KIYAS

Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı

Mehmet Şirin ÇIKAR

Ahenk Yayınları : 17
Araştırma-İnceleme Dizisi : 15

KIYAS
Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı

Mehmet Şirin ÇIKAR

ISBN: 978-975-8692-20-0

1. Baskı: Ocak 2007

Kapak Tasarım:
Bülent BAYRAM

Dizgi & İç Düzen:
Yakup CİVELEK

Baskı ve cilt:
Önder Ofset

Ahenk Yayınları:
Belediye Yeraltı Çarşısı
No : 2-4 Beşyol – VAN
Tel.: 0 432 215 24 32

Fax: 0 432 212 10 42

KIYAS

Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı

Mehmet Şirin ÇIKAR

Ahenk Yayınları

Mehmet Şirin Çıkar

1970 yılında Van'da doğdu. İlk ve Orta öğretimini Van'da, Lise'yi ise Ankara'da tamamladı. 1992 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü başarıyla bitirdi. 1995 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını tamamladı. 2001 yılında ise, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalında "Nahviciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar" adlı tez ile Doktorasını tamamladı. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

Yazarın yayınlanmış bazı makaleleri şunlardır:

1. "Tunus Nahiv Ekolü ve Tunus'ta Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Yüksek Lisans/Doktora Tezleri", *YYÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 3, Sayı 3, 2000.

2. "Arap Grameri Kaynağına İlişkin Şüpheci Söylem –Albert Merx Örneği- *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 4, Sayı 6, 2003.

3. "Ebu Hayan et-Tevhidî'nin el-Mukâbesât Adlı Eserinde Dil", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 7, Sayı 16, 2003.

4. "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 8, Sayı 10, 2004.

5. "İki Eseri Bağlamında ez-Zeccâcî ve Dil –el-İdâh fi ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv-", *Nüsha*, Yıl 4, Sayı 14, 2004.

6. "Nahiv- Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve "Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar" Adlı Makalesi", *Kutadgubilig*, Sayı 7, 2005.

7. "Arap Dilibilim Çalışmalarında "Hadd" ve er-Rummânî'nin "el-Hudud" Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, 2005.

8. "Temel Kaynakları Bağlamında "İlmu'l-Edeb" Terimi ve İçeriği", *Nüsha*, Yıl 5, Sayı 19, 2005.

9. "Dilbilim Okumalarına Giriş", *Bilge Adam*, Yıl 3, Sayı 9-10, 2005.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....III
ÖNSÖZ.....V

GİRİŞ
NAHİV USÛL İLMİ VE TEMEL TERİMLER

1. Nahiv Usûl İlminin Oluşum Süreci.....2
2. Nahiv Usûl İlmine Yöneltilen Eleştiriler.....13
3. Nahiv Usûl İlmiyle İlgili Temel Eserler.....20
4. Nahiv Usûl İlminde Kullanılan Temel Terimler.....24
   4.1. İstidlâl.....24
   4.2. İstikrâ.....27
   4.3. İhticâc.....28
   4.4. İstişhâd.....29

I. BÖLÜM
NAHİV USÛL İLMİNİN KAYNAKLARI

1. Nahiv Usûl İlmi.....33
2. Nahiv Usûl İlminin Temel Kaynakları.....36
   2. 1. Semâ.....37
   2. 1. 1. Kur'an/Kıraât.....44
   2. 1. 2. Hadis.....51
   2. 1. 3. Arap Sözü.....55
      2. 1. 3. 1. Şiir.....60
      2. 1. 3. 2. Nesir.....64
   2. 1. 4. Semâ ve Nahiv Ekolleri.....68
   2. 2. İstishâbu'l-hâl.....73
   2. 3. İcmâ.....79
   2. 4. İstihsan.....83
   2. 5. Nahiv Usûl İlminde Kullanılan Diğer Kaynaklar.....87

2. 5. 1. Beyânu'l-'ille/İlletin Açıklanması 89
2. 5. 2. 'Aks/Tersine Çevirme 90
2. 5. 3. 'Ademu'n-Nazîr/Benzerin Yokluğu.....91
2. 5. 4. 'Ademu Delili'n-Nefy/Nefyettiğine Dair Delilin Olmaması 92
2. 5. 5. Bâkî/Geriye Kalan Delil 93
2. 5. 6. İstikrâ 94
2. 5. 7. Usûl/Asıllar 95
2. 5. 7. 1. Evlâ/Öncelik 96
2. 5. 7. 2. Sebr ve Taksim/İnceleme ve Bölümleme..97
2. 5. 7. 3. Mura'âtu'n-Nazîr/Benzeri Gözetmek 99

II. BÖLÜM

NAHİV USÛL İLMİ KAYNAĞI OLARAK KIYAS

1. Kıyasın Temel Rükünleri.....109
1. 1. Makîs 'Aleyh/ Asl.....109
1. 2. Makîs/Fer' 114
1. 3. Hüküm.....118
1. 4. Câmi'/'İllet 123
2. Kıyasın Çeşitleri 146
3. Arap Nahvinde Kullanılan Kıyasın Doğası.....153
4. Kıyasın Görevleri 156
5. Kıyas İle İstidlâle Yapılan İtirazlar 158
6. Kıyas ve Nahiv Ekolleri.....161
7. Delillerin Çatışması ve Tercih.....169
SONUÇ.....175
KAYNAKÇA.....181
DİZİN.....195

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
b.	: ibn
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Fak.	: Fakültesi
H. (h.)	: Hicrî
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
M. (m.)	: Miladî
Tah.	: Tahkik eden
Ts. (ts)	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
yay.	: Yayınları, yayınlayan

ÖNSÖZ

Arap gramerine bir metot kazandırmayı amaçlayan "nahiv usûl ilmi", nahivcilerden hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bu yüzden, nahiv usûl ilmi, fıkıh usûl ilminin etkisinden ve gölgesinden kurtulamamıştır. Arap-İslam Medeniyetinde dil çalışmalarının ulaşmış olduğu seviye, Arap dil ekolleri arasında sürdüğünü bildiğimiz tartışmalar ve dil ekollerinin nahiv usûl ilmini meydana getiren deliller hakkındaki kaynaklara farklı yaklaşımları göz önüne alındığında, bu ilgisizlik yadırganacak bir durum olmaktadır.

Nahiv usûl ilminin temel kaynaklarından biri olan kıyası çalışırken bazı zorluklarla karşılaşacağımızın farkında idik. Her şeyden önce, "nahiv usûl ilmi" başlı başına bir problem teşkil etmektedir. Çünkü konuyla ilgilenen klasik dönem nahivcilerin eserlerine bakıldığında, bu terimin açık olmadığı, çerçevesinin tam olarak çizilmediği ve ele alınan konuların da dağınık olduğu görülmektedir. Modern dönem dilcilerinde de durum çok farklı değildir, zira gerek usûl ve gerekse kıyas çalışanlara bakıldığında konuyla ilgisi olmayan bazı problemleri ele aldıkları görülmektedir.

Biz de bu çalışmamızda, nahiv usûl ilmi ile ilgili çeşitli problemleri ve kavramları giriş bölümünde inceledik. En önemli delillendirme kaynağı olan "semâ" başta olmak üzere bu ilmin diğer temel kaynaklarını da birinci bölümde ele aldık. Çalışmamızın temelini oluşturan bir delil kaynağı olarak kıyası ise ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bilindiği gibi kıyas, başta mantık olmak

üzere birçok ilmin de yakından ilgilendiği bir konudur. Ancak baştan şunu belirtelim ki biz bu çalışmamızdan nahiv usûl ilmindeki kıyası yine sadece bu ilmin perspektifinden ele almaya özen gösterip diğer ilimlerle olan ilişkisine girmedik.

Çalışmamızın temel kaynaklarını nahiv usûl ilminin ana kaynakları oluşturmakla birlikte, konuyla ilgili çağdaş eserlere de ulaşmaya özen gösterdik.

"Nahiv usûl ilmi kaynağı olarak kıyas"ı detaylı bir şekilde ele almayı amaçlayan bu çalışma, Türkiye'de alanında bir ilki temsil etmektedir. Bu nedenle de, kimi eksikleri içinde barındırmaktadır. Şüphesiz bu çalışmamda birçok meslektaşımın yardımını gördüm. Onlara içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Mehmet Şirin Çıkar

Van/2007

GİRİŞ

Nahiv Usûl İlmi ve Temel Terimler

حفظ اللغات علينا فرض كفرض الصلاة

فليس يضبط دين إلا بحفظ اللغات

Dilleri korumak, namaz gibi üzerimize farzdır
Zira din, ancak dilleri korumakla korunabilir.[1]

Arap dil bilginleri ile modern dilciler arasındaki en büyük farkın, dili araştırmadaki hedeflerinden kaynaklandığı söylenebilir.[2] Modern dilciler dili, toplumun gelişmesiyle, olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilenen toplumsal bir olgu olarak ele almışlardır.[3] Bunlara göre dil, her canlı varlık gibi zamanın etkisiyle gelişme ve değişimlere maruz kalan bir canlı varlıktır. Arap dünyasındaki bazı şahıslar işte bu fikirden etkilenerek Arap gramerine ağır ithamlarda bulunmuşlardır ki bunlara aşağıda değineceğiz.

---

1 es-Suyûtî, Celaluddin, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ,* tah. M. A. Cadu'l-Mevlâ, A. M. el-Becâvî, M. E. İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır, Ts. II, 302.

2 el-Becce, Abdulfettah Hasan Ali, *Zâhiretu kıyasi'l-haml fi'l-lugati'l-Arabiyye: beyne 'ulemai'l-lugati'l-kudamâ ve'l-muhaddisin*, Daru'l-Fıkr, Amman, 1998, s. 167.

3 Bkz., Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri,* çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay. Ankara, 1985.

Arap dilcilerine gelince, yukarıdaki beyitte de vurgulandığı gibi, Kur'an metniyle de ilişkili gördüklerinden onlar, dili kutsal saymışlardır. Bu yüzden de Arapçadaki değişim ve gelişmeyi kabule yanaşmadıkları gibi Kutsal metnin indiği dili olduğu şekliyle korumak için olağan üstü çaba harcamışlardır.

Kur'an metnini korumak amacıyla girişilen çabalar neticesinde başlayan dil çalışmaları ve özellikle de Arap gramer ilmi zamanla bizzat Kur'an metni tarafından korunur hale gelmiştir. Şöyle ki, gerek içirdiği kelimeler ve gerekse bu kelimelerin kullanım şekli bakımından Kur'an metni "fasih/üst dil"i belirlemede en temel kaynaktır. Bu metin içerik ve farklı okuma şekilleriyle dilcilerin ufuklarını açtığı gibi yanlışa ve hataya sapmalarını da engellemiştir.

Kur'an, nahiv ilminde olduğu gibi nahiv usûl ilmi çalışmalarında da çok önemli bir yer tutmaktadır. Zira daha sonraki bölümlerde de anlatacağımız gibi semâ kaynağını oluşturan en önemli damarlardan birisi Kur'an okuma şekli/Kıraât'tır. Kıraât şeklini belirleme konusunda yaşanan tartışmalar aynı zaman bu ilmin gelişmesini de sağlamıştır.

Dolayısıyla şu söylenebilir ki, Arap dili alanında yapılan çalışmaların çoğunluğunu Kur'an merkezli çalışmalar oluşturmaktadır. Bu durum, Müslüman-Arap dilcilerin dile yaklaşımlarını oluşturduğu gibi aynı zamanda bizzat Arap dilinin kendini koruyarak gelişmesine de ön ayak olmuştur.

1. Nahiv Usûl İlminin Oluşum Süreci

Bütün diller için gramer ilminin büyük bir önemi vardır. Çünkü gramer ilmi, dilin yapısını temsil eder ve o

dili konuşanın düşüncelerini kalıba döker. Her dil, kendi iç yasalarının sistemini yansıtır, özel/kendine has terkib ile diğer dillerden farklılaşır, kendi becerisiyle meydana getirdiği kurallar ve bu kurallarını uygulama ile ayakta kalır.[4] Konuşulan toplumda yerleşmiş dile gelince, bu dil, bir yandan konuşan kişi tarafından gözetilmesi gereken ölçüler, hareket alanı ve yaşama aracı iken, bir yandan da o araştırmacı için gözlenen bir olgu, çalışma konusu ve toplumun keşfedilmesine yardımcı olan bir vesile olmaktadır.[5]

Araplar başka milletlerle iç içe girmeden önce, kendilerine yol gösterecek bir gramer sistemine, konuşmalarına yardım edecek ve güçlendirecek bir düzene ihtiyaç hissetmiyorlardı. Aslında bu kural diğer bütün diller için de geçerlidir. Nitekim Araplar dilin mahiyetini ve gramerini bilmeden kendi dillerini doğru bir şekilde kullanıyorlardı. Bu kullanım esnasında farkında bile olmadan en ufak kurala uyuyorlardı. Zaten Arap nahiv ilminin temel kaynağını da dili, farkında olmadan en doğru şekilde kullanan Bedeviler oluşturmuşlardır.

Arap gramer/nahiv ilmi de var olan büyük gramer sistemleri arasında hep önemli bir yere sahip olmuş ve Yunan grameri ile Hint grameri arasında bir yerde

---

4 Cehami, Gerard, *el-İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1994, s. 13.

5 Hassan, Temmam, *el-Luğatu'l-Arabiyye: ma'nâhâ ve mebnâhâ*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1998, s. 32.

konumlandırılmıştır.[6] Diğer dinî ilimler içinde dil ilminin *alet ilmi* olarak anılması ve bu durumun dilciler tarafından da kabul görmesi, bu ilmi ikinci plana itmemiş aksine diğer ilimlere başlamanın şartı mertebesine koymuştur. Nahivciler ilk zamanlardan itibaren nahiv ilmini "sanat" olarak tanımlamışlardır. Bununla da, temrin/alıştırma ile elde edilen ilim, yani onu bilen birisi olsun veya olmasın, kabul edilmiş kural ve delil olduğunu kast etmişlerdir.[7]

Nahiv, sözlük anlamı olarak, "Arap dilini bilmeye yönelmek" iken ıstılahî bakımdan ise, kıyas ile, Allah'ın kitabı ve Arap dilinden istikrâ ile çıkarılmış/elde edilmiş ilim[8] demektir. Bazı tanımlarda ise eğitime yönelik olduğu vurgulanmış ve "Arap dilini güzel bir şekilde kullanmada Araplar gibi olmayanların bu eksikliğini gidermek ve Arap olmadıkları halde bu dili konuşmalarını sağlamak için Arap dilinin kullanımlarının özelliklerini vermektir"[9] şeklinde tanımlanmıştır.

Nahiv ilmi zamanla, Arap dilinden elde edilmiş temeller üzerine bina edilen bir sanat olmuştur[10] ki, el-Cürcanî'nin şu tanımları da bunu göstermektedir:[11] Ona

---

6 Troupeau, Gerard, "Neş'etu'n-Nahvi'l-Arabi fi Dav'i Kitabi Sibeveyhi", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti el-Urdunî,* Cilt 1, Sayı 1, 1978, Ürdün, s. 125.

7 Hassan, Temmam, *Makâlât fi'l-luğa ve'l-edeb*, Cami'atu Ummi'l-Kura, Mekke, 1985, s. 438.

8 ed-Dineverî, Huseyn b. Musa, *Simâru's-sına'e*, tah. Henna Cemil Haddad, Vizaratu's-Sakafe, Ürdün, 1994, s. 34.

9 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, tah. M. Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, Mısır, 1986, II, 35.

10 el-Becce, *Zâhiretu kıyas,* s. 38.

11 el-Cürcânî, eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, Daru's-Surur, Beyrut, Ts., s. 105.

göre nahiv, "Arap dilinin doğru ve yanlışını kendisiyle bilindiği bir usûl/temeldir." Ve yine ona göre, "Arap dilinin mebni ve i'rab durumunun kendisiyle bilindiği kanunlara sahip olan bir ilimdir."

Arap nahivcilerinin amacı da dil olgularını kurallaştırarak anlama konusunda Kur'an'ı hatalardan korumak ve Arap dilini öğrenmek isteyen yabancıların dil öğrenimini kolaylaştırmaktır.[12]

Tabiidir ki bu amacı gerçekleştirmek için bir metodun, bir usûlün takib edilmesi de zorunludur. Nitekim, öncelikle zaten konuşanları arasında kullanılan dilde hemen hemen her şey konuşulur tartışılır daha sonra bu tartışmalara bir metot bir yöntem getirme ihtiyacı meydana çıkar ve bu fikir ortaya çıktığında da artık usûl ilmi konuşulmaya başlanır.

Arap dilbilim tarihinde de bu süreç aynen yaşanmıştır. İlk dönemlerde, ed-Düelî ile birlikte çok basit ihtiyaçları gidermek için yapılan çalışmalar, zamanla bu alanda daha uzman olan el-Hadramî (ö. 117 h.) es-Sekâfî (ö. 149 h.), Halil b. Ahmed (ö. 175 h.), Sibeveyhi (ö. 180 h.) gibi şahsiyetlerin yetişmesini sağlamıştır. Zira bu dönemde dil çalışmaları, diğer alanlardan bağımsızlaşıp, bizzat kendisini merkeze alarak yapılmaya başlanmış, kendilerinden önceki nahivcilerin yoğunlaştıkları "kelimenin sonunun değişikliği"ni de ele almakla birlikte kelimenin yapısını da irdelemeye başlamıştır. Durum böyle olunca da ister

---

12 Ebu'l-Mekârim, Ali, *Usûlu't-tefkiri'n-nahvî*, Daru's-Sekafe, Beyrut, 1983, s. 161.

istemez bütün gayretler ve dikkatler dilin üzerinde yoğunlaşmıştır.

Arap nahiv düşüncesi haliyle usûl düşüncesinden öncedir ve usûl ilmi, nahiv düşüncesinin teorik çerçevesini belirleme çalışmasıdır. Kaynaklar, nahiv ilmini belirleyen ve kıyası en fazla kullanan kişinin el-Hadrâmî olduğu belirtir.[13] Bu rivayetler, el-Hadramî'nin Arap nahvinde çok önemli bir yeri olduğunu belirtmekle birlikte onun kıyastaki rolünü dile getirmektedir. Buna göre onun kıyası ilk kez kullanan kişi olmaktan ziyade onu en çok kullanan kişi olduğu[14] şeklinde aktarılması da kıyasın ondan önce de Arap dilinde bilindiğine ve kullanıldığına işaret etmektedir.

Bu rivayete dayanarak kıyas ile nahiv ilmi arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır. Zira ilk dönemlerde bu terimlerin çerçevesi çok net değildir. el-Hadramî ile ilgili aktarılan şu rivayet de nahiv ilmine yaklaşımını ortaya koymaktadır: Yunus b. Habib (ö. 182 h.), el-Hadarâmî'ye السويق (es-sevik/buğday unu) kelimesinin sad ile الصويق şeklinde söylenip söylenmediğini sormuş, o da "evet Amr b. Temim bu şekilde söyler" dedikten sonra, "Bununla neyi kast ediyorsun? Nahivde kurallı olan ve kıyaslananlara bak"[15] demiştir. Bu sözüyle el-Hadrâmî, Yunus b. Habib'in nahiv ilminde yoğunlaşmasını isterken aynı zamanda, nahiv ilminin kurallı bir kıyas olduğunu ve Arap dilindeki doğruyu yanlıştan ayıran bir ilim olduğunu vurgulamak

---

13 es-Sîrâfî, Ebu Sa'id, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn,* tah. M. İ. el-Bennâ, Daru'l-İ'tisam, Mısır 1985, s. 43.

14 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 12.

15 Hassan, *Makâlât*, s. 437

istemiştir.[16] Burada şunu da ekleyelim ki, çevresindeki insanları ve öğrencilerini, dil ilminin başka alanlarından ziyade nahiv ilminde yoğunlaşmalarını istemesi bile onun bu ilimdeki değerini ortaya koymaktadır.

el-Hadramî'den sonra gelen Yunus b. Habib (ö. 182 h.) de kendisinden öncekilerin bıraktığı ilim üzerinde daha da yoğunlaşmıştır. O da kendisine has görüşleri olan ve Sibeveyhi, el-Kisaî gibi şahsiyetlerin kendisinden çok yararlandığı bir kişi[17] olmuştur. Yine onun öğrencilerinden Ebu Amr b. el-'Alâ (ö. 154 h.) da nahiv ilminden daha ziyade dil malzemesi toplamak ile temayüz etmiştir.[18]

Arap gramer ilminde en önemli şahsiyet hiç kuşku yok ki, Halil b. Ahmed (ö. 175 h.)'tir. O, kendisinden öncekilerin bıraktığı nahiv ilmiyle ilgili bilgileri ve usulleri çok daha geliştirerek sonrakilere bırakmıştır. Konuyla ilgili olarak "dilsel düzeyler ile kıyası karşılaştırmak, kıyasa uymayan kuralları te'vil etmek ve dilsel olguyu kurala dayandırmak" şeklindeki[19] özellikler ve esaslar daha çok onunla birlikte öne çıkmıştır.

Halil'den sonra başlayıp Ebu İshak ez-Zeccâc (ö. 311 h.) ile biten dönem ise, diğer dinî ilimlerde olduğu gibi nahiv ilmi için de en önemli dönemdir. Bu dönem nahiv için en önemli eserin, Sibeveyhi (ö. 188 h.)'nin *el-Kitab*'ının yazıldığı bir dönemdir de aynı zamanda. Bu eser, belli bir

---

16 Hassan, *a.g.e.*, s. 437

17 es-Sirafî, *Ahbâr*, s. 51.

18 el-Becce, *Zâhiretu kıyas*, s. 114.

19 Ebu'l-Mekârim, Ali, *Takvimu'l-fikri'n-nahvî*, Daru's-Sekafe, Lübnan, ts., s. 77.

metot takip edilmemesine rağmen, hemen hemen bütün nahiv konularının işlendiği ve derlendiği bir eser niteliğindedir. Aynı zamanda bu dönemde Kûfe ekolünü temsil eden el-Kisaî (ö. 189 h.) ve el-Ferrâ (ö. 207 h.)'nın çalışmaları ve diğer ekolle girdikleri münazaralar da Arap nahvinin olgunlaşmasına yol açmıştır. Yine bu dönemde nahiv ilmini daha anlaşılır ve daha öz bir şekilde sunma çalışmaları da öne çıkmaktadır ki bunların en önemlisi ez-Zeccâc'ın *Muhtasaru'n-nahv*[20] adlı bir eseridir. Bundan da daha önce Sibeveyhi'nin çağdaşı olan Halefu'l-Ahmer (ö. 180 h.)'in *Mukaddimetu fi'n-nahv* adlı bir eser yazmış ve bazı nahiv konularını daha öz ve kısa bir şekilde ele almıştır. [21]

Ebu'l-Abbas el-Muberred (ö. 285)'ten İbnu'Serrâc (ö. 316 h.)'a kadar olan dönem de nahiv ilmi için bir başka açıdan önemlidir. Bu dönemde artık metoda yönelik çalışmalar ön palana çıkmakla birlikte öncekileri bazı yönlerden eleştirme ve eksiklerini giderme çabaları da kendini göstermeye başlamıştır. Nitekim el-Muberred'in, Sibeveyhi'nin eserinin daha güzel anlaşılmasına yönelik *el-Medhal ilâ Kitabi Sibeveyhi* ve *er-Redd 'alâ Sibeveyhi* ismili eserleri[22] bu durumu göstermektedir. Bu dönemde dil mezhepleri arasındaki taassubunun da yavaş yavaş kırıldığı görülmektedir.

İbnu's-Serrâc ile birlikte nahiv ilminin yeni bir mecraya girdiği kesindir. Onun, "başı boş olan Arap

---

20 el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-udebâ,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I, 95.

21 Bkz. Halefu'l-Ahmer, *Mukaddimetu fi'n-nahv,* tah., İzuddin et-Tenuhi, Vizaretu's-Sekafeti ve'l-İrşadu'l-Kavmi, Şam, 1961.

22 el-Hamevî, *Mu'cem,* V, 486.

nahvine *el-Usûl fi'n-nahv* adlı eseriyle bir yön verdiği"[23] rivayeti bu durumu ortaya koymaktadır. Yazdığı eser tam bir usûl eseri değilse de bu konuda bir ilk olması hasebiyle önemlidir.

İbnu's-Serrâc'tan sonra gelen Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî (ö. 339), Ebu Sa'id es-Sirafî (ö. 368),[24] Ebu Ali el-Farisî (ö. 370),[25] ve İbn Cinnî (ö. 392 h.) gibi şahsiyetler hem nahiv ilmi hem de nahiv usûl ilmi için artık tamamlanma dönemini temsil etmektedirler. Usûl konusunda özellikle İbn Cinnî'nin yaptığı çabalar çok önemli olmuş ve el-Enbârî ve es-Suyûtî için bu ilmin temellerini belirlenmesi için temel teşkil etmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi nahiv ilmi usûl ilminden çok öncedir. Ancak nahiv ilmindeki gelişmelere paralel olarak usûl fikri de gelişmiştir. Nahiv ilmindeki konuların çoğalması ve kimi konularda tartışmaların sürüp gitmesi bir metoda sahip olmayı ihtiyaç haline getirmiştir.

Ancak usûl kelimesinin, nahiv ilim usûlü için kullanımının el-Enbârî ile birlikte başladığını söyleyebiliriz. Bu kelimenin ilk kullanımı her ne kadar Hz. Ali'ye dayandırılsa[26] da son dönemlere kadar bu terim, Arap nahiv

---

23 el-Hamevî, *a.g.e.*, V, 341; es-Suyûtî, Celaluddin, *Buğyetu'l-Vu'at fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ts. I, 109.

24 İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist,* tah. İbrahim Ramazan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1994 *a.g.e.,* s. 87.

25 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.,* s. 88.

26 el-Kıfti, Cemaluddin Ebi'l-Hasen b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât 'ala enbâi'n-nuhât,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1955, I, 4.

ilmini oluşturan konular anlamında kullanılmıştır. İbnu's-Serrâc'ın eseri için kullandığı isim, *el-Usûl fi'n-nahv* de bu durumu açıkça göstermektedir. Nitekim Sibeveyhi için de nahiv kurallarını ve usûlünü toplayan kişi[27] şeklinde niteleme yapılmıştır. Dolayısıyla *usûl* kelimesinin, o dönemde *genel kural ve ilkeler* anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

İbnu's-Serrâc ile birlikte el-Ferrâ'nın (ö. 207 h.) da Arap nahiv ilmine bir yöntem, bir usûl vermeye çalıştığı zikredilir. Nitekim onun *Haddu'l-i'rab fi usûli'l-'Arabiyye* adında bir eserinin olduğu tabakat kitaplarında aktarılmaktadır.[28] Kitabın isminden de anlaşıldığı gibi, el-Ferrâ, bu eserinde bazı i'rab tanımları yapmış ve kendisinden öncekilerden farklı şeyler yapmaya çalışmıştır. Bu yüzden İbnu's-Serrâc döneminden önce yapılan çalışmalar nahiv ile ilgili konuları derleme ve toplama gayreti iken, onunla birlikte toplanan bu maddelerin delillerini ve sebeplerini sunma çabası öne çıkmaktadır ki, bu çaba usûl ilminin ve kaynaklarının belirlenmesi için ilk çaba niteliğindedir. Daha sonra gelen ve nahiv usûl ilminin çerçevesini çizmeye çalışan ve kaynakları üzerinde görüş belirleyen İbn Cinnî de İbnu's-Serrâc'ın usûl ilmine az da olsa değindiğini dile getirmiştir.[29]

Arap nahiv usûl ilminin asıl kurucusunun ise, sözü geçen ve Arap gramer tarihinde çok önemli bir yere sahip

---

27 Mes'ud, Fevzi, *Sibeveyh: Câmi'u'n-nahvi'l-Arabî,* el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, Kahire, 1976, s. 134.

28 İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist,* s. 92.

29 İbn Cinnî, *el-Hasais,* I, 2.

olan İbn Cinnî olduğu söylenebilir. Zira o eserinde, nahiv usûl ilminin kaynaklarını teşkil eden semâ, kıyas, istishab, icmâ üzerinde görüşler belirtmiş ve bunların nasıl kullanıldığını, problemleriyle birlikte ele almaya çalışmıştır.

Sonuçta, İbn Cinnî'nin fikirlerinden faydalanan el-Enbarî ile birlikte, nahiv usûl ilmi, fıkıh usûlü ilminden de yararlanarak[30] kemale ermiştir. Daha sonra es-Suyutî, İbn Cinnî ve el-Enbarî'den yararlanarak ve bazı düzenlemeler yaparak son noktayı koymuştur. es-Suyûtî, kendisinden önce hiç kimsenin bu ilmi bu şeklide ele almadığını söylese de eseri İbn Cinnî ve el-Enbarî'nin eserlerinin derin izlerini taşımaktadır.

İbnu'l-Enbarî ile birlikte nahiv usûlünün fıkıh usûlünden etkilendiği ve fıkıh usûlündeki yöntemi aynen kullandığı iddia edilmiştir. Fıkıh usûlü tedvin edilip yazılmadan önce de alimler tarafından çerçevesi bilinmekteydi. Bunun en önemli delili de Mu'az b. Cebel'in Yemen'e gönderilirken, Resulullah (a.s.) tarafından kendisine sorulan sorulara verdiği cevaptır: "sana bir problem iletildiğinde nasıl çözeceksin? Allah'ın kitabıyla. Onda yoksa ise? Sünnetle. Onda da yoksa? kendi görüşüm ile ictihad edeceğim" şeklindeki[31] diyalogdur. Bu yüzden fıkıh usûlü, fıkıh ilmi ile birlikte var olmuştur, ancak tedvini daha sonradır. Seleften sonra, ilimlerin birer disiplin olmasıyla birlikte fıkıhçılar ve müçtehitler delillere

---

30 Alluş, Cemil, *İbnu'l-Enbârî ve cuhûduhu fi'n-nahv*, Daru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Libya-Tunus, 1981, s. 150.

31 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 5/236.

dayanılarak hükümlerin elde edildiği temel kurallar belirleme ihtiyacı duymuşlardır.[32]

Nahiv usûl ilmi ile fıkıh usûl ilmi arasındaki benzerlikleri şu şekilde özetlemek mümkün: Her ikisi de nass/metinlere büyük önem vermiş ve metinlerin doğruluğu için yoğun bir çaba harcamışlardır.[33] Bu durum her iki ilmi de kaynaklarına bağlı kılmış ve akıl yürütmeye fazla alan bırakmamıştır. Usûlü fıkıh maslahatının gayesini şu ibare özetlemektedir: (لا ضرر و لا ضرار) (la darare ve la dırare: Zarar vermek de yoktur zarara karşılık zarar vermek de yoktur). Nahiv usûlünün faydası ise şu ibareyle özetlemek mümkündür: (لا خطأ و لا لبس) (la hatae ve la lubse: Hata (yapmak) yoktur karışıklık da yoktur).[34] İki ilim arasındaki benzerliği gösteren daha başka izler de vardır. Nitekim, nahiv usûlünün kullandığı asl, fer' ve illet konusu fıkıh usûlünde kullanılan şekilde alınmıştır. Nahivcilerin hüküm konusunda kullandıkları, vacib, memnu', hasen, kabih gibi terimlerde de fıkıh usûlünün etkisi çok açıktır.

Görüldüğü gibi şüphesiz her iki disiplin arasında bir etkilenme olmuştur. Ancak usûl ilmiyle istenilen dellillendirmeyi yapmada ki amaçta farklılık vardır. Fıkıh ilmindeki amaç, şer'i bir hüküm elde etmek iken, nahivde doğru kurala ulaşmaktır.[35]

---

32 İbn Haldun, *Mukkadimetu İbn Haldun,* Daru'l-Kalem, Beyrut 1, s. 445.

33 Nahle, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Daru'l-'Ulumi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 15 vd.

34 Nahle, *a.g.e.*, s. 15.

35 Hassan, *Makâlât*, s. 443.

Nahiv usûl ilmi, fıkıh ilminin yanı sıra diğer dinî ilimlerden de bazı terimler almıştır. Söz gelimi isnad, metin, mursel, meçhul, icazet, tercih fi'l-isnad, musned gibi terimlerin hadis ilminden alındığı açıktır.[36]

2. Nahiv Usûl İlmine Yöneltilen Eleştiriler

Nahiv ilmi, oluşumundan ve kendisi hakkında eserler verilmeye başlandıktan sonra, bir çok tartışmalara maruz kalmıştır. Bu tartışmalar, kolaylaştırma ve konularının kısaltılması bir yana, ilk dönemlerden itibaren gerekliliği konusunda da bile yaşanmıştır. Nitekim bu durumu ez-Zeccâcî şu sözlerle kayda geçmiştir: "Nahiv öğrenimine ne gerek var? İnsanların çoğu, nahiv ilmini bilmedikleri halde, i'rab olmaksızın tabiatları üzerine konuşuyorlar, anlıyorlar ve kendilerini de anlatabiliyorlar?" şeklindeki benzeri sorulara ez-Zeccacî'nin verdiği cevap, aynı zamanda nahiv ilmini amacını da açıklayan tarihî bir vesika niteliğindedir: "Nahiv ilminin yararı, değişikliğe uğramadan doğru bir şekilde Arap diliyle konuşmak, Allah'ın Kitabını ve Resulullah'ın hadislerini bilmek ve doğru bir şekilde anlamaktır."[37]

Bu tartışmada da görüldüğü gibi, nahivciler bu ilmin, hem Arap dili ve hem de dinî metinlerin doğru anlaşılması için şart olduğunu dile getirmekte ve karşı görüşlere kesin bir şekilde karşı çıkmaktadırlar.

---

36 en-Nevacî, Mahir Mahmud, *Mustalahâtu ilmi'n-nahv*, Daru Garib, Kahire, 2001, s. 75.

37 ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv,* tah. Mazin el-Mubarek, Daru'n-Nefais, 2. Baskı, İran, 1363, s. 95.

Nahiv ilminin içeriği ve yöntemi konusunda ise erken dönemden itibaren kolaylaştırma ve daha anlaşılır kılmaya yönelik çabaların olduğunu söyleyebiliriz. Sibeveyhi'nin eseri dağınık olan nahiv konularını bir kitapta toplamaya yönelik iken, kendisiyle birlikte, bu konuları gereksiz detaylara girmeden daha kolay bir şekilde sunma çalışmaların aynı dönemde yaşayan Halefu'l-Ahmer ile birlikte başladığını söylemiştik.

Kolaylaştırma çalışmalarıyla birlikte şerhler de kaleme alınmaya başlanmış[38] ve bu çalışmalar gün geçtikçe devasa bir miras bırakmıştır. Açıklama gayreti içinde olan çalışmaların yanı sıra, aynı konuları farklı bir açı ve metottan ele alma çalışmaları da zamanla dikkat çekici bir hal almıştır. Sibeveyhi'den sonra gelen el-Muberred'in *el-Muktedab*, ez-Zeccâci'nin *el-Cumel* ve İbnu's-Serrâc'ın *el-Usûl fi'n-nahv* gibi eserler bu durumu gösteren en açık örneklerdir.

Nahiv ilmindeki konular, meydana gelen kutuplaşmanın ve bunun sonucunda meydana gelen tartışmaların da etkisiyle aslî amacından zaman zaman uzaklaştığı görülmektedir. Her halükarda dayanması gerek dilin verilerinin dışına çıkan tartışmalarda, karşı tarafı susturmak için faydasız fikirler öne sürülmüştür. Bu durum zamanla nahiv ilmini anlaşılmaz bir duruma sokmuştur.

Kendi içinde sürekli olarak eleştiriye açık olan nahiv ilmine en sert eleştiri Zahiriye mezhebine mensup İbn Madâ

---

38 Sibeveyhi'nin eserine yapılan şerhler için bkz. Çakır, Ahmet, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları,* Anadolu Matbaası, İzmir, 1994, s. 17 vd.

tarafından yapılmıştır. O eleştirisini şu sözlerle dile getirmiştir: "Nahivcilerin, nahiv ilmini Arap dilini hatalardan ve değişimlerden korumak ve kollamak olduğunu ve bundan da istediklerine ulaştıklarına inanıyorum. Ancak onlar kendilerini ilgilendirmeyen konulara yöneldiler, yetkilerini aştılar ve bu ilmi zorlaştırdılar. Bu yüzden de bu ilmin yapısı zayıfladı ve delilleri karşı tarafı ikna etmekten uzaklaştı."[39]

Aşırı zorlamadan dolayı nahiv ilminde kullanılan delillerin zayıflığı şiirlere konu olmuş gibidir. Nitekim İbn Madâ şu şiiri aktarmaktadır:

ترنو بطرف ساحر فاتر أضعفَ من حجة نحوىّ

(Nahivcinin delilinden daha zayıf, bitkin ve yorgun göz ucuyla baktın)[40]

Akli tartışmalara sınırsız bir alan açan kıyas ve özellikle de illet konusu bu yüzden hep tartışma konusu olmuştur. Daha önceleri ez-Zeccâcî tarafından yapılan taksimde, illet; ta'limî, kıyasî ve cedelî olarak ayrılmış[41] ve özellikle cedeli kıyasa verilecek bir cevabın olmadığı dolayısıyla bunun "Araptan böyle gelmiştir" denilmesiyle kesilebileceğini belirtmiştir. İbn Madâ da özellikle ikinci illetten sonraki illetlerin gereksiz ve yersiz olduğunu dile getirmiştir. İbn Madâ'nın kıyas konusunda yönelttiği eleştiri de özellikle, fer' ile asl arasındaki ilişki göz önünde

---

39 İbn Madâ, el-Kurtubî, *Kitabu'r-redd 'ala'n-nuhât,* tah. Şevki Dayf, Daru'l-Fıkri'l-Arabi, Kahire 1947, s. 80.

40 İbn Madâ, *a.g.e.,* s. 80

41 ez-Zeccâcî, *el-İdâh,* s. 64.

bulundurulmadan[42] yapılan kıyas üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tür kıyaslama olmuşsa da fazla itibar görmemiştir. Zira daha sonra göreceğimiz gibi nahivcilere göre bir kıyasın geçerli olmasının temel şartları, kuralları vardır ve her nahivci bunlara uymak zorundadır.

İbn Madâ'nın eleştirisini yoğunlaştırdığı bir diğer konu ise *âmil* konusudur. Bu konu Arap gramerinin gelişimini sağlayan ve cümle yapısını açıklama için kullanılan temel özelliklerden biridir.[43] Nahivcilere göre âmil, i'rab sistemini açıklama için bir temel, kıyasların kullanılmasına ve illetlerin elde edilmesine götüren kuralları elde etmede bir vesile/araçtır.[44] Kıyas ve illette de olduğu gibi kimi zaman bu konuda da amacını aşan bir takım yorumlar yapılmıştır. Ancak İbn Madâ, kendi inanç hakkındaki görüşleriyle de doğru orantılı olarak, zahiri olmayan takdiri âmil konusuna özellikle karşı çıkmış ve buna gerek olmadığını belirtmiştir.[45] Ona göre, âmil konusu işlenirken kullanılan zahir, ma'nevi, mezkur, mahzuf gibi kavramların anlaşılmasındaki kapalılık nahiv ilmine artı bir zorluk katmaktadır.

Nahiv ilminde eserlerin ortaya çıkmasıyla birlikte başlayan eleştiriler İbn Madâ ile birlikte keskinleşerek devam etmiştir. Modern dönemde de bu tür tartışmalar

---

42 İbn Madâ, *er-Redd,* s. 156 vd.

43 Bkz. Kabbave, Fahruddin, *Muşkiletu'l-'âmili'n-nahvî*, Daru'l-Fıkr, Şam, 2003.

44 el-Muhtar, Muhammed, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, el-Munazzametu'l-İslamiyyeti li't-Terbiye ve'l-'Ulum ve's-Sekafe, Fas, 1996, s. 31.

45 İbn Madâ, *er-Redd*, s. 85 vd.

sürmüştür. Bu tartışmaları şu şekilde özetleyebiliriz:[46] Nahiv ilmi mantıktan etkilenerek kendi doğal mecrasından uzaklaşıp formel bir yapıya büründü; nahiv ilmi, insanların günlük kullandıkları dilden ziyade, şiir, misal ve Kur'an gibi bazı metinlerdeki dil düzeyi için geçerli olan Arapça'nın kurallarını belirlemeye çalıştı; kurala temel alınan dil, zaman, mekan ve kabile sınırlandırılmasına tabi tutularak büyük bir dil serveti görmezden gelinmiş ve yok sayılmıştır.

Bu tür suçlamalara karşı görüşler de öne sürülmüştür. Nahiv ilmini ma'rifet değil de sanat olarak kabul eden Temmam Hassan'a göre, nahivciler kurallarını Araplardan duyulan dilin üzerine bina ettiler ve bunu yaparken de zaman, mekan ve kabile süzgeçlerini objektif kriterlere göre kullanmış ve bütün kuralları için yine Araplardan duymaya dayalı delil aramışlardır.[47] Nitekim nahivciler, dil maddesi toplama esnasında her ne kadar bazı sınırlandırmalar yapılmış olsalar da, günlük kullanılan dili temel almışlardır ki çöle yapılan sehayatler bunun en açık örnekleri olup vasfî/betimlemeli bir dil anlayışının benimsendiğini göstermektedir.[48] Ayrıca onların, kurallarına uymayan bazı şeyleri çıkarmaları dili korumak

---

46 er-Rafi'i, Abduh, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-dersu'l-hadis*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1986, s. 48 vd.; Mahzumi, *Kadaya*, s. 9, 49.

47 Hassan, *el-Usûl*, s. 64

48 Talihat, Ğazi Muhtar, *Fi ilmi'l-luğa*, Daru Tılas, Dımeşk, 2000, s. 98.

için genel ve yaygın olan doğruları aldıkları[49] şeklinde de yorumlanabilir.

Modern dönemde yapılan eleştiriler, kimi zaman, nahiv ilminde yapılmış çalışmaların tamamen reddedilmesinin gerekli olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Nahiv ilminde bir donuklaşmadan bahsedip bunun suçlusu olarak nahiv usûlcüleri gösterilmiş ve bu alimlerin içtihatlarında hata ettikleri dile getirilmiştir.[50] el-Enbârî'nin, kıyasın Arap dilindeki önemini belirtmek için kullandığı "kim kıyası inkar ederse Arap dilini inkar etmiş olur" sözünü hedef tahtasına oturtmuşlardır. Onlara göre, bu durum, bir dili kendi tabii mecrasından çıkarıp sadece kıyasla sınırlandırmak demektir ve dili yok etmekle eş değerdedir.[51] Oysa el-Enbârî'nin burada söylemek istediği, bütün bir Arapçanın tek tek sayılıp konumlarının ortaya konamayacağını ancak kıyasın bunu çok daha kolaylaştırdığı gerçeğidir.

Arap nahiv ilmine yöneltilen en büyük eleştirilerden birisi de, çölde yaşayan Bedevilerin kaynak olarak alınmasıdır. Dil-düşünce arasındaki ilişkisinden yola çıkarak, Arap dilinin, Bedevilerin kullandığı dili temel aldığından ihtiyaçlara karşılık veremeyeceği fikrine ulaşılmıştır.[52] Bu suçlama da fazla abartılı görünmektedir. Zira çölde yaşayan Araplar fasih dili en iyi kullanan kişiler

---

49 el-Efğani, Sa'id, *Fi usûli'n-nahv*, Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1987, s. 206.

50 Mahzumî, *Kadayâ*, s. 10.

51 Mahzumî, *a.g.e.*, s. 11

52 el-Câbirî, M. Abid, *Tekvinu'l-'akli'l-Arabî,* el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Daru'l-Beydâ 1991, s. 75 vd.

olmaları hasebiyle kaynak olarak nahivciler tarafından rağbet görmüşse de tek kaynaklarını teşkil etmemiştir. Çeşitli bölgelerde yaşayan Arapların kullandığı dilin yanında, Cahiliye döneminden itibaren bir kültürü doğru bir dil yapısıyla aktaran şiirler, sözler ve hadislerin yanı sıra Kur'an'ın kendisi de en büyük kaynak olduğu göz ardı edilemez.

Dolayısıyla çölde yaşayan Arapların dünyalarının çok dar olması varsayımı üzerine Arap diline ve gramercilerine böyle bir eleştiri yöneltilemez. Kaldı ki, Arap dili sahip olduğu imkânlar sayesinde, tanıştığı yeni nesnelere kendi kurallarına uygun isimlendirme yetisine sahip olduğu gibi kendisini yenileyebilecek imkânlara sahip bir dil olduğu da açıktır.

Arap nahivcileri çölde yaşan ve doğru bir şekilde Arapçayı konuşan Arapları bulup onlardan doğru şekli almak zorundaydı. Zira, daha o dönemlerde, dilde bozulmalar o kadar fazla olmuştur ki, sonu hep cezimli olup kural tanımayan dil ve üst tabakaya ait öğrenme amaçlı ve i'raba göre yapılan yazı dili şeklinde iki çeşit dilin varlığından söz etmek mümkündür.[53] Nahivcilerin ısrarla doğru ve bozulmamış kullanımlara ulaşma çabaları bu yüzden yadırganmamalıdır.

Tedvin dönemi bittiğinde, dilciler ve nahivciler yeni şahitler arama ihtiyacı duymadılar ve kendilerine aktarılanla yetindiler. Çölde konuşulan dilin de aktarılması tamamlandığı için yeni seyahatler düzenleme ihtiyacı da

---

[53] Emîn, Ahmed, *Duha'l- İslam,* Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 10. Baskı, Ts., I, 295 vd.

hissetmediler. Bu durum tedvin döneminden sonra gelen dilci ve nahivcilere aktarımı bitmiş dil üzerinde çalışmak ve yoğunlaşma fırsatı vermiştir.[54]

Dolayısıyla Arap dilinin korunması ve bütün bir sistem olarak günümüze kadar gelmiş olmasının bu alanda çalışan nahivcilere borçlu olunduğu açıktır. Son dönemlerde kendisine yöneltilen acımasız eleştirilere rağmen, çıkış yolunun ilk dönem nahivcilerin yaptıklarını takip etmekte olduğunu, zira ilk dönem nahivcilerin fasih Araplardan doğru dili alıp gerekli kuralları elde ettiklerini[55] ısrarla savunanlar da olmuştur. Ayrıca dilin canlılığının daha önce yapılmış çalışmalarla bittiğini söylemek[56] devasa mirası inkârdan öteye gitmemektedir.

3. Nahiv Usûl İlmiyle İlgili Temel Eserler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi usûl terimine, her ne kadar çok erken dönemlerden itibaren şahit oluyorsak da bu terim ilk dönemlerde daha çok "Arap dilinin temel konuları, asılları" anlamında kullanılmıştır. Arap gramerinin ilk kurucusu olmaktan ziyade "toplayıcısı/câmi'" olması hasebiyle Sibeveyhi'nin el-Kitab adlı eseri, kendisinden önceki dilcilerin fikirlerini aktarması bakımından çok önemlidir. Bu eser, usûl ilmi eseri olmaktan ziyade, daha sonra gelen dilcilerin kendilerinden önceki nahivcilerin,

---

54 Hassan, *el-Luğa*, s. 4.

55 İbrahim, Mustafa, "Fi usûli'n-nahv", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye,* cilt 8, 1955, s. 147.

56 Mehdi el-Mahzumi, *Fi'n-nahvi'l-Arabî,* Y. Yeri Yok, Beyrut, 1964, s. 25.

nahiv usûl ilmiyle ilgili konulara bakışlarını yakalamalarını sağlayan bir eserdir.

Sibeveyhi'den sonraki dönemde ilk ciddi girişimin İbnu's-Serrâc'a ait olduğunu söyleyebiliriz. *el-Usûl fi'n-nahv*, (tah. Abdu'l-Huseyn el-Feteli, Muessesetu'-Risale, Beyrut 1985.) adlı eserinde o, Arap gramerinin temel konularını ele almasına rağmen usûl ilmiyle ilgili de bazı işaretler vermiştir.

İbnu's-Serrâc'tan sonraki dönemlerde ilk ve en önemli eser İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*, (tah. M. Ali en-Neccar, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, Mısır, 1986) adlı eseridir. Bu eserin, kendisinden önceki dilcilerin eserlerinden hem içerik ve hem de metot açısından bazı farklılık içerdiği hemen anlaşılmaktadır. Özellikle usûl ilmiyle ilgili temel kaynakları ve problemleri belirleme açısından ilk sayılabilecek bir eserdir.

Bütünüyle nahiv usûl ilminin işlendiği ve bir ilim olarak ele alındığı eserler el-Enbârî'ye ait iki eserdir. Bunlar, Sa'id el-Efğanî tarafından tahkik edilen ve Suriye Üniversitesi Matbaası tarafından 1957 yılında tek kitapta yayımlanan, *Luma'u'l-Edille fi usûli'n-nahv* ve *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb* adlı eserlerdir. Çalışmamızın da en temel kaynağı olan el-Enbârî, bu eserlerinde nahiv usûl ilminin tanımını, bu ilmin temel kaynaklarını ve problemlerini ele almıştır. Fıkıh usûl ilminden fazla etkilenmekle itham edilmesine rağmen el-Enbârî'nin temel kaynağını İbn Cinnî ile birlikte Basra ekolü dilcileri oluşturmaktadır.

İbn Cinnî ve el-Enbârî'nin eserlerinden bol miktarda aktarmalar yapan es-Suyûtî'nin *el-İktirah fi ilmi usûli'n-nahv*,

(tah. A. Suphi Furat, Matba'atu Kulliyâti'l-Âdâb, İstanbul, 1975) adlı eseri de nahiv usûl ilmiyle ilgili konuları bir bütün olarak incelemesi bakımından önemlidir.

Bu dönemden sonra, dinî ilimlerde olduğu gibi dil ilimlerinde de müstakil eserden ziyade şerhler ve haşiyelerin yazıldığı görülmektedir. Ancak nahiv usûl ilmi son döneme kadar gereken ilgiyi görememiş ve eğitim kurumlarında usûl yerine furu' ilimleri üzerinde durulduğu görülmektedir.

Son dönemde, el-Enbârî'nin eserlerini tahkik eden Sa'id el-Efğanî ile birlikte nahiv usûl ilmi yeniden araştırmacıların dikkatlerini çekmiştir. Henna Fuad Terzî'nin, *Fi usûli'l-luğa ve'n-nahv*, (Daru'l-Kutub, Beyrut, 1969) adlı eseri çeşitli dil konularıyla birlikte nahiv usûl ilminin iki temel kaynağı olan semâ ve kıyas konusunu ele almıştır.

Bu konuda özellikle Hatice el-Hadisî'nin *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitabi Sibeveyhi,* (Matbu'âtu Cami'eti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1974) adlı eseri de dikkat çekmektedir. el-Hadisî, her ne kadar Sibeveyhi'nin usûl ilmini nasıl kullandığını tespit etmeyi konu edinmiş olsa da, nahiv usûl ilminin temel kaynakları ve problemleri ile ilgili doyurucu bilgiler de vermiştir. Ancak bu eserde dikkate değer bir konu, el-Hadisî'nin, şahid ile usûlü birbirinden ayırmak istemesidir. Öyle ki yazar, şahid bölümünde semâ konusunu özellikle, kıraât, şiir ve Arap sözü bağlamında ele almakta; usûl bölümünde ise, usûl ilminin kıyas, istishâbu'l-hâl, icmâ ve istishan gibi kaynaklarıyla birlikte semâyı da incelemektir. Ancak ikinci bölümde ele aldığı semâ konusu ilk bölümde ele aldığı şahid konusunun bir tekrarı

olmaktadır. Bu durum, yazarın nahiv usûl ilmi konusunda kesin bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir.

el-Hadisî'de var olan bu karışıklık, nahiv usûl ilmine ait en temel eserleri tahkik eden el-Efğanî'de de görülmektedir. Zira onun, *Fi usûli'n-nahv*, (Mektebetu'l-İslamî, Beyrut, 1987) eserine bakıldığında, nahiv usûl ilmiyle ilgili birkaç kaynağın yanı sıra, usûl ilmiyle ilgili olmayan *iştikâk* gibi konuların da incelendiği görülecektir.

el-Efğanî ile birlikte seksenli yıllarda konuyla ilgili birkaç eserin yazıldığı görülmektedir ki bunların en önemlileri şunlardır: Temmam Hassan, *el-Usûl,* (el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, Mısır 1982), Muhammed Hayr el-Hulvanî, *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabi*, (en-Naşır el-Atlasi, Rabat, 1983), Muhammed Hıdır Huseyn, *el-Kıyas fi'l-luğa,* (Daru'l-Hadese, Kahire, 1983), Ali Ebu'l-Mekârim, *Usulu't-tefkiri'n-Nahvî,* (Daru's-Sekâfe, Beyrut, 1983), Muhammed Aşur es-Suveyh, *el-Kıyasu'n-nahvî Beyne Medresetey el-Basra ve-Kûfe*, (ed-Daru'l-Cemahiriyye li'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lan, Libya, 1986), Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî,* (Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye, Beyrut, 1987), Munâ İlyas, *el-Kıyas fi'n-nahv,* (Daru'l-Fıkr, Şam, 1987), Muhammed "İyd, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî –fi nazari'n-nuhat ve ray'i İbn Madâ ve dav'i ilmi'l-luğati'l-hadis-*, (Alemu'l-Kutub, Kahire, 1989).

Bu eserlere genel olarak bakıldığında; kimileri özellikle kıyas üzerinde yoğunlaşmış, kıyasın tarihi süreç içerisinde geçirdiği evreleri ve gelişmeleri ele almış, kimileri ise farklı açılardan kıyas ile birlikte genel olarak usûl ilmini irdelemeye çalışmıştır ki bu eserler içinde özellikle Temmam Hassan'nın el-Usûl ve Ahmed Nahle'nin Usûlu'n-

nahvî'l-Arabî adlı eserlerinin ayrı bir yere sahip olduklarını belirtmek gerekmektedir.

Daha sonraki yıllarda da aynı metodu izleyen eserler görmek mümkündür ki bunların en önemlileri de şunlardır: Miftah Receb el-Hellab, *el-Kıyasu'n-nahvî min Abdillah b. Ebi İshak ila Sibeveyh,* (Kulliyetu'd-Da'veti'l-İslamî, 1996), Sa'id Casim ez-Zubeydî, *el-Kıyas fi'n-nahvi'l-'Arabî: neş'etuhu ve tatavvuruhu*, (Daru'ş-Şurûk Li'n-Neşr ve't-Tevzi', Amman, 1997), Abdulfettah Hasan Ali el-Becce, *Zâhiretu kıyasi'l-haml fi'l-lugati'l-Arabiyye beyne ulemai'l-luğati'l-kudama ve'l-muhaddisin*, (Daru'l-Fıkr, Amman, 1998), Selahaddin Abdulhalim Sultan, e*l-Kıyas ve medâ hucciyyetuhu*, (Selahaddin Publiship Co. Amerika, 2004), Salih Bel'id, *Fi usûli'n-nahv*, (Daru Hume, Cezair, 2005).

4. Nahiv Usûl İlminde Kullanılan Temel Terimler

Nahiv usûl ilminde kullanılan terimlerin daha ziyade delillendirme ile alakalı olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu terimler, nahiv ilminde kullanılan alışa gelmiş ve sürekli kullanılanlardan daha farklıdır. Bu nedenle burada bu temel terimlere kısaca değinmeyi uygun gördük.

4.1. İstidlâl

İstidlâlin sözlük anlamı "delil istemek"ir. Usûlcülere göre ise, bir nasstan ya da icmâdan veya başka bir şeyden olsun mutlak olarak veya özel bir delilden yola çıkarak delil

ikame etmektir.[57] Başka bir deyişle medlulün ispatı için delil getirmektir.[58] Delil ise, kendisiyle istidlâl yapılandır.[59]

el-Enbârî, kimi zaman delil anlamında kullansa da, istidlâl, delili taleb etmek[60] şeklinde açıklamaktadır. Daha genel olarak istidlâl; bir hükmü elde etmede, ya da o hükmü tesbit, tefsir, veya ta'lil veya iptal etmede ilmî delillerin kullanılması olarak tanımlanmıştır.[61] Nahiv usûl ilminde kullanılan bu deliller ise, semâ, kıyas, istishâbu'l-hâl, icmâ ve istihsan gibi delillerdir. Bu deliller ayın zamanda Arap gramercisinin düşüncesinin ve nahiv ilminin yapısal iskeletinin temellerini oluşturmaktadır.[62]

İstidlâl terimi, nahiv ilmi gibi delil getirme metoduna sahip bütün ilimler için de kullanılan bir terimdir. Bu arada belirtelim ki, nahivdeki istidlâl iki çeşittir. Birincisi, dilsel istidlâl yani semâ ve istikrâya dayanan istidlâldir. İkincisi ise zihinsel istidlâl olup kıyas, istishâbu'l-hâl, icmâ gibi daha çok aklî ameliyeye dayanan çeşittir.[63] Fıkhi istidlâl, Kur'an, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan

---

57 Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyât,* tah. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 114; et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn,* tah. A. Hasan Besec, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 134;

58 el-Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 7.

59 İbnu Manzur, *Lisânu'l-Arab,* Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Müessesetu 't-Tarihi'l-Arabi, Beyrut, 1993, IV, 394.

60 el-Enbârî, Ebu'l-Berekat, *el-İğrâb fi cedeli'l-'irâb*, tah. S. el-Efğanî, Matbaatu'l-Cami'eti's-Suriyye, 1957, Şam, s. 45.

61 Kabbave, Fahruddin, *Tahlilu'n-nassi'n-nahviyyi*, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fıkri'l-Mu'asır, Şam-Beyrut, 2006, S. 88.

62 Hassan, *Makâlât*, s. 442.

63 Kabbave, *Tahlilu'n-nass*, s. 88.

gibi deliller vasıtasıyla şer'i hükümler elde etmektir. Aynı şekilde nahiv ilminde kullanılan istidlâlin amacı da, her hangi bir konu ve kural ile ilgili dilsel bir hüküm elde etmek için yukarıda saydığımız kaynakları kullanarak ulaşmaktır. Nahiv ilmindeki istidlâl için, daha başka kaynaklar zikredilse de, semâ ve kıyas temel iki kaynaktır.[64]

Nahivciler, soyut nahvî iskeleti meydana getirmek için daha önce olmayan kendi içinde birbirleriyle ilişkili, yeni çalışmalar içine girdiler. Bu iskeletin yapımını gerçekleştirmek için de ona götüren bazı işaretler belirlediler ve buna da "nahiv delilleri" ismini verdiler. Bu delillerin elde edilmesi ve kullanılmasını da "istidlâl" terimiyle dile getirdiler.[65] Ancak istidlâl her ne kadar, delilleri elde etme ve kullanma yöntemi için konulmuşsa da kimi zaman delil ile aynı anlamda da kullanılmıştır.

Buradan nahiv ilminde kullanılan temel delillere bakıldığında en başta ve en temel delilin, Araplardan aktarılan dil olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bir gramer sisteminde kullanılan delillerin, konuşulan dil kaynaklı olması da gayet normaldir. Arap grameri de bunun gereğini yerine getirmiş ve kendi sistemini kurmak için doğru bir şekilde kullanılan dili de kendisine temel almıştır. Gerek bir kelimeyi kullanma ve gerekse bir kural belirlemede, yapılanın doğru olup olmadığını öğrenmek için hemen Arap dilinden bir kullanımı delil getirilmiştir ki bu da istidlâlin başlangıcını ve temelini oluşturmaktadır.

---

64 Hassan, *el-Usûl*, s. 75.
65 Hassan, *a.g.e.*, s. 68.

4.2. İstikrâ

Sözlük anlamı, "okumasını talep etmek"[66] olan istikrâ, zamanla, Arap dili hakkında malzeme toplamak isteyenlerin yaptıkları işi ifade eden bir isim olmuştur. Arap diline ait malzemeleri bizzat konuşanından alıp adeta istatistiğini yapmak için kullanılmıştır.

Arap nahiv tarihinde istikrânın çok önemli bir yeri vardır. Zira fasih olduğuna inanılan tüm dil malzemelerin toplanması ve bunlardan haberdar olması gerekmektedir. Bu yüzden, dilcilerin bizzat kendilerinin yaptıkları seyahatlerin yanında hocalarından duydukları ve diğer kaynaklardan gelen tüm dili kapsayan bir çalışmadır.

İlk dönem nahivcilerinin dil maddelerini toplamak için çölde yaşayan Araplarla buluşmak için yaptıkları seyahatlerin en büyük hedefi dili toplamak, derlemek ve dolayısıyla da istikra ameliyesini gerçekleştirmektir.

Arapçada kaç türlü kelimenin olduğunu tespit etmek için Arap diline tamamen hakim olmak gerekmektedir. Nitekim daha sonraki bölümde göreceğimiz gibi, "kelime neden üç türlüdür de dört türlü değildir?" şeklinde bir soruya verilen cevap "Arap dili istikrasında gördüğümüz kadarıyla kelime üç çeşittir. Eğer başka bir tür daha olsaydı kesinlikle haberimiz olurdu" şeklindedir ve bu da istikrânın önemi ortaya koymaktadır.

Öyle görünüyor ki nahivcilerin ilk çıkış noktaları, fasih Arap dilinin istikrası olup daha ziyade nakil

---

66 İbn Manzur, *Lisân*, 11, 79.

vasıtasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla istikrâ istidlâlin ilk adımını oluşturmaktadır ve hissi/duyusal bir adımdır.[67]

Nitekim nahivci, duyulan dil üzerine gözlem ve istikrayı tamamladığı zaman, çalışmasının hissi merhalesini bitirmiş ve tecride/kurallaştırmaya başlamıştır ki o da mahsustan/hissî olandan ma'kul/aklî olanı çıkarmaktır. Bu da kıyas, istishâbu'l-hâl gibi kaynaklarla yapılmaktadır.[68]

4.3. İhticâc

İhticâc ile kast edilen şey, bir kuralın, kullanılan bir kelimenin veya bir terkibin doğruluğunu, fasih ve selim bir selikaya sahip olan bir Araba dayanan naklî bir delil ile isbat etmektir.[69] Başka bir deyişle, herhangi bir konudaki güvenilirliğinden dolayı kendisiyle ihticâc etmesi doğru olana dayanan veya gramatik veya delali/semantik bir ibarenin doğruluğunu ve dilsel gelenek ile uygunluk veya farklılık boyutunu göstermek için fasih kelamdan getirilen nakli bir delil ile bir şeyi ispat etmektir. [70]

İhticâc kelimesiyle birlikte *ihticâc asrı* terimine de rastlamaktayız ki bu asır, şehirde hicretin ikinci asrının ortalarına kadar, çölde ise dördüncü yılın sonlarına kadardır. Yani şehirde yaklaşık 300, çölde ise 550 yıl gibi bir süredir.

Doğruluğu ispatlanmak istenen bir konuda, kullanılan bir şekli göstermek anlamıyla ihticâc,

---

67 Hassan, *el-Usûl*, s. 68
68 Hassan, *a.g.e.*, s. 69.
69 el-Efğani, *Min Tarihi'n-Nahv*, s. 17; el-Efğani, *Fi usûl*, s.6.
70 Bel'id, *Fi usûl*, s. 91.

temsil/örnek vermek ile de aynı anlamda da gelmektedir,[71] şu farkla ki, temsil daha ziyade konuyu açıklamak için kullanılmaktadır.

4.4. İstişhâd

İstişhâd, nahivcinin, dediklerini te'yid etmek ve desteklemek için, şiir olsun nesir olsun güvenilen, dayanılan bir sözü delil göstermesidir. Bu da genellikle Kur'an, sahih hadis ve istişhâd dönemine ait olan Arap şiir ve nesrinden oluşan Arapça ile yapılmıştır.[72] Daha genel bir tanımla "bir kelimenin veya bir ifadenin, lafız, anlam ve kullanım doğrulunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermektir."[73]

Dolayısıyla istişhâd kuralın konulmasından sonra gelmektedir. Konulmuş olan kural veya kullanımda olan bir ibarenin doğruluğunu ispatlamak için delil kabul edilen dilden bir kullanımı göstermek şeklinde olmaktadır.[74] Nahiv

---

71 el-Lebedî, M. Semir Nevib, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-Sarfiyye*, Muessesetu'r-Risale-Daru'l-Furkan, Beyrut-Amman, 1985, s. 61.

72 el-Lebedî, *Mu'cem,* s. 119; Zafer Kızıklı, bu kelimenin Türkçe karşılığı için "Tanık Gösterme" terimini uygun görmüştür. Bkz. Kızıklı, Zafer, "Sibeveyhi'de "Tanık Gösterme" Metodu", *EKEV Akademi Dergisi,* Yıl 10, Sayı 19, 2006, s. 145-155. Tanık yerine "delil" kelimesinin kullanılması durumunda daha doğru olabilirdi. Ancak bu haliyle kelimenin orjinal mânâ ve çağrışımı fazla zorlanmış gibidir. Nitekim Türkiye'de yapılan son dönem çalışmalarında da bu terim olduğu gibi (istişhad) kullanılmıştır. Bkz. Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 9, 1990, s. 67-79.

73 İsmail Durmuş, "İstişhad", DİA, XXIII, 396.

74 Bel'id, *Fi usûl*, s. 92.

usûl ilminde delil kabul edilen kıraât, hadis, şiir veya nesirden bir alıntı yapılarak bir kural veya ibare adeta desteklenmek istenir. Zaten istişhâd bu şekliyle istidlâl'den farklılık göstermektir.[75]

İhticâc ile istişhâd arasında iç içe girmiş bir ilişki vardır. Bu iki terimin yanı sıra istidlâlin de sülasi fiil masdarlarına baktığımız da –ki bunlar, hüccet, şahid ve delildir- bunların hemen hemen aynı mânâlarda kullanıldıklarını görmekteyiz. Ancak südasi/altılı fiil masdarlarında ise bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. İstişhâd ve ihticâc terimlerinin de bazen aynı anlamda kullanıldığına şahid olunmaktadır. Ancak ihticâc istişhâdtan daha geneldir. İstişhâd daha çok kıraât ve şiirden oluşan semâ için kullanılırken ihticâc kıyas için kullanılmaktadır. Bir şiirle delillendirme yapıldığında da ihticâc terimi kullanılabilir ancak kıyas için istişhâd terimi kullanılmamaktadır. Bu yüzden ihticâc daha geniş olmaktadır.

Nahiv usûl ilminde kullanılan temsil ile istişhâd arasında da fark vardır. Şiirleriyle istişhâd yapılmayan el-Mutenebbî ve el-Ma'arrî gibi şairlerin şiirleri ancak temsil/örneklendirme için kullanılmıştır. Dolayısıyla temsil, ihticâcta kullanılmasına karşı çıkılan kişilerin sözleriyle örneklendirme yapmaktır. İstişhâd ise ihticâcta kullanılan dil ile istidlal yapmaktır.[76] Kısaca söyleyecek olursak, temsil bir kuralı açıklamak ve anlaşılmasını sağlamaya çalışmak

---

75 el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğa,* tah. Komisyon, Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, 1991, s.61.

76 el-Lebedî, *Mu'cem*, s. 209.

için kullanılırken istişhâd bir kuralın veya ifadenin doğruluğunu kanıtlamak için kullanılır.

I. BÖLÜM

NAHİV USÛL İLMİNİN KAYNAKLARI

1. Nahiv Usûl İlmi

Usûl ilmi, dağınık ve yöntemsiz olan nahiv konularına çeki düzen vermeyi amaçlar. Bu yüzden en büyük hedeflerinden birisi, işlenen konuların delillerini ve sebeplerini ortaya çıkarmaktır. Bu açıdan bakıldığında nahiv usûl ilminin, nahvin oluşumundan sonra ele alınmaya başlandığı ve çok daha sonra bir bütün olarak ortaya çıktığı görülecektir.

Nahiv tarihinde usûl kelimesi, *bir şeyin temeli*[1] olan "asl" kelimesinin çoğulu anlamında, *Arap gramerinin temel konuları* için kullanılmıştır. Bunun en bariz örneği de İbnu's-Serrâc'ın *el-Usûl fi'n-nahv* adlı eseridir. Nitekim ez-Zeccâcî, *el-İdâh* adlı eserinde amacını anlatırken, usûle girmeden nahiv ilminin delil getirme ve sırlarını ele aldığını zira usûl ile ilgili birçok eser yazıldığını belirtmiştir.[2] Bu söz bize göre iki gerçeğe işaret etmektedir: Birincisi, usûl kelimesi, Arap

---

1 el-Lebedî, M. Semir Necib, *Mu'cemu'l-mustalahâtu'n-nahviyye ve's-sarfiyye,* Muessesetu'r-Risale Daru'l-Furkân, Beyrut-Amman, 1985, s. 11.

2 ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 38.

gramerinin konularının genel olarak ele alındığını belirtmek için kullanılmaktadır. Zira, ez-Zeccâcî' dönemine kadar olan nahiv tarihine genel olarak baktığımızda, metodoloji anlamında usûl eserlerinin yazıldığını göremeyiz. İkincisi ise, hicri III. yüzyıldan itibaren genel nahiv konularının yanı sıra, delil getirme ve kurallarının sebeplerini açıklama ihtiyacı da ortaya çıkmıştır. Yukarıda zikredilen eser de zaten bu durumu açıkça ifade etmektedir.

Nahiv usûl ilmi'ni ilk kez dile getiren kişinin İbn Cinnî olduğu bilinir.[3] Ancak bu ilmin tanımını etraflı bir şekilde yapan ilk şahıs ise el-Enbârî'dir. Zira İbn Cinnî, herhangi bir tanım yapmadan nahiv usûlünün delillerini ve konuyla ilgili problemleri eserinde dağınık bir şekilde irdelemiştir.

el-Enbarî'ye göre nahiv usûl ilmi, *nahiv ilmine ait konuları oluşturan nahiv delilleridir*.[4] Bu tarifte el-Enbarî, nahiv usûlünü, edilletu'n-nahv/nahiv delilleri ile aynı anlamda kullanmakta ve diğer alt konuların kendisinden çıktığı bir temel şeklinde görmektedir. Bu tarifini güçlendirmek için, fıkıh ilmi ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi örnek verir. Ona göre, nahiv ilmi ile nahiv usûl ilmi arasındaki ilişkiye benzer şekilde, fıkıh usûlü de genel ve tafsilatlı fıkhî konuların kendisinde meydana geldiği fıkıh delilleridir,[5] delil ise, matluba/istenilene götüren şeydir. Başka bir deyişle delil, genellikle zorunlu olarak bilinmeyen

---

3 es-Suyûtî, Celaluddin, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*, tah. A. Suphi Furat, Matba'atu Kulliyâti'l-Âdâb, İstanbul, 1975, s. 2.

4 el-Enbarî, Ebu'l-Berekât, *Luma'u'l-edille,* tah. Said el-Efğani, Matba'atu'l-Cami'eti's-Suriyye, Şam, 1957, s. 80.

5 el-Enbârî, *Luma'*, s. 80.

bir bilgiye, sahih bir düşünceyle götüren bilgidir.[6] Bilineni bir delil gibi kabul edip bilinmeyen bir şeyi de bilinen yapmak, burada amaç olmaktadır. Dolayısıyla bu bakışla, nahiv usûlü ilminin delil ile çok bağlantılı olduğunu görmekteyiz. Hatta es-Suyûtî, nahiv usûl ilmini, delil bağlamında tanımlayarak, 'Nahiv usûlü, delil, delil getirme keyfiyeti ve delil getirenin durumu itibariyle genel olarak nahiv delillerini araştıran ilim'[7] olduğunu söyler ki bu tanım yukarıda zikredilen tanımdan daha genel bir tanımdır.

el-Enbârî nahiv usûlünün yararlarını, "hükmü ispat etmede delile ve illete dayanmak" şeklinde açıklamaktadır. Zira kendisinden öncekileri taklit etmekle yetinen kimse, yanlıştan doğruyu ayırt edemez ve yaptığı çoğunlukla şüpheden uzak olmaz.'[8] Dolayısıyla nahiv usûlü bilgisine sahip bir şekilde verilen yargılar daha kuvvetli ve daha doğru olacaktır.

Nahiv usûl ilminde hemen dikkat çeken diğer bir konu ise sürekli olarak fıkıh usûlü ile karşılaştırılmasıdır. Bu durum el-Enbârî'de çok net olduğu gibi es-Suyûtî'nin yaklaşımı da benzerlik arz etmektedir[9] ki bu da onların, fıkıh usûlünün yöntem terminolojisinden etkilenmiş olduklarını göstermektedir. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi, bu etkileşim dikkatli gözlerden kaçmamış ve kimileri tarafından bunun dili kendi tabiatından kopardığını iddia edilmiştir.

---

6 el-Enbâri, *a.g.e.*, s. 81.
7 es-Suyûtî, *el-İktirâh,* s. 5.
8 el-Enbârî, *Luma'*, s. 80.
9 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 2.

Peki, nahiv usûl ilminde delil kabul edilen ve aynı zamanda bu ilmin konularını oluşturan kaynaklar nelerdir? Nasıl bir tasnif yapılmış ve öncelikli olan kaynaklar hangileridir? Nahiv usûl ilminde kullanılan kaynakları öncelikle iki ana başlıkta toplamak mümkündür: mankul/nakledilen ve ma'kul/akledilen deliller. Daha sonra da buların alt birimleri ise şu şekilde yapılmıştır: Mankul/nakledile deliller; Kur'an, Hadis, Arap sözü, şiir ve nesirdir ki bu kaynaklara aklın herhangi bir müdahalesi yoktur. Ma'kul/akledilen ise kıyas ve istishâbu'l-hâl'dir ki bunlar ancak aklın yardımıyla kullanılabilir.[10]

2. Nahiv Usûl İlminin Temel Kaynakları

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, nahiv usûl ilminin temel kaynakları derken kast ettiğimiz şey, nahiv usûl ilminin dayandığı ve bu ilmi oluşturan temellerdir. Klasik nahiv eserlerinde bu kaynaklar, daha ziyade "delil" şeklinde isimlendirilmiştir. Oluşturdukları veya savundukları kuralların doğruluğunu delillendirmek, ispatlamak için bu kelimeyi tercih etmişlerdir.

İbn Cinnî'ye bakıldığında nahiv usûl ilminin delillerinin, semâ, kıyas ve icmâ ile birlikte istihsan olduğu görülmektedir. Yukarıdaki tanımda da el-Enbarî'nin nahiv delilinden nahiv usûlünü kast ettiğini belirtmiştik. Ona göre nahvin delili, başka bir eserinde de i'rab sanatının delili

---

10 Nahle, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Daru'l-'Ulumi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 31.

üçtür: Nakl, kıyas ve istishâbu'l-hâl.[11] Her ikisinde de semâ ve kıyas ortaktır ancak diğer delillerde farklılıklar vardır.

Bu tasnif akıl ve nakil temelinde de değerlendirilebilir. Böylesi bir değerlendirme ile semâ nakli delilden sayılırken, kıyas, icmâ, istihsan, istishabu'l-hal ve diğer delil getirme şekilleri ise aklî delillerden[12] kabul edilir. Zira, semâ, Kur'an, şiir, nesir ve konuşulan doğru dilden oluşmaktadır ve aklın bu alanlara herhangi bir müdahalesi söz konusu olamaz. Ancak diğer delillerde ise az veya çok mutlaka aklın bir dahli söz konusudur.

Çalışmamızın temelini oluşturan kıyas, nahiv kaynakları arasında en fazla tartışılan ve hakkında birçok eserin yazıldığı bir konudur. Nahiv ekolleri arasında meydana gelen bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalarda da en fazla başvurulan kaynaktır. Ancak Arap dilinde kullanılan kıyasın kaynağını da semâ oluşturmakta ve çıkış noktasını teşkil etmektedir. Biz de bu bölümde, semâ ile birlikte diğer kaynakları da ele alıp kıyas konusunu ikinci bölümde incelemeye çalışacağız.

2. 1. Semâ

Semâ/duyma, kıyas ile birlikte nahiv usûl ilminin en önemli hatta ilk kaynağıdır. Diğer önemli kaynak olan kıyas ondan sonra gelir zira kıyasın kendisi de semâya dayanır ve

---

11 el-Enbârî, *Luma'*, s. 81; el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 45.

12 el-Hulvanî, Muhammed Hayr, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi*, en-Naşır el-Atlasi, Rabat, 1983, s. 89 vd.

onun üzerine kurulur.[13] Semâ; Araplardan alınan dil, Kur'an, Hadis gibi kaynakları içerdiğinden dolayı bazen nakl ve rivayet kelimeleriyle de aynı anlamda kullanılmıştır. Özellikle de el-Enbârî, nahiv kaynaklarını temelde mankul/nakledilen ve ma'kul/akledilen şeklinde ikiye ayırdığından dolayı semâ yerine nakl kelimesini kullanmaktadır. Ancak ondan sonra gelenler ve özellikle es-Suyutî, semâ kelimesini bu konu için kavramsallaştırmıştır. Özellikle ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın yazıya döküldüğünü ve çoğaltıldığını göz önüne aldığımızda semâ kelimesi, sadece *sözlü* bir nakli değil aynı zamanda *yazılı* nakli de içererek anlamda genişleme meydana gelmiştir.

Semâ için bazen rivayet kelimesi de kullanılmıştır. Ancak semâ ile rivayet arasında fark vardır: Rivayet, Arap dilini fasih bir şekilde konuşanlardan dil malzemesini/birikimini toplamak iken semâ, daha genel bir anlam ifade etmektedir. Kimileri ise aralarındaki farkı şöyle açıklamaya çalışmıştır: Dili konuşandan doğrudan almak semâ, dolaylı yoldan almak ise rivayettir.[14] Bu farklılık her iki kelimenin sözlük anlamlarına da uygun düşmektedir. Zaten semâ, dil ve nahiv alimlerinin dil malzemesini toplamaya, derlemeye önem vermelerinden sonra ortaya çıkmış ve fiilen kullanılan ve konuşulan dildir.[15] Oysa rivayet, çok eski hatta İslam'dan önceki döneme

---

13 es-Suveyh, Muhammed Aşur, *el-Kıyasu'n-nahvî beyne medresetey el-Basra ve-Kûfe*, ed-Daru'l-Cemahiriyye li'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lan, Libya, 1986, s. 11.

14 Ebu'l-Mekârim, Ali, *Usûlu't-tefkiri'n-nahvî,* Daru's-Sekafe, Beyrut, 1983, s. 21; Hassan, *el-Usûl*, 114.

15 Bel'id, Salih, *Fi usûli'n-nahv*, Daru Hume, Cezair, 2005, s. 32.

dayanmaktadır.[16] Ancak bütün bu farklılıklara rağmen her iki terim ıstılahta aynı mânâya yakın bir anlamda kullanılmıştır.[17]

el-Enbârî'nin semâ yerine "nakl" terimini kullandığını belirtmiştik. Ona göre nakl, "doğru bir şekilde aktarılmış ve kullanımı yaygın olan fasih Arap dilidir."[18] Bu tanımla el-Enbârî, aktarılma esnasında bir karışıklığın olmamasıyla birlikte, aktarılan dilin hem fasih ve hem de yaygın bir kullanıma sahip olmasını şart koşmaktadır. Dolayısıyla şaz olan, kullanımı az olan nakiller bu tanımın içine girmemektedir.[19] Zira bazı kıraâtlerde len harfi ile cezm, lem harfi ile de nasb edildiğine şahit olunmaktadır. (لم نشرحَ) (Lem neşrehe) gibi. Bu tanıma göre kullanımı şaz olan kıraât nakil olamaz ve dolayısıyla da başka kurallar için delil kabul edilemez.

Nahivciler, semânın ve naklin doğru bir şekilde yapılabilmesinin önünde birçok engelin varlığından haberdar idiler. Özellikle nakil yoluyla gelen dil malzemesinin; ses/fonetik olanakları, konuşanın nutk/konuşma adetleri ve duyanın sesleri duymadaki hassasiyetinden etkilenmemesi mümkün değildir.[20] Dolayısıyla, nahiv ilminde delil olacak naklin bu tür etkiden ve bozulmadan uzak olması şarttır.

---

16 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 22.
17 es-Suveyh, *el-Kıyas,* s. 10.
18 el-Enbârî, *Luma'*, s. 81; el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 45.
19 el-Enbârî, *a.g.e.,* s. 81.
20 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 23.

İlk dönem nahivcilerinden itibaren bu itina göze çarpmaktadır. Ebu'l-Esved ed-Düelî döneminde dil malzemesi toplama da, öğrencileri Abdullah b. Ebi İshak el-Hadramî ve Yahya b. Ya'mer dönemindeki garib/bilinmeyen lafızları açıklama[21] esnasında da bu durum dikkate alınmıştır. Arap dilcileri, semâ'nın, elimize ulaşıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçtiğine dikkat çekmiş ve genel olarak bu durumu dört merhalede özetlemişlerdir:

Öncelikle, çölde yaşayan Araplarla konuşmak, yüz yüze görüşmek niyetiyle erken dönem dilci ve nahivcilerin çoğu çöle seyahatler düzenlemiştir. Bu vesileyle, Arap dilini en doğru şekilde konuştuğuna inandığı kişiyle yüz yüze görüşecek, bir kelimenin kullanımını ve anlamını sorma imkânına sahip olacaktır. Diğer merhalede ise, kendisinin önemini fark eden çölde yaşayan Arap, bu durumu paraya çevirmek için kendisi şehre inecektir. Üçüncü merhalede ise; dilci veya nahivci kendisi bizzat çölde yaşayan Arap'tan dil malzemesi almak yerine, bunu yapan başka bir dilci veya nahivciden alma ve aktarmaya başlamıştır. Son merhalede ise, artık eserler meydana getirildiğinden bu eserlerden alıntı yapmak ve kullanmak yeterli olmaktadır.[22]

Son merhale ile birlikte yani hicri ikinci asrın bitmesiyle birlikte, çöle yapılan geziler artık son bulmuş bunun yerine, güvenilir şairlerin şiirlerini alma ve eserlerde

---

21 es-Suveyh, *el-Kıyas*, s. 20.
22 es-Suveyh, *a.g.e*, s. 52-53.

var olan malzemeler üzerinde yoğunlaşma başlamıştır.[23] Nahivciler bu yeni dönemle birlikte tabii olarak dil üzerinde daha fazla fikir yürütme imkânına sahip olmuşlardır.

Dil malzemesinin toplanmasına Basralıların öncülük ettiği bilinmektedir. Nitekim Halil b. Ahmed ile el-Kisaî arasında geçen şu diyalog bunun en büyük delilidir. Dil konusunda Halil'in engin bilgisi karşısında şaşıran el-Kisaî bu bilgiyi nerden elde ettiğini sorunca o da 'Hicaz, Necd ve Tihame çöllerinden' şeklinde bir cevap vermiştir. Bunun üzerine el-Kisaî'nin de çöle gidip malzeme toplamaya başladığı aktarılır.[24]

el-Enbârî ile es-Suyutî nakl veya semânın şu üç şeyi kapsadığı ve bunların nahvin kesin delilleri olduğu konusunda hem fikirdirler ki bunlar: Kur'an, tevatür olan hadis ve nesir olsun şiir olsun doğru bir şekilde aktarılan Arap sözü. Bu kaynaklar vasıtasıyla gelen bir haber, dilci ve nahivci için artık bir bilgi konumundadır.

Burada tevatürün önemli bir yer tuttuğu açıktır ve tevatüren gelen bir bilginin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Ekseriyet, bu bilginin zorunlu/zarurî bilgi olduğunu kabul etmiştir. Zira onlara göre, zarurî ilim, kendisi ile medlulü arasında makul bir ilişki olan ilimdir. Beş duyu ile elde edilen bilgi gibi. Bu irtibat tevatürde vardır dolayısıyla bu bilgi zarurîdir.

---

23 İbrahim Mustafa, "Fi usûli'n-nahv", *Mecelletu mecme'i'l-luğati'l-Arabî,* cilt 8, 1955, s. 144.

24 el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2003, s. 67.

Bazıları da bu bilginin nazarî bir bilgi olduğunu öne sürmüş ve bu tür bir bilgi ile nazar/düşünce arasında bir irtibat olduğunu dile getirmişlerdir. Zira bu bilginin elde edilmesinde, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun nakli şarttır ve bu şart yerine getirildiğinde ise bu artık sıdk/doğru olmaktadır. Kimileri ise bunun nazarî bir bilgi bile olamadığını, bilginin o gruptan birinin nakliyle olamadığı gibi grupla da meydana gelmediğini ileri sürmüşlerdir.[25] Ancak bu son görüş kabul görmemiştir zira meydana gelen bilgi şahıslara değil artık gruba ait olmaktadır.

Tevatürün şartı, daha çok sayıyla belirlenmek istense de genel tanım: Nakledenlerin sayısının, yalan üzerinde ittifak etmelerinin mümkün olmadığı bir sayıya ulaşmaları şeklindedir.[26] Bu şartları taşıyan bir nakli alma ve üzerine hüküm bina etmede herhangi bir ihtilaf yoktur.

Tevatürün yanında, bazı dilcilerin, nakilde tek oldukları *ahad* nakiller de vardır. Bu tür nakil zan ifade ettiğinden dolayı zorunlu bilgi dairesinde görülmemiştir. Eğer bu bilgiyi doğrulayan karineler varsa o zaman bu da tevatür gibi zorunlu bilgi olabilir.[27] Hadis ilminde olduğu gibi dil ilminde de ahad haberi nakledende bazı şartlar aranır ki bunun en başında adil olmak gelmektedir.[28] Ayrıca yalan söylemeyi küfür kabul eden Hariciler gibi yalana aşırı tepki gösterenlerden de dil nakledilebilir.[29] Senedinde

---

25 el-Enbârî, *Luma'*, s. 83-84.
26 el-Enbârî, *a.g.e*, s. 84.
27 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 84.
28 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 85.
29 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 87.

kopukluk olan (mürsel) ya da söyleyeni bilinmeyen (meçhul) nakiller kabul edilmez.[30]

Özellikle hadis ilminde öne çıkan isnad ve metin gibi konuları burada da bulmamız mümkündür. Zira nakl/semâ konusundaki itirazlar genellikle bu iki konuya odaklanmaktadır. İsnad konusunda, kişiden senedinin isbatını istemek ve ravinin rivayetinde güvenirli olmadığını isnadıyla aksini isbat etmesi şeklinde problemler yaşanmaktadır.[31] Metin konusunda ise, rivayetlerin farklılık göstermesi, söylenmeyen şey ile istidlâl, delilde ortaklık, te'vil, mu'arada/muhalefet[32] gibi problemler öne çıkmıştır.

es-Suyutî, semâyı, fesahatine güvenilenin sözünden alınmış dil olarak tanımladıktan sonra bunun da: Kur'an, Peygamber sözü ve dilin bozulmadığı dönemdeki Araplardan alınan nesir olsun şiir olsun Arap sözü[33] olduğunu kaydeder. Nahivcilerin semâ konusunda bu kadar hassas davranmaları, Arap dilini yabancıların etkilerinden korumak ve kimlik değişikliğine maruz kalarak yok olmaktan korumaktır.[34]

Nahivciler tarafından semâ konusunun en üst noktasına Kur'an/Kıraâtin konulduğu anlaşılmaktadır. Bunun en büyük nedeni ise Kur'an metninin, dil bakımından en mükemmel metin olduğuna tereddütsüz inanmalarındandır. Dolayısıyla böylesi bir metnin,

---

30 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 90.
31 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 46-47.
32 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 47-52.
33 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.
34 el-Hadisî, Hatice, *eş-Şahid ve usûlu'n-nahv fi Kitabi Sibeveyhi*, Matbu'âtu Cami'eti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1974. s. 129.

nahivcilerin geliştirdikleri metotta aynı şekilde çok önemli bir yer alması doğaldır.

2. 1. 1. Kur'an/Kıraât

Kur'an metni ile Kıraâtleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira Kur'an'daki lafızlar, kelimenin şeklini, yapısını belirlerken, kural yönü ise daha ziyade okumalar/kıraâtler esnasında ortaya çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki nahivciler metnin kendisinden daha çok metnin okuma biçiminden etkilenmişlerdir. Başka bir deyişle Kur'an vahy olan metin, kıraât ise, vahiy lafızlarının harflerdeki yazılış ve bu harflerin hafiflik ve ağırlıklarının keyfiyeti hakkındaki farklılıktır.[35]

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin dil çalışmalarına başlamasını sağlayan, onu bu alana iten nedenlere baktığımızda[36] da görüleceği gibi, genel olarak Kur'an ve özel olarak da kıraât konusu baştan beri nahivcilerin zihinlerini meşgul etmiştir. Hatta ilk nahivcilerin; Ebu Amr b. el-'Ala, İsa b. Ömer es-Sekafî, Yunus b. Habib ve Halil b. Ahmed gibi şahsiyetlerin aynı zamanda kurra olduklarını göz önünde bulundurduğumuz zaman nahiv-kıraât ilişkisini daha iyi anlayabiliriz. Onların dilci olmaları, kıraât ile Arap dili, işittikleri ile kıraât rivayetleri, duydukları ile

---

35 ez-Zerkeşî, Bedru'd-Din, *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'an,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Babî el-Halebî ve Şurekâuhu, 2. Baskı, 1972, I, 318.

36 Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 17 vd.

Arap sözünü uygun hale getirmeyi[37] istemeleri kadar doğal bir şey de olamaz.

İlk dönem nahivcilerin çoğunluğunun aynı zamanda kurra da olmaları, aralarında farklar bulunmasından dolayı kıraâtı bir kural için belirleyici kılmada daha seçici davranmalarını sağlamıştır. Bu dönem nahivcileri, genel kıraâta/okuyuşa aykırı olan kıraâtleri delil göstermekten sakınırken daha sonra gelen nahivciler bütün kıraâtleri kural inşa etmek için kullanmaya meyilli olmuşlardır.[38] Nitekim, ilk dönem nahivcileri, Asım, Hazma ve İbn Amr'i Arapçadan uzak kıraâtlerinden dolayı kınamışlar ve onları lahn/dilde hata yapmakla ayıplamışken daha sonra gelen nahivciler onların kıraâtlerini de onaylamış ve doğru oldukları yönünde deliller ve örnekler getirmişlerdir.[39]

Kıraâtlere ve özellikle de şaz kıraâtlere karşı yaklaşımlar İbn Cinnî'ye kadar farklı ve dağınık iken onunla birlikte, meydana gelen birikimin de yardımıyla bu konu hakkında bir metot geliştirilmiştir.[40]

Son dönem nahivcileri, kıraâtler konusunda o kadar ileri gitmişlerdir ki, ister ahad, ister şaz olsun her türlü kıraâti delil getirmenin uygun olduğunu öne sürmüşlerdir. Bilinen bir kıyasa muhalif olmadığı sürece delil getirilmesi

---

37 Mukrim, A. Salim, *el-Kıraâtu'l-Kur'aniyye ve eseruha fi'd-dırasâti'n-nahviyye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1996, s. 107.

38 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 56.

39 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 21.

40 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi teybîni vucuhi şevazı'-Kıraâti ve-idahi 'anhâ,* Tah., M. A. Ata, Daru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998, s.107 vd.

bir yana bazen kıyasa muhalif bile olsa kullanılmasını uygun görmüşlerdir.[41]

Örneğin, İbn Malik, Hamza'nın kıraâti ile, cer harfinin, tekrarı olmaksızın mecrur zamire atfını caiz görmüştür.[42] تسالون به و الارحام ayetinde[43] olduğu gibi. Amr kıratıyla da, muzaaf ile muzaaf ileyhin arasına bir mef'ul ile ayırmak caizdir. قتل اولادهم شركائهم ayetindeki[44] gibi. Yine Hamza kıraâtiyle ثم den sonra emir lamının sükunu caizdir, ثم ليقطع ayetinde[45] olduğu gibi. Ebu Kulabe kıraâtiyle, şer ve hayr kelimelerinin ismi tafdilinin ef'ele kalıbından gelmesi caizdir. سيعلمون غدا من الكذاب الاشر ayetinde[46] olduğu gibi. Yahya'nın kıraâtiyle aşere (on) kelimesindeki şin harfinin kesreli olması caizdir. فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ayetinde[47] olduğu gibi. Onlar bütün bu kıraâtleri delil getirerek Arap nahvinin kurallarına aykırı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Ancak nahivciler genel olarak, her türlü kıraâtin delil olarak getirilmesine engel olmak için bazı şartlar getirmişlerdir. Delil kabul edilen kıraât, mütevatir kıraâttir ve bu kıraâtin, kesinlikle Arap diline ve Hz. Osman'ın mushaflarından birisine uygun olması, senet ve rivayetinin sağlam olması gerekir.[48] Bu sağlam kuralların yanında, Hz.

---

41 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.
42 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 50.
43 Nisa 4: 1.
44 En'am 6: 137.
45 Hac 22: 15.
46 Kamer 54: 26.
47 Bakara 2: 60; Kıraâtle yapılan istişhâdlar için bkz. Özbalıkçı, Mehmet Raşit, *Kur'an ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü,* Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 125 vd.
48 el-Efğani, *Fi usûl*, s. 30.

Osman'ın mushafına uygun olmazsa bile Arap dili kurallarına uyan, adil raviler tarafından aktarılan sahih kıraât de delil kabul edilmiştir.[49] Ancak nahivciler arasında bu konudaki farklılık, kıraâtlerin kendi usûl ve kıyaslarına uyumuna göre artmış ya da eksilmiştir.[50] Sonuç itibariyle dilci ve nahivciler dilsel bir metin olması itibariyle, rivayetin adil bir kurraya dayandırılmasıyla da yetinebilmişlerdir.[51]

Kıraâtler arasında farklılıkların olmasının birçok nedenleri vardır ve bu durum bizim konumuzu doğrudan ilgilendirmemektedir. Ancak kıraâtlerde var olan farklılıkları şu şekilde özetlemek mümkündür: a- Anlamı değiştirmeyen i'rab farklılıkları, ((أطهرَ)[52] هؤلاء بناتي هن أطهرُ لكن) b- anlamı değiştiren i'rab farklılıkları, ((يـأمرون النـاس بالبُخـل)[53] (بالبَخَـل)) c- şekli değil mânâyı değiştirecek şekilde kelimenin harflerinde meydana gelen farklılık, ((ربُّنـا باعَدَ)[54] ربَّنـا باعد أسفارنا) d- hem şekil hem de anlamı değiştiren kelimedeki farklılık, ((طلح)[56] و طلع منضود) e- mânâyı değil şekli değiştiren kelimedeki farklılık, (إن كانت (زفية واحدة)[57] (ألا صيحة واحدة) f- takdim ve te'hirdeki farklılık (و

---

49 Ebu'l-Mekarim, *Usûl*, s. 37; el-Efğani, Sa'id, "el-İhticâc li'l-Kırâât", *Mecelletu mecme'i'l-luğati'l-Arabiyye*, Sayı 34, Şam, 1974, s. 67.

50 Mukrim, *el-Kıraâtu'l-Kur'aniyye*, s. 108.

51 Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Bahsu'l-luğavi 'inde'l-'Arab*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1988, s. 21.

52 Hûd 11: 78.

53 Nisâ 4: 37.

54 Sebe 34: 19.

55 Bakara 2: 259.

56 Vakıâ 56: 29

57 Yâsîn 36: 29.

(و جائت سكرة الحق بالموت) (جائت سكرة الموت بالحق[58] g- artırma ve eksiltmedeki farklılık (فإن الله هو الغنى) (عملته أيديهم) وما عملت أيديهم[59] (فإن الله الغنى الحميد) (الحميد[60])şeklinde olmuştur.[61]

Kıraâtlere yaklaşımda dil ekolleri çok farklılık gösterirler: Basra dil ekolü kıraâtleri dil metni ve fasih dil gibi kabul etmiş ve bu konuda derecelendirmeler yapmışlardır. Onlara göre kıraâtin kendi kurallarına, kıyaslarına ve metotlarına uymaları gerekmektedir.[62] Örneğin Basralılar, كلا و كلتا (Kilâ ve Kiltâ) konusunda Hamza ve el-Kisaî'nin kıraâtlerini kendi görüşlerine delil getirmişlerdir. Onlara göre bu iki kelime lafız olarak tek, anlam bakımından ise iki anlamındadır ve buradaki elif tesniye elifi, değil عصا (Asâ) daki elif gibi yazım elifidir. كلتا الجنتين اتت اكلها ayeti[63] ve اما يبلغن عندك الكبر احدهم او كلاهم ayetinde[64] olduğu gibi, Hamza, el-Kisaî ve Halef bu ayetlerdeki elifi okumuşlardır. Eğer tesniye elifi olsaydı imale yapılması gerekirdi.

Basralıların kendi kurallar ve kaidelerine uymadığı için kabul etmedikleri kıraât örneği de İbn Amr'ın şu

---

58 Kâf 50: 19.
59 Yâsîn 36: 35.
60 Lokmân 31: 26.
61 el-Cundî, Ahmed 'Alemu'd-Din, "es-Sıra' Beyne'l-Kurra ve'n-Nuhat" 1-2, *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye,* Sayı 33, Şam, 1974, s. 139.
62 el-Mahzumî, Mehdi, *Medresetu'l-Kûfe,* Daru'r-Raidi'l-Arabi, Beyrut, 1986, s. 337; el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 47; ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 82.
63 Kehf 18: 33.
64 İsrâ 17: 23.

kıraâtidir: "كذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم" ayetinde[65] evlad nasb, şureka ise cerdir ve katl kelimesine muzaaftır. Basralılar ise, İbn Amr'ı Arap dilinin kurallarını bilmemekle suçlayıp[66] muzaaf ile muzaafun ileyh arasına başka bir şeyin girmesinin caiz olmadığını söylemiş ve bu kuraldan dolayı da bu kıraâti reddetmişlerdir.[67]

Basralılar, İbn Kesir'in kıraâtini delil getirerek, إن (in)ni muhaffefenin isimde amel ettiğini delil getirmişlerdir. إن كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم ayetinde[68] olduğu gibi.

Kûfe ekolü, bazı kıraâtleri kural koymak için kullanmaktan çekinmiş[69] olsa da Basralılar gibi titiz davranmamışlardır. Zira onlara göre kıraâtler rivayettir ve bu yüzden de şiir ve diğer rivayetlerden daha güçlüdür. Bu mantıktan yola çıkan Kûfelilere göre kıraât, kural oluşturma, metot geliştirme, bir sözün doğruluğunu ortaya çıkarma konusunda kıyasa uygunluğuna bakılmadan kullanılması gereken bir kaynaktır. Hatta kıraâtlerin kendisi kıyas ve usûl oluştururlar.[70]

Bazen her iki ekolün de aynı kıraâti kabul etmelerine rağmen farklı kurallar için delil getirdikleri görülmektedir. Örneğin Kûfeliler تسالون به و الارحام kıraâtini, mecrur bir zamir üzerine atıf, harfi cer tekrar edilmeksizin caiz olduğu kuralları için delil getirirken,[71] Basralılar bunun kasemden

---

65 En'am 6: 137.
66 el-Mahzumî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 337.
67 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 48.
68 Hûd 11: 111.
69 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 88.
70 el-Hadisi, *eş-Şâhid,* s. 47; Mukrim, *Kıraât*, s. 110.
71 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 21.

dolayı mecrur olduğunu فقال لها و للارض ayetini[72] ve و عليها و علي الفلك تحملون ayetini[73] delil getirerek, mecrura atfın ancak harfi cerrin tekrarıyla mümkün olduğu görüşlerini güçlendirmek istemişlerdir. Basralılar, Kûfelilerin kabul ettikleri okuyuşun doğru ancak istişhâdının yanlış olduğunu belirtmek istemişlerdir.[74]

Kural, kıyas ve usûlden çıkarak, cumhurdan ayrılan ve nadir kıraât olan şaz kıraât[75] konusunda nahivciler, fakihler gibi bazı hükümler vermişlerdir. Fıkıhçılar, şaz kıraâtı kesinlikle yeterli görmez, namazda olsun olmasın o şekilde okumayı caiz görmezler. Namazda şaz kıraât ile okuyanın eğer alim ise namazı geçerli olmaz, eğer alim değilse geçerli olsa da güzel olmaz[76] Bazı son dönem nahivcileri şaz kıraâtle delillendirmeyi uygun görseler de genel olarak nahivciler şaz kıraâtlerin delil olarak kullanılamayacağı yönünde bir görüşe sahiptirler.[77]

Kıraâtin mütevatir olması, ancak kurala uymaması durumlarında ise Basralı nahivcilerin o kıraâte uygun bir şekilde te'vile gittikleri görülmektedir.[78] الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ayetinde[79] merfu okuma şekli tavatüren

---

72 Fussilet 41: 11.

73 Muminûn 23: 22.

74 Kûfelilerin kabul ettikleri ve kural belirleme kullandıkları örnek için bkz. el-Mahzumî, *Medresetu'l-Kûfe*, s.341 vd.

75 es-Sağir, Mahmud Ahmed, *el-Kıraâtu'ş-şâzze ve tevcihuha en-nahvî,* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1999, s. 79.

76 en-Nevevî, Muhyeddin Yahya b. Şaraf, *el-Mecmu'*, tah. Mahmut Matrahi, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, III, 347.

77 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 38.

78 el-Mahzumî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 341.

79 Nûr 24: 2.

olduğundan, aslında iştiğal babına uygun olarak mansub olması gerekirken, dilciler merfuluğunun uygunluğunu göstermek için te'vile gitmişlerdir. Sibeveyh, 'ez-zâniyetu''nun muzaafı hazfedilmiş mübteda, ez-zani'nin de buna ma'tuf olduğu ve haberinin ise mahzuf olduğunu söylemiştir. Ona göre ibare: حكم الزانية و الزانى فيما يتلى عليكم بعد şeklinde olmaktadır.[80] Sibveyhi'nin kıraâtlere yaklaşımında dikkate değer bir nokta da şudur ki o, kendi kurallarına uymayan kıraâtleri, kusurlu göstermekten hep kaçınmış ve Arap dilinin bir başka okuyuşu bir başka zenginliği şeklinde görmüştür.[81]

Kimi müsteşrikler, bu farklı okumalardan yola çıkarak Kur'an metni hakkında bazı şüpheler öne sürmek istemişlerdir. Ancak bu farklılıkların, Kur'an bütünlüğüne ve mesajına herhangi bir halel getirmediği, gramatik açıdan farklı yaklaşımlar ve farklı lehçelerden kaynaklandığı[82] apaçıktır.

2. 1. 2. Hadis

Bütün dilci ve nahivciler Hz. Peygamberin, Arapların en fasihi olduğu, dili en güzel ve doğru biçimde kullandığı konusunda hemfikirdirler, Hz. Peygamberin اعطيت جوامع الكلم (Bana özlü söz söyleme kabiliyeti verildi) hadisini[83] de bu şekilde yorumlamış ve anlamışlardır.

---

80 el-Câmî, Nurettin Abdurrahman, *Molla Cmiî: el-fevâidu'd-diyaiyye*, tah. Usema Taha er-Rifa'i, Daru'l-Kitabi'l-İslami, İstanbul, Ts., I, 203.

81 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 51.

82 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 36.

83 el-Buharî, *Sıhâh*, Tabir, 11.

Hadis, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinden oluşan davranışların tümüdür.[84] Dilci ve nahivcileri ilgilendiren kısmın ise daha ziyade "söz" olduğu açıktır.

Dinî ilimlerde, Kur'an'dan sonra en önemli kaynağın Hadis olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak dil ilimlerine geldiğinde ise durum değişmektedir. Genel olarak dilciler ve özel olarak da nahivciler Kur'an'a diğer din âlimleri gibi yaklaşırken, Hadis konusunda ihtiyatlı bir tutum sergilemişlerdir.

Nahiv kuralı belirleme esnasında Hadis ile istişhâd konusunda üç temel eğilim vardır: Birincisi, hadis ile istişhâdı kabul etmeyenler. İlk dönem nahivcileri, eserlerinde fazla hadis kullanmamışlar ve nedeni konusunda da herhangi bir görüş belirtmemişlerdir. Ancak, hadis rivayetinin mânâ bakımından naklinin caiz olması[85] ile birlikte hadislerde, râvilerin çoğunun Arap olmamasından dolayı rastlanılan dil yanlışlıklarından dolayı[86] Sibeveyhi gibi nahivcilerin hadis ile istişhâda hevesli olmadığı söylenebilir.[87] Gerçi Sibeveyhi'nin eserinde birçok hadisin istişhâd için kullanıldığı görülür ancak o bunları hadis olarak zikretmek istememiş ve "Araplardan duyulan söz" şeklinde vermiştir.[88] Hadis aktarımda lafızlara önem vermeyişleri de Kur'an ile karıştırmama özenlerinden

---

84 Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1980, s. 121.

85 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 26

86 Konuyla ilgili tartışmalar için bkz., Özbalıkçı, Kur'an ve Hadis, s. 225 vd.

87 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 29.

88 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 69.

kaynaklanmaktadır.[89] Eğer hadisler, nahivciler açısından sıkıntılı olabilecek bu niteliklerden uzak olsaydı, en az Kur'an kadar delil getirmede kullanılacağında şüphe etmemek gerekir.[90] Sibeveyh'in hadis olduğunu bildiği halde, "hadis" yerine Arap sözü ibaresini zikretmesi de bu incelikten dolayı olabilir. Zira, Müslümanların İslam dinine ait kaynaklar konusundaki hassasiyetleri ve bunlar karşısındaki tavırları bellidir. Dil konusunu oluşturan bir tartışmada dine ait nasların tartışılmasını istememesi bizce muhtemel bir nedendir.

İkinci eğilim ise birincinin tam tersi, Hadis ile istişhâdı savunanlardır ki bunların başında da İbn Malik ve İbn Hazm gelmektedir.[91] Hadis ile istişhâdı savunanlar, Hz. Peygamberin, Arapların en fasihi olması, hadis tedvini ve rivayetlerin çoğu dil bozulmadan önce İslam'ın ilk yıllarında tamamlanması ve lafızla rivayete de önem verilmesiyle birlikte hadisin mânâ olarak aktarılmasının istişhâda engel teşkil edemeyeceğinden hareketle hadislerin kural oluşturmada delil olabileceğini savunmuşlardır.[92] Onlara göre, rivayetin lafız ile değil de mânâ ile yapıldığını söylemek aklî bir ihtimaldir. Zira, rivayet lafızla yapılmak zorundadır. Hadis dışında delil getirilen Arap şiir ve nesri de bu yolla rivayet edilmiştir ve senetten ziyade metin

---

89 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 47.

90 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 24.

91 Huseyn, Muhammed Hıdır, *el-Kıyas fi'l-luğa,* Daru'l-Hadese, Kahire, 1983, s. 32.

92 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 142.

dikkate alınmıştır.[93] Bu yüzden hadisle istişhâdı inkar için öne sürülen argümanlar doğru değildir.

Üçüncü eğilim ise bu iki eğilim arasında orta bir yol tutmaktır ki o da; rivayet esnasında sadece mânâya önem verilmişse o hadisin delil olarak kullanılmaması, ancak mânâ ile birlikte lafzına da önem verilerek aktarılan hadisleri delil getirmede kullanmanın doğru olduğunu[94] kabul etmektir.

Onlar, Peygamberin fesahatini dile getirmek kastıyla rivayet edilen hadisler,[95] kulluk veya kullukla ilgili emirler içeren hadisler, kunut duası, tahiyyât ve birçok zikirle ilgili hadisler; rivayeti farklı olmasına rağmen lafızları aynı olan hadisler; dilde bozulmanın olmadığı Arap bölgelerinde yetişenlerin aktardığı hadisler; hadisi mânâ ile rivayet etmenin caiz olmadığını söyleyen ravilerin aktardığı hadislerle[96] istişhad edilebilir görüşündedirler.

Hadis konusunda meydana gelen bu tartışmalar son döneme kadar taşınmış, Kahire'deki Arap Dil Kurumu, hadis ile istişhâdın bir çerçevesini çizmek istemiş, yukarıda verdiğimiz bilgilerden pek de farklı olmayan şu kararları almıştır:[97]

---

93 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 50 vd.

94 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 23; Nahle, *Usulu'n-nahv*, s. 49; Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 144.

95 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 55.

96 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 55-56; Hadislerle istişhâda örnekler için bkz. Özbalıkçı, *Kur'an ve Hadis*, s. 255 vd; ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 101 vd.

97 el-Hadisi, *eş-Şâhid*, s. 69.

1. Kutub-i Sitte gibi ilk dönemde tedvin edilen hadis kitaplarında bulunmayan hadisler ile istişhâd/ihticac yapılamaz.

2. Aşağıdaki kriterleri taşıyan hadislerle istişhâd yapmak mümkündür.

a. Mütevatir meşhur hadisler.

b. İbadetler esnasında lafızları kullanılan hadisler.

c. Cevâmi'ul-kelime/Peygamberin dil üstünlüğünü gösteren hadisler.

d. Rasullullah'ın yazdırdığı hadisler.

e. Peygamberin, her kabileye diliyle hitabettiğini açıklayan hadisler.

f. Hadislerin mânâ ile rivayetini caiz görmeyenlerden (el-Kasım b. Muhammed, İbn Sîrîn) geldiği bilinen hadisler.

g. Farklı yollardan aktarılan ve lafızları aynı olan hadisler.

Bütün bu kriterlere rağmen nahivciler hadis istişhâdı konusunda genel olarak isteksiz oldukları söylenebilir.

2. 1. 3. Arap Sözü

Nahiv usûl ilminin temel delili olan semânın en önemli kaynağını Arapların konuştuğu dil oluşturmaktadır. Gramer ve gramer hakkında temel görüşleri belirleyen kaynağın o dili konuşanlar olması kadar tabii bir şey yoktur. Dili doğru bir şekilde konuşmaya özen gösterenler aynı zamanda farkında olmadan o dilin gramerini de doğru bir şekilde kullanmakta ve yaşatmaktadırlar.

Bu olgu Arap dili için de geçerlidir. Var olan, konuşulan dile, bir gramer, bir usûl belirleme niyeti taşıyan Arap nahivcilerin en büyük kaynağını hiç kuşku yok ki, o dili en doğru şekilde konuşanlar oluşturmaktadır. İslam dininin yayılmasıyla birlikte Arapların çok hızlı bir şekilde yabancı milletlerle yüz yüze gelmeleri, Arap olmayan milletlerin İslam dinini seçmeleri ve haliyle Arapça öğrenme/konuşma istekleri nahivcilerin doğru dili tespit etmeleri için bazı metotlar geliştirmelerine yol açtı.

Nahivcilerin, Araplardan dil malzemesi alırken geliştirdikleri metotta mekan, zaman ve kabile sınırlandırması öne çıkmaktadır. Onlara göre doğru dile ulaşmak için bu sınırlandırmaya uymak şarttır.

Mekân konusunda nahivciler, çöl ve şehir ayırımı yapmışlardır.[98] Onlara göre, yabancılarla ilişki kurması zor görünen ve bu yüzden dilinde bozulma meydana gelmeyen insanlar çölde yaşayan insanlardır. Şehirlerde yaşayanların ise böyle bir şansları yoktur. Zira, onlar ticari ve kültürel nedenlerden dolayı yabancılarla mutlaka bir iletişim ve bunun sonucu olarak da etkileşim yaşamışlardır. Nahivcilerin sınırlandırdıkları bölge olarak, iletişim kuramaya en uzak yerler olan Arap Yarımadasının orta bölgeleri; Hicaz, Necd ve Tıhame çölleri[99] öne çıkmaktadır.

İşte bu bölgeler dilci ve nahivcilerin birebir görüşüp malzeme almak için uğrak yerleri olmuştur. Halil b. Ahmed ve el-Kisaî'den beri birçok nahivci aynı metodu takip ederek bu bölgelerde yaşayan Bedevilerden dil malzemesi

---

98 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 212.

99 Suveyh, *el-Kıyasu'n-nahvî*, s. 40; el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 29

almışlardır. Ancak fasih dile sahip olanların şehirde de yaşamaları mümkündür. Bunlar genellikle, bir nedenle şehre gelmiş, kenar mahallelerine yerleşmiş ve çöldeki hayatlarına yakın bir hayat sürdüren Bedevilerdir ve bunlardan da dil alımı uygun görülmüştür. Bununla birlikte, çöl ile herhangi bir alakası olmamasına rağmen fasih dili konuşan ve buna özen gösteren fasihlerden de malzeme alımında herhangi bir sakınca görülmemiştir.[100]

Zaman bakımından kaynak kabul edilen dil konusunda ise ihtilaf vardır, kimileri cahiliye döneminden hicri II. asra kadar olan dönemi kaynak kabul ederken[101] kimileri de hicretten önce IV. asır ile hicretten sonra VI. asır aralığını[102] kabul ederler. Ancak genel kabul, cahilliye'den II. asra kadar olan dönemdir ki bu döneme "istişhâd/ihticâc dönemi"[103] denilir.

Dil malzemesinin alındığı kişinin kabilesi kadar kendi durumu da önemlidir. Sibeveyhi gibi ilk dönem nahivcileri söyleyeni bilinmeyen dil malzemesini alıp kullandıkları vaki olsa da daha sonra özellikle el-Mazinî ve el-Muberred bu durumu sorgulamış ve söyleyeni bilinmeyen sözü delil kabul etmemişlerdir.[104] Ancak bu görüşlerine rağmen, "Araplardan duydum" şeklindeki ibarelere el-Muberred ve İbn Cinnî gibi şahsiyetlerde de

---

100 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 27-28.
101 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 29
102 el-Hulvanî, Muhammed Hayr, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi*, en-Naşır el-Atlasi, Rabat, 1983, s. 59.
103 Hassan, *el-Usûl*, s. 100.
104 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 66.

rastlamak mümkündür.[105] Özellikle eserlerin meydana getirildiği ve artık tartışmaların eserler üzerinden yapıldığı IV. asırdan sonra nahivcilerde böylesi ibareler görmek çok zordur.[106]

Nahivciler kaynak kabul etmek istedikleri dilin günlük konuşulan ve yabancılarla karışmış bir düzeydeki dilden ziyade, Kur'an'a uygun edebi dil düzeyinde olmasına özen göstermiş ve bu yüzdende kabile ölçeğinde toplumsal bir sınırlandırmaya gitmişlerdir.[107]

Kabile sınırlandırmasına gelince, nahivciler baştan beri dil ile ilgili alıntı yaptıkları, kişilerin herhangi bir karışıma uğramamış, fasih olmalarına dikkat etmişlerdir. Araplar içinde en fasih lehçeye sahip olma niteliği, erken dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Hangi kabile en fasihtir tartışmaları yapılmıştır ki bunu en bariz örneklerinden birisini Ahmed b. Faris'te görmekteyiz ve ona göre en fasih dile sahip olan kabile Kureyş kabilesidir. Bu kabile, Arap dilini korumak için de büyük gayret sarf etmiştir.[108] Ancak Kureyş kabilesinin bu konumu hakkında tartışmalar ve ihtilaflar vardır.[109] Nahivciler tarafından genellikle fasih olduğu kabul edilen, kendilerinden alıntı yapılmasında sakınca görülmeyen kabileler, Kays, Temim, Esed gibi kabilelerdir.[110] Bu kabilelerin en büyük özellikleri ise yabancı unsurlarla karışma imkânlarının çok az olduğu

---

105 el-Muberred, *el-Kâmil*, II, 142.
106 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 124.
107 Hassan, *el-Usûl*, s. 99
108 İbn Faris, *es-Sâhibî*, s. 23.
109 Bu konudaki görüşler için bkz. Hassan, *Makâlât*, s. 443-444.
110 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 27.

yerlerde yaşıyor olmalarıdır. Kabile şartıyla birlikte alıntı yapılan kişinin adaleti konusunda herhangi bir şüphenin olmaması gerekir.[111]

Arap gramercileri, bu sınırlandırmayla birlikte elde edilen metin ya da materyal hakkında da bazı şartlar getirmiş ve eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu şartların en önemlilerinden birisi de alınanın nadir veya az/kalil olmayıp kullanımı çok ve yaygın olmasıdır.[112]

Tedvin öncesinde ezbere ve onun gerektirdiği inceliğe dayanan, bu yüzden doğruluğu konusunda riskler taşıyan rivayet, tedvin döneminden sonra da tashif/yanlış yazım sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Öyle ki bu hataya, önde gelen birçok alim bile düşmüştür. Yanlış yazım neticesinde, doğal olarak yanlış nahiv kuralları da bina edilebilmiştir. Örneğin

معاوي إننا بشَرُ فأسجح فلسنا بالجبال و لا الحديدا

Bu beyitte "el-Hadida" kelimesi mansup bir şekildedir ve bu durum, zaid bir cer harfi ile mecrurun mahalline atfın uygun olduğuna delil getirilmiştir. Oysa doğrusu böyle değildir.[113]

Arap sözünün iki temel kaynağı vardır: şiir ve nesir. Şimdi bu iki kaynağa baktıktan sonra ekollerin yaklaşımını ve konuyla ilgili temel problemlere değineceğiz.

---

111 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 55 vd.
112 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 70.
113 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 33.

2. 1. 3. 1. Şiir

Şiirin Arap dili ve edebiyatında çok büyük bir öneme sahip olduğu tartışmasızdır. İslam öncesi dönem hakkındaki en büyük kaynak da şiirdir. Şiir, o dönemin edebi yönünü aktardığı gibi bireyler arası ilişki, ekonomik ve toplumsal yapı hakkında da bilgiler aktaran temel kaynaktır.

Şiir, İslam öncesi dönemde yakalamış olduğu dilsel seviye itibariyle dilciler ve nahivciler için vazgeçilmez bir dayanaktır. Şiirdeki uslûb açısından belağatçıların, içerdiği kelimeler yönüyle dilcilerin, kelimeler arası ilişkiler ve kural itibariyle de nahivcilerin yoğun ilgisine mazhar olmuştur.

Şiirin kendine has kural, uslûb, kafiye ve düzene sahip olması haliyle nahiv kurallarını zorlamıştır. Nahivciler de böylesi durumları mecburiyetten dolayı kural dışı/istisna kabul etmişlerdir. Öyle ki, Sibeveyhi eserinde "Şiir İçin Mümkün Olan" şeklinde özel bir konu başlığı açmış ve bu başlık altında, geçerli gramer kurallarına uymayan bazı durumların, şiir için caiz olabileceğini vurgulamaktan geri durmamıştır.[114] Bu tartışma önde gelen diğer nahivciler arasında da meydana gelmiş, şiirde görülen bu kural dışılığı "zaruret" şeklinde dile getirilmiş ve bunun sadece o durumda kullanılması zorunlu olan, dolayısıyla da genelleştirilemeyeceği konusunda görüş birliği sağlanmıştır.

Hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarına kadar rivayetin en büyük kaynağının şiir olmasına rağmen herhangi bir yazma ve kayıt olmaksızın ezbere dayanan

---

114 Sibeveyhi, *el-Kitab*, I, 26 vd.

nakil/rivayet ile aktarılmasından dolayı güvenirliliği konusunda şüphelerin oluşmasına yol açmıştır.[115] Bu şüpheler tedvin asrından sonra da yazma esnasında meydana gelen bazı yazım hatalarıyla devam etmiştir. Bu durum nahivcilerin şiire şüpheci bir gözle yaklaşmalarına neden olmuş,[116] gerçek şiir ile sonradan uydurulmuş şiirlerin nasıl ayırt edilebileceği konusu derinlemesine incelenmiştir.[117] Ancak şurası kesindir ki, ilk nahiv eserlerinden itibaren şiir, delil getirmede kaynaklık bakımından ilk sıralardadır. Örneğin Sibeveyh'in eserinde şiirle istişhâd için yaklaşık 1050 beyit olduğu tespit edilmiştir.[118]

Bu tartışmalara girmeden nahivcilerin kullandıkları metot üzerinde yoğunlaşmak istiyoruz. Tedvin tamamlanmadan önce şiirin önemli bir yer tuttuğu rivayetin, temelde iki dönemden geçtiği görülmektedir; Dilcilerin ezberledikleri ve duyduklarından oluşturdukları çeşitli risalelerin oluşturduğu birinci dönem ki bu risaleler daha sonra nahivciler için de kaynak olmuştur. İkincisi ise ilk dönem nahivcilerin, kural belirleme esnasında bizzat kendi eserlerinde zikrettikleri şiir ve metinlerden oluşan dönemdir.[119]

---

115 Bkz. Çetin, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973.

116 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 104.

117 Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 304 vd.

118 Hellab, Miftah Receb, *el-Kıyasu'n-nahvî min Abdillah b. Ebi İshak ila Sibeveyhi*, Kulliyetu'd-Da'veti'l-İslamî, 1996, s. 184.

119 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 31-32

Örneğin Sibeveyhi'nin istişhâd olarak kullandığı şiirler ya hocalarından duyduklarıdır ya da bizzat Bedevilerden aldıklarıdır.[120] Sibeveyhi'nin aktardığı bu şiirler daha sonraki nesil için, kimileri tarafında tartışmaya açık görülse de, istişhâdta kullanılacak şiir demektir. el-Muberred'e kadar olan dönemdeki nahivciler de genellikle Sibeveyhi gibi hocalarından aldıkları şiirleri kullanmışlardır. Bunlar yeni bazı şiirler zikretmiş iseler de istişhâd için fazla rağbet görmemiş ve bu dönemde, İmru'l-Kays, el-A'şa, en-Nabığa ez-Zubyanî gibi şairlerin şiirleri öne çıkmıştır.[121]

Nahivciler, varolan şüphelere rağmen, kural belirlemede şiirlerden faydalanmadan geri durmamışlardır. Hatta bazen kurallarını bir tek şiire bina etmişlerdir[122] ki nahiv kitaplarında bol miktarda şiir bulunması da bu yüzdendir.

Şiirin nahiv usûl ilmindeki istişhâdta kullanılan en önemli kaynak olmasına rağmen, nahivciler, diğer rivayetlere getirdikleri sınırlandırmayı şiir için de kullanmışlardır. Zaman ayırımı yapmaksızın her şiiri almak uygun mudur? Her şairin şiirini gramer kuralına delil getirmek doğru mudur? şeklindeki sorular sürekli sorulmuştur.

---

120 Ahmed, Nuzar Huseyn, *el-Menhecu'l-vasfiyyu fi Kitabi Sibeveyh*, Cami'etu Karyunus, Bingazi, 1996, s. 38; ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 108.

121 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 111.

122 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 105.

Genel kabul gören tasniflere[123] göre Arap şiiri; Cahiliye dönemi, Muhadramûn dönemi, İslam dönemi ve Muvelledûn dönemine[124] ayrılmaktadır. Bu tasnifteki ilk iki tabakada yer alan şairlerin şiirleriyle istişhâd yapmakta herhangi bir problem yoktur.[125] Bazı şairlere ait lahn/dil hatasının görülmesine rağmen üçüncü tabakaya ait şairlerin şiirleriyle istişhâd yapmak caiz olurken son tabakada bulunan şairlerin şiirleri hakkında bazı sınırlandırmalar yapılmış ve her şiir delil kabul edilmemiştir.[126] Kimi tasniflere göre bu dönem İslam öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılsa da istişhâd konusundaki yaklaşımlar hemen hemen aynıdır.[127]

Hicri IV. asırdan sonra, özellikle de ez-Zemahşerî, el-Enbârî gibi bazı nahivciler yeni bazı şiirler kullanmak istemişlerdir. Ancak bu durum, yeni bir kural oluşturma niyetinden ziyade bazı kurallar hakkındaki şahsi görüşlerini delillendirmekten öteye gidememiştir.[128]

Kûfe ekolüne mensup nahivciler de Basralılar gibi kendi hocalarından aldıkları şiirlere öncelik vermişlerdir. Ancak genel olarak semâ konusunda Basralılardan daha geniş olan Kûfeliler, şiir konusunda da aynı tavrı sergileyerek kendi metotları içinde bir bütünlük arz

---

123 Tasnif için bkz. el-Cumâhî, Muhammed İbn Sellâm, *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'ârâ,* tah. M. M. Şakir, Daru'l-Medenî, Cidde, Ts.; İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ,* tah. Hasan Temim, Daru İhyai'l-'Ulûm, Beyrut, 1991.

124 Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî*, s. 46.

125 el-Hadisî, *eş-Şâhid,* s. 106.

126 Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî*, s. 47-48.

127 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 43-47.

128 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 111.

etmektedirler. Dolayısıyla onlar biraz daha serbesttirler; şair, kabile, zaman ve mekan bakımında daha geniştirler. Yukarıda verdiğimiz 4 tabakadan olan şairlerin şiirlerini, râvi ve fesahata uygunluğunu tartışmadan rahatlıkla kullanmışlardır.[129] Her iki ekol mensupları şiirin metin ve senedine özen gösterse de bazen söyleneni bilinmese dahi güvenilir birisinden nakledilmişse bile o şiirle istişhâd yapmışlardır.[130]

2. 1. 3. 2. Nesir

Nahiv usûl ilminin temel kaynaklarından biri olan semâyı besleyen temel damarlardan birisi de şiirle birlikte Arap dilini oluşturan nesirdir. Nesir kelimesi geniş anlama sahip bir kelime olmasıyla birlikte; çölde yaşayanların ve fasih dönemler boyunca şehirdeki dil ve emsal dili[131] ile sınırlandırmak mümkündür. Bunu hitap, vasiyet, mesel, hikmet ve bazı bedevilerden nakledilen sözler[132] şeklinde de tanımlayabiliriz.

Kur'an ve hadisten olmayan bu metin/nesr rivayeti nahivciler tarafından iki kısma ayrılmıştır:

İslam'dan önce bir buçuk ve İslam'dan sonra bir buçuk olmak üzere toplam üç asırla sınırlı bir döneme ait metinlerden oluşan birinci kısım, ravisinin bilinmesi şartıyla, nahivciler tarafından delil olarak kullanılmıştır.[133]

---

129 el-Hadisî, eş-*Şâhid,* s. 109.
130 Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî,* s. 42.
131 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 115.
132 Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî,* s. 50.
133 Ebu'l-Mekârim, *Usûl,* s. 40.

Bu dönemden sonra aktarılan metinler, nahiv ilmi bir yana fonetik, delalet gibi diğer ilimler için bile delil olamaz.

İslam'dan sonra II. ile IV. asır arasındaki dönemde aktarılan nesrin oluşturduğu ikinci kısımla ilgili mekan sınırlandırılması yapılmıştır. Çölde yaşayanlardan aktarılan metin istişhâd için kullanılırken; şehirde yaşayanlardan aktarılmış ise sanatsal çalışmalarda delil olarak kullanılsa da dil çalışmalarında delil olarak kullanılmamıştır.[134]

Bu tür metinleri toplama konusunda ise Halil b. Ahmed ve el-Kisaî gibi şahsiyetler çöle seyahat düzenlerken Sibeveyhi ve el-Ferrâ gibi kimileri de doğrudan fasih Araplardan alma yoluna gitmişlerdir.[135]

Sonuç olarak, nahiv usûl ilminin ilk kaynağı olan semâ, yukarıda aktardığımız bilgiler ışığında da gördüğümüz gibi, Kur'an/Kıraât, Hadis, Arap sözü'den (şiir ve metin) meydana gelmektedir. Bu kaynaklara yaklaşımların genel olarak ele alındığı bazı problemlerin yaşandığı görülmektedir. Bunlar:

1. Kural oluştururken dayanak gösterilen kaynakların farklı olması tam bir kural birlikteliği sağlamayı engellemiştir. Zira, bir kuralı bir ekol başka bir kabileye dayanarak oluştururken bir diğer ekol de bir başka kabileye dayanarak başka bir kural meydana getirebilmiştir. Dolayısıyla tam bir insicam görülmemektedir. Bunun en büyük nedeninin, nahivcilerin elinde, üzerinde görüş birliği

---

134 Ebu'l-Mekârim, *a.g.e.*, s. 42.
135 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 128.

sağlanmış metinlerin bulunmayışı olabileceğini düşünüyoruz.

2. Üzerine kural bina edilen metinler bazen araştırılmadan, râvisi cerh ve ta'dile tabi tutulmadan alınmıştır ki bu da birbirinden farklı ve sağlam olmayan kuralları doğurabilmiştir.[136]

es-Suyutî, semâ ile ilgili konuları maddeler halinde sıralamaktadır. Bunlar semâ konusuna genel yaklaşımı belirleme açısından bizim için de önemlidir:

1. Mesmu'/Araptan duyulan söz ya muttarıd/yaygın ya da şaz/kural dışı olur. Dolayısıyla bu da kendi arasında dörtlü bir seçenek oluşturmaktadır:[137]

a. Hem kıyasta ve hem de kullanımda muttarıd/yaygın olan. Failin merfu olması, mef'ulun mansup olması gibi. Buna uygun olan kural veya söz en güçlü olandır. قام زيد . ضربت عمرا. مررت بسعيد cümlelerinde olduğu gibi.

b. Kıyasta muttarıd/yaygın ancak kullanımda şaz olan söz. Örneğin عسى kelimesinin isminin mef'ulünün açık bir isim olması kullanımda şazdır. عسى زيد أن يقومyerine عسى زيد قائما demek.

c. Kullanımda muttarıd/yaygın kıyasta şaz olan söz. إستحوذ kelimesinde olduğu gibi. Bu kelime kullanımda yaygın olsa da kıyasta şazdır ve buna benzetilerek başka fiillerin çekimi yapılamaz.

---

136 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 70 vd.
137 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 98.

d. Hem kıyasta hem de kullanımda şaz olan söz ki bu çeşide girenler sözün en zayıf kısmına girmektedir. ثوب مصون yerine ثوب مصوون şeklinde, orta harfi vav olan fiilden ismi mef'ul türetmek.[138]

2. Şiir alınırken şairin dinine bakılmaz. Aynı şekilde sözleri delil alınan Bedevi'nin de adaletine bakılmaz. Bu özellik ancak râvide aranır.[139] Yani asıl kaynak alınırken kaynağın bizzat kendisine bu kriterler uygulanmaz.

3. 'Müfred' yani tek olan semâ kural koymada delil kabul edilebilir mi? Bu sorunun cevabı aranmış ve birkaç seçenek öne sürülmüştür: Eğer duyulan söz, benzeri olmayacak şekilde tek ise alınır, delil olarak kullanılır ve kıyas da yapılabilir. Eğer bunu aktaran tek bir kişi ise ve genel görüş de buna karşı ise aktaranın fesahatına bakılır. Fasih bir kişi ise aktardığı lafız alınır; aksi halde yani fasih değilse, delil olarak kabul edilmez. Eğer aktaran tek ise ancak, ne lehte ne aleyhte başka bir rivayet varsa o zaman aktarılan şeyin alınması ve kullanılması gereklidir.[140]

4. Lehçeler, bütün farklılıklarıyla alınır ve delil kabul edilebilir. Ayrıca bozulmamak şartıyla, şehirde yaşayan insanlardan da dil malzemesi almak uygundur.[141]

5. Mevâlîlerin sözlerinin delil getirilmeyeceği konusunda ittifak varsa da daha sonra ez-Zemahşerî bu

---

138 İbn Cinnî, *el-Hasâis,* I, 99; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 62.

139 es-Suyûtî, *el-İktirâh,* s. 31.

140 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 33-34.; el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 63.

141 es- Suyûtî, *a.g.e.*, s. 34-35.

şartı, "o kişiler, dil konusunda önde gelen kimseler ise alınır" şeklinde kayıtlamıştır.[142]

Görüldüğü gibi usûl ilminin ilk ve en temel kaynağı olan semâ, kuralın sağlamlığı ve genelliği için en ince detayına kadar nahivciler tarafından incelenmiş ve tartışma konusu olmuştur. Şimdi bu kaynağa nahiv ekollerinin nasıl yaklaştıklarına bakalım.

2. 1. 4. Semâ ve Nahiv Ekolleri

Yukarıda semâ kaynaklarını aktarırken genel olarak ekollerin yaklaşımlarını ve aralarındaki farkı belirtmeye özen gösterdik. Ancak ekollerin, bu kaynağa yaklaşımlarından yola çıkarak isimlendirildikleri gerçeği (semâî, kiyasî gibi) göz önüne alındığında konuyu biraz daha irdelemek gerektiği anlaşılacaktır.

Her iki yerleşim birimine baktığımızda, Basra'nın çöle daha yakın, Kays ve Temim kabilesine mensup insanların yoğunlukla yaşadıkları bir yer olduğu görülecektir. Dolayısıyla Basra ili çevresinde yaşayanların dili de yabancı dillerden etkilenmeme bakımından daha sağlam ve kabilelerin de dil selikaları/zevkleri daha selimdir. Çöle daha yakın olmasından dolayıdır ki Basralı alimlerin çöle seyahatleri daha yoğun olmuştur.[143]

Ayrıca Basralılar kendi görüşlerine delil kabul ettikleri dilin, fasih ve güvenilen Araplardan alınmış olmasıyla birlikte kullanımının yaygın olmasını da şart koşmuşlardır. Bu yüzden şaz, kıllet/azlık, nadir gibi

---

142 es-Suyûtî, *a.g.e.,* s. 37.
143 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 198; el-Efğânî, *Min tarih*, s. 64.

sözlerden kaçınmış ve bunları alıp kullanmada istekli davranmamışlardır. Onların, daha ziyade kıyasî şeklinde adlandırılmaları ve semâya fazla önem vermeme intibası da bu konudaki hassasiyetlerinden kaynaklanması[144] muhtemeldir.

Kûfe'ye baktığımızda ise, Irak'ın içlerinde, yabancılara daha yakın bir coğrafi konumda olduğu görülecektir. Burada yaşayan kabile ise, yabancı unsurlardan etkilenmesinden dolayı sözü delil kabul edilmeyen Yemen kabilesidir. Basra'nın aksine, Kûfe ile çöl arası da hem uzak hem de yolculuk zorlu olduğundan seyahatler de fazla olmamıştır.[145]

Kûfe'nin coğrafi yapısına, dillerinin yabancılarla karışmasına rağmen Kûfeliler, Basralılardan semâya daha fazla önem vermiş ve Araplardan duydukları her şeyi, çöl, şehir ayırımı yapmaksızın almış ve kullanılmasını uygun görmüşlerdir.[146] Bu yüzden de semâî şeklinde sıfatlanmışlardır. Onlar bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, el-Kisaî'nin şaz olan bir sözü alıp bunun üzerine kural bina etmekten çekinmediği rivayet edilmiştir.[147] Yine bu ekole mensup kişilerin uydurulmuş ve sağlam olmayan

---

144 el-Muhtar, Ahmed Dire, *Dırâsetun fi'n-nahvi'l-Kûfî*, Daru Kuteybe, Beyrut-Dımaşk, 1991, s. 47.

145 el-Efğânî, *Min tarih*, s. 65;el- Efğânî, *Fi usûl*, s. 199.

146 el-Muhtar, *Dırâsetun*, s. 47; Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 10. Baskı, Ts., II, 295.

147 el-Luğavî, Ebu't-Tayyîb, *Merâtibu'n-nahviyyîn,* tah. M. 'Azb, Daru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire, 2002, s. 98-99; es-Suyûtî, Celaluddin, *Buğyetu'l-vu'at fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts, II, 164.

şiirler aldığı[148] da aktarılmıştır. Kûfe ekolünün bu yaklaşımlarından dolayı Basralılar onlardan herhangi bir alıntı yapmak istememişlerdir.

Kûfeliler elbette bazen fasih olanlardan da almışlardır, hatta el-Kisaî'nin de çöle gittiği rivayet edilir. Ancak bu konuda herhangi bir sınırlandırma ve ölçülendirme yapmadıklarından dolayı fasih olmayan kelamın karışımı da haliyle fazla olmuştur. Basralılar, dili, çölde yaşayan, herhangi yabancı bir unsurla karışmayan Bedevilerden almaktan övünürken, Kûfelileri ise, şehirde yaşayan ve Araplığı fazla kalmamış insanlardan almakla [149] itham edilmişlerdir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, aslında Basralılar, semâya en az Kûfeliler kadar önem verirler.[150] Bu duruma Yunus b. Habib'in şu sözü delildir: Bir gün el-Kisaî, Yunus'a gelerek, حتى harfi kendisinden sonra gelen müzari fiili nasb eder mi? Şeklindeki sorusuna Yunus'un cevabı çok net olmuştur: "İlk günden beri bu harf bu şekilde amel eder."[151]

Ancak bu konuda Basralılar, aklen daha güçlü, daha metodik ve fasih dile daha fazla önem veren bir görüntü arz ederken Kûfeliler ise Araplardan, yalan da olsa duyulana daha fazla önem veren bir tavır sergilemektedirler. Basralılar, sistem ve dil mantığının öncülük ettiği bir dil

---

148 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 200.
149 el-Muhtar, *Dırâsetun*, s. 48.
150 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 22.
151 el-Kıftî, *İnbâh*, II, 269.

oluşturmayı amaçlarken Kûfeliler, kuralı, şaz dahi olsa var olana uydurmak istemektedirler.[152]

Sibeveyhi ile el-Kisaî arasında geçen bir tartışma her iki ekolün bu konuya yaklaşımını özetler niteliktedir. "Zenburiyye meselesi" adıyla meşhur olan bu tartışma sonuçları bakımından Sibeveyhi için kabul edilemez olmuştur. el-Kisaî'den önce, Halef el-Ahmer ve el-Ferrâ ile de tartışmaya giren Sibeveyhi, burada da hep istenilenin tersi yönünde cevaplar vermiş ve karşıtları tarafından yerilmiştir. Sibeveyhi, Halef ve el-Ferrâ'dan ziyade el-Kisaî ile tartışmaya girmek istemektedir. Meclise gelen el-Kisaî şu soruyu sorar:[153] كنت أظن أنّ العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو أياها (Akrebin eşek arısından daha ısırgan olduğunu düşündüm ki Akreb de eşek arısıymış). Bu cümleyi duyan Sibeveyhi hemen فأذا هو هى şeklinde okunmasının vacip olduğunu, nasb üzerine okunmasının yanlış olduğunu söyler. el-Kisaî ise her iki okunuşun da doğru olduğunu ileri sürer. Bunun üzerine tartışmayı yöneten Yahya b. Halid'in "görüş ayrılığına düştünüz ve ikiniz de lider konumundasınız" sözüne karşılık el-Kisaî, mecliste bulunan Bedevilere danışılmasını söyler ve Bedeviler de el-Kisaî'nin doğru söylediğini tasdik ederler.

---

152 Emin, *Duha'l-İslam*, II, 296.

153 el-Hamevi, *Mu'cem,* IV, 501-502; el-Enbârî, Ebu'l-Berekat, *el-İnsaf fi mesaili'l-hilaf*, Daru'l-Fıkr, Şam, Ts.,II, 702 vd. (99. Mesele); Bu mesele hakkındaki tartışmalar için bkz.; R. Talmoun, "el-Mes'eletu'z-Zenburiyye: Dırasetun fi Mahiyeti İhtilafi'l-Mezhebeyni'n-Nahviyeyni", *el-Karmil: Ebhas fi'l-Luğa ve'l-Edeb,* Sayı 7, 1986, Haifa, s. 131-163.

el-Kisaî'nin, "mecliste bulunan fasih Bedeviler, şehirlileri dil konusunda ikna ettiler" sözü de semâ'nın Arap nahvi içindeki önemini ve Bedevilerin konumunu belirtir niteliktedir. Başka tarihi bir nokta ise, Bedevilerin şehirlere inmiş olması ve bu tür tartışmalarda hakemlik rolünü üstlenmeleridir. Ancak Basralılar, o meclise getirilen Bedevilerin, Hutemiyye kabilesine mensup, el-Kisaî'nin de sürekli birlikte olduğu Bedeviler olduğunu söyleyerek[154] tartışmanın bu şekilde bitmesinin doğru olmadığını söylemiş ve bu kişiler hakkındaki şüphelerini dile getirmişlerdir.

Bu tartışma günümüze kadar devam etmiştir. Zira Basralılar bu tartışmada kıyasa dayanarak merfu' olması gerektiğini ileri sürerler. هو kesinlikle mübtedadır ve هى ise onun haberi olmasından dolayı merfu' olması şarttır. Bunu başka bir şekilde yorumlamak ve okumak doğru değildir derler.[155] Kûfeliler ise başka deliller öne sürmüşlerdir; إذا burada "ansızın anlamında" iza-i mufaceedir ve mekan zarfıdır. Mekan zarfları da kendilerinden sonrakini ref' eder ve haberde de amel eder ki burada وجدت anlamındadır. Ancak bu tartışmanın sonucu da Sibeveyhi için ağır olmuştur. Utancından bir daha Basra'ya girememiş ve İran'da trajik bir şekilde vefat etmiştir.[156]

---

154 el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 503

155 el-Enbârî, *el-İnsaf*, II, 704.

156 el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 502-503; .el-Kıftî, *İnbâh*, II, 271.

2. 2. İstishâbu'l-hâl

Nahiv usûl ilminin bir diğer kaynağı ise İstishâbu'l-hâldir. Bu delilin de kıyas gibi aklî bir delil kategorisine girdiğini hemen belirtelim.

İstishâb, صحب kökünden türetilmiş olan استصحب fiilinden masdar olup bir şeyle beraber bulunmak, arkadaşlık etmesini istemek ve uysal olmak anlamındadır.[157] Nahiv usûl ilmindeki anlamı ise: asıldan çıkmasını gerektirecek bir delilin bulunmaması durumunda lafzın, aslın gerektirdiği hal üzerinde kalmasıdır.[158]

İstishâb veya istishâbu'l-hâl, fıkıhçıların delilleri için kaynak alma konusunda tartıştıkları altı kaynaktan birisidir ki o altı kaynak: istihsân, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf, önceki dinler/kanunlar, sahabenin görüşüdür. İstishâb fıkıh usulünde, "aksi bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi"[159] veyahut da geçmişte bir delil ile sabit olan hükmün, yeni bir delil ortaya çıkıncaya kadar geçerli olmasıdır.[160] Fıkıh usûlü ilminde, hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesine ya da mevcut durumun meşruiyetinin delillendirilmesine yardımcı bir istidlal tarzı olarak tartışılmıştır[161]

---

157 İbn Manzur, *Lisân,* VII, 287.
158 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 96.
159 Ali Bardakoğlu, "İstishab", DİA,XXIII, 376.
160 Abdulkadir Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 1971, s. 46.
161 Bardakoğlu, "İstishab", DİA, XXIII, 377.

İstishab, nahiv usûlü konusu işlendiğinde gerektiği şekilde üzerinde durulmamış sadece konuyla ilgili kavramlar zikredilmekle yetinilmiş ve tanımı okuyucuya bırakılmıştır. Bu konuyla ilgili zikredilen kavramlar; aslu'l-vad', aslu'l-ka'ide, aslu'l-mehcur, el-'udul 'ani'l-asl, redd ile asl gibi kavramlardır. Nahivciler bu konuda her ne kadar bir tanım/ta'rif yapmamışlarsa da bu kaynağı yeri geldiğinde kullanmaktan geri de durmamışlardır.[162]

İstishâbı, fakihler gibi nahivciler de "istishâbu'l-hâl" şeklinde ifade ederler bazen de "istishâbu'l-asl" şeklinde kullanıldığına da rastlamak mümkündür. Bu kaynak, nahiv usûl ilmi kaynakları arasında itibar edilen ve kabul gören bir kaynaktır. el-Enbârî konuyla ilgili her hangi bir ta'rif yapmadan örnek vererek açıklamak istemektedir. Ona göre, isimlerde mebniliği ve fiiller de i'rabı gerektiren durumların olmasıyla birlikte, isimlerde asl olan yani "istishâbu hali'l-asl" olan i'rabtır, fiillerde ise mebni olmaktır. İsimlerde i'rablık durumunu ortadan kaldıran ve mebniliği gerektiren durumlar ise; harfe benzemesi الذي gibi ve harf mânâsı içermesi كيف gibi durumlardır. Fiillerde mebniliği ortadan kaldıran zorunlu durum ise, isme benzerlik durumudur. يذهب يكتب fiilerinde olduğu gibi muzari fiil kalıpları isme benzerliklerinden dolayı fiillerde asl olan mebnilik halinden çıkarlar. Bu gerçekten yola çıkarak, nahiv usûl ilminde delil kabul edilen "istishâbu'l-hâl" kullanılarak şöyle bir çıkarımda bulunulur: İsimlerde asl olan i'rabtır ancak harfe benzeyen ya da harf mânâsı içeren isimler ise mebnidir. "Eğer bir kelime isim ise ve aynı zamanda harfe benzemiyor

---

162 Hassan, *el-Usûl*, s. 122.

ve harf mânâsı da içermiyorsa kesinlikle mu'rebtir", gibi hüküm elde edilir ve kural belirlenir.[163]

Fiillerde de durum aynı şekildedir. Eğer bir fiil isme benzeyen muzari kipinde değil ise mebnidir. Zira fiillerde asl olan mebniliktir. Burada yapılan şey, kıyas yapılan şeyin asla uygun olmasına dikkat edilir.[164] Başka bir deyişle, asıldan çıkaracak bir delillin bulunmamasından ötürü lafzın, aslın gerektirdiği şekilde kalmasıdır.[165]

Bu delilin nahivciler tarafından sık sık kullanıldığına şahit olmak mümkündür. Örneğin Basralılar, كم in terkib halinde olamayacağı zira onlara göre asl olan ifrad/basitliktir. Terkib/bileşiklik olma şekli ise fer'dir ve bu konuda bir görüş birliği vardır. Bir lafızdaki asl halini kabul edenlerin başka bir delil aramaları gerekmez. Ancak bu halin dışındaki bir hali savunanların başka delil veya deliller bulması gerekir.[166]

Bir başka örnek ise, mahzuf bir harf ile cerrin meydana gelip gelemeyeceği tartışmalarında, istishâbu'l-hâl kaynağından yararlanarak, harfi cerlerde asl olanın hazf durumunda amel etmemesini[167] savunanların ileri sürdüğü görültür. Bu delilden dolayı da "mahzuf bir harften dolayı cer olamaz" hükmü çıkarılmaktadır.

Nahiv usûl ilmindeki istishâbu'l-hâl kaynağı sadece Basralılar tarafından kullanılmamış Kûfeliler de bunu delil

---

163 el-Enbârî, *Luma'*, s. 141.
164 Hassan, *el-Usûl*, s. 216.
165 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 46.
166 el-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 300.
167 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 96.

getirmede kullanmışlardır. Örneğin: لـولاك (levlake) kelimesindeki zamir merfu'dur deyip bunu şöyle açıklamışlardır: Zamirin, yerine konulduğu zahir ismin merfu' olması konusunda aynı fikirdeyiz. Dolayısıyla zamirin de kıyas ve istishâbu'l-hâle göre merfu' olması gereklidir.[168]

Nahivciler istishâbu'l-hâli kural belirlemede çok kullanmalarına rağmen, semâ ve kıyas kadar önemli derecede görmemişlerdir. Hatta delil getirmede kaynak olma durumunu bile sorgulamışlardır. Zaten semâ veya kıyasa dayanan başka bir delilin olması durumunda bu delilin kullanılamayacak olması da bu durumu göstermektedir.

el-Enbârî aynı eserde birbirinden farklı fikirler beyan etmektedir. Önce bunun muteber bir kaynak olduğunu söylerken[169] hemen bir sayfa sonra istishâbu'l-hâlin en zayıf delillerden olduğunu belirtmektedir.[170] Bize göre burada bir çelişkiden ziyade, istishâbın, semâ ve kıyasa göre daha zayıf olduğu vurgulanmaktadır. Zira yukarıda istishaba verdiğimiz örnekler de bunu göstermektedir. İsmin, harfe benzerlik ve onun mânâsında olması hakkında başka bir delil varsa istishâbı kullanarak başka bir görüş bildirmek doğru değildir. Fiildeki durum da aynen böyledir. Daha güçlü bir delilin varlığıyla değişebilen delilin daha zayıf olması tabiidir ve bu durum da bu delilin zayıflığını gösterir.

---

168 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 97.
169 el-Enbârî, *Luma'*, 141.
170 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 142.

Başka bir deyişle, istishâbu'l-hâle dayanılarak ortaya konulan görüşe semâ ve kıyasa dayanarak başka bir görüş ortaya konduğunda, istishâbın delili geçerli sayılmaz. Eğer bir Kûfeli, Basralının delil olarak sarıldığı emir fiillerin mebniliği hakkında delil getirir ve bunun fiili muzariden alındığını ve i'rab konusunda muzarinin de isme benzediğini delil getirirse o zaman fiildeki mebnilik hakkında istishâbu'l-hâle dayanılarak verilen hüküm de geçersiz olur. Eğer daha güçlü bir delil sunulamazsa geriye istishâbu'l-hâle sarılmak kalır.[171] İstishâb, belkide bu kırılganlığından dolayı fazla rağbet görmemiş ve hatta İbn Cinnî tarafından delil bile kabul edilmemiştir.[172]

Şu kadar var ki, bunu zayıf delillerden kabul eden nahivciler, tartışmalarda üstün gelmek için bol miktarda kullanmaktan da geri durmamışlardır. Örneğin, إن (İn) harfinin bazen zarf mânâsındaki إذ (iz) anlamına geldiğini söyleyen Kûfelileri, el-Enbârî şu sözüyle reddetmek istemiştir: in'de asl olan şart, iz'de asl olan ise zarf olmaktır. Harflerde asl olan ise asılda konuldukları şeye delalet etmeleridir. Kim asla dayanırsa istishâbu'l-asla dayanmış olur, kim asıldan dönerse de yerine bir delil getirmek zorundadır.[173]

Aynı şekilde, mef'ulü nasb eden âmil fiil midir yoksa fail midir? konusu hakkında yapılan tartışmalarda Basralılar istishâbu'l-hâl deliline sığınmışlardır. Onlara göre, mef'ulü nasb eden fail değil fiildir. Zira fiilin amel ettiği konusunda

---

171 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 97.
172 en-Nevacî, *Mustalahât*, s. 69.
173 el-Muhtar, *Dırâsetun*, s. 196.

fikir birliği vardır. Failin ise amelde herhangi bir etkisi yoktur çünkü isimdir. İsimlerde asl olan da amel etmemektir. Dolayısıyla onun bu konuda her hangi bir etkisinin olmaması gerekir.[174]

Nahiv usûl ilmine bu yöntemin fıkıh usulünden geldiği açıktır.[175] Aklî bir delillendirme yöntemi olan istishâbı modern Arap dilciler de kabul etmektedirler ki Temmam Hassan da bulardan birisidir. Ona göre istishâbu'l-hâl kabul edilebilir delillerdendir[176] ve Arap gramerinde önemli bir yer tutar. Örneğin salim bir fiil istishâbu'l-asl'dır ve diğer salim olmayan fiiller ona hamledilir. Başka bir ifade ile te'vil edilir. Örneğin (ابي فوق الشجرة) ibaresinde cümlesinin birkaç şekli vardır. Cümlenin tam yapısının gerçekleşmesi için (موجـود) (mevcudun) kelimesi takdir edilir. Aynı şekilde (قال) (kale) fiilinin aslı (قول) (kavele), (بـاع) (ba'e) nin (بيع) (baye'e)dir ve bunlar asl olan salime göre yorumlanır.[177] Burada istishâbu'l-hâl, geniş bir çerçeveden ele alınmakta ve asıldan dönmelerin tümü bunun te'vili ile elde edilmektedir.

Aynı şekilde nahivciler bir harfin, konumuna göre değişik şekiller aldığını gördüklerinde harf için bir "asıl" belirlemişlerdir ve idğam, iğfa, iklab gibi tağyir ve te'sir durumlarını bu "asıldan dönme" olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca bir kelimenin tasrif, zamire isnad, tesniye, cem', tasğir gibi durumlarda değişikliğe uğradığını gördüklerinde

---

174 el-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 80.
175 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 126.
176 Hassan, *Makâlât*, s. 44.
177 Hassan, *a.g.e.*, s. 452-453.

kelime için de belli bir kural çerçevesinde tağyir ve te'sire boyun eğen bir "asıl" önermişlerdir. Cümlenin daima aynı terkib şekli üzerine başlamadığını gördüklerinde, hazif, ziyade, idmar gibi durumlarda aşılan bir şekli, "asıl" olarak önermişlerdir. Aslu'l-harf, aslu'l-kelime ve aslu'l-cümleyi tek bir kelime ile dile getirip "aslu'l-vad'"[178] şeklinde tek bir terkip ile dile getirmişlerdir. Dolayısıyla bütün bu ameliyeler asla ve istishâbu'l-asla göre yapılmaktadır ve tek başına bir delil olduğu için bunu açıklamak ve illet/sebebini sormaya gerek yoktur. Failin merfu' bir isim olduğu, bir fiilin kendinden önce geldiği, mübtedanın aynı şekilde merfu' bir isim olduğu durumlar asıldır ve bu yüzden de bunların illeti sorulmaz.

2. 3. İcmâ

Nahiv usûl ilminin kaynaklarından birisi de icmâdır. İcmânın sıralaması konusunda kimileri istishâbu'l-hâl'den önce zikrederken kimileri ondan sonra geldiğini belirtirler. Arap gramercileri, semâ ve kıyasta bir delil varsa, başka bir kaynağa müracaat etmeyi uygun görmemişlerdir. Dolayısıyla semâ ve kıyastan başka zikredilen bütün diğer deliller tali sayılabilecek konumdadırlar. İcmâ da işte bu ikinci derecede gelen delillerden bir tanedir. Bir kural veya ibarenin, semâ ve kıyas ile delillendirilmesi mümkün değilse başvurulan, delilledirilmesi için kullanılan bir kaynaktır.[179]

İcmâ جمع 'ceme'e' toplamak mânâsındaki kök fiilden türetilen اجمع ecme'e kalıbından masdar olan bir kelimedir.

---

178 Hassan, *el-Usûl*, s. 123; Hassan, *Makâlât*, s. 453.
179 el-Muhtar, *Dırâsetun*, s. 194.

Ecme'e fiili tek kişi için kullanıldığında azmetme, ısrar etme; birden fazla kişi için kullanıldığında ise bir konu hakkında ittifak etmek[180] anlamında kullanılmaktadır.

Nahiv usûl ilmi terminolojisinde kullanılan icmâ, Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin bir konuda görüş birliğine varmalarıdır. Bu fikir birliği, eğer semâ veya kıyasa aykırı değilse başka kurallar için delil kabul edilir.[181]

Nahiv ilminde kullanılan icmâ, üzerinde fikir birliği sağlanan konu itibariyle birkaç çeşide ayrılmaktadır: Râvilerin, herhangi bir delilin rivayetindeki ittifaklarını belirten râvi icmâsı; es-Suyûtî'nin dile getirdiği gibi[182] Arapların bir şeyde birleşmelerini ifade eden, lehçelerin bir ibare hakkındaki fikir birliğine işaret eden Arap icmâsı ve son olarak da; Basra ve Kûfe ekolünün bir konudaki ittifaklarını sembolize eden ekollerin icmâsıdır.[183]

Basra ve Kûfe ekolü her ne kadar birbiriyle sonu gelmeyen tartışmalara girmişseler de görüş birliğine vardıkları konular da vardır. İşte onların üzerinde görüş birliğine vardıkları bu konular, semâ veya kıyas ile doğrulanmış konular gibi doğru kabul edilmiş ve üzerinde tartışma yapılmaktan kaçınılmıştır.

Üzerinde ittifak ettikleri bazı konular şunlardır:

---

180 et-Tehanevî, *Keşşâf*, I, 323.
181 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 50.
182 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 51.
183 Nahle, *Usûl*, s. 81.

1- İsim (الاسم) lafzının başındaki hemze, ta'vid hemzesidir.[184]

2- Esma-i hamsenin i'rabı harf ile yapılır.[185]

3- Zarf veya car ve mecrurdan sonra gelen ismi, bunlar ref etmezler. Zira bunların ismi ref etme noktasında herhangi bir etkileri olamaz.[186]

4- Muzari fiilin mu'reb olmasının illetinin isme benzerliği olması[187] gibi bir çok konuda her iki ekolün üzerinde görüş birliği sağladığı konular Arap gramerinde mevcuttur.

Nahivciler icmâ kaynağını fıkıhçılardan almışlardır. Ancak fıkıhtaki icmâ daha güçlüdür zira onlar, tüm alimlerin mi? çoğunluğun mu? zaman bakımından hangi alimlerin icmâı şeklinde bir çok problemleri tartışmışlardır. Aynı zamanda onlar icmâı Kur'an ve sünetten sonra gelen mutlak, tartışmasız bir delil olarak kabul ederler.[188] Zira, Kur'an ve sünette hakkında açık bir hüküm bulunmayan meselelerdeki referans/kaynak, ümmetin âlimlerinin içtihatlarıdır. Müctehitlerin, Hz. Peygamberin vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'i bir hüküm hakkında

---

184 el-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 8.
185 el-Enbârî, *a.g.e.*, I, 19.
186 el-Enbâri, *a.g.e.*, I, 47.
187 el-Enbârî, *a.g.e.*, II, 549
188 Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 154; Dönmez, İbrahim Kâfi, 'İcmâ', DİA, XXI, 417 vd.

ittifak etmeleri[189] bir hükmün isbatı konusunda onlar bir içtihat yapmışlarsa bunu yeniden araştırmaya gerek yoktur ve delil olarak kullanılmalıdır.

Ayrıca fıkıh ilminde kullanılan icmâ ile nahiv ilminde kullanılandan bir başka farklı nokta da, fıkıhtaki icmâın mulzim/bağlayıcı olmasıdır. Zira bu konuda " ümmetim delalet üzerine icmâ etmez" şeklinde bir hadis vardır. Ancak dildeki icmâ fıkıhtaki gibi bağlayıcı değildir zira, dinî bir olaydan ziyade Arap dilinin incelenmesiyle elde edilen bir hükümle alakalıdır. Herkes öne sürdüğü delil ve illetiyle kendi görüşünü daha kuvvetlendirme iradesine sahiptir. Zaten her iki ekolün ittifak ettikleri bir görüşün delil olarak kabul edilmesi ayrıca semâ ve kıyasa aykırı olmama şartına bağlıdır.[190] Kim, doğru bir illet ve güzel bir metot seçerse ancak kendi fikrinin sahibi olur. Ancak daha önce çokça araştırılmış konularda cemaate muhalefet etmeye musamaha gösterilmemiştir. Bir kişi eğer çok derin bilgilere sahipse böylesi bir hakka sahip olur.[191]

İcmâın her iki ekolün üzerinde ittifak etmesi gerektiğini yukarıda belirtmiştik. İcmâ kural istinbatında semâ ve kıyastan sonra geldiği için bu iki kaynağa muhalif olmaması şarttır. Bu kaynağın kullanımı Sibeveyhi'ye kadar uzanır. O, kitabında, kendisinden önce nahivcilerin üzerinde icmâ ettikleri veya Arapların rivayeti üzerine icmâ

---

189 Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz*, s. 179; Şa'ban, Zekiyyudin, Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-Fıkh),* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 91.

190 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190.

191 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 191.

ettikleri konuları toplamış[192] ve buna dayanarak da kural belirlemeye çalışmıştır.

el-Ferrâ'ya göre de icmâ, hilafına olmamanın vacip olduğu bir asıldır. O kendi eserinde sıklıkla "nahivciler şöyle der" demekte ve hüküm vermektedir. Bazen bu Kûfe ekolü nahivcileri anlamına gelse de bazen de her iki ekolün icmâsı anlamına gelmektedir. Belki nahivcilerin icmâsı için en güzel örnek, mübtedanın, haberin, failin merfu; mefulun mansub, muzaafın mecrur olduğu konusu gelmektedir. Bunların aksine bir şey duyulduğunda hemen reddedilir. Failin mansub olduğu söylendiğinde bunun asla aykırı olduğu söylenir. Dolayısıyla icmânın dışına çıkmak caiz olsa da ayıp olarak görülmüştür.

Şu söylenebilir, icmâ, nahivciler tarafından kıyas ve semâ konumunda bir asıl olarak görülmemiştir. Nahivciler kendilerini bununla kayıtlı görmeseler de yeri geldiğinde delil kabul etmiş ve kendi kurallarına dayanak kılmaktan geri durmamışlardır.[193]

2. 4. İstihsan

İstihsan, حسن (hasune) fiili kökünden türetilmiş, istef'ele kalbından elde edilmiş bir masdar olup, bir şeyi iyi ve güzel görmek, tercih etmek anlamındadır.[194]

İslam hukukçularına göre, kamunun menfaatine ve adalet esasına dayanarak, açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun şekilde şahsi

---

192 el-Muhtar, *Dırâsetun*, s. 194.
193 el-Muhtar, *a.g.e.*, s. 196.
194 et-Tehanevî, *Keşşâf*, I, 534.

takdire dayanarak çözüm bulma metodunu ifade eden şer'i delildir. [195] Başka bir deyişle istihsan, karşılaşılan bir olaya uygulanabilir genel bir kural bilinmekle birlikte bundan vazgeçilip daha istisnaî nitelikte farklı bir çözüm[196] bulma çabasıdır.

İstihsan terimini nahiv usûl ilmi kaynağı gibi kabul eden ve sunan kişi İbn Cinnî'dir. O, tanımı konusunda herhangi bir görüş belirtmeden konuyla ilgili örnek vermekle yetinmiştir. Aynı şeyi el-Enbârî de yapmaktadır. Ancak onların verdiği örneklerden şöyle bir tanım yapılabilir: Bir hükmü bir hükme tercih etmede, genişliğe ve güçlü bir delil olmadan şahsi görüşe dayanmaktır.[197]

İstihsanın delil olması ve kıymeti konusunda ihtilaf olduğu gibi tarifinde de ihtilaf vardır. Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi, herhangi bir delil olmaksızın kişinin hoşuna giden, kişinin kendi insiyatifi gereğince verdiği bir hüküm[198] olmaktadır ki bu yüzden kimi nahivciler bunu nesnel bulunup delil olmasını kabul etmemişlerdir.[199] Kimi dilciler de zayıflığına rağmen istihasını deliller arasında yapılan bir tercih gibi görmüş ve kullanmışlardır.[200] Ancak kimileri de istihsanı; bir delilden dolayı asıl olan kıyası terk etmek veya illetin tahsisi[201]gibi görmüşlerdir ki bu tanıma

---

195 Bardakoğlu, Ali, 'İstihsan', DİA, XXIII, 339; Şener, *Kıyas*, s. 117.
196 Bardakoğlu, 'İstihsan', XXIII, 342.
197 Hassan, *el-Usûl*., s. 217
198 el-Enbârî, *Luma'*, 133.
199 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 124.
200 Hassan, *el-Usûl*, s. 217.
201 el-Enbârî, *Luma'*, s. 133-134.

göre istihsan şahsi tahakküm olmaktan çıkıp ilmi bir yere oturmaktadır.[202]

Konuyla ilgili tartışmalarda şu örnekler verilmiştir; kıyasın terki, fiili muzarinin ref'i konusunda yaşanan fikir ayrılığında örneğini bulmaktadır. Kimileri fiili muzarinin ref' halini, nasp ve cezm eden edatların olmamasıyla açıklamışlardır. Bu görüşe karşı çıkanlar ise bunun usûle uygun olmadığını, bu durumda ref' hali, nasp ve cezm halinden sonra geldiğini böylesi bir durumun da usûle aykırı olduğunu söylemişlerdir. 'İlletin tahsisine ise, ارض kelimesini ارضــون şeklinde yapılan çoğulu örnek getirmişlerdir. Burada "ta" harfi yerine "vav" ve "nun" harfleri getirilmiştir. Zira buradaki asıl cem' ارضــة şeklindedir. Bu illet, kurallı değildir. شـمس شمـسة و قـدر قـدرة şeklinde cem' olunur ve "ard" kelimesini coğulu bu kurala aykırıdır ancak illet tahsisi vardır.[203]

Nahivciler, özellikle, istishâbu'l-hâl ve icmâ delillerinde de olduğu gibi istihsanı da fıkıhçılardan almıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi nahiv ilminde ise ilk kez İbn Cinnî konuya değinmiş ve istihsan delilinin zayıf olduğunu zikretmekten geri durmamıştır.[204] Ona göre istihsanda genişlik ve tasarruf vardır. Kişi buna dayanarak, herhangi bir zaruret olmadan daha hafif olanı, daha ağır olana tercih edebilir. el-Fetvâ (الفتـوى), et-takva (التقـوى) kelimelerinde olduğu gibi. Buradaki kalbin illeti istihsandan

---

202 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 124.
203 el-Enbârî, *Luma'*, s. 133-134.
204 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 134.

başkası değildir. İsim ile sıfat arasındaki farkı belirtmek[205] için isimde ya harfini vav harfine dönüştürmüşler, sıfatta ise kalb etmemişleridir.[206] Oysa ki, bu illet geçerliliği sürekli olan bir illet değildir. İşte onların yaptığı, istihsandır yani kişinin kendi insiyatifini kullanarak vermiş olduğu bir hükümdür. Bunu desteklemek için öne sürdüğü illet doğru olsa da sürekli geçerliliği olan bir illet değildir. Yani buradaki illet, failin merfu' ya da mef'ulun mansup olma durumundaki illet gibi değildir.[207]

Başka bir örnek de şudur.

قائلن احضروا الشهود burada ismi faile nunu te'kid bitiştirilmiş, bu da fiili muzariye benzerliği illetinden dolayı yapılmıştır. Bu illetin kuvvetinden değil, istihsandır ve böyle bir adetin devamlılığı da yoktur.[208]

Bu kelimeler gibi Arapçada birçok kelime vardır ki kurallı değil ama genişlikten dolayı kullanılır ki işte bu istihsandır.

Ayın şekilde, رجل غديان و عشيان şeklinde söylemeleri de istihsandır. Zira bu kelimelerin kıyası غدوان و عشوان şeklinde[209] olması gerekir.

Üç harften oluşmuş, yabancı ve alem/özel isim olan هند و نوح gibi isimlerin sarftan men'i/çekimsiz olmaları kıyas

---

205 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 134
206 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 124.
207 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 135.
208 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 137.
209 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 144.

iledir. Ancak hafifliklerinden dolayı çekimli olmaları da istihsan iledir.[210]

Nahiv usûl ilminde kullanımına bakılırsa istihsan, kimi zaman şartları tamamlanmış bir kıyas çeşidi gibi kullanılmıştır. Dolayısıyla istihsan, Arap dili kullanımlarına riayet etme çeşitlerinden olmaktadır.[211] Daha doğrusu, asl olanı gözetmek kaydıyla, kullanımda daha kolay olabilecek farklılıkları da gözetmek ve kullanmak anlamıyla istihsan, nahivci ve dilcilere geniş bir hareket alanı sunmuştur.

2. 5. Nahiv Usûl İlminde Kullanılan Diğer Kaynaklar

Fıkıh ilminde ki kural belirlemenin amacı maslahattır ve bu ilke de şu sözde özetlenmiştir. لا ضرر و لا ضرار(la darare ve la dırare) (Zarar vermek yoktur ve zarara karşılık zarar vermek de yoktur.) Nahivdeki kural koymanın amacı ise faidedir ve o da لا خطأ و لا لبس (la hatae ve lubse) (hata da yok karışıklık da) şeklinde ifade edilmiştir.[212] Özellikle ilk dönemlerde çok basit ve yalın bir şekilde nahiv çalışmalarında görülebilen bu ilke, gerek nahiv ilmindeki çalışmaların derinlik kazanması ve gerekse ekoller arasında meydana gelen tartışmaların dil çalışmalarını normal seyrinden koparması sonucu karşı görüşü çürütüp kendi fikrini ikame etmek için kullanılmıştır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi nahivciler, nahiv usûlünün temel kaynaklarını sayarken semâ/nakil ve

---

210 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 101.
211 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 125.
212 Hassan, *el-Usûl*, s. 221.

kıyasta hem fikirdirler. el-Enbârî istishâbu'l-hâli, İbn Cinnî de icmâ ve istihsanı bu kaynaklara eklemişlerdir. Bu temel kaynaklarla birlikte istidlâl için başka kaynakların da var olduğu[213] ve kural belirleme esnasında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bunları tek tek ele almadan önce şöyle bir çizelgeyle ifade etmemiz mümkündür:[214]

Nahiv Usûl İlminin Delilleri

Kıyas	**Semâ**	**İstishâb**
1. Beyânu'l-'ille	**1. İstikrâ**	**1. Asl**
2. İstihsan		**2. İstishâbu'l-hâl**
3. Aks		
4. Ademu'n-nazîr		
5. Ademu delili'n-nefy		
6. el-Bakî		

Biz yukarıda, semâ, istishâbu'l-hâl, icmâ ve istihsanı açıkladık ve asıl konumuz olan kıyası da ikinci bölümde detaylı olarak ele alacağız. Şimdi tâli kaynaklardan sayılan diğer delillere tablodaki sıralamaya göre kısaca değineceğiz.

---

213 el-Enbârî, *Luma'*, s. 127.
214 Hassan, *el-Usûl*, s. 214.

2. 5. 1. Beyânu'l-'ille/İlletin Açıklanması

Nahivciler, bir kural hakkında verilen hüküm konusunda bazen ihtilafa düşmüşlerdir. Böylesi durumda illettin beyanına sığınmışlar ve bunu da iki şekilde kullanmışlardır: 1. Hükmün illetini açıklayıp, ihtilaf edilen konuda o illettin varlığıyla delil getirmişlerdir.[215] Yani bu dururumda illettin varlığı hükmün varlığı üzerine kurulmaktadır.[216] Örneğin; mazi mânâsında olduğu zaman ism-i fail amel eder diyenler, bunun illetini de, fiilin hareket ve sükûn durumuna benzerliğiyle açıklamışlardır. Zira bu durumdaki bir mazi fiil nasıl amel ederse aynı şekilde ism-i fail de amel eder. Dolayısıyla burada "mazi mânâsındaki ism-i failin" amel etmesi hükmü bu şekilde açıklanmıştır.

2. İlleti açıklayıp, ihtilaflı konuda, hükmün yokluğu için o illettin yokluğuyla delil getirmektir.[217] Yani illetin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmektedir. Örnek verecek olursak; muhaffefe (إن) in'nin amelinin olmadığını söyleyenler şöyle söylemektedirler: Şeddeli/sakil (إنّ) inne, ancak fiile benzerliğinden dolayı amel eder. Tahfifle birlikte bu benzerlik de yok olmuştur. Bu yüzden de amel etmemesi gereklidir. Zira amel etmesindeki benzerlik illeti yok olmuştur. Bu illetin ortadan kalmasından dolayı hükmün de ortadan kalması gereklidir.

---

215 el-Enbârî, *Luma'*, 132.
216 Hassan, *el-Usûl*, s. 216.
217 el-Enbârî, *Luma'*, s. 132; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 98.

Bu istidlâl yöntemi, tamamen illetle alakalıdır. İllettin varlığı hükmün varlığını gerektirirken yokluğu da kendisiyle birlikte hükmün yokluğunu gerektirmektedir.

2. 5. 2. 'Aks/Tersine Çevirme

Nahivcilerin, nahve ait bazı konularda deliller getirmede başvurdukları bir kaynak da aks/tersi çevirme yöntemidir. Bu delil getirme yöntemi şu şekilde açıklanabilir: A ve B birbirine benzer iseler, A hakkındaki bir hükmün giderilmesi/nefyi istenirse ve bu benzerlikten dolayı aksinin de B için sabit olması gerekir.

Örneğin, زيــد عنــدك (Zeydun 'indeke/Zeyd yanındadır), cümlesinde haberin i'rabı ile mübtedanın i'rabı aynı değildir. Bu cümledeki zarfın (inde) nasp olmasını hilaf/karşıtlık ilişkisiyle açıklayan görüş, aynı akıl yürütme kullanılarak şu şekilde çürütülür: Eğer hilaf/karşıtlıktan dolayı, yani mübteda merfu' ise onun hilafi olan zarfın mansup olması gerekir düşüncesiyle zarf mansup olmuş ise, o zaman mübtedanın da mansup olması gerekir. Zira hilaf/karşıtlık tek taraflı değil çift taraflıdır. Dolayısıyla eğer haberin nasbını gerektiren şey hilaf/karşıtlık ise bunun mübtedada da nasbı gerektiren olması gerekir. Mübteda bu cümlede mansup olmadığına göre hilafın burada bir etkisinin olmadığına işaret vardır.[218] Böylece, mübteda için hükmün "aksi"nin isbatı/var olması, haberden hükmün nefyine/yok olmasına delil olmaktadır.[219]

---

218 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 98.
219 Hassan, *el-Usûl*, s. 218.

2. 5. 3. 'Ademu'n-Nazîr/Benzerin Yokluğu

İbn Cinnî, eğer bir şeye bir delil ile istidlâl yapılıyorsa, onun benzerini getirmeye gerek yoktur demektedir.[220] Meselâ, فعل (fi'il) vezninde gelen إبل "ibil" kelimesi gibi. Bunun bir benzeri yoksa da böyle geldiğine hüküm vermeye engel bir durum da yoktur zira, bir delili oluşturduktan sonra 'ademu nazîre/benzerin yokluğunu aramaya ihtiyaç yoktur.

Ancak, eğer bir delil getirilmezse ya da bulunamıyorsa o zaman bir benzerinin getirilmesi gereklidir. عزويت "'izvît" kelimesinde olduğu gibi. Bu kelimedeki "vav" ve "ta" harflerinin asıl olduğuna dair herhangi bir delil oluşturulmadığından nazir/benzerlik illetiyle açıklamaya ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla فعويل (fi'vîl) kalıbında bir benzeri olmadığı için فعليت (fi'lît) kalıbına hamledilir zira bu kalıpta kelimenin başka benzerleri var, عفريت, نفريت ('ifrît), (nifrit) kelimeleri gibi.[221]

Ademu'n-nazîr/benzerin yokluğu ile istidlâli daha güzel anlatan başka bir örnek de şudur: "Sin" ve "sevfe" السين و سوف kelimelerinin fiili muzariyi ref' eden âmiller olduğunu iddia edenlere karşı, bu delilden yararlanılarak şöyle cevap verilmiştir: Biz fiilde amel eden hiçbir âmile lam harfinin bitiştiğine şahit olmadık. Ancak ayet ile sabittir ki lam bu kelimelere bitişebilir. (لسوف تعلمون). Dolayısıyla, benzerinin

---

220 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 198.
221 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 198.

olmaması burada karşı taraf için delil olarak kullanılmıştır.[222]

Bu delil, isbata yönelik bir delil getirilmediğinde nefy için kullanılır. Eğer delil getirilirse buna iltifat edilmez. Zira benzerini getirmek delil getirme sayılır. Bunun örneği de اندلس (Endelus) kelimesidir. Buradaki "hemze" ve "nun" harfleri zaittirler. Zira bunun bir benzeri yoktur. Ancak عنبر ('enbere) kelimesindeki "nun" harfi asıldır çünkü benzeri vadır; جعفر (ca'fer) kelimesindeki "'ayn" harfine mukabildir.[223] Dolayısıyla buradaki "nun" harfinin asıl olduğuna hükmedilir.[224]

2. 5. 4. 'Ademu Delili'n-Nefy/Nefyettiğine Dair Delilin Olmaması

Nahivciler bu metodu, delili apaçık olan ispat durumları için kullanmışlardır. Dolayısıyla nefyi yönünde bir delilin olmaması durumunu delil olarak getirmişlerdir. Bunun en açık örneklerinden birisi, kelimenin kısımları için yapılan açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, eğer bir kimse, kelime niçin üç (isim, fiil, harf) değil dört çeşit olmasın? diye sorarsa ona, eğer kelimenin çeşidi üç değil dört olsaydı bu yönde bir delil sunulurdu. Zira bu konu en ufak detaylarına kadar işlenmiş ve bu yönde herhangi bir delil de getirilmemiştir. Eğer getirilmiş olsaydı kesinlikle bilinirdi.[225] Dolayısıyla, kelimenin kısımlarının üç olduğunu nefyeden bir delilin olmamasını nahivciler, kelimenin

---

222 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 198.
223 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 100.
224 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 199.
225 el-Enbârî, *Luma'* s. 142.

kısımlarının üç olduğuna delil getirmişlerdir. Böylesi bir delil i'rab çeşitleri için de getirilebilir.

Bu çeşit delillendirme aynı zamanda olumsuz bir istikrâ şeklidir.[226] Nefy merkezli bir çeşit olduğundan kimileri bunu kabul etmemiştir. Zira onlara göre delil ancak müsbet için getirilir. el-Enbârî bunu reddetmektedir çünkü, bir hükmü nefyetmek de ancak bir delil ile olur ve isbat edene nasıl delil gerekliyse nefyedene de aynı şekilde delil gereklidir.[227] Eğer böyle olmazsa, nefyeden kişi herhangi bir delil ve metot kullanmadan her şeyi nefy yoluna gidebilir ki bu da kaosa neden olur.

2. 5. 5. Bâkî/Geriye Kalan Delil

Bundan kasıt şudur: Hüküm hakkında birden fazla delil olduğu zaman, çelişkili olanlar birer birer atılır ve sadece bir delil geriye kalır. Ve onunla hüküm isbat edilir ki bu da "ed-delillu'l-bâkî" diye isimlendirilir. Örneğin: Fiillerde asl olan mebniliktir. Müzari kalıbındaki fiil de bu fiillerden bir tanedir. Ancak bu fiil birçok yönden isme benzer. Ref' ve nasb hali vardır. Ancak isimlerdeki cer hali bunda yoktur ve bu geriye kalan delil de bunun binasına delil olur.[228] Bu deliller nahivdeki cedelin bir parçası olup kural elde etmenin bir parçası değildir ve daha sonraki dönemlerde gelen nahivciler tarafından kullanılmıştır. [229]

---

[226] Hassan, *el-Usûl*, s. 217.
[227] el-Enbârî, *Luma'* s. 142.
[228] es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 102.
[229] Hassan, *el-Usûl*, s. 219.

2. 5. 6. İstikrâ

İstikrâ, Arap dilinin araştırılmasına, irdelenmesine ve elde edilen bilgilerden hüküm çıkarmaya dayanmaktır. Örneğin kelimenin isim, fiil ve harften oluştuğu ve bundan başka kelimenin bir başka çeşidinin bulunmadığına genellikle istikrâ ile delil getirilmiştir.[230] Zira yapılan detaylı araştırmalarda bunun aksine bir olguya rastlanmamıştır.

Burada kullanılan istikrâ, tam istikrâdır. Zira tam istikrâ ile varlığı sabit olan, kendisinden başkasını nefyedecek/kaldıracak şekilde cedele dayanan nahiv delillerinden biri haline gelmektedir. Kelimenin çeşitleri konusu istikrâ ile, Arap dilinin kabul edilen, nahivcilerce geçerli olan bütün bir mirası taranmış ve çeşidin üç tane olduğuna kesin karar verilmiştir. Verilen bu karar aynı zaman da başka bir çeşidin olmasını kesin bir şekilde engellemiş olmaktadır. Aynı şey Arap dilindeki fiiller için de geçerlidir. Yapılan istikrâya göre Arap dilinde fiil; mazi, müzari ve emir kipinden oluşmaktadır. Varılan bu hüküm aynı zaman da başka bir çeşidin varlığını da kesin bir şekilde engellemektedir.

Yukarıda verilen örneklerde de görüleceği gibi bu tür bir delil getirme istikrâdan başka bir çeşitle olamaz. Tamamen cedele ve akıl yürütmeye dayanır, var olanı vurgulamak için aksinin olamayacağını isbata çalışır.[231]

---

230 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 102.
231 Hassan, *el-Usûl*, s. 215.

2. 5. 7. Usûl/Asıllar

Nahivciler arasında meydana gelen tartışmalarda kullanılan bir yöntem de usûle/asl olana bağlı kalmaktır. Bu usûlü kullanarak karşı görüşü çürütmek isteyen kişiler, fiili muzarinin ref'i konusunda yaşanan fikir ayrılığında, kendi görüşlerini bu delil ile desteklemişlerdir. Kimileri fiili muzarinin ref' halini, nasp ve cezm eden edatların olmamasıyla açıklamışlardır. Bu görüşe karşı çıkanlar ise bunun usûle uygun olmadığını, bu durumda ref' hali, nasp ve cezm halinden sonra geldiğini böylesi bir durumun da usûle aykırı olduğunu söylemişlerdir. Zira, usûle göre ref', nasp ve cezmden öncedir. Ref' faile ait bir sıfat iken nasp, mef'ule aittir. Dolayısıyla fail nasıl mef'ulden önce ise refîn de nasptan önce olması kaçınılmazdır. Aynı şey cezm için de geçerlidir. Zira ref' isimlerin sıfatı iken cezm ise fiillerin sıfatıdır. İsimler de rütbe bakımından fiillerden önce olduğundan onun sıfatının da daha önce olması şarttır. [232] Bu tartışmaya bakıldığında şu ortaya çıkmaktadır: Fiili muzarinin ref' halini, kimileri nasp ve cezm edatlarının olmamasıyla açıklarken kimileri ise bunu isme benzerlikle yorumlamış ve asl olanın da ref' olması gerektiğini ileri sürerek, edatlarla delillendirmenin doğru olamayacağını söylemek istemişlerdir.

Hatta böylesi bir durumu isimlerle kıyas yapmadan fiilin bu hallerini kendi içinde değerlendirilmesinin yapılması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Onlara göre isimlerdeki ref' hali, fiillerdeki cezm halinden önce olabilir. Ancak fiillerdeki ref' niçin cezmden önce olsun? Usûle bağlı

---

[232] el-Enbârî, *Luma'*, s. 132-134.

kalmak isteyenler bunu da şöyle açıklamışlardır: Fiillerdeki i'rab, isimlerdeki i'rab üzerine kuruludur, onun fer'idir. Asıl olanda ref' diğer hallerden önce olduğundan fer'de de aynı durumun geçerli olması gereklidir.[233]

Yukarıdaki tabloya bağlı kalarak verdiğimiz bu delillendirme yöntemlerinden başka yöntemler de kullanılmıştır ki bunlardan en önemli bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

2. 5. 7. 1. Evlâ/Öncelik

Nahivcilerin fıkıhçılardan aldıkları ve aralarındaki tartışmalarda kullandıkları yöntemlerden birisi de evlâ/daha öncelikli yöntemdir. Bu delil getirme şekli, ismi belirtilmeden ilk nahivciler tarafından bile kullanılmıştır. Kısacası şöyle tanımlayabiliriz: Fer'de olan bir olgu, i'rab ve sarf ile ilgili bir hükme götürürse o zaman bu hükmün asılda da doğru olması evlâdır. Zira fer' asıldan daha düşüktür ve dilsel olgu da asılda daha güçlüdür.[234] Bu duruma, emir-i hazır fiilinin cezm hali konusunda yaşanan tartışmalar örnek verilebilir. Kûfeli'ler, bu cezm halinin mukadder bir emir lamıyla meydana geldiğini ileri sürdüklerinde, Basralılar evlâ ile istidlâl yöntemini kullanarak onlara cevap vermişlerdir. Onlara göre, bu kıyasa aykırıdır zira, fiilin cezm hali isimlerde ki cer haline benzer ve isimlerin fiillerden daha güçlü olduğu gibi, isimlerdeki harfi cer de fiillerdeki cezm harflerinden daha güçlüdür. İsimlerde ki cer hali de takdiri olarak amel etmez.

---

233 el-Enbârî, *Luma'*, s. 134; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 99; Hassan, *el-Usûl*, s. 215.

234 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 131.

Daha güçlü olanda bu durum varken zayıf olanda da var olması daha evlâ/önceliklidir.

İşaret isimlerinin mebni olması konusunda da bu delil kaynağının kullanıldığını görmekteyiz; Harf mânâsı taşıyan ve mantuk/söylenen harfler mebnidir. İşaret isimlerinde de hem harf mânâsı vardır ve hem de mantuk/dile getirilen değillerdir. Dolayısıyla bunların mebni olmaları daha evlâdır.[235]

Başka bir örnek de şöyledir: Özel isme eğer iki illet bitişirse, memnu' mine sarf (cer ve tenvin almayan kelime) olur. Osman (عثمـان) kelimesinde iki illet vardır: Hem özel/alem isimdir hem de "elif" ve "nun" harflerini almıştır. Teğleb (تغلب) kelimesinde ise üç illet vardır; Hem münennes, hem fiil kalıbında gelmiş ve hem de özel isimdir. Eğer Osman kelimesi menu' min sarf ise "Teğleb" kelimesinin menu' min sarf olması daha evlâ ve öncelikli olması gerekir.[236]

2. 5. 7. 2. Sebr ve Taksim/İnceleme ve Bölümleme

Özellikle fıkıhçı ve kelamcılar bu metodu çokça kullanmışlardır. Zira bu yöntem, münazara ve cedel için sıkça kullanılan bir yöntemdir. Mu'tezile kelam ekolü, Allah'ın sıfatlarının kadim olmadığını iddia ederken bu delillendirme metodunu kullanmıştır. [237] Tanımı ise şöyledir: Dilsel hüküm ile ilgili olan konuları ele almak daha

---

[235] el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 131.
[236] el-Hulvânî, *Usûl*, s. 123.
[237] el-Hulvânî, *a.g.e.*, s. 120.

sonra da hepsinin yanlış olduğu yönünü açıklamak veya onlardan bir tanesinin doğru olduğunu belirtmek.[238]

Hepsini çürütmeye şu örnek verilebilir: لكـن (lakinne)'nin haberine eğer lam/ لharfinin bitişmesi uygun olsa bu ya te'kid lamıdır ya da kasem/yemin lamıdır. Te'kid lamı olması mümkün değildir zira, lamı te'kid إن (inne) ile daha güzel olur çünkü ikisi de aynı anlamda yani te'kid anlamındadır. Oysa lakinne bu anlamın dışında bir anlamdadır ve lam harfinin onun haberine girmesi de uygun değildir. Aynı şekilde kasem/yemin lamının da haberine dahil olması uygun değildir zira, bu lamın in (إن) olması daha iyidir. Lamu te'kid ve lamu kasem alması uygun olmadığından lakinnenin haberine lamın bitişmesi caiz olmaz.[239]

İhtimalleri ortaya koyup ve tek tek eledikten sonra geriye kalan doğruyu kabul etmeye de şu örnek verilebilir: فاما اليتيم فلا تقهر ayetindeki[240] "emma"nın şart edatı olduğu delillendirilmek istendiğinde şu yola başvurulur; فلا تقهر (fela tekhar) daki fa, emma'nın şart terkibe ait olduğunu gösterir. Zira imma ya atıftır, ya isti'nafi/başlangıçtır ya da zaidtir veyahut da şartın cevabının edatı olur. Bu konuda atıf edatı olması mümkün değildir. Zira, burada "tekhar" fiili ile, mef'ulu bih olan "yetim"in arasında gelmiştir ki fiil mef'ulu bihe atfedilmez. İsti'nafi olması da mümkün değildir zira kendisinden sonra gelen, kendisinden önce gelene bir amel ile bağlıdır. Zaid olması da mümkün değildir, zaid olan harf

---

238 el-Enbârî, *Luma'*, s. 127.
239 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 127.
240 Duhâ 93: 9.

konunun vazgeçilmez bir parçası olamaz. Bu dördü de olmayacağına göre emma burada şart edatıdır.[241] Bu örneklerde de görüleceği gibi bu yöntem karşı tarafın tartışmalarda kullandığı delilleri geçersiz kılmak üzerine kurulmuştur.

2. 5. 7. 3. Mura'âtu'n-Nazîr/Benzeri Gözetmek

Yukarıda delil çeşitlerini anlatırken, bunlardan birinin de "benzerin olmaması" yönteminden söz etmiştik. Diğer bir delil de bunun tersi, "benzerin varlığıyla" kullanılan yöntemdir. Nahivciler bunu bazen kullanmışlarsa da[242] temel delillerden saymamışlardır. Kendi görüşlerini daha da güçlendirmek için onun bir benzerini bulmaya çalışmışlardır. Her verilen hüküm için bir benzerini bulmak da şart değildir.

Eğer semâ/nakli doğrulayan bir kıyas varsa artık ona bir nazir aranmaz ancak semâ doğru değilse ve kıyas da onu desteklemiyorsa o zaman hükmü doğrulamak için benzerine başvurmak[243] gerekli görülmüştür. Buna şu örnek verilebilir: تالله kelimesindeki kasem "ta" harfi, vav harfinden dönüşmesine kıyasla "ba" harfinden dönüşmesini kabul etmemişlerdir. Zira, "ta" harfinin "vav"dan dönüşmesi kabul edilir ancak "ba" harfi için böyle bir dönüşüm kabul edilmemiştir. Bu yüzden benzere hamledilmesi daha evlâdır.

---

241 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 121.
242 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 204
243 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 123.

II. BÖLÜM

NAHİV USÛL İLMİ KAYNAĞI OLARAK KIYAS

Semâ, Arap dilinin derlenip yazıya geçirilmesi ve sınırlarının belirlenmesine imkân sağlayan en önemli kaynaktır. Önceki bölümde de gördüğümüz gibi genel olarak dilciler ve özel olarak nahivciler, konuşan dili ve doğruluğunu tespit etmek için kendilerine örnek kabul ettikleri şahıslardan gerek râviler yoluyla ve gerekse doğrudan dil malzemesi almış ve bunu eserlerinde toplamışlardır. Ancak duydukları ve işittiklerinin, Arap dilinin tümünü kapsaması imkânsız idi. Bu durumun farkına varan dil alimleri, boşluğu kapatacak ve eksikliği giderecek bir yöntem üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Dolayısıyla varacakları sonucun "duymadıklarını" "duyduklarına" hamledecek "genel kuralların" tespiti olması tabiidir.

İşte bu yüzden, semâ, konuşulan dili öğrenme olanağı verirken kıyas, duyduklarına dayanarak duymadıklarını kapsayacak genel bir hüküm elde etmek için büyük bir imkân sağlamıştır.[1] Bu imkânı nahivciler

---

[1] Terzî, Hennâ Fuad, *Fi usûli'l-luğa ve'n-nahv*, Daru'l-Kutub, Beyrut, 1969, s. 79.

fazlasıyla kullanmışlardır. Hatta genel olarak yaptıklarına bakıldığında bütün eylemlerinin bir kıyas çerçevesinde olduğu görülecektir. Zira onların yaptıkları şey, genel kullanımı alıp onu kurallaştırmak ve buna uymayan şeyleri de kural dışı kabul etmek olmuştur.[2] Nahivciler bunu yaparken, 'dilci/luğavî' şeklinde anılan ve bütün gayretlerini dil malzemesini derlemeye adayanların topladıkları malzemeyi kullanmışlardır.[3]

Birçok beşeri ilmin temeli olan kıyas'ın sözlük anlamı; takdir etmek, ölçmektir.[4] قايست الشئ بالشئ (bir nesneyi bir neseneyle kıyasladım) yani قدرته (takdir ettim) anlamındadır.[5] Zaten bu kelimeden türetilen "mikyas" da "mikdar" demektir.[6]

Nahiv tarihinde bu terimin erken dönemden itibaren bilinip kullanıldığına şahit olmaktayız.[7] ed-Düelî ile birlikte kullanılmaya başlandığını aktaranlar da olmuştur. Ancak, el-Kisâî'ye atfedilen bir beyitle usûl ilminde kullanılan anlamına yakın bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Nahiv usûl ilmi terminolojisinde ise, genel bir tanımla "bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden bir terim olan kıyas,[8] nahivciler içinde el-Enbârî tarafından ilk kez detaylı bir şekilde tanımlanmıştır.

---

2 Emîn, Ahmed "Medresetu'l-kıyas fi'l-luğa", *Mecelletu'Mecme'i'l-İlmiyyi'l-Irakî,* Sayı 1, Bağdat, 1950, s. 97.
3 es-Suyûtî, *el-Muzhîr*, I, 59.
4 İbn Manzur, *Lisân,* 11, 370; et-Tehânevî, *Keşşâf*, s. 525.
5 el-Cürcani, *et-Ta'rifât*, s.78.
6 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.
7 Tüccar, Zülfikar, "Kıyas" DİA, XXV, 539.
8 Durusoy, Ali, "Kıyas" DİA, XXV, 525.

Bilinmesine ve kullanılmasına rağmen kıyas, çok sonraları tanımlanmış ve temel ilkeleri ortaya konmuştur. el-Enbârî, kıyas'ın sözlük anlamını verdikten sonra bunun alimlerin örfündeki anlamlarını sıralamıştır ki bunlar: "Fer'i aslın hükmüyle takdir etmek"; "Bir cami'/ortaklıktan dolayı fer'i asla ilhak etmek"; "Bir şeyi bir şeye bir cami' ile ifade etmektir".[9] Bu tanımların hepsi de birbirlerine yakın tanımlardır. el-Enbârî'nin bu tanımında dikkat çeken en önemli nokta, "ıstılah anlamını" kast etmek için kulandığı "alimlerin örfü" ibaresidir ki bu, kendisinden önceki bazı alimlerin kıyası tanımladığına işaret etmektedir.[10]

el-Enbârî, bir başka eserinde ise kıyası: "Aynı mânâda olması durumda mankul/nakledilmiş olmayanın mankul olana hamledilmesidir"[11] şeklinde tanımlamıştır. Burada herhangi bir kayıt düşmemiş olması, bu tanımın kendisine ait olduğunu göstermektedir. Diğer önemli bir nokta ise kıyasın varlığı ancak nakil ile mümkün olmaktadır.[12] Dolayısıyla nahiv ilmindeki kıyas, duyulan üzerine kurulu ve tümevarım bir yöntem[13] izlemektedir.

Kıyas kelimesinin içeriği zamanla değişmiştir.[14] er-Rummânî'nin yaptığı tanım da bu değişimi göstermektedir. Zira ona göre kıyas, iki şeyi bir araya getirmekten ibarettir. Bu iki şeyden birisi, aralarındaki ilişkininin tamamlanması açısından, ilk, diğeri ise ikincidir. Birincisi doğru ise ikincisi

---

9 el-Enbârî, *Lumaʿ*, s. 93.
10 en-Nevacî, *Mustalahât*, s. 49.
11 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 45; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 45.
12 en-Nevacî, *Mustahalât*, s. 50.
13 Durusoy, "Kıyas", XXV, 525.
14 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.

de doğrudur ya da tersidir.[15] Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi kendinden önceki nahivcilerin kullandıkları basit ve tümevarım yoluyla kullanılan kıyastan ziyade, akıl yürütme ön plana çıkmaktadır.

Nahiv usûl ilminde kullanılan kıyasın üç merhaleden geçtiğini söylememiz mümkündür: I. Dilsel olguyu gözetmek/izlemek, i'rab içindeki konumu ya da kipine uygun bir şekilde tasnif yapmak ve bunu yaparken de istikrâya dayanarak kural belirmeye çalışmaktır. Bu şekildeki bir anlayışla kıyasın, Arap nahiv ilminde çok erken dönemden itibaren kullanıldığını söylemek hatta Arap nahiv ilmindeki kıyasının ed-Düelî'ye dayandırmak bile mümkündür.[16] Ancak daha önce de belirtiğimiz gibi bu dönemin en önemli temsilcisi Ebu İshak el-Hadrâmî olduğunda hiç şüphe yoktur.[17] Zira o, genel ve kullanımı yaygın olan dil üzerine kıyas yapmayı uygun görürken, nadir ve şâz olana kıyası uygun görmemiştir. Bu aynı zamanda kıyas için de bilinçli bir başlangıç sayılabilir. Dolayısıyla el-Hadrâmî, nahiv konularını işlerken takip edilmesi gereken yola dikkatleri çekmiş ve nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Bu gerçek, nahiv ilminde kıyasın hızlı bir şekilde geliştiğinin sebebini de açıklamaktadır.[18] Ondan sonra gelen öğrencileri de aynı yolu takip etmiş Amr

---

15 er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *Risâletâni fi'l-luğa*, tah. İbrahim es-Sammerâî, Daru'l-Fikr Li'n-Neşr ve't-Tevzi', Amman, 1984, s. 66; en-Nevacî, *Mustalahât*, s. 48.

16 el-Cumahî, Muhammed İbn Sellam, *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'ârâ*, tah., M. M. Şakir, Daru'l-Medenî, Cidde, Ts., s. 12.

17 es-Sirafî, *Ahbâr*, s. 43; es-Suyûtî, *Buğye*, II, 42.

18 İlyas, Muna, *el-Kıyas fi'n-nahv*, Daru'l-Fıkr, Şam, 1985, s. 12.

b. el-'Alâ, şâz konusuna ondan daha farklı yaklaşmıştır.[19] Bu yüzdendir ki, Amr b. el-'Alâ'nın Araplardan gelen verilere karşı daha teslimiyetçi, el-Hadrâmî ile İsa b. Ömer es-Sekâfî'nin ise daha sorgulayıcı olduğu rivayet edilmiştir.[20] Bu dönemin temel özelliğinin; dili, belli kuralla tabi kılmak ve değişik kullanım şekillerini göz önünde bulundurmak olduğu[21] ve kıyasın da "temel kurallar belirlemek" anlamında kullanıldığı söylenebilir.

II. Kıyasın teorik bir çerçeve kazandığı ve temellerin ortaya konduğu dönem ki bu dönemde özellikle Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi öne çıkmaktadır. Onlar, kıyas ile yakından ilgilenmiş ve onu nahiv çılışmalarında kullanılacak bir usûl, bir temel dayanak yapmışlardır. Dolayısıyla onlarla birlikte nahiv, ilk dönemdeki nahivcilerin kullandıkları gibi fıtrî/doğal şeklinden çıkıp teorik bir şekle bürünmeye başlamıştır.[22] Hem genel olarak bütün nahiv ilminde ve hem de kıyas konusunda özellikle Halil b. Ahmed'in yerinin çok önemli olduğu tartışmasızdır. Nitekim o, hem kıyası ilk kullananlardan[23] ve hem de eksiklerini gideren şahıslarından birisi olarak anılır.

Zira onların döneminde Basra ile Kûfe dil ekollerinin birbirinden tamamen farklılaşması, çeşitli nahiv konularına farklı yaklaşımlarından ileri gelmiştir ki bunların en başında ise kıyas gelmektedir. Bu veriden yola çıkarak kıyasın, onlarla birlikte şekillendiği ve bir yöntem olarak

---

19 el-Becce, *Zâhiretu kıyas*, s. 75.
20 el-Kıftî, *İnbâh*, II, 106.
21 el-Becce, *Zâhiretu kıyas*, s. 76.
22 el-Mahzumî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 47.
23 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 362.

ortaya konduğu söylenebilir. Kıyasın temel rükünlerinden olan asl ve fer' konusunun Halil b. Ahmed'in düşüncesine hakim olduğu görülmekte, hatta ilimleri bile bunlara göre tasnif etmektedir.[24] Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi'yi kıyasta bu kadar önemli kılan nedenlerden birisi de onların âmil, asl-fer' ve bunlara tabi olan illet konusu üzerinde durmaları ki bunlar kıyasın temel direkleridirler.[25] Aktarılanlardan öyle anlaşılıyor ki bu dönemde kıyas kelimesinden kast edilen şey de öncekilerden farklılık arz edip "Araptan duyulana kıyaslayarak duyulmayan dilde yeni şeyler elde etmek" anlamında kullanılmıştır.

III. dönemde öne çıkan Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377 h.) ve öğrencisi İbn Cinnî ile birlikte kıyas, nahiv ilminde zirveye ulaşmış ve kendilerinden öncekilerin düşünceleri tatbik edilmiştir.[26] Onlarla birlikte kıyasın öneminin öne çıkması, bu konuda genelleme ve daha genişleme ile temayüz etmektedir. Özellikle İbn Cinnî'de göreceğimiz gibi, kıyasın nahiv usûl ilminin temel kaynaklarından birisi olduğu vurgulandığı gibi kıyas ile ilgili temel problemler de tartışılmaya ve ortaya konmaya çalışılmıştır.

Arap nahiv usûlünde kullanılan kıyas bu dönemde olgunlaşmış bir şekilde, benzerlik illetinden dolayı fer'i asla hamletmek anlamında kullanılmış, daha sonra el-Enbârî ve es-Suyutî ile birlikte fıkıh usûl ilminde kullanılan kıyasın etkisine girmiştir ki bu durum bizzat kendileri tarafından da

---

24 el-Kıftî, *İnbâh*, I, 346.
25 İlyas, *el-Kıyas*, s. 25.
26 el-Becce, *Zâhiretu Kıyas*, s. 77.

dile getirilmiştir. Nahiv ilminde kullanılan kıyasın bu şekilde, tabii dilsel yapısından çıkarıldığı dile getirilmiştir.

Bütün ilimler ya duyulandan ya naslardan veya kıyas yoluyla veyahut başka ilimlerden alınan bilgilerden oluşmaktadır.[27] Bu ilkeden nahiv ilmine baktığımızda, semâ/duyulan adeta nass hükmündedir. Elde edilen diğer bilgilerin çoğunluğu da duyulana, bir benzerlik ve ilişikiden dolayı hamledilmesiyle elde edilmiştir ki bu da kıyastır. Dolayısıyla nahiv ilminde kullanılan kıyasta akıl yürütme olsa da, bunun doğru bir zeminde yürüyebilmesi için mutlaka semâya dayanması gereklidir. Bu yönüyle nahiv ilminde kullanılan kıyas basit ve bu ilme ait bir yöntem, bir kaynak olmaktadır. Bu yüzdendir ki nahiv ilminde kıyasın inkârı mümkün değildir[28] ve bu ilmi öğrenenler için büyük bir kolaylık sağlamaktadır zira, insan ancak istikrâ ve kıyas ile nahiv ilmini anlayabilir.[29]

Arap dilindeki kıyas, dilciler arasında tartışma konusu olmuş, kimileri kıyasın bazı türlerine karşı çıkarak bu durumun dili zorlaştırdığı ve asıl kaynağı olan semâ'dan uzaklaştırdığını ileri sürmüşlerdir. Kimileri de kıyası Arap dilinin temeli ve vazgeçilmez bir unsuru, hatta Arap dilinin tümü şeklinde görmüştür. Bazı istisnalarla birlikte genelde kabul görmüş fikir, Arap dilinde kıyasın, inkâr edilemeyecek derecede, varlığı şeklindedir.[30] Kıyasla ilgili

---

27 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

28 el-Enbârî, *Luma'*, s. 95.

29 el-Efğânî, *Fi usûl*, s. 78.

30 İbn Faris, Ahmed, *es-Sahibî fi fıkhi'l-luğa ve suneni'l-Arab fi kelamihim,* el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 33.

böylesi tartışmalara girmeden, kıyasın temel rükünleri, içeriği ve temel problemlerini ele almak gerekmektedir.

Arap dilinde kullanılan kıyasın rükünlerini bir örnek üzerinde belirtmek istiyoruz: Nahivciler لا رجل (hiçbir adam yoktur) sözünün i'rabını خمسة عشر (on beş) terkibine kıyaslamış ve fetha üzerine mebni olduğu hükmüne varmışlardır. Bu durumda:

خمسة عشر (Hemsete 'aşere): asl veya makîs aleyh

لا رجل (la racule) fer' veya makîs

Fetha üzerine mebnilik: hüküm

Her ikisinin terkib-i mezci olması: illet veya cami'. Asl/makîs aleyh konumunda olan خمسة عشر (hamsete 'aşere) aslında خمسة و عشرة (hamsetun ve aşeretun) dur. Ancak aralarındaki vav harfi lafzen hazfedilmiş, manen ise kalmıştır ve iki parça terkib-i mezci olarak bir araya getirilmiştir, ikinci kısımdaki te'nis alametinin hazfedilmesine ve birinci kısımda bu alemetin bırakılmasıyla yetinilmiştir. Fer' durumunda olan لا رجل de bunun gibidir. Zira, aslında bu لا من رجل (la min raculin)dir ve burada istiğrak mânâsında olan "min" harfi lafzen hazfedilmiş ancak manen vardır ve burada "la" ile "racul" lafızları, terkib-i mezci ile bir araya getirilmiştir. [31]

Başka bir örnek de şu olabilir: "Kendisinden önce gelen bir fiile isnad edilen naib-i failin, faile kıyasen merfu' olması vaciptir" derken burada, asl olan; fail, fer' ise faili

---

31 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 91-92.

zikredilmemiş olan/naibi fail, illet; isnad, hüküm ise ref' olmasıdır.[32]

1. Kıyasın Temel Rükünleri

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi nahiv usûlünde kıyas, mutlaka var olan bir kurala, bir benzere dayanmalıdır. Dolayısıyla nahiv ilminde kullanılan kıyas, fıkıh ilminde kıyas için kalıplaşmış tabir olan "kıyas muzhirdir musbit değildir/kıyas bir kural koyucu-belirleyici değil var olanı ortaya çıkarıcıdır" sözü nahiv ilmi için de geçerli görünmektedir. Zira kıyasın, tek başına daha önce hiç olmayan, sadece akıl yürütmeye dayanarak kural elde edecek bir imkânı yoktur. Arap dilinde kıyas, var olan ve kullanılana dayanıp, onu temel alan, aralarındaki bazı benzerlikleri ortaya çıkaran, aslında zaten potansiyel olarak varolan ancak kullanımı olmayan ya da o an için bilinmeyen bir kaideyi ortaya çıkarmaktadır. Böyle olunca da kıyas için vazgeçilmez dört (4) rükün ortaya çıkmaktadır: Asl, fer', illet ve hüküm.

1. 1. Makîs 'Aleyh/ Asl

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi doğru ve sağlam hir hükmün verilmesi, temel alınan asl/makîs aleyhin sağlamlığıyla doğru orantılıdır. Hemen şunu belirtmeliyiz ki, nahivciler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasının en büyük nedenlerinden birisi de kural belirlerken ölçü kabul edilen makîs aleyh/asl'ın farklı olmasından kaynaklanmaktadır.[33] Dolayısıyla farklı

---

32 el-Enbârî, *Luma'*, s. 93.

33 Hassan, *Makâlât*, s. 457.

görüşlerin ortaya çıkmasını engellemek ve elde edilecek hükmün de daha genel olmasını sağlamak nedeniyle asl için vazgeçilmez olan bazı şartları gözetmek gerekmektedir.

Nahivcilere göre makîs aleyh; Hükmü, metin veya icmâ ile sabit olmuş olgudur.[34] Başka bir deyişle, nakil yoluyla Araplardan alınmış dilsel (sözlü veya yazılı) metindir. Burada her ne kadar nakil yoluyla gelmiş metinler makîs aleyh olabiliyorlarsa da nahivcilerin bu metinlerden çıkardıkları kurallar da makîs aleyh olabilirler. Dolayısıyla makîs aleyh ya rivayet yoluyla aktarılan bir metin ya da nahivcilerin Arap dilini taramalarıyla elde ettikleri bir hüküm olmaktadır.[35]

Makîs alyeh'in çerçevesinin çizilmesi doğru bir hüküm vermede kaçınılmazdır. Makîs aleyhin temelini, duyulan/semâ oluşturduğundan, râvi ve adaleti, aktarılan metin ve doğruluğu, bunu başkasına aktaran kişinin fesahatı hep sorgulanmıştır. Bu yüzden de Araplardan duyulan her şey makîs aleyh olarak alınmamış ve çeşitli derecelendirmelere tabi tutulmuştur.[36] Nitekim Sibeveyhi'ye bakıldığında ona göre makîs aleyhin, fasih ve güvenilir olması şarttır.[37] Bu ölçüyü diğer nahivcilerde de bulmak mümkündür. Makîs aleyh'in kullanımda yaygın olmasını özellikle gözetilmiş ve bazı kısımlandırmalar yapılmıştır. En makbul olanı muttarıd/yaygın olandır daha sonra galib/baskın, kesret/çokluk, kalil/azlık ve nadir

---

34 Nahle, *el-Kıyas*, s. 99
35 Suveyh, *el-Kıyas*, s. 89; el-Becce, *Zâhiretu Kıyas*, s. 81.
36 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, s. 233.
37 Hellab, *el-Kıyas*, s. 207.

gelmektedir. Muttarıd, kendisine muhalefet edilmeyecek derecede yaygın olandır. Galib ise çok yaygın olmasına rağmen muhalefet olabilir, kesret ise ğalibe yakındır rakamsal olarak 20 den 17'ye tekabul eder, kalil olan ise kesretten ve ortalamadan daha azdır. Nadir ise tek tük olandır ve şâz diye isimlendirilir.[38]

Nahivcilerin makîs aleyh konusuyla ilgili tartıştıkları bazı durumlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Eğer makîs aleyh muttarıd ve kullanımı fazla (kesret) ise, tartışmaya gerek görmeden temel alınır. Bu makîs aleyh, ister bir metin ister bir kural olsun hiç fark etmez.[39] Zira muttarıd kelimesi, yaygın olmanın yanı sıra, zaten süreklilik ve devamlılığı[40] ifade etmektedir. Dolayısıyla eğer metin ise üzerinde ittifak sağlanan bir metin, eğer kural ise de kendisiyle çelişen bir başka kuralın olmaması gerekmektedir. Böylesi genel sınırlandırmadan başarıyla geçen bir makîs aleyh rahatlıkla hüküm elde etmede kullanılabilir demektir.

2. Nahivciler, üzerine kıyas yapmayı gerçekleştirip hüküm elde etmek için makîs aleyh'in tek şartının kesret olmadığını belirtmişlerdir. Makîs aleyh bazen kullanımı az olan/(kalil) bir dil olgusu da olabilir ve bunun üzerine kıyas yapılabilir.[41] Kullanımda az olan bu şekil kıyas bakımından da zayıf bir kıyas olmaktadır. Ancak böyle bir kıyas çeşidi var olduğu için de tümden reddedilmemiştir.

---

38 Bel'id, *Fi usûl*, s. 47-48.
39 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 94.
40 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 97.
41 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 115.

İbn Cinnî bu çeşid makîs aleyhe şu örneği vermektedir: رَكُوبَة (rekube) ve حلوبة (helube) kelimeleri شَنوءَة (şenue) kelimesinin شَنَئ (şenei) şeklinde nisbet edilmesine kıyasla, رَكَبي حَلَبي şeklinde nisbetleri yapılmıştır.[42] Burada makîs aleyh az bulunan türden de olsa, ona kıyaslandığında bu ameliye ile çelişen başka bir kıyasın olmaması önemlidir. Zira ister lafız ister makîs alyeh tek olsa da, bu kıyas sonucu meydana gelen hükmü geçersiz kılacak başka bir görüş olmadığı için geçerli bir kıyas çeşidi olmaktadır.

3. Nahivciler şâz olana kıyas yapmamışlardır.[43] Şâz kelimesi, anlamı itibariyle, dilsel metinlere ve nahiv kurallarına muhalif olan şey demektir.[44] Şiirdeki zaruret durumu hariç, şâz olan bir kelime makîs aleyh olarak alınmamıştır. Eğer dilsel metin açısından tartışılmayacak bir kaynaktan geliyorsa bile, olduğu gibi kabul edilmiş ancak buna dayanarak başka kıyaslar yapılmamıştır ki bunun en önemli örneği Kur'an'da mevcuttur. استحوذ عليهم الشيطان ayetinde[45] gelen استحوذ kelimesi şâz olarak kullanılmıştır. Zira bu kelimenin kullanımı Arap dili kurallarına uygun değildir. Bu kalıpta gelen kelimelerde "vav" harfinin "elif"e dönüşmesi gerekir. Dolayısıyla şâz olarak kullanılan bu kelime, makîs aleyh alınarak üzerine daha başka bir kelime kıyaslanamaz. Ancak bu kelime, doğruluğu tartışılmayan bir kaynaktan geldiği için olduğu şekliyle kabul edilir.[46]

---

42 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 116.
43 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 57.
44 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 100.
45 Mücadele 28: 19.
46 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 100.

Tabi burada hemen şunu belirtmekte fayda var; Basra ile Kûfe dil ekolleri arasında makîs aleyhe yaklaşım farkı vardır. Örneğin Kûfe mezhebinin önde gelenlerinden birisi olan el-Kisaî için; şâz olanı, fesahatı olmayan şairlerin şiirlerini rahatlıkla aldığı ve bunların üzerine kıyas yaptığı dolayısıyla da nahiv ilmine halel getirdiği iddia edilmiştir.

Makîs aleyh konusunda ele alınan bir başka konu ise birden fazla olması durumunda nasıl davranılacağıdır. Yani makîs aleyh birden fazla ancak makîs tek bir tane olabilir mi? es-Suyûtî bunun mümkün olduğunu belirttikten sonra şu örneği vermektedir: اى kelimesi hem بعض ve hem de كل kelimelerine kıyasla i'rab edilir[47] demiştir.

İbn Cinni dilsel bir metni muttarıd/tard ve şâz bakımından ele alıp 4 kısma ayrımaktadır:[48]

1. Hem kıyas ve hem de kullanımda muttarıd/yaygın olan ki bu istenilen ve arzulanan bir durumdur. Örneğin: قام زيد ضربت عمرا مررت بسعيد cümlelerinde olduğu gibi. Zira bu hem kurallara uygundur ve hem de kullanımı oldukça fazladır. Dolayısıyla en ufak bir tartışmaya mahal bırakmayacak düzeydedir.

2. Kıyasta muttarıd ancak kullanımda şâz olan: يذر يدع fiilerinin mazi kalıpta gelmeleri gibi. Bu fiillerin bu şekilde gelişleri kıyasa uygundur ancak kullanımı şâzdır.

3. İkinci şıkkın tersi olacak şekilde, kullanımda mevcut ancak kıyasta şâz, استحوذ kelimesinde açıkladığımız

---

47 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 62.
48 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 98-99

gibi. Bu durumda olan bir kelime olduğu gibi alınır ancak üzerine kıyas yapılmaz.

4. Hem kıyas ve hem kullanımda şâz olandır: ثوب مصوون مسك مدووف ismi mefullerde olduğu gibi aynel fiili vav şeklinde gelmiştir (masvûn).[49] Kıyas ve kullanımda şâz olan bu kelimeler üzerine kesinlikle kıyas yapılmaz. Sadece var olanı aktarmak için kullanılır.[50]

1. 2. Makîs/Fer'

Kıyasın ikinci rüknünü oluşturan makîs/fer', kendisi hakkında bir hüküm verilmek istenen taraftır. Arap diline hamledilen ve hamledilmeyi kabul etmediği takdirde kullanılması uygun olmayandır.[51] Zira, hamledilmeyi ve kıyaslanmayı kabul ettikten sonra o artık Arap diline aittir demektir.[52] Dolayısıyla kıyası yapılan şey iki çeşit olmaktadır:[53]

1. Kıyaslanan metindir. Nakledilenle yetinilmesi gerektiğini savunan ve başını el-Mazinî'nin çektiği muhafazakar görüşe[54] rağmen, toplumsal gelişmeler neticesinde ihtiyaç duyulan bir durum olan bu kıyaslama, nakledilmemiş olan kelime ve kiplerin nakledilmiş olana kıyas yapıp aynı muameleye tabi tutmaktır.[55] Zira meydana

---

49 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 99.
50 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 100.
51 el-Hadisî, *eş-Şâhid*, 275.
52 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 115.
53 Bkz. Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 83 vd
54 Nahle, *Usûl*, s. 123- 124; Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 89.
55 el-Becce, *Zâhiretu kıyas*, s. 87.

gelen yeni şey, Arap dilinin bir parçası olmaktadır ki İbn Cinnî'nin yukardaki sözü de bunu kast etmektedir.

شرب عادل (Adil içti) cümlesindeki fiil ve fail nasıl Arapça ise طاب الخُشكُنان (Huşkunanu (bir çeşit ekmek) güzel oldu) cümlesindeki ögeler de Arapçadır.[56] Zira, bu cümlede Arapça olmayan bir kelime fail konumunda kullanılmıştır ve onun gerektirdiği i'rab alametlerini de almıştır.

2. Kıyaslanan şey ya bir olgu veya bir hükümdür. Bu kıyas da sözlü veya yazılı olsun metne değil, kural üzerine yapılmaktadır. Bu kısımdan yola çıkarak özellikle makîs aleyh ve makîsin durumları karşılaştırarak birkaç çeşit kıyasın varlığı da nahivciler tarafından dile getirilmiştir. Bunlar genellikle şöyle sıralanmıştır:[57]

1. Hem makîs aleyh ve hem de makîs, herkes tarafından bilinir ve kabul edilir. Dolayısıyla böylesi durumda hüküm vermek amaç değildir. Zira her iki taraf nezdinde de aynı şekilde bilinmektedir. Burada amaç konuyu daha kapsayıcı bir duruma getirmektir. Bu kıyasa örnek olarak, fiillerin cezmini isimlerin cer hallerine kıyası verilebilir.

2. Makîs aleyh bilinendir ancak makîs fazla bilinmemekte ve yaygın bir durumda değildir. Burada makîs sadece bir lehçeye ait bir konumdadır. O lehçe konumunda olan, daha genel olana hamledilerek genelleştirilir.

---

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 358.
57 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 89 vd

3. Bilinenin şüpheli olana kıyası ki, ilk bakışta, bu çeşidin anlaşılmaz olduğu zannedilir. Ancak bu konu, nahivciler arasında tartışılmış ve kıyas için de kullanılmıştır. Müstesnayı nasb eden الا (İlla) edatının bu ameli, münadayı nasb eden "ya" harfine kıyaslanmıştır. Oysa nida harfi olan "ya" harfinin buradaki ameli tartışma konusudur. Kimileri "ya" harfinin münadayı nasb ettiğini söylerken kimileri de mukadder bir fiilden dolayı nasb olduğunu söylemişlerdir.[58] Kimi nahivciler de "ya" harfinin burada zaten tartışmalı, şüpheli ve fer' konumunda olduğundan kıyas yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak el-Enbarî, bir şeyde fer' olan başka bir şey için asl olabilir demiştir. Örneğin, amelde ism-i fail, fiil için fer'dir ancak sıfatı müşebbehe'de asl olduğunu bildirerek bu görüşü çürütmüştür.[59]

4. Diğer bir çeşit ise, şüpheli olan bir makîsin aynı şekilde şüpheli olan makîs aleyhe kıyas yapılmasıdır. Her iki taraf da kurallı ve sabit olmadıkları halde nahivciler, bazen bu çeşit kıyası da kullanmışlardır. Bunun en açık örneği de şudur, (ketube) كتوبة, (rekube) ركوبة ve (helube) حلوبة gibi isimlerin nisbeti, (katebiyyu) كتبي (rekebiyyu) ركبي ve (halebiyyu) حلبي şeklinde olmuş ve bu da (şenuetu) شنوءة ya kıyasla yapılmıştır zira onun nisbeti (şeneiyyu) شنئي şeklinde gelir ki bu çeşit bir kıyas zaten kurallı değildir ve başka isimlere uygulanmaz.[60]

---

58 el-Enbârî, *el-Luma'*, s. 124

59 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 125.

60 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 93.

Yine makîs ile makîs aleyh arasındaki ilişki, hamledilme durumlarında da farklı olabilir.[61] Şöyle ki, genel olan durum makîs aleyh'in asl, makîsin ise fer' olmasıdır. Ancak bazen asl fer'e hamledilebilmektedir. ليس ve عسى kelimelerinin tasriflerinin olmadığını ما ve لعل ye hamledilmesi gibi. Oysa daha önce amel konusunda ما kelimesi ليس kelimesine hamledilmişti.[62]

Makîsin, makîs aleyhe hamledilmesi, lafızda veya mânâda ya da her ikisinde benzer/denk durumda olanın hamledilmesi şeklinde olabilir. Lafızda denk olana örnek: fiili te'acüb (افعل به) deki failin hazfi, lafızda benzer olan emir fiile hamledilmesi. Bu çeşit hamlde mânâ önemli değildir önemli olan lafızların şeklen benzerliğidir. Haberiyye كم ile istifham مكin hamli de bu kabildendir.

Mânâda denklik, غير قائم الزيدان cümlesinin doğruluğu ما قام الزيدان cümlesine hamledilmiştir. Zira ikisi de aynı anlamdadır. Aynı şekilde, nefyi لا harfinin ليس ye hamledilmesi de mânâda benzer olanın hamledilmesine verilen bir başka örnektir.[63]

Hem lafız ve hem de mânâdaki denklik/benzerliğin hamledilmesine ise şu örnek verilmiştir: İsmi tafdilin (افعل) te'accüb siğasında gelen (افعل) emir kipine, vezin, asl ve ifadedeki mübalağa bakımından benzediğinden dolayı, zahir ismi ref' etmesi uygun görülmemiştir.[64]

---

61 Nahle, *Usûl*, s. 122.
62 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 61.
63 el-Becce, *Zâhiretu kıyas,* s. 331.
64 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 61.

Kıyas yapılan makîs ile makîs aleyh bazen birbirlerine zıt olabilir. Fiili muzariyi cezm eden لم edatı, nasb edatı olan لن harfine hamledilmiştir ki ilki geçmiş zamanı olumsuzlarken ikincisi ise gelecek zamanı olumsuzlamaktadır.[65]

Kullanımı yaygın olmasa bile bazı durumlar için geçerli olan kalıpların, başka kalıpların çekimi için de geçerli olabilir. Örneğin, قتلتل, شربرب (kateltele ve şerebrebe) fiilleri صمحمح (samehmehe) fiilinin çekimine hamledilerek yapılıp kullanılabilir. Bu şekilde bir kullanım yaygın olmasa da meydana gelen kip Arapçadır artık.[66] Bu örnekte de görüldüğü gibi nahivciler, Arap kelamına kıyaslanan her şeyi artık Arap kelamı,[67] olarak gördüklerinden elde edilen makîs konusunda tartışmamın daha fazla sürdürülmemesi gerekir.

1. 3. Hüküm

Bazı fıkıh usûlcüleri hükmü kıyasın bir rüknü değil de, kıyasın ürünü ve sonucu görürler. Ancak nahivcilere bakıldığında ise hüküm, en az diğer üç rükün kadar önemlidir ve bunlarla birlikte zikredilir. Zira hüküm, makîs aleyh ile makîsin birleştikleri nokta, vardıkları sonuçtur.[68] Bu kıyas esnasında yapılan şey, makîs aleyhte olanı makîse uygulamaktır[69] ki zaten hüküm de budur. Makîse, makîs

---

65 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 62.
66 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 63.
67 Hassan, *el-Usûl*, s. 183.
68 Hellab, *el-Kıyas*, s. 224.
69 el-Hadisî, *eş-Şahid*, s. 233.

aleyh ilhak hükmünün verilmesi aynı zamanda bu hükmün zıddının nefyini de gerektirir.

Hükümde isbat ve nefy olduğundan, ilk başta nahivcler bunu vacip ve memnu' şeklinde ikiye ayırmışlardır. Ancak daha sonraları iki ayırımla yetinmeyip genel kabul gören görüşe göre altı çeşit hüküm çıkarmışlardır.[70] Bunlar:

1. Vacip (Olması gereken), Arap gramerinin temel özelliklerini ve ilkelerini yansıtır. Failin ref' olması ve fiilden sonra gelmesi, mefulun nasbı ve muzaafu ileyhin cerri, halin ve temyizin nekre olması gibi.

2. Memnu' (Yasak), haliyle yukarıda anlatılanların tersidir. Failin mansup olması memnu'dur gibi.

3. Husun (Güzel), mazi şarttan sonra, cümlenin bir parçası olarak gelen müzari fiilin ref' şeklinde gelmesi:

و ان اتــاه خليــل يــوم مــسالة يقــول: لا غائــب مــالي و لا حــرم

4. Kabih (Çirkin), muzari şarttan sonra, cümlenin bir parçası olarak gelen muzari fiilin meczum olması gerektiği halde ref' olması:

يــا اقــرع بــن حــابس يــا اقــرع انــك ان يــصرع اخــوك تــصرع

5. Hilafu'l-evla (evlâ/daha iyi olan tersine), mef'ulun failden önce gelmesi gibi: ضرب غلامه زيد burada Zeyd fail

---

70 es-Suyûtî, *el-İktirâh,* 13; Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 118

olduğu halde mef'ulden sonra gelmiştir. Oysa evlâ/daha iyi olan, failin fiilden hemen sonra gelmesidir.

6. Caiz 'ala sivâ (Fark etmez/her iki durum arasında hiç fark yok), hazfedilmelerine ve zikredilmelerine bir engel yoksa mübteda veya haberin hazfedilmesi durumu. Bu taksimden ayrı olarak zikredilen bir hüküm de "ruhsat"tır ancak bu daha çok şiirle sınırlı bir hükümdür. Kimi nahivciler "zayıf" şeklinde bir hüküm de eklemişlerdir.[71]

Nahivcilerin bu taksimi yaparken fıkıhçılardan etkilendikleri açıktır. Ancak bu hükümlerin, Sibeveyhi'den beri nahivciler tarafından da kullanıldığı görülmektedir.[72]

Makîs ve makîs aleyh arasında gerçekleşen kıyastan elde edilen hüküm de artık Arap diline uygundur ve bu hükme de artık kıyas yapılabilir. Ancak bu konuda bazı tartışmalar yaşanmıştır. Kimileri, Arap kullanımı üzerine kurulan hükme kıyasın yapılmasında bir problem olmadığını ancak kıyas ve istinbat ile elde edilen hükme kıyasın yapılmasında ihtilaf olduğunu söyleseler de genel görüş, ikinci hükme de kıyasın rahatlıkla yapılabileceğinden yanadır.[73] Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, makîsin Arap kelamı olduğu gibi artık hüküm de Arap kelamıdır. Zira Arap gramer kurullarına uygun olarak elde edilmiştir.

Yine aynı tartışmalar çerçevesinde, makîs aleyh ihtilaflı ise elde edilen hükme kıyasın uygun olup olmaması

---

71 Hassan, *Makâlât*, s. 460.
72 Hellab, *el-Kıyas*, s. 330 vd.
73 Nahle, *Usûl*, s. 134.

da tartışılmış ancak elde edilen hükmün artık bir asl olduğu ve kıyas ameliyesinde kullanılabileceği söylenmiştir.[74]

Hüküm ile ilgili bir başka problem de, hükmün illetle mi yoksa nas/dilsel metin ile mi sabit olduğu konusudur. el-Enbarî, daha sağlam bir hüküm için, hükmün illet ile var olması gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde yani eğer hüküm nass/sözlü veya yazılı dilsel metin ile sabit olursa, daha başka metinleri kapsaması imkânsız hale gelir ve bu yüzden de kıyasın önü kapanmış olur. Zira daha öncede belirttiğimiz gibi kıyas, fer'in asla bir illete binaen hamledilip fer'e aslın hükmünü vermek olduğundan, illet ortadan kalkarsa zaten hüküm de kalkar. Kimileri de nas/dilsel metin kesin, illet ise zannedilen olduğundan, hükmün metne bağlı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak unutulmaması gereken bir şey vardır ki o da hükmü gerektiren şey illettir.[75] Ortak illet kaybolursa kıyas da geçersiz olur. Örneğin, ضرب زيد عمرا bu cümlede ref' ve nasb illet ile değil nass ile sabit olursa, fail ve mef'ule ek yapılması ve bu ikisine kıyas yapmak geçersiz olur ki bu da dilin yapısına uygun değildir.[76]

Kimi durumlarda illetin yok olmasıyla hüküm de yok olabilir. Örneğin, fiilin hazfen ve takdiren isnadının olmadığı durumda failin ref' olma durumu da ortadan kalkar.[77]

---

74 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 64.
75 el-Enbârî, *Luma'*, s. 121-122.
76 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 71.
77 el-Enbârî, *Luma'*, s. 115.

İlletin yok olmasına rağmen hükmün var olabileceği hakkında bir konu başlığı açan İbn Cinnî, bu durumun illeti geçersiz kılmadığını söyler ancak, ona göre az da olsa illetin yok olmasına rağmen hükmün devam edeceği durumlar da vardır.[78]

حمى لا يحل الدهر الا باذننا و لا نسأل ألأقوام عقد الميـاثق

Bu şiirde görüldüğü gibi المیـاثق kelimesindeki "vav" harfi kendisinden önceki harf kesreli olduğundan "ya" harfine dönüşmüş, ancak kendisinden önceki harf fethaya dönüşmüş olmasına rağmen yine "ya" olarak kalmıştır. Doğru olan ise bu harfinin çoğulunun المواثيق şeklinde olması gerekirdi.

Yine hüküm hakkında tartışılan bir başka konu ise tek bir hükmün, birden fazla illete dayanmasıdır ki bu durum da nahivciler tarafından uygun görülmüştür.[79] Bu konuya şu örnek verilmiştir: هـذا عـشرىً هـؤلاء مـسلمىً kelimelerindeki nisbet عشروك مسلموك kelimelerine kıyasla yapılmıştır. Dolayısıyla عـشروىَ مـسلموىَ şeklinde olması gerekirdi ancak yukarıdaki gibi olmasını gerektiren iki illet burada var olmuştur. Birincisi, vav ve ya harflerinin bir araya gelip birincisinin sakin olması, ikinci illet ise, mütekellim ya harfinin, salim olduğu müddetce kendisinden önceki harfi kesreli yapmasıdır.[80] Bu iki illet tek bir hükümde birleşmiş olmaktadır. Bu tür konularda bir tek illet bile yeterli olmaktadır. Ancak bir ismin ğayrı

---

78 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 159 vd.; Nahle, *Usul*, s. 138.
79 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 175 vd.
80 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 175.

munsarıf/çekimsiz isim olabilmesi için en az iki neden aranmıştır. O ismi, sarftan men eden illet, iki tane nedenin toplanması şeklinde özetlenmiştir. Zira, sadece bir tane sebebin olması illetinin tamamlanmasını azaltma[81] olarak algılanmıştır.

Kimileri de iki veya daha fazla illetin varlığını kabul etmemiştir. Zira, nahiv illeti aklî illete benzer. Aklî illet de ancak bir tek illet ile hükmü sabit olur. Bu yüzden ona benzeyen illetlerin de bu şekilde olması gereklidir.[82]

Bir başka konu ise, aynı konu hakkında iki farklı illetten dolayı iki farklı hükmün verilmiş olmasıdır. Nefyeden edat olan ما edatını Hicazlılar, ليس kelimesine benzeterek onun gibi amel eder derken, aynı konuda Temim kabilesi هل edatına bezeterek amel etmediğini ileri sürmüşlerdir.[83]

Hüküm konusunda görüldüğü gibi hükmün, nahivciler arasında vacip/zorunlu ve memnu'/yasak diye adlandırılmasında herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Ancak diğer hükümler tartışmalıdır ve ekollere göre farklılık arzedebilir.

1. 4. Câmi'/'İllet

Kıyasın diğer bir rüknü olan, aslında sıralamaya göre üçüncü olarak ele alınması gereken ancak çok detaylı olması hasebiyle dördüncü sırada ele alacağımız câmi'/'illet konusu, en az kıyas kadar derinlemesine incelenmiş ve

---

81 İbn Cinî, *a.g.e.*, I, 178.
82 el-Enbârî, *Luma'*, s. 117
83 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 168.

üzerinde bir çok tartışmalar yapılmıştır. Hatta kimi zaman illet, kıyası da aşacak genişlikte ele alınmıştır. Kıyas illetsiz yapılamaz zira, makîsi, makîs aleyhe katan ya da ikisini bir arada tutan şey illettir. İşte bu yüzdendir ki illetin konusunun varlığı nahiv ilminin varlığıyla birliktedir. Ancak ilk dönemlerde oldukça basit ve yalın olan illet, daha sonraki dönemlerde teorik olarak tartışmalara konu olmuş ve çok karmaşık bir hal almıştır.[84]

İlletin sözlük anlamı, bir yere girip, seçme imkânı vermeden, kendisiyle orayı değiştiren şey anlamındadır.[85] Arap dilinde hastalığa da "illet" denilmesi buradan kaynaklanmaktadır.[86] Ahmed b. Faris de illet kelimesini, problem/sorun anlamında kullanmıştır.[87] Nahiv ilminde kullanılan illet, makîsin, makîs aleyhin hükmünü almayı hakkettiği ve dolayısıyla da makîs aleyhteki bir hükmün makîse verilmesine sebeb olan bir sıfat ve özellik[88] şeklinde görülmüştür. Makîs aleyh ve makîsin bir araya gelip oluşturdukları ve hüküm diye anlandırılan şeydeki etkilerinin ve sebeplerinin açıklanması illet ile meydana geldiği için çoğu zaman illet, dilsel çerçeve aşılıp zihnî faaliyetlere dönüşebilmektedir.[89]

Nahiv ilminde kullanılan illetin tarihsel sürecine ve konuyla ilgili detaylara girmeden önce şöyle bir örnek verebiliriz: Arap nahvinde cümle içindeki failin özel bir

---

84 Nahle, *Usûl,* s. 124.
85 et-Tehanevî, *Keşşâf*, III, 316.
86 el-Cürcanî, *Ta'rifat*, s, 66.
87 İbn Faris, *es-Sâhibî,* s. 38.
88 el-Hadisî, *eş-Şahid*, s. 317.
89 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 108.

vad'i/konuluşu vardır. Bu konuluş hangi kelime için geçerli olursa o kelime fail olur ve ötre harekesi almaya/merfu' olmaya hak kazanır. ذهب زيدٌ (Zeyd gitti) cümlesinde Zeyd kelimesi, fiilin kim tarafından yapıldığına delalet eder ve fiili meydana getiren kelimeye delalet eden şey de fail olmaktadır. Bu cümlede Zeyd'i fail kabul etmemizin illeti, fiilin ondan çıkmış, onun tarafından gerçekleşmiş olmasıdır. Bundan dolayı da ona gramatik hüküm olan faillik hükmünü verir ve şöyle deriz: Zeyd kelimesi merfu'dur çünkü bütün failler merfudur. Bütün faillerin merfu olması, Zeyd'teki ref'/ötre olma durumunun illetidir.[90]

Bazı durumlarda, tanımın açıklamayacağını örnek açıklayabilir. Bu yüzden şu örnek de nahivcilerin illete yaklaşımlarını özetler niteliktedir: Onlara göre isim, fiilde asıldır. Bu yüzden حجر hacere lafzı استحجر istehcere fiilinin aslıdır. Bu yüzden isim daha hafiftir. Zira o asıldır ve diğerinden daha az delalet eder. Bu yüzden isme tenvin dahil olur ve fiile olmaz. Bunun açıklaması da şöyledir: Tenvin isimlere bitişen nunu sakinedir ve harf sayısını arttırır. İsmin daha hafif olması da muhtemeldir. Eğer bu "nun" harfi fiile dahil olursa, zaten ağır olan fiil daha da ağırlaşmış olacak. Bu yüzden fiile bitişmez.[91]

Yukarıdaki basit örnekten de anlaşılacağı gibi illet, nahiv ilminde kullanılan kıyasın gelişmesi ve derinleşmesini sağlayan en temel unsurudur. Zira dilci, bütün akli yeteneklerini ve işlevlerini illet yoluyla göstermektedir. Bu yüzden yeni şeyleri keşfetmeye götüren illet, nahiv ilmiyle

---

90 el-Hadisî, *eş-Şahid*, s. 317.
91 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 108.

birlikte vardır, zira kural koyarken onun sebebini, illetini de açıklama gereğinin şart olduğu açıktır.[92]

İlletin her ne kadar kural oluşturma esnasında meydana geldiği görülüyor olsa bile, aslında kullanımda var olanı açıklama, neden öyle kullanıldığının sebebini ortaya koyma gayretidir. Dolayısıyla kurallın geçerliliğini ispatlama çabası vardır. Şimdi bu önemli dilsel çabanın nahiv ilmindeki gelişim sürecine kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Fasih bir şekilde konuşan kişi, doğru bir şekilde konuşmasının illetinin bile farkında olmadan yerine getirir. Ancak bunu daha derinlemesine inceleyecek kişi de gramercilerdir. Arap gramercilerinin de illetlendirmedeki amaçları, hükmün, asıldan fer'e geçişine makul bir açıklama getirmektir. Çünkü illet, hissî kullanımı ile aklî olan arasında, aklî bir bağ olmuşturmayı hedefler. Asıl olan ve herkesin bildiği üzerinde fazla durulmaz. Zira, "asıl ta'lil edilmez" olgusu istidlalde nahivcilerin bir kuralı haline gelmiştir. Yani asıl için ayrıca gerekçe aranmaz. Fail niçin merfu'dur, fiil niçin ondan önce gelir? ضرب (darebe) fiili niçin bu sigada gelmiş gibi sorular sormak uygun değildir. Çünkü bunların hepsi Arap gramerinde hiçbir tartışma kabul etmeyen asıllardır.[93]

Nahiv ilminde kullanılan illetin oluşum dönemini, ilk nahivciler olan İbn Ebi İshak el-Hadramî (ö. 117 h.), İsa b. Ömer es-Sekâfî ve Amr b. el-'Alâ (ö. 154 h) ve Yunus b. Habib (ö. 172 h.) ile başlatmak mümkündür. Zira, kıyas

---

92 Hellab, *el-Kıyas*, s. 237.
93 Hassan, *el-Usûl*, s. 188

ilminin başlangıcı da bu dilcilere dayanmaktadır.[94] Ancak nahiv ilminin bu dönemde bulunduğu seviye göz önüne alındığında illetin, basit ve yalın olduğu söylenebilir. Örnek ve benzerler verilerek açıklanmaya çalışılan illet daha ziyade dilsel konularla "meşgul olma" anlamına yakın durmaktadır. Kuraldaki sebebi açıklama ve lafızlardaki benzerlik ölçütlerine uygun bir şekilde istikrâya dayanarak kıyası ortaya koymaya gayret ermişlerdir.[95]

Bu dönemde dilcilerin kullandığı illetin bazı özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. En temel özellik, bu dönemde dilsel metinlere tam bir bağlılığın olmasıdır. Öyle ki en küçük bir sapmaya hemen müdahale etmek istemişlerdir ki bu yüzden el-Hadramî ile dönemin önde gelen şairlerinden biri olan el-Farazdak arasında sürekli tartışmalar yaşanmıştır.[96] Diğer bir özellik de küllî/tümel kurallar belirleme yerine cüz'i/tikel ve sınırları belli kurallar konulmuştur. Diğer bir özellik ise konulan bu kuralları açıklamak ve doğruluğunu isbatlama gayretinin hâkim olmasıdır.[97] Dolayısıyla bu dönemde çekişme, mücadele ve tartışmalardan ziyade var olanı açıklama ve sebeplerini ortaya koyma mücadelesi ön plana çıkmaktadır.

Halil b. Ahmed ve öğrencilerinin etkili olduğu ikinci dönemde ise illet, oluşum sürecini tamamlamış ve yeni bazı özellikler kazanmıştır.[98] Bu dönemde, Emeviler devrinin kapanıp Abbasiler devriminin yaşanması gibi büyük

---

94 es-Sirafî, *Ahbâr*, s. 43.
95 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 35.
96 es-Sirafî, *Ahbâr*, s. 44 vd.
97 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 167 vd.
98 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 35

toplumsal olayların yaşanması, her alanda etkili olduğu gibi dil alanında etkili olmuştur. Bu dönemde Arap taasubundan ziyade, nahivciler arasında Arap dili taasubu yapan, Arap ve Arap olmayan dilciler görmekteyiz ki bunların başında, Sibeveyhi, el-Ferrâ, el-Kisaî vb. gibi şahsiyetler gelmektedir. Genel olarak bütün nahiv ilminde, özel olarak da kıyas ve illet konusunda üstün bir zekâya sahip Halil b. Ahmed (ö. 175 h.) ve öğrenci Sibeveyhi'nin (ö. 180 h.) bu dönemdeki illetin oluşmasında da yerleri büyüktür.

Bu dönemde yaşayan dilciler ta'lil konusuyla daha fazla ilgilenmişlerdir. Kendilerinden önce oluşturulan kural ve kaideleri illetlendirme gereği duymuşlardır. Kelimenin yapılmış olan taksimlerine binaen, isme irablık, fiil ile harfe de mebniliği uygun görmüşlerdir. Daha sonra mebni olan bazı isimleri fark edip bunun nedenini araştımış ve sebeplerini ortaya koymaya çalışlardır. Aslında mebni olması gerekirken bazı durumlarda mu'reb olan fiileri görünce de bunun da illetini araştırıp[99] kendilerini açıklama yapma durumunda hissetmişlerdir.

Halil b. Ahmed'in illet karşısındaki tutumunu şu örnek güzel bir şekilde açıklamaktadır: Yaptığı bir illet konusunda kendisine "bunu Araptan mı aldın yoksa kendin mi icat ettin?" diye sorulunca o şöyle cevap verir: Araplar, dillerinin tabiatlarına uygun bir şekilde konuşmuşlardır. Onlardan nakledilmemiş olsa bile akıllarında, kullanımlarıyla ilgili illetleri vardır zaten. Ben de kendimce, ona ait bir illet ile o kullanıma illetlendirdim. Eğer, onun

---

99 ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 77

Arap dilinde uygun bir illeti varsa ben de zaten onu arıyorum. Benim durumum şuna benzer: Bilge bir adam, sağlam yapılı bir eve girdi ve düzenini, kısımlarını çok beğendi. Bu adam o evde bu yapıtların birisinin yanında durup şöyle dedi: Yapan kişi, bunu şu şekilde şu illetten, şu şu sebepten dolayı yaptı. Bu konudaki muhtemel şeyleri sıraladı. Evi yapan adamın bunu, eve giren adamın zikrettiği illetten dolayı yapmış olması mümkündür, başka bir illet için de olması mümkündür. Ancak şu da var ki, o adamın zikrettiği illetin de o illet olması mümkündür. Eğer benden başkasının aklına, nahiv için getirdiğim illetten daha uygun bir illet gelirse onu getirsin."[100] Halil b. Ahmed, hata yapması imkân dâhilinde de olsa, doğruyu aramak gerektiği ve bunun da dilin iyi bilinmesine bağlı olduğunun bilincededir. Bu tarihî olayın da ortaya çıkardığı gibi illet, o dönemde dilin yapısını keşfetmeyi amaçlayan bir tefsir konumundadır.[101]

Bu dönemdeki nahivciler kendilerinden öncekilerin kurallarıyla yetinmeyip Arap dilini derleme ve toplamaya girmişlerdir. Dikkatli araştırmalardan sonra topladıkları dil malzemelerinden kural elde edip sebeplerini/illetlerini açıklamaya çalıştılar.[102] Bunu yaparken de Arapların doğru

---

100 ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 66.

101 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 37.

102 Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-nahviyye,* Daru'l-Me'arif, 5. Baskı, Kahire, 1968, s. 72.

dil zevkine/selikalarına dayanmış, dile ağır gelen kullanımlardan kurtulmaya çalışmışlardır.[103]

Sibeveyhi de illeti eserinde çok kullanmıştır. Genellikle hocası Halil b. Ahmed'i takip etse de ondan daha geniş bir şekilde konuya yaklıştığı söylenebilir. Yaptıklarına bakıldığında, açıklama, tahlil/analiz, teşbih/benzetme, tahfif/kolaylaştırma gibi illetleri bolca kullanıp öğrenmeye yönelik bir amacının olduğu görülebilir.[104]

Kendilerinden öncekiler gibi dilsel metinlere ve tamamen dile ait illete önem vermekle beraber bazı durumlarda, akla dayanan illeti de kullanmaya başladılar.[105] Bu durum, ekoller ve görüşler arasında meydana gelen tartışmaların neticesinde ortaya çıkmıştır.

Bu derecede ilgilenmenin sonucunda illet, önceki dönemden çok farklı bir mecraya sürüklenmiştir. Dolayısıyla bu dönemde, nahiv konularının bütün kısımları/parçaları ta'lil edilir olmuştur hatta bu ta'lil var olan dilsel olgular için olduğu gibi nahivcilerin tasavvurlarında olan teorik olgular için bile kullanılır olmuştur. Ayrıca önceki dönemin aksine illetlendirme artık

---

103 el-Mubarek, Mazin, *en-Nahvu'l-Arabî: el-'illetu'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tatavvuruhâ,* Daru'l-Fikr, 3. Baskı, Lübnan, 1981, s. 65.

104 Hellab, *el-Kıyas*, s. 237 vd. Sibeveyhi'nin illet ile ilgili görüşleri ve uygulamaları için bkz., el-Verrâk, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah, *el-'İlel fi'n-nahv,* tah. Mazin el-Mubarek, Daru'l-Fikr el-Mu'asır –Daru'l-Fıkr, Beyrut-Şam, 2000.

105 İlyas, *el-Kıyas*, s. 60.

sadece cüz'i olmaktan çıkmış artık külli ta'lil de yapılmaya başlanmıştır.[106]

İbnu's-Serrâc ile başlayan üçüncü dönemde illet artık bambaşka bir kimliğe bürünmüştür. Yıllardır üzerinde çalışılan ve tartışmalarda kullanılan illette, bu dönemle birlikte dilsel yaklaşımları barındırmakla birlikte, artık akla dayanan teorik çabalar öne çıkmıştır. Gerek yabancı kültürlerden yapılan tercümelerin ve gerekse bizzat illet üzerinde yoğunlaşmalardan dolayı önceki dönemlere nazaran illet konusunda bir kırılma meydana gelmiştir. Daha önceki dönemlerde kural ve kaideyi açıklama, onun doğruluğunu ve geçerliliğini açıklama gayretleri ön planda iken, bu dönemde artık illet, hüküm ile aynı düzlemde hatta daha öncelik kazanmış, kuralın illete uygun olması gözetilmiştir. Bu çabayla; hükümler ile illet arasında bağ kurmak, hükümleri illetlerin üzerine kurup yaygınlaştırmak ve illetler arasında da uyum kurma hedeflenmiştir.[107] Bu durumda illet dil çalışmalarında kıyasın bir rüknünden ziyade, gerekli olan, bilinmesi ve gözetilmesi zorunlu bir hal almıştır.

İbn Cinnî ile birlikte, Arap nahiv ilminde kıyas nasıl bir metot kazandıysa illet de bir metot kazanmış, çerçevesi, çeşitleri, görevleri ve konuyla ilgili birçok problem tartışılıp kayıt altına alınmıştır.[108] Nahiv ilmindeki illet, özellikle İbnu's-Serrâc, ez-Zeccacî döneminde mantık ilminin etkisine

---

106 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 173.
107 Ebu'l-Mekârim, *Usûl,* s. 186-187.
108 İlyas, *el-Kıyas*, s. 64.

girmiş bir illete dönüştüyse de el-Enbarî ve es-Suyûtî döneminde ise fıkıh usûlünün etkisine girmiştir.[109]

Nahivde kullanılan illetin bu dönemde gelmiş olduğu seviyeyi göstermek için ez-Zeccacî'nin konuyla ilgili görüşlerine bakmakta fayda vardır. ez-Zeccacî, nahiv illetinin mucibe/zorunlu olmadığında ısrar eder; İlletin var olan dil metinlerinden, kurallarından elde edilmiş ölçü ve kıyaslar olduğunu dile getirir. İllet konusunda yaşanan taksime de giren ez-Zeccacî'ye göre üç çeşit illet vardır:

1. Arap kelamının öğrenimine kendisiyle ulaşılan ta'limî/öğretim amaçlı illet. Bu illet tamamen ilk soru ve ona verilen kısa ve öğrenmeye yönelik cevaptan oluşmaktadır. Nitekim bu illete binanen duyulmamış ya da söylenmemiş konular da kurala bağlanmış olmaktadır. Örneğin إن زيدا قائم cümlesinde birisi niçin "Zeyd'i nasb ettin?" diye sorarsa "İnne ile nasb ettik zira o ismini nasb haberini ref' eder," biz de böyle öğrendik şeklinde cevap verilir. قام زيد cümlesinde Zeyd niçin ref' oldu denilirse, "faildir ve fiil onu ref' etmiştir.'[110] Bu örneklerde de rahatlıkla görüleceği gibi sorulara oldukça yalın ve öğretim amaçlı cevaplar verilmiştir.

2. İkinci illet çeşidi ise birinciden biraz daha derin olan kıyasî illettir. إن زيدا قائم cümlesinde bu aşamada sorulan soru biraz daha açıklama gerektiren bir sorudur ki o da "İnne ismini niçin nasb eder?" sorusudur. Bu soruya uygun bir şekilde cevap vermek için biraz daha tafsilata inmek gerekir ki o da şöyle olabilir: "Çünkü inne ve kardeşleri

---

109 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 36.
110 ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64.

mef'ul alan fiillere benzerler. Bu benzerlikten dolayı da fiile hamledilir ve fiil gibi amel eder. İnne ile mansub olan lafzen mef'ule benzer, merfu olan da lafzen faile benzer. Bu, mef'ulü failin önüne geçmiş cümledeki gibidir. (ضرب أخاك محمد) cümlesinde olduğu gibi.[111] Bu açıklamada da görüldüğü gibi burada, örnekte de görüldüğü gibi artık açıklama esnasında başka bir şeye kıyas yapmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden bu illet çeşidinin de kıyasî illet olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

3. Üçüncü illet ise normal dilsel düzeyi aşan teorik/cedeli/diyalektik bir illettir. Yukarıdaki örnekte öğrenme amaçlı sorulardan ziyade gereksiz ve tartışmaya yönelik sorular sorulur. Dolayısıyla ona verilecek cevaplar da aynı düzlemde olmaktadır. Aynı örnekte inne harfinin amel etmesi hakkında yapılan açıklamalardan sonra şu sorunun sorulması cedelî bir amaçladır: Bu harf hangi açılardan fiillere benzer? Hangi fiillere benzettiniz? Maziye mi? Muzariye mi? gibi.[112] Bu illet çeşidinde görüldüğü gibi amaç, tartışmalarda karşı tarafı susturmak ve ona üstün gelmektir.

Ta'limi illet, nahiv kuralının yaygınlaştırılması amacıyla, kıyasî illet, hükümlerin kurallaştırılması isteğinden, cedelî illet ise akli bir zorlamayla, olgu, kural ve illetlerin birlikte olma öneminden doğmuştur[113] diyebiliriz. Özellikle cedelî illet konusunda yaşanan tartışmalar,

---

111 ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 64
112 ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 65.
113 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 190.

nahivcilerin cedel konusundaki güçlerini de ortaya koymaktadır.[114]

İllet konusunu ilk kez detaylı bir şekilde ele alan ve bunu bazen nahiv usûlünde delil gibi kullanan İbnu's-Serrâc ise illeti; ta'limî ve illetin illeti şeklinde ikiye ayırmıştır.[115] Birincisi Arap dili kurallarına götüren illettir. Bütün failler merfu'dur gibi. İkincisi ise illettin illetti şeklinde ismlendirilmiştir ve fail niçin merfu'dur? Sorusu aynı zamada illetin illetidir. Zira ilk çeşidi olan ta'limide, failin niçin merfu' olduğu sorusu sorulmadan olduğu gibi kabul edilmekte ve bununla yetinilmektedir. Ancak ikinci illette ise bu durum sorgulanmakta ve nedenin açıklanması istenmektedir.

Bu illeti, şerh ve tefsir şeklinde açıklayan İbni Cinnî'ye göre de yukarıdaki soruya şu şekilde cevap verilebilir: Sözü söyleyen (fail) isimlerin en güçlüsüdür, damme de harekelerin en güçlüsüdür ve dolayısıyla en güçlü en güçlüye verilmiştir.[116] İbnu's-Serrâc, ez-Zeccacî, İbn Cinnî'nin illet konusunda yaklaşımlarında şu anlaşılabilir ki, genel olarak öne sürdükleri illetler ğaiyye/amacı açıklayan illetlerdir.

Yukarıda aktardığımız üç çeşit illete verilen cevaplar aynı zamanda o illetin çeşidini de açıklamaktadır. Birincisi, nahivcilere ait bir hükmü ifade eden ta'limidir. Zeyd merfu'dur çünkü faildir. İkincisi terkibi bir illettir, fail ile

---

114 Ebu's-Su'ud, Sabır Bekr, *en-Nahvu'l-Arabî: dırasetun nassiyye*, Daru's-Sekafeti li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire, 1987,s. 70.

115 İbnu's- Serrâc, *el-Usûl*, I, 35.

116 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I,174-175.

mef'ul arasındaki hareke farklılığı, ikisini birbirinden ayırmak içindir. Üçüncüsü ise ikna edici bir cevabı olmayan cedelî bir illettir. Aksi ile buna cevap vermede bir engel de yoktur.[117] Bu üçüncü illet karşısında söylenecek söz "Arap bu şekilde konuşmuştur" deyip tartışmayı kapatmaktır. Zira bu tür soruların sonu gelmez.

Kısaca belirtecek olursak, nahivciler üçe ayırdıkları bu illet çeşitlerine aynı perspektiften yaklaşmamışlardır.[118] Onlara göre birinci illet/el-illetu'l-ula, dilsel olgu için kullanılan işarettir: Failin merfu' olmasının illeti onun fail olmasından, mef'ulu bihin mansup olmasının illeti meful olmasıdır gibi. İkinci illet/el-illetu's-saniyye, sebebleri arama konusunda birinci illeti aşma isteği, nahivcileri ikinci illete götürmüştür. Fail niçin ref' ve mef'ul niçin nasb edilir? şeklinde sorular sorup, aralarındaki farkın belirtilmesine yönelik olduğunu gösteren cevaplardır.[119] Üçüncü illet/il-illetu's-salise ise, bazen nahivciler ikinci illetle de yetinmemişlerdir. Ta'lil konusunda daha da derinlemesine inmek istemişlerdir. Eğer aralarındaki farktan dolayı fail merfu ve meful de mansub ise, niçin bunun tersi olmamış: Fail mansub meful ise merfu' değil? Bu üçüncü illete verilecek cevaplar uzatılabilir. Ancak en iyi cevap yukardı da belirttiğimiz gibi "Arap böyle kullanmıştır" demektir.

İlletin bağlayıcı olup olmaması konusu da tartışılmış ve bu bağlamda illet ikiye ayrılmıştır: Mûcibe/zorunlu ve mucevvize/zorunlu olmayan illet. İbni Cinnî'ye göre nahiv

---

117 Hassan, *el-Usûl*, s. 198.
118 el-Hulvânî, *Usûl*, s. 110.
119 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 50.

ilminde kullanılan illetin çoğunluğu zorunlu illettir: Failin, mübtedanın ve haberin merfu', mef'ulün mansup, muzaafu ileyhin mecrur olması durumları gibi. Bu durumları gerektiren illet zorunlu illettir, burada başka bir illeti uygun görmek veya başka türlü davranmak doğru olamaz.[120]

Zorunlu olmayan illet ise daha ziyade imale/yazım ile alakalıdır. Meselâ, اقتت (ukkitet) kelimesini elife dönüştürüp okumak mümkün, dönüştürmeden vav harfi ile قتتوُ (vukkitet) şeklinde okumak da mümkündür. Bunun illeti zorunlu olmayan illettir.[121] Aynı şekilde marife bir kelimeden sonra gelen nekre kelimenin hal veya bedel olması da mümkündür. Zira buradaki illet, zorunlu illet değildir. Örneğin; مررت بزيد رجل صالح cümlesinde bedel yapılırken, مررت بزيد رجلا صالحا cümlesinde hal yapılmıştır.[122] Yine İbn Cinnîye göre illetin müteaddi/geçişli olması, başka konular için de geçerli olmasını gerektirir. Örneğin, كم, من, ما gibi harflerinin mebni olmalarının illetini iki harfe ve isme benzeyen قد, بل, هل gibi harflere benzerlik illeti müteaddi olmayan bir ilettir. Aksi takdirde iki harfli olan tüm isimlerin de mebni olması gerekirdi. (اخ يد اب) gibi.[123]

Nahiv ilminde kullanılan illet, fıkıh ilmindeki illetten ziyade kelam ilmindeki illete daha yakın görülmüştür. Bunun nedeni de kelamcıların, hisse/duyulara dayanmalarıdır. Fıkıhçılar ise illetlerinde, hükümlerin gerçekleşmesi için işaretler ve emmareler ararlar, hikmeti de

---

120 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 165.
121 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 165.; el-Hulvânî, *Usûl*, s. 110.
122 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 166.
123 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 170.

gizlidir. Hacc merasimi, taharet farzları, namaz, boşanma gibi şeylerde bunların yapılmasını emreden emirler vardır ve bunların illeti bilinmez.[124] Bunun aksine dile ait bir illetin sorulması ve bilinmesi gereklidir.

Nahiv ilmindeki illet, kelam ilmindeki illete bazı yönlerden benzese bile birçok yönden den farklılıklar gösterir; ميزان و ميعاد kelimelerinde fau'l-fiile tekabul eden harfini değiştirmeden okunmak istendiğinde مِوْزان و مِوْعاد şeklinde de söylenebilir. Aynı şekilde موسر و موقن kelimeleri de مُيْسِر و مُيْقن şeklinde dile getirilebilir. Hatta faili nasb, mef'ulü ref' etmek veya bütün âmilleri atmak, bu durum kıyasa ters bile olsa, konuşma esnasında mümkündür. Ancak kelamcıların illeti böyle değildir, siyah ile beyazın aynı anda bulunması imkânsızdır, Aynı şekilde cismin varlığının aynı anda hem hareketli hem sakin olması mümkün değildir. Bunun aksini söylemek hatta düşünmenin de imkânı yoktur.[125]

Peki nahiv illetinin tabiatı/doğası nedir? ve nahiv illeti ile bilinen diğer illetler arasında yakınlık uzaklığının boyutu nedir? Nahiv illeti, istikrâ/tümevarım neticesinde keşfedilen hissî bir illettir. Bazı durumlarda zarurî olur ve var olmada ma'lulüyle beraberdir. Şöyle ki önce Arap konuşur ve istikrâ tamamlanır. Daha sonra nahivci gelir ve illetleri şerheder. Bu yüzden, felsefe ve kelamdaki illet Aristonun surî mantığına dayanmıştır. Fıkıhçıların illeti ise

---

124 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 49.
125 İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 146.

hükümlerin oluşmasında işaret ve sembol iken nahiv illeti tabii bir dil mantığına dayanmıştır.[126]

Arap dilindeki illet ile ilgili birçok problem ortaya atılmış ve çözümler üretilmeye çalışılmıştır. İllet konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için de çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasnifler, Arap dil çalışmalarında illet konusunun nasıl ele alındığını gösterecek boyuttadır. Gerçi ilk dönemlerde işlenen illete bakıldığında, illet için bulunması gereken şartları; illettin hükme götüren bir bağlayıcılığının olması, illettin hüküm ile birlikte var olması ya da yok olması, kısır döngü/deveranın olmaması ve hükmün illet üzerine kurulması şeklinde şartlar[127] hâkimse de daha sonraları özellikle de fıkıh ilminin etkisisyle çok daha teferruatlı ve farklı şekillerde tasnifler kullanılmıştır.

Yukarıda illet ile ilgili genel bilgiler verirken çeşidini de açıklamış ve Arap dili çalışmalarında, ta'limî, kıyasî ve cedelî olmak üzere üç çeşit illetin var olduğunu söylemiştik. Yapısı itibariyle de illet ya basittir ya mürekkebtir.[128] Buradaki murekkeblik illetin sayısıyla alakalıdır. Dolayısıyla illet bir tane ise basit birden fazla olursa mürekkeb olduğu konusunda da görüş birliği vardır.

İllet ile ilgili başka bir tasnif de daha geniş ve kapsamlı olarak yapılan şekil ve suretlerle alakalı tasniftir[129]

---

126 Hassan, *el-Usûl*, s. 190.
127 Hassan, *a.g.e.*, s. 205.
128 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 72; Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 215.
129 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 217.

ki bu da 24 tanedir.[130] Nahivcilerin bu konuda yaptıkları taksim aslında 12 tane olup bunlara bir de zıtları eklenmiş gibidir.[131] Zira her birinin mutlaka bir tane de zıttı vardır. Bunlar:

1. Semâ illeti: امرأة ثدياء deynilip bunun müzekkeri olacak şekilde رجل اثدى bir kullanımı yoktur. Bunda söylenecek tek söz, bu durumun semaî olması ve benzeri olmayacak şekilde zikredilen gibi kullanımın var olmasıdır.

2. Asl illeti, burada da asıl olan öne çıkarılmaktadır. Gayr-i munsarıf olan isimlerin bazı durumlarda sarf edilmesi gibi. Zira burada asla dayanılmıştır ki o da isimlerde asl olanın mu'reb olmalarıdır. Veya masdarların ism-i fail gibi amel etmeleri gibi.[132]

3. Teşbih illeti, fiili muzarinin isme benzerliğinden dolayı olan irabı ya da يفعلن (yef'elne) fiilindeki lam harfinin cezminin فعلن (fe'elne) fiilindeki lama benzetilerek cezm edilmesi.[133]

4. Fark illeti, fail ile mef'ul arasındaki farkın illeti, failin ref' mef'ulün ise nasb halidir. Çoğul "nun" (المسلمون) harfi ile tesniye "nun"un (المسلمان) arasındaki fark ise, ilkinin fetha ikincisinin ise kesreli olmasıdır.[134]

---

130 es-Suyûtî, el-İktirâh, s. 66; ed-Dineverî, 23 tane oldığunu söyler ancak es-Suyûtî, "cevaz illeti"ni de ekleyerek bunu 24'de çıkarmıştır. Bkz. Ed-Dineverî, *Simâru's-sına'e*, s. 34.

131 Hassan, *el-Usûl*, s. 200.

132 İbnu's- Serrâc, *el-Usûl*, I, 79.

133 İbnu's-Serrâc, *a.g.e.*, I, 50.

134 es-Suyûtî, *el-iktirâh*, s. 67.

5. İstiğna illeti, لعمرو منطلق cümlesinde lam harfini kullanarak burada te'kid için sözün tekrarından istiğna edilmiştir. رأيته cümlesi رأيت اياه şeklinde bir kullanımdan istiğna etmek içindir.[135]

6. Te'kid illeti, vurgu için ibtida lamı habere dahil olur. Emir fiile nunu hafife ve sakilenin bitişmesi de bu çeşittendir.

7. istiskâl/ağırlık illeti, وعد gibi misal fiilerin muzari fiillerinde vav harfinin düşürülülüp يعد şekilde müzari kipini alırken, vavın ya ile kesre arasında kalmasından dolayı dilde meydana gelen ağırlık/zorluktan dolayı düşürülmesi bu illete binaendir.

8. Tahfif/hafiflik illeti, bütün nahiv kitaplarından da öğrendiğimiz gibi, Arap dilcileri sikal/ağırlıktan nefret etmişlerdir ve hafifliği bolca kullanmışlardır. Bu yüzden dir ki aslı موزان (mivzan) iken ميزان (mizan), الغازو (el-ğazivu) iken الغازي (el-ğazi), يبقن (yuykinu) iken يوقن (yukinu) demişlerdir.[136]

9. Ta'vid/bedel illeti, اللهم deki mim harfinin nida harfinden bedel görülmesi bu çeşittendir.[137] إقامــة kelimesindeki ta harfi, kelimenin içinde bulunan ve burada zikredilmeyen vav harfinden bedeldir.

10. İhtisâr/kısaltma illeti, Arap dilinde kullanılan idğamda, temel illet kısaltma illetidir. Aynı şekilde لم يك şeklindeki bir kullanımın illeti de ihtisar/kısaltmadır.

---

135 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 118.
136 el-Hulvanî, *a.g.e.*, s. 114.
137 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 67.

11. Nazîr/benzerlik illeti, cezmde bir araya gelen iki sakinden birisini, benzerliğinden dolayı cerre hamlederek birisini kesre yapmak nazir/benzerlik illetinden dolayıdır..

12. Nakîd/zıtlık illeti, لا ile nekre olanı, onun zıddı olan إن harfine hamlederek nasb etmek zıtlık illetinden dolayıdır.

13. Mânâya hamledilen illet, فمن جائه موعظة burada müennes olan mev'ize zikredilmiş ve mev'iz mânâsına hamledimiş. Nitekim çoğu zaman nahivcileri, illetlerinde mânâya dayandıklarını görmekteyiz. إن الله بريئ من المشركين و رسولُه ayetindeki[138] "resuluhu" şeklinde okunması konusunda yapılan tartışmalarda bu şekilde olmasının gerekliliğinin illeti mânâya dayanmalarından dolayıdır.[139]

14. Mucâvere/komşuluk illeti, الحمد لله daki Allah lamının, lam harfine komşuluğundan dolayı damme olması mucavereden dolayıdır. Şu cümledeki sıfatın i'rabı da mucaverenden dolayıdır. هذا حجر ضب خرب bu cümledeki harbin şeklindeki i'rab komşusu olan sabbin'den dolayıdır.

15. Muşâkele/Benzer kalıp illeti, سلاسلا kelimesi ile اغلالا kelimesindeki kalıp benzerliği gibi. Ya da كيف kelimesinin fetha üzerine mebni olduğunu söyleyenler kalıptan dolayı olduğunu iddia ederler. Zira kendisinden önceki ya harfiyle birlekte kesreli okumak dile ağır gelmektedir.

16. Tezat illeti, ظن gibi bazı fiilerin başta gelmeleri durumunda masdar ve ona dönen bir zamir ile te'kid

---

138 Tevbe 9: 3.
139 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 115.

edilebilir, ortada geldiğinde ise bu ilğa edilebilir. Te'kid ile ilğa birbirine zıt illetlerdirler.

17. Mu'âdele/eşitlik illeti, tasrifi olmayan kelimelerin nasp durumları cerri, cem'i müeensi salimin nasp halinin cer ile yapılmasına eşit olmasına hamledilmiştir.[140]

18. Evlâ illeti, failin rutbe açısından mef'ulden önce gelmesinin evlâ olması gibi. Başka bir örnek de şu olabilir: زيد هذا cümlesinde Zeyd mübteda, haza ise haberdir. Ancak evlâ olan, marifetlik bakımından daha önce gelen haza'nın mübteda olmasıdır.

19. Vucûb illeti, failin ref'inin illeti vucub illetidir.

20. Cevaz illeti, غلامه كان زيد يضرب cümlesinde ğulamın nasp hali darb fiiliyledir ve önce gelmesi de caizdir. Zira takdim edilmesi caiz olan her haberin aynı zaman da mefulünün de takdimi caizdir.

21. Tağlib illeti, (و كان من القانتين) ayetinde[141] geçen "kanitîn" kelimesindeki tezkir illeti.

22. Tahlil illeti, teacüb fiili "هو افعل من كذا" cümlesi gibidir. Bu cümle için geçerli olan her şey fiili teacüb için de geçerlidir.

23. Halin delaleti illeti, الهلال yani هذا الهلال hale delaletinden dolayı hazfedilmiştir.

---

140 Hassan, *el-Usûl*, s. 202.

141 Tahrim 66:12

24. İkâz/işar illeti, موسى kelimesinin çoğulu موسون şeklinde yapılır. Vav'dan önceki fethadır, hazfedilenin elif olduğunu ikaz için.[142]

İlletin elde edilmesi konusunda da bazı taksimler yapılmıştır ki bunlar illetin mesaliki yani illetin takip ettiği metot,[143] illetin alındığı ve bulunduğu yer anlamında[144] kullanılmıştır. Bu yönüyle illet naklî ve aklî şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra naklî illet kendi içinde: nass/sözlü ve yazılı metin, icmâ ve imâ şeklinde üçe ayrılırken aklî de; sebr ve taksim, münasebet, hükmün tardı, deveran ve farkın ilğası şeklinde 8 çeşide ayrılmaktadır. Şimdi bu çeşitlere biraz daha yakından bakalım:

1. İcmâ, Arap dilcilerinin bir hükmün illeti hakkında hem fikir olmalarıdır. Örneğin, maksurdaki harekenin te'azzür, mankus kelimesindekinin ise istiskal olduğu konusunda dilciler hemfikirdir ve buradaki illette bir problem yoktur.

2. Nass/sözlü veya yazılı metin, bir kelimenin okunuşunun illetini bizzat onu dile getirene sorup öğrenmektir. [145]

3. Sebr ve taksim, muhtemel bütün yönleri zikredip uygun olanını alıp uymayanları da elemektir.[146] Örneğin: مروان (mervan) vezni hakkında sorulduğunda şöyle denilir; bu ya فعلان (fe'lan) vezindendir ya مفعال (mif'al) veznindendir

---

142 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 68.
143 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 220 vd.
144 Hassan, *Usûl*, s. 205.
145 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 78
146 Hassan, *el-Usûl*, s. 206.

ya da فعوال (fe'val) veznindendir. Bütün bu ihtimalleri serdikten sonra, son ikisinin buna uymadığını dolayısla da fe'lan vezninden geldiğine hükmedilir.

4. Münasebet, zan/ihale diye de isimlendirilir. Buradaki vasfın illet olduğu zannedilir sanki.[147] Hüküm için seçilen vasfın uygun olmasıdır.[148]

5. Şebeh/benzerlik, illet değil de benzerlikten dolayı alınan asla fer'in hamledilmesidir.[149] Kimileri de bunun yerine deveran illetini zikretmiş ve aynı anda hem tard hem de aks şartlarının var olması şeklinde açıklamıştır.[150]

6. Tard/yaygın, hükmün yaygınlık/genellik vasfıyla var olmasıdır. Bunun delil olması konusunda ihtilaf vardır.[151] Ancak çoğunluk bunun illete şart olmasını öne sürmüşlerdir. Bu da, illetin var olması durumunda hükmün bütün durumlarda mevcut olmasıdır. Kendisine fiil isnad edilen her şeyin, isnad illetinin varlığından dolayı her yerde/konumda merfu' olması gibi. Bütün mefullerin, fiilin kendi üzerinde gerçekleştiği illetinin varlığından dolayı her yerde mansup olması, âmilinin varlığından dolayı harfi cer alan bütün isimlerin mecrur olması gibi. Burada tardın şart olması, nahiv illetinin, aklî illete benzerliğinden dolayıdır.[152]

Diğer bazı alimler, bunun şart olmadığını ve buna tahsisinde dahil olmasının caiz olduğunu öne sürmüşlerdir:

---

147 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 82.
148 Hassan, *el-Usûl,* s. 206.
149 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 83.
150 Hassan, *el-Usûl*, s. 206
151 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 83.
152 el-Enbârî, *Luma'*, s. 112.

حزام, قتام (hizam, kıtam) gibi kelimelerde üç illet (ta'rif, te'nis ve udl) olduğu halde, ازربايجان (Azerbaycan) üçten fazla illet barındırdığı halde mebni değil mu'rebtir[153] örneğinde olduğu gibi.

7. İlğau farık/Ayıranı gidermek, fer'in etki etmediği asıldan ayrıldığının ve iştirakın gerekliliğinin açıklanmasıdır. Zarfın mecrura kıyas edilmesi bu kabildendir.[154]

Kimileri nahivcilerin kuralları için getirdikleri illetlerin doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, nahivciler failin merfu', mef'ulün ise mansup olduğunu söylerler. Ancak şu örnekte durum öyle değildir: ضُرِب زيدٌ انّ زيدا قام de olduğu gibi. Birincisinde Zeyd mef'ul olduğu halde reftir, ikincisinde ise fail olduğu halde nasb edilmiştir. عجبت من قيام زيد örneğinde ise fail olduğu halde cer edilmiştir. Ayrıca harf olduğu halde ayette olduğu gibi "haysu" kelimesi ref' edilmiştir. (و من حيثُ خرجت) [155] Nahiv ilmindeki illete bu tür eleştirilerin çok olduğunu belirten İbn Cinnî bu iddialara kendisi cevap vermektedir: Ona göre Arapçadaki faillik mânâdan ziyade isnad ile alakalı bir durumdur. Arap dilcilerine göre fail, fiilden sonra gelen ve bu fiilin bu isme isnad ve nisbetine fail demektedirler. Mef'ul de aynı şekilde, fiil faile isnad edildiğinde meydana gelen fudla/fazlalıktır. Haysu'daki ref ise i'rab değil binadan dolayıdır.[156]

---

153 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 113.
154 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 84.
155 Bakara 2: 149, 150.
156 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 186.

Arap nahivcileri kendi hükümlerinde kullandıkları illetin sağlam olmasına özen göstermişlerdir. Bir illette olmasını istedikleri durumları, çeşitleri ve içerikleri konusunda detaylı görüşler belirtmişlerdir. Yukarıdaki bilgilerden de öğrendiğimiz gibi illet, nahiv usûlünde kullanılan kıyasın en önemli rüknüdür. Diğer üç rüknün çerçevesi ve çıkış noktaları belli ve sınırlıdır. Ancak illet nass ile birlikte akla da dayandığı için üzerinde çalışıldıkça derinleşmiş ve genişlemiş bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Öyle ki, İbnu's-Serrâc gibi kimi dilciler, illeti ayrı bir delil getirme şeklinde de sunabilmişlerdir. Bu yüzden bazı dönemlerde, İbn Madâ gibi bazı dilciler nahiv ilminin geldiği noktaya karşı çıkarken illet üzerinden kendi görüşünü sağlamlıştırmakta ve bu konuda gelindiği noktayı yermektedir. Aynı şekilde çağdaş dönemde de nahiv ilminin kolaylaştırılmasını isteyenler, illet konusunda yapılan çalışmaları gereksiz görmektedirler.

2. Kıyasın Çeşitleri

Nahiv usûl ilminin temel kaynağı olan kıyası nahivciler, her açıdan ele almış ve çeşitli kısımlandırmalar yapmışlardır. Hemen şunu belirtmek isteriz ki, nahiv usûlü ilmi hakkında yazılmış eserlere bakıldığında hepsinde, özelliklede kıyas konusunda bir dağınıklık göze çarpmaktadır. Kıyasın tasnifinde, tasnifinin isimlendirilmesinde ve hatta kıyasın çeşitleri konusunda tam bir netlik yoktur. Biz de bu konunun zorluğunun farkında olarak özellikle el-Enbârî temelinde ve bazı modern dilcilerin yardımıyla bir tasnif yapmaya çalışacağız.

es-Suyutî, Arap dilinde kullanılan kıyasın dört çeşit olduğunu söyler. Fer'in asla hamledilmesi, aslın fer'e

hamledilmesi, lafızda veya mânâda olsun benzerin benzere hamledilmesi ve zıddın zıdda hamledilmesi şeklinde bir tasnif yaptıktan sonrada, birinci ile üçüncünün musavi/eşit derece kıyas, ikincinin evlâ kıyası dördüncünün ise edven kıyası olduğunu belirtir.[157] Birincisine örnek, müfredine hamledilerek çoğul kalıbındaki bir ismin harfinde meydana gelen değişiklik: قيمة و ديمة قيم ديم kelimelerindeki durumlar gibi. İkincinin örneği, masdarın fiiline oranla harfinin değişmesi veya değişmemesidir. قاومت: قواما قامت: قياما gibi. Üçüncüye örnek, lafızda benzerin benzere hamli, masdar ve mevsule ma'asından sonra gelen إن harfinin ما nafiyeye hamli gibi. Mânâda benzerin benzere hamli ise; غير قائم الزيدان cümlesinin ما قائم الزيدان cümlesine hamledilmesi gibi.[158]

Bu taksimin daha ziyade makîs ile makîs aleyhe hamledilme durumu temel alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Kimileri de kıyasın kullanımdaki durumunu göz önüne alarak: muttarıd/yaygın kıyas, şâz/kullanımı az kıyas ve metruk/terkedilmiş kıyas[159] şeklinde de çeşitlendirme yapmışlardır.

Makîs, makîs aleyhe ancak aralarındaki bir ilgiden dolayı ilhak edilir. Yani, kıyasın iki tarafı olan makîs ve makîs aleyhi bir araya getiren bir ortak noktanın olması şarttır. İşte bu ortak nokta itibariyle de kıyas üçe ayrılmaktadır: illet, şebeh ve tard. Nahiv araştırmalarında bu üç teriminin kullanımı çok dikkatli bir şekilde değildir.

---

157 es-Suyûtî, *el-İktirâh,* s. 59.
158 es-Suyûtî, *a.g.e.,* s. 61.
159 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 41.

Bazen üçü için illet bazen de şebeh terimi kullanılmıştır.[160] Ancak bu terimlerin birbirinden farklı oldukları açıktır.

1. İllet Kıyası: Hükmü asla bağlayan bir illet ile aslı fer'e hamletmektir.[161] Daha önce de geçtiği gibi naib-i faili, fiile olan isnadından dolayı faile hamletmek ve ona da merfuluk hükmü vermek bunun en güzel örneğidir. Burada önemli olan illettin varlığı ve hükmün buna biaen verilmiş olmasıdır. Hükmün illetine dikkat çekmeyi amaçlayarak tahliller yapıldığı için tahlil kıyası şeklinde isimlendirmeler[162] de vardır.

Bu çeşit kıyasta illetin doğru tespit edilmesi kaçınılmazdır. el-Enbarî'ye göre iki şey illetin doğru olduğunu gösterir: Te'sir/etki ve usûlün buna şehadeti.

Te'sir/etkiden, illetin o hüküm üzerindeki mutlak etkisi kast edilmektedir. Zira hükmün varlığı illetin varlığını, yokluğu da illetin yokluğunu gerektirmektedir.[163] Bunun en güzel örneklerinden birisi, izafetten kesilmiş قبل, بعد (kablu ve ba'du) gibi kelimelerin mebni olma durumlarıdır. Eğer buradaki illetin doğruluğu sorulsa verilen cevap şu olur; Bu illetin doğruluğuna delil olan şey te'sirdir. Nitekim hükmün varlığı onun varlığına yokluğu da onun yokluğuna bağlıdır. Zira izafet geri geldiğinde bu kelimeler mebnilikten çıkıp mu'reb olmaktadırlar, izafetten bir daha kesilse yine mebni olmaktadır.[164]

---

160 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 111.
161 el-Enbârî, *Luma'*, s. 105.
162 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 35.
163 el-Enbârî, *Luma'*, s. 106
164 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 106

İlletin doğruluğunu gösteren diğer bir delil de usûl/asl olanın buna şehadetidir. Örneğin; كيف أين أيان متى gibi kelimelerin mebni olmaları harf anlamı taşıdığından dolayıdır. Bu illetin doğruluğu talep edildiğinde ise şu söylenir; bu illetin doğruluğuna usûl delil olmaktadır. Zira harf mânâsı taşıyan bütün kelimelerin mebni olması vaciptir.[165]

Dolayısıyla bu çeşit kıyasta illetin kendisi ön plandadır. İsimlendirilmesi de bu yüzdendir.

2. Şebeh Kıyası: Hükmün kendisine bağlandığı bir illet olmaksızın, bir çeşit benzerlikten dolayı fer'in asla hamledilmesidir.[166] Bu çeşit, nahiv ilminde çok kullanılan bir kıyas çeşididir.[167]

Şebehin her iki taraf için câmi' olmasının mânâsı, asılda hükmün üzerine bina edildiği illetin dışında, makîs ile makîs aleyh arasındaki vechu şebeh/benzerlik yönünün olmasıdır ki, kimi alimler illetin şebehi de içerdiğini söylemişlerdir. Zira onlara göre, makîs ile makîs aleyh arasındaki benzerliğin varlığı hükümdeki illettir. Ancak kimileri bunu kabul etmemiş ve illetin, şebehte olmayan bazı şartlar içerdiğini, illetin şebehin bir çeşidi olduğunu ileri sürmüşlerdir.[168]

Bu kıyas çeşidine, muzari fiilin murebliğine, fiilin genelliğinden sonra özel olmasını, ismin genelleşmesinden sonra özel olmasına benzetilerek yapılan kıyas örnek

---

165 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 106.
166 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 107.
167 Bel'id, *Fi usûl*, s. 51.
168 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 113-114.

verilebilir. يكتب fiili hem şimdiyi hem de geleceği ifade etmektedir. Ancak "sin" harfi eklendiğinde سيكتب sadece geleceği ifade eder. Aynı şekilde isim de böyledir; رجل şeklinde kullanıldığında herhangi bir adam kast edilirken "elif lam" takısı getirildiğinde الرجل belirli ve kast edilen adama delalet eder. Dolayısıyla her ikisinde de genelden özele doğru bir seyir vardır. Burada lafzen, manen ve kullanım bakımından benzerlik vardır. İsim mu'rebtir dolayısıyla muzari fiil de mu'reb olur. Lafzen benzerlik; hareke ve sukundaki benzerlik, mânâ bakımından, her ikisinin de genelden özele seyri kabul etmeleri, kullanımda ise, her ikisinin de nekre sıfatını kabul etmeleri ve ibtida lamını kabul etmelerdir. إن زيدا ليقوم cümlesi ile إن زيدا لقائم cümlesinde benzerlik vardır. "Kaimun" mu'rebtir, dolayısıyla ona benzeyen "yekumu" fiili de mu'reb olur.[169]

3. Tard Kıyası: Tard, kendisiyle birlikte hükmü bulunan ve illetteki münasebeti/ilişkiyi düşüren/yok eden şeydir. Başka bir deyişle, münasib illetin olmamasıyla birlikte iki taraf arasında bir hükmün bulunmasıdır.[170] Bazı âlimler bunun tek başına cami' olduğunu kabul etmiş bazıları ise bunun tek başına yeterli olmadığını söylemişlerdir.[171]

Nahivciler bunun delil olup olmaması konusunda ihtilafa düşmüş kimileri, münasebet ve benzerlik

---

169 el-Enbârî, *Luma'*, s. 108-109.
170 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 115.
171 Ebu'l-Mekârim, *a.g.e.*, s. 116.

olmadığından dolayı delil olamayacağını öne sürmüşlerdir.[172]

Tard kıyasın geçerliliğini kabul edenler (ليس) (leyse) fiilinin mebni olmasını delil getirmişlerdir. Leyse fiilini, çekimi olmayan bütün fiillerdeki mebniliğin yaygınlığını/ıttıradı göstererek mebni olduğunu söylemişlerdir.[173] Bu görüşe karşı çıkanlar ise, her ne kadar yaygınlık/genellik olmasına rağmen bir münasebet ve benzerliğin olmamasından dolayı bu kıyası kabul etmemişlerdir. Onlara göre ise ليس (leyse) fiilinin mebni olması, fillerde asl olanın mebnilik olması illetinden dolayıdır.[174] Yine onlara göre, tard illetinin kabul edilmesi durumunda kısır döngü meydana gelecektir. Zira sorulacak sorular bitmez.[175] Ancak bu çeşidin geçerliliğini kabul edenler, tard/yaygınlığın olmasının, delil olarak kabul edilmesi için yeterli olduğunda ısrar etmişlerdir.[176]

Yukarıda belirttiğimiz bu üç çeşitten başka, nahiv ilmindeki kıyasın özellikle fıkıh usûlü ilminden etkilenmesiyle birlikte birkaç çeşidin daha meydana geldiği görülmektedir ki bunların başlıcaları şunlardır:

1. Temsil Kıyası: Başka bir kelime için var olan bir hükmü, yapı olarak kendisine uymadığı halde bir çeşit benzerlikten dolayı ona da vermektir.[177] Örneğin: تمتعت اليوم الذي تجولت cümlesinde تجولت fiilinden sonra اليوم kelimesine

172 el-Enbârî, *Luma'*, s. 110.
173 es-Suveyh, *el-Kıyas*, s. 92.
174 el-Enbârî, *Luma'*, s. 110.
175 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 110.
176 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 111.
177 Bel'id, *Fi usûl*, s. 51.

dönen فيه gizlidir. Bu da birincisine kıyasla hazfedilmiştir. Ancak bazı nahivciler bu çeşit kıyasa karşı çıkmışlardır. Zira onlara göre dil kıyas ile sabitlenemez derken kimileri de bu kıyası delil olarak kabul etmişlerdir.[178]

2. Aslî Kıyas, Bir lafzı, Arap kelamının istikrâsıyla, benzer bir lafız için verilmiş hükme dâhil etmektir. Bu kıyas çeşidine dayanılarak tasğir, nisbet, çoğul gibi genel kipler düzenlenmiştir.[179] Genel kurallar belirlediği için "el-kıyasu'l-'amm" şeklinde de isimlendirmiş ve Arap gramercileri tarafından çok kullanılmıştır.[180].

3. İsti'nas Kıyası, herhangi bir şekilde olan bir benzerlikten dolayı bir konuyu örneklerle açıklama esnasında kullanılır. Hüküm elde etmek şart değildir.[181]

4. Evlâ Kıyası, illetin, asıldan ziyade fer'de daha kuvvetli olması durumudur. [182]

5. Musavi Kıyası, illetin fer' ve asılda aynı derecede olmasıdır. Örneğin: ليس fiilinin haberinin takdimini عسى fiiline kıyasla men' etmek bu çeşit bir kıyastır. Zira burada da haberin takdimi caiz değildir ve illeti de fiilin çekimli olmamasıdır.

6. Ednâ Kıyası, evlâ kıyasın tam tersi bir şekilde, illetin, asıldan ziyade fer' de daha zayıf olmasıdır.[183]

---

178 Huseyin, Muhammed Hıdır, *el-Kıyas fi'l-luğa,* Daru'l-Hadese, Kahire, 1983, s. 74.
179 Bel'id, *Fi usûl*, s. 52.
180 el-Muhtar, *Tarihu'n-nahv*, s. 34.
181 Bel'id, *Fi usûl*, s. 52.
182 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 74; Bel'id, *Fi usûl*, s. 51.
183 Bel'id, *Fi usûl*, s. 52.

Mânâ ve lafız itibariyle kıyası, manevî ve lafzî şeklinde ikiye ayıran İbn Cinnî, kıyas konusundan ziyade âmil konusunu işlemektedir.[184] Nitekim mübtedanın merfu' olmasının nedeni, manevi âmil olarak isimlendirilen ibtidailik/başlangıçtır. Arap gramerinde manevi âmilin iki tane olduğu diğer birisinin ise fiili muzarinin ref' hali âmilinin, isme benzerliği olduğu işlenmektedir. Kendisinin verdiği örnek de âmil konusuyla ilgili olup hemen sonra kimileri buna manevi ve lafzi âmil de dediklerini eklemektedir. Bize göre de bu kıyastan ziyade âmil konusuna girmektedir.

Kimi dilciler kıyas çabasının açık ve kapalı olması bakımından da bir tasnif yapmışlardır. Onlara göre, müsenna'daki nun harfinin hazfinin cem'deki nunun hazfine kıyasla yapmak celî/açık kıyas iken istihsan diye de adlandırılan[185] ve açık olmayan hafî/gizli kıyas çeşidi de vardır ki, ميثاق kelimesini مياثق şeklinde çoğul yapmak da bu çeşit bir kıyastır.[186]

3. Arap Nahvinde Kullanılan Kıyasın Doğası

Arap dilinde kullanılan kıyas, özellikle ilk dönemleri itibariyle çok basit ve tamamen Arap dili kayanaklarına dayalı bir kıyas şeklidir. Hicri IV. yüzyılda yaşayan İbn Cinnî'nin aktardığı şu olaya baktığımızda bu durumun uzun süre devam ettiğini ve Arap selikasının dil çalışmalarına hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

---

184 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 110.
185 el-Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 78
186 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 44-45.

İbn Cinnî bir gün bir A'rabi'ye şöyle sorar: دكـان (dukkan) kelimesini nasıl çoğul yaparsınız? Dedi ki: دكـاكين (dekakin) şeklinde. Peki سرحـان (sirhan) kelimesini nasıl çoğul yaparsınız? Dedi ki, سـراحين (serahin). Peki قرطـان (kırtan)ı nasıl çoğul yaparsınız? Dedi ki قراطين (keratin). Peki عثمـان ('Usman')ı? Dedi ki عثمـانون ('Usmanun). Peki niye عثـامين ('Usamin) şeklinde çoğul yapmıyorsunuz? Bu şekilde de yapılamaz mı? Bu son soru üzerine A'rabi, "o da nerden çıktı? kendi dilinden olmayan bir şekilde konuşan bir insan gördün mü sen? ben o kelimeyi kesinlikle bu şekilde söylemem"[187] diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Bu rivayet A'rabi'nin dile hâkimiyetini gösterdiği gibi, yanlışa tepkisini de göstermesi bakımından önemlidir. Zira kıyası öne çıkararak hemen hemen aynı kalıpta gelen kelimelerin çoğullarını aynı kalıba sokmak isteyen İbn Cinnî'ye bir tepki ortaya konmuştur.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi nahivci, Arap dilini fasih bir şekilde konuşan kişinin kullanımına göre düşünmekte ve bu mantık üzerinde yürümek zorundadır. Doğruluğuna inandığı fasih metinleri, verdiği hükümlerde tek kaynak kabul etmekte ve bunlardan yola çıkarak analizler yapmak durumdadır.[188] Burada fasih Arapça konuşan kişi ile nahivci arasında bir çatışma bulunmamaktadır. Bu duruma en güzel örnek yukarda verdiğimiz İbn Cinnî örneğidir. Zira o, aldığı cevap üzerine, yapmak istediği şeyi, doğru konuşma/selika karşısında değiştirmiştir.

---

187 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 243.
188 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 96.

Arap nahvinde kullanılan kıyas, bazen bütünden parçaya bir seyir izleyerek formel mantığa benzemektedir. Bazen de parçadan bütüne doğru bir seyir izler ki o zaman da fıkıhta kullanılan kıyasa benzerlik arz etmektedir.[189] Dolayısıyla nahiv ilminde kullanılan kıyas diğer ilimlerde kullanılan kıyas çeşidine tam olarak uymamaktadır.

İlk dönem nahivcilerin yaptıkları çalışmalara bakıldığında onların bütün hakkında kararlar vermek için uğraştıkları görülür. Zira onlar, fasih olan Arap dilini derleyip buna uygun kurallar koymaya çalışmışlardır. Arap nahivcileri, bütünden parçaya şeklinde verdikleri hükümlerinde belki de bu şekilde olduğunu bilmeden yapmışlardır. Ancak biz mantık ilminin de yardımlarıyla bunu şu şekilde dile getirmekteyiz. Örneğin: "هل (hel) kelimesi bir harf olduğu için i'rabta herhangi bir etkisi yoktur" şeklinde verilen bir hüküm şöyle dile gitirilebilir: Bütün harflerin i'rabta yerleri yoktur. هل harftir. Dolayısıyla onun da i'rabta mahalli yoktur. Bu şeklide birçok kıyas formüle edilebilir.

Arap nahivcilerin kıyaslarında, bazen zorlama ve uzak teorileri gözeterek hüküm verdikleri için bir kesinliğin olmadığı görülebilir.[190] Hatta ekoller arasında meydana gelen tartışmalarda bazen her iki ekolün de delillerinin doğruluğu görülmektedir. Bu durum Bağdat ekolünün meydana gelmesini sağlayan etkenlerden biridir. Zira onlar her iki ekol arasında meydana gelen tartışmalar sonrası

---

189 el-Hulvanî, *a.g.e.*, s. 99.
190 El-Hulvanî, *a.g.e.*, s. 104.

daha doğru olabileceğine inandıkları görüşleri kabul etmekle temeyyüz etmişlerdir.

Arap gramerinde kullanılan kıyas, üzerinde düşünme ve tartışmalar fazlalaştıkça bazen dilsel sınırı aşma durumu ortaya çıkmıştır. Öyle ki, dilsel bir olguyu maddi veya toplumsal hayata kıyaslama yapmışlardır.[191] Örneğin: Sibeveyhi, زيد لقيت اخاه cümlesindeki Zeyd'in nasb şeklinde de söylenebileceğini söylerken hiçbir dilsel oluguya kıyas yapmadan toplumsal örfü temel almaktadır.

Kimileri ısrarla Arap nahiv ilminde kullanılan kıyasın mantık ilminde kullanılan kıyasla aynı olduğunu iddia etmişlerdir.[192] Oysa nahiv ilminde kullanılan kıyasın temelini semâ oluşturmaktadır ve kıyas bunu aşıp şekli bir hal alamaz. Semâ kaynağına bağlı kalma zorunluluğu, Arap nahiv usûlünde kullanılan kıyasa sınırsız bir alan bırakmayı engellemiştir.

4. Kıyasın Görevleri

Arap gramer tarihinde kıyas birçok amaç için kullanılmıştır. Ancak burada üç temel görev öne çıkmaktadır.

Bunlardan ilki kural elde etmektir. Kıyasın belki de en öncelikli görevi, kural çıkarmada aklî bir araç olmasıdır.[193] Geçen örneklerde de gördüğümüz gibi, isimini nefyeden لا harfinin mebniliğini kanıtlarken, aklî bir eylem içine girmekte ve خمسة عشر terkibini bulup kendisine delil

---

191 El-Hulvanî, *a.g.e.*, s. 105.
192 Örnek için bkz. Ebu'l-Mekârim, *Takvimu'l-fikr*, s. 114 vd.
193 el-Hulvanî, *Usûl*, s. 92.

getirmekte, ikincinin hükmünü, terkib benzerliğini delil getirerek birinciye vermektedir. Dolayısıyla, kıyasın nahiv ilmindeki belki ilk görevi kural elde etmek, dağınık olan kuralları bir bütün içinde toplamaktır.

Kıyasın diğer bir görevi ise dilsel olguları illetlendirmek, bulundukları konumların sebeplerini ortaya çıkarmaktır. Örneğin: رضي (radıye) fiili عن ('an) harf-i cerri ile muteaddi olur. Ancak bir şiirde şair bunu "على " harfi ile müteaddi yapmıştır. Konuyla ilgili olarak el-Kisaî, bazen şeyler zıddıyla da kıyaslanabilir diyerek سخط (sehete/canı sıkılmak, kızmak) fiilinin (ki bu fiil radiye fiilinin zıddıdır) "ala" ile mütedaddi olduğunu ve bu beyitte de şair bu yüzden "'ala" harfi cerrini kullandığı şeklinde bir ta'lil yapmıştır.

Bazen de kıyas, yukarıdaki görevin aksine bir görev üstlenmekte, yani karşı tarafın delilini çürütmek için kullanılmaktadır. Örneğin Kûfeli'ler ل (Lam)ı ta'lilin fiili müzariyi nasb ettiğini söylerken Basralılar, bunu (عن , الباء, من) gibi isimlere has harflerden sayarak onları reddetmektedirler. قعدت لأستريح (dinlenmek için oturdum) cümlesindeki fiili müzari Kûfelilere göre lam'dan dolayı mansup olmuş iken, Basralılar bu harfin isimlere has olduğunu dolayısıyla fiili müzariyi nasp edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu nasp gizli olan başka bir harften dolayıdır.

Kıyasın, dil ve kuralları için büyük bir yararı olduğu açıktır. Zira o, Arap grameri ve dilini, bozulma ve dil hatalarından koruyan bir koruyucu zırh işlevi görmüştür. Ayrıca kıyasın, bir olguyu başka bir olguya hamletmekle, kısaltma yaparak dile büyük bir yarar sağladığı da inkâr

edilemez. Bu haliyle kıyas, Arabın söylediği her şeyi duymaya ihtiyacı ortadan kaldırmış, sadece semâya dayanmayı gidermiştir.[194]

Arap gramercilerinin de kıyasın önemini ilk dönemden beri bildikleri ve bunu dile getirdikleri bilinmektedir. İbn Faris, bu konuya verdiği önemi, 50 konuda hata edeyim ama bir kıyasta bile hata etmeyeyim, şeklinde dile getirmiştir. Aynı şekilde İbn Cinnî de kıyasın insanlar için önemini sürekli vurgulamıştır.[195]

5. Kıyas İle İstidlâle Yapılan İtirazlar

Kıyas Arap gramer tarihinde inkâr edilemez bir konumda olmasına rağmen, kıyas ile delil getirmeye itirazlar da sürekli var olmuştur. Kıyasın doğru olması illetin doğru olmasına bağlıdır ve bu yüzden illetin selametine önem verilmiş ve bazı şartlar öne sürülmüştür[196] el-Enbârî bunu kıyas ile istidlâle itirazlar başlığı altında verirken es-Suyûtî aynı konuyu 'illetteki çirkinlikler/kevadih' şeklinde işlemiştir. el-Enbârî'ye göre bu konuda yedi temel itiraz vardır:

1. Fesadu'l-İ'tibar/Asla aykırı davranmak: Bir meselede, Araptan gelen metin var iken aksi yönde kıyas ile delil getirmek. Örneğin; Basralılar şöyle demişlerdir: Şiir zaruretinden dolayı çekimi olan bir ismi çekimsiz yapmak doğru değildir. Zira, isimde asl olan çekimdir. Eğer bu terkedilirse aslına aykırı davranılmış olur. Ancak bu görüşe

---

194 el-Hadisî, *eş-Şahid*, s. 224.
195 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 90.
196 Ebu'l-Mekârim, *Usûl*, s. 231 vd.

karşı çıkanlar, bu kıyasın Arap'tan gelen nassa rağmen yapıldığını zira bu şekilde gelen şiirler olduğunu söylemişlerdir.[197]

2. Fesadu'l-Vad'/İlletin uygun yerde kullanılmaması: İlletin, olması gereken durumun zıddına ilişkilendirilmesidir.[198] Örneğin Kûfeli şöyle der: Diğer renklerin aksine siyah ve beyazda te'accüb uygun olur zira, bu iki renk temel renklerdirler. Basralı ise şöyle cevap verir: "illeti, muktezanın/olması gereken durumun zıddına ilişkilendirdiniz zira teaccüb, mahallinin luzumundan dolayı diğer renklerde mümkün değildir. Bunun fer'den ziyade asılda daha etkili olması lazımdır. Dolayısıyla fer' için uygun olmayan bir şey asl için hiç olmaz.[199]

3. el-Kavlu bi'l-Muceb/Karşı tarafın delilini kabul etmek: Muhalefet şerhiyle birlikte, karşı tarafın getirdiği hükmün gerekçesi olarak gösterdiği illeti kabul etmektir. Genel çerçeveden bakıldığında aynı görüş hakim olur ancak bazı durumlar göz önüne alındığında ise farklı bir görüşte olduğu ortaya çıkar.[200] Örneğin Basralılar, âmilin mutasarrıf bir fiil, ve hal sahibinin ise zahir bir isim olması durumunda halin önce gelmesini uygun görürler. راكبا جاء زيد(Zeyd, binili olduğu halde geldi) cümlesinde olduğu gibi. Kûfeliler ise bunu kabul etmekle beraber, hal sahibinin zahir bir isim olması şartını kabul etmeyip bir zamir dahi olsa öne geçmesinin uygun olduğunu söylerler.

---

197 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 54; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 88.
198 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 55; es- Suyûtî, *el-İktirâh,* s. 90.
199 el-Enbârî. *a.g.e.*, s. 56.
200 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 56; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 88.

4. İlletin men'i: Bu da asıl ve fer'de olur. Asıldaki men'i Basralının şöyle demesidir: Fiili muzarinin merfu olması, isime olan benzerliğinden dolayıdır. Bu da manevi âmildir ve buradaki başlangıçlık, mubteda olan isimdeki başlangıçlığa benzemektedir. Dolayısıyla bıaşlangıçlık ref'i gerekli kılar. Kûfeliler ise, başlangıçlığın mübteda isimdeki ref'i gerekli kıldığını kabul etmemiş onlara göre mübtedayı ref' eden haberdir.

Fer'deki men'i ise, emir fiili mebnidir ve (نـزال) (nezali/in) gibi isim fiiller de onun yerine kullanılmasından dolayı mebnidirler. Kûfeli ise bu makamda kullanıldığından dolayı değil "emir lamı" harfini içermesinden dolayı mebni olduğunu söylemişlerdir.[201]

5. İlletin doğruluğunu istemek: Buna iki şey ile varılabilir: Te'sir ve asılların şehadeti. Te'sir, illetin varlığından dolayı hükmün varlığı ve illetin yokluğundan dolayı da hükmün yokluğudur. Asılların şehadeti ise, harf mânâsı içermesinden dolayı bazı kelimelerin mebni olması gibi.[202]

6. Nakd/Çelişki. Bu da illetin bulunup hükmün bulunmamasıdır. حذام وقطام (hizam ve kıtam) gibi kelimeler mebnidir zira, üç illeti de taşırlar ki o illetler de ta'rif, te'nis ve uduldur. Azerbeycan kelimesi üçten fazla illet barındırdığı halde bina değil mureb bir kelime olması[203] illetin varlığına rağmen mebnilik hükmünü almamıştır.

---

201 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 58.
202 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 59.
203 el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 60.

7. Mu'arada/Çatışma. İki fiilin amel etmesinde Kûfeliler ilk fiil amel eder derken Basralılar ikinci fiilin amel ettiğini savunmuşlardır.[204] Burada da birbirleriyle çelişen iki illet söz konusu olmaktadır.

6. Kıyas ve Nahiv Ekolleri

Nahivciler, nahiv ilminde kullanılan kıyasın varlığın ı ittifakla kabul ederler. Bu konuda söylenmiş ve ilk dönem nahivcilerine atfedilen birçok sözü aktarmıştık ki onlardan en önemlileri el-Hadramî ve el-Kisaî'ye atfedilen sözlerdir. el-Enbarî'nin söylediği; "Şunu bil ki nahivdeki kıyas inkâr edilemez, zira nahvin hepsi kıyastır ve nahiv, Arap kelamının istikrasından elde edilen kıyaslardan çıkarılmış bir ilimdir" sözleri ise son noktayı koymuş gibidir.

Ancak ekollerin kıyasa yaklaşımlarında ve kullanımlarında bazı farklılıklar vardır. Bazılarının kabul ettiği kıyası diğerleri inkâr etmiştir ki bunun en büyük nedeni bize göre, kıyas yapılırken makîs aleyh kabul edilen kaynaklardaki farklılıklar ve bu kaynaklara farklı yaklaşımlardan, nakledenin güvenirliliğinden ve o metni farklı anlamadan kaynaklanmaktadır.[205] Diğer önemli bir neden ise, karşı tarafın görüşünü reddetme zorunluluğudur. Semâ/nakil tarafından teyit edilmeyen metinlere dayanılarak bir kıyasın yapılmış olması diğer bazı nahivcilerin başka metinleri temel alarak bu kıyası reddetmeleri ve kıyaslar arasında meydana gelen çatışması/çekişme neticesinde de farklılıkların

---

[204] el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 62; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 91.
[205] Hıdır Huseyin, *el-Kıyas*, s. 49.

doğduğunu[206] söyleyebiliriz. Bunun sonucunda da bir konu hakkında birden fazla kıyas bulabilmekteyiz.

Her iki ekole genel olarak bakıldığında Basra ekolünün, dili hatadan korumak için daha titiz davrandığı söylenebilir. Kıyaslarına temel olacak semâyı alırken bir çok şartlar ve kurallara uyulmasını zorunlu görmüş, kullanımı az olan dil örneklerine fazla rağbet etmeden kullanımı yaygın olmakla birlikte kurallara da uyan örnekleri alıp metotlarını bunun üzerine bina etmişlerdir. Kur'an'da kullanılmış olsa bile, kural dışı kabul ettikleri bir örnek üzerine kıyas yapmayı uygun görmemişlerdir. Basralıların bu metotlarını icra ederken kurallarına uymayan bazı kullanımları çıkarmalarından dolayı, modern dilciler tarafından, dilin bir kısmını çıkarmakla itham edilmişlerdir. Oysa onlar dili korumak için genel ve yaygın olan doğruları almaya özen göstermişlerdir.[207]

Basralılar her ne kadar kıyasa önem vermekle temeyyüz etmiş olsalar da metotlarınında bulunan bazı eksiklikler dile getirilmiş ve yerilmiştir. Basra ekolünün karşılaştığı en önemli ithamlardan birisi, dil malzemesini alırken, kabile, zaman ve mekan sınırlandırılmasına aşırı önem vererek, kendi ölçülerine uymayan büyük bir dil servetini yok etme ithamıdır.[208]

---

206 'İyd, Muhammed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi –fi nazari'n-nuhat ve ray'i İbn Mada ve dav'i ilmi'l-luğati'l-hadis-*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1989, s. 74.

207 el-Efğanî, *Fi usûl*, s. 206.

208 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 49.

Basralıların yerildikleri diğer başka bir konu ise, kıyasa ve dolayısıyla da akla büyük önem vererek dili, tabii seyrinden uzaklaştırmak ve bunun sonucunda da nahiv çalışmalarını, teori, illetlendirme ve yorumlar yığınına dönüştürmek[209] şeklindedir.

Basralılar kıyas yapmayı uygun görmedikleri kıllet/azlık üzerine bazen kıyas yaparak kendi kurallarını çiğnemişlerdir. Bu durumu Sibeveyhi de bile görmek mümkündür. Daha önce örneğini verdiğimiz, شنوءة (şenue) kelimesinin nisbeti bu şekildedir. Zira konuyla ilgili tek bir şiir beyiti vardır ve Basralılar da bu beyite dayanarak kıyas yapmışlardır.[210] Ancak Basralılar kıllet/azlık, eğer Araplar o kelimenin o şekildeki kullanımı üzerinde anlaşmış ve sadece o kelimeler için kullanıyorlarsa, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kıyaslarına temel kabul etmişlerdir.[211] Ancak Ahfeş el-Evsat gibi bazı Basralıların kıllete/az olana kıyası uygun gördüğü[212] de bilinmektedir.

Kûfe ekolü ise, semâ konusunda herhangi bir sınırlandırma yapmadıklarından şâz, hatta hatalı olan dil örneklerini alıp üzerine kural bina etmişlerdir. Kimi çağdaş dilciler onların tavrını kuşatıcı kabul etse de, bu durum onları herhangi bir mantık ve sisteme sahip olmadan sayısız kural geliştirmeye itmiştir.[213] Öyle ki Kûfeliler, tek bir beyiti işttiklerinde, usûle muhalif bir şekilde bir şeye cevaz varsa

---

209 ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 54.
210 ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 49.
211 el-Hadisî, *eş-Şahid,* s. 418.
212 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 71.
213 el-Efğanî, *Fi usûl,* s. 206.

bile, o şiiri alıp temel kabul etmiş ve üzerine konu bina etmişlerdir.[214]

İyi niyetle bakılarsa, Basra ekolünün kıyası bu şekilde kullanmadaki amacı, nahiv ilmini, bir sanat ve kayıtlı bir ilim mertebesine çıkarmak; Kûfe ekolünün ise, doğru kabul ettikleri bir metni dışarıda bırakıp yok olmasını engellemek olduğu söylenebilir.[215] Görünürde her iki ekol de kıyası kullanmışlardır. Hatta kemiyet bakımından Kûfelilerde kullanım daha çoktur. Zira onlar sadece fasih ve yaygın olana değil aynı zamanda nadir olana da kıyas yapmışlardır. Ancak keyfiyet bakımından Basralıların kullandıkları kıyas, sabit/köklü metodolojiye/usûle dayalı iken Kufelilerin kullandıkları kıyasın ise her hangi bir kaydı olmayan muşevveş/karma karışık bir kıyas[216] olduğu söylenebilir.

Basra ekolünün kıyas, Kûfe ekolünün ise semâ konusunda öne çıkması, Basra ekolünün semâyı ve Kufe ekolünün ise kıyası hiç kullanmadığı anlamına gelmez. Zira el-Kisaî şöyle demiştir:[217]

انما النحو قياس يتبع و به في كل علم ينتفع

فإذا ما أبصر النحو الفتى مرّ في المنطق مرّا فأتسع

(nahiv, tabi olunacak kıyastır ve her ilimde ondan faydalanılır

---

214 el-Efğanî, *a.g.e.*, s. 207.
215 el-Muhtar, *Dırase,* s. 134.
216 el-Efğanî, *Fi usûl*, s. 208.
217 el-Kıftî, *İnbâh*, II, 267.

Kişi nahivle tanıştığı zaman alabildiğine geniş bir mantığa sahip olur.)

el-Kisâî'nin şahsen kıyasa çok önem verdiğinin en büyük delili yukarıdaki şiirdir. Nitekim o Kûfe ekolünün genel yaklaşımını temsil etmektidir. Kıyasa temel kabul ettiği kaynaklar bakımından da mezhebine tabi olmuş ve nadir, kalil/az olana da rahatlıkla kıyas yapabilmiştir.[218]

Kufe mezhebinin kıyasa bakışı el-Ferrâ ile birlikte tam olarak şekillenmiş ve bir metot kazanmıştır. el-Ferrâ bazen nadir olana kıyas yapmayı uygun görmemiştir.[219] Nitekim Kûfe ekolüne ait birçok kıyas el-Ferrâ'ya atfedilir. el-Ferrâ'nın kıyasa bu derece yatkın olması Basralı olan hocası Yunus b. Habib'in etkisiyle olabilir. el-Ferrâ kendine özgü görüşleri olan bir gramercidir. Örneğin o, sülasi fiillerin mastarlarının kıyasî olduğunu söyleyen ender nahivcilerden birisidir. Ona göre, sülasi fiilerin masdarları, başka şekillerinin duyulmasına rağmen, fe'l ve fuul (فعل وفعول) masdarlardan elde edilir ve kıyasîdir.[220]

Yine el-Ferrâ, شاة بقرة حصاة (Şâttun, bakaratun, hısatun) kelimelerindeki ta'nın müenneslik tası değilde vahdet tası olduğunu söylemiştir. İnsanlar "benim bir koyunum var عندي شاء demekten çekinmişler ve ta'yı getirerek sayıyı belirtmemişlerdir. Zira bu durumda tek ile çoğul olduğu tam anlaşılmaz ve "bu muttarıd bir kıyastır" [221] der.

---

218 es-Suveyh, *el-Kıyas*, s. 227 vd.
219 es-Suveyh, *a.g.e.*, s. 243.
220 el-Muhtar, *Dırase*, s. 146.
221 el-Muhtar, *a.g.e.*, s. 148.

Semâ konusunda olduğu gibi kıyas konusunda da her iki ekol bir çekişme içine girmişlerdir. Aslında her iki ekol arasındaki farklılıklar da zaten bu iki temele farklı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Kendi görüşleri için kullandıkları temeller farklı olunca da birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkması da doğaldır. İlk nahivcilerinin çoğu kurra olan Kûfe ekolünün, kıyasa yaklaşımı da semâ gibi basit ve yalın olmuştur.[222]

Basralılar gibi Kufeliler de, caiz değil, muhâl, garib, fasid, kabih, zayıf, kıyasın dışında gibi kavramlar kullanmışlardır.[223] Bu kavramlar onların bu konuya verdiği önemi göstermektedir.

Her iki mezhep arasındaki tartışmalara ve dile yaklaşımlarını aktaran eserlere bakıldığında, taraf tutmanın fazlasıyla hakim olduğu görülmektedir. Örneğin Basra ekolüne mensup olan el-Enbarî, Kûfe ekolünün birçok doğrularını hatta kavramlarını görmezden gelebilmiştir. Aynı şey karşı taraf için de geçerlidir. Dolayısıyla her iki ekol hakkında doğru bir karara vermek için olaya biraz daha geniş bir çerçeveden bakmak geremektedir. Klasik dönemde yazılanların etkisi hala da devam etmektedir.

Dolayısıyla Basra ekolünün sadece kıyasî, Kufe ekolünü de sadece semaî şeklinde tanımlamak tam olarak doğru değildir. Her iki ekolde her iki kaynağı kendi metot ve usullerine göre kullanmışlardır.

---

222 ez-Zubeydî, *el-Kıyas*, s. 55.
223 ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 61.

Her iki ekol arasında bazı ortak ve farklı noktalar vardır.

Basra ve Kûfe Ekolünün ortak oldukları görüşler/noktalar:

1. Bir şey bazen lafzen hazfedilir ve takdiren varlığı kabul edilir.

2. Bir delilden dolayı hazfedilen şey "var/sabit" hükmündedir.

3. Hazif ancak bir delil varsa olur

4. Cer, ismin özelliklerindendir

5. Çekim/tasrif fiilerin özelliklerindendir.

6. İstishâbu'l-hâl, en zayıf delillerdendir.

7. Fer'/makîs için sabit olmayan bir şeyin asl/makîs aleyh için sabit olması uygun değildir.

8. Bir ma'mulde iki amel birleşmez.

9. Âmilin rutbesi ma'mulun rütbesinden öncedir.

10. Sözün, anlamlı olana hamledilmesi, anlamı olmayan söze hamledilmesinden daha hikmetlidir.[224]

Kufelilerin kabul etmediği Basralılara ait temel kurallar:

1. Benzeri olana varış, benzeri olmayandan evlâdır.
2. Mânâsı olmayan hazif evlâdır.

---

[224] Hassan, *el-Usûl*, s. 45.

3. Te'nisin iki alametini birleştirmek doğru değildir.

4. Bir şeyin kendine izafeti uygun değildir.

5. İki harf bitiştiğinde her ikisinin de tek başına olduklarında ameli ortadan kalkar.

6. Kendi konumundan ayrılan her şeyin temekkünü/sağlamlığı gider.

7. Asıl olmayana bir şeyi vermek/göndermek doğru değildir.

8. İsimlerde asl olan amel etmemektir.

9. Bir şey bir şeye iki yönden benzese onun yerine geçer.

10. Ma'mul, ancak âmilin varlığıyla meydana gelir.

Basralıların reddettiği Kûfelilere ait kurallar:

1. Bir şeyin dilde çok kullanılması, kıyası ve asıldan çıkmayı mümkün kılar.

2. Hilaf nasb ile amel eder.

3. Nekre için sıfat olan her şeyin ma'rife için hal olması da doğrudur.

4. Harflerdeki harfleri hepsi asildir.

5. Hazif harflerde olmaz.

6. Civar/yakın olana hamletmek çoktur.

7. Kesretu isti'mal/bir şeyi çok kullanmak hazfi caiz kılar.

8. Hazif esnasında asıl olan zait olandan daha güçlüdür.

9. Mebnilerden olan bir müfred, izafet halinde i'rab edilir.

10. Sakin harf sağlam bir harf değildir.[225]

Özet şeklinde aktardığımız bu ortak ve ayrılık konularından anlaşıldığı gibi, Arap gramerinin temel noktalarında fazla bir ayrılık yoktur. Detaya inildikçe ve sorulan sorular fazlalaşıtıkça farklılaşma da artmaktadır.

7. Delillerin Çatışması ve Tercih

Nahiv usûl terminolojisinde kullanılan delillerin çatışmasından; aynı konuda ve aynı zamanda, bir delil kaynağının bir hükmü gerektirmesi ve başka bir kaynağın da başka bir hükmü gerektirmesi[226] kast edilmektedir. Bir başka ifade ile aynı konu hakkında farklı usûl kaynaklarına veya aynı kaynağın farklı yorumlarına dayanılarak verilen hükümlerden hangisinin kabul edilmesi gerektiği konusunda yaşanan problemler kast edilmektedir.

Arap nahiv usûlünde delil kabul edilen ve daha önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız gibi birkaç kaynak olmasına rağmen, te'aruz/çatışma konusu, daha ziyade semâ ve kıyas arasında yaşanmıştır. Zira, bu iki kaynaktan birisinin olması durumunda zaten diğer kaynakların fazla bir değeri olmamaktadır. Çatışma, iki farklı kaynakta olduğu gibi değişik algılamalar ya da rivayetlere dayanılarak aynı kaynak içinde de yaşanabilmiştir.

---

[225] Hassan, *a.g.e.*, s. 46.
[226] Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 151.

Nahiv usûl ilminde önemli bir yer tutan çatışma aynı zamanda dil ekollerinin görüşlerini destekleyen delillere bakışını da ortaya koymaktadır. Bu yüzden konuyla ilgili problemler ve fikirler maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Eğer çatışan her iki delil de semâ kaynağına ait ise, daha çok tercih edilen rivayet delil alınır. Tercih de iki şekilde olmaktadır: İsnadtaki tercih ve metindeki tercih.[227] İsnad ile tercih, iki rivayetten birisinin daha çok kullanılan, daha bilinen ve dil hatalarından daha korunanın tercih edilmesidir. Buna şu örnek verilebilir; Kûfeliler كيما mânâsında olduğu zaman كما da nasb eder demişlerdir:

اسمع حديثا كما يوما تحدثه من ظهر غيب إذا ما سائل سألا

(Olmadığım bir yerde soranlara söyleryesin diye sözümü dinle) Şiirinde olduğu gibi. Basralılar bunun Mufaddal b. Seleme'den başka kimse tarafından nasb olarak aktarılmadığından dolayı daha çok bilinen ve kullanılan şekline bakıldığında bunun ref' olduğunu söylerler. Ref' ile aktarılan rivayetin daha doğru ve daha çok olmasından dolayı ref' halinin kabul edilmesi daha uygun olmaktadır.[228]

Metin ile tercih ise, iki rivayetten birisinin kıyasa uygun olması diğerinin ise olmaması durumunda, kıyasa uygun olanın tercih edilmesidir. Buna da şu örnek verilebilir: Kûfeliler herhangi bir karine olmadan hazf edilmesine rağmen ان (en)'in amel edebileceğini öne

---

227 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 44.
228 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 103.

sürmüşlerdir.[229] الا ايها الزاجرى احضرَ الوغى (ahdure) beyitinde de göründüğü gibi müzaari fiili mansup bir şekilde okumak gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık Basralılar ise, bunun merfu' bir şekilde okunan rivayetlerinin de aktarıldığını ve bu durumun kıyasa daha yatkınlığından dolayı ref' halinin tercih edilmesinin daha uygun olduğunu savunmuşlardır.

2. Eğer iki kıyas çatışırsa, o zaman da daha çok tercih edilen alınır.[230] Buradaki tercih ise, nakle veya başka bir kıyasa uygun olandır. Nakle uygunluk yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi doğru bir şekilde aktarılan ve kullanımı fazla olan rivayete uygunluktur. Başka bir kıyasa uygunluk durumuna ise şu örnek verilebilir: Kûfelilere göre إنّ (inne) fiile benzerliğinden dolayı isimde nasb ile amel eder ancak haberde amel etmez. Haberin merfu' olması, harfin herhangi bir etkisi olmadan önceki durumuyla aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Basralılar ise bu görüşü kabul etmemişlerdir. Onlara göre, Arap dilinde ismini nasb edipte haberini ref' etmeyen bir harf yoktur. Bunun aksini söylemek kıyasa ve Arap dilinin temel ilkelerine karış gelmek anlamı taşımaktadır. Bu yüzden de Kûfelilerin görüşünü kabul etmek dil kurallarına uymamak anlamına gelmektedir.[231] Bu temel prensibe binaen kıyasa uygun olan görüşü kabul etmek daha doğrudur.

---

229 es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 103.

230 el-Enbârî, *el-Luma'*, 138.

231 el-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 67; el-Enbârî, *el-Luma'*, 139-140; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 105.

3. Kıyas ve semâ çatıştığında ise semâ alınır, olduğu gibi kabul edilir ancak buna başka kıyas da yapılmaz.[232] (استحوذ عليهم الشيطان) ayetindeki[233] kullanım şekliyle alınması gereklidir. Ancak bu kıyasa uygun değildir. Arapların bu şekilde gelen kullanım şekilleri de vardır. Ancak bunu temel alıp (استقام) (istekame) fiilini veya bu kalıpta gelen daha başka fiilleri, buna kıyaslayarak استقوم (istekveme) şeklinde kullanmak doğru değildir. Bu tercihe ekollerin bu şekilde yaklaşımları, aynı zamanda semâ kaynağının gücünü ve vazgeçilmezliğini göstermesi bakımandan çok önemlidir.

4. Üzerinde icmâ sağlanmış bir konu ile icmânın olmadığı bir konu arasında çatışma olursa elbetteki icmâ sağlanmış görüşün alınması daha uygundur.

5. Eğer istishabu'l-hâl, semâ veya kıyas ile çatışırsa istishabu'l-hâlin deliline bakılmadan diğerlerinin görüşleri alınır.[234] Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu iki kaynağın desteklediği görüşler daima diğerlerinden daha güçlüdür.

6. Basra ekolü ile Kûfê ekolüne ait iki farklı kıyas çatışırsa, bu durumda kıyasta daha meşhur ve dakik olan Basralıların kıyası tercih edilir.[235]

Yukarıda verilen çatışma ve tercih sıralaması göz önüne alındığında, semânın en güçlü delil olduğu anlaşılacaktır. Semâ eğer sağlam bir kaynaktan gelmiş ise başta kıyas olmak üzere diğer tüm kaynaklara dayalı görüşleri ikinci plana iter. Yani bir konu hakkında sağlam

---

232 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 118.
233 Mücadele 58: 19.
234 Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 153.
235 Hassan, *el-Usûl*, s. 213.

bir semâ varsa başka delil arama ve karşılaştırmaya gerek yoktur. Semâ bu gücünü ilk kaynak olmaktan almaktadır. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi kıyas bile semâ olmadan hiçbir anlam ifade etmez

SONUÇ

Nahiv usûl ilmi, nahiv ilminin gelişmesiyle birlikte tartışılmaya başlanmış ve belli bir süreç içerisinde gelişimini tamamlamıştır. Takip ettiği nahiv ilmine bir metot belirleme iddiası taşıyan usûl ilmi, aynı zamanda tartışılan konuların ve belirlenen kuralların delil kaynaklarını ve sebeplerini ortaya koymayı da hedeflemiştir. Bu yüzden zamanla kendisine özgü terim ve yöntem geliştirmiştir.

Nahiv usûl ilminin ana kaynaklarını "semâ" ve "kıyas" oluşturmaktadır. Bu iki delil kaynağının olduğu yerde başka kaynaklara müracaat edilmemekle birlikte, dil ekolleri arasında süren tartışmalarda karşı tarafın delilini çürütmek ve kendi görüşünü kabul ettirmek amacıyla başka delil kaynaklarının da kullanıldığına şahit olmaktayız.

Semâ, Kur'an, Kıraât, Arap sözü, şiir, nesir gibi Arap dilinin temel kaynaklarından meydana gelmektedir. Bu kaynakların Arap dilinin bütünü oluşturmasından dolayıdır ki semâ, kıyastan daha önemli bir yer tutmaktadır. Ancak semâyı besleyen kaynaklara bakıldığında sözlü ve yazılı rivayetin çok önemli bir yer tuttuğu görülecektir. Bu yüzden rivayet/nakil de kendisiyle birlikte bazı sorunlar taşımaktadır. Rivayete konu olan malzemenin sağlam bir şekilde alınmasıyla birlikte aynı hassasiyetle üçüncü bir şahsa aktarılması da önemlidir.

Bir başka problem ise, rivayet edilmesi ve alınması gereken malzemenin bizzat kendisidir. Zira Arap dilinin, Arap-İslam medeniyetinin yayılmasına paralel olarak hızlı bir şekilde yayılmış ve birçok yabancı milletlerden etkilenmeye başlamış olması, bu unsurlardan etkilenmemiş,

fasih dili tespit etmede büyük bir sorun oluşturmaya başlamıştı. Bu titizliğin gösterilmemesi durumunda, fasih olan dili korumak bir yana, dilin bozulma tehlikesi ile karşı karşıya kalması söz konusuydu. Bu yüzden de en temel kaynak olan "semâ"yı oluşturan malzeme konusunda dilcilerin ve nahivcilerin gösterdikleri özen takdire şayandır.

Dil ekollerinin semâ delil kaynağıyla ilgili olarak temel yaklaşımlarına baktığımızda; Kûfe ekolünün, bu kaynaktan gelen her türlü rivayeti kendi kurallarına delil kabul etmeye meyyal ve herhangi bir sınırlandırmayı da kabul etmeyen bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Bazen nadir bir kullanımı delil kabul ettikleri gibi bazen de şaz bir kullanımı rahatlıkla alabilmişlerdir. Bu ekolün semâî diye adlandırılmasının en büyük nedeni de bu anlayışından kaynaklanmaktadır.

Kûfe nahiv ekolü, yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayı yerilmiş hatta en önde gelen nahivcilerinden biri olan el-Kisâî, Arap dilini bozmakla itham edilmiştir. Ancak kimi çağdaş dilciler de Kûfe ekolünün sınırlandırma ve kısıtlama yapmadan dil malzemesini toplamasını ve kural oluşturmada kullanmasını, bütün dili kapsayan bir tutum şeklinde yorumlamış ve Arap dilinin bugünkü zenginliğini bu ekole borçlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Basra ekolü ise, semâ konusuna önem vermekle birlikte, bu kaynaktan gelen bilgileri zaman, mekan ve kabile gibi bazı dilsel kriterlere tabi tutmuş, kendi ölçülerine uymayan rivayeti kabule yanaşmayan bir tavır sergilemiştir. Bir kıraât bile olsa aktarılan dilsel malzemenin, bazı kurallara uyması şarttır. Kendi dil anlayışlarına uymayan

mütevatir kıraâtleri te'vil etmiş, şaz kullanımları da olduğu gibi kabul etmekle birlikte üzerine kıyas yapılmasını uygun görmemişlerdir.

Semâyı oluşturan diğer kaynaklar konusunda da sergiledikleri tavır aynı olmuştur. Şiir konusunda zaman sınırlandırılması yapılmış buna uymayan şiirleri kabul etmemişlerdir. Mânâ olarak rivayetinin caiz olmasından dolayı "Hadis" görmezden gelinmiş hatta Sibeveyhi'de gördüğümüz gibi bazı hadisler kullanılmışsa da bilinmesine rağmen hadis olduğu belirtilmemiş, "Arap sözü" şeklinde zikredilmiştir. Bize göre bu tavrın en büyük nedeni, değişebilir, tartışılabilir olan dil konularına Hz. Peygamberi alet etmek istememelerinde kaynaklanmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde, özellikle İbn Malik gibi dilciler, hadislerin en sağlam rivayet olmalarından dolayı istişhatta kullanılması gerektiğini ileri sürerek kendi eserlerinde çok sayıda hadis kullanmışlardır. Hadis konusundaki tartışmalar modern döneme kadar sürmüş, Arap Dil Kurumları tarafından hadisle istişhad için bazı kriterler getirilmiştir.

Semâ ve kıyas kadar güçlü olmasa da, istishâbu'l-hâl, icmâ ve istihsan gibi delil kaynaklarının da nahivciler tarafından kullanıldığı görülmektedir. İstishâbu'l-hâl delili ile, aksi yönde bir delilin bulunmaması şartıyla "asl/temel" kullanım teşvik edilmiş; icmâ ile her iki dil ekolünün ittifak ettikleri konular delil kabul edilmiş ve istihsan ile de, temel delillere muhalefet etmeme şartıyla kullanımda genişlik imkanı verilmiştir. Bu üç delilin yanında daha başka deliller de özellikle münazaralarda kullanılmıştır. Ancak semâ ve

kıyas delillerinin olduğu yerde bunlardan hiç birine itibar edilmemiştir.

Diğer önemli delil kaynağı olan kıyas, varlığını semâya borçludur. Zira kıyasın üzerinde kendisini gerçekleştirdiği alan semâdan oluşmaktadır. Kıyasın Arap dilinde inkar edilemez olduğunu vurgulayanlar, bütün lafız ve kuralların rivayet yoluyla elde edilmesinin imkansızlığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre kıyas, rivayet ile kayıt altına alınamayan dilsel alandaki önemli bir boşluğu doldurma imkânı sunmuştur.

Şunu da belirtmekte fayda vardır; Kıyasın tarihi süreç içerisinde geçirdiği evreler aynı zamanda Arap dil düşüncesindeki derinleşmeyi yansıtmaktadır. Arap gramerinin ilk dönemlerinde basit ve sade olan kıyas, Arap dilinde meydana gelen ilerleme ile birlikte gelişmiştir.

Özellikle fıkıh usûlünde kullanılan kıyastan etkilenen nahivciler, kıyas için belirledikleri dört rükün hakkında detaylı bilgiler vermişlerdir. Kıyasın ilk rüknü olan makîs aleyh/asl, doğru ve sağlam bir kararın verilmesinde temel bir rol oynar. Makîs aleyh, fasih dile ve yaygın kullanıma uygun olduğu oranda güçlü olmaktadır. Zira bu şartları taşıyan asl üzerine yapılan kıyas da aynı şekilde sağlam olmaktadır. Kıyasın diğer rüknü olan makîs/fer', kendisi için kıyas ameliyesinin yapıldığı ve makîs aleyh ile benzer noktalardan yola çıkarak hakkında kararın verildiği bir rükündür. Yapılan kıyas neticesinde eğer makîsin, makîs aleyhe benzediğine karar verilirse, meydana gelen yeni kural veya lafız da artık fasih dile uygun olmakta ve kendisi de makîs aleyh olabilmektedir.

Kıyasın en önemli rüknü ise, makîs aleyh ile makîsi buluşturan sebep/illettir. İllet, aynı zamanda meydana getirilen kural ve lafızların sebeplerini ve nedenlerini ortaya çıkardığı için akıl yürütmeye dayanmaktadır. Nahiv düşünce tarihinde basitten derine doğru bir seyir izleyen illet, kimi zaman nahivcilerin tabii dil çerçevesini aşmalarına ön ayak olmuştur. Kendi görüşlerine uygun olan kuralı savunmak ve sebeplerini ortaya koymak için büyük çabalar harcanmıştır. Bu yüzden bazen normal ve tabii dil sınırların dışına çıkıldığı görülmektedir. Öyle ki, 'illetin illetin illeti' gibi zincirleme bir illetten bahsedildiği gibi, özellikle 'cedeli illet' olarak da isimlendirilen çeşit, sonu gelmeyen tartışmalarda sıkça kullanılmıştır. Bu durum, İbn Madâ gibi kimi nahivcilerin, var olan nahiv düşüncesi ve seviyesini eleştirmelerine sebep olmuştur.

Kıyasın diğer bir rüknü, aynı zamanda yapılan kıyasın sonucu ve meyvesi olan "hüküm"dür. Bir illetten dolayı makîs aleyh için geçerli olan bir durumun makîs için de geçerli olduğu yönünde verilen karar aynı zamanda hükümdür. Örneğin, fail, fiile olan isnadından dolayı merfu'dur, bu isnad naib-i fail için de geçerli olduğundan onun da merfu' olması gerekir. Naib-i fail için verilen merfu'luk kararı, kıyasın dördüncü ve son rüknü olan hükümdür. Kıyasın diğer rükünleri gibi hüküm de, nahiv tarihinde zamanla gelişmiş; ilk dönemlerde vacip ve memnu' şeklinde ikiye ayrılmış ancak zamanla, hasen ve kabih gibi birçok kısma ayrılmıştır.

Semâ gibi kıyas da dil ekolleri tarafından farklı algılanmış ve kullanılmıştır. Kûfe ekolü, semâ delilinin olduğu yerde başka bir delile müracaat etmeyi uygun

görmemiştir. Kendi kıyaslarına delil için de semâ kaynağından çok geniş bir şekilde yararlanmıştır. Arap dilinde var olan ve kullanılan her malzemeyi o dilden kabul ettiğinden dolayı, bunları, rahatlıkla kurallarını oluşturan kıyaslar için kullanmaktan geri durmamışlardır. Bu yüzden kemmiyet açısından yaptıkları kıyas, Basra ekolünden daha fazladır. Kûfe ekolünün ilk kurucularından olan el-Kisaî'ye atfedilen "Arap nahvi tabi olunacak kıyastır" sözü de bu ekolün kıyasa yaklaşımını ortaya koymaktadır. Kûfe ekolünün kıyas konusunda aldığı en önemli eleştiri, kıyasa temel teşkil edecek olan rivayet konusunda titiz davranmamasıdır.

"Kıyasî" olarak da anılan Basra ekolünün ise, kıyas konusunda bu sıfatı hak edecek bir tavır sergilediği görülmektedir. Zira onlar, dilin temelini ve ana gövdesini oluşturan semâyı özenle bazı kriterlere tabi tuttuklarından kıyas konusunda da daha tutarlıdırlar. Bir lafız veya kural kendi ölçütlerine uyan semâ tarafından destekleniyorsa hiçbir itiraza tabi tutulmadan kabul edilir. Ancak, belirlenen ölçülere uymuyorsa, bu rivayet Kıraât dahi olsa kıyas için alınamaz.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Nahiv usûl ilmi kaynağı olarak kıyas, Arap nahvi tarihinde nahivciler tarafından büyük ilgi görmüş ve özellikle fıkıh usûl ilminde kullanılan kıyastan çok etkilenmiştir. Ancak bu etkilenmeye rağmen, tabii dil çerçevesinde kalarak, Arap dil kurallarının kayıt altına alınmasında büyük bir etkisi olmuştur

KAYNAKÇA

A. Süreli Yayınlar

el-CUNDÎ, Ahmed 'Alemu'd-Din, "es-Sıra' beyne'l-kurrâ ve'n-nuhât" 1-2, *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye,* Sayı 33-34, Şam, 1974 s. 135-160; 113-123.

DANECKİ, Janusz, "Early Adab and Grammar", *Quaderni di Studi Arabi,* 5-6, 1987-88, s. 189-195.

EBU TÂKİ, Se'ud Ğazi, "el-Kıyasu'ş-şeklî", *Mecelletu'l-Ulumi'ş-Şeri'a ve'l-Luğati'l-Arabiyye ve Adabiha,* Cilt 12, Sayı 20, Mekke, 2000. s. 903-939.

el-EFĞÂNÎ, Sa'id, "el-İhticâc li'l-kırâât", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye,* Sayı 34, Şam, 1974, s. 65-78.

EMÎN, Ahmed, "Medresetu'l-kıyas fi'l-luğa", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmiyyi el-Irakî***,** Sayı 1, 1950, s.95-103.

GAI, Amıkam, "Two Points of Arabic Grammar", *Arabica,* 28, 1981, s. 293-298.

KOPF, L., "Religious İnfluences on Medieval Arabic Philolgy", *Studia Islamica***,** 5, 1955, Paris, s. 3-59.

MUSTAFA, İbrahim, "Fi usûli'n-nahv", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye***,** cilt 8, Şam, 1958, s. 136-146.

SANCAK, Yusuf, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhad ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *EKEV Akademik Dergi,* Yıl 9, Sayı 24, 2005, s.208.

er-RÂVÎ, Taha, "Nazratun fi'n-nahv", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-'İlmiyyi'l-Arabî,* Sayı 1, Cilt 14, Şam, 1936, s. 315-335.

TALMON, Rafi, "et-Tefkiru'n-nahvi kable Kitabi Sibeveyhi: dırâsetun fi tarihi'l-mustalahi'n-nahvi'l-Arabi", *el-Karmil,* Sayı 5, 1984, s. 37-53.

---------, "Mezhebu'l-mu'errihine'l-Arab fi vasfi neş'eti 'ilmi'n-nahvi'l-Arabi", *el-Karmil,* Sayı 4, 1983, s. 93-115.

---------, "Appositival 'Atf –An Inquıry into the History of a Syntactic Category", *Arabica,* 28, 1981, s. 278-291.

TROUPEAU, Gerard, "Neş'etu'n-nahvi'l-Arabi fi dav'i Kitabi Sibeveyhi", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti el-Urdunî,* Cilt 1, Sayı 1, 1978, Urdun, s. 125-138.

B. Kitaplar

ABDULLATÎF, M. Hamase, *en-Nahvu ve'd-delaletu: medhel li dıraseti'l-ma'na en-nahvi-ed-delali,* Daru'ş-Şuruk, Beyrut-Kahire, 2000.

ABDUH, Davud 'Atiye, *Ebhas fi'l-luğati'l-Arabiyye*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1973.

AHMED, Nuzar Huseyn, *el-Menhecu'l-vasfiyyu fi Kitabi Sibeveyh*, Cami'etu Karyunus, Bingazi, 1996.

ALLUŞ, Cemil, *İbnu'l-Enbarî ve cuhuduhu fi'n-nahv*, Daru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Libya-Tunus, 1981.

ARSLAN, Ahmet Turan, *İmam Birgivî: Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri,* Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

el-ASKERÎ, Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğa,* tah. Komisyon, Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, 1991.

AYBAKAN, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

el-BECCE, Abdulfettah Hasan Ali, *Zahiretu kıyasi'l-haml fi'l-lugati'l-Arabiyye beyne ulemai'l-lugati'l-kudama ve'l-muhaddisin*, Daru'l-Fıkr, Amman, 1998.

BEL'İD, Salih, *Fi usûli'n-nahv*, Daru Hume, Cezair, 2005.

BUHEYRÎ, Sa'id Huseyn, *'Anasıru'n-nazariyyeti'n-nahviyye fi Kitabi Sibeveyhi*, Mektebetu'l-Anco el-Mısriyye, Mısır, 1989.

el- CÂBİRÎ, M. Abid, *Tekvinu'l-'akli'l-Arabî,* el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabiyyu, Daru'l-Beyda 1991.

el-CÂHIZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-tebyîn*, tah. Abdusselam M. Harun, Daru'l-Cîl, Beyrut, Ts.,

el-CÂMÎ, Nurettin Abdurrahman, *Molla Cami: el-fevaidu'd-diyaiyye*, tah. Usema Taha er_rifa'i, Daru'l-Kitabi'l-İslami, İstanbul, Ts.

el-CÂSIM, Mahmud Hasan, *el-Ka'idetu'n-nahviyye: tahlilun ve nakdun*, Daru'l-Fikr, Şam, 2007.

CEHÂMÎ, Gerard, *el-İşkaliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1994

el-CUMÂHÎ, Muhammed İbn Sellâm, *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'ârâ,* tah., Komisyon, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1968.

el-CÜRCÂNÎ, Abdulkahir; *Kitâbü'l-muktesid fî şerhi'l-idah* tah. Kazım Bahr Mercan. Mısır, t.y. Birlikte: *Kitâbü'l-*

idah / Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffar Ebû Ali el-Farisi

el-CÜRCÂNÎ, eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, Daru's-Surur, Beyrut, Ts.

ÇAKIR, Ahmet, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları,* Amnadolu Matbaası, İzmir, 1994, s. 17 vd.

ÇETİN, M. Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973.

ÇIKAR, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001.

ed-DÎNEVERÎ, Huseyn b. Musa, *Simâru's-sına'e*, tah. Henna Cemil Haddad, Vizaretu's-Sakafe, Ürdün, 1994.

DAYF, Şevki, *Tecdidu'n-nahv*, Daru'l-Me'arif, 3. Baskı, Kahire, 1982.

---------, *el-Medârisu'n-nahviyye,* Daru'l-Me'arif, 5. Baskı, Kahire, 1968.

DERVİŞ, Ahmed, *İkazu'l-luğa min eydi'n-nuhat*, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fikri'l-Mu'asır, Şam-Beyrut, 1999.

EBU'L-BEKÂ, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyât,* tah. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993.

EBU'L-BEKÂ, Muhibuddin Abdullah b. Hüseyn, *el-Lubab fi 'ileli'l-binai ve'l-i'rab,* Tah. Ğazi Muhtar Talimat, Daru'l-Fikr, Şam, 1995.

EBU'L-MEKÂRİM, Ali, *Usûlu't-tefkiri'n-nahvî,* Daru's-Sekafe, Beyrut, 1983.

----------, *Takvimu'l-fikri'n-Nahvî*, Daru's-Sekafe, Lübnan, ts.,

----------, *ez-Zevahiru'l-luğaviyye fi't-turasi'n-nahvî,* el-Kahiretu'l-Hadise li't-Tiba'eti, Kahire, 1968.

EBU'S-SUÛD, Sabır Bekr, *en-Nahvu'l-Arabi: dırasetun nassiyye*, Daru's-Sekafeti li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire, 1987.

el-EFĞÂNÎ, Sa'id, *Min tarihi'n-nahv*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

----------, *Fi usûli'n-nahv*, Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1987.

EMÎN, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 10. Baskı, Ts.

EMÎR, Abbas, *Mine'l-ma'na ile'ş-şekl*, Daru'l-Fıkr, Şam, 2005.

el-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berekât, *el-İğrab fi cedeli'l-i'rab ve Lume'u'l-Edille fi usuli'n-nahv*, Tah. S. el-Efğani, Matba'atu'l-Cami'eti's-Suriye, 1957.

----------, *Esraru'l-Arabiyye*, tah. Fahr Salih Kadare, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 1995.

----------, *el-İnsaf fi mesaili'l-hilaf*, Daru'l-Fıkr, Şam, Ts

----------, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2003.

el-ES'ED, Abdulkerim Muhammed, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantıki ve 'ulumi'ş-şeri'eti,* Daru'l-'Ulum, Riyad, 1983.

GOLDZİHER, İgnace, *On The History Of Grammar Among The Arabs*, (ing. Çev. K. Devenyi, T. Ivany), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1993.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* çev. Lütfü Şimşek, Kitapyayınevi, İstanbul, 2003.

GÜNDÜZÖZ, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi,* Din ve bilim Kitapları, Samsun, 2005.

el-FÂKİHÎ, Cemaluddin Abdullah Muhammed, *Şerhu'l-hududu'n-nahviyye,* tah. M. Et-Tayyib el-İbrahim, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1996.

el-FÂRİSÎ, Ebu Ali, *el-Mesailu'l-'Askeriyyat*, tah. İsmail Ahmed Amayire, el-Cami'etu'l-Urduniyye, Ürdün, 1981.

---------, *el-Huccetu li'l-kurrâi's-seb'eti*, tah. M. En-Nehravi, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001.

el-FERÂHİDÎ, el-Halil b. Ahmed, *el-Cumel fi'n-nahv,* tah. Fahruddin Kabbave, Y. Yeri Yok, 5. Baskı, 1995.

el-HADİSÎ, Hatice, *eş-Şahid ve usûlu'n-nahv fi Kitabi Sibeveyhi*, Matbu'âtu Cami'eti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1974.

el-HAMEVÎ, Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah er-Rumî, *Mu'cemu'l-udebâ,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, Beyrut 1991.

HASSAN, Temmam, *el-Usûl,* el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, Mısır 1982.

----------, *Makâlât fi'l-luğa ve'l-edeb*, Cami'etu Ummi'l-Kura, Mekke, 1985.

---------, *el-Luğatu'l-Arabiyye: ma'nâha ve mebnâha*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1998.

el-HELLAB, Miftah Receb, *el-Kıyasu'n-nahvi min Abdillah b. Ebi İshak ila Sibeveyh*, Kulliyetu'd-Da'veti'l-İslami, 1996.

el-HULVÂNÎ, Muhammed Hayr, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi*, en-Naşır el-Atlasi, Rabat, 1983.

----------, *el-Mufassal fi tarihi'n-nahvi'l-Arabi*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1979.

HUSEYN, Muhammed Hıdır, *el-Kıyas fi'l-luğa,* Daru'l-Hadese, Kahire, 1983.

el-HUSEYNÎ, Seyyid Ca'fer, *Esâlîbu'l-beyân fi'l-Kur'an*, Vizaretu's-Sekafeti ve'l-İrşadi'l-İslami, Tahran, 1423.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Oman, *el-Muhteseb fi teybini vucuhi şevazı'-Kıraâti ve-idahi 'anha,* Tah., M. A. Ata, Daru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998.

----------, *el-Hasâis*, tah. M. Ali en-Neccar, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, Mısır, 1986

İBN FÂRİS, Ahmed, *es-Sahibî fi fıkhi'l-luğa ve suneni'l-Arab fi kelamihim,* el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910.

İBN HALDUN, *Mukkadimetu İbn Haldun,* Daru'l-Kalem, Beyrut 1986

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ,* tah. Hasan Temim, Daru İhyai'l-'Ulûm, Beyrut, 1991.

İBN MADÂ, el-Kurtubî, *Kitabu'r-redd 'ala'n-nuhât*, tah. Şevki Dayf, Daru'l-Ufuki'l-Arabî. Kahire, 1947.

İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab,* Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Müessesetu 't-Tarihi'l-Arabi, Beyrut 1993.

İBNU'S-SERRÂC, *el-Usûl fi'n-nahv*, tah. Abdu'l-Huseyn el-Feteli, Muessesetu'-Risale, Beyrut 1985.

İBRÎR, Beşir, *Delailu iktisabi'l-luğa fi't-turasi'l-lisaniyyi'l-Arabiyyi*, Menşurâtu Mahberi'l-Lisaniyyât ve'l-Luğatu'l-Arabiyye, Cezayir, 2006.

İLYAS, Muna, *el-Kıyas fi'n-nahv*, Daru'l-Fıkr, Şam, 1985.

'İYD, Muhammed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi –fi nazari'n-nuhat ve ray'i İbn Mada ve dav'i ilmi'l-luğati'l-hadis-*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1989.

KABBAVE, Fahruddin, *Tahlilu'n-nassi'n-nahviyyi*, Daru'l-Fikr-Daru'l-Fıkri'l-Mu'asır, Şam-Beyrut, 2006.

----------, *Muşkiletu'l-âmili'n-nahviyyi*, Daru'l-Fikr, Şam, 2003.

KADDÛR, Ahmed Muhammed, *Medhel ila fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye,* Daru'l-Fıkri'l-Mu'asır-Dau'l-Fıkr, Beyrut-Şam, 1999.

KASIM, Muhammed Abdullah, *el-Usuliyyetu'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi "el-Hucceti" li Ebi Ali el-Farisi,* Basılmamış Doktora Tezi, 2005, Şam

el-KIFTÎ, *İnbahu'r-ruvvat 'ala enbai'n-nuhat*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu Dari'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1950.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1980.

el-LEBEDÎ, M. Semir Nevib, *Mu'cemu'l-mustalahati'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, Muessesetu'r-Risale-Daru'l-Furkan, Beyrut-Amman, 1985

el-LUĞAVÎ, Ebu't-Tayyîb, *Merâtibu'n-nahviyyîn,* tah. M. 'Azb, Daru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire, 2002.

el-MAHZUMÎ, Mehdi, *Kitabu'l-Halil b. Ahmed el-Ferahidi: a'maluhu ve menhecuhu,* Matba'atu'z-Zehra, Bağdat, 1960.

----------, *ed-Dersu'n-nahvi fi Bağdat*, Vizaretu'l-İ'lam, Irak, 1974.

----------, *Kadaya nahviyye*, el-Mecme'u's-Sekafi, Abu Dabi, 2003.

----------, *Fi'n-nahvi'l-Arabî,* Beyrut,1964.

----------, *Medresetu'l-Kûfe,* Daru'r-Raidi'l-Arabi, Beyrut, 1986.

MES'UD, Fevzi, *Sibeveyh: cami'u'n-nahvi'l-Arabî*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, Kahire, 1986.

el-MİHİRÎ, Abdu'l-Kadîr, *E'lam ve asâr mine't-turâsi'l-luğavî,* Daru'l-Cenubi li'n-Neşr, Tunus 1993

el-MUBAREK, Mazin, *en-Nahvu'l-Arabî: el-'illetu'n-nahviyye: neş'etuha ve tatavvuruha,* Daru'l-Fikr, 3. Baskı, Lübnan, 1981.

----------, *el-Mûcez fi tarihi'l-belağa*, Daru'l-Fıkri'l-Mu'asır – Daru'l-Fıkr, Beyrut – Şam, 1999.

el-MUBERRED, Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil,* tah. M. Ahmet ed-Dâlî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1986.

----------, *el-Muktedab,* tah. Abdu'l-Halik el-'Udeyme, Alemu'l-Kutub, Beyrut, ts.

el-MUHTAR, Muhammed, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabi fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, el-Munazzametu'l-İslamiyyeti li't-Terbiye ve'l-'Ulum ve's-Sekafe, Fas, 1996.

MUKRİM, A. Salim, *el-Kıraâtu'l-Kur'aniyye ve eseruha fi'd-dırasâti'n-nahviyye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1996.

el-MUSA, Nihad, *Nazariyyetu'n-nahvi'l-Arabî fi dav'i menahici'n-nazari'l-luğaviyyi'l-hadis,* Daru'l-Beşir, Mektebetu Vesam, Ürdün, 1987.

NAHLE, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Daru'l-'Ulumi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987.

en-NEŞŞÂR, Ali Sami, *Menahicu'l-bahs 'inde mufekkiri'l-İslam*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1947

en-NEVÂCÎ, Mahir Mahmud, *Mustalahâtu 'ilmi'n-nahv*, Daru Garib, Kahire, 2001.

en-NEVEVÎ, Muhyeddin Yahya b. Şaraf, *el-Mecmu'*, tah. Mahmut Matrahi, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996

ÖMER, Ahmed Muhtar, *el-Bahsu'l-luğavi 'inde'l-'Arab*, Alemu'l-Kutub, Kahire, 1988.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Raşit, *Kur'an ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

er-RACİHÎ, Abduh, *Durûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye,* Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1980

---------, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-dersu'l-hadîs,* Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1986.

er-RAFİ'İ, Abduh, *en-Nahvu'l-'Arabi ve'd-dersu'l-hadis*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1986.

er-RUMMÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. 'İsa, *Risaletâni fi'l-luğa*, tah.: İbrahim es-Sammerâî, Daru'l-Fikr Li'n-Neşr ve't-Tevzi', Amman, 1984.

es-SAĞİR, Mahmud Ahmed, *el-Kıraâtu'ş-şâzze ve tevcihuha en-nahvî,* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1999.

SA'İD, Abdulvaris Mebruk, *Fi ıslahi'n-nahvi'l-'Arabi: dırasetun nakdiyye*, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 1985.

es-SA'Dİ, Abdulhekim Abdurrahman Es'ed, *Mebahisu'l-'illeti fi'l-kıyas,* Daru'l-Beşairi'l-İslami, Beyrut, 2000.

SAUSSURE, De Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri,* çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay. Ankara, 1985.

es-SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâti'u'l-edilleti fi'l-usûl,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

SİBEVEYHİ, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanmer, *el-Kitab,* tah. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1977.

es-SÎRÂFÎ, Ebu Sa'id el-Hasan b. Abdullah, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn,* tah. Muhammed İbrahim el-Benna, Daru'l-İ'tisam, Mısır 1985.

SULTAN, Selahaddin Abdulhalim, e*l-Kıyas ve medâ hucciyyetuhu*, Selahaddin Publiship Co. Amerika, 2004.

es-SUVEYH, Muhammed Aşur, *el-Kıyasu'n-nahvi beyne medresetey el-Basra ve-Kûfe*, ed-Daru'l-Cemahiriyye li'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lan, Libya, 1986.

es-SUYÛTÎ, Celaluddin, *el-İktirah fi ilmi usûli'n-nahv*, tah. A. Suphi Furat, Matba'atu Kulliyâti'l-Âdâb, İstanbul, 1975.

---------, *el-Muzhir fi 'ulumi'l-luğati ve enva'iha*, tah. M. A. Cadu'l-Mevlâ, A. M. El-Becâvî, M. E. İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır, Ts.

----------, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv,* tah. Fayiz Terhinî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, 1996.

----------, *Buğyetu'l-vu'at fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts.

ŞA'BAN, Zekiyyudin, Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-fıkh)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.

ŞENER, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 1971.

TALİHAT, Ğazi Muhtar, *Fi 'ilmi'l-luğa,* Daru Tılas, Dımeşk, 2000.

et-TANTAVÎ, Muhammed, *Neş'etu'n-nahvi ve tarihu eşheri'n-nuhat*, Daru'l-Menar, Kahire, 1991.

et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn,* tah. A. Hasan Besec, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

TERZÎ, Henna Fuad, Fi Usuli'l-Luğa ve'n-Nahv, Daru'l-Kutub, Beyrut, 1969.

el-'UKBERÎ, Ebu'l-Beka, *Mesailu Hilafiyyeti fi'n-Nahv*, tah. M. Hayr el-Helvani, Daru'-Şarki'l-Arabi, Beyrut, 1992.

el-VERRÂK, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah, *el-'ilel fi'n-nahv,* tah. Meha Mazin el-Mubarek, Daru'l-Fikr el-Mu'asır –Daru'l-Fıkr, Beyrut-Şam, 2000.

ez-ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kasım b. İshak**,** *el-Cumel fi'n-nahv,* tah. Ali Tevfik el-Hamed, Müessesesetu'r-Risale-daru'l-Emel, Lübnan-ürdün, 1984.

---------, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv,* tah. Mazin el-Mubarek, Daru'n-Nefais, 2. Baskı, İran, 1363.

---------, *Mecâlisu'l-'ulemâ,* tah. Abdusselam M. Harun, Mektebetu'l-Hancî – Daru'r-Ria'e, Kahire, Riyad, 2. Baskı, 1983.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Mufassal fi 'ilmi'l-luğa,* tah. M. Es-Su'eydi, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1990.

ez-ZERKEŞÎ, Bedru'd-Din, *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'an,* tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Babî el-Halebî ve Şurekâhu, 2. Baskı, 1972, I, 318.

ZEYDAN, Abdulkerim, *el-Vecîz Fi usûli'l-fıkh,* Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 2002.

ez-ZUBEYDÎ, Sa'id Casim, *el-Kıyas fi'n-nahvi'l-Arabi: neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Daru'ş-Şuruk Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997, Amman

DİZİN

Abbasiler, 127
ahad, 42, 45
Ahfeş el-Evsat, 163
aklî, 25, 28, 37, 53, 73, 123, 126, 143, 144, 156
alet ilmi, 4
Ali Ebu'l-Mekârim, 23
Ali el-Becce, 24
Amr b. el-'Alâ, 7, 105, 126
Asım, 45
Bedevi, 67
Casim ez-Zubeydî, 24
Ebu Ali el-Fârisî, 106
Ebu Kulabe, 46
ed-Düelî, 5, 40, 44, 102, 104
edilletu'n-nahv, 34
Ednâ, 152
el-A'şa, 62
el-Cürcanî, 4, 124, 153
el-Efğanî, 21, 22, 23, 25, 162, 163, 164
el-Enbârî, 9, 21, 22, 25, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 84, 85, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 106, 107, 109, 116, 121, 123, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 158, 159, 160, 161, 170, 171
el-Farazdak, 127
el-Ferrâ, 8, 10, 65, 71, 83, 128, 165
el-Hadisî, 22, 23, 43, 46, 48, 49, 51, 52, 61, 63, 64, 110, 114, 118, 124, 125, 158, 163
el-Hadrâmî, 104
el-Kasım b. Muhammed, 55
el-Kisâî, 102, 165, 176
el-Mazinî, 57, 114
el-Muberred, 8, 14, 57, 58, 62
Emeviler, 127
en-Nabığa ez-Zubyanî, 62
er-Rummânî, 103, 104
Esed, 58
es-Sekâfî, 5, 105, 126
es-Suyûtî, 1, 9, 11, 21, 35, 43, 45, 46, 49, 52, 53, 56, 58, 61, 67, 68, 69, 73, 75, 76, 77, 80, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 102, 103, 104, 107, 112, 113, 117, 118, 119, 121, 132, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 158, 159, 161, 170, 171
Evlâ, 96, 142, 152
ez-Zeccâcî, 9, 13, 15, 33, 128, 129, 132, 133
Gramer, 55
Halefu'l-Ahmer, 8, 14

Halil b. Ahmed, 5, 7, 41, 44, 56, 65, 105, 106, 127, 128, 130, 186, 189
Hamza, 46, 48
hasen, 12, 179
Hicaz, 41, 56
Hint, 3
Hutemiyye, 72
Hz. Ali, 9
Hz. Osman, 46
İbn Amr, 45, 48
İbn Cinnî, 4, 9, 10, 11, 21, 34, 36, 45, 57, 77, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 99, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 115, 122, 123, 131, 134, 135, 136, 137, 145, 153, 154, 158, 172
İbn Hazm, 53
İbn Kesir, 49
İbn Madâ, 14, 15, 16, 23, 146, 179
İbn Malik, 46, 53, 177
İbn Sîrîn, 55
İbnu′s-Serrâc, 8, 9, 14, 131, 134, 139, 146
icazet, 13
İhticâc, 28, 30, 181
isnad, 13, 43, 78, 108, 144, 145, 179
istidlâl, 25, 26, 30, 43, 88, 90, 91, 96
istikrâ, 4, 27, 93, 94, 107, 137
istişhad, 29, 54, 177
Kabih, 119
kalil, 59, 110, 111, 165
Kays, 58, 62, 68
Kureyş, 58
kurra, 44, 45, 166
lahn, 45, 63
Mahmud Ahmed Nahle, 23
mahzuf, 16, 51, 75
ma'kul, 28, 36, 38
mankul, 36, 38, 103
meçhul, 13, 43
memnu', 12, 97, 119, 123, 179
mucevvize, 135
Muhadramun, 63
Muhammed Aşur es-Suveyh, 23
Muhammed Hayr el-Hulvanî, 23
Muhammed Hıdır Huseyn, 23
Muhammed "İyd, 23
mulzim, 82
Munâ İlyas, 23
mursel, 13
musavi, 147
mütevatir, 46, 50, 177
Muvelledun, 63
nakil, 27, 37, 39, 42, 61, 87, 103, 110, 161, 175
nass, 12, 25, 107, 121, 143, 146
Necd, 41, 56

Receb el-Hellab, 24
sanat, 4, 17, 164
selika, 154
Sibeveyhi, 4, 5, 7, 8, 10, 14, 20, 21, 22, 29, 43, 52, 57, 60, 61, 62, 65, 71, 72, 82, 105, 106, 110, 120, 128, 130, 156, 163, 177, 182, 183, 186
Temim, 6, 58, 63, 68, 123, 187
Temmam Hassan, 17, 23, 78
tevatür, 41, 42
Tihame, 41
vacib, 12
Yunan, 3
Zahiriye, 14
Zenburiyye, 71