

SUYÛTÎ'NİN NAHİVDEKİ YÖNTEMİ*

Suyûtî's Method in Syntax

Muhammed ÇETKİN**

ÖZET

Bu makalede Suyûtî'nin nahiv ilmindeki yöntemi ele alınmıştır. Burada, Nahvin tespit edilmesinde kullanılan metotlar incelenecektir. Yine bu çalışmada Nahiv usûlünün kural ve kaideleri tespit edilirken kullanılan yöntemler ve kısaca tarihi seyri ele alınacaktır. Ardından da Suyûtî'nin, Nahvin kaide ve kurallarına ait görüşleri gözden geçirilecektir. Suyûtî'nin bu alanda kullanılan kıyas, semâ' ve icmâ' metotlarına bakışı, muttarid-şâz rivayetler hakkındaki tutumu, illetlere, Arap Dili ve Edebiyatındaki istişhâd meselesine yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Suyûtî, Nahiv, Nahiv Usûlü, İstişhâd, Kıyas.*

ABSTRACT

In this article, Suyuti's method in his syntax studies is discussed. Here, the methods establishing syntax will be examined. The methods that are used in the process of establishing the rules and the system of syntax and its course are examined. Then his views on the system and the rules of syntax are reviewed. His views on qiyas (comparison), sem'a (hearing) and icma'a (consensus) and his attitude on muttarid-shaz (regular-irregular) narratives, irregularities and bringing evidence to the Arabic language and Arab literature is dealt.

Key Words: *Suyûtî, Syntax, System of Syntax, Bringing Evidence, Qiyas (Comparison).*

GİRİŞ

Nahiv usulünün kural ve kaideleri, büyük ölçüde fıkıh usulünden yararlanılarak tespit edilmiştir. Nahvin delilleri, II/VIII. asrın sonlarında bazı Basralı dil âlimlerinin dikkatini çekmiş, kıyas ve illetler gibi konular hakkında kitaplar telif edilmiştir. Dil bilimi ve gramerdeki önemine binaen bu konular, III/IX. asırda Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup dilciler tarafından daha da geliştirilmiştir. Bunda, aynı yüzyılda yapılan fıkıh ve fıkıh usulü üzerindeki çalışmaların da büyük etkisi olmuştur. Bu tarzda gelişen etki, IV-V/X-XI. yüzyılda derlenmiş olan eserlerin tertip ve tasnifinin yanı sıra, *vâcib, memnû, hasen, kabîh* ve benzeri hadis ve fıkıh alanlarındaki kavramlar ve

* Bu makale "Celâleddîn es-Suyûtî ve Arap Gramerindeki Yeri" adlı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, muhammedcetkin@gmail.com.

terminoloji, nahiv bilimi alanına girmiştir. Böylece nahvin yöntemi diyebileceğimiz *uşûlu'n-nahv*, bir bilim dalı halinde asırlar boyunca gelişerek IX/XV. yüzyılın sonlarında, gerek isim ve gerekse tertipli bir içerik olarak Suyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseriyle nahiv alanına kazandırılmıştır.

Şüphesiz bir ilmin en önemli unsuru, onu diğer ilimlerden ayırarak sınırlarını belirleyen tanımıdır. Mantık ilminde belirtildiği üzere tanım, “*efradını câmi, ağyarını mâni*” olacak şekilde olmalıdır. Bu bağlamda İbnu'l-Enbârî, nahiv usulünün tarifini veren ilk dilci olarak bilinir. Ona göre nahiv usulü; nahvin usul ve furuunun kendilerinden istinbat edildiği delillerden ibarettir.³ İbnu'l-Enbârî'nin fıkıh usulüne bağlı olarak yaptığı bu kısa tanımından sonra, nahiv usulünün esas tarifini bu ilmi sistemleştiren Suyûtî yapmıştır. Suyûtî nahiv usulünü “*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir*”⁴ şeklinde tanımlar. Görüldüğü gibi tanımda murâb ve mebnîlik gibi özel konulara inmeden Kur'ân-ı Kerim, hadis ve icmâ gibi kaynaklardan icmâli bir şekilde hükümler çıkarmak, bu hususta takip edilecek metodlar ve bunu gerçekleştirecek kişide bulunması gereken şartlar vb. gibi konular bulunmaktadır. Suyûtî nahiv usulünün tanımını verdikten sonra bunu ayrıntılarıyla ele alır. Ayrıca ilim kelimesinden de “*sanat*”ı kastettiğini belirtir.

Suyûtî, bazı nahivcilerin kitaplarında bu konuya temas ettiklerini belirtmekle beraber, okuyucunun karşısına daha disiplinli ve belirgin bir tasnifle çıktığını söylemektedir. Bunda büyük ölçüde başarılı olduğu görülen Suyûtî, yine bu sahada daha önce yazılmış eserlerden faydalanmıştır. Özellikle Bağdat'ta yetişmiş büyük gramerci İbn Cinnî'nin (öl.391/1000)⁵ elimizde sahanın mevcut ilk büyük eseri *el-Haşâ'îş*'i ile aynı şehirde yetişmiş büyük dil ve edebiyat âlimi İbnu'l-Enbârî'nin⁶ *Kitâbu'l-luma'* ile *el-İğrâb*'ı onun sık sık başvurduğu kitaplar olmuştur.⁷

Nahvin kaynakları konusuna hasredilmiş olmakla birlikte, farklı birçok konuyu da ihtiva eden *el-Haşâ'îş*, Suyûtî'nin en çok istifade ettiği kitapların başında gelmektedir. Suyûtî *el-İktirâh* adlı eserinde pek çok yerde kendisinden nakillerde⁸ bulunduğu *el-Haşâ'îş*'te yer yer istidratların (konu dışına çıkma) bulunması, nahiv usulü biliminin yeni ortaya çıkmış olmasına bağlanmaktadır. Gerçekte Suyûtî *Haşâ'îş*'ten, konu ile alakalı olanları almış, bunlara bazen lügat, Arapça ilimler ve fıkıhın kaynaklarına dair eserlerden çıkardığı parçaları da ilave etmiştir. Bunları fıkıh usulü kaynaklarına (*uşûlu'l-fıkıh*) dair eserlerin tertibine uygun şekilde bâb ve fasıl olarak ele almış, fi-

3 İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'îd el-Afgânî, Dimaşk 1957, s. 80.

4 Bkz. es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr *el-İktirâh fî 'ilmi uşûl'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978, s. 5.

5 Hayatı ve eserleri için bkz. Brockelmann, Carl, *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949, I, 131; *Gesehichte Der Arabischen Literatur supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942, I, 191-193; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Haşâ'îş*, I-III, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952, neşredenin girişi, I, 5-73.

6 Hayatı ve eserleri için bkz. *GAL*, I, 334; *suppl.*, I, 494, 495.

7 İbrâhîm Refide, *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*, Trablus 1980, I, 87-89.

8 Bkz. *el-İktirâh*, s. 35, 36, 37, 59, 60.

kıh ve hadise ait terminolojiyi kullanarak bir plan yapmıştır.⁹ Suyûtî'nin yararlandığı fıkıh usulü kaynaklarına dair eserlerin arasında Fahrüddîn er-Râzî (öl.606/1210), Muhammed b. Maḥmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ve Ahmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285) gibi kendi dönemine yakın âlimlerin kitapları da bulunmaktadır.

Basralı ve Kûfeli dil âlimlerinin, çalışmalarıyla *kıyâs*'a meşru bir hüviyet kazandırdıkları II./ VIII. asrın ikinci yarısı, Arap edebiyatının diğer sahalarında da büyük eserlerin yazıldığı bir dönemdir. Dil âlimleriyle aynı ölçüde olmasa bile, konulara göre telif edecekleri eserlerini kaleme alırken kıyâs'a başvurma ihtiyacını duymuşlardır. Daha bu asrın ilk yarısında konulara göre yazılmaya başlanan fikhî eserler¹⁰ asrın ikinci yarısında yerlerini, içlerinde kıyâsın daha da önem kazandığı, hatta başlı başına bir konu haline geldiği görülen eserlere bırakırlar. Fıkıhı, münferit ve müşahhas konular yığını olmaktan çıkararak küllî kaidelere bağlı bir ilim haline getiren Ebû Hanîfe ile bu yolu inkişaf ettiren öğrencileri İmâm-ı Zufer (öl.158/775), Ebû Yûsuf (öl.182/798) ve özellikle eş-Şeybânî fikhın kaynaklarının, İmâm-ı Şâfiî'nin elinde bir ilim konusu olmasını sağladılar. İmâm-ı Şâfiî, fıkıh sahasındaki üstünlüğünün yanı sıra Arap şiirine hâkimiyeti ile de tanınmıştı. Edebiyatla uğraşanlar ona gelir, huzurunda şiir okurlar, o da bunları açıklardı.¹¹

İbn Cinnî, nahiv sahasında yazılmış olan *el-meḳâvis* adlı esere temas etmektedir. İbn Cinnî'ye göre bu eser mikyaslarla ilgili küçük bir kitaptır.¹² Bu münasebetle zikrettiği İbn Serrâc (öl.316/928)'in *Uşûlu'n-nahv* adlı eseri ise konu ile alakalı çok az şey içermektedir.¹³ *el-Haşâ'îş* adlı eser de bütünüyle gözden geçirildiği zaman, Suyûtî'nin bu eser hakkındaki fikrini haklı görmemek mümkün değildir. Gerçekte geniş istidratların yer aldığı eserde, konu ile doğrudan doğruya alakalı meselelerin sıralanmış şekli, okuyucuda tedirginlik uyandırır. Çeşitli vesilelerle açılan dilin ve nahvin mahiyeti,¹⁴ dilin ilâhî mi yoksa beşerî mi olduğu,¹⁵ Arapçada kullanılan illetlerin (sebepler) kelâm ilmindekiler gibi mi olduğu yoksa fıkıhta kullanılanlara mı benzediği¹⁶ türünden meseleler daha çok lügüistiği (dil bilimi) ilgilendirmekte olduğundan asıl konunun rahat bir şekilde takibine engel olmaktadır. Bütün bu dağınıklıklar, bu ilmin tarihinde zamanla çözülecek ve Suyûtî'nin elinde okuyucuya, konuyu rahat takip imkânı sağlayacaktır.

Suyûtî'ye Göre Nahvin Kaynakları

Nahiv usulüyle ilgili kaynaklara baktığımızda bunların tarihî seyri içerisinde zamanla geliştiğini görürüz. Suyûtî *el-İktirâh* adlı eserinin giriş kısmında nahiv usulünü bir "ilim" olarak tanımladıktan sonra, tanımındaki "ilim" kavramı ile sanatı kastettiği-

9 Bkz. *el-İktirâh*, s. 3.

10 Bkz. Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttum (GAS)*, Frankfurt 2010, I, 398.

11 es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ v.dğr., Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y., I, 160.

12 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 2-3.

13 *el-Haşâ'îş*, I, 2.

14 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 33, 34.

15 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 40-47.

16 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 48-95.

ni yukarıda belirtmiştik. Ona göre uşûlu'n-naḥv "Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir"¹⁷ Tanımın özünü, nahvin icmâlî delilleri, bu delillerin nasıl kullanılacağı ve delili getirenin durumu teşkil etmektedir. Bunlardan delillerin nasıl kullanılacağı, kendisini, mezkûr kaynakların karşı karşıya geldiği hallerde hissettirir.¹⁸ Bu kaynaklarla delili getirenin vasıf ve şartları da ayrıca önem taşımaktadır.¹⁹ Böylece Suyûtî, nahiv usulünün tam anlamıyla "tanımın" tanımına uygun bir tanım getirmeye çalışmıştır. Oysa bu konuya dair eser yazarların ilki ve Basra Ekolünün önemli simalarından olan İbn Serrâc, nahiv ilminin kaynaklarının neler olduğu hususunda herhangi bir şey zikretmemiştir. Ancak o, *Kitâbu'l-uşûl* adlı eserinde sema ve kıyas gibi nahiv usulünün belli başlı iki metodunu genel manada dil kaidelerinin izahında delil olarak kullanmıştır.²⁰ Ondan sonra gelen İbn Cinnî ise herhangi bir tarif vermemiş; İbnu'l-Enbârî ise konuyu fikhın kaynaklarıyla mukayese ederek genel bir tanım ile yetinmiştir.

İbn Cinnî nahivde semâ, icmâ ve kıyas olmak üzere 3 metot olduğunu kabul etmiştir. İbnu'l-Enbârî ise yine 3 metot olarak; fakat farklı bir tertipte nakil, kıyas ve istishab diye tasnif etmiştir.²¹ Suyûtî, İbn Cinnî'nin belirttiği bu üç delile, İbnu'l-Enbârî'nin zikrettiği istihâbı da katarak sayılarını semâ, icmâ, kıyas ve istishab tertibiyle 4'e çıkarır ve akabinde de fikhın kaynaklarında olduğu gibi icma ve kıyâs'm, semaa istinat zorunluluğunu belirtir.

Ancak hemen ilâve edelim ki, Suyûtî, nahiv usulü metotlarında *el-istidlâl bi'l-aḳs*, *el-istiḥsân*, *el-istikrâ'*, *'ademu'n-naẓîr* ve *'ademu'd-delîl* gibi başka bazı tâli deliller de vermiştir.²² Ama *el-İktirâh* adlı eserinde bunları detaylı olarak değil; özet şeklinde ele almıştır. Dolayısıyla bu bilgiler birkaç sayfa içinde geçiştirilmektedir.²³ Suyûtî'nin yararlandığı metotlar şunlardır:

1. Semâ Metodu

Nahiv usulünde birinci derecede kabul edilen metot semâ metodudur. Dilin semâ ile öğrenileceğini ileri süren Suyûtî,²⁴ Semâ'ı, "*Fesâhatine güvenilen kimsele- rin söylediklerinden tespiti yapılan şeylerdir.*" şeklinde tarif eder. Suyûtî bu konuda Kur'ân, hadis ve Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önce, peygamberliği esnasında ve muvelledlerin çoğalmasıyla dilin bozulduğu, Hz. Peygamber'den sonraki döneme kadarki devrede Müslüman veya kâfir Arapların gerek şiiir, gerek nesirden ortaya çıkan konuşmalarını kastettiğini belirtir.²⁵ Bu konuda kendisinden nakil yapılan kişinin Müslüman olup olmaması dikkate alınmaz. Zira lügat araştırmalarında önemli olan

17 Bkz. *el-İktirâh*, s. 5.

18 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-111.

19 Bkz. *el-İktirâh*, s. 112-114.

20 İbn Serrâc, *Kitâbu'l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Necef 1970-1973, I, 35, 56-57.

21 *Luma' el-edille*, s. 81; *el-İktirâh*, s. 5.

22 *el-İktirâh* s. 5.

23 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-101.

24 bkz. *el-Müzhir*, I, 137 v.d.

25 *el-İktirâh*, s. 20.

kişinin diyaneti değil fesahatidir. Semâ‘; dile ait materyali, konuşandan direkt olarak almak demektir. Bu noktada rivayet ile semâ‘ birbirinden ayrılmaktadır. Zira semâ‘, bir âlimin bizzat kendisinin işittikten sonra rivayet ettikleri ile ilgili bir ıstılâhken; bir âlimin başka bir âlimden, kendinden önceki bir âlim tabakasından, dille alâkalı bir eserden ya da Nahiv kitaplarının birisinden rivayet ettikleri hakkında semâ‘ değil rivayet ıstılâhı kullanılmaktadır.

Nahiv âlimlerinin kullandığı semâ‘, dile ait materyali toplamaya verilen önemle birlikte ortaya çıkmakta ve bu da h. II. asra rastlamaktadır. Rivayet ise daha eskidir; hatta Câhiliye Şiiri ile ilgili bazı rivayetler, İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır.²⁶ Bu hususta Hz. Peygamber’e (s.a.v) kadar belli bir senetle ulaşan kıraate ait nakil ve rivayetlerin de semâ‘ değil rivayet olduğu belirtilmelidir.²⁷ Bu tarihsel farklılığa rağmen semâ‘ ile rivayet arasında derin bir bağlantı olduğu da muhakkaktır.²⁸

Biz burada bunları ayrı ayrı ele alacak; bunlarla ilgili olan ve bizzat semâ‘ın içerisinde görülen ittihad ve şazz’dan²⁹ da bahsedeceğiz.

a. Kur’an’la İstişhâd

Arap gramercileri için, nahiv kurallarının tespitinde Kur’an hiç şüphesiz ilk sırayı almaktadır. Çünkü Kur’an, nahivciler için en güvenilir ve en sağlam kaynaktır.³⁰

Arapça dilbilgisi kurallarının oluşmaya başladığı dönemlerde yazılan gramer kitaplarının hemen hepsinde, Kur’an ayetleri gramer açısından da ele alınmış ve Kur’an, hem dilin kaynağı kabul edilmiş hem de oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevâhid) yer aldığı metin olarak kullanılmıştır.³¹ Kur’an en fasih ve en belîğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâd edilmiştir.³² Hatta Sıbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde nahiv ile ilgili Kur’an-ı Kerim’den üç yüz tane misal göstermiştir.³³

Nahiv kurallarının konulmasında, lugatlerin tespitinde ve kelimelerin kullanım şekillerinin gösterilmesinde istişhat yönünden Kur’an-ı Kerim ve onun kıraatleri ilk sırayı almıştır.³⁴ Suyûtî kıraatların dille delil olarak kullanılması konusunda şöyle der: “*Kur’an-ı Kerim’in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatleri ile Arapçada istişhat caizdir. Âlimler, kıyasa ters düşmedikçe şâz kıraatlarla bile istişhadın câiz olabileceği konusunda ittihad halindedirler. Bununla beraber kıyasa muhalif olursa, ona kıyas etmek câiz olmaz. Fakat bizzat bu şâz kelime ile ferdi olarak istişhat edilebilir.*”³⁵

26 Alî Ebu’l-Mekârim, *Uşûlu’t-tefkîri’n-nahvî*, Kahire 2006, s. 33; M. Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009, s. 58, 59.

27 Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, s. 184-187.

28 *Uşûlu’t-tefkîri’n-nahvî*, s. 33.

29 Bkz. *el-İktrâh*, s. 29; es-Suyûtî, Celaleddîn ‘Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahv*, nşr. ‘Abdu’l-Âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985, II, 174; *el-Hasâ’îs*, I, 96.

30 M. Semir Necîb el-Lebdî, *Eşerü’l-Kur’ân ve’l-kırâ’ât fi’n-nahvi’l-‘Arabî*, Kuveyt 1978, s. 32; M. Hüseyin Alî Yâsîn, *ed-Dirâsâtu’l-lugâviyye ‘inde’l-‘arab ilâ nihâyeti’l-‘karnî’s-şâliş*, Beyrut 1980, s. 348; *Medresetu’l-Kûfe*, s. 51.

31 Abdulhamit Birışık, “İrâbu’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 377.

32 bkz. *el-Hasâ’îs*, I, 32; el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu’l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997, I, 9.

33 Corci Zeydan, *Târîhu âdâbi’l-lugâti’l-‘Arabiye*, Beyrut 2011, II, 15.

34 M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur’an ve Hadisle İstişhâd*, İzmir 2001, s. 48.

35 *el-İktrâh*, s. 20; *Arap Gramerinde Kur’an ve Hadisle İstişhâd*, s. 50.

Görüldüğü gibi Suyûtî, Kur'ân-ı Kerîm'in, tevâtür, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin nahivde ihticâca elverişli olduğu görüşündedir. Fıkıhta şâz rivayetlerle ihticâcın tartışma konusu olmasına rağmen, nahivciler arasında böyle bir anlaşmazlık yoktur. Suyûtî bu münasebetle II/VIII. asırda yaşamış 'Âşım (öl.127/744), Hamza (öl.156/772) ve İbn 'Âmir (öl.118/736) gibi kıraat âlimlerine yapılan tenkitlere karşı onları savunur. Bazı nahivcilerin, onların Arapça bakımından ihticâca elverişsiz kıraatleri bulunduğu, onların lahn yaptıkları yolundaki iddiaları yanlıştır. Suyûtî, "onların kıraatleri mütevatir ve sahih senetlerle sabit olup bu da Arapçada delil olarak kullanılmalari için kâfidir" demektedir.³⁶

Gerçekte Suyûtî'nin bu kanaati, daha önceki nahiv âlimlerince de ifade edilmiştir. Suyûtî, burada Kur'an'da mevcut olduğu iddia edilen bazı gramer hatalarını, yöneltilebilecek sorular şeklinde hatırlatarak, cevaplarını da verir. Ona göre fasih konuşan ve bu konuda ısrarla sebat gösteren Sahabenin dilde lahn yaptıkları tasavvur dahi edilemez. Nerede kaldı ki bu, nazil olduğu şekliyle Hz. Peygamber'den öğrendikleri ve ezberledikleri Kur'an-ı Kerim hakkında olabilsin! Üstelik sahabenin hepsinin, birlikte aynı hataya düşmeleri nasıl mümkün olur? İşte bu ve daha birçok sebepten dolayı yukardaki iddialar makul değildir. Suyûtî, kendisinden önce birçok âlim tarafından da cevaplandırılmış olan bu hususları esasen *el-İtkân* adlı eserinde bahsettiğinden nahiv usulü alanındaki telifi olan *el-İktirâh*'ta daha fazla işlememiştir.³⁷

b. Hadisle İstişhâd

Semâ'nın ikinci ana unsuru olan hadis, nahiv usulünde hakkında çok farklı görüşler ileri sürülen bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Müttekaddim nahivciler, Kur'an'ın şâz kıraatleri ve şiir konusunda olduğu gibi bu konuda olumlu veya olumsuz bir görüş belirtmemekle birlikte Hadisle fazla delil getirmemişlerdir. *el-Haşâ'îs*'te çeşitli vesilelerle temas edilen³⁸ ve İbnu'l-Enbârî tarafından sadece tevâtüren gelmiş olanları ikinci derecede delil kabul edilen hadis,³⁹ Suyûtî'nin nazarında üzerinde ciddiyle durulması gereken bir meseledir. Suyûtî'ye göre ancak lafzen rivayet edildiği tespit edilen hadiselerle istidlâlde bulunulabilir. Ama bu şekilde gelmiş olan hadisler son derece az olup metni kısa olanlardır.⁴⁰

İbn Mâlik (öl.672/1273) ve er-Rađiy el-Esterâbâdî (öl.688/1287) gibi dilciler hadisle istişhâdî câiz görürken, Ebu'l-Hasan b. eđ-Dâi' (öl.680/1279), Ebû Hayyân gibi dilciler ise bunu caiz görmezler.⁴¹ Gerekçeleri ise iki şekildedir: Birincisi hadislerin mana ile rivayeti, ikincisi de hem Basralı hem de Kufeli ilk dilcilerin hadisle istişhâda bulunmamalarıdır.⁴² Buna bir üçüncü neden olarak da ana dili Arapça olmayan

36 *el-İktirâh*, s. 21.

37 *el-İktirâh*, s. 22. Ayrıca bkz. *el-İtkân*, II, 491-539.

38 bkz. *el-Haşâ'îs*, I, 219, 220, 250, 383, III, 246, 250.

39 *Luma' el-edille*, s. 83.

40 *el-İktirâh*, s. 23.

41 Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997, I, 9; *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye 'inde'l-Arab*, s. 35.

42 *Hizânetu'l-edeb*, I, 9.

ravilerin de hadis rivayetiyle uğraşmaları eklenir. Bunlar, rivayetlerinde bazen kelime eklemişler, bazen çıkarmışlar, bazen de kelimeleri birbiriyle değiştirmişlerdir. Bu nedenle bir kıssayı anlatan tek bir hadisin değişik lafızlarla değişik şekillerde rivayet edildiği görülür.⁴³

Gerçekten de Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ el-Mâzenî (öl.154/771), ‘Îsâ b. ‘Omer eṣ-Şekâfî, Hâlıl b. Aḥmed, Sîbeveyhi gibi ilk Basralı dilcilerle, el-Kisâî, el-Ferrâ’, Alî b. el-Mubârek el-Aḥmer (öl.194/810), Hişâm eḍ-Ḍarîr (öl.209/824) gibi ilk Kûfeli dilciler hadisle istiṣhatta bulunmamışlardır. Ama bu dilcilerin hadisle istiṣhatta bulunmamaları, hadis olarak rivayet edilen lafızların bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ağzından çıktığından emin olmamaları nedeniyledir. Şayet bundan emin olsalardı o zaman hadisleri de Kur’ân gibi nahiv kuralları için kaynak olarak kullanırlardı.⁴⁴

Gramerde asrının otoritesi sayılan Ebû Ḥayyân el-Endelûsî, İbn Mâlik’in *et-Teshîl* adlı eserine yaptığı şerhte, İbn Mâlik’in nahivle ilgili kaideleri hadisle delillendirmesine temas etmiştir. Ebû Ḥayyân, bu yola İbn Mâlik’ten başka kimsenin başvurmadığını; hatta nahvi vazeden Basralı ve Kûfeli dilcilerin dâhi bunu yapmadıklarını; bu dil mekteplerine mensup âlimlerle Bağdat ve Endülüs’te yetişenlerin de aynı şekilde hadisle istiṣhad etmediklerini belirtir.⁴⁵ Ebû Ḥayyân’ın bu sözünden hadisle istiṣhadda bulunan ilk kişinin İbn Mâlik olduğu anlaşılmaktadır.

Suyûtî, Ebû Ḥayyân’ın bu görüşlerini açıklama lüzumunu hissetmiştir: “*Mesele-nin bu hâli alışı, şu iki sebepten dolaydır. Evvelâ râviler mânâ ile rivayeti câiz görmüşlerdir. Zira mânâ, istenilendir. Zapt eden, hadisin mânâsını zapt etmiştir. Lâfzın zaptı çok nadirdir, hele uzun hadislerde... İkincisi, rivayet edilen hadislerde çokça lahn yer almıştır. Zira râvilerin birçoğu tabiatıyla Arap olmayanlardı. Arap dilini nahiv yoluyla biliyorlar, dolayısıyla farkında olmadan lahn yapıyorlardı. Oysa biz Hz. Peygamber’in en fasih konuşan bir kimse olduğunu biliyoruz. Allah bunu ona, hocaya ihtiyaç hissettirmeden öğretmiştir.*”⁴⁶

Ebû Ḥayyân’ın bu münasebetle temas edilen şu görüşü ilgi çekicidir: “*Uzun boylu düşündüm, nahiv âlimleri niye içlerinde Müslüman ve kâfir bulunan Arapların sözleriyle istidlalde bulunuyorlar da Buḥârî (öl.256/870), Müslim (öl.261/875) gibi sözlerine güvenilir kişilerin rivayet ettikleri hadisleri delil göstermiyorlar? Kim onun zikrettiklerini okursa, nahivcilerin niçin hadisle istidlalde bulunmadıklarını anlar.*”⁴⁷ Kahireli nahivci İbnü’s-Sâ’ig (öl.776/1374) Şerḥü’l-cumel’de ele aldığı bu meseleyi, yani Sîbeveyhi ile diğer nahivcilerin gramerde hadisle istiṣhatta bulunmayışlarını, hadislerin manaları dikkate alınarak rivayet edilmelerine cevaz verilisinde görmektedir.⁴⁸

43 *el-İktirâh*, s. 23.

44 Bkz. *el-İktirâh*, s. 23-24; *ed-Dirâsâtu’l-luġaviyye ‘inde’l-‘Arab*, s. 353-354; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstiṣhad Meselesi”, *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1993, sayı: 5-6 (1987-1988), s. 166.

45 Bkz. *el-İktirâh*, s. 24.

46 *el-İktirâh*, s. 25.

47 *a.g.e.*, s. 25.

48 *a.g.e.*, s. 26.

Suyûtî, Ebû Hâyyân ve İbnu's-Sâ'ig'in, İbn Mâlik'in tutumuna karşı tenkitlerini, misaller vererek ve diğer nahivcilerin görüşleriyle takviye ederek, esasen kendisinin de katıldığı bu fikri kabul ettirmek niyetinde olduğunu gösterir.⁴⁹

c. Şiirle İstişhâd

Şiirle istişhâdı kolaylaştırmak ve bunu daha sağlam esaslara oturtmak maksadıyla dil âlimlerinin, zamanı dikkate alarak yaptıkları tasnifte şairler dört tabakaya ayrılmıştır.⁵⁰

a- Câhiliyyûn: İslamiyetten önce yaşamış İmru'u'l-Kays, el-A'sâ gibi şairler.

b- Muhadramûn: Hayatının bir kısmını câhiliye, bir kısmını da Sadru'l-İslâm döneminde yaşamış Lebid ve Hassân gibi şairler.

c- İslâmiyyûn (diğer adıyla el-Mutekaddimûn): İslamiyet'in ilk döneminde yaşamış Cerîr ve el-Ferezdağ gibi şairler.

d- Muvelledûn ve Muḥdeşûn: Üçüncü tabakadan sonra gelenlerdir.

Suyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde böyle bir tasnif vermez; fakat *el-Müzhir* adlı eserinde⁵¹ İbn Reşîk el-Ḳayravânî (öl.463/1071)'nin görüşlerini naklederek yukardakinden farksız bir tasnif kabul etmektedir. Bu tasnifin yanında üçüncü bir tasnif daha vardır ki bunun diğerlerinden farklı tarafı Muvelledûn ve Muḥdeşûn diye anılan dördüncü gurubun, Muvelledûn, Muḥdeşûn (Ebû Temmâm, el-Buḥturî gibi) ve Muteahḥîrûn (el-Mutenebbî vs.) adıyla üç ayrı tabakaya ayrılmasıdır. Bu arada bazı müelliflerin kendi devirlerinde yaşamış olan şairleri 'Aşriyyûn diye adlandırdıkları da görülür.⁵²

İlk iki tabakayı teşkil eden Câhiliyyûn ile Muḥadramûn zümresine mensup şairlerin şiirleriyle dilde ve Arapça ilimlerde istişhadta ittifak vardır.⁵³ Yine Muvelled ve Muḥdes'lerin şiirleriyle dilde delil getirilemeyeceği hususunda da ittifak vardır.⁵⁴

Üçüncü zümreyi oluşturan ve İslâmiyyûn adını alan şairlerin şiirleriyle istişhadta farklı görüşler vardır. 'Abdulkâdir el-Bağdâdî bunların şiirleriyle istişhadta bulunulabileceği kanaatindedir.⁵⁵ Şiirleri delil olarak sayılabilecek son şair İbrâhim b. Hermâ'dır. (öl.150/767) Şiirleriyle istişhad edilemeyeceği hususunda ittifak olan dördüncü tabakadaki (Muvelledûn, Muḥdeşûn) şairlerin ilki Beşşâr b. Burd'dur. Şiirleri hakkındaki bu genel kanaate rağmen, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr b. Burd'un hicvinden çekindiği için zaman zaman bazı şiirleri ile delil getirdiği rivayet edilmiştir.⁵⁶ Ancak Alman şarkiyatçı Johann Fück, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr'dan korktuğu için onun bir beytiyle istişhadta bulunduğu şeklindeki rivayeti kabul etmez ve *el-Kitâb*'ta Beşşâr

49 Bkz. *a.g.e.*, s. 26-27.

50 Bkz. *Hizânetu'l-edeb*, I, 5, 6; Çetin, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973, s. 5-7.

51 Bkz. *el-Müzhir*, II, 489.

52 Daha fazlası için bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 5-7; *el-Müzhir*, II, 488.

53 *el-İktirâh*, s. 20; *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

54 *el-İktirâh*, s. 37.

55 *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

56 Bkz. *el-İktirâh*, s. 38; *Hizânetu'l-edeb*, I, 8.

isminin geçmediğini söyler. Buna ilaveten de *el-Ağânî*'deki⁵⁷ bir rivayete dayanarak Beşşâr'ın dilinden korkan kişinin el-Ahfeş olduğunu belirtir.⁵⁸

Muvelledûn ve Muḥdeşûn şairlerin rivayet şartlarına uygun şekilde naklettikleri şiirler, delil olarak alınabilir. Mesela Zemaḥşerî, bir meselede daha sonra yaşamış olan şair Ebû Temmâm Ḥabîb b. Evs⁵⁹ (öl.231/845)'in sözünü şahit olarak göstermekte ve ayrıca "O, şiiri ile dilde istiḫatta bulunulmayan muhdes bir şairse de Arapça ilimlerde bir âlimdir. Söylediğini, rivayet ettiği şey mesabesine koy!" demektedir.⁶⁰

Suyûtî'ye göre söyleyeni bilinmeyen bir şiir veya nesir ile ihticacta bulunulmaz.⁶¹ Yine Suyûtî, eğer "Bana sözüne güvenilir olan zat anlattı" denilirse, bunun tercih edilebileceğini belirterek Sibeveyhi ve Yûnus b. Ḥabîb (öl.182/798) gibi nahivcilerin de bu şekilde hareket ettiklerini söyler.⁶²

Suyûtî şiir hususunda şu bilgilere de yer verir: "Hz. Ömer'in (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Şiir, bir zamanlar daha sıhhatli ve geçerli olup ilmi olmayan bir topluluğa aitti. İslâmiyet geldi. Araplar cihatla, İran ve Bizans'a gazâlarla uğraşarak şiir ve rivayetiyle ilgilenemediler. Ancak İslâmiyet yayılıp, fetihler gelişerek Araplar şehirlere yerleşince şiir rivayet etmeye başladılar. Fakat bu sırada derlenmiş bir divana veya yazılmış bir kitaba sahip değildiler. Bunları telif ettikleri zaman, kimileri eceliyle, kimileri de savaşta ölmüş bulunuyordu. Neticede şiirin daha azını muhafaza ettiler, çoğu kaybolmuştu."⁶³

Suyûtî, II./VIII. asrın büyük dil âlimi Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın bu konuda şöyle dediğini nakleder: "Arapların söylediği (şiirlerin) pek azı size gelebilmiştir. Bol miktarda gelmiş olsaydı, zengin bir ilim ve çokça şiir ulaşmış olurdu."⁶⁴ Ḥammâd er-Râviye (öl.155/771)'ye isnat edilen şu bilgi hayli dikkat çekicidir: "en-Nu'mân b. Münzir kâtiplerine emretti, kendisi için Arapların şiirleri yazıldı. Bunlar tomarlar halindeydi. Sonra bunları beyaz köşkünde gömdürdü. el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd (öl.67/687) vali olunca, kendisine: Köşkün altında bir hazine var denilince o da orayı kazdırdı ve o şiirleri çıkardı. İşte Küfelilerin, şiiri, Basralılardan daha iyi bilmeleri bu yüzdendir."⁶⁵

Suyûtî'ye göre esas olan zaman değil, şiirin dil kurallarına uygunluğudur. Zemaḥşerî'nin yukarıdaki sözünü ve uygulamasını aktarması kendisinin de aynı görüşte olduğunu akla getirir.

57 Ebu'l-Ferec el-işfehâni, *el-Ağânî*, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y., III, 206.

58 Johann Fück, *el-Arabiyye dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, (çev.: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire 1980, s. 61

59 Hayatı hakkında bkz. GAS, II, 551-558.

60 ez-Zemaḥşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-hakâiki't-Tenzil*, I-VI, Riyad 1998, I, 207. Ayrıca bkz. *el-İktirâh*, s. 37; *Hizânetu'l-edeb*, I, 7

61 *el-İktirâh*, s. 38.

62 Bkz. *el-İktirâh*, s. 39, 40.

63 *el-İktirâh*, s. 33.

64 *el-İktirâh*, s. 33.

65 *el-İktirâh*, s. 33. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 23.

d. Arap Kelâmıyla İstişhâd

Semâ metodunun diğer bir kaynağı *Kelâmu'l-'Arab*'tır. Bu husus, bir takım problemleri ihtiva etmekle birlikte istişhad konusunda önemlidir. Suyûtî bu konuda da İbn Cinnî'nin konuyla ilgili *el-Haşâ'iş* adlı eserinin muhtelif yerlerinde⁶⁶ belirttiği konuyla ilgili görüşlerini toplamış ve bunları daha tertipli ve düzenli bir şekle sokmuştur. *el-İktirâh* adlı eserinde *Kelâmu'l-'Arab* adıyla açtığı bölümde, sadece sözlerine güvenilir fasih Arapların sözlerinin ihticâca (delil getirmeye) elverişli olduğunu belirtir. Suyûtî, zaman olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) bi'setinden önceki devreyi başlangıç almış ve bunu, içinde risâlet devresi de dâhil olmak üzere, müvelled ve muhdes şairlerin ortaya çıktığı döneme kadar getirmiştir. Suyûtî bu bakımdan, önce meşhur filozof Fârâbî'nin (öl.339/950) *el-Elfâz ve'l-hurûf* adlı eserindeki şu görüşlerini nakleder: “Kendilerinden Arap dili nakledilen ve bu hususta sözlerine güvenilen Arap kabileleri Kays, Temim ve Esed kabileleridir. Arapçanın büyük bir kısmı bunlardan alınmış ve az kullanıldığı için anlamı müphem kalmış garip kelimelerle, i'rab ve tasrif (cümle ve kelime bilgisi) konusunda bu kabilelere güvenilmiştir. Daha sonra Huzeyl kabilesi ile Kinâne ve Tayy kabilelerinin bazı kolları gelir. Bu hususta diğer kabilelerden dil alınmamıştır. Kısacası hadarî olanlardan (köy ve şehir gibi yerleşme merkezlerinde oturanlar) asla alınmamıştır. Diğer milletlerin sınırlarına yakın yerlerdeki çöl sakinlerinden de alınmamıştır. Bundan dolayı Mısırlılara ve Kıptilere komşu oldukları için Lahm ve Cuzâm'dan; Suriye'ye yakın olduğu için Kuzâ'a, Gassân ve 'ÿyâd'dan; Yunanlılara yakın olduğu için Tağlib ve Nemir'den; Nabt ve İranlılara komşu olduğu için Bekr kabilesinden; Hind ve İranlılarla karışık halde Bahreyn'de yaşadıkları için 'Abdulkays kabilesinden de dil alınmamıştır. Yine Hint ve İranlılarla karışıklarından Ummân'daki Ezd kabilesinden ve Hint ve Habeşlilerle bir arada bulduklarından dolayı Yemen halkından; içlerinde oturan milletlerin tacirleriyle bir arada buldukları için Benû Hanîfe ile Yemame'deki Şakîf ve Tâ'if halkından da dil alınmamıştır.”⁶⁷

Kendilerinden dil aktarılan ve dil çalışmalarında dilleri delil olarak kabul edilen kabileleri tespit edip bunlardan dili aktaran ve bunu bir bilim haline getiren ise Arap merkezleri içerisinde sadece Basra ve Kûfe şehirleridir. Bu nedenle Basra ve Kûfe ekolleri dil çalışmalarında önemli bir konuma sahiptirler.⁶⁸

Kaynak olarak kabul edilen dil materyalinin sahipleri olan kabilelerin toplumsal, ahlakî ve psikolojik yapıları da ortaya konmuştur. Buna göre bunlar çobanlık, avcılık ve hırsızlık yapan toplumlardır. Yine bunlar psikolojik bakımdan oldukça güçlü, acımasız, son derece vahşi, sert tavırlı, yanlarına yaklaşılmaz, galip gelmeyi isteyen, fakat yenilmeyi istemeyen, krallara asla boyun eğmeyen, zillete ve ayağa düşmeyi kabul etmeyen bir karaktere sahiptirler.⁶⁹

66 bkz. *el-Haşâ'iş*, I, 114, II, 29.

67 *el-İktirâh*, s. 27-28.

68 Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

69 Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

Fasih ve güvenilir olan Arapların söylediklerinden delil getirme konusu Farabî'den sonra İbn Cinnî'nin de dikkatini çekmiştir. Dil numunelerinin, bedevilerden alındığı gibi şehirlilerden de sağlanamayacağı konusuna ayırdığı bölümde⁷⁰ bunun sebebini, köy ve şehirlerde oturanların dillerinin bozulmasına bağlamaktadır. Ancak bu hususta katı düşünmemekte, eğer dillerinin fesahatine devam ettiği kanaati hâsıl olursa delil olarak alınabileceğini ilâve etmektedir. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre önemli olan, dilin bozulup bozulmamasıdır. Aynı şekilde, dilleri bozulan bedeviler de dil araştırmacılarının gözünde itibardan düşebilirler. Yaşadığı IV/X. asırda bu görüşle hareket edildiğini belirten İbn Cinnî'nin "*Fasih konuşan bir bedeviye hemen hemen rastlayamıyoruz*"⁷¹ şeklindeki şikâyetini anlamak zor olmamalıdır. Nitekim Suyûtî de bu hususa temas ederek⁷² İbn Cinnî'nin bu ifadelerini eserine almıştır. Suyûtî bu meseleyi *el-Müzhir* adlı eserinde de işlemiştir.⁷³

Farabî'den naklen Suyûtî'nin dile getirdiği ve İbn Cinnî'nin de *el-Haşâ'îş* adlı eserinde işlediği bu kıstaslar klasik dönem dilbilimcileri arasında büyük çapta kabul görmüş ve bunlara riayet etmeyenler tenkit edilmiştir. Nitekim İbn Mâlik (öl.672/1273) Mısır'a yerleşmiş Lahm ve Cuzâm ile Suriye'ye yerleşmiş ve çoğu Hıristiyan olan Gassân kabilesinin lehçelerine dayandığı için, kendisinden bir asır kadar sonra yaşamış olan ve devrinin en büyük dil âlimi kabul edilen Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin tenkitlerine maruz kalmıştır.⁷⁴ Yabancılarla temas, dilin bozulmasında büyük bir amil sayıldığından Cahiliye Döneminde yaşamış olmasına rağmen, yabancılarla temas halinde olduğu için, birçok şairin şiirleri delil sayılmamıştır. Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 10/632), 'Adiy b. Zeyd el-'İbâdî (öl.102/721) ve el-A'sâ (öl.8/629) bunlardan birkaçıdır.⁷⁵ Ama İmam-ı Şâfiî, III./VIII. asrın başlarında vefat etmesine rağmen, dış tesirlerden uzak kabileler arasında yetişmiş olması nedeniyle sözleri dilde delil olarak kabul edilmiştir.⁷⁶

Arap kelâmıyla istişhad konusunda genelde dilciler arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak ister kişi ister kabile seviyesinde olsun, kendilerinden rivayette bulunulanlarla bunu gerçekleştiren ravilerde bulunması gereken bazı şartların bulunması hakkında dilciler tarafından değişik görüş ve kanaatler ortaya atılmıştır. Bu konuda takip edilecek usul ve prensipler hususunda özellikle Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilciler arasında hararetli tartışmalar olmuştur. Kûfe ekolüne mensup dilciler Arap kelâmıyla istişhad konusunda Basralılara göre daha müsamahakâr davranmışlar ve dil malzemesini aldıkları sahayı geniş tutmuşlar. Bu nedenle de Basra dilcileri tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Basralılar bu konuda daha titiz davranmış, rivayette buldukları şair ve kabileleri sınırlı tutmuşlardır.

70 bkz. *el-Haşâ'îş*, II, 5.

71 *el-Haşâ'îş*, II, 5.

72 bkz. *el-İktirâh*, s. 35.

73 bkz. *el-Müzhir*, I, 209-211.

74 *el-İktirâh*, s. 28.

75 bkz. Sa'îd el-Afgânî, *fi Uşûli'n-nahv*, s. 25.

76 bkz. *el-İktirâh*, s. 29.

e. Semâ'da İttirâd ve Şâz Konusu

Kelâmu'l-'Arab konusunda değişik ve sayıca kabarık özelliklerin bulunması Suyûtî'yi, bunları *el-Furû'* adı altında 14 meselede gözden geçirmeye zorlamıştır.⁷⁷ Suyûtî, ilk "mesele"de, diğerleri için de söz konusu olabilecek kapsamlı bir husus, semâ'a dayalı olarak intikal eden malzemenin diğerleri karşısındaki durumu ile kullanılıştaki hallerini işlemiştir.

Bu şekilde derlenmiş malzeme muttarid ve şâz olmak üzere iki kısımda toplanır. Suyûtî burada İbn Cinnî'nin bu kelimelerin ifade ettiği anlamlara dair aşağıdaki izahlarına yer verir. Buna göre; "ط ر د" kökü, birbirini takip ve devam etme anlamını ifade eder; atlıların birbirlerini takip etmeleri gibi. "ش ذ د" kökü ise farklı ve ayrı oluş anlamındadır. Bu aslî manalar, daha sonra sözler ve sesler hakkında kullanılmış; konunun mütehasısları, i'rab gibi nahvin farklı konularında, aynı özellikleri gösterenlere "muttarid"; dil kurallarına, yaygın kullanıma, kıyasa aykırı olan kelime ve yapılara da "şâz" demişlerdir. Arapçada geçer nitelikteki kelimeler "muttarid" şeklinde anılıp dilde ideal yapı ve kelimeler diye kabul edilmiş, dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmış,⁷⁸ bunların dışındaki kullanımlar şâz sayılmıştır. Meselâ bazı şiirlerde "أجل" kelimesinin idgam kuralına aykırı olarak "أجلان" biçiminde yer alması şâzdır.⁷⁹ Kıyasa ve kurala aykırılığın bir kelimenin fesahatini bozup bozmayacağı konusunda dilciler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Bunun sebebi Kur'an'da da⁸⁰ genel dil kurallarıyla açıklanamayacak kelimelerin bulunmasıdır. Bu ittirad ve şâz oluş hâli şu 4 şekilde görülür:

1- Kıyas ve kullanımda muttarid (kurala bağlı) olanlar: Kelamda istenilen ve tasvip edilen şekil budur. Örneğin *فَامَ زَيْدٌ* (*Zeyd ayağa kalktı*), *حَرَبْتُ عَمْرًا* (*Amr'i dövdüm*), *مَرَرْتُ بِسَعِيدٍ* (*Said'e uğradım*) misallerinde olduğu gibi Kıyas ve kurala aykırı bir durum bulunmamaktadır.

2- Kıyasa uygun, fakat kullanımı bulunmayan veya nâdir kullanılan yapı ve kelimeler: *يَذُرُ* (*yalnız/tek bırakır*) ve *يَدَعُ* (*bırakır; terk eder*) fiillerinin mâzi kiplerinin, kıyasen mümkün olduğu halde kullanılmaması gibi. Bu iki fiilin mazi şekillerinin Araplar tarafından kullanılmadığı belirtilmektedir. Bundan dolayı bu fiillerin mazi şekillerinin kullanılması şâz sayılmıştır.

Yine *لَقَبْتُمْ نَّ الْقَمَّ* (*münbit bir yer*) deyişi kıyasa uygun olmasına rağmen her zaman bu şekilde kullanılmaz. Bunun yerine daha ziyade aynı anlamda *لَقَبْتُمْ نَّ الْقَمَّ* şekli tercih edilir. Bununla birlikte bu kullanım tarzı şâzdır.

3- Dilde kullanılmakla birlikte hiçbir dil kuralına bağlanamayan yapı ve kelimeler: *إِسْتَحْوَذَ الْجَمَلُ* (*deve abandı*), *إِسْتَصَوَّبْتُ الْأَمْرَ* (*durumu kabul ettim*) misallerinde olduğu gibi. Bu örneklerde kıyasa uyularak bunlardaki "vâv" harflerinin elife dönüş-

⁷⁷ *el-İktirâh*, s. 29-41.

⁷⁸ *el-Haşâ'iş*, I, 97.

⁷⁹ *el-Müzhir*, I, 187.

⁸⁰ Mesela *رُؤْيُ* "karyola, divan" çoğulu olarak *رُؤْيُ* kelimesi gibi. (Hicr: 15/47)

mesi (nakl ve kalb) gerekirdi. Ancak hiç bir zaman اِسْتَحَادًا ve اِسْتَنْصَبْتُ şeklinde kullanılmadıkları için kullanılış itibariyle muttarid, kıyas bakımında şaz durumuna düşmüşlerdir. Bu tarz bir kullanılış şekli sadece bu fiillere özgü olduğundan bu türdeki diğer fiiller bunlara kıyas edilemez.⁸¹

4- Teoride ve pratikte karşılığı olmayan veya dilde sadece istisnaî olarak bulunan yapı ve kelimeler: Meselâ نَوْبٌ مَصْنُوعٌ (muhafaza edilmiş bir elbise), مَعْوُودٌ فَرَسٌ (sürülmüş bir at) ve رَجُلٌ مَعْوُودٌ مِنْ مَرَضِهِ (hastalığından dolayı ziyaret edilmiş bir adam) misallerinde yer alan مَصْنُوعٌ، مَعْوُودٌ ve مَعْوُودٌ kelimelerinde olduğu gibi.⁸² Aslında ecvef olan bu ismi-mefüller i'lâl kuralına göre مَصْنُوعٌ، مَعْوُودٌ ve مَعْوُودٌ olması gerekirken, vâv harfinin varlığıyla birlikte kullanılmışlardır. Bunlara bakarak, ecvef fiillerden benzeri şekiller yapmak câiz olmadığı gibi, bu kelimelerin adı geçen bu kalıpların dışında da kullanılması şaz sayılmıştır.⁸³

Duyulan şeyin tek (benzersiz) bir şey oluşu halinde, kabul edilip kendisiyle delil getirilip getirilemeyeceği de önem arz etmektedir. Bu hususta da İbn Cinnî'nin görüşlerini özetleyen Suyûtî, bu tür kelimeleri ferd (el-mesmû 'u 'l-ferd) olarak nitelemiş ve bu şekilde bulunan lafızları üç farklı durumda mütalaa etmiştir:

1- Dile ait bu malzeme, dil müfredatı içerisinde bir benzeri olmayıp ancak Arapların geneli tarafından kabul görüyor ise bu kelime makul sayılır. Bu durumda bu kelime delil sayılır ve ittifakla buna kıyas yapılır.⁸⁴ Bu durumda Suyûtî “ferd” olarak nitelendirdiği şâz kelimeyi, Arapların geneli tarafından kabul edildiği takdirde dile ait ve yaygınlık kazanmış bir materyal olarak görmektedir.

2- Suyûtî, “ferd” olan kelimeyle Araplardan yalnız bir kişi tarafından telaffuz edilmiş olan kelimeyi kastetmektedir. Bu kişi başkalarının söylediğinden farklı bir şekilde kelimeyi söylemiştir. Suyûtî'nin naklettiğine göre İbn Cinnî; “Bu durumda kişinin haline bakılır. Diğer sözlerinde fasih ise ve söyledikleri kıyasa uygunsuz, hoş karşılanır ve fesadına hükmedilmez” demektedir ve şöyle devam etmektedir: “Eğer denilse ki bunu nereden elde etti? Kendi kendine söylüyor olamaz mı? Bu durumda şöyle cevap verilir: Bu, unutulmuş, izi silinmiş pek eski bir lehçeden nakledilmiş olabilir.”⁸⁵

Suyûtî, bu bilgilerden sonra ikinci durumu yine İbn Cinnî'nin görüşüyle izaha devam eder: “Kendisinden cumhura muhalif sözler işitilen ve fakat kıyasa uygun konuşan fasih kimse niçin dinlenilmesin? Ama o: mefûlün ve muzâfun ileyhin refi, fâilin cerri yahut nasbı gerekir gibi şeyler söylerse, tabiatıyla reddedilmesi gerekir. Çünkü o, bu son durumda, hem kıyasa hem de semâa aykırı hareket etmiş olmaktadır. Kendisinden bu yanlı sözün işitildiği kimse, sözlerinde zayıf ve hata yapmaya alışkın biri ise, rivayet ettiği şey, çok eski bir lehçeye de uysa, kabul edilmez.”⁸⁶

81 el-Kitâb, IV, 399; el-Haşâ'îs, I, 97-99; el-İktirâh, s. 30. Diğer örnekler için bkz. el-Müzhir, I, 230-233.

82 el-İktirâh, s. 29-30.

83 Bkz. el-Haşâ'îs, I, 97-100; el-İktirâh, s. 30; el-Müzhir, I, 227-230.

84 el-İktirâh, s. 32.

85 el-İktirâh, s. 32; el-Haşâ'îs, II, 25.

86 el-İktirâh, s. 33, 34.

3- Söylenen şeye ne uygun ve ne de muhalif bir şey duyulmamıştır. Suyûtî bu durumda da İbn Cinnî'nin görüşlerini nakletmekle iktifa etmektedir: Söyleyen kimsenin fasîh olduğu anlaşılırsa söylediğinin kabul edilmesi gerekir. Zira o bunu pek eski bir lehçeden almış olabileceği gibi, ilk olarak irticalen de söylemiş olabilir. Nitekim Arap edebiyatında recez şairi olarak tanınan ve bu tarzın en büyük mümessili olan⁸⁷ Ru'be b. el-'Accâc (öl.145/762)⁸⁸ ve babası el-'Accâc'ın⁸⁹ duymadıkları ve kendilerinden önce kimsenin söylemediği şeyleri irticalen söyledikleri rivayet edilir.⁹⁰

f. Değişik Lehçelerle İstişâd

Arap kelamıyla istişâd konusunda önceki dilcilerin üzerinde fazla durmadığı bir husus da değişik lehçelerin bu konuda delil olup olamayacağı hususudur. Esasın-da lehçeler, aralarındaki farklılara rağmen, delil sayılırlar.⁹¹ Suyûtî bu kanaatini, *el-İktirâh*'ın altıncı bölümünde de tekrarlamıştır.⁹² Dilin, genel manada yerleşik Araplardan alınamayacağı ve derlenemeyeceği konusunda İbn Cinnî'nin görüşüne katılır. Ancak bir şehir halkının, fesahatini devam ettirdikleri, dillerinin herhangi bir şekilde bozulmadığı bilirse onlardan istifade edilmelidir. Aynı şekilde göçebelerin dillerinin bozulması halinde de dil malzemesi alınamayacağı tabiidir. Bu arada Suyûtî İbn Cinnî'nin şu sözünü genel bir hüküm olarak aktarmaktadır: “*Günümüzde buna göre hareket edilmelidir. Çünkü günümüzde fasîh bir bedevi göremiyoruz.*”⁹³ Yani Suyûtî bununla tedvinin ya da dil materyalinin toplandığı ilk dönemlerde dil açısından çok sağlıklı görülen bedevilerin, kendisinden yaklaşık 4,5 asır önce yaşamış İbn Cinnî döneminde dahi fasih konuşmadıklarını dile getirir. Dolayısıyla Suyûtî kendi döneminde veya kendinden önceki dil çalışmalarında, dil materyalinin “bedevî-hadarî” ayırımına göre değil; bizatihi dilin sağlıklı olup olmamasına göre alınması gerektiği görüşündedir.

Fasîh konuşan bir bedevînin aynı kelimeyi farklı iki şekilde kullanması halinde ne yapılmalıdır? şeklindeki meselede de Suyûtî, İbn Cinnî'nin şu görüşlerini nakletmiş ve benimsemiştir: “*Eğer bu iki şekil aynı derecede kullanılıyorsa, mezkûr bedevînin kabilesi bu iki biçimi benimsemiş demektir. Zira Araplar bazen vezin ihtiyacı veya sözlerine zenginlik kazandırmak için bu şekilde bir davranışta bulunurlar. Söz konusu iki kelimedenden sadece birisinin doğru olabileceği de düşünülebilir. Yahut eski bir kabileden alabileceği ikinci kelimenin zamanla kullanılmaya başlandığı da hatıra gelebilir. Eğer bu iki kelimedenden biri, diğerinden daha çok kullanılıyorsa, az kullanılanın sonradan kullanıldığı, çok kullanılanın asıl tercih edilecek kelime olduğu kabul edilmelidir.*”⁹⁴

87 bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 67.

88 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 367-369.

89 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 366-367.

90 *el-İktirâh*, s. 34.

91 *a.g.e.*, s. 35.

92 *a.g.e.*, s. 104.

93 *el-Haşâ'îş*, II, 5.

94 *el-İktirâh*, s. 36.

Suyûtî, *el-İktirâh* adlı kitabının semâ'a ayırdığı ilk bölümü *Fasl* adını verdiği bir kısımla bitirir. Suyûtî bu bölümde Faḥreddîn er-Râzî'nin fikhın kaynaklarına dair meşhur olan *el-Maḥşûl* adlı eserindeki görüşlerini özetlemektedir. Ayrıca Muḥammed b. Mahmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ile Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285)'nin görüşlerinden de istifade etmiştir. Bu kısımda üzerinde durulan esas konu, dilin nasıl öğrenildiğine dairdir. Suyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eserinde⁹⁵ de işlediği bu konuya burada daha fazla yer vermiş olduğu gözükmemektedir. Genelde temel İslam bilimleri için kaçınılmaz olarak görülen dil, nahiv ve sarfın öğrenilmesi, Suyûtî'ye göre de farzı kifayedir. Zira şer'î hükümlerin öğrenilmesi ittifakla vacip kabul edilmiştir. Delilleri bilinmeden hükümlerin öğrenilmesi imkânsız olduğu için, önce bunlar bilinmelidir. Kaynakların Kur'an ve hadis olduğu, bunların da Arapça olarak yazılmış olması göz önüne alınırsa, hükümlerin kaynaklar sayesinde, kaynakların da dil, nahiv ve sarf vasıtasıyla öğrenilebileceği meydana çıkar.

Dilin öğrenilmesi ya birçok durumda olduğu gibi nakille ya da bu yolla elde edilen malzeme üzerinden hareketle vaz' edilmiş olan kaide ve kurallar (istinbat) ile sağlanır. Bu konuyla ilgili aktarılan rivayet (nakil) *tevatür* ve âḥâd olabilir. Her iki durumda da açıklanması gereken bazı hususlar vardır.

Suyûtî, *tevatür* ve âḥâd konuları için *el-Müzhir* adlı eserde⁹⁶ geniş bir bölüm ayırmıştır. Suyûtî *tevatürü*, sayıları yalan söylemekte ittifaklarına imkân olmayacak derecede çok olan bir topluluğun rivayeti şeklinde tanımlar. Buna Kur'an'ı, bu şartla rivayet edilmiş hadisi ve Arapların sözlerini örnek olarak verir. Suyûtî'ye göre *tevatür*, nahvin güvenilir önemli bir kaynağıdır.⁹⁷ Ancak buna rağmen *tevatür* konusunda bazı ihtilafı görüşler vardır. Bunlardan biri şu husustur: Arap dilinde en yaygın ve en fazla kullanılan bazı kelimeler üzerinde dahi farklı görüşler ileri sürülmektedir. Meselâ bazıları *الله* lafzının İbranice, bazıları da Süryanice olduğunu kabul eder. Arapça olduğunu kabul edenler ise bunun müştak olup olmadığı konusunda kendi aralarında anlaşamamaktadırlar. Aynı durum *الزكاة، الصلاة، الكفر، الإيمان* gibi kelimeler için de söz konusudur. En çok tanınan ve kendilerine en fazla ihtiyaç duyulan kelimeler böyle olursa diğerlerinin durumu kendiliğinden anlaşılır. Suyûtî, bu durumda dil ve gramerde *tevatür* imkânsızdır diyenlere karşı Zemaḥşerî'nin şu cevabı verdiğini aktarır: “*Her ne kadar الله lafzı ile zatının mı, kendisine ibadet edilen varlık oluşunu mu yoksa yaratmaya kâdir bulunuşunun mu kastedildiğini bilmiyorsak da biz bununla gerçekten kendisine ibadet edilen yüce varlığın ifade edildiğine inanıyoruz. Diğer kelimeler için de aynı husus düşünülebilir.*”⁹⁸

İkinci husus, Zemaḥşerî'nin çağdaşları olan dil, nahiv ve sarf âlimleri için geçerli olan *tevatür*, daha önce yaşamış ilim adamları ile Zemaḥşerî'den sonraki ilim adamları için de söz konusu olup olamayacağıdır. Zemaḥşerî bu konuda, dile ait malzemeyi

95 Bkz. *el-Müzhir*, I, 57, 115.

96 Bkz. *el-Müzhir*, I, 113-124.

97 *el-Müzhir*, I, 113.

98 *el-İktirâh*, s. 43.

rivayet eden kişiden isteyebileceğimiz şeyin, bunu güvenilir bir kitaba yahut âlime isnat etmesi olabileceğini söylemektedir. Diğer bir husus da Hâlîl b. Ahmed, Ebû 'Amr b. el-'Alâ, el-Eşma'î gibi eserlerinden dil öğrenilen kişilerin münferit şahıslar oldukları, bunların hata etmeyecek masum kimseler olamayacakları için bunların da rivayetlerinin tam bir güven ifade etmeyeceğidir. Zemaşşerî'nin bu hususta verdiği cevap ilgi çekicidir: “Şurasını *katiyetle biliyoruz ki rivayet edilen kelimeler bütünüyle yalan değildir. İçlerinde doğru olanlar da vardır. Fakat ele aldığımız her bir kelimenin, doğru olarak rivayet edildiğini kesinlikle bilmemize imkân yoktur.*”⁹⁹ Bu hususta el-İşbahânî'nin tamamlayıcı görüşlerini de ilâve eden Suyûtî, naklin ikinci kısmı olan âhâd'a geçer.

Suyûtî, naklin, tek bir kişinin rivayet ettiği bu şekli konusunda yine Zemaşşerî'nin görüşlerini sıralamaktadır. Suyûtî'ye göre âhâd'ın, beraberinde getirdiği meseleler daha da fazladır. Her şeyden önce bunu rivayet edenler tenkide maruz kalmışlardır. Şöyle ki nahiv ve dil sahasında yazılmış olan eserlerin asılları Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri ile Hâlîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseridir. *el-Kitâb* ve müellifi Sîbeveyhi ile ilgili olarak Kûfeli dil âlimlerinin yaptıkları tenkitler vardır. Basralı dil âlimlerinin en büyüklerinden olan el-Muberrred bile Sîbeveyhi'nin bu eseri için müstakil bir kitap yazmıştır. Hâlîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseri hakkında da hemen hemen bütün dil âlimlerinin tenkitleri mevcuttur.¹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'îş* adlı eserinde¹⁰¹ büyük ediplerin birbirlerini tenkitleri hakkında bir bölüm ayırmış, diğer bir bölümü, bedevilerin dilinin, yerleşmiş Araplarınkinden daha doğru olduğunu göstermeye tahsis etmiştir.¹⁰² İbn Cinnî'nin buradaki amacı Kûfelilerin yaptıkları tenkitleri belirtmektir. Ayrıca diğer bir bölümde¹⁰³ sadece İbni Aşmer el-Bâhilî'nin¹⁰⁴ şiirlerinde yer alan kelimeleri toplamıştır. Usul âlimleri, tek kişinin rivayet ettiği haberleri, fıkhıta “*delil sayılır*” nazarıyla bakarak delil göstermişler. Fakat bunu dil alanında delil saymamışlardır.¹⁰⁵

Suyûtî, bu hususlarla ilgili olarak el-İşbahânî ile el-Çarâfi'nin de görüşlerini kaydettikten sonra Zemaşşerî'nin şu cevabını kaydeder: “Dil, nahiv ve sarftaki malzemeler tevatür ve maznun (şüpheli olan) olmak üzere iki kısma ayrılır. Tevatür olarak aktarılan kelimelerin geçmiş zamanlarda da bugünkü anlamları ifade etmek üzere kullanıldıklarını kabul etmek zorundayız. السماء “gökyüzü”, الأرض “yer” kelimeleri daha önceleri de aynı anlamda kullanıldıklarını kabul etme mecburiyeti vardır. الماء “su”, الهواء “hava”, النار “ateş” vb. kelimeler de böyledir. Fail, her zaman merfû, mef'ul her zaman mansub, muzâfun ileyh her zaman mecrur olmuştur. Maznûn'a gelince, bunlar nadir kelimelerdir ve âhâd haberlerle öğrenilir. Kur'an'ın kelimelerinin çoğu,

99 *el-İktirâh*, s. 42-44.

100 Suyûtî bu hususta *el-Müzhir* adlı eserin de geniş bilgi vermektedir. Bkz. *el-Müzhir*, I, 76-91.

101 Bkz. *el-Hasâ'îş*, III, 282-309.

102 Bkz. *el-Hasâ'îş*, II, 5-10.

103 Bkz. *el-Hasâ'îş*, II, 21-28.

104 Nadir kelimeler kullanmakla tanınan bu şair için bkz. *GAS*, II, 195-196.

105 Ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 117-118.

nahvi ve sarfi tevatür yoluyla intikal etmiş olup, içinde âhâd yoluyla gelmiş çok az şey vardır.”¹⁰⁶

Suyûtî, fıkıhın kaynaklarına dair eserlerden faydalanarak kaleme aldığı bu bölümü *semâ*'ın başına yerleştirebilirdi. Tam aksine, bu konuyu nahvin önemli sayılan kaynağının gözden geçirilmesinden sonraya bırakmış ve daha da dikkati çeken bir davranışta bulunarak bu bölümü yazdıktan sonra, İbnu'l-Enbârî'nin *Luma' el-edille* adlı eserinde yazdıklarını gördüğünü söylemiş ve onun sekiz fasılda bu hususta verdiği bilgileri özetlemiştir.¹⁰⁷

2. İcmâ' Metodu

Nahvin tespitinde kendisine itibar edilen delillerden birisi de icmâ'dır. Aslında fıkıh usulünün kitap ve sünnetten sonra üçüncü delili olan icmâ', lugatte bir şeye azmetme, yönelme, bir şeyi sağlamlaştırma ve bir araya getirmedir.¹⁰⁸ Fıkıh usulünde ise fakihlerin herhangi bir zamanda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.¹⁰⁹

Nahiv usulünde ise icmâ meselesine ilk defa İbn Cinnî *el-Haşâ'îş* adlı eserinde değinmiştir.¹¹⁰ Suyûtî de kıyas ve semâ'a verdiği önemi icmâ'a da vermiştir. *el-İktirâh*'ın ikinci bölümü, Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilcilerin, kendi mevzularıyla ilgili bir meselede görüş birliğine vardıkları anlamına gelen *icmâ'* metoduna ayrılmıştır.¹¹¹ Suyûtî, burada da İbn Cinnî'nin görüşlerine yer vererek, İcmâ'ın, nass'a veya nass'a kıyasla yapılmış bir şekilde muhalif olmadıkça delil olma vasfını muhafaza ettiğini belirtir.¹¹² İcmâ'ın temelinde Hz. Peygamber'in (s.a.v): *“أُمِّي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ”* “Ümmetim bir dalâlet üzerinde icmâ etmez”¹¹³ hadisi yatmaktadır. İbn Cinnî'ye göre bu hadis, doğrudan şer'î konulardaki icmâya işaret etmektedir. Bu nedenle bunun mutlak manada dile uygulanması söz konusu değildir. Zira nahiv ilmi bu dilin istikrarı neticesinde ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Suyûtî, İbn Cinnî'ye katılarak bu istikrara esnasında kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen herkesin kendi nefsinin el-Ḥalîl'i ve kendi düşüncesinin Ebû 'Amr'i olduğunu belirtir. Yani kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen kişinin Ḥalîl b. Ahmed'e ihtiyacı olmayacağı gibi, kendi düşüncesinin bir ürünü olarak açık bir delil elde eden kimse de Ebû 'Amr b. el-'Alâ'ya muhtaç olmaz. Suyûtî bu görüşüyle nahivdeki icmânın doğruluğu ve ona uyma mecburiyetinin şer'î icmâda olduğu gibi mutlak olmadığına işaret etmektedir.

Suyûtî icmâ'ya muhalefet edilebileceğini belirtir. Mesela Suyûtî kendi zamanına kadar gelen bütün dilcilerin *هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ حَرْبٍ* “bu, kertenkelenin yıkık yuvasıdır” ibaresindeki *حَرْبٍ* kelimesinin *ضَبٌّ* kelimesinin yanında yer almasından (civar) dolayı

106 *el-İktirâh*, s. 47; ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 118.

107 Bkz. *el-İktirâh*, s. 47-49.

108 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, (جع maddesi), I, 678.

109 Abdulkerîm Zeydân, *el-vecîz fi uşûli'l-fıkıh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y., s. 179.

110 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189.

111 *el-İktirâh*, s. 50-54.

112 *el-Haşâ'îş*, I, 189; *el-İktirâh*, s. 50.

113 Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, t.y., II, Fiten, 8 (3950).

114 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189-190; *el-İktirâh*, s. 50.

mecrur olduğu yolundaki icmalarına muhalefet etmiştir. Çünkü ona göre bu ibarenin doğrusu هَذَا جُحْرٌ صَبَّ خَرِبٌ جُحْرٌ şeklinde olup hâ zamirine muzaf olan جُحْرٌ kelimesi hazfedilmiş ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Daha sonra da bu merfu zamir كَرِبٌ kelimesinde müstetir kılınmıştır. خَرِبٌ sıfatı aslında جُحْرٌ kelimesinin sıfatı ise de muzafın hazfi nedeniyle صَبَّ kelimesinin sıfatı konumuna geçmiştir. Suyûtî bunu böyle düşünmenin bu ibareyi şaz saymaktan daha doğru bir yol olduğunu ifade ederek Kur'an'da binden fazla konuda bunun gibi durumun olduğunu belirtir.¹¹⁵

Suyûtî'ye göre Arapların icmâsı da geçerlidir.¹¹⁶ Her ne kadar usûl bakımından iki mezhebin icmâsı bu bağlamda kabul edilse de nahiv eserlerinde farklı icmâ uygulamaları da vardır. Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi'* adlı eserinde görüşlerine yer verdiği müelliflerin ve kendisinin belirlediği icmâları nakletmektedir. Suyûtî, bu eserinde sadece Basra ve Kûfe ekollerinin değil; aynı zamanda Arabın ve nahivcilerin icmâlarına da yer vermiştir.¹¹⁷

3. Kıyas Metodu

Nahv usulü delillerinin üçüncüsü olan kıyas lügatte, bir şeyin miktarını başka bir şeyle tayin ve takdir etmek anlamındadır.¹¹⁸ Fıkıh usulü ıstılahı olarak kıyas, illetlerindeki müştereklik dolayısıyla hakkında şer'î nass bulunmayan bir hüküm hakkında, şer'î nass bulunan başka bir duruma göre hüküm çıkarmaktır.¹¹⁹ Nahivde kullanılan kıyas, bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.¹²⁰ Suyûtî, İbnu'l-Enbârî'den naklen, kıyası "*nakledilmemiş olanın, nakledilen benzerine hamledilmesi ve buna göre kullanılması*" şeklinde tarif eder. Bu yüzden kıyasın nahivde kullanılan delillerin en büyüğü olduğunu belirterek bütünüyle kıyasa dayanan nahvin "*Arapların sözlerinin araştırılarak çıkarılan kıyaslar ilmidir*" şeklinde tarif edildiğini söyler.¹²¹ Bu işte, *fer'* bir illetten ötürü *asl* olana hamledilir.¹²² Suyûtî, bu konuyu *el-İktirâh* adlı eserinde, önemine binaen geniş bir şekilde gözden geçirir. Suyûtî, Kıyasın bu önemini, kısımlarına geçmeden önce, diğer ilimlerdeki durumuyla mukayese ederek anlatmaya çalışır. Nahivde *el-Mustevfi* adlı eseriyle tanınan Kemâluddîn Ebû Sa'îd 'Alî b. Mes'ûd'un görüşleri, meseleyi ve kıyasın nahivdeki önemini ortaya koymaktadır. "*Her ilmin bir kısmı sema'a ve metinlere, bir kısmı kıyasa, bir kısmı da diğer bir ilme dayanır. Meselâ fıkıhın bir kısmı Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şerîfe, bir kısmı da istinbat ve kıyasa dayanmaktadır. Tıbbın bir kısmı tecrübeden, diğer bir kısmı da başka bir ilimden beslenir. Astronomi bir taraftan matematiğe diğer taraftan rasatlarla müşahedeye dayanır. Mûsikînin büyük kısmı hesaptan çıkar. Nahvin ise bir kısmı, bedevi Araplardan alınan dil malzemesinden, bir kısmı da fikir ve düşün-*

115 *el-İktirâh*, s. 50, 51.

116 *el-İktirâh*, s. 51.

117 Nahivcilerin icmâları için bkz. *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 24, 71; II, 199; III, 172, 229; Arapların icmâları için bkz. I, 104; III, 431; icmâ'a muhalefet için bkz. I, 372.

118 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, (مص maddesi), V, 3793.

119 *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, s. 194.

120 *fi Usûli'n-nahv*, s. 78.

121 *el-İktirâh*, s. 55.

122 Muhammed 'Id, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire 1989, s. 68.

meyle elde edilenlerden sağlanır.”¹²³ İbnu'l-Enbârî'nin bu husustaki ifadeleri daha da belirli ve kesindir. Ona göre nahivde kıyas inkâr edilemez. Zira nahvin tamamı kıyasla kurulmuştur. Bu bakımdan tarifinde, “Arapların sözlerinin incelenmesinden çıkan kıyaslar ilmidir” denilmiştir. Yine Suyûtî'nin naklettiğine göre İbnu'l-Enbârî şöyle demektedir: “Kıyası inkâr eden, nahvi inkâr etmiş olur. Âlimler arasında onun mevcudiyetini kesin delille inkâr eden birini bilmiyoruz. Kıyasın varlığı şuna dayanır: Biz nahiv âlimleri, bedevi Arap: كَتَبَ زَيْدٌ (Zeyd yazdı) derse, cümlede yer alan bu كَتَبَ fiilinin Amr, Bişr ve Erdeşir gibi sayılamayacak kadar isme de isnat edilebileceğine hükmederiz. Bu sayılamayacak kadar olan isimlerin nakledilerek belirtilmesi imkânsızdır. İsimlerin ve fiillerin önüne gelen ve ref, nasb, cer ve cezm eden amiller için de aynı şey söylenebilir. Bu amillerden her biri sayılamayacak kadar isim ve fiilin önüne gelebilir ki bunları ayrı ayrı zikrederek nakletmek imkânsızdır. Eğer kıyasa cevaz verilmeyip sadece kullanımda olanlar ile yetinilseydi, birçok mânâ nakil (rivayet) olmadığından ifade edilemez bir halde kalırdı. Bu da ilm-i vaz'ın hikmetine aykırı olurdu...”¹²⁴

İbnu'l-Enbârî'nin, kıyasa karşı çıkan nahiv âlimi bulunmayacağını belirtmesiyle birlikte, Arap nahvi tarihinde bu konuya farklı yaklaşmış ya da bunu değişik şekillerde değerlendirmiş gramercilerin varlığını görmekteyiz. Böyle bir fark Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilciler arasında daha da aşikârdır. Esasen söz konusu dil mekteplerinin teşekkülünde, dil âlimlerinin başta kıyas olmak üzere nahvin metotları karşısındaki tutumlarının büyük bir payı bulunduğu bilinmektedir. Önemi böylece belirmiş olan kıyas, bilhassa Basra dil mektebinin üzerinde titizlikle durduğu bir metottur.

Klâsik kaynaklarda kıyası ilk kullanan kişinin ‘Abdullâh b. Ebî İshâk el-Ḥaḍramî (öl.117/735) olduğu belirtilir.¹²⁵ Suyûtî el-Ḥaḍramî hakkında “Nahvi dallara ayırıp ona kıyası tatbik etti” şeklinde bir bilgi aktarır. el-Ḥaḍramî'nin kıyası çok kullanan şahıs olarak bilinmesinin nedeni, dil çalışmalarında “kıyası, kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılmayacak ölçüler olarak kabul etmesinden” kaynaklanmaktadır.¹²⁶ Ondan sonra ‘İsâ b. ‘Omer eş-Şekâfî, Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ ve el-Ḥalîl b. Aḥmed gibi dilciler, kıyasa büyük önem vermiştir. Yûnus b. Ḥabîb, Nahivde kıyası ön plana çıkaranlardan sayılmış,¹²⁷ el-Kisâ’î de Nahvi, “Uyulması gereken bir kıyas”¹²⁸ diye tanımlamıştır.

el-Ḥalîl ve öğrencisi Sîbeveyhi ile birlikte kıyas, yeni bir döneme girmiştir. el-Ḥalîl, tümevarım yoluyla kullandığı kıyasla, Nahve yeni açılımlar getirmiş, tespit ettiği esaslarla dilin tamamını kapsayacak bir “kanunlaştırmaya” gitmiştir.¹²⁹ Kısacası,

123 el-İktirâh, s. 55.

124 el-İktirâh, s. 56; Luma’ el-edille, s. 95 vd.

125 Tabakâtu’n-nahviyyin, s. 31; Merâtibu’n-nahviyyin, s. 12-13; Nuzhetu’l-elibbâ’, s. 26; İnbâhu’r-ruvât, II, 104-105; el-Muzhir, II, 398; Buğyetu’l-vu’ât, II, 42; Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 53.

126 Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 53.

127 Bkz. Buğyetu’l-vu’ât, II, 365.

128 Mu’cemu’l-udebâ’, XIII, 191; İnbâhu’r-ruvât, II, 267.

129 Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 54.

farklı kelimelerdeki aynı özellikleri bir temele dayandırmış; bu anlamdaki kıyası dilde ve özellikle Nahivde vazgeçilmez hâle getirmiştir.¹³⁰ İbn Cinnî el-Ḥalîl için; “*Grubunun önderi ve kıyasın örtüsünü kaldıran kişi*”¹³¹ demekle onun kıyası her dilciye tanıttığını kastetmektedir. Bu anlamıyla kıyas, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında, ortak özelliklere sahip konuların belli başlıklar altında toplanmasında da görülmektedir.¹³²

Nahiv usulü âlimlerine göre kıyasın gerçekleşmesi için dört temel unsurun bulunması gerekir. Bu unsurlar şunlardır:

- a- Kendisine kıyas edilen asıl (mağîsun aleyh)
- b- Kıyaslanan fer', (mağîs)
- c- Hüküm
- d- İllet (kıyası mümkün kılan husus)

Suyûtî bunu, İbnu'l-Enbârî'nin şu örneği ile açıklar: “*Fâili zikredilmeyenin merfû okunuşunu göstermek üzere yapılacak şu kıyasta bu dört unsur görülmektedir: Nâibu'l-fâil, kendisinden önce gelmiş bir fiilin isnat olduğu isimdir. Şu halde, fâil gibi onun da merfû olması lâzım gelir. Burada asıl, yâni kendisine benzetilen fâil'dir. Fâili zikredilmeyen isim, kıyaslanan fer' olarak bulunmakta; hüküm ref, illet de fiile isnat olarak yer almaktadır.*”¹³³

Suyûtî, kıyasın bu dört unsuruna *el-İktirâh* adlı eserinde ayrı ayrı fasıllar ayırmıştır. İlk fasılın konusu olan kendisine kıyas edilen (el-aşl), şaz olmamalı ve kıyas için gerekli olan özelliklerin dışında kalmamalıdır.¹³⁴ Suyûtî burada, kıyasa çok önem veren Ebû 'Alî el-Fârisî'nin, “*nesirde olduğu gibi nazımda da eskilere (mutekaddimûn) başvurulmasına ve ancak mutekaddimûn tarafından tatbik edilmiş olan zaruri hallerin kullanılabilceğine*” dair görüşüne yer vermektedir. Daha sonra da zarureti hafifletici durumlar konusunda İbn Cinnî'nin şu görüşünü ekler: “*Eskiler, şiirlerini irticalen söyledikleri için karşılaştıkları zaruretler, bizimkinden daha ciddidir. Dolaşısıyla daha mazurdurlar.*”¹³⁵ Ancak Suyûtî, bu son görüşe katılmadığını, kadim şiirin bütünüyle irticalen söylenmediğini, içlerinde Muvelled şairler gibi hareket edenlerin de bulunduğunu belirtir. Cahiliye Dönemi şairlerinden Zuheyr b. Ebû Sulmâ¹³⁶ ile Ebû Hafşa Mervân b. Süleymân¹³⁷ gibi şairleri buna örnek gösterir.¹³⁸ Suyûtî'ye göre şaz olan bir şeye kıyas yapılmaz. Ama bu keyfiyet, kıyas konusu da olmamalıdır. Şaz olan *وزن* ve *وعد* gibi fiiller, kıyasa elverişli değildir, ama benzerleri olan *وزن* ve *وعد* fiilleri kullanılmaktadır. Kendisine kıyas yapılanın çokça kullanılır oluşu da önemli değildir.

130 *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 61.

131 *el-Ḥaşâ'is*, I, 361.

132 *el-İktirâh*, nâşirin mukaddimesi, s. 26.

133 *el-İktirâh*, s. 56.

134 *el-İktirâh*, s. 57.

135 *el-Ḥaşâ'is*, I, 324.

136 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 118-120.

137 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 382.

138 *el-İktirâh*, s. 57, 58. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 22-23.

Az kullanılan; fakat kıyasa uygun bir şey de aslın yerini alabilir.¹³⁹

Arapçada kıyasın yapılış biçimi;

1. Fer'in asl'a kıyası,
2. Asl'ın fer'e kıyası,
3. Birbirine benzeyen iki unsurun birinin diğerine kıyası,
4. Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde görülür.

Birinci ve üçüncü şekildeki kıyas, kıyas edilenle kıyaslanan arasındaki eşitlik dolayısıyla *kiyâsu'l-musâvî* diye adlandırılır. İkinci şekildeki kıyasa *kiyâsu'l-evlâ'*, dördüncü şekildeki kıyasa da *kiyâsu'l-edven* denilir. Örneğin “نوح” kelimesinin çoğulunun nadir de olsa “نوحه” şeklinde yapılması, fer'in asla kıyâsına bir örnektir.¹⁴⁰ Mânâ benzerliği bakımından asl'ın fer'e hamli şeklindeki kıyas (*kiyâsu'l-evlâ'*) için örnek ise ism-i fâilin ameli, türetildiği fiilin ameline kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil makîstir. Sıfat-ı müşebbehenin ameli de ism-i fâile kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil asıldır.¹⁴¹ Arada benzerlik ilişkisi kurularak kıyâsın gerçekleştiği üçüncü şekil, lafzî veya manevî benzerlik şeklinde iki kısımdır. İlki isim olan “حاشا”nın lafzen harf olana kıyâs edilerek mebnîliğinin ortaya konması gibidir.¹⁴² İkincisine örnek de muzâri fiili nasb eden “أن”ın mana itibariyle masdâriye “ما”sına benzemesinden hareketle yapılan kıyâstır. “ما” muzâri fiilde hareke değişikliğini gerektirmediğine göre “أن” in de amelinin ihmal edilmesi câiz olur.¹⁴³ Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde son şekle örnek olarak marifelik ve nekrelilik arasında kurulan ilişkiyi gösterebiliriz. Nitekim marifelik edatı olan “ال” takısının aslı, belirtilen bir görtüşe göre sadece “ل” harfidir. Buna göre nekreliliğin gösterilmesi tek bir harfle gerçekleşmektedir ki o da tenvîndir. Bu nedenle marifeliğin de bu şekilde olması gerekir. Zira bir konu benzerine kıyâs edilebildiği gibi zıttına da kıyâs edilebilir.¹⁴⁴ Bu hususta daha birçok örnek kaydeden Suyûtî, esasında İbn Cinnî'nin görtüş ve misallerini bazı değişiklikler ve açıklamalarla aktarır.¹⁴⁵

Kıyaslanan (el-fer') ile ilgili en önemli mesele, bu yolla elde edilen şeklin Arapça kabul edilip edilmeyeceği hususudur. Burada el-Mâzinî (öl.249/863), Ebû 'Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin, kıyas neticesi ortaya çıkan şeklin Arapça olacağına dair müspet görtüşlerini kaydeden Suyûtî, Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın, iştikak'ın¹⁴⁶ faydasına dair fikrini de ilâve eder. Zira ona göre iştikak, dilin kıyasla tespiti için başvuru bir yoldur.¹⁴⁷

139 *el-İktirâh*, s. 58.

140 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 319.

141 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 53,72.

142 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 214.

143 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 284.

144 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 256-258.

145 Krş. *el-Haşâ'îs*, I, 303, 304.

146 İştikak hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Haşâ'îs*, II, 133 vd.; *el-Müzhir*, I, 346 vd.; Sa'îd el-Afgânî, *fi Uşûli'n-nahv*, s. 130-158.

147 Bkz. *el-İktirâh*, s. 63.

Kıyasın üçüncü unsuru olan hüküm (el-hukm) şu iki önemli konuyu da beraberinde getirmektedir: Sadece Arapların kullanmalarıyla sabit olmuş bir hükümlerle kıyasta bulunulabilir. Fakat burada “*acaba kıyas ve istinbat yoluyla sabit olan şeyle de kıyas câiz midir?*”¹⁴⁸ şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu durumda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı nahivciler, bu halde bulunan hükme, delil gösterilirse, ittifaka varılmış bir hüküm nazarıyla bakarak, kıyasta yer alabileceğini kabul etmişlerdir. Bazıları da “*ihtilaflı hüküm, başkası için fer mesabesindedir, nasıl olur da asıl düşünülür?*” diyerek itirazda bulunmuşlardır.¹⁴⁹

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, *el-İktirâh* adlı eserde etraflıca ele alınmıştır. Kendinden önceki âlimlerin görüşlerine bolca yer veren Suyûtî, bu konuda İbn Cinnî'nin görüşlerini şöyle nakleder: “*Nahivcilerin illetleri, hukuk âlimlerinkinden ziyade kelâm âlimlerinkine yakındır. Zira nahiv âlimleri hisse müracaat ederler. Söyleyişin rahatlık ve güçlüğü ileri sürerler. Oysa fikhin illetlerinde böyle bir şey yoktur. Fıkıhta, mutlak hâkim Allah'ın hükümleri, bazılarının sebebi hikmeti anlaşılamadığı halde kabul edilir. Yalnız illet aramada, fakih gibi gramerci de bazen müşkül durumda kalabilir. Böyle bir durumda fakih bu lâhî bir emirdir der. Gramerci ise bu işitilen şekildir gibi bir izaha başvurur.*”¹⁵⁰

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, birçok açıdan bölümlere ayrılmıştır. Bu sahada görüşü kaydedilen Ebû ‘Abdillâh el-Hüseyn b. Mûsâ ed-Dineverî el-Celîs’e göre nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler;

a- Arapların ifadelerine ve onların (dil) kanunlarına uyanlar

b- Hikmetlerini ve gayelerinin doğruluğunu ortaya çıkaranlar diye iki ana bölümde toplanabilir.¹⁵¹ İlk kısımdaki deliller fazla olup en çok tanınanlar 24 tanedir. Bunları teker teker ele alan ve misallerini de veren Suyûtî, el-Celîs’in ikinci çeşit illetlere temas etmediğini kaydederek bu eksikliği İbnu’s-Serrâc’ın görüşüne müracaat ederek, şu şekilde tamamlar: Nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler iki çeşittir:

a- “*Her fâil merfûdur, her mef’ul mansuptur*” gibi Arapların (gramerdeki) ifadelerine dayananlar.

b- Nahivcilerin “*Fâil niçin merfûdur, mef’ul niçin mansuptur?*” şeklinde sordukları sorularda ifadelerini bulan ve ‘*illetu’l-’ille* (sebebin sebebi) diye adlandırılanlar”.¹⁵²

Suyûtî, İbnu’s-Serrâc’ın ‘*illetu’l-’ille* diye adlandırdığının, sadece sözde kaldığını belirterek gerçekte bunun bir izah, tefsir ve illetin manasını tamamlayan bir şey olduğunu söyler.¹⁵³ Suyûtî, İbn Cinnî'nin bu konuya *el-Haşâ’iş* adlı eserinde temas ettiğini naklederek İbn Cinnî'nin bu konudaki görüşlerini verir. İbn Cinnî’ye göre Nahivcilerin illetleri, kelâm âlimlerinkinden sonra ve fakat fakihlerinkinden önce-

148 *el-İktirâh*, s. 64.

149 *el-İktirâh*, s. 63, 64.

150 Bkz. *el-Haşâ’iş*, I, 48 vd.; *el-İktirâh*, s. 65.

151 *el-İktirâh*, s. 66.

152 *el-İktirâh*, s. 69.

153 *el-İktirâh*, s. 69.

dir.¹⁵⁴ Bu husus kabul edilirse nahiv âlimlerinin başvurduğu illetlerin iki çeşit olduğu görülür:

1. Kendilerinden vazgeçilemeyecek olanlar. Bu durumda kelâm âlimlerinin illetlerine benzerler. Kendisinden önce mevcut olan zamme dolayısıyla elif'in vâv yahut önünde yer alan kesre dolayısıyla yâ'ya çevrilmesi gibi.

2. İstenilmediği halde kabul görenler. Bunlar da fakihlerin illetlerini andırırlar. Telaffuzu güç olmasından dolayı kesre'den sonra gelen vâv'ın yâ'ya çevrilmesi gibi.¹⁵⁵

Suyûtî, illetlerin çeşitleri hakkındaki bu görüşlerden sonra, illeti bizzat ilgilediren hususları ele alır. Bunların başında *hüküm*'ün, nassın olduğu bir yerde nass ile mi yoksa illetle mi sabit olduğu meselesi yer alır.¹⁵⁶ Suyûtî'ye göre illet, bazen basit olabileceği gibi, mürekkep de olabilir. İletinin şartı, *asl*'a dair hükümü gerektirici olmasıdır.¹⁵⁷ Bir mesele iki illetle izah edilebileceği gibi iki hüküm tek bir illetle de açıklanabilir.¹⁵⁸ İletinin bu çeşitli özellikleri, Suyûtî'yi bu bahsi oldukça geniş tutmağa sevk etmiştir.¹⁵⁹

4. İstishâb

İstishab aslında bir fıkıh usulü terimi olup, sabit olan bir şeyin sabitliğinin veya aksinin devam etmesidir. Mesela belirli bir zamanda hayatta olduğu bilinen bir kişinin, vefatına dair bir delil ortaya çıkmadığı sürece onun hayatta olduğuna hükmedilmesi bir istishabtır.¹⁶⁰ Nahiv usulünde ise kelimeyi, başka bir delil bulunmadığı müddetçe, bulunduğu şekilde bırakıp kullanmaktır.¹⁶¹ Suyûtî, nahiv usulü delillerinden dördüncüsü olarak *el-İktirâh*'nda istishâba yer vermiştir.¹⁶²

İstishâb, daha çok İbnu'l-Enbârî'nin fikirleri kaydedilerek ele alınmıştır. Bu arada, en zayıf kaynaklardan biri olarak kabul edilen istishâb hakkında müspet görüşler de yine İbnu'l-Enbârî'den gelmektedir.¹⁶³ İbnu'l-Enbârî istishâbın, zikredilen deliller kadar kuvvetli olmasa da yine zaman zaman kendisine müracaat edilen muteber delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴ Mesela nahivcilerin sıkça kullandıkları asliyet meselesi bir istishâbtır. Nitekim onlar, aksi ortaya çıkmadığı sürece isimlerde asıl olanın murablık, fiillerde de mebnilik olduğunu söylemeleri ve bunun üzerine bir takım usul ve kaideler koymaları tamamen istishâba dayanılarak yapılan delillendirmelerdir. Yine İbnu'l-Enbârî, Basralı dilcilerin, *harflerde asıl olanın müfret olmasıdır* kaidesi gereğince *ك* edatının mürekkep bir kelime olmadığını söylemelerinin

154 Bkz. *el-Hasâ'is*, I, 48 vd.

155 *el-İktirâh*, s. 70, 71.

156 *el-İktirâh*, s. 71.

157 *el-İktirâh*, s. 72, 73.

158 *el-İktirâh*, s. 75-76.

159 Bkz. *el-İktirâh*, s. 78-95.

160 Bkz. *el-Veciz fî usûli'l-fıkıh*, s. 267.

161 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; *Luma' el-edille*, s. 141.

162 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96-97.

163 *el-İktirâh*, s. 97.

164 Bkz. *Luma' el-edille*, s. 141.

istishâba istinaden ortaya konan bir husus olduğu kanaatindedir.¹⁶⁵ Suyûtî, dilcilerin kelimeleri başka bir delil olmadığı sürece, içinde buldukları halde bırakma esasına dayanarak birçok meseleye izah getirdiklerini söyleyerek istishâbın nahiv usulündeki önemine işaret etmiştir.¹⁶⁶

5. İstihân

Nahiv usulünün ikinci derecede önemi haiz delilleri arasında en dikkat çekici olanı istihân'dır. Esasında bir fıkıh usulü terimi olan istihân, açık bir kıyastan kapalı bir kıyasa meyletmek veya genel bir kaideden cüzi bir meseleyi istisna etmektir.¹⁶⁷ Yine “güzel ve yerinde bularak karar verme” anlamına gelen istihân delil olmadaki zayıf vasfına rağmen, istidlâlde imkân ve serbestlik tanınması bakımından dikkat çekmektedir. *el-İktirâh*'ın dördüncü bölümünü sırasıyla istishâb ve muhtelif şekillerde istidlâl¹⁶⁸ ayıran Suyûtî, istihân¹⁶⁹ ve istikrâ¹⁷⁰ gibi delilleri de gözden geçirir. Suyûtî, bu konuda İbn Cinnî'nin görüşüne yer verir. Ona göre istihân, zayıf bir delil olmakla birlikte istidlâlde bir çeşit serbestlik ve kolaylık vermesi bakımından önemlidir.¹⁷¹ Mesela *الْفَتْوَى* (*fetva*) ve *التَّقْوَى* (*takva*) gibi kelimelerde son harf olan yâ'lar, vâv harfine dönüştürülmüştür. Aslında buradaki söz konusu işlemi gerekli kılacak kuvvetli bir delil yoktur. Ancak bunun sebebi, isimle sıfat arasındaki farkı belirtmek içindir ki, bu da her bakımdan kuvvetli bir sebep değildir. Zira Araplar isimle sıfat arasında böyle bir farkı her zaman gözetmemişlerdir. Yine *جَمَالٌ - حَسَنٌ* (*güzel, hoş*), *جَبَلٌ - دَاغٌ* (*dağ*) kelimelerinin çoğullarında sıfat ile isim arasında şekil bakımından bir fark gözetilmemiştir. Dolayısıyla bazı kelimelerde istihân olarak rivayet edilen bu illet; failin merfu, mefulün de mansup okunmasını gerektiren illet kadar kuvvetli değildir. Aksi halde isimle sıfat arasında bu farkın her yerde gözetilmesi gerekirdi.¹⁷²

6. İstidlâl

Nahiv usulünün tali delillerinden biri de bir hükmün isbatı veya nefyi hususunda illetin beyan edilmesidir. Suyûtî bunu nahiv usulünün delillerinden biri olarak *el-İktirâh*'ın beşinci bölümünde zikretmiştir. İstidlâl'in *el-istidlâl bi'l-'aks*, (aksiyle delillendirme), *el-istidlâl bibeyâni'l-'ille* (sebebi açıklayarak delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'd-delîl* (delilin olmayışı ile delillendirme), *el-istidlâl bi'l-uşûl* (Bir şeyi asıllıkla delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'n-naẓîr* (benzeri olmadan delillendirme) gibi muhtelif şekillerinin gözden geçirildiği beşinci bölümde de İbnu'l-Enbârî'nin görüşlerinin hâkim olduğu hemen göze çarpar.¹⁷³

165 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnşâf fî mesâ'il-l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Küfîyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002, 257, 258.

166 Bkz. *el-İktirâh*, s. 97.

167 Bkz. *el-Vecîz fî uşûl'l-fıkḥ*, s. 231. Çeşitli mezhepler arasındaki farklı telâkkileri için bkz. Rudi Paret, “İstihân”, İA, V/2, 1217-1219.

168 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-102.

169 Bkz. *el-İktirâh*, s. 100-101. İstihân örnekleri için bkz. *Hem'u'l-hevâmi*, II, 217; III, 250.

170 Bkz. *el-İktirâh*, s. 102. İstikrâ örnekleri için bkz. *Hem'u'l-hevâmi*, I, 22, III, 47, 440.

171 Bkz. *el-Ḥaşâ'is*, I, 133.

172 Bkz. *el-İktirâh*, s. 100, 101; *el-Ḥaşâ'is*, I, 133, 134.

173 *el-İktirâh*, s. 98, 99.

a- el-istidlâl bi'l-‘ağs (aksiyle delillendirme): Burada daha çok birbiriyle örtüşmesi yahut birbirini yansıtması beklenen iki tekilden birisinin bunu gerçekleştirememesi durumudur. Örneğin haber şeklinde gelen zarf ve mecrûrun amili hakkında ihtilâf edilmiştir. Sahih olan görüşe göre bu durumdaki haberin amili mukadderdir. İbn Harûf’a göre bu amel bizatihi mübtedanın kendisidir. İbn Ebi'l-‘Âfiye (öl.583/1187)¹⁷⁴ bu görüşü Sîbeveyhi’ye nisbet etmiştir. Sîbeveyhi’ye göre mübteda burada ref değil nasb şeklinde amel etmiştir. Zira bu durumda haber manada “evvel” değildir. Bu görüş herhangi bir delil olmadığı halde yaygın olan görüşe muhalefetinden ve üçüncü bir hususa ihtiyaç duyulmaksızın kelâmın nâsıb ve mansûbtan meydana gelmesinin gerekliliğinden dolayı reddedilmiştir. Kûfeliler ise bu zarfın hilaf üzere mübtedanın gayrısı olmakla mansup olduğunu iddia etmişlerdir.

Örneğin “رَيْدٌ أَخْوَكُ” cümlesinde kardeş Zeyd’in bizzat kendisidir. “خُلُقًا رَيْدٌ” cümlesinde ise haber Zeyd’in kendisi değildir. Haberin mübteda’ya muhalefeti neticesinde nasb şeklinde amel etmiştir. Bu görüş manen muhalefetin, fiil olmadan isimlere has kılınamayacağından dolayı reddedilmiştir. Dolayısıyla mübteda bu durumdaki bir haberin amili olamaz. Buna göre mübteda ve haberde ref amelinin görülmesi için mübteda ve haberin manen birbirleriyle örtüşmeleri, birbirlerini yansıtmaları gerekmektedir. Ancak burada haber manen mübteda’yı yansıtmadığından Kûfeliler’e göre farklı bir amel tezahür etmiştir ki, o da nasbtır.¹⁷⁵

b- el-istidlâl bibeyâni'l-‘ille (sebebi açıklayarak delillendirme): İletin varlığı ya da yokluğundan dolayı bir meselenin lehinde veya aleyhinde hüküm ortaya çıkarıcı bir akıl yürütme biçimi şeklinde ifade edilebilir. Örneğin müzari fiilin murebliği hakkında icmâ‘ vardır. Ancak irâbı konusunda farklı illetler ortaya konmuştur. Basralılar bunu tahsis ve mübhemlik bakımından isme benzemesine dayandırmaktadır. Zira müzari fiil, şimdiki ve gelecek zaman için uygun bir fiildir. Bunlardan birine bazı nedenlerle tahsis edilebilir. Nitekim isim nekra iken bir belirsizlik ve kapalılık hâkim iken marife yapılmakla tahsis edilmiş olur. Bu hususta bir diğer görüş ise aralarındaki benzerlikten dolayı her ikisinin başına ibtidâ lâm’ının gelebilmesi yönündedir. Bu nedenle müzarinin murebliği benimsendiği gibi emir ve mazi ile isim arasında böyle bir bağlantı kurulmadığından dolayı onlarla ilgili mureblik düşüncesi gelişmemiştir. Bu iki benzerlik üzerinden ifade edilmeye çalışılan husus, müzari fiilin murebliğini isimdeki bir özelliğe binâen kabul etmektir. Suyûtî ikinci benzerliği reddetmektedir. Bu da illetin beyanının, bir hükmün yokluğu için kullanılmasına örnektir. Doğru olan, benzerlik konusunda başa lâm’ın gelmesine itibar edilmemesidir. Zira lâm, tıpkı sîn ve benzerlerinin müzari fiili gelecek zamana has kıldığı gibi, müzari fiili şimdiki zamana tahsis eden irâb tahakkuk ettikten sonra gelmiştir.¹⁷⁶

c- el-istidlâl bi ‘ademi’d-delîl (delilin olmayışı ile delillendirme): Bir hükmün nefyine dayanak olabilecek bir delilin bulunmaması halinde o hükmün doğru kabul

174 Hayatı hakkında bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, s. 154-155.

175 *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 321; *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 202, 203.

176 *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 66.

edilmesi gerekir. Mesela kelimenin dört çeşit, irâbın da beş çeşit olmamasının delili, bu hususta bir delilin bulunmamasıdır. Şayet kelimenin çeşitleri dört ve irâbın da beş olsaydı, bu durum dilcilerin araştırmaları neticesinde mutlaka ortaya çıkardı. Ne var ki hiç bir zaman kelime çeşitlerinin dört, irâbın beş olduğu hususunda bir delil elde edilememiştir.¹⁷⁷

d- el-İstidlâl bi'l-uşûl (Bir şeyi asıllıkla delillendirme): Nahiv usulünde sık kullanılan delillerden biri de asıllıkla istidlâl'dir. Mesela irâb alametleri arasında ref, diğerlerine nazaran daha asıldır. Dolayısıyla müzari fiilin başında nasb ve cezm edatlarından biri olmadığından ötürü merfu olduğunu söylemek asla muhalefet etmektir. Aksi halde ref'in, mertebe bakımından nasb ve cezm'den sonra geldiğinin kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü fail, mefulden önce geldiği gibi ref, fail'in sıfatıdır ; nasb ise mefulün sıfatıdır. Bu nedenle ref, nasb'tan önce gelir. Cezm'de de durum aynıdır. Bu itibarla müzari fiilin nasb veya cezm edatlarından soyutlandığı için merfu olduğunu söylemek, asla muhalefet etmektir.¹⁷⁸

e- el-istidlâl bi 'ademi'n-naẓîr (Benzeri olmadan delillendirme): Bu, yaygın bir şekilde görülen istidlâl biçimidir. Kullanımı ise verilen bir düşüncenin iptali içindir. Örneğin el-Mâzinî, سوف س ve سوف س'nin müzari fiilin önüne geldiğinden dolayı merfu okunduğunu söyleyenlere karşı çıkar. Ona göre böyle bir durum söz konusu değildir. Suyûtî, bunu bir benzerinin bulunmayışıyla istidlâl olarak kabul eder ve el-Mâzinî'ye hak verir. Çünkü müzari fiilde lâm harfiyle birlikte bir amilin amel ettiği görülmemiştir. Hâlbuki وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ (Şüphesiz, Rabbin sana verecek)¹⁷⁹ ayetinde سوف'nin önünde lâm harfi gelmiştir. Dolayısıyla müzari fiillerde amel eden diğer amillerde bunun bir benzeri görülmediğinden sîn ve sevfe'nin müzari fiillerde amel olmaları söz konusu değildir.¹⁸⁰

KAYNAKÇA:

Kur'an-ı Kerim ve Meâli, DİB Yayınları, Ankara, 2011.

ALÎ Yâsîn, M. Hüseyin, *ed-Dirâsâtu'l-lugâviyye 'inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Beyrut 1980.

EL-BAĞDÂDÎ, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997.

BAKIRCI, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001.

¹⁷⁷ *el-İktirâh*, s. 98.

¹⁷⁸ *el-İktirâh*, s. 99; *Luma' el-edille*, s. 132, 133.

¹⁷⁹ Duhâ: 93/5.

¹⁸⁰ *el-İktirâh*, s. 99.

BİRİŞİK, Abdulhamit, “İrâbu’l-Kur’an”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000, XXII, 376-379.

BOLELLİ, Nusrettin, “Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi”, *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, (1987-1988), İstanbul 1993, ss. 165-175.

BROCKELMANN, Carl, *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949.

_____, *Gesehichte Der Arabischen Literatur supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.

ÇETİN, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973.

ÇIKAR, M. Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009.

DAĞ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kiraat İlminde İhticâc Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2005.

Ebu’l-Ferec el-İşfehânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y.

Ebu’l-Mekârim, ‘Alî, *Uşûlu’l-tefkîri’n-nahvî*, Kahire 2006.

Ebu’l-Şayyib el-Lugavî, *Merâtibu’n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Kahire 1375/1955.

FÜCK, Johann, *el-Arabiyye dirâsât fi’l-lugâ ve’l-lehecât ve’l-esâlib*, (çev.: Ramazan Abdu’t-Tevvâb), Kahire 1980.

İBN CİNNÎ, Ebu’l-Feth ‘Osmân, *el-Haşâ’iş*, I-III, nşr. M. ‘Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952.

İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu’l-‘Arab*, I-VI, Dâru’l-Ma‘arif, Kahire, t.y.

İBN SERRÂC, *Kitâbu’l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Neced 1970-1973.

İBNU’L-ENBÂRÎ, Ebu’l-Berekât ‘Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnşâf fi mesâ’li’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002.

_____, *Luma’ el-edille*, nşr. Sa‘id el-Afgânî, Dımaşk 1957.

_____, *Nuzhetu’l-elibbâ’*, nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâ’î, Ürdün 1405/1985.

İBRÂHÎM Refîde, *en-Nahv ve kutubu’l-tefsîr*, Trablus 1980.

EL-ĞİFTÎ, Cemâluddîn ‘Alî b. Yûsuf, İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nuhât, I-IV, nşr. M. Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Beyrut 1406/1986.

EL-LEBDÎ, Muhammed Semîr Necîb, *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kırâ'ât fi'n-nahvi'l-'Arabî*, Kuveyt 1978.

EL-MAHZÛMÎ, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe*, Kahire 1377/1958.

MUHAMMED 'Îd, *Uşûlu'n-nahvi'l-'Arabî*, Kahire 1989, s. 68.

MUHAMMED b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, t.y.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, *Arap gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, İzmir 2001.

RUDÎ Paret, "İstihsan", İA (İslam Ansiklopedisi), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V/2, 1217-1219.

SA'ÎD el-Afgânî, *fi Uşûli'n-nahv*, Dımaşk 1994.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttum (GAS)*, Frankfurt 2010.

SÎBEVEYHÎ, Ebû Bişr 'Amr, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1988-1996.

ES-SUYÛTÎ, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Bugyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1399/1979.

_____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, nşr. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985.

_____, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, I-III, nşr. Aḥmed Şemsuddîn, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1998.

_____, *el-İktirâh fi 'ilmi uşûli'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978.

_____, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Medine 1426.

_____, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ v.dğr., Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y.

YÂKÛT el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, I-XX, nşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Mektebetu 'İsâ el-Bâbî, Mısır, t.y.

EZ-ZEMAŞSERÎ, Ebu'l-Ḳasım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-ḥakâiki't-Tenzîl*, I-VI, Riyad 1998.

ZEYDÂN, Abdülkerîm, *el-vecîz fi uşûli'l-fıkh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y.

ZEYDAN, Corci, *Târihu âdâbi'l-lugâti'l-'Arabiye*, Beyrut 2011.

EZ-ZUBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ḥasan, *Ṭabaḳâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2. baskı, Kahire 1984.