin kalplerine işler, bu yüceliğiyle yeni kuşaklar yaratır, toplumun şan ve şerefini resmeder ve onun şanlı mazisiyle umut vadeden istikbalini birbirine bağlar. Dolayısıyla yaşayan ve arzulayan bir toplumun mevcut olduğu her yerde edebiyat ve söz sanatı bulunmaktadır. Zikri geçen ifadelerin sahibi olan Emîn el-Hûlî, ilmî araştırmalarının büyük bir kısmını dil ve edebiyat/belâgat araştırmalarına hasretmiştir.

el-Hûlî'nin edebiyat/belâgat konusundaki çalışmaları incelendiğinde, genellikle taşıdığı özellikler bakımından iki grupta kategorize edilebilir. Bunlardan birincisi onun farklı dönemlerde, özellikle belâgat tarihi ve belâgat çalışmalarının nasıl yapılacağına dair ele aldığı teorik çalışmaları olarak da isimlendirilebilecek çalışmalarından oluşmaktadır. İkinci grup ise yıllar boyu ortaya koyduğu söz konusu teorik çalışmalarını bizzat pratiğe döktüğü araştırması olan ve bir nevi kendisinin belâgat anlayışını da yansıtan çalışmalarıdır. O, belâgatın yenilenmesi konusundaki görüşlerinin teorik çerçevesini, *Menâhicu tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eserinde ve *The Encyclopaedia of Islam* 'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'ârifü'l-İslâmiyye* 'ye yazdığı

“el-Belâğa” maddesinde ortaya koymuş daha sonra ise *Fennu’l-ğavl* adını verdiği çalışmasında söz konusu yenilikçi görüşlerini uygulamaya çalışmıştır.

el-Hûlî, sadece klasik edebiyat/belâgat araştırmalarını eleştirmekle yetinmemiş, aynı zamanda-Batı’da yapılan edebiyat eleştirisi kaynaklarının da etkisiyle-yeni ve özgün metotla bir edebiyat ekolü (Medresetu’l-umenâ) kurmayı başarmıştır. Onun kurduğu bu edebiyat ekolü kendisinden sonra Âişe Abdurrahmân (Bintu’s-Şâtî’), Şukrî ‘Ayyâd ve Muhammed Ahmed Hâlefullah gibi pek çok öğrencisi tarafından sahiplenilmiş ve söz konusu ekolün prensipleri doğrultusunda kayda değer pek çok eser ortaya konulmuştur.

Bu çalışmaya, el-Hûlî’nin Arap belâgatını, felsefe ve mantığın etkisinden kurtararak asıl gayesi olan edebî amacına hizmet ettirmeye gayret etmesi varsayımıyla başlanılmıştır. Bu çalışmada ortaya konduğu üzere, el-Hûlî belâgatı, felsefî eğilimli kelâmcılar ekolünün etkisinden kurtararak edebiyatçılar ekolüne yönelmeye davet etmekle birlikte, onun belâgattan götüğü maksat, dinî olmaktan daha ziyade salt edebîdir. Bunun nedeni ise el-Hûlî’nin edebî eleştiri (nağd) ile belâgatı eşdeğer görmesidir.

O edebî eleştiriyle belâgatın iç içe olmasını ve edebiyat/belâgat araştırmalarında Batı’da yapıldığı gibi estetik çalışmalarından faydalanılması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim bu konuda kaleme aldığı *Fennu’l-ğavl* adlı çalışması görüşlerinin pratiğe dökülmüş şeklidir.

el-Hûlî’nin Arap belâgatı ve Arap dili konusundaki görüşlerini ele alan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

Batı’daki edebî eleştiri akımlarının etkisinde kalan el-Hûlî edebî eleştiri ile belâgat arasındaki farkı görmediğinden/göremediğinden edebî hayatı canlandırmak için edebî maksadının yanı sıra farklı amaca da hizmet eden belâgat çalışmalarını salt edebî amaca hizmet ettirmeye gayret etmiştir. Edebî eleştiri ve belâgatı birbirinden ayırmadığından el-Hûlî, belâgatı, ilimler hiyerarşisinde İslâmî ilimler arasında değil, bilakis güzel sanatlardan bir sanat olarak görmüş ve belâgat kavramı yerine “söz sanatı” (*Fennu’l-ğavl*) kullanmağı tercih etmiştir.

el-Ḥûlî, eserlerinde Arap belâgatının duayeni kabul edilen Abdulkâhir el-Curcânî'nin belâgat alanındaki *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerini aşılamaz olarak gören muhafazakâr edebiyatçıları eleştirmiş, felsefe ve mantığın etkisinde kaldığına inandığı Arap belâgatının bu etkiden kurtarılarak ona eski edebî misyonunun kazandırılması gerektiğini savunmuş ve çalışmalarını bu yönde yapmıştır. Dolayısıyla belâgat araştırmalarında yeniliğin kaçınılmaz olduğunu düşünen el-Ḥûlî, edebiyatı asıl amacı olan edebî eleştiri sanatına dönüştürmek gayesiyle *Fennu'l-ḳavl* adlı belâgat çalışmasını vücuda getirmiştir.

el-Ḥûlî'ye göre Arap belâgatı doğuşundan itibaren Yunan felsefesi ve mantığının etkisinde kalarak gelişmesini sürdürmüştür. Nitekim belâgat ile mantık arasındaki bu sıkı ilişki zamanla belâgat araştırmalarının çerçevesini belirlemiş ve belâgat araştırmalarını sınırlandırmıştır. Bütün bunların sonucu olarak ise-çok az konu istisna-genellikle belâgat araştırmalarının konusu cümle ve cümle öğelerinin ötesine geçememiştir. Dolayısıyla belâgatı öteden beri maruz kaldığı felsefe ve mantığın etkisinden kurtararak asıl gayesi olan edebî sanatsal yönüme dönüştürebilmek için klasik dönem edebiyatçıları belâgat ekolünü ve söz konusu ekole mensup belâgatçıların eserlerini tekrar canlandırmak ve Arap kökenli olmayan belâgatçıları tarafından oluşturulan felsefe eğilimli belâgat araştırmalarının (kelâmcılar belâgat ekolü) ise terk edilmesi gerekir.

el-Ḥûlî'nin sürekli kelâmcılar belâgat ekolünü eleştirdiğine şahit olunur. Zira ona göre söz konusu belâgat ekolü belâgat ilminin donuklaşmasına neden olmuş ve bu ilmi asıl gayesi olan edebî zevkten uzaklaştırmıştır. Bu ekol, sözün iyisini kötüsünden ayırmak olan belâgat kavramının anlamını sadece Kur'ân'ın i'câz yönünü açıklar duruma getirmiştir.

el-Ḥûlî'ye göre eskiden beri belâgat araştırmalarına hâkim olan me'ânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü taksim kaldırılmalı ve belâgat konuları yeniden sınıflandırılmaya tabi tutulmalıdır. Bunun yanı sıra yeni yapılacak belâgat araştırmalarına sanatsal (el-Muḳaddimetu'l-fenniyye) ve psikolojik bir giriş (el-Muḳaddimetu'n-nefsiyye) eklenmelidir.

el-Ĥûlî'ye göre belâgat araştırmalarında eskiden olduğu gibi sadece dinî maksatlar (İ'câzu'l-Kur'ân) güdülmemelidir. Çünkü klasik dönemde edebiyat/belâgat dinî metinleri anlamak için bir araç olarak görülmüştür. Ona göre günümüzde edebiyat ve sanat artık bir araç değil amaç haline gelmiştir. Dolayısıyla günümüzde belâgattan güdülen gaye ve icra ettiği fonksiyonlar dikkate alındığında belâgat yerine "Söz sanatı" (Fennu'l-kavl) kavramının kullanılması gerekir.

el-Ĥûlî, edebiyat araştırmalarında bölgesellik (iklîmiyye) faktörüne önem vermiştir. Dolayısıyla el-Ĥûlî'ye göre her bölgenin kendine özgü çevresi, her çevrenin de kendine has edebî hayatı bulunmaktadır. Edebiyat araştırmalarında çevre faktörüne önem verdiğinden el-Ĥûlî edebiyat tarihinin; Emevîler dönemi, Abbâsîler dönemi vb. gibi siyasi asırlara göre dönemlere ayrılmasına karşı çıkmaktadır.

XX. yüzyılda Arap dünyasında revaçta olan önemli tartışmalardan bir diğeri de Arapçanın kolaylaştırılması meselesiydi. Yenilikçi bir düşünür olan el-Ĥûlî, özellikle Arap nahvinin kolaylaştırılması/yenilenmesi hareketlerine öneri ve teklifleriyle katkıda bulunmaya çalışmıştır. Ona göre faşîh Arapça, iş, öğrenim, sanat olmak üzere hayatın bütün alanlarında geçerli olan bir dildir. Ama buna rağmen el-Ĥûlî'ye göre faşîh dil, yeni nesillere layıkıyla öğretilmemektedir. Günümüzde fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerde birtakım yenilikçilik hareketleri görülmektedir. Oysa dinamik ve değişken bir faktör olan dil, toplumda kendisine fıkıhtan daha ziyade ihtiyaç duyulan bir olgu olup değişikliğe ve yenilenmeye ondan daha çok muhtaçtır. Bu yüzden el-Ĥûlî'ye göre nahvin yenilenmesi taraftarları fıkıhçıların benimsedikleri bu prensibin aynısını nahivde gerçekleştirebilirler. Nahivde yeniliğin yapılabilmesi için tek bir nahiv ekolünün görüşlerine bağlı kalınmamalı, bilakis gerektiği takdirde diğer ekollerin görüşlerine de başvurulmalıdır. Öte yandan, bir nahiv ekolünde en faşîh, en sahih ve en tercih edilen görüşlerle yetinilmemeli, ihtiyaç duyulduğunda diğer görüşlerle de amel edilmelidir.

el-Ĥûlî'ye göre faşîh dilin öğrenilmesinin karşısındaki en önemli zorluklardan biri i'râb meselesidir. Bu sebeple faşîh dile hayatiyet kazandırabilmek için mümkün mertebe dildeki istisna ve i'râb farklılıklarından kaçınmak gerekir.

el-Ĥûlî'ye göre yaşayan ve günlük hayatta kullanılan dilin tercih edilmesi gerekir. Yani kolaylık sağlayacağından lehçede kullanılan ve aslının faşîh Arapça olduğuna kanaat getirilen dilin kullanılmasında sakınca görülmemelidir. Örneğin ona göre günlük hayatta (lehçe) cem-i müzekker sâlimlerin sürekli “yâ” ile tesniyenin ise her üç halde (ref', cer ve naşb) elifle kullanılması, faşîh Arapçanın kurallarıyla çelişmediğinden kolaylık açısından tercih edilebilir.

Zira bizzat klasik dilcilerin de ifade ettikleri gibi Arap lehçelerinden daha az kullanılan ve kıyası daha zayıf olanını kullanan bir kimse hatalı değildir. Yalnızca daha iyi lehçeyi tercih etmemesinden dolayı hatalı kabul edilebilir. Dolayısıyla ihtiyaca binaen daha az kullanılan ve faşîh dile aykırı olmayan Arap lehçelerinin kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.

el-Ĥûlî'ye göre Arap dilindeki/nahvindeki yenilenmenin kalıcı ve istikrarlı olabilmesi için nahivde ictihâdın yapılması gerekmektedir. Zira nahivciler fıkıhçılardan farklı olarak ictihâd kapısını kapatmamışlardır. Nitekim onların kendi eserlerinde nahivde ictihâdın yapılabileceğine dair işaretler bulunmaktadır. Ayrıca yeni dil malzemeleri üzerinde dakik araştırmalar yapmak ve söz konusu yeni araştırmaların eski dil çalışmaları üzerindeki tesirini inceleyebilmek nahivde ictihâdın yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Arap dili ve belâgatı ile ilgili neredeyse bütün görüşlerinde el-Ĥûlî'nin Taha Huseyin'le aynı fikirde olduğu görülmektedir. Ancak aynı zamanda yaşamaları ve aynı kaynaklardan yararlanmaları hasebiyle hangisinin tam olarak diğerinden etkilendiğini belirleyebilmek oldukça zordur. Her iki müellifin de Batılı edebiyat eleştirmenlerinden etkilendiği hususunda ise herhangi bir kuşku bulunmamaktadır. Ama burada yeri gelmişken işaret edilmesi gereken bir husus vardır ki o da şudur: el-Ĥûlî her ne kadar bazı hususlarda gelenekçi ekolü eleştirmişse de Tâhâ Huseyn gibi tamamen gelenekten uzaklaşmamıştır. Tabiri caizse o gelenekçiler ile yenilikçilerin arasında bir yerde konumlanmıştır.

Sonuç olarak söylenebilir ki bu çalışmada, el-Ĥûlî'nin Arap dili ve belâgatı konusundaki görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışma boyunca karşılaştığımız,

ama bu çalışmanın sınırlarını aştığından kısaca değinmekle iktifa edilen önemli bir konu vardır ki bunun müstakil bir çalışma olarak ele alınması gerekmektedir. Bu, “Edebî Eleştiri-Belâgat İlişkisi” konusudur. Zira çalışma boyunca görüldüğü kadarıyla gerek el-Hûlî, gerekse söz konusu dönemde Batı’da eğitim almış veya çeşitli vesilelerle Batı’daki edebî eleştiri akımlarından etkilenmiş pek çok Arap edebiyatçısı edebî eleştiri ile belâgatı eşdeğer görmüşler ve belâgat alanındaki çalışmalarını buna göre yapmışlardır. Bu ise genellikle onların klasik belâgat mirası karşısında olumsuz tavır takınmalarına, belâgatçıların ortaya koydukları ve edebî eleştiriden farklı amaçlara hizmet eden dil felsefesini edebî zevkten yoksun olmak ve donukluklukla itham etmelerine sebep olmuştur. Bu nedenle belâgat-edebî eleştiri arasındaki ilişki, bunların arasındaki benzer ve farklı yönlerin detaylı bir şekilde tespit edilmesi müstakil bir çalışmayı hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- ‘**Akkâvî**, İn‘âm Fevvâl, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fî ‘ulumi’l-belâga*, 2. baskı, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1417/1996.
- el-‘Alevî**, Yahyâ b. Hamza, *eṭ-Ṭirâzu’l-muteḍammin li esrâri’l-belâga ve ‘ulûmi ḥaḳâiki’l-i‘câz* (I-III), thk: Abdulhamîd Hindâvî, 1. baskı, Beyrut, Mektebetu’l-‘unşuriyye, 1423/2002.
- ‘**Allâm**, Muhammed Mehdî, *el-Mecma‘iyyûn fî ḥamsine ‘âmen*, Kahire, Mecmeu’l-luġati’l-‘Arabiyye, 1406/1986.
- ‘**Anter**, Abdulhamîd, *‘İlmu’l-vaz‘*, 2. baskı, Mısır, Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, 1948.
- ‘**Ayyâd**, Şukrî Muhammed, *Kitâbu Aristûtâlîs fî ‘ş-şî‘r*, Kahire, Dâru’l-kâtibi’l-‘Arabî li’t-ṭibâa ve’n-neşr, 1967.
- Abbâs**, Faḍl Hasan, *el-Belâġatu’l-mufterâ ‘aleyhâ; beyne’l-aşâle ve’t-tebeiyye*, 2. baskı, y.y., Dâru’l-Furḳân, 1420/1999.
- Abbâs**, İhsân, *Târîḫü’n-naḳdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab: Naḳdu’ş-şî‘r mine’l-ḳarni’s-sânî hattâ’l-ḳarni’s-sâmini’l-hicrî*, 4. baskı, Beyrut, Dâruş-şekâfe, 1404/1983.
- Abdulhamîd**, Muhammed Muḫyiddîn, *et-Tuhfetu’s-seniyye bi Şerḫi’l-Muḳaddimeti’l-Âcurrûmiyye*, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2015.
- Açıkgenc**, Alparslan, “Evâil”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 513- 514.
- Adams**, Charles Christopher, *Islam And Modernism in Egypt; A Study of The Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh*, New York, Russel and Russel, 1968.
- Ahmed b. Hanbel**, *Musnedu İmâm Ahmed* (I-50), 1. baskı, thk: Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Murşid v.dğr., Beyrut, Muessesetu’r-risâle nâşirûn, 1421/2001.
- Albayrak**, Kadir, “Nestûrîlik”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, s. 15-17.

Alp, Talha, *Mantık İsagoci Tercümesi-Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Yasin Yaymevi, 2007.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî* (I-XVI), thk: Alî 'Abdilbârî 'Aṭiyye, 1. baskı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1415 (hicri).

Anay, Harun, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, 2001, cilt 6, sayı 10, s. 1-88.

el-'Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-şinâ'ateyn, el-Kitâbe ve's-Şi'r*, 1. baskı, thk: Alî Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabîyye, 1371/1956.

Aristoteles, *Retorik*, 1. baskı, trc: Mehmet H. Doğan, İstanbul, YKY, 1995.

Arslan, Ahmet Turan, “Askerî, Hasan b. Abdullâh”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, s. 490-491.

Atsız, Burhan, *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî (Basılmamış Doktora Tezi)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2008.

el-'Aynî, Bedruddîn, *el-Maḳâşidu'n-naḥviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye/Şerhu's-Şevâhidi'l-kubrâ* (I-IV), 1. baskı, thk: Alî Muhammed Fâḫir-Ahmed Muhammed Tevfîk es-Sûdânî-Abdulazîz Muhammed Fâḫir, Kahire, Dâru's-selâme li't-tıbâa, 1431/2010.

Ayyıldız, Erol, “Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt 1, yıl 1, 1986, s. 70-74.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir, *Ḥizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi Lisâni'l-'Arab* (I-XIII), 4. baskı, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetu Hâncî, 1418/1997.

el-Bâḳillânî, Ebû Bekr Muhammed, *İ'câzu'l-Kur'an*, thk: Ahmed Şakir, Mısır, Dâru'l-me'ârif, 1374/1954.

Batâhir, İbn İsâ, “Teysîru’l-belâğa fî kutubi’t-turâs”, *Mecelletu’l-Mecma’i’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Urduniyye*, Ürdun, sayı, 16, 2005, s. 29-75.

Bayraktar, Mehmet, “İslâm Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi”, *İslâmiyat Dergisi*, VII, sayı, II, Nisan-Haziran, 2004, s. 21-42.

el-Beyhâkî, *es-Sunenu’l-kubrâ* (I-XI), 3. baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir ‘Aâtâ, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2003.

el-Beyyûmî, Muhammed Receb, “Emîn el-Hûlî”, *Mevsû‘atu a’lami’l-fikri’l-İslâmî*, (*Silsiletu’l-mevsû‘ati’l-İslâmiyyeti’l-mutehaşşa 3*), Kahire, Vizâratu’l-evkâf; el-Meclisu’l-a‘la li’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1425/2004, s. 114-117.

Bingöl, Abdülkuddûs, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, s. 323.

Boyalık, M. Taha, *Dil, Söz ve Feşâhat; Abdulkâhir el-Curcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Buchanan, Donal Scott, *The British Invasion of Egypt and The Political Press, 1882*, Texas Teknik Üniversitesi (Texas Tech University) Tarih Bölümü Master Tezi, Teksas, 1997.

el-Buḥârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî/el-Câmiu’l-musnedu’ş-şaḥîḥu’l-muḥtaşar min umûri Rasûlillâh sunenihi ve eyyâmihi*, 1. baskı, Beyrut-Dımaşk, Dâru İbn Keşîr, 1423/2002.

Bulut, Ali, “İbn Maḍâ’nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt 6, sayı 23, s. 61-74.

_____, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 1. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

_____, *Belâgat-Mêânî-Beyân-Bedî’*, 2. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Buzpınar, Ş. Tufan, “Nehhâs Paşa”, *DİA*, İstanbul, XXXII, s. 543.

el-Câbirî, Muahmmmed ‘Âbid, *Tekvînu’l-‘akli’l-‘Arabî*, 10. baskı, Beyrut, Merkezi dirâsâtî’l-vaḥdeti’l-‘Arabiyye, 2009.

_____, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 3. baskı, trc: İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi, 2001.

_____, *Bunyetu’l-‘akli’l-‘Arabî; Dirâse taḥlîliyye naḳdiyye li nuzumi’l-ma’rife fî şekâfeti’l-‘Arabiyye*, 9. baskı, Beyrut, Merkezi dirâsâtî’l-vaḥdeti’l-‘Arabiyye, 2009.

el-Câhîz, ‘Amr b. Baḥr, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (I-IV), thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, 7. baskı, Kahire, Mektebetu’l-Ḥancî, 1418/1998.

_____, *el-Ḥayavân* (I-VIII), 2. baskı, thk: Abdusselâm Hârûn, Mısır, Mustafâ el-Bâcî el-Ḥalebî, 1384/1965.

el-Cârim, Alî-Emîn, Mustafâ, *el-Belâġatu’l-vâḍiḥa, el-beyân, el-me’ânî ve’l-bedî’*, Beyrut, Dâru’l-fikr li’t-tıbbâ ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1431/2010.

Cedayne, Samîra, “Mefhûmu teysîri’n-naḥv lede’n-nuḥâtî’l-muḥdeşîn”, *Mecelletu’l-luġati’l-‘Arabiyye*, cilt 16, sayı 32, Tilimsân, 2014, s. 127-152.

el-Cevherî, İsmâîl b. Ḥammâd, *eş-Şîḥâḥ fî’l-luġa* (I-VI), 4. baskı, thk: Ahmed Abdulġafûr ‘Atṭâr, Beyrut, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1990.

el-Cundî, Enver, *el-Luġati’l-‘Arabiyye beyne ḥumâtiḥa ve ḥuşûmiḥa*, Kahire, Maṭba‘atu’r-risâle, ts.

el-Curcânî, Abdulkâhir, *Esrâru’l-belâġa fî ‘ilmi’l-beyân* 1. baskı, thk: Abdulhamîd el-Hindâvî, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1322/2001.

el-Cuveynî, İmâmu’l-Ḥameyn Ruknuddîn, *el-Burhân fî uşûli’l-fıkh* (I-II), 2. baskı, thk: Şalâḥuddîn Muhammed ‘Uveyde, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1418/1997.

el-Cuveynî, Mustafâ eş-Şâvî, *el-Belâġatu’l-‘Arabiyye, te’sîl ve tecdîd*, İskenderiye, Menşe’etu’l-me‘ârif, 1985.

Çakan, İsmail Lütü, *Hadis Usulü*, 42. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Çapak, İbrahim, “Sokrates ve Gazali’ye Göre Dilin Menşei”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2004, cilt VI, sayı 18, s. 65-74.

Çetin, Nihad M., “Arap”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, s. 286-309.

_____, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1991.

Çetiner, Bedreddin, “Arap Âleminde Faşîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 1995, sayı, 7-8-9-10 (1989-1992), s. 345-361.

_____, “Tâhâ Hüseyin Hayatı, Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü* (basılmamış öğretim üyeliği tezi), İstanbul, 1981.

Çuhadar, Mustafa, “Feşâhat”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 423-424.

Dâğir, Esad Yûsuf, *Maşâdiru’-d-dirâsati’-l-edebîyye* (I-III), Beyrut, el-Mektebetu’ş-şarkîyye, 1972.

Dayf, Şevki, “Nahvin Kolaylaştırılması”, trc: Ali Bulut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 7, sayı 3, Samsun, 2007, s. 203-221.

_____, “Teysîru’n-naḥv”, *Mecelletu’l-Mecma’i’l-luğati’l-‘Arabiyye el-Kâhire*, XXVII, 1981, s. 109-121.

_____, *el-Belâğa, Taṭavvur ve Târîḥ*, 9. baskı, Kahire, Dâru’l-me‘ârif, 1965.

_____, *el-Medârisu’n-naḥviyye*, 7. baskı, Kahire, Dâru’l-me‘ârif, ts.

_____, *Kitâbu silsileti târîḥi’l-edebî’-l-‘Arabî (el-‘Aşru’l-Câhilî)* (I-IV), Kahire, Dâru’l-me‘ârif, 2003.

_____, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usul: İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı 10, s. 107-124.

Demir, Ramazan, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008.

Demir, Şehmus, “Kitab-ı Mukaddes’i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur’an Kıssalarının Tarihi Gerçekliği”, *İslamî İlimler Dergisi*, cilt IX, sayı 1, 2014, s. 103-122.

Çöğenli, Sadi-**Demirayak**, Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 3. baskı, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2000.

Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi (Câhiliye Dönemi)*, I, Erzurum, Fenomen Yayınları, 2009.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 53. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

ed-Dîcvî, Yûsuf Naşr, *Hulâşatu ‘ilmi’l-vaz’*, Kahire, Mektebetu’l-Îkâhire, 1920.

Doğan, Yusuf, Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt VIII, sayı 3, s. 183-213.

Durmuş, İsmail, “el-Müberred” *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, s. 432-434.

_____, “Meânî”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, s. 204-206.

_____, “Muhtaşar”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, s. 57-59.

_____, “Nahiv”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 300-306.

_____, “Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, s. 332-334.

_____, “Şiir”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 144-154.

- Dursun**, Davut, “Cemâl Abdünnâşır”, *DİA*, VII, İstanbul, 1993, 296-301.
- ed-Dusûkî**, Umer, *Fi'l-edebe'l-hadîs* (I-II), 7. baskı, Kahire, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1970.
- Ebû 'Avâne**, Ya'qûb b. İshâk, *Mustahrecu Ebî 'Avâne* (I-V), 1. baskı, thk: Eymen b. 'Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvud**, es-Sicistânî, *es-Sunen*, 1. baskı, thk ve thrc: Merkezu'r-risâletu li'd-dirâsâti va tahkîki't-turâs (Heyet), Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1436/2015.
- Ebû Zeyd**, Naşr Hâmid, *et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vîl beyne'l-ma'rifeti'l-'ilmiyye ve'l-havf mine't-tekfîr*, 1. baskı, Mağrip, el-Merkezu's- şekâfiyyi'l-arabî-Dâru'l-beydâ, 2010.
- el-Efgânî**, Muhammed Saîd, *Fî uşûli'n-naḥv*, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Elmalı**, Hüseyin “Ḥassân b. Şâbit”, *DİA*, XVI, s. 399-402.
- el-Muṭî'î**, Lema'î, *Mevsû'atu nisâ ve ricâl min Mısra*, 1. baskı, Kahire, Dâru's-şurûk, 2003.
- Emîn**, Ahmed, *Ḍuḥâ'l-İslâm* (I-III), Kahire, el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1997.
- _____, “Baḥşu'l-Ustâz Ahmed Emîn Bek” (“ḳarârâtı'l-mecme' fi hâzihi'd-devra” bölümünde), *Mecelletu Mecme'i'l-luġati'l-'Arabiyye*, sayı 6, Kahire, 1951, s. 87-93.
- _____, “Cemu'l-luġati'l-'Arabiyye”, *Mecelletu Mecme'i'l-luġati'l-'Arabiyye*, sayı 8, Kahire, 1955, s. 209-213.
- _____, *Zu'amâu'l-ıslâḥ fî 'aşri'l-hadîs*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, ts.
- Emîn**, Abdullâh, *el-İştikâk*, 1. baskı, Kahire, Maṭbaatu lecneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1956.
- el-Enbârî**, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, 3. baskı, thk: İbrâhîm es-Sâmerrâî, ez-Zerkâ, Mektebetu'l-menâr, 1405/1985.

- el-Endelusî**, Ebû Hayyân, *Baḥru'l-muḥîṭ* (I-VIII), 1. baskı, thk: Âdil Ahmed-Alî Muavvid, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1413/1993.
- Erdemli**, H. Atilla, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi* (I-X) 1. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, III, s. 425-444.
- Ergin**, Ali Şâkir, "Mütelemmis", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 190-191.
- Ergüven**, Şahabettin, "Arap Dilinde Lah'n'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt VI, sayı 11, s. 155-183.
- Erhîle**, Abbâs, *el- Eşeru'l-Aristu fî'n-naḳd ve'l-belâğati'l-'Arabiyyeyn ilâ ḥudûdi'l-karni's-sâmini'l-hicrî*, Rabât, Menşûrât kulliyeti'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-insânîyye (Resâil ve uṭrûḥât), 1419/1999.
- el-Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbu'l-luğa* (I-XV), thk: Abdulazîm Maḥmûd, Kahire, ed-Dâru'l-Mısrîyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- el-Ezherî**, Hâlîd, *Şerḥu't-Taşrîḥ ale't-Tavdîḥ/et-Taşrîḥ bi maḍmûni't-Tavdîḥ fî'n-naḥv* (I-III), 1. baskı, thk: Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- el-Fârâbî**, Ebû Naşr Muhammed, *İḥşâu'l-'ulûm* 1. baskı, nşr: Alî Bo Mulhim, Dâru mektebeti'l-hilâl, Beyrut, 1996.
- _____, *eş-Şemeretu'l-Mardîyye fî ba'di'r-Risâlati'l-Fârâbiyye*, 1. baskı, thk: İmâd Nebîl, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 2012.
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk: Muḥsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-meşriḳ, 1986.
- Fazlıoğlu**, Şükrân, "Važ'", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII, s. 576-578.
- el-Ferâhidî**, Hâlîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn* (I-IV), 1. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

el-Ferrâ, Ebû Zekerîyye Yahyâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (I-III), 3. baskı, thk: Muhammed Alî Neccâr/Ahmed Yusuf Necâtî, Beyrut, 'Âlemu'l-kutub, 1403/1983.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*, 8. baskı, thk: Mektebu tahkîkî't-turâṣ fî muesseseti'r-risâle bi işrâfî Muhammed Naîm el-Arkâsûsî, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1326/2005.

el-Galâyînî, Mustafâ, *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabîyye*, 1. baskı, thk: Alî Suleymân Şebbâra, Beyrut, Muessesetu'r-risâle nâşirûn, 1436/2015.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Muşaşşâ min 'ilmi'l-uşûl* (I-IV), thk: Hâzma b. Zuheyr Hâfız, Şeriketu'l-Medîneti'l-munevvera, ts.

Görgün, Hilal, "Mısır", *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, s. 569-575, 577-584.

Görmüş, Mehmet, "İslâm Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1995, cilt 8, sayı 3-4 (İslâm ve Laiklik Özel Sayısı), s. 223-231.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîf Curcânî*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1984.

Gündüzöz, Soner, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 23-77.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, İstanbul, 1988, I, s. 247-248.

_____, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 8, Erzurum, 1988, s. 115-127.

_____, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 11, Erzurum, 1993, s. 268-298.

_____, "Kelamcılar İle İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 9, Erzurum, 1990, s. 215-237.

al-Ḥadidy, Alaa al-Din, “Mustafâ al-Nahhas and Political Leadership”, *Contemporary Egypt: Through Egyptian Eyes*, ed: Charless Tripp, London-New York, 1993, s. 72-88.

el-Ḥalâvî, Yûsuf, *el-Mueşşirâtu'l-ecnebiyye fi's-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-mu'âşır*, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1997, s. 12.

Ḥalefu'l-Aḥmer, Ebû Muḥriz, *el-Muḥaddime fi'n-naḥv*, thk: 'İzzuddîn et-Tenûhî, Dimaşk, Vizâratu's-seḫâfe ve'l-irşâdu'l-ḳavmî, 1381/1961.

Ḥalefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-ḳaşaşî fi'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*, 4. baskı, Beyrut, el-İntişâru'l-'Arabî, 1999.

_____, Muhammed Ahmed, *Mefâhîm Ḳur'âniyye*, Kuveyt, 1984.

el-Ḥamevî, Şihâbuddîn Yâḳût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (I-VII), 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Ḥanûn, Abdulmecîd, *el-Lansûniyye ve eşeruhâ fi ruvvâdi'n-naḳdi'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1996.

el-Ḥaṭîb, Abdulkerîm, *el-Ḳaşaşu'l-Ḳur'ânî fi mantûḳihî ve mefhûmihi*, 2. baskı, Beyrut, Dâru'l-ma'rife li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1395/1975.

el-Ḥaṭîb, Abdullaṭîf, *Mu'cemu'l-ḳırâât* (I-XI), 1. baskı, Dimaşk, Dâru Şa'duddîn, 1422/2002.

el-Ḥaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd, *Beyânu İ'câzi'l-Ḳur'ân*, (*Şelâsu resâil fi İ'câzi'l-Ḳur'ân* içinde s. 21-71), 3. baskı, thk: Muhammed Ḥalefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1976.

el-Ḥazimî, İbrahim b. Abdillâh, “Emîn el-Ḥûlî”, *Mevsûatu a'lâmi'l-ḳarni'r-râbia 'aşara ve'l-ḥâmisa 'aşara li'l-hicriyyi fi âlemi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, Riyâd, Dâru's-şerîf, 1419, III, s. 978-979.

el-Heşemî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn, *Mecma' u' z-zevâid menba' u' l-fevâid* (I-X), thk: Hûsâmuddîn el-Şudsî, Kahire, Mektebetu'l-Şudsî, 1414/1994.

Hidv, Muhammed Ali, "Emîn el-Şûlî", *Mevsûatu Beyti'l-şikme li-a'lami'l-'Arab fî'l-şarneyi't-tasi'a 'aşara ve'l-'işrine*, Bağdat, 1520/200, I, s. 78-79.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age; 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

el-Şûlî, Emîn, *Menâhicu tecdîd fî'n-naşv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*, Kahire, el-Şey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1995.

_____, *Fennu'l-şavl*, Kahire, Maţba'atu dâri'l-kutubi'l-Mişriyye, 1996.

_____, *Fî edebi'l-Mişrî*, 1. baskı, Kahire, Maţbaatu'l-i'timâd, 1943.

_____, *Muşkilâtu hayâtinâ'l-luğaviyye*, Kahire, el-Şey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1987.

_____, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 1. baskı, trc: Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, Kitâbiyât, 2006.

_____, "Başş 'ammâ yusemmâ bi'l-murakkebi'l-mezcî", *Kitâb fî uşûli'l-luğa*, nşr: Muhammed Ahmed Halefullâh-Muhammed Şevkî Emîn, Kahire, Mecmau'l-luğati'l-'Arabiyye, 1388/1969.

_____, "Hâze'n-naşv", *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb*, Kahire, 1944 (Temmuz), cilt 7, sayı 7, s. 29-59.

_____, "el-Belâga", *Dâiretu'l-me'ârifi'l-İslâmiyye*, Tahran, İntişârât-ı cihân, 1933, IV, s. 64-72.

_____, *Dirâsât İslâmiyye*, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-Mişriyye, 1996.

_____, *el-Muceddidûn fî'l-İslâm*, Kahire, Dâru'l-ma'rife, 1965.

el-Şûlî, Yumnî Tarîf, *Emîn el-Şûlî ve'l-ibâdi'l-felsefiyye li't-tecdîd*, Kahire, Hindâvî, 2014.

Huseyn, Tâhâ, *Fi'l-edebi'l-Câhilî*, Kahire, Matbaatu Fâruḡ Muhammed Abdirrahmân Muhammed, 1352/1933.

_____, *Fî's-şi'ri'l-Câhilî*, Tunus, Dâru'l-me'ârif li't-ıbbâa' ve'n-neşr, ts.

_____, *Min târihi'l-edebi'l-'Arabî* (I-III), Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1991.

_____, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, trc: Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

_____, *Fi'l-beyâni'l-'Arabî mine'l-Câhiḡ ilâ 'Abdilḡâhir* (Ḳudâme b. Ca'fer'in *Naḡdu'n-neşr* adlı eserinin giriş kısmında. Bk: Ḳudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Baḡdâdî, *Naḡdu'n-neşr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1400/1980).

Irmak, Mustafa, *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim İfadeleri*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015.

İbn 'Aḡîl, Bahâuddîn, *Şerḡu İbni Aḡîl*, 20. baskı, Kahire, Dâru's-sitrâs, 1400/1980.

İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osmân, *el-Ḥaşâiş* (I-III), thk: Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire, el-Mektebetu'l-ilmiyye, ts.

İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed, *Cemhereti'l-luḡa* (I-III), 1. baskı, thk: Remzî Munîr Ba'lbekî, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu meḡâyisi'l-luḡa* (I-VI), nşr: Abdusselâm M. Hârûn, y.y., Daru'l-fikr, 1399/1979.

_____, *eş-Şâhibî fî fîḡhi'l-luḡati'l-'Arabiyye ve meşâliḡihâ ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, 1. baskı, thk: Ahmed Hasan Besc, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Haçramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Muqaddime* (I-II), 1. baskı, thk: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimaşk, Dâru yu'rab, 1425/2004.

İbn Hallikân (ö. 681/1282), Şemsuddîn Ahmed, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (I-VIII), thk: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru şadr, 1970.

İbn Hâzm, Ebû Muhammed el-Endelusî, *Merâtibu'l-'ulûm (Resâilu İbn Hâzm içinde)*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.

_____, *el-İhkâm fî uşuli'l-aḥkâm*, (I-VIII), 2. baskı, thk: Ahmed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, 1403/1983.

_____, *et-Taḳrîb li ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḥal (Resâilu İbn Hâzm içinde)*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.

İbn Hişâm, en-Naḥvî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve Belli's-şedâ*, 1. baskı, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Muessesetu'r-risâle nâşirûn, 1437/2016.

_____, *Kavâidu'l-i'râb*, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2013.

_____, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-eârîb* (I-II), thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, el-Mektebetu'l-'aşriyye, 1411/1991.

_____, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, 3. baskı, thk: Berekât Yûsuf Hebbûd, Dimaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.

İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ* (I-II), 2. baskı, thk Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-hadîş, 1377/1958.

İbn Kuṭluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn, *Tâcu't-terâcim*, 1. baskı, thk: Muhammed Ḥayr Ramazan Şerîf, Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1413/1992.

İbn Mâce, *es-Sunen*, 1. baskı, thk ve thrc: Merkezu'r-risâletu li'd-dirâsâti va tahkîki't-turâs (Heyet), Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1432/2011.

İbn Mağâ, el-Ğurtubî, *er-Reddu 'ale'n-nuĥât*, 1. baskı, thk: Şevķî Ğayf, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, 1366/1947.

İbn Mâlik, eĥ-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti 'ş-Şâfiye* (I-V), 1. baskı, thk: Abdulmun'im Ahmed el-Hureydî, Mekke, Câmiatu Ummi'l-ğurâ; merkezu'l-bahşı'l-'ilmî ve ihyâi't-turâşi'l-İslâmî, 1406/1986.

_____, *el-Elfiyye*, Beyrut, el-Mektebetu's-şa'biyye, ts.

İbn Manzûr, er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-'Arab* (I-XV), Beyrut, Dâru şâdır, 1414 (hicri).

İbn Nuceym, Zeynuddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1. baskı, thrc: Zekerıyyâ 'Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1419/1999.

İbn Râhaveyh/Râhûye, *el-Musned* (I-V), 1. baskı, thk: Abdulğafûr Abdulhağ el-Belûşî, Medine, Mektebetu'l-îmân, 1412/1991.

İbn Reşîğ, el-Ğayrevânî, *el-'Umde fî meĥâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nağdihî* (I-II), thk: Muhammed Muhyiddîn Abdîlhamid, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1981.

İbn Sellâm, el-Cumahî, *Tabakâtu fuĥûli's-şu'arâ* (I-II), thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde, Dâru'l-medenî, ts.

İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed, *Kitâbu'l-Îmân*, 5. baskı, thk: Muhammed Nâşiruddîn el-Elbânî, Beyrut, el-Mekteberu'l-İslâmî, 1416/1996.

_____, *Kitâbu'l-Îmân*, thk ve tsh: Heyet, Dâru İbn Ğaldûn, İskenderiyye, ts.

İbn Ya'îş, Muvaffağuddîn, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemağşerî* (I-VI), 1. baskı, thk: Emîl Bedî' Ya'ğûb, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1422/2001.

İbnu'l Mu'tezz, Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz Billâh, *Kitâbu'l-Bedî'*, 1. baskı, thk: İrfân Mağracî, Beyrut, Muessesetu'l-kutubi's-seğâfe, 1433/2012

- _____, Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz Billâh, *Tabakâtu's-su'arâ*, thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Kahire, Dâru'l-meârif, 1976.
- İbnu'l-Cevzî**, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1. baskı, y.y. Dâru İbn Hazm-el-Mektebetu'l-İslâmî, 1423/2002.
- İbnu'l-Enbârî**, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk: İbrâhîm es-Sâmerrâî, Zerķâ, Mektebetu'l-menâr, 1405/1985.
- İbnu'l-Eşîr**, Ziyâuddîn, *Meşelu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* (I-IV), thk: Ahmed el-Havfî/Bedevî Tabâne, Dâru nahdati Mısr, Kahire, ts.
- İbnu'l-Fuvaîfî**, Ebu'l-Fazl Kemâluddîn, *Mecme'u'l-âdâ fî mu'cemi'l-elķâb* (I-VI), 1. baskı, thk: Muhammed el-Kâzım Tahran, Muessesetu't-tıbâa ve'n-neşr/Vizâratu's-seķâfe ve'l-irşâdi'l-İslâmî, 1416.
- İbnu'n-Nedîm**, Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Beyrut, Dârul-ma'rife, 1398/1978.
- İbnu's-Şâî'**, Tâcuddîn, *ed-Durru's- semîn fî esmâi'l-muşannifîn*, 1. baskı, thk: Ahmed Şevķî Binbîn-Muhammed Saîd Haneşî, Rabat, Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 1420/2009.
- el-Îcî**, Ağudiddîn, *Şerhu Muhtaşari'l-Munteha's-şûl; meâ' Hâşiyeti't-Teftâzânî ve Hâşiyeti'l-Cîzâvî ve Hâşiyeti'l-Curcânî ve Hâşiyeti'l-Fenârî* (I-III), 1. baskı, thk: Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- el-Îmâdî**, Alî, "İbn Mağâ ve tahrîru'n-naĥv", *Mecelletu'l-Ezher*, XXXI/1, 1960, s. 69-70.
- Îmâre**, Muhammed (editör), *el-A'mâlu'l-kâmile li İmâm Muhammed 'Abduh* I-IV), 1. baskı, Kahire, Dâru's-şurûķ, 1414/1993.
- İnâyet**, Ħamîd, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, trc: Hicabi Kırlangıç, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991.
- İslami**, İslam, "Political History of Modern Egypt", *ILIRIA International Review* 2016, cilt 6, sayı 1, s. 189-206.

İşpirli, Mehmet, “Kalkaşendî”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, s. 263-265.

‘İyd, Racâ, *Felsefetu’l-belâğa beyne’t-tekniye ve’t-taṭavvur*, 2. baskı, İskenderiye, Menş’etu’l-me‘ârif, ts.

Ḳâḏî, Ahmed b. Abdірrahmân, *Da‘vetu’t-takrîb beyne’l-edyân; Dirâse naḳdiyye fî dav’i’l-aḳîdeti’l-İslâmiyye* (I-IV), Riyâḏ, Dâru’l-İbni’l-Cevzî, ts.

Kallek, Cengiz, “Ḳudâme b. Ca‘fer, *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, s. 311-312.

Kandemir, M. Yaşar, “Emâlî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 70-72.

Karataş, Şaban, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Kâtib Çelebi, Hacı Hâlîfe, *Keşfu’z-ẓunûn ‘an esmâi’l-kutub ve’l-funûn* (I-II), tsh: Mehmet Şerâfettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1941.

el-Ḳattân, Mennâ‘, *Mebâhiṣ fî ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*, 2. baskı, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1436/2016.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.

_____, “Aristo”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, s. 375-378.

_____, “Taşavvur”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX, 126-127.

el-Ḳazvînî, Muhammed b. el-Haṭîb, *el-İdâh fî ulûmi’l-belâğa*, 1. baskı, thk: İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2003.

Kehhâle, Ömer Rıza, *el-Mustedrek ‘alâ Mu‘cemi’l-muellifîn*, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1402/1985.

_____, *Mu‘cemu’l-muellifîn terâcimu muşannifi’l-kutubi’l-‘Arabiyye* (I-IV), Beyrut, Mevsûatu’r-risâle, 1414/1993.

Kılıç, Hulûsi, “Belâgat”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, s. 380-383.

_____, “Hûlî, Emîn”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, s. 339-340.

el-Kindî, Ebû Yûsûf Ya‘kûb, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, thk: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, y.y., Dâru’l-fikri’l-‘Arabî-Matbaatu’l-i‘timâd, 1369/1950.

Koç, Mehmet Akif, *Âişe Abdurrahmân ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998.

Ḳudâme b. Ca‘fer, Ebu’l-Ferec, *Kitâbu nakdi’s-şî‘r*, 5. baskı, thk: Muhammed Abdulmun‘im Hafacî, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, ts.

el-Ḳureşî, Muhyiddîn, *el-Cevâhiru’l-muḍiyye fî tabakâti’l-Ḥanefiyye* (I-V), 2. baskı, thk: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Cîze, Dâru Hicr li’t-ṭibâ ve’n-neşr, 1413/1993.

el-Ḳurtubî, Ebu’l-Velîd İbn Ruşd (el-Ḥafîd), *ed-Ḍarurî fî şinâ‘ati’n-naḥv*, 1. baskı, thk: Manşûr Alî ‘Abdussemmî‘, Mısır, Dâru’s-şahve 1431/2010

el-Ḳurtubî, İbnu’l-Muṭrif, *Kitâbul-ḳurtayn fî muşkili’l-Ḳur’ân ve ğarîbihi* (I-II), Kahire, Mektebetu Ḥâncı, 1936.

el-Kutubî, Şalâhuddîn, *Fevâtu’l-vefayât*, 1. baskı, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru’s-şadr, 1974.

Kuveydir, Beşşâr, *Devru usrati’l-Berâmika fî târihi’l-Ḥilâfeti’l-‘Abbâsiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir Üniversitesi, 1986.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur’ân Dili Arapça*, Konya, Denizkuşları Matbaası, 1969.

Marlowe. J, *A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations: 1800-1956*, New York, Praeger Publishers, 1954.

Maṭlûb, Ahmed, *Mu‘cemu muştalahâti’l-belâġiyye* (I-III), 1. baskı, Beyrut, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-mevsû‘ât, 1427/2006.

Mecid, Hâmîd, “Muştafâ en-Nehhâs”, *Mevsû‘atu Beyti’l-hikme li a‘lâmi’l-‘Arab*, Bağdat, 1420/2000, I, s. 563.

Medkûr, İbrâhim, *Me‘a’l-hâlidîn*, (*Mecma‘u’l-luğati’l-‘Arabiyye fî ‘iydihi’l-hamsîne*), Kahire, el-Heyetu’l-‘âmme li şûûni’l- emîriyye, 1981.

Mendûr, Muhammed, *en-Nağdu’l-menhecî inde’l-‘Arab ve menhecu’l-bağs fî’l-edeb ve’l-luğa*, Kahire, Dâru nahđati Mısr, ts.

Mertoğlu, Mehmet Suat, “Tefsir”, *DİA*, XXXX, İstanbul, 2011, s. 290-294.

Moro, Muhammed, *Târihu Mısrâ’l-hadîs: 1798-1952*, y.y., ts.

el-Mubârek, Mâzin, *el-Mûcez fî târihi’l-belâğa*, y.y., Dâru’l-fikr, ts.

_____, *Nazarât ve ârâun fî’l-‘Arabiyye ve ‘ulûmihâ*, Dımaşk, Dâru’l-beşâir, 2007.

Muslim, Şahîhu Muslim/Musnedu’s-şahîhi’l-muhtaşar bi-naqli’l-‘adli ‘ani’l-‘adli ilâ Rasûlillah (s.a.v.) 2. baskı, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1437/2012.

el-Muttaķî el-Hindî, Alî b. Hısamiddîn, *Kenzu’l-‘ummâl fî suneni’l-aķvâl ve’l-ef‘âl* (I-XIX), 5. baskı, thk: Bekrî Hayyânî-Şafvet Sakķâ, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1401/1981.

Naşşâr, Hıseyin, *Emîn el-Hûlî*, Kahire, el-Meclisu’l-a‘lâ li’s-seķâfe, 1996.

en-Nesefî, Ebu’l-Berekât, *Medâriku’t-tenzîl ve haķâiku’t-te’vîl* (I-III), 7. baskı, Beyrut, Dâru İbn Keşîr, 1438/2017.

Nevvâl, Câsim Muhammed, “Cuhûdu’l-Ustâz Emîn el-Hûlî fî tecdîdi’l-belâğati’l-‘Arabiyye; ‘Arđ ve taķlîl ve naķd”, *Mecelletu kulliyeti’t-terbiyyeti’l-esâsiyye li’l-‘ulûmi’t-terbeviyye ve’l-insâniyye*, Câmi‘atu Bâbil, sayı, 14, 2013, s. 423-435.

en-Ni‘me, İbrâhîm, “Beyne’l-İslâm ve’l-‘âmmiyye ve’l-fuşhâ”, *Mecelletu’t-terbiyyeti’l-İslâmiyye*, 1978 (Temmuz), cilt 20, sayı 1.

Osmân, Hamdî, *Hâulâi hakemû Mısr*, Kahire, 2000.

Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 5. baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.

Özaydın, Abülkerim, “Kütübî”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, s. 8-9.

Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık; Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Özdoğan, M. Akif, “Abbasîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt V, sayı 16, Ankara, 2005, s. 35-49.

Özervarlı, M. Sait, “Muhammed Abduh”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, s. 482-487.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II*, İzmir, Prospero Yayınları, 1994.

Öznurhan, Halim, “Aristoteles Poetikası'nın Arap Edebiyatındaki Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt IV, Adana, 2004, s. 255-281.

Platon, *Küçük Diyaloglar*, trc: heyet, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1960.

er-Râcihi, 'Abduh, *Durûs fi'l-mezâhibi'n-naḥviyye*, Beyrut, Dâru'n-nahḍati'l-'Arabiyye, 1980, s. 218.

_____, *et-Taṭbîku'n-naḥvî*, 3. baskı, Beyrut, Dâru'n-nahḍati'l-'Arabiyye, 1431/2010.

er-Raḍî, Raḍiyuddîn Muhammed, *Şerhu'l-Kâfiye (I-IV)*, 2. baskı, tsh: Yûsûf Hasan Ömer, Bingazi, Câmiatu Kâbûs, 1998.

er-Râfî, Mustafâ Şâdiq, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (I-III), 4. baskı, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1394/1974

er-Râfî, Abdurrahmân, *Târîhu Mışra'l-kavmîyye min seneti 1914 ilâ seneti 1921*, 4. baskı, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1987.

Raşîd, Şalah Hasan, “Şemenîne âmen ‘alâ ilgâi medreseti'l-każâi's-şer'yye fî Mışr”, *Cerîdetu'l-hayât*, yayınlanma tarihi: 23.01.2010/08.02.1431, sayı, 17095, s. 16.

el-Râzî, Fahrüddîn, *el-Maḥşûl fî ilmi uşûli'l-fıkḥ* (I-VI), 3. baskı, thk: Câbir Feyyâz el-'Alvânî, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1418/1997.

_____, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve ehli's-Sunne*, 1. baskı, thk: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1413/1992.

_____, *Mefâtîhu'l-gayb* (I-XXXII), 1. baskı, y.y., Dâru'l-fikr, 1401/1981.

Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr* (I-XII), Kahire, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-âmmeli'l-kitâb, 1990.

_____, *Târîhu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyḥ Muhammed 'Abduh* (I-III), 2. baskı, Kahire, Dâru'l-faḍîle, 1427/2006.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Alî, *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'an* (*Şelâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'an* içinde s. 75-113), 3. baskı, thk: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1976.

eş-Şabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed, *Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Eşmûnî/Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (I-IV), thk: Tâhâ Abdurraûf Saîd, y.y., el-Mektebetu't-tevfîkiyye, ts.

Şabrî, Muhammed, *Târîhu Mışr min Muhammed Alî ilâ 'aşri'l-ḥadîs*, 2. baskı, Kahire, Mektebetu madbolî, 1417/1996.

Şa'fân, Kamil, *Emîn el-Hûlî*, Kahire, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-âmmeli'l-kitâb, 1982.

_____, *el-Menhecu'l-beyânî fî tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm bi Mısr min Muhammed 'Abduh ila'l-yevm*, Kahire, 1973.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'qub Yusuf, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr: Naîm Zerzûr, 2. baskı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987.

Selâme, İbrâhîm, *Belâğatu Aristû beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân*, Mektebetu'l-Anclo el-Mısrıyye, Kahire, 1371/1952.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî, *Mu'cemu'l-maṭbûâtî'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe* (I-II), Kahire, Maṭbaatu Serkîs, 1346/1928.

es-Serrâc, Ebu'l-Abbâs Muhammed, *Musnedu's-Serrâc*, thk: İrşâdulhaḳḳ el-Eserî, Faysalâbâd (Pakistan), İdâretu'l-ulûmi'l-eşeriyye, 1423/2002.

Setiawan, Mohamad Nur Kholis, "Literary Interpretation of The Qur'ân; A Study of Amîn al-Khulî's Thought" *Journal al-Jâmi'ah*, Indonesian, no: 61/1998, s. 105-89.

Sibeveyhi, 'Amr b. Osmân, *el-Kitâb* (I-IV), 3. baskı, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.

es-Subkî, Bahâuddîn, *'Arûsu'l-efrâḥ fî Şerḥi Telḥîşî'l-Miftâḥ* (I-II), 1. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, el-Mektebetu'l-'aşriyye li't-ṭibâa ve'n-neşr, 1423/2003.

es-Subkî, Tâcuddîn, *Rafu'l-hâcib 'an Muḥtaşari İbni'l-Hâcib* (I-IV), 1. baskı, thk: Alî Muhammed Muavviḍ-'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, 'Âlemu'l-kutub, 1419/1999.

_____, *Ṭabaḳātu's-Şâf'iyyeti'l-kubrâ* (I-X), 2. baskı, thk: Mahmûd Muhammed eṭ-Ṭanâḥî-Abdulfettâḥ Muhammed el-Ḥulv, y.y, Hicr li't-ṭibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1413/1992.

Suhâd, Hamdân Ahmed, “Teysîru’n-naḥv inde’l-muḥdeşîn”, *Mecelletu Surra Men Raâ*, Sâmarrâ Üniversitesi Eğitim Fakültesi, cilt 9, sayı 34, yıl, 9, (Temmuz), Sâmarrâ, 2013, s. 277-298.

es-Suyûfî, Celâluddîn, *İktirâḥ fî ‘ilmi uşûli’n-naḥv*, 2. baskı, thk: Abdulhakîm ‘Aṭiyye, Dimaşk, Dâru’l-Beyrutî, 1327/2006.

_____, *Buğyetu’l-vu’ât fî ṭabaḳâti’l-luğaviyyîn ve’n-nuḥât* (I-II), 3. baskı, thk: Muhammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Lübnan-Şaydâ, el-Mektebetu’l-‘aşriyye, ts.

_____, *el-İtkân fî ulûmi’l-Ḳur’ân* (I-IV), 1. baskı, thk: eṭ-Ṭantâvî, İbrâhîm Mekki, y.y., ed-Dâru’l-‘âlemiyye li’n-neşr ve’t-teclîd, 1437/2017.

_____, *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-luğâ ve envâihâ* (I-II), thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek v.dğr., Kahire Dâru’t-turâs, ts.

_____, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fî Şerḥi Cemi’l-cevâmi’*, (I-VII), 1. baskı, thk: Abdulâl Sâlim Makram-Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, Muessesetu’r-risâle-Dâru’l-buḥûşî’l-‘ilmiyye, 1413/1992.

_____, *Husnu’l-muḥâzara fî târîhi Mısr ve’l-Ḳâhire* (I-II), thk: Muhammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Kahire, Dâru iḥyâi’l-kutubi’l-‘Arabîyye, 1387/1967.

_____, *Târîḥu’l-ḥulefâ*, 2. baskı, Katar, Vizâratu’l-evḳâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1424/2013.

Şa‘bân, Hâmid Muhammed Emîn, *Emîn el-Ḥûlî ve’l-baḥsu’l-luğavî*, 1. baskı, Kahire, Mektebetu Anglo el-Mısrîyye, 1980.

Şâkir, Muhammed, *el-İḍâḥ li Mutni İsâgûcî fî’l-manṭıḳ*, 2. baskı, y.y., Maṭbaatu’n-naḥḍa, 1345/1926.

eş-Şâfi‘î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, 1. baskı, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Maṭbatu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1355/1938.

eş-Şâṭibî, Ebû İshâḳ İbrâhîm, *el-Muvâfaḳât* (I-IV), trc: Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2010.

Şensoy, Sedat, “er-Rummânî”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, s. 242-244.

_____, “Şerh”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, s. 555-558.

_____, “Ta’likât”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 508-510.

Şeref, Abdulazîz, *Tâhâ Huseyn ve zevâlu’l-mucteme‘i’t-taklîdî*, Kahire, el-Hey’etu’l-‘âmmetu’l-Mısrıyye li’l-kitâb, 1977.

Şerîf, İbrâhîm Muhammed, *İtticâhâtu’t-tecdîd fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm fî Mısr*, Kahire, Dâru’t-turâs, 1982.

eş-Şeyyâl, Cemâluddîn, *Târîhu’t-terceme ve’l-hareketi’s-şekâfiyye fî ‘aşri Muhammed Alî*, Kahire, Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, 1951.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 15. baskı, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2017.

Şumeys, Abdulmun‘im, *Uzamâun min Mısr*, Kahire, (Mektebetu’d-dirâseti’l-edebıyye), Daru’l-mearif, 1985.

eş-Şurrâb, Muhammed Hasan, *Şerhu’s-şevâidi’s-şi‘riyye fî ummuhâti’l-kutubi’n-naḥviyye* (I-III), 1. baskı, Beyrut, Muessesetu’r-risâle, 1427/2007.

Tabâne, Ahmed Bedevî, *Sevâtih ve ârâ fî’l-edeb ve’l-udebâ*, 1. baskı, Cidde, nşr: Abdulmağşûr Muhammed Saîd Hoca, 1416/1995.

eṭ-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbu’l-âsâr ve tafşîlu’s-sâbit ‘an Rasûlillâh mine’l-aḥbâr* (I-II), thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Maṭbaatu’l-medenî, ts.

Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr: Kemâl Edip Kürkçüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994.

Taşdelen, Hasan, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 215-306.

et-Teftâzânî, Şa'duddîn, *el-Muṭavval Şerhu Telḥişi Miftâhi'l-'ulûm*, 2. baskı, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1434/2013.

et-Tenûhî, Ebû Abdillâh Zeynuddîn, *Akşâ'l-ḳarîb fî 'ilmi'l-beyân*, 1. baskı, Kahire, Maṭbatu's-sâ'ade, 1327 (hicri).

Toprak, M. Faruk, "Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Maẓâ" *AÜDTCF Dergisi*, Ankara, 1995, XXXVII, sayı, 1-2, s. 207-212.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Hâşiye", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, s. 416-419.

Türker, Ömer, "Tarif", *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX, s. 28.

Ulu, Arif, "Tâbiîn", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 328-330.

el-Uşmûnî, Nûruddîn, *Menhacu's-sâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik* (I-III), 1. baskı, thk: Muḥyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabiyye, 1375/1955.

Vâfi, Alî Abdolvâhid, *'İlmu'l-luğa*, 9. baskı, Kahire, Nahḍatu Mısr li't-ṭibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 2004.

Ya'ḳûb, Emîl Bedî', *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (I-X), 1. baskı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2006.

_____, *el-Me'âcimu'l-luğaviyyetu'l-'Arabiyye bidâetuhâ ve taṭavvuruhâ*, 2. baskı, Beyrut, Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, 1985.

Yalar, Mehmet, "Arap Şiiri", *İslâm Medeniyetinde Din İlimleri Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, s. 307-356.

Yazıcı, Hüseyin, "Merzübânî", *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, s. 256-257.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-X), sadeleştiren: İsmail Karaçam, Emin Işık v.dğr., İstanbul, Azim Dağıtım-Zehraveyn, ts.

Yerinde, Âdem, "Mecâzü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, s. 225-227.

Yıldırım, Abdullah, “Vaz‘ İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri; Tarih ve Problemler*, editör: İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s. 425-551.

Yıldırım, Zeki, “Kur‘ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı 22, s. 89-108.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Bermekîler”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, s. 517-520.

ez-Zebîdî, Muhammed el-Murtaẓâ, *Tâcu‘l-‘arûs min cevâhiri‘l-kâmûs* (I-XXXX), 1. baskı, thk: Abdülkerîm el-Azabâvî, Kuveyt, Tab‘atu Kuveyt, 1422/2001.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed, *Târihu‘l-İslâm ve vefeyâtu‘l-meşâhîr ve‘l-a‘lâm* (I-XXXXXII), 2. baskı, thk: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut, Dâru‘l-kitâbi‘l-‘Arabî, 1410/1992.

_____, *Siyeru a‘lâmi‘n-nubelâ* (I-XXV), 11. baskı, thk: Muhammed Nu‘aym el-Arkûsî, Beyrut, Muessesetu‘r-risâle, 1417/1992.

_____, *Târihu‘l-İslâm ve vefeyâtu‘l-meşâhîr ve‘l-a‘lâm* (I-XVII), 1. baskı, thk: Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Beyrut, Dâru‘l-ğarbi‘l-İslâmî, 1424/2003.

Zekî, Ahmed Kemâl-Mezyû Hasan, “Emîn-el-Hûlî”, *Mevsûatu a‘lâmi‘l-‘ulema ve‘l-udebâi‘l-‘Arabi‘l-Muslimîn*, Beyrut, Dâru‘l-Cîl, 1426/2005, VIII, s. 591-596.

ez-Zemaşşerî, Maḥmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an ḥaḳâiki ğavâmizi‘t-tenzîl ve ‘uyûni‘l-aḳâvil fî vucûhi‘t-te‘vîl*, 3. baskı, Beyrut, Dâru‘l-ma‘rife, 1430/2009.

_____, *el-Mufaşşal fî şin‘ati‘l-i‘râb*, 2. baskı, Beyrut, Dâru‘l-cîl, ts.

_____, *Esâsu‘l-belâġa*, 1. baskı, Dâru iḥyâi‘t-turâsi‘l-‘Arabî, Beyrut, 1422/2001.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Baḥru‘l-muḥîṭ fî uşûli‘l-fıḳḳ* (I-VIII), 1. baskı, y.y., Dâru‘l-kutubî, 1414/1994.

Zevalsiz, Halit, “Aḳḳâd Abbâs Maḥmûd”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, s. 267-269.

Zeydan, Corcî, *el-‘Arab ḳable‘l-İslâm*, Kahire, Dâru‘l-hilâl, ts.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 24. baskı, Kahire, Dâru nahđati Mısr li't-tıbâ'a ve'n-neşr, ts.

ez-Zirikli, Hayruddîn, *Ğâmûsu 'l-a'lâm*, (I-X), 15. baskı, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.





Öz Geçmiş

20. 07. 1985 tarihinde Azerbaycan’da doğan Gafgaz Abdurahmanov, ilkokul, ortaokul ve liseyi Azerbaycan’ın Gabala ilinin Vendam ilçesinde tamamladı. 2010 yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezunu oldu. 2010-2012 yılları arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Bilim Dalı’nda Yüksek Lisansını tamamladı. 2016 senesinde başladığı Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nden (Haseki) 2019’da mezun oldu. 2012 yılında Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalında başladığı doktora eğitimini 2019’da tamamladı. Arapça, İngilizce ve Rusça (orta) bilmektedir.