



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ
VE NAHİV İLMİNDEKİ YERİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜSAME BİLAL DÖNMEZ

İZMİR – 2024

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ
VE NAHİV İLMİNDEKİ YERİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜSÂME BİLAL DÖNMEZ

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ: HÜSEYİN DURSUN

İZMİR – 2024

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Ebû Saîd Es-Sîrâfî ve Nahiv İlmindeki Yeri” adlı çalışmamın akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada belirtilenlerden oluştuğunu ve atıfta bulunarak bu kaynaklardan yararlandığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

02 /08 /2024

Üsame Bilal DÖNMEZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ VE NAHİV İLMİNDEKİ YERİ

Üsâme Bilal DÖNMEZ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Bu çalışmada, hicri 4. asırda nahiv ilmi üzerine odaklanan ve bu alandaki önemli bir isim olan Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) detaylı bir şekilde incelenmiştir. es-Sîrâfî'nin hayatı ve eserleri üzerine yapılmış önceki çalışmalara değinilmekle birlikte, bu çalışma es-Sîrâfî'nin ilmi hayatına özel bir vurgu yapmayı amaçlamaktadır. Çalışma, giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Sonuç bölümünde, araştırma sürecinde elde edilen bulgular özetlenmiş ve bu bulgular temelinde çıkarımlar yapılmıştır. Ayrıca, çalışmanın sağlam bir temele oturması amacıyla birçok kaynağa başvurulmuştur.

Birinci bölümde, nahiv ilmine ilişkin genel bir değerlendirme sunulmuş ve nahvin diğer bazı ilimlerle ilişkileri incelenmiştir. es-Sîrâfî'nin nahiv alanında uzmanlaşmış bir âlim olması sebebiyle, bu bölümde söz konusu ilme dair bir giriş yapılmıştır. Bu bağlamda, nahiv ilminin tarihçesi, temel kavramları ve diğer ilimlerle olan etkileşimleri ele alınmıştır.

Ayrıca es-Sîrâfî'nin yaşadığı dönemin tarihsel bir değerlendirmesi yapılmış ve özellikle Bağdat'ta geçen hayatını etkileyen faktörler üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, es-Sîrâfî'nin hayatı, yaşadığı dönemdeki sosyal ve siyâsî ortam, eğitim hayatı ve ilmî kişiliği detaylandırılmıştır. Bu bilgiler, es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine dair görüşlerini daha iyi anlayabilmek için sunulmuştur.

İkinci bölümde, es-Sîrâfî'nin “Şerhu Kitâbi Sîbeveyh” adlı eserinde benimsediği yöntem üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, es-Sîrâfî'nin nahiv görüşleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. es-Sîrâfî'nin, “Şerhu Kitabı Sîbeveyh” eserinde

kullandığı yöntemler ve ileri sürdüğü görüşler incelenerek, onun nahiv ilmine yaptığı katkılar ortaya konulmuştur. Bu bölüm, araştırmanın temel sonuçlarına ulaşmak açısından büyük önem arz etmektedir.

Sonuç bölümünde, yapılan araştırma sonucunda elde edilen bulgular özetlenmiş ve es-Sîrâfî'nin nahiv ilmi üzerine katkıları vurgulanmıştır. Çalışmanın genel değerlendirmesi yapılarak, ileride bu alanda yapılacak araştırmalara yönelik öneriler sunulmuştur. Sonuç kısmı, bir kaynakça ve referans listesi ile tamamlanmıştır. Bu çalışma, es-Sîrâfî'nin hayatı ve eserleri üzerinden onun nahiv ilmine katkılarını incelemektedir. Çalışma, es-Sîrâfî'nin yaşadığı dönemi ve ilmî çalışmalarını detaylandırarak, onun nahiv ilmindeki etkisini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, es-Sîrâfî'nin ilmî mîrasının günümüzdeki önemi ve gelecekte yapılacak çalışmalar için potansiyel araştırma konuları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Ebû Saîd Es-Sîrâfî, Gramer, Nahiv.

ABSTRACT

Master's Thesis

Abu Said Al-Sirafi and His Position in The Science of Syntax

Üsame Bilal DÖNMEZ

İzmir Katip Çelebi University

Institute of Social Sciences

Department of Basic İslamic Sciences

This study provides a detailed examination of Abu Said al-Sirafi (d. 368/979), a significant figure in the field of syntax during the 4th century Hijri. While referencing previous works on al-Sirafi's life and writings, the study specifically aims to highlight his scholarly career. The study is divided into an introduction, two main sections, and a conclusion. In the conclusion, the findings obtained during the research are summarized, and inferences are drawn based on these findings. Additionally, various sources have been consulted to ensure that the study is well-founded.

The first section offers a general evaluation of the science of syntax and examines its relationships with other disciplines. Since al-Sirafi was a specialized scholar in syntax, this section introduces the field, including its history, fundamental concepts, and interactions with other sciences.

Furthermore, a historical assessment of the period in which al-Sirafi lived is provided, with a focus on factors affecting his life in Baghdad. This section details al-Sirafi's life, the socio-political environment of his time, his educational background, and his scholarly personality. This information is presented to better understand his views on syntax.

The second section focuses on the methods employed by al-Sirafi in his work "Sharh Kitab al-Sibawayh." This section analyzes al-Sirafi's syntactical theories in detail. By examining the methods and opinions presented in "Sharh Kitab al-Sibawayh," the study highlights his contributions to the field of syntax. This section is crucial for reaching the main conclusions of the research.

The conclusion summarizes the findings of the study and emphasizes al-Sirafi's contributions to the science of syntax. The overall assessment of the study is provided, and suggestions for future research in this area are offered. The conclusion is followed by a bibliography and a reference list. This study examines al-Sirafi's life and works to reveal his impact on the science of syntax. By detailing his era and scholarly work, the study highlights the significance of al-Sirafi's intellectual legacy and potential research topics for future studies.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abu Said es-Sîrâfî, Grammar, Syntax.



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xi
ÖN SÖZ.....	xii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi.....	1
3. Araştırmanın Temel Kaynakları	1
4. es-Sîrâfî ile İlgili Yapılmış Çalışmalar	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
NAHİV İLMİ VE EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ	5
1.1. Nahiv İlmine Genel Bakış	5
1.1.1. Nahvin Lügat ve Terim Anlamı	5
1.1.2. İlmin Lügat ve Terim Anlamı	7
1.1.3. Nahiv İlminin Doğuşu, Konusu ve Gelişimi.....	8
1.2. Nahiv Ekolleri	13
1.2.1. Basra Nahiv Ekolü.....	14
1.2.1.1. Basra Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri	14
1.2.1.2. Basra Nahiv Ekolünün Âlimleri.....	19
1.2.2. Kûfe Nahiv Ekolü	23
1.2.2.1. Kûfe Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri.....	23
1.2.2.2. Kûfe Nahiv Ekolünün Âlimleri.....	25
1.2.3. Bağdat Nahiv Ekolü.....	28

1.2.3.1. Bağdat Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri	28
1.2.3.2. Bağdat Nahiv Ekolünün Âlimleri	32
1.2.4. Endülüs Nahiv Ekolü.....	33
1.2.4.1. Endülüs Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri	33
1.2.4.2. Endülüs Nahiv Ekolünün Âlimleri.....	34
1.2.5. Mısır Nahiv Ekolü	36
1.2.5.1. Mısır Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri.....	36
1.2.5.2. Mısır Nahiv Ekolünün Âlimleri.....	36
1.3. Nahiv İlminin Önemi.....	37
1.3.1. Tefsir İlminde Nahiv İlminin Önemi	37
1.3.2. Hadis İlminde Nahiv İlminin Önemi	38
1.3.3. Fıkıh ve Usûl İlimlerinde Nahiv İlminin Önemi.....	39
1.3.4. Mantık İlminde Nahiv İlminin Önemi	39
1.4. es-Sîrâfî'nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı.....	40
1.4.1. es-Sîrâfî'nin Adı, Nisbesi ve Aile Kökeni	42
1.4.2. es-Sîrâfî'nin Doğumu ve Eğitim Süreci.....	43
1.4.3. es-Sîrâfî'nin Vefâtı.....	44
1.5. es-Sîrâfî'nin İlmî Kişiliği.....	44
1.5.1. es-Sîrâfî'nin İlmî Tahsili.....	44
1.5.2. es-Sîrâfî'nin Hocaları.....	45
1.5.3. es-Sîrâfî'nin Öğrencileri	45
1.5.4. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Temâyüz Etmesi	46
1.5.5. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlmine Katkısı.....	47
1.5.6. es-Sîrâfî'nin Bağlı Olduğu Nahiv Ekolü.....	48
1.5.7. es-Sîrâfî Hakkında Nahivcilerin Görüşleri	49
1.5.8. es-Sîrâfî'nin İtikadî Görüşü	50
1.5.9. es-Sîrâfî'nin Eserleri	50
1.5.10. es-Sîrâfî'nin Mettâ b. Yûnus ile Yaptığı İlmî Münâzara	51
İKİNCİ BÖLÜM	57
EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ'NİN NAHİV İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ.....	57

2.1. es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Kitâbı Üzerine Yaptığı Şerhin	
İncelenmesi.....	57
2.1.1. es-Sîrâfî'nin Şerhinde Sîbeveyh'in Kitâbına Yönelik İstidrâkleri	60
2.2. es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Kitâbına Yaptığı Şerhte Nahve Dair	
Görüşleri.....	61
2.2.1. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Âmil'e Dair Görüşleri.....	62
A) Lafzî Âmiller	63
B) İsimlerin Ameli	63
C) Fiillerin Ameli.....	66
D) Manevî Âmiller.....	66
2.2.2. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Kıyâs'a Dair Görüşleri.....	67
A) ale'l-Kalîl Kıyâs.....	68
B) ale'l-Câiz Kıyâs	68
C) Muttarid Kıyâs	69
D) Gayrı Muttarid Kıyâs	70
E) Kıyâsu alâ Gayri'ş-Şâi'	72
F) Kıyâsu'l-Müselsel	73
2.2.3. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Semâ'a Dair Görüşü	75
2.2.4. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde İllet'e Dair Görüşleri.....	75
A) Âmil'in İptal Edilmesinin İlleti	75
B) Müsenna'nın Elif ile Ref Edilmesinin İlleti.....	76
C) İtâle İlleti	77
D) Lebs İlleti	77
E) Tazmîn İlleti	78
F) İvaz illeti.....	78
G) Fark illeti.....	80
2.2.5. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Şâz'a Dair Görüşleri	82
A) Kendisine Kıyâs Yapılmayan Şâz	82
B) Nâdir Şâz.....	82
C) Kabîh Şâz	82
D) Kalîl Şâz.....	83
E) Kıyâsın Dışında Şâz	84

F) Gayrı Muttarid Şâz	86
2.2.6. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Te'vil'e Dair Görüşleri	87
A) Masdar Sîgası Üzerine Te'vîl	87
B) Hazf Üzerine Te'vîl	88
C) Mânâ İzâhı Üzerine Te'vîl	97
D) Haml Üzere Te'vîl	99
E) Mevzu Üzerine Te'vîl	101
SONUÇ	102
KAYNAKÇA	105



KISALTMALAR

bk.	: Bakınız.
b.	: İbn, bin.
blm.	: Bölümü.
bsk.	: Baskı.
çev.	: Çeviren.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
haz.	: Hazırlayan.
Ktp.	: Kütüphane.
nr.	: Numara.
nşr.	: Neşreden.
s.	: Sayfa.
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
şrh.	: Şerheden
thk.	: Tahkîk Eden.
ty.	: Târih yok.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.
V.	: Varak
yy.	: Yayın yeri yok.

ÖN SÖZ

Bu çalışma, Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki konumunu detaylı bir şekilde incelemektedir. Çalışma, es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine sağladığı önemli katkıları ortaya koymaktadır.

İslâm'ın ortaya çıkışından önce Araplar, nahiv konusundaki yetkinliklerini doğal bir şekilde annelerinden miras olarak alıyorlardı. Ancak İslâm'ın yayılması ve diğer toplulukların İslâm'ı benimsemesiyle birlikte, nahiv ilmine ilgi artmıştır. Bu durum, nahiv çalışmalarının önemli bir odak noktası haline gelmesine sebep olmuştur.

Nahiv, sadece dil kurallarının düzeltilmesiyle ilgili bir alan değildir; aynı zamanda diğer ilimlerle de sıkı bir ilişkiye sahiptir. Özellikle tefsir ilmi gibi ilimler, nahvin önemli bir uygulama alanı bulduğu alanlardır. Arap dilinin temelini oluşturan nahve dayanmayan bir Arapça ilmi tanımı yapılamaz.

Bu çalışma, çağlar boyunca Arap dilinin korunması için çaba sarf eden pek çok âlim arasında öne çıkan es-Sîrâfî'yi özel bir odak noktası haline getirmektedir. es-Sîrâfî'nin nahiv ilmi üzerine yaptığı önemli çalışmalar arasında, özellikle Sîbeveyh'in el-Kitabı'na yazdığı şerh bulunmaktadır. Bu eser, es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine kattığı değeri anlamak adına bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında rehberlik ve katkılarıyla büyük emeği geçen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Dursun'a başta olmak üzere destek ve teşvikleriyle her daim yanımda olan değerli aileme teşekkürlerimi sunarım.

Üsame Bilal DÖNMEZ

İzmir-2024

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışma, hicri 4. yüzyıla kadar uzanan dönemin önde gelen dil ve nahiv âlimlerinden biri olan Ebû Saîd es-Sîrâfî'yi ve görüşlerini ele almaktadır. Araştırma, nahvin anlamını açıklığa kavuşturmakta ve diğer ilimlerle olan ilişkisini vurgulamaktadır. es-Sîrâfî, hicri 4. yüzyıla kadar nahiv alanında öne çıkmaktadır. Araştırma, es-Sîrâfî'nin ilmî yaşamını ve dönemini detaylı bir şekilde inceleyerek, hayatı ve nahiv ilmindeki rolü üzerine bir tartışma ele almaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

İslâmî ilimlerin farklı alanları ile ilgili araştırma yapanların nahiv ve sarf konularında zorlandığı görülmektedir. Bu konular onlara zor gibi görünebilir ancak Arap dili ile ilgili araştırma yapanlar için bu alan son derece önemlidir. Bu araştırma, Arap dili öğrencilerinin hayatlarında önemli bir rol oynayan nahiv ilmini, kökenlerini ve bu ilmin geçmişte nahivciler tarafından nasıl geliştirildiğini anlamalarına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, nahiv ilminin önemini vurgulayarak es-Sîrâfî'nin hayatını, ilmî çalışmalarını ve muasırları arasındaki konumunu kapsamlı bir şekilde incelemektir.

3. Araştırmanın Temel Kaynakları

Araştırmanın temel kaynakları üç ana bölümde sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre aşağıdaki başlıkları zikredilmiştir.

A) Nahiv ve Nahvin Diğer İlimlerdeki Rolü ile İlgili Başvurulan Temel Kaynaklar

Bu bölümde nahiv ve nahvin diğer ilimlerdeki rolü ile ilgili yararlanılan temel bazı kaynaklar zikredilmiştir. Bu kaynaklar şunlardır:

- a.1) İbn Sellâm el-Cumâhî'nin (ö. 231/846) “*Tabakâtü fuhûli 'ş-şu 'arâ*” adlı eseri
- a.2) Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) “*el-Ma 'ârif*” adlı eseri
- a.3) Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) “*el-Emâlî fi 'l-lugati ve 'l-edeb*” adlı eseri
- a.4) Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî'nin (ö.351/962) “*Merâtibü 'n-nahviyyîn*” isimli eseri

B) es-Sîrâfî'nin Hayatı ile İlgili Başvurulan Temel Kaynaklar

Bu bölümde ise es-Sîrâfî'nin hayatına dair detaylı bilgiler içeren ve çalışmada yararlanılan temel bazı kaynaklardan söz edilmiştir. Başlıca kullanılan kaynaklar şunlardır:

- b.1) es-Sîrâfî'nin “*Ahbârü 'n-nahviyyîne 'l-basriyyîn*” adlı eseri
- b.2) ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) “*et-Tabakât*” adlı eseri
- b.3) Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995) “*el-Fihrist*” adlı eseri

C) es-Sîrâfî'nin Görüşleri ile İlgili Başvurulan Temel Kaynaklar

Bu bölümde ise es-Sîrâfî'nin ortaya koyduğu nahiv görüşlerini içeren başvurduğumuz temel kaynaklar şunlardır:

- c.1) Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) “*Nüzhetü 'l-elibbâ fi tabakâti 'l-üdebâ* ”

c.2) Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî'nin (ö. 646/1248) “*İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*” adlı eseri

c.3) es-Sîrâfî'nin “*Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*” adlı eseri

4. es-Sîrâfî ile İlgili Yapılmış Çalışmalar

Daha önce belirtildiği gibi es-Sîrâfî üzerine yapılmış çalışmaların sınırlı olması, bu alandaki bilgi eksikliğini açığa çıkarmaktadır. es-Sîrâfî ile ilgili en önemli çalışmalar:

a) *Nehcü's-Sîrâfî fî Şerhi Kitâbi Sîbeveyh*: Abdulhamîd Ali Felâh es-Sâlim tarafından hazırlanan bu doktora tezi, es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in el-Kitâb isimli eserini yazmada kullandığı yöntemi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Çalışma, es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine yaklaşımını, lugavî dil malzemesi hakkındaki görüşlerini ve eserindeki özgün bakış açılarını irdeleyerek kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır.¹

b) *Ebû Saîd es-Sîrâfî*: Bu çalışma, bir ansiklopedi maddesi olması hasebiyle es-Sîrâfî'nin hayatına ve ilmî çalışmalarına genel bir bakış sunmaktadır. Ancak, eserin genel başlığına rağmen es-Sîrâfî'nin ilmî kişiliğine yeterince odaklanmamış ve bu konuda detaylı bir inceleme yapmamıştır.²

c) *Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişâd Metoduna Getirdiği Eleştiriler*: Yüksek lisans tezi olan bu çalışma, es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in istişâd metoduna yönelik eleştirilerini incelemektedir. Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı üzerine yoğunlaşan araştırmacı, es-Sîrâfî'nin bu konudaki görüşlerini detaylı bir şekilde açıklamış ve yorumlamıştır.³

¹Abdulhamîd Ali es-Sâlim el-Felâh, *Nehcü's-sîrafi fî şerhi kitâbi sîbeveyh* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988), 614.

² Zülfikar Tüccar, “Sîrâfî, Ebû Saîd”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 2009, 38/264-265.

³Muhammed Hakçıoğlu, *Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişâd Metoduna Getirdiği Eleştiriler* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 102.

d) *Arap Gramerinde Şâz Olgusu*: Bu çalışma, es-Sîrâfî'nin nahiv çalışmalarının yanı sıra nahiv ilmindeki şâz kullanımlara odaklanmaktadır. Ancak, es-Sîrâfî'nin hayatına ve ilmî kişiliğine dair detaylı bir inceleme içermemektedir.⁴

e) *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler*: Bu eser genel olarak hicri 1. yüzyıldaki İslami ilimlere odaklanmakla birlikte, es-Sîrâfî'nin adını sıkça geçirmekte ancak onun hayatı veya ilmî katkılarına dair derin bir analiz sunmamaktadır.⁵

f) *Esâlibü'l-İknâ' fî Munâzarati Ebî Saîd es-Sîrâfî ve Mettâ b. Yûnus*: Araştırmacının, es-Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus arasındaki tartışmaya odaklanan bu çalışması her iki âlimin ikna yöntemlerini detaylandırmaktadır.⁶

g) *es-Sîrâfî ve er-Rummânî'nin el-Kitâb Şerhleri*: Bu araştırma, es-Sîrâfî'nin hayatını detaylı inceleyen çalışmalardan biridir. er-Rummânî ile karşılaştırmalı bir analiz sunarak, her iki âlimin görüşlerindeki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır.⁷

Bu literatür değerlendirmesi, es-Sîrâfî'nin nahiv alanındaki çalışmalarına ve ilmî kişiliğine dair önemli kaynakları içermekte olup, araştırmanın sağlam bir temel üzerine inşa edilmesi açısından bu kaynaklardan yararlanmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

⁴ Edhem Demir, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2019), 454-55.

⁵ Adem Yerinde, *Hicri Birinci Yüzyılda İslâmî İlimler* (İstanbul: Dâru'l-Ensâr Yayınları, 2020), 31.

⁶ Raşâ Abduzzâhir Seyit, “Esâlibü'l-iknâ' fî munâzarati ebî saîd es-sîrâfî ve mettâ b. yûnus”, *el-Ezher Üniversitesi Dergisi* 26 (Mısır: by, 2021), 4929-5020.

⁷ İsmail Demir, *es-Sîrâfî ve er-Rummânî el-Kitâb Şerhleri* (Erzurum: Serhat Bilişim Yayınları, 2015), 174.

BİRİNCİ BÖLÜM

NAHİV İLMİ VE EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ

1.1. Nahiv İlmine Genel Bakış

Çalışmanın birinci bölümünde nahiv ilminden bahsedilmekte olup ardından es-Sîrâfî'nin hayatını açıklama ile devam edilmektedir. Bu bölüm, es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki şahsiyetini keşfetmek için yol gösterici olup bütün bu konular es-Sîrâfî'nin nahiv düşüncesini anlamamıza yardımcı olmak için bir araya getirilmektedir.

1.1.1. Nahvin Lügat ve Terim Anlamı

Arap dili ilimlerine ilk etapta özel bir isim verilmemiştir. Görüldüğü gibi bu ilimler bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır. Arap dili ilimleri ortaya çıkmaya başlayınca onların bütününe Arapça denilmiştir. Bu ilimlerden biri de ilk kez Arapça olarak ismi verilen nahiv ilmidir ki buna terâcim kitaplarında değinilmiştir. Bu terâcim kitaplarından biri olan Kitâb-u Tabakâti fuhûli's-su'arâ isimli eserinde İbn Sellâm el-Cumâhî (ö.231/846) nahiv ilmi kelimesi yerine Arapça diyerek şöyle belirtmiştir: “Arapçayı ilk öğrenen, kapısını açan, yolunu takip eden ve standardını belirleyen ilk kişi Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)'dir.”⁸

a) Lügat Anlamı

Nahvin lügat anlamı “niyet ve yol الْقَصْدُ وَالطَّرِيقُ”dur. Bu bağlamda, nahiv kelimesi, birinin niyetini belirtme ve bir konuya yönelme anlamında kullanılır. Örneğin, “Sana yöneldim نَحْوْتُ نَحْوَكَ” ifadesi, karşıdaki kişinin yapmak istediğini yapmaya niyetlendiğini

⁸ Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumâhî el-Basrî, *Tabakatü Fuhûli's-su'arâ*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medeni, 2009), 12. Muhammed et-Tantâvî, *Neşâtü'n-Nahv ve Târihu Eşheri'n-Nuhât* (Kâhire: Dâru'l-Mearif, ty), 32-33.

ifade ederken aynı şekilde, “Bakışımı ona çevirdim تَحَوُّتُ بَصَرِي إِلَيْهِ” ifadesi, bir kimsenin yüzünü karşısındaki kişinin yönüne döndüğünü ve ilgisini konuşulan konuya yoğunlaştırdığını belirtmektedir. “Bakışımı ondan çevirdim تَحَوُّتُ عَنْهُ بَصَرِي” ifadesi ise söyleyen kişinin bir konu ile ilgili bakış açısını değiştirdiğini ifade etmektedir.⁹

Lugat kitapları Hz. Ali(r.a.)’ın Ebu’l-Esved ed-Düelî’den Arapçayı diğer dillerden ayıran kuralların oluşturulmasını istediği hikâyesinden bahsetmektedir.¹⁰

Haz.Ali (r.a) Ebu’l-Esved ed-Düelî’ye şöyle demiştir.

"الْكَلَامُ كُلُّهُ إِسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ...، أَنْتَ هَذَا التَّخَوُّ، وَأَضِيفُ إِلَيْهِ مَا وَقَعَ إِلَيْكَ..."

“Konuşmanın tamamı bir isim, bir fiil ve bir harften oluşur. Nahve yönel ve öğrendiklerini uygula” Bu olay, nahiv ilmine bu adı vermenin başlangıcı olmuştur. Bu isim, nahiv ilmine kuruluşundan bugüne kadar verilmiş ve kimse onu değiştirmemiştir.¹¹

Bu tanımlar, nahiv kavramının hem niyeti belirleme hem de nahiv kurallarını uygulama bağlamında kullanıldığını vurgulamaktadır. Nahivci kelimesi de, nahiv kurallarını çeşitli bağlamlarda uygulayarak dilin doğru ve etkili kullanımını sağlayan kişiyi ifade etmektedir.

b) Terim Anlamı

Nahiv, terim olarak, “Arapça yapıların irabı, yapısı ve ayrıca belirli koşulların bilindiği bir kanunlar ilmidir. Bir başka ifadeyle, nahiv, konuşmanın kurallarının bu yapılar üzerinden belirlendiği bir ilimdir.” Ayrıca, “Konuşmadaki doğruluğu ve yanlışlığı ölçen ilkelere dayalı bir ilimdir.” şeklinde de ifade edilebilir. Nahiv, Arapça dilinin yapısal özelliklerini, irabını ve buna ek olarak belirli koşullarını içeren bir

⁹ Ebû Nasr el-Cevherî, *Sihâhu'l-luğa*, thk. Ahmed AbdulGafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l İlm Lilmelayîn, 1987), 6/2503.

¹⁰ Ebü'l-Esved ed-Düelî: Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel, bk. Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty), 358. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *DİA*, 10/311-312.

¹¹ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 24.

disiplindir.¹²

Bu tanım, nahvin sadece nahiv kurallarını değil, aynı zamanda konuşmanın doğruluğunu ve yanlışlığını belirlemedeki rolünü vurgular. Nahiv, dilin kurallarını anlama ve doğru kullanma üzerine odaklanarak, dilin etkili iletişim için nasıl kullanılması gerektiğini belirleyen bir ilimdir.

1.1.2. İlin Lügat ve Terim Anlamı

a) Lügat Anlamı

el-Cevherî (ö.400/1009'dan önce), ilim hakkında şöyle bir tanım yapmaktadır: “Bir konu hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bir kimsenin bilgisi çoğaldığında o kimseye “âlim” denir. Bu tanıma göre, kadınlar da âlim olabilir. İki kişi arasında bir konunun öğretilmesi ve öğrenme sürecinin gerçekleşmesi olayına ise “ilim tahsil etmek” denir.”¹³

b) Terim Anlamı

İlim terimi, birçok tanıma sahip olmuştur ancak bu terimi açıklayan isimlerden biri Şerîf el-Cürcânî'dir. (ö. 816/1413) el-Cürcânî İstilahî bir tanım yaparak ilim ile ilgili, “Gerçeğe uygun sağlam inançtır ve âlimler şöyle demiştir: Bir şeyin zihindeki imgesinin doğru bir şekilde elde edilmesidir.” demiştir. Diğer bir ifadeyle, ilim bir şeyi olduğu gibi anlamaktır. Bilinmeyenin bilinen bir şeyden dolayı kaybolması durumunda ilim ortaya çıkar, bu durumun zıttı olan cehalet ise bilinmeyi bilmemektir. İlim, bütün ve ayrıntıların anlaşılmasına yönelik köklü bir yetenektir. Ruhun bir şeyin anlamına ulaşması olarak tanımlanan ilim, bilginin içsel bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴

¹² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 240.

¹³ el-Cevherî, *Sihâhu'l-luga*, thk. Ahmed AbdulGafûr Attâr, 6/ 1990.

¹⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 155.

1.1.3. Nahiv İlminin Doğuşu, Konusu ve Gelişimi

a) Nahiv İlminin Doğuşu

Nahiv ilmi, diğer Arap ilimleri gibi, ortaya çıkışından itibaren bugünkü şekliyle bilinmemiş, zaman içinde gelişmiştir. İslâm öncesi dönemde, Araplar Arapça anadilleri olması hasebiyle nahiv kurallarını gözden geçirmeye ihtiyaç duymamışlardır. Bu dönemde, Arapça'yı doğru konuşmak için nahiv gibi ilimlere olan ihtiyaçları pek fazla olmamıştır. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yabancılar İslâm'a girmeye başlamıştır ancak Arapça bilmemektedirler. Bu durumdan dolayı ilk defa Arapça'da lahn (yanlış telaffuz) ortaya çıkmıştır.¹⁵ Ebu't-Tayyib el-Halebî (ö.351/962) bu konuda şunları ifade etmiştir: “Biliniz ki, Arapların konuşmasında ilk bozulan ve öğrenilmeye en çok ihtiyaç duyan şey i‘rab’dır. Çünkü lahn, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zamanından beri inananların ve Araplaşmışların konuşmalarında ortaya çıkmıştır.”¹⁶

Peygamber (s.a.v.)’in Arap dilinin doğruluğunu korumaya özen gösterdiğini ve dilin doğru kullanılmadığını belirttiği görülmektedir. Dilin bozulmasını, dalalet benzeten Peygamber (s.a.v.) bu durumun, helâk ve zarar anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) bu konuyu; “bir amelin geçersizliği ve kaybı, ‘dalalet, zarar’ kelimesinden alınmaktadır. Nitekim yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de bu kelimeyi şu ayette buyurmuştur: (الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) Onların dünya hayatındaki çabaları boşa çıkmıştır.”¹⁷ Yani dünya hayatını kaybetti ve kendini helak etti” sözleriyle açıklamaktadır.¹⁸

Arapçanın doğru kullanılması hususunda sahabeler de dikkatli davranmışlardır. Hz. Ebubekir'in “lahn” kelimesi yerine “sukût” kelimesini kullanması, dilin doğru kullanılmasına verdiği önemi göstermektedir. Hz. Ömer daha

¹⁵ Lahn: Kıraatte ve nahivde hata etmektir. Bk. Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *DİA* (2003), 28/55-56.

¹⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luga* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2/341. Tantâvî, *Neşâtu’n-nahv*, 16. Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemü’l-üdeba’*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslamî, 1993), 2/876, 1/82.

¹⁷ Kehf 18/104.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 11/393.

da ileri giderek valiler ve üst düzey devlet adamları da olsa lahn yapanların cezalandırılmasını emretmiştir. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) bir rivayetinde bununla ilgili olarak valilerinden birinin kendisine bir mektup yazdığı ve bu mektubunda yaptığı lahna karşılık Hz. Ömer'in (r.a.) mektuptaki yazım hatasından dolayı kâtibi cezalandırdığı şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır.¹⁹

Bu endişe sadece Allah Resulü (s.a.v.) ve ashabıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda diğer Araplar da lahn'ı onaylamamışlardır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) aktardığı bir olayda, bir bedevî müezzinin ezan okurken yaptığı hata üzerine sessiz kalmamış ve bu hatayı düzeltmesi için müezzine uyarıda bulunmuştur.²⁰ Bu bağlamda, nahiv ilminin ortaya çıkış süreci Arap dilinin doğru kullanılması ve konuşmada bozulma olmaması için duyulan endişe sebebiyle başlamıştır. Nahiv kurallarının doğru ve sağlam bir şekilde sonraki nesillere iletilmesi, İslâm'ın doğru anlaşılması açısından önemli bir unsur olarak görülmüş ve bu nedenle nahiv ilmi, nahiv kuralları ve konuşma esnasında doğru ifadeleri kullanabilmek için bir rehber olarak gelişmiştir.

Nahiv ilminin ortaya çıkmasına sebep olan olayların bir örneği de Hz. Ömer'in dönemindeki "el-Berâe" olayıdır. Bu olay, ilim çevrelerince meşhur bir anektottur ve nahiv ilminin doğuşunu etkileyen önemli bir olaydır. Olay, Hz. Ömer'in zamanında bir Bedevî'nin şehre gelmesiyle başlar. Bedevî, Allah'ın Hz. Muhammed'e indirmiş olduğu dini öğrenmek ister ve oradakilerden biri Tevbe Sûresi'ndeki bir âyeti "أَنَّ اللَّهَ" şeklinde okur. Ancak bu kişi, "Resûl" kelimesini "Resûlihi" şeklinde okuduğu için bedevî yanlış bir anlam çıkarır. Bedevî: 'Allah'ın ve Resûlü'nün ayrıldığı bir durum mu var? Eğer öyleyse, ben de o durumdan ayrılayım' şeklinde karşılık vermiştir.

Bu durumu duyan Hz. Ömer, Bedevî'yi huzuruna çağırarak durumu sorar. Bedevî, yaşadığı anlam karmaşasını anlatır. Hz. Ömer, "Resûl" kelimesini "Resûluhû" şeklinde okuyarak âyeti doğru bir şekilde telaffuz etmiş ve Bedevî'nin yanlış anlamasını düzeltmiştir. Bu olayın ardından Hz. Ömer, Kur'an'ı bilmeyenlerin

¹⁹ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali Neccâr, 2. bsk. (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.), 1/34.

²⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/174. Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 17.

okumasını yasaklamış ve Ebu'l-Esved ed-Düeli'den nahvi oluşturtmasını emretmiştir. Böylece Arap dilinin doğru kullanılması için bir ilim dalı olan nahiv ortaya çıkmıştır.²¹

Ayrıca, başka bir örnek de Muaviye'nin Ziyâd'a yazdığı mektuptur. Muaviye, oğlu Ubeydullâh'ın konuşmasında lahn yaptığını fark eder ve bu durumu düzeltmeye çalışır. Ancak Ebu'l-Esved'in reddetmesi üzerine Muaviye, Arap dilinin bozulduğunu düşünerek Ebu'l-Esved'den konuşmanın düzeltilmesi için bir ilim ortaya koymasını istemiştir.²²

Bu ve benzeri olaylar, Arap âlimlerinin Arapça dilinin doğru kullanılması konusundaki çabalarını pekiştirmiş ve nahiv ilminin gelişimine katkıda bulunmuştur. Nahiv ilmi, bu çabalar sonucunda saf bir ilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilim dalı, konuşulan kelimadaki kusurlardan korunarak Arapçanın doğru bir şekilde ifade edilmesine katkıda bulunmuştur.²³

b) Nahiv İlminin Konusu

Nahiv ilmi, tek ilgi alanı olarak Arap dilini ele alır. Bu ilim, Arap dilinin yöntemlerini, sistemlerini ve yapılarını doğru bir şekilde kullanmayı öğretir. Temel amacı, konuşmacının Arapların konuşma tarzını öğrenmesi ve bu dilde etkili iletişim kurabilmesidir. Nahiv ilmi, özellikle Arapça'yı sonradan öğrenenlerin Arapça konuşurken söyledikleri söz ile ne kastettiklerini anlamalarına yardımcı olmak için, selevin yani daha önce yaşamış Arapların sözlerinden çıkarım yaparak oluşturdukları bir ilimdir.²⁴

İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre nahiv ilminin konusu; "i'rab ve diğer kaideler de dâhil olmak üzere davranışlarında Arap dili konuşmanın karakterinden yararlanmak"tır. Bu ilim, Arap dilinin özelliğinden faydalanarak, tesniye, cem', te'nîs, tezkîr, izâfet ve terkiib gibi konuları içermektedir. Ana dili Arapça olmayanlar için, belagat konusunda kendilerini yetiştirebilmeleri ve Arapça dilini etkili bir şekilde

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'* (fi Kitâbillâh), thk. Muhyiddîn Abdîrahmân Ramazan (Şam: Matbuatu Mecmeu'l-Lugati el-Arabiyye, 1971), 1/39.

²² el-Enbârî, *Kitâbu'l-izâh*, 1/ 39-40.

²³ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 20.

²⁴ Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulaziz el-Fetlî (Bağdat: by, ty.), 1/35.

kullanabilmeleri amacıyla bu ilim ortaya çıkmıştır. Eğer bu ilmin kurallarından sapılan bir durum olursa, kişi tekrar bu kurallara dönmek zorunda kalacaktır.²⁵

Nahiv ilminin konusu iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi mâhiyet yani Arapların konuştukları dilin kurallarıdır. Bu kısım örneğin; ‘her fâilin merfû olması durumu’ gibi Arap dilindeki değişik kuralları içermektedir. İkinci kısım ise illettir. Bu kısımda ise örneğin neden bir fâil merfû olur, neden mefûl mansub olur ya da neden “ya” ve “vav” harfleri harekelenirken önlerindeki fetha elife dönüşür gibi Arap dilindeki kuralların nedenlerine doyurucu cevaplar aranmaktadır.²⁶ Bu ikinci kısım, öğrencilere doğrudan Arap dilinin telaffuzunu öğretmez ancak nahiv kurallarının hikmetini anlamalarına yardımcı olmaktadır.

c) Nahiv İlminin Gelişimi

Biyografilerden anlaşıldığı kadarıyla nahiv ilminin kuralları hakkında konuşan ilk kişinin Ebu’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğu bilinmektedir.²⁷ Ancak Ebu’l-Esved lahn konusunda karşılaştığı tüm olaylara rağmen, Hz. Ali (r.a.) kendisine bu konu hakkında çalışması gerektiğine değininceye kadar nahvin kural olmaksızın kullanıldığına dikkat etmemektedir. ez-Zübeydî bu konuda şöyle demiştir: “ Ebu’l-Esved ed-Düelî’ye nahvi formüle etmesinin yolunu açan ve ona yol gösterenin kim olduğu sorulduğunda şöyle dedi: ‘Ali b. Ebî Tâlib’den aldım, Allah ona rahmet etsin.’” Başka bir rivayette ise şöyle söylemiştir: “Ali bana uymam gereken prensipleri verdi.”²⁸

Nahiv ilminin gelişimini daha iyi anlayabilmek dört asırda incelenebilir. Bu asırlar:

c.1) İlk Asır

Bahsedildiği gibi bu asır ed-Düelî ile başlamış, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791) ile sona ermiştir. Bu dönemde nahiv ekolleri henüz ortaya

²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, 1/34.

²⁶ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûlu fi’n-nahv*, 1/35.

²⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nahviyyîn*, 21.

²⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nahviyyîn*, 21.

çıkamamıştır. Basralı âlimler nahiv kurallarına hâkim olurken Kûfeli âlimler belâgatle meşgul olmuş ve ez-Zübeydî bu dönemi tabakâtında detaylı bir şekilde anlatmıştır.²⁹

c.2) İkinci Asır

Bu asırda nahiv ekollerinin ortaya çıkmaya başlamasıyla Basra Nahiv Ekolünden sonra oluşan ilk nahiv ekolü Kûfe Nahiv Ekolü olmuştur. el-Ferâhîdî ile Ebû Ca'fer er-Ruâsî el-Kûfî (ö. 170-193/787-809) bu asrın başında, İbnü's-Sikkât (ö. 244/858) ile Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863) ise bu asrın sonunda ortaya çıkmıştır. ez-Zübeydî'ye göre bu asır, nahiv ilminin bütünleşik bir biçimde ortaya çıktığı dönemdir.³⁰

Nahiv ilminin temel şeklini Arap dilinden alması el-Ferâhîdî'nin vasıtasıyla görünür olmuştur. Nitekim el-Ferâhîdî 'el-Ayn' isimli eserinde Arap dilindeki nahvi yazıya dökmüş ve bu eser o dönemde Arap dili ve nahiv üzerine yazılmış ilk eser olmuştur. Arap dili ve nahiv alanında çalışma yapan çok sayıda insan olunca Basra ve Kûfe Nahiv Ekolleri arasında rekabet ortaya çıkmaya bu asırda başlamıştır.

Basra Nahiv Ekolü'nün başı, nahiv kurallarının temellerini atan, bu kuralları delilleri ile açıklayan ve bu kuralları belirli bir hükme bağlayan el-Ferâhîdî olmuştur. Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî (ö. 182/798) de bu ekolün sancağını el-Ferâhîdî ile birlikte taşıyanların önde gelenlerinden biri olmuştur.

Kûfe Nahiv Ekolü'nün başı ise eğitimini Basra Nahiv Ekolü'nden almış olan ve daha sonra bu ekolden uzakta kendi ekolünü kurmak için Kûfe halkının yanına taşınan Ebû Ca'fer er-Ruâsî'dir. İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre; er-Ruâsî ve amcası Muâz b. Müslim el-Herrâ' el-Kûfî (ö. 187/803) nahiv ilminde birçok yenilikler yapmış ve bu yeniliklerin yazılı olduğu eseri el-Ferâhîdî, er-Ruâsî'ye birini göndererek istemiş ve bu eseri okuyup değerlendirerek cevaplandırmıştır.³¹

Böylece Basra ve Kûfe Nahiv Ekolleri rekabet etmeye başlamış, bu da nahiv ilminin üçüncü asra kadar gelişmesine olanak sağlamıştır.

²⁹ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 32.

³⁰ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 32.

³¹ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 32.

c.3) Üçüncü Asır

Bu asır el-Mâzinî ve onun çağdaşı olan Kûfe Nahiv Ekolü âlimlerinden İbnü's-Sikkît ile başlamıştır ve el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900) ve onun Kûfe nahiv ekolü âlimlerinden Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) ile son bulmuştur.

Bu asırda nahiv ilminin genel yapısı oluşturulmuş ve nahiv ilmindeki önceki iki asırda karşılaşılan eksiklikler tamamlanmıştır. Bu asırda Arap dili ilimlerinde te'lifler başlamış ve bunlar arasında ilk te'lifi yapan el-Mâzinî olmuştur. Ondan sonra da bir kısmı sadece nahiv, bir kısmı ise sadece sarf olmak üzere pek çok eser ortaya çıkmıştır. Bu eserlerden bazıları hem nahiv hem de sarf açısından te'lif edilmiştir. İkinci ve üçüncü asırlardaki ilmî tartışmalardan bazıları bu asırda tekrar başlamıştır.³² Bu asırda meşhur olan tartışmalardan biri de “el-Müberred ve Sa'leb arasında geçen münâzara”dır.³³

Bu asrın sonunda farklı kökenlere ve büyümeye sahip yeni bir asrın başlamasının yolu açılmış ve dördüncü asır, fikirlerin ön planda tutulduğu gelişme ve büyüme asrı olmuştur.

c.4) Dördüncü Asır

Nahiv ilminin genel yapısı tamamlandıktan sonra Basra ve Kûfe Nahiv Ekolleri arasında nahiv çalışmaları yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu çalışmalar diğer nahiv ekollerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yeni nahiv ekolleri arasında daha önceki iki ekolün nahiv anlayışından etkilenerek yeni kurallar ortaya koyan Bağdat Nahiv Ekolü de yer almıştır.

1.2. Nahiv Ekolleri

Nahiv ilminin sistemleştirilmesi, klasik nahiv ve belagat gereçlerinin düzenlenmesi, ihtiyaca binaen Arap dili ve lügat çalışmaları, Arap ve Acem coğrafyası arasında bir hudut vazifesi gören Basra'da meydana gelmiştir. Nahiv ilmine dair bu çalışmalar bundan bir asır sonra Kûfe'de başlayıp üç yüz yıl kadar devam etmiştir.

³² Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 43.

³³ Tantâvî, *Neşâtu'n-nahv*, 43.

Daha sonra hicri üç ve dördüncü asırlarda Basra ve Kûfe Nahiv Ekolleri esas alınarak iki ekolün ortak fikir ve görüşleri doğrultusunda Bağdat ekolüyle nahiv çalışmaları devam etmiştir.

Diğer yandan nahiv âlimlerinin her birisi kendi başlarına da ayrı ayrı çalışmalar yapmışlardır. Bu ilmî çalışmaların bir kısmı birbirine benzerken bir kısmı ise farklılık arz etmiştir. Bunun sonucu olarak da nahiv ekolleri ortaya çıkmıştır. Aşağıda her bir nahiv ekolü ayrı ayrı ele alınacaktır.³⁴

1.2.1. Basra Nahiv Ekolü

1.2.1.1. Basra Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri

Basra Nahiv Ekolü, Arap dilinin beşiğidir. Başka bir deyişle ilk olarak Arap dili alanındaki çalışmalar Basra’da yapılmıştır. Bu şehirde nahiv çalışmalarının başlama sebeplerinin başında buranın yabancı kültürlerle bir arada olması ve Yunan felsefî akımlarının da burada bilinmesidir.

Basra Nahiv Ekolünün ilmî çalışmaları genel olarak semâ ve kıyâs yöntemlerine dayanmaktadır. Basra Nahiv Ekolü âlimleri dili korumak için konuşması en temiz ve doğru olan temim, kays, tai’, esed ve hüzeyl kabileleri gibi kabilelere giderek kuralları bizzat Arap dilinden almaktadır. Bedevîlerin buralara yakın olan çölde yaşamaları ve Arap dilini açık ve düzgün bir şekilde konuşmaları Basra Nahiv Ekolünü zirveye taşıyan sebeplerin başında gelmektedir. Basralı nahiv âlimleri çok hassas bir şekilde bedevîlerden duydukları bu bozulmamış kelimeleri kurallarına uygulamışlardır. Onların Arap dilindeki kullanımlarını merkeze alarak Arap dilinin kurallarını oluşturmuşlardır.³⁵

Basra Nahiv Ekolü nahiv ilmini geliştirmiş, temellerini ve kurallarını oluşturmuştur. Bu nahiv ekolü, Kur'an-ı Kerim’i harekeleyen Ebü'l-Esved ed-Düelî'den başlamak suretiyle âlimlerini bir araya getirmiştir. Daha sonra i'rab hareketlerini oluşturarak ve bunları nahiv ilmi için i'rab hareketleri olarak adlandırıp

³⁴ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1968), 20.

³⁵ Hulûsi Kılıç, “Basriyyûn (Arap Dili)”, *DİA*, 5/117-118.

türetmişlerdir. Bu harekeler; Fethâ: Bu harekeyi söylerken dudakların açılmasından dolayı bu isim verilmiştir. Damme: Bu harekeyi söylerken dudakların öne doğru büzülmesinden yola çıkarak bu isim verilmiştir. Kesre: Bu harekeyi söylerken dudakların çiğneme pozisyonundaki gibi kırılmasından hareketle bu ismi vermişlerdir.³⁶

Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) Basra Nahiv Ekolünün görüşlerinden bahsederken “Basranın imamlarından Ebû Amr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771) , Ebû Ömer es-Sekafî el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766) , Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi Arap dilinden hükümler çıkaran nahiv ilminin ilk kurucuları, Kûfe imamlarından el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805) ,Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimler Ali b. el-Mubârek el-Ahmar (ö.180/796)’ın kıraatlerinin ele alındığı hadisleri delil olarak kullanmamışlardır. Daha sonra Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinden diğer âlimlerde bu yolu takip etmişlerdir.”³⁷ şeklinde nahiv ekollerinin yararlandığı kaynaklardan birinin de hadis rivayetleri olduğunu göstermektedir.

Kıyâs ve muhâkeme açısından, her hükme bir sebep aradıkları için araştırmayı genişleten Basra Nahiv Ekolü âlimleri hükmün odağı olan akılla yetinmemekle birlikte her hükmün arkasında sebepler aramışlardır. Kıyâs kanunu geneldir ve onun hükümleri tüm kurallara büyük ölçüde hâkimdir. Öyle ki o kuralların dışına çıkanlar şâz olmaktadır. Kurala göre, ölçüye göre kapılar ardına kadar açıktır. Kıyâs, Araplardan başka bir mânâya ya da kelimeye hamlini duymadıkça, kesin ve sağlam bir standarttır. Böylelikle semâ ve kıyâs’ın kurallarını belirleyip sağlam bir zemine oturtan Basra Nahiv Ekolü, nahiv ilminin temelini atmış ve onun direklerini yükseltmiştir.³⁸

Bütün tabakât kitapları, nahivde illetlerin kıyâsını ilk kuranların Basralılar olduğu konusunda hemfikirdir. Bunlar arasında İbn Sellâm el-Cumahî el-Basrî (ö.

³⁶ Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 17.

³⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, thk. Abdulhamid Hindevî (Mısır: el-Mektebetü’l-Vakfiyye, 2009), 1/105. Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 17.

³⁸ Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 19.

231/846)’nin “Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) nahve hâkim olan, kıyas ve illetleri genişleten ilk kişidir.”³⁹ diyerek açıklaması ile el-Hadramî de zikredilmektedir.

Basra Nahiv Ekolü, İslam dünyasında lügat ve nahiv konularında önde gelen bir ekol olarak kabul edilir. Bu ekolün temsilcileri, özellikle Arap dilinin grameri ve nahiv kuralları konularında çalışmalar yapmışlardır. Bu ekolün genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

a) *Dilin yapısal özelliklerine önem verme*: Basra Nahiv Ekolü’nün âlimleri, dilin yapısal özelliklerine önem veren nahiv âlimleri olmuşlardır. Nahiv kuralları, söz dizimi, sözcük kökleri, kelime yapıları ve diğer Arap dili özellikleri üzerine çalışmalar yapmışlardır.

b) *Analitik yaklaşım*: Basra Nahiv Ekolü’nün âlimleri, analitik yaklaşım benimseyerek nahiv ilminin kurallarını ve diğer yapısal özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Bu yaklaşım, nahiv ilminin daha iyi anlaşılmasına ve sistemleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

c) *Örneklerle çalışma*: Basra Nahiv Ekolü’nün âlimleri, nahiv kurallarını örneklerle açıklama eğilimindedirler. Bu şekilde kuralların daha iyi anlaşılması ve kullanılması hedeflenmiştir.

d) *Nahiv ve gramer konularına katkı*: Basra Nahiv Ekolü’nün âlimleri, Arap dilinin nahiv kuralları ve gramer özellikleri konusunda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu alanlarda yazdıkları eserler, İslam dünyasında uzun süre kaynak olarak kullanılmıştır.⁴⁰

e) *Dilin kullanımına önem verme*: Basra Nahiv Ekolü’nün âlimleri, dilin kullanımı ve doğru anlaşılması konusunda da önemli çalışmalar yapmışlardır. Dilin doğru kullanımı ve anlaşılması, İslam dünyasındaki iletişimin ve düşüncelerin daha iyi ifade edilmesine katkıda bulunmuştur.

³⁹ el-Cumâhî, *Tabakâtü Fuhûli’s-Su’arâ*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir, 1/14.

⁴⁰ Hüseyin Dursun, Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri: Dil Bilimine Katkıları (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023), 74.

Basra Nahiv Ekolü, Arap dilinin grameri ve nahiv kuralları konusunda önemli çalışmalar yapan ve dilin yapısal özelliklerine önem veren bir nahiv ekolüdür. Ekolün temsilcileri, dilin kullanımı ve doğru anlaşılması konusunda da çalışmalar yaparak İslam dünyasındaki iletişim ve düşünce ifadesinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Basra Nahiv Ekolü, İslam dünyasındaki nahiv alanında bir dönüm noktası oluşturmuş ve dilin yapısının daha iyi anlaşılmasına ve sistematik hale getirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu ekolün çalışmaları, Arap dilinin gramer ve nahiv özelliklerinin yanı sıra diğer dillerin dil bilimsel özellikleri üzerinde de etkili olmuştur.

Basra Nahiv Ekolü, diğer nahiv ekollerine göre daha sistematik bir yaklaşım benimsemiştir. Temsilcileri, nahiv kurallarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak, kuralların daha iyi anlaşılmasını ve öğrenilmesini hedeflemişlerdir. Ekolün temsilcileri, dilin kullanımı ve doğru anlaşılması konusunda da önemli çalışmalar yapmışlardır.

Basra Nahiv Ekolü, İslam dünyasında nahiv alanındaki çalışmalarıyla büyük bir etki yaratmıştır. Günümüzde de nahiv ilminin tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Ekolün çalışmaları, nahiv alanında özellikle nahiv konusunda birçok çalışmanın temelini oluşturmuştur.⁴¹

Basra Nahiv Ekolü'nün bu alandaki yürüttüğü ilmî çalışmaları semâ ve kıyâs yöntemlerine dayanmaktadır. Yukarıda geniş ölçüde ele aldığımız üzere, Arapların nahiv alanındaki en kadîm medresesi Basra'da kurulmuştur. Basralı nahiv âlimlerinin titiz çalışmaları ile bu ekol oluşmuştur. Çalışmalarında özellikle sahralarda bu dilin orijinal halini yaşatan bedevîlerden duyduklarını kayda geçirmişlerdir. Bu ekolün âlimleri şâz sözlere itibar etmemişler bu tür kelimeleri kural üzerinden tenkit etmişlerdir. Oldukça sağlam kaynaklara ulaşmak için Hicaz ve bedevîlerin yaşadıkları bölgelere seyahatler yapmışlardır. Bunlardan bazılarının Kays, Hüzeyl ve Kinâne kabileleri vb. olduğu bilinmektedir. Bu seferler, Halil b. Ahmed ile başlamış daha sonraki yıllarda yetiştirdiği talebeleri ile devam etmiştir. Özellikle bu âlimlerin çöllerdeki bedevîlerin bir kısmını şehirlere getirerek öğrencilere bozulmamış orijinal lisan öğretmeleri nahiv ilmine önemli katkılar sağlamıştır. Bu âlimler bilgi aldıkları bedevîler konusunda da seçmeci davranmışlar ve onları belli bir süzgeçten geçirdikten

⁴¹ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 75.

sonra itibara almışlardır. Dildeki fesâhatin korunması konusunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu gayretlerin neticesinde dil ile ilgili sistematik eserler kaleme alınmıştır. Bu yönde önemli çabaları olan âlimlerden biriside Abdullah b. Ebi İshak Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdi el-Hadramî'dir (ö. 117/735). Bu âlim nahvi belirli konulara ayırmış ve kıyâs yapmıştır.

Basra'daki nahiv âlimlerinin gayretli çalışmaları, hassas davranmaları sayesinde bu ekol İslâm'ın iki temel kaynağı amacı doğrultusunda kurulmuş hizmet vermiş ve göçebe hayatı yaşayan Araplar dönemindeki Arapça lisanının temel koordinatları muhafaza edilmiştir. Bu ekolün öncülerinin büyük bir titizlikle kurdukları nahiv günümüze kadar şâz'ın dışında salimen ulaşmıştır. Sibeveyh bu çalışmaları ete kemiğe büründürmüş ve kurallarını, bâblarını ve rükünlerini düzgün bir metod olarak hazırlamıştır.

f) *Semâ metodunun esas alınması*: Bunların başında, el-Mâzinî ve Halil b. Ahmed gelmektedir. Bu âlimler sözlü rivayetler konusunda büyük gayret sarf etmişler ve bu sözlü rivayetleri düzenli olarak tedvin etmişlerdir. Bu sözlü rivayetleri gerek çöllerde bedevî hayatını sürenlerden gerekse çöllerde kabîleler arasında dolaşarak dinlemişlerdir. Bu sözlü rivayetlerden hitabet ya şiir ya i'rablar ya da fusha konuşmalardan rivayetler olmuştur. Basralılar sözlü rivayetleri sınıflandırmışlardır. Halil b. Ahmed, döneminde bu kıyaslarda sağlam temellere oturtulmuştur.⁴²

g) *Semâ'a kıyâs kuralı koyulması*: Semâ olarak aktarılan birçok rivayete kıyâs koymuşlardır. Semâ konusunda en önce önünden ve arkasından asla batıl bir söz gelmeyecek olan Allah'(c.c)'ın kitabı'dır. Halil b. Ahmed, zamanında sema metodu ana koordinatlarına yerleştirilmiş ve değiştirilmemiştir. Bu bâdiyeler Abbâsîler döneminin ilk yıllarında Emevî döneminin sonlarında hicri ikinci asırda gerçekleşmiştir. Dillerinde fasih olan bir kıyâsı şart koşmuşlardır. Bunun içinde en fasih lehçe olan Kureyş lehçesi esas olarak kabul edilmiştir. Konuşulan diller içerisinde en ciddi temele dayanan ve en fasih olan lehçe Kureyş lehçesidir.

Arapça başka kabîlelerin konuştukları lehçelerden de işitilmiş ve kıyaslanmıştır. Bu konuda Kureyş lehçesini Temim, Benî Esed ve Hüzeyl kabîlelerinin

⁴² Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 76.

lügatlarıylada kıyas etmişlerdir. Şiirde üç ayrı tabaka olmuştur: Birincisi, Ebû Ali el-Hasen b. Reşik el-Ezdi el-Mevsîlî el-Kayrevânî (ö. 456/1064), el-Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih adlı eserde olmuştur. Bu kitaptaki tabakalar, Cahiliyye, muhadrem ve İslam'dan önceki olan tabakalardır. Bu tabakalar da, Cerir b. Atıyye b. el-Hatafa (Huzeyfe) et-Temîmî (ö. 110/728), "Ferezdak" lakabı ile tanınmıştır. Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî (ö. 114/732), İbnu'l-Ehdel olarak anılan, Ebû Muhammed Bedrüddin Hüseyin b. Abdir-Rahman b. Muhammed el-Huseynî el-Alevî (ö. 855/1451) vb. isimler anılmakta olup Basralıların nezdinde İbrahim b. Ali b. Seleme b. Hermet b. Hüzeyl (d.90 h.) hüccet olarak kabul görmüştür.

h) *Kur'an-ı Kerim ve kıraatlerde kıyâs*: Kur'an-ı Kerim ve kıraatler üzerinde durarak kurallar açısından izin verdiklerini delilleriyle kıyâs etmişlerdir. Mütevâtir olarak gelen kıraatlere izin vermişlerdir. Bir okumaya veya onu bölerken şâz okuyan veya okumayan bir okuyucuyla karıştırmaya itiraz etmemişlerdir. İbn Mücâhid, lakabıyla bilinen, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936) ile bu konuda fikrî olarak ayrılan birisi olmamıştır. Bu açıklamalardan sonra Basra Nahiv Ekolü'nün temelinin semâ'a ve kıyâs'a dayandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Bu ikisinden birisini öne geçirmek istersek Basralılar semâ'a daha çok öncelik vermişlerdir. Şayet ortada sözlü rivayetler yoksa ozaman kıyâs etmeyi ihmal etmemişlerdir. Semâ ve kıyâs olmadığı zaman ise te'vili dayanak olarak kabul etmişlerdir.⁴³

1.2.1.2. Basra Nahiv Ekolünün Âlimleri

Basra Nahiv Ekolü'nün ilk kurucusu, nahiv ilminin esas kurallarını belirlemiş olan Ebu'l-Esved ed-Düelî'dir.⁴⁴ Bu ekolün ilk üstadı ünvanıyla birçok talebenin yetişmesine vesîle olmuştur. Burada yetişen talebelerin en bilinenleri, Anbese b. Ma'dân (ö. 100/719) ve Yahya b. Ma'mer(ö. 129/746)'dir.

Basra Nahiv Ekolü'ne öncülük etmiş nahiv âlimleri ez-Zübeydî'nin tabakâtında şu şekilde aktarılmaktadır:

⁴³ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 77.

⁴⁴ İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, 32/300-306.

a) İlk Tabaka

- 1) Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)
- 2) Abdurrahman b. Hürmüz el-Yemânî (ö. ?)⁴⁵

b) İkinci Tabaka

- 1) Nasr b. Âsım b. Amr el-Leysî el-Basrî (ö. 89/708)
- 2) Ebû Süleymân Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 89/708)
- 3) Anbese el-fil (ö. ?)
- 4) Meymûn el-Akren (ö. ?)⁴⁶

c) Üçüncü Tabaka

- 1) İbn Ebi'l-Akreb (ö. ?)
- 2) Muâviye b. Ömer ed-Duleymi (ö. ?)
- 3) Abdullah b. Ebî İshak (ö. ?)⁴⁷

d) Dördüncü Tabaka

- 1) Ebû Amr Zebbân b. el-Âlâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771)
- 2) Ebû Süfyân b. el-Âlâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771)
- 3) el-Ahfeş el-Akber (Abdülhamîd b. Abdülmecîd) (ö. ?)
- 4) Ebû Ömer İsâ b. Ömer b. Abdillâh es-Sekafî el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766)
- 5) Mesleme b. Abdullâh (ö. ?)
- 6) Bekr b. Habîb es-Sehmî (ö.?)⁴⁸

⁴⁵ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 26.

⁴⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 30.

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

⁴⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 46.

e) Beşinci Tabaka

- 1) Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791)
- 2) Ebû Abdîrrahmân Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en-Nahvî (ö. 182/798)
- 3) Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî (ö. 205/821)
- 4) Ebu Asım en-Nebîl Ed-Dahhâk b. Muhlid (ö. ?)⁴⁹

f) Altıncı Tabaka

- 1) en-Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd el-Mâzinî et-Temîmî (ö. 204/820)
- 2) Yahyâ b. el-Mübârek b. el-Mugîre el-Yezîdî el-Adevî (ö. 202/817)
- 3) Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796),
- 4) Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)
- 5) Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840)
- 6) Ali b. Nasr el-Cehdâmî (ö. ?)
- 7) Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî el-Basrî en-Nahvî (ö. 195/811)
- 8) Muhammed b. Ebî Muhammed el-Yezîdî (ö. ?)
- 9) Ahmet b. Ebî Muhammed el-Yezîdî Ebû Ca'fer (ö. ?)
- 10) el-Fadl b. Ebî Muhammed el-Yezîdî Ebu'l-Abbâs (ö. ?)⁵⁰

g) Yedinci Tabaka

- 1) Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863)
- 2) Ebû Hâtîm Sehl b. Osmân Kasım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî (ö. 255/869)
- 3) Ebû'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ferec b. Abdillâh er-Riyâşî el-Lugavî (ö. 257/871)

⁴⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 54.

⁵⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 86.

4) ez-Ziyadî İbrahim b. Süfyân (ö. ?)

5) et-Tûzi Abdullah b. Muhammed (ö. ?)

6) Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed (ö. 210/825)⁵¹

h) Sekizinci Tabaka

1) Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî (ö. 286/900)

2) el-Bâhilî Ebu'l-Âlâ Muhammed b. Ebî Zür'a (ö. 302/914)⁵²

i) Dokuzuncu Tabaka

1) Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in Talebeleri:

2) Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)

3) Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc es-Sekafî (ö. 313/925)

4) el-Mebremân Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâîl el-Askerî (ö. ?)

5) Ebî Zür'a el-Fezârî (ö. ?)

6) Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928)

7) Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân el-Fesevî (ö. 347/958)

8) Ebu Bekr b. el-Ezher (ö. ?)

9) Ebu Bekr Muhammed b. Şekîr en-Nahvî (ö. ?)

10) İbnu'l-Hayyât Ahmet b. Muhammed b. Mansûr (ö. ?)⁵³

i) Onuncu Tabaka

1) ez-Zeccâc'ın Talebeleri

2) Ebu'l-Fahd el-Basrî (ö. ?), Ebu'l-Kasım ez-Zeccâc (ö. ?)

⁵¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 99.

⁵² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 110.

⁵³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 117.

- 3) İbnü's-Serrâc'ın Talebeleri (ö ?)
- 4) Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 368/979)
- 5) Ebû Ali el-Fesevî el-Hasan b. Ahmet b. Abdülgaffâr (ö ?)
- 6) Ali b. İsa el-Bağdâdî el-Verrâk (ö ?) ⁵⁴

1.2.2. Kûfe Nahiv Ekolü

1.2.2.1. Kûfe Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri

Basra Nahiv Ekolünün Arap dili ve nahiv çalışmaları ile meşgul olduğu dönemde Kûfe Nahiv Ekolü de pek çok eserler ortaya koymuş olup bu eserlerden en önemlisi Hanefî mezhebi âlimlerinin amelleridir. Zira Hanefî mezhebi âlimlerinden bazı kârifler Kur'an-ı Kerim'in okunuşlarını incelemekle ilgilenmektedir. Bu kârifler ve rivâyetler arasında Âsım⁵⁵, Hamza⁵⁶, Kisâî⁵⁷ 'nin Arap şiir rivâyetleri yer almaktadır. Kûfeli âlimler Arap şiirlerini derlerken şiirlerin nahiv ilmine uygunluğunu önemsemeseler de Arapların yazmış oldukları şiirlerini bir araya getirmede Basra Nahiv Ekolünün önüne geçmişlerdir. Ebû't-Tayyib el-Halebî bu konu hakkında: "Kûfe Nahiv Ekolündeki Arap şiirleri Basra Nahiv Ekolüne kıyasla giderek daha fazla toplanıyor. Ancak çoğu uydurma ve bunu söylemeyenlere atfediliyor ve bu onların dîvânlarında açıkça belirtiliyor."⁵⁸ şeklinde bilgi aktarımında bulunmuştur. Daha sonra Kûfeli âlimler nahiv çalışmalarına yönelmiş ve nahiv ilminde liderlik için Basralı âlimlerle rekabet etmeye başlamışlardır. Kûfe Nahiv Ekolü ilmî çalışmaları el-Kisâî ve öğrencisi el-Ferrâ'nın ellerinde şekillenmeye başlamıştır.⁵⁹ Ancak Kûfe Nahiv Ekolünün kendi başına bağımsız olmadığını, Kûfelilerin kendilerini Basra Nahiv Ekolünden ayırmak için ortaya koyduğu nahiv ilminde bazı görüş farklılıkları dışında

⁵⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 121.

⁵⁵ Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî. Kıraat ilmi sahasında temâyüz etmiştir. Yedi kıraat imamından biri, tâbiidir. Bk. Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *DİA*, (İstanbul: by, 1991), 3/475-476.

⁵⁶ Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî. Yedi kıraat imamından biridir. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *DİA*, (İstanbul: by, 1997), 16/511-513.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî. Yedi kıraat imamından biri, nahiv âlimidir. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Kisâî Alî b. Hamza", *DİA*, (Ankara: by, 2002), 27/69-70.

⁵⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 17.

⁵⁹ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 154.

Basra Nahiv Ekolünün bir uzantısı olduğunu iddia edenler de olmuştur.⁶⁰ Öte yandan Kûfe Nahiv Ekolünün başlı başına bağımsız olduğunu ve onu Basra Nahiv Ekolünden ayıran açık ve net özelliklere sahip olduğunu iddia edenler de vardır.⁶¹ Kûfe Nahiv Ekolünün nahiv ilmini anlayışı ve genel özelliklerini şu şekilde zikretmek mümkündür:

a) *Sistematik yaklaşım*: Kûfe Nahiv Ekolü, Arap dili ve belagat konuların sistematik bir yaklaşım benimsemiştir. Kûfe Nahiv Ekolü, nahiv ilminin yapısını ve sözcüklerin kullanımını detaylı bir şekilde incelemiş ve sistematik bir şekilde sınıflandırmıştır.

b) *Ebû Hanîfe'nin Etkisi*: Kûfe Nahiv Ekolü, fıkıh âlimi Ebû Hanîfe'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Ebû Hanîfe'nin, nahiv ilminin yapısı ve kelime türleri konularında birçok yenilikçi fikir sunmuş ve bu fikirler Kûfe Nahiv Ekolü'nün çalışmalarına yansımıştır.⁶²

c) *İnceleme ve Analiz*: Kûfe Nahiv Ekolü, nahiv ve belagat konularında analitik bir yaklaşım benimsemiştir. Bu ekol, nahiv ilminin yapısını ve sözcüklerin kullanımını detaylı bir şekilde incelemiş ve analiz etmiştir. Bu sayede nahiv ilminin yapısı hakkında daha ayrıntılı ve derinlemesine çalışmalar sunacak bir anlayışa sahip olunmuştur.

d) *Şiir ve Edebiyat*: Kûfe Nahiv Ekolü, Arap dilinde belagata da büyük önem vermiştir. Şiir ve diğer edebî eserlerin nahiv ilmine uygunluğuna ve yapılarına yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu sayede Arap dili ve belagatının gelişimine de katkı sağlamıştır.

e) *Standartlaştırma*: Kûfe Nahiv Ekolü, nahiv ilminin standartlaştırılması konusunda da çalışmalar yapmıştır. Bu ekol, nahiv ilminin yapısını ve kullanımını standartlaştırmak için çaba göstermiştir. Bu sayede Arap dilinin geniş coğrafyalarda daha tutarlı ve standart bir şekilde kullanılması sağlanmıştır.

⁶⁰ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 156.

⁶¹ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 159.

⁶² Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 102.

f) *Dilin İşlevi*: Kûfe Nahiv Ekolü, dilin işlevi ve kullanımı konusunda da önemli çalışmalar yapmıştır. Bu ekol, dilin iletişimdeki rolüne dikkat çekmiş ve Arap dilinin günlük hayatta kullanımı ile edebî eserlerdeki kullanımı arasındaki farkları incelemiştir.⁶³

g) *Kavramların analizi*: Kûfe Nahiv Ekolü, Arap dilinde kullanılan kavramları analiz etmiştir. Bu ekol, Arap dilinde kullanılan kavramların anlamını ve kullanımını detaylı bir şekilde incelemiş ve bu kavramların farklı bağlamlardaki kullanımlarını sınıflandırmıştır.

h) *Târihsel gelişim*: Kûfe Nahiv Ekolü, Arap dilinin târihsel gelişimi konusunda da çalışmalar yapmıştır. Bu ekol, Arap dilinin tarih boyunca nasıl değiştiğini ve geliştiğini incelemiş ve bu değişimleri nahiv ilmi açısından analiz etmiştir.

ı) *İfade ve anlatım*: Kûfe Nahiv Ekolü, ifade ve anlatım konularına da özellikle odaklanmıştır. Bu ekol, Arap dilindeki sözcüklerin ve cümle yapılarının anlatım gücünü ve etkisini incelemiş ve bu konuda çeşitli örnekler vermiştir.

Kûfe Nahiv Ekolü, nahiv ilminin yapısı, sözcüklerin kullanımı, edebiyat ve iletişim konularında yaptığı çalışmalarla Arap dilinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Bu ekol, diğer nahiv ekollerine de etki etmiş ve Arap dilinin geniş coğrafyalarda kullanımının standartlaştırılmasına yardımcı olmuştur.⁶⁴

1.2.2.2. Kûfe Nahiv Ekolünün Âlimleri

Bu kısımda Kûfe Nahiv Ekolü âlimleri ez-Zübeydî'nin tabakâtı'nda zikrettiği sıralama ile bir araya getirilmiştir.

a) İlk Tabaka

1) Ebû Ca'fer er-Revâsî (ö. 187/803)

⁶³ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 102-103.

⁶⁴ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 103.

er-Revâsî Kûfe'de nahiv âlimidir. Çoğullar ve tekillerle ilgili bir eseri vardır.⁶⁵

2) Ebû Müslim (Ebû Alî) Muâz b. Müslim el-Herrâ' el-Kûfî (ö. 187/803)⁶⁶

b) İkinci Tabaka

1) Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi el-Kûfî (ö. 189/805)

c) Üçüncü Tabaka

1) Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö. 207/822) el-Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr ed-Duleymî'dir ve çalışmalarında Kûfeliler arasında en parlak olanı olarak zikredilmiştir.⁶⁷ Aynı zamanda üçüncü Kûfe tabakasının âlimlerinden biridir.

2) el-Kâsım b. Meân (ö. ?)

3) Muhammed b. Sa'dân b. el-Mübârek ed-Darîr (ö. 231/845)

4) Hişâm b. Mu'âviye ed-Darîr (ö. 209/824)

5) Ebû Tâlib el-Mekfûf. (ö. ?)

6) Selmevîh b. Benân Muttabîb el-Mu'tasim (ö. ?)

7) Ebû İshak el-Begevî (ö. ?)

8) Abdullah b. Harîş (ö. ?)

9) Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe en-Nahvî el-Cu'fî (ö. 200/815)⁶⁸

d) Dördüncü Tabaka

1) Ebû Muhammed Seleme b. Âsım en-Nahvî (ö. 270/883'ten sonra)

⁶⁵ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 125.

⁶⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 125.

⁶⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 131.

⁶⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 131-136.

el-Ferrâ'nın meclisinde hiç bulunmamıştır. Daha ziyade el-Ferrâ'nın derslerinde anlattıklarını, dersine katılanlardan alır sonra da el-Ferrâ'nın hatalarını çıkarıp bu hataları talebelerine anlatmıştır.⁶⁹

2) Ebû Abdullah et-Tuvâl, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ebû Muhammed el-Yezîdî Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (d. 154/771 (ö. ?)

3) Ebu C'afer Muhammed b. Abdullâh b. Kadîm (ö. ?)

4) Muhammed b. Habîb (ö. ?).⁷⁰

e) Beşinci Tabaka

1) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (ö. 291/904): Benî Şeybân'ın reîsidir. Sa'leb olarak bilinmektedir. O, Kûfe Nahiv Ekolünün ve devrinin insanlarını ilimde geride bırakmıştır. el-Ferrâ'nın sohbet halkasından kimselerle görüşmüş ve onlara katılmıştır.⁷¹

f) Altıncı Tabaka

1) Hârûn b. el-Ha'ik (ö. ?)

2) Ebû Mûsa Muhammed b. Süleymân el-Hâmid (ö. ?)

3) Ahmed b. Abdullah el-Mubidî (ö. ?)

4) Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932)

5) Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940)

6) Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafe b. Süleymân el-Atekî el-Ezdî el-Vâsîtî (ö. 323/935)⁷²

⁶⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 137.

⁷⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 127-139.

⁷¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 139-141.

⁷² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 151-154.

1.2.3. Bağdat Nahiv Ekolü

1.2.3.1. Bağdat Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri

Bağdat Nahiv Ekolü hicrî üçüncü asrın ortalarından sonra nahiv ilminin olgunluk ve mükemmellik çağı olan üçüncü asırda bir grup nahiv âliminin elinde ortaya çıkmıştır. Bu âlimler eserlerinde Basra ve Kûfe nahiv anlayışları arasındaki tercihi izlemişlerdir. Bu dönemde medreseler açılmış ve böylece hem Basra hem de Kûfe düşüncesini taşıyan yeni nesil nahiv âlimleri ortaya çıkmıştır. Bazıları Bağdat Nahiv Ekolünün varlığını inkâr etmeye çalışmış ve Bağdat Nahiv Ekolünün Kûfe ve Basra Nahiv Ekollerinin nahiv ilmi açısından ortaya koydukları fikirlerin bir karışımı olduğunu ve bu ekolün diğer iki ekolün bir uzantısı olduğunu söylemişlerdir.⁷³

Bağdat Nahiv Ekolünün görüşlerinde Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerine kıyasla çeşitli farklılıklar vardır. Bu farklılıklar, İslam hukukunun yorumlanması, yöntemlere olan vurgular gibi akademik ve teorik düzeyde ortaya çıkmaktadır.

Bağdat Nahiv Ekolünün Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinden farklı yanları:

a) *Kaynaklara yaklaşım:* Bağdat Nahiv Ekolü İslam hukukunu yorumlamak için tefsîr, hadîs, kıyâs ve usûliyet gibi çeşitli kaynaklara daha fazla vurgu yapmaktadır. Bu ekolde aklî çıkarımlar ve hukukî usuller, hükümler çıkarmak için önemli bir rol oynamaktadır. Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde ise daha çok sahabe sözlerine ve yerel uygulamalara dayalı yaklaşımlar görülmektedir.

b) *Rasyonalite ve Usûliyet:* Bağdat Nahiv Ekolü daha rasyonel ve usûliyet odaklı bir yaklaşım benimsemektedir. Akıl yoluyla hükümler çıkarma, mantıklı kanıt sunma ve hukukî usulleri kullanma ön plandadır. Diğer taraftan Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde daha yerel, deneysel ve yararcı bir yaklaşım benimsenmektedir.

c) *Hukukî metodoloji:* Bağdat Nahiv Ekolü, hukukî yöntemde farklı bir yol izlemektedir. Özellikle İslam hukukunun yorumlanması ve hükümler çıkarılması

⁷³ Dayf, *el-Medârisü 'n-nahviyye*, 245.

sürecinde daha sistematik ve akılcı bir yaklaşım sergilemektedir. Diğer ekoller ise daha çok geleneksel ve yerel uygulamalara dayalı bir yöntem benimsemektedir.

d) *Başkent olma etkisi*: Bağdat Nahiv Ekolü, Abbâsî İmparatorluğu'nun başkenti olan Bağdat şehrinde gelişmiştir. Bu durum, Bağdat Nahiv Ekolünün diğer ekollere kıyasla daha fazla siyâsî, kültürel ve idârî etkiye sahip olmasını sağlamıştır. Bağdat'ın kültürel ve siyâsî merkez olması, bu ekolün İslam düşüncesinde daha geniş bir etki sahasına ulaşmasına katkıda bulunmuştur.

e) *Eğitim merkezleri ve ilmî çalışmalar*: Bağdat, İslam dünyasında önemli medreselerin ve ilmî merkezlerin bulunduğu bir şehir olmuştur. Bu eğitim merkezleri ve ilmî çalışmalar Bağdat Nahiv Ekolünün gelişimine ve düşünce zenginliğine katkıda bulunmuştur.

f) *Kıyâs ilmi*: Bağdat Nahiv Ekolü kıyâs ilmine özel bir önem vermektedir. Kıyâs, İslam hukukunda hüküm çıkarılması için mevcut olan hükümlerden birini benzer bir duruma uygulama yöntemidir. Bağdat Nahiv Ekolü, kıyâs usûlünü daha fazla kullanırken Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde kıyâs usûlünün kullanımına daha az vurgu yapılmaktadır.

g) *İçtihat kapasitesi*: Bağdat Nahiv Ekolü hukukî içtihat yapma konusunda daha esnek bir yaklaşım benimsemektedir. Hukukî meselelerde yeni içtihatlar geliştirme ve değişen şartlara uyum sağlama konusunda daha açık bir duruş sergilemektedir. Diğer taraftan, Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde daha katı bir içtihat anlayışı ve mevcut içtihatların taklit edilmesi yaygındır.⁷⁴

h) *İslam hukukunun evrensel uygulanması*: Bağdat Nahiv Ekolü İslam hukukunun evrensel bir şekilde uygulanması ve yayılması konusunda daha aktif bir tutum sergilemektedir. Bağdat, Abbâsî İmparatorluğu'nun başkenti olarak İslam dünyasının birçok bölgesine etki etmiştir. Bu nedenle Bağdat Nahiv Ekolü, diğer ekollere kıyasla daha geniş bir coğrafi alanda etkili olmuş ve İslam hukukunun standartlaşmasına katkıda bulunmuştur.

⁷⁴ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 139.

ı) *Hukukî disiplinlerin etkileşimi*: Bağdat Nahiv Ekolü, İslam hukukunu anlamak için farklı hukukî disiplinlerin etkileşimine büyük önem vermektedir. Tefsîr (Kur'an yorumu), hadîs (Peygamber sözleri), fıkıh (İslam hukuku), usûl (hukukun kaynakları ve yöntemleri) gibi farklı disiplinler arasında bağlantılar kurarak İslam hukukunu daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu durum Bağdat Nahiv Ekolünün hukukî görüşler konusunda daha bütünleşmiş bir yaklaşım sergilemesini sağlamaktadır.

i) *Kültürel değerlerin etkisi*: Bağdat Nahiv Ekolü, kültürel değerlere ve ilmî araştırmalara büyük önem vermektedir. Bağdat'ta faaliyet gösteren medreseler, ilmî merkezlerin ve düşünürlerin etkisi altında gelişmiştir. Bu kültürel ortam, Bağdat Nahiv Ekolünün daha eleştirel ve analitik bir yaklaşım benimsemesine yol açmıştır. Bağdat Nahiv Ekolü, öğrencilerini geniş bir kültürel eğitimle donatarak, tüm ilim dallarına ve farklı düşünce akımlarına açık olmalarını teşvik etmektedir.

j) *Hukûkî ihtilafların çözümü*: Bağdat Nahiv Ekolü, hukûkî ihtilafların çözümünde daha fazla müsamaha gösterme eğilimindedir. Farklı mezhepler ve hukûkî görüşler arasındaki farklılıkları kabul etmekte ve çeşitliliği zenginlik olarak değerlendirmektedir. Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde ise daha katı ve dar bir çerçeve içinde ihtilafların çözümü hedeflenmektedir.⁷⁵

k) *İlim ve amel dengesi*: Bağdat Nahiv Ekolü ilmi elde etmekle birlikte, ilmin amele dönüşmesini de vurgulamaktadır. İslam hukukunun pratiğe yansımaları, toplumsal adaletin sağlanması ve bireylerin İslâmî prensiplere uygun yaşaması Bağdat Nahiv Ekolünün önemli hedeflerindendir. Bu nedenle teorik düşünce ile pratik uygulama arasında denge sağlamak Bağdat Nahiv Ekolünün önceliklerinden biridir.

l) *Sosyal adâlet ve insan hakları*: Bağdat Nahiv Ekolü, İslam hukukunun temel amacının adâletin sağlanması ve insan haklarının korunması olduğuna vurgu yapmaktadır. Toplumsal adâletin te'sis edilmesi, yoksulların ve miskinlerin korunması Bağdat Nahiv Ekolünün öncelikleri arasındadır. Bu nedenle, hukûkî hükümlerin

⁷⁵ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 140.

adâlet, eşitlik ve insan hakları ilkelerine uygunluğu Bağdat Nahiv Ekolünün önemli bir farklılığıdır.

m) *Coğrafi farklılıklar*: Bağdat, Basra ve Kûfe günümüzde Irak topraklarında bulunan şehirlerdir. Bu şehirler arasındaki coğrafi farklılıklar, nahiv ekollerinin gelişiminde etkili olmuştur. Bağdat Nahiv Ekolü, Bağdat şehrinde gelişmiş ve etkili olmuştur.

n) *Kültürel ve ideolojik farklılıklar*: Bağdat Nahiv Ekolü, Bağdat şehrinin kültürel ve ideolojik yapısından etkilenmiştir. Bağdat, Abbâsî İmparatorluğu'nun başkenti olduğu dönemde İslam düşüncesinin merkezi haline gelmiştir. Bu durum, Bağdat Nahiv Ekolünün İslam hukukuna ve düşüncesine farklı bir perspektif getirmesine neden olmuştur.

o) *İhtilafların çözümüne yaklaşım*: Bağdat Nahiv Ekolü, ihtilafların çözümüne yaklaşımında Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinden farklı bir yol izlemiştir. Bağdat Nahiv Ekolü, daha çok tefsîr, hadîs ve kıyâs gibi kaynaklara dayanarak hukûkî hükümler çıkarmıştır. Diğer ekoller ise daha çok sahâbe sözlerine ve yerel uygulamalara dayanmıştır.

ö) *Etki ve yayılma*: Bağdat Nahiv Ekolü, Abbâsî İmparatorluğu'nun etkisiyle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve diğer nahiv ekollerine kıyasla daha fazla etki sahibi olmuştur. Bu durum Bağdat Nahiv Ekolünün farklılaşmasında etkili olmuştur.⁷⁶

Bağdat Nahiv Ekolü, Bağdat şehrinin kültürel ve siyâsî merkezi olmasıyla güçlenmiştir. Bağdat, Abbâsî halîfelerinin hüküm sürdüğü bir dönemde İslam düşüncesiyle ilim merkezi haline gelmiştir. Bu durum Bağdat Nahiv Ekolünün kültürel bir çekim merkezi haline gelmesine ve farklı düşünce akımlarının etkisine açık olmasına neden olmuştur. Bağdat Nahiv Ekolü, daha çok tefsîr, hadîs, kıyâs ve usûliyet gibi hukûkî kaynaklara dayanmıştır. Bağdat Nahiv Ekolünde İslam hukukunu anlama ve yorumlama sürecinde akıl ve rasyonallite önemli bir rol oynamıştır. Bağdatlı hukukçular, öncelikle aklî çıkarımlar ve hukûkî usulleri kullanarak hükümler çıkarmışlardır.

⁷⁶ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 141.

Öte yandan Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinde daha yerel ve deneysel bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu ekoller, sahâbe sözlerine, yerel uygulamalara ve yerel toplum ihtiyaçlarına daha fazla vurgu yapmışlardır. Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerindeki hukukçular, toplumun yaşadığı sorunlara ve ihtiyaçlara göre hukûkî hükümler geliştirmişlerdir.

Bağdat Nahiv Ekolü, Abbâsî İmparatorluğu'nun etkisiyle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve diğer nahiv ekollerine kıyasla daha fazla etki sahibi olmuştur. Bu da Bağdat Nahiv Ekolünün farklılaşmasında etkili olmuş ve diğer ekoller üzerinde etkisini göstermiştir.⁷⁷

1.2.3.2. Bağdat Nahiv Ekolünün Âlimleri

Bağdat Nahiv Ekolüne mensup nahiv âlimleri üç ana gruba ayrılmaktadır. Bu gruplar: Basra Nahiv Ekolünün görüşlerini savunan grup, Kûfe Nahiv Ekolünün görüşlerini savunan grup ve bu iki ekolü birleştiren ve her iki ekolün temel görüşlerini benimseyen grup şeklinde incelenmektedir. Aşağıda bahse konu olan bu grupların en ünlü nahiv âlimlerinden söz edilmektedir.

a) Basra Nahiv Ekolünün görüşlerini benimseyen Bağdat Nahiv Ekolü Âlimleri

Başlıkta belirtilen düşünce yapısını savunmuş ve geliştirmişlerdir. Bu bölümde, Basra Nahiv Ekolünün ilkelerini benimseyen ve Bağdat Nahiv Ekolü içerisinde bu görüşleri öne çıkaran önemli nahiv âlimlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)⁷⁸
2. Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî (ö. 337/949)⁷⁹
3. Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)⁸⁰

⁷⁷ Dursun, *Basra, Kûfe ve Bağdat Nahiv Ekolleri*, 142.

⁷⁸ Emrullah İşler, "Zeccâc", *DİA*, (İstanbul: 2013), 46/173-174.

⁷⁹ Musa Yıldız, "Zeccâcî Ebû'l-Kâsım", *DİA*, (İstanbul: 2013), 46/175-176.

⁸⁰ Reşit Özbalkıç, "Ebû Alî el-Fârisî", *DİA*, (İstanbul: 1994), 10/80-90.

4. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)⁸¹

b) Kûfe Nahiv Ekolünün görüşlerini benimseyen Bağdat Nahiv Ekolüne mensup nahiv âlimleri:

1. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940)⁸²

c) Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerinin görüşlerini birleştiren Bağdat Nahiv Ekolüne mensup nahiv âlimleri:

Her iki ekolün nahiv ilmine yaklaşımlarını sentezleyerek özgün katkılarda bulunmuşlardır. Bu bölümde hem Basra hem de Kûfe Nahiv Ekollerinin prensiplerini harmanlayan ve Bağdat Nahiv Ekolünün temelini oluşturan önemli nahiv âlimlerinin isimleri zikredilmektedir.

1) Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932)⁸³

2) Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928)⁸⁴

1.2.4. Endülüs Nahiv Ekolü

1.2.4.1. Endülüs Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri

Nahiv çalışmalarına olan ilgi, Endülüs'te Emevîler dönemi (h. 138-422) boyunca belirgin hale gelmiş ve nahiv ilmi ile ilgilenen ilk Endülüslü âlim, Cûdî b. Osmân el-Mevrûrî (ö.198/814) olmuştur. Bu dönemde fıkıh çalışmalarına verilen önem kadar nahiv çalışmalarına ağırlık verilmemektedir. Gençlere ahlakî değerleri, Arap dilinin ilkelerini ve edebiyatını öğreten eğitimciler ortaya çıkmıştır. Bu eğitimciler, gençleri Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye ve doğru okumaya yönlendirmişlerdir. Endülüs'ün en önemli kurrâlarından biri, Ebû Mûsâ el-Havârî (ö.?)'dir. ez-Zübeydî, el-Havârî hakkında şöyle söylemektedir: “Endülüs'te fıkıh ve nahiv ilimlerini birleştiren ilk kişidir. Ebû'l-Mutarrif Abdurrahmân ed-Dâhil b.

⁸¹ Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *DİA*, (İstanbul: 1999), 19/397-400.

⁸² İsmail Durmuş, “İbn Keysân”, *DİA*, (İstanbul: 1999), 20/134-136.

⁸³ Emin Işık, “İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir”, *DİA*, (İstanbul: 2000), 11/24-26.

⁸⁴ İnci Koçak, “el-Ahfeş el-Asgar”, *DİA*, (İstanbul: 1998), 1/525.

Muâviye b. Hişâm (ö. 172/788)'ın ilk emirliği sırasında seyahat etme fırsatı bulmuş ve âlimler arasında İbn Mâlik (ö.672/1274) ve arkadaşlarıyla tanışmıştır. el-Esmâî, Ebû Zeyd ve onların etrafındaki âlimlerle görüşmüş, bedevîlerin arasına karışmıştır. Kıraatlerle ilgili bir eser kaleme almıştır.” Bu bağlamda Endülüs'te nahiv çalışmalarının öncüsü olan âlimler tabakalar halinde zikredilmiştir.⁸⁵

1.2.4.2. Endülüs Nahiv Ekolünün Âlimleri

Endülüs Nahiv Ekolünün âlimleri arasında şu isimler zikredilebilir:

a) İlk Tabaka

- 1) Ebû Mûsâ el-Havârî (ö. ?)
- 2) el-Gazî b. Kays (ö.?)
- 3) Cûdî en-Nahvî (ö. ?)
- 4) Sivar b. Târik (ö. ?)
- 5) eş-Şemr b. Nemr (ö. ?)⁸⁶

b) İkinci Tabaka

- 1) Ebû Harşen (ö. ?)
- 2) Hasıyp el-Kelbî (ö. ?)
- 3) Abdullah b. el-Gazî b. Kays (ö. ?)
- 4) İbn Ebî Gazâle (ö. ?)
- 5) Abdullah b. Sivâr b. Târik (ö. ?)
- 6) Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö. 238/853)⁸⁷
- 7) Bekr el-Kinânî (ö. ?)

⁸⁵ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 275. Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 288.

⁸⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 253-258.

⁸⁷ Tahsin Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, (İstanbul: 1999), 19/510-513.

8) Seyit er-Reşşâş (ö. ?)

9) Abbâs b. Nasîh el-Cezerî (ö. ?)⁸⁸

c) Üçüncü Tabaka

1) Harşen b. Ebû Harşen (ö. ?)

2) Ahmet b. Naîm (ö. ?)

3) Abdulmelik b. Muhtâr (ö. ?)⁸⁹

d) Dördüncü Tabaka

1) Yezîd b. Talhâ (ö. ?)

2) Ebû Sâlih el-Meâfirî (ö. ?)

3) Tâhir b. Abdulazîz (ö. ?)⁹⁰

e) Beşinci Tabaka

1) Ufeyr b. Mes'ûd (ö. ?)

2) Ebû Osmân Saîd b. Kesîr b. Ufeyr el-Ensârî el-Mısırî (ö. 226/841)

3) Muhammed b. Muhammed b. el-Erkam (ö. ?)

4) Hişâm b. el-Velîd b. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Gâfikî (ö. ?)⁹¹

f) Altıncı Tabaka

1) Munzir b. Seyit el-Kâdî (ö. ?)

2) Muhammed b. Yahyâ (ö. ?)⁹²

⁸⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 259-262.

⁸⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 265-270.

⁹⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 271-273.

⁹¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 275-293.

⁹² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 295-310.

1.2.5. Mısır Nahiv Ekolü

1.2.5.1. Mısır Nahiv Ekolünün Genel Özellikleri

Mısır Nahiv Ekolünün ortaya çıkışı Endülüs Nahiv Ekolünün ortaya çıkışından pek farklı değildir. Mısır'daki durum âlimlerin, dînî derslerin ve Kur'an-ı Kerim'in yayıldığı Endülüs'teki duruma yakındır. Dolayısıyla nahiv çalışmaları ortaya çıkmaya başlamış ve çok geçmeden Mısır Nahiv Ekolü ortaya çıkmıştır. Nahiv alanında ilk Mısırlı âlimlerden biri Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Velîd (Vellâd) et-Temîmî el-Mısırî (ö. 332/944)'dir. Fustat⁹³ şehrinde doğan el-Mısırî daha sonra Irak'a gitmiştir. Burada Halil b. Ahmed ile tanışmış ve ondan nahiv ilmini öğrenmiştir. ez-Zübeydî onun hakkında "Mısır'da el-Mısırî'den önce büyük bir nahiv bilgisi ve kitâbı yoktu."⁹⁴ diyerek el-Mısırî'nin Mısır Nahiv Ekolünün öncüsü olduğunu vurgulamıştır.

1.2.5.2. Mısır Nahiv Ekolünün Âlimleri

a) İlk Tabaka

1) Muhammed et-Temîmî el-Mısırî (ö. 322/944)

2) Mahmut b. Abbâs (ö. ?)⁹⁵

b) İkinci Tabaka

1) Ebû Ali Ahmet b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. ?)

2) Ebû Bekr b. el-Mizrî (ö. ?)⁹⁶

c) Üçüncü Tabaka

1) Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs (ö. 338/950)⁹⁷

⁹³ el-Fustat: Mısır'da meşhur bir şehirdir. Bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/ 262.

⁹⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 233. Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 328.

⁹⁵ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 213.

⁹⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 215-217.

⁹⁷ Muhammed Eroğlu, "Nehhâs", *DİA*, (İstanbul: 2006), 32/542-543.

2) Ebü'l-Kâsım b. Vellâd (ö. ?)⁹⁸

1.3. Nahiv İlminin Önemi

Ataları Arapları, Arap dilinin ilimlerini özellikle de nahvi öğrenmeye teşvik etmiştir. Şiir Arapların dîvânıdır.⁹⁹ Müslüman âlimlerin sundukları akademik çalışmalar ise Yüce Allâh'ın dînini anlamaya yöneliktir. Bu nedenle aşağıda en önemli İslâmî ilimlerde nahiv ilminin öneminden bahsedilecektir.

1.3.1. Tefsir İlminde Nahiv İlminin Önemi

Nahiv, her türlü Arapça metnin anlaşılmasında başvuru en önemli ilimdir. İ'rab'ın kökeni, mananın anlaşılır olmasıyla belirlenmektedir. Karışıklık durumunda fâilin öne çıkması gerektiği anlaşılmadığı sürece “Musa İsa'ya vurdu ضَرَبَ مُوسَى عِيسَى” cümlesinde olduğu gibi fâil'i merfûdan ayırmanın gerektiği durumlar ortaya çıkmaktadır. İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) bu konuyu açıklarken “İki durumda öznenin nesneye göre önceliği olmalıdır, bunlardan biri karışıklıktan korkmaktır.”¹⁰⁰ ifadesi ile eğer özne ile nesne arasında bir ayrım olmadığından korkuluyorsa o zaman öznenin nesneden önce gelmesi, nesnenin de arkasından gelmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu vb. örnekleri Cenab-ı Hakk'ın kelâmında düşünecek olunursa nahiv ilmini bilmeye şiddetle ihtiyaç olduğu âşikâr olacaktır. Çünkü Kur'an-ı Kerim Arapça olarak indirilmiştir. Allâhu teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de bu durumla ilgili olarak;

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۖ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ ۖ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾¹⁰¹

⁹⁸ ez-Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyîn*, 219-222.

⁹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Şam: Şam Arap Dili Akademisi Yayınları, 1971), 1/62.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Mısırî el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf Muhammed el-Bukâ'i (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 2/103.

¹⁰¹ Nahl, 16/103.

“Hiç kuşkusuz, “Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancısıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça’dır.”

Bir başka ayeti kerime’de ise; ¹⁰² ﴿قُرْآنًا غَرِيبًا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾

“(Bunu) insanlar Allah’a karşı gelmekten korunsunlar diye Arap diliyle indirdiğimiz çelişkisiz Kur’an’da (yaptık).” buyurmuştur.

es-Süyûtî (ö. 911/1505)’nin söylediğine göre bir müfessirin on beş ilmi bilmeye ihtiyacı vardır: Bu ilimlerden ikincisi nahiv ilmidir ve şöyle der: “Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri derlemiş olan kimsenin Kur’an-ı Kerim’i tefsir etmesi câizdir. Bunlar on beş ilimdir. İkincisi: nahivdir. Çünkü anlam, tahlile bağlı olarak değişir ve farklılaşır, bu yüzden dikkate alınmalıdır. Ebû Ubeyd, el-Hasan’dan rivâyet ettiğine göre; Arapça öğrenen bir adamın Kur’an’ı yanlış okuyuşunu değerlendirerek kendisine sorulmuştur. Ebû Ubeyd bu soruyu: Ey Hasan, o halde onu öğren, çünkü adam ayeti yanlış okur ve sonra bu yüzden helâk olur.”¹⁰³ şeklinde cevaplayarak tefsir ilminde nahiv ilmi bilmenin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.

ez-Zeccâî (ö. 337/949) nahiv ilmini öğrenmenin faydalarından bahsederken: “Birisî ‘nahiv ilmini öğrenmenin faydası nedir?’ diye sorduğunda ona cevaben: Nahiv ilmini öğrenmenin faydası, Arapların sözlerini tahrîf etmeden doğru şekilde söyleme kâbiliyetine ulaşmak ve dînin temeli olan Cenâb-ı Hakk’ın kitâbını hakkıyla okumak, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) hadislerini anlamak ve manalarının hakîkatine ulaşmaktır. Çünkü i’rab kurallarını yerine getirmedikçe anlamları doğru anlaşılamaz. ¹⁰⁴” şeklinde tefsir ve hadis ilimlerinde nahiv ilmi bilmenin önemini vurgulamaktadır.

1.3.2. Hadis İlminde Nahiv İlminin Önemi

Peygamber (s.a.v.)’den yaygın olarak bilinen bir hadis olayı şudur: “Bir adam, O’nun huzurunda bir i’rab hatası yapmış ve Peygamber (s.a.v.) şu şekilde

¹⁰² Zümer, 39/28.

¹⁰³ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İbrahim (Mısır: el-He’a el-Âmme lil-Kütüb, 1974), 5/213.

¹⁰⁴ Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâî, *el-Îzâh fi ‘ileli’n-Nahv*, thk. Mâzin Mübârek (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986), 95.

buyurmuştur: ‘Kardeşinize yol gösteriniz; çünkü o, doğru yoldan sapmıştır.’”¹⁰⁵ Bu olayda, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Arapça’yı doğru telaffuz etme konusunda uyarı yapmaktadır.

Hadis âlimleri, hadis râvisi için şartlar koymuşlardır; bunlardan en önemlisi, hadis âliminin konuşmasında yanıltıcı bir kişiden alıntı yapmamasıdır. Hadis râvisi, hadislerini lahn yaparak veya yanlış harekeleyerek anlatmamalıdır.¹⁰⁶ Bu iki kısımdan da anlaşılacağı üzere hadis ilminde nahiv ilmine hâkim olmanın önemi büyüktür.

1.3.3. Fıkıh ve Usûl İlimlerinde Nahiv İlminin Önemi

Fıkıh metinlerinin anlaşılması nahiv ilminin anlaşılmasına bağlı olduğundan, nahiv ilmi olmadan fıkıh kurallarının çıkarılmasında fakîhlerin anlayışı doğru olmayacaktır. Fakîhlerin fıkıh kuralını çıkarabilmesi için fıkıh metnini doğru anlaması gerektiğinden nahiv ilmini öğrenmesi farz olur.¹⁰⁷

Âlimler de fakîh’e bir yol belirleyerek; “nahiv ve sarf ilimleri iyi bilinmelidir. Çünkü bizim fıkımız Arapçadır ve ona Arapların sözlerini anlamadan ulaşılamaz.” şeklinde farzın onsuz yerine getirilmeyeceği, farz olduğu ve bunun için reşit olmanın gerekli olmadığını belirtilmişlerdir.¹⁰⁸

Böylece nahiv ilminin, tefsîr hadîs, fıkıh, kelâm ilmi gibi en önemli İslam ilimlerinin ilk yapı taşını oluşturduğu görülmektedir. Nahiv bir gereklilik olmaktan ziyâde İslâmî ilimleri öğrenmede anahtar görevi görmektedir.

1.3.4. Mantık İlminde Nahiv İlminin Önemi

Nahiv ve mantık disiplinleri arasındaki etkileşim, nahiv ilminin kökenlerinden itibaren varlığını sürdürmüştür. Nahiv, mantıktan önemli ölçüde etkilenmiştir ve bu etkileşim nahiv âlimlerinin nahiv kurallarını belirlerken mantık ilmi ile ilgili terimleri

¹⁰⁵ es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-Luga*. thk. Fuat Ali Mansur, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2/341.

¹⁰⁶ Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. İbrâhîm el-İrâkî, *et-Tekyîd ve’l-izâh fî şerhi mukaddimeti ibni’s-salâh*, thk. Abdurrahman Osman, (Medine-i Münevvere: by, 1969), 228.

¹⁰⁷ Safiyyüddîn Abdülmü’min b. Yûsuf b. Fâhir el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü’l-vusûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Salih Yûsuf, (Mekke: by, 1996), 9/ 3828.

¹⁰⁸ el-Urmevî, *Nihâyetü’l-vusûl*, 9/ 3828.

kullanmalarında kendisini göstermiştir. Bu terimler arasında ‘tefri’, terkîb, kıyâs, illet’ gibi mantık terimleri bulunmaktadır.¹⁰⁹ Nahiv âlimleri, dil ve nahiv kurallarını oluşturmak için bu terimleri başvurularına dâhil etmişlerdir. Nahiv, başlangıçta âmil teorisine dayanmaktadır ve bu teori tamamen mantıksal bir temele oturmaktadır.¹¹⁰ Âmil teorisine dair bilgiler, çoğu kaynakta bulunmaktadır.¹¹¹

Nahiv kurallarını oluştururken mantık ilminden etkilenen ilk ekol olarak Basralılar ön plana çıkmaktadır. Basralı âlimler, bakış açıları ve yorumlama tarzları ile mantık ilmine daha yatkın olarak bilinmektedirler. Bu durum Basralı âlimlerin o dönemde sıkça başvurulan felsefî düşüncelerden etkilenmeleri ve birçoğunun Mu‘tezile mezhebinden etkilenmeleri ile ilişkilidir.¹¹²

Bu ekol, başlangıçta İslâm hakkındaki şüpheleri gidermek amacıyla felsefe öğrenmiş ve daha sonra bu bilgileri nahiv kurallarına bütünleştirmiştir.¹¹³ Bu sayede nahiv ilmi mantık ilmi ile entegre bir şekilde günümüze kadar ilerlemiştir.

1.4. es-Sîrâfî’nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı

es-Sîrâfî’nin doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bilgiler mevcut olmamakla birlikte, kaynaklar onun Sîraf’ta doğduğunu belirtmektedir. es-Sîrâfî’nin Klasik Arap dili ve edebiyatına olan ilgisi, onu dönemin önemli nahiv âlimleri ile bir araya getirmiştir. Eğitim hayatında, dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak, geniş bir

¹⁰⁹ Ferid Cabr, *Mevsûatu mustalahâti ilmi’l-mantık inde’l-arab*, (Beyrut: Mektebetu Nâşirun, 1996), 1306-1326.

¹¹⁰ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsetu’n-nahviyye ve’l-lugaviyye inde’z-Zemahşerî*, (Bağdat: Matbaatu’l-İrşâd, 1971), 54.

¹¹¹ es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsetu’n-nahviyye*, 54-63. Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 38.

¹¹² Mu‘tezile isminin, Vâsıl b. Atâ’nın mürtekeb-i kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basrî’nin ders halkasından ayrılması ve onun Vâsıl’ın kendilerinden uzaklaştığını (i’tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı zikredilir. Ayrıca Mu‘tezile’de Hasan-ı Basrî’nin görüşlerini benimseyen ve kendilerine Haseniyye denilen bir fırka da vardır. Bazıları ise Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd ismini zikreder; ancak âlimler bunun isabetli olmadığını belirtir. Bk. Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve’n-nihal*, (Bağdat: Dâru’n-Neşr, 1903), 54-61. İlyas Çelebi, “Mu‘tezile” *DİA*, 2020, 31/391-401. Kays İsmail el-Evsî, *Esâlibu’t-taleb inde’n-nahviyyîn ve’l-belağîyyîn* (Irak: Beytu’l-Hikme, 1988), 49.

¹¹³ Evsî, *Esâlibu’t-taleb*, 48-49.

ilmî birikim edinmiştir. es-Sîrâfî, hicri 4. yüzyılda yaşamış olup, Fars kökenli bir âlimdir. Yirmi yaşında ilim talebi için çıktığı yolculuğun sonunda Bağdat'a yerleşmiştir.¹¹⁴ O dönemde merkezi Irak olan İslam dünyası, Abbâsî Halîfeliği tarafından yönetilmektedir. Ancak bu dönem Abbâsî devleti saltanatının son dönemlerine denk gelmektedir.¹¹⁵

Bu dönemde Bağdat'ta pek çok siyâsî kriz yaşanmış ve bu krizler, güvenlik durumunun ciddi şekilde bozulmasına yol açmıştır. Bu istikrarsızlık, el-Muktedîr'in (ö.320/932), (295-320/ 908-932) yılları arasında tahta çıkışıyla daha da kötüleşmiş ve onun ölümüne kadar yönetim, kadınların ve yöneticilerin kontrolünde kalmıştır. el-Muktedîr'in ardından kardeşi el-Kâhir (ö.339/950) iktidara gelmiş, ancak 339/950 yılında ölünceye kadar durum iyileşmemiştir. el-Kâhir'in ölümünün ardından, el-Muktedîr'in oğullarından biri tahta geçmiş ve saltanatı sırasında da siyâsî durum fiilî yönetimin halifenin elinde olmayıp şehzadelerin kontrolünde olması nedeniyle daha da kötüleşmiştir. Bu belirsizlik ve iktidar mücadelesi Muhammed b. Râik (ö. 330/942) dönemine kadar devam etmiştir. Ardından Büveyhî ailesinin ilk hükümdarı Muizzüddeve Ebü'l-Hüseyn ed-Deylemî (ö. 356/967), iktidarı eline almıştır. Bağdat'ın idâresi, 367/978 yılına kadar Büveyhî ailesinin kontrolünde kalmış, ancak Bahtiyâr (ö.367/978)'ın hükümdarlığı sırasında izledikleri kötü politika nedeniyle bu idare sona ermiştir. Bu siyâsî kargaşa dönemi, Abbâsî Halîfeliği'nin merkezî otoritesinin zayıfladığı ve yerel güçlerin iktidârı ele geçirdiği bir süreç olarak dikkat çekmektedir. Büveyhî ailesinin Bağdat üzerindeki etkisi, bu dönemin siyâsî karakterini belirlemiş ve bölgenin istikrârını derinden etkilemiştir.¹¹⁶

Hicri 4. yüzyılda ekonomik durum oldukça yüksek bir seviyededir. Bu yüzyılın ilk yarısında Halîfe Muktedîr Billâh'ın (ö. 320/932) sarayı lüks içinde yaşamış ve Muizzüddeve'nin bakanları ekonomik açıdan en yüksek seviyelere ulaşmıştır. Bağdat, Bahtiyâr'ın hükümdarlığına kadar ekonomik refah içinde yaşamış, ancak onun yönetimi sırasında bu lüks ve refah ortamı kaybedilmiştir. Belki de es-Sîrâfî'nin geçimini kitap nesh ederek sağlamasının nedeni bu ekonomik ortam olmuştur.

¹¹⁴ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/ 877.

¹¹⁵ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 1/ 15.

¹¹⁶ Marios Kenâr, "*Bağdâd fî'l-karni'r-râbi' el-hicrî*", çev. Ekrem Fâdıl, *Mecelletü'l-Mevrid* (Irak), 1973: 2/11-22.

Ekonomik durum toplumsal yapıya da yansımış, Büveyhî yönetiminin son döneminde soygun ve yağma olayları artmış, insanları köleleştiren ve terörize eden çeteler ortaya çıkmıştır. Gasp ve sömürü yaygınlaşmış, fiyatlar hızla yükselmiş, sosyal durum iyice kötüleşmiş, açlık ve vebâ insanları kasıp kavurmuştur. Bu süreçte insanlar açlıktan ve yoksulluktan dolayı çekirge yemeye başlamış ve Bağdat'tan kitlesel göçler yaşanmıştır.

Bu ekonomik ve sosyal çöküş dönemi, Bağdat'ın tarihindeki en zorlu dönemlerden biri olarak kaydedilmiştir. Ekonomik refahın kaybolması, sadece bireylerin değil aynı zamanda toplumsal düzenin de bozulmasına yol açmış, şehir büyük bir kriz içine sürüklenmiştir.¹¹⁷

1.4.1. es-Sîrâfî'nin Adı, Nisbesi ve Aile Kökeni

Pek çok terâcim ve tabakât kitâbında es-Sîrâfî'den bahsedilmiştir. O, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah b. el-Merzubân es-Sîrâfî en-Nahvî¹¹⁸ el-Kâdî'dir.¹¹⁹ Sîbeveyh'in kitâbını tefsîr eden, şerh eden O'dur.¹²⁰ Öklid¹²¹, mantık gibi ilimlere hâkim ve Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine fakîh bir kimse idi. Mu'tezilî olduğu söylenmiştir ve el-Cubbâî'nin arkadaşlarından.¹²² Bazıları da onun mu'tezilî olduğunu nefyetmiştir.¹²³ Bağdat'ın doğusunda bulunan Rusâfe Camisi'nde kadılık yapmıştır.¹²⁴

¹¹⁷ Kenâr, Bağdâd fi'l-karnî'r-râbi' el-hicrî, 2/11-22.

¹¹⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmurî (Ürdün: Matbaatu'l-Menâr, 1985), 227.

¹¹⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/ 876.

¹²⁰ el-Mecistî, mantık ilmine dair bir eserdir. Müellifi Batlamyus el-Kalûzî'dir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerafettin Altınkaya, (İstanbul: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1942)137/138. Cengiz. Aydın, Gülseren Aydın, "Batlamyus", *DİA*, 1992, 6/ 196-199.

¹²¹ Öklid, yazarının adını taşıyan, geometri ve aritmetiğin kökenleri üzerine bir kitaptır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 137-138. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 119.

¹²² el-Cübbâî, Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb. Basra'daki Cübbâ köyüne mensuptur. Bk. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, ty.), 3/ 183.

¹²³ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 307.

¹²⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 119.

es-Sîrâfî, Sîraf şehrine bağlıdır. Yâkût el-Hamevî (ö. 623/1226) “O, Sîraf’tan nahiv âlimi Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 368/979) dir” şeklinde nisbelendirmiştir.¹²⁵

“Sîrâf” kelimesinin kökeni ve anlamıyla ilgili olarak Yâkût el-Hamevî, şu hikâyeyi nakletmektedir: “İranlılar, El-ibsitâk adlı kitaplarında, Keykavus’un kendi kendine göğe yükseldiğini ve ancak o zaman insanların gözünden kaybolduğunu belirtmişlerdir. İnsanlar, Tanrı’nın rüzgârı onu aşağıya indirmesini emrettiğinde, o bir sîraf’la birlikte düşmüştür. Bu olayın yaşandığı yerde Keykavus, Tanrı’ya “Bana içmem için su ve süt ver.” demiştir. Ona su verilmiştir. Bu nedenle yerin adı “Sîrâf” olarak kalmıştır. Çünkü “şîr” süttür ve “ab” su demektir. Daha sonra kelime Arapçaya uyarlanmış, “şin” harfi “sin”e dönüşmüş ve “ba” harfi ise “fa” olarak değiştirilerek “Sîrâf” şeklinde söylenmiştir.”¹²⁶ el-Hamevî bu şehrin özelliklerini aktarırken “İran Denizi kıyısında mukaddes bir şehirdir. Antik Çağ’da Hindistan’a aitti. Güzel mimarîden izler ve güzel bir camii var.” der.¹²⁷

Ailesine gelince, ailesi ile ilgili pek bir bilgiye ulaşamamıştır. Mecûsî olan ve İslâm’a geçen babasından bahsedildiğine ve es-Sîrâfî’nin çocuklarından birinin de bilgisine ulaştık. Babasına gelince, el-Hamevî es-Sîrâfî’nin babasının Mecûsî olduğunu ve adının Bihzâd olduğunu sonradan İslâm ile müşerref olan Bihzâd’a oğlu es-Sîrâfî’nin Abdullâh adını verdiğini nakletmektedir.¹²⁸ es-Sîrâfî’nin oğlu ise babasının yanında eğitim gören, fazîletli ve basîretli bir nahiv ve hadis âlimi olan Ebû Muhammed Yusuf es-Sîrâfî’dir.¹²⁹

1.4.2. es-Sîrâfî’nin Doğumu ve Eğitim Süreci

es-Sîrâfî’nin doğumuyla ilgili pek fazla bilgiye ulaşamamıştır. Aslen Fars kökenlidir ve Hicri 290 yılından önce Sîraf’ta doğmuştur. İlk eğitimini burada almaya

¹²⁵ el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 3/ 294.

¹²⁶ Perslerin kitabı olup, Yahudilerin Tevrat’ı, Hristiyanların İncil’i gibidir. Bk. el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 3/ 294.

¹²⁷ el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 3/ 294.

¹²⁸ el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 2/ 276.

¹²⁹ Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru’l-Mârifet, ty.), 50. el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’*, 2/ 878.

başlamış ve yirmi yaşına gelmeden ilim talebi için Sîraf'tan ayrılmıştır. İlk olarak Umman'a giderek burada fıkıh eğitimi almış, ardından tekrar Sîraf'a dönmüştür. Daha sonra Askerimükrem şehrine gitmiş ve burada bir süre ikâmet etmiştir. Bu dönemde kelam âlimi Muhammed b. Ömer es-Saymerî ile tanışmış ve ona büyük değer vererek tüm arkadaşlarından üstün tutmuştur. es-Sîrâfî, Iraklı ilim adamlarının doktrinini takip eden bir fakîh olarak tanınmıştır. Aynı zamanda es-Sîrâfî, nahiv alanında da önemli bir âlimdir. Fakîh el-Kerhî (ö. 340/952), es-Sîrâfî'yi övgüyle anmış ve çevresine ondan bahsetmiştir. Hatta fetva vermesi için ona özel bir dâire tahsis etmiştir. es-Sîrâfî'nin bu şekilde çeşitli ilim dallarında eğitim alması ve tanınmış âlimlerle olan yakın ilişkileri, onun ilmî kişiliğinin oluşumunda önemli rol oynamıştır.¹³⁰

1.4.3. es-Sîrâfî'nin Vefâtı

es-Sîrâfî, Halîfe Tâi`-lillah (ö.393/1003)'ın döneminde üç yüz altmış sekiz yılının Receb ayının ikinci pazartesi günü öğle namazından sonra vefat etmiştir. Aynı gün ikindi namazını müteakip Bağdat'taki el-Hayzurân Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹³¹

Başka bir kaynakta da aynı ölüm tarihi: “Üç yüz altmış sekiz yılı içinde geçen Receb ayının ikinci gecesi vefat etti.”¹³² şeklinde nakledilmektedir.

1.5. es-Sîrâfî'nin İlmî Kişiliği

1.5.1. es-Sîrâfî'nin İlmî Tahsili

es-Sîrâfî'nin ilmî konumu göz önünde bulundurulduğunda, geniş bir ilim yelpazesinde derin bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Eserlerinde de açıkça ortaya koyduğu üzere Kur'an, kıraatler, nahiv, fıkıh, kelâm, şiir ve aruz gibi çeşitli ilimlerde ustalıkla çalışmalar yapmıştır. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071)'nin ifadesine göre öğrencilerine bu alanlarda derinlemesine bilgi aktarmıştır. Ayrıca Ebû Bekr b. Mücahid (ö. 324/936)'den Kıraat ilmini, Ebû Bekr b. Düreyd (ö. 321/933)'den nahiv ilmi ve Arap dilinin inceliklerini öğrenmiştir. Nahiv ilmi konusunda Ebû Bekr b. es-

¹³⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 93.

¹³¹ el-Hamevî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 228.

¹³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 93.

Serrâc (ö. 316/929) ve Ebû Bekr el-Mebreman gibi önemli âlimlerden eğitim almıştır. es-Sîrâfî'nin yaşam tarzı da dikkate değerdir; kazancını sadece geçimini sağlamak için harcayan bir zâhid olarak bilinir. Her gün geçimini sağlayacak ücreti almak için ilim veya hüküm meclislerine katılmadan önce on sayfa nesih yapmıştır.¹³³

Bu durum es-Sîrâfî'nin kültürünün genişliğini gösterir. Çünkü nâsîh yalnızca harfleri basan bir makine değildir. Daha ziyade O, okuduğu her şeyi anlamış ve dikkatle incelemiş olmalıdır ve kitapların neshedilmeleri onun için bir meslek haline geldiğinden dolayı bu kitaplar aynı zamanda ona ilim ve hayatı bir arada kazandırmıştır.

1.5.2. es-Sîrâfî'nin Hocaları

Pek çok terâcim ve tabakât kitabında es-Sîrâfî'nin hocalarından bahsedilmektedir. Eğitim gördüğü hocalarının birkaçını şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)
- 2) Ebû Bekr Muhammed b. Ali Mebremân (ö. ?)
- 3) Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936)
- 4) el-Hüseyn b. Ali es-Sumeyrî el-Mu'tezilî (ö.?)¹³⁴

1.5.3. es-Sîrâfî'nin Öğrencileri

es-Sîrâfî'nin hayatıyla ilgili çeşitli tabakât ve ilim kitaplarında birçok öğrencisinin olduğu görülmektedir. es-Sîrâfî'nin en bilinen öğrencileri:

- 1) Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî (ö. 370/980)

¹³³ Ebû Bekr Ahmet b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf, (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002), 9/316.

¹³⁴ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/876-910. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/316. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 50-112. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Muhammed el-Hâşimî, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif el-Osmâniye, ty.), 9/339. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 114-119.

- 2) Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî (ö. 414/1023)
- 3) Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)
- 4) Ali b. İsa er-Rabî` (ö. ?)
- 5) Ebû el-Genâim Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Hallâl el-Lügavî (ö. ?)
- 6) Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî (ö. 340/951-52)
- 7) el-Huseyn b. Muhammad b. Ca'fer (ö. 388 h.)
- 8) Abdullâh b. el-Rakkâk (ö. 387 h.)
- 9) Ubeydullâg b. Ahmed al-Arârî (ö. 382 h.)
- 10) Ali Abdullah es-Sem'i (ö. 415 h.)
- 11) Ali b. Ubeyd b. el-Rakkâk (ö. 345 h.)
- 12) Ali b. İsa er-Rab'i en-Nahvî (ö. 420 h.)
- 13) Ali b. Muhammed b. Abdurrahîm b. Dînâr (ö. 323 h.)
- 14) Muhammed b. Muhammed b. Abbâd (ö. 334 h.)
- 15) Muizzüdevle b. Büveyh¹³⁵ şeklinde isimleriyle zikredilebilir.

1.5.4. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Temâyüz Etmesi

es-Sîrâfî'nin ilmî konumu, özellikle nahiv ilmi konusundaki çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. es-Sîrâfî, nahiv alanındaki çalışmalarıyla Arap dilinin sistematik bir şekilde incelenmesine büyük katkılar sağlamıştır. es-Sîrâfî, yaşadığı dönemin ilmî atmosferi içerisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Döneminde yaşamış diğer âlimler ile girdiği tartışmalar ve bu tartışmalarda ortaya koyduğu argümanlar, onun ilmî derinliğini ve kültürel kapasitesini göstermektedir. es-Sîrâfî'nin çalışmaları, sonraki dönem nahiv âlimleri için de önemli bir referans kaynağı olmuştur. Onun ilmî

¹³⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/876-910. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/316. İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. 50-112. es-Sem'ânî. *el-Ensâb*, 8/339. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 119.

mîrası sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, İslam dünyasının sonraki asırlarına da ışık tutmuştur.

es-Sîrâfî, genç yaşta ilim yolculuğuna başlamıştır. Hayatı üzerine yapılan araştırmalarda, el-Hamevî'nin es-Sîrâfî'nin ilim yolculuğuna dair bilgiler verdiği gözlemlenmiştir. es-Sîrâfî, ilim talebine doğduğu yer olan Sîraf'ta başlamış ve yirmi yaşına kadar buranın âlimlerinden istifade etmiştir. Daha sonra ülkeler arasında dolaşmaya başlamıştır. el-Hamevî, Ebu İshâk b. en-Nedîm'den alıntı yaparak şöyle belirtmektedir: “O, Sîraf'ta doğdu ve ilim talebine burada başladı. Yirmi yaşına gelmeden Sîraf'tan ayrılarak Amman'a gitmiş ve burada eğitim almıştır. Daha sonra Sîraf'a geri dönmüş, ardından Askerimükreme gitmiş ve bir süre burada kalmıştır. Mebremân'dan geometri öğrenmiştir.”¹³⁶ en-Nedîm: “es-Sîrâfî, Iraklıların mezhebine uyan bir fakîh idi ve Bağdat'a gönderilerek doğu yakasının baş kadılığı görevini üstlendi.”¹³⁷ şeklinde es-Sîrâfî'nin ilmî konumunun dönemindeki yöneticiler tarafından da görülüp takdir edildiğini aktarmaktadır. Bu bilgiler, es-Sîrâfî'nin eğitim hayatının önemli dönemeçlerini ve farklı coğrafyalarda edindiği ilmî birikimi yansıtmaktadır.

1.5.5. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlmine Katkısı

es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine katkısı başlangıçta Sîbeveyh'in Kitâb'ını şerh etmesiyle ilim çevrelerince belirginleşmiştir. Sîbeveyh'in Kitâb'ının şerhi, bu çalışmanın ikinci bölümünde detaylı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla bu kısımda bu konuya derinlemesine girilmeyecektir. el-Enbârî (ö.577/1181), es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Kitâb'ına yaptığı şerhi “Hiç kimse Sîbeveyh'in Kitab'ını ondan daha iyi şerh etmemiştir; eğer başka bir şerh olmasaydı, bu yeterli olurdu.” sözleriyle övmektedir. Ayrıca Abbâsî vezîri ibnu'l-Furât (ö.312/924), es-Sîrâfî'yi “özellikle nahiv bilgisinde eşî benzeri olmayan seçkin bir âlimdir.”¹³⁸ sözleriyle övmektedir.

¹³⁶ Mebreman, es-Sîrâfî'nin nahiv hocalarından biridir. bk. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 114-119.

¹³⁷ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/877-878.

¹³⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 288.

es-Sîrâfî'nin nahiv ilmine katkılarından biri de nahiv alanında kaleme aldığı “el-İkna” adlı eseridir. Bu kitabı tamamlaması için oğlu Yusuf görevlendirilmiş ve Yusuf da babası gibi fazîletli bir âlim olarak tanınmıştır. el-Kıftî (ö. 646/1248) Yusuf es-Sîrâfî'yi şöyle tanımlar: “Fazîletli bir adamın oğlu olan Yusuf, nahiv ilminde derin bilgi sahibi olup babasının vefatından sonra onun meclisinde önde gelen şahsiyetlerden biri olmuş ve onun yolunu takip ederek yerini almıştır. Yaşadığı dönemde birçok talebe yetiştirmiştir. Babası tarafından tasnîf edilen “el-İkna” adlı nahiv kitabını tamamlamış ve bu eser alanında saygın ve faydalı bir eser olarak kabul edilmiştir. Kitâb, nahiv kurallarını son derece açık ve anlaşılır bir şekilde tasnîf etmiştir. es-Sîrâfî, bu çalışmasıyla nahiv ilmini öğrenmek isteyenlerin anlayabileceği bir düzeye getirmiştir. “el-İkna” es-Sîrâfî'nin ilmî çabalarının kıymetli bir ürünü olarak değerlendirilir.”¹³⁹ Bu durumdan anlaşılacağı üzere “el-İkna” kitâbı es-Sîrâfî'nin eserlerinin sonuncusudur ve eğer ölmeseydi el-Kıftî'nin de belirttiği gibi kitâbın tamamlanmasını oğlu Yusuf'a bırakmayacaktır.

1.5.6. es-Sîrâfî'nin Bağlı Olduğu Nahiv Ekolü

es-Sîrâfî eserlerinde Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerine mensup birçok âlimin görüşlerine yer vermiş olup bu âlimlerin nahiv ilmindeki görüşlerini en derin şekilde incelemiştir.¹⁴⁰ es-Sîrâfî, eserlerinde genellikle Basra Nahiv Ekolü âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunurken "قَالَ أَصْحَابُنَا" (arkadaşlarımız şöyle söyledi) ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Basralılar ve Kûfeliler arasındaki birçok meselede Kûfe Nahiv Ekolü âlimlerinin görüşlerine karşı durması, onun Basra ekolüne mensup bir âlim olduğunu göstermektedir.¹⁴¹

¹³⁹ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1982), 5/67.

¹⁴⁰ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Madiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdu'l-Fâtih Muhammed el-Hilo, (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1988), 2/67-68.

¹⁴¹ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 146.

1.5.7. es-Sîrâfî Hakkında Nahivcilerin Görüşleri

Pek çok ilim adamı, es-Sîrâfî'nin ilmî konumu hakkında takdir edici sözler sarf etmişlerdir. Bu bağlamda onu, dönemin en önde gelen ilim adamları ve fazîletli müellifleri arasında göstermişlerdir.¹⁴² es-Sîrâfî'yi ilim çevreleri arasında ön plana çıkaran en önemli etken Sibeveyh'in Kitâbı'nı şerh etmiş olmasıdır. el-Hamevî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den (ö. 414/1023) naklettiği rivâyetle şunları aktarmıştır: “Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) öğrencileri, Şerh-u Kitâbi Sibeveyh'e ulaşmak için büyük bir istek içindeydiler ve bu eseri elde etmek için çaba sarf etmişlerdi. Ben de onlara şunu sordum: ‘Siz bu kitâba neden bu kadar önem veriyorsunuz ve yazarıyla ilgili olumsuz iddialarda bulunuyorsunuz?’ Onlar, kitâba reddiye yazmak, yazarının yanlışlarını göstermek istediklerini belirttiler ve kitâbı alıp ondan faydalandılar, ancak hiçbiri itiraz etmedi. Belki itiraz etmişlerdir ancak Ebû Hayyân'ın bahsettiği gibi reddiyelerinin metni kaynak yetersizliği nedeniyle aktarılamamıştır.”¹⁴³

es-Sîrâfî'nin çağdaşları, özellikle el-Fârisî ve arkadaşları gibi şahsiyetler, onun ilmî konumu ve gördüğü takdîr sebebiyle ona karşı kıskançlık duymuşlardır. el-Hamevî: “Ebu Ali el-Fârisî ve arkadaşları, es-Sîrâfî'ye karşı büyük bir haset besliyorlar ve er-Rummanî'yi ona tercih ediyorlardı.”¹⁴⁴ şeklinde aktarmaktadır.

el-Bağdâdî, “O; iffetli, işini güzel yapan ve güzel ahlaklı bir âlimdir.” İbnü'l-Furât'ın rivâyetine göre ise es-Sîrâfî, özellikle nahiv ilminde eşi benzeri olmayan erdemli bir âlimdir.”¹⁴⁵ şeklinde es-Sîrâfî'den övgü ile bahsetmektedir.

el-Enbârî, es-Sîrâfî'nin Kur'an'ı, kıraatleri ve Kur'an ilimlerini incelediğini söylemiştir. Nahiv, dil, fıkıh, ferâiz, kelâm, şiir, vezin, kâfiye ve aritmetik gibi çeşitli ilimlerde ders verdiğini ve bu ilimlerde hâkimiyet sahibi olduğunu ifade etmiştir. Basra ilim çevrelerinde önemli bir konuma sahiptir ve fıkıh alanında Irak doktrinini benimsemiştir. İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) Kur'an öğretmiştir. İbn Düreyd'e (ö. 321/933) dil bilgisi öğretmiş ve ikisi de ona nahiv öğretmiştir. İbnü's-Serrâc (ö. 316/929)'dan ve Ebu Bekir Mebremân'dan da nahiv dersleri almıştır. es-Sîrâfî

¹⁴² el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 227-228.

¹⁴³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/877.

¹⁴⁴ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/877.

¹⁴⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/316.

kazancını sadece geçim için kullanan bir zâhiddir. İlim meclisine katılmadan önce on yaprak yazı nüshası hazırlar ve maaş olarak sadece geçimlik erzak almaktadır. Dürüst, güzel ahlaklı ve iffetli bir hayat süren bir âlimdir.¹⁴⁶

es-Sîrâfî, çağdaşları arasında hem takdir gören hem de bazıları tarafından kıskanılan bir âlim olarak tanınmaktadır. Yetiştirdiği öğrencileri, adını gelecek nesillere taşıyarak onun ilmî mîrasını yaşatmışlardır. Bu durum es-Sîrâfî'nin ne denli derin bir ilim ve fazîlet sahibi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

1.5.8. es-Sîrâfî'nin İtikadî Görüşü

es-Sîrâfî'nin itikadî görüşü hakkında farklı görüşler vardır. Bazı âlimler onun Mu'tezilî olduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916)'nin arkadaşlarındandır. es-Sem'ânî ise durumun böyle olduğunu inkâr ederek: İbn Ebû'l-Fevâris (ö. 412/1022)'in, es-Sîrâfî'nin i'tizalinden söz ettiğini ancak O'nda böyle bir şeyin emmaresinin görünmediğini söylemiştir.¹⁴⁷

1.5.9. es-Sîrâfî'nin Eserleri

Daha önce bahsedilen biyografisinden hareketle es-Sîrâfî'nin geniş bir ilim kültürü olduğuna göre pek çok eserinin olması gerekmektedir. Beklediğimizin aksine, aşağıdakiler de dâhil olmak üzere pek çok eserini bulamadık, isimlerine ulaştığımız eserleri:

- 1) el-Medhal ilâ Kitâbi Sîbeveyh
- 2) Şerh-u Kitâbi Sîbeveyh
- 3) Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (Ahbârü'n-nühât)
- 4) İdgâmü'l-kurrâ
- 5) Mâ zekerehü'l-kûfiyyûn mine'l-idgâm

¹⁴⁶ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 228.

¹⁴⁷ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/339.

- 6) San‘atü’ş-şî‘r ve’l-belâga Şerh-u şevâhidi’l-Kitâb (Şerhu ebyâti Sîbeveyh)
- 7) Fevâ’itü Kitâbi Sîbeveyh min ebniyeti kelâmi’l-‘Arab
- 8) Elifâtü’l-kat‘ ve’l-vasl el-İknâ‘ fi’n-nahv (el-Mukni‘)
- 9) Cezîretü’l-‘Arab, el-İğrâb fi’l-i‘râb
- 10) Şerh-u Maksûreti İbn Düreyd
- 11) el-Vakf ve’l-ibtidâ şerh-u şevâhidi’l-cemhere fi’l-luğa
- 12) Cüz’ fîhi te‘âlîk mine’n-nahvi ve’l-lugati ve ebyâtü me‘ânin¹⁴⁸

1.5.10. es-Sîrâfî’nin Mettâ b. Yûnus ile Yaptığı İlmî Münâzara

Hicri 326 yılında vezir İbnü’l-Furât’ın meclisinde es-Sîrâfî ile mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) arasında bir ilmî münâzara yaşanmıştır. es-Sîrâfî’nin Mettâ b. Yûnus ile yapmış olduğu bu ilmî münâzarada nahiv kurallarını ustalıkla kullandığı görülmekle birlikte nahiv ilmine bırakmış olduğu bir ilmî mîras olması hasebiyle söz konusu münâzara es-Sîrâfî’nin eserleri kısmında zikredilmiş ve incelenmiştir.

es-Sîrâfî, Bağdat’ta yaşayan ve Hristiyan mantık âlimi olarak tanınan Mettâ ile yapılan tartışmayı kaydeder. Mettâ b. Yûnus, uzun ve detaylı konuşan, öğretmek ve anlamak amacı güden saygın bir ilim adamıdır. Kitapları ve şerhleriyle bilinirliği vardır ve kendi döneminde Mısır’da ve Bağdat’ta tanınmaktadır. es-Sîrâfî’nin zamanında Bağdat’ta bulunmaktadır.¹⁴⁹

el-Hâlidî, el-Kutbî, İbn Ebû Bişr, ve Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948) gibi diğer bazı âlimler, bu tartışmaya katılmışlardır. İbnü’l-Furât şöyle ifade etmiştir: “Mettâ b. Yûnus ile mantık konusunda müzâkere etmek için burada kimse görev almak istemez mi?” Zîrâ Mettâ b. Yûnus bu konuda şöyle söylüyor: “Hakkı bâtıldan, dürüstlüğü yalandan, iyiliği şerden, delili şüpheden yakînen ayırmak için bunun

¹⁴⁸ el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’*, 2/876-910. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 9/316. İbnü’n-Nedîm. *el-Fihrist*, 50-112. es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 8/339. ez-Zübeydî, *Tabakatü’n-nahviyyîn*, 119.

¹⁴⁹ Ebü’l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İhbârü’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-hükemâ’*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 241.

gerçekleştirilebileceği tek yol, sınırları içinde faydalandığımız mantıktır. Onun ortaya koyucusundan faydalanarak ismini ve hakikatini öğrendik.”

Tartışmaya katılan âlimler tereddüt içinde başlarını öne eğdiler. İbnü'l-Furât devam ederek, “Doğru olanı arayan, ilim sahibi, dînin ve ehlinin destekçisi, yol gösterici olarak sizleri görüyorum. Ancak aranızda Mettâ'nın izlediği yolu sorgulayacak birini görmüyorum. Neden böyle sessiz ve göz kırpmalarla iletişim kuruyorsunuz?” es-Sîrâfî başını kaldırarak cevap verdi: “Özür dilerim vezir, çünkü kalpte korunan ilim, burada açıkça sunulan ilimden farklıdır. Prestij kazandıran şey, prestijin kaybolduğu şeydir. Tevâzû getiren, tevâzûnun hâkim olduğu şeydir. Özel bir meydan okumada göstermek ile halka açık bir yerde göstermek aynı değildir.”

İbnü'l-Furât devamla: “Seni bu görev için seçtim es-Sîrâfî, bu yüzden başkaları adına özür dilemek, senin zaferinle eş anlamlıdır. Bu topluluğun zaferi demektir.” es-Sîrâfî şu karşılığı verdi: “Vezirin kararına uymamak ahmaklık, onun fikrinden sapmak ise gaflettir. Yanlış adımlardan Allâh'a sığınırız, başarılarımız Allâh'a aittir.”

Sonrasında Mettâ'ya dönerek şöyle dedi: “Bana mantığı anlat, ne demek istediğini anladığımızda, sözlerimiz onu kabul edip ona karşı bir sünnet ve bilinen bir metotla reddetmek olacaktır.” Mettâ şöyle yanıtladı: “Benim kastettiğim, terazi gibi doğruyu yanlıştan, bozuk anlamı doğrudan ayıran bir konuşma aracıdır. Bu sayede neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayabiliriz.”

es-Sîrâfî şöyle karşılık verdi: “Yanılıyorsun, çünkü eğer Arapça konuşuyorsak, sağlam konuşma, iyi bilinen nahiv ve i'rab ile anlaşılır. Akılla aranacaksa, doğru ve yanlış ayırt etmek için mantık gerekir. Örneğin, demir mi altın mı, şibh mi yoksa kurşun mu olduğunu mantıkla anlarız.”¹⁵⁰

Böylece es-Sîrâfî ile Mettâ arasında tartışma başlamıştır. es-Sîrâfî'nin, dinleyicileri iknâ etmek için farklı nahiv yöntemlerine başvurduğu, tartışmada nahiv ve mantık ilimlerini birleştirdiği kaydedilmiştir. Aşağıda münâzarada kullandığı en öne çıkan yöntemler yer almaktadır.

¹⁵⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'âne*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2004), 97.

a) es-Sîrâfî'nin Münâzarada Edatları İknâ Edici Kullanımı

Bu bölümde, es-Sîrâfî'nin dinleyicileri iknâ etmek için kullandığı çeşitli nahiv yöntemlerini ve bunların Mettâ'ya verdiği yanıtında nasıl kullanıldığından bahsedilmektedir. Bu yöntemler arasında ta'lîl (delil getirme), istifhâm (soru sorma), şart (koşul) ve te'kid (vurgu) gibi nahiv edatlarına dayanan teknikler bulunmaktadır. Aşağıda bu yöntemlerden bazılarını ve es-Sîrâfî'nin Mettâ'ya yanıtında bu tekniklerin nasıl kullanıldığı anlatılmaktadır.

a.1) Ta'lîl Edatları: es-Sîrâfî, argümanlarını açıklamak için çeşitli nahiv edatlarından yararlandı; bunlar arasında Lâmu't-ta'lîl (لَا مُتَّعِلِل), muzâri fiilin nasb hâlinde kullanılan bir edat ve Fâu's-Sebebiyye (فَاءُ السَّبَبِيَّةِ) ve İnne (إِنَّ) gibi müşebbeh bi'l-fiil harflerinden olan edatları bulunmaktadır. Anlaşılacağı üzere (فَإِنَّ) ve (لَإِنَّ) şeklinde kullanımlardan bahsedilmektedir. Aşağıda, bu edatların münâzaradaki örnekleri gösterilmekte ve açıklanmaktadır.

1. Lam harfi cerri;

es-Sîrâfî, lam harfi cerri kullanarak Mettâ'ya verdiği yanıtta şunları ifade etmiştir:

قَالَ السِّرَافِيُّ فِي رَدِّهِ عَلَى مَتَّى: "إِنَّمَا دَخَلَ الْعَجَبُ عَلَى الْمُنْطَلِقِيِّ لِظَنِّهِمْ أَنَّ الْمَعَانِيَ لَا تُعْرَفُ وَلَا تُسْتَوْضَحُ إِلَّا بِطَرِيقِهِمْ"¹⁵¹ وَنَظَرَهُمْ وَتَكَلَّفَهُمْ

"Mantıkçılar hayrete düştüler. Çünkü mânâların bilinmediğini ve ancak kendi yöntemleri, düşünceleri ve yapmacılıkları ile açıklığa kavuşturulabileceğini düşünüyorlardı." Bu ifadelerle es-Sîrâfî, "لِظَنِّهِمْ" ifadesinden hareketle akıl yürütme süreçlerini eleştirerek iddiâsını desteklemeye başlamaktadır. Benzer örneklerde de es-Sîrâfî'nin bu tür ifadelerle argümanlarını güçlendirdiği görülmektedir.

¹⁵¹ et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve 'l-mu'ânese, 97.

2. es-Sîrâfî'nin münâzarasında Fâu's-Sebebiyye ile müşebbeh bi'l-Fiil inne'nin birlikte kullanımı

es-Sîrâfî'nin iki unsuru birlikte kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeler argümanını güçlendirmek için stratejik bir şekilde kullanılmıştır. es-Sîrâfî, bu yapıları kullanarak özellikle inne'nin getirdiği vurgu ve sebep-sonuç ilişkisi kurma özelliğini Fâu's-Sebebiyye ile birleştirerek, mantıksal tutarlılığını ve iddîalarının gücünü artırmıştır. Bu tür edatların birlikte kullanımı, es-Sîrâfî'nin münâzara sürecinde kullandığı argümanlarını derinleştirmiş ve anlamını pekiştirmiştir. Mettâ, Yunanlıların bilimleri geliştiren ve dünyaya yayan kişiler olduğunu öne sürerek şöyle söylemiştir: “Onların gösterdiği özen sayesinde zuhûr eden zuhûr etti, yayılan yayıldı, ne çok bilgi ve belgeler ortaya çıktı, el sanatları türleri ortaya çıktı ve bunu başka kimse yapmamıştır.”¹⁵² es-Sîrâfî'nin Mettâ'ya verdiği cevap şu şekildedir:

”قَرَدٌ عَلَيْهِ السَّيْرَانِي بِقَوْلِهِ: أَخْطَأْتُ وَتَعْصَبْتُ وَمِلْتُ مَعَ الْهَوَى، فَإِنَّ عِلْمَ الْعَالَمِ مَبْنُوتٌ فِي الْعَالَمِ بَيْنَ جَمِيعٍ مَنْ فِي الْعَالَمِ”¹⁵³

“Bir hata yaptın, taassub ettin ve hevana yenik düştün, çünkü âlemin bilgisi dünyadaki herkes arasında yayılmıştır.”

es-Sîrâfî, önerisini kanıtlamak için “fa” ile başlamış ve ardından müşebbeh bil’ fiil olan “inne” harfiyle devam etmiştir. Bu yapı, oradakileri delilleriyle iknâ etmek için kullanılmıştır. Aynı zamanda münâzara sürecinde de bu tür örneklerin sıkça geçtiğini belirtmek gerekmektedir.

3. Ta ‘lil Lam’ının Inne ile Birlikte Kullanımı

Mettâ b. Yûnus münâzarada “Mantık, tıpkı bir terâzi gibi doğruyu yanlıştan, bozuk anlamı iyiden ayıran bir konuşma aracıdır. Çünkü onunla neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırabiliyorum” demesi üzerine¹⁵⁴ es-Sîrâfî, ona:

”فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ فِي رَدِّهِ عَلَيْهِ: أَخْطَأْتُ، لِأَنَّ صَحِيحَ الْكَلَامِ مِنْ سَقِيمِهِ يُعْرِفُ بِالنَّظْمِ الْمَأْلُوفِ وَالْإِعْزَابِ الْمَعْرُوفِ إِذَا كُنَّا

”تَتَكَلَّمُ بِالْعَرَبِيَّةِ”¹⁵⁵

¹⁵² et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve ‘l-mu‘ânese*, 92.

¹⁵³ et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve ‘l-mu‘ânese*, 92.

¹⁵⁴ et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve ‘l-mu‘ânese*, 90.

¹⁵⁵ et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve ‘l-mu‘ânese*, 97.

“Yanıldın, çünkü doğru konuşmayı yanlış konuşmadan ayırmak nahiv ve iyi bilinen i‘rab kurallarıyla anlaşılabilir.” şeklinde yanıt vermiş ve es-Sîrâfî, bu yanıtında “çünkü ۞” ekini kullanarak Mettâ’nın hatasını açıklamıştır. Bu kullanımla ta‘lîl lâm’ı ve fiile benzer harf olan “enne” ile iknâ sürecini güçlendirmiştir.

a.2) İstifhâm Edatları: es-Sîrâfî, Mettâ’ya yönelik olarak, iddiâsını kanıtlamak ve izleyiciyi iknâ etmek için ihbâr, şaşkınlık ve azarlama gibi çeşitli anlam katmanlarını kullanmıştır. Örneğin, Mettâ’nın mantığı anlamak için Yunanca öğrenmeye davet etmesine karşılık şunları söylemiştir: “Demek ki bizi mantık ilmine değil, Yunan dilini öğrenmeye çağırıyorsun ve Yunanca bilmiyorsun.” Bu bağlamda uzun zaman önce harâbe olmuş ve onu konuşan insanların kaybetmiş olan bir dilden bahsederek; ‘halkının gitmesiyle bu dil de kaybolmuştur; peki, eğer halk kaybolduysa onu nasıl canlandırabiliriz?’ sorusu ile o dil ile yapılan tartışmaların ve terimlerin anlaşılmasının güçlüğüne vurgu yapmıştır. Süryânice’den aktarılan kavramların zamanla kaybolmasına rağmen anlamlarının Yunanca’dan Süryânice’ye ve oradan da Arapça’ya aktarılmasıyla değiştiğini belirtmiştir.¹⁵⁶

es-Sîrâfî, cevabını bilmesine rağmen burada ‘nasıl’ soru edatını kullanarak sorduğu soru fark edildiğinde, soru hem mantıklı hem de sezgisel bir bilgi arayışını yansıtmaktadır. es-Sîrâfî’nin bu sorusu, hem inkârı hem de azarlamayı içeren çoklu anlamlar taşımaktadır ve bu durum dinleyicilerin zihninde es-Sîrâfî’nin kullandığı argümanını daha iknâ edici hale getirmektedir. Bu kullanımla Mettâ’nın iddiâsını geçersiz kılmakta olup münâzara sürecinde benzer şekillerde istifhâm edatlarını kullandığı görülmektedir.

a.3) Şart Edatları: es-Sîrâfî, izleyiciyi iknâ etmek ve iddiâsını kanıtlamak için birden fazla şart edatına güvenmiştir ve bu araçlardan biri de (eğer ۞) edatıdır. Mettâ b. Yûnus, Yunanlıların ve dillerinin yok olmasını savunurken şunları söylemiştir: “Yunanistan diliyle birlikte yok olsa bile tercüme çalışmaları amacını korudu, anlamları yerine getirdi ve hakikatleri kurtardı.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve ‘l-mu’âne*, 92.

¹⁵⁷ et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve ‘l-mu’âne*, 91.

es-Sîrâfî, Mettâ'nın teklifine cevaben şunları ifade etti: "Eğer tercümenin doğru olduğunu, tahrîf edilmemiş, dengeli ve keyfî olmadığını kabul edersem; ne tahrîf edilmiş, ne eksiltilmiş, ne eklenmiş, ne ilerletilmiş ne de geciktirilmiş, ne özel ne de genel anlamda bir ihlâl olmaksızın dillerin doğasında veya manaların miktarında bir değişiklik olmuyor. Bu durumda sanki şöyle demek istiyorsun: Yunan'ın aklından başka bir delil yok, onların sunduğu gerçek dışında hiçbir delil yok."¹⁵⁸

es-Sîrâfî, bu noktada konuşmasına "eğer, öyleyse إِذَا" edatı ile başlamış ve rakibini ulaşabildiği en son noktaya kadar götürerek, "fa" ile bağlı şart cümlesinin cevabına ulaşmak için şart cümlesini uzatmıştır. Bu süreçte, "sanki sen.. فَكَأَنَّكَ" ifadesini kullanarak rakîbinin söylediği her şeyi geçersiz kılmıştır.

a.4) Te'kid

es-Sîrâfî'nin delîlini ispatlarken kullandığı vurgulayıcı edatlar arasında kasr ve hasr edatları bulunmaktadır. Bu edatlar arasında, lam'a ve fa'ya bitişik olarak lekad (لَكَدَ) ve fekad (فَكَدَ) yer almaktadır. es-Sîrâfî, Mettâ'nın gafletini vurgulamak için bu edatları kullanmıştır. Bir örnekte es-Sîrâfî'nin şu ifadeyi kullandığı gözlemlenmektedir: "فَقَدْ ذَهَبَ عَلَيْكَ شَيْءٌ هَاهُنَا" (Burada sana bir şey oldu).¹⁵⁹

es-Sîrâfî, münâzarada görüşlerini pek çok yerde te'kid etmiştir ve bu konu, tüm nahiv yöntemlerini içerecek kadar geniş bir konudur. Burada sunulan örnekle sınırlı kalmıştır.

¹⁵⁸ et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve 'l-mu'ânese*, 91.

¹⁵⁹ et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve 'l-mu'ânese*, 91.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ’NİN NAHİV İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

2.1. es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh’in Kitâbı Üzerine Yaptığı Şerhin İncelenmesi

A) es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh’in Kitâbını Şerh Etmesinin Önemi

es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh’in nahiv kitâbını şerh etmesi, nahiv çalışmaları açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu şerh es-Sîrâfî’nin döneminde nahiv ilminin geniş kitlelere aktarılmasına katkı sağlamıştır. Sîbeveyh’in eseri, nahiv ilmini sistematik bir şekilde ele almıştır ve es-Sîrâfî’nin eseri şerh etmesi, bu önemli metnin anlaşılmasını ve yorumlanmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca es-Sîrâfî’nin şerhi, dönemindeki nahiv tartışmalarına ve metodolojik gelişmelere ışık tutmuş, nahiv ilminin ilerlemesine katkı sağlamıştır. Bu çalışma, es-Sîrâfî’nin nahiv alanındaki otoritesini pekiştirmiş ve onun ilmî mîrasının devamını sağlamıştır.

Özellikle Sîbeveyh’in kitâbında aktarılan içerik son derece zengin ve dikkat çekicidir. Bu kitâbın içeriğinin karmaşıklığı ve konularının zorluğu, ilk dönem âlimlerinin de dikkatini çekmiştir. Nahiv âlimleri arasında Sîbeveyh’in kitâbının ünü ve önemi yaygın olarak bilinmektedir. Basra’da şöyle söylenmektedir: Birisi bu kitâbı okur ve hemen Sîbeveyh’in eseri olduğunu anlar. el-Müberred (ö. 286/900) talebeleri ona Sîbeveyh’in kitâbını okumak istediklerinde, bunu talebelerinden birine şöyle ifade etmiştir: “Denizde seyahat ettin mi?” Bu ifadeyi Sîbeveyh’in kitâbının derinliğine ve zorluklarına olan saygısından dolayı kullanıyorum. el-Mâzinî (ö. 249/863) bu hususta şunu belirtmiştir: Sîbeveyh’in kitâbını okuduktan sonra nahivde büyük bir çalışma

yapmak isteyen herkes bu cesareti göstermelidir.¹⁶⁰ es-Sîrâfî, Sîbeveyh'in kitâbına ilişkin şerhini yazdığında o dönemden günümüze kadar pek çok araştırmacıya fayda sağlamıştır. es-Sîrâfî'nin şerhi araştırmacılara Sîbeveyh'in kitâbını kavrama güçlüğü ve büyük zorluk çekme külfetinden kurtarmıştır. İbn Keysân (ö. 320/932) bu konuyu: "Sîbeveyh'in kitâbına baktık ve onu hak ettiği yerde bulduk ve halkının bu tür kitaplara âşinâ olmadığı bir dönemde yazılmış bir kitap olduğu için ifade ve îzah gerektiren bazı kelimeler gördük."¹⁶¹ şeklinde ifade etmiştir.

Bu durum, es-Sîrâfî'nin şerhini en üst sıralara yerleştiren şeydir; birçok âlim, Sîbeveyh'in kitabına es-Sîrâfî'nin yazmış olduğu şerh sayesinde tanıklık etmiş, hatta bazıları bunu Sîbeveyh'in tüm açıklamalarına tercih etmiştir. Belki de es-Sîrâfî'nin açıklama, yorum, muhâkeme ve kitâbın anlaşılmasına yardımcı olan eklemelerle şerhini son derece kolay hale getirmesi, es-Sîrâfî'nin şerhini okuyucuya yaklaştırmak ve konuyu yaymak için gösterdiği çaba nedeniyledir. Onun açıklamasında ulemânın görüşleri, özellikle de İbnü's-Serrâc'ın nahiv ve sarf görüşleri yer almaktadır.¹⁶²

el-Hamevî, şerh hakkında şöyle söylemektedir: "Sîbeveyh'in kitâbının şerhi, es-Sîrâfî tarafından Süleymânî el yazısıyla üç bin sayfa olarak yazılmıştır. Bu konuda hiç kimse ona yetişememiş ve tamamlama konusunda da ondan öne kimse geçmemiştir."¹⁶³

Ayrıca es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in kitâbını şerh etmedeki fazîletini öven pek çok âlim vardır. Ancak bu kısımda el-Hamevî'nin ve bazı âlimlerin, es-Sîrâfî'nin şerhinin önemi konusunda söyledikleriyle yetinilmiştir.

B) es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Kitâbını Şerh Etme Yöntemi

es-Sîrâfî, Sîbeveyh'in kitâbını şerh ederken herhangi bir ön söz veya giriş yazısı kullanmadan doğrudan konuya girmiştir. Onun şerh yaklaşımı, karmaşıklıktan uzak, basit ve anlaşılır bir metodolojiye dayanmaktadır. es-Sîrâfî, okuyucunun rahatça

¹⁶⁰ es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zinî (Kâhire: Dâru Mustafa el-Halebî, 1996), 40.

¹⁶¹ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'arab*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/371.

¹⁶² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/57-180, 6/17-59. el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2009), 1/13.

¹⁶³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/878.

anlayabileceği bir sadelikle konuları ele almış ve bu konuda şunları belirtmiştir. Bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “Bu bölümün sonuna kadar bütünüyle devam edeceğim ki açıklanan hususlar bölünmez bir cümleyle tefsîr edilebilsin. Bu Allah’ın yardımıyladır.”¹⁶⁴

es-Sîrâfî, kendisi olmadan cümlelerin doğru olamayacağı şeyleri metne eklemiş ve: “Ben de onun iki bölümdeki sözlerini aktaracağım, o hiçbir eklemeye gerek duymaz artık diye de ekledim.”¹⁶⁵ şeklinde açıklamıştır. Gerekliğinde yapmacıklığa kaçmadan açıklamayı derinleştirirdi. Sarftaki illetli fiiller hakkında şunları ifade ederdi: “İlletli fiillerin üç yönü bulunur, hepsi de sınırlıdır ve bunların işleyişi farklıdır. Bunların illetleri ise belirsizdir, açıklamayı artırmayı gerekli kılar.”¹⁶⁶

es-Sîrâfî, kitâbın bölümlerini birbirine bağlama konusunda isteklidir ve farklı dil kalıpları kullanarak okuyucuyu kitapta bahsettiği yerlere “İnşaallah onu zikredeceğiz”¹⁶⁷ , “Orada gözden kaçırdığımız şeylerin takipçisi olacağız, burada da aktaracağız inşaAllah”, “şerhe bakınız”¹⁶⁸ gibi cümlelerle yönlendirmektedir.

Yazdığı kitâbın hacminin artmasından endişe duyan es-Sîrâfî, şerhinde tekrarlardan kaçınmıştır. Çoğu zaman Sîbeveyh’in ifadeleriyle yetinerek konuları: “Bu bölümde, Sîbeveyh’in ifadelerini aktarmakla sınırlı kaldım.”¹⁶⁹ şeklinde belirterek açıklamıştır.

es-Sîrâfî, şerhinin konusuyla ilgisi olmayan konularla karşılaştığında şunları ifade etmiştir: “Câr, sırtlanın adıdır. Veber ise bir yer olarak bahsedilmekte, cinler diyârı olduğu iddiâ edilmektedir ve hadislerde geçtiğinden bahsedilmektedir. Ancak bu konuların burada ele alınması uygun değildir.”¹⁷⁰

es-Sîrâfî, şiirsel delillerdeki hataları düzeltmiş ve alıntı yaptığı şiirin adını ve yazarını sık sık belirtmiştir. Şâhidin yerini açıklamakla yetinmiştir. Örneğin Sîbeveyh’in kitâbında geçen iki beyitte şöyle demiştir: “el-Ferrâ’ (ö. 207/822) bu iki

¹⁶⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/490.

¹⁶⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/395.

¹⁶⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/490.

¹⁶⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/269.

¹⁶⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/198.

¹⁶⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/213.

¹⁷⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/66.

ayetin ilkini mim ile okudu ve şöyle dedi: (يُؤْم) şeklindedir ve bunlar Ümeyye'nin beyitleridir. Eğer uzatmayı sevseydim hepsini okurdum.”¹⁷¹

es-Sîrâfî, Sîbeveyh'in açıklamayı kaçırdığı konuları sık sık telâfi ettiği için istidrâk yapmaktaydı. es-Sîrâfî'nin genel şerh yaklaşımı basitlikle karakterize edilirken, özünü kaybetmeden gerektiğinde kısaltılmış ve bilimsel içerik her seviyedeki okuyucuya uygun bir şekilde özetlenmiştir.

2.1.1. es-Sîrâfî'nin Şerhinde Sîbeveyh'in Kitâbına Yönelik İstidrâkleri

es-Sîrâfî, Sîbeveyh'i birçok noktada istidrâk etmiştir. Aşağıda bu istidrâklerden bazıları zikredilmiştir.

A) es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Yöntemine Yönelik İstidrâkleri

Sîbeveyh, zaman zaman bilgi aktarımında kullandığı metodolojiden sapmalar yapmış, bu durumu düzeltmek için es-Sîrâfî devreye girmiştir. Örneğin, Sîbeveyh'in “Yemin ifade eden edatlardaki harf-i cerrlerdir ki bunların çoğu vav, sonra bâ, sonra tâ'dır. Lâm ve min de onun içindedir.” şeklindeki ifadesinde es-Sîrâfî eksik veya yanlış anlaşılan noktaları aydınlatmıştır. Şöyle ki, “Bu bölümde üç yerde bâ kullanılabilir ancak içine vav veya başka bir şey alınamaz; yani Sîbeveyh burada hata etmiştir. Bunlardan birincisi, yemini de dâhil etmektir; ikincisi ise, bir kimse üzerine yemin ettiğinizde ona söyleyeceğiniz gibi yemin etmektir. Örneğin, (بِاللهِ إِلَّا زُرْتَنِي) Vallahi, eğer beni ziyaret etmeseydin) ve (بِاللهِ لَمَّا زُرْتَنِي) Vallahi beni ziyaret etmezdin) ve vurgulamak gerekir ki buraya vav harfi eklenmez. Üçüncüsü ise, yemin fiilinin açık bir şekilde görünmesini sağlamaktır.”¹⁷²

B) es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Eserindeki İstişhâdına İstidrâki

Şerhinde es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh hakkındaki yorumları arasında Araplar arasında kullanılan bir deyim ile ilgili şöyle demesi yer almaktadır: “Sîbeveyh bu

¹⁷¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/366.

¹⁷² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/237.

konuda ahlaksızlık الرِّعَاة, kızgınlık الحِمَاة ve şişmanlık العَبَالَة kelimelerini kullandı.” es-Sîrâfî bu konuda “Ahlaksızlık kötü bir davranıştır, kızgınlık şiddetli bir ateştir ve şişmanlık ise bir ağırlıktır. Yükünü, yani ağırlığını onun üzerine attı, denilir. Sîbeveyh burada şiddetli soğuk anlamında es-sabbâra الصَّبَّارَة kelimesini kullanması gerekirken kullanmamıştır.” es-Sîrâfî, bu örnekten söz ederken “bu dört kelimedenden başka kelimelere gerek yoktur”, diyerek Sîbeveyh’in buradaki istişhadını eleştirmiştir.¹⁷³

C) es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh’in Rivâyetlerine İlişkin İstidrâkleri

es-Sîrâfî, Sîbeveyh’in kitâbını yazarken karşılaştığı Araplarla ilgili yaygın rivâyetlerden bilgi edindi. Bu bağlamda es-Sîrâfî’nin şu ifadesi önemlidir: “Eskilerin (أَعْيَا أَعْيَا): “yoruldum, yorulanlardan oldum” dediklerini işittik ve Sîbeveyh’in kitâbında bu kelimenin ‘أَعْيَا حَيٍّ مِنَ الْغَرْبِ مِنْ جُزْمٍ’ şeklinde geçtiğini gördük.” Neseb hakkında yazan âlimler, Benû A‘ya Benû Esed isimli bu grubu kastetmektedir. A‘ya b. Tarîf b. Amr b. Kâin b. el-Hâris b. Sâlebe b. Devdân b. Esed adlı bu şahsın soy ağacı da bilinmektedir. Bu bölüm, takip eden bölümde bahsedilecek diğer yönler üzerinde duracaktır.¹⁷⁴ şeklinde konuyu açıklamış ve rivâyetlere istidrâklerde bulunmuştur. es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh hakkındaki istidrâklerinden çoğu ile şerhi incelendiğinde karşılaşılmış ancak bu kadarını îzah ile yetinilmiştir.

2.2. es-Sîrâfî’nin Sîbeveyh’in Kitâbına Yaptığı Şerhte Nahve Dair Görüşleri

Çalışmanın bu bölümünde İslâm düşünce geleneği içinde önemli bir yere sahip olan es-Sîrâfî’nin nahiv ilmi üzerine görüşleri ele alınmaktadır. es-Sîrâfî, mücadelecî ve te’kid edici bir üslupla, nahiv kavramlarını kullanarak argümanlarını geliştirmiştir. Onun nahiv üzerine şerh çalışması, nahiv ilminin özelliklerini ve düşüncenin nasıl bir araç olarak kullanıldığını derinlemesine incelemektedir. es-Sîrâfî’nin münazaralarında kullandığı edatlar, şart cümleleri ve vurgulayıcı ifadeler gibi nahiv yöntemlerini içermektedir. Bu yöntemler, es-Sîrâfî’nin iddiâlarını güçlendirmek ve dinleyiciyi iknâ etmek için nasıl kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca, es-Sîrâfî’nin nahiv ilmine derin

¹⁷³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/150.

¹⁷⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/108.

yaklaşımı, Arap dilinin felsefî ve epistemolojik anlamda nasıl kullanıldığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. es-Sîrâfî'nin nahiv üzerine olan görüşleri, İslam düşüncesinin nahiv alanındaki zengin geleneğini anlamamıza katkı sağlar ve nahiv için önemli bir kaynak teşkil eder. es-Sîrâfî, Sîbeveyh'in kitâbında nahiv konularını âmil, mâmul, kıyâs, semâ, şâz ve nahiv illetleri şeklinde sınıflandırmıştır. Bu çalışmanın sonraki bölümünde, es-Sîrâfî'nin her bir konuyla ilgili görüşlerinden bazı örnekler sunarak bu başlıklar detaylandırılmıştır.

2.2.1. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Âmil'e Dair Görüşleri

“Âmil” kelimesi, “amel” kökünden türemiştir ve “amel” teriminin lügat anlamı bilindiğinden, es-Sîrâfî'ye göre “amil”in terimsel tanımına öncelik veriyoruz. es-Sîrâfî şöyle demektedir: “Âmiller, mânâları elde edildikten sonra kelimelere giren ve muhâtabın bildiği mânâlarla ilgili olan şeylerdir.”¹⁷⁵

et-Tehânevî el-Fârûkî (ö. 1158/1745'ten sonra) âmili tanımlarken şöyle der: “Nahivcilere göre âmil, kelime sonunun gramer analizinde belirli bir şekilde olmasını gerektiren bir unsurdur. İsim, gramer analizinin temel prensibi olup, muzârî fiil nedeniyle kelimenin sonuna müdahale eden unsurdur. Fiil, harf, isim ve diğer unsurların iyelik ismine eklenmesi; kelime de fâil, mefûl, izâfe gibi tanımlamalar oluşturur. Bunlar, kelime sonundaki harekeyi değiştiren mâkul anlamlardır ve ref, nasb ve cerrin i‘rabına işaret ederler. Bu anlamlara ‘i‘rabın gerekleri’ denir ve onlara taalluk eden işaretler, mânâlarının meydana gelme sebebi olarak ‘âmiller’ adını alırlar.”¹⁷⁶

es-Sîrâfî, âmiller konusunu çeşitli yerlerde ele almış ve bu hususu “Konuşulan her şey âmillere tâbîdir, ancak elif ve lâm'lara tâbî değildir; çünkü âmiller, elif ve lâm'ların yaptığı gibi kelimelerin mânâlarını değiştirmezler. İnne'nin ismini nasb ettik, kâne'nin ismini ref ettik deriz. Ancak inne ile nasb ettik veya kâne ile ref ettik demeyiz.” şeklinde açıklamıştır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/31.

¹⁷⁶ et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî 'l-fünûn ve 'l-ulûm*, 2/1160.

¹⁷⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/102.

es-Sîrâfî'nin âmillerle ilgili söyledikleri incelendiğinde konunun detaylarını, farklılıklarını ve amellerini ayrıntılarıyla anlattığı görülmüştür.¹⁷⁸ Âmiller lafzî ve mânevî âmiller olmak üzere ikiye ayrılır. es-Sîrâfî'nin bu konudaki görüşleri aşağıda belirtilmiştir.

A) Lafzî Âmiller

Lafzî âmiller; edatlar, fiiller ve isimler olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır. Edatlar derken harf-i cerrler ve atıf harfleri gibi anlam edatları kastedilmektedir. es-Sîrâfî, edatların işlevi ile ilgili olarak şöyle der: “Mecrûr, âmilinden yani harf-i cerrden önce gelmez ve hiçbir şey onu âmilinden ayıramaz. Yani, harf-i cerr ve mecrûr arasına hiçbir kelime ya da harf giremez. Çünkü cerr, bir ismin eklenmesi veya bir harfin ismin içine eklenmesiyle yapılır. Muzâfun ileyhin muzâf'tan önce gelmesi ve muzâfın muzâfun ileyhten ayrılması câiz değildir. Bu nedenle zamir sadece âmiline bitişiktir. Eğer mecrûru atfetmek veya istisnâ etmek isterse, daha önceki açıklamamıza göre atıf harfi ve istisnâ harfi ayrı bir zamir gerektirir ve cerr'in de ayrı bir zamiri yoktur. Onun zamiri sadece âmili iledir. Bu yüzden şu örnekte olduğu gibi zamiri âmili ile beraber zikredersin: (وَمَا نَظَرْتُ إِلَى أَحَدٍ إِلَّا إِلَيْكَ) Zeyd'e ve sana uğradım ve senden başka kimseye bakmadım).”¹⁷⁹

es-Sîrâfî, cezm eden edatlar ve soru edatları hakkında da ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.¹⁸⁰ Örnek olarak: “Fiillerde kullanılan ‘lem’, ‘lemma’ ve diğer harflere gelince bu harflerin hükmü, ismin fiilden önce gelmemesidir.” şeklinde açıklayan es-Sîrâfî, bu konuyu şerhinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu edatların kullanımında, cümledeki düzenin ve anlamın korunması açısından önemli kurallar bulunmaktadır.¹⁸¹

B) İsimlerin Ameli

es-Sîrâfî isimlerle ilgili tartışmayı âmile kadar genişleterek şu konulara değinmiştir:

¹⁷⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/111, 3/37.

¹⁷⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/124.

¹⁸⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/10-79, 2/166-247.

¹⁸¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/405.

1) Bedel: “Bedelde âmil, tek bir yöne döndüğünden dolayı kendisinden bedel olunan şeyde âmildir.”¹⁸² Muzâf ve muzâfun ileyh konusuna gelince “Biliniz ki, muzâftan önce gelen şey muzâfun ileyhe etki etmez. Örneğin, ‘Bu, Zeyd’i döven bir çocuktur’ (هَذَا غُلَامٌ ضَارِبٌ زَيْدًا) dersiniz, burada muzâfı sona bırakmanız doğru değildir. Doğru kullanım şu şekildedir: ‘Bu, çocuğun dövdüğü Zeyd’dir’ (هَذَا ضَارِبٌ زَيْدٌ غُلَامٌ).” es-Sîrâfî, muzâf ve muzâfun ileyh ilişkisini bu şekilde açıklamıştır ve bu konuda belirli kuralların ihlâl edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu yapıların doğru anlaşılması ve kullanılması, cümledeki anlamın korunması açısından büyük önem taşır.¹⁸³

2) Hâl: “Hâl, kendisinden önce gelmesi câiz olmayan bir âmil ile ilişkiliyse hâlin âmilinden önce gelmesi de câiz değildir.” Örneğin, “Zeyd, Hind’e, o (Hind) ayaktaiken uğradı” (مَرَّ زَيْدٌ فَائِمَةً هِنْدَ) cümlesinde, “bâ” harfinden önce “Hind” gelmesi câiz değildir. Hâl de isme tâbî olduğundan içindeki âmil fiil olsa bile hâlin kendisinden önce gelmesi câiz değildir. Ancak, İbn Keysân’ın (ö. 320/932) kıyasla buna izin verdiği görülmüştür. O, şöyle demiştir: “Hind’e, o ayaktaiken uğradım.” (مَرَّ زَيْدٌ فَائِمَةً هِنْدَ). es-Sîrâfî, bu tür nahiv kurallarını titizlikle ele almış ve doğru kullanımlarını vurgulamıştır. Bu tür yapıların doğru anlaşılması ve uygulanması, cümledeki anlamın korunması açısından büyük önem taşımaktadır.”¹⁸⁴

3) Sıfat: “Biliniz ki sıfat, mevsûf olmadan işlev görmez. Çünkü sıfat, sıfat tamlamasının bir parçası olarak, nitelendirdiği isme bağlıdır. Benzer şekilde, muzâfun ileyh olmadan muzâf da işlev görmez, çünkü bu da izâfet tamlamasının bir parçasıdır.”¹⁸⁵

4) Atıf: Sîbeveyh şöyle demiştir: “Onların ‘ma (ما)’ edatı ile birlikte hiçbir edatın kullanılmayacağını söylemeleri, atfın yalın kullanılması durumundan başka bir şeyi ifade eder. Çünkü onlar ‘ve la leyse (ولا ليس)’ veya ‘ve la ma (ولا ما)’ diyemeyeceğinizi iddiâ ederler.” es-Sîrâfî, Sîbeveyh’in bu sözünü şu şekilde açıklamıştır: “Bu ifâde ile, ‘ma ve leyse (وما، وليس)’ üzerine atıfta bulunarak, ‘Zeyd gitmiyor ve Ma’an da gitmiyor

¹⁸² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/11.

¹⁸³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/479.

¹⁸⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/452.

¹⁸⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/470.

(لَيْسَ زَيْدٌ ذَاهِبًا، وَلَا مَعْنٌ مُنْطَلِقًا)’ ifâdesinin câiz olmadığını iddiâ eden bir grup nahivciyi kastetmektedir. Aynı zamanda ‘Zeyd gitmiyor ve Ma’an da gitmiyor (مَا زَيْدٌ ذَاهِبًا وَلَا مَعْنٌ قَامَ زَيْدٌ)’ ifâdesinin de câiz olmadığını savunan bu nahivciler, ‘Zeyd ve Amr kalktı (وَضَرَبْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا)’ demek gibi atıf harfinden sonra âmilin geri dönüşünü belirtmek dışında ikinci ma’tufu birinciye bağlamanın geçerli olmadığını ifade ederler.” Değerlendirmeleri şu şekildedir: ‘Zeyd kalktı ve Amr kalktı (قَامَ زَيْدٌ وَقَامَ عَمْرٌ)’ ve ‘Ben Zeyd’i dövdüm ve Amr’ı dövdüm (وَضَرَبْتُ زَيْدًا وَضَرَبْتُ عَمْرًا)’ gibi cümlelerde olduğu gibi (مَا) kullanıldığında atfin ‘Zeyd gitmiyor ve Amr da gitmiyor (مَا زَيْدٌ ذَاهِبًا وَلَا عَمْرٌ مُنْطَلِقًا)’ şeklinde söylenmesini câiz görmemektedirler. Bunun nedeni, âmili geri getirmek olarak bilinen kuralın geçerli olmamasıdır.¹⁸⁶

5) Şart İsmi: Şart fiili olmadan işlev gösteremez; olumlu olmayan bir isimdir veya mübteda ve şart fiiline bağlı bir isimdir. Şayet şart fiili kendisinden önce gelen kelimeye dâhil olursa, onu nasb etmesi, ref etmesi ve cerr etmesi câiz değildir ve bu durumda ameli geçersiz olur. Örneğin: “Kim bana gelirse (إِنَّ مَنْ يَأْتِينِي),” cümlesinde “inne” (إِنَّ) “men”i (مَنْ) nasb ederken “Kim bana geldiyse (وَكَانَ مَنْ يَأْتِينِي),” cümlesinde “kâne” (كَانَ) “men”i (مَنْ) ref etmiştir. Burada mecâzî harfin dahil edilmesi, bu âmillerden sonra mecâzî harfin oluşmasının imkânsızlığı nedeniyle geçersizdir. Bu durum nedeniyle Sîbeveyh şöyle demiştir: “فَلَمَّا أَعْمَلْتَهُنَّ ... بِغَيْرِ الْعَوَامِلِ - فِي (مَنْ) ذَهَبَ الْجَزَاءُ وَمَا يَكُنْ” (Âmiller “men” (مَنْ) üzerine amel ettiğinde, ceza (sonuç) tamamen ortadan kalkar). Bu ifadelerden, şart isminin şart fiili olmadan işlev görmeyeceği ve mecâzî harflerin kullanımında dikkat edilmesi gereken kurallar açıkça anlaşılmaktadır.¹⁸⁷

6) Masterların ameli: Tıpkı ism-i fâillerin aldıkları fiiller gibi işlev gördüklerini bilmek gereklidir. Fiillerin alındığı gibi masterların da alındığı fiiller üzerinden işlev gördüğü ifade edilir. Bu durum, fiilin master ile ism-i fâil arasında bulunmasından kaynaklanır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi master ve ism-i fâil, fiilin kökünden türetilir. İsm-i fâil ve ism-i mef’ûle, onlarla ilgili olmasına rağmen ayrı bir yapı olarak

¹⁸⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/331.

¹⁸⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/271-272.

eklenir. Bu düzenleme ile mastarların nasıl işlev gördüğü ve ism-i fâillerin aldıkları yapıya benzer şekilde nasıl alındıkları daha net anlaşılabilir.¹⁸⁸

C) Fiillerin Ameli

es-Sîrâfî, fiillerin amellerinin, isimlerin tüm yerlerindeki amellerinden farklı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Fiillerin ameli, isimlerin amelinden farklılık gösterir. Dolayısıyla fiillerin i‘rabı gerektiğinde bu fiillerin isimler gibi i‘rab edilmesi mümkün değildir. Bu durum fiiller için geçerli olmalıdır; eğer öyleyse onları etkileyen âmiller bulunmalıdır ve isimlerden sonra konamazlar.” Bu düzenleme ile fiillerin i‘rabının isimlerinkinden farklı olduğu ve bu durumun önemli olduğu vurgulanmıştır. Fiillerin kendine özgü i‘rab kuralları olduğu ve isimlerle aynı şekilde ele alınamayacakları açıkça belirtilmiştir.¹⁸⁹ Yine es-Sîrâfî bu konuda: “Fiillerin âmilleri şimdiki zaman için olmaz, geleceğe yöneliktir; dolayısıyla sîn ve sevfe almaz.” demiştir.¹⁹⁰ es-Sîrâfî, gelecek zaman kipiyle yapılan amelin geçmiş zamandan daha kuvvetli olduğunu “Gelecek zaman, amel bakımından geçmişten daha kuvvetlidir ve onu gelecek olarak yorumlayan bir kimsenin ‘geçmiş zaman kipi bu ameli yapmaz.’ demesi caizdir.”¹⁹¹ sözleriyle ifade etmiştir.

D) Manevî Âmiller

Manevî âmiller, konuşmada açıkça belirtilmeyen ancak mübtedanın âmili gibi kabul edilen âmillerdir. es-Sîrâfî buna dayanarak şöyle demiştir: “Mübteda’yı ref eden ibtida’dır yani başlangıçta söylenmiş olmasıdır.” Mübtedanın haberine gelince bazı ashabımız şöyle derler: İbtida, ismi ve haberi birlikte ref eder. es-Sîrâfî, el-Müberred’in (ö. 286/900) şöyle dediğini nakleder: “İbtida mübtedayı ref eder, mübteda ve ibtida da haberi ref eder. Sîbeveyh’in bu konuda çeşitli şüpheli ifadeleri vardır. Bazı ifadeleri, haberin mübtedaya göre ref edildiği izlenimini verir. Örneğin Sîbeveyh şöyle demektedir: ‘Üzerine inşa edildiği haber, ibtida tarafından ref edildiği gibi ibtidanın haberini de ref eder; yani mübteda tarafından ref edilir.’ Bazıları ise,

¹⁸⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/445.

¹⁸⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/29.

¹⁹⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/407.

¹⁹¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/38.

ibtidanın haberi anlamına gelen ‘Ve mübteda ref olunur’ ifadesinden dolayı ibtidanın mübtedayı ve haberi ref ettiğini düşünür; çünkü haber, konumu gereği mübteda üzerine mebnîdir.”

Başka bir yerde ise es-Sîrâfî, bu durumun, mübteda ve haberde ref olmasını gerektirdiğini ifade etmiştir. Çünkü haberde -aynı zamanda- lafzî âmil yer almıyordu çünkü mübteda olan ismin âmili yoktur. Bu durumu mübtedanın haberinin onun önüne geçebileceği ve mübtedanın âmili tarafından ref edilebileceği konusunda ashabımızın anlaşmazlığa düşmediğini öğrendik. Zayıf âmilin kendisinden önce geleni etkilemediğini, ibtidanın ve mübtedanın inne ve benzerlerinden daha güçlü olmadığını ve haberin mübtedanın önüne geçmesinin câiz olduğunu öğrendik. Bu, konuşma sırasında mübtedanın haberi olarak ifade edilebilir; çünkü mübtedanınki gibi ref içerir.”¹⁹²

Ayrıca es-Sîrâfî muzârî fiillerin ref olduğu durum hakkında da şunları söylemiştir: “Muzârî fiiller ne ile ref edilir? sorusuna karşılık olarak özellikle isimlerin yerine geçtikleri için, ‘Gülerek yanıma bir adam geldi (جَاءَنِي رَجُلٌ يَضْحَكُ)’, ‘Gülen bir adam gördüm (وَرَأَيْتُ رَجُلًا يَضْحَكُ)’ ve ‘Gülen bir adamın yanından geçtim (وَمَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَضْحَكُ)’ örneklerinde olduğu gibi yerini aldıkları isimler merfû, mansûb veya mecrûr durumda olabilirler. Bu konuda birisi ‘Fiiller; merfû, mansûb ve mecrûr gibi farklı i‘rab durumları içeren şeylerin yerinde ortaya çıktıklarında neden ref durumundadır?’ derse, buna karşılık olarak ona verilecek cevap ‘İsimlerin âmillerinin fiillerde işlev görmemesi ve onların üzerinde etkilerinin olmaması, fiillerin i‘rab edilmesinde isimlerin i‘rabının farklılığının dikkate alınmamasıdır. Çünkü fiiller, ismin yerine geçtiğinde ref edilen fiile hiçbir etkide bulunmamıştır.’ şeklindedir.”¹⁹³

2.2.2. es-Sîrâfî’nin Nahiv İlminde Kıyâs’a Dair Görüşleri

es-Sîrâfî, kıyâsı şu sözlerle açıklamıştır: “Kıyâs yöntemi, bir anlamda benzerlikleri ve farklılıkları olsa da bir şeyin varlığının ancak başka bir şeyle

¹⁹² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/456-457.

¹⁹³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/29.

ölçüldüğünü ifade eder. Örneğin, cem-i müennes ve cem-i müzekker aynı şekilde ele alınır. Bu şekilde merfû, mansûb ve mecrûr olmasının ortak bir işareti oluşur.”¹⁹⁴

es-Sîrâfî, kıyâsta şu konuları ele almıştır: ale'l-Kalîl Kıyâs, ale'l-Câiz Kıyâs, Muttarid Kıyâs, Gayr-ı Muttarid Kıyâs, Kıyâs alâ Gayri'sh-Şâ'i', Kıyâsu'l-Müselsel.

A) ale'l-Kalîl Kıyâs

Daha önce zikredildiği üzere es-Sîrâfî'nin nahivde izlediği yol Basra Nahiv Ekolüne benziyordu ve Basralılar az olan şeylerden bahsetmek için ale'l-Kalîl Kıyâs'ı kullanmıyorlardı. Bu konuda es-Sîrâfî şöyle demektedir: “Dört harfli fiillerde buna benzer bir şey olabilir, ancak dört harfli fiiller bir asıl olarak kabul edilmez ve onun üzerine kıyâs yapılamaz.”¹⁹⁵

B) ale'l-Câiz Kıyâs

es-Sîrâfî, başka konularla karşılaştırılabilen konuların kıyâsının mübâh olduğuna inanır ve bunların nahivcilerin genel prensipleriyle çelişmediğini savunur. Bu konuda elifu't-te'nis üzerinden şu ifadeleri kullanır: “Örneğin, ‘ardışık مُتَّاعٍ’ kelimesindeki müenneslik elifi hakkında farklı görüşler vardır. Bazıları bu elifi elifu't-te'nis olarak yorumlarken diğerleri Ca'fer ve benzeri dört harfli kelimelere benzettiklerinden dolayı zâid elif kullanırlar. Bazıları da elifin, tenvinin yerine geçmiş olduğunu öne sürerek i'rab yaparlar. Kıyâs yaparken bu tür detaylara dikkat etmek önemlidir; çünkü ‘Kur'an قرآن’ kelimesinin yazılış biçiminde olduğu gibi ya elifu't-te'nis ya da zâid eliftir. Örneğin, ‘tetrâ تَتْرَى’ şeklinde yazılan kelime aslında ‘vetera وَتَرَى’ yani vav yerine tâ harfi içerir; bu yapı sık sık Kur'an'da geçer.”¹⁹⁶

es-Sîrâfî'nin naklettiğine göre el-Esmâî, “Zeyd ile Amr arasında fark var.” şeklindeki görüşü reddeder ve bu görüşün bir delil teşkil etmediğini A'shâ'nın “Denizde ve düzlükte ve dağda” (فِي الْبَحْرِ وَفِي السَّهْلِ وَفِي الْجَبَلِ) beytiyle istişhatta bulunarak ifade eder.

¹⁹⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/146.

¹⁹⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/63.

¹⁹⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/478.

(حَاتَمُ بْنُ الْأَعْرَ سُلَيْمٍ يَزِيدُ ... النَّدَى فِي الْيَزِيدِيِّينَ نَيْنَ مَا لِشَتَّانِ)

Bu beyitleri es-Sîrâfî şu şekilde açıklamıştır: “شَتَّان” kelimesinin “شَتْ” anlamına geldiğini ve sonradan eklenen “-ان” takısının varlığıyla bir kıyâs gerektirdiğini belirttiği için, “Zeyd ile Amr arasındaki herhangi bir şeyden ve aralarındaki farktan sonra” ifadesinin kullanılmasının doğal olduğunu söyledi. Geçmiş zaman fiilleri mebnîdir. Dolayısıyla, “شَتَّان” kelimesinin geçmiş zaman fiilinin son harfinin “fetha” ile oluşturulduğunu ve “الآن” kelimesinin açıklandığı gibi, sondaki “-nun” harfinin kendisinden önce gelen “-t” harfine uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷

C) Muttarid Kıyâs

Muttarid kıyâs, yani düzenli benzetme, birçok dil meselesi ve Arapça yapıları için geçerlidir ve es-Sîrâfî bunun birçok örneğini vermiştir. Örneğin şöyle açıklamaktadır: “Çoğu durumda mükesserlerin çoğu, yani çeşitleri ne olursa olsun cem-i salimin yerine geçebilir. Ancak bazı cem-i mükesserler diğerlerinden daha düzenlidir. En yaygın olanı ‘fevâ’il فَوَاعِل’dir ve bunun sebebi, mükesser olmayana kıyasla fâil ve fâile vezninden gelen kelimelerin cem-i mükesser olmasıdır. Dört harfli bir ismin kesrelenmesi kıyâsında elif’in üçüncü harf olarak kullanılmasıyla çoğul hale getirilir; başlangıcı fethalanır ve elif’ten sonra gelen harf kesrelenir. ‘Fâ‘ale فَاعِلَةٌ’ yi çoğul yaptığımızda, eliften sonra çoğul olabilmesi için bir elif daha eklemek gerekir ve bu ikinci elif vav olarak değiştirilir, sonra ‘فَعَالَا’ şeklindeki yapıya hamledilir.”¹⁹⁸

es-Sîrâfî bu bağlamda: “Eğer bu harfleri ‘أُن’ harfine hamlederseniz, onları nasb etmiş olursunuz, çünkü gelecekte kendilerinden sonra gelecek olanın gerçekleşmesinde ‘أُن’ ortak bir nokta olarak gelir. Dolayısıyla bu bağlamda ‘لَا’ harfinden sonra gelen kelimeyi nasb etmek gerekir. Emir fiilinde ise ‘lâm’ harfinden sonra ceza harflerinden sonra ne gelir?” şeklinde soru yönelten birine “Eğer söylediğiniz kıyâs veya tutarlı bir ifâde olsa ve içinde illetler bulunmasa bile

¹⁹⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/102-103.

¹⁹⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/440.

bırakırlar ve bu nûn’u ‘عِشْرِينَ وَضَارِي’ gibi kelimelerdeki zâid nûn’a benzeterek çoğul yaparlar. Örneğin, “Bu yirmi dirhem ve Zeyd’i dövdüler وَضَارُوا دَرَاهِمَ ، وَضَارُوا زَيْدًا” dedikten sonra “Bu yirmi dirhem, onlar da Zeyd’i dövüyorlar وَضَارُوا دَرَاهِمًا ، وَضَارُوا زَيْدًا” derler. Araplar, içinde kıyâs barındıran bir tür te’vîl veya teşbîh yapmış olsa da (عُدُوَّة) i nasb ederek ifade ederler.²⁰¹

es-Sîrâfî’ye göre bir kimse (فَعْلِيَّةٌ – fa’liyye) kalıbını kullanır da sonra onu çoğul yapmak isterse sadece “فَعَائِلٌ – fa’âil” kalıbında yapabilir. Araplar (فَعْلِيَّةٌ – fa’liyye) kalıbını (فُعْلٌ – fuulun) şeklinde çoğul yapmışlardır ancak bu muttarid bir kıyâs değildir ve (سَفِينَةٌ – sefine) , (سُفُنٌ – sufun) ve (صَحِيفَةٌ – sahife) , (صُحُفٌ – suhuf) demeleri gibi çok da yaygın değildir.²⁰²

es-Sîrâfî şöyle demiştir: “Çoğulun çoğulu muttarid bir kıyâs değildir, sadece belirli örnekler için geçerlidir ve bu sınırların dışına çıkılmaz.” Bu bağlamda es-Sîrâfî Ebu Amr el-Cermî’nin “Eğer (أَفْلِسٌ – eflis) kelimesini (أَفَالِسٌ – efâlis), (أَكْلَبٌ – eklab) kelimesini (أَكَالِبٌ – ekâlib), ve (أَدِلٌ – edil) kelimesini (أَدَالٌ – edâl) şeklinde çoğul yapsaydık, bu geçerli olmazdı.” dediğini nakletmiştir.

es-Sîrâfî bu bağlamda Sîbeveyh’in şöyle dediğini nakletmektedir: Çünkü ‘أَفْعَلٌ’ (ef’al) ile ‘أَفْعِلٌ’ (ef’il), ve ‘أَفْعَلَةٌ’ (ef’ale) ile ‘أَفْعِلَةٌ’ (ef’ile) gibi tekil sözcüklerdeki harflerin farklı olması, dört harfli kalıpların çoğulunda farklılık gerektirmez. Görmüyor musun ki biz (حَبْرَاجٌ – habrac) ve (حَبَارِجٌ – habâric), (زَبْرَاجٌ – zabrac) ve (زَبَارِجٌ – zabâric), (جَعْفَرٌ – ca’fer) ve (جَعَارِفٌ – caâfir), (كَمَطَرٌ – kamtar) ve (كَمَاطِرٌ – kamâtir), (هَجْرَاجٌ – hicra’) ve (هَجَارِجٌ – hicârî) şeklinde deriz. Bu durumda çoğul kelimenin yapısı, tekil kelimeler farklı olsa bile aynı kalır. Aynı şekilde (أَفْعَلٌ – ef’al) olan (أَوْطَبٌ – evtab) ve (أَيْدٍ – eyd), (أَرْنَبٌ – erneb) ve (أَيْدَعٌ – eyda’) gibi örnekler de mevcuttur.²⁰³

²⁰¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/312.

²⁰² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/152.

²⁰³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/358.

es-Sîrâfî, nahivcilerin bazı kıyaslamalarını reddeder ve bu tür kıyaslamaları geçersiz ve yerinde olmayan benzetmeler olarak değerlendirerek şöyle der: “Birisi, ‘لَتَقُمْ’ (litekum) ve ‘لَتَذْهَبَ’ (litezheb) gibi emir fiillerinde sıkça kullanılan kelimelerin, ‘أَيُّ’ (eyyü şey’in) yerine ‘أَيْشَ’ (eyş) ve ‘وَيْلُ أُمَّه’ (veyl ummeh) yerine ‘يَلْمَهُ’ (yelmeh) gibi hafifletildiğini örnek gösterirse aslında bu tür kullanımların kökeninin ‘أَنْعِمَ صَبَاحًا’ (en‘im sabâhan) gibi bir ifadenin ‘نَعَمَ يَنْعَمُ’ (ne‘ama yene‘mu) kökünden geldiğini ve ‘عَمَ صَبَاحًا’ (‘am sabâhan) gibi kullanıldığını, bu tür kelimelerde ‘عين’ (ayn) harfinin kırık olduğunu, selamlaşma konuşmalarında sıkça tekrarlandığı için ‘نون’ (nûn) harfinin hafifletmek amacıyla atıldığını iddiâ eder. Ancak bu tür örnekler arasında geçerli bir kıyâs yapmak doğru değildir. Çünkü hazf işlemi, bir kelimenin yaygın olarak kullanılması ve sıkça duyulması durumunda gerçekleşir; nâdiren kullanılan veya eşit derecede az kullanılan kelimeler için geçerli değildir. Ancak ‘إِعْرَازِمَ’ (‘iranzeme) ve ‘إِخْرَجِمَ’ (ihrenceme) örneklerindeki gibi emir fiillerinde sıkça ve nâdiren kullanılan fiiller arasında bile hazf uygulandığında bu durum geçerlidir.”

Görüldüğü gibi ‘لَمْ يَكُنْ’ (lem yekun) ifâdesi için ‘لَمْ يَكْ’ (lem yek) deriz, ancak ‘لَمْ يَصُنْ’ (lem yesun) için ‘لَمْ يَصْ’ (lem yes) veya ‘لَمْ يَهْنْ’ (lem yehin) için ‘لَمْ يَهْ’ (lem yeh) demeyiz; çünkü ‘لَمْ يَكُنْ’ (lem yekun) ifâdesi sıkça kullanılır.²⁰⁴

E) Kıyâsu alâ Gayri’s-Şâi’

Nahiv âlimleri, nahiv kurallarına uymayan bazı ifâdeler ve dilsel kombinasyonlarla karşılaşarak bu konuda şaşkınlık yaşamışlardır. Bazıları bu ifâdeleri kıyâs etmeye çalışmış olsa da diğerleri bu ifadelerin korunması ve onlarla kıyâs yapılmaması gerektiğini söylemişlerdir. es-Sîrâfî’ye göre “Eğer ‘Bana kimse gelmedi ve evde kimse yok وَمَا بِالْأَرَارِ أَحَدٌ’ dersek bu ifâdelerle evde akli başında olan birinin olduğunu inkâr etmiş oluruz ve evde sadece bir kişinin olduğunu da inkâr etmiş oluruz.” Yani bu ifâdeler, içinde sadece genç veya yaşlı bir grup olmadığını ifâde etmektedir. Bu tür ifâdeleri inkâr etmek yerine onları doğrulamak geçerli değildir.

²⁰⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/41-42.

Çünkü eğer “Bana biri geldi جَاءَنِي أَحَدٌ” dersek ve bunu inkâr edersek herhangi bir kişinin gelmesini, sadece bir kişinin gelmesini veya bir grup insanın gelmesini inkâr etmiş oluruz. Arap dilinde bu tür incelikler çok iyi bilinmez, örneğin “herkes bana geldi. جَاءَنِي وَاحِدٌ” ifâdesi pek kullanılmaz. Eğer rivayet doğruysa sık kullanılan ifâde olarak ‘وَاحِدٌ’ kelimesinin yerine aynı anlamda ‘أَحَدٌ’ kelimesinin kullanılması da kabul edilebilir.²⁰⁵

F) Kıyâsu’l-Müselsel

Nahivciler, Arapların kullanmadıkları veya yaygın olmayan dil kullanımlarını, mevcut dil kullanımlarından yola çıkarak kıyaslamış ve nahiv kurallarını standartlaştırmak için doğru bir yaklaşım olarak görmüşlerdir. es-Sîrâfî, bu kıyas türüne değinerek Ebü’l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) şöyle dediğini nakletmiştir: “Onu oraya geçirene kadar yürümedim (مَا سِرْتُ حَتَّى أَذْخُلَهَا) dediğimizde bu cümledeki ref’in anlamı doğrudur, ancak Araplar (حَتَّى) kullanımında gerekmedikçe sonrasını ref etmemişlerdir.”

Bu konuda es-Sîrâfî: “O oraya girene kadar yürümedim مَا سِرْتُ فَأُذْخِلَهَا”, yani yürüme ve giriş eylemi yoktu veya “مَا سِرْتُ فَإِذَا أَنَا دَاخِلٌ الْآنَ لَا أَفْنَعُ” içeri gireceğim ana kadar yürümedim, ona engel olmadım.” diyen Ahfeş el-Evsat’ın hata yaptığını söylemiştir. es-Sîrâfî bu hususta şöyle demiştir: “Anladığım şu ki, Ahfeş, bu sözde yer alan şeyi kastederek ‘O, bir ref’in gerçekleşmesinden sonra onu geçirene kadar yürüdüm سِرْتُ حَتَّى أَذْخُلَهَا’ demiştir. (حَتَّى)’dan sonrası ref edildiği zaman içeri giriş sadece yürüyüşten dolayıdır, dolayısıyla yürüyüşü inkâr ederse giriş yoktur. Araplar bu ifadeyi kullanmasalar bile onu kıyasta doğru görmüştür.”²⁰⁶

es-Sîrâfî, açıklamaları sırasında eski dil alimlerinin görüşlerini aktarmış ve onların kıyaslamalarını değerlendirerek şöyle demiştir: Sîbeveyh’in anlattığına göre, Halîl b. Ahmed’e ‘إِنَّمَا’ (ibnem) kelimesine izâfe etmeyi sordum, o da şunu ifâde etti:

²⁰⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/319.

²⁰⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/219.

İstersen ‘إِبْنُ’ (ibn) kelimesine izâfe ettiğin gibi ekleri kaldırıp ‘بُنُوْیُ’ (benuy) diyebilirsin. İstersen ‘إِبْنِیْ’ (ibnî) veya ‘إِسْتِیْ’ (istî) dediğin gibi onu olduğu gibi bırakıp ‘إِبْنَمِیْ’ (ibnemî) diyebilirsin. Bu, Halîl’in yaptığı bir kıyâs olup Araplar tarafından kullanılmamıştır.”²⁰⁷

es-Sîrâfî, Arapların kullandığı dil kurallarına bağlı kalmanın gerekli olduğunu savunur. Çünkü bu kullanım, Arapça konuşan Müslümanların bu tür durumlarda istedikleri yöntemdir ve bu yüzden bu sınırı aşmak câiz değildir. es-Sîrâfî, Sîbeveyh’in bu hususta: “Bu, sıfatlardan masdarlar gibi kullanılanların muzâf olması ile ilgili bir bölümdür ve lâm harf-i cerrini izâfe ederek, (سُقْيَا لَكَ) (sukya leke) dediğinde olduğu gibi kime hitâb ettiğini belli etsin. Bu, ‘وَيْحَاكَ’ (veyhake), ‘وَيْلَكَ’ (veyleke), ‘وَيْسَاكَ’ (veysake), ‘وَيْبِكَ’ (veybeke) denilmesi gibidir ve ‘سُقْيَاكَ’ (sukyek) denmesi câiz değildir.”²⁰⁸ dediğini aktarmıştır.

es-Sîrâfî, nahiv âlimlerinin kıyâs yöntemlerini ve bu konudaki farklılıklarını açıklarken şunları söyler: “Sîbeveyh’in “İlletli fiillerden kıyâs olmaz” şeklindeki sözü üzerine nahivciler bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Sîbeveyh ve onun görüşlerini benimseyenler, Arapların konuşmalarında kullanılsa bile bilinen herhangi bir isim veya fiil yapısının kullanılmasının câiz olduğunu savunurlar. Örneğin; biri ‘ضَرْبٌ’ (daraba) kelimesinden ‘جَعْفَرٌ’ (cafer) gibi bir kelime türetilmesini isterse bunun cevabı ‘ضَرْبٌ’ (darbab) olurdu ve bu kelime Arapların konuşmalarında bulunmasa da ‘جَعْفَرٌ’ (cafer) gibi örnekler mevcuttur. Aynı şekilde ‘جَحْنَفَلٌ’ (cehanfel) gibi bir kelime türetilmesi söylense ‘ضَرْبٌ’ (daranbab) denilirdi ve bu tür kelimeler Arapça konuşmalarda bulunmasa da, ‘جَحْنَفَلٌ’ (cehanfel) ve ‘شَرَنْبَتْ’ (şaranbas) gibi örnekler vardır. Ancak, biri ‘ضَرْبٌ’ (daraba) kelimesinden ‘جَالِيُنُوسٌ’ (galenos) gibi bir kelime türetilmesini isterse bunu câiz görmez ve bu tür bir örnekten kelime türetmeyiz. Çünkü Araplar bu tür örnekleri ve benzerlerini konuşmalarında kullanmadıklarında, Arapça kelimelerin örnekleri diğerlerinden ayrılmış olur. Arapça konuşmalarda bulunmayan herhangi bir kelimeyle karşılaştığımızda, onu reddeder ve Arapça olmadığını kabul

²⁰⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/115.

²⁰⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/208.

ederiz. Bir kelimenin Arapça olmadığını gösteren şey, Arap kelimasında örneğinin bulunmamasıdır. Bu nedenle, biz de Arapçayı kuralına göre konuşmak ve buna uygun olarak kıyâs yapmak istiyoruz.”²⁰⁹

2.2.3. es-Sîrâfî’nin Nahiv İlminde Semâ’a Dair Görüşü

Pek çok âlim çöle giderek bedevîlerle tanışmış, dili yabancı dile karışmamış olan ve Arapçayı fasih konuşan Araplarla yıllarca birlikte yaşayarak direkt birinci ağızdan semâ (işitme) yoluyla dil öğrenmişlerdir. Araplardan işitilen her şeyin, eğer rivâyeti doğru ise nahivcilerin dışına çıkamayacakları bir kaynak olduğuna inanan es-Sîrâfî’nin bu konudaki görüşü şöyledir: “Harf-i cerr ile kullanılan bir fiilden (Araplardan kulaktan kulağa duyulagelmiş fiiller hariç) müteaddi olan her şeyin hazf edilmesi câiz değildir.”²¹⁰

2.2.4. es-Sîrâfî’nin Nahiv İlminde İlet’e Dair Görüşleri

A) Âmil’in İptal Edilmesinin İleti

Nahivde âmil, bir yapı veya kelimenin kullanılma sebebini ifade eden bir terimdir. Nahiv açısından bir kelimenin veya yapısal bir özelliğin varlığı veya kullanımı, belirli bir âmil tarafından desteklenir veya gerektirilir. Yani âmil, bir dil yapısının veya kuralının uygulanmasını veya meydana gelmesini sağlayan unsurdur. Örneğin, Arapçada bir fiilin meydana gelmesinde âmil, o fiilin kök harflerinin ve bunlara eklenen çeşitli eklerin varlığı ve uyumu olabilir. Aynı şekilde, bir ismin belirli bir cümlede kullanılmasını gerektiren âmil, o ismin cümlenin öznesi veya nesnesi olarak işlev görebilir.

es Sîrâfî’ye göre Sîbeveyh, ihtilâf ettikleri konunun çelişkisini göstererek şu örnekle açıklamıştır: “ (لَيْسَ زَيْدٌ وَلَا أَخُوهُ ذَاهِبِينَ) Ne Zeyd ne de kardeşi gitmiyor ve (وَلَا عَمْرُو) ne Amr ne de Halid gidiyor” örneklerinde (لَيْسَ) ve (لَا) edatları ortak kullanılır. Yani Araplar ‘kardeş’ kelimesini Zeyd’e atfederek (لَيْسَ زَيْدٌ وَلَا أَخُوهُ ذَاهِبِينَ) ‘Ne

²⁰⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/133-134.

²¹⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/278.

Zeyd ne de kardeşi gitmiyor’ derler. Bu nedenle burada âmil (لَيْسَ) olduğundan dolayı atıf yapılamayacağını söyleyerek ihtilâf etmişlerdir. Eğer birisi (لَيْسَ زَيْدٌ ذَاهِبٌ ، وَلَا عَمْرُو مُنْطَلِقٌ) ‘Zeyd gitmiyor, Amr de gitmiyor’ derse birinci cümlede amel işi tamamlanmış demektir ve ikinci cümlenin devamı mümkündür. Ancak (لَيْسَ زَيْدٌ وَلَا أَخُو ذَاهِبٌ) ‘Zeyd ve kardeşi gitmiyor’ denirse birinci cümlenin ardından ikinciye devam etmek câiz değildir ve ilk cümleyi tamamlayan sessizlik tercih edilir. Çünkü ilk kısım iki kelimeyle oluşan bir cümledir.” derse, ona şöyle cevap verilir: “Biz bu hususu tartışmıyoruz, ancak seni illet olarak sunduğunun aksini iddiâ etmeye zorluyoruz. Çünkü ilk cümleyi engelleyen illet, âmilin geri dönüşünü geçersiz kılmaktadır. Biz bu çözümü son cümlede bulduk ve bu illetin varlığına rağmen kabul edilebilmiştir. Eğer bu illet âmili engelliyor olsaydı, bu cümlelerin tümünde kullanımı yasaklanırdı.”²¹¹

B) Müsenna’nın Elif ile Ref Edilmesinin İlleti

Müsenna, vav’ın yerine elif konularak merfû durumda ikiliği ifâde etmektir. es-Sîrâfî’ye göre vav’ın yerine elif konulmasını şu nedenlerle gerçekleştirdiler: Med ve lin harflerinin iki harfini kullanıp üçüncüsünü kullanmamayı doğru buldular. Bu harflerden alınan hareketler birinci harfte kullanıldı ve bu durumu mecrûr yerine merfû halde uyguladılar. Bu bağlamda ilk olarak, mecrûru mansûba çevirme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Yani eğer tesniye hâli mecrûr için de verilseydi mansûba dönüştürülmüş olacaktı. Bu yüzden mecrûrun alâmeti olarak kullanılan elif kaldırılmıştır. İkinci neden, isimlerde mecrûrun merfûya göre daha gerekli ve ona daha uygun olmasıdır. Gereksiz olanı değiştirmek, gerekli olanı değiştirmekten daha uygundur. Üçüncü neden ise yâ’yı veya vav’ı elif ile değiştirmek ve bunlardan birini çıkarmak gerektiğinde daha ağır olan vav’ı çıkarmak ve yerine elif koymak daha doğru bulunmuştur.²¹²

²¹¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/332.

²¹² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/131.

C) İtâle İlleti

es-Sîrâfî'ye göre mecaz harfler veya şart ifâdeleri sadece kendilerinden sonra gelenleri etkiler; çünkü fiil ve cümle şeklinde cevap gerektirirler. Bu nedenle konuşmayı uzatırlar. Nahivciler bu uzunluğu hafifletmek için; “إِنْ تُكْرِمَنِي (Eğer sen bana ikram edersen) denildiğinde , ona cevaben (أَكْرَمَكَ) veya (فَأَنَا مُكْرِمٌ لَكَ) gibi cevaplar verilmesi gerekir. Aksi takdirde bu tam bir söz olmaz. İşte bu yüzden bu harfler cümleyi etkilerler.”²¹³ örneğiyle cümleye şekil vermişlerdir.

Arap dilinde uzatmalar genellikle bir illet veya sebep bulunarak açıklanır. Bu sebepler arasında, uzatmanın i‘rab edilme ihtiyacını ortadan kaldıracak şekilde atıf veya sıfatla yorumlanması da bulunur. es-Sîrâfî, bu hususta şöyle demektedir. “Eğer bir isim özel isim değilse genellikle kıyâs üzere kullanılır, İbtida veya haber üzere referans edilir. Eğer özel bir isimle ilişkilendirilmiş veya ‘babasının ismi’ gibi bir sıfatla anılmışsa, o zaman referans etme durumu kıyâs üzerine düşer. Çünkü bir soran kişi, konuşmacının sözlerini tekrar ederek atfı veya sıfatı uzatırsa bu uzatma, i‘rabına yönelik açıklamayı da içerir. Bu şekilde daha doğru olur çünkü atıf veya sıfatla uzatmak, kelimenin kıyasından sapmasına neden olmaz. Örneğin, kişi ‘رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا’ (Zeyd ve Amr’ı gördüm) derse ve ‘وَرَأَيْتُ زَيْدًا أَخَا عَمْرٍو’ (Amr’ın kardeşi Zeyd’i gördüm) derse, soran kişi şöyle sormalıdır: Zeyd ve Amr kimdir ve Amr’ın kardeşi Zeyd kimdir?”²¹⁴

D) Lebs İlleti

es-Sîrâfî, karıştırılma (lebs) illetinin örneği olarak işaret isimlerinin ikilliği konusunda şunları belirterek: “...Birisi şöyle demiş: Üç lügatten birinde müennesin ikilliği konusunda anlaşılmadılar. Dediler ki: (تَانِ) mi? Bunun cevabı şudur: Eğer onlar (تَانِ وَدَانِ) derlerse, (ذِي) diyenlerin lüğatinde eril ve dişil karışmıştır. Dolayısıyla (تَانِ) diyenler, lüğatindeki ikilliği ortadan kaldırmak ve karışıklığı gidermek için bu terimi

²¹³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/38.

²¹⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/179.

kullanmışlardır. Böylece ikiliğin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmuşlardır.”²¹⁵ şeklinde konuyu açıklamıştır.

E) Tazmîn İleti

es-Sîrâfî bu konuda şunları belirtmiştir: “Bil ki, (onbeş عَشْرَ خَمْسَةَ) yapısında vav’ın mânâsını içermesi gereklidir; çünkü bu ifâdeyi cümle içinde kullanırken şöyle deriz: (عِنْدِي خَمْسَةُ عَشْرَ دِرْهَمًا) On beş dirhemim var), bu ifâdenin anlamı (beş ve on خَمْسَةٌ وَعَشْرَةٌ) şeklindedir. Bu yapı, vav’ın anlamını içermesi gerektiği şekilde oluşturulmuştur. Aynı şekilde harfler, mebnî oldukları harflerin seyrini takip ederler. es-Sîrâfî, ez-Zeccâc’ın bu konudaki tercihini şöyle aktarmıştır: “Eğer (beş ve on خَمْسَةٌ وَعَشْرَةٌ) şeklinde söyleseydik, bazı durumlarda karışıklık olurdu. Bu yüzden (onbeş عَشْرَ خَمْسَةَ) şeklinde ifade etmek karışıklığı önler. Buradaki karışıklık, bir kişinin diğerine: (فَلَمْ تَبِعْ قَدْ أُعْطَيْتُكَ) Bu giysiyi sana beş ve on karşılığında verdim ve sen onu satmadın), (وَأَعْطَيْتُكَ مَرَّةً عَشْرَةً فَلَمْ تَبِعْ Ben sana bir defa on verdim ve sen satmadın).” diyecek olmasından kaynaklanır.²¹⁶

F) İvaz illeti

es-Sîrâfî’ye göre herakate (هَرَكَتٌ) ve heracete (هَرَاجَةٌ) kelimeleri aslen irâk (إِرَاقٌ) ve irâc (إِرَاجٌ) kelimelerinden gelmektedir. Bu kelimelerde ‘هَاءٌ’ harfi, ‘هَمْزَةٌ’ harfinin yerine kullanılmıştır; örneğin, “إِرَاقٌ” (irâq) yerine “هِرَاقٌ” (hirâq) denilmiştir. Gelecek zaman kipleri “يُهْرِيقُ” (yuhriq) ve “يُهْرِجُ” (yuhric) şeklindedir, ancak aslında “يُورِيقُ” (yûriq) ve “يُورِجُ” (yûric) şeklinde olmalıdır. ‘هَمْزَةٌ’ harfinin düşürülmesiyle ilgili olarak “يُكْرِمُ” (yukrim) kelimesi aslen “يُكْرِمُ” (yu'krim) şeklindedir. Bu düzenleme, konuşma sırasında

²¹⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/60.

²¹⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/64.

iki ‘هَمْزَة’ harfinin bir araya gelmesini önlemek içindir. Eğer ‘هَمْزَة’ yerine ‘هَاء’ kullanılırsa iki ‘هَمْزَة’ bir araya gelmeyeceği için ‘هَاء’ sabit kalmış olur.

“يُهِرِّقُ” kelimesi, aslen “إِهْرَاقُ” (ihrâk) olarak da kullanılır ve gelecekte “يُهِرِّقُ” (yuhîrîk) olarak ifade edilir. Bu kullanım, “إِرَاقُ” (irâk) kelimesine bir ‘أَلِف’ eklenmesiyle benzerdir. Örneğin “إِطَاعُ” (itâ) kelimesine ‘سِين’ eklenerek “إِسْطَاعُ” (istâ) denilir. “إِهْرَاقُ” kelimesine eklenen ‘هَاء’ ve “إِسْطَاعُ” kelimesine eklenen ‘سِين’, fiil kök harfinin (عين الفعل) kaybolmasından dolayı eklenmiştir. Bu durum “إِرَاقُ” ve “إِطَاعُ” kelimelerinin aslı “أُرُوقُ” (urûk) ve “أُطُوعُ” (utû) olduğu için ortaya çıkmıştır. ‘وَاو’ harfi zayıflatılmış ve harekesi bir önceki harfe aktarılmıştır; bu nedenle ‘هَاء’ ve ‘سِين’ eklenmiştir.

Sîbeveyh’in “أَيْنَقُ” (aynak) kelimesindeki ‘يَاء’ harfi ve “يَمَانُ” (yemân) kelimesindeki ‘أَلِف’ harfi gibi bir karşılık olarak kullanılmıştır. Gerçekte “أَيْنَقُ” kelimesi “أَنُوقُ” (anûk) kelimesinden gelmektedir. Bu kelime, “نَاقَة” (nâka) kelimesinin çoğuludur ve “نَاقَة” kelimesi “نُوقَة” (nûka) kökü üzerinden türetilmiştir; yani “أَفْعَلُ” (af‘al) kalıbında çoğul yapılmıştır. Ancak ‘وَاو’ harfinin ağırlığı sebebiyle bu harf düşürülmüş ve onun yerine ‘يَاء’ harfi “أَيْنَقُ” kelimesine eklenmiştir. Eğer biri “Neden ‘وَاو’ harfi yerine ‘يَاء’ eklenmedi?” derse bu durumda şu cevap verilir: Eğer ‘وَاو’ harfi yerine ‘يَاء’ eklenmiş olsaydı ve “أَيْنَقُ” (anîk) denilseydi, ‘يَاء’ harfinin doğru bir karşılığı olmazdı ve “نَاقَة” kelimesindeki ‘أَلِف’ harfinin ‘يَاء’ harfinin yerine geçtiği düşünülebilirdi. Aslında kelimenin kökeni “نِيقَة” (nîka) olup ‘يَاء’ harfi doğru bir şekilde eklenmemiş olurdu.

es-Sîrâfi’ye göre eksiltilmiş bir harfin yerine ek olarak, “إِرْمَه” (irmeh) ve “عِه” (ih) kelimeleri aslen “إِرْمِي” (irmî) ve “عِي” (î) şeklindedir. ‘يَاء’ harfi hazfe uğradığı için düşürülmüş ve eksik kalan bu ‘يَاء’ harfinin yerine ‘هَاء’ harfi eklenmiştir. Ancak “عِه” gibi kelimelerde ‘هَاء’ harfi zorunlu olarak kalır, çünkü fiil, hazif sonrasında sadece tek bir harfle başlayamaz ve bitemez. “إِرْمَه” (irmeh) örneğinde olduğu gibi iki harfli

kelimelerde ‘هَاء’ harfinin zorunlu olarak eklenmesi gereksizdir; çünkü bu durumda eklemek gerekmez.²¹⁷

G) Fark illeti

es-Sîrâfî’ye göre üç harfli fiillerin gelecek zaman çekiminde ilk harf (fetha) kullanılırken, dört harfli fiillerin geçmiş zaman çekiminde ilk harf (damme) kullanılmaktadır. Bu tercih, fiiller arasındaki farkı vurgulamak amacıyla yapılmıştır. Üç harfli fiillerde fetha tercih edilmesinin sebebi, konuşma dilinde daha sık kullanılması ve dilin daha hafif olmasıdır. Bu şekilde sık kullanılan fiillerin ağır bir biçimde ifade edilmemesi sağlanmıştır.²¹⁸

Sîbeveyh şöyle demektedir: “Bu, fiil köküne müdahalenin bir örneği olarak “ضَرَبْتُ قَدَاحَ” ifadesi çekiçle vuran için kullanılır, “صَرِيمٌ” ise sert kişiyi ifade etmek için kullanılır.” Saîd et-Temîmî el-Anberî (ö. 207/822) bu bağlamda der ki:

“أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظُ قَبِيلَةٍ ... بَعَثُوا إِلَى عَرِيفِهِمْ يَتُوسِمَ”

“Ukaz kabilesine her geldiğinde kabile bilgiyi öğrenmek için kabilelerinin bilge kişisi olan Yetûsim’i gönderirdi” anlamına gelir.

Bu bağlamda fiilin özne odaklı yapısının önemli olduğunu gösterir. Örneğin; “dârib” (vuran) ve “kâtil” (öldüren) gibi. Benzer örnekler mevcuttur. Ancak şu da ifade edilebilir: “ضَرَبْتُ قَدَاحَ” ifâdesi, “ضَرَبَ” fiilinden türetilen ve vurmaya anlatan bir kişi için kullanılan bir terimdir, bu da “ضَرَبَ” fiilinden farklı bir anlam taşır. Aynı şekilde “صَرِيمٌ” kelimesi kesinlikle sert bir kişiyi tanımlarken, “صَرَمَ” fiilinden türetilmiş ve farklı bir anlamı ifade eden bir terim olabilir. “الْعَرِيفُ” terimi ise soy ağacını tanıyan bir kişiyi belirtmek için kullanılabilir.²¹⁹

²¹⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/180-181

²¹⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/13.

²¹⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/400.

es-Sîrâfî'ye göre eğer biri “Neden izafet ‘لَمْ’ ı kesralandı?” diye sorarsa, ona şu cevap verilir: Bu, belirsizlik ve vurgu te'kid ‘لَمْ’ının yerine geçmesi gerektiği yerde ayırım yapmak ve mânâ farkını belli etmek içindir. Örneğin, “إِنْ هَذَا لَزَيْدٌ” dediğinizde, bu onun Zeyd'in olduğunu belirtirken, “إِنَّ هَذَا مَمْلُوكٌ لَزَيْدٍ” dediğinizde, onun Zeyd'in mülkü olduğunu belirtmektedir.²²⁰

es Sîrâfî'nin açıklamalarına göre ‘nûn’ harfi, şart cümlelerinde ‘لَمْ’ harfi ile birlikte gelecekteki eyleme işaret ettiği için önemlidir. “إِنْ” edatından sonra yalnızca bir fiile bağlanan ‘لَمْ’ harfi, şart cümlesinde ‘nûn’ harfi ile birleşmez ancak “إِنَّ” kelimesiyle kullanılan ‘لَمْ’ harfi, ‘nûn’ harfiyle birlikte gelebilir. Bu düzenleme, şarta giren ve girmeyen ‘لَمْ’ arasındaki farkı belirtir. Örneğin, “إِنْ زَيْدًا لَيَضْرِبَنَّ عَمْرًا” ifâdesinde ‘لَمْ’ ve ‘nûn’ şart cümlesine işaret eder ve cümlelerin anlamı “Gerçekten Zeyd, Amr’ı dövecek.” şeklindedir. Ancak “إِنْ زَيْدًا لَيَضْرِبَ عَمْرًا” ifâdesinde, ‘لَمْ’ harfi “إِنَّ” kelimesine göre yorumlanır ve ‘nûn’ harfi olmadan şartı ifâde eder.

Şart cümlesinde fiil haliyle ifâde etmek istenirse, cevap olarak “إِنْ” kelimesiyle başlayan bir ifâde kullanılabilir ve gelecek zamanı ifâde eden bir fiil şartın belirtisi olarak kullanılabilir. Örneğin; “وَاللَّهِ إِنْ زَيْدًا يَنْطَلِقَ” ifadesinde isteğe bağlı olarak ‘اللَّام’ harfi kullanılabilir ve “لَيَنْطَلِقَ” şeklinde ifâde edilebilir. Şartın içerdiği eyleme bağlı olarak, “اللَّام” harfi ismin üzerine gelir. Eğer şart bir eylemi içeriyorsa bu eylem gerçekleştirilir; fakat şarta giren ifâde bir isim ve bir haber alıyorsa bu ifadeyle bağlantılı olan kişi veya nesne, şartın yerine getirilmesini sağlar.

Sonuç olarak, ‘nûn’ harfi herhangi bir fiile girdiğinde emir, yasaklama veya soru sorma anlamında geleceği ifâde eder ve hâl anlamını içermez. Bu açıklamalar, nahiv ilminde şart cümlelerinin yapısal ve anlamsal özelliklerini anlamak için önemlidir.²²¹

²²⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/88.

²²¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/315-316.

2.2.5. es-Sîrâfî'nin Nahiv İlminde Şâz'a Dair Görüşleri

A) Kendisine Kıyâs Yapılmayan Şâz

es-Sîrâfî'ye göre bir kimse (بِحَسْبِكَ زَيْدٌ Zeyd sana yeter) şeklinde konuşursa, burada (زَيْدًا) kelimesi mübtedanın haberi olarak ref edilir. 'Ba' harfi ise "حَسْبِكَ" kelimesini cerr eder. Bu durumda denilir ki: 'Ba'nın "حَسْبِكَ" tâbirini cerr etmesi, kıyâs edilemeyen şâz bir cümledir. (بِأَخِيكَ زَيْدٌ) ifâdesinde ise (أَخُوكَ زَيْدٌ kardeşin Zeyd) anlamında söylemiş olursun ve bu durumda haberine 'ba' harfinin dâhil olduğu her cümlemin olumsuzluğu devam eder.²²²

B) Nâdir Şâz

es-Sîrâfî'ye göre bazı nahivcilerin bahsettiği konular arasında "مَا لَقِيتُهُ يَوْمَ يَوْمٍ" (bir günden beri onunla karşılaşmadım) cümlesi bulunmaktadır. Bu cümle, nâdir ve şâz bir örnektir. Bunun yorumu ise şöyledir: "لَمْ أَرَهُ مُذُ الْيَوْمِ تَعَلَّمْ" (Onu bugünden beri görmedim, biliyorsun) örneğindeki gibi "يَوْمَ" kelimesinin ilki "مُذُ" anlamına gelirken, ikincisi ise kendisine izâfe edilenin hazf edildiği bir yapıdır. Burada da görüldüğü üzere cümle önce normal şekilde kurulur ardından bir süre sonra kendisine izâfe edilen kelime hazf edilir.²²³

C) Kabîh Şâz

"Kabîh" kelimesi Arapça'da "çirkin" anlamına gelirken, "Şâz" kelimesi "istisnâ" veya "kural dışı" anlamlarına gelir. Dolayısıyla "Kabîh Şâz," nahiv kurallarına uymayan ve estetik açıdan hoş olmayan dil kullanımlarını ifade etmektedir.

es-Sîrâfî, elif ve lâm'ın fiile dahil olması konusunda şu beyiti şahit getirmektedir:

²²² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/350.

²²³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/125.

(فَيَسْتَخْرِجُ الْبُرْبُوعَ مِنْ نَافِقَائِهِ ... وَمِنْ جُحْرِهِ بِالشَّيْحَةِ الْمُنْقَصِيعِ)

(Arap tavşanı deliğinden ve yuvasından ancak parçalanarak çıkarılır.)

Burada şâir, elif ve lâm'ı “الَّذِي يَنْقُصُ” anlamında kullanmayı murad etmiştir. Ancak buna şunu söylemek gerekir: Bu, şâirin zarûreti olmaksızın başvurduğu kabîh bir şâz olup şâir bunu delil olarak kullanamaz. Şâirin bunu yapma nedeni, elif ve lâm'ı “الَّذِي” anlamında görmesiydi. Tıpkı “مَرَزْتُ بِالْقَائِمِ” (ayakta durmaya devam ettim) ifâdesindeki gibi bu “بِالَّذِي يَنْقُصُ” anlamındadır. Şâir, “الْمُنْقَصِيعِ” kelimesini “الَّذِي يَنْقُصُ” mânâsında kullanmak istemiştir. Ancak burada bir hata yapmıştır. Çünkü elif ve lâm “الَّذِي” manasında kullanıldığında, fiilin lafzı ism-i fâile dönüşür.²²⁴

es-Sîrâfî'ye göre buradaki kabîh şâz, en çirkin şâzlar arasındadır. Bazıları bunun konuşanın hatası olduğunu söylerler. Bu kabîh şâz iki açıdan görülebilir: İlk olarak, Sîbeveyh bu bölümden önce tümleç durumunda olan kelimenin vakf harfi ‘hâ’ almadığını belirtmiştir. Bu yüzden “رَأَيْتُ أَحْمَرَهُ” (onun kırmızısını gördüm) demeyiz; çünkü “kırmızı” tümleç durumundadır. Dolayısıyla vakf harfi için bir sebep yoktur.

İkinci olarak vurgu, vakf harfi olduğunda yalnızca sessiz olmayan harfe eklenir. Dolayısıyla ‘hâ’ ekleyerek vurgu yaparsak vurguyu ortadan kaldırmış oluruz. Bu bölüm, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَجَعْفَرًا” (Zeyd ve Ca‘fer’i gördüm) ifadesinde olduğu gibi tenvin yerine geçmeyen ‘elif’ gibi eklenmeyi kabul etmeyenlerle ilgilidir. ‘Vav’ ve ‘yâ’ üzerine eklenen ‘elif’, “هَذَا زَيْدٌ” (Bu Zeyd’dir) ve “وَمَرَزْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرِ” (Zeyd ve Amr’ın yanından geçtim) ifâdelerindeki gibi eklenmiş formlar arasındadır.²²⁵

D) Kalîl Şâz

Kalîl Şâz terimi, nahiv ilminde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. “Kalîl” kelimesi Arapça’da “az” veya “nâdir” anlamına gelirken, “Şâz” kelimesi “istisnâ” veya “kural dışı” anlamlarına gelir. Dolayısıyla “Kalîl Şâz,” dilde nadir ve

²²⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/170.

²²⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/44.

istisnâî olarak görülen, yaygın olmayan dil kullanımlarını ifâde etmektedir. Kalîl Şâz, dildeki alışılmadık ve az rastlanan kullanımları tanımlamak için kullanılır. Bu tür kullanımlar, genel dil kurallarına ve normlarına uymayan, ancak bazı özel durumlarda veya belirli bağlamlarda ortaya çıkan ifâdelerdir. Nahivciler, bu tür kullanımları belirleyerek, dilin farklı yönlerini ve kullanım çeşitliliğini anlamayı amaçlamışlardır.

Bu bağlamda es-Sîrâfî şöyle demiştir: “Eğer birisi şöyle derse: “Tefe‘ale (تَفْعَلْ) babının sık kullanıldığını inkâr edemezsiniz.” Örneğin, zırh giyen birinin yaptığı fiili belirtmek için “تَدْرَعُ” (zırh giyindi) kullanırsak, sakinleştirici alan birinin yaptığı fiili “تَمْسُكُ” şeklinde söyleriz. Bu şekilde kullanıldığında vecihsiz olur ve biz buna nâdir görüldüğü için ‘Kalîl şâz’ diyoruz. Güzel olan vecih ise “تَمْسُكُ” ve “تَدْرَعُ” şeklinde söylenmesidir.

es-Sîrâfî’ye göre anlamı üzerinde düşünüldüğünde, ‘mim’in kelimenin aslında olduğunu gösteren delil şudur: Eğer ‘mim’i kelimeye asıl yaparsak, “مَعَدَّ” gibi söylemiş oluruz. Bu, düşmanlık ettiğinde uzakta olan bir adama düşmanlık etti anlamına gelir. “الْمَعَدَّ” kelimesinden anlaşılan mânâ, atının hayvanı dört nala koşmak için ayağını dayandığı ve onu düşmana doğru sürmek için dürttüğü yerdir. Dolayısıyla saldırıya hazırlanan mânâsına benzer. Eğer ‘mim’i zâid yaparsak, o zaman geri dönmek anlamında olan “عَدَّ يَعُدُّ” fiiline döneriz ki burada geri dönmek mânâsı uygun değildir.²²⁶

E) Kıyâsın Dışında Şâz

Klasik Arap edebiyatında veya konuşma dilinde, kıyâsın dışında şâz olarak kabul edilen bazı ifâdeler bulunabilmektedir. Bu ifâdeler, dilin genel kurallarına uymasa da belirli bağlamlarda ve durumlarda anlamlı olabilmektedir. Bu konuda es-Sîrâfî, şerhinde bu konuyu “فِي بَابِ الْإِضَافَةِ وَهُوَ بَابُ التَّسْبِيَةِ” babında derinlemesine yorumlamıştır.²²⁷ es-Sîrâfî, Sîbeveyh’in Kitâbını şerh ederken kıyâs dışındaki şâz konusunda şöyle denildiğini aktarır: Bazıları (رَجُلٌ وَدُوْدُ) ve bunun çoğulu olarak (فُعَيْلٌ)

²²⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/173.

²²⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/91.

kalıbına benzer şekilde (وَرَجَالٌ وَدَّاءٌ) diyerek zayıf anlatımdan çekinmeden aşırılık ve zina eden kimseye benzetirler. Çünkü bu lafız nahvdeki (حُشْشَاءٌ) kelimesinde söylendiği gibidir.²²⁸ Ancak onların bu sözü kıyâs dışında şâz kategorisindedir.²²⁹

Bazılarının “رَبَّانِي” ifadesi, aslında “رَبِّينَا” kelimesine dayanır. Bu durumda, kıyaslama “رَبِّي” şeklinde yapılmalıydı. Ancak kelimenin harflerinin tamamlanması için bir harfin hazf edilmesini istemediler ve aynı zamanda kelimenin telaffuzunun zorlaşmasını da engellemek istediler. Bu nedenle ‘يَا’ harfini ‘ا’ ile değiştirdiler.

“مَيْتٌ” kelimesine gelince kıyâs “طَيِّبٌ” şeklinde yapılmalıdır. Bu, “مَيْتٌ” kelimesinin “مَيْتِي” ve “هَيْتِي” kelimesinin “هَيْتِي” olması gibi yapılara benzemektedir. Ancak arka arkaya üç ‘يَا’ harfinin gelmesini istemediler. Bu üç ‘يَا’ harfinin arasındaki ‘أَلِفٌ’ harfinin çıkış noktasından gelir ve ‘يَا’ ile uyumludur fakat yine de kıraktır. Bu nedenle ‘يَا’ harfini ‘أ’ ile değiştirdiler. Bu kelimelerin kökenlerine bağlı kalmak dil açısından kabul edilebilir bir yaklaşımdır.”²³⁰

Aynı konu hakkında Sîbeveyh’in belirttiği şey şâz olarak kabul edilir. Eğer şâz olan, mevcut halinden başka şekilde zikredilirse, bu durumda kıyâs yapılır. Örneğin; bir adam “دَهْرٌ” veya “رَبِّينَا” kelimelerini işitirse, bu kelimelere “رَبِّي” ve “دَهْرِي” şeklinde kıyâs yapılır. “دَهْر” kelimesinde ‘د’ harfinin fetha ile kullanılması gerekmektedir; başka türlü bir kullanım câiz olmaz. Şâz olan durumlar, dilin kural dışı ve nâdir görülen örnekleridir. Eğer bu tür örnekler farklı bir biçimde zikredilirse, doğru forma dönüş, dil kurallarına göre kıyâs yoluyla gerçekleştirilir. Bu şekilde, dilin tutarlılığı ve kurallara uygunluğu korunmuş olur.²³¹

es-Sîrâfî şöyle ifade etmiştir: Önceden belirttiğimiz üzere özel isimlerin kullanılmadığı özel yerler hakkında zarflar kullanılmaz. Dolayısıyla Şam gibi belirli bir bölgenin adı zarf olarak kullanılmaz. Araplar “Şam'a gittim” dediklerinde, “fi”

²²⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/382.

²²⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/382.

²³⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/94.

²³¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/97.

veya “ıla” gibi edatları çıkardıklarında, bu kullanımın normal kıyâstan farklı olduğunu anlarız. Çünkü genellikle “Şam’a gittim.” veya “Şam’da gittim.” şeklinde ifâde edilir, ki bu kullanım yaygındır.

Ancak bahsettiğimiz özel durumu kullananlar, bu konuda zayıf bir görüşü takip edebilirler. Bu görüşe göre herhangi bir yerin, adının özelliğini taşısa bile, “mescid” veya “ev” gibi diğer yerlerle paylaştığı bir isme sahip olmasıdır. Örneğin, “mescid” bir yerdir ve eğer biri “İyi bir yerde durdum.” derken aslında mescidi kastederse, bu kabul edilir çünkü o, ortak bir kelimeyi kullanmaktadır.²³²

F) Gayrı Muttarid Şâz

Klasik Arap edebiyatında veya konuşma dilinde, bazı ifâdeler muttarid olmayan şâz olarak kabul edilebilmektedir. Bu ifâdeler, dilin standart kurallarına düzenli olarak uymasa da belirli kültürel veya tarihsel bağlamlarda anlamlı olabilmektedir. Bu önemli durum hakkında Sîbeveyh şunları söylemektedir: “Bazı renkler (فَعْل) kalıbı üzere gelir. Bazılarının dediği gibi : “جَوْنٌ وَوَرْدٌ” eğer anlamı aynıysa yani renkse, mastarda (أَفْعَل) kalıbını temel alarak mastar yapılmalıdır. Ancak bu ikisi (الْوَرْدَةُ وَالْجَوْنَةُ) şeklinde masdar yapılıdır. Örnek olarak (فَعِيل) kalıbından gelen bir renk olan (أَخْضَفُ) (أَخْضَفُ) şeklinde masdar yaparlar ki bunun üzerine siyahı yeşile kıyâs ediyorum derler.²³³

Bu konuda es-Sîrâfî; “Bu masdarlar (فُعْلَةٌ أَوْ فَعْل) kalıplarında gelmediyse bile bu muttarid olmayan bir şâzdır. Hatta isimler de (فَعْلٌ أَوْ فَعِيل) biçiminde ve hatta (أَفْعَل) dışında bir kalıp ile de gelmiş olsa gayrı muttarid yani düzenli olmayan şâz bir ifâdedir.²³⁴

es-Sîrâfî’ye göre bu tür şâzlar istisnâî durumları kapsar, yani gayrı muttarid şâzlardır ve sürekli değildirler. Bu tür şâzları kullanıp yorumlayanlar, yani te’vîl yapanlar, bu konuda bir tür te’vîl yapmışlardır. Örneğin, “أَحْسَنْتُ” (hissettim) veya “الْحَسَنَةُ”

²³² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/271.

²³³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/415.

²³⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/415.

”أَحْسَنَ” (kadınlar iyileştirdi) gibi örnekler verilebilir. Temelde, bu değişikliklerde önce “أَحْسَنَ” (hissetti) ve “يَحْسُنُ” (hissediyor) fiilleri vardır. Sonrasında konuşan veya hitâb edilen kişiye ‘tâ’ veya kadın grubuna ‘nûn’ harfi eklenmiş, böylece önceki harf sessiz hale gelmiş ve son harf olan ‘س’ sessiz duruma getirilmiştir. İlk ‘س’ sessiz ve idgâmlı harftir. Bu nedenle biri harekelenmiş diğeri ise hazfedilmiştir.²³⁵

es-Sîrâfî’ye göre nahivdeki şâzlar, aslen Arapça olan kelime çeşitliliğine işaret eder. Örneğin, “أَحْسَنْتُ” (hissettim), “ظَلَلْتُ” (kaldım) ve “مَسَسْتُ” (dokundum) gibi örnekler şâz olarak kabul edilir ve aslı Arapça’dır. Bunlar, “أَحْسَسْتُ” (hissettim), “ظَلَلْتُ” (kaldım) ve “مَسَسْتُ” (dokundum) şeklinde ifâde edilir. Ancak her istisnâ durumunda, “اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ” (şeytan onlara hükmetti) ifâdesinde olduğu gibi Arapça aslıyla konuşulmaz. Zira bu cümledeki şâz, “اسْتَحَاذُوا الْعَرَبَ” (Araplar hükmetti) şeklinde düzeltilmelidir. Benzer şekilde “دِينَارٌ” ve “قِرَاطٌ” da şâz olarak kabul edilir; aslı ise “دِنَارٌ” ve “قِرَاطٌ” şeklindedir. Bu kelimelerin doğru kullanımı, Arapçanın temel yapılarına uygun olmalıdır.”²³⁶

2.2.6. es-Sîrâfî’nin Nahiv İlminde Te’vîl’e Dair Görüşleri

Nahiv ilminde te’vîl terimi, genel olarak bir metnin veya yazının, belirli kurallar ve yöntemler çerçevesinde anlamının derinlemesine çözümlenmesi ve yorumlanması anlamına gelir. es-Sîrâfî’nin nahiv ilminde te’vîl’e dair görüşleri şu başlıklar altında incelenecektir:

A) Masdar Sîgası Üzerine Te’vîl

Mastar sîgası terimi, Arap gramerinde masdarların çekimini ve yapısını incelemek için kullanılan bir kavramdır. “Sîga” kelimesi, Arapçada “çekim” veya “yapı” anlamına gelmektedir. Mastar sîgası ise, bu masdarların hangi çekim veya yapıda olduğunu belirtmektedir.

²³⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/365.

²³⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/366.

Mastarlar, Arapça’da fiil köklerinden türetilen ve genellikle isim olarak kullanılan kelimelerdir. Örneğin, “kitâb” kelimesi “yazmak” fiilinin mastarıdır. Mastarların çekimi veya yapısı, Arap dilinde söz dizimini doğru bir şekilde kurabilmek ve anlamı netleştirebilmek için önemlidir. es-Sîrâfî, mastar sîgasının kullanımını üzerine şu ifadelerle yer vermiştir: “Birisi, fiillerin isimlerin konumunda bulunmalarının yükseklik ifâde ettiğini iddiâ ederek neden ‘كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ’ (Zeyd neredeyse kalkıyordu), ‘جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ’ (Zeyd demeye başladı) ve ‘أَخَذَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا’ (Zeyd şöyle ve böyle demeye başladı) gibi ifâdeler kullanıyorsunuz? Bu durumlarda isimler fiillerin yerine geçemez. Örneğin, ‘كَادَ زَيْدٌ قَائِمًا’ (Zeyd neredeyse kalkar), ‘جَعَلَ زَيْدٌ قَائِلًا’ (Zeyd demeye başladı) veya ‘أَخَذَ زَيْدٌ ذَاهِبًا’ (Zeyd gitmeye başladı) şeklinde ifâdeler kullanılamaz” derse buna cevap olarak şu şekillerde açıklama yapılır: “كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ” (Zeyd neredeyse kalkıyordu) ifadesi her ne kadar isim daha sonra kullanılsa da “كَادَ زَيْدٌ قَائِمًا” (Zeyd neredeyse kalkar) anlamında kullanılmaktadır. Benzer şekilde, “عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُومَ” (Zeyd neredeyse kalkacak) ifâdesi “عَسَى زَيْدٌ الْقِيَامَ” (Zeyd neredeyse kalkmakta) anlamına gelir; çünkü “أَنْ” (en) ve fiil, mastar konumundadır ve her ne kadar “عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُومَ” ifadesinde mastar kullanılsa da bu şekilde anlam taşır.²³⁷

B) Hazf Üzerine Te’vîl

Nahiv ilminde “hazf”, genellikle bir metinde veya bir ifâdede bulunan fazlalıkların çıkarılması veya kaldırılması anlamına gelir. Bu terim, özellikle Arap dili ve dilbilgisi üzerine odaklanan nahiv ilminde önemli bir kavramdır. Örneğin, Arapların “كِلَاهُمَا وَتَمْرًا” (İkisi de hurma yedi) veya “كِلَاهُمَا وَتَمْرًا” (İkisi de hurma yedi) gibi ifâdeleri, Arap kelimasında sıkça kullanılır. Bir diğer örnek ise “أَسْعَدَ أَمْ سَعِيدٌ” (Es'ad mi, yoksa Saîd mi?) ifadesidir; bu ifâdede haber verilmemiş ancak kullanılan kişi Es'ad ve Saîd kelimelerinin anlamını aşır başka bir anlam yaratmıştır; yani “görünüşte ortada olan ancak ne olduğu belirsiz olan bir şey” anlamında kullanılmıştır. “لَكِنَّ الْأَثْلَاثَ لَحْمٌ لَا

²³⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/730.

”يُظِلِّل” (Ama üçte biri et, gölgelemez) ifâdesi de aynı şekildedir. ”لَكِنْ” (lâkin) ile başlanmayan bir cümle olmasına rağmen, bu ifâde önceki konuşmayı terk edip yeni bir ifâde başlatan bir durumu yansıtır.²³⁸

Arap dilinde kullanılan ”إِيَّاكَ” (kendini) ifâdesi, genellikle bir kişinin başka birine yönelik uyarısını veya tavsiyesini içermektedir. Örneğin, ”إِيَّاكَ وَالشَّرَّ” ifadesinde, bir kimse başka birine ”kendini şerden uzak tut” demektedir. ”إِيَّاكَ” kelimesi, genellikle ”بَاعَدَ” gibi uzaklaştırmak anlamına gelen bir fiil ile ilişkilidir. ”مِنَ الشَّرِّ” (şerden) ifâdesindeki harf düşürülerek varsayılan fiile işaret etmektedir.

Başka bir örnek olarak, ”إِيَّاي وَأَنْ يَحْذِفَ أَحَدُكُمْ الْأَزْنَْبَ” (Kendimi ve birinizin tavşanı kesmesini) ifâdesinde kişi genellikle ”onu kılıçla veya benzeri bir yöntemle vurmayı” ima eder. ”أَنْ” (ki) ifâdesi mastar olarak kullanılır ve ”إِيَّاي وَحَذِفَ أَحَدُكُمْ” (kendimi ve birinizin kesmesini) şeklinde anlaşılabilir.

es-Sîrâfî’nin nakletmiş olduğu ez-Zeccâc’ın yorumuna göre bu tür ifadeler genellikle açıktır; çünkü ”وَأَنْ يَحْذِفَ أَحَدُكُمْ” ifadesi, belirli bir eylemi yapmaktan men eden bir emir olarak işlev görür. Onun ”إِيَّاي وَإِيَّاكُمْ وَأَنْ يَحْذِفَ أَحَدُكُمْ الْأَزْنَْبَ” şeklindeki te’vîline gerek yoktur; çünkü bu ifâde zaten eylemi gerçekleştirmekten men eden bir anlam taşımaktadır.²³⁹

es-Sîrâfî’ye göre ”إِنْ تَأْتِنِي فَتَحَدَّثْنِي أَحَدُنْكَ” ifâdesinde, ”تَحَدَّثْنِي” (benimle konuşursan) kelimesi ”تَأْتِنِي” (bana gelirsən) kelimesine bağlanarak cezm ifadesini oluşturur. Halîl’in belirttiği gibi bu durumda ”تَحَدَّثْنِي” kelimesinin nasb hali seçilmesi doğru değildir; çünkü nasb hali, cezm haliyle aynı anlamı taşımaz ve fiilin etkisi belirgin olmaz. Bu sebeple cezm hali tercih edilir; çünkü bu şekilde hem cezm ifâdesi korunmuş olur hemde fiilin etkisi açık bir şekilde ortaya konur. Eğer nasb hali kullanılırsa, yorum uzak olabilir ve gerektiği durumlarda tercih edilir. Nasb halinde, ”إِنْ تَأْتِنِي” (eğer bana gelirsən) ifâdesi

²³⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/179.

²³⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/170.

“إِنْ يَكُونُ مِنْكَ إِتْيَانٌ” (senden bir geliş olursa) anlamına gelir ve “مُحَدَّثَنِي” (benimle konuşursan) ifâdesi ise “حَدِيثٌ” (konuşma) kelimesinden türetilmiş olup fâ (ف) harfî ile bağlanır; yani “إِنْ يَكُونُ مِنْكَ أَنْ تَأْتِيَنِي” (benimle konuşman) anlamına gelir. Bu durumda “فَتَحَدَّثَنِي” (eğer bana gelir ve benimle konuşursan) denmiş olur. Nasb halinin te'vîli şu şekildedir: “أَنْتَ يَكُونُ مِنْكَ إِتْيَانٌ فَحَدِيثٌ” (senden bir geliş ve konuşma olur), örneğin “وَالْحَقُّ” (Hicaz'a ulaştı ve dinlendi). Eğer ‘لَا’ (la) eklenirse, nasb hali güzelleşir ve şu şekilde yorumlanır: “مَا تَأْتِيَنِي مُحَدَّثًا” (sen bana konuşarak gelmezsin). Bu durumda “مَا تَأْتِيَنِي إِلَّا لَمْ تَحَدَّثَنِي” (sen sadece benimle konuşmak için bana gelmezsin) denilerek nasb hali olumsuzluk ifâdesiyle güzelleştirilir.²⁴⁰

es-Sîrâfî'ye göre zarflar, mütemekkin olanlar ve mütemekkin olmayanlar şeklinde iki çeşittir. Mütemekkin olanlar bazı durumlarda “الْيَوْمُ” (bugün), “الْلَيْلَةُ” (bu gece), “حَلْفُكَ” (arkanda) ve “قُدَّامَكَ” (önünde) gibi merfû olabilir. Çünkü “الْيَوْمُ طَيِّبٌ” (bugün güzel), “الْلَيْلَةُ مُظْلِمَةٌ” (bu gece karanlık) ve “حَلْفُكَ وَاسِعٌ” (arkanda geniş) demek mümkündür. Mütemekkin olmayan zarflar ise “قَبْلَ” (önce), “بَعْدَ” (sonra) ve “عِنْدَ” (yanında) örneklerindeki gibi merfû olamazlar ve yalnızca zarf olarak kullanılırlar. Çünkü “قَبْلَكَ قَدِيمٌ” (senden önce eski) veya “بَعْدَكَ مُتَأَخِّرٌ” (senden sonra geç) veya “عِنْدَكَ وَاسِعٌ” (yanında geniş) denilemez.

Mütemekkin zarf, geniş anlamda mefûl olarak kullanılabilir ve fâilin yerine geçebilir. Mütemekkin olmayan zarf ise geniş anlamda mefûl olamaz ve fâilin yerine geçemez. Örneğin, “صُمْتُ الْيَوْمَ” ifâdesi hem zarf hem de geniş anlamda mefûl olabilir ve bu iki kullanım arasında farklı bir anlam vardır. Eğer zarf olarak kullanırsanız, “صُمْتُ” (bugün oruç tuttum) anlamına gelir; burada oruç, “بَيْنَ” (içinde) edatı ile “gün”e bağlanır. Eğer geniş anlamda mefûl olarak kullanırsanız, “بَيْنَ” (içinde) edatını kullanmazsınız; ancak “حَرَبْتُ زَيْدًا” (Zeyd'i dövdüm) ifâdesinde olduğu gibi orucu güne

²⁴⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/291-292.

bağlarsınız. Bu mecâzî bir kullanımdır; çünkü Zeyd'in dövülmeden etkilenmesi gibi “gün” oruçtan etkilenmez.

es-Sîrâfî'ye göre “بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ” (Hayır, gece ve gündüzün tuzağı) ayetinde gece ve gündüzün tuzağı yoktur; tuzak, onların içinde gerçekleşir. Burada masdarlar, fâil veya mefûl olarak eklenmektedir.

Araplar, “دَخَلْتُ الْبَيْتَ” ve “دَخَلْتُ الدَّارَ” gibi ifâdelerinde olduğu gibi giriş ile ilgili mekanlardan harf-i cerri sıklıkla hazf etme yoluna giderler. Kıyâs “دَخَلْتُ فِي الْبَيْتِ” ve “دَخَلْتُ فِي الدَّارِ” şeklinde olmalıydı; ancak onlar harf-i cerri hazf ettiler ve mekânları zarf gibi kullandılar; çünkü bu kelimeler mekân ifâde etmektedirler.²⁴¹

Sîbeveyh, “دَخَلْتُ الْبَيْتَ” ifâdesinde olduğu gibi “الشَّامَ” kelimesinde harf-i cerri hazf ederek onu mekân olarak te'vîl etmiştir. Ancak bu konuda iki itiraz vardır. Birincisi, bazıları “دَخَبْتُ الشَّامَ” ifâdesinin “دَخَلْتُ الْبَيْتَ” gibi olmadığını ifâde etmiştir. Çünkü “الشَّامَ” belirli bir mekânın adıdır ve herhangi bir şehir veya kasaba gibi her yere uygulanmaz; oysa “الْبَيْتَ” herhangi bir yapı için kullanılabilir, dolayısıyla daha genel bir terimdir.

es-Sîrâfî'ye göre bu konuşmacı doğruyu söylese de Sîbeveyh'in amacı, “دَخَبْتُ الشَّامَ” ifadesinin istisnâ (şâz) olduğunu göstermektir. Çünkü orijinalinde “دَخَلْتُ فِي الْبَيْتِ” ifâdesinde olduğu gibi harf-i cerr kullanılması gereklidir. “دَخَبْتُ الشَّامَ” ifâdesinde de harf-i cerri kullanılması gerekir; çünkü “لشَّامَ” kelimesi “الْبَيْتَ” ten daha genel bir terimdir.

Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî'ye (ö. 225/840) göre “دَخَلْتُ” fiili, hem harf-i cerrle hem de harf-i cerrsiz kullanılabilir. Örneğin, “دَخَلْتُهُ” (içine girdim) ve “دَخَلْتُ فِيهِ” (içine girdim) gibi kullanımlar, “جِئْتُكَ” (sana geldim) ve “جِئْتُ إِلَيْكَ” (sana geldim), “تَعَلَّقْتُكَ” (sana bağlandım) ve “تَعَلَّقْتُ بِكَ” (sana bağlandım) gibi kullanımlara benzemektedir. Ancak, es-Sîrâfî'ye göre bu görüş doğru değildir. “دَخَلْتُ” fiili, harf-i

²⁴¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/271.

cerrsiz olarak kullanılamaz ve “دَخَلْتُ الْبَيْتَ” ifâdesinde harf-i cerr hazfedilirse, “دَخَلْتُ فِي” (işe girdim) veya “دَخَلْتُ فِي كَلَامِ زَيْدٍ” (Zeyd’in konuşmasına girdim) gibi bir anlam elde edilir. Ancak “دَخَلْتُ الْأَمْرَ” (işe girdim) veya “دَخَلْتُ كَلَامَ زَيْدٍ” (Zeyd’in konuşmasına girdim) gibi ifadeler uygun değildir. Bu durum, harfî cerrlerin sadece mekânlardan hazfedilmesiyle ilgili geniş bir uygulama olduğunu ve diğer durumların harfî cerr kullanımına dayandığını göstermektedir. Ayrıca, “خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ” örneğindeki gibi girişin çıkışın zıddı olduğunu ve çıkış için harf-i cerrin gerektiğini gösterir. Bu durum aynı zamanda girişin bir yerden diğerine geçiş olduğunu ve bu geçişin sadece harf-i cerrle olabileceğini gösterir.²⁴²

a) Kelimededen Harf Hazfetmek: es-Sîrâfî’nin Görüşü

es-Sîrâfî’ye göre Araplar, örneğin; “تَقَى زَيْدٌ يَتَّقِي” şeklinde gelecekteki “تَاء” harfini fethalı okuyarak kullanırlar. Bu durum, aslında bir hazf işlemidir. Kökeni “إِنَّقَى يَتَّقِي” olan bir fiilin “فَاء” harfi, yani “إِنَّقَى” hazf edilmiştir. Bu “تَاء” harfi, “إِنَّقَى” fiilindeki ilk sessiz “تَاء” harfi sonrasında harekeli bir harf gelmesi nedeniyle düşmüştür. “يَتَّقِي” denildiğinde ise, bu kez ilk “تَاء” harfi de düşürülmüş, böylece “يَتَّقِي” şeklinde kalmıştır. Emir kiplerinde ise “تَقَى اللَّهُ” denir ve buradaki “تَاء” harfi, fiilin yerine geçen ve birleşme “أَلِف” harfinin düşürülmüş hali olan “إِنَّقَى اللَّهُ” kelimesinden gelir. el-Müberred, “تَقَى” kelimesinin zâid olduğunu belirtir ve kalıbının “فَعَّلَ” olduğunu iddiâ eder. Oysa ez-Zeccâc, “تَاء” harfinin “وَاو”dan türediğini ve bir fiil olduğunu savunur. Bu durum “تَقَى” kelimesinin kullanımında olduğu gibi “تُكَاةٌ” ve “تُحْمَةٌ” gibi kelimelerle benzerlik gösterir. Gelecekte “تَاء” harfinin sükûnlu olarak kullanılması, “تَقَى” kelimesinin kökeni olmadığı için mümkün değildir. Eğer sükûn ile bir “تَاء” kullanımı mümkün olsaydı, “يُزْمِي” denildiği gibi emir kiplerinde “إِنَّقَى” denilebiliyor olurdu.

es-Sîrâfî’ye göre bir şâirin şu dizeleri de bu konuda örnektir:

²⁴² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/272.

”تَعُوْهُ أَهْلُ الْفِتْيَانِ إِلَيَّ ... رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ غَلَبَ الْجُدُودَا“

”يَتَّقِي بِهِ نَفْيَانِ كُلِّ عَشِيَّةٍ ... فَالْمَسَاءُ فَوْقَ مُثُونِهِ يَنْصَبُّ“

”جَلَاها الصَّيْقُلُونَ فَأَخْلَصُوهَا ... فَجَاءَتْ كُلُّهَا يَتَّقِي بِأَثَرِ“

“Gençler, O'na karşı takva sahibi olun. Çünkü ben Allah'ı atalarınızı yenmiş olarak gördüm.”

“Her akşam onunla korunur, çünkü akşamları onun tepeleri üzerinde damlar.”

“Onu çıraklar temizlediler, böylece onun tamamı izler üzerinde korunur.”

es-Sîrâfî, beyitleri açıklayarak: “Bu dizelerde de görüldüğü gibi, “تَقَى” kelimesindeki “تَاء” harfi üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Harf hazfetme konusu, kelimenin kökenine ve kullanıldığı bağlama göre değişiklik gösterebilir.

Sonuç olarak, “تَقَى” kelimesi gibi fiillerde harf hazfetme işlemi, kelimenin anlamı ve dilbilimsel bağlamına göre farklılık gösterebilir. Bu durum, nahiv ilmi açısından önemli bir konudur ve doğru anlamak için örneklerle açıklanmalıdır.”²⁴³

es-Sîrâfî, el-Müberred'in “مَا” harfinin “كَافُ التَّشْبِيهِ” ile kullanımına nahiv kuralı olarak izin verdiğini belirtmiş ve bu yapıyla inşâ edilebileceğini vurgulamıştır. Sibeveyh ise “مِثْلُ مَا أَتَىكَ ذَاهِبٌ” ile “مِثْلُ أَتَىكَ ذَاهِبٌ” kullanımları arasındaki farkı ortaya koyarak nahiv ilmi açısından bu kullanımın doğru olduğunu kanıtlamıştır. Bu iki yapının anlamları farklıdır ve bu fark, “مَا” kelimesinin varlığı veya yokluğuyla ilgilidir.

es-Sîrâfî bu hususta Sibeveyh'in, en-Nâbiğâ el-Ca'dî el-Âmirî (ö. 65/685)'nin sözünü naklettiğini aktararak : “Cömert bir adamın yakalanıp öldürülmesi gibi” cümlesinde kişi sanki alınıp öldürülüyormuş gibi hisseder.” Bu cümlede, “مَا” kelimesi dolaylı olarak ifâde edilmiş ve cümlelerin tam anlamını anlamamızı sağlamıştır. Cümle

²⁴³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 4/489-490.

“كَانَ” ile başlayıp devam ederken “مَا” kelimesi atlanmıştır. Dolayısıyla, cümlelerin tam anlamı şu şekildedir: “مِثْلُ أَنَّهُ يُؤْخَذُ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ فَيَقْتُلُهُ” şeklinde açıklamıştır.

es-Sîrâfî’ye göre ise Sîbeveyh’in bu yaklaşımı bir hata olabilir çünkü cümlelerin anlamının değişmesine veya başka bir cümleye dönüşmesine neden olabilir. Bu tür bir ifâde gerçekliğin varlığını ifâde etmek için uygun değildir. Nâbiğâ’nın anlattığı örnekte bu ifâde kabîle içindeki anlaşmazlığı tanımlamak için kullanılmıştır.²⁴⁴

b) Fiilin hazfı

es-Sîrâfî’ye göre fiilin hazfı kavramı şu şekilde açıklanabilir: Eğer şu ifade kullanılırsa, “زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ”, yani “Zeyd’e uğradım”, bu durumda cümlelerin anlamı “لَقِيتُ زَيْدًا” yani “Zeyd ile karşılaştım” olur. Benzer şekilde “زَيْدًا لَقِيتُ أَخَاهُ”, yani “Zeyd, kardeşini buldum” ifâdesi kullanılırsa cümlelerin anlamı “لَا بَسْتُ زَيْدًا لَقِيتُ أَخَاهُ” yani “Zeyd’in kardeşiyle karşılaştım” olur. Dolayısıyla bu ifâdelere bir soru işareti eklendiğinde anlamı şu şekilde olur: “أَضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرْبَةً” yani “Zeyd’i vurdum mu?”, “لَقِيتُ” yani “Zeyd’i geçtim mi?”, ve “لَا بَسْتُ زَيْدًا لَقِيتُ أَخَاهُ” yani “Zeyd’in kardeşiyle karşılaştım mı?”. Dolayısıyla soru işareti, cümledeki özneyi ibtidanın belirlediğini işaret ederek seçilen özne anlamına geldiğini ve ibtidanın belirlediği özneye vurgu yapıldığını gösterir.²⁴⁵

es-Sîrâfî’ye göre, Arapçada “فَدَ” ve “لَمَّا” gibi ifâdelerden sonra fiilin hazfine izin verilmesi, “يُرِيدُ زَيْدٌ أَنْ يَخْرُجَ وَلَمَّا”, yani “Zeyd çıkmak istiyor ve çıkmak üzere” veya “كَأَنَّ” yani “sanki çıkmış gibi” örneklerindeki gibi fiilin beklenen anlamını veya önceki bir eylemi işaret etmesi nedeniyle mümkündür.

es-Sîrâfî ayrıca, Arapça bir cümle kurulurken, anlamlar etkilenmediği sürece kelimelerin uyumlu olmasının tercih edildiğini belirtmiştir. Bir cümle belirli bir fiille başladığında, ardından tamamlanması için başka bir cümle geldiğinde, ikinci

²⁴⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/366.

²⁴⁵ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/412.

cümledeki fiilin birinci cümleyle yapı ve fiil olarak uyumlu olması tercih edilir. Örneğin, “رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ وَزَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ”, yani “Abdullah'ı gördüm ve Zeyd'e rastladım.” ifâdesi düşünüldüğünde, bunun “رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ، وَلَقِيتُ زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ” şeklinde olduğu düşünülebilir; bu durumda “rastladım” fiili “Zeyd'e” atıfta bulunur. Böylece ikinci cümledeki fiili, birinci cümledeki fiiliyle uyum içinde olmaktadır. Ayrıca ilk cümlede fiilin belirtilmiş olması veya olmamasının önemi olmadığını da zikrederek “قَامَ عَبْدُ اللَّهِ وَزَيْدًا كَلَّمْتُهُ” yani “Abdullah kalktı ve Zeyd'e konuştu.” ifadesi düşünüldüğünde, bunun “وَكَلَّمْتُ زَيْدًا كَلَّمْتُهُ” şeklinde olduğu düşünülebilir; çünkü burada amaç, fiilin iki cümleyi birleştirmesi ve nasb oluşu veya fiilin atfı bakımından sadece uyumun sağlanmasıdır.²⁴⁶

c) Fâilin Hazfi

es-Sîrâfî, ‘لَيْسَ’ ve ‘لَا يَكُونُ’ ifadelerinin istisnâ olduğunu belirtirken şu açıklamayı yapar: Bu fiillerin kullanımında genellikle bir fâil belirtilmez. ‘لَيْسَ’ ifâdesinde fâilin belirtilmemesi, aynı şekilde “لَا يَكُونُ” ifâdesinde de fâilin içermemesi tipiktir. Bu tür ifâdelerde fâil gizli kalır ve bu ifâdeler istisnâ anlamına sahip olmaktan çıkmaz. Biz bu ifâdeleri değerlendirirken öncelikle fiillerin normal kullanımını düşünürüz ve ardından bu ifâdelerin istisna olarak kullanılmadan önceki normal anlamlarına göre yorumlarız. Örneğin, “قَامَ الْقَوْمُ” ifâdesinde bazı insanların ayağa kalktığını, bazılarının ise kalkmadığını anlamak mümkündür; bu durum genel ifâdenin özel bir anlamını içerir.

es-Sîrâfî'ye göre Kûfeliler, bu tür ifâdelerde fâilin gizli olduğunu ve bu ifâdelerin aslında bir eylemi temsîl ettiğini savunurlar. Örneğin, “لَيْسَ فِعْلُهُمْ فِعْلُ زَيْدٍ” ifâdesi, aslında “onların eylemi, Zeyd'in eylemi değil” anlamına gelmektedir. Ancak Basralıların yorumu, ‘bu tür ifadeler daha az varsayıma dayandığı için daha doğru

²⁴⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/384.

görülmektedir’ şeklindedir. Onlar, özneyi Zeyd gibi bir isimle dolaylı olarak îmâ etmek yerine ifâdenin doğrudan anlamını kastederler.²⁴⁷

d) İsmiñ hazfî

es-Sîrâfî’ye göre Halîl b. Ahmed’in “هَذَا شَاءٌ” ifâdesini, “هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي” ifâdesine benzetmesi her iki ifâdenin de belirli bir varlığı nitelemek için kullanıldığını vurgular. Halîl’in görüşüne göre bu tür ifâdelerde “هَذَا” zamiri, belirli bir özneyi işaret ederken “شَاءٌ” ve “رَحْمَةٌ” kelimeleri sıfat olarak nitelenen varlıkları belirlemektedir. es-Sîrâfî ise, bu görüşü daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre, “هَذَا الشَّيْءُ شَاءٌ” ifâdesinde “şey” kelimesi erillîğe işaret ederken “هَذَا الشَّيْءُ رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي” ifâdesinde de “şey” kelimesi dişîliğe işaret eder. Bu şekilde, Halîl’in benzetmesinde her iki ifâdede bir öznenin ve nitelenen varlığın belirtildiği anlaşılmaktadır. Bu bakış açısı, hem nahiv hem de anlam açısından cümlelerin yapısının ve anlamının nasıl oluştuğunu daha net bir şekilde ortaya koyar. Halîl ve es-Sîrâfî’nin bu konudaki yorumları, Arap dilinin anlam ve yapısal özelliklerini anlamak açısından önemlidir.²⁴⁸ şeklinde yorumlayarak bir ismin burada hazf edilerek kullanıldığını belirtmiştir.

e) Zamirlerin Hazfî (GİZLİ ZAMİRLER)

es-Sîrâfî’ye bu hususta Sîbeveyh’in: “Eğer ‘عَمَرُو لَقِيْتُهُ’ gibi bir ibtida mümkünse o zaman iki cümle arasında da mümkündür: Yani, eğer birinci cümlede “عَمَرُو لَقِيْتُهُ” gibi bir ifâde kullanılabılırsa ikinci cümlede de “لَقِيْتُ زَيْدًا وَعَمَرُو لَقِيْتُهُ” demek mümkündür. Bu durumda ikinci cümledeki öznenin (mübteda) bahsedildiği şekilde, ilk cümlede öznesine atıfta bulunulması, başlangıçta belirtildiği gibi olur. Daha önce açıklanan seçenekler bu tanıma uygun olarak düzenlenmiştir.ve “عَبْدُ اللَّهِ لَقِيْتُ وَعَمَرُو لَقِيْتُ أَخَاهُ، وَخَالِدًا رَأَيْتُ،” gibi ifâdelerde, öznelerin başlangıçta belirtildiği gibi atıfta bulunması daha yakındır ve başlangıçta nasbedilmesi daha uzaktır.” şeklindeki anlatımını: “ Bir fiil, ismin zamirine harf-i cerr ile kullanıldığında, bu durumda fiilin zımnen işareti, yani

²⁴⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/96.

²⁴⁸ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 4/296.

“ناصب”, daha güçlü ve zorunlu hale gelir. Fiil, harf-i cerr ile belirtilmiş bir zamire veya onun sebebine işaret ediyorsa durum böyle olur. Bu durumda “لَقِيْتُ زَيْدًا وَعَمَرًا كَلَّمْتُهُ” ifâdesi, “لَقِيْتُ زَيْدًا وَعَمَرًا كَلَّمْتُ أَخَاهُ” ifâdesinden daha güçlüdür. Çünkü “وَعَمَرًا كَلَّمْتُهُ” ifâdesinde fiil, ismin zamirine düşmektedir, ancak “وَعَمَرًا كَلَّمْتُ أَخَاهُ” ifâdesinde fiil onun sebebini işaret eder. Aynı şekilde “لَقِيْتُ زَيْدًا وَعَمَرًا مَرَرْتُ بِهِ” ifâdesi, “عمرا كلمته” gibi bir ifâdeye göre daha zayıftır; çünkü fiil, harf-i cerr olmaksızın ismin zamirine düşer. Nasb zayıf olduğunda, çoğu zaman işaret daha güçlüdür, bu yüzden “عَبَدُ اللَّهِ لَقِيْتُ وَعَمَرُوْا وَلَقِيْتُ أَخَاهُ” ifâdesinde, “عَمَرُوْا” için işaret “وَعَمَرُوْا لَقِيْتُ” ifâdesinden daha güçlüdür; çünkü “وَعَمَرُوْا لَقِيْتُ أَخَاهُ” ifâdesinde nasb daha zayıftır.²⁴⁹ sözleriyle açıklamıştır.

‘عَدَا مَا’ ve ‘خَلَا مَا’ ifadelerine gelince, Basralılar ve Kûfeliler arasında ‘مَا’nın nasb konumunda olduğu konusunda bir anlaşmazlık yoktur. ‘خَلَا مَا’ ve ‘عَدَا مَا’ ifâdeleri, masdar gibi değerlendirilir ve ‘عَدَا’ ve ‘خَلَا’ fiillerinin fâili gizlidir. Anlamı “بَعْضُهُمْ عَدَا مَا: بَعْضُهُمْ خَلَا مَا” bir kısmı hariç” şeklindedir. Tıpkı hal yerine kullanılan mastarlar gibi “أَتَانِي زَيْدًا مُجَاوِزُهُمُ” Bana kavim geldi, Zeyd’i geçerek” cümlesinde “Mucavazetuhum” (onların geçmesi) ifâdesi hâl anlamındadır. Bu bağlamda, “زَيْدٌ مِنْ خَالِيْنٍ أَوْ مُجَاوِزِيْنَ، الْقَوْمُ أَتَانِي” Bana kavim geldi, Zeyd’i geçerek” ifâdesi “geçerek” ya da “Zeyd olmadan” anlamında kullanılmıştır.²⁵⁰

C) Mânâ İzâhı Üzerine Te'vîl

es-Sîrâfî’ye göre er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994)’nin ifâdesi, iki te'vîl şekline sahiptir:

Birinci te'vîl, “تَنَفُّكُ” ifadesinin “تَزَالُ” anlamında değil, bir şeyin diğer bir şeyden ayrılması anlamında kullanılmasıdır. Örneğin, bir bağı çözmek ve bu bağın çözülmesi veya Zeyd’in bir durumdan kurtarılması gibi durumlar söz konusu olabilir. Bu

²⁴⁹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/387-388.

²⁵⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/98.

bağlamda, “مَا أَنْفَكَ زَيْدٌ إِلَّا بَعْدَ شِدَّةٍ” ifâdesi “Zeyd, ancak zor bir durumdan sonra ayrıldı” şeklinde yorumlanabilir. Bu durum “Zeyd’in zor bir durumdan ve uzun bir yürüyüşten ancak yorulduğunda ayrıldığı” şeklinde anlam kazanabilir. Benzer şekilde, “مَا انفصل زَيْدٌ” ifâdesi de bu bağlamda kullanılabilmektedir.

İkinci te’vîl ise “عَلَى الْحُسْفِ” ifâdesinin “تَنْفِكَ” fiilinin haberi olması ve “إِلَّا مُنَاحَةً” ifâdesinin öne çıkarılmış bir istisnâ olduğu şeklindedir. Örneğin; “لَا تَنْفِكَ جَهْدَهَا إِلَّا فِي حَالٍ” ifâdesi, “Ancak dinlenmek için durduğunda zor durumda değil” şeklinde tercüme edilebilmektedir.

Ayrıca, es-Sîrâfi’ye göre “أَوْ نَرْمِي بِهَا بَلَدًا قَفْرًا” ifâdesi için de iki farklı te’vîl bulunmaktadır:

Birinci te’vîl, bu ifadenin “عَلَى الْحُسْفِ” fiilinin haberi olan “تَنْفِكَ” ifâdesine atfedilmesidir. Bu durumda ifâde, “لَا تَزَالُ عَلَى الْحُسْفِ، وَلَا تَزَالُ نَرْمِي بِهَا بَلَدًا قَفْرًا” şeklinde anlam kazanır; yani “Zor durumda olmaya devam eder ve biz onu ıssız bir yere atmaya devam ederiz.”

İkinci te’vîl, ifâdenin mübteda olarak kullanılmasıdır; yani “نَحْنُ نَرْمِي بِهَا بَلَدًا قَفْرًا” “Biz onu ıssız bir yere atarız” şeklinde anlamlandırılır.²⁵¹

es-Sîrâfi’ye göre Ebu’l-Abbâs et-Temîmî el-Mısırî (ö. 332/944) tarafından kabul edilen ve şiir dışında da geçerli olduğu düşünülen bir dil yapısal özellik, eril bir isme eklenmiş dişil bir ismin kullanılmasıdır. “كَهَبَتْ بَعْضُ أَصَابِعِهِ” (Bazı parmakları gitti) ve “اجْتَمَعَتْ أَهْلُ الْيَمَامَةِ” (Yemame halkı toplandı) gibi ifâdelerde bu kullanım örneklendirilebilir. Ebu’l-Abbâs, bu yapıyı savunurken ayet-i kerîme de geçen “خَاضِعِينَ” (boyun eğenler) kelimesini örnek gösterir ve bu kelimenin “أَعْنَاقُهُمْ” (onların boyunları) ifâdesindeki “هَـ” ve “مِيم” zahirlerine göre eril çoğul yapıldığını ileri sürer. Bu bağlamda “فَطَلُّوا لَهَا خَاضِعِينَ” (Onlar, boyunlarını eğdiler) şeklinde ifâde edilmesi

²⁵¹ es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/245.

gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde “شَرَقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ” (Mızrağın göğsü aydınlandı) gibi ifâdelerde de, “göğüs” kelimesinin mızrağa atıf yapılmış gibi düşünülmesi de yaygındır.

Ebu'l-Abbâs'ın te'vîli dışında bu ayet için başka yorumlar da mevcuttur. Örneğin; “أَعْنَأُفُهُمْ” (boyunları) ifâdesinin “başkanlar” anlamına geldiği yorumu yapılabilir. Bu durumda “هَؤُلَاءِ رُؤُوسُ الْقَوْمِ” (Bu, halkın başlarıdır) veya “هَؤُلَاءِ وَجُوهُ الْقَوْمِ” (Bu, halkın yüzleridir) gibi ifâdelerde olduğu gibi gerçek anlamda başlar veya yüzler değil, başkanlar ve önde gelen kişiler kastedilir. Bu bağlamda ayet “فَطَلَّتْ رُؤُوسُهُمْ خَاضِعِينَ” (Başkanları boyun eğdi) şeklinde anlam kazanır. Başka bir te'vîl, Arapların “عُنُقُ مِنَ النَّاسِ” (bir grup insan) ifâdesini bir topluluk anlamında kullanmaları şeklindedir. Bu te'vîl bazı âlimlerin de aktardığına gibi kabul edilmiştir.²⁵²

D) Haml Üzere Te'vîl

Nahiv ilminde “haml üzere te'vîl”, dilbilimsel ve anlamsal yorumlama sürecini ifâde eder. “Haml üzere” terimi, Arapça'da “taşıma, yükleme” anlamına gelir. Dolayısıyla haml üzere te'vîl, bir ifâdenin veya metnin üzerinde taşınan anlamın, nahiv kuralları ve anlam bağlamında doğru bir şekilde çözümlenmesini ifâde eder. Bu süreçte, bir kelimenin veya cümlemin kullanıldığı bağlam, nahiv yapısı, kökeni ve kullanıldığı nahiv kuralları detaylı olarak incelenmektedir.

es-Sîrâfî'ye göre Sîbeveyh, şu ifâdeyle konuyu açıklığa kavuşturmuştur: “مَنْبِجْ kelimesindeki mîm (م) harfi, bir elif (إ) harfi gibi konumlanır.” Bu, şu anlama gelir: “Bir ismin başında mîm harfi yer alır ve ardından üç kök harfi gelirse, bu mîm harfi, elif harfi gibi gereksiz kabul edilir. Bu durum “مَعْقِلْ”(ma'kil), “مِحْرَن” (mihran) ve “مِنْجَلْ” (mincal) gibi kelimelerde sıkça görülür. “مَنْبِجْ”(Menbic) kelimesi, türetilmiş bir köke dayanmadığı için, “مَعْقِلْ” (ma'kil) ve “مَسْجِدْ” (mescid) gibi benzer örneklerle

²⁵² es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/251-252.

karşılaştırılarak yorumlanır.”²⁵³ ‘عَدَا’ kelimesine gelince, her ne kadar geçişli bir fiil olsa da olumsuzluk veya inkâr anlamı taşımaz. Bu yüzden, öncesi ve sonrası arasındaki zıtlık bağlamında bir istisnâ olarak değerlendirilemez. Ancak, bir tür te’vîl ve hamletme anlamında bir kıyaslama ile istisnâ olarak kabul edilir. Bu fiilin anlamı, bir şeyin dışına çıkma ve onu geride bırakma anlamını taşımaktadır.²⁵⁴

Sîbeveyh’in: “Bazıları, “بَشَّرَ مِثْلَهُمْ مَا وَإِذْ قُرَيْشٌ هُمْ إِذْ ... نِعَمَتُهُمْ أَعَادَ قَدْ فَأَصْبَحُوا” ifâdesinde “مِثْلَهُمْ” kelimesini yüklem olarak mansûb yapmıştır.” şeklinde sözüne atıfla es-Sîrâfi şöyle devam eder: “Sîbeveyh, bazı kişilerin “مِثْلَهُمْ” kelimesini nasb olarak kullanarak bu beyitteki haber olarak nitelediğini belirterek uzak bir ihtimal olarak gördü ve “bu neredeyse bilinmiyor” dedi. Yine de duyduğunu aktardı. Bu yorum, “رَبِّدَ قَائِمًا مَا” ifâdesinin kabul edilebilir olmasını gerektirir ki bu oldukça uzak bir ihtimaldir.”

Sîbeveyh’in bu te’vîline itiraz edilmiştir. Ona, “Ferazdak’ın Temimoğulları’ndan olduğunu biliyoruz ve Temimoğulları’nın haberi cümlelerin sonuna koyarak ref yaptıklarını da biliyoruz, nasıl olur da onu başa alarak nasb yaparlar?” denmiştir. Sîbeveyh’i savunan kimse ise: “Ferazdak, Hicaz bölgesindeki insanların haberi cümlelerin sonuna koyarak nasb yaptıklarını duymuş olabilir ve Ferazdak’ın dilinde takdîm veya te’hîr arasında bir fark olmadığından, haberi hem öne alarak hem de sona bırakarak ref yapar. Bu yüzden Ferazdak, Hicazlıların takdîm ve te’hîr arasında fark gözetmediğini sanmış olabilir. Bu nedenle onların dilini kullanmış ama yanlış yapmıştır.”²⁵⁵ şeklinde cevap vermiştir.

es-Sîrâfi’ye göre bazı okuyucuların şu ayetlerdeki okuma tarzları: “كُنْ لَمْ تَكُنْ فَنَنْتَهُمْ” ve “إِلَّا أَنْ قَالُوا” ve “وَتَلَقَّيْنَاهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ” şeklindedir. Sîbeveyh’in bu okuma tarzına yönelik açıklaması şöyledir: “كُنْ” fiili dişil olarak kullanılmıştır ve ismi ‘أَنْ قَالُوا’ ifâdesidir. ‘أَنْ قَالُوا’ ifâdesi cinsiyet açısından dişil değildir. Ancak bu dişil kullanımı ‘أَنْ قَالُوا’ ifâdesinin

²⁵³ es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/199.

²⁵⁴ es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/97.

²⁵⁵ es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/329.

“مَقَالَةٌ” (söylem) anlamında yorumlanmasıyla yani te'vîli ile açıklanabilir. Bu durumda, “لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا مَقَالَتُهُمْ” (Sonra fitneleri ancak onların söylemi oldu) anlamına gelir.

Aynı şekilde, “تَلَقَّطُهُ” fiilinin dişil kullanımı da anlam üzerinden yapılmıştır. Çünkü “لِيقَاطَ” fiilinin fâili olan “بَعْضُ” (bazı) kelimesi eril bir kelimedir. Ancak “بَعْضُ” ifâdesi anlam olarak “السَّيَّارَةُ” (kafile) anlamına gelir. Bu durumda, “تَلَقَّطُهُ السَّيَّارَةُ” (kafile onu aldı) ifâdesi anlamında kullanılmıştır ve bu kullanım, anlam üzerinde yapılmış dişil bir fiil kullanımıdır. Aynı şekilde “مَا جَاءَتْ حَاجَتُكَ” (ihtiyacın geldi) ifâdesinde de fiil anlam üzerinde dişil olarak kullanılmıştır.²⁵⁶

E) Mevzu Üzerine Te'vîl

es-Sîrâfî'ye bu konu Ebu's-Şa'sâ Abdullâh b. Ru'be el-Accâc (ö. 97/715-716)'ın şu beyiti söylediği belirtilir ve açıklar:

“كَشَحًا طَوَى مِنْ بَلَدٍ مُخْتَارًا ... مِنْ يَأْسَةِ الْيَأْسِ أَوْ حَذَارٍ”

“Kasr-ı halk etti seçilmiş bir ülkeden... Umutsuzluktan veya dikkatle.”

Burada, “حَذَارٍ” kelimesinin kullanımı üzerine es-Sîrâfî şunu ifâde eder; el-Accâc aslında daha uygun bir ifâde olarak “حَذَارٍ” kullanmalıydı. Ancak, bu kelimeyi “مِنْ” edatının konumuna göre kullanmış gibi görünmektedir. Sanki “مِنْ يَأْسَةِ الْيَأْسِ” (ümitsizlikten) demek istemiştir. Bu ifâde, “انْصَرَفْتُ عَنْ زَيْدٍ يَأْسًا” (Zeyd'den ümitsizlikle ayrıldım) örneğinde olduğu gibi amaç belirtmek için kullanılmış bir ifâdedir. Yani “يَأْسٍ” (ümitsizlik) veya “لِيَأْسٍ” (ümitsizlik için) anlamında kullanılmış olabilir.²⁵⁷

²⁵⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/313.

²⁵⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/346-347.

SONUÇ

Sonuç olarak bu araştırma, es-Sîrâfi'nin nahiv ilmindeki öncü rolünü daha da açığa çıkarmak için çeşitli metodolojik yaklaşımlar kullanmıştır. es-Sîrâfi'nin Sîbeveyh'in Kitâbı'na yazdığı şerh, nahiv ilmi üzerine sunduğu açıklamalarıyla dikkat çekerken bu şerhin ilim çevrelerindeki uzun süreli etkileri üzerinde de durulmuştur. es-Sîrâfi'nin eserleri, özellikle onun nahiv ilmine getirdiği yenilikler ve bu yeniliklerin, dönemindeki diğer âlimler üzerindeki etkileri üzerine yapılan incelemelerle desteklenmiştir.

es-Sîrâfi'nin, Mettâ b. Yûnus'la yaptığı mantık münazarası ise, nahiv ilminin sadece dil bilgisi kurallarıyla değil, aynı zamanda mantık ve düşünce süreçleriyle nasıl ilişkili olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Bu münazara, es-Sîrâfi'nin ilmî yaklaşımının genişliğini ve interdisipliner çalışma tarzını ortaya koymaktadır.

Araştırma ayrıca, es-Sîrâfi'nin Kur'an ilimleri, nahiv ilmi ve mantık ilmi gibi çeşitli disiplinlerdeki bilgisini ve bu alanlarda üstün yetkinliğini vurgulamıştır. es-Sîrâfi'nin dönemindeki diğer alimler arasında nasıl bir öncü konumunda olduğunu, ilmî yöntemi ve eserleri üzerinden detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu bağlamda onun nahiv ilmine katkıları, Arap edebiyatı ve nahiv ilmi tarihindeki yeri bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu araştırma, es-Sîrâfi'nin ilmî mîrasının zenginliğini ve çeşitliliğini akademik bir çerçevede sunarak gelecek kuşaklar için bir başvuru kaynağı oluşturmayı hedeflemiştir.

Bu çalışma, es-Sîrâfi'nin nahiv ilmindeki etkilerini değerlendirirken aynı zamanda onun dönemindeki diğer ilim adamlarıyla olan etkileşimlerini de ele almıştır. es-Sîrâfi'nin nahiv üzerine yaptığı çalışmaların yanı sıra dönemindeki ilmî ortamına nasıl katkıda bulunduğu ve bu ortamın nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunmuştur.

es-Sîrâfi'nin, Sîbeveyh'in Kitâbı'na yazdığı şerh, özellikle nahiv ilmi ve konuları üzerine yaptığı detaylı açıklamalarla ön plana çıkmaktadır. Alana katkı

sağlaması ve es-Sîrâfî'nin ilimdeki yetkinliğini ve bilgi aktarımındaki ustalığını vurgulaması yönüyle büyük önem arz etmektedir.

es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki yenilikçi yaklaşımları ve disiplinler arası çalışmaları, onun Arap dili ve edebiyatındaki kalıcı mîrasını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu çalışma, es-Sîrâfî'nin ilmî mîrasının genişliğini ve derinliğini vurgulamakta, gelecek araştırmacılar için önemli bir referans kaynağı niteliği taşımaktadır.

es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki etkilerini ve çalışmalar değerlendirildiğinde ulaşılan sonuçları şu başlıklar altında zikretmek mümkündür:

1-Yenilikçi Yaklaşımlar ve Katkılar: es-Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in Kitâbı'na yazdığı şerh, nahiv ilmine getirdiği yenilikler ve öğretim metodlarıyla dikkat çekmektedir. Bu şerh, dönemindeki nahiv tartışmalarına önemli katkılarda bulunmuş ve nahiv ilminin gelişimine yol açmıştır.

2-Mantıkla İlişkisi: es-Sîrâfî'nin Mettâ b. Yûnus'la yaptığı mantık münâzarası, nahiv ilminin sadece dilbilgisiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu münâzara, nahiv ve mantık arasındaki ilişkiyi derinleştirerek, es-Sîrâfî'nin düşünsel çerçevesini ve ilmî metodolojisini göstermek açısından önemlidir.

3-Disiplinler Arası Çalışmaları ve Etkileri: es-Sîrâfî'nin Kur'an ilimleri, nahiv ilmi ve mantık gibi farklı disiplinlerdeki çalışmaları, onun sadece nahiv ilminde değil geniş bir ilim çevresinde etkili olduğunu göstermektedir. Bu çok yönlü yaklaşımı, es-Sîrâfî'nin dönemindeki diğer âlimler üzerinde büyük bir etki oluşturmuş ve onun otoritesini pekiştirmiştir.

4-Eleştirel Değerlendirme ve Gelecek Araştırmalar İçin Yönlendirme: es-Sîrâfî'nin eserlerinin akademik derinlik ve etkileri üzerine yapılan eleştirel incelemeler, onun nahiv ilmindeki rolünü daha iyi anlamamıza ve gelecek araştırmalara yeni sorular sormamıza olanak tanımaktadır. Özellikle, es-Sîrâfî'nin eserlerinin uzun vadeli etkilerini ve sürdürülebilirliğini değerlendiren çalışmalar, onun ilmî mîrasının daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlayabilmektedir.

5-Dönemin İlmî Tartışma ve Çatışmaları Hakkında Fikir Verme: es-Sîrâfî'nin dönemindeki diğer âlimlerle olan ilişkileri, zaman zaman çatışmaların da yaşandığı bir ortamı yansıtabilmektedir. es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki öncülüğü ve üstünlüğü, bazı

ilmî çevrelerde kıskançlık ve rekâbeti de beraberinde getirmiştir. Bu dinamikler, es-Sîrâfî'nin eserlerinin kabul görmesi ve etkisinin nasıl şekillendiğinin anlaşılması yönüyle önem arz etmektedir.

6-Gelecek Perspektifler ve Yeni Araştırma Yönelimleri: es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki çalışmaları üzerine yapılan bu değerlendirmeler, gelecek araştırmalar için de yol gösterici özelliğe sahiptir. es-Sîrâfî'nin nahiv ilmindeki katkıları ve etkileri, hem tarihsel bir değerlendirme hem de gelecek araştırmalar için zengin bir alan sunmaktadır. Onun çalışmalarının daha kapsamlı bir şekilde ele alınması, Arap dili ve belagatı üzerine yapılan çalışmalara büyük katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâi Alî b. Hamza”. *DİA*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. “Hamza b. Habîb”. *DİA*. 15/ 511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aydın, Cengiz. “Batlamyus”. *DİA*. 5/ 196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘arab*. Thk. Abdusselam Harun. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1997.
- Bağdâdî, Ahmet b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmet b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Başşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fi’n-nahv*. thk. Abdulazîz el-Fetlî. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2009.
- Bağdâdî, Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî. *el-Hasâ’is*. thk. Muhammed Ali Naccâr. Kahire: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 2. Bsk, ty.
- Bağdâdî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-üdebâ’*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1993.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Sihâhu’l-luğa*. thk. Ahmet Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm lil-Melâyîn, 1987.
- Cumâhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Basrî. *Tabakatü fuhûli’s-şu‘arâ’*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Cidde: Daru’l-Medenî, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta‘rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *DİA*. 31/ 391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerafettin Altinkaya. İstanbul: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1942.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *DİA*. 27/ 55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1968.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2009.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Mearif, 1995.
- Demir, Edhem. "Arap Gramerinde Şâz Olgusu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2019), 454-55.
- Demir, İsmail. *es-Sîrâfî ve er-Rummânî el-Kitâp Şerhleri*. Erzurum: Serhat Bilişim Yayınları, 2015.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *'Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Durmuş, İsmail. "İbn Keysân". *DİA*. 20/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Dursun, Hüseyin. *Basra, Kufe ve Bağdat Nahiv Ekolleri: Dil Bilimine Katkıları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ' (fî Kitâbillâh)*. thk. Muhyiddîn Abdirrahmân Ramazan. Şam: Matbûat Mecmeu'l-Lügati el-Arabiyye, 1971.
- Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn Mâlik*. thk. Yusuf Muhammed el-Buka'i. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Eroğlu, Muhammed. "Nehhâs", *DİA*. 32/ 542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Evsî, Kays İsmail. *Esalibu't-taleb inde'n-nahviyyîn ve'l-belağiyîn*. Irak: Beytu'l-Hikme, 1988.
- Ferd Cabr. *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-mantık i'nde'l-arab*. Beyrut: Mektebetu Nâşirûn, 1996.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *DİA*. 19/ 510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Hakçioğlu, Muhammed Şehit. *Ebu Saîd es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişhâd Metoduna Getirdiği Eleştiriler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadr, ty.
- Işık, Emin. "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir". *DİA*. 21/ 24-26. İstanbul: 2000.
- Irâkî, Zeynuddin Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. İbrâhîm. *et-Tekyîd ve'l-îzâh fî şerhi mukaddimeti ibni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Osman. Medine-i Münevvere: 1969.
- İrbilî, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ Sebet bi'n-Nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, ty.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *DİA*. 44/173-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kenâr, Marios. *Bağdâd fî'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. çev. Ekrem Fâdıl. Irak: Mecelletü'l-Mevrid , 1973.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Koçak, İnci. "el-Ahfeş el-Asgar". *DİA*. 1/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Cevâhiru'l-madiyye fî tabakâtî'l-hanefiyye*. thk. Abdu'l-Fâtih Muhammed el-Hilo. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1988.
- Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisâni'l-'arab*. 3. bsk. Beyrut: Dâru Sadr, 1954.
- Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ty.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ebû Alî el-Fârisî". *DİA*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Sâlim, Abdulhamid Ali el-Felâh. *Nehcü's-Sîrafi fî şerhi kitâbi Sîbeveyh*. Amman: Ürdün Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 1988.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. ed-Dirasetu'n-nahviyye ve'l-lügaviyye inde'z-Zemahşerî. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1971.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *DİA*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Seyit, Raşâ Abduzzâhir. "Esâlîbü'l-İknâ' fî Munâzarati Ebî Saîd es-Sîrâfî ve Mettâ b. Yûnus". *Ezher Üniversitesi Dergisi* 16 (2021).
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Muhammed el-Haşimî. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif el-Osmaniye, ty.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Ahbâru'n-nahviyyîn el-basriyyîn*. thk. Taha Muhammed ez-Zinî. Kâhire: Dâru Mustafa el-Halebî, 1996.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmet Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *Hem'u'l-hevâmi*. thk. Abdulhamid Hindevî. Mısır: el-Mektebetu'l-Vakfiyye, 2009.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbrahim. el-Mektebetu'l-Vakfiyye, Mısır: el-Mektebetu'l-Vakfiyye, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-Luga*. thk. Fuat Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Bağdat: Dâru'n-Neşr, 1903.
- Tantâvî, Muhammed. *Neşâtu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kâhire: Dâru'l-Mearif, ty.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfî Istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. çev. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetu Nâşirûn, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 2004.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebû'l-Esved ed-Düelî". *DİA*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tüccar, Zülfikâr. "SÎRÂFÎ, Ebû Saîd". *DİA*. 37/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Urmevî, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Yûsuf b. Fâhir el-Hindî. *Nihâyetü'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Salih Yusuf. Mekke:1996.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *DİA*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yerinde, Âdem. *Hicri birinci yüzyılda İslâmî ilimler*. İstanbul: Dâru'l-Ensar Yayınları, 2020.
- Yıldız, Musa. "Zeccâci Ebü'l-Kasım". *DİA*. 44/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tacü'l-Arûs min Cevâhi'l-Kâmûs*. Kuveyt: Vezarâtu'l-İrşâd, 2001.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefais, 1986.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*. thk. Muhammed İbrahim. 2. bsk. Kâhire: Dâru'l-Mearif, ty.