

İslâm Medeniyetinde
DİL İLİMLERİ
TARİH ve PROBLEMLER



editör

İsmail Güler



İslâm Medeniyetinde
DİL İLİMLERİ
Tarih ve Problemler

editör
İsmail Güler

İSAM Yayınları 167
İlmî Araştırmalar Dizisi 72

İSLÂM MEDENİYETİNDE DİL İLİMLERİ
Tarih ve Problemler

editör
İsmail Güler

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun 14.02.2014 tarih
ve 2014/03 sayılı kararıyla basılmıştır.



© Her hakkı mahfuzdur.

Birinci Basım: Ağustos 2015

ISBN 978-605-4829-25-5

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr
Sertifika No. 15734

Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No. 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat 2, 34310 Haramidere / İstanbul
Tel: (0212) 412 17 77
Sertifika No: 12027

Güler, İsmail (ed.)

İslâm medeniyetinde dil ilimleri: tarih ve problemler / İsmail Güler (ed.). -
İstanbul : İSAM Yayınları, 2015.

567 s. ; 24 cm. - (İSAM Yayınları ; 167. İlmî Araştırmalar Dizisi ; 72)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-605-4829-25-5

Takdim

Bir ilmin geçmişini bilmek, “Müspet ilimlerde bile belki daha yakın bir tarihe inmeye lüzum gösterdiği halde, mânevî (beşerî) ilimlerde tarihin derinliklerine kadar inmeye ihtiyaç gösterir.”¹ İnsanoğlunun dile karşı ilgisinin kendi tarihi kadar eski olduğunu söyleyebiliriz; ancak dil üzerine ciddi, düzenli çalışmalar, Hindistan ve Yunanistan’da milâttan sonra I. yüzyılda başlamış, kesintisiz olarak, zenginleşen bir gelenekle günümüze kadar sürdürülmüştür.²

İslâm dünyasında da dil ilimleri, ortaya çıkan ilk ilmi disiplinler arasında sayılır. Müslümanlığın iki temel kaynağı olan Kur’an ve hadislerin müslümanların hayatındaki temel rolü ve onların hayatlarını doğrudan bu metinlere göre tanzim etme gerekliliği, Arap olsun ya da olmasın bütün müslümanların Arapça’ya önem vermelerine yol açmış ve buna bağlı olarak dil ilimleri gelişmiştir. Yani Kur’an ve hadisten ibaret olan dinî nasları anlama ve anlatmaya yönelik gayretler, lengüistik araçlara müracaatı zorunlu kılmıştır.³ Hatta müslümanlar bu sebeple, daha ilk zamanlardan itibaren Cähiliye devri şiir külliyyatıyla, sınırlı miktardaki nesre ilgi duymuşlar, Kur’an

.....

- 1 Hüseyin Atay, *Osmanlılar’da Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yay., 1983, s. 36.
- 2 Steven Roger Fischer, *Dilin Tarihi*, trc. Muhteşim Güvenç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 137.
- 3 Cemâleddin b. Şeyh, “Doğu’nun Şiiri”, *İslâm’da Kültür ve Bilgi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2008, V, 155.

ve hadisi anlamamanın ancak Arap dilini ve edebiyatını iyi bilmekten geçtiğini kavramışlardır.

Günlük ibadetler başta olmak üzere Kur'an'ın hayata yön veren bir metin olması, ana dili Arapça olmayan müslümanlar tarafından anlaşılma problemini gündeme getirmiş ve böylece Kur'an'ı doğru okuyup anlayabilmek amacıyla Arap dil ilimleri geliştirilmiş ve dinî ilimlerin anahtarı mesabesinde görülerek ilimler arasında bunlara öncelik verilmiştir. Nitekim ashabın Kur'an kelimelerinin anlamlarını araştırma ve dillerinden onlara dair örnekler bulma çabası, "ilmû'l-luga"nın (kelime bilimi) temellerini atarken, bu mukaddes metnin doğru okunabilmesi için tecvit (ses bilimi) ve "i'râbü'l-Kur'an" (gramer) ilimleri teşekkül etmiştir. Edebî bir meydan okuma ile Arap dünyasına giren Kur'an'ın bu yönünün bilinme zorunluluğunun sonucu olarak şiir ve belâgat ilimleri oluşmuştur. Görüldüğü gibi Kur'an'ı doğru okuma ve anlama çabası, edebî ilimlerin gelişmesini ve daima canlı kalmasını sağlamıştır. Gerçi söz konusu Kur'ânî ilimler meydana gelmeden önce sistematik tarzda olmasa da dil ve edebiyata (şiir) bir ilginin olduğu tarihî bir hakikattir. Ancak İslâmî dönemde bu bilgi bir düzene konulmuş ve farklı bir mecraaya dökülmüştür.

İslâm ilimlerinin gelişim seyrine bakıldığında tedvin dönemin-den itibaren yavaş yavaş ilimler tasnife başlanmış, müteakiben bu ilimlerle ilgili telif eserler yazılmış, mahiyet ve gelişimleri üzerinde durulmuştur. Hatta Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi⁴ kimi müellifler birden fazla tasnif denemesinde bulunmuşlardır. Konuyla ilgili en eski ve en önemli çalışmalardan biri Fârâbî'ye (ö. 339/950) ait olup daha ziyade felsefî kaygılarla⁵ ve Yunan felsefe geleneğinin tesiriyle kaleme alınmıştır. Zira evrensel bir bilgiye ulaşma iddiasında bulunan felsefenin ilimleri tasnif ve tarihini tespit çalışması Eflâtun ve Aristo zamanından beri mevcut olup aynı geleneği sürdürmek isteyen İslâm filozofları da söz konusu hedefe mâtuf çalışmalar yapmışlardır.⁶

.....

4 Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, trc. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yay., 2012, s. 209.

5 Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 139-140.

6 Ahmed Abdülhalim Atıyye, *Dirâsât fî târîhi'l-ulâm inde'l-Arab*, Kahire: Dâru's-sekâfe, 1991, s. 17. İlhan Kutlu'er'e göre de İslâm entelektüel tarihinde "el-ilm" kavramı önceleri "bilgi" anlamında kullanılırken daha sonra felsefî düşünce geleneği inşa eden müslüman filozofların bir bilimler tasnifi ➡

İlimleri beş kategoride ele alan Fârâbî,⁷ bunların başına dil ilimlerini koyarak her dilin yedi büyük başlık altında incelenmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.⁸ Ona göre, dil ilminin yedi alt dalı şunlardır:

1. Basit lafızlar,
2. Bileşik lafızlar,
3. Basit lafızları düzenleme kuralları,
4. Bileşik lafızları düzenleme kuralları,
5. Doğru yazım,
6. Doğru okumayı düzenleme kuralları,
7. Şiir kuralları.⁹

Fârâbî'nin ilimler hiyerarşisinin en üstüne dil ilimlerini koymasının oldukça anlamlıdır. Çünkü ona göre, dil olmayınca ne felsefe, ne mantık ne de diğer ilimlerin oluşturulması mümkündür. Bu sebeple dil her şeyden önce gelen evrensel bir hakikattir.

Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî (ö. 387/997) ise *Mefâtihu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri a) İslâmî, Arabî ilimler b) Yabancıların ilimleri şeklinde iki ana kategoriye ayırmıştır. Kendisi dil ilimlerini Araplar'a özgü ilimlerden saymış, alt kategori olarak da nahiv ve şiir ilimlerinden bahsetmiştir.¹⁰ Gazzâlî ise ilimleri şer'î ve şer'î olmayan şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, şer'î ilimleri de kendi arasında aslî, fer'î, yardımcı ve tamamlayıcı olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Dil ilimleri ise onun tasnifinde yardımcı ilimler kategorisinde yer almış ve şer'î ilimlerin yardımcısı kabul edilerek alet ilimleri olarak nitelenmiştir. Ona göre dil ilimleri; lugat ilmi, nahiv ilmi ve yazı ilmi olmak üzere üç kısımdan ibarettir.¹¹

.....

koymasını müteakiben "bilimsel araştırma disiplini" anlamında kullanılmaya başlanmıştır (bk. İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 [2000], s. 82).

7 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB Yay., 1990, s. 54.

8 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 59.

9 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 59; Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 135.

10 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 48-50.

11 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 57.

İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) İslâm ilimleri tarihine dair yazdığı eserinde dil ilimlerini topluca “edep ilmi” başlığı altında incelemiştir. Ona göre, sözden ve yazıdan bahseden edep ilmi, on altı ilmi ihtiva etmektedir: Lugat, tasrif, meânî, beyân, bedî', aruz, kavâfî, nahiv, yazma ve okuma kanunları. İbnü'l-Ekfânî de edep ilmini tasnifinin başına yerleştirmiş ve gerekçe olarak da bu ilmin kişiyi olgunluğa sevkettiğini belirtmiştir. Zira ona göre, bu ilim olmadan kişinin kemâlâta ermesi söz konusu değildir.¹²

Bu derleme ile hitap ettiğimiz kesim Türk okuru olduğu için yaşadığımız coğrafyanın, Anadolu'nun da dil ilimlerine katkısından bahsetmek yerinde olacaktır. Selçuklu ve Beylikler döneminde Anadolu'da din ve dil ilimleri alanlarında hem eğitim hem de telif düzeyinde hatırı sayılır bir birikimden bahsedilebilir.¹³ Beylikler dönemi medreselerinde hocalar dil ilimleri ile tâlim, telif ve şerh düzeyinde meşgul olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devresinde adları geçen âlimlerin çoğu Osmanlı coğrafyasında yetişmiş ve etkinlik göstermiş olmayıp doğal olarak aynı kültür havzasında bulunan civar beyliklerden gelip öğrenci yetiştirmişler ve bu öğrenciler daha sonra Osmanlı ulemâ sınıfını oluşturmuşlardır.¹⁴ Bu derlemede ilgili ilim dallarını ele alan yazarlarımız bu alanlarda Osmanlı coğrafyasında ortaya konan ürünlerden de bahsetmektedirler.

Burada dikkati çeken nokta, Osmanlı'nın imparatorluk sınırlarına ulaşma evresinde bir tarafta kendi ulemâ sınıfını oluşturma çabalarının sürmekte olduğu, diğer yandan da ilimlerin tasnifine dair eserlerin ortaya konulduğu gerçeğidir. Bu tür eser telif edenlerden biri olan, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid döneminde yaşayan Tokatlı Molla Lutfi (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-ulûmî's-şer'iyye ve'l-Arabiyye* isimli bir risâle yazmış ve daha sonra bu risâleyi *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* adıyla şerhetmiştir.¹⁵ Molla Lutfi bu eserinde dil ilimlerine dair yirmi dokuz ilim dalından bahsetmiştir.¹⁶

.....

12 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts., s. 109.

13 Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, İstanbul: Kitabevi, 2012, s. 14-15.

14 Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 15.

15 Orhan Şaik Gökyay-Şükrü Özen, “Molla Lutfi”, *DİA*, 2005, XXX, 257.

16 Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 80.

Osmanlı döneminde en kapsamlı tasnif çalışmasını yapan Taşköprizâde *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde varlığı yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada bulunuşuna ve ilimleri de bu varlıkları ele alışına göre gruplandırmıştır.¹⁷ Bu tasnife göre o, ilimleri yedi kısma ayırmış, ilk iki kategoride yazı ve sözle ilgili ilimlere yer vererek¹⁸ dil ilimlerini, tasnifinin başına koymuştur.

Yine bir başka Osmanlı ilim tarihçisi Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) çeşitli ilim dallarına ve bu ilim dallarında kaleme alınan eserlere dair yazdığı *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde kendisinden önce yapılmış taksimleri ele almış ve beşinci sırada yer verdiği Taşköprizâde'nin taksimini mevcut taksimlerin en iyisi¹⁹ olarak değerlendirmiştir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, müslümanların daha ilk zamanlardan beri dinî sebeplerle İslâm ilimlerine ilgi duydukları ve bu ilimleri hakkıyla anlayabilmenin temel şartı olarak gördükleri dil ilimlerini de bunların başına koydukları görülmektedir. Gerek dil ilimleri gerekse diğer ilimler alanında müslüman âlimler, öncekilerin çalışmalarını da esas alarak, mevcut ilimleri geliştirdikleri gibi ihtiyaç halinde yeni ilim dalları da oluşturmuşlardır. Bu durum dil ilimleri alanı için de geçerlidir. Câhiliye devri bilgisini de dikkate alarak oluşturulan dil ilimleri zamanla müstakil ilim dallarına dönüştürülmüş, ancak ilimler arasında yapılan tasnif ve sıralamada dil ilimleri hiçbir zaman ilk sıradaki yerini kaybetmemiş, tam aksine bütün ilimlerin temeli sayılmıştır.

İlimlerin tanıtımı, tasnifi konusundaki gayretler ilk dönemlerden itibaren devam etmiş; Arap dünyasından Anadolu coğrafyasına, Selçuklu'dan Osmanlı'ya Molla Lutfi, Taşköprizâde, Kâtib Çelebi gibi adlarını andığımız veya anamadığımız birçoğunun eli ile mekân ve zamanda sürekliliği sağlanmıştır. Günümüz Türkiye'sinde insanımıza aynı silsilenin bir devamı olarak hizmet sunma görevi bizlere düşmektedir. İşte bu derleme, söz konusu anlayıştan yola çıkılarak yapılmış mütevazı bir gayret olup elden geldiği oranda Türk okuruna ilmî devamlılığı sunma çabası taşımaktadır.

•••••

17 Taşköprizâde, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998, s. 54.

18 Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*, s. 60.

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul: MEB Yay., 1941, I, 14.

Derlemeyi, Türkiye'nin Arapça sahasındaki birikimini ve önceliklerini göz önünde bulundurarak yedi bölüme ayırmayı ve her bir bölümü sahasının uzmanı olan ilim adamlarına yazdırmayı uygun gördük. Bölüm yazarı ilim adamlarının diğer uğraşları yanında vakit ayırıp böyle bir çalışmaya katkı sağlamış olmalarından dolayı kendilerine şükranlarımızı sunuyor, emeklerini saygıyla karşılıyor ve takdiri siz değerli okuyucularımıza bırakıyoruz.

Çalışma bizden, başarı Allah'tandır.

İsmail Güler

Mayıs 2014, Bursa

İçindekiler

TAKDİM 5

1

ARAP SÖZLÜK BİLİMİ VE SÖZLÜK ÇALIŞMALARI 23

Soner Gündüzöz

- Giriş: Arap Sözlükçülüğünün Kavramsal Boyutu 23
 - Mu'cem ve Kâmus Kelimelerinin Tanımı 23
- I. Arap Sözlükçülüğüne İlişkin Bir Paradigma İnşası:
 - Dil Malzemesinin Belirlenmesi ve Derleme Faaliyetleri 26
- II. Arap Sözlükçülüğünde İlk İlmî Hareketler 32
 - A. Garîbü'l-Kur'ân Çalışmaları 33
 - B. Garîbü'l-Hadis Çalışmaları 37
 - C. Monografik Sözlükler 40
 - Haşerat, Hayvan, Bitki vb. Sözlükleri 40
- III. Sözlükçülüğü Besleyen Diğer Faaliyetler:
 - Söz Varlığının Tasnifine İlişkin Projeler 43
 - A. Yapısal Sözlükler: Morfolojik, Etimolojik ve Diyalektolojik Sözlükler 43
 - 1. Yapısal ve Morfolojik Sözlükler 44
 - 2. Etimolojik Sözlükler 46
 - 3. Diyalektolojik Sözlükler 48
 - B. Anlam Eksenli Sözlükler 48
 - 1. Eş Anlamlı, Zıt Anlamlı ve Çok Anlamlı Kelime Sözlükleri 48
 - 2. Deyim ve Atasözü Sözlükleri 50
 - 3. Terim Sözlükleri 51
 - 4. Yer Adları ve Özel İsim Sözlükleri 52

- IV. Sistem Bakımından Sözlük Türleri 53
- A. Taklîfe Dayalı Fonetik Sistem 53
- B. Alfabetik Dizim Sistemleri 56
1. Kökün İlk Harfine Göre Alfabetik Dizim Sistemi 57
 2. Kökün Bütün Harflerine Göre Alfabetik Dizim Sistemi 57
 3. Kökün Son Harfine Göre Alfabetik Dizim Sistemi (Kafiye Sistemi) 58
 4. Ek ve Kök Harf Ayırımının Yapılmadığı Alfabetik Dizim Sistemi 60
- C. Tematik Sistem 60
- D. Vezin ve Kalıp Sistemi 61
- V. Modern Dönemde Yapılmış Sözlüklere Genel Bir Bakış 61
1. Dünyada Başlıca Arapça Sözlükler 62
 2. Türkiye'de Arapça-Türkçe Sözlük Yazımı 63
- Genel Değerlendirme ve Sonuç 64

2

NAHİV İLMİ 79

M. Şirin Çıkar

1. Gramer Kurallarını Tespite Duyulan İhtiyaç 79
2. İlk Kuralları Kim Derledi? 83
- İlk Telifler ve İlk Okullar 87
3. Kuralların Tespitinde Kaynaklar ve Metodoloji Sorunu 91
4. Basra-Küfe Ekolleri ve Temel Ayırışma Noktaları 99
5. Bağdat ve Endülüs'te Nahiv Çalışmaları 103

3

SARF (TASRİF) İLMİ 111

Musa Alak

- I. Sarf İlmi Hakkında Genel Bilgiler 112
- A. Sarf ve Tasrif Kavramları 112

 1. Sözlük Anlamları 112
 2. Terim Anlamları 113

 - a. Amelî Olarak 113
 - b. İlmi Olarak 115

3. Sarf ve Tasrif Kavramlarından Sadece Birini Kullananların Tercih Gerekçeleri 115

- B. Konusu 116
 - 1. Kelimenin Türleri Bakımından Sarf İlminin Konusu 116
 - a. Mütemekkin İsim 116
 - b. Mutasarrıf Fiil 116
 - c. Sarf İlminin Alanına Girmeyen Kelime Türleri 116
 - 2. Kelimede Yapılan Değişiklikler Bakımından Sarf İlminin Konusu 117
 - a. Mâna ile İlgili Değişiklikler 117
 - b. Lafızla İlgili Değişiklikler 119
 - 3. Kelimenin Halleri Bakımından Sarf İlminin Konusu 119
- C. Amacı ve Faydası 120
- D. Önemi ve Zorluğu 120
- E. Dinî Hükümü 122
- II. Sarf İlminin Temel Kavramları 122
 - A. Mîzân-ı Sarfî (Vezin-Mevzûn) 122
 - B. Fiillerle İlgili Kavramlar 123
 - 1. Sîga (Zaman) Bakımından Fiiller 123
 - a. Fiil-i Mâzi 123
 - b. Fiil-i Muzâri 123
 - c. Emir Fiili 124
 - 2. Fiillerde Sayı, Cinsiyet ve Şahıs (Emsile-i Muttaride) 124
 - a. Sayı 125
 - b. Cinsiyet 125
 - c. Şahıs 125
 - d. Emsile-i Muttaride 126
 - 3. Aslı (Kök) Harflerinin Sayısı Bakımından Fiiller (Bablar) 128
 - a. Sûlâsî 128
 - b. Rubâî 130
 - 4. Fâillerinin Zikredilip Zikredilmemesi Bakımından Fiiller 132
 - a. Mâlûm 132
 - b. Meçhul 132
 - 5. Mef'ûlün bih Alıp Almama Bakımından Fiiller 133
 - a. Mûteaddî 133
 - b. Lâzım 133

6. Kök Harfleri Arasında İllet Harfi Bulunup Bulunmaması
Bakımından Fiiller (Aksâm-ı Seb'a) 133
 - a. Sahih 134
 - b. Mu'tell 135
7. Çekimli Olup Olmama Bakımından Fiiller 136
 - a. Mutasarrıf 136
 - b. Câmîd 137
8. Tekit Bakımından Fiiller 137
 - a. Müekked 137
 - b. Gayr-i Müekked 139
- C. İsimlerle İlgili Kavramlar 139
 1. Kök veya Ziyâdeli Olma Bakımından İsimler 139
 - a. Mücerret 139
 - b. Mezid 140
 2. Cinsiyet Bakımından İsimler 141
 - a. Müzekker 141
 - b. Müennes 141
 - c. Hem Müzekker Hem de Müennes Sayılabilen İsimler 142
 3. Sayı Bakımından İsimler 142
 - a. Müfret 142
 - b. Tesniye / Müsennâ 142
 - c. Cemi 143
 4. Çekimli Olup Olmama Bakımından İsimler 143
 - a. Mutasarrıf 143
 - b. Gayr-i Mutasarrıf 143
 5. Türemiş Olup Olmama Bakımından Mutasarrıf İsimler 144
 - a. Câmîd 144
 - b. Müştak 146
 6. Son Harfleri Bakımından İsimler 151
 - a. Sahih 151
 - b. Mu'tell 151
- D. Müşterek Kavramlar 151
 1. İbdal 151
 2. İ'lâl 151
 3. İdgam 152
 - a. Vâcip İdgam 152
 - b. Câiz İdgam 152
 - c. Mümteni' İdgam 152

4. Hemze	152
a. Türleri	152
b. Hemzeye İllet Harfi Muamelesinin Yapılması	153
5. İltikâ-i Sâkineyn	154
a. İltikâ-i Sâkineyn alâ haddihî	154
b. İltikâ-i Sâkineyn alâ gayri haddihî	154
III. Sarf İlminin Tarihçesi	155
A. Kuruluş Dönemi (40-154/660-771)	155
B. Gelişme Dönemi (155-220/772-835)	157
C. Olgunluk Dönemi (221-292/836-905)	159
D. Tercih Dönemi (293/906-Günümüz)	161
IV. Nahiv Mekteplerinin Usulleri ve Hilâfiyat	162
A. Mekteplerin Usulleri	163
1. Semâ'	163
2. Kıyas	164
3. Şâz Kıraatler	164
4. Hadisle İstişhat	165
5. Müvelledlerin Şiirleriyle İstişhat	165
B. Hilâfiyat	166
V. Sarf Literatürü	169
A. Genel Çalışmalar	169
B. Nahiv İlminin Bir Parçası Olarak Sarf Konularını İşleyen Çalışmalar	170
C. Müstakil Bir İlim Olarak Sarf Konularını İşleyen Çalışmalar	174

4

BELÂGAT İLMİ VE TARİHİ 215

Hasan Taşdelen

I. Belâgat Kelimesinin Lugat ve Terim Mânası	215
II. Belâgat ve Fesahat Ayırımı	217
III. Belâgatın Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkışında Etkin Olan Âmiller	219
A. Şiir ve Hitabet	219
B. Kur'an-ı Kerim ve İ'câzı	220
C. Müfessirler ve Usulcüler	221
D. Kâtipler	222
E. Felsefe ve Kelâm	223
F. Dileciler	225

- IV. Belâgat İlminin Dönemsel Gelişimi 226
- A. Câhiliye Döneminde Belâgat Anlayışı 226
- B. Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlünden Sonra Belâgat 231
1. İ'câzû'l-Kur'ân'a Dair Eserlerde Belâgat İçeriği 235
 2. Dil ve Edebiyat Kitaplarında Belâgat 241
 3. Edebiyat Eleştirisi Kitaplarında Belâgat 249
 - a. İbnü'l-Mu'tez ve *el-Bedî'*i 249
 - b. Kudâme b. Ca'fer ve *Nakdû's-ş-şir'i* 254
 - c. Diğer Kitaplar 256
- C. Belâgat Tarihinde Olgunlaşma ve Parlama Dönemi 261
1. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga'sı* 261
 2. Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ve Belâgat Prensiplerinin Uygulanması 269
- D. Belâgatta Duraklama ve Gerçek Mecradan Ayrılma Dönemleri 271
- E. Telhisler ve Şerhler Dönemi 272
- V. Belâgat Ekolleri 277
- A. Arap ve Bülegâ (Mısır, Şam ve Irak) Ekolü 280
1. İbn Sinân el-Hafâcî 283
 2. Usâme b. Münkız 284
 3. Ziyâeddin İbnü'l-Esfr 285
 4. Zemelkânî 287
 5. İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî 289
- B. Meşârika Ekolü ve Etkileri 290
1. Fahreddin er-Râzî 291
- C. Megâribe (Bedî'ciler) Ekolü 296
1. Kartâcennî ve Endelüsî 297
- VI. Anadolu'da Belâgat Çalışmaları 298
- Sonuç 300

5

ARAP ŞİİRİ 307

Mehmet Yalar

- I. Şiirin Mahiyeti 307
- A. Şiirin Sözlük Anlamı 307
- B. Başlıca Tanımları 308

1. Aruzcuların Klasik Tanımı 308
2. Kudâme b. Ca'fer ve İbn Reşîk'in Tanımı 308
3. İbn Haldûn'un Tanımı 309
4. Çağdaş Bazı Tanımlar 310
- II. Başlıca Tarihî Dönemleri 311
 - A. Câhiliye Dönemi 311
 1. Birinci Câhiliye 311
 2. İkinci Câhiliye 312
 - a. Câhiliye Şiirinin Kabile Eksenli Oluşu 313
 - b. Kabile Divanlarının İçerikleri 315
 - c. Şiir ve Şairin Câhiliye Toplumundaki Yeri 315
 - d. Muallakalar 318
 - B. İslâm'ın Başlangıç Dönemi 320
 1. Bu Dönemin Şiiriyle İlgili Görüşler 325
 - a. Zayıf Olduğunu Savunanlar 325
 - b. Güçlü Olduğunu Savunanlar 326
 - c. Orta Yolu Benimseyenler 327
 2. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları 327
 - a. Kâ'b b. Züheyr 327
 - b. Abdullah b. Zîbâr'a (ö. 15/636) 328
 - a. Nâbiga el-Ca'dî (ö. 65/684) 329
 - b. Hassân b. Sâbit 330
 - C. Emevîler Dönemi 331
 1. Bu Dönem Şiirinin Özellikleri 332
 2. Bu Dönemin Şiirinde Öne Çıkan Temalar 332
 - a. Medih 332
 - b. Hiciv 333
 - c. Övünç 333
 - d. Siyasî Şiir 334
 - e. Gazel 334
 3. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları 335
 - a. Ahtal 335
 - b. Ömer b. Ebû Rebîa 336
 - c. Ferezdak 338
 - d. Cerîr 338
 - D. Abbâsîler Dönemi 339

1. Bu Dönemin Şiirinde Öne Çıkan Temalar 341
 - a. Asabiyet 341
 - b. Siyaset 341
 - c. Anlatının Çeşitlenmesi 341
 - d. Cinsellik 341
 - e. İçki 342
 - f. Züht 342
2. Bu Dönemde Şiirin Üslûbu ve Biçimsel Yapısı 342
 - a. Mesnevi 343
 - b. Müveşşah 343
3. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları 343
 - a. Beşşâr b. Bürd 343
 - b. Ebû Nûvâs 344
 - c. Ebû'l-Atâhiye 345
 - d. Ebû Temmâm 347
- E. Endülûs Dönemi 348
 - a. Anlatı 350
 - b. Ağıt 350
 - c. Yakınma ve Merhamet Dileme 350
 - d. Yardım Talebi 350
 - e. Nazımlı İlmî Eserler 351

6

ARUZ İLMİ 357

Abdurrahman Özdemir

Giriş 357

- I. Aruz İlmî, Mahiyeti ve Alanı 358
 - A. Tanımı 358
 - B. Ortaya Çıkışı 359
 - C. İsimlendirme Sebebi 360
 - D. Gayesi ve Mûsiki ile İlişkisi 361
 - E. Faydası 363
- II. Aruz Terimleri 364
 - A. Hece Terimleri 364
 - B. Birim Kalıp Terimleri 365
 - C. Aruz Kusurları 366

- D. Vezin Terimleri 372
- E. Aruz Bahirleri 372
- III. Aruzda Yenilik Arayışları 392
 - A. Klasik Dönem 393
 - 1. Bireysel Arayışlar 393
 - 2. Yeni Vezinler 396
 - 3. Yeni Şiir Formları 398
 - B. Modern Dönem 403
- IV. Aruz Literatürü 406
 - A. Arapça Kitaplar Şerh ve Hâşiyeleri 407
 - B. Arapça Risâleler 419
 - C. Türkçe ve Farsça Eserler 420
 - D. Tezler 420

7

VAZ' İLMİ 425

Abdullah Yıldırım

- Giriş 425
- I. Umumi Çerçeve 427
 - A. Lafzî Delâletin İlkesi Nedir? 428
 - B. Meseleyi Doğru Kurmak:
 - Vaz' Sorusunun Dil-Anlam Tartışmasındaki Önceliği 439
 - C. Dilin Temeli Neye Dayanır ya da Kurucusu (Vâzî') Kimdir? 441
 - D. Tartışmanın Doğuşu ve *er-Risâletü'l-vaz'îyye*:
 - Adudüddin el-İcî Tam Olarak Ne Yaptı? 449
 - E. Vaz' Bilgisinin Müstakil Bir İlim Olarak
 - Tedvinine Giden Yol 460
- II. Tanım: Bir Nispet Olarak Vaz' ve Kavramsal İçeriği 470
- III. Meseleler 478
 - A. Vaz'ın Kategorileri (Aksâmü'l-vaz') 478
 - 1. Vâzî' (Dilin Kurucusu) Açısından Vaz':
 - Lugavî-Örfî-İstilahî-Şer'î 480
 - 2. Mevzû' (Lafız) Açısından Vaz': Şahsî - Nev'î 487
 - 3. Mecazların Vaz'lığı Sorunu 494
 - 4. Mevzû' leh-Âletü'l-vaz' (Mâna) Açısından Vaz':
 - Özel-Genel 501

- a. Özel Vaz'-Özel Mevzû' leh 503
- b. Genel Vaz'-Genel Mevzû' leh 504
- c. Genel Vaz'-Özel Mevzû' leh 505
- d. Özel Vaz'-Genel Mevzû' leh 512
- 5. Özellik-Genellik Bakımından Nev'î Vaz'ın Kısımları 512
- 6. Kasta Dayalı Olup Olmaması Açısından Vaz': Kastî-Zımnî 519
- B. Lafızların Vaz' Açısından Taksimi 527

Dizin 553

Kısaltmalar

a.mlf.	Aynı müellif
AÜ	Ankara Üniversitesi
b.	Bin, ibn
bk.	Bakınız
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dn.	Dipnot
ed.	Editör
Eİ2 (İng.)	<i>The Encyclopaedia of Islam (new edition)</i>
GAL	<i>Geschichte der arabischen Litteratur</i>
GAL Suppl.	<i>Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband</i>
İA	İslâm Ansiklopedisi
İÜ	İstanbul Üniversitesi
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane, kütüphanesi
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MÜ	Marmara Üniversitesi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden (Tahkik eden)
ö.	Ölümü, ölüm tarihi
s.	Sayfa
SBAW	<i>Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu Wien</i>
sy.	Sayı
trc.	Tercüme, tercüme eden
ts.	Tarihsiz
tür.yer.	Türlü yerde, birçok yerde
Yay.	Yayınevi
y.y.	Yayınevi, yayın yeri yok
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşreden veya neşredenler
vr.	Varak

1

ARAP SÖZLÜK BİLİMİ VE SÖZLÜK ÇALIŞMALARI

Soner Gündüzöz

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş: Arap Sözlükçülüğünün Kavramsal Boyutu

Mu'cem ve Kâmus Kelimelerinin Tanımı

Önceleri klasik Arapça'da "sözlük" mânasına gelen belirli bir kelime bulunmamaktaydı. Bu bakımdan "kitâbü'l-garîb, kitâbü'l-hayl, kitâbü'l-ibil" gibi terkiplerle veya "kâmus, mu'cem, keşşâf" gibi farklı adlandırmalarla sözlük ve kavram ansiklopedileri yazıldığı olmuştur.¹ Arapça'da "sözlük" (İng. dictionary) anlamında öncelikle **mu'cem** ve ikinci olarak **kâmus** kelimeleri yaygın şekilde kullanılmaktadır. **Mu'cem** kelimesine kaynaklık eden **'ucme** kelimesi, "açıklamak", "açık biçimde ifade etmek" demek olan beyân ve ifsâh kelimelerinin zıddı olarak, "konuşmalardaki kapalılık ve belirsizliği" ifade eder. Bu anlamda **'ucme** "dilde tutukluk ve kişinin meramını anlatamaması" demektir. Arap olmayanlara, Arapça'yı konuşamayıp meramlarını Araplar'a anlatamadıkları için "acem" denilmesi bu sebeptedir.

.....

1 Adlandırmadaki çeşitlilik ansiklopediler için de geçerlidir. Bu itibarla mu'cem kelimesi hem kavram sözlüklerine hem de ansiklopedilere ad olmuştur. Aynı şekilde "dâiretü'l-maârif" ve "mevsûa" terimlerinden önce ansiklopediler için "el-hâvî, el-mugnî, el-muhîf, el-câmi", el-mecmû', el-mebisû, el-külliyât" adları kullanılmıştır (Özel, "İslâm Dünyasında Ansiklopediler", s. 383).

Zamanla kelime, okur yazar olmadıklarından dolayı Araplar'la da ilişkilendirilmeye başlanmıştır.²

Kelimenin türevleri de benzer anlamlar taşımaktadır. Bunlardan birisi olan isti'câm kelimesine “sessiz kalmak, meramını anlamamak” veya “bir yerin ıssız olması” gibi anlamlar yüklenmiştir. Alfbedeki harfleri ifade etmek üzere kullanılan “hurûfû'l-mu'cem” terkininde geçen mu'cem kelimesi hakkında yukarıdaki anlamıyla bağlantı kurulmuştur. Bu çerçevede müf'al kalıbının ism-i mef'ûl veya mastar kabul edilmesi gerektiği, gerçekte kapalılık anlamındaki kelimenin, “ekremtû Zeyden” (Zeyd'e ikram ettim / veya / Zeyd'i ikramdan mahrum ettim) örneğinde olduğu gibi if'âl kalıbının nâdir olarak kullanılan mânalardan olarak burada “selb” ve “izâle” anlamında olduğu söylenmektedir. Çünkü bazı kelimelerde ezdad (iki zıt anlamı toplama) özelliği vardır. Dolayısıyla i'câm mastarının kapalılığı izâle etmek anlamına geldiği, mu'cemin de kelimelerin lafız ve anlamlarına ilişkin kapalılıkların giderildiği kitap (=sözlük) demek olduğu ifade edilmiştir. Bu takdirde hurûfû'l-mu'cem, anlamın kendisiyle ifade edildiği alfabe harfleri anlamına gelir.³ el-Hurûfû'l-mu'ceme (noktalı harfler) demektir ki noktaları sayesinde karışıklık ve kapalılık izâle edilmiştir. Yine hurûfû'l-mu'cem de “alfabe harfleri” demektir. Bazı harflerin nokta ile diğer benzerlerinden ayrılması, onun bu ismi almasında etkili olmuştur. Bütün bu açıklamalar çerçevesinde sözlük anlamındaki mu'cem kelimesi daha çok, kapalılığı gidermek, kelimelerin anlamlarını açıklamak üzere oluşturulmuş kitap olarak değerlendirilmektedir.⁴ Sözlük ilminde terim olarak ise -fonetik ve tematik farklı sistemlerde de oluşturulmakla birlikte- daha ziyade alfabe harflerine göre tasarlanmış olan ve dildeki söz varlığını açıklayan sözlüklere isim olmuştur. Bu terim Arap sözlükçülüğünde kullanılmadan önce hadis ilminde kullanılmıştır. İlk defa Buhârî (ö. 256/870) tarafından, “Bedir Savaşı'na katılanların alfabetik dizimi”

.....

2 Cevherî, *Tâcü'l-luga*, s. 210.

3 Bu konudaki diğer bir açıklama ise mu'cemin, kök olan ucmenin noktalama anlamına bağlanmasıyla yapılmakta, bütün alfabe harflerine noktasızlar da dahil niçin mu'cem harfleri denildiği sîn-şîn, sâd-dâd gibi harflerin benzerliği sebebiyle kelimenin genele ad yapıldığı şeklindedir. Bunda, aynı şekilde nokta koymak suretiyle harflerin kapalılığını giderme anlamı da vardır.

4 İbn Cinnî, *Sırru sînâati'l-irâb*, s. 38.

anlamında “Mu’cemü ashâbi’l-Bedr” terkibi halinde kullanılmıştır. Bilâhare müstakil olarak ilk defa Ali b. Saîd el-Askerî (ö. 300/912),⁵ Ebû Ya’lâ Ahmed b. Müsennâ (ö. 307/919),⁶ Ebû’l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) ve Ebû’l-Hüseyn b. Kânî’nin (ö. 351/962) *Mu’cemü’s-sahâbe* ismini taşıyan eserlerinde geçen kelime,⁷ daha sonra dil ilmi alanında kullanılmaya başlanmıştır.

Dil ilmi alanında bu kelime ilk defa İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*’sında ve Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009) kullanım dışı kelimelerle ilgili *el-Mu’cem fî bakâyâ (bakıyyeti)’l-eşyâ* adlı kitaplarının isimlerinde geçmektedir.⁸ Mu’cem kelimesinin kullanımı bu eserlerden sonra IV. (X.) yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Mu’cemin yanı sıra aynı şekilde “sözlük” anlamında kullanılan kâmus ise Grek kökenli bir kelime olup gerçekte “okyanus” anlamına gelmektedir. Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) sözlüğüne metaforik biçimde *el-Kâmûsü’l-muhîr* adını vermesinden sonra kâmus kelimesi sözlük anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁹ Bu kelimeyi bir terim olarak kabul eden ilk kişi ise Mısır’da 1822-1832 yıllarında Tahtâvî’dir (ö. 1872).¹⁰ Kâmus kelimesinin “okyanus” anlamına telmihle daha sonra yazılan pek çok sözlük ve hatta ansiklopedik kitap, okyanus ile ilgili sıfatlarla adlandırılmıştır. Ebû Hayyân’ın *el-Bahrü’l-a’zam*’ı ve Sâgânî’nin deniz dalgası anlamındaki *el-Ubab*’ı burada anılabilir.¹¹ Osmanlıca’da “sözlük” anlamındaki lugat kelimesi ise Arapça’da ancak “kitâbü’l-luga(t)” terkibi içerisinde bu anlamı taşımaktadır. Şu kadar var ki genelde luga kelimesi, dili veya bazan da yerel dil kullanımlarını ifade eden bir kelimedir.¹²

.....

5 Sandıkçı, *İslâm Coğrafyasında Hadis*, s. 373.

6 Nassâr, *el-Mu’cemü’l-Arabî*, I, 12.

7 Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 184. Muhaddislerin ıstılahında “mu’cem” hadislerin sahâbeye, şeyhlere, belde vb.’ne göre tertip edilmiş olduğu kitaplardır. Türlerine göre farklı adlandırmalara konu olan bu eserler özellikle Meşrik’ta “mu’cem”, “sebet”; Mağrib ve Endülüs çevresinde “fihris”, “bernâmec” gibi adlarla anılmıştır (bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 280, 281).

8 Hicâzî, “Sözlük Yapımında Modern Akımlar”, s. 158.

9 Nassâr, *el-Mu’cemü’l-Arabî*, I, 11.

10 Hicâzî, “Kaziyye”, s. 123.

11 Sâmerî, “Maa’l-mu’cemâti’l-lugaviyyeti’l-kadîme”, s. 6.

12 Hâdj-Salah, “Lugha”, s. 803.

Sözlüklerin kelime dağarcığına ilişkin çalışmaları ifade eden sözlük bilimi (lexicology) Arap filolojisinde “ilmü’l-luga, ilmü’l-meâcim, mu’cemiyyât” gibi adlarla anılmakta,¹³ sözlük yapımı ve sözlük türlerini araştıran bilim dalı (lexicography) ise “sınâatü’l-mu’cem” olarak karşılanmaktadır. Arap leksikolojisi veya leksikografisi denince klasik anlamda ilmü’l-luga akla gelmektedir. Fakat ilmü’l-luganın, ne Batılı anlamdaki leksikoloji ve leksikografi kelimeleriyle ne de Arap filolojisi ve sözlük bilimiyle ilgili belirleyici bir tanımı vardır.¹⁴ Zira ilmü’l-luga, Arap dil geleneğinde “sözlük bilimi”nden çok “dil bilimi”ni ifade etmektedir.¹⁵

I. Arap Sözlükçülüğüne İlişkin Bir Paradigma İnşası: Dil Malzemesinin Belirlenmesi ve Derleme Faaliyetleri

Kur’an’da geçen bazı kapalı kelimeleri iyi şekilde anlamak ve şiirleri dil şahitleri olarak kullanmak gibi gayelerle dil malzemesinin tespiti- ne yönelik faaliyetler erken dönemden itibaren başlamıştır. Böylece dillerinin güvenilir olduğuna inanılan kabilelerden dil malzemesi derlemek üzere bâdiye tabir edilen kırsal alanlara bilimsel geziler yapılmıştır. Teknik olarak semâ’ adı verilen derleme işleminde şehirde yaşayanlardan -yabancı dil ve kültürlerle yakın temasta bulunmaları sebebiyle- derleme yapılmaması gerektiğine ilişkin kesin bir yargı oluşmuştur. Geleneksel Arap düşüncesinde “eş-şi’r dîvânü’l-‘Arab” (Şiir Araplar’ın ilim hazinesi, bilgi arşividir) şeklinde Arap şiirine biçilen değer, bir bakıma Arap düşüncesinde yer etmiş kültürel birikimin ifadesidir.¹⁶ Bu birikimin acemlerle karışmış şehirlerde değil, dillerinin safiyetini korumuş bâdiyede olabileceği düşünülmüştür. Şiir birikimine Kur’an’ın nüzûlünden sonra da aktif bir değer yüklenmiş olduğu görülmektedir. Kur’an’daki bazı kelimelerin tam olarak

.....

13 Durmuş, “Sözlük”, s. 398.

14 Carter, “Lexicography: Medieval”, s. 468. Leksikoloji ve leksikografi terimlerinin Türkçe’de karşılanmasında da benzer sıkıntılar vardır (bk. Boz, “Leksikografi Teriminin Tanımı”, s. 10; ayrıca bk. Yavuz, “Sözlükbilim”, s. 111-121).

15 Gerçi bugün filoloji için ilmü’l-luga teriminden çok *fıkhü’l-luga* terimi kullanılmaktadır (Haywood, “Kâmûs”, s. 524).

16 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, s. 15; İbn Abdürabbih, *el-İhdü’l-fertd*, V, 269.

anlaşılamaması ve bunların şerhlerine ve açıklanmalarına duyulan ihtiyaç özelde Arap şiirini, fakat bütünüyle “kelâmü'l-Arab” olarak ifade edilen dil malzemesinin derlenmesi faaliyetini beslemiştir.

Gerek bu malzemenin toplanması gerekse işlenmesi, sözlük-çölüğe ayrı ayrı tesir eden hususlardır. Bu çerçevede şairlerin divanlarına ve kabile şiirlerini bir araya getiren şiir mecmualarına salt şiir derlemeleri olarak bakılamaz. Bunlar aynı zamanda hem metin hem kelime şerhi niteliğinde bir yandan sözlüklere malzeme hazırlayan birer depo, diğer yandan primitif birer sözlük çalışması olarak değerlendirilebilir. Şiirlere ve şiir divanlarına olan ilgi, bu divanlardaki şiirlerin -bir dil kuralını doğrulayan kanıt olmak üzere birer örnek ve şahit olarak- sözlüklerde ve dil bilgisi kitaplarında sıklıkla kullanılması sonucunu da doğurmuştur. Benzer şekilde başta tefsir çalışmaları olmak üzere bütün dil bilimi çalışmalarında söz konusu şahitlerin kullanılmasına devam edilmiştir. Ayrıca şiirlerin içerdikleri kelimelerin incelenmesi ayrı bir leksikolojik alan oluşturmuştur.¹⁷

Bâdiyenin dilde temel olduğu yargısının III. (IX.) yüzyılda bile ne derece kuvvetli olduğunu anlamak için Basralı dilci Riyâşî'nin (ö. 257/871), “Basralılar kertenkele yakalayan, tarla faresi yiyen bedevîlerin diline dayandılar, Kûfeliler kaymak ve turşu düşkünü şehirli Araplar'ı referans aldılar” sözünü hatırlamak gerekmektedir.¹⁸ O, bu sağlam referansı kullandıkları için Basralı dilleri Kûfeli dillere yeğlediğini ifade etmiştir. Bununla beraber derlemeye muhatap olunan kişilerin özellikleri zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Meselâ derlemelerinde çocukların tekerlemelerinden de yararlanan Asmaî'ye bir defasında yaşlı bir adam çıkmış, “Akli ermez yumurcaklardan duyduklarını da mı yazıyorsun?” demiştir.¹⁹ Semâin coğrafya ve zaman boyutu ve semâ yapılan kişinin vasfı tartışılrsa da diller için bu, kaçınılmaz bir yöntem olmuştur.

Bâdiyenin neresine ve hangi kabileye gidileceği ayrı bir tartışma konusudur. Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), Kays, Temîm, Esed, Tay ve Hûzeyl kabilelerinin kabalık (cefa) ve yabanîlik (tevahhuş) bakımından en ileri ve en dik başlı olma özelliğiyle diğerlerinden ayrıldığını belirtmektedir. Nitekim Arap dili çoğunlukla bu kabilelerin

•••••

17 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 26.

18 Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv*, s. 66.

19 Süyûtî, *el-Müzahir*, I, 140.

kullandıkları dile göre inşa edilmiş böylece diğer kabilelerden semâ yapılmamıştır. Zira diğer kabilelerin dillerinde Habeşçe, Hintçe, Farsça, Süryânîce, Şam ve Mısır yerlilerinin dillerinin etkileri görülür” derken²⁰ iki hususa beraberce temas etmektedir. İlki cefa ve tevahhuştur. Bu, bedevî olmanın ve şehirli olmamanın bir tanımı gibidir. İkinci husus yabancı etkiye kapalı olmaktır.

Derleme faaliyetleri ve özelde sözlükçülük bakımından malzeme olarak kullanılacak şiir, kelime ve ifadelerin coğrafî konumu kadar hangi zaman dilimine ait olması gerektiği de tartışma konusu yapılmıştır. Bu noktada II. (VIII.) asrın sonuna kadar olan zaman dilimi içinde, “konuşmalarının fasih kabul edildiği belli kabilelerin isimlerinden müteşekkil referans listeleri” oluşturulmuştur. Bu listelerin neye göre oluşturulduğu tartışmalı bir konu olmakla birlikte dış tesirlere kapalı bir hayat yaşadıkları var sayılan kabilelerin dilsel bozukluk (lahn)²¹ ve yabancı etkilerden (ucme) uzak kabul edildiği ifade edilmektedir. Tartışmanın mihrini oluşturan, hangi lehçelerin fasih veya daha fasih olduğu sorununun yanı sıra diğer bir sorun teşkil eden konu, Câhiliye döneminde bütün lehçelerin üstünde bir edebî lehçenin olup olmadığı meselesidir. Genel görüş böyle bir edebî lehçenin var olduğu şeklindedir. Zaten listeye girmeyi hak eden kabile lehçeleri bu edebî lehçeye yakınlıklarına göre bunu hak etmiştir. Bu ortak edebî dil, teknik bir dil olsa da bütün lehçelerden beslenmiştir²² veya yaygın diğer bir görüşe göre bu lehçe doğrudan Kureyş lehçesidir. Görüldüğü gibi çok erken bir dönemde dil malzemesinin derlenmesinde, gerek mekân boyutunda gerek zaman boyutunda bir sınır çizilmek istenmektedir. Bu durum bazı dinî referanslarla da meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.²³ Mekân boyutuna ilişkin anlayış ise daha çok, Kureyş’i ve Kureyş’e coğrafî bakımdan yakınlığı esas almakta ve bunu dilin geçerliliği hususunda bir gereklilik olarak görmektedir.²⁴

.....

20 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 147.

21 En kaba biçimiyle ilk kaynaklarda gramatik, morfolojik ve fonetik yanlışlar, ayırimsız şekilde dil yanlışları (lahn) adıyla anılmıştır. Dil yanlışlarıyla ilgili yazılmış eserlerde lahn, galat, vehm gibi kelimeler sık sık kullanılır.

22 Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, I, 42.

23 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 61-67.

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 12.

Lahn ve ucme adındaki dilsel kusurlardan korunduğu iddia edilen referans kabilelerin Arap yarımadası dışındaki ticarî faaliyetleri dikkate alındığında, başta Kureyş olmak üzere bu kabilelerin dillerini dış tesirlerden nasıl korudukları ayrı bir tartışmanın konusu olacak kadar çetrefilli bir meseledir. Fakat bu noktada dil geleneğindeki ortak kanaat, fesahat noktasında en yüksek addedilen kabilenin Kureyş kabilesi olduğu ve Kur'an'ın Kureyş lehçesi merkezli bir dil yapısına uygun olarak indiği şeklindedir.²⁵ Buna bağlı olarak bütün derleme faaliyetlerinin arka planında bu görüş belirleyici olmuştur. Dolayısıyla dil malzemesinin elde edileceği kabilelerin tespiti ile Kur'an'ın indiği dilin hangi lehçelerden oluştuğu arasında organik bir bağ kurulmuştur.

Ebü Hâtim es-Sicistânî'ye (ö. 255/869) göre Kur'an; Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rebfa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekir lugatlarında inmiştir. Dolayısıyla bu kabilelerin dili fasihtir ve bu lehçelerden dil malzemesinin alınması gerekmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu çerçeveyi daha da daraltmakta Kur'an'ın yalnızca Kureyş lehçesinde indiğini söylemektedir.²⁶ Süyûtî (ö. 911/1505) kitaplarında Kur'an'ın nâzil olduğu fasih lehçeleri gösteren, temeli Fârâbî'ye ait bir liste vermektedir.²⁷ Oysa modern araştırmalar sonucunda Kur'an'da çeşitli kabile ve yerlere ait altmış dört değişik lehçenin kullanıldığı tespit edilmek suretiyle bu listenin güvenilirliği zedelenmiştir.²⁸

Tedvin döneminde²⁹ fesahat, belli lehçelerle ilişkilendirilmiş, bunların dışındaki lehçeler fasih görülmemiştir. Bu, aynı zamanda bazı lehçelerin kusurlu ve gramere uymayan yapılar içeren lehçeler olduğunun kabulüdür. Dolayısıyla böyle lehçelerden şahit getirilemeyeceği öngörülmüş, bu da derleme faaliyetlerinin rotasını belirlemiştir. Bu çerçevede sınır boylarında meskün olan hiçbir Arap kabilesinin lehçesine itibar edilmemiştir.³⁰

.....

25 Bu görüşe karşıt tezler de vardır (bk. Nöldeke, *el-Lugâtü's-Sâmiyye*, s. 77; Hassân, *el-Luga*, s. 91).

26 Süyûtî, *el-İthân*, I, 63.

27 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 19-20; a.mlf., *el-İthân*, I, 212.

28 Modern araştırmalar ışığında Kur'an-ı Kerim'de bulunan lehçe kullanımları için bk. Cündî, *Lehçetü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 40.

29 Tedvin asrı daha çok "I. Abbâsî dönemi" olarak adlandırılan hicrî 132-230 yıllarına denk düşmektedir.

30 Şâhîn, *Dirâsât lugaviyye*, s. 62-63.

Dil malzemesi derlenecek coğrafyanın belirlenmesine paralel şekilde bu konuda bir zaman sınırı da tayin edilmiştir. Böylece sözlüklerde ve istişhatta kullanılacak malzemenin zamanı, II. (VIII.) asrın yarısına kadarki dönemle sınırlandırılmıştır.³¹ Bu zaman ve coğrafyaya ait olmayan her kelime ve yapı “müvellet” kabul edilmiş, söz konusu zaman dilimine ve coğrafyaya ait olmayan kişilerden -velev ki bunlar birer şair bile olsalar- dil malzemesi alınmamıştır. Tedvin asrı dışındaki dönem tevlit asrı olarak görülmüş, çoğu zaman ise dışlanmıştır. Böylece “el-muâsara hicâb” (Bir şairle çağdaş olmak ondan şiir alınmasına manidir) ilkesi yerleşmiştir. Sözlük bilimi açısından konuya yaklaşıldığında, gerek derleme işinin ağırlıklı olarak erken bir dönemde yapıldığı gerekse de II. (VIII.) asırdan sonra yürütülen sözlükçülük faaliyetlerinde -en azından bir kısım çalışmalarda- çağdaş edebî ürünlere ihtiyatla yaklaşıldığı söylenebilir. Bu ise çalışmaların daha dar bir coğrafyaya münhasır olarak yürütüldüğü anlamına gelmektedir.

Özellikle garibü'l-Kur'ân çalışmalarındaki “garib” kelimelerin toplanmasıyla paradoks oluşturacak şekilde, tevlit problemi çerçevesinde müvellet kelimelerin, genel sözlüklerdeki söz dağarcığına girmeleri uzun süre engellenmiştir. Bu kelimelerin devre dışı bırakılması, sonradan yabancı dillerden girmiş olmalarına veya lafzan eski olsalar da zamanla yeni anlamlar kazanmalarına dayandırılmıştır.

Arapça'nın, kök ve ekler bakımından dil içi özelliklerle de yakından ilgisi olan bazı morfolojik ve sözlüksel hususiyetler taşıdığı muhakkaktır. Bu, Arapça'ya özgü bir yapıdır. Arapça'nın kelimelerinin hece yapısı, ekleri gibi noktalarda diğer dillerden farklılık arzemesi doğaldır.³² Bu itibarla yabancı dillerden gelen kelimeleri Arapça kalıplara uydurmak gerekmektedir. Bu ise kelimelerin özgün yapısında birtakım değişiklikler yapılmasını zorunlu kılmaktadır.³³ Bu noktada pek çok dilci geleneksel korumacı yaklaşımların da etkisiyle dili; korunması gereken bir alan olarak görmüş, böylece Arapça'ya yabancı dillerden giren kelimelere karşı tavrı almıştır. Bu doğrultudaki eğilimleri en iyi anlatan söz, İbnü's-Serrâc'ın, “Kuş balık

.....

31 Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhad*, s. 37-39.

32 Dil yapılan için bk. Ya'küb, *Fıkhü'l-lugati'l-Arabiyye*, s. 189-190; Belâsî, “Mesîretü'l-fikri'l-iştikâki”, s. 21.

33 Emîn, “Cevâzü't-ta'rib”, s. 201.

doğurmaz” sözüdür.³⁴ O, bu sözüyle öncelikle yabancı kelimelerin iştikaktaki yerini dışlamıştır. Bu tavır aynı zamanda bu türden kelimelerin gerek dil malzemesi gerekse de istihsat unsuru olarak devre dışı bırakılması sonucunu doğurmuştur. İbnü’s-Serrâc’ın, “Kuş balık doğurmaz” şeklindeki ifadesinde somutlaşan dilsel tutum, Arapça’nın temel karakteristiğini oluşturan iştikak ve kıyas olgusunun³⁵ pasifleşmesine ve pek çok klasik sözlüğün yabancı kelimelere ilgisiz kalmasına yol açmıştır.

Diğer yandan gelenekteki yabancı kelimelerle ilgili söz konusu tutumun belirleyicisi niteliğinde olan polemiklerin giderek dilsel temelden uzaklaştığı da görülmektedir. Bu eğilim “asâletü’l-luga” ya da diğer bir deyişle “asâletü’l-Arabiyye” doktrini adı verilen bir dilsel perspektifin dil çevrelerinde hâkim olmasına da zemin hazırlamıştır.³⁶ Bunun doğal sonucu olarak müvellet kelimelerin sözlüklere alınmaması gerektiği şeklindeki düşünce yaygınlaşmıştır. Müvellet kelimelerin sözlüklere alınmaması gerektiği düşüncesi sözlükçülükte ancak Fîrüzâbâdî ile (ö. 817/1415) aşılabilmektedir. Günümüzde Hasan Zaza gibi dilbilimciler, yabancı dilden Arapça’ya geçmiş kelimeleri dilin varlığı için bir tehlike olarak görmemektedirler. Onlara göre asıl tehlikeyi, dilin sentaktik ve morfolojik sisteminde ortaya çıkabilecek örselenmeler oluşturmaktadır.³⁷

Önceleri belli zaman ve mekân sınırlamaları içinde derlemeye konu olan dil, zamanla bu sahadan alınan bilgilerin kıyas edilmesi yoluyla sistemleştirilmiş ve giderek standart bir yapıya dönüştürülmüştür. Böylece gramerle sınırları çizilmiş standart Arapça, II. (VIII.) asırdan sonraki dönemde yüksek edebî dilin kaynağı olarak görülmüştür. Bu çerçevede Kisâf (ö. 189/804), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma’mur b. Müsennâ (ö. 209/824), Asmaî (ö. 216/831) gibi Hârûnürreşîd dönemi dilcileri için ideal dil, temelleri çok daha önceleri atılmış olan bir düşüncenin uzantısı olarak “bedevîlerin dili” olarak kabul görmüştür.³⁸ Aynı eğilim ilerleyen dönemde de tabiatıyla sürmüştür. Önceden belirlenerek standardize edilmiş dilin

.....

34 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 51.

35 Doumit, *Felsefetü’l-lugati’l-Arabiyye*, s. 113-118.

36 Râfî, *Târîhu âdâbi’l-Arab*, I, 138.

37 Zaza, *Kelâmü’l-Arab*, s. 89.

38 Fück, *el-Arabiyye*, s. 85.

dışında kalan her türlü yeni kullanım reddedilmiştir. Standardizasyonun dışında bırakılan kelimeler ise yapılarına göre şâz, garîb, daîf, münker, redî, mezmûm, hüşî, nevâdir, şevârid ve metrûk olarak “kaybolmuş, kaybolmaya yüz tutmuş” veya “kalitesiz” kelimeler sınıfında değerlendirilmiştir.³⁹

II. Arap Sözlükçülüğünde İlk İlmî Hareketler

Sözlük çalışmaları kronolojik olarak üç aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşama fasih oldukları kabul görmüş kabilelerin yaşadıkları ve “bâdiye” tabir edilen yerlere gidilerek rastgele kelimelerin derlendiği döneme denk düşmektedir. Bâdiyeden dil malzemesi ve kelime derleme işi olarak ilk ağızdan kaynağı dinleme şeklinde gerçekleşen semâ yöntemi kullanılmış, ileriki dönemlerde bu yöntemin yerini, bir müellifin kendisinden önceki literatürden yararlanmasını ifade eden ve sözlük bilimcilerin ekseriyetle artık bâdiyeye gitmelerini ortadan kaldıran iktibas ve tercih yöntemleri almıştır. Bunun başlıca sebebi, sonraki âlimlerin ellerinde artık yazıya geçirilmiş zengin bir literatürün bulunmasıdır. İkinci sebep ise hicrî ilk iki asırda bâdiyeye ve bedevîlere yüklenen değer zaman içinde zedelenmesidir. Bu değişimde Karmatî isyanlarının bedevî imajını zedelemesi kadar, Abbâsî burjuvası tarafından “eş-şeref neseb” (Soyluluk kana göredir) düsturunun büyük ölçüde değişikliğe uğratılmasının da payı vardır. Ayrıca IV. (X.) yüzyılda “fushâ” (standart) Arapça’nın, anlatımda ulaştığı sanatsal düzeyin, çağdaş bedevî lehçelerindeki hırçınlığa aykırı bir yapıda gerçekleşmesi de bedevî imajını değiştiren bir unsurdur.⁴⁰

Arap sözlük çalışmalarının nüvesini oluşturan rastgele kelime derleme dönemini özel bir konudaki veya yakın anlamlı kelimelerin toplanmasının öne çıktığı ikinci bir dönem izlemektedir. Bu iki dönemin akabinde mu’cem (bağımsız sözlük) dönemi başlamaktadır. Bu dönemlerden her birinin kendine özgü şartları ve göreceli bir karakteristiği olmakla birlikte kesin sınırlarla birbirinden ayrılmamaktadır. Ayrıca sözlük biliminde ilk aşamanın mimarının Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, ikinci aşamanın mimarının ise Asmaî ve Ebû Zeyd olduğu şeklindeki görüş gerçekçi bir görüş değildir. İyi incelendiğinde her dönemde farklı derinlikte öncü çalışmaların olduğu görülür. Meselâ

.....

39 Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 214-225.

40 Fück, *el-Arabîyye*, s. 153.

Halîl b. Ahmed'in de hocası olan Ebû Hayret el-A'râbî, *Kitâbü'l-Haşerât* adlı bir eser yazmıştır. Bu eser, Arap kültüründe bilinen haşerelerin isimlerinin derlendiği bir kitap olması bakımından önem arzeder.

A. Garîbü'l-Kur'an Çalışmaları

Arap sözlükçülüğünün ilk nüvesinin, bireysel derleme çalışmaları olduğu söylenebilir. Bu bireysel gayretler giderek daha sistematik ve kolektif bir hal almıştır. Bu meyanda garîbü'l-Kur'an ve müşkilü'l-Kur'an çalışmaları, Arap düşüncesinin tanıdığı ilk ilmi hareketlerdir. Bu alanda çalışma yapan pek çok âlim "garîb" kelimeleri,⁴¹ Kureyş lehçesinden olmadığı için "garîbü'l-efhâm" (zihinlerde yer etmemiş kelime) olarak açıklamış, böylece onlar garîb kelimelerin tespitinde Kureyş lehçesini temel kriter olarak kabul etmişlerdir. Kur'an'daki bazı kelimelerin garîb oluş sebepleri lafzın, Kureyş dışında başka bir lehçeye ait olmasının yanında muarreb olması, bazı lafızların ise İslâm ile birlikte sözlük anlamının yanı sıra dinî birer terim olarak yeni anlamlar kazanması veya kelimenin sözlükte başka, cümle içinde başka bir anlam taşıması gibi sebeplere bağlanmaktadır.⁴²

Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi ve nispeten anlamı kapalı bazı garîb veya müşkil kelimelerin açıklanması zarureti, erken dönemden itibaren ortaya çıkmıştır.⁴³ Aynı durum hadisler için de geçerlidir. Bu süreçte Arap şiirinden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) konuya ilişkin gayretleri, onun garîbü'l-Kur'an alanında öncü bir şahsiyet olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Nâfi' b. Ezrak ve Necde b. Uveymir'in İbn Abbas ile olan müzakerelerinde İbn Abbas'ın temel referansının öncelikle Arap şiiri sonra Arap meseli olduğu görülür. Bu iki dil alanı Araplar'ın dil birikimini oluşturmaktadır.⁴⁴

İbn Abbas "garîb" kelimesini Kur'an'daki yabancı kelimeleri tanımlamak için kullanmış olan ilk kişidir. Ona göre "mestûran" Himyerîce, "ribbiyyûn" Hadramutça, "işmezzet" Evsçe, "tâhâ" Nabatîce,

.....

41 Elmalî-Arslan, "Garîb", s. 374 -375.

42 Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", s. 394.

43 Gümüş, "Garîbü'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu", s. 9-26.

44 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 149.

“a’nâb” Süryânîce, “heyte lek” Kiptîce’dir.⁴⁵ Ne var ki Kur’an’ın kendi dilini apaçık Arapça olarak tanımlaması doğrultusunda İbn Abbas bu kelimelerin Arap şiirinde de kullanılan kelimeler olduğunu ispata yönelik değerlendirmelerde bulunmuş, Cähiliye Arap şiiri ile Kur’an arasında zımnî bir bağ kurmuştur. Şu kadar var ki İbn Abbas’ın çabası, Kur’an üslûbu ile kaside üslûbunu aynileştirmek değil, Kur’an’a şiirden hüccet getirmekten ibarettir. Dil biliminde İbn Abbas’ın garîb dediğine a’cemî diyen İmam Şâfiî’nin yaklaşımı biraz daha farklı olmuş, o, Arapça’nın sınırlarının insan idrakine sığmayacağına dair tezi ile Kur’an’daki yabancı kelimeleri Arapçalaştırma gayreti içine girmiştir.⁴⁶ Daha sonraki dönemlerde “muarreb” ve “dahîl” gibi kelimeler de Kur’an’daki ve dildeki yabancı kelimeleri karşılamak için kullanılmış, İbn Düreyd (ö. 321/933),⁴⁷ Fârâbî (ö. 350/961),⁴⁸ Cevâlîkî (ö. 540/1145)⁴⁹, Hafâcî (ö. 1069/1659)⁵⁰ dahîl kelimesini kullanmışlardır. Muarreb kelimesi dahîle göre dil terminolojisinde daha çok benimsenmiştir.⁵¹

Süyûtî, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* adlı bir kaynağa istinaden İbn Abbas’ın bazı kelime izahlarına yer vermektedir. Abdullah b. Abbas’ın *Garîbü’l-Kur’ân*’ı, Ahmet Bulut tarafından tahkik edilerek basılmıştır.⁵² İmam Zeyd b. Ali’ye de *garîbü’l-Kur’ân* ile ilgili bir kitap isnat edilmiştir. Ebân b. Tağlib’in de bu alanda bir kitabı olduğu rivayet edilir. Literatürün zenginliği ve çeşitliliği bir yana, kesin bir şey vardır ki *garîbü’l-Kur’ân* ile ilgili çalışmalar II. (VIII.) asrın ilk yarısından itibaren yapılmaya başlamıştır. *Garîbü’l-Kur’ân* konusunda eser vermiş pek çok dilciden bahsedilirse de bu eserlerin büyük bir kısmının günümüze ulaşmadığı görülür. Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ebû

.....

45 Süyûtî, *el-İthân*, I, 139.

46 Süyûtî, *el-Mühezzeb*, s. 57; Süyûtî, *el-İthân*, I, 178; Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 8.

47 İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, II, 4; III, 502.

48 İshak b. İbrâhim el-Fârâbî, *Divânü’l-edeb*, I, 370.

49 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 144, 153, 273, 284, 317, 385.

50 Hafâcî, *Şifâü’l-galîl*, s. 40, 111, 119.

51 Bu konuda bk. Karaarslan, *Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi*, s. 50-65; Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi*, s. 107-152; Yavuz, “Mu’arreb Kelimelere Dair”, s. 112-119; a.mlf., “Yabancı Kelimelerin Arapçada Kullanılışı”, s. 72-77.

52 Kahire 1413/1993.

Ca'fer b. el-Mukrî'ye bu türden kitaplar isnat edilmektedir. Telifler daha sonra giderek artmıştır. III. (IX.) asırda Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817),⁵³ Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), Asmaî (ö. 216/831), Ahfeş el-Evsat Saîd b. Mes'ade (ö. 215/830), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Sa'leb (ö. 291/903) vb. konuyla ilgili telifat veren dilciler arasındadır.

Söz konusu kitaplardan İbn Kuteybe'ninki gibi sadece birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. İbn Kuteybe'nin eseri ihtisar-ikmal ve izah-icmal olarak tanımlanan eksende karşıt yöntemlerle ilerleyen bir model oluşturmaktadır. İstişhat yöntemi olarak İbn Kuteybe, mübtezel lafızlarla istişhat yapmaktan şiddetle kaçınmıştır. İbn Kuteybe'nin kitabı filoloji ile tefsir kitaplarının karışımı mahiyetindedir.⁵⁴

IV. (X.) asırda garîbü'l-Kur'ân alanında kendilerine kitap isnat edilen diğer bazı âlimler, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme (ö. 308/920), İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/933), Muhammed b. Osman el-Ca'd (ö. 322/933), Niftâveyh (ö. 323/934) ve Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941) gibi dilcilerdir. Bunlardan Muhammed b. Uzeyz el-Uzeyzî veya Uzeyr el-Uzeyrî es-Sicistânî'nin *Nüzhetü'l-kulûb fî garîbi'l-Kur'ân* adlı kitabı günümüze ulaşmıştır. Bu kitap İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ından tamamen farklıdır. Metodundan bahseden bir mukaddimeden yoksun olan kitap incelendiğinde, kelimelerin ilk harflerine göre sıralandığı görülür. İlk harfi bab esasına göre meftuh, mazmum ve maksur olarak taksim eden Uzeyzî, ikinci ve üçüncü harflere itibar etmez. İlk harfle başlamış olduğu kelimeleri, bir sıraya göre değil gelişigüzel verir. V. (XI.) asırdaki garîbü'l-Kur'ân müellifleri arasında Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî (ö. 431/1039), Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) gibi âlimler bulunmaktadır.⁵⁵

.....

53 İbnü'l-Yezîdî, Kur'an'daki garîb kelimeleri sûre ve âyet tertibine göre açıklamaktadır. Muhtasar bir çalışmadır (bk. Demirayak-Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 114).

54 Garîbü'l-Kur'ân çalışmaları için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 115; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 291; Brockelmann, *GAL*, I, 209; *Suppl.*, I, 161, 165-166.

55 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 36.

Hiç kuşkusuz garibü'l-Kur'ân alanında en meşhur kitap Râgıb el-İsfahânî'ye ait olan *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*'dır. *el-Müfredât*'ın sistemi tehecçi usulüne göredir yani alfabetiktir. Ayrıca Râgıb, kelimelerin zevâit harflerini değil, kök harflerini esas almıştır. *el-Müfredât*'ta mecazi ve eğretilmeli kelimeler ile türevler arasında bağlantılar kurulmakta ve kelimeler yalnızca değil, semantik bir derinlik içinde işlenmektedir.⁵⁶ *el-Müfredât*'ın sistemi kendisinden istifadeyi kolaylaştırmaktadır. Ne var ki müellif bazı kalıplarda sistem dışı hareket etmektedir. Söz gelimi muzaf sülâsiler, mehmuz ve mu'tel kelimelerde morfolojik esaslara aykırı biçimde davranmaktadır. Kitap bu türden bazı kusurları olsa da oldukça önemli bir Kur'ân sözlüğü niteliğindedir.

Râgıb el-İsfahânî'den sonra da garibü'l-Kur'ân çalışmaları devam etmiştir. Bu müelliflerin kitaplarından Ebü'l-Hasan el-Mardî'nin (ö. 750/1349) *Behcetü'l-erîb fî beyâni mâ fî kitâbillâhi mine'l-garibi* ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *Tuhfetü'l-erîb*'i gibi pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Ebû Hayyân'ın bir dereceye kadar Cevherî'nin usulüne uyduğu görülmektedir. O, kelimeleri ilk ve son harflerine göre tertip etmiş, kelimedeki orta harfi dikkate almamıştır.⁵⁷ Tertipteki bir diğer özellik, sadece kök harflere itibar edilerek ziyade harflerin göz ardı edilmesidir. IX. (XV.) yüzyılda Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyye fî garibi'l-Kur'ân*'ı, Ahmed b. Muhammed Hâim el-Mısırî'nin (ö. 815/1412) *et-Tibyân fî tefstri garibi'l-Kur'ân*'ı ve Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *Garibü'l-Kur'ân*'ı sayılabilir. Bunlardan İbnü'l-Hâim'in açık bir biçimde Muhammed b. Uzeyzî es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) kitabına dayandığı, fakat onu tehzip ettiği görülür.⁵⁸

Bütün bu eserlerin iç düzeni ve sistemi ayrı bir incelemenin konusudur. Garibü'l-Kur'ân çalışmalarında alfabetik tertip IV. (X.) yüzyılda Uzeyzî ile başlar. Bu sistem bir yönüyle sistemsiz ve karmaşık, diğer yönüyle sistemli ve sadedir. Sistemsizlik fasıllarının fethalı, ötreli ve kesreli olması yönüyledir. Kök ve mezd harflerinin dikkate

.....

56 Yolcu, "Râgıb el-İsfahânî", s. 109-147; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*; ayrıca bk. Türker, *İsfahânî'nin Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*'ı.

57 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 38.

58 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 39. Ayrıca bk. M. Fuâd Abdülbakî, *Mu'cemü garibi'l-Kur'ân*; Muhammed İsmâil İbrâhim, *Mu'cemü'l-elfâz*.

alınması bakımından ise sistematik ve sadedir. Uzeyzî'den sonra Mardî'nî ve İbnü'l-Hâim'in süre esasına göre hareket ettikleri görülmür. Alfabetik sistem V. (XI.) yüzyılda daha da geliştirilerek, özellikle Râgıb el-İsfahânî ile yeni bir boyut kazanmıştır. Râgıb sadece kök harflere itibar ederek kelimeyi ilk harften son harfe kadar değerlendirmeye kapsama almıştır. VII. yüzyılda Muhammed b. Ebü Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî (ö. 666/1268), Râgıb'ın sisteminden vazgeçmiş ve Cevherî'nin sistemini benimsemiştir. Ebü Hayyân ise Râgıb ve Cevherî'nin sistemlerini birleştirmiş ve orta harfi (haşv) ihmal etmiştir. Bu sebeple Ebü Hayyân'ın tertibi son derece karmaşıktır. Nihayet IX. (XV.) yüzyılda İrakî yeniden Râgıb'ın sistemine dönmüştür.

Kur'an ile ilgili "meâni'l-Kur'an, tefsîrül-Kur'an, müşkilül-Kur'an, te'vîlül-Kur'an" adıyla farklı çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan meânî türü, tefsirin ilk çekirdeğini oluşturmaktadır. Meânî, filolojik kitaplardan çok şerh ve tefsir kitaplarına daha yakındır. Müşkil ve tevil kitaplarını da bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan Ebü Zekeriyâ el-Ferrâ *Meâni'l-Kur'an* adlı kitabında, Kur'an'daki garîb kelimeleri almakta ve mecazi anlamlara da temas etmektedir. Arap şiirinden de oldukça yararlanan Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı matbudur.⁵⁹

B. Garîbü'l-Hadis Çalışmaları

Sözlükçülükteki öncü eserlerden bir kısmı da garîbü'l-hadis çalışmalarıdır. Hadislerdeki bilinmeyen kelimeleri ele almak için yazılan kitaplara "garîbü'l-hadis" adı verilmektedir. Bu alan hadis ilmi bakımından bir disiplin olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Garîbü'l-hadis alanındaki tedvin hareketi, -ikisi hakkında konuşulmaya aynı anda başlanmış olsa bile- garîbü'l-Kur'an'a göre daha geç başlamıştır. İlk garîbü'l-Kur'an Abdullah b. Abbas'a nispet edilse de aynı âlime ve çağdaşlarına, hatta öğrencilerine ait bir garîbü'l-hadis çalışması yoktur. İbnü'l-Esrî'e uyararak çoğu âlim ilk garîbü'l-hadis çalışmasını Ebü Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 210/825) yaptığı görüşündedir.⁶¹ Bu, kesin bir yargı olarak kabul edilemez. İbnü'n-Nedîm'e göre ise ilk

.....

59 Nşr. M. Ali en-Neccâr-Ahmed Yûsuf Necâtî, Beyrut: Dâru ihyâi't-tûrâsi'l-Arabî, 1980.

60 Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, s. 90.

61 İbnü'l-Esrî, *en-Nihâye*, I, 3-5.

garîbü'l-hadis yazarı Ebû Ubeyd değil, Ebû Adnân Abdurrahman b. Abdullah es-Sülemî'dir (ö. 250/864). Ne var ki Ebû Adnân'ın kitabı günümüze ulaşmamıştır.⁶² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) kadar parça parça, eksik ve düzensiz garîbü'l-hadis çalışmaları devam etse de nihayet Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, meşhur *Garîbü'l-hadis* kitabını sistematik şekilde kaleme almıştır. Ebû Ubeyd, konularına göre tasnif modeli diyebileceğimiz konulu sözlük çalışmalarının kurucusu kabul edilebilir.

Ebû Ubeyd'in eserinin, kırk yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu söylenir. Ebû Ubeyd kitabını müsnet tarzında yazarak Hz. Peygamber'e, ashap ve tâbiünden birine olan isnadı ayrı ayrı vermiştir. O, hadisi ve senedini zikrettikten sonra kelimelerini açıklama yönüne gitmiştir.⁶³

İbnü'l-A'râbî (ö. 231/845), Amr b. Ebû Amr b. Şeybânî (ö. 231/845), Ali b. Mugîre el-Esrem (ö. 232/846), Muhammed b. Habîb (ö. 345/956) gibi âlimler de garîbü'l-hadis eserleri yazmışlardır. Fakat bu eserlerden neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-hadis* adlı kitabını Ebû Ubeyd'i örnek alarak yazmıştır. İbn Kuteybe kitabında bazı dinî terimleri de açıklamıştır. İbn Kuteybe'nin kitabı hadislerin kelimelerini incelemesi ve filolojik tahlillere girmesi bakımından, daha çok fıkıhî eğilim içinde olan Ebû Ubeyd'in kitabından ayrılır.⁶⁴

Müberred (ö. 286/899), Muhammed b. Abdüssellâm el-Huşenî el-Kurtubî (ö. 286/899), Sa'leb (ö. 291/903), İbn Keysân (ö. 299/911), Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî (ö. 302/914), Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 304/916), İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi pek çok âlim garîbü'l-hadis kitabı yazmıştır. Fakat bunların neredeyse tamamı kaybolmuştur. Zemaşşerî'ye ait *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*, sistem olarak ilk iki harfi dikkate almış üçüncü ve diğer harfleri ihmal etmiştir.⁶⁵ O, maddeleri açıklarken diğer hadislerden, Kur'an ve şiirlerden de şahitler getirmektedir. Zemaşşerî'nin *Esâsü'l-belâğa'sı* ile *el-Fâik*'i arasında sistem açısından benzerlikler olmakla

62 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 43.

63 Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", s. 244-245.

64 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 45.

65 Başaran, "el-Fâik fî garîbi'l-hadis", s. 102.

birlikte *el-Fâik*'in *Esâsü'l-belâga* ile boy ölçüşemeyeceğini söyleyenler vardır.⁶⁶ VII. (XIII.) yüzyılda ortaya konmuş bir eser de Mecdüddin Ebû's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr'e (ö. 606/1210) ait olan *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*'dir. Süyûtî, filolojik ve leksikolojik bilgilerinden bir bütün olarak faydalanılması amacıyla, oldukça faydalı olan bu kitaptan, içeriğindeki hadisleri çıkartarak sadece kelime açıklamalarını topladığı *ed-Dürü'l-mensûr* adıyla bir muhtasar hazırlamıştır.⁶⁷ Garîbü'l-Kur'ân çalışmalarının şaheseri Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı ise garîbü'l-hadis çalışmalarının şaheseri de İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *en-Nihâye*'sidir.

Garîbü'l-Kur'ân çalışmaları dilbilimsel yönü ağır basan çalışmalar iken, garîbü'l-hadis çalışmaları dil biliminden önce hadis olgusunun ön planda olduğu çalışmalardır. Bunlar ancak VI. (XII.) yüzyılda isnatlarından sıyrılarak bir ölçüde dilbilimsel bir karakter kazanmışlardır. Tertip şekli, Ebû Adnân'da bab sistemine göre iken zamanla sistem müsnede dönmüş, giderek VI. (XII.) asırda alfabetik sisteme dönüşmüştür. Çoğu garîbü'l-Kur'ân kitabının aksine garîbü'l-hadis kitaplarında kök harfler esas alınmıştır. Garîbü'l-hadis kitapları zamanla alfabetik bir yapıya dönüşmeler de bir dereceye kadar Süyûtî'nin *ed-Dürü'n-mensûr*'u, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadis*'i ve Zemahşerî'nin *el-Fâik*'i dışındaki garîbü'l-hadis kitapları, çok az lügat malzemesi içeren, fakat ağırlık merkezi hadis olan bir yapıdan kurtulamamışlardır. Benzer şekilde bu kitaplarda şiir şahitleri de çok azdır. Bu arada Buhârî'nin *es-Sahîh*'i ve Mâlik'in *el-Muvatta*'ı gibi sadece bir hadis kitabına has oluşturulmuş garîbü'l-hadis kitapları da ayrı bir yer teşkil etmektedir.

Kur'ân ve hadisin garîblerini işleyen kitapların yanı sıra İslâmî ilimlerin bazı alanlarına ilişkin garîb sözlükleri de telif edilmiştir. Genellikle fıkıh alanında yazılan bu eserler literatürdeki bazı kitapların kelimelerini açıklamaya yönelik olarak kaleme alınmıştır. İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'nin (ö. 264/877) *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılmış bir sözlük olan Ebû Mansûr Muhammed el-Herevî'nin (ö. 370/980) *ez-Zâhir fî garîbi'l-elfâz*'ı ile Ebû'l-Feth el-Mutarriżî'nin (ö. 610/1213) *el-Mugrib*'i bu gruptaki bazı eserlerdir.

•••••

66 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 50.

67 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 50, 51.

Dilde işlek olmayan ve anlamı kapalı kelimeleri ifade etmek üzere kullanılan nevâdir terimi garîb olgusunun bir mütemmimi olarak değerlendirilebilir. Özellikle II. (VIII.) yüzyılda ardı ardına bu konuda eserler verildiği görülmektedir. Kâsım b. Ma'n el-Kûfî (ö. 175/741), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) ve Kisâr'nin (ö. 189/805) konuyla ilgili eserleri vardır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ise *Edebü'l-kâtib*'de nevâdir konusuna bir bab ayırdığı görülür. İlk sözlükçülük hareketleri arasında sayılan garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadis çalışmaları Arap düşüncesinin tanıdığı ilk ilmi hareketler olması sebebiyle bu incelememizde diğerlerine öncelenmiştir. Fakat bu, genel sözlüklerin tarihsel olarak ileriki bir zamanda olduğunun bir ifadesi ya da garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l hadis çalışmalarının diğer sözlük türleriyle eş zamanlı yürümediğini öngören bir kronoloji oluşturma çabası olarak anlaşılmamalıdır. Zira bütün bu çalışmalar eş zamanlı olarak sürmüştür.

C. Monografik Sözlükler

Haşerat, Hayvan, Bitki vb. Sözlükleri

Garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadis çalışmaları gibi hayvan, bitki, insan bedeni ve özellikleri, çeşitli aletler, silâhlar, farmakolojik nitelikte olan kelimeleri içeren monografik pek çok sözlük erken bir dönemden itibaren yazılmaya başlanmıştır. Bunun süreç içinde aynı şekilde devam ettiği söylenebilir. Fakat ilk örneklerinin genel sözlüklerde ciddi tesirleri olduğu açıktır. Monografik sözlüklerden yağmur ve bulut gibi tabiat unsurlarıyla ilgili olanlar da vardır. İnsanın çeşitli özelliklerini konu edinen kitaplar dışında koyun, sığır, at ve deve gibi hayvanlar için de kitaplar yazılmıştır.⁶⁸ Bunlardan insan, at ve deve ise özel ilgi konusu olmuştur.⁶⁹ Ne var ki ilginç bir biçimde monografik sözlük çalışmalarında ilk örnekler haşerat kitaplarıdır. Arap sözlükçülüğü konusundaki *el-Mu'cemü'l-Arabî neş'etühû ve tetavvürühû* adlı önemli çalışmasında Hüseyin Nassâr, haşerat kitaplarından önce Arap kültürü açısından daha önemli sayılabilecek olan atlar ya da develerle ilgili müstakil kitapların telif edilmiş olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Fakat nihayetinde

.....

68 Somogyi, "Arabic Literature", s. 295.

69 Değişik türlerde yazılmış bu kitapların topluca ad listesi için bk. Âl Yâsîn, "Mâ Vuzia fi'l-luga inde'l-Arab", s. 261-263.

onun da kabul ettiği gibi atlara ve develere özgü herhangi bir kitabın haşerat kitaplarından daha önce yazılmış olduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden Nassâr'a göre Araplar'ın savaştaki en önemli dayanağı atların ve barıştaki en önemli vasıtaları olan develerin ikinci planda bırakılarak ilk dönem sözlükçülük çalışmalarında zamansal olarak haşeratın öncelenmesi, ancak Kur'an'ın bal arısı, çekirge ve sivrisinek gibi bazı böceklerle yaptığı atfın Arap aklında uyandırdığı ilgiyle açıklanabilir.⁷⁰

Kaynakların zikrettiğine göre ilk kitâbü'l-haşerât Ebû Hayret el-A'râbî'ye aittir. Daha sonra bu konuda oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Ebû Amr eş-Şeybânî'nin (ö. 206/821) *Kitâbü'n-Nahl ve'l-ase'l*'i, Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Kitâbü'l-Hayyât ve Kitâbü'l-Akârib* adlı iki kitabı, Ali b. Ubeyde er-Reyhânî'nin (ö. 214/830) *Kitâbü'n-Nahle ve'l-baûda*'sı, Asmaî'nin (ö. 216/832) *Kitâbü'n-Nahl ve'l-ase'l*'i, İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 231/845) *Kitâbü'z-Zübâb*'i gibi eserler bunlardan yalnızca birkaçıdır. Bu kitaplardan müstakil kitap olarak pek azı günümüze ulaşmıştır. Bunlar da ancak bazı ansiklopedik kitaplarda fasıllar halinde bulunmaktadır. Bu ansiklopediler Ebû Ubeyd'in *el-Garîbü'l-musannefi*, İbn Kuteybe'nin *en-Neamü'l-mensûb ve Edebü'l-kâtib* adlı iki kitabı, Hatîb el-İşkâfî'nin (ö. 421/1030) *Mebâdiü'l-luga*'sı, Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Fıkhü'l-luga*'sı, İbn Sîde'nin (ö. 458/1065) *el-Muhassas*'ı ve Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil İbnü'l-Ecdâbî'nin (ö. 600/1203'ten önce) *Kifâyetü'l-mütehaffız ve nihâyetü'l-mütehaffız fi'l-lugati'l-Arabiyye*'sidir.⁷¹

Buralarda genel olarak muhtelif haşeratın isimleri, organlarının adları, zehirleri, yuvaları; bazılarında ise verilen isimlerin müfret, cemi', müzekker ve müennes şekilleri aktarılmaktadır. Unutmamak gerekir ki haşerat denince klasik dil açısından sadece böcekler kastedilmemektedir. Kastedilen, genellikle yeryüzünde yaşayan bütün küçük canlılardır. Bu kapsamda Arap tavşanı da denilen jerboa, keler, varan, kirpi, fare, sıçan, bukalemun gibi hayvanlar ve sürüngenler klasik Arapça'da haşere kapsamındadır. Nihayet tahtakurusundan tavşan ve tilkiye kadar pek çok hayvan haşere ismi altında değerlendirilmektedir.

.....

70 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 100.

71 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 101.

Kitâbü'l-haşerât ile beraber türün önemli örneklerinin verildiği hayvan ve nebatat ile ilgili kitaplardan kitâbü'l-hayl veya kitâbü'l-fereslerin ilk numuneleri Ebû Mâlik Amr b. Kirkire, Nadr b. Şümeyl (ö. 204/819), Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204-206/819-821) gibi âlimler tarafından ortaya konmuştur. İlginçtir ki kitâbü'l-hayl ile ilgili morfolojik ve etimolojik literatür, silâhları ve savaş aletlerini içerecek şekilde, Haçlı savaşları ve Endülüs'teki mücadelenin de etkisiyle, hamâsî bir retoriğin parçası halini almıştır. Ali b. Abdurrahman b. Hüzeyl el-Endelüsî'nin hicrî 797-810 yıllarında hükümdarlık yapan Benî Ahmer'den Sultan Ebû Abdullah Muhammed için telif ettiği *Hilyetü'l-fürsân ve şîârü's-şuc'ân* adlı kitabı bu evrilmenin tipik örneğidir.⁷²

Kitâbü'l-haşerâtın intikali hakkında söylenenlerin benzeri "kitâbü'l-hayl" ile ilgili de söylenebilir. Bu literatürün de bazı örnekleri ansiklopedik eserler yoluyla günümüze ulaşmıştır. Meselâ Ebû Ubeyd'in *el-Garîbû'l-musannef*inin bir kısmı atlara ayrılmıştır ve referansı büyük ölçüde Asmaî'dir. İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ının yetmiş sayfası, kitâbü'l-hayl ile ilgilidir. Bu çerçevede Ebû Saîd el-Asmaî'nin *Kitâbü'l-Vuhûş* adlı kitabı da ilginç bir örnektir.⁷³ Bitkilerle ilgili yazılmış bazı sözlükler de vardır. Ebû Zeyd el-Ensârî⁷⁴ ile Ebû Saîd el-Asmaî'nin *Kitâbü'n-Nebât*'ları⁷⁵ botanik sözlüklerinden birkaçıdır.

Zoolojik kelimelerin intikalinde adı geçen ansiklopedilerin yanında Ebû Osman Amr el-Câhiz'in (ö. 255/866) *Kitâbü'l-Hayevân*'ı gibi zoolojik bilgiler içeren ansiklopedik eserlerle Muhammed b. Menkeli'nin *Kitâbü'İnsî'l-melâ bi-vahşi'l-felâ*⁷⁶ gibi hayvanlar ve av ile ilgili bilgiler veren kitapları önem arzeder. Bu alandaki monografik çalışmalardan biri de "kitâbü halkı'l-insân"lardır. Türün ilk kitabı Ebû Mâlik Amr b. Kirkire'nindir. Bunlar da aynı şekilde daha ziyade ansiklopediler yoluyla intikal etmiştir. Asmaî'nin *Kitâbü Halki'l-insân* adlı eseri A. Haffner tarafından

.....

72 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 103.

73 Geyer, "Kitâbü'l-Vuhûş", s. 353-420.

74 Elmalı, "Ebû Zeyd el-Ensârî", s. 270.

75 Sözlük A. Haffner tarafından *el-Bülga fî şüzûri'z-zeheb (Dix anciens traités...)* içinde neşredilmiştir (Beyrut 1908, s. 19-59; 1914, s. 17-92).

76 Nşr. Muhammed İsa Sâlihiyye, Amman: Müessesetü'r-risâle-Dârü'n-neşr, 1413/1993.

el-Kenzü'l-lugavî fi'l-lisâni'l-Arabî içinde⁷⁷ ve *Texte zur Arabischen Lexikographie*⁷⁸ adıyla yayımlanmıştır.⁷⁹

Bu monografiler, Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn*'ından önce yazılmaya başlanmıştır. Bu tarz, pek çok farklı konuda sözlük yazmış olan Asmaî'de ideal ölçülerde sistem kazanmıştır.⁸⁰ Hatta İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ı gibi daha sonra yazılmış genel konulu sözlüklerde genel referansın Asmaî olduğu söylenebilir. Çeşitli tabiat olaylarını ve yıldızları konu edinmiş sözlük çalışmaları da vardır. Bunlardan Ebû Zeyd el-Ensârî'nin *Kitâbü'l-Matar*'ı sadece yağmurla ilgili olan kelimeleri toplamakla kalmaz, yağmura ilişkin atasözleri ve deyimleri de içerir.⁸¹ Ayrıca İbn Âsım Ebû Bekir Abdullah b. Hüseyin b. İbrâhîm b. Âsım es-Sekafî'ye ait *Kitâbü'l-Envâ'* ve *'l-ezmine ve ma'rifeti a'yâni'l-kevâkib* gibi gök bilimiyle ilgili klasik kitapların da konuya ilişkin değeri vardır.⁸²

III. Sözlükçülüğü Besleyen Diğer Faaliyetler: Söz Varlığının Tasnifine İlişkin Projeler

Arap dil sahasında içeriklerine göre farklı sözlükler oluşturulmuştur. Bunları morfolojik, etimolojik ve diyalektolojik sözlükler olmak üzere “yapısal sözlükler” ve eş anlamlı, zıt anlamlı, çok anlamlı kelime sözlükleri, deyim ve atasözü sözlükleri, terim sözlükleri, yer adları ve özel isim sözlükleri gibi “anlam eksenli sözlükler” olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür.

A. Yapısal Sözlükler:

Morfolojik, Etimolojik ve Diyalektolojik Sözlükler

Dilbilimciler lengüistik malzemenin değişik tasniflerine göre farklı yapılar da sözlükler oluşturmuşlardır. Bunlardan bir tür, daha çok morfolojik ve yapısal yönü ağır basan sözlüklerdir. Bu sözlükler

77 Beyrut: Tab'atü'l-Katûlîkiyya, 1903, s. 158-232.

78 Leipzig: Harrasowitz, 1905.

79 Tülücü, “Asmaî”, s. 499-500.

80 Asmaî'nin yazdığı bazı kitaplar şunlardır: *Kitâbü'l-Hayl*, *Kitâbü'l-İbl*, *Halku'l-insân*, *Kitâbü'n-Nahl*, *Kitâbü'l-Esliha*, *Kitâbü'l-İştikâk*, *Kitâbü'l-Müterâdifât* ve *Kitâbü'l-Ezdâd*. Asmaî zengin koleksiyonuyla kendisinden sonra yapılan pek çok sözlük çalışmasına referans olmuştur.

81 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 64, 65.

82 Sekafî, *Kitâbü'l-Envâ'*, s. 102.

ağırlıklı olarak isim, fiil ve bunlarla ilgili kalıpları ele almaktadır. Arapça'da diğer bir sözlük türü ise kelime kökenlerini inceleyen etimolojik sözlüklerdir.⁸³ Kelimelerin türeyiş özellikleriyle ilgili olanlarının yanı sıra lehçe ve halk kullanımları ya da yanlış kullanımları konu edinen sözlükler de vardır. Bu sözlüklerden bir kısmının malzemesi büyük ölçüde Arapça'ya yabancı dillerden giren kelimelerdir. Fasih kullanıma aykırı dil kullanımlarının tespitine yönelik ve insanları doğru konuşmaya yönlendirmeyi hedefleyen birtakım kitaplar da kaleme alınmıştır. Bu kitaplar "lahnül-âmm" kitapları olarak bilinir.

1. Yapısal ve Morfolojik Sözlükler

Morfolojik sözlük türlerinden biri, isimlerin müfret, tesniye ve cemi'lerinin işlendiği sözlüklerdir. Bu türe ait ilk eser Kûfe dil okulunun başı olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan er-Ruâsî (ö. 187/802) tarafından *el-İfrâd ve'l-cem'* adıyla telif edilmiştir. Daha sonra Ferrâ (ö. 207/822) *Kitâbü'l-Cem' ve't-tesniye fi'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) *Kitâbü'l-Cem' ve't-tesniye*, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) *Kitâbü'l-Vâhid ile Kitâbü'l-Cem' ve't-tesniye* adıyla eserler kaleme almıştır. Ebû Ubeyd de (ö. 224/838) bu türü *el-Garibü'l-musannef*'inin başında işlemiştir. Kaynaklarda Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/840) ve İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) gibi âlimlere isnat edilen daha pek çok esere rastlanmaktadır.⁸⁴ Ayrıca Seâlibî'nin *Fıkhü'l-luga*'sında ve İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ında konuya belli bölümlerin ayrıldığı görülür.

Morfolojik sözlükler içinde diğer bir tür "kitâbü'l-ebniye" adıyla bilinen risâlelere aittir. Bu eserlerden bir kısmı isim, bir kısmı ise fiil konusuna tahsis edilmiştir. Öncelikle filologların ilgi odağında fiillerin olduğu söylenebilir. Zira İbnü'l-Kütiyye'nin ifadesiyle fiiller dilde en temel kalıplardır.⁸⁵ "Kitâbü'l-ef'al" adıyla tanınan bu eserler mastarları ele alanlar, özel sîgalardaki fiillerle ilgili olanlar ve genel fiil kitapları olarak üç farklı türe ayrılırlar. Özel sîgalardaki fiillerle ilgili olan sözlükler içinde "fealtü-ef'altü" kitapları bu iki sîga arasındaki anlamdaşlık ve karşıt anlamlılık konusuyla ilgilidir.⁸⁶ Meselâ "تَمَّ اللهُ

.....

83 Bu konuda bk. Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", s. 66-71.

84 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 138.

85 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 142.

86 Bu konuda yazılmış müstakil kitapların yanı sıra pek çok dil bilgisi kitabının ➡

“عَلَيْهِ النِّعْمَةُ” ve “أَتَمَّ عَلَيْهِ النِّعْمَةُ” cümlelerinde geçen “temme alâ” ve “etemme alâ” fiillerinin anlamı bir iken “تَرَبَّ” ve “تَزَرَبَّ” fiillerinin anlamları farklı olmakla kalmayıp, ilki “fakir oldu” ikincisi “zengin oldu” şeklinde birbirine zıt anlamdadır.⁸⁷ Bunlardan Sicistânî’ninki gibi pek azı istisna olmak üzere neredeyse hiçbiri günümüze ulaşamamıştır.⁸⁸ Kutrub’dan itibaren konuyla ilgili kitaplar yazılmış, İbn Kuteybe de *Edebü’l-kâtib*’de konuya temas etmiştir. “Fealtü-ef’altü” dışında Sâgânî’ninki gibi “ifteale” ve “infeale” konusunu işleyen kitaplar da vardır.⁸⁹

Arapça’da daha özel isim sözlükleri de oluşturulmuştur. Pek çok hayvanın, adlarının yanında bir de künyelerinin bulunması, benzer şekilde ölüm gibi pek çok soyut olgunun da künyelerle anılması gibi sebeplerle “eb, üm, ibn, bint, zû, zât” kelimeleriyle kurulmuş terkipleri içeren sözlükler yazılmıştır. Mecdüddin Ebû’s-Saâdat İbn-ü’l-Esr el-Cezerî’nin *Kitâbü’l-Murassa’ fi’l-âbâ’ ve’l-ümmehât ve’l-ebnâ’ ve’l-benât ve’l-ezvâ’ ve’z-zevât*⁹⁰ adlı kitabı bunlardan sadece biridir.⁹¹ Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) *el-Müzekker ve’l-müennesî*⁹² gibi⁹³ müzekker ve müennesliğe dair kitaplar da kaleme alınmıştır. Morfolojik diğer bir tür de maksur ve memdud isimlerle ilgili çalışmalarlardır. Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ’nın, İbn Düreyd’in ve Ebû Ali

.....

içinde yer yer konuyla ilgili bilgiler bulmak mümkündür (konuyla ilgili çalışmaların listesi için bk. Zeccâc, *Kitâbü Faaltü ve ef’altü*, s. z-h [muhakkik notu]).

87 Zeccâc, *Kitâbü Faaltü ve ef’altü*, s. 12-13. Anlamca bir olan kelimelerin yine de rastgele kullanılmadığı; özellikle edebî çevrelerce birtakım ilkelere göre hareket edildiği anlaşılmaktadır. Bilhassa kâtiplerin en çok tercih gören vezni ve kelimeyi seçmesi, mânaca en fasih olanını kullanması beklenirdi. Hatta “faaltü” yerine “istef’altü” kalıbının kullanılmasının daha uygun olduğu kâtiplere verilen tavsiyelerdendi (bk. Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ San’atının Gelişmesi*, s. 21).

88 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 86, 87.

89 Nassâr, *el-Mu’cemü’l-Arabî*, I, 147.

90 Nşr. Fehmî Sa’d, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1412/1992.

91 Ayrıca Araplar’da özel isim veriliş şekilleri için bk. Çağmar, “Araplar’da Ad Koyma”, s. 93-94. Arap ülke ve şehir adları için bk. Koçak, “Bazı Arap Ülke ve Şehir Adları”, s. 1-2.

92 Nşr. Ramazan Abdüttewvâb, Kahire 1975.

93 Kuneybî, *Mu’cemü’l-müennesâtî’s-semâiyye*, s. 102.

el-Kâlf'nin aynı adı taşıyan *el-Maksûr ve'l-memdûd*'u bu türden kitaplardır.⁹⁴ Lengüistiğin farklı alanlarında yazılmış daha pek çok sözlük vardır. Meselâ "ister isim, ister fiil olsun kökte, vezinde ve harflerin tertibinde birbirlerine benzeyen; ancak fâ'u'l-fiil ve aynü'l-fiillerin (1 ve 2. kök harfler) harekesi farklı olan üç kelime"⁹⁵ şeklinde tanımlanan müselles (bir harekesinin değişmesiyle üç şekilde okunabilen) kelimeler üzerine de sözlükler yazılmıştır.⁹⁶

2. Etimolojik Sözlükler

Genel sözlüklerde dahıl, muarreb veya müvellet olarak tanımlanan kelimelere uzun süre yer verilmezken bu tür kelimeleri de içerecek şekilde etimolojik sözlüklerin yazılmış olması Arap leksikolojisiindeki boşluğu bir ölçüde kapatmıştır.⁹⁷ İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Cemhere*'si ve *el-İştikâk*'ı; Cevâlikî'nin (ö. 540/1145) *el-Muarreb min kelâmi'l-a'cem alâ hurûfi'l-mu'cem*'i; Ebû'l-Abbâs el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Şifâû'l-galîl fîmâ fî kelâmi'l-Arab mine'd-dahîl*'i⁹⁸ bu kapsamda değerlendirilebilecek klasik eserlerdir. Cevâlikî'nin eserine Cemâleddin Muhammed el-Uzrî el-Bişbîşî (ö. 820/1417) tarafından hâşiye olarak yazılan *et-Tezyîl ve't-tekmîl li-me'stu'mile mine'l-lafzi'd-dahîl* önemli bir eser olup Muhammed b. Ahmed el-Alaylî (ö. 918/1512) tarafından *Câmiu't-ta'rib bi't-tarîki'l-karîb* adıyla ihtisar edilmiştir. Alaylî'nin *Câmiu't-ta'rib*'i Nasuhi Ünal Karaarslan tarafından tahkik edilmiş ve doçentlik tezi olarak sunulmuştur. Cevâlikî'nin *el-Muarreb*'ine Ebü Muhammed Abdullah b. Berrî'nin de (ö. 582/1187) *Hâşiyetü İbn Berrî ale'l-Muarreb* adıyla bir hâşiyesi vardır. Eser İbrâhîm es-Sâmerrâî tarafından Beyrut'ta 1985 yılında yayımlanmıştır.⁹⁹ İbn Kemâl Bâşâ Ahmed b. Süleyman'ın (ö.

.....

94 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 90, 91.

95 Kılıçlı, *Arapça'da Müselles Lugatlar*, s. 16.

96 Müselleslerin oluşumu ve çeşitleri için bk. Ba'î, *el-Müselles*, s. 29, 30, 33-41.

97 Arapça'daki yabancı kökenli kelimelerle ilgili önemli eserlerden birkaçı şöylece sıralanabilir: Bûbû, *Eserü'd-dahîl*; Bendelî Cevzî, "Ba'zu ıstılâhât Yûnâniyye fî'l-lugati'l-Arabiyye"; ayrıca Arapça'ya Türkçe'den giren kelimeler için bk. Şâmil Fahri Yahya, *Arapça'nın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar*; Aytaç, "Arap Dünyasında Türkçe Aile Adları", s. 153-159; a.mlf., *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*.

98 Hafâcî, *Şifâû'l-galîl*, s. 111.

99 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 73.

940/1534) *Risâle fî tahkîki ta'ribi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye*¹⁰⁰ adlı eseri de burada zikredilmesi gereken çalışmalardandır.¹⁰¹

Mustafa Remzî'nin (ö. 1100/1689) *Nüfûzü'l-lisân ve ukûdû'l-lisân* adlı etimolojik sözlüğü 2810 kadar kelime içeren kapsamlı bir çalışmadır.¹⁰² Ayrıca Akhisarlı Muhyiddin Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Münşî'nin (ö. 1101/1593) 310 kelimelik *Usûlû't-takrib fi't-ta'rib*'i alfabetik sistemle hazırlanmış bir çalışmadır. Emîn b. Fazlullah'ın (ö. 1111/1699) *Kasdü's-sebîl fîmâ fi'l-lugati'l-Arabiyye mine'd-dahîl* adlı eseri 3800 kelime içermektedir, fakat nüshası kısmen eksiktir.¹⁰³ Burada konuyla ilgili olarak Muhammed en-Nihâlî el-Halebî'nin (ö. 1186/1772) *et-Tirâzü'l-mühezzebe fi'd-dahîl ve'l-muarreb*'i de zikredilebilir. Bu eser Mustafa Remzî'nin *Nüfûzü'l-lisân*'ına dayanmaktadır.¹⁰⁴ Ayrıca Eddî Şîr'in *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Fâri-siyyeti'l-muarrebe*¹⁰⁵ adlı kitabı Farsça'dan Arapçalaşmış kelimeler sözlüğüdür.

Bir kısım literatür ise Kur'an'daki muarreb ve yabancı kelimelere özgüdür. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Mühezzebe fîmâ vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb* adlı eseri Kur'an'da Arapçalaştırılmış kelimeleri ele almaktadır.¹⁰⁶ Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*'ı Kur'an'daki yabancı kelimeleri inceleyen bir çalışmadır. Charles Cutler Torrey'in *The Commercial Theological Terms in the Koran*¹⁰⁷ adlı kitabı ise Kur'an'daki ticarî kelimeleri ele almaktadır.

.....

100 Nşr. Muhammed Sevât, Dimaşk: Institut Français de Damas, 1991.

101 İbn Kemal Paşa muarreb kelimeleri dörde ayırmaktadır. 1. Değişim geçirmeyen ve Arapça kalıplarına uymayan kelimeler: حُرَّاسَان "Horasan". 2. Değişim geçirmeyen, fakat Arapça kalıplarına uyan kelimeler: حُرْمٌ "rahat hayat". 3. Değişim geçiren, fakat Arapça kalıplarına uymayan kelimeler: آجُرٌ "tuğla". 4. Değişim geçiren ve Arapça kalıplara uyan kelimeler: دِرْهَمٌ "gümüş para" (bk. Kemalpaşazâde, *Risâle*, s. 47-48).

102 Kitap Mehmet Yavuz tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 2001).

103 Nşr. Muhammed es-Sînî, Riyad 1994.

104 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 78.

105 Beyrut: Matbaatü'l-Katûlkiyye, 1908.

106 Arapça'da etimoloji çalışmaları için bk. Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", s. 66-71.

107 Leiden: E. J. Brill, 1892.

3. Diyalektolojik Sözlükler

Fasih kullanıma aykırı dil kullanımlarıyla ilgili pek çok kitap telif edilmiştir. Kisâf'e ait *Mâ telhanühü fihî'l-âmme*, dil hatalarını ve fasih lehçeye aykırı kullanımları içermektedir. İbnü's-Sikkât'ın *Islâhu'l-mantık*, Ebû Süleyman Hâmid Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Islâhu galatî'l-muhaddisîn* gibi kitapları bu gruptadır. Arapça konuşma ve yazma örneklerinde yapılan hataların tashihi için kaleme alınan kitaplara Harîrî'nin *Dürretü'l-gavvâs fî evhâmî'l-havâs* adlı eseri de güzel bir örnektir. Johann Fück'ün belirttiğine göre *Dürretü'l-gavvâs*'ta dikkat çekilen pek çok hata vaktiyle İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* adlı kitabında temas ettiklerinden farklı değildir. Arap dili alanında gerek lahn gerekse lehçeler konusunda oldukça geniş bir literatür ortaya konmuştur.

B. Anlam Eksenli Sözlükler

Kelimeler ilk anlamlarına delâletlerinin dışında, mecaz, kinaye, istiare ve temsil gibi ikinci bir delâlet de kazanabilmektedir.¹⁰⁸ Bu ikinci delâlet kelimenin deyimleştiği veya terim halini aldığı anlamına da gelebilir. Bu çerçevede eş anlam, zıt anlam, deyim, terim ve yer adları sözlükleriyle kelime sözlüklerinden ziyade ansiklopedik eserler ve kişi biyografileriyle ilgili sözlükler yazılmıştır.

1. Eş Anımlı, Zıt Anımlı ve Çok Anımlı Kelime Sözlükleri

Ayrı ayrı kullanıldıklarında bir anlam ortaklığı içinde aynı anlama gelen, kökleri farklı iki kelimeden her birine "müterâdif" (eş anlamlı-synonym) adı verilmektedir.¹⁰⁹

Süyûtî eş anlamlı olduğu kabul edilen kelimeler arasında mutlaka bir ayrıntı farkının olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ Çağdaş dâililerden İbrâhim Enis, hemen her şeye, câmid ve yabancı isimlere bile zorlama yollarla bir kök bulmaya çalışan dâililerin müterâdifin

.....

¹⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 23.

¹⁰⁹ Cârîm, "Terâdüf", s. 304. Nezâir ise Kur'an'daki muhtelif kelimelerin aynı anlamı ifade etmesidir. Cehennem, nâr, sekar, hutame ve cahîm, nezâirin örneğidir (bk. Okuyan, *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir*, s. 29).

¹¹⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 238.

reddine zemin hazırladıklarını söyler. İbrâhim Enîs, bu konuda ilk sorumlu olanların *Kitâbü'l-İştikâk*'ta her kabile ve yere bir kök arayan İbn Düreyd ve aynı şeyi *Mekâyisü'l-luga*'da yapan İbn Fâris'in olduğunu belirtir.¹¹¹ Geleneksel olarak İbn Fâris ve İbn Hâleveyh'in iki kutbunu temsil ettikleri eş anlamlılık tartışmasında orta yolda bir çözüm bulmak isteyenler olmuştur.¹¹² Dil geleneğinde tam eş anlamlılık tartışmalı bir konu olsa da pek çok eş anlamlı kelime sözlüğü kaleme alınmıştır.

Ezdâd adı verilen ve zıt iki anlama gelen kelimelerin varlığı da dil geleneğinde çeşitli yönlerden tartışılmıştır. Arapça'da zıt anlamlı kelimelerin varlığını kabul eden ve bu konuda görüş belirtenlerin başında İbn Fâris ve İbn Sîde gibi sözlükçüler gelmektedir.¹¹³ Mahiyetleri hakkında görüşler ne olursa olsun eş anlamlı ve zıt anlamlı kelimelerle ilgili olarak ancak bir kısmının adını burada anabileceğimiz pek çok sözlük telif edilmiştir.¹¹⁴ Arapça'da "العَيْن" ve "الْعَال" gibi çok anlamlı kelimelere ise "müşterek" adı verilmektedir.¹¹⁵ Müşterek,

.....

111 Abdurrahman el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Elfâz*, s. 84 (muhakkik notu).

112 Abdurrahman el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Elfâz*, s. 84 (muhakkik notu).

113 Klasik dönemde terâdüfle ilgili çalışmaların başında Rummânî'nin *el-Elfâzü'l-müterâdifetü'l-mütekâribetü'l-ma'nâ*'sı gelmektedir. Modern dönemde bu konuda yapılan çalışmalar arasında Rifâîl Nahle el-Yesûfî'nin *Kâmûsü'l-müterâdifât ve'l-mütecânîsât*'ı zikredilmelidir. Ayrıca diğer bir semantik alan olan ezdâd ile ilgili de bir literatür oluşmuştur. Ebû'l-Fazl İbrâhim Kutrub'un, *Kitâbü'l-Ezdâd*'ı ile ezdâd türü eserlerin mücidi olduğu söylenmekle birlikte (bk. Ebû'l-Fazl İbrâhim, "el-Ezdâd", s. 74; ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 115; Brockelmann, *GAL*, I, 103); ezdâdla ilgili makalesinde Muharrem Çelebi'nin de belirttiği gibi Kutrub'u bu konuda eser vermiş ilk kişi olarak görmek sadece bir ihtimal olarak mümkündür (bk. Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", s. 44). Kutrub'un *Kitâbü'l-Ezdâd*'ı Hans Kofler tarafından *Islamica*'da (V [1931], s. 247-293) neşredilmiştir.

114 Bu telifat arasında yer alan kitaplardan bir kısmı şunlardır: Abdurrahman el-Hemedânî (ö. 320/932), *el-Elfâzü'l-kitâbiyye* (nşr. Mahmûd Tevfîk, Kahire 1931, 1979); Askerî (ö. 400/1009), *et-Telhis*; çağdaş dönemde Yesûfî, *Kâmûsü'l-müterâdifât*; Asmaî, *Kitâbü'l-Ezdâd*; Ebû't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962), *el-Ezdâd min kelâmi'l-Arab* (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk: Dâru Talâs, 1963).

115 Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 192. Bazı dillerde yazımları ayrı, söyleyişleri aynı olan öğeler ise sesteş (homophone) olarak adlandırılır. Arapça'da bu gruptaki kelimeler için müşterek dışında bağımsız bir terim bulunmamaktadır ➡

müterâdîfin karşıtı olarak kabul edilir.¹¹⁶ Kur'an'da bulunan çok anlamlı kelimeler, müşterek adıyla değil, daha özel bir terim olarak "vücûh" veya "zû vücûh" adlarıyla inceleme konusu yapılmıştır.¹¹⁷

2. Deyim ve Atasözü Sözlükleri

İstiâre-i temsiliyye yani sözün sözlük anlamına benzer başka bir anlama aktarılması,¹¹⁸ kinaye gibi yollarla ya da karşılaştırma yapmak suretiyle Arapça'nın deyim dağarcığının beslendiği görülmektedir. Meselâ "وَاقٍ شَرَّ طَبَعَةٍ" (Tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş) meseli¹¹⁹ iki kişinin herhangi bir yönden uyuştuğunu belirtmek üzere istiâre-i temsiliyye yoluyla, "إِيَاكَ وَعَقِيلَةَ الْمَلَح" (Tuzdaki inciden -alımlı ama kötü huylu kadından- sakının) ve "لَهُ جِلْدُ النَّمْرِ لَيْسَ" (Kaplan postuna büründü, düşman oldu) gibi meseller kinâf bir üslûpta oluşturulmuştur.¹²⁰ "أَفْهَدُ" (parstan daha uykucu) karşılaştırma yoluyla elde edilmiştir.¹²¹ İsfahânî (ö. 351/962) *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserinde ve "ef'âlü min" yapısında kurulmuş 440 mesele yer vermektedir.

Meseller hicrî ilk yüzyıldan itibaren derlenmeye başlanmıştır. Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî'nin (ö. 170/786) *Kitâbü'l-Emsâl*'i günümüze gelen en eski mesel kitabıdır. Bu sözlükte 170 mesel vardır ve bunun seksen tanesi "ef'âlü min" yapısındadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emsâl*'i 1386 mesel içermektedir. Ebû Abdullah Hamza b. Hasan el-İsfahânî'nin toplam 1800 mesel içeren

.....

(bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 192-193). Bu tanım çerçevesinde sesteş kelimeye Mısır lehçesindeki راند ve رائد kelimeleri örnek verilebilir. Râid (رائد), "binbaşı" anlamında kullanılan bir kelimedir. Mısır lehçesinde kaffin (ق) hemze olarak söylenmesi sebebiyle "çok uyuyan" anlamındaki رائد kelimesi de رائد şeklinde söylenmektedir. Her iki kelime sesteştir (vurgu için bk. Yıldırım, "Arap Dilinde 'Nebr' [Vurgu]", s. 185; Ceviz, "Arapça'da Kelime Vurgusu", s. 60-62).

116 Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, I, 150.

117 Vücûh ve nezâir konusunda eser verenler arasında İbn Abbas, Mukâtîl ve Kelbî sayılabilir (bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kertm*, s. 23). Vücûh ve nezâir hakkında bk. Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*; Türkan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", s. 99-124.

118 Zennâd, *Dürûs fi'l-belâğatî'l-Arabiyye*, s. 78.

119 Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, III, 418.

120 Şeyhûn, *el-Uslûbü'l-kinâî*, s. 27.

121 Muallim Nâci, *Sânihatü'l-Arab*, s. 153.

ed-Dürretü'l-fâhire'si,¹²² Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) yaklaşık 3000 mesel içeren *Cemheretü'l-emsâl*'i, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 430/1038) *Simârü'l-kulûb*'ü, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Meydânî'nin (ö. 518/1124) 6000 mesel içeren *Mecmau'l-emsâl*'i ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) 3461 mesel içeren *el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab*'i burada sayılabilir.¹²³

3. Terim Sözlükleri

Her ilim dalının terminolojisiyle ilgili telifat ortaya konulmuştur. İslâmî terminolojiyle birlikte Yunanca felsefî terimleri oluşturma faaliyeti Abbâsîler'in ilk döneminde sistematik bir hal almış, Huneyn ve çalışma arkadaşlarının ve IV. (X.) yüzyılın başlarındaki diğer çevirmenlerin çeviri tekniği düzeyi, filolojik kusursuzlukları, geliştirdikleri kelime hazinesi ve Arapça üslûp günümüze kadar standart kalmıştır.¹²⁴ Bu konuda Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) çalışmaları kayda değer niteliktedir.¹²⁵ Arap terimciliğinin çağdaş dönem öncü isimlerinden bazıları ise Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Corcî Zeydân, İbrâhim el-Yâzicî, Anistâs Mârî el-Kermelî'dir.¹²⁶

Arapça'da terim anlamındaki "mustalah" daha çok, ilim adamlarının bir kavramı karşılamak üzere fikir birliğinde oldukları kelime demektir.¹²⁷ Arapça'da "mustalah" gibi "ıstılah" kelimesi de terim anlamında kullanılır. Tehânevî (ö. 1158/1745) eserinin adında ıstılah kelimesini terim anlamında kullanmıştır. O, eserine *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn* adını vermiştir. Tehânevî'nin sözlüğü İslâm medeniyetinin en büyük terim sözlüğüdür. Kimi dilbilimciler, terim anlamında "kelimât" terimini de kullanırlar. Râzî Ahmed b. Hamdân (ö. 322/933), kitabına *ez-Zîne fî'l-kelimâtî'l-İslâmiyye* adını vermiştir. Bazıları ise aynı anlamda "elfâz" kelimesini kullanmıştır. Ali b. Yûsuf

.....

122 Kendisinden sonra *Cemheretü'l-emsâl*, *Mecmau'l-emsâl* ve *el-Müstaksâ* adlı kitapların referansı olan eser, Abdülmecîd Katâmî tarafından tahkik edilerek 1971 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.

123 Demirayak-Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 119-121; Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 94-101.

124 Gutas, *Yunanca Düşünce*, s. 138.

125 Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, s. 179.

126 Hicâzî, "Kaziyye", s. 123.

127 Ya'kûb, *Mu'cemü'l-hatâ'*, II, 1159.

el-Âmidî'nin *el-Mübeyyin fî şerhi elfâzi'l-hukemâ'* ve'l-mutekellimîn adlı eserinde elfâz kelimesi "terimler" anlamında kullanılmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-ulûm'u*, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât'ı* ve Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî'nin (ö. 1094/1583) *Kûlîyyât'ı* dil geleneğindeki diğer önemli terim sözlükleridir.¹²⁸

4. Yer Adları ve Özel İsim Sözlükleri

Ülke ve yer isimleri, kabile ve neseplere yer veren bazı ansiklopedik sözlükler de kaleme alınmıştır. Bu sözlükler kelime sözlüklerinden çok ansiklopedilere yakındır. Coğrafi terimlerle ilgili eser veren ilk dilci *Cibâlû'l-Arab ve mâ kile fihâ mine's-şî'r* kitabıyla Halef el-Ahmer'dir (ö. 180/783). Bu alanda Ebû'l-Münzir İbnü'l-Kelbî'ye isnat edilen *Kitâbü Ensâbi'l-büldân* gibi pek çok eser ortaya konmuştur. Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemû'l-büldân'ı*¹²⁹ da önemli bir çalışmadır. Ne var ki dil geleneğindeki bu gibi kitaplarda yer alan etimoloji ifade eden açıklamalara ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Meselâ Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemû'l-büldân'ında* "usfûr" (serçe) kelimesi yanlış biçimde "asâ" (isyan etti) ve "ferre" (kaçtı) fiillerine bağlanmıştır.¹³⁰ Hamevî'nin yanlış kökenlemede tek olduğu söylenemez.¹³¹ Dil geleneğinde ve günümüzde ansiklopedik biyografi sözlükleri de ortaya konmuştur. Bu konuda oldukça geniş bir literatür mevcut olup Ziriklî'nin *el-A'lâm'ı* ile Kehhâle'nin *Mu'cemû'l-müellifin'i* bunlara örnek verilebilir.¹³²

IV. Sistem Bakımından Sözlük Türleri

Arapça sözlükler fonetik ve taklîb sistemi, konularına göre (tematik) sistem, vezin ve kalıp sistemi ve alfabetik sistem olmak üzere başlıca dört gruba ayrılmaktadır. Alfabetik sistem kendi arasında "kelimelerin kökteki ilk harfine göre", "kelimelerin son harfine göre kafiye sistemi", "kök harfleri asıl olmak üzere kelimelerin bütün harflerine

.....

128 Dil bilimi alanında yazılmış sözlükler de vardır. Bk. Esmer, *el-Mu'cemû'l-mufasssal*; Abdülmesîh-Tabrî, *el-Halîl*.

129 I-V, Beyrut: Dâru sâdir, ts.

130 Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", s. 68.

131 Gündüzöz, "Arapça'da Etimolojik Yanlışlar", s. 223-238.

132 Bu konudaki literatür için bk. Abdurrahman, "Min Kazâya'l-mu'cemiyye", s. 48-49.

göre”, “kök ve ek ayırımı yapılmadan kelimelerin telaffuz edildiği şekle göre” dört alt gruba ayrılır.

A. Taklîbe Dayalı Fonetik Sistem

Fonetik sistemi benimseyen Arap sözlükçüleri kelimeleri dışarıdan içeriye doğru daralan iç içe geçmiş üç daire oluşturacak şekilde tasnif etme eğiliminde olmuşlardır. Bu tasarıma göre en iç kısımda bulunan ve en küçük daireyi oluşturan kısımda “müsta’mel” yani Arapça’da “kullanılan” kelimeler bulunur. Bu dairenin dışında yer alan biraz daha büyükçe olan daire ise “mühmel” kelimeler dairesidir. Burada bulunan kelimeler henüz tedavüle sokulmamış, fakat potansiyel olarak kullanılabilecek kelimelerdir. Bu kelimelerin kullanıma girmesi konusunda Araplar henüz uzlaşma varmamıştır. Halîl b. Ahmed’in *Kitâbü’l-Ayn*’da benimsediği harflerin dağılımıyla yeni kelimeler elde edilmesi şeklinde ifade edilebilecek harf dağılımı bu esasa göre oluşturulmuştur.¹³³ Böylece Halîl b. Ahmed, bugün bir tür anagram olarak kabul edebileceğimiz taklîb adındaki teorisiyle sözlüğünü yazmıştır.¹³⁴ Bu sistem sadece bir leksikografi projesi değil, aynı zamanda harflerin birbirleriyle olan kombinasyonunu belirlemeye yönelik semantik ve fonetik bir projedir.¹³⁵

Bu çerçevede Halîl, kelimelerin harflerinin sözlüksel terkihi ile semantik terkihi arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Aruz ilminin de kurucusu olan Halîl b. Ahmed’in bu konudaki başarısı genel olarak onun müziğe olan ilgisiyle de açıklanabilir. Halîl, müzik ile dildeki fonetik arasında göreceli bir bağ kurmuştur. “Taklîb” adındaki ses dağılımı projesinin gereği olarak sözlükte mühmel olan kelimeler de belirtilmiştir.¹³⁶

Halîl b. Ahmed, eski ebced usulüne itibar etmemiş, kendisine özgü bir alfabetik sistemle sözlüğünde hemzeye değil, ayın harfini ilk madde yapmıştır. Bunun sebebi hemzenin istikrarsız ve değişken bir harf olmasıdır. Taklîb sistemine göre ayın, bâ ve dâl harfleri arasında

••••••••••

133 Halîl b. Ahmed’in metodolojisi için bk. Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî*.

134 Gorkha, “Arabic Dictionaries”, s. 163.

135 Ömer, *el-Bahsû’l-lugavî*, s. 264.

136 Enîs, “Vahyü’l-asvât”, s. 128.

'a-be-de /'a-de-be/ de-be-'a/ de-'a-be/ be-'a-de-/ be-de-'a/ şeklinde altılı bir kombinasyon öngörülmektedir. Bu dizideki asıl referans birimi "a-de-be"dir. /'Ayn/, fonetik sisteme göre en öncelikli harf kabul edilmekte, sonra sırasıyla dâl ve bâ harfleri gelmektedir.¹³⁷ Bu kombinasyona göre her harf, -ikinci kullanımda ardından gelen harf değişmek kaydıyla- aynı yerde sadece iki defa bulunabilir. Arapça'da kelime grupları ikili ve beşli olmak arasında değişmektedir.

Halîl'in kombinasyonu üçlülerde altı formdur. Bu dörtlülerde yirmi dört forma ulaşırken, beşlilerde 120 forma ulaşabilir. Bu formların elde edilmesi aynı kelimenin harflerinin muhtelif yerlerde çevrimiyle (taklîb) mümkün olur. Adını bu çevrimden alan taklîb (veya tekâlîb) sistemi doğal olarak müsta'meller olan kullanımdaki harf birlikleri ve kelimelerin yanında "mühmel" diye anılan kullanım dışı kelimeleri de doğurmuştur. Öte yandan söz konusu sistemin Halîl'in kendi icadı mı yoksa Irak'ta yazılmış olan yabancı sözlüklerden uyarılma mı olduğu tartışmalı bir konudur.¹³⁸ Halîl'den sonra öğrencisi Sîbeveyhi de *el-Kitâb*'da mühmel olan kalıpları belirtmiştir.¹³⁹ Ondan sonra İbn Düreyd, Ezherî, Kâfî ve İbn Sîde aynı metodu benimsemiştir.¹⁴⁰ Ayrıca harf bağdaşıklığı konusunda önemli çalışmalardan biri İbn Fâris'in *Mekâyisü'l-luga'sıdır*.¹⁴¹ Hafâcî (ö. 1069/1659) ise

.....

137 Abdüddâyim, *en-Nazariyyetü'l-lugaviyye*, s. 296.

138 Bu tartışmalar için bk. Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 177-190.

139 Sîbeveyhi, sülâsî fa'l kalıbını mühmel bir kalıp olarak anmaktadır (bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 315). Tespitimize göre Sîbeveyhi'nin, *el-Kitâb*'da mühmel olarak andığı kalıpların sayısı toplam seksendir: Sülâsî isim-sıfat kalıbı 1; fiili olmayan zâit isimler 8; elifi zâit olan kalıplar 20; yâ harfi zâit olanlar 20; nûn harfi zâit olanlar 1; zâit tâ sesliler 2; zâit mfm sesliler 1; zâit vâv sesliler 5; muzââf harfliler 11; dörtlü mücerret isim ve sıfat kalıpları 3; kökü dörtlü olan muzaf kalıplar 2; dördüncü hecesi muzaf olan kalıplar 2; beşli ziyâdeli isim ve sıfat kalıpları 4. Fakat uf'l, efavl gibi bazı kalıplar mühmeldir (bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 315, 316, 317).

140 Dervîş, *el-Meâcimü'l-Arabiyye*, s. 18. Halîl b. Ahmed'in etki alanının bir hayli geniş olduğu görülmektedir. Hatta Türk sözlükçülüğünün önemli ismi Kâşgarlı Mahmud, bu usulün kendisini de etkilediğini "Halîl'in usulü Türkçe için de uygundu. Ben kelimelerin daha kolay bulunması ve kısa olması için farklı yolu seçtim" şeklinde ifade etmektedir (bk. Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lügati't-Türk*, s. 6).

141 Harfbağdaşıklığı ile ilgili bk. Karaarslan, *Arapça'da Yabancı Kelimeler Meselesi*, s. 36-37.

asırlar sonra Arapça'daki harf bağdaşıklığının geniş bir haritasını çıkartmıştır.¹⁴²

Gerçekte İbn Cinnî'nin iştikâk-ı ekber teorisi de altılı bir taklîb sistemidir. Halîl'in leksikografik-fonetik zinciri, İbn Cinnî tarafından semantik-fonetik bir zincire dönüştürülmüştür. İbn Cinnî'nin ortaya attığı¹⁴³ büyük iştikak kuramına göre kelimedeki harflerin sırasının değiştirilmesiyle /ke-le-me/, /ke-me-le/, /me-ke-le/, /me-le-ke/, /le-ke-me/, le-me-ke/ yeni harf dizimleri elde edilmektedir. İbn Cinnî bu teoriyi "iştikâk-ı ekber" diye anmış, sonraki dilciler buna "iştikâk-ı kebîr" demişlerdir.¹⁴⁴ Konunun ibdâl¹⁴⁵ ve muâkabe/teâkub terimleriyle de ilişkisi vardır.¹⁴⁶ Konu semantik düzeyde algılandığından doğal olarak ibdâl (bedel), teâkub (muâkabe) ve lûgat üçgenindeki tartışmanın bir uzantısı terâdüf kavramıyla da bağlantılıdır.¹⁴⁷

Kâlfî'nin (ö. 356/965) *el-Bârî' fi'l-luga'sı*, Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luga'sı*, Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) *el-Muhîrî*, İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) *el-Muhkem*'i,¹⁴⁸ Zübeydî'nin *Muhtasarü'l-Ayn*'ı ve Temmâm b. Gâlib'in *el-Muâb*'ı, Halîl b. Ahmed'in fonetik sistemine uygun olarak telif edilmiş sözlüklerdir. Bunlardan İsmâil b. Kâsım el-Kâlfî'nin Endülüste yazdığı *el-Bârî'* adlı sözlüğü Halîl b. Ahmed'in harf mahreçlerine dayalı taklîb ve fonetik sistemine göre oluşturulmuş olsa da Kâlfî, harfleri tertipte Halîl b. Ahmed'in mahreç sırasına uymamış, az farkla Sîbeveyhi'nin mahreç düzenini esas almıştır. Meselâ Kâlfî, ayını değil, "hâ"yı ilk harf kabul eder.

.....

142 Hafâcî, *Şifâü'l-galtî*, s. 6-7.

143 Vâlî, "Sebilü'l-istikâk", s. 200.

144 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 44, 46.

145 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 123; Bûbû, *Fî Fikhi'l-lugati'l-Arabiyye*, s. 114.

146 Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-İbdâl*, s. 13-14.

147 Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-İbdâl*, s. 37. *Kitâbü'l-İbdâl*'in nâşiri İz-zeddin et-Tenûhi "nezâir-i müteakibe" olarak adlandırılan harf çiftlerinin Arapça'da bir hayli çok olduğunu belirttikten sonra bunlardan en çok karşılaşılan yirmi dört harf çiftini vermektedir. Bu çiftlerin istatistik olarak incelenmesi ise şu sonuçları doğurmaktadır: Bunlardan 3/4'ü (on sekiz çift) aynı mahreçtedir. Geriye kalan 1/4'den (altı çiftten) iki çift, komşu harfler (mütecâvir), dört çift ise uzak seslerdir (mütebâid). Son dört çift teâkubu uzak gördüğümüz çiftlerdir.

148 Carter, "Lexicography", s. 467.

Bu türün bir başka örneği olan Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luga*'sındaki referans yöntemi öncelikle sema'dır.¹⁴⁹ Burada yazılı kaynaklar dışına çıkarak ağırlıklı olarak doğrudan malzeme toplayan geleneksel sözlüğün *Tehzîbü'l-luga* olduğu unutulmamalıdır.¹⁵⁰

B. Alfabetik Dizim Sistemleri

Alfabetik dizim sistemini tek parçalı bir yapı olarak görmemek gerekir.¹⁵¹ Bu sözlüklerin bir kısmı kökün ilk harfini, bir kısmı ise kökün son harfini dikkate alır. Diğer bir kısmı kökün bütün harflerini dikkate alırken, bazı sözlükler kelimelerin ziyâde harflerini de dahil ederek bütün harfleri esas alır. Böylece alfabetik sistem olarak dört farklı dizim metodu söz konusudur.

1. Kökün İlk Harfine Göre Alfabetik Dizim Sistemi

a) Kökün ilk harfine göre alfabetik dizim yöntemini ilk uygulayan sözlükçü Ebû Amr İshak b. Mirâr eş-Şeybânî'dir (ö. 206/821). Şeybânî, yöntemi *Kitâbü'l-Cîm*'de uygular. Onun kitabına niçin cîm harfi ile başladığı ise hâlâ tam olarak açıklanamayan bir durumdur. Ayrıca Muhammed b. Uzeyzî es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb* adlı garîbü'l-Kur'ân sözlüğünü bu esasa göre hazırlamıştır.¹⁵²

b) İbn Düreyd de (ö. 321/933) vahşi ve müstenker olarak nitelediği nâdir kelimelere yer vermeden sadece cumhur tarafından kullanılan kelimeleri ön plana çıkardığı *el-Cemhere fi'l-luga*'sında aynı sistemi, Halîl b. Ahmed'in taklîb sistemiyle beraber mezcederek kullanmıştır. Dolayısıyla *el-Cemhere*'nin sistemi kendine özgü bir sistem olarak "taklîbe dayalı alfabetik sistem"dir.¹⁵³

.....

149 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 260.

150 312'de (924) Ezherî'nin de içinde bulunduğu hac kervanı saldırıya uğramış, 2000 erkek ile 500 kadın Karmatîler'in başşehirine götürülmüştür. Ezherî, onlarla iki sene çölde köle olarak dolaşmış ve böylece lugatına nâdir malzemeler toplayabilmiştir (Mez, *İslâm'ın Rönesansı*, s. 197).

151 Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 133.

152 Durmuş, "Arapça Sözlük Yazımı", s. 338; a.mlf., "Sözlük", s. 399.

153 Carter, "Lexicography", s. 467.

2. Kökün Bütün Harflerine Göre Alfabetik Dizim Sistemi

Kökün bütün harflerinin alfabetik dizimiyle oluşturulan ilk sözlüğü İbn Fâris (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-luga* ve *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* ile ortaya koymuştur.¹⁵⁴ İbn Fâris'in, birbirinden farklı yapılarda da olsa alfabetik sistemi kullanmaları bakımından İbn Düreyd'le ortak bir zeminde bulunduğu söylenebilir. Ne var ki İbn Fâris, kitabının iç düzeni bakımından özellikle *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*'da, -yapıları esas alan İbn Düreyd'den ziyade-, her maddeyi "kitâbü'l-hemze, kitâbü'l-bâ" gibi bölümler altında vermek suretiyle Halîl b. Ahmed'e yaklaşmaktadır.¹⁵⁵ Aslında İbn Fâris'in yöntemi alfabetik sistemde bir ara dönem olarak kabul edilebilir. Meselâ o, hemze bölümünde "hemze-bâ-tâ, hemze-bâ-cîm" diye bir sıralama yapsa da "bâ" bölümünde hemzeyi atlayarak /bâ/ ile /tâ/'yı beraber verir. Ayın harfini de gayın ile eşleştirir. Harfleri sıralamasındaki bu yöntem, *Mekâyîs*'e alfabetik sıralama konusunda kendine özgü bir yapı kazandırır.¹⁵⁶

Mu'cemü mekâyisi'l-luga'da mikyas olan kelimelerle fer olanları birbirinden ayırmak gibi filolojik bir hedef belirleyen İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*'da daha sözlük bilimsel bir yöntem sergilemektedir. *es-Sihâh*'taki usule uygun şekilde *Mücmelü'l-luga*'sında sadece sahih kelimelere yer veren İbn Fâris'in kitabının çeşitli baskıları bulunmaktadır.¹⁵⁷

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Temîm el-Bermekî ise (ö. 397/1006) Cevherî'nin *es-Sihâh*'ını alfabetik sisteme göre dizmiştir.¹⁵⁸ Aynı zamanda bir mecaz sözlüğü olan *Esâsü'l-belâga*'sı ile Ebû Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), kökün bütün harflerine göre alfabetik yöntemi sözlüğünde titiz bir şekilde uygulamıştır.¹⁵⁹ Bu sebeple bu tür sözlükçülük daha ziyade Zemahşerî ekolü olarak meşhur olmuştur.¹⁶⁰

.....

154 İbn Fâris ve eserleri için bk. Fleisch, "İbn Fâris", s. 764-765.

155 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, II, 341.

156 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, II, 341.

157 Tural, "İbn Fâris", s. 480.

158 Attâr, *es-Sihâh*, s. 133.

159 Durmuş, "Sözlük", s. 399.

160 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, II, 553.

Muhammed b. Ebü Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî'nin (ö. 666/1267) *Muhtârü's-Sihâh*'ı da alfabetik sisteme göre hazırlanmıştır. Sözlük Cevherî'nin *es-Sihâh*'ının muhtasarıdır.¹⁶¹ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî'nin (ö. 770/1368-69) *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbî's-şerhi'l-kebîr*'i de burada zikredilebilir.

3. Kökün Son Harfine Göre Alfabetik Dizim Sistemi (Kafiye Sistemi)

Ebü Bişr el-Yemân b. Ebü'l-Yemân el-Bendenîcî'nin (ö. 284/897) *et-Takfiye* adlı eseri, ilk ve orta harfe itibar edilmeksizin kelimelerin son harfleri esas alınarak yazılmış ilk alfabetik sözlük niteliğindedir. Fakat İbn Kuteybe'ye de aynı adla bir eser isnat edilmesi sebebiyle öncü şahsiyetin kim olduğu konusunda kesin bir hüküm bulunmamaktadır. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî (ö. 350/961) *Dîvânü'l-edeb*'inde, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009) *es-Sihâh*'nda (*Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*) kafiye (takfiye) metodunu kullanmışlardır. Sözlüklerde takfiye sisteminin uzun süre rağbet görmesinin, III. (IX.) yüzyıldan itibaren secinin ve kafiye'nin yaygınlaşmasına bağlı olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre çoğu müvellet olan şair, şiirlerinde kafiyeli biçimde kullanmak üzere kelimeleri bu tür sözlükleri tarayarak seçmiştir.¹⁶² Fakat bu iddiayı kabul etmeyerek şairlerin bu tarz bir yönteminin olmadığını ve söz konusu sözlüklerin varlığı ile müvellet şairlerin aynı döneme denk düşmesinin tamamen bir rastlantı olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁶³

Cevherî'nin sözlüğü pek çok yönden ilgi uyandırmış, özellikle üç yüzyıl boyunca üstünlüğünü korumuştur.¹⁶⁴ Bu sebeple kafiye modeline "Cevherî tarzı" da denmiştir.¹⁶⁵ Ne var ki Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı bazı yönlerden eleştiri konusu da yapılmıştır. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 816/1413) *el-Kâmûsü'l-muhîr*'i de¹⁶⁶

.....

161 Demirayak-Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 132.

162 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, I, 159.

163 Carter, "Lexicography", s. 468.

164 Haywood, *Arabic Lexicography*, s. 77.

165 Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, II, 393-394.

166 Eserin muhtelif baskıları olmakla birlikte 1952'de Mısır'da dört cilt olarak basılmıştır.

Cevherî'nin *es-Sihâh*'ını eleştirmek ve eksiklerini gidermek amacıyla kaleme alınmış sistematik bir çalışmadır.¹⁶⁷ Eser, muhtelif kabilelere mensup şairlerin şiirlerine lehçe farkı gözetmeden yer verir. Temel iki kaynağı İbn Sîde'nin *el-Muhkem*'i ve Sâgânî'nin *el-Ubâb*'ıdır. *el-Muhkem*'in *Kitâbü'l-Ayn*, *el-Cemhere* ve *el-Bârî*'i; *el-Ubâb*'ın ise *Tehzîbü'l-luga*, *el-Muhît*, *es-Sihâh*, *Mekâyîsü'l-luga* ve *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*'yı referans aldığı dikkate alındığında, *el-Kâmûsü'l-muhît*'in ne derece zengin bir referans ağının olduğu anlaşılır.¹⁶⁸ Mütercim Âsım Efendi, eseri farklı kaynaklardan ikmal ederek *el-Okyânusü'l-basit fî tercemeti'l-Kâmûsü'l-muhît* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Bu itibarla *el-Okyânus*'u sadece bir tercüme olarak görmek yanlış olur.¹⁶⁹ Eser ilk defa II. Mahmud'un iradesiyle üç cilt ve sonrasında dört cilt halinde basılmıştır.¹⁷⁰

el-Kâmûsü'l-muhît'in şerhi olan *Tâcû'l-arûs* da önemli bir sözlüktür. Muhammed el-Hüseyin ez-Zebîdî (ö. 1205/1790) eserini 1174'te (1760) yazmaya başlamış ve 1188'de (1774) tamamlamıştır. Sözlük pek çok farklı kaynağa dayanan ve bazılarınca Arap sözlükçülüğünde zirve sayılan bir çalışmadır.¹⁷¹ *Tâcû'l-arûs* ilk olarak 1306'da on cilt olarak basılmıştır.¹⁷² İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı da kafiye sistemine göre yazılmıştır. *Lisânü'l-Arab* oldukça kapsamlı ve Arap dili araştırmalarında son derece önemli ansiklopedik bir eserdir. Günümüzde *Lisânü'l-Arab*'ın alfabetik sisteme uyarlanmış muhtelif baskıları vardır.

•••••

167 Bu konudaki literatür için bk. Durmuş, "Arapça Sözlük Yazımı", s. 340.

168 Şensoy, "Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı ve Fîrüzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît*'i", s. 413.

169 Kılıç, "el-Kâmûsü'l-muhît", s. 288.

170 I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1230-1233; I-IV, İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1304-1305. Mütercim Âsım Efendi 1810 yılında *el-Okyânus*'u dönemin padişahı II. Mahmud'a sunmuştur. Âsım Efendi 1652'de yazılmış olan Tebrizli Muhammed Hüseyin b. Halefe ait *Burhân-ı Kâtî* adlı Farsça sözlüğü de 1797 yılında Türkçe'ye çevirerek III. Selim'e sunmuştur (Blochmann, "Contributions to Persian Lexicography", s. 18). [Bu eser *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* adıyla yakın zamanda neşredilmiştir: Haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, I-VI, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013-14.]

171 Carter, "Arabic Lexicography", s. 106.

172 Demirayak – Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 146.

4. Ek ve Kök Harf Ayırımının Yapılmadığı Alfabetik Dizim Sistemi

Arapça'da "et-tertibü'n-nutkî" de (telaffuza dayalı sistem) denilen bu sisteme kökü belirleme zorluğundan dolayı başvurulmuştur. Erken bir tarihte Kürâunneml (ö. 310/922) söz konusu zorluğu aşmak üzere garib ve nâdir kelimeler sözlüğü *el-Mücerred*'i kaleme almış,¹⁷³ aynı şekilde çok anlamlı kelimeler sözlüğü olan *el-Münecced*'inin¹⁷⁴ dördüncü bölümünde bu yöntemi uygulamıştır. Seyyid Şerif el-Cür-cânî'nin *et-Ta'rifât*'ı, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyât*'ı söz konusu sisteme göre yazılmıştır.¹⁷⁵ Lübnanlı dilbilimci Abdullah el-Alaylî'nin *el-Merci'* adlı sözlüğü, Cübrân Mes'ûd'un *er-Râid*'i, Fuâd Efram el-Bustânî'nin *el-Müncidü'l-ebcedî*'si ve Halîl el-Cerr'in *el-Lârûs*'u da aynı sistemle telif edilmiştir.¹⁷⁶

C. Tematik Sistem

Monografik sözlükler ve genel olarak "kitâbü's-sıfât" başlığı altında değerlendirilebilecek olan "Sıfatü'l-hayl", "Sıfatü halki'l-feres" ve "Sıfatü'l-ibil" gibi kitaplar, tematik sistem esas alınarak yazılmış konulu sözlüklerdir. Bunlara bir bütün olarak meânî sözlükleri de (tematik sözlükler) denir. Kitâbü's-sıfâtlar, at ve deve gibi çeşitli hayvanların özelliklerini toplamayı hedeflemektedir. Bu türe ait ilk kitap Ebû Hayret el-A'râbî'ye aittir. Konuya ilişkin ikinci eser Halîl b. Ahmed'in çağdaşı Kâsım b. Ma'n el-Kûfî'ye (ö. 175/791) ait olup adı *el-Garibü'l-musannef*'tir. Nadr b. Şümeyl'in *Kitâbü's-Sıfât*'ı da burada zikredilebilir. Beş ciltten oluşan bu kitabın ilk cildi insanın yaratılış özellikleri, cûd ve kerem boyutlarıyla cömertlik ve kadınların özelliklerine tahsis edilmiştir. II. cilt çadırlar, evler, dağlar ve geçitler; III. cilt develer; IV. cilt koyunlar, kuşlar, güneş, ay, gece, gündüz, süt, mantar ve bitkiler, su kuyuları, havuzlar, su kovaları ve şarap çeşitleriyle ilgiliyken; V. ciltte ekinler, koruklar, üzümler, sebzeler, ağaçlar, bulutlar, rüzgârlar ve yağmurlar işlenmiştir.¹⁷⁷

.....

173 Nşr. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî, Kahire: Dârü'l-maârif, 1413/1992.

174 Nşr. Ahmed Muhtâr Ömer-Dâhî Abdülbakî, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1976, 1988.

175 Durmuş, "Arapça Sözlük Yazımı", s. 340-341.

176 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 139.

177 İbn Hallikân, *Ve Feyâtü'l-a'yân*, II, 214.

Genel konulu anlam sözlüklerinden olan bir çalışma ise Ali b. İsmâil b. Sîde (ö. 458/1065) tarafından telif edilmiş olan *el-Mu-hassas*'tır. Nispeten karmaşık bir görüntü veren eserden daha kolay yararlanılması için Abdüsselâm Muhammed Hârûn alfabetik bir fihrist hazırlamıştır. Kitap 1316-1321 (1898-1902) yılları arasında Kahire'de on yedi cilt olarak basılmıştır.¹⁷⁸

D. Vezin ve Kalıp Sistemi

Bu sistemi ilk uygulayan Cevherî'nin dayısı İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'dir (ö. 350/961). Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*'de kalıpları esas almaktadır. Sözlükte bir kalıba dahil olan kelimelerin son harfleriyle ilk harfleri kendi aralarında alfabetik olarak dizilmiştir.¹⁷⁹ Görüldüğü üzere gerek tematik sistem gerekse vezin ve kalıp sistemi bağımsız bir sistem değil, şekli yapıyı belirleyen alfabetik sistemlerle bağlantılı türlerdir.

V. Modern Dönemde Yapılmış Sözlüklere Genel Bir Bakış

Sözlük alanındaki çalışmalar çok değişik içeriklerle çeşitlenerek sürmektedir. Gerek terim sözlükleri gerekse de tek dilli, iki dilli ve çok dilli sözlüklere her geçen gün bir yenisi eklenmektedir. Burada bir bakış oluşturacak şekilde genel kelime sözlüklerinden kısaca bahsedilecektir.

1. Dünyada Başlıca Arapça Sözlükler

Dizimde bütün kök harfleri esas alan alfabetik sistem günümüz Arap sözlükçülüğünde en yaygın sistem olarak kullanılmaktadır. Modern dönemde yazılmış pek çok sözlük vardır. Bunlardan bir kısmı tek dilli, bir kısmı ise iki dilli veya çok dillidir.

Edward William Lane'in (ö. 1876) *The Arabic-English Lexicon*'u, Reinhart Pieter Anne Dozy'nin *Dictionnaire detaille des noms des vetements chez les Arabes*'i,¹⁸⁰ Butrûs el-Bustânî'nin (ö. 1883) *Muhîtü'l-muhîti*,¹⁸¹ Abdullah b. Mîhâîl el-Bustânî'nin (ö. 1930)

.....

178 Civelek, *Arap Sözlük Bilimi*, s. 59.

179 Durmuş, "Arapça Sözlük Yazımı", s. 341.

180 Amsterdam: J. Muller, 1845.

181 Sözlüğün genel referansı *el-Kâmûsü'l-muhîti* olmakla beraber bazı ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır (Haffâr, "el-Mu'cemü'l-Arabî", s. 73).

el-Bustân'ı, Cübrân Mes'ûd'un *er-Râid*'i, Luvis Ma'lûf el-Yesûf'nin (ö. 1947) *el-Müncid*'i, Halîl el-Cerr'in *Lârûs*'u, Saîd eş-Şertûnî'nin *Akrabû'l-mevârid fî fusahî'l-Arabiyye ve's-şevârid*'i ve *Mu'cemû't-tâlib fî'l-me'nûs*'u, Rûhî el-Ba'lebekkî'nin Arapça-İngilizce yazılmış *el-Mevrid*'i, Münîr el-Ba'lebekkî'nin İngilizce-Arapça yazılmış *el-Mevrid*'i, Hans Wehr'in Arapça-Almanca sözlüğü, Ahmed Âyid v.dğr.'nin *el-Mu'cemû'l-Arabiyyû'l-esâsî*'si (1988), Selâhaddin el-Hevârî'nin *el-Mu'cemû'l-vecîz*'i ilk akla gelenlerdir.

Kahire Arap Dil Kurumu tarafından hazırlanan *el-Mu'cemû'l-kebîr*, *el-Mu'cemû'l-vasît* ve *el-Mu'cemû's-sagîr* de önemli sözlükler arasındadır. Bunlardan *el-Mu'cemû'l-vasît* 1960 yılında Kahire'de iki cilt olarak basılmıştır. Sözlük zengin içeriğiyle ilim dünyasında oldukça yaygın şekilde kullanılmaktadır. *el-Mu'cemû'l-kebîr* ise henüz tamamlanmamıştır. Cemîl Ebû Nasrî v.dğr., *el-Mutkan*¹⁸² gibi yeni bazı sözlükler ise Arapça ve Arapça-İngilizce olarak farklı boylarda yayımlanmıştır.

Bu sözlüklerin her birinin değişik özellikleri vardır. Meselâ özellikle hristiyan kesimin sözlüklerinde “lugât-ı dârice” olarak ifade edilen halk söyleyişlerine de zaman zaman yer verilmektedir. Şertûnî'nin sözlüğünde ve Kahire Arap Dil Kurumu'nun *el-Mu'cemû'l-vasît*'inde olduğu gibi bazı sözlüklerde bilimsel terimler ve eski kelimelerin yanında yeni kelimeler de bulunmaktadır.¹⁸³

.....

182 Beyrut: Dârü'r-râtibî'l-câmiyye, ts.

183 Günümüzde çeşitli istatistik sözlükleri de yazılmaktadır. Mervân Bevvâb, Yahyâ Mîr Alem, Muhammed Merâyânî, Muhammed Hassân et-Tabbân'ın, *İhsâû'l-ef'âlî'l-Arabiyye fî'l-mu'cemî'l-hâsûbî*'sı (Beyrut: Mek-tebetü Lübnân Nâşirûn, ts.) ve Bobzin'in, *el-Ef'âlû's-şâia*'sı bunlardan birkaçıdır. M. Sadi Çögenli'nin *Kur'an'da Geçen Fiillerin Morfoloji (Sarf) Yönünden Bir İncelemesi* adlı çalışması da Kur'an'da geçen fiiller hakkında istatistiksel bir çalışma niteliğindedir (ayrıca bk. Gündüzöz, “Arapça'nın Potansiyeli”, s. 177-196). Arap sözlükçülüğünün yeni ilgi alanlarından biri ise ek ve sembol sözlükleridir. Bu kapsamda Mugnim, “Mes'eletü's-sevâbîk ve'l-levâhîk ve turuku muâlecetihâ”; Hilâlî, “es-Sevâbîk ve'l-levâhîk fî mustalahâtî'l-ulûmî't-tıbbiyye”; Masliyah, “Four Turkish Suffixes in Iraqi Arabic: -Lı, -Lık, -Sız, and -Çı”; Sâmerîrâf, “el-Muhtasarât ve'r-rumûz fî't-türâsî'l-Arabî” gibi çoğu dergilerde yayımlanmış sözlükçelere rastlamak mümkündür.

2. Türkiye’de Arapça-Türkçe Sözlük Yazımı

Geçmiş dönemlerden itibaren pek çok Türkçe-Arapça veya Arapça-Türkçe sözlük yazılmıştır.¹⁸⁴ Kaşgarlı Mahmud’un *Dîvânü lügâti’t-Türk*’ü gibi Türkçe-Arapça sözlüklere mukabil, Arapça-Türkçe pek çok sözlük de bulunmaktadır. Muslihuddin Şemseddin el-Karahisârî’nin (ö. 968/1560) *Ahterî-i Kebîr*’i, Mehmed Vankulu’nun -Cevherî’nin *es-Sihâh*’ının çevirisi olan- *Lugat-ı Vankulî*’si bunlar arasında yer alır.¹⁸⁵ Zemahşerî’nin *Mukaddimetü’l-edeb*’i de Hârizmşah Atsız’a (1127-1156) ithaf edilmiş olan Arapça-Türkçe bir sözlüktür.¹⁸⁶

Ayrıca Abdülatif İzzeddin b. Melek’in (ö. 797/1334) *Ferişteoğlu Lugatı*,¹⁸⁷ Bosnalı Ebül-Fazl Muhammed b. Ahmed er-Rûmî tarafından yazılmış olan *Subha-i Sıbyân*,¹⁸⁸ Sünbülzâde Mehmed Vehbi Efendi’nin (ö. 1224/1809) *Nuhbe-i Vehbî*’si, *Kâmûs-ı Arabî*’nin mütercimi Ayıntablî Ahmed Âsım’ın (ö. 1236/1820) *Tuhfe-i Âsım*’ı¹⁸⁹ gibi manzum sözlükler de yazılmıştır.¹⁹⁰ Modern dönem Türkiye’inde *Arapça-Türkçe Büyük Lugat* (Hüseyin Atay v.dğr., Ankara 1964; eksik); *Arapça-Türkçe Yeni Kamus* (Bekir Topaloğlu-Hayrettin Karaman, İstanbul 1967); *el-Mevârid: Arapça Türkçe Lugat* (Mevlüt Sarı, İstanbul 1980); *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Cep Lügati* (Erol Ayyıldız, İstanbul 1995); *Arapça-Türkçe Sözlük* (Mehmet Kanar, İstanbul 2009); *Arapça-Türkçe Yeni Sözlük* (İlyas Karslı, İstanbul 2013); *Arapça-Türkçe Sözlük* (Serdar Mutçalı, İstanbul 1995); *Arapça-Türkçe Sözlük* (Kadir Güneş, İstanbul 2013) ve *Türkçe-Arapça Sözlük*

184 Arapça-Türkçe, Türkçe-Arapça yazma ve matbu sözlükler için bk. Eminoglu, *Türk Dilinin Sözlükleri*, s. 32-37.

185 *Vankulu Lugatı* İstanbul’daki İbrahim Müteferrika’nın matbaasında basılan ilk eser olup 1141/1729’da basılmıştır.

186 Yüce, “Zemahşerî”, s. 512.

187 Muhtar, “İslâm’da Sözlük Çalışmaları”, s. 353-354.

188 Muhtar, *İki Kur’an Sözlüğü*, s. 26.

189 Bu eser için bk. Türkmen, *Mütercim Asım Efendi*; Karslı, *Mütercim Ahmed Asım Efendi*, 2000.

190 Kılıç, *Türkçe’de Arap Lexicographie’si Çalışmaları*, 1984; Çöğenli, “Türkçe Sözlükler Katalogu”, s. 99-134. Bu manzum sözlüklerden biri de muhtemelen XIX. yüzyılda yaşamış olan Yahyâ Efendi’nin *Lugât-ı Yûsuf* adlı manzum sözlüğüdür (bk. Ceviz – Gündüzöz, “Lûgat-ı Yûsuf”, s. 211-230; ayrıca bk. Özege, *Türkçe Eserler Katalogu*, III, 979).

(Emrullah İşler-İbrahim Özey, Ankara 2008) gibi eserlerle sözlük çalışmaları devam etmektedir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Arap sözlükçülüğü oldukça erken bir dönemde ürün vermeye başlamıştır. Bu çabada öncelikli hedef Kur'an'ın tam olarak anlaşılabilen kelimelerinin kavranmasına yöneliktir. Bu doğrultuda bâdiye tabir edilen bölgelerdeki Arapça dil özellikleri referans kabul edilmiş ve Arap aklının alt yapısını oluşturan şiirlerin, mesellerin ve diğer edebî ürünlerin toplanması öncelikli bir iş halini almıştır. Bu konuda Kureyş'e yakınlık esas alınmak suretiyle coğrafi bir sınır çizilmiştir. Öte yandan derlemeye konu olacak malzeme II. (VIII.) asrın ortalarına kadar uzanan zaman periyodu ile sınırlandırılmıştır. İlk derleme faaliyetlerinde bu parametrelerin çizdiği sınırlar gözetilmiş, zamanla araştırma ve derleme faaliyetlerinin sınırı genişlemiştir. Bir yandan fesahati tayin eden kabile ve şair listeleri, diğer yandan “eş-şi'ru dîvânü'l-Arab” ve “el-muâsara hicab” gibi dil bilimi açısından etkileri büyük olan usul kaideleri ve nihayet tevli'd kavramı çerçevesinde dil malzemesinin birbirinden ayrıştırılması sorunu, Arapça sözlük çalışmalarına kendine özgü bir karakter kazandırmıştır.

İlk derlemeler, garîb kelimelerin toplanması veya monografik çalışmalar şeklinde ortaya konmuş, fakat erken bir dönemde Halîl b. Ahmed'in gibi kapsamlı sözlükler de telif edilmiştir. Monografik çalışmalarla genel sözlük çalışmaları tedâhül oluşturacak şekilde birlikte yürümüş, bu ise Arap leksikografisine kendine özgü bir karakter vermiştir. Öte yandan bu konudaki teşebbüs ve projeler, gerek konu ve metot gerekse de sözlüklerin dayandığı sistemler açısından zenginleşerek devam etmiştir. Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn*'inde uygulanan taklîbe dayalı fonetik sistem Arap sözlükçülüğün özgün bir yanını oluşturmaktadır. Sistem daha sonra İbn Cinnî gibi dilbilimcilerce isticak ilminin ve tamamıyla Arap filolojisinin önemli teorilerinden olan isticak-ı ekber teorisine zemin hazırlaması ve Arap dil bilimine yön vermesi bakımından önemlidir.

Gerek taklîb gerek isticak-ı ekber kuramları dilde karşılığı olmayan mühmelere gönderme yapan teoriler olarak dilde karşılığı

olan kelimelerin dışında bir potansiyeli matematiksel olarak öngörmüştür. Taklîb modeline dayalı anagram zamanla dil çalışmalarında kavramsal bir model halini alarak geleneksel “çizgisel kalıp ilişkileri” anlayışını geliştirmiştir. Bu ise “iştikâk-ı evvel, iştikâk-ı ekber, iştikâk-ı kebîr, iştikâk-ı sagîr, iştikâk-ı asgar” şeklinde net bir diyaletik oluşturmuştur.¹⁹¹ Bu çerçevede iştikâk-ı asgar düşüncesinin leksikografik olarak yetersiz bir model olduğu söylenebilir.

Arap sözlükçüleri iştikâk-ı asgar üzerine semantik bir yapı kurmuşlardır. Bu noktada İsmail Durmuş’un belirttiği gibi, Halîl b. Ahmed’in ortaya koyduğu taklîb sistemiyle tekrar ve karışıklıkların önlendiği, aynı harflerin oluşturdukları kelime öbekleri bir araya toplanmak suretiyle bunların aralarındaki etimolojik ve semantik bağlantıların tespit edildiği söylenebilir de sözlüklerde bir madde altında bulunan kelimelere iki bağıntı noktasından yaklaşılmış olması aşılammıştır.

Bu bağıntılar terâdüf sözlüklerinde olduğu gibi ya eş anlamlılık (iştirâk-ı lafzî - hyponymy) bağıntısı, ya da diğer genel sözlüklerde olduğu gibi çok anlamlılık (iştirâk-ı delâlî - polysemy) bağıntısıdır.¹⁹² Buna mukabil genel olarak sözlüklerde eş seslilik (homonymy) bağıntısı göz ardı edilmektedir. Bu, dil geleneğinde sözlüklerin çoğunun aynı maddedeki bütün kelimeleri anlamsal (semantik-delâlî) birlik oluşturuyormuş gibi ele almış olduğu anlamına gelmektedir. İbn Fâris’in aynı zamanda etimolojik ve semantik bir sözlük olan *Mekâyisü’l-luga*’sında yaptığı gibi bazan aynı maddedeki kelimeler, dört beş ana semantik öbek halinde izah edilmeye çalışılsa da bu izahlar her zaman bilimsel değerlendirme niteliğinde olamamıştır. Taklîbden ilhamını alan zincir şeklindeki iştikak anlayışı maddelerdeki kelimeleri çoğu defa şekli bir bağıntı içinde görmeyi gerekli kılmıştır.

Gerek tek tek sözlüklerle ilgili eleştirilere gerekse de Arap sözlük bilimciliğine ilişkin bu gibi genel tenkitlere rağmen, sözlükler dayanmış oldukları referanslar ve birbirinden çok farklı leksikografik sistemler bakımından akıl almaz bir gayretin ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Bu itibarla Arap sözlükleri kelimelerin sadece semantik

.....

191 Kuneybî, *Dirâsât*, s. 123.

192 Abdüddâyim, *en-Nazariyyetü’l-lugaviyye*, s. 292-293.

düzeyde değil, yapısal olarak da çok farklı yönden incelendiği bir koleksiyonu gözler önüne sermektedir. Günümüzde ise bu koleksiyon benzer referans noktalarına gönderme yaparak daha da çeşitlenerek gelişmektedir. Özellikle iki dilli ve çok dilli sözlük yazımı, elektronik sözlükçülük gibi alanlarda, Arap dil kurumları ve özel teşebbüslerin katkılarıyla çok farklı ürünler ortaya konmaktadır. Bu devâsâ sözlük koleksiyonunun temel omurgasını ise dil geleneğinde klasikleşmiş sözlükler oluşturmaktadır.

Bibliyografya

- Abdullah b. Abbas, *Garibü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Bulut, Kahire: Mektebetü'z-zehrâ, 1413/1993.
- Abderrahman, Wajieh Hamad, *The Role of Derivation in the Process of Neologisation in Modern Literary Arabic* (doktora tezi), University of London, London, 1981.
- Abdülmesih, Corc Mitri – Hânî Corc Tabrî, *el-Halîl: Mu'cemü mustalahâti'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.
- Abdurrahman, Afif, "Min kazâya'l-mu'cemiyeti'l-Arabiyyeti'l-muâsıra", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye el-Ürdünî*, XII/35 (1988), s. 15-19.
- Abdurrahman el-Hemedânî, *el-Elfâzû'l-kitâbiyye*, nşr. Mahmûd Tefîk, Kahire 1931-1979.
- Abdüddâyim, M. Abdülazîz, *en-Nazariyyetü'l-lugaviyye fi't-türâsi'l-Arabî*, Kahire: Dârü's-selâm, 2006.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yay., 2003.
- Âl Yâsîn, M. Hüseyin, "Mâ Vuzia fi'l-luga inde'l-Arab fî nihâyeti'l-karnî's-sâlis", *el-Mevrid*, IX (1981), s. 261-263.
- Askerî, Ebû Hilâl, *et-Telhis fî ma'rifeti'l-esmâ'*, nşr. İzzet Hasan, Dimaşk: Dâru Talâs, 1970.
- Asmaî, *Kitâbü'n-Nebât*, nşr. Haffner, *el-Bülga fî şüzürî'z-zeheb* içinde, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyya, 1908, 1914.
-, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr. L. Şeyho, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyin, 1912.
- Attâr, Ahmed Abdülgafûr, *es-Sihâh ve medârisü'l-mu'cemâti'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyin, 1410/1990.
- Aytaç, Bedrettin, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.

-, “Arap Dünyasında Türkçe Aile Adları”, *EKEV Akademi Dergisi*, II (2000), s.153-159.
- Ba’lî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû’l-Feth, *el-Müselles zû’l-ma’ne’l-vâhid*, nşr. Abdülkerîm Avfî, Küveyt: Merkezû’l-mahtûtât ve’t-türâs ve’l-vesâik, 1421/2000.
- Başaran, Selman, “el-Fâik fî garîbî’l-hadîs”, *DİA*, 1995, XII, 102.
- Bedevi, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm’ın Rolü*, trc. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay., 2002.
- Belâsî, M. Seyyid Ali, “Mesîretü’l-fikrî’l-iştikâkî fi’l-lugati’l-Arabiyye”, *Âfâku’s-sekâfe ve’t-türâs*, IV/15 (1996), s. 20-23.
- Bevvâb, Mervân v.dğr., *İhsâu’l-ef’âlî’l-Arabiyye fi’l-mu’cemi’l-hâsûbî*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, ts.
- Blochmann, H., “Contributions to Persian Lexicography”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, XXXVII/1 (1868), s. 1-72.
- Bobzin, H., *el-Ef’âlû’ş-şâia fi’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, trc. İsmâil Ahmed Amâyire, Medine: el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye Vizâretü’t-ta’lîmî’l-âlf, 1405.
- Boz, Erdoğan, “Leksikografi Teriminin Tanımı ve Türkçe Karşılığı Üzerine”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2011), s. 9-14.
- Brockelmann, Carl, *GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden: E. J. Brill, 1943.
-, *Târîhu’l-edebî’l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, I-VI, Kahire: Dârü’l-maârif, ts.
- Bûbû, Mes’ûd, *Eserü’d-dahîl ale’l-Arabiyyeti’l-fushâ fî asri’l-ihticâc*, Dımaşk: Menşûrâtü Vizâreti’s-sekâfe, 1982.
-, *Fî Fikhi’l-lugati’l-Arabiyye*, Dımaşk: Câmîatü Dımaşk, 1414/1994.
- Bulut, Ali, “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbu’l-Kur’ân, Meânî’l-Kur’ân, İrâbu’l-Kur’ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-13 (2001), s. 391-408.
- Cârim, Ali, “Terâdüf”, *Mecelletü Mecmai’l-lugati’l-Arabiyye*, sy. 1 (1353/1934), s. 303-331.
- Carter, M. G., “Arabic Lexicography”, *The Cambridge History of Arabic Literature*, ed. M. J. L. Young, London: Cambridge University Press, 1990, s. 106-117.
-, “Lexicography: Medieval”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami – P. Starkey, London: Routledge, 1998, II, 467-469.

- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed, *el-Muarreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî alâ hurûfî'l-mu'cem*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire: Dârü'l-kütüb, 1969.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyin, 1984.
- Ceviz, Nurettin, "Arapçada Kelime Vurgusu", *Dil Dergisi*, sy. 60 (1997), s. 57-63.
- – Soner Gündüzöz, "Osmanlı Medrese Kültüründe Manzum İlmî Eser Geleneginin Güzel Bir Örneği: Lûgat-i Yûsuf", *EKEV Akademi Dergisi*, X/29 (2006), s. 211-230.
- Civelek, Yakup, *Arap Sözlük Bilimi: Sözlükçülük-Sözlük Ekolleri ve Türleri*, Çorum: Üniversite Yay., 2011.
- Cündî, Alemüddîn, *Lehçetü'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'l-fushâ ve lehecâ-ti'l-kabâil*, Kahire: Dârü'l-ulûm, 1960.
- Çağmar, M. Edip, "Araplarda Ad Koyma", *Nûsha*, III/8 (2003), s. 91-105.
- Çelebi, Muharrem, "Arapçada Ezdâd Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1987), s. 35-50.
- Çöğenli, M. Sadi, *Kur'an'da Geçen Fiillerin Morfoloji (Sarf) Yönünden Bir İncelemesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 1988.
-, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Sözlükler Katalogu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, II/7-8 (2000-2001), s. 99-134.
- Demirayak, Kenan – M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., 1994.
- Dervîş, Abdullah, *el-Meâcimü'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısıriyye, 1956.
- Doumit, Jabr, *Felsefetü'l-lugati'l-Arabiyye ve tetavvürühâ*, Kahire: Dârü'l fikri'l Arabî, ts.
- Durmuş, İsmail, "Arapça Sözlük Yazımı: Farklı Yöntem ve Türler", *Türkiye'de ve Dünya'da Sözlük Yazımı ve Araştırmaları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (İlhan Ayverdi Anısına)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010, s. 334-343.
-, "Sözlük", *DİA*, 2009, XXXVII, 398-401.
- Ebü'l-Fazl İbrâhim, "el-Ezdâd", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 16 (1964), s. 71-75.

- Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-İbdâl*, nşr. İzzeddin et-Tenûhî, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1379/1960.
- Efgânî, Saîd, *Fî Usûli'n-nahv*, Dımaşk: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1376/1957.
-, *Min Târîhi'n-nahv târîh ve nûsûs*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1398/1978.
- Elmalî, Hüseyin, "Ebû Zeyd el-Ensârî", *DİA*, 1994, X, 270.
- – Şükrü Arslan, "Garîb", *DİA*, 1996, XIII, 374-375.
- Emîn b. Fazlullah, *Kasdü's-sebîl fî'l-lugati'l-Arabiyye mine'd-dahîl*, nşr. Muhammed es-Sînî, Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1994.
- Emîn, M. Şevkî, "Cevâzü't-ta'rib alâ gayri evzânî'l-Arab", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 11 (1959), s. 200-207.
- Eminoğlu, Emin, *Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük*, Sivas: Asitan Yay., 2010.
- Enîs, İbrâhim, "Vahyü'l-asvât fi'l-luga", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 17 (1964), s. 127-137.
- Eren, Ali Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, sy. IX/1 (2009), s. 129-151.
- Esmer, Râcî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî ilmi's-sarf*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Fârâbî, İshak b. İbrâhim, *Dîvânü'l-edeb*, nşr. Ahmed Muhtâr Ömer – İbrâhim Enîs, I-II, Kahire: Mecmau'l lugati'l Arabiyye, ts.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986.
- Fehmî, Mansûr, "el-Ezdâd", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 2 (1936), s. 228-234.
- Fehmî, Mehmed, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1335/1917.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1980.
- Fleisch, Henri, "İbn Fâris", trc. Mustafa Kaya - Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2010), s. 209-219.
-, "İbn Fâris", *Eİ²* (İng.), 1971, III, 764-765.
- Fück, Johann, *el-Arabiyye dirâsât fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, nşr. Ahmed Emîn – Yûsuf Mûsâ, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1370/1951.
- Geyer, R., "Kitâbü'l-Vuhûş", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu Wien (SBAW)*, CXV (1888), s. 353-420.

- Gorkha, Elzbieta, "Arabic Dictionaries in Anagrammatical Arrangement", *Folia Orientalia*, XIII (1985-86), s. 161-173.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumuna*, trc. Lutfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yay., 2003.
- Gümüş, Sadreddin, "Garibü'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-88), s. 9-26.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi: Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, İstanbul: Kayihan Yay., 2005.
-, "Arapça'nın Potansiyeli: Arapçada Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife*, IV/2 (2004), s. 177-196.
-, "Arapçada Etimolojik Yanlıklar: Halk Etimolojisi ve Dilbilimci Yorumları Kısacasında Dil", *EKEV Akademi Dergisi*, IX/23 (2005), s. 223-238.
- Hadj-Salah, A., "Lugha", *El²* (İng.), 1979, V, 803-806.
- Hafâcî, Şehâbeddin, *Şifâü'l-galîl fîmâ verede fî kelâmî'l-Arab mine'd-dahîl*, nşr. Abdülmün'im Hafâcî, Kahire: el-Matbaatü'l-münfiyye, 1952.
- Haffâr, Nebîl, "el-Mu'cemü'l-Arabî", *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2007, XIX, 72-76.
- Hamza el-İsfahânî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi'l-emsâli's-sâire*, nşr. Abdülmecîd Katâmîş, I-II, Kahire: Dârü'l-maârif, 1971-72.
- Hassân, Temmâm, *el-Luga beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısıriyye, 1958.
- Haywood, John A., *Arabic Lexicography*, Leiden: Brill Archive, 1960.
-, "Kâmûs", *El²* (İng.), IV, 1978, s. 524-525.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî, "Kaziyyetü'l-mustalahi'l-lugaviyyi'l-hadîs", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 57 (1406/1985), s. 122-140.
-, "İlmü'l-mustalah", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, sy. 59 (1407/1986), s. 49-80.
-, "Sözlük Yapımında Modern Akımlar", trc. A. Kazım Ürün, *Nûsha*, III/8 (2003), s. 157-172.
- Hilâlî, Sâdık, "es-Sevâbık ve'l-levâhık fî mustalahâtî'l-ulûmî't-tıbbiyye", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye el-Ürdüniyye*, XI/32 (1407/1987), s. 147-198.
- Hirî, *Vücühü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Dimaşk: Dârü's-sekâ, 1996.

- İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emîn v.dğr., I-VII, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1359-72/1940-53.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Ali en-Neccâr, I-III, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1371-76/1952-56.
-, *Sırru sînâati'l-i'râb*, nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr., Kahire: İdâretü's-sekâfeti'l-âmme, 1373/1954.
- İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1345.
-, *el-İstikâk*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, y.y.: Mektebetü'l-Hancî, 1958.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*, I-VIII, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1968-72.
- İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ'*, nşr. Joseph Hell, Leiden: E. J. Brill, 1916.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, I-IV, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383-85/1963-65.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, ed. B. Bhattacharyya, Kahire: Oriental Institute, 1957.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Câmi'at-ta'rib ve Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1982.
- Karslı, İlyas, *Mütercim Ahmed Âsım Efendi ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000.
- Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü lugâti't-Türk*, trc. Besim Atalay, Ankara: TDK Yay., 1992.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarîf Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye*, nşr. M. Sevâî, Dimaşk: Institute Français de Damas, 1991.
- Keskiner, Osman, *Arap Edebiyatında İnşâ San'atının Gelişmesi* (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstetraf*, trc. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kılıç, Hulusi, *Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları* (doktora tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1984.
-, "el-Kâmûsü'l-muhî", *DİA*, 1994, XXIV, 288.

- Kılıçlı, Mustafa, *Arapçada Müselles Lugatlar ve Müellifleri*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 1998.
- Koçak, İnci, "Bazı Arap Ülke ve Şehir Adları", *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXVI/2 (1993), s. 127-135.
- Kofler, Hans, "Kitâbü'l-Ezdâd", *Islamica*, V (1931), s. 247-293.
- Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Dirâsât fî ta'sîli'l-muarrebât ve'l-mustalah min hilâli dirâseti tahkiki ta'rîbi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye li'bn Kemâl Bâşâ*, Beyrut-Amman: Dârü'l-cil - Dâru Ammâr, ts.
-, *Mu'cemü'l-müennesâti's-semâiyye: el-Arabiyye ve'd-dahile*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1407/1987.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili: Arapça*, Konya: İlim Yayma Yay., 1969.
- Lane, Edward William, *The Arabic-English Lexicon*, I-II, London: Islamic Texts Society, 1984.
- Mahzûmî Mehdî, *el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî a'mâlühü ve menhecüh*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- Masliyah, Sadok, "Four Turkish Suffixes in Iraqi Arabic: -Lı, -Lık, -Sız, and -Çı", *Journal of Semitic Studies*, XLI/2 (1996), s. 291-300.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-emsâl*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Kahire: Dârü'l-fikr, 1393/1972.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, trc. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yay., 2000.
- M. Fuâd Abdülbakî, *Mu'cemü garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1950.
- Muallim Nâci, *Sânihatü'l-Arab*, nşr. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2002.
- Mugnim, Muhammed, "Mes'eletü's-sevâbik ve'l-levâhik ve turuku muâlecetihâ", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 24 (1985), s. 95-102.
- Muhammed İsmâil İbrâhim, *Mu'cemü'l-elfâz ve'l-a'lâmi'l-Kur'âniyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Muhtar, Cemal, *İki Kur'an Sözlüğü: Lugat-ı Ferišteoğlu ve Lugat-ı Kânün-ı İlâhî*, İstanbul: İFAV, 1993.
-, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986), s. 353-354.
- Mustafa Remzi, Antakyalı, *Nüfüzü'l-lisân ve uküdü'l-hisân*, nşr. Mehmet Yavuz, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.

- Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kitâ-bi'l-Arabî, 1394/1974.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, I-IV, İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1304-1305.
- Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemü'l-Arabî neş'etühû ve tetavvürüh*, I-II, Kahire: Dâru Mısır li't-tibâa, 1408/1988.
- Nöldeke, Theodor, *el-Lugâtü's-Sâmiyye*, trc. Ramazan Abdüttevâb, Kahire: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir: Çok Anlamlı Kavramlar, Kelimeler ve Edatlar*, Samsun: Etüt Yay., 2001.
- Ömer, Ahmed Muhtâr, *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab maa dirâse li-ka-ziyyeti't-te'sîr ve't-teessür*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1997.
- Özbalıkcı, Reşit, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstîşhad*, İzmir: Tibyan Yay., 2001.
- Özege, M. Seyfettin, *Türkçe Eserler Katalogu*, I-V, İstanbul: Fatih Matbaası, 1975.
- Özel, Ahmet, "İslam Dünyasında Ansiklopediler", *İslam ve Klasik*, ed. Sami Erdem – M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008, s. 379-403.
- Râgıb İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Istılahları Sözlüğü*, trc. Mehmet Yolcu – Abdülkadir Güneş, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Rummânî, *el-Elfâzü'l-müterâdifetü'l-mütekâribetü'l-ma'nâ*, nşr. Fethul-lah Sâlih Ali el-Mısırî, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1407/1987.
- Sâmerrâî, İbrâhim, "el-Muhtasarât ve'r-rumûz fî't-türâsi'l-Arabî", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye el-Ürdünî*, XI/32 (1407/1987), s. 105-120.
-, "Maa'l-mu'cemâti'l-lugaviyyeti'l-kadîme ve mes'eleti't-tashîhi'l-lugavî", *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye*, sy. 15 (1988), s. 5-33.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sekâfî, Ebû Bekir Abdullah b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Envâ' ve'l-ezmine ve ma'rifeti a'yânî'l-kevâhib*, nşr. Hüseyin Elmalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I-II, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ, 1316/1898.

- Somogyi, Joseph, "Arabic Literature during the Abbasid Period", *Islamic Culture*, XXXI (1957), s. 292-313.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1981.
- Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, ts.
-, *el-Mühezzeb fîmâ vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb*, nşr. Tihâmî Râcî el-Hâşimî, Mağrib: Sundûku ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, ts.
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987.
-, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1987.
- Şâhîn, Abdüssabûr, *Dirâsat lugaviyye el-kıyâs fi'l-fushâ-ed-dahil fi'l-âmîyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- Şâmil Fahri Yahya, *Arapça'nın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar* (doktora tezi), İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1986.
- Sensoy, Sedat, "İslam Kültürü Sözlük Yazımında İki Klasik: Cevherî'nin *es-Sihâh*'i ve Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhit*'i", *İslam ve Klasik*, ed. Sami Erdem – M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008, s. 405-416.
- Şeyhûn, Muhammed es-Seyyid, *el-Üslûbü'l-kinât neş'etühû tetavvû-ruhû belâgatüh*, Kahire: Mektebetü'l-küllîyyâtî'l-Ezheriyye, 1398/1978.
- Tural, Hüseyin, "İbn Fâris", *DİA*, 1999, XIX, 480.
- Tuzcu, Kemal, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", *Nüsha*, I/1 (2001), s. 66-71.
- Tüccar, Zülfikâr, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, 1994, X, 244-245.
- Tülücü, Süleyman, "Asmaî", *DİA*, 1991, III, 499-500.
- Türcan, Selim, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/18 (2010), s. 99-124.
- Türker, Yusuf, *er-Râgib el-İsfahânî'nin Müfredâtü Elfazil-Kur'ân'ı / Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, İstanbul: Pınar Yay., 2007.
- Türkmen, Dursun Ali, *Mütercim Asım Efendi ve Tuhfe-i Asım İsimli Eseri* (yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Vâlî, Hüseyin, “Sebilü’l-iştikâk beyne’s-semâ ve’l-kıyâs”, *Mecelletü Mecmai’l-lugati’l-Arabiyye el-Meleki*, sy. 2 (1935), s. 195-227.
- Ya’küb, Emîl Bedî’, *Mu’cemü’l-hatâ’ ve’s-savâb fi’l-luga*, Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-Melâyîn, 1983.
-, *Fıkhü’l-lugati’l-Arabiyye ve hasâisühâ*, Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1986.
- Yavuz, Galip, “Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2001), s. 111-121.
- Yavuz, Mehmet, “Mu’arreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler”, *Nüsha*, I/2 (2001), s. 112-119.
-, “Yabancı Kelimelerin Arapçada Kullanılışı veya Tanınmasındaki Ölçüler”, *Nüsha*, I/2 (2001), s. 71-78.
- Yesûf, Rifâîl Nahle, *Kâmüsü’l-müterâdifât ve’l-mütecânisât*, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtülkiyye, 1957.
- Yıldırım, Kadri, “Arap Dilinde ‘Nebr’ (Vurgu)”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2003), s. 163-191.
- Yolcu, Mehmet, “Ragib el-İsfahânî ve el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân’ı”, *Hikmet Yurdu*, I/1 (2008), s. 109-147.
- Yüce, Nuri, “Zemahşerî”, *İA*, 1986, XIII, 509-514.
- Zaza, Hasan, *Kelâmü’l-Arab min kazâyâ lugati’l-Arabiyye*, Beyrut: Darü’n-nehda, 1976.
- Zeccâc, *Kitâbü Faaltü ve ef’altü*, nşr. Mâcid Hasan ez-Zehbî, Dımaşk: eş-Şeriketü’l-müttahide, 1984.
- Zennâd, Ezher, *Dürüs fi’l-belâgati’l-Arabiyye nahve rû’yetin cedîde*, Kazablanka: el-Merkezü’s-sekâfî el-Arabî, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. M. Ebû’l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1376/1957.

İleri Okuma Önerileri

- Attâr, Ahmed Abdülgafûr, *es-Sihâh ve medârisü’l-mu’cemâti’l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-Melâyîn, 1410/1990.
- Bübü, Mes’ûd, *Eserü’d-dahîl ale’l-Arabiyyeti’l-fushâ fi asri’l-ihcâc*, Dımaşk: Menşürâtü Vizâreti’s-sekâfe, 1982.
- Civelek, Yakup, *Arap Sözlük Bilimi: Sözlükçülük-Sözlük Ekolleri ve Türleri*, Çorum: Üniversite Yay., 2011.

- Dervîş, Abdullah, *el-Meâcimü'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Enc-lû el-Mısriyye, 1956.
- Fück, Johann, *el-Arabiyye dirâsât fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, nşr. Ahmed Emîn-Yûsuf Mûsâ, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1370/1951.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi: Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2005.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Câmi'at-ta'rîb ve Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1982.
- Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Dirâsât fî ta'sili'l-muarrebât ve'l-mustalah min hilâli dirâseti tahkîki ta'rîbi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye li'bn Kemâl Bâşâ*, Beyrut-Amman: Dârü'l-cil - Dâru Ammâr, ts.
- Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemü'l-Arabî neşetühü ve tetavvürüh*, Kahire: Dâru Mısır li't-tibâa, 1408/1988.

2

NAHİV İLMİ

M. Şirin Çıkar

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Gramer Kurallarını Tespite Duyulan İhtiyaç

Dili doğru bir şekilde, kurala uygun olarak konuşma ve yazmayı hedefleyen gramer ilmi, konuşulan ve toplumda iletişimi sağlayan sözlü dili kayıt altına alır, konuşulan dilin kurallarını belirleyerek, cümle yapısı, ses ve biçimini inceler. Dolayısıyla gramer ilminin ortaya çıkması için, dilin toplumda belli bir seviyede olması, öneminin farkına varılması, doğru kullanımın kabul görmesi ve özellikle de başkalarına öğretme ihtiyacının hâsıl olması gerekir.¹

Gramer ilmiyle ilk defa Antik Yunan toplumunun ilgilendiği, üzerinde düşündüğü ve bu konudaki ihtiyacı ortaya koyduğu açıktır. Ancak bu toplumda dil çalışmaları, felsefe ile birlikte ele alındığından gramerin ve dolayısıyla dilin felsefî bir içerikle işlendiği görülmektedir. Dil-varlık, dil-düşünce konuları ve genel olarak dilin kaynağı sorunuyla beraber ele alınması da bu durumu gözler önüne sermektedir.² Bununla beraber gramerle doğrudan alakalı olan kelimenin kısımları gibi konuları ilk ele alan Eflâtun'un bu düşüncesi aynı zamanda gramer ilminin de başlangıcı kabul edilebilir.³

.....

1 Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları*, s. 12 vd.

2 Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî*, s. 61.

3 Gâlî, *Eimmetü'n-nühât*, s. 77; Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî*, s. 62.

Ondan sonra gelen Aristo felsefesinde dilin önemli bir yeri vardır. Nitekim o, kelimenin kısımlarını, yapısını, sayısını ele almakla beraber düşünceyle olan ilişkisini de irdelemeye çalışmıştır.⁴ O, kelimeyi kısımlara ayırmakla birlikte her birinin tanımını da yapmıştır. Ona göre isim, zamanla ilgisi olmaksızın üzerinde uzlaşma sağlanmış bir mânası olan, her bir unsuru ayrı ayrı alındığı zaman ise mânası olmayan bir ses birimidir. Fiil, kendi öz anlamına “zaman” mânasını ekleyen bir kelime, bağlaç ise birleşik, anlamsız bir ses birimidir.⁵ Bu tanımlar daha sonraki dil çalışmalarında da temel alınacaktır. Ancak asıl gramerci kabul edilen ve bu konuda bir de eser yazan isim Thrax’tır.⁶

Hintliler de gramer alanında yazdıkları eserlerle en az Yunanlılar kadar dikkat çekmişlerdir. Ancak Hintliler’in gramer çalışmaları, Yunanlılar gibi felsefî düşünceden değil, kutsal kabul edilen Veda metinlerinin gramatikal yapısını, Veda ezgilerinin ses düzenini korumak amacıyla ortaya çıkmıştır.⁷ Milâttan önce VII-VI. yüzyılda yaşayan Panini, Vedalar’ın dili Sanskritçe gramerine dair yazdığı eserde 4000 gramer kuralını özdeyişler halinde ifade etmiştir. Hintliler, dil ile ilgili doğru verileri toplamayı hedeflemişlerdir. Doğru malzeme kayıt altına alındığında kutsal metinlerin doğru ve sürekli anlaşılması da korunma altına alınacaktır. Hintliler bu yönleriyle Arap gramercilere daha çok benzerlik göstermektedirler.⁸

Gerek gramer araştırmaları tarihi içerisindeki önemleri gerekse Araplar’la olan iletişimleri itibariyle Süryânîler’in de bu alanda mühim bir yeri vardır. Yunanlılar’la yakınlıkları, onları, Yunan gramerini Süryânîce’ye çevirmeye ve onların düşüncelerinden faydalanmaya sevketmiştir.⁹ Ancak daha sonra Süryânîler’in Arapça’yı bir dil olarak kullanmaya başlamalarıyla beraber Süryânî grameri eski önemini kaybetmeye başlamıştır.

İslâm’ın yayılması ve medeniyet kurmasıyla beraber Arap dili de kendi gramer ilmini oluşturmak zorunda kalmıştır. İslâmiyet’ten

.....

4 Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları*, s. 14.

5 Aristoteles, *Poetika*, s. 57.

6 Gâli, *Eimmetü’n-nühât*, s. 84.

7 Ayoub, “Arabic Linguistic Thought”, s. 3.

8 Râcihi, *en-Nahvü’l-Arabî*, s. 11.

9 Troupeau, “Neş’etü’n-nahvi’l-Arabî”, s. 132; Ömer, *el-Bahsü’l-lugavî*, s. 65.

önce Arap toplumu, yabancılarla çok fazla irtibatlı olmadığından ve onlardan fazla etkilenmediğinden kendi dilini doğru bir şekilde kullanıyordu. Toplumda var olan “dil zevki/selîkası” yanlışların hemen farkedilip düzeltilmesine yardımcı oluyordu.

Ancak bu durum İslâmiyet’in başta Arap toplumunda olmak üzere bölgede yayılması ve Araplar’ın başka milletlerle daha fazla bağlantı kurmaları sebebiyle değişmiştir. Özellikle sınır boylarında ve ticarî merkezlerde bulunan Araplar’ın kullandıkları dil gün geçtikçe yabancıların etkisiyle bozulmaya başlamıştı. Bu olgu, doğru dilin korumaya altına alınması ve öğretilmesi ihtiyacını gün yüzüne çıkarmıştır.

Gramer ilminin ortaya çıkması için şartlar Arap toplumunda artık olgunlaşmaya başlamıştır. Zira dil seviyesi zaten önceden beri üst düzeyde olup, toplum da bu ilme olan ihtiyacı hissediyordu. Bununla birlikte genel olarak dil ilminin ve özelde de Arap gramerinin ortaya çıkmasını tetikleyen en büyük sebeplerden biri de dinî metinleri koruma çabasıdır. Dinî metni doğru bir şekilde anlamak için her şeyden önce var olan metni olduğu gibi ve en doğru şekliyle korumak gerekmektedir.

Aslında Arap dünyasının o döneme kadar olan süreçte dil ve özellikle de konuşma alanında çok üst seviyede olduğu kabul edilir. Zira şiir şölenlerinde okunan şiirler ve onlar hakkında yapılan yorumlar toplum olarak Araplar’ın dil zevkinin seviyesini zaten belirlemektedir. Herkesin doğru konuştuğu, yanlış konuşulduğunda hemen farkedilen bir ortam, var olan malzemeyi kayıt altına alma ihtiyacını doğurmayabilir. Nahiv kurallarına da öteden beri riayet edildiği, eski Arap edebiyatından da belli olmaktadır. Câhiliye ve İslâm döneminde bazı Araplar okuma ve yazmayı güzel ve doğru bir şekilde yapabiliyorlardı. Bu durumda onların dil kurallarını, isimlerini bilmeden doğru bir şekilde kullandıklarını göstermektedir.¹⁰

Gramer ilmi, diğer toplumlarda olduğu gibi Arap toplumu için de zamanla ihtiyaç haline gelmişti. Bunun en büyük sebebi de İslâm’ın hızla yayılması, Arap olmayanların müslüman olmaları ve Arapça’yı konuşmak zorunda olmalarıdır.¹¹ Onlardan önce Araplar, gramer ilmini, bilmeden fiilî olarak doğru bir şekilde uygulayabiliyorlardı.

.....

10 Mekrem, *el-Halekatü’l-mefkûde*, s. 15.

11 Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv*, s. 9.

Ancak yabancılar için bu durum söz konusu değildir. Bir taraftan hatalar göze çarpmaya başlamış diğer taraftan da Arap olmayanlara Arapça öğretimi zorunlu bir hal almıştır. Özellikle Arap dilinde yapılan hata (lahn) Hz. Peygamber dönemine ve daha sonra halifeler dönemine dayandırılacak kadar eski bir tarihe sahiptir. Bu hatalar günlük dilde kullanıldığında belki çok fazla üzerinde durulmayabilir. Ancak dinî konularda özellikle de Kur'an âyetlerinin okunması ve yorumlanması aşamasında ortaya çıktığında düşünen insanları endişeye sevketmiştir. Bu durum aynı zamanda, dinî ilimlerin tedvini ile birlikte dille ilgili de örnek toplama ve kural belirleme ihtiyacını doğuran en büyük sebep olmuştur.¹²

Bir dile ait gramer ilmi, bütün bu ihtiyaçları giderme amacıyla ortaya çıkmaya başlar. İlk başlarda, Arap gramerinde gördüğümüz gibi basit sorulara yanıt bulma amacını taşır. Dil seviyesi yükseldikçe buna paralel olarak gramer ilminin de içeriği artar ve seviyesi yükselir. Gramer ilminin varacağı son nokta, herkesin kabul edeceği temel esaslar geliştirmek ve dilin doğru kullanım çerçevesini çizmek olacaktır.

Arap gramerinin başlangıç aşamasında, kullandığı yöntem olan "doğru lehçe"lerden yola çıkarak kuralları belirleme yöntemi daha sonraları tartışma konusu olmuştur. Öne sürülen temel eleştiri, bu yöntemle bütün Arap dilinin kayıt altına alınmadığı, bilakis büyük bir kısmının görmezden gelinerek dışlandığı şeklindedir. Bu eleştirinin isabetli tarafları olabilir, ancak hayatîyetini sürdüren ama aynı zamanda o dilin temel kullanımlarına uygun olan hususları tespit etmek ve bundan sonraki gelişmeleri de buna göre bir sisteme koymak yanlış olmasa gerektir. Zira yapılan şeyle Arap dilinin gelişmesi önüne bir engel konulmamıştır, aksine tespit edilen doğru kurallar çerçevesinde dil her dönemde kendini geliştirebilme imkânına sahip olmuştur.

Dil, toplumun gelişimine boyun eğerek ve toplumun gelişmesine paralel olarak gelişir, terkipleri çoğalır ve toplumsal hayatın gelişimine uygun bir şekilde üslupları da şekillenir. Dil toplumun duygu, düşünce ve hayaline uyum sağlarsa, terkip, üslup ve kelimelerindeki

••••••••••

12 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 251; Mes'ûd, *Sîbeveyhi*, s. 13; Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv*, s. 8.

zenginliğini büyük ölçüde tamamlamış demektir. İşte o zaman, nahve ait gözlemlerin elde edilmesi, nahivcilerin buna dayalı olarak nahve ait kural ve hükümlerin elde etmesi için uygun zemin hazırlanmıştır.

Dilin genel kullanımı göz önüne alındığında, aklı değil de hissi olduğu ve uylaşım ile geçerli bir hal aldığı görülecektir. Oysaki nahiv/ gramer ilmi bunun tam tersidir; akla dayanır, ilke ve kurallara bağlı olarak doğru dile dayalı bir sistem kurmaya çalışır.¹³

2. İlk Kuralları Kim Derledi?

Arap-İslâm medeniyetinde çok önemli bir yere sahip olan dil ilmi, ilimlerin tasnifinde ilk sırada gelmektedir. Bu gerçek, diğer ilimlere geçmeden önce dil ilmini tam ve doğru bir şekilde öğrenmenin zorunlu olduğunu göstermektedir.¹⁴ Kimileri, dil ilmini, “alet ilmi” olarak adlandırılması dolayısıyla küçümsemektedir. Oysa durum tam tersidir, zira bu ilim öğrenilmeden diğer ilimlerde mesafe almak mümkün değildir.

Dil ilmi içinde de gramer ilmi önemli bir yere sahiptir. İlk dönemlerde nahiv ve sarf ilmini tek bir çatı altında barındıran gramer/nahiv ilmi, İslâm dünyasında dil ilminin ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlamıştır.

Gramer ilminin ilk defa kimin tarafından ortaya konulduğu veya kullanıldığı üzerinde çok fazla tartışma vardır.¹⁵ Ancak bütün tarafların işaret ettiği kişi olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) öne çıkmaktadır. Düelî'den *el-Kitâb*'ı yazan Sîbeveyhi'ye kadar olan dönemde yaşananlar, Arap gramer ilminin nasıl ortaya çıktığını gözler önüne sermektedir.

Düelî'nin nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilmesi, onun bütün nahiv kural ve kaidelerini bir seferde belirlediği anlamına gelmez. Onun yaptığı, hareketlerin noktalar şeklinde belirlenmesi ve temel birkaç gramer teriminin zikredilmesinden ibarettir. Düelî'ye

.....

13 Es'ad, *Makâlât*, s. 261.

14 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 3 vd.

15 Bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 33; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 6; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 21; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 4; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 13; Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv*, s. 27; Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 30.

atfedilen rivayetler,¹⁶ nahvin ona nispetini doğrulamaktadır. Bütün âlimler bu konuda hemfikirdirler. O, Kur'an'a noktalar şeklindeki ırâp hareketlerini koyarak dikkatlerin nahiv ilmi üzerine çekilmesine sebep olmuştur.¹⁷ Ebû'l-Esved'in bu gayreti, kutsal metni hatalardan koruma amacıyla birlikte, nahiv ilminin metodolojisinde çok büyük aşamayı ifade etmektedir.¹⁸ Çünkü ırâp hareketleri nahiv ilminin temelini teşkil eder. Düelf'nin çabası öncelikle çok basit bir amaca hizmet etmiş ve kelimelerin sonlarında bulunan hareketleri belirleme ve birbirlerine karışmasını engellemek¹⁹ ve bu yolla da doğru mânâyı tespit etmekle başlamıştır. Bu başlangıç, teoriden ziyade tatbiki daha yakındır. Burada Arap dili gramerini oluşturma fikrinden çok, metni kayıt altına almaya yönelik²⁰ bir gayret öne çıkmaktadır. Kur'an'ın noktalanması, nahiv çalışmalarına temel teşkil etmesi amacıyla yapılmış değildir. Ancak, noktalama işaretlerini ağzın hareketleriyle belirtirken gramer ile ilgili temel kavramların doğmasına sebep olmuştur.

Düelf'nin öğrencileri, Meymûn el-Akran,²¹ Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708),²² Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 129/747)²³ onun temellerini attığı konular üzerinde yoğunlaştıkları, birbirleriyle rekabet ettikleri ve eserler yazdıkları bilinmektedir.²⁴ Dolayısıyla bu grubun kendilerine kadar gelen konular üzerinde daha fazla durdukları ve onları bir adım daha ileriye taşıdıkları kesindir. Artık onların tartışmalarında kelimenin sonundaki hareketin sebebi ve bu kelimenin cümle içindeki konumu ana uğraşlardan biri olmuştur. Onlar, kendilerinden öncekiler gibi farkında olmadan bir uğraş alanına girmiş değillerdir.

.....

16 Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 18; Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 34.

17 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 286.

18 Râcihî, *Dürûs*, s. 10.

19 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 287; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 17.

20 Hassân, *el-Usûl*, s. 30.

21 Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, s. 315.

22 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 38-39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 63; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 23-24.

23 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 41; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 25.

24 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 40.

Düeli'nin öğrencilerinin öğrencileri olan Abdullah b. Ebü İshak el-Hadramî (ö. 117/735),²⁵ İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/736)²⁶ ve Ebü Amr b. el-Alâ el-Mâzinî ile (ö. 154/771)²⁷ birlikte nahiv tarihinde yeni bir dönem olan teorileştirme, tartışma ve tenkit dönemi başlamıştır.²⁸ Bu dönemde artık konuyla ilgili tartışmalar derinleşmiş ve başka ilim dallarıyla çekişmeler yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemde yukarıdaki isimlerden özellikle Hadramî öne çıkmakta ve yaptıklarıyla kendini hissettirmektedir.

Bu dönemden sonra artık eser yazma ve tartışılanları tedvin etme zamanı gelmiştir. Nitekim söz konusu zaman diliminde yaşayanlara bakıldığında bu net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu safhanın simge ismi Halîl b. Ahmed'dir (ö. 175/791).²⁹ Onunla birlikte öne çıkan diğer isimlerin ise Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798),³⁰ Ebü'l-Hattâb el-Ahfeş,³¹ Ebü Zeyd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830),³² Ebü Ca'fer er-Ruâsî³³ olduğu söylenebilir.

Halîl b. Ahmed iyi bir şekilde okunduğunda ve Sîbeveyhi'nin onun hakkında söylediklerine bakıldığında onun, kapsayıcılık ve kıyasın kullanımında nahivcilerin ilk zirvesini³⁴ temsil ettiği

.....

25 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 42; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rıvât*, II, 104-107.

26 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 49; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 64; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, II, 128-129; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 25-27.

27 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 46; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 231.

28 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 40.

29 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 54-56.

30 Sîbeveyhi'nin nakiller yaptığı Yûnus'un *el-Kıyâs fi'n-nahv* adlı bir de eser yazdığı rivayet edilmektedir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 51; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 365; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, I, 130).

31 Ahfeş el-Kebîr olarak da bilinen bu şahsın Hadramî ile Sîbeveyhi'yi birbirine bağlayan ve Sîbeveyhi'ye dersler vermiş önemli âlimlerden olduğu kabul edilir (bk. Muhtâr, *Târîhu'n-nahvî'l-Arabî*, s. 69).

32 Halîl b. Ahmed'in öğrencisi ve arkadaşı olan Ebü Zeyd'in *Kitâbü'l-Mantık* adlı bir eserinin de olduğu rivayet edilir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 77-78; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 143; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, II, 239-240).

33 Ruâsî, nahivle ilgili eser yazan ilk Küfeli'dir. Halîl'in çağdaşı olan ve Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında Küfî diye bahsettiği Ruâsî'nin yazdığı eserin adı *el-Faysal* olarak rivayet edilmektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 89; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, II, 197; Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv*, s. 41).

34 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 43.

görülecektir. Halîl b. Ahmed'le birlikte Arap nahvi artık bilimsel bir zeminde işlendiği için bu dönem aynı zamanda "tesis dönemi"³⁵ olarak da isimlendirilir. Ondan önce nahiv selfka tarafından belirlenmiş, dildiler, konuları birbirine bağlayan genel bağları dikkate almadan, bağımsız parçalar şeklinde konuları ele almışlardır. Halîl b. Ahmed'den önce Abdullah b. Ebû İshak ve İsâ b. Ömer gibi nahivcilerin de bu yönde çalışmaları olmuşsa da nahiv çalışmalarına ilmi, sistemli ve en önemlisi kıyasa dayalı bir çalışma yolunu açan kişi Halîl b. Ahmed'dir.³⁶

Onun, nahvin temellerini ve kurallarını kendisine ulaşılan esasa göre belirleme gayretleri olduğu gibi, dili toplama, metinlerini inceleme ve ondan kural çıkarmaya yönelik çalışmaları da olmuştur. Dilin tedvini, bu eylemdeki tümevarım yöntemleri, dilin taksimi, kısımlarının isimlendirilmesi ve ortak yönlerini vassfeden kaideleri koyma metotları onun nahiv çalışmalarındaki yöntemlerini belirlemiştir. Onun döneminde nahiv çalışmaları yazılı değil, ders ve tartışma meclislerinde oluşturulan halkalarda sözlü olarak devam etmiştir.³⁷ Bu dönemde nahivciler, kullanılan dile uygun olarak kurallar belirlemeye çalışmışlardır.³⁸ Sîbeveyhi'nin eserinin arka planı bu tür çalışmalar dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.

Sîbeveyhi, önceki nahivcilerin söylediklerini kitabına almıştır.³⁹ Bu *el-Kitâb*'ı tanımlamak için kullanılabilecek betimlemelerden biri olabilir ancak yeterli değildir. Zira o, aynı zamanda kendisinden sonra gelecek nahivcilerin de yolunu açmak ve birçok problemi rivayet çerçevesinden kurtarmak için bu problemleri mâkul bir düzene sokarak yeni bir düşünce kapısını da aralamıştır.⁴⁰

Yukarıda zikredilen dildilerin çoğunluğu Basra ekolünü oluşturan isimlerdir. Bu dönemde Küfe'de ise Ruâsî ve Kisâf ile onlardan dersler alan ve onlardan sonra bölgenin nahivdeki lideri olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823) öne çıkan isimler olarak görülmektedir.

.....

35 Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 9.

36 Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed*, s. 61.

37 Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 9.

38 Cihâmî, *el-İşkâliyyetü'l-lugaviyye*, s. 115.

39 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, II, 134-135.

40 Es'ad, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık*, s. 284-285.

İlk Telifler ve İlk Okullaşmalar

Nahiv ilmine dair en kapsamlı ve aynı zamanda günümüze ulaşan ilk eser olarak Sıbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını görmekteyiz. Bu eser nahiv ilminde olgunlaşmaya başlamış olan bir sistemi temsil etmektedir. Ondan önce yazılmış ve günümüze ulaşabilmiş başka bir eserin de olmaması, onun önemini bir kat daha arttırmaktadır. *el-Kitâb* aynı zamanda kendinden önce söylenenleri de aktarması sebebiyle daha da önemli hale gelmektedir.

Sıbeveyhi dönemine gelinceye kadar nahiv üzerinde çok çeşitli tartışmaların yapıldığı kesindir. Nahvin başlangıcı kabul edilen olayların farklılığına rağmen üzerinde ittifak edilen konu, Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) kuralları belirlemede ilmî bir çabaya girişen ve Arap nahvinin ilk tuğlası sayılacak noktalar halindeki frap hareketlerini belirleyen ilk şahıs olmasıdır.

Düelî'nin öğrencisi olan Nasr b. Âsım'ın Arapça ile ilgili bir eser yazdığı tabakat kitaplarında zikredilmektedir. *Kitâb fi'l-Arabiyye* adıyla anılan bu eser günümüze ulaşmamıştır.⁴¹ Aynı dönemde yaşayan Düelî'nin diğer bir öğrencisi Yahyâ b. Ya'mer'in de hocasından duyduklarını yazma, not alma alışkanlığının olduğu aktarılır.⁴² Burada Yahyâ'nın Haccâc ile aralarında geçen bir tartışmada bazı gramer terimleri gündeme gelmiştir. Haccâc dilde hata yapıp yapmadığını sorduğunda o, bir âyetteki "kâne"nin haberini yanlış okuduğunu belirtmiş, bu meyanda "nasb", "kâne'nin haberi" gibi terimler kullanmıştır.⁴³ Bu durum, o dönemde gramer ilmiyle ilgili temel sayılacak bazı kavramların kullanılmakta olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Yûnus b. Habîb'in *el-Luga*, *el-Emsâl*, *el-Kıyâs fi'n-nahv* adlarıyla eserleri zikredilse de bunlar günümüze ulaşmamıştır.⁴⁴

Düelî'nin öğrencilerinden sonra gelen Ebû İshak el-Hadramî'nin, günümüze ulaşmayan, hemzenin hükümleriyle ilgili *el-Hemz* adlı bir eserinin olduğu zikredilir. Hadramî'nin nahivle ilgili yapılan tartışmalarda son sözü söylediği ve bu konuda etkin olduğu dile getirilir.⁴⁵ O,

.....

41 Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 80 vd.

42 Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 89 vd.

43 Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, s. 28.

44 Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, I, 98.

45 Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 113 vd.

Ferezdak'ın şiirlerinde yaptığı ırap hatalarını yüzüne vurması üzerine şair tarafından hicvedilmiştir. Hadramî'den sonraki dönemde, iki öğrencisi öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki olan İsâ b. Ömer es-Sekafî'nin nahiv ve garîb ilminde söz sahibi olduğu söylenir. Öyle ki duyduğu her şeyi not alır ve bu notları sonra da düzenler ve sonuçlar çıkarırdı. Bundan dolayıdır ki yetmişten fazla kitap yazdığı rivayet edilmektedir. Nahiv tabakat kitapları onun nahivle ilgili, *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* adında iki kitap yazdığını bildirmektedir. Onun *el-Câmi'* adlı kitabının Sîbeveyhi tarafından alındığı ve Halîl b. Ahmed'e getirildiği; Halîl'in, hocası Sekafî'nin bu iki eserinden övgüyle söz ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁶

Hadramî'nin diğer bir öğrencisi ise Ebû Amr b. Alâ'dır. O da en az İsâ b. Ömer kadar öne çıkan bir isimdir. Öyle ki kendisinden sonra gelenler mutlaka ondan ve kıyasından faydalanmışlardır. Kûfe ekolüne ait ilk eser ise yine bu ekolün kurucusu olan Ebû Ca'fer er-Ruâsî'ye ait *el-Faysal* adlı kitaptır.

Kayıp halka olarak isimlendirilen bu evreden sonra gelen Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî ile (ö. 175/791)⁴⁷ başlayan yeni dönemde yazılan kitaplar günümüze ulaşmıştır. Halîl b. Ahmed, nahiv meselelerini genel bir çerçevede sunan, aruz ilmini bulan ve ilk sözlük çalışması olan *Kitâbü'l-Ayn*'in yazarı ve Sîbeveyhi'nin de hocasıdır. Onunla birlikte Arap grameri yeni bir sürece girmiş, bu dönemde genel konular ele alınarak daha genel kurallar belirlenmiştir.

Kendisinden önceki âlimlerin bıraktığı ilim havzasında yetişen Sîbeveyhi'nin ise kapsamlı ve olgunlaşmış bir kitap bırakması garip olmasa gerektir. Ondan öncekiler böyle bir eserin çıkışını hazırlamışlardır. Dolayısıyla *el-Kitâb*, bu süreçte oluşan ve gelişen fikirlerin toplandığı bir eseri temsil etmektedir.⁴⁸

Basra'da dinî ilimlerin tedrisini takip ederken yaptığı bir dil hatası, Sîbeveyhi'yi Arapça'yı öğrenmeye itmiş; İsâ b. Ömer, Yûnus b. Habîb ve Halîl b. Ahmed'den dil dersleri almıştır.⁴⁹ Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ında görüşlerini aldığı şahısları zikretmekten çekinmemiştir. Ayrıca "nahivciler" ifadesiyle, isimlerini zikretmediği bir gruptan da

.....

46 Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 174.

47 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 54-56.

48 Mübarek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 44.

49 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 57

bahsetmektedir. Bu ifade, o dönemde fasih dili konuşan insanların kastedildiği şeklinde yorumlanmıştır. Fakat şu açıktır ki *el-Kitâb*'ın çoğunu Halîl'den yapılan nakiller oluşturur.

Bundan da anlaşılmaktadır ki Sîbeveyhi yaşadığı döneme kadar olgunlaşarak gelen nahiv düşüncesine tâbi olmuştur. Zira kullandığı kavramlar da kendinden öncekilere aittir. Nitekim kullandığı ıstılahları tanımlamaması, onların herkes tarafından bilindiğine işarettir. Sîbeveyhi, kendisinden önce gelen bütün nahivcilerden yararlanmış, onların görüşlerine vâkıf olmuş ve bütün bu bilgileri bir kitapta toplamayı başarmıştır. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin gayretlerinin Arap nahvini genel bir kanunlaştırma çabasından ziyade konuyu vasseden bir çaba⁵⁰ olduğunu söyleyebiliriz. Yani onun yaptığı, kurallaştırmaktan ziyade derleme ve tasniftir.

Sîbeveyhi'den sonraki nahivciler, Arap âleminin içinde bulunduğu düşünce atmosferinden de yararlanarak nahve yeni bir yön vermişlerdir. Bu nahivcilerin yazdıkları eserlerinin birçoğunun elimize ulaşması, bu dönem hakkında sağlam bir fikir sahibi olmamızı kolaylaştırmaktadır.

Kûfe'de Ruâsî ve Kisâf'den dersler alan ve onlardan sonra bölgenin nahivdeki lideri olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, hocalarından öğrendiği nahve felsefe ve kelâmın da yardımıyla⁵¹ yeni bir şekil verme çabasına girmiştir. Ferrâ'nın, Me'mûn'a yakınlığıyla tanınması onun kelâm ilmine ve Mu'tezilî ekole olan meylinin bir göstergesi olarak algılanabilir.⁵²

Basra'da ise Sîbeveyhi'den sonra nahivcilerin imamı olan Müberred (ö. 285/989) nahivde kendisine has bir metot geliştirmiş, Sîbeveyhi'ye bazan muhalefet ve bazan da onu tenkit etmekten çekinmemiştir.⁵³ Sîbeveyhi'den sonraki nahivcilerden birçoğu, *el-Kitâb*'daki nahiv ıstılahlarını ve nahvin düşünce unsurlarını düzene sokmak için büyük bir çaba harcamışlardır.

.....

50 Mehîrî, *A'lâm ve âsâr*, s. 40.

51 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 91; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 333.

52 Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 124.

53 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 83; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 269-271; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, II, 147.

Müberra'den sonra, Arap nahvi bambaşka bir seyir izlemiştir. Bu süreçte rol alan nahivciler Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed ez-Zeccâc (ö. 311/923),⁵⁴ İbnü's-Serrâc (ö. 316/928),⁵⁵ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî (ö. 339/951),⁵⁶ Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/977),⁵⁷ Ebû'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/995),⁵⁸ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/988),⁵⁹ İbn Cinnî (ö. 392/1002)⁶⁰ gibi meşhur isimlerdir.

Bu dönemle birlikte, metotsuz olan nahve bir yol çizilmiş,⁶¹ kıyas ve ta'lîlde zirveye ulaşılmıştır.⁶² Bu şahıslarla birlikte nahiv ilmi geleneğinde büyük değişimler meydana gelmiş ve nahiv ilmi bir metodolojiye kavuşmuştur.

Sîbeveyhi'den sonraki iki asır süresince nahiv konusunda yazılan kitaplar, nahvin geçtiği süreci de çok güzel ortaya koymaktadır. İlk olarak muhtasar eserlerin yazılması, bir dönem nahiv konularında aşırı tafsîlâta girildiğinin göstergesidir. Söz konusu muhtasar eserlerin başlıcaları şunlardır: Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796) *el-Mukaddime fi'n-nahv'i*, Kisâfî'nin (ö. 189/805) *Muhtasar fi'n-nahv'i*, Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) *Muhtasar fi'n-nahv'i*, Ebû Ömer el-Cermî'nin (ö. 225/840) *Muhtasar fi'n-nahv'i*, İbn Kâdim'in (ö. 251/865) *el-Muhtasar fi'n-nahv'i*, Ebû Mûsâ el-Hâmîz'in (ö. 305/918) *Muhtasarü'n-nahv'i*, Zeccâc'ın (ö. 310/923) *Muhtasarü'n-nahv'i*, İbn Şukayr'ın (ö. 317/929) *Muhtasarü'n-nahv'i*, İbnü'l-Hayyât'ın (ö. 320/932) *el-Mücez'i*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *et-Tüffâhe'si*. Bunlardan sadece Halef'in *el-Mukaddime*,⁶³

.....

54 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 84-85; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 411-413.

55 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 86; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 148.

56 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 77; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, II, 173.

57 Fâiz, *es-Sîrâfî*, s. 109.

58 Mübârek, *er-Rummânî*, s. 83.

59 Allûş, *İbnü'l-Enbârî*, s. 162.

60 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 120; Gâlî, *Eimmetü'n-nühât*, s. 43.

61 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 36.

62 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 120.

63 Halef ile Sîbeveyhi çağdaş ve hatta Halef Sîbeveyhi'den daha yaşlıdır. Bu bakımdan *Mukaddime*'nin Halef'e nispeti ihtilâfî olduğu gibi, *el-Kitâb* ile *Mukaddime*'den hangisinin önce yazıldığı da tartışmalıdır.

Zeccâcî'nin *el-Cûmel* ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *et-Tüffâhe* adlı eserleri günümüze kadar ulaşmıştır.⁶⁴

Bir dönem muhtasar şekilde yazılan eserlerin sonraki nesiller tarafından anlaşılabilmesi için tekrar tafsîlâtı ihtiyaç duyulmuştur. Zeccâcî ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İzâh* adlı eserler yazması bu durumun en iyi örnekleridir. Döneme uygun olarak yeni yöntemle eserlerin yazılması Arap gramer ilmindeki canlılığın da en açık delillerinden biridir.

3. Kuralların Tespitinde Kaynaklar ve Metodoloji Sorunu

Özellikle Basra ve Kûfe'de merkezîleşen ve bazı temel görüşler etrafında toplanan dilciler aynı zamanda düşüncelerine uygun metotlar da geliştirmeye başladılar. Gramer ekollerinin, kendi delillerini oluşturma ve dayandıkları kaynakları belirleme çabaları aynı zamanda nahiv usulü ilmini de oluşturmaktaydı. Zira nahiv usulü ilmi, delil olma ve kendisiyle delillendirme keyfiyeti bakımından genel olarak nahiv delillerinin incelendiği ilim⁶⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Gramerle ilgili tartışmalarda takip edilen yöntem daha sonra, düşüncenin olgunlaşmasıyla beraber artık bir metodolojiyi kurmaya başlamıştır.

Nahivciler kuralların tespitinde iki temel kaynak belirlemişlerdir. Belirledikleri bu iki kaynak olan kıyas ve semâ' aynı zamanda ekolleşmeyi de beraberinde getirmiştir.

Nahivde kullanılan kıyas, bir illete binaen kullanımı olmayan bir konuyu doğru bir kullanıma sahip olana hamletmektir.⁶⁶ Burada geçerli olan daha önce aktarılmış/kullanılmış bir kural olarak kabul edilmekte ve yeni ortaya çıkan durumlar ona kıyas yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle, temel olmuş olan asla, benzer bir sebepten dolayı yeni durumu teşkil eden fer' hamledilmiş olmaktadır.⁶⁷ Bu yüzden kıyas, nahiv ilminde en çok kullanılan delildir. Hatta nahiv ilmi için yapılan tanımda; Arap kelâmından istikrâ ile (tümevarım) elde

.....

64 Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", s. 1; Safîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 38-39.

65 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 5.

66 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 78; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

67 İd, *Usûlû'n-nahvi'l-Arabî*, s. 68; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.

edilmiş ölçülerin (mekâyis) ilmidir⁶⁸ denilmiştir. Öyle ki kıyası kabul etmiş kural veya kelime, artık Arap dilinde geçerli bir şekil almıştır.⁶⁹

Kaynaklar kıyası ilk kullanan kişinin Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735) olduğunu⁷⁰ bildirmektedir. Onun kıyası çokça kullandığı şeklindeki cümleler, aslında Arap nahiv tarihinde çok önemli bir rol oynadığını belirtmekle beraber onun, kıyasın mücidi olmadığına⁷¹ da işaret etmektedir. Buna ilâveten, bu haberi aktaran tarihçilerin, o dönemde tanınan ve kullanılan kıyastan bahsetmemeleri de önemli bir kavram kargaşası olarak karşımızda durmaktadır. Zira bu kavramın tarihi süreçte, içerdiği anlamda farklılaşmanın olduğu kanaatindeyiz.

Dolayısıyla Ebû İshak el-Hadramî'nin kullandığı ve amaçladığı kıyası ortaya koymak, daha sonra meydana gelen değişikliklerin kolayca anlaşılmasını sağlayacaktır. Ebû İshak'ın kıyası çok kullanan dilci olarak anılması onun, dil çalışmaları metodundaki kıyasının, kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılamayacak ölçüler olarak kabul etmesi⁷² anlamına gelmesinden dolayıdır.

Kıyasın bu anlamda kullanılması iki şeye işaret etmektedir: Birincisi, ilimlerin ve özellikle de nahiv ilminin tabii gelişimine uygun olan bir durumdur. Çünkü Ebû İshak'tan önce olan Ebû'l-Esved ed-Düelf'nin nahiv çalışmaları, Kur'an metnini noktalama işlemi esnasında bazı cümle yapısıyla ilgili -îraba ait- olguları idrak etmesiyle sınırlıdır. Onun öğrencileri ise doğrudan bu olguları ele almaya başladılar. Fakat onların döneminde, "Sadece Kur'an metni üzerinde mi yoksa diğer metinler üzerinde de mi durulsun" kararsızlığı hâkimdi. Aslında bu kararsızlık, Kur'an dışında kalan dilsel olguların keşfi yoluyla dili ele alma yöntemi ile, dili yöneten kuralların tespiti amacıyla bu olguların kurallaştırılması arasındaydı.⁷³ Ebû İshak ise bu kararsızlıktan cesareti ve zekâsıyla kurtulma imkânı elde etti. Zira o, dilsel kullanımları kurala bağlayacak genel ilkeleri ortaya koyarak nahivcilerin önündeki yolu aydınlattı. Bu, onun için uyulması ge-

.....

68 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

69 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 115.

70 İlyas, *el-Kıyâs*, s. 10.

71 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 12.

72 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 13.

73 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 14.

reken bir zorunluluktu, dildeki bilgisi ve becerisi ne kadar yüksek olursa olsun hiç kimse bundan istisna edilemezdi. Ebû İshak'ın bu çabası, kendisinden öncekilerin başlattıkları çalışmalara uygundu ve bulunduğu merhalede atılması gereken adımdı.⁷⁴

İkinci olarak, bu dönemde kıyasın kullanıldığı anlam çok geniştir. Hatta Arapça'nın tamamının kıyas olduğunu⁷⁵ dile getirenler dahi olmuştur. Aynı şekilde, "Bu Arap dilinin/kelâmının kıyasıdır" vb. birçok söz görülmektedir. Burada kastedilen şey, Araplar'ın kullandığı ve doğru kabul edilen veya en azından yanlış olduğuna dair bir kanıtın olmadığı kullanımdır.

Kıyası Ebû İshak'tan alan ve bu konuda derinleşen İsâ b. Ömer es-Sekaff'nin⁷⁶ icraatları göz önüne alındığında ise onunla birlikte bazı farklılıklar meydana geldiği görülecektir. Zira onun çabasının, Arap kelâmından hükümler, kurallar ve çıkarılan bu hüküm ve kuralları kayıt altına alan özel kanunları belirlemeye⁷⁷ yönelik olduğu söylenebilir.

Halîl b. Ahmed'le birlikte kıyas yeni bir döneme girmiştir. O, tümevarım olarak adlandırılan istikrâ yoluyla kullandığı kıyas ile nahivde yeni açılımlar sağladı. Belirlediği temellerle bütün dilde bir kanunlaştırmaya gitti.⁷⁸ Böylesi bir genelleştirme belki ilk defa bir tehlikeyi de beraberinde getirdi. Çünkü bununla nahivciler, genel kural koyma, bu kural dışında kalanları da yok sayma ve şâz olarak görme⁷⁹ yoluna gittiler. Bu aynı zamanda kullanımda olan büyük bir parçanın kuralın dışına itilmesi anlamına gelmektedir. Halîl b. Ahmed de nahiv kurallarını temellendirmede kıyası fazla kullanmış⁸⁰ ve bu yüzden de kimileri tarafından Ebû Hanîfe'ye benzetilmiştir.⁸¹

.....

74 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 15.

75 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 33.

76 İlyas, *el-Kıyâs*, s. 17.

77 İlyas, *el-Kıyâs*, s. 20.

78 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 279.

79 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 280.

80 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 46.

81 Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 278.

Sıbeveyhi de sarf ve nahiv üzerine bina ettiği kıyası fazlaca kullanmıştır.⁸² Halîl b. Ahmed ve Sıbeveyhi'den sonra kıyas, İbn Cinnî ve Ebû Ali el-Fârisî döneminde zirveye⁸³ ulaşmıştır. Kıyas yöntemi kullanan birçok nahivcinin Mu'tezile ekolüne mensubiyeti⁸⁴ göz önüne alındığında, nahivdeki kıyas konusunda nahvin kelâm ilminden etkilenme derecesi daha net olarak görülecektir.

Daha sonra kıyas, önceki tabii dilsel karakterinden sıyrılarak farklı bir mecraya sürüklendi. Kıyas, bazı olgu ve metinlerin, diğerine ilhak olmasıyla tamamlanan bir ameliyeye delâlet etmeye başladı. Ortaya çıkan problemleri gidermekle beraber teori düzeyinde de ilgilenmesiyle mantık ilminde kullanılan kıyasa daha yakın bir şekil aldı.⁸⁵ Ancak, Arap dilinde kastedilen kıyas, küllîden cüziye doğru bir seyir izleyen Aristo kıyası değil, bilakis temeli dilsel, metotlarında Araplar'ı taklide ve onların sözlerine hamledilmesine dayanan dilsel fıtrî bir kıyastır. Dolayısıyla bu fıtrî olan şeyin Aristo'dan veya herhangi başka bir felsefeciden etkilenmek suretiyle meydana geldiğini iddia etmek doğru değildir.⁸⁶

Özellikle ilk dönemlerde kullanılan kıyas tamamen dille ilgili kavram ve önermelere dayanmaktaydı. Meselâ “كَب زَيْد” (Zeyd yazdı) cümlesinde geçen fiil, yazma eylemini gerçekleştirebilecek bütün isimler için geçerlidir. Zeyd yerine Amr, Bısr gibi herhangi bir isim de kullanılabilir.⁸⁷ Zeyd nasıl fâil olduğundan dolayı merfû ise onun yerine geçen isim de fâil olması yüzünden merfû olmaktadır.

Nahivde kullanılan kıyasın, asıl (makîsûn aleyh), fer' (makîsûn), hüküm ve ortak illetten oluşan dört ögesi vardır.⁸⁸ Meselâ “Nâib-i fâil niçin merfûdur?” sorusuna şöyle cevap verilir: Nâib-i fâil, kendisinden önce gelmiş fiilin isnat edildiği isimdir. Dolayısıyla fâile kıyasla merfû olmak zorundadır. Buradaki asl fâildir, fer' nâib-i fâil, hüküm ref olmasıdır, ortak illet ise fâilin, fiilin mûsned-i ileyhi olmasıdır.

.....

82 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 87; Mes'ûd, *Sıbeveyhi*, s. 48.

83 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 86.

84 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 103.

85 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.

86 Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 9.

87 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 56.

88 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 56.

Kıyas konusu incelenirken illet veya ta'lîlin de (sebeplendirme) ele alınması doğru olacaktır. İlet nahiv ilminde bir usul kaynağı değildir ama belirttiğimiz gibi kıyas ile tarihî süreç içerisinde çok sağlam bir ilişki içindedir.

Bir şeyi sebebiyle bilmek insanın tabiatındandır. Bir şey hakkında hüküm verirken, hükmün sebebini açıklamak, konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamaya yönelik bir eylemdir. Nahiv tarihinin, verilen hüküm hakkındaki sorularda olduğu gibi bu sorulara verilen cevapların da sebebini açıklamaya yönelik çabalarla dolu olduğunu görürüz. Kanunlaştırmadan sonra gelen ta'lîl, tamamen Arap-İslâm çalışmaları sonucu gelişmiş bir yöntemdir.⁸⁹

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, özellikle ilk dönem nahivcilerinin bu konuyu ele alış tarzlarını sunmak bakımından çok önemlidir. Sîbeveyhi'nin kendinden önceki nahivcilerden yeterli derecede alıntılar yapmış olması, ondan öncekilerin de bu konudaki görüşlerine vâkîf olmamızı sağlamaktadır.

Kıyasta olduğu gibi, illet ile de ilk ilgilenen dilcinin Hadramî⁹⁰ olduğu zikredilmektedir. Onun illet anlayışı felsefe ve mantıktan uzak, saf dilsel bir anlayıştır. Ta'lîl, îrabın mânaya uygun olmasını sağlamak için kullanılmıştır. Nahivcinin mânaya önem vermeksizin çeşitli îraplar yapması uygun görülmemiştir. Halîl b. Ahmed'in tâlil metodunun, Arap'ın selîkasına güvenen, hayal, varsayım ve cedelden uzak,⁹¹ sözün tabiatının keşfedildiği dilsel açıklamaya⁹² yönelik bir metot olduğu söylenebilir.

Sîbeveyhi'nin kitabındaki tâlillere bakıldığında, onun da Halîl b. Ahmed gibi mânaya önem verdiği ve Arap'ın selîkasına güvendiği⁹³ görülür. Bu konuda Sîbeveyhi, hocası Halîl b. Ahmed'in görüşlerini genişleterek çoğaltmıştır. Kitabında sadece bir başlık altında "illet" kavramını kullanan Sîbeveyhi, illetten ziyade bizzat nahiv ile ilgilenmiş ve nahiv kurallarını sağlamlaştırmak için illete başvurmuştur.⁹⁴

.....

89 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 162.

90 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 52; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 165.

91 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 58.

92 Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî*, s. 36; Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 31.

93 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 63-65.

94 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 67.

İlk dönem nahivcilerinin karşılaştıkları ırap ve bazı meselelere ait basit açıklamalar⁹⁵ getirmek, kaideleri haklı çıkarmak ve hükümlere ruhsat vermek⁹⁶ için kullandıkları tâlil bu şekil üzere II. (VIII.) asrın sonuna kadar devam etmiştir.

İlk dönem nahivciler tarafından kullanılan tâlil; cüzi konuları açıklamak, tâlilin kaidelere uygun olmasına dikkat etmek ve tâlilde dilsel metinlerle tezada düşmemek⁹⁷ gibi esaslara dayanıyordu.

Sıbeveyhi'den Zeccâcî'ye kadar olan sürede tâlil yeni bir döneme girmiştir. Emevî Devleti'nin yerini Abbâsîler'e bırakmasıyla meydana gelen toplumsal değişim, dil alanına da yansımıştır. Zira yabancılar da Arapça ile doğrudan ilgilenmeye başladılar. Bunun neticesinde tâlilde genişleme ve derinleşme meydana gelmiştir. Bütün konular tâlil edilmeye ve cüz'iler, küllî çerçevede incelenmeye⁹⁸ başlanmıştır. Bu durum İslâm coğrafyasının genişlemesinden, yeni kavimlerle ve onların düşünceleriyle tanışmasından dolayıdır.

Bu gelişimin tabii sonucu olarak bir sonraki merhalede tâlil, kaidenin önüne geçmiştir.⁹⁹ Onlara göre illet, nahiv hükmüyle aynı konuma gelmiştir. Bu dönem nahivcilerinden olan Müberred illet ile aşırı bir şekilde ilgilenmiş, onu münakaşa ve araştırma için bir silâh olarak kullanmıştır.¹⁰⁰

Bu konuda aşırı gidilmesi zamanla, nahiv ilminin yeniden gözden geçirilmesi, fazlalıklardan arındırılması fikrini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu durum aynı zamanda Arap gramerinin tartışma konularından olmuş ve daima canlı kalmıştır.

Diğer önemli kaynak olan semâ' ise, fesahatine güvenilenin sözünden delil getirmek¹⁰¹ şeklinde tanımlanmıştır. Buradaki sözden kasıt Kur'an, hadis ve Arap dilinin bozulma sürecine girdiği döneme kadar olan Araplar'dan alınmış sözdür.¹⁰² Başka bir deyişle semâ', dili

.....

95 Hassân, "Menhecü nühâtî'l-Arab", s. 55.

96 Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 164.

97 Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 167-169.

98 Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 173-175.

99 Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 186.

100 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 67.

101 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.

102 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.

doğrudan konuşandan almak demektir. Rivayet ile semâ' arasında fark vardır. Dil ve nahiv âlimlerinin kullandığı semâ', dil maddesini toplamaya verilen önemle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu da yaklaşık olarak II. (VIII.) asra tekabül etmektedir. Rivayet ise daha eskidir, hatta bazı rivayetler İslâm öncesi döneme dayanmaktadır. Bu farka rağmen ikisi de bazan aynı kabul edilmiştir, çünkü bir nesil âlimlerinin duydukları, ondan sonraki nesil için rivayetin bir parçasına dönüşmüştür.¹⁰³ Zira âlim duyduğu şeyi işleyerek aktarmıştır.

Semâ' kaynağı olarak iki şey öne çıkmaktadır: Kurrâ tarafından aktarılan Kur'an ve fesahatine güvenilen Araplar'dan alınmış sözler.¹⁰⁴ Kur'an konusunda herhangi bir tartışma olmamıştır ama "fasih Arap" zaman ve mekân bakımından tartışma konusu¹⁰⁵ olmuştur. Zaman olarak Câhiliye döneminden II. (VIII.) asra kadar¹⁰⁶ olan zaman diliminde yaşayanlar fasih dili kullananlardır. Şiir için ancak hicrî 150 yılına kadar gelebilen bu süre, bedeviler için IV. (X.) asra kadar uzamıştır.¹⁰⁷ Fasih dili kullanan çöl halkının yanında, şehirde yaşayan (medenî) fasihin¹⁰⁸ sözü de delil olarak alınmıştır.

Mekân olarak, Arap yarımadasının ortaları¹⁰⁹ kabul edilen yabancı milletlerle herhangi bir etkileşim içinde olmayan bölgelerde yaşayan fasih Araplar'ın sözlerinden alıntılar yapılmıştır. Bu konuda özellikle Kureyş, Kays, Temîm, Esed kabilelerinin lehçeleri yabancı milletlerle karışmamış lehçeler olarak kabul edilmiştir.¹¹⁰

Semâ', nahivcilerin dil maddesini toplamada ve daha sonra onu analiz etmede sıkça başvurdukları önemli bir yöntemdir. Meselâ Halîl b. Ahmed fasih Arapça'ya örnek teşkil edecek sözleri toplamak için çöle yolculuk yapan nahivcilerin başında gelmektedir.¹¹¹ O, bu gezilerle, belli kişi ve bölgelerle sınırlı kalmayıp nerede farklı ve doğru bir kullanım varsa bulup kayıt altına almak istemiştir.

.....

103 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 21-22.

104 Enbârî, *Lüma'*, s. 18; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 46.

105 Hassân, "Menhecû nühâti'l-Arab", s. 29.

106 Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, s. 29.

107 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 20.

108 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 25.

109 Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, s. 25.

110 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 21.

111 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 25.

Kisâf ile aralarında geçen tartışma¹¹² göz önüne alındığında Sıbeveyhi'nin, hocalarından duyduklarıyla yetindiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun çöle seyahate çıktığına dair bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Bu yüzden o, doğru kabul ettiğinde hep ısrarcı olmuş, kendisine aktarılan bilgilerle yetinmeyi tercih etmiştir.

Nahivciler rivayet konusunda dile ait metnin alınmasında hadisçileri taklit etmişlerdir. Rivayet edilen metne olan güvenlerini sağlamak için kabile sınır, nakilcinin adaleti ve senedin ittisâli¹¹³ gibi ölçüler belirlemişlerdir. Ayrıca nahivciler kendilerine ulaşan dilsel metni hem kendi içinde hem de başka metinlerle karşılaştırarak¹¹⁴ tenkide tâbi tutmuşlardır.

Semâ' konusunda Basra ile Kûfe ekolleri arasında farklar vardır. Kûfe ekolü semaa daha fazla önem verirken Basra kıyasa daha çok önem vermiştir. Kûfe ekolü, hem zaman hem mekânı çok daha geniş tutarak bütün Arap kelâmını kayıt altına almayı ve kullanmayı benimsemiştir.

Bu iki kaynağın (kıyas ve semâ') yanı sıra nahiv ilminde kullanılan başka kaynaklar da vardır. Bunların en önemlilerinden biri icmâdır. Nahivdeki icmâdan kasıt, bir konu üzerinde Basra ve Kûfe ekollerinin birleşmesidir.¹¹⁵ Eğer hilâfına bir delil yoksa bu icmâ delil sayılır. Nahivdeki icmâ ile fıkıh usulündeki icmâ arasında büyük bir paralellik vardır.¹¹⁶

Ancak nahiv ilminde kullanılan icmâ için, "Belirlenmiş (mansûs) ve belirlenmiş olana yapılan kıyasa muhalefet edilmediği zaman iki şehir ehlinin icmâi hüccettir"¹¹⁷ şeklinde özellikle ihtilâfın olmaması şartı getirilmiştir. Üzerinde ihtilâfın olmadığı bir delili almanın uygun olduğunu nahivcilere telkin eden yine dinî kaynaktır. Zira "Ümmetim dalâlet (doğruluktan sapma) üzerinde birleşmez" hadisi delil olarak getirilmiştir.¹¹⁸ Bundan dolayıdır ki nahivcilere

.....

112 Bu tartışma için bk. Talmon, "el-Mes'eletü'z-zenburiyye", s. 131-163.

113 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 52-58.

114 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 61-67.

115 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 50.

116 Cihâmî, *el-İşkâliyyetü'l-lugaviyye*, s. 122.

117 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190.

118 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190.

göre icmâ şartlarını taşıyan bir kaideye karşı çıkmak doğru kabul edilmemiştir.

Nahiv ekollerinden başka, dilsel bir konu üzerinde Araplar'ın birleşmesi de hüccet olarak kabul edilmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla eğer bir konuda bu iki şekilde bir icmâ varsa onun dışına çıkmak ve başka bir görüş benimsemek kabul görmemiştir.¹²⁰

Bunlardan başka kaynaklar da vardır. Fakat bunlar üzerinde diğer üç kaynak gibi ittifak bulunmamaktadır. İhtilâflara rağmen bu kaynaklar da bazan kural belirlemede esas olarak kabul edilmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

İstishap, lafzı, aksine bir delil olmadığı zaman aslına uygun olduğu ilk durumunda bırakıp kullanmaktır.¹²¹ Meselâ Basralılar, “kem” harfinin mürekkep olmadığı konusunda birleşmişlerdir. Çünkü bu durumun aksini gösteren bir delil yoktur ve asıl olan ifrattır (tekil), terkip değildir.

Diğer bir kaynak ise **istihsan**dır. Bir konuda, o konunun benzerlerinde verilen hükümden bir sebepten dolayı vazgeçip daha farklı bir hüküm vermek anlamında olan istihsan nahivde zayıf ama ufuk açıcı bir delil olarak kabul edilmiştir.¹²²

Yukandakilerden başka ayrıca “el-istidlâl bi'l-aks, el-istidlâl bi-beyânî'l-ille, el-istidlâl bi-ademi'd-delif, el-istidlâl bi'l-usûl, el-istidlâl bi-ademi'n-nazîr”¹²³ gibi delil çeşitleri de vardır.

4. Basra-Küfe Ekolleri ve Temel Ayrışma Noktaları

Nahivciler, nahiv ilminde kullanılan kıyasın varlığını ittifakla kabul ederler. Bu konuda söylenmiş ve ilk dönem nahivcilerine atfedilen birçok sözü aktarmıştık ki onlardan en önemlileri Hadramî ve Kisârî'ye nispet edilenlerdir. Abdurrahman el-Enbârî'nin (ö. 577/1181), “Şunu bil ki nahivdeki kıyas inkâr edilemez, zira nahvin hepsi kıyastır ve nahiv, Arap kelâmının istikrâından elde edilen kıyaslardan çıkarılmış bir ilimdir” sözleri ise son noktayı koymuş gibidir.

.....

119 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 51.

120 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 53.

121 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 96.

122 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 145.

123 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98-99.

Öte yandan ekollerin kıyasa yaklaşımlarında ve kullanımlarında bazı farklılıklar vardır. Bazılarının kabul ettiği kıyası diğerleri inkâr etmiştir ki, bize göre bu durum, kıyas yapılırken makîs aleyh kabul edilen kaynaklardaki farklılıklardan ve bu kaynaklara farklı yaklaşımlardan, nakledenin güvenilirliğinden ve o metni farklı anlamadan kaynaklanmaktadır.¹²⁴

Diğer önemli bir sebep 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 çatışma neticesinde de farklılıkların doğduğunu¹²⁵ söyleyebiliriz. Bunun sonucunda da bir konu hakkında birden fazla kıyas bulunabilmektedir.

Her iki ekole genel olarak bakıldığında Basra ekolünün, dili hatadan korumak için daha titiz davrandığı söylenebilir. Onlar kıyaslarına temel olacak semâî alırken birçok şart ve kurala uyulmasını zorunlu görmüşler, 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. Basralılar 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.¹²⁶

Basralılar her ne kadar kıyasa önem vermekle temayüz etmiş olsalar da metotlarında bulunan bazı eksiklikler dile getirilerek eleştirilmişlerdir. Basra ekolünün karşılaştığı en önemli ithamlardan biri, dil malzemesini alırken, kabile, zaman ve mekân sınırlandırılmasına aşırı önem vererek, kendi ölçülerine uymayan büyük bir dil servetini yok ettikleri şeklindedir.¹²⁷

Basralılar'ın eleştirildikleri başka bir konu ise, kıyasa ve dolayısıyla da akla büyük önem vererek dili, tabii seyrinden uzaklaştırdıkları

•••••

124 Hüseyin, *el-Kıyâs*, s. 49.

125 İd, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 74.

126 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 206.

127 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 49.

ve bunun sonucunda da nahiv çalışmalarını, teori, illetlendirme ve yorumlar yığınınına dönüştürdükleri¹²⁸ şeklindedir.

Basralılar kıyas yapmayı uygun görmedikleri “azlık” üzerine bazan kıyas yaparak kendi kurallarını çığnemişlerdir. Bu durumu Sıbeveyhi’de bile görmek mümkündür.¹²⁹ Ancak Basralılar “azlığı”, eğer Araplar o kelimenin o şekilde kullanımı üzerinde anlaşmış ve sadece o kelimeler için kullanıyorlarsa, kıyaslarına temel kabul etmişlerdir.¹³⁰ Ancak Ahfeş el-Evsat gibi bazı Basralılar’ın az olana kıyası uygun gördüğü¹³¹ 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.¹³² Öyle ki Kûfeliler, tek bir beyti işittiklerinde, usule muhalif bir şekilde bir şeye cevaz varsa bile, o şiiri alıp temel kabul etmiş ve üzerine konu bina etmişlerdir.¹³³

İyi niyetle bakılırsa, 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.¹³⁴ Görünürde her iki ekol de kıyası kullanmışlardır. Hatta kemiyet bakımından Kûfeliler’de kullanım daha çoktur. Zira onlar sadece fasih ve yaygın olana değil aynı zamanda nâdir olana da kıyas yapmışlardır. Ancak keyfiyet bakımından Basralılar’ın kullandıkları kıyas, sabit usule dayalı iken Kûfeliler’in kullandıkları kıyasın ise herhangi bir kaydı olmayan dağınık bir kıyas¹³⁵ olduğu söylenebilir.

Bu yüzden Kûfe mezhebinin kıyasa bakışı Ferrâ ile birlikte yeni bir şekil almış ve bir metot kazanmıştır. Ferrâ bazan nâdir olana kıyas

.....

128 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 54.

129 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 49.

130 Hadîst, *eş-Şâhid*, s. 418.

131 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 71.

132 Efgânî, *Fî Usûli’n-nahv*, s. 206.

133 Efgânî, *Fî Usûli’n-nahv*, s. 207.

134 Dîre, *Dirâse*, s. 134.

135 Efgânî, *Fî Usûli’n-nahv*, s. 208.

yapmayı uygun görmemiştir.¹³⁶ Nitekim Kûfe ekolüne ait birçok kıyas Ferrâ'ya atfedilir. Ferrâ'nın kıyasa bu derece yatkın olması Basralı olan hocası Yûnus b. Habîb'in etkisiyle olabilir. Ferrâ kendine özgü görüşleri olan bir gramercidir. Meselâ o, sülâsî fiillerin mastarlarının kıyası olduğunu söyleyen ender nahivcilerden biridir.¹³⁷

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 doğaldır. İlk nahivcilerinin çoğu kurrâ olan Kûfe ekolünün kıyasa yaklaşımı da semâ' gibi basit ve yalın olmuştur.¹³⁸

Basralılar gibi Kûfeliler de câiz değil, muhal, garîb, fâsit, kabih, zayıf kıyasın dışında gibi kavramlar kullanmışlardır.¹³⁹ Bu kavramlar onların konuya verdiği önemi göstermektedir.

Her iki mezhep arasındaki tartışmalara ve dile yaklaşımlarını aktaran eserlere bakıldığında, taraf tutmanın fazlasıyla hâkim olduğu görülmektedir. Meselâ Basra ekolüne mensup olan Enbârî, Kûfe ekolünün birçok doğrusunu hatta kavramlarını görmezden gelebilmiştir. Aynı şey karşı taraf için de geçerlidir. Dolayısıyla her iki ekol hakkında doğru bir karara varmak için olaya biraz daha geniş bir çerçeveden bakmak gerekmektedir. Klasik dönemde yazılanların etkisi hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla Basra ekolünü sadece kıyas, Kûfe ekolünü de sadece semâ' taraftarı şeklinde tanımlamak tam olarak doğru değildir. Her iki ekol de her iki kaynağı kendi metot ve usullerine göre kullanmışlardır.

Her iki ekolün birleştiği ortak noktalar olsa da temelde ayrıldıkları ve üzerinde tartıştıkları 121 konuyu Enbârî, *el-İnsâf fi mesâil-lî'l-hilâf* adlı eserinde tek tek ele almış ve incelemiştir.

.....

136 Süveyh, *el-Kıyâsü'n-nahvî*, s. 243.

137 Dîre, *Dirâse*, s. 146.

138 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 55.

139 Zübeydî, *el-Kıyâs*, s. 61.

5. Bağdat ve Endülüs'te Nahiv Çalışmaları

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber hilâfete merkezlik yapan yeni yerleşim yerleri ortaya çıkmaya başladı. Bunların en öne çıkanı ise Bağdat'tır. Bağdat'ın merkez olmasıyla beraber Basra ve Kûfe eski önemlerini zamanla kaybettiler. İktidarın Bağdat'ta yoğunlaşmasıyla beraber ilim meclisleri ve o meclisleri yöneten âlimlerin çoğu da buraya yerleşmeye başladı.

Ayrıca Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki keskinlik de zamanla azaldı. Bağdat'ta yaşayan âlimler her iki ekolü karşılaştırıp doğrusunu bulma veya her ikisinin de görüşlerini alma yoluna giderek yeni bir ekolün temelini de atmış oldular. Bu durum, Abbâsî Devleti'nin zayıflayıp küçük devletlerin kurulmasına paralel olarak belli merkezlerde toplanma yerine değişik yerlerde öne çıkan âlimlerin eliyle varlığını sürdürdü.¹⁴⁰

Sîbeveyhi sonrası dönemde öne çıkan isimlerden olan Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900)¹⁴¹ Sîbeveyhi'ye bazı konularda eleştiriler yöneltmekle Bağdat ekolünün temelini de atmış olmaktaydı. O, belli bir görüşü aynı şekilde kabul etmek yerine daha doğruyu bulma yönelimiyle ortaya çıkmıştır.¹⁴² O, yaptığı eleştirilerle nahiv ilmine de bir düzen getirmek istemiştir. Özellikle *el-Muktedab* adlı eseri nahiv tarihinde ilk düzenli eser kabul edilir.

Sîbeveyhi'nin eserine şerh yazan Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) eserdeki kapalılıkları gidermek, eksiklerini tamamlamakla beraber, birbirlerine ters olan görüşleri ve delilleri de sunarak yeni bir çığır açmıştır. Onun bu çabası aynı zamanda Bağdat dil ekolünün de metodunu ortaya koymaktadır.

İbn Cinnî (ö. 392/1002)¹⁴³ yaşadığı dönemin bütün birikimlerini taşıyan biri olmakla birlikte yeni dönemin en önde gelen dilcilerindendir. Yazdığı eserlerle var olanı şerhetme, açıklama, eksikleri giderme yerine artık yeni şeylerin yazılması gerektiğini göstermiştir.

.....

140 Geniş bilgi için bk. Mahzûmî, *ed-Dersü'n-nahvî*, tür.yer.; Râcihî, *Dürûs*, tür.yer.

141 Furat, *el-Müberred*, s. 88.

142 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, II, 164-165; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 485.

143 Yavuz, *İbn Cinnî*, tür.yer.

İslâm dünyasında meydana gelen hızlı değişme, nahiv ilmine de yansdı. Bu döneme kadar bu alanda yazılan kitaplar eğitim öğretim için yeterli düzeydeydi. Bundan dolayı da bu süreçte yapılan çalışmaların daha çok eskilerin eserlerini şerhetme ya da özetleme şeklinde olduğu görülmektedir. Fakat IV. (X.) asırda nahiv ilmi alanında yeni şeylerin yapılması ihtiyacı hâsıl oldu. İşte bu asırda nahivcilerin lideri konumunda olan İbn Cinnî yazdığı eserleriyle bu ihtiyacı gidermiştir. Onunla birlikte, gramer ekolleri arasındaki keskin çizgiler kalktığı gibi dil seviyesini daha da yükseltmek için çaba harcanmaya başlamıştır.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte ilim de her tarafa yayılmıştır. Meselâ Mısır bölgesinde İbnü'l-Hâcib, İbn Hişâm, İbn Akıl, Celâleddin es-Süyûtî gibi nahivcilerin isimleri öne çıkmıştır. Endülüs'te ise¹⁴⁴ Küfe ekolüne yakın olmakla birlikte kendine özgü bir metotla yeni bir gramer ekolü doğmuştur.¹⁴⁵ Endülüs ekolünde öne çıkan şahısların başında İbn Madâ el-Kurtubî (ö. 592/1196) gelmektedir.

Endülüs'te kurulan yeni devlet fikrî ve fikhî yönden diğer İslâm bölgelerinden farklı bir metot geliştirmeye çalışmıştır.¹⁴⁶ Siyasî iktidarın da etkisiyle bütün ilimlere yansıyan bu durum dil ilimlerine de yansımıştır. Öyle ki aynı zamanda başkadı olan İbn Madâ el-Kurtubî, Doğu bölgesinde geçerli olan gramer ilminin kavram ve usullerine savaş açmıştır. Nitekim o, Zâhiriyye mezhebinin prensiplerini dil ilimlerine özellikle de gramer ilmine uygulama niyetiyle, âmili takdir etmenin câiz olmadığını ileri sürmüştür. O, gramercinin ihtiyaç duymayacağı şeylerin hepsinin bu ilimden atılması ve şekle göre karar verilmesi gerektiğini savunur.¹⁴⁷ İbn Madâ her ne kadar ideolojik açıdan nahiv ilmine bir eleştiri getirmiş olsa da zamanla buna benzer fikirlerin etkisiyle de Arap gramer ilminde varsayımlar ve gereksiz detaylara gidilmemesi yönünde çabalar ortaya çıkmıştır. İbn Madâ âmili teorisini açıklarken, nasb, ref' ve cerrin lafızdan ziyade bizzat konuşan kişinin etkisiyle meydana geldiğini de dile getirmiş,¹⁴⁸

.....

144 Ergüven, "Endülüste Dil ve Nahiv Çalışmaları", s. 143-155.

145 Nâsîf, *Târîhu'n-nahv*, tür.yer.

146 Endülüs dönemi edebiyatı için bk. Abbas, *Târîhu'l-edebî'l-Endelüst*, tür.yer.

147 İbn Madâ, *er-Red*, s. 85.

148 İbn Madâ, *er-Red*, s. 87.

yine fikhî mezhebi Zâhiriyye'nin etkisiyle müstetir zamir kavramına da karşı çıkmıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Madâ dille alâkalı gereksiz tartışmaların önüne geçmeyi hedeflemiştir. Meselâ fâil konumunda olan bir isim fâillikten dolayı merfûdur deyip orada durmak lâzım gelir. Fâil niçin merfûdur sorusunu sormak abesle iştigaldir. Dolayısıyla o, fiilî olarak meydana gelen dile herhangi bir etkisi olmayan tartışmalardan uzak durmayı istemiştir.¹⁴⁹ İbn Madâ, görüşlerini *er-Red ale'n-nühât* adlı eserinde dile getirmiş, onun bu düşünceleri aynı zamanda Endülüs ekolünün de kendine özgü metotla ortaya çıkmasını sağlamıştır.

•••••

149 Sertâvî, *İbn Madâ el-Kurtubî*, s. 27 vd.

Bibliyografya

- Abbas, İhsan, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, I-II, Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1985.
- Allûş, Cemîl, *İbnü'l-Enbârî ve cühüdühû fi'n-nahv*, Tunus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1981.
- Aristoteles, *Organon II Önerme*, trc. H. Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yay., 1989.
-, *Poetika*, trc. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Ayoub, A. R., "Arabic Linguistic Thought: Its Sources and Characteristics", *Annual of Faculty of Daru al-'Ulûm*, (1968-69), s. 1-12.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I-VI, trc. Abdülhalîm en-Neccâr v.dğr., Kahire: Dârü'l-maârif, 1983.
- Cihâmî, Cîrâr, *el-İşkâliyyetü'l-lugaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1994.
- Çelebi, Muharrem, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1989), s. 1-31.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van: Ahenk Yay., 2007.
-, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İSAM Yay., 2009.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1968.
- Dîre, Muhtâr Ahmed, *Dirâse fi'n-nahvi'l-Kûfî*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Ebü'l-Mekârim, Ali, *Usûlü't-tefki'ri'n-nahvî*, Libya: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Lîbiyye, 1973.
- Efgânî, Saîd, *Fî Usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
-, *Min Târîhi'n-nahv*, Beyrut: Darü'l-fikr, 1398/1978.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1351-55/1933-36.

- Enbârî, Kemâleddin, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Kûfiyyîn ve'l-Basriyyîn*, I-II, Şam: Dârü'l-fıkr, ts.
-, *Lümau'l-edille fî usûli'n-nahv*, nşr. Saîd el-Efgânî, Dımaşk: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1957.
-, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Ergüven, Şehabettin, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2 (2007), s. 143-155.
- Es'ad, Abdülkerîm Muhammed, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık ve ulûmî's-şerîa*, Riyad: Dârü'l-ulûm, 1983.
-, *Makâlât muntehabe fî ulûmî'l-luga*, Riyad: Dârü'l-mi'râci'd-devliyye, 1994.
- Fâiz, Abdülmün'im, *es-Sirâfî en-Nahvî fî dav'i şerhihi li-Kitâbi Sibeveyhi*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1983.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman M. Emîn, Kahire: Mektebetü'l-Han-cî, 1350/1931.
- Furat, Ahmet Suphi, *el-Müberred: Arap Filolojisiindeki Yeri, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları* (doçentlik tezi), İÜ Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1971.
- Gâfî, M. Mahmûd, *Eimmetü'n-nühât fî't-târîh*, Cidde: Dârü's-şurûk, 1976.
- Hadîsî, Hadîce, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâbi Sibeveyhi*, Küveyt: Matbûatü Câmiati'l-Küveyt, 1974.
- Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fî'n-nahv*, nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Hassân, Temmâm, "Menhecü nühâti'l-Arab", *Havliyyâtü Dâri'l-ulûm* sy. 2 (1969-70), s. 35-62.
-, *el-Usûl*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982.
- Hüseyin, M. Hıdır, *el-Kiyâs fî'l-luga*, Kahire: Dârü'l-hâdis, 1983.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1986.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Madâ, *er-Red ale'n-nühât*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1366/1947.
- İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, I-IV, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1369-93/1950-73.

- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994.
- İd, Muhammed, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî fî nazari'n-nühât ve re'yi İbn Madâ ve dav'i ilmi'l-lugati'l-hadîs*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1989.
- İlyas, Münâ, *el-Kıyâs fî'n-nahv*, Şam: Dârü'l-fikr, 1985.
- Mahzümf, Mehdî, *ed-Dersü'n-nahvî fî Bagdâd*, Bağdat: Vizâretü'l-i'lâm, 1974.
-, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî a'mâlühü ve menhecüh*, Bağdat: Matbaatü'z-Zehrâ, 1960.
-, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- Mehîrî, Abdülkâdir, *A'lâm ve âsâr mine't-türâsi'l-lugavî*, Tunus: Dârü'l-cenûbî li'n-neşr, 1993.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim, *el-Halekatü'l-meşküde fî târîhi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Mes'ûd, Fevzî, *Sibeveyhi: Câmiu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1986.
- Muhtâr, Muhammed, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fî'l-meşrik ve'l-mağrib*, Fas: el-Munazzametü'l-İslâmiyye li't-terbiye ve'l-ulûm ve's-sekâfe, 1996.
- Mübârek, Mâzin, *en-Nahvü'l-Arabî el-illetü'n-nahviyye: Neş'etühâ ve tetavvüruhâ*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
-, *er-Rummânî en-Nahvî fî dav'i şerhihi li-Kitâbi Sibeveyhi*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, ts.
- Müberred, Ebül-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, nşr. Abdülhâlik el-Uzayme, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Nâsîf, Ali en-Necdî, *Târîhu'n-nahv*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1978.
- Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Perek, Faruk, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları (Gramerin Doğuşu)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.
- Râcihi, Abduh, *Dürüs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980.
-, *en-Nahvü'l-Arabî ve'd-dersü'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Saîd, Abdülvâris Mebrûk, *Fî Islâhi'n-nahvi'l-Arabî: Dirâse nakdiyye*, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1985.

- Sertâvî, Muaz, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nahviyye*, Amman: Dâru Mecd Lâvî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, nşr. M. İbrâhim el-Bennâ, Mısır: Dârü'l-i'tisâm, 1405/1985.
- Süveyh, M. Âşûr, *el-Kiyâsü'n-nahvî beyne medreseteyi'l-Basra ve'l-Kûfe*, Libya: ed-Dârü'l-cemâhiriyye li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1986.
- Süyûtî, Bugyetü'l-vuât fî tabâkâtî'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
-, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1978.
- Talmon, R., "el-Mes'elletü'z-zenburiyye: Dirâse fî mâhiyeti ihtilâfî'l-mezhebeyni'n-nahviyeyn", *el-Kermil*, sy. 7 (1986), s. 131-163.
- Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, Kahire: Dârü'l-menâr, 1991.
- Troupeau, Gerard, "Neş'etü'n-nahvî'l-Arabî fî dav'i Kitâbi Sîbeveyhi", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye el-Ürdüniyye*, I/1 (1978), s. 125-138.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.
- Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (doktora tezi), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Endelüsî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-maârif, 1984.
- Zübeydî, Saîd Câsim, *el-Kiyâs fî'n-nahvî'l-Arabî: Neş'etühü ve tetavvûruh*, Amman: Dârü's-şûruk li'n-neşr ve't-tevzî', 1997.

İleri Okuma Önerileri

- Ayoub, A. R., "Arabic Linguistic Thought: Its Sources and Characteristics", *Annual of Faculty of Daru al-'Ulûm* (1968-69), s. 1-12.
- Ebû'l-Mekârim, Ali, *Usûlû't-teşkîri'n-nahvî*, Libya: Menşûratü'l-Câmiati'l-Lîbiyye, 1973.
- Enbârî, Kemâleddin, *Lümau'l-edille fî usûli'n-nahv*, nşr. Saîd el-Efgânî, Dımaşk: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1957.
- Hassân, Temmâm, *el-Usûl*, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982.

- İlyas, Münâ, *el-Kıyâs fi'n-nahv*, Şam: Dârü'l-fıkr, 1985.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim, *el-Halekatü'l-mefkûde fi târîhi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Mübârek, Mâzin, *en-Nahvü'l-Arabî el-illetü'n-nahviyye: Neş'etühâ ve tetavvûruhâ*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.
- Süveyh, M. Âşûr, *el-Kıyâsü'n-nahvî beyne medreseteyi'l-Basra ve'l-Küfe*, Libya: ed-Dârü'l-cemâhiriyye li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1986.
- Süyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1978.
- Troupeau, Gerard, "Neş'etü'n-nahvi'l-Arabî fi dav'i Kitâbi Sîbeveyh", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye el-Ürdüniyye*, V/1 (1978), s. 125-138.

3

SARF (TASRİF) İLMİ

Musa Alak

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

إِعْلَمْ أَنَّ الصَّرْفَ أُمُّ الْعُلُومِ وَالنَّحْوِ أَبُوهَا،
وَيَقْوَى فِي الذِّرَايَاتِ دَارُوهَا،
وَيَطْعَى فِي الرِّوَايَاتِ عَارُوهَا.

“Bil ki, sarf ilimlerin anasıdır, nahiv de babası;
aklı ilimlerde güçlü olur onu bilenler,
naklı ilimlerde yoldan sapar ondan nasipsizler”
(Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-ervâh*)

Klasik dil ilimlerinin en önemlilerinden biri, hatta yabancılar için öğrenim bakımından en başta geleni, “sarf” (عِلْمُ الصَّرْفِ) veya “tasrif” (عِلْمُ التَّصْرِيفِ) diye adlandırılan ilimdir. Bu bölümde önce sarf ilmi hakkında tarifi, konusu, amacı, faydası, önemi ve dinî hükmü gibi genel bilgiler verilecek, ardından muhtevasının daha yakından görülebilmesi için temel kavranılan kısaca tanıtılacak, sonra birlikte geliştiği nahiv ilminin dönemleri ve özellikleri üzerinden tarihçesi anlatılıp nahiv mekteplerinin usulleri ve bu usullerin bir sonucu olarak sarf alanında vardıkları farklı görüşler özetlenecek ve son olarak da başlangıçtan günümüze kadar yapılan sarf çalışmalarının -şimdilik pek çok eksiği olmakla birlikte- kronolojik bir listesi çıkarılmaya çalışılacaktır.

I. Sarf İlmi Hakkında Genel Bilgiler

İlimlerin tasnif ve tanıtımına dair olan eserlerde ve belirli ilimler hakkında yazılmış olan pek çok eserin girişinde, öğrencinin basiret üzere olması ve hedefinden saparak vaktini boş yere zayi etmemesi için, okuyacağı ilim; tarifi, konusu, gayesi gibi çeşitli başlıklarla tanıtılır. Son dönemlerde bu başlıklar (mebâdi-i ulûm / mukaddimât-ı ulûm) gittikçe çoğalarak ona kadar ulaşmış (mebâdi-i aşera / mukaddimât-ı aşr), hatta çeşitli eserlerdeki farklı başlıklar dikkate alındığında onu bile geçmiştir.¹

Burada, o başlıklardan da yararlanılarak sarf ilmi hakkında genel bilgiler verilecektir:

A. Sarf ve Tasrif Kavramları

1. Sözlük Anlamları

“Sarf” (السَّرْفُ) kelimesi de, “tasrif” (التَّصْرِيفُ) kelimesi de masdar-ı gayr-i mîmî kalıbıdır. Ancak sarf kelimesi, sülâsî mücerret ikinci babdan (صَرَفَ - يَصْرِفُ - صَرْفًا); tasrif kelimesi ise sülâsî mezfîd rubâtlerden olan “tefîl” babındandır (تَصْرِيفًا - يُصْرِفُ - تَصْرِيفًا). Her iki kelime de, isim ve fiil olarak Arap dilindeki kullanımları dikkate alındığında, başka bir takım mecazi mânaları da bulunmakla birlikte, temelde “çevirmek, döndürmek, dönüştürmek, değiştirmek” anlamlarına gelir. Ancak “tasrif” kelimesinde bu mânalar mübalağalı şekliyledir.²

.....

1 İlimlere dair ansiklopedik eserlerde bu başlıkların sarf ilmine uygulanması için bk. Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, metin, s. 207-208 (ilmü's-sarf / tarif, mevzu, garaz, gaye, mebâdî); Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 127-137 (ilmü's-sarf / tarif, mevzu, garaz, gaye, mebâdî, vâzî'); Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412-413 (ilmü't-tasrif / tarif, mevzu, garaz, gaye, mebâdî, vâzî'), II, 1078 (ilmü's-sarf / tarif); Tehânevî, *Keşşâf*, I, 20-23 (ilmü's-sarf / tarif, mevzu, mebâdî, mesâil, gaye); Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, II, 151-152 (ilmü't-tasrif), II, 345-348 (ilmü's-sarf); Huveyhî, *el-Mebâdiü'n-Nasriyye*, s. 28-29 (ilmü't-tasrif / tarif, mevzu, fâide, gaye, nispet, vâzî', isim, istimdat, hüküm, mesâil); Zürcânî, *ed-Dürrü'l-manzûm*, vr. 14^b-16^a (ilmü't-tasrif / tarif, mevzu, mesâil, fâide, istimdat, vâzî', isim, hüküm, fazilet, nispet); Âlû Şavî, *el-Fevâidü'l-bedîa*, s. 46-47 (ilmü's-sarf / tarif, mevzu, mesâil, fazl, istimdat, nispet, hüküm, isim, vâzî', semere).

2 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâytsi'l-luga*, II, 37-38; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 482; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 640-641 (Ve “صَرْفُ” ➡

2. Terim Anlamları

Klasik dil bilgisi kitaplarında bu terimler, özellikle de “tasrif”, biri “amelî” yani uygulama ve faaliyet olarak, biri de “ilmî” yani bir ilim dalının adı olarak iki şekilde kullanılmaktadır.

a. Amelî Olarak

Amelî olarak “tasrif” kavramının çerçevesi, bu ilmin tarihî gelişimiyle de bağlantılı olarak iki farklı şekilde çizilmiştir:

1. Henüz bağımsızlığını kazanamadığı, konularının nahiv ilminin konuları arasında işlendiği dönemde tasrif; “bir kelimedenden, özellikle de illetli kelimelerden, kendi kökünde bulunmayan, fakat başka köklerde bulunan kalıplarda, gerçekten dilde bulunup bulunmadığına ve bir mâna ifade edip etmediğine bakılmaksızın, sırf alıştırma amacıyla kelime türetilmesi” mânasında kullanılmıştır. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796), nahivcilerin bu faaliyete “tasrif” ve “fa’l” adını verdiklerini belirtir.³

Sîrâfî (ö. 368/979), *el-Kitâb*’ın bu ifadelerini şerh ederken, bir kelimenin “ف-ع-ل” harfleriyle kalıbının çıkarılmasının “fa’l”; verilen kelimedenden, o kalıba göre başka bir kelime türetilmesinin “tasrif” olduğunu söyler. Meselâ “Benim için ‘صَرَبَ’den ‘جُلُجُل’ün benzerini bina et” dendiği zaman, “جُلُجُل” kelimesinin “فُعُلُّ” kalıbında olduğunu tespit etmek “fa’l”dır; “صَرَبَ”den “فُعُلُّ” kalıbında “صُرِبَ” kelimesini bina etmek “tasrif”tir.⁴

Sîbeveyhi, Arapça’daki isim, sıfat ve fiil kalıplarını, diğer bir ifadeyle daha sonra sarf ilminin çerçevesine girecek olan konuları anlattıktan sonra, tasrif alıştırmaları için de bir bab ayırır.⁵

.....

Çevirmek ve döndürmek mânasınadır -ki asıl mânâ-yı mevzûudur-; bir nesneyi bir hâletten hâlet-i uhrâya döndürmek yahut bir gayra ibdâl eylemekten ibarettir. إذا رَدَّ. من الباب الثانی، «صَرَفَهُ صَرْفًا»، III, 643-644 (تَصْرِيفٌ: «صَرَفَهُ» vezninde. Bir nesneyi yan çevirip döndürmek mânasınadır. «صَرَفَهُ» (تَصْرِيفًا»، بمعنى: صَرَفَهُ مِبَالَغَةً).

3 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, IV, 364 (هذا بابُ أ- ما بَنَتِ العربُ من الأسماء والصفات والأفعال غير) المعتلة والمعتلة ب- وما قِيسَ من المعتل الذي لا يتكلمون به ولو يَجِيءُ في كلامهم إلا نظيره من غير بابه، (وهو الذي يُسمِّيهِ النحويون: «التَّصْرِيفُ» و«الفُعْلُ»).

4 Sîrâfî, *Şerh*, V, 134-135.

5 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, IV, 549-555 (هذا بابُ ما قِيسَ من المعتل من بَنَتِ الياء والواو ولو يَجِيءُ (في الكلام إلا نظيره من غير المعتل).

Sarf ilmi daha sonra bağımsız hale gelince, bu mânadaki tasrif faaliyetleri/alıştırmaları, birçok sarf kitabının sonunda, “el-mesâilü'l-avîsa” ve “mesâilü't-temrîn” gibi başlıklar altında ele alınmıştır.⁶

2. Bağımsız bir ilim dalı haline geldikten sonra “tasrif”, gerçekten dilde bulunup bulunmadığına ve bir mâna ifade edip etmediğine bakılmaksızın, sırf teorik kalıp bulma / kalıba uydurma alıştırmaları olmaktan çıkmış; artık “ifade edilmek istenen mânanın elde edilebilmesi için bir kelimenin farklı kalıplara dönüştürülmesi” mânasında kullanılarak, tam mânasıyla sarf ilminin kurallarının uygulama alanı haline gelmiştir.

Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002), günümüze ulaşan en eski sarf kitaplarından biri olan *et-Tasrifü'l-mülûkî* adlı eserinin girişinde tasrifi şöyle anlatır:

“Bizim ‘tasrif’ sözümüzün mânası, kök harflere gelerek –‘kök’ (الْأَصُولُ) sözümüzü yakında açıklayacağız-, onlarda harf eklemek veya değişiklik çeşitlerinden birini uygulamak suretiyle tasarrufta bulunmandır. İşte bu, o kelimedede tasarrufta bulunmak ve o kelimeyi tasrif etmektir. Meselâ ‘صَرَبَ’ sözün, geçmiş zamanda yapılan fiilin (fiil-i mâzî) örneğidir. Eğer şimdiki / gelecek zamanda yapılan fiili (fiil-i muzâri) kastedersen ‘يَصْرِبُ’ dersin veya o fiili yapanı (ism-i fâil) kastedersen ‘صَارِبٌ’ dersin veya o fiilden etkileneni (ism-i mef’ûl) kastedersen ‘مُصْرَبٌ’ dersin veya fiilin kökünü (mastar) kastedersen ‘صَرَبًا’ dersin veya fâili belirtilmeyen fiili (meçhul) kastedersen ‘صُرِبَ’ dersin. Eğer fiilin birden fazla kişi tarafından karşılıklı yapıldığını kastedersen ‘صَارَبَ’ dersin. Eğer kişinin darb fiilini talep ettiğini kastedersen ‘إِسْتَصْرَبَ’ dersin. Eğer kişinin darb fiilini çok yaptığını ve tekrarladığını kastedersen ‘صَرَّبَ’ dersin; ...”⁷

Daha teknik olarak, “bir kelimenin emsile-i muhtelif ve muttaride çekimlerinin yapılması ve bablara nakledilmesi” şeklinde de ifade edilebilecek olan bu yeni ameli mânanı Zencânî’nin (ö. 655/1257’den sonra) meşhur “tasrif” tarifi çok güzel özetlemektedir:

.....

6 Meselâ bk. İbn Cinnî, *el-Münsif*, III, 97-156 (mesâil fî avîsi’t-tasrif); İbn-nûl-Hâcib, *eş-Şâfiye*, s. 133-137 (mesâilü’t-temrîn). Mesâilü’t-temrîn ve literatürü hakkında geniş bilgi için bk. Ca’ferî, *Muhammed b. Übb el-Müzzem-mirî*, s. 167-217.

7 İbn Cinnî, *et-Tasrifü'l-mülûkî*, s. 2-3.

(التَّصْرِيفُ): تَحْوِيلُ الْأَصْلِ الْوَاحِدِ إِلَى أَمْثَلَةٍ مُخْتَلِفَةٍ لِمَعَانٍ مَقْصُودَةٍ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِهَا.

“Tasrif, bir kökün (Basrahlar’a göre “mastar”; Kûfeliler’e göre “fiil-i mâzî”), kastedilen mânaların ancak kendileriyle meydana gelebileceği çeşitli misallere (kalıplar) dönüştürülmesidir.”⁸

b. İlmî Olarak

Bir ilim dalı olarak “tasrif”in, en meşhur ve özlü tariflerinden biri, İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) tarifidir:

التَّصْرِيفُ: عِلْمٌ بِأَصُولٍ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ أَنْبِيَاءِ الْعَالَمِ الَّتِي لَيْسَتْ بِإِعْرَابٍ.

“Tasrif, kelime kalıplarının îrap olmayan hallerinin kendileriyle bilindiği kuralları bilmektir.”⁹

3. Sarf ve Tasrif Kavramlarından Sadece Birini Kullananların Tercih Gerekçeleri

Bu ilme önceleri tasrif adı verilmiş; sonraları ise bunun yanı sıra “sarf” adı da yaygın olarak, hatta daha baskın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Her iki isimle de aynı ilim kastedilmekle birlikte, musannifler tarafından bunlardan biri tercih edildiğinde, şârihler tarafından tercih sebebi olarak birtakım gerekçeler ileri sürülmüştür.

“Tasrif” adını tercih edenler, “tefîl” (تَفْئِيلٌ) babının binasının teksîr ve mübalağa için olmasından yola çıkarak, bu ilimde isim ve fiillerle ilgili pek çok değişiklikten bahsedildiği için ona bu ismin verildiğini söylerler.¹⁰

“Sarf” adını tercih edenler ise, sarf kelimesinin tasrif kelimesinden daha hafif (ehaf) olmasına yani daha kolay telaffuz edilmesine, sarf kelimesinin tasrif kelimesinin mücerredî (kökü) olmasına ve “sarf” kelimesinin “nahv” kelimesiyle aynı vezinde bulunmasına dayanırlar.¹¹

.....

8 Zencânî, *Tasrifü'l-İzzî*, s. 49. Tarifin tahlili için bk. Teftâzânî, *Sa'düddîn ale'l-İzzî*, s. 3-4; Cürçânî, *Seyyid ale'l-İzzî*, s. 3-8.

9 İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye*, s. 6. Tarifin tahlili için bk. Radî el-Esterâbâdî, *Şerh*, I, 1-5; Nukrekâr, *Şerhu's-Şâfiye*, s. 4-5.

10 Nukrekâr, *Şerhu's-Şâfiye*, s. 4.

11 Kemalpaşazâde, *el-Felâh*, s. 4-5.

B. Konusu

Sarf ilmi, Arapça mütemekkin isimler ile mutasarrıf fiillerde, farklı mânalar elde etmek veya telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla yapılan değişiklikleri, bir başka ifadeyle o tür kelimelerin irap dışındaki hallerini konu edinir. Sarf ilminin konusu, kelimenin türleri, kelimede yapılan değişiklikler ve kelimenin halleri olmak üzere üç açıdan ele alınabilir.

1. Kelimenin Türleri Bakımından Sarf İlminin Konusu

Bilindiği üzere, Arapça'da kelime "isim", "fiil" ve "harf" olmak üzere üçe ayrılır. Sarf ilmi bunlardan sadece değişmeye / dönüşmeye elverişli olan "mütemekkin isimler" ve "mutasarrıf fiiller" ile ilgilenir.

a. Mütemekkin İsim

Başına gelen âmillere yani cümle içindeki görevine göre sonu değişen, bir başka ifadeyle "mu'reb" olan isimlere "mütemekkin isim" (الْإِسْمُ الْمُتَمَكِّنُ) denir. Meselâ (جَاءَ رَجُلٌ) "Bir adam geldi", (رَأَيْتُ رَجُلًا) "Bir adam gördüm" ve (سَلَّمْتُ عَلَى رَجُلٍ) "Bir adama selâm verdim" cümlelerindeki "رَجُلٌ" kelimesi birinci cümlede fâil olduğu için sonu zammeli, ikinci cümlede mef'ûlün bih olduğu için sonu fethalı, üçüncü cümlede de harf-i cerden sonra geldiği için sonu kesreli olmuştur.

Mütemekkin olmayan isimlere "gayri mütemekkin isim" (الْإِسْمُ الْغَيْرُ الْمُتَمَكِّنِ) veya "mebnî isim" (الْإِسْمُ الْمَبْنِيُّ) denir.

b. Mutasarrıf Fiil

Mâzi, muzâri ve emir sîgası bulunan fiillere "mutasarrıf fiil" (الْفِعْلُ الْمُتَسَرِّفُ) denir. (نَصَرَ - يُنَصِّرُ - أَنْصِرْ) gibi.

Mutasarrıf olmayan fiillere ise, "câmid fiil" (الْفِعْلُ الْجَامِدُ) denir.

c. Sarf İlminin Alanına Girmeyen Kelime Türleri

Sarf ilmi, yukarıda sayılan gruplardan birine girmeyen kelimelerle ilgilenmez. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) A'cemî İsimler

Arapça'ya yabancı dillerden geçen isimlere "A'cemî isimler" (الْأَسْمَاءُ الْأَعْجَمِيَّةُ) denir. İbrânîce'den Arapça'ya geçen "سَلِيمَانُ ve إِسْمَاعِيلُ، إِبْرَاهِيمُ" isimleri gibi.

12 Kelimenin türleri bakımından sarfilminin konusu hakkında daha geniş bilgi için bk. Hatib, *el-Müstakṣā*, I, 40-46.

Bu amaçla yapılan değişiklik, isimlerde ve fiillerde farklı farklı olur: Fiiller mâzi, muzâri ve emir kalıplarına veya bunlardan her biri sayı (müfret, tesniye, cemi), cinsiyet (müzekker, müennes) ve şahıs (gaip, muhatap, mütekellim) yönünden farklı şekillere dönüştürülür. İsimler ise, sayı ve cinsiyet yönünden, bazan da sadece sayı yönünden farklı şekillere çevrilir.

Bu faaliyete, yukarıda da geçtiği gibi daha teknik ve ayrıntılı olarak bir kelimenin “emsile-i muhtelifa” ve “emsile-i muttaride” çekimlerinin yapılması ve “bablara nakledilmesi” diyebiliriz.

(1) Emsile-i Muhtelifa

Bir kökün fiil-i mâzi, fiil-i muzâri, mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. farklı yirmi dört fiil ve isim kalıbına dönüştürülmesine “emsile-i muhtelifa çekimi” (تَصْرِيفُ الْأَمْثِلَةِ الْمُخْتَلِفَةِ) denir. نَصَرَ - يَنْصُرُ - نَصْرًا - فَهُوَ نَاصِرٌ ... وَذَاكَ مَنْصُورٌ ... gibi.

(2) Emsile-i Muttaride

Belli bir fiil veya isim kalıbının kendi içinde çekimine “emsile-i muttaride çekimi” (تَصْرِيفُ الْأَمْثِلَةِ الْمُطَّرِدَةِ) denir.

Emsile-i muttaride çekimi:

a) Fiillerde, fiilin sayı (müfret, tesniye, cemi), cinsiyet (müzekker, müennes) ve şahıs (gaip, muhatap, mütekellim) yönünden farklı şekillere dönüştürülmesiyle olur: “نَصَرَ - يَنْصُرُونَ - نَصْرًا - نَصْرًا - نَصْرًا ..” ve “نَصَرَ - يَنْصُرُونَ - نَصْرًا - نَصْرًا - نَصْرًا ..” gibi.

b) Müştak (türemiş) isimlerde, ismin sayı (müfret, tesniye, cemi) ve cinsiyet (müzekker, müennes) yönünden farklı şekillere dönüştürülmesiyle olur: “نَاصِرٌ - نَاصِرَانِ - نَاصِرُونَ / نَاصِرَةٌ - نَاصِرَتَانِ - نَاصِرَاتٌ” gibi.

c) Câmid isimlerde ise, ismin sadece sayı (müfret, tesniye, cemi) yönünden farklı şekillere dönüştürülmesiyle olur: “رَجُلٌ - رَجُلَانِ - رَجُلَانِ // كِتَابٌ - كِتَابَانِ - كُتُبٌ” gibi.

(3) Bablara Nakil

Sülâsî mücerret fiillerin sülâsî mezid bablara, rubâî mücerret fiillerin rubâî mezid bablara uygulanıp o bablara göre emsile-i muhtelifa ve

emsile-i muttaride çekimlerinin yapılmasına “bablara nakil” denir: “
نَصَرَ: أَنْصَرَ - نَصَرَ - نَاصِرٌ / أَنْصَرَ - أَنْصَرَ - تَنْصَرُ - تَنْصَرُ / اسْتَنْصَرَ - اسْتَنْصَرَ - انْصُورَ - انْصُورَ”
نَصَرَ: أَنْصَرَ - نَصَرَ - نَاصِرٌ / أَنْصَرَ - أَنْصَرَ - تَنْصَرُ - تَنْصَرُ / اسْتَنْصَرَ - اسْتَنْصَرَ - انْصُورَ - انْصُورَ” gibi.

b. Lafızla İlgili Değişiklikler

Sarf ilminde kelime kalıplarında yapılan değişikliklerden bazıları, farklı mânaları elde etmek için değil, sadece telaffuzda kolaylık sağlamak amacıyla yapılır. Bu durumda kelimenin aslı, yani ilk hali kullanılmaz ve herhangi bir mânası bulunmaz; sadece son hali kullanılır ve bir mânâ ifade eder. Meselâ “dedi” mânasına gelen “قَالَ” fiilinin aslı “قَوْلٌ”dir. İlet harfi olan vâv, kendisi harekeli, mâkabli (bir önceki harf) fethalı olduğu için elife dönüştürülmüştür. Bu fiilin aslı olan “قَوْلٌ” şeklinin kullanılması ve bir mânâ ifade etmesi mümkün değildir.

Kelimelerde, telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla yapılan harf ve hareke değişiklikleri “ibdal” (sahih harflerdeki dönüşmeler), “id-gam” (yan yana gelen aynı cinsten iki harfin şeddelenmesi), “i’lâl” (illet harflerindeki dönüşmeler), “kalb” (bir harfin bir başka harfe dönüştürülmesi), “hazif” (bir harfin veya harekenin düşürülmesi) gibi kavramlarla ifade edilir.

3. Kelimenin Halleri Bakımından Sarf İlminin Konusu

İbnü'l-Hâcib, yukarıda zikrettiğimiz tasrif tarifinde geçen ve sarf ilminin bütün temel konularını kapsayan “kelime kalıplarının halleri”ni (أَحْوَالُ أُنْيَةِ الْكَلِمِ), sebeplerine ve amaçlarına göre dört gruba ayırarak şu şekilde sıralar:

a) İhtiyaçtan (mânâ veya lafız bakımından duyulan ihtiyaçtan) dolayı meydana gelen haller: 1. Mâzi, 2. Muzâri, 3. Emir, 4. İsm-i fâil, 5. İsm-i mef’ûl, 6. Sıfat-ı müşebbehe, 7. Ef’alût-tafdîl (ism-i tafdil), 8. Mastar, 9. İsm-i zaman ve (ism-i) mekân, 10. (İsm-i) âlet, 11. Musaggar (ism-i tasgîr), 12. (İsm-i) mensup, 13. Cemi, 14. İltikâ-i sâkineyn, 15. İbtidâ, 16. Vakf.

b) Tevessû’ (kelâmda genişlik ve çeşitlilik) için meydana gelen haller: 1. Maksur, 2. Memdûd, 3. Zü’z-ziyâde.

c) Mücâneset (uyum) için meydana gelen haller: İmâle.

d) İstiskalden (telaffuz zorluğu) dolayı meydana gelen haller: 1. Hemzenin tahfifi, 2. İ'lâl, 3. İbdal, 4. İdgam, 5. Hazif.¹³

C. Amacı ve Faydası

Sarf ilminin amacı öğrenciye, “kelime kalıplarının halleri” konusunda meleke kazandırmaktır.¹⁴ Bunun için öğrenciye bol bol fiil ve isim çekimleriyle alıştırma yaptırılır. Faydası ise, bu melekeyi kazanan öğrencinin, kelimelerin telaffuzunda ve yazımında hata yapmamasıdır.¹⁵

Ayrıca sarf ilmi, diğer dil ilimleri gibi, alet ilimlerinden (ulûm-i âliye / *العلوم الآلية*) olduğu için, esas maksat olan tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi yüksek dinî ilimlerde (ulûm-i âliye / *العلوم العلية*) kullanılan kelimeleri doğru okuyup anlamayı sağlar.¹⁶

D. Önemi ve Zorluğu

Sarf ilmi, dil ilimlerinin en önemlilerinden biridir. Çünkü o Arapça'nın ölçüsü olduğundan lugatçı olsun, istikakçı olsun, nahivci olsun, Arap diliyle ilgilenen herkes ona ihtiyaç duyar.¹⁷

Lugat ilminin önemli bir bölümü kıyasla elde edilir. Kelimelerle ilgili kıyası bilmenin tek yolu ise sarftır. Sözlüklerde bir kökten gelen kelimelerin sadece semâi (ezbere dayalı, kuralsız) olanları verilir; o kelimenin diğer şekilleri veya o kökten gelen diğer kelimeler, ancak emsile-i muhtelif ve muttaride çekimini bilen okuyucu tarafından kıyas yoluyla bilinir. Dolayısıyla sarf ilmini bilmeyen kişi, ne kadar geniş bir sözlük kullanırsa kullansın, karşılaştığı her kelimenin mânasını bulamaz.

İstikak ilmiyle uğraşanlar da sarfa çok ihtiyaç duyarlar. Zira ancak sarf ilmini bilenler, aslî ve zâit harfleri tespit ederek kelimeler arasında istikak ilişkisi kurabilirler.¹⁸

•••••

13 İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye*, s. 15-16; Radî el-Esterâbâdî, *Şerh*, I, 65-67; Nukrekâr, *Serhu's-Şâfiye*, s. 16-17.

14 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 127; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412.

15 Hamlavî, *Şeze'l-arf*, s. 20.

16 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 10.

17 İbn Cinnî, *el-Münsif*, I, 4-5; İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mümte'*, s. 31-32.

18 Sarf ve istikak ilimleri arasındaki ilişki için bk. Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, s. 17-20.

Nahiv ilminde de sarfa çok ihtiyaç duyulur. Meselâ cümlede başka kelimelerin sonlarına etki eden (âmil) fiil (mâzi, muzâri, emir; mâlûm, meçhul) ve isim (ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, mastar, ism-i mensup) kalıpları ancak sarf ilmi sayesinde bilinir.

Sarf ilmi, cümle içindeki görevine bakmadan, sadece kalıpları açısından; nahiv ilmi ise cümle içindeki görevine göre sonlarında meydana gelen değişiklikler bakımından kelimeleri incelediği için, basitten mürekkebe doğru, önce sarf ilmini, sonra nahiv ilmini öğrenmek daha mantıklı ve tabii tekâmüle daha uygundur. Ancak İbn Cinnî ve İbn Usfûr (ö. 669/1270) gibi bazı âlimler, mantıkî olan böyle olmakla birlikte, sarf ilminin, büyük dil âlimlerinin bile çokça hata yapacakları kadar zor ve çetrefilli olmasından dolayı, önce nahiv ilmiyle başlanarak öğrencinin zihni kıyasa alıştırdıktan sonra sarf ilmine geçilmesi gerektiğini söylerler.¹⁹

Ancak kanaatimizce sarf ilminin zor olan kısmı, yukarıda konusunu anlatırken kısaca değindiğimiz üzere, kelimelerde meydana gelen lafzî değişikliklerdir (idgam, ibdâl, i'lâl). Yoksa basitten zora doğru verildiği takdirde mâna ile ilgili değişiklikleri yani temel fiil ve isim kalıplarını, bir başka ifadeyle emsile-i muhtelif ve muttaride çekimleriyle bablara nakli öğrenmek kolaydır, hatta elzemdir. Zira henüz temel fiil ve isim kalıplarını öğrenmeden nahiv ilmine başlayan özellikle yabancı öğrenciler büyük zorluk çekmekte, zihinleri kelimenin bünyesinin nasıl okunacağı ile meşgulken cümledeki görevine, sonunda yapılması gereken değişikliğe yeterince dikkatlerini verememektedirler. Dolayısıyla medreselerde yüzyıllarca denenerek olumlu neticeleri alınan *Emsile* ve *Binâ* kitaplarındakine benzer bir şekilde mânaya yönelik temel sarf konuları verildikten sonra *Avâmil* gibi özlü bir nahve giriş kitabı okunup *Maksûd* gibi sarfın daha ileri konularıyla devam edilmesi daha faydalı olabilir.²⁰

.....

19 İbn Cinnî, *el-Münsif*, I, 4-5; İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mümte'*, s. 33.

20 Nitekim Mehmed Zihni Efendi de Mâzinî ve İbn Cinnî'nin sarf çalışmalarından bahsettikten sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Daha sonra gelenlerde sarf ve nahvi birleştiren ve tertipçe sarfı nahivden sonraya bırakanlar dahi olmuşsa da, ebnâ-i Arab olmayıp da Arabî'yi öğrenmek isteyenler için zevât-ı müfredâtan bahis olan sarfın mürekkebâta hâdim demek olan nahve ➡

E. Dinî Hükümü

Sarf ilmini öğrenmek farz-ı kifâye kabul edilmiştir. Çünkü toplumun ihtiyaç duyduğu şer'î hükümlerin kaynağı olan Kitap ve sünnet Arapça olduğundan, anlaşılmaları dil ilimlerine ve bu arada sarf ilmine bağlıdır.²¹

II. Sarf İlminin Temel Kavramları

Bu kısımda, sarf ilminin muhtevasının biraz daha yakından tanınması için, mîzân-ı sarfî ile isimlerle fiillerden her birine mahsus olan ve aralarında müşterek olan temel kavramlardan kısa kısa bahsedilecektir.²²

A. Mîzân-ı Sarfî (Vezin-Mevzûn)

Sarf âlimleri, sarf ilminin konusunu teşkil eden “mutasarrıf fiiller” ile “mütemekkin isimler”in aslî (kök) ve zâit (ilâve) harfleriyle bunların hareke ve sükunlarını göstermek için “ف-ع-ل” kökünü ölçü olarak kullanmışlardır. Bu ölçüye “mîzân-ı sarfî” (الْمِيزَانُ السَّرْفِيُّ) veya “vezin” (الْوِزْنُ); bu ölçüye uygun örnek kelimeye de “mevzûn” (الْمَوْزُونُ) denir.

Eğer kelimenin kökü üç harfli ise, birinci kök harf “ف”, ikinci kök harf “ع”, üçüncü kök harf “ل” ile, dört harfli ise, dördüncü kök harf ikinci bir “ل” ile isimlere mahsus olmak üzere kelimenin kökü beş harfli ise, beşinci kök harf üçüncü bir “ل” ile gösterilir; hareke ve sükunlar aynen mevzûndaki gibi yerleştirilir: “كَتَبَ - فَعَلَ”; “قَلَّمَ - فَعَلَ”; “سَفَرَجَلَ - فَعَّلَلَ”; “جَعَفَرَ - فَعَّلَلَ”; “بَغَرَ - فَعَّلَلَ” gibi.

.....

hakk-ı tekaddümünü ve lüzüm-ı takdîmini görerek sarfı ayrıca ve evvelce beyanda İmam Mâzinî'nin isâbet-i fikrine peyrev olanlar ağırlıkla bulunmuştur” (Mehmed Zihni, *el-Müntehab*, s. 10).

21 Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 26-27; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203; VI, 24; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297-300 (19. nevi: Ma'rifetü't-tasrîf); Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 163; Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 103; Orpilyan – Seyyid Abdülzâde, *Mahzenü'l-ulûm*, s. 54; Hamlavî, *Şeze'l-arf*, s. 20.

22 Sarf ilminin kavramları için bütün sarf kitaplarının yanı sıra genel olarak dil bilgisi, özel olarak da sarf kavramlarını inceleyen kitaplara bakılabilir (mesela bk. Dakr, *Mu'cemü'l-kavâidi'l-Arabiyye*; Lebdi, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'n-nahviyye*; İsbir – Cüneydi, *Mu'cemü's-şâmil*; Esmer, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*; Bolelli, *Arapça Dilbilgisi*).

Eğer kelimede zâit olarak bulunan harf bir kök harfin tekrarından (şeddelenmesi veya ayrı olarak eklenmesinden) ibaretse, vezinde de o kök harfin mukabili olan harf tekrarlanır. “عَلَّمَ - نَعَلَّ”, “عَلَّمَ - نَعَلَّ” gibi.

Eğer kelimede zâit olarak bulunan harf veya harfler, on ziyâde harfinden “أ، ت، س، ل، م، ن، ه، و، ي، ا” biri ise vezinde aynen korunur. “إِخْرَجَ - إِفْعَلَّ”, “تَزَلَّزَلَ - تَفَعَّلَ”, “إِسْتَفْقَرَ - اسْتَفْعَلَ”, “تَبَاعَدَ - تَفَاعَلَ”, “أَكْرَمَ - أَفْعَلَ” gibi.

B. Fiillerle İlgili Kavramlar

Arapça’da fiiller; sîgaları, fâil veya nâib-i fâillerinin sayısı, cinsiyet ve şahısları, kök harflerinin sayısı, fâillerinin zikredilip zikredilmemesi, mef’ûlün bih alıp almamaları, kök harfleri arasında illet harflerinin bulunup bulunmaması, çekimli olup olmamaları ve tekitli olup olmamaları gibi açılardan çeşitli kısımlara ayrılır.

1. Sîga (Zaman) Bakımından Fiiller

Arapça’da “sîga” (kip / kalıp) veya çok dikkatli bir ifade olmamakla birlikte “zaman” bakımından fiiller, “mâzi, muzârî” ve “emir” olmak üzere üçe ayrılır:

a. Fiil-i Mâzi

Bir şeyin (iş / oluş) konuşma ânından önce (geçmiş zamanda) meydana geldiğini ifade eden fiile “fiil-i mâzi” (الْفِعْلُ الْمَاضِي) denir. نَصَرَ “yardım etti” gibi.

Fiil-i mâzi kalıbında aslolan geçmiş zaman olmakla beraber, çeşitli durumlarda şimdiki zaman veya gelecek zaman ifade eder veya geçmişe de geleceğe de ihtimali olur.²³

Aşağıda anlatılacağı üzere, temel mücerret ve mezid bablara göre fiil-i mâzinin yirmi iki kalıbı vardır.

b. Fiil-i Muzârî

Fiil-i mâzinin başına muzâraât harfleri denilen (أ، ت، س، ل، م، ن، ه، و، ي، ا) harflerinden biri eklenerek yapılan fiile “fiil-i muzârî” (الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ) denir: نَصَرَ - يَنْصُرُ.

.....

23 Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s. 64-71 (şimdiki zaman), s. 71-99 (gelecek zaman), s. 99-112 (geçmişe de geleceğe de muhtemel).

اِخْرَجَ ve عَلَّمَ - يُعَلِّمُ، اِجْتَمَعَ - يَجْتَمِعُ، اِسْتَحْرَجَ - يَسْتَحْرِجُ، دَخَرَ - يَدْخِرُ، قَدَحَ - يَدْخُرُ، اِخْرَجَ - يَخْرُجُ gibi.

Fiil-i muzâri kalıbı, fiilin konuşma anında (şimdiki zamanda) meydana geliyor olduğunu veya daha sonra (gelecek zaman) meydana geleceğini ifade eder. Bir karine bulunmadığı zaman fiil-i muzâri kalıbının her iki zamana da ihtimali olur. Karine bulunduğunda ise, bu zamanlardan biri kesinleşir: “يَنْصُرُ زَيْدٌ عَمْرًا الْآنَ” (Zeyd şu anda Amr’a yardım ediyor) ve “يَنْصُرُ زَيْدٌ عَمْرًا غَدًا” “Zeyd yarın Amr’a yardım edecek” gibi. Fiil-i muzâri, bazan da yine karineye bağlı olarak istimrâr yani fiilin sürekli yapılmasını (geniş zaman) ifade eder. “يُصَلِّيُ الْمُسْلِمُ الصَّلَاةَ فِي” (Müslüman namazları vakitlerinde kılar) gibi. Bazı durumlarda geçmiş zaman mânası ifade ettiği de olur.²⁴

c. Emir Fiili

Fiil-i muzârinin muhatap sîgasından, muzâraât harfinin atılıp (eğer bir sonraki harf sâkin ise başına bir hemze-i vasıl getirildikten sonra) sonunun cezim haline dönüştürülmesi suretiyle elde edilen fiile “emir fiili” (فَعْلُ الْأَمْرِ / الْأَمْرُ يَغَيِّرُ الْأَمْرَ / الْأَمْرُ بِالصَّبْرِ) denir: تَنْصُرُ - أَنْصُرُ، تَضْرِبُ - اضْرِبْ، تَفْتَحُ - افْتَحْ gibi.

Emir fiili, muhataptan (ikinci şahıs) konuşma ânından sonra (gelecek zaman) bir şey yapmasını istemeyi ifade eder. “اجْتَهِدْ فِي دُرُوسِكَ” (Derslerine çalış) gibi. Ancak bazı durumlarda emir kalıbının geniş zaman veya geçmiş zaman ifade ettiği de olur.²⁵

“Emir fiili” dendiği zaman, emsile-i muhtelifedeki emr-i hâzırın mâlûmu anlaşılır. Emr-i gaip ile emr-i hâzırın meçhulü ise, emir mânası ifade etmekle birlikte, hakikatte başında emir “lâm”ı bulunan fiil-i muzâridir.

2. Fiillerde Sayı, Cinsiyet ve Şahıs (Emsile-i Muttaride)

Fiiller, kök mânalarıyla zamanlarının yanı sıra, fâil (özne) veya nâib-i fâillerinin (sözde özne) sayısı, cinsiyet ve şahsını da ifade ederler.

.....

24 Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s. 116-121 (geniş zaman), s. 121-134 (şimdiki zaman), s. 135-182 (gelecek zaman), s. 182-192 (geçmiş zaman).

25 Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s. 197-199 (gelecek zaman), s. 199 (geniş zaman), s. 199-200 (geçmiş zaman).

a. Sayı

Fâil veya nâib-i fâillerinin sayısı bakımından fiiller üçe ayrılır:

(1) Müfret

Fâil veya nâib-i fâili bir varlık olan fiile “müfret” (الْمُفْرَدُ) denir. “نَصَرَ” (O [bir erkek] yardım etti) gibi.

(2) Tesniye / Müsennâ

Fâil veya nâib-i fâili iki varlık olan fiile “tesniye” (التَّسْنِيَةُ) veya “müsennâ” (الْمُسَنَّأُ) denir. “نَصَرَا” (Onlar [iki erkek] yardım ettiler) gibi.

(3) Cemi

Fâil veya nâib-i fâili ikiden fazla varlık olan fiile “cemi” (الْجَمْعُ) denir. “نَصَرُوا” (Onlar [erkekler] yardım ettiler) gibi.

b. Cinsiyet

Fâil veya nâib-i fâillerinin cinsiyeti bakımından fiiller ikiye ayrılır:

(1) Müzekker

Fâil veya nâib-i fâili erkek olan fiile “müzekker” (الْمَذَكَّرُ) denir. “نَصَرَ” (O [bir erkek] yardım etti) gibi.

(2) Müennes

Fâil veya nâib-i fâili dişi olan fiile “müennes” (الْمَوْنُكَّةُ) denir. “نَصَرَتْ” (O [bir kadın] yardım etti) gibi.

c. Şahıs

Fâil veya nâib-i fâillerinin şahsı bakımından fiiller üçe ayrılır:

(1) Gaip / Gaibe

Fâil veya nâib-i fâili üçüncü şahıs olan fiile “gaip / gaibe” (الْغَائِبُ) / (الْغَائِبَةُ) denir. “نَصَرَ” (O [bir erkek] yardım etti) gibi.

(2) Muhatap / Muhataba

Fâil veya nâib-i fâili ikinci şahıs olan fiile “muhatap / muhataba” (الْمُخَاطَبُ / الْمَخَاطَبَةُ) denir. “نَصَرْتُ” (Sen [bir erkek] yardım ettin) gibi.

(3) Mutekellim

Fâil veya nâib-i fâili birinci şahıs olan fiile “mutekellim” (النَّفْسُ الْمُتَكَلِّمَةُ) denir. “نَصَرْتُ” (Ben yardım ettim) gibi.

Mütekellimde cinsiyet ve tesniye bulunmadığından bu üç grup kavram birleştirildiğinde toplam on dört şekil ortaya çıkar ki bunları zamirlere göre şu şekilde tablolastırmak mümkündür:

مَنْ Cemi / müzekker / gaip Onlar (ikiden fazla erkek)	هُمَا Tesniye / müzekker / gaip Onlar (iki erkek)	هُوَ Müfret / müzekker / gaip O (bir erkek)
مَنْ Cemi / müennes / gaibe Onlar (ikiden fazla kadın)	هُمَا Tesniye / müennes / gaibe Onlar (iki kadın)	هِيَ Müfret / müennes / gaibe O (bir kadın)
أَنْتُمْ Cemi / müzekker / muhatap Siz (ikiden fazla erkek)	أَنْتَما Tesniye / müzekker / muhatap Siz (iki erkek)	أَنْتَ Müfret / müzekker / muhatap Sen (bir erkek)
أَنْتِ Cemi / müennes / muhataba Siz (ikiden fazla kadın)	أَنْتِما Tesniye / müennes / muhataba Siz (iki kadın)	أَنْتِ Müfret / müennes / muhataba Sen (bir kadın)
نَحْنُ Nefs-i mütekellim / maa'l-gayr Biz		أَنَا Nefs-i mütekellim / vahdeh Ben

d. Emsile-i Muttaride

Fiillerin yukarıdaki tabloya göre, sayı, cinsiyet ve şahıs bakımından çekilmesine “emsile-i muttaride çekimi” (تَصْرِيفُ الْأَمْثَلَةِ الْمُطَّرِدَّةِ) denir.

Mâzi, muzâri ve emrin mâlûm (etken) ve meçhullerinin (edilgen) emsile-i muttaride çekimlerinde meydana gelen değişiklikler aşağıdaki gibidir:

(1) Fiil-i mâzi

Meçhul

نَصِرُوا	نَصِرَا	نَصَرَ
نَصِرْنَ	نَصِرَتَا	نَصِرَتْ
نَصِرْتُمْ	نَصِرْتُمَا	نَصِرْتُ
نَصِرْتُنَّ	نَصِرْتُمَا	نَصِرْتِ
	نَصِرْنَا	نَصِرْتُ

Mâlûm

نَصَرُوا	نَصَرَا	نَصَرَ
نَصَرْنَ	نَصَرَتَا	نَصَرَتْ
نَصَرْتُمْ	نَصَرْتُمَا	نَصَرْتُ
نَصَرْتُنَّ	نَصَرْتُمَا	نَصَرْتِ
	نَصَرْنَا	نَصَرْتُ

(2) Fiil-i muzâri

Meçhul

يُنَصِّرُونَ	يُنَصِّرَانِ	يُنَصِّرُ
يُنَصِّرْنَ	يُنَصِّرَانِ	يُنَصِّرُ
يُنَصِّرُونُ	يُنَصِّرَانِ	يُنَصِّرُ
يُنَصِّرْنَ	يُنَصِّرَانِ	يُنَصِّرِينَ
	يُنَصِّرَانِ	يُنَصِّرُ

Mâlûm

يَنْصُرُونَ	يَنْصُرَانِ	يَنْصُرُ
يَنْصُرْنَ	يَنْصُرَانِ	يَنْصُرُ
يَنْصُرُونُ	يَنْصُرَانِ	يَنْصُرُ
يَنْصُرْنَ	يَنْصُرَانِ	يَنْصُرِينَ
	يَنْصُرَانِ	يَنْصُرُ

(3) Emr-i hâzır

Meçhul

أَنْتُمْ: لِنُنَصِّرُوا	أَنْتَا: لِنُنَصِّرَا	أَنْتَ: لِنُنَصِّرَ
أَنْتُنَّ: لِنُنَصِّرْنَ	أَنْتَا: لِنُنَصِّرَا	أَنْتِ: لِنُنَصِّرِي

Mâlûm

أَنْتُمْ: أَنْصُرُوا	أَنْتَا: أَنْصُرَا	أَنْتَ: أَنْصُرْ
أَنْتُنَّ: أَنْصُرْنَ	أَنْتَا: أَنْصُرَا	أَنْتِ: أَنْصُرِي

3. Aslî (Kök) Harflerinin Sayısı Bakımından Fiiller (Bablar)

Kök harflerinin sayısı bakımından fiiller, “sülâsî” ve “rubâî” olmak üzere ikiye ayrılır.

a. Sülâsî

Kök harfleri üç tane olan fiile “sülâsî” (الْفِعْلُ الثَّلَاثِيّ) denir. Sülâsî fiiller, fiil-i mâzilerinin müfret müzekker gaibinde zâit harf bulunup bulunmamasına göre, “sülâsî mücerret” ve “sülâsî mezid” olmak üzere iki gruba ayrılır:

(1) Sülâsî Mücerret

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde sadece üç kök harf bulunan, hiç zâit harf bulunmayan fiile “sülâsî mücerret” (الْفِعْلُ الثَّلَاثِيُّ الْمُجَرَّدُ) denir.

Sülâsî mücerret fiiller, altı babbır. Bu bablar, fiillerin mâzi ve muzâirlerinin aynel-fiillerinin (ikinci kök harf) hareketlerine göre belirlenir ve sıra numaralarıyla isimlendirilir. Bunların vezinleri ve mevzunları şöyledir:

1. Birinci Bab	فَتَحَ - صَمَّ	فَعَلَ - يَفْعُلُ نَصَرَ - يَنْصُرُ	الْوَزْنُ: الْمَوْزُونُ	١
2. İkinci Bab	فَتَحَ - كَسَرَ	فَعَلَ - يَفْعُلُ ضَرَبَ - يَضْرِبُ	الوزن: الموزون:	٢
3. Üçüncü Bab	فَتَحَتَانِ	فَعَلَ - يَفْعُلُ فَتَحَ - يَفْتَحُ	الوزن: الموزون:	٣
4. Dördüncü Bab	كَسَرَ - فَتَحَ	فَعَلَ - يَفْعُلُ عَلِمَ - يَعْلَمُ	الوزن: الموزون:	٤
5. Beşinci Bab	صَمَّ - صَمَّ	فَعَلَ - يَفْعُلُ حَسَنَ - يَحْسُنُ	الوزن: الموزون:	٥
6. Altıncı Bab	كَسَرَتَانِ	فَعَلَ - يَفْعُلُ حَسِبَ - يَحْسِبُ	الوزن: الموزون:	٦

(2) Sülâsî Mezid

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, üç kök harfe ilâve olarak bir, iki veya üç tane zâit harf bulunan fiile “sülâsî mezid” (الْفِعْلُ السُّلَّاسِيُّ) (النَّزِيدُ فِيهِ) denir.

Sülâsî mezid fiiller, kök ve zâit harflerinin toplam sayısına göre “rubâî, humâsî” ve “südâsî” olmak üzere üç gruba ayrılır:

(a) Rubâî

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, üç kök harfe ilâve olarak bir tane zâit harf bulunan fiile “rubâî” (الْفِعْلُ الرُّبَاعِيُّ) denir. (3+1=4)

Sülâsî mezid rubâî bablar üç tane olup vezinlerinin masterlarıyla isimlendirilirler:

1. İf'âl Babı	أَفْعَلْ - يُفْعِلُ - إِفْعَالًا أَكْرَمَ - يَكْرِمُ - إِكْرَامًا (ك ر م)	الوزن: الموزون:
2. Tef'il Babı	فَعَّلَ - يُفَعِّلُ - تَفْعِيلًا فَرَّجَ - يُفَرِّجُ - تَفْرِيجًا (ف ر ح)	الوزن: الموزون:
3. Mufâale Babı	فَاعَلَ - يُفَاعِلُ - مُفَاعَلَةٌ / وَفَعَالَ / وَفَعَالًا قَاتَلَ - يُقَاتِلُ - مُقَاتَلَةٌ / وَقَاتَلَا / وَقَاتِلًا (ق ت ل)	الوزن: الموزون:

(b) Humâsî

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, üç kök harfe ilâve olarak iki tane zâit harf bulunan fiile “humâsî” (الْفِعْلُ الْخُمَاسِيُّ) denir. (3+2=5)

Sülâsî mezid humâsî bablar beş tane olup vezinlerinin masterlarıyla isimlendirilirler:

1. İnfi'âl Babı	إِنْفَعَلَ - يَنْفَعِلُ - إِنْفِعَالًا إِنْكَسَرَ - يَنْكَسِرُ - إِنْكَسَارًا (ك س ر)	الوزن: الموزون:
2. İfti'âl Babı	إِفْتَعَلَ - يَفْتَعِلُ - إِفْتِعَالًا اجْتَمَعَ - يَجْتَمِعُ - اجْتِمَاعًا (ج م ع)	الوزن: الموزون:
3. İf'ılâl Babı	إِفْعَلَّ - يَفْعُلُّ - إِفْعِلَالًا إِخْمَرَ - يَخْمُرُ - إِخْمِيرًا (ح م ر)	الوزن: الموزون:

4. Tefā‘ul Babı	الوزن: الموزون: تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعَّلًا تَكَلَّمَ - يَتَكَلَّمُ - تَكَلَّمَ (ك ل م)
5. Tefā‘ul Babı	الوزن: الموزون: تَفَاعَلَ - يَتَفَاعَلُ - تَفَاعُلًا تَبَاعَدَ - يَتَبَاعَدُ - تَبَاعُدًا (ب ع د)

(c) Sūdāsī

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, üç kök harfe ilâve olarak üç tane zâit harf bulunan fiile “sūdāsī” (الْفِعْلُ السُّدَاسِيُّ) denir. (3+3=6)

Sülâsî mezid sūdāsî bablar dört tane olup onlar da vezinlerinin mastarlarıyla isimlendirilirler:

1. İstifâl Babı	الوزن: الموزون: إِسْتَفْعَلَ - يَسْتَفْعِلُ - إِسْتِفْعَالًا إِسْتَخْرَجَ - يَسْتَخْرِجُ - إِسْتِخْرَاجًا (خ ر ج)
2. İfîâl Babı	الوزن: الموزون: إِفْعَعَلَ - يَفْعَعُلُ - اِفْعِعَالًا إِغْشَوْشَبَ - يَغْشَوْشِبُ - إِغْشِيشَابًا (ع ش ب)
3. İfıvvâl Babı	الوزن: الموزون: إِفْعَوَّلَ - يَفْعَوُلُ - اِفْعِوَالًا إِجْلَوَّذَ - يَجْلَوَّذُ - إِجْلَوَّذًا (ج ل ذ)
4. İfîlâl Babı	الوزن: الموزون: إِفْعَلَّ - يَفْعَلُّ - اِفْعِلَالًا إِخْمَارَ - يَخْمَارُ - إِخْمِيرَارًا (ح م ر)

b. Rubâî

Kök harfleri dört tane olan fiile “rubâî” (الْفِعْلُ الرُّبَاعِيُّ) denir.

Rubâî fiiller, fiil-i mâzilerinin müfret müzekker gaibinde zâit harf bulunup bulunmamasına göre, “rubâî mücerret” ve “rubâî mezid” olmak üzere iki gruba ayrılır:

(1) Rubâî Mücerret

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde sadece dört kök harf bulunan, hiç zâit harf bulunmayan fiile “rubâî mücerret” (الْفِعْلُ الرُّبَاعِيُّ) (المُجَرَّدُ) denir.

Rubâî mücerret fiiller, tek bab olup genellikle mevzûnunun mâzisiyle isimlendirilir:

Dahrace Babı:	فَعَّلَ - يُفَعِّلُ - فَعَّلَا / وَفَعَّلَا دَخَرَ - يَدْخِرُ - دَخَرَجَ - دَخَرَجَا	الوزن: الموزون:

Geniş sarf kitaplarında “rubâî mücerrede mülhak olan bablar” başlığı ile üç kök, bir zâit harften oluşan (3+1=4) altı bab daha sayılır.

(2) Rubâî Mezid

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, dört kök harfe ilâve olarak bir veya iki tane zâit harf bulunan fiile “rubâî mezid” (الْفِعْلُ الرُّبَاعِيُّ) (الْمَزِيدُ فِيهِ) denir.

Rubâî mezid fiiller, kök ve zâit harflerinin toplam sayısına göre, “humâsî” ve “südâsî” olmak üzere iki gruba ayrılır:

(a) Humâsî

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, dört kök harfe ilâve olarak bir tane zâit harf bulunan fiile “humâsî” (الْفِعْلُ الْخُمَاةِيُّ) denir. (4+1=5)

Rubâî mezid humâsî fiiller tek bab olup mevzununun mâzi-siyle isimlendirilir:

Tedahrace Babı	تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعَّلُوا تَدَخَّرَ - يَتَدَخَّرُ - تَدَخَّرُوا (د ح ر ج)	الوزن: الموزون:

Geniş sarf kitaplarında “tedahreceye mülhak olan bablar” başlığı ile üç kök ve iki zâit harften oluşan (3+2=5) beş bab daha sayılır.

(b) Südâsî

Fiil-i mâzisinin müfret müzekker gaibinde, dört kök harfe ilâve olarak iki tane zâit harf bulunan fiillere “südâsî” (الْفِعْلُ السُّدَاةِيُّ) denir. (4+2=6)

Rubâî mezid sūdâsî fiiller iki bab olup mevzunlarının mâzile-riyle isimlendirilir:

1. İhranceme Babı	إِفْعَنْلَلَّ - يَفْعَنْلِلُ - إِفْعَلَّالَا إِخْرَنْجَمَ - يَخْرَنْجِمُ - إِخْرِنْجَامَا (ح ر ج م)	الوزن: الموزون:
2. İkşaarra Babı	إِفْعَلَّ - يَفْعَلُّ - إِفْعَلَّالَا إِقْشَعَرَّ - يَقْشَعُرُ - إِقْشِعْرَارَا (ق ش ع ر)	الوزن: الموزون:

Geniş sarf kitaplarında “ihrancemeye mülhak olan bablar” başlığı ile üç kök, üç zâit harften oluşan (3+3=6) iki bab daha sayılır.

4. Fâillerinin Zikredilip Zikredilmemesi Bakımından Fiiller

Fâillerinin zikredilip zikredilmemesi bakımından fiiller “mâlûm” ve “meçhul” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Mâlûm

Fâili (özne) zikredilen fiile “mâlûm” (etken) (الْفِعْلُ الْمَعْلُومُ / الْفِعْلُ الْمَبْنِي) denir. “نَصَرَ زَيْدٌ عَمْرًا” (Zeyd Amr’a yardım etti) gibi.

Mâlûm mâzi ve muzârilere her babın veznine göre ezberlenir. Emr-i hâzırın mâlûmu ise yukarıda da geçtiği gibi mâlûm fiil-i muzârinin muhatabından yapılır.

b. Meçhul

Fâili (özne) zikredilmeyip onun yerine mef’ûlû (nesne) nâib-i fâil (sözde özne) olarak zikredilen fiile “meçhul” (edilgen) (الْفِعْلُ الْمَجْهُولُ / الْفِعْلُ الْمَبْنِي) denir. “نُصِرَ عَمْرٌ” (Amr’a yardım edildi) gibi.

(1) Fiil-i Mâzinin Meçhulü

Fiil-i mâziyi meçhule çevirmek için sırasıyla dört işlem yapılır: 1. Son harf olduğu gibi bırakılır. 2. Sondan bir önceki harf kesrelenir. 3. Sâkin harfler olduğu gibi bırakılır. 4. Geri kalan harfler zammelenir. نَصَرَ - نُصِرَ، أَكْرَمَ - أُكْرِمَ، تَكَلَّمَ - تَكَلَّمْ، اسْتَخْرَجَ - اسْتُخْرِجَ، دَخَرَ - دُخِرَ، تَذَرَجَ - تَذَرَجْ، تَدْرَجَ - تُدْرَجْ ve إِخْرَنْجَمَ - أُخْرِنْجَمَ gibi.

(2) Fiil-i Muzârinin Meçhulü

Fiil-i muzâriyi meçhule çevirmek için iki işlem yapılır: 1. Muzâraat harfi zammelenir. 2. Sonndan bir önceki harf fethalanır. بَصُرٌ - بَصُرٌ، يَبْصُرُ - يَبْصُرُ، يَنْبَاعِدُ - يَنْبَاعِدُ، يَنْتَحِرُجُ - يَنْتَحِرُجُ، يَدْخُرُجُ - يَدْخُرُجُ، يَدْخُرُجُ - يَدْخُرُجُ ve يَفْرَحُ - يَفْرَحُ، يَفْرَحُ - يَفْرَحُ gibi.

(3) Emr-i Hâzırın Meçhulü

Emr-i hâzırın meçhulü fiil-i muzârinin meçhulünün muhatabından yapılır: 1. Başına emir lâmi getirilir. 2. Sonu cezim durumuna getirilir. نَصَرَ - لِنَنْصُرْ، نَعَلٌ - لِنَعْلَمْ، نَجْتَمِعُ - لِنَجْتَمِعْ، نُسَخِرُجُ - لِنُسَخِرُجْ، نُدْخُرُجُ - لِنُدْخُرُجْ، نُنْفِرُ - لِنُنْفِرْ ve نَقَالُ - لِنَقَالُ gibi.

5. Mef'ûlün bih Alıp Almama Bakımından Fiiller

Mef'ûlün bih alıp almama bakımından fiiller, “müteaddî” ve “lâzım” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Müteaddî

Türüne göre, bir, iki veya üç mef'ûlün bih alıp alan fiile, “müteaddî” (الْفِعْلُ الْمُتَعَدِّي) denir. “نَصَرَ زَيْدٌ عَمْرًا” (Zeyd Amr’a yardım etti) gibi.

b. Lâzım

Mef'ûlün bih almayan fiile, “lâzım” (الْفِعْلُ اللَّازِمُ) denir. “خَرَجَ زَيْدٌ” (Zeyd çıktı) gibi.

Lâzım fiillerden meçhul ve ism-i mef'ûl gelmez. Eğer fiil harf-i cer vasıtasıyla müteaddîye dönüşmüşse, meçhul ve ism-i mef'ûlünün sadece müfret müzekker gaibi gelir. خَرَجَ به، خَرَجَ بهما، خَرَجَ بهد، خَرَجَ بها، خَرَجَ مَخْرُوجٌ به، مَخْرُوجٌ بهما، مَخْرُوجٌ بهد، مَخْرُوجٌ بها، مَخْرُوجٌ بهما، مَخْرُوجٌ بهن، ... gibi.

6. Kök Harfleri Arasında İlet Harfi Bulunup Bulunmaması Bakımından Fiiller (Aksâm-ı Seb'a)

Arapça’da fiiller, kök harfleri arasında illet harflerinden (و، ي، ا) birinin bulunup bulunmaması bakımından “sahih” ve “mu’tel” olmak üzere ikiye ayrılır:

b. Mu'tell

Kök harfleri arasında bir veya iki tane illet harfi bulunan fiile “mu'tell” (الْفِعْلُ الْمُتَعَلُّ) denir.

Mu'tell fiiller, kök harfleri arasında bulunan illet harfinin yeri ve sayısı bakımından “misâl”, “ecvef”, “nâkıs” ve “lefif” olmak üzere dörde ayrılır:

(1) Misal

Sadece fâe'l-fiili illet harfi olan fiile “misal” (الْفِعْلُ الْمِثَالُ) denir. İki kısımdır:

(a) Misâl-i vâvî

Fâe'l-fiili (و) olan fiile “misâl-i vâvî” (الْفِعْلُ الْمِثَالُ الْوَاوِيُّ) denir. (ر) وَعَدَ - يَعِدُ، (ل) وَجَلَ - يَجِلُّ، (ه) وَفَرَ - يَفْرُ، (ن) وَرَثَ - يَرِثُ؛ ... gibi.

(b) Misâl-i yâî

Fâe'l-fiili (ى) olan fiile “misâl-i yâî” (الْفِعْلُ الْمِثَالُ الْيَاءِيُّ) denir. (ي) يَمَنَ - يَمُنُ، (ر) يَسَرَ - يَسِيرُ، (ر) يَغَعَ - يَغَعُ، (ل) يَقَنَ - يَقِنُ، (ه) يَقُظَ - يَقُظُ، (ن) يَبِسَ - يَبِيسُ؛ ... gibi.

(2) Ecvef

Sadece ayne'l-fiili illet harfi olan fiile “ecvef” (الْفِعْلُ الْأَجْوَفُ) denir. İki kısımdır:

(a) Ecvef-i vâvî

Ayne'l-fiili (و) olan fiile “ecvef-i vâvî” (الْفِعْلُ الْأَجْوَفُ الْوَاوِيُّ) denir. (ل) قَالَ - يَقُولُ، (ل) خَافَ - يَخَافُ، (ن) خَوَّفَ - يَخْوِفُ؛ ... gibi ki bunların asılları ... idi.

(b) Ecvef-i yâî

Ayne'l-fiili (ى) olan fiillere “ecvef-i yâî” (الْفِعْلُ الْأَجْوَفُ الْيَاءِيُّ) denir. (ر) بَاعَ - يَبِيعُ، (ل) بَالَ - يَبِلُ، (ن) بَالَ - يَبِلُ، (ل) بَالَ - يَبِلُ؛ ... gibi ki bunların asılları ... idi.

(3) Nākıs

Sadece lâme'l-fiili illet harfi olan fiile “nākıs” (الْفِعْلُ النَّاقِصُ) denir. İki kısımdır:

(a) Nākıs-ı vâvî

Lâme'l-fiili (و) olan fiile “nākıs-ı vâvî” (الْفِعْلُ النَّاقِصُ الْوَاوِيُّ) denir. (و) غَرَا - يَغْرُو، (و) ذَكَرَ - يَذْكُرُ ... (و) غَرَوَ - يَغْرُو، (و) ذَكَرَ gibi ki bunların asılları (و) ذَكَرَ - يَذْكُرُ idi.

(b) Nākıs-ı yâî

Lâme'l-fiili (ي) olan fiile “nākıs-ı yâî” (الْفِعْلُ النَّاقِصُ الْيَائِيّ) denir. (ي) رَمَى - يَرْمِي، (ي) سَعَى - يَسْعَى، (ي) رَمَى - يَرْمِي ... (ي) رَمَى - يَرْمِي، (ي) سَعَى - يَسْعَى idi.

(4) Lefif

Kök harfleri arasında iki tane illet harfi bulunan fiile “lefif” (الْفِعْلُ اللَّفِيفُ) denir. İki kısımdır:

(a) Lefif-i Makrûn

Ayne'l-fiili ile lâme'l-fiili illet harfi olan fiile “lefif-i makrûn” (الْفِعْلُ اللَّفِيفُ الْمَكْرُونُ) denir. (ر) طَوَى - يَطْوِي، (ي) قَوَى - يَقْوَى، (ي) يَحْيَا - يَحْيَى ... (ي) طَوَى - يَطْوِي، (ي) قَوَى - يَقْوَى، (ي) يَحْيَا - يَحْيَى idi.

(b) Lefif-i Mefrûk

Fâe'l-fiili ile lâme'l-fiili illet harfi olan fiile “lefif-i mefrûk” (الْفِعْلُ اللَّفِيفُ الْمَفْرُوكُ) denir. (و) وَقَى - يَوْقِي، (ي) وَجَى - يَوْجِي، (ي) وَلَى - يَلِي ... (ي) وَقَى - يَوْقِي، (ي) وَجَى - يَوْجِي، (ي) وَلَى - يَلِي idi.

7. Çekimli Olup Olmama Bakımından Fiiller

Çekimli olup olmama bakımından fiiller, “mutasarraf” ve “câmid” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Mutasarraf

Birden fazla şekli bulunan fiile “mutasarraf” (الْفِعْلُ الْمُتَصَرِّفُ) denir. İkiye ayrılır:

(1) Tam Mutasarrıf

Mâzi, muzâri ve emri bulunan fiile “tam mutasarrıf” (الْفِعْلُ الْمُتَصَرِّفُ تَصَرُّفًا) denir. أَنْصَرَ - يُنْصَرُ - نَصَرٌ ve دَخَرَجَ - يَدْخَرُجُ - دَخْرَجٌ gibi.

(2) Nâkıs Mutasarrıf

Mâzi ve muzârisi bulunup emri bulunmayan fiillere “nâkıs mutasarrıf” (الْفِعْلُ الْمُتَصَرِّفُ تَصَرُّفًا نَاقِصًا) denir. مَا يَزَالُ - لَا يَزَالُ, مَا يَرَحُ - لَا يَرَحُ, مَا يَنْتَأُ - لَا يَنْتَأُ, مَا يَنْفَكُ - لَا يَنْفَكُ, كَادَ - يَكَادُ, أَوْشَكَ - يَوْشِكُ gibi.

b. Câmid

Tek şekli bulunan fiile “câmid” (الْفِعْلُ الْجَامِدُ) veya “gayr-i mutasarrıf” (الْفِعْلُ غَيْرُ الْمُتَصَرِّفِ) denir. Üçü ayrılır:

(1) Sadece Mâzisi Bulunanlar

أَخَذَ, (عَدَا), خَلَا, لَا حَبَدًا, حَبَدًا, يَفْسَ, يَنْعَمُ, إِخْلَوْلَقَ, حَرَى, عَسَى, كَرَبَ, مَا دَامَ, لَيْسَ, أَخَذَ ve أَنْشَأَ gibi.

(2) Sadece Emri Bulunanlar

هَبْ ve قَمَّ gibi.

8. Tekit Bakımından Fiiller

Fiiller tekit bakımından “müekked” ve “gayr-i müekked” olmak üzere ikiye ayrılır.

a. Müekked

Sonuna pekiştirme mânası ifade eden şeddeli (nûn-i müşeddede) veya şeddesiz (nûn-ı muhaffefe) tekit nûnu bitişen fiillere “müekked” (الْفِعْلُ الْمُؤَكَّدُ) denir.

Tekit nûnları gelecek zaman mânası ifade eden fiil-i muzâri ile emir fiilinin sonuna bitişir; fiil-i mâzinin sonuna gelmez.

Nûn-ı müşeddededeki tekit, muhaffefedekine göre daha fazladır. Ayrıca nûn-ı müşeddede çekimdeki bütün yerlere gelebilirken nûn-ı muhaffefe tesniyeler ile cemi müenneslere gelmez.

Çekim örnekleri aşağıdaki gibidir:

(1) Nûn-ı Müşeddede

FİİL-i MUZÂRİ

Meçhul

يُنْصِرُنَّ	يُنْصِرَانِ	يُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
أُنْصِرُنَّ		أُنْصِرُونَ

Mâlûm

يُنْصِرُنَّ	يُنْصِرَانِ	يُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُنَّ	تُنْصِرَانِ	تُنْصِرُونَ
أُنْصِرُنَّ		أُنْصِرُونَ

EMR-i HÂZİR

Meçhul

لِتُنْصِرُنَّ	لِتُنْصِرَانِ	لِتُنْصِرُونَ
لِتُنْصِرُنَّ	لِتُنْصِرَانِ	لِتُنْصِرُونَ

Mâlûm

أُنْصِرُنَّ	أُنْصِرَانِ	أُنْصِرُونَ
أُنْصِرُنَّ	أُنْصِرَانِ	أُنْصِرُونَ

(2) Nûn-ı Muhaffefe

FİİL-i MUZÂRİ

Meçhul

يُنْصِرُنَّ	---	يُنْصِرُونَ
---	---	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُونَ	---	تُنْصِرُونَ
---	---	تُنْصِرُونَ
نُصِرُنَّ		أُنْصِرُونَ

Mâlûm

يُنْصِرُنَّ	---	يُنْصِرُونَ
---	---	تُنْصِرُونَ
تُنْصِرُونَ	---	تُنْصِرُونَ
---	---	تُنْصِرُونَ
نُصِرُنَّ		أُنْصِرُونَ

EMR-i HÂZİR

Meçhul

لَتُنْصِرُنَّ	---	لَتُنْصِرُنَّ
---	---	لَتُنْصِرُنَّ

Mâlûm

أَنْصِرُنَّ	---	أَنْصِرُنَّ
---	---	أَنْصِرُنَّ

b. Gayr-i Mükked

Sonuna tekit nûnları bitişmeyen fiile “gayr-i mükked” (الْفِعْلُ غَيْرُ الْمَوْكَّدِ) denir.

C. İsimlerle İlgili Kavramlar

İsimler de kök veya ziyâdeli olma, cinsiyet, sayı, türemiş olup olma-ma, sonunun illet harfi olup olmaması, tasgîr ve nesep gibi açılardan çeşitli kısımlara ayrılır:

1. Kök veya Ziyâdeli Olma Bakımından İsimler

Kök veya ziyâdeli olma bakımından isimler “mücerret” ve “mezid” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Mücerret

Sadece kök harflerinden oluşan, kendisinde hiç ziyâde harf bulunmayan isme “mücerred” (الِإِسْمُ الْمُجَرَّدُ) denir.

Mücerret isimler, harflerinin sayısına göre “sülâsî, rubâî” ve “humâsî” olmak üzere üçe ayrılır:

(1) Sülâsî Mücerret

Üç kök harften oluşan isme “sülâsî mücerret” (الِإِسْمُ الثَّلَاثِيُّ الْمُجَرَّدُ) denir.

Sülâsî mücerret isimlerin mantıkî olarak on iki kalıbının olması gerekir. Zira ilk harf fethalı, zammeli veya kesreli; ikinci harf ise fethalı, zammeli, kesreli veya sâkin olabilir. Son harf ise îrap harfidir. Bu kalıplardan kullanılanlar ise on tanedir:

فَعْلٌ: قَرَسَ، قَمَرٌ، بَطَلٌ، ...	فَعْلٌ: صَرَدَ، نُفِرَ، لُبِدَ، ...	فَعْلٌ: عَنَبَ، عَوَضَ، زَيْمَ، ...
فَعْلٌ: رَجُلٌ، عَصَدَ، يَقُطُ، ...	فَعْلٌ: عَنَقَ، جُنَّبَ، سُرُحَ، ...	 (مهمل)
فَعْلٌ: كَبِدَ، كَيْفَ، حَذَرَ، ...	فَعْلٌ: دُئِلَ، ... (قليل)	فَعْلٌ: إِدِلَ، يِلَصَ، إِيدَ، ...
فَعْلٌ: صَحَرَ، سَهَمَ، سَهَلُ، ...	فَعْلٌ: قُطِلَ، قُرُطَ، حُلُوَ، ...	فَعْلٌ: عِلْمٌ، جِدْعٌ، نِكَسَ، ...

(2) Rubâî Mücerret

Dört kök harften oluşan isme “rubâî mücerret” (الْإِسْمُ الرَّبَاعِيُّ الْمُجَرَّدُ) denir.

Rubâî mücerret isimlerin altı kalıbı vardır:

فَعْلٌ: جَعَفَرٌ، عَثَرَ، شَجَعَمَ، ...	فُعِلٌ: زَبِجَ، زَثِرَ، عَنَفَصَ، ...	فُعِلٌ: بُرُنَ، فُلُلَ، كُدُرَ، ...
فُعِلٌ: دَرَهَمٌ، فُلَعَمٌ، هَجَرَ، ...	فُعِلٌ: فَطَطَ، قَمَطَرَ، هَزَرَ، ...	فُعِلٌ: جُحَذَبَ، طُحَرَبَ، ...

(3) Humâsî Mücerret

Beş kök harften oluşan isme “humâsî mücerret” (الْإِسْمُ الْخُمَايِيُّ الْمُجَرَّدُ) denir.

Humâsî mücerret isimlerin dört kalıbı vardır:

فَعْلٌ: سَقَرَجَلٌ، قَرَزَقٌ، شَمَرَدَلٌ، هَمَرَجَلٌ، ...	فُعِلٌ: تَحَرَّغِلَةً، قُدَّغِلَةً، ...
فُعِلٌ: جَحْمَرِشٌ، قَهْلِيسٌ، ...	فُعِلٌ: قَرَطَعَبٌ، جَرَدَحَلٌ، ...

b. Mezid

Aslı ve zâit harflerden oluşan isme “mezid” (الْإِسْمُ الْمَزِيدُ فِيهِ) denir.

Mezid isimler en fazla yedi harfli olur ve mücerredine göre üçe ayrılır:

(1) Sülâsî Mezid

Sülâsî mücerret üzerine bir, iki, üç veya dört harf eklenen isme “sülâsî mezid” (الْإِسْمُ السُّلَّاسِيُّ الْمَزِيدُ فِيهِ) denir. “عَفْرٌ” kökünden gelen مَسْتَفْعِرٌ, مَفْعُورٌ, مَسْتَفْعِرٌ ve إِسْتِغْفَارٌ isimleri gibi.

(2) Rubâî Mezid

Rubâî mücerret üzerine bir, iki veya üç harf eklenen isme “rubâî mezid” (الْإِسْمُ الرُّبَاعِيُّ الْمَزِيدُ فِيهِ) denir. “حَرِمٌ” kökünden gelen مَحْرُومٌ, مَحْرُومٌ ve إِخْرُجَامٌ isimleri gibi.

(3) Humâsî Mezid

Humâsî mücerret ismin sonuna veya sondan bir öncesine bir harf-i med eklenen isimlere “humâsî mezid” (الْإِسْمُ الْخُمَاسِيُّ الْمَزِيدُ فِيهِ) denir. “بَعَثَرَى” ve عَصْرَفُوطٌ gibi.

Mezid isimlerin kalıpları çok fazla olup Sıbeveyhi bunlardan 308 tanesini nakletmiş; daha sonraki âlimler tarafından da, bazıları zayıf olmakla birlikte, bunlara 80 kadar kalıp daha eklenmiştir.

2. Cinsiyet Bakımından İsimler

İsimler, cinsiyet bakımından “müzekker” ve “müennes” olmak üzere ikiye ayrılır.

a. Müzekker

Erkek bir varlığı gösteren veya kendisinde müenneslik alâmeti bulunmayan isme “müzekker” (الْإِسْمُ الْمَذَكَّرُ) denir. “كِتَابٌ ve مُحَمَّدٌ, حَمْرَةٌ” gibi.

b. Müennes

Dişi bir varlığı gösteren veya kendisinde müenneslik alâmeti bulunan isme “müennes” (الْإِسْمُ الْمؤنَّثُ) denir. “شَجَرَةٌ ve فَاطِمَةٌ, رَيْنَبٌ” gibi.

Müenneslik alâmetleri (عَلَامَاتُ الْمؤنَّثِ) üç tanedir:

1. Yuvarlak / kapalı tâ (ة): (التَّاءُ الْمَرْبُوطَةُ: هـ، ة): “شَجَرَةٌ ve امْرَأَةٌ” gibi.

2. Elif-i maksûre (يَ): (الْأَلِفُ الْمَقْصُورَةُ: يَ): “عَطَشَانٌ - عَطَشَى ve أَكْبَرٌ - كَبَرَى” gibi.

3. Elif-i memdûde (أَلِفُ الْمَمْدُودَةِ: عِ) “أَخْمَرُ - خَمْرَاءُ” gibi.

Müennes isimler, gösterdikleri varlığın gerçekten dişi olup olmaması bakımından ikiye ayrılır:

1. Hakiki Müennes

Gerçekten dişi olan, mukabilinde erkeği bulunan canlı varlığı gösteren isme “hakiki müennes” (الْمَوْئِدُ الْحَقِيقِيُّ) denir. “زَيْنَبُ ve فاطمة” gibi.

2. Semâf (Mecazi) Müennes

Gerçekte erkekliği dişiliği bulunmayan varlığı gösterdiği ve kendisinde müenneslik alâmeti bulunmadığı halde Arap dilinde müennes muamelesi gören isme “semâf / mecazi müennes” (الْمَوْئِدُ الْمَجَازِيُّ / الْمَوْئِدُ السَّاعِيُّ) denir. “دَارُ ve عَيْنُ شَمْسٍ” gibi.

Semâf müennes isimlerin bir kuralı yoktur; hangi isimlerin semâf müennes olduğu sözlüklerden veya ilgili kitaplardan öğrenilir.

c. Hem Müzekker Hem de Müennes Sayılabilen İsimler

Bazı isimler vardır ki Arap dilinde onlara bazan müzekker bazan da müennes muamelesi yapıldığı görülür. Bunlar da yine kuralsızdır. “سِكِّينٌ ve لِسَانٌ، صِرْسٌ، عُقٌّ، ذِرَاعٌ، خَمْرٌ، سِلَاحٌ، سَوْقٌ، قَدْرٌ” gibi.

3. Sayı Bakımından İsimler

İsimler gösterdikleri varlıkların sayıları bakımından “müfret”, “tesniye / müsennâ” ve “cemi” olmak üzere üçe ayrılır:

a. Müfret

Bir erkek veya dişi varlığı gösteren isme “müfret” (الِإِسْمُ الْمُفْرَدُ) denir. “سَيَّارَةٌ” ve “كِتَابٌ مُعَلَّمٌ، مُعَلِّمَةٌ” gibi.

b. Tesniye / Müsennâ

İki erkek veya dişi varlığı gösteren ve müfret ismin sonuna “تَيْنِ / تَيْنِ” eklenerek yapılan isme “tesniye” (التَّنْثِيَةُ) veya “müsennâ” (الِإِسْمُ الْمُتَنِيُّ) denir. “سَيَّارَتَانِ ve مُعَلِّمَتَانِ / مُعَلِّمَتَيْنِ، مُعَلِّمَتَانِ / مُعَلِّمَتَيْنِ، كِتَابَانِ / كِتَابَيْنِ” gibi.

c. Cemi

İkiden fazla erkek veya dişi varlığı gösteren isme “cemi” (الْإِسْمُ الْجَمْعُ) denir.

Cemi isimler yapıları bakımından üçe ayrılır:

(1) Cemi Müzekker Sâlim

Müfret müzekker ismin sonuna “وَنَ / يَنَ” eklenerek yapılan cemilere “cemi müzekker sâlim” (جَمْعُ الْمَذْكَرِ السَّالِمِ) denir. “مُعَلِّمُونَ / مُعَلِّمِينَ” gibi.

(2) Cemi Müennes Sâlim

Müfret müennes ismin sonuna “تَات” eklenerek yapılan cemilere “cemi müennes sâlim” (جَمْعُ الْمَوْثِ السَّالِمِ) denir. “مُعَلِّمَاتُ” gibi.

(3) Cemi Mükesser / Cemi Teksir

Müfret müzekker veya müennes ismin kalıbı bozularak yapılan cemilere “cemi mükesser” (الْجَمْعُ الْمُكْسَرُ) veya “cemi teksir” (جَمْعُ التَّكْسِيرِ) denir. “شَجَرَةٌ – أَشْجَارٌ ve كِتَابٌ – كُتُبٌ” gibi.

Cemi mükesserin çok sayıda kalıbı olup bir kuralı yoktur. Dolayısıyla hangi ismin hangi kalıpta cemisinin geldiğini bilmek için ya önceden ezberlemiş olmak veya sözlüğe bakmak gerekir.

4. Çekimli Olup Olmama Bakımından İsimler

İsimler çekimli olup olmama bakımından “mutasarıf” ve “gayr-i mutasarıf” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Mutasarıf

Tesniyesi, cemisi, ism-i tasgîri ve ism-i mensubu yapılabilen isme “mutasarıf” (الْإِسْمُ الْمُتَّصِرُ) denir. “كِتَابٌ، كِتَابَانِ، كُتُبٌ، كُتُبٌ، كِتَابِيٌّ” gibi.

b. Gayr-i Mutasarıf

Hep aynı şekilde kalan; tesniyesi, cemisi, ism-i tasgîri ve ism-i mensubu yapılamayan isme “gayr-i mutasarıf” (الْإِسْمُ غَيْرُ الْمُتَّصِرِ) denir. “عِنْدَ وَكَيفَ، مَنْ، هَذَا، الَّذِي” gibi.

Gayr-i mutasarrıf isimler mebnî olup hiç değişmedikleri için sarf ilminin alanına girmezler.

5. Türemiş Olup Olmama Bakımından Mutasarrıf İsimler

Mutasarrıf isimler, türemiş olup olmama bakımından “câmid” ve “müştak” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Câmid

Bir varlığa isim olarak verilen, başka bir isim veya fiilden türetilmeyen isme “câmid” (الْإِسْمُ الْجَامِدُ) denir.

Câmid isimler, gösterdikleri varlık bakımından ikiye ayrılır:

(1) İsm-i zat

Kendi kendine ayakta durabilen somut varlıkların isimlerine “ism-i zat” (إِسْمُ الذَّاتِ) denir. “حَجْرٌ, جَلٌّ, شَجَرٌ ve حَجْرٌ ve رَجُلٌ” gibi.

(2) İsm-i Mâna / Mastar

Ancak başkasıyla birlikte var olabilen soyut varlıklara “ism-i mâna” (إِسْمُ الْمَعْنَى) denir. “قِرَاءَةٌ ve رُوحٌ, عَقْلٌ, شَجَاعَةٌ” gibi.

İsm-i mânalar içinde sarf ilmini en çok ilgilendiren mastardır.

Mastar (الْمُضَدَّرُ), zaman ve şahıstan bağımsız olarak iş veya oluş bildirir. Basralılar’a göre, bütün türemiş kelimelerin kökü mastardır. Arapça’da beş türlü mastar vardır:

(a) Mastar-ı Gayr-i Mîmî

Başında zâit mîm bulunmayan mastara “mastar-ı gayr-i mîmî” (الْمُضَدَّرُ الْغَيْرُ الْمِيمِيّ) denir.

Sülâsî mücerret bablarının mastar-ı gayr-i mîmîleri semâî yani kuralsız olup otuzdan fazla kalıp tespit edilmiştir.

Sülâsî mücerret dışındaki babların mastar-ı gayr-i mîmîleri kurallı olup her baba göre kalıpları yukarıda babların vezinleri verilirken geçti.

(b) Mastar-ı Mîmî

Başına mîm eklenerek yapılan mastara “mastar-ı mîmî” (الْمَصْدَرُ الْمِيمِي) denir.

Sülâsî mücerret bablarında mastar-ı mîmînin dört kalıbı vardır:

۱. مَفْعَلٌ: مَنَصَّرٌ، مَضْرَبٌ، مَلْبَسٌ، ...	۲. مَفْعِلٌ: مَوْلَدٌ، مَوْفَعٌ، مَغِيبٌ، ...
۳. مَفْعَلَةٌ: مَرَحَمَةٌ، مَسْأَلَةٌ، مَوَدَّةٌ، ...	۴. مَفْعِلَةٌ: مَغْفِرَةٌ، مَوْعِظَةٌ، مَعِيشَةٌ، ...

Bu vezinlerden ilk ikisi kıyâsî, son ikisi ise semâîdir.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda masdar-ı mîmî, o babın fiil-i muzârisinden yapılır; muzâraât harfi hazfedilip yerine zammeli bir mîm getirilir, sondan bir önceki harf fethalanır. “يَجْتَمِعُ - يَكْرُمُ - مَكْرَمٌ” gibi. “يُخْرِجُ - يُدْخِرُ - مَدْخَرَجٌ” ve “يُخْرِجُ - يُدْخِرُ - مَدْخَرَجٌ” gibi.

(c) Mastar Binâ-i Merre / İsmü'l-Merre

Fiilin sayısını bildiren mastara “mastar binâ-i merre” (بِنَاءُ الْمَرْوَةِ / مَصْدَرٌ) (الْمَرْوَةُ / اِسْمُ الْمَرْوَةِ / اَلْمَصْدَرُ الْعَدَدِيُّ) denir.

Sülâsî mücerret bablarında mastar binâ-i merrenin kalıbı (فَعْلَةٌ)dir. “فَتَحَةٌ ve جَلَسَةٌ، نَصْرَةٌ” gibi.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda mastar binâ-i merre, masdar-ı gayr-i mîmîden yapılır; önce mastarın sonuna (eğer yoksa) bir yuvarlak tâ eklenir, sonra da bir sayı sıfatı getirilir. “إِكْرَامًا - إِكْرَامَةٌ وَاحِدَةٌ” gibi. “إِجَابَةً - إِجَابَةٌ وَاحِدَةٌ” gibi.

(d) Mastar Binâ-i Nevi / İsmü'l-hey'e

Fiilin türünü bildiren mastara “mastar binâ-i nevi” (بِنَاءُ النَّوْعِ / مَصْدَرُ النَّوْعِ) (اِسْمُ النَّوْعِ) denir.

Sülâsî mücerret bablarında mastar binâ-i nevinin kalıbı (فَعْلَةٌ)dir. “فَتَحَةٌ ve جَلَسَةٌ، نَصْرَةٌ” gibi.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda mastar binâ-i merre, masdar-ı gayr-i mîmîden yapılır; önce mastarın sonuna (eğer yoksa) bir yuvarlak tâ eklenir, sonra da bir sayı dışında sıfat getirilir. “إِكْرَامًا - إِكْرَامَةٌ” ve “إِجَابَةً - إِجَابَةٌ صَحِيحَةٌ” gibi.

(e) Masdar-ı Sınâî / Masdar-ı Ca'î

İsm-in sonuna kendisinden mâkabli kesreli olan şeddeli yâ ve yuvarlak tâ getirilerek yapılan mastara “masdar-ı sınâî” (الْمَصْدَرُ الصَّنَاعِيّ) veya “masdar-ı ca'î” (الْمَصْدَرُ الْجَعْلِيّ) denir. “إِنْسَانٌ - إِنْسَانِيَّةٌ” gibi.

b. Müştak

Bir fiil veya isimden türemiş olan isme “müştak” (الِإِسْمُ الْمُشْتَقُّ) denir.

(1) Fiilden Türeyen İsimler

Fiilden türeyen isimler “ism-i fâil”, “ism-i mef'ûl”, “sıfat-ı müşebbehe”, “mübâlağa-i ism-i fâil”, “ism-i tafdîl”, “ism-i zaman”, “ism-i mekân” ve “ism-i âlet”tir.

(a) İsm-i Fâil

Fiili (iş) yapanı veya fiil (oluş) kendisiyle meydana geleni gösteren isme “ism-i fâil” (إِسْمُ الْفَاعِلِ) denir.

Sülâsî mücerret bablarında ism-i fâil, fiil (فَاعِلٌ) kalıbına sokularak yapılır. حَسِبَ - حَاسِبٌ ve عَلِمَ - عَالِمٌ, فَتَحَ - فَاتِحٌ, ضَرَبَ - ضَارِبٌ, “نَصَرَ - نَاصِرٌ” gibi.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda ism-i fâil, o babın fiil-i muzârisinden yapılır; muzâraât harfi hazfedilip yerine zammeli bir mîm getirilir, sonndan bir önceki harf kesrelenir. “يَجْتَمِعُ - يَجْتَمِعُ - مُجْتَمِعٌ”, “يَخْرُجُ - يَخْرُجُ - مُخْرَجٌ” ve “يُتَدَخَّرُ - يُتَدَخَّرُ - مُتَدَخِّرٌ” gibi.

(b) İsm-i Mef'ûl

Müteaddî fiilden etkileneni (mef'ûlün bih) gösteren isme “ism-i mef'ûl” (إِسْمُ الْمَفْعُولِ) denir.

Sülâsî mücerret bablarında ism-i mef'ûl, fiil (مَفْعُولٌ) kalıbına sokularak yapılır. عَلِمَ - مَعْلُومٌ, فَتَحَ - مَفْتُوحٌ, ضَرَبَ - مَضْرُوبٌ, نَصَرَ - مَنْصُورٌ gibi.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda ism-i mef'ûl, o babın fiil-i muzârisinden yapılır; muzâraât harfi hazfedilip yerine zammeli bir

Mübâlağa-i ism-i fâil sıgaları da semâî olup bazıları şunlardır:

فَعَالٌ: نَصَارٌ، صَحَّاحٌ، ...	فَعُولٌ: صَبُورٌ، جَسُورٌ، ...	مِفْعَالٌ: يَفْدَامُ، يَذَرَارُ، ...
فَعِيلٌ: رَجِمٌ، عَلِمٌ، ...	فَعِلٌ: حَذِرٌ، قَلِقٌ، ...	فَعَالَةٌ: عَلَامَةٌ، فَهَامَةٌ، ...
فِعِيلٌ: صَدِيقٌ، شَرِيرٌ، ...	مِفْعِيلٌ: يَسْكِينُ، يَكْثِيرُ، ...	فُعْلَةٌ: ضَحْكَةٌ، هُمَزَةٌ، ...
فَاعِلَةٌ: رَاوِيَةٌ، دَاعِيَةٌ، ...	فُعَالٌ: شُجَاعٌ، فُرَاتٌ، ...	فَاعُولٌ: فَارُوقٌ، سَاكُوتٌ، ...
فُعْلٌ: غُفْلٌ، ضُحْكٌ، ...	فُعُولَةٌ: فَرُوقَةٌ، ...	فُعَالٌ: كُبَارٌ، ...

(e) İsm-i Tafdîl

Bir niteliğin, o niteliğe sahip olan iki şeyden birinde daha fazla bulunduğunu (üstünlük) veya bir niteliğin bir şeyde o niteliğe sahip olan her şeyden daha fazla bulunduğunu (en üstünlük) gösteren (أَنْتَ) (إِسْمُ التَّفْضِيلِ / أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ) denir. “Allah en büyüktür” gibi.

Bir fiilden doğrudan ism-i tafdîl yapılabilmesi için, o fiilin sülâsî mücerret, tam, mutasarrıf, müspet ve mâlûm olması, “أَفْعَلٌ-فَعْلَاءٌ” kalıbında sıfat-ı müşebbehesinin bulunmaması (yani renk, şekil ve kusur ifade etmemesi) ve mânâsının mukayeseye elverişli olması gerekir. Bu şartlardan biri bile bulunmadığı zaman ism-i tafdîl, o fiilin kalıbından yapılamaz; önce şartları tutan uygun bir fiilden ism-i tafdîl yapılır, sonra esas ism-i tafdîl yapılmak istenen fiilin mastan temyiz olarak getirilir. “أَلَمَدُنُ أَكْثَرُ أَزْوَاجًا مِنَ الْقُرَى” (Şehirler, köylerden daha kalabalıktır) gibi.

(f) İsm-i Zaman, İsm-i Mekân

Fiilin meydana geldiği zamanı gösteren isme “ism-i zaman” (إِسْمُ الزَّمَانِ); yeri gösteren isme ise “ism-i mekân” (إِسْمُ الْمَكَانِ) denir.

İsm-i zaman ile ism-i mekânın kalıpları aynıdır.

Sülâsî mücerret bablarından gelen sâlim, ecvef, muzaf ve mehmuz fiillerden fiil-i muzârisinin ayne’l-fiili zammeli ve fethalı olanlar ile nâkıs ve leftflerden (مَفْعَلٌ) vezninde gelir. “مَأْتَمٌ، مَمَرٌ، مَقَامٌ، مَلْعَبٌ” (مَفْعَلٌ) “مَوْقٌ ve مَرْعَى” gibi. Sayılan fiillerden fiil-i muzârisinin ayne’l-fiili kesreli

olanlarıyla misallerden (مُفْعِل) vezninde gelir. “مَازِمٌ، مَفِرٌّ، مَسِيرٌ، مَجْلِسٌ” ve “مَوْقِفٌ” gibi.

Sülâsî mücerret dışındaki bablarda, o babın fiil-i muzârisinden yapılır; muzâraat harfi hazfedilip yerine zammeli bir mîm getirilir, sondan bir önceki harf fethalanır.

”يَكْرِمُ - مَكْرَمٌ، يَجْتَمِعُ - مُجْتَمَعٌ، يَسْتَخْرِجُ - مُسْتَخْرَجٌ، يُدْخِرُ - مُدْخِرٌ يَتَدَخَّرُ - مُتَدَخِّرٌ ve يَخْرُجُ - مُخْرَجٌ” gibi.

(g) İsm-i Âlet

Sülâsî müteaddî fiilin yapıldığı aracı gösteren isme “ism-i âlet” (إِسْمُ الْأَلَةِ) denir.

İsm-i âletin üç tane müştak vezni vardır:

مِفْعَلٌ: مِرْدٌ، مِشْرَطٌ، مِغْزَلٌ، ...	مِفْعَالٌ: مِفْتَاحٌ، مِشَارٌ، مِسْمَارٌ، ...	مِكنَسَةٌ، مِطْرَقَةٌ، مِلْعَقَةٌ، ...

Bunların dışında câmid ism-i âletler de vardır: “فَاسٌ، سِكِّينٌ” ve “قُدُومٌ” gibi.

(2) İsimden Türeyen İsimler

İsimden türeyen isimler “ism-i tasgîr” ile “ism-i mensup”tur.

(a) İsm-i Tasgîr

Bir şeyin küçüklüğünü, zaman veya mekân bakımından yakınlığını ifade etmek, onu hor görmek veya sevimli göstermek için ikinci harfinden sonra sâkin bir yâ eklenen isme “ism-i tasgîr” (إِسْمُ التَّصْغِيرِ / الْمَصْغَرُ) denir.

İsm-i tasgîrin, tasgîr edilmek istenen ismin harf sayısına göre üç vezni vardır:

1. “فُعَيْلٌ”: Üç harfli isimler içindir. “رَجُلٌ - رُجَيْلٌ”. “كَلْبٌ - كَلَيْبٌ، رَجُلٌ - رُجَيْلٌ”. “جَبَلٌ - جَبَيْلٌ” gibi.

2. “فُعَيْلٌ”: Dört harfli isimler içindir. “رَهْمٌ - دُرَيْهْمٌ، جَعْفَرٌ - جُعْفَيْرٌ”. “مَنْزِلٌ - مُنْزِيلٌ” gibi.

3. “فُعَيْلٌ”: Beş harfli isimler içindir. “عُصْفُورٌ - عُصْفِيرٌ”. “مِفْتَاحٌ - مُفَيْحٌ، عُصْفُورٌ - عُصْفِيرٌ”. “قُدَيْلٌ - قُتَيْدِيلٌ” gibi.

İsm-i tasgîrin temel vezinleri bunlar olmakla birlikte çeşitli isimlere uygulanmasıyla ilgili pek çok ayrıntı vardır.

(b) İsm-i Mensup

Aile, kabile, yer, meslek, din, mezhep, tarikat vb. bir şeye aidiyeti ifade eden isme “ism-i mensup” (الِإِسْمُ الْمُنْسُوبُ); o ismin ism-i mensup yapılmamış haline ise “mensûbün ileyh” (الِإِسْمُ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ) denir.

İsm-i mensup, mensûbün ileyh olan ismin sonuna mâkabli kesreli olan şeddeli bir yâ eklenerek yapılır. Ancak mensûbün ileyhın sonunda yuvarlak tâ veya elif varsa önce onlar atılır. “إِسْمَانُئِيلُ – إِسْمَانُئِيلُ”, “كَتَبَا – كَتَبُوا” ve “كَتَبُوا – كَتَبُوا” gibi.

İsm-i mensubun temel kuralı bu olmakla beraber, onun da çeşitli isimlere uygulanmasında pek çok ayrıntıyla karşılaşmaktadır.

6. Son Harfleri Bakımından İsimler

Son harfleri bakımından isimler, “sahih” ve “mu’tel” olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Sahih

Sonunda elif-i maksûre, elif-i memdûde ve mâkabli maksûr yâ bulunmayan isme “sahih” (الِإِسْمُ الصَّحِيحُ / الِإِسْمُ الصَّحِيحُ الْآخِرُ) denir. “رَجُلٌ، كِتَابٌ”، “طَبِيٌّ ve حُجْرَةٌ، دَلْوٌ” gibi.

b. Mu’tell

Sonunda elif-i maksûre, elif-i memdûde veya mâkabli maksûr yâ bulunan mu’reb isme “mu’tell” (الِإِسْمُ الْمُتَعَلَّلُ) denir.

Mu’tell isimler, sonlarında bulunan harfe göre üçe ayrılır:

(1) Maksûr

Sonunda elif-i lâzime (لَا / لَ) bulunan mu’reb isme “maksûr” (الِإِسْمُ الْمَكْسُورُ) denir. “فُضِّلَ ve أَلْفَى”، “أَلْهَدَى، أَلْمُضْطَقَّى، أَلْدُنْيَا، أَلْعَصَا، عَطَشَى” (الْمُفْضُورُ) gibi.

(2) Memdûd

Sonunda mâkabli zâit elif olan hemze (ءَ) bulunan mu’reb isme “memdûd” (الِإِسْمُ الْمَمْدُودُ) denir. “عَمَاءُ ve إِنْشَاءُ، سَمَاءُ، حَمَاءُ” gibi.

(3) Mankūs

Sonunda mākabli meksūr yâ-i lâzime (جى) bulunan mu'reb isme "mankūs" (الْإِسْمُ الْمَنْقُوصُ) denir. "أَلْعَمَى، أَلْمَفَى، أَلْقَامَى ve أَلْتَرَامَى" gibi.

D. Müşterek Kavramlar

İsim ve fiillerde müşterek olan kavramlar, sarf ilminin kelimelerdeki lafızla ilgili değişiklikleri ele alan konularında kullanılan kavramlardır. Bunlardan belli başlıları şunlardır:

1. İbdal

Mutlak olarak (illet harfi olsun veya olmasın) bir harfi başka bir harfin yerine koymaya yani ona dönüştürmeye "ibdal" (الِإِبْدَالُ) denir.

Meselâ iftiâl babının fâe'l-fiilinde "د، ذ، ز" harflerinden biri bulunursa, "اِفْتَعَلَ"nin "ت"si "د"a dönüşür. "دَخَلَ - اِدْخَلَ - يَدْخُلُ -" "ذَهَبَ - اِذْهَبَ - يَذْهَبُ - اِذْهَابًا", "رَزَمَ - اِرْزَحَمَ - يَرْزِمُ - اِرْزَحَامًا" gibi.

2. İ'lâl

Telaffuzu kolaylaştırmak için bir kelimedede bulunan illet harfinde; kalb (اَلْقَلْبُ) yani başka bir harfe dönüştürme, iskân / teskîn (اَلْإِسْكَانُ / اَلْتَّسْكِينُ) yani sâkin kılma ve hazif (اَلْحَزْفُ) yani harfi düşürme yollarıyla değişiklik yapmaya "i'lâl" (الِإِلْعَالُ) denir.

İ'lâl yaparken önce sahih kelimelere kıyas edilerek illetli kelimenin aslı bulunur. Sonra da i'lâl kuralları uygulanarak kelimenin geldiği son şekle ulaşılır.

a) Kalb ile i'lâle misal: "قَالَ" kelimesi aslında "قَوْلٌ" idi. Vav harekeli, mākabli meftuh olduğu için elife kalbedildi; "قَالَ" oldu.

b) İskân ile i'lâle misal: "يَقُولُ" kelimesi aslında "يَقُولُ" idi. Vav illetli harf harekeli, mākabli sahih sâkin harf olduğu için, vâv harekesi "kāf"a nakledilerek sâkin kılındı; "يَقُولُ" oldu. Vav sâkin mākabli mazmum olduğu için meddedildi; "يَقُولُ" oldu.

c) Hazif ile i'lâle misal: "زَيَّعَ" kelimesi aslında "يَذْعُو" idi. Başına "ز" getirilince cezim alâmeti olarak sondaki vav hazfedildi; "زَيَّعَ" oldu.

III. Sarf İlminin Tarihçesi

Sarf ilmi, aynı dinî ve içtimâî sebep ve ihtiyaçların²⁶ sevkiyle nahiv ilmiyle birlikte kurulmuş, birlikte gelişmiş,²⁷ aynı malzemeyi ve usulü kullanmış ve aynı mekteplere sahip olmuştur. Dolayısıyla nahiv ilminin kurucularından ayrı olarak sarf ilminin kurucularından söz etmenin imkânı yoktur. Bazı kişilerin sarf ilminin kurucusu olduğuna dair iddialar, hem çok geç dönemlerde ileri sürülmüş hem de araştırmacılar nezdinde pek kabul görmemiştir. Nitekim bağımsız bir ilim dalı haline geldikten sonra bile, onun bağımsızlığını tanımayıp yazdıkları nahiv kitaplarında nahiv ve sarf konularını birlikte işleyenler günümüze kadar devam etmiştir. Sonuç itibarıyla nahiv ilminin tarihi aynı zamanda sarf ilminin de tarihidir.

Muhammed et-Tantâvî, nahiv ilminin ve dolayısıyla da sarf ilminin tarihini, “kuruluş” (vaz‘ ve tekvin), “gelişme” (nüşû ve nü-müvv), “olgunluk” (nudc ve kemal) ve “tercih” olmak üzere dört döneme ayırır:²⁸

A. Kuruluş Dönemi (40-154/660-771)

Nahiv ilminin temelleri, genellikle kabul edilen görüşe göre, Hz. Ali’nin yol göstermesiyle Ebû’l-Esved ed-Düelî ile (ö. 69/688)²⁹ onun öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri tarafından Basra’da atılmıştır.

.....

26 Bunlar, Kur’ân-ı Kerim’in okunuşunda ve genel olarak dilde yapılan hataların (lahn) çoğalması ve yeni müslüman olan diğer kavimlerin mensuplarına İslâm’ın öğretilmesi şeklinde iki maddede özetlenebilir (bk. Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine”, s. 283-300; Karadavut, “Arap Dilinde Lahnin Doğuşu”, s. 325-350; Durmuş, “Nahiv”, s. 301; Demirayak – Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 17-27; Ergüven, “Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı”, s. 155-183.

27 İbn Cinnî, *el-Münsif*, I, 4-5: *يَذْكُ عَلَى ذَلِكَ: كَمَا أَنَّ الصَّرِيفَ أَقْرَبَ إِلَى النَحْوِ مِنَ الْإِشْتِقَاقِ، يَذْكُ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّكَ لَا تَكْدُ تَجِدُ كِتَابًا فِي النَحْوِ إِلَّا وَالصَّرِيفَ فِي آخِرِهِ، وَالْإِشْتِقَاقُ إِنَّمَا يَمُرُّ بِكَ فِي كِتَابِ النَحْوِ مِنْهُ أَلْفَاظٌ مُشَرَّدَةٌ لَا يَكْدُ يُقَعْدُ لَهَا بَابٌ.*

28 Burada zikredilen nahiv ilminin dönemleri ve nahiv âlimlerinin tabakaları için bk. Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv*; Durmuş, “Nahiv”, s. 302-304; Guneymân, *el-Vâzih*, s. 6-8. Farklı nahiv tarihi kitaplarında farklı tasnifler bulmak da mümkündür. Meselâ Vüld Ebbâh, *Târîhu’n-nahvi’l-Arabî*.

29 Ebû’l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî (ö. 69/688; bk. Ziriklî, *el-A’lâm*, III, 236-237; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, II, 20; ➡

Nahiv ilmi, Mekke, Medine, Şam gibi diğer büyük İslâm şehirlerinde değil de, Basra'da doğmuştur. Çünkü Basra bir yandan Araplar'la Arap olmayanların sınırında bulunduğu için nahiv çalışmalarına çok fazla ihtiyaç duyulan bir yerdi, öte yandan bu tür çalışmaların yapılabilmesi için gerekli olan alt yapıya sahipti; halkı Kays ve Temîm gibi fasih Arap kabilelerinden oluşuyordu, çöle yakın olması hasebiyle bedevîlerden sağlıklı dil malzemesi toplamaya elverişliydi ve çeşitli şiir ve hitabet yarışmalarının yapıldığı Mirbed panayırına ev sahipliği yapıyordu.

Nahiv ilminin doğuş dönemi, Basralı nahivcilerin Ebû'l-Esved'den sonraki birinci ve ikinci tabakasına tekabül eder.

Birinci tabaka: 1. Ebû'l-Esved'in oğlu Atâ, 2. Nasr b. Âsım (ö. 89/708?),³⁰ 3. Anbese b. Ma'dân el-Fîl (ö. 100/718 civarı),³¹ 4. Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735),³² 5. Meymûn el-Akran (ö. 125/743),³³ 6. Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 129/746).³⁴

Bu tabakada kıraat, nahiv ve sarf ilimleri henüz iç içedir. Bazı sayfa ve cüzlerden söz edilirse de tam bir telif faaliyeti görülmez; daha çok şifahî aktarım ve öğretim söz konusudur.

.....

Topuzoğlu, "Ebû'l-Esved ed-Düelî", s. 311-313; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 11-51.

30 Nasr b. Âsım el-Leysî el-Basrî (ö. 89/708?; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 24; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, IV, 22-23; Altıkulaç, "Nasr b. Âsım", s. 413-414; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 74-81).

31 Anbese b. Ma'dân el-Fîl el-Mehrî (ö. 100/718 civarı; bk. Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 97-99).

32 Ebû Dâvûd Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec el-Medenî (ö. 117/735; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 340; Aydınî, "A'rec, Abdurrahman b. Hürmüz", s. 350-351; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 54-73).

33 Ebû Abdullah Meymûn el-Akran (ö. 125/743; bk. Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 100-101).

34 Ebû Süleyman Yahyâ b. Ya'mer el-Veşkî el-Advânî (ö. 129/746; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 177; Kırca, "İbn Ya'mer", s. 447-448 [vefat tarihini 89/708? şeklinde gösteriyor]; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 82-96).

İkinci tabaka: 1. İbn Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735),³⁵ 2. İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766),³⁶ 3. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771).³⁷

Bu tabakada kıraat ilmi nahivden ayrılmıştır. Nahiv ilminin konuları ve kuralları çoğalmış, tartışmalar başlamış ve izahlarda ta'lîl ve kıyas yöntemi kullanılmıştır. Nahvin kendi konularının yanı sıra sarf, lugat, edebiyat, ahbâr vb. alanlara ait meseleler de nahiv kapsamında işlenmiştir. Ayrıca günümüze ulaşamamaları da bazı telif çalışmaları yapılmıştır: İbn Ebû İshak'ın daha sonra sarf ilminin konuları arasında yer alacak olan hemzeli kelimelere dair *Kitâbü'l-Hemz*; İsa b. Ömer'in nahve dair *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* adlı eserleri gibi. Ebû Amr'ın da pek çok kitap yazdığı, ancak zühdünden dolayı onları yakuttığı rivayet edilir.

B. Gelişme Dönemi (155-220/772-835)

Nahiv ilminin gelişme dönemi, Basralılar'ın üçüncü, dördüncü ve beşinci tabakaları ile önceleri onlardan istifade ederek yetişen Kûfeli'lerin birinci, ikinci ve üçüncü tabakalarına tekabül eder.

Basralılar

Üçüncü tabaka: 1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),³⁸ 2. Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793),³⁹ 3. Yûnus b. Habîb (ö. 182/798).⁴⁰

.....

35 Abdullah b. Ebû İshak Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdî el-Hadramî (ö. 117/735; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 71; Kılıç, "İbn Ebû İshak", s. 435; Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 102-129).

36 Ebû Ömer İsa b. Ömer b. Abdullah es-Sekafî el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 106; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 596-597; Tural, "İsa b. Ömer es-Sekafî", s. 485; Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 131-179).

37 Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 41; Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", s. 94-96; Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 180-269).

38 Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (el-Fürhüdî) (ö. 175/791; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 314; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 678-679; Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", s. 309-312).

39 Ebû'l-Hattâb Abdülhamîd b. Abdülmecîd el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 288; Koçak, "Ahfeş el-Ekber", s. 525).

40 Ebû Abdurrahman Yûnus b. Habîb ed-Dabbî en-Nahvî (ö. 182/798; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 261; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 191; Mekrem, *el-Halekatü'l-mefkûde*, s. 270-389).

Dördüncü tabaka: 1. Sîbeveyhi (ö. 180/796),⁴¹ 2. Ebû Muhammed el-Yezîdî (ö. 202/817),⁴² 3. Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830).⁴³

Beşinci tabaka: 1. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830?),⁴⁴ 2. Kutrub (ö. 210/825 civarı).⁴⁵

Küfeliler

Birinci tabaka: 1. Muâz el-Herrâ (ö. 187/803),⁴⁶ 2. Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803?).⁴⁷

İkinci tabaka: Kisâf (ö. 189/805).⁴⁸

•••••

- 41 Ebû Bîşr (Ebû Osman / Ebû'l-Hasan / Ebû'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 81; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 584-585; Özbalkıç, "Sîbeveyhi", s. 130-134).
- 42 Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek b. Mugîre el-Adevî el-Yezîdî (ö. 202/817; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 110-111).
- 43 Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 92; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 761-762; Elmalı, "Ebû Zeyd el-Ensârî", s. 270-271).
- 44 Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîr el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830?; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 101-102; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 769-770; Koçak, "Ahfeş el-Evsat", s. 526).
- 45 Ebû Ali Kutrub Muhammed b. Müstenîr b. Ahmed (ö. 210/825 civarı; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 95; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 712-713; Çelebi, "Kutrub", s. 494-495).
- 46 Ebû Müslim (Ebû Ali) Muâz b. Müslim el-Herrâ el-Küftî (ö. 187/803; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 258; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 895; Yavuz, "Muâz b. Müslim el-Herrâ", s. 340).
- 47 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebû Sâre Ali (el-Hasan) el-Küftî er-Ruâsî (ö. 187/803?; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 271; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 512; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşküde*, s. 407-438).
- 48 Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah el-Kisâf el-Küftî (ö. 189/805; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 283; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 436-437; Altıkulaç, "Kisâf, Ali b. Hamza", s. 69-70).

Üçüncü tabaka: 1. Ahmer (ö. 194/810),⁴⁹ 2. Ferrâ' (ö. 207/822).⁵⁰

Bu dönemde nahiv çalışmalarına Basralılar'ın yanı sıra Küfeliler de katılmış, dolayısıyla bir yandan rekabet duygusuyla nahiv çalışmalarının sayısı artarken öte yandan mektepler arasında ihtilâflar çıkmış; iki şehrin önde gelen nahiv imamları arasında pek çok münazara yapılmıştır. Nahiv ilminin sınırları daha da daraltılmış ve doğrudan nahivle ilişkili olmayan lugat, edebiyat, nevâdir, ahbâr gibi konular dışarıda bırakılarak sadece nahiv ve sarf konularından ibaret hale getirilmiştir.

Bu dönemin imamlarına nispet edilen birçok nahiv kitabı bulunmakla beraber, günümüze sadece Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ulaşmıştır. Sîbeveyhi, eserinde başta hocası Halîl b. Ahmed olmak üzere önceki imamlardan intikal eden nahiv mirasını kendi dil yeteneğiyle yoğurup mükemmel bir şekilde ortaya koyarak nahiv tarihine damgasını vurmuştur.

Bu dönemde Küfeliler'den Muâz el-Herrâ, sarfla ilgili konulara özel bir ilgi göstermiş; hatta bazılarınca bu rivayetlere dayanılarak sarf ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Yine Küfeliler'den Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin *Kitâbü't-Tasrîf*'i, Kisâfî'nin *Kitâbü'l-Mesâdir*'i, Ahmer'in *Kitâbü't-Tasrîf*'i, Ferrâ'nın *Kitâbü't-Tasrîf*, *Kitâbü Feale ve ef'ale*'si gibi sarf konularına tahsis edilmiş bazı eserler de yazılmışsa da günümüze ulaşamamıştır.

C. Olgunluk Dönemi (221-292/836-905)

Nahiv ilminin olgunluk dönemi, Basralılar'ın altıncı ve yedinci tabakalarıyla Küfeliler'in dördüncü ve beşinci tabakalarına tekabül eder.

.....

49 Ebû'l-Hasan Ali b. Mübarek (el-Hasan) el-Ahmer (ö. 194/810; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 271; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, II, 420-421).

50 Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 145-146; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, IV, 95-96; Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", s. 406-408).

Basralılar

Altıncı tabaka: 1. Cermî (ö. 225/840),⁵¹ 2. Tevvezî (ö. 238/852),⁵² 3. Mâzinî (ö. 249/863),⁵³ 4. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869),⁵⁴ 5. Riyâşî (ö. 257/871).⁵⁵

Yedinci tabaka: Müberred (ö. 286/900).⁵⁶

Küfeliler

Dördüncü tabaka: 1. İbn Sa'dân (ö. 231/846),⁵⁷ 2. Tuvâl (ö. 243/857), 3. İbnü's-Sikkît (ö. 244/858),⁵⁸ 4. İbn Kâdim (ö. 251/865).⁵⁹

Beşinci tabaka: Sa'leb (ö. 291/904).⁶⁰

.....

- 51 Ebû Ömer Sâlih b. İshak el-Cermî (ö. 225/840; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 189; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 828; Arslan, "Cermî", s. 413-414).
- 52 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn et-Tevvezî (ö. 238/852; bk. Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, II, 293).
- 53 Ebû Osman Bekir b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863; bk. Ziriklî, *A'lâm*, II, 69; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 443-444; Elmalî, "Ebû Osman el-Mâzinî", s. 209-210).
- 54 Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Kâsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî (ö. 255/869; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 143; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 803; Tüccar, "Sicistânî, Ebû Hâtim", s. 139-141).
- 55 Ebû'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ferec b. Ali b. Abdillâh er-Riyâşî el-Lugavî (ö. 257/871; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 264; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, II, 33; Yavuz, "Riyâşî", s. 142-143).
- 56 Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezîdî es-Sümâlî (ö. 286/900; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 144; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, III, 773-774; Durmuş, "Müberred", s. 432-434).
- 57 Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân b. Mübârek ed-Darîr (ö. 231/846; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 137; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, III, 314; Tural, "İbn Sa'dân, Muhammed", s. 298-299).
- 58 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak es-Sikkît (ö. 244/858; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 195; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, IV, 124-125; Karaaslan, "İbnü's-Sikkît", s. 210-211).
- 59 Ebû Ca'fer Muhammed (Ahmed) b. Abdullah b. Kâdim el-Kûfî el-Bağdâdî (ö. 251/865; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 222; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, III, 449).
- 60 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (ö. 291/904; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 267; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 323-324; Durmuş, "Sa'leb", s. 25-27).

Bu dönemde önceki eserler üzerinde şerh, ihtisar, ikmal vb. çeşitli çalışmalar yapılarak nahiv kavramları ve konuları iyice olgunlaştırılmıştır. Mâzinî tarafından Sıbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki sarfla ilgili konular bir araya getirilerek Basra mektebinin ilk müstakil sarf kitabı yazılmıştır. Mektepler arasındaki ihtilâflar iyice kızışarak özellikle Müberred ile Sa'leb arasında pek çok tartışma yaşanmıştır. Müberred, *Tabakâtü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn* adıyla nahivcilere dair ilk biyografi kitabını yazmıştır. Sa'leb de *Kitâbü İhtilâfî'n-nahviyyîn* adlı eserini yazarak nahiv hilâfiyatı ilminin öncülerinden olmuştur. III. (IX.) asrın sonlarına doğru çeşitli saldırılar sonucunda Basra ve Kûfe şehirlerinde meydana gelen karışıklıklar üzerine iki mektebin temsilcilerinin Bağdat'a yerleşmeleriyle tartışmalar bir süre orada da devam etmiş ancak çok geçmeden taassup ve tartışmalar hararetini kaybetmiştir.

D. Tercih Dönemi (293/906-Günümüz)

Nahiv ilminin tercih dönemi, önceki nahivcilerin (mütekaddimîn) sonuyla sonraki nahivciler (müteahhirîn) olmak üzere ikiye ayrılır:

Mütekaddimîn'in son temsilcileri: 1. Zeccâc (ö. 311/923),⁶¹ 2. İbnü's-Serrâc (ö. 316/929),⁶² 3. Niftâveyh (ö. 323/935),⁶³ 4. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940),⁶⁴ 5. Zeccâcî (ö. 337/949),⁶⁵ 6. İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958)⁶⁶.

.....

61 Ebû İshak İbrâhim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 40; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 27-28).

62 Ebû Bekir Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316/929; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 136; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 312; Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", s. 205-206).

63 Ebû Abdullah İbrâhim b. Muhammed b. Arafe b. Süleyman el-Atefî el-Ezdi el-Vâsîfî (ö. 323/935; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 61; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 67; Tüccar, "Niftaveyh", s. 82-83).

64 Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 334; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 597; Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", s. 24-26).

65 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî el-Bağdâdî ez-Zeccâcî (ö. 337/949; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 299; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 78-79).

66 Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. Dürüsteveyh b. Merzûbân el-Fârisî el-Fesevî (ö. 347/958; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 76; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 233-234; Özbalkıç, "İbn Dürüsteveyh", s. 420).

Müteahhirinin ilkleri: 1. Sîrâfî (ö. 368/979),⁶⁷ 2. İbn Hâleveyh (ö. 370/980),⁶⁸ 3. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),⁶⁹ 4. İbn Cinnî (ö. 392/1002).⁷⁰

III. (IX.) asrın sonlarında Basra ve Küfe'den Bağdat'a gelen imamların öğrencileriyle başlayan bu dönemde, iki mektebin mukayese edilmesi ve aralarında birtakım tercihler yapılmasıyla Bağdat mektebi ortaya çıkmış, İbn Cinnî'nin eserleriyle hem usul hem fûrû açısından gramer konuları tamamlanmış, IV. (X.) asrın ortalarında Büveyhîler'in eliyle Abbâsî Devleti'nin çözülmesinden sonra Bağdat'ta zayıflayan nahiv çalışmaları Şam, Mısır, Endülüs gibi başka merkezlerle taşınmıştır. V. (XI.) asırda medrese eğitiminin başlamasıyla kemale ermiş olan nahiv mirası metin, şerh, hâşiye, nazım vb. telif türleriyle günümüze kadar gelmiştir.

Bu dönemde de sarf konuları bazı yazarlar tarafından nahiv ilminin bir parçası kabul edilerek nahiv kitaplarında işlenmiş; ancak pek çok yazar tarafından müstakil bir ilim kabul edilerek aşağıda literatür kısmında isimlerini zikredeceğimiz müstakil sarf çalışmaları kaleme alınmıştır.

IV. Nahiv Mekteplerinin Usulleri ve Hilâfiyat

Yukarıda da ifade edildiği gibi nahiv tarihinde kendilerine mahsus bakış açıları ve metotları olan üç temel mektep ortaya çıkmıştır: Basra, Küfe ve Bağdat mektepleri.⁷¹

.....

67 Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 368/979; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 195-196; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 561-562; Tüccar, "Sîrâfî, Ebû Saîd", s. 264-265).

68 Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî (ö. 370/980; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 231; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 602; Tural, "İbn Hâleveyh", s. 14-16).

69 Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179-180; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, I, 535; Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", s. 88-90).

70 Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî (ö. 392/1002; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 204; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifîn*, II, 358; Yavuz, "İbn Cinnî", s. 397-400).

71 Nahiv mektepleri ve usulleri hakkında geniş bilgi için bk. Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*; Hadîsf, *el-Medârisü'n-nahviyye*; Sâmer râf, *el-Medârisü'n-nahviyye*; ➡

Aşağıda önce bu mekteplerin usulleri ana hatlarıyla özetlenecek, ardından bu usullerin sonucunda meydana gelen görüş farklılıklarına (hilâfiyat) kısaca değinildikten sonra sarf ilmiyle ilgili bazı ihtilâflı meseleler zikredilecektir.

A. Mekteplerin Usulleri

Nahiv mekteplerinin temel usulleri “semâ”, “kıyas”, “şâz kıraatler”, “hadisle istiṣḥat” ve “müvelledlerin şiirleriyle istiṣḥat” başlıkları altında toplanabilir.⁷²

1. Semâ

Basralılar, konuşmaları ve kullanımları şahit olarak kabul edilecek kabileler konusunda çok titiz davranır, fesahatlerine en ufak bir medeniyet şaibesi bulaşanların sözlerini delil saymazlar. Sözlerini delil kabul ettikleri kabileler Necid, Hicaz ve Tihâme bölgelerinin sakinleri olan Kays, Temîm, Esed kabileleri ile Hüzeyl ve bir kısım Tay kabilesi mensuplarından ibarettir. Basralılar, titizlikle seçtikleri bu bedevî Araplar’ın fasih lehçelerini esas alıp dile ait genel kurallar koyarlar, bu kurallara uymayan nâdir şekilleri şâz kabul ederek onlar için ayrıca kaide koymaya gerek görmezler.

Buna karşılık Küfe’nin dil bakımından karışık unsurlarla dolu olması sebebiyle Küfeliler, semânın kaynağını seçmede aynı titizliği göstermeyerek Araplar’dan rivayet edilen her kullanıma itibar ederler, nâdir ve şâz olsa bile duydukları her şekli kaideye esas alırlar.

Bağdatlılar ise, semâ konusunda Küfe mektebine daha yakın dururlar. Onlar, bir kısmı diğerlerinden üstün olsa bile hiçbir lehçeye karşı ayırmıcılık yapmazlar. Sadece çölde yaşayan bedevîlerin değil, şehirlerin çevresine ve hatta Benî Akîl gibi şehirlere yerleşen

.....

Verd, *el-Medârisü’n-nahviyye*; Mahzûmî, *Medresetü’l-Küfe*; a.mlf., *ed-Dersü’n-nahvî ft Bağdâd*; Deyre, *Dirâse fi’n-nahvî’l-Küft*; Hammûz, *el-Kûfiyyûn fi’n-nahv* (uygulamada Enbârî’nin *el-İnsâf ft mesâilî’l-hilâf*ını esas alır); Mahmûd, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye*; Demirayak, *Abbâst Edebiyatı Tarihi*, s. 185-223; Kılıç, “Basriyyûn”, s. 117-118; a.mlf., “Kûfiyyûn”, s. 345-346.

72 Buradaki nahiv mekteplerinin usullerine dair bilgiler Mahmûd Hüsni Mahmûd’un *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye ft târihi’n-nahvî’l-Arabî* (s. 128-146) adlı eserinden özetlenmiştir. Daha geniş bilgi için nahiv usulü, nahiv tarihi ve nahiv mektepleriyle ilgili kitaplara bakılabilir.

bedevîlerin sözlerini de delil sayarlar. Zemahşerî (ö. 538/1144),⁷³ daha da ileri giderek lugat imamlarının sözleriyle bile istiṣhat eder. Bağdatlılar'ın Arap lehçeleri konusunda da derin bir bilgiye sahip oldukları görülür.⁷⁴

2. Kıyas

Basralılar, çok sınırlı olarak kabul ettikleri şahitlerin hepsini kıyasa esas almazlar; nâdir ve şâz örneklere dayanarak kural koymazlar.

Küfeliler, hem sözlerini şahit kabul ettikleri kabilelerin sınırını geniş tutarlar hem de nâdir ve şâz bile olsa her örneği kıyasa esas alırlar.

Bağdatlılar bu konuda da orta yolu takip ederek tek örnekler konusunda bazı kriterler getirirler: a) Eğer tek örnek öncekilerden duyulmamış ama halen Araplar tarafından kullanılıyorsa delil olarak kabul edilir ve kıyasa esas alınır. b) Eğer cumhura muhalif olarak tek kişinin kullanımı genel kurallara uygunsa kabul edilir; değilse edilmez. c) Eğer cumhura muhalif olarak tek kişinin kullanımının lehinde veya aleyhinde herhangi bir şey duyulmamışsa bakılır; eğer o kişi fasih ise kabul edilir, değilse reddedilir. Bunun yanında Bağdatlılar'ın şâz ve nâdir örnekleri de kıyasa esas aldıkları, hatta semâa dayanmaksızın da birtakım kıyaslar yaptıkları görülür.⁷⁵

3. Şâz Kıraatler

Basralılar, şâz kıraatleri incelemeye bile lüzum görmeden reddedip tevil ederler.

Küfeliler, hiç araştırmaya lüzum görmeksizin bütün illetlerine rağmen şâz kıraatleri kabul ederler.

Bağdatlılar ise, başka rivayet ve delillerle desteklenen şâz kıraatleri delil olarak kullanırlar, desteklenmeyenleri ise reddederler.

.....

73 Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 178; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 822-823).

74 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 128-131.

75 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 131-136.

Ancak Bağdatlılar'dan Zemahşerî'nin şâz kıraatlara karşı çok müteşeddît davrandığı görülür.⁷⁶

4. Hadisle İstişhat

Basralılar ve Küfeliler çeşitli sebeplerden dolayı hadislerle çok az ve hatta gönülsüz olarak istişhat ederler. Bağdatlılar buna karşı çıkarak hadisleri de diğer semâ' kaynakları gibi bolca kullanırlar.⁷⁷

5. Müvelledlerin Şiirleriyle İstişhat

Nahivciler, şairleri dört tabakaya ayırırlar:

a) Câhiliyyûn (الشعراء الجاهليون): Câhiliye döneminde yaşayan şairler. İmruûlkays (ö. 80/545 civarı)⁷⁸ gibi.

b) Muhadramûn (الشعراء المخضرمون): Hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşayan şairler. Lebîd (ö. 41/661)⁷⁹ gibi.

c) İslâmiyyûn (الشعراء الإسلاميون): İslâm'ın ilk asrında yaşayan şairler. Ferezdak (ö. 114/732)⁸⁰ gibi.

d) Müvelledûn (الشعراء المولدون): Sonraki İslâm döneminde yaşayan şairler. Ebû Temmâm (ö. 231/846)⁸¹ gibi.

İlk iki tabakanın şiirleriyle istişhat edileceği konusunda icmâ vardır. Basralılar, İslâmiyyûn şairlerin şiirlerini ihtiyatla karşılarlar, müvelledûnun şiirleriyle hiç istişhat etmezler. Küfeliler'den sadece Ferrâ, müvelledûn şairlerinin şiirleriyle istişhat eder. Bağdatlılar'ın

.....

76 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 137-140.

77 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 140-143.

78 Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) İmruûlkays Hunduc b. Hucr b. Hâris el-Kindî (ö. 80/545 civarı; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 11-12; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, I, 297; Savran, "İmruûlkays b. Hucr", s. 237-238).

79 Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî (ö. 41/661; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 240; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, II, 674; Tûlûcû, "Lebîd b. Rebîa", s. 121-122).

80 Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (ö. 114/732; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 93; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, IV, 65-66; Ergin, "Ferezdak", s. 373-374).

81 Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 165; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, I, 524-525; Elmalı, "Ebû Temmâm", s. 241-243).

pek çoğu, özellikle de Ebû Ali el-Fârisî ile Zemahşerî, Ferrâ'nın yolunu takip ederek müvelledûnun şiirleriyle de istiştah ederler.⁸²

B. Hilâfiyat

Basra ve Kûfe mekteplerinin usulleri birbirinden farklı olduğu için zamanla bu iki mektep mensupları arasındaki görüş ayrılıkları müs-takil kitaplara konu teşkil edecek kadar çoğalmıştır.⁸³

İlk olarak Kûfe'nin temsilcisi olan Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile Basra'nın temsilcisi İmam Halîl arasında Basra'da başlayan iki mektep arasındaki ihtilâf, daha sonra Bağdat'a taşınarak Kûfeli Kisâf ile Basralı Sîbeveyhi arasında devam etmiştir. Bu münakaşa ve münazaraların çoğu halifelerin ve ileri gelen devlet adamlarının saraylarında cereyan etmiştir. Kûfe'nin Bağdat'a yakın olması ve Kûfeliler'in Hâşimîler'e olan sempatileri sebebiyle Abbâsî hânedanı ve vezirleri daha çok Kûfeliler'in tarafını tutmuştur. Basra ve Kûfe siyasî ve ilmî birer merkez olmaktan çıkıp her iki şehrin önde gelen âlimleri Bağdat'a göç edinceye ve münakaşayı devam ettiren üstatların ölümleri sebebiyle iş ehemmiyetini kaybedinceye kadar (III./IX. yüzyılın sonları) bu ihtilâf sürüp gitmiştir. İki taraf arasındaki son münazaralar Kûfeli Sa'leb ile Basralı Müberred arasında geçmiştir. Bunlardan sonra Zeccâcî, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi âlimler tarafından temsil edilen Bağdat mektebi, Abbâsîler'in Kûfeliler'i desteklemelerine rağmen bu çalışmalara uzlaştırmacı bir yön vermiştir.⁸⁴

Basra ve Kûfe mektepleri birbirlerine karşı mutaassıp davranırlar, karşı tarafın görüşünü dikkate almazlardı. Bağdatlılar ise her iki mektebe de eşit davranmışlar, hatta pek çok mesele önceden enine boyuna işlendiği için sadece görüşleri değerlendirerek seçim yapma konumunda kalmışlardır. Bunun yanında yeni görüşler ileri sürdükleri meseleler de vardır. Ancak genel olarak bakıldığında

.....

82 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 143-146.

83 Nahiv hilâfiyatına dair bazı çalışmalar: Enbârî, *el-İnsâf* (121 mesele); Ukberî, *et-Tebytn* (85 mesele); Zebtdî, *İ'tilâfû'n-nusra* (56 mesele); Hammûde, *Mâ Fâte'l-İnsâf* (238 mesele); Bâbilt, *Mâ Fâte kütûbe'l-hilâf* (önceki kitaplarda bulunmayan 182 mesele).

84 Kılıç, "Basriyyûn", s. 117-118; a.mlf., "Kûfiyyûn", s. 345-346.

Bağdatlılar'ca Basralılar'ın görüşlerinin daha çok tercih edildiğini söyleyebiliriz.⁸⁵

Enbârî (ö. 577/1181) geniş mânasıyla (sarfı da kapsayan) nahiv hilâfiyatına dair olan *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf* adlı eserinde Basralılar'la Küfeliler arasında ihtilâflı olan 121 meseleyi ele alarak tartışmıştır. Bunlardan sarfla ilgili olanlar, mesele sırasına göre şunlardır:

1. Basralılar'a göre, "اسم" kelimesi "سو" kökünden; Küfeliler'e göre "وسم" kökündendir (1. mesele).⁸⁶

2. Basralılar'a göre, "طَلْعَةٌ" gibi sonunda yuvarlak tâ bulunan erkek özel isimleri "طَلْعُونَ" şeklinde cemi müzekker sâlim yapılamaz; Küfeliler'e göre yapılabilir (4. mesele).⁸⁷

3. Basralılar'a göre, fiil-i taaccüb-i evvel kalıbındaki "أَفْعَلْ" fiil-i mâzidir; Küfeliler'e göre isimdir (15. mesele).⁸⁸

4. Basralılar'a göre, diğer renklerden yapılamadığı gibi, siyah ve beyaz renklerinden de "هَذَا الْقُوبُ مَا أَيْبَسَهُ" ve "هَذَا الشَّعْرُ مَا أَسْوَدَهُ" şeklinde fiil-i taaccüp yapılamaz; Küfeliler'e göre yapılabilir (16. mesele).⁸⁹

5. Basralılar'a göre, istikâkın kaynağı mastardır; Küfeliler'e göre fiil-i mâzidir (28. mesele).⁹⁰

6. Basralılar'a göre "أَيْمَنُ اللَّهِ" şeklinde yemin ederken kullanılan "يَمِنُ" kelimesi "يَمَن" kökünden türemiş müfret bir isimdir; Küfeliler'e göre, "يَمِينُ" kelimesinin cemisidir (59. mesele).⁹¹

7. Basralılar'a göre, tâ ile başlayan babların (tefa'ul, tefâ'ul ve tedahrace babları) fiil-i muzârisinde iki tâ yan yana geldiğinde hazfedilmesi câiz olan "تَنْزَلُ - تَنْزَلُ - تَنْزَلُ" tâ mâzinin başındaki "tâ"dır; Küfeliler'e göre muzâraat harfi olan "tâ"dır (93. mesele).⁹²

.....

85 Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 146-149; Kılıç, "el-İnsâf", s. 320.

86 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 6-16.

87 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 40-44.

88 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 126-148.

89 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 148-155.

90 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 235-245.

91 Enbârî, *el-İnsâf*, I, 404-409.

92 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 648-650.

8. Basralılar'a göre, fiil-i muzârî ve emrin tesniye ve cemi müenneslerinin sonuna şeddesiz tekit nûnu (nûn-ı muhaffefe) bitişmez; Kûfeliler'e göre bitişir (94. mesele).⁹³

9. Basralılar'a göre, beyne beyne hemzesi harekelidir; Kûfeliler'e göre sâkindir (105. mesele).⁹⁴

10. Basralılar'a göre, sondan bir önceki harfi sâkin olan elif-lâmlı mensup ismin üzerinde, harekenin nakli ile "رَأَيْتُ الْبَكَرَ" şeklinde vakfetmek câiz değildir; Kûfeliler'e göre câizdir (106. mesele).⁹⁵

11. Basralılar'a göre, hemze-i vaslın harekesinde aslanan kesreli olmasıdır; Kûfeliler'e göre, ayne'l-fiilin harekesine tâbi olmasıdır (107. mesele).⁹⁶

12. Basralılar'a göre, hemze-i vaslın harekesini mâkablindeki sâkin harfe nakletmek câiz değildir; Kûfeliler'e göre câizdir (108. mesele).⁹⁷

13. Basralılar'a göre, şiir zarureti bulunduğunda bile maksûr ismi memdûd hale getirmek câiz değildir; Kûfeliler'e göre, şiir zarureti varsa câizdir (109. mesele).⁹⁸

14. Basralılar'a göre, harfleri çok olsa bile maksûr ve memdûd isimlerin tesniyelerinde sonlarındaki elif-i maksûre ve elif-i memdûdelerin düşürülmesi câiz değildir; Kûfeliler'e göre, harfleri çok ise câizdir (110. mesele).⁹⁹

15. Basralılar'a göre, "حَائِضٌ، حَامِلٌ، طَائِفٌ" gibi ism-i fâil kalıbındaki kelimelerin sonlarındaki müenneslik "tâ"larının düşürülmesinin sebebi, Araplar'ın bunlarla ism-i mansup mânalarını (ذَاتُ حَائِضٍ، ذَاتُ حَامِلٍ، ذَاتُ طَائِفٍ) kastetmeleridir; Kûfeliler'e göre, bu kelimelerin mâna bakımından kadınlara mahsus olmasıdır (111. mesele).¹⁰⁰

.....

93 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 650-669.

94 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 726-731.

95 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 731-736.

96 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 737-741.

97 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 741-745.

98 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 745-754.

99 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 754-758.

100 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 758-782.

16. Basralılar'a göre, "صَحَّحَ، دَمَكَكَ" gibi ikinci ve üçüncü harfi tekrarlanan humâsî isimler "فَعْلَلُ" veznindedir; Küfeliler'e göre, "فَعْلَلُ" veznindedir (113. mesele).¹⁰¹

17. Basralılar'a göre, rubâî ve humâsî isimlerde zâit harf yoktur; Küfeliler'e göre vardır (114. mesele).¹⁰²

18. Basralılar'a göre, "سَبَّ، مَيَّتَ" gibi kelimeler "فَعِيلُ" veznindedir; Küfeliler'e göre, "فَعِيلُ" veznindedir (115. mesele).¹⁰³

19. Basralılar'a göre, "حَلَايَا" gibi kelimeler "فَعَالِلُ" veznindedir; Küfeliler'e göre, "فَعَالِلُ" veznindedir (116. mesele).¹⁰⁴

20. Basralılar'a göre, "إِنْسَانٌ" kelimesi "فُعْلَانٌ" veznindedir; Küfeliler'e göre, "فُعْلَانٌ" veznindedir (117. mesele).¹⁰⁵

21. Basralılar'a göre, "أَفْئَاءٌ" kelimesi "فُعْلَاءٌ" vezninde olup aslı "فُعْلَاءٌ"dür; Küfeliler'e göre, "أَفْعَاءٌ" vezninde olup aslı "أَفْعَاءٌ"dür (118. mesele).¹⁰⁶

V. Sarf Literatürü

Sarf literatürü kabaca "genel çalışmalar", "nahiv ilminin bir parçası olarak sarf konularını işleyen çalışmalar" ve "müstakil bir ilim olarak sarf konularını işleyen çalışmalar" olmak üzere üç başlık altında incelenebilir.

A. Genel Çalışmalar

Doğrudan sarf veya nahiv kitabı olmayıp da münasebet düştükçe sarf bilgileri veren veya sarf tahlilleri yapan çalışmalardan ilk anda akla gelenler arasında şu tür kitaplar sayılabilir:

1. Özellikle dilciler tarafından yazılan dirayet tefsirleriyle "garîb-ü'l-Kur'ân" kitapları.

.....

101 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 788-793.

102 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 793-795.

103 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 795-804.

104 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 805-809.

105 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 809-812.

106 Enbârî, *el-İnsâf*, II, 812-820.

2. Çeşitli kiraatleri dil açısından temellendiren “hüccetü'l-kıraât”, “tevcihü'l-kıraât” vb. başlıklar taşıyan kitaplar.

3. Özellikle dildiler tarafından yazılan hadis şerhleri ve “garf-bü'l-hadis” kitapları.

4. Çeşitli şairlere ait divanların ve şiirlerin şerhleri.

5. Edeb(iyat) kitapları, özellikle de “edebü'l-kâtib”, “edebü'l-küttâb” vb. başlıklar taşıyan kitaplar.

6. Lugat kitapları ve özellikle de “fıkhu'l-luga” kitapları.

7. Genel olarak şerh, hâşiye ve ta'likat türü çalışmalar.

B. Nahiv İlminin Bir Parçası Olarak Sarf Konularını İşleyen Çalışmalar

Yukarıda da belirtildiği gibi nahiv ilmi başlangıçta sarf konularını da kapsayacak bir şekilde kurulmuş, ilimlerin tabii gelişmesinin bir sonucu olarak zamanla sarf konuları müstakil kitaplarda işlenmeye başlanmıştır. Ancak buna rağmen onun bağımsızlığını tanımayıp yazdıkları nahiv kitaplarında sarf konularını da işlemeye devam edenler olmuştur.

Bu tür nahiv kitapları, sarf konularına yer vermekte farklı metotlar izlemişlerdir. Onlardan bazıları sarf konularını nahiv konuları arasında dağınık bir şekilde işlerken bazıları da toplu halde işlemiştir. Sarf konularını toplu halde işleyenlerin büyük çoğunluğu önce nahiv sonra sarf konularını işlerken az da olsa önce sarf sonra nahiv konularını işleyenler de vardır.¹⁰⁷

Aşağıda bu tür eserlerden bazı örnekler kronolojik olarak zikredilecektir:

Sîbeveyhi: Ebû Bîşr (Ebû Osman / Ebü'l-Hasan / Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796).¹⁰⁸

•••••

107 Bu tür eserlerin sarf konularını işleyiş metotları hakkında bk. Karent, “et-Tertîbü's-sarfı”, s. 8-18.

108 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 81; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 584-585; Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, s. 130-134.

-Kitâbü Sibeveyhi / el-Kitâb

Eser, ilk önce Fransız müsteşrik Hartwig Derenbourg tarafından neşredilmiş (I-II, Paris 1881-1882), ondan sonra pek çok baskısı yapılmıştır. İlmî neşirlerinden ikisi: 1. *el-Kitâb, Kitâbü Sibeveyh*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1408/1988, I-V; 2. *el-Kitâb*, nşr. Emîl Bedî Ya'kûb, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999, I-V (her iki baskıda 5. ciltler fihristtir).

Müberred: Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900).¹⁰⁹

-el-Muktedab

nşr. Muhammed Abdülhâlik Uzayme, Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1415/1994, I-IV+fihrist cildi.

İbnü's-Serrâc: Ebü Bekir Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdadî (ö. 316/929).¹¹⁰

-el-Usûl fi'n-nahv

nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996, I-III.

Saymerî: Ebü Muhammed Abdullah b. Ali b. İshak es-Saymerî (ö. IV./X. yüzyıl).¹¹¹

-et-Tebşıra ve't-tezkira

nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1402/1982, I-II.

Zemahşerî: Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).¹¹²

.....

109 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 144; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 773-774; Durmuş, "Müberred", s. 432-434.

110 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 136; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 312; Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", s. 205-206.

111 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 260 (vefat tarihini 541/1146 olarak veriyor).

112 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 178; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 822-823.

-el-Mufasssal fî sinatî'l-i'râb¹¹³

nşr. Muhammed İzzeddin es-Seîdî, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1410/1990, 492 s.

Cezûlî: Ebû Mûsâ İsâ b. Abdûlazîz b. Yelelbaht el-Cezûlî (ö. 607/1210).¹¹⁴

-el-Mukaddime (el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye / el-Kânûn / el-İ'timâd)

el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye fî'n-nahv, nşr. Şa'bân Abdülvehhâb Muhammed, Kahire: Matbaatü Ümmi'l-kurâ, 1408/1988, 367 s.

Ukberî: Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî (ö. 616/1219).¹¹⁵

-el-Lübâb fî ilelî'l-binâ' ve'l-i'râb

nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1416/1995, I-II.

İbn Mu'tî: Ebû'l-Hüseyin (Ebû Zekerıyyâ) Zeynüddin Yahyâ b. Abdûlmu'tî b. Abdünnûr ez-Zevâvî el-Mağribî (ö. 628/1231).¹¹⁶

-Elfiyyetü İbn Mu'tî (ed-Dürretü'l-elfiyye)

ed-Dürretü'l-elfiyye fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt ve'l-kitâbe, nşr. Süleyman İbrâhim el-Belkîmfî, Kahire: Dârü'l-fazîle, 2010, 79 s. (1021 beyit).

Şelevbîn: Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Abdullah el-Ezdî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 645/1247).¹¹⁷

-et-Tevtîe

nşr. Yûsuf Ahmed el-Mutavvî', Kahire: Metâbiu sicillî'l-Arab, 1401/1981, 413 s.

.....

113 Benlî, "el-Mufasssal", s. 368-369.

114 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 104; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 595; Günel, "Cezûlî, İsâ b. Abdûlazîz", s. 514-515.

115 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 80; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 237; Bakırcı, "Ukberî", s. 66-67.

116 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 155; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IV, 103-104; Yanık, "İbn Mu'tî", s. 213-214.

117 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 62; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 577; Özbalkıç, "Şelevbîn", s. 493-494.

İbn Mâlik: Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274).¹¹⁸

-Teshîlû'l-Fevâid ve tekmilû'l-Makâsîd¹¹⁹

Müellifin şerhi: *Şerhu't-Teshîl*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Tânk Fethî es-Seyyid, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001, I-III.

-el-Kâfiyetü's-Şâfiye¹²⁰

Müellifin şerhi: *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, Mekke: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1402/1982, I-IV+fihrist cildi.

-el-Elfiyye (el-Hulâsatü'l-elfiyye / el-Hulâsa)¹²¹

Metnü Elfiyyeti İbn Mâlik, nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Hatîb, Küveyt: Mektebetü dâri'l-urûbe, 1427/2006, 70 s. (1002 beyit).

İbn Uşfûr: Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 669/1270).¹²²

-el-Mukarrib

nşr. Ahmed Abdüsettâr el-Civârî – Abdullah el-Cebûrî, baskı yeri yok, 1392/1972, I-II (2. cilt sarf konuları).

Ebû Hayyân el-Endelüsî: Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344).¹²³

.....

118 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 233; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 450-451; Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", s. 169-171.

119 Müellifin *el-Fevâid* ve *el-Makâsîd* adlı eserlerinin genişletilmiş şeklidir. Eser üzerine bizzat müellifi ve başkaları tarafından çok sayıda çalışma yapılmıştır (bk. Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", s. 169-171).

120 İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserlerinden etkilenerek kaleme alınmış 2757 veya 2790 beyitlik bir urcûzedir. Bizzat müellifi tarafından şerhedilmiştir (bk. Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", s. 169-171).

121 Müellifin *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* adlı eserinin özetidir. Eser üzerine müellifin oğlu (İbnü'n-Nâzım) ve başkaları tarafından çok sayıda çalışma yapılmıştır (bk. Turan, "el-Elfiyye", s. 28-29).

122 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 537; Kabâve, "İbn Uşfûr el-İşbîlî", s. 431-432.

123 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 152; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 784-785; Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", s. 152-153.

-İrtişâfû'd-darab min lisâni'l-Arab

nşr. Receb Osman Muhammed, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1418/1998, I-V.

Süyûtî: Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505).¹²⁴

-Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'

nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1998, I-III+fihrist cildi.

-Elfiyyetü's-Süyûtî en-nahviyye

Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts., 80 s.

-el-Metâliu's-saîde fî şerhi'l-Feride (Süyûtî'nin kendi Elfiyye'sinin şerhi)

nşr. Nebhân Yâsîn Hüseyin, Bağdat: Dârü'r-risâle, 1977, I-II.

Mustafa el-Galâyîni: Mustafa b. Muhammed Selîm el-Galâyîni (ö. 1364/1944).¹²⁵

-Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye

Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1385/1966, I-III.

Muhammed Es'ad en-Nâdirî:

-Nahvü'l-lugati'l-Arabiyye

Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1415/1995, 1070 s.

C. Müstakil Bir İlim Olarak Sarf Konularını İşleyen Çalışmalar

Nahvin gelişme döneminde yavaş yavaş müstakil hale gelmeye başlayan sarf ilmine dair ilk müstakil çalışmalar maalesef günümüze ulaşamamıştır. Günümüze ulaşan en eski müstakil sarf kitabı Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *Kitâbü't-Tasrîfi* olup o da ayrı

.....

124 Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 301-302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 82-85; Özkan v.dğr., "Süyûtî", s. 188-204.

125 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 244-245; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 881 (ölüm tarihini 1945 gösteriyor); Kılıç, "Mustafa el-Galâyîni", s. 301-302.

metin olarak değil, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Münsif* adlı şerhiyle birlikte gelebilmiştir.

Müstakil sarf kitaplarında da konular farklı metotlarla işlenmiştir. Bazıları sadece lafza yönelik değişikliklerle ilgili sarf konularını işlerken bazıları hem lafza hem de mânaya yönelik değişikliklerle ilgili sarf konularını işler. Özellikle öğretim kitaplarında hedef alınan öğrenci seviyesine göre, konuların kapsamının ve işlenişinin farklılaştığı görülmektedir ki bunun en güzel örneği, “sarf mecmuası” veya “sarf cümlesi” başlığı altında bir araya getirilip Osmanlı medreselerindeki sarf eğitiminin vazgeçilmez kitaplarını oluşturan *Emsile, Binâ, Maksûd, İzzi ve Merâh* kitaplarıdır.

Genel sarf kitaplarının yanı sıra “tasgîr”, “feale ve ef'ale”, “me-sâdir”, “maksûr ve memdûd”, “müzekker ve müennes”, “hemz”, “ebniye” gibi başlıklarla sarfın alt konularıyla ilgili müstakil kitaplar da yazılmıştır.¹²⁶

Aşağıda müstakil bir ilim olarak sarf konularını işleyen çalışmalarından bir bölümü yüzyıllara göre kronolojik olarak zikredilecektir.¹²⁷

II. (VIII.) YÜZYIL

İbn Ebû İshak el-Hadramî: Abdullah b. Ebû İshak Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdî el-Hadramî (ö. 117/735).¹²⁸

-el-Hemz

Ebû Ca'fer er-Ruâsî: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebû Sâre Ali (el-Hasan) el-Kûfî er-Ruâsî (ö. 187/803?).¹²⁹

.....

126 Örnekler için bk. Uzayme, *el-Mugnî*, s. 31-32.

127 Sarf ilmine dair çalışmalarla ilgili çeşitli listeler için bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 127-137; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412-413; Uzayme, *el-Mugnî*, s. 13-32; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, s. 30-32, 562-563; Yavuz, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dâir Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*; Demirayak – Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 196-204; Demirayak – Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 173-189 (sarf-nahiv karışık); Kılıç, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, s. 335-339; Tural, *Mebâdiü ilmi's-sarf*, s. 12-14;

128 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 71; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 102-129; Kılıç, “İbn Ebû İshak”, s. 435.

129 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 271; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 512; Mekrem, *el-Halekatü'l-meşkûde*, s. 407-438.

-et-Tasgîr

-el-Vakf ve'l-ibtidâ el-kebîr

-el-Vakf ve'l-ibtidâ es-sagîr

Ahmer: Ebû'l-Hasan Ali b. el-Mübârek (el-Hasan) el-Ahmer (ö. 194/810).¹³⁰

-et-Tasrîf

III. (IX.) YÜZYIL

Ferrâ: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822).¹³¹

-et-Tasrîf

-el-Mûzekker ve'l-müennes

-el-Maksûr ve'l-memdûd

-el-Cem' ve't-tesniye fi'l-Kur'ân

-el-Ebniye

-Feale ve ef'ale

-el-Mesâdir fi'l-Kur'ân

-el-Vakf ve'l-ibtidâ

Ebû Osman el-Mâzinî: Ebû Osman Bekir b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863).¹³²

*-et-Tasrîf*¹³³

Eser müstakil olarak değil, İbn Cinnî'nin *el-Münsif* adlı şerhiyle birlikte günümüze ulaşmıştır.

.....

¹³⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 271; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 420-421.

¹³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 145-146; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 95-96; Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", s. 406-408.

¹³² Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 69; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 443-444; Elmalı, "Ebû Osman el-Mâzinî", s. 209-210.

¹³³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 128-129; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412; Uzayme, *el-Mugni*, s. 13-17; Durmuş, "et-Tasrîf", s. 131-132.

Müberred: Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900).¹³⁴

-et-Tasrîf

-el-Mûzekker ve'l-müennes

nşr. Ramazan Abdüttevâb – Selâhaddin el-Hâdî, Kahire 1970.

IV. (X.) YÜZYIL

Ahmed et-Taberî: Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Yezdâd b. Rustüm et-Taberî (ö. 304/916'dan sonra).¹³⁵

-et-Tasrîf

İbn Keysân: Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932?).¹³⁶

-et-Tasrîf

-el-Mûzekker ve'l-müennes

-el-Maksûr ve'l-memdûd

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib: Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Müeddib (ö. 338/949'dan sonra).

-Dekâiku't-tasrîf

nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, Dımaşk: Dârü'l-beşâir, 1425/2004, 743 s.

İbnü'l-Kütıyye: Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz b. İbrâhim el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî (ö. 367/977).¹³⁷

-Kitâbü'l-Ef'al

nşr. Ali Fûde, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1993, 354 s.

.....

134 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 144; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 773-774; Durmuş, "Müberred", s. 432-434.

135 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 303.

136 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 308; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 37; Durmuş, "İbn Keysân", s. 134-136.

137 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 311-312; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 562; Günel, "İbnü'l-Kütıyye", s. 117-118.

Sîrâfî: Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 368/979).¹³⁸

-Mâ zekerahû'l-Kûfiyyûn mine'l-idgām

nşr. Sabîh et-Temîmî, Cidde: Dârü'l-beyânî'l-Arabî, 1405/1985, 103 s.

-Fevâitü Kitâbi Sîbeveyhi min ebniyeti kelâmi'l-Arab

nşr. Muhammed el-Bekkâ, Mevrid, XXVIII/3, Bağdat 1421/2000, s. 119-120.

-Elifâtü'l-kat' ve'l-vasl

-el-Vakf ve'l-ibtida'

Ebû Ali el-Fârisî: Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987).¹³⁹

-et-Tekmile

Kitâbü't-Tekmile, nşr. Kâzım Bahr el-Mürcân, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999, 695 s.

Rummânî: Ebû'l-Hasan Ali b. Îsâ b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994).¹⁴⁰

-et-Tasrîf

İbn Cinnî: Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 392/1002).¹⁴¹

-el-Münsif

nşr. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn, Kahire: Vizâretü'l-maâ-rifi'l-umûmiyye, 1373-79/1954-60, I-III.

.....

138 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 195-196; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 561-562; Tüccar, "Sîrâfî, Ebû Saîd", s. 264-265.

139 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179-180; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 535; Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", s. 88-90.

140 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 317; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 483-484; Şensoy, "Rummânî", s. 242-244.

141 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 204; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 358; Yavuz, "İbn Cinnî", s. 397-400.

-et-Tasrifü'l-mülûkî¹⁴²

nşr. Muhammed Saîd b. Mustafa en-Na'sân el-Hamevî, Kahire: Matbaatü şeriketi't-temeddüni's-sınâiyye, 1332/1913, 96 s.

-Sırru sînâati'l-i'râb

nşr. Hasan Hindâvî, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1993, I-II.

-el-Muktedab min kelâmi'l-Arab

nşr. Mâzin Mübârek, Dımaşk 1408/1988 (ecvef fiillerin ism-i mef'ûllerine dairdir).

V. (XI.) YÜZYIL

Herrâsî: Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. İbrâhim el-Herrâsî el-Kâsî el-Hârizmî (ö. 425/1034).¹⁴³

-Kitâb fi't-Tasrif

Semânîni: Ebû'l-Kâsım Ömer b. Sâbit b. İbrâhim es-Semânîni en-Nahvî ed-Darîr (ö. 442/1051).¹⁴⁴

-Şerhu't-Tasrif

nşr. İbrâhim b. Süleyman el-Buaymî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999, 655 s.

Abdülkâhir el-Cürcânî: Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79?).¹⁴⁵

-el-Miftâh fi's-sarf

nşr. Ali Tefvîk el-Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987, 120 s.

-[el-Umud / el-Umde¹⁴⁶] Kitâb fi't-tasrif

nşr. Bedrâvî Zehrân, Kahire: Dârü'l-maârif, 1995, 164 s.

.....

142 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 130; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412-413; Durmuş, "et-Tasrifü'l-mülûkî", s. 133-134.

143 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 275; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 494.

144 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 43; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 555-556.

145 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 48-49; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 201-202; Hacımuftuoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî", s. 247-248.

146 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1169.

-el-Muktesid fî şerhi't-Tekmile

nşr. Ahmed b. Abdullah b. İbrâhim ed-Düveys, Riyad: Câmia-tü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1428, I-III.

Ma'mûrî: Muhammed b. Ahmed el-Ma'mûrî el-Beyhakî (ö. 485/1092).¹⁴⁷

-Kitâb fî't-Tasrif**VI. (XII.) YÜZYIL**

İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîlî: Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer b. Ali b. Muhammed es-Sıkkîlî es-Sa'dî el-Ağlebî et-Temîmî (ö. 515/1121).¹⁴⁸

-Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-mesâdir

nşr. Ahmed Muhammed Abdüddâim, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1999, 523 s.

Meydânî: Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Meydânî en-Nisâbü'rî (ö. 518/1124).¹⁴⁹

-Nüzhetü't-tarf fî ilmi's-sarf¹⁵⁰

İstanbul: Matbaatü'l-cevâib, 1298, 79 s.

-Kitâb fî'l-Mesâdir

İbn Hamîde: Ebü Ubeydullah (Ebü Abdullah) Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Hillî (ö. 550/1155).¹⁵¹

-el-Muktesid fî't-Tasrif

Melikü'n-nuhât: Melikü'n-nuhât el-Hasan b. Sâfî b. Abdullah b. Nizâr el-Bağdâdî (ö. 568/1173).¹⁵²

.....

147 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 316; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 110.

148 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 415; Günel, "İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîlî", s. 105-106.

149 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 214; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 240; Tüccar, "Meydânî, Ahmed b. Muhammed", s. 501-502.

150 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1943.

151 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 277; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 495.

152 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 193; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 554-555.

-Kitâb fi't-Tasrîf

Ebû'l-Berekât el-Enbârî: Ebû'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Enbârî (ö. 577/1181).¹⁵³

-el-Vecîz fi ilmi't-tasrîf¹⁵⁴

nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, baskı yeri yok, Dârü'l-ulûm, 1402/1982, 85 s.

-el-Bûlga fi'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes

nşr. Ramazan Abdüttevâb, Kahire 1970.

-Hilyetü'l-ukûd fi'l-fark beyne'l-maksûr ve'l-memdûd

nşr. Atıyye Âmir, Beyrut 1966.

VII. (XIII.) YÜZYIL

İbnü'l-Kabîsî: Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû'l-Vefâ b. Ahmed el-Mevsîlî (ö. 610/1213'ten sonra).¹⁵⁵

-et-Tetimme fi't-tasrîf

nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî, Mekke: Nâdî Mekke es-sekâfî el-edebî, 1414/1993, 330 s.

Ukberî: Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî el-Ezeci el-Bağdâdî (ö. 616/1219).¹⁵⁶

-et-Tarsîf fi ilmi't-tasrîf

Sekkâkî: Ebû Ya'kûb Sirâceddin Yûsuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229).¹⁵⁷

.....

153 Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 327; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 115-116; Kılıç v.dğr., "Enbârî, Kemâleddin", s. 172-174.

154 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2002.

155 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 260; İbnü'l-Kabîsî, *el-Hâdî fi'l-i'râb*, Dirâse kısmı, s. 9-18.

156 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 80; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 237; Bakırcı, "Ukberî", s. 66-67.

157 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 222; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IV, 148-149; Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", s. 332-334; Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s. 5-101.

-Miftâhu'l-ulûm¹⁵⁸ nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000, 846 s. (1. Kısım: Sarf ilmi, s. 41-123).

İbn Yaîş: Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddin Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245).¹⁵⁹

-Şerhu'l-Mülûkî fi't-tasrîf

nşr. Fahreddin Kabâve, Halep: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1393/1973, 552 s.

Nizâmeddin el-Hârizmî: Ebû İshak Nizâmeddin İbrâhim b. Muhammed b. Haydar el-Müezzîn el-Hârizmî (d. 559/1164).¹⁶⁰

-Ta'rîfû şevâhidi't-tasrîf

İbnü'l-Hâcib: Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer b. Ebû Bekir (ö. 646/1249).¹⁶¹

-eş-Şâfiye¹⁶²

eş-Şâfiye fi ilmi't-tasrîf, nşr. Hasan Ahmed el-Osman, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995, 194 s.

-Şerhu's-Şâfiye

Sâgânî: Ebû'l-Fezâil Radıyyüddin (Radî) Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sâgânî (ö. 650/1252).¹⁶³

-Kitâb fi't-Tasrîf

Ahmed b. Ali b. Mes'ûd: Ebû'l-Fezâil Hüsâmeddin Ahmed b. Ali b. Mes'ûd (ö. ?).¹⁶⁴

•••••

158 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1762-1768; Benli, "Miftâhu'l-ulûm", s. 20-21; Alak, *Sekkâkî*.

159 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 206; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 133; Çuhadar, "İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ", s. 445-446.

160 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, I, 128; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 61.

161 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 211; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 366-367; Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", s. 55-58.

162 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2020-1022; Kılıç, "eş-Şâfiye", s. 247-248.

163 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 214-215; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 583-584; Görmez, "Sâgânî, Radıyyüddin", s. 487-489.

164 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 175; Demirayak, "Merâhu'l-ervâh", s. 165-166.

-Merâhu'l-ervâh

Zencânî: Ebû'l-Meâlî İzzeddin Abdülvehhâb b. İbrâhim el-Hazrecî ez-Zencânî (ö. 655/1257'den sonra).¹⁶⁵

-Tasrîfû'l-İzzî / Tasrîfû'z-Zencânî / el-İzzî / el-Muhtasar¹⁶⁶

Tasrîfû'l-İzzî, nşr. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî, Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1428/2008, 111 s.

-el-Hâdî fi'n-nahv ve's-sarf¹⁶⁷**-el-Kâfî fi şerhi'l-Hâdî****-Fethu'l-Fettâh fi şerhi'l-Merâh**¹⁶⁸

İbn Uşfûr: Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 669/1270).¹⁶⁹

-el-Mümti' fi't-tasrîf¹⁷⁰

el-Mümti'ü'l-kebîr fi't-tasrîf, nşr. Fahreddin Kabâve, Lübnan: Mektebetü Lübnân nâşirün, 1996, 565 s.

İbn Mâlik: Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274).¹⁷¹

-İcâzû't-ta'rîf fi ilmi't-tasrîf¹⁷²

nşr. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009, 175 s.

-Lâmiyyetü'l-ef'al (manzum)¹⁷³

.....

165 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 179; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 337.

166 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412; II, 1138-1140; Zencânî, *Tasrîfû'l-İzzî*, s. 12-25 (İzzî üzerine yapılan seksenden fazla çalışmanın listesini veriyor).

167 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2027.

168 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 179; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 337.

169 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 537; Kabâve, "İbn Uşfûr el-İşbîlî", s. 431-432.

170 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1822.

171 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 233; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 450-451; Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", s. 169-171.

172 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 205.

173 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1536.

İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Bedriddîn alâ Lâmiyyeti'l-ef'âl*, Kahire: Dâru Ömer b. Hattâb, 1431/2010, 109 s. (manzumenin metni: s. 9-24).

-Tasrîfû İbn Mâlik / et-Ta'rîf bi-zarûriyyi't-tasrîf¹⁷⁴

Muizzî: Şemseddin Muhammed b. Fahreddin Ebû'l-Kâsım b. Sâlih el-Hârizmî el-Muizzî (ö. 673/1274'ten sonra).¹⁷⁵

-el-Muizzî fi't-tasrîf¹⁷⁶

Taşkent: Matbaa-i Pîr Dünbâh, 1894, s. 86-112 (*Kâfiye, Avâmil-i Cürcânî, Zencânî* vb. sarf ve nahiv risâlelerinden oluşan bir mecmua içinde).

Hadramî: Ebû'z-Zebîh Kutbüddin İsmâil b. Muhammed b. Ali el-Hadramî (ö. 676/1278).¹⁷⁷

-Esâsü't-tasrîf

İbn İyyâz: Ebû Muhammed Cemâleddin Hüseyin b. Bedr b. İyyâz el-Bağdâdî (ö. 681/1283).¹⁷⁸

-Şerhu't-Ta'rîf bi-zarûriyyi't-tasrîf

nşr. Hâdî Nehr – Hilâl Nâcî el-Muhâmî, Amman: Dârü'l-fikr, 1422/2002, 288 s.

İbnü'n-Nâzım: Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî ed-Dımaşkî (ö. 686/1287).¹⁷⁹

-Hulâsatü'l-akvâl alâ Şerhi Lâmiyyeti'l-ef'âl

nşr. Ahmed b. İbrâhim b. Abdülmevlâ, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2006, 88 s.

.....

174 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412; II, 1087.

175 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 324.

176 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1740.

177 İbn Nâsırüddin, *Tavzîhu'l-Müştebih*, IV, 262; VIII, 216; Alak, *Sekkâkt*, s. 19-20.

178 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 234; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 605.

179 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 31; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 655-656; Özbalkıç, "İbnü'n-Nâzım", s. 168-169.

Radî: Necmüleimme Radiyyüddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâr) (ö. 688/1289'dan sonra).¹⁸⁰

-Şerhu Şâfiyeti'bni'l-Hâcib

nşr. Muhammed Nürü'l-Hasan – Muhammed ez-Zefzâf – Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1402/1982, I-IV (4. cilt Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Şerhu şevâhidi's-Şâfiye'si*).

Cenedî: Şerâfeddin Ahmed b. Mahmûd b. Ömer el-Cenedî (ö. 700/1300 civarı).¹⁸¹

-Ukûdül-cevâhir fî ilmi't-tasrîf (manzum)¹⁸²

VIII. (XIV.) YÜZYIL

Signâkî: Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Signâkî (ö. 714/1313-14).¹⁸³

-en-Necâhu't-tâli tilve'l-Merâh¹⁸⁴

nşr. Abdullah Osman Abdurrahman Sultân (yüksek lisans tezi), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke, 1414.

Yezdî: Hadır el-Yezdî (ö. 720/1320'den sonra).

-Şerhu's-Şâfiye

Hasan Ahmed el-Osman, *Şerhu's-Şâfiye li'l-Hadır el-Yezdî etem-mehû sene 720 dirâse ve tahkîk* (doktora tezi), Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'l-lugatî'l-Arabiyye, Mekke, 1416/1996, I-II.

Hocendî: Alâeddin Ahmed el-Hocendî el-Burhânî (ö. 741/1340'tan önce).¹⁸⁵

.....

180 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 86; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 213-214 (her iki kaynak da vefat tarihini 686 [1287] olarak veriyor); Gümüş, "Radî el-Esterâbâdî", s. 387-388.

181 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 254.

182 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1929.

183 Ziriklî, *A'lâm*, II, 247; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 623; Yaran, "Signâkî", s. 164-166.

184 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1740.

185 Şehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, II, 195 (*el-Kusârâ*'yı kendisinden okuyan öğrencisi, vefat edene kadar ona öğrencilik yapmış, bilâhare başka hocalardan da ders aldıktan sonra 134 (741) yılında memleketi Hocend'den ayrılmıştır).

-el-Kusâra¹⁸⁶ / **Muhtasarû'l-Kusâra fi's-sarf**¹⁸⁷

Ebû Hayyân el-Endelüsî: Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344).¹⁸⁸

-el-Mûbdi' fi't-tasrîf¹⁸⁹

nşr. Abdülhamîd es-Seyyid Taleb, Küveyt: Dârü'l-urûbe, 1402/1982, 328 s.

-Nihâyetü'l-i'râb fi't-tasrîf ve'l-i'râb (manzum)¹⁹⁰

Çârperdi: Ebû'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. Hasan b. Yûsuf (ö. 746/1346).¹⁹¹

-Şerhu's-Şâfiye

İstanbul 1276, 1285, 1293, 1310, 1314.

İbn Hişâm en-Nahvî: Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360).¹⁹²

-Umdetü't-tâlib fi tahkiki Tasrîfi İbni'l-Hâcib (Şerhu's-Şâfiye)

-Nûzhetü't-tarf fi ilmi's-sarf

nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Kahire: Mektebetü'z-zehrâ, 1410/1990.

Abdülcelîl el-Gaznevî: Abdülcelîl b. Fîrûz b. Hasan el-Gaznevî (ö. 764/1363'ten önce).¹⁹³

.....

186 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1327.

187 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 195.

188 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 152; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 784-785; Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", s. 152-153.

189 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1580.

190 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1986.

191 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 111; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 124; Şener, "Çârperdi", s. 230-231.

192 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 147; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 305-306; Özbalıkçı, "İbn Hişâm en-Nahvî", s. 74-77.

193 Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 31.

-Lûbâbü't-tasrîf¹⁹⁴

Nukrekâr: Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Hüseynî en-Nisâbü'rî (ö. 776/1375).¹⁹⁵

-Şerhu's-Şâfiye

İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1320, 236 s. (kenarında: İsam'ın şerhi).

Teftâzânî: Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).¹⁹⁶

-Şerhu Tasrîfi'l-İzzî

Sa'düddîn ale'l-İzzî, İstanbul: Matbaatü Es'ad İzzet, 1299, 76 s.; *Şerhu Muhtasari't-tasrîfi'l-İzzî fî fenni's-sarf*, nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1417/1997, 216 s.

Herevî: Necmeddin Ömer b. Herevî (ö. ?).

-el-Hârûniyye fi't-tasrîf¹⁹⁷

Şemseddin Niksârî: Şemseddin Muhammed b. Ahmed en-Niksârî (ö. ?).¹⁹⁸

-Şerhu'l-Hârûniyye fi't-tasrîf¹⁹⁹**IX. (XV.) YÜZYIL**

Mekkûdî: Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Sâlih el-Mekkûdî el-Fâsî (ö. 807/1405).²⁰⁰

-el-Bast ve't-ta'rîf fî ilmi't-tasrîf (manzum)

Muhammed Sâlih Mûsâ Hüseyin, *Şerhu'l-Bast ve't-ta'rîf fî ilmi't-tasrîf*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1430/2009, 92 sayfa.

.....

194 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1541.

195 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 126-127; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 272; Özcan, "Nukrekâr", s. 232-233.

196 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 219; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 849; Özen, "Teftâzânî", s. 299-308.

197 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2027.

198 Ulus, *Şemseddin Niksârî*, s. 9-11.

199 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2027.

200 Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 318; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 100; Yavuz, "Mekkûdî", s. 578.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413).²⁰¹

-Şerhu Tasrîfi'l-İzzî

Seyyid ale'l-İzzî, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1307, 104 sayfa.

-Tasrîfû's-Seyyidi's-Şerîf / Mukaddime fi's-sarf /Sarf-ı Mir (Farsça)²⁰²

Molla Fenârî: Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî (ö. 834/1431).²⁰³

-Esâsû's-sarf (Esâsû't-tasrîf²⁰⁴ / Usûlû't-tasrîf²⁰⁵)

Eser müellifin oğlu Mehmed Şah Fenârî'nin (ö. 839/1435?) şerhiyle günümüze ulaşmıştır.

Mehmed Şah Fenârî: Mehmed Şah b. Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 839/1435?).²⁰⁶

-Te'sisû'l-kavâid harfen bi-harfin fî makâsıdı Esâsi's-sarf

Tahsin Deliçay, Mehmed Şah ve Te'sisû'l-kavâid harfen bi harfin fî makâsıdı esâsi's-sarf'ı (doktora tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 1998, VI+60+303 sayfa.

Aynî: Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451).²⁰⁷

.....

201 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 7; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, II, 515-516; Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", s. 134-136.

202 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 412; II, 1803.

203 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 110; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, III, 269-270; Aydın v.dğr., "Molla Fenârî", s. 245-248.

204 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 74.

205 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 113.

206 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 46; Deliçay, "Mehmed Şah Fenârî", s. 529-530.

207 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 163; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, III, 797-798; Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", s. 271-272.

-Melāhu'l-elvāh fî şerhi Merāhi'l-ervāh²⁰⁸

nşr. Abdüssettâr Cevâd, *Mecelletü'l-Mevrid*, 1975, IV/2, s. 195-228; IV/4, s. 227-254; 1976, V/2, s. 171-196; V/3, s. 189-204; V/4, s. 195-214²⁰⁹ (telif: 782/1380, müellif yirmi bir yaşında).

-Vesâilü't-ta'rîf min mesâili't-tasrîf

nşr. Kerem Muhammed Zerendah, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* (Silsiletü'd-dirâsâti'l-insâniyye), XV/2, Gazze 2007, s. 23-54.

Nüveyrî: Ebü'l-Kâsım Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî (ö. 857/1453).²¹⁰

-Şerhu'l-Mukaddimâti'l-kâfiye fi'n-nahvi ve's-sarfi ve'l-arûzi ve'l-kâfiye (kendi urcûzesinin şerhi).²¹¹

Ali Kuşçu: Alâeddin Ali b. Muhammed es-Semerkindî el-Kuşcî (ö. 879/1474).²¹²

-Unküdü'z-zevâhir²¹³

Unküdü'z-zevâhir fi's-sarf, nşr. Ahmed Afîfî, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1421/2001, 575 s. (1. İkd: Mebâdiü ilmi'l-luga, s. 169-224; 2. İkd: İlmü'l-iştikâk, s. 225-326; 3. İkd: İlmü's-sarf, s. 327-537).

X. (XVI.) YÜZYIL

Süyûtî: Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebü Bekir b. Muhammed Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505).²¹⁴

.....

208 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1651.

209 Aşağıdaki adresten tek dosya olarak indirilebilir: <http://archive.org/details/mara7> [21 Şubat 2013].

210 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 47-48; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 683-684 (vefat tarihini 897/1492 gösteriyor).

211 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1794.

212 Taşköprizâde, *eş-Şekâih*, s. 159-162; Mecdî, *Hadâik*, s. 180-184; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 9; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 522; Aydın, "Ali Kuşçu", s. 408-410.

213 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1174; Alp, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu*; Yıldırım, *Vaz İlmî*.

214 Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 301-302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 82-85; Özkan v.dğr., "Süyûtî", s. 188-204.

-Şerhu'l-Kasîdeti'l-kâfiyye²¹⁵

nşr. Nâsır Hüseyin Ali, Dımaşk: el-Matbaatü't-teâvüniyye, 1408/1987, 79 s. (telif: 19 Muharrem 884).

Hacıhasanzâde: Mehmed b. Mustafa b. Hacı Hasan (ö. 911/1505).²¹⁶

-Mizânü't-tasrîf²¹⁷

Karamânî: Cemâleddin İshak b. Muhammed el-Karamânî (ö. 933/1527).²¹⁸

-et-Tevâbi' fî's-sarf²¹⁹

Duran Ekizer, *Cemaleddin İshak b. Muhammed el-Karamani'nin "et-Tevabi fî's-Sarf" Adlı Eserinin Tahkiki* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, III+48+98 sayfa.

Alvân: Ali b. Atıyye b. Hasan b. Muhammed b. Haddâd el-Heytî el-Hamevî (ö. 936/1530).²²⁰

-Fethu'l-Latif fî esrâri't-tasrîf²²¹

Kemalpaşazâde: Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö. 940/1534).²²²

-el-Felâh fî şerhi'l-Merâh

İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1297, 186 sayfa.

.....

215 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1345.

216 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 99; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 718; İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", s. 503-504.

217 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1918.

218 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 370-371; Mecdî, *Hadâik*, s. 372-374; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 344; Öngören, "Karamânî, Cemâleddin İshak", s. 448-449.

219 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 503.

220 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 312-313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 476-477.

221 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1234.

222 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 133; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 148; Turan v.dğr., "Kemalpaşazâde", s. 238-247; Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyirü'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s. 102-181.

-Sarfu Kemalpaşazâde

Abdulkadir Yılmaz, *Kemâl Paşa-zâde ve Sarfı (Metin ve İnceleme)* (yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1992, XIII+45+117 sayfa.

Miknâsi: Abdülazîz b. Abdülvâhid b. Muhammed el-Mağribî el-Miknâsî el-Medenî el-Mâlikî (ö. 964/1557).²²³

-Tuhfetü'l-ahbab (manzum)²²⁴

Sürûri: Gelibolulu Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân Sürûrî (ö. 969/1562).²²⁵

-Şerhu'l-Emsile

-Şerhu'l-Binâ

Rashadat Hidayatov, *Gelibolulu Muslihuddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Binâ Adlı Eserinin Tahkiki* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, V+33+60 sayfa.

-el-Miftâh fî şerhi Merâhi'l-ervâh

Hısnî: Takıyyüddin Hüseyin b. Ali el-Hısnî (ö. 971/1563).²²⁶

-et-Ta'rîf fî nazmî't-tasrîf (İzzî'nin nazmı)²²⁷

Lâlî: Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâlî (ö. 971/1564).²²⁸

-Kavânînu's-sarf²²⁹

Hüseyin Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâlî'nin Kavânînu's-Sarf Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tebyîzi* (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, XI+25+87 sayfa.

.....

223 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 163-164.

224 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 361.

225 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 235; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 866-867; Güleş, "Sürûrî, Muslihuddin Mustafa", s. 170-172.

226 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 247; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 625.

227 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 422.

228 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 308.

229 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1361.

Dede Cöngî: Kemâleddin İbrâhim b. Bahşî b. İbrâhim el-Amasyevî (ö. 975/1567).²³⁰

-Dede Cöngü / Hâşiyetü Dede Cöngî alâ Şerhi't-Teftâzânî alâ Tasrîfi'l-İzzî

İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288, 248+8 sayfa.

Lârî / Nushî: Molla Muslihuddin Muhammed b. Salâh b. Celâleddin Mültevfî el-Lârî (ö. 979/1572).²³¹

-Mürşidü'l-gınâ fî şerhi'l-Emsile ve'l-Binâ

Fatih Yazıcı, Nushî Efendi'nin "Mürşidü'l-Gınâ fî Şerhi'l-Emsileti ve'l-Binâ" Adlı Eserinin Tahrîki (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, V+58+88 sayfa.

Birgivî: Muhyiddin (Takıyyüddin) Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivî (Birgilî / Birgilü) (ö. 981/1573).²³²

-İm'ânü'l-enzâr ale'l-Maksûd

İstanbul: Matbaatü Ahmed Kâmil, 1331, 152 s. (el-Matlûb bi-şerhi'l-Maksûd adlı eserin kenarında, altta).

-el-Emsiletü'l-Fadliyye

-Şerhu'l-Emsileti'l-Fadliyye

Güsamettin Erdoğan, İmam Birgivî'nin el-Emsiletü'l-Fadliyye Şerhi (İnceleme ve Edisyon Kritik) (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, VII+44+37 sayfa.

-Kifâyetü'l-mübtedî²³³

nşr. M. Sadi Çöğenli, Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000, 4+114 s.

.....

230 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 305; Akgündüz, "Dede Cöngî", s. 76-77.

231 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 169-170; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 361; Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", s. 103-104.

232 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 253-256; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 61; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 176; Yüksel, "Birgivî", s. 191-194; Arslan, *İmam Birgivî*.

233 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1500.

Fettenî: Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî el-Gücerâtî el-Hindî (ö. 986/1578).²³⁴

-Kifâyetü'l-müfritîn (İbnü'l-Hâcib'in Şâfiye'sinin şerhi)

Niyâz Muhammed, *Dirâsetü ve tahkîku mahtûti Kifâyeti'l-müfritîn li-Muhammed Tâhir el-Fettenî el-müteveffâ* 986 (doktora tezi), Câmiatü Beşâver kısmü'l-lugati'l-Arabiyye, Pakistan, 1421/2000, 109+320 sayfa.

XI. (XVII.) YÜZYIL

Ali el-Kârî: Ebü'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605).²³⁵

-el-Fethu'r-Rabbânî fî şerhi Tasrîfi'z-Zencânî

İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289, 63 sayfa.

Kasapzâde: Kasapzâde İbrâhim b. Kassâb el-Bursevî (ö. 1029/1620).²³⁶

-Şerhu Kifâyeti'l-mübtedî

M. Münip Şalhoğlu, *Kasapzade'nin Şerhu Kifâyeti'l-Mübtedî Eserinin Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, VI+27+123 sayfa.

Zafîrî: Lutfullah b. Muhammed el-Gıyâs b. eş-Şücâ ez-Zafîrî el-Yemânî (ö. 1035/1626).²³⁷

-el-Menâhilü's-sâfiye ilâ keşfi meânî's-Şâfiye

nşr. Abdurrahman Muhammed Şâhîn, el-Münîra: Mektebetü's-şebâb, ts., I-II.

Mürşidî: Ebü'l-Vecâhe Abdurrahman b. İsâ b. Mürşîd el-Ömerî el-Mürşidî (ö. 1037/1628).²³⁸

.....

²³⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 172; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 365-366; Nizami, "Fettenî", s. 486.

²³⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 12-13; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 446; Özel, "Ali el-Kârî", s. 403-405.

²³⁶ Kaya, *Kasapzâde İbrahim Efendi*, s. 13-18.

²³⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 242-243; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 675-676.

²³⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 321; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 105-106.

-et-Tarsîf fî ilmi't-tasrîf (manzum)

Üzerine Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) şerhi vardır.

Abdûlmecîd Sîvâsî: Şemseddin Abdûlmecîd b. Ebû'l-Leys Muharrem b. Muhammed ez-Zîlî es-Sîvâsî (ö. 1049/1639).²³⁹

-Uddetü'l-müstaidîn fî't-tasrîf²⁴⁰

XII. (XVIII.) YÜZYIL

Kuşadalı Ahmed Efendi: Keskin (ö. ?).²⁴¹

-İnâyetü'l-mübteğî şerhu Kifâyeti'l-mübtedî

İstanbul: Matbaatü İzzet Esad, 1299, 135 s.; Şükrü Küçük, *Kuşadalı Ahmed Efendi ve İnâyetü'l-Mübteğî fî Şerhi Kifâyeti'l-Mübtedî Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, 298 sayfa.

Kuyucaklı Abdullah Efendi: Abdullah b. Mehmed b. Velî (ö. 1137/1725).

-Şerhu'l-Emsile

-Risâle fî fi'li't-taaccüb

Adem Gerlegiz, *Kuyucaklı Abdullah Efendi, Emsile Şerhi ve Fiili Te'accüb Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, V+59+41 sayfa.

-Şerhu'l-Binâ

Semra Gökdoğan, *Kuyucaklı Abdullah Efendi ve Şerhu'l-Binâ Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, III+55+40 sayfa.

-Ezherü's-şurûh (Tasrîfü'l-İzzî şerhi)

Sobucalı Mehmed Efendi: Sobucalı Mehmed b. Mehmed b. Ahmed (ö. 1161/1748).²⁴²

.....

239 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 150; Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, II, 310; Gündoğdu, "Sîvâsî, Abdûlmecîd", s. 286-287.

240 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1130.

241 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 405.

242 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 343; Öncü, *Fethu'l-Esrâr*, s. 5-16.

-Keşfü'l-inâye fî mesâilî'l-Kifâye (Birgivi'nin *Kifâyetü'l-mübte-dî*'sinin şerhi)

Abdullah Bilin, *Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-Înâye fî Me-sâilî'l-Kifâye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, VII+44+161 sayfa.

-Şerhu'l-Maksûd

Dâvûd-i Karsî: Dâvûd b. Mehmed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756).²⁴³

-Şerhu'l-Emsile (Arapça)

-Şerhu'l-Emsile (Türkçe)

İkisi birlikte: İstanbul: Mehmed Cemal Matbaası, 1297, 24 sayfa (devamında Zeynîzâde'nin bütün babların emsile-i muhtelif e çekimlerine dair risâlesi var, s. 26-31).

-Şerhu'l-Binâ

Akkirmânî/Kefevî: Mehmed b. Hamîd b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmânî (ö. 1174/1760).²⁴⁴

-Şerhu'l-Emsile

-Şerhu'l-Binâ

İkisi birlikte: İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1307, s. 2-33 (*Şerhu'l-Binâ*), 34-54 (*Emsile Şerhi*).

Köse Efendi: Kösec Ahmed Efendi Trabzônî (ö. 1195/1781).²⁴⁵

-Emsile Şerhi

Pek çok baskısı vardır. Meselâ bk. İstanbul: Şirket-i Hayriyye-i Sahâfiyye, 1311, 39 sayfa.

.....

243 Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 334; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 702; Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", s. 29-32; Işkın, *Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-Esrâr*ı, s. 43-89.

244 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 214; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 270; Yıldız, "Akkirmânî", s. 270.

245 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 154-155; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 159.

XIII. (XIX.) YÜZYIL

Eskicizâde Ali Mehdi b. Hüseyin el-Edimevi (ö. 1243/1827),²⁴⁶ **Em-sile Şerhi / Eshicizâde**, İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1251, 280 sayfa (Arapça).

Ahmed Rüşdi Karaağâci (ö. 1251/1835),²⁴⁷ **Esâsü'l-Binâ**, İstanbul 1275, 170 s.

Bâcürî (Beycürî): İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcürî (ö. 1277/1860),²⁴⁸ **Fethu'l-habiri'l-latîf bi-şerhi metni't-Tersîf**, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1310, 64 sayfa (manzum metin Mürşidî'ye [ö. 1037/1628] aittir).

Ali b. Osman Akşehrî (ö. 1285/1868),²⁴⁹ **Telhisü'l-Esâs**, İstanbul: Şirket-i Hayriyye-i Sahâfiyye, 1310, 96 sayfa (telif: 1262/1846) (Hocası Karaağâci Ahmed Rüşdi Efendi'nin *Esâsü'l-Binâ* adlı *Binâ* şerhinin ihtisandır).

Mustafa Sıdkî b. Seyyid Mehmed Emîn el-Giresünî (ö. 1313/1895),²⁵⁰ **el-Manzûd şerhu'l-Maksûd**, İstanbul: y.y., 1287, 223+3 sayfa.

Abdülkerîm b. Hüseyin el-Amâsî (İngiliz Kerim Efendi) (ö. 1303/1886),²⁵¹ **Zübde fi ilmi's-sarf**, İstanbul 1292 (1875), 456 sayfa.

Ahmed Fuâd, **Miftâhu'l-ulûm** (Binâ tercümesi), İstanbul: Mekteb-i Sanâyi Matbaası, 1292 (1875), 26 sayfa.

Ebû'l-Hasan Ali b. Hişâm el-Kılânî, **Şerhu Tasrifi'l-İzzî**, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1325, 32 sayfa (1. baskı Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1298/1881).

.....

246 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 242; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifn*, II, 495.

247 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 316; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifn*, I, 139.

248 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 75; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifn*, I, 57; Kılavuz, "Bâcürî", s. 416.

249 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifn*, II, 473.

250 Bağdatlı, *Hediyye*, II, 461; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifn*, III, 880.

251 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 10-11; İzgi, "İngiliz Kerim Efendi", s. 295-296.

Süleyman Sırrı Efendi (İçelli / Ermenekli) (ö. 1350/1931), *Kifâyetü'l-müntehî fi şerhi Kifâyeti'l-mübtedî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1312/1895, 176 sayfa (telif: 1298/1881).

XIV. (XX.) YÜZYIL

Mehmed Zihni Efendi (ö. 1332/1913), *el-Müntehab fî ta'limi lugati'l-Arab* (sarf kısmı), İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1304, 624 sayfa.

Mehmed Zihni Efendi (ö. 1332/1913), *el-Muktedab mine'l-Müntehab fî ta'limi lugati'l-Arab* (sarf kısmı), İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1304, 203 sayfa.

Hacı İbrâhim Efendi, *Sarf Tercümesi*, Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304 (1886), 202 sayfa.

Yûsuf Fâris Eftimus – Saîd Abdullah Şukayr, *Tibû'l-arf fî fenni's-sarf*, Beyrut: Matbaatü'l-Emirikân, 1305 (1888), 258 sayfa.

Hârûn Abdürrâzık, *Unvânü'z-zarf fî ilmi's-sarf*, 3. baskı, Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1369/1950, 56 sayfa (telif: 1306/1889).

Yûnus Nûnî, *Tercüme-i Sarf-ı Arabî*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1310 (1892), 70 sayfa.

Ahmed el-Hamlâvî (ö. 1351/1932), *Şeze'l-arf fî fenni's-sarf*, 5. baskı, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1345/1927, 154 sayfa (telif: 1311/1894).

Tâhâ b. Mahmûd ed-Dimyâtî, *Kifâyetü'l-müstekfî mine'l-fenni's-sarfî*, 1. baskı, Mısır: Matbaatü Bulak el-Emîriyye, 1311/1894, 84 sayfa. (manzume ve şerhi müellife ait).

E. Sarâyî, *Mufasssal Sarf-ı Arabî*, İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1314, 227 sayfa.

Komisyon, *Mûlahhas Sarf-ı Arabî*, 12. baskı, İstanbul: Mekteb-i Fünûn-i Harbiyye-i Şâhâne Matbaası, 1314 (1896), 112 sayfa.

Luvis Şeyho el-Yesûf, *Nûzhetü't-tarf fî muhtasari's-sarf*, 3. baskı, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1315 (1898), 68 sayfa.

Süleyman Sırrı Efendi (İçelli/Ermenekli) (ö. 1350/1931), *Teshilü'l-lehce ve's-sarf fî usûli'l-mükâlemeti'l-Arabiyye*, İstanbul:

Matbaa-i Âmire, 1316/1898-99; Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1325/1907-8, 205 sayfa; Bekri Efendi-Karagöz Matbaası, 1328, 192 sayfa.

Lofcalı Ali Cevâd, **Sarf-ı Arabî Muallimi (Cüz'-i Evvel)**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316, 29 sayfa.

Vildân Fâik, **Teshilû's-sarf**, İstanbul: Mekteb-i Harbiyye-i Şâhâne Matbaası, 1317, 152 s. (Yeliz Çiçek, Vildân Fâik'in Teshilû's-sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Açısından Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2009, IX+206 sayfa).

Abdülhak b. Abdulhannân el-Câvî, **Tedricû'l-edânî ilâ kırâeti Şerhi't-Teftâzânî alâ Tasrifî'z-Zencânî**, Mısır: Dârü ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1348, 219 sayfa (telif: 1319/1901).

Hocazâde Ahmed Rüşdî, **Ma'rifetü'l-evzân** (Maksûd tercümesi ve izahı), İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1320, 62 sayfa.

Hüseyin Hıfzı, **Suâl ve Cevablı Tertib-i Cedîd Emsile**, İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1322, 64 sayfa.

Mustafa Cemîl – Ahmed Naîm, **Sarf-ı Arabî ve Temrînât (Birinci Kısım)**, 3. baskı, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1323, 220 sayfa.

Süleyman Sırrı, **Fezleke-i Sarf-ı Arabî**, İstanbul: Mekteb-i Fünûn-i Harbiyye-i Şâhâne Matbaası, 1323, 148 sayfa.

Cebr Davmat – Bavlus el-Hûlî, **Fekkû't-taklîd fî ilmi's-sarf**, Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, (1325) 1908, 208 sayfa.

Kilisli Ahmed Rifat Bilge (1874-1953), **Otuz Ders yâhud Yeni Sarf-ı Arabî**, Dersaâdet: Rûşen Matbaası, 1328, 231 sayfa.

Ebü'l-Hasan Ali b. Hişâm el-Kilânî, **Şerhu Tasrifî'l-İzzî**, Mısır: el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1329/1911, 51 sayfa.

Hanbelîzâde Muhammed Şâkir, **Temrînli ve İrâblı Arapça** (1. kitap sarf), nşr. Hüseyin Elmalı, İzmir: Anadolu Yayınları, 2009, 261 sayfa. (1. baskı 1330/1911).

Aksekili Mustafa Hakkı b. Ahmed, **Hulâsatü's-şûrûh**, İstanbul: Matbaa-i Âmidî, 1332 (1913), 68 sayfa.

Ebû Hâmid Muhammed b. Kâdî Muhammed İlyâs el-Câvî, **es-Silsil el-medhal fî ilmi's-sarf**, Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts. (1337/1918'den önce), 40 sayfa.

Muhammed et-Tantâvî, **Tasrîfû'l-esmâ'**, 6. baskı, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1408, 256 sayfa (telif: 1358/1939).

Muhammed Abdülhâlik Udayme, **el-Mugnî fî tasrîfi'l-ef'âl**, 2. baskı, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1420/1999, 242 sayfa (telif: 1375/1955).

Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, **Dürûsü't-tasrîf el-kısmû'l-evvel: fi'l-mukaddimât ve tasrîfi'l-ef'âl**, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1411/1990, 224 sayfa (telif: 1378/1958).

Bekir Topaloğlu – Hayrettin Karaman, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv Kitabı**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998, 255 sayfa (1. baskı 1963).

Ahmed Hasan Kehîl, **et-Tibyân fî tasrîfi'l-ef'âl**, 6. baskı, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1398/1978, 326 sayfa (2. baskı 1965).

Hadîce el-Hadîsî, **Ebniyetü's-sarf fî Kitâbi Sibeveyhi**, Bağdat: Mektebetü'n-nehda, 1385/1965, 576 sayfa.

Mehmet Maksudoğlu, **Arapça Dilbilgisi**, 5. baskı, İstanbul: İFAV, 1992, 363 sayfa (1. baskı 1967).

Hâşim Tâhâ Şelâş, **Evvânü'l-fi'l ve meânihâ**, Necef: Matbaatü'l-âdâb, 1971, 381 sayfa.

Abdüh er-Râcihî, **et-Tatbîku's-sarfî**, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1430/2009, 204 sayfa (telif: 1972).

Fahreddin Kabâve, **Tasrîfû'l-esmâ' ve'l-ef'âl**, 2. baskı, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1408/1988, 272 sayfa (telif: 1398/1978).

Yusuf Uralgiray, **Arapça İlk ve İleri Dilbilgisi**, Riyad 1406/1986, I-II (sarf nahiv karışık).

Hasan Hindâvî, **Menâhicü's-sarfiyyîn ve mezâhibühüm fî'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' mine'l-hicre**, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1409/1989, 542 sayfa (telif: 1398/1978).

XV. (XXI.) YÜZYIL

Vesmiyye Abdülmuhsin el-Mansûr, **Ebniyetü'l-masdar fi's-şî'ri'l-Câhili**, Küveyt: Câmiatü'l-Küveyt, 1404/1984, 614 sayfa.

Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Fiiller*, Konya: Tekin Kitabevi, 1984, 79 sayfa.

Hamza Abdullah en-Neşretî, *Min Mezâhiri't-tahfîf fi'l-lisâni'l-Arabî*, y.y., 1407/1986, 228 sayfa.

Muhammed Sâlim Muhaysin, *Tasrîfû'l-ef'âl ve'l-esmâ' fi dav'i esalibi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987, 520 sayfa.

Ali Bahâeddin Bûhudûd, *el-Medhalû's-sarfî tatbîk ve tedrîb fi's-sarfî'l-Arabî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1408/1988, 184 sayfa.

İsâm Nûreddin, *el-Mustalahu's-sarfî mümeyyizâtü't-tezkîr ve't-te'nîs*, Lübnan: Dârü'l-kitâbi'l-âlemî, 1409/1988, 403 sayfa.

Emîn Ali es-Seyyid, *Dirâsât fi's-sarf*, Kahire: Mektebetü'z-zehra, 1989, 108 sayfa.

Nâsır Hüseyn Ali, *es-Sıyagu's-sûlâsiyye mücerrede ve mezîde iştikâkan ve delâleten*, Dımaşk: el-Matbaatü't-teâvüniyye, 1409/1989, 303 sayfa.

Necât Abdülazîm el-Kûfî, *Ebniyetü'l-ef'âl dirâse lugaviyye Kur'aniyye*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1409/1989, 311 sayfa.

Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, Konya: Tekin Kitabevi, 1997, 561 sayfa (1. baskı 1989).

Antuvân ed-Dehdâh, *Mu'cemû tasrîfi'l-ef'âli'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1991 (1995), 522 sayfa.

Tayyib el-Bekkûş, *et-Tasrîfû'l-Arabî min hilâli ilmi'l-asvât el-hadîs*, 3. baskı, Tunus: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1992, 203 sayfa.

Heyet, *Kâmûsü tasrîfi'l-ef'âl 8000 fi'l*, Lübnan 1993, hâ+176 sayfa.

Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemû'l-mufasssal fi ilmi's-sarf*, Beyrüt: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993, 637 sayfa.

Antuvân ed-Dehdâh, *el-Mu'cemû'l-vasît fi tasrîfi'l-ef'âl*, 3. baskı, Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirün, 1999, 244 sayfa (1. baskı 1994).

Rabîha Çelebi, *el-Esâs fi's-sarf*, İzmir 1994, 82 sayfa.

M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: İFAV, 1995, 581 sayfa.

Vecdi Akyüz, *Arapça'da Fiil Zamanları*, İstanbul: İFAV, 1995, 507 sayfa.

Selmân b. Sâlim b. Recâ' es-Sühaymî, *İbdâlû'l-hurûf fi'l-lehecâtî'l-Arabiyye*, Medine: Mektebetü'l-gurabâ el-eseriyye, 1415/1995, 708 sayfa.

Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Kipleri ve Yardımcıları*, İstanbul: İFAV, 1996, 367 sayfa.

Ahmet Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları (Sarf-Nahiv)*, 2. baskı, İzmir 1996, 450 sayfa.

Abdülhamîd Abdülvâhid, *Bünyetü'l-fi'l kırâe fi't-tasrîfi'l-Arabî*, Safakus: Menşûrâtü külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye, 1996, 124 sayfa.

Deyzîre Sekkâl, *es-Sarf ve ilmü'l-asvât*, Beyrut: Dârû's-sadâkatî'l-Arabiyye, 1996, 207 sayfa.

Sâlih Selîm el-Fâhirî, *Tasrîfû'l-ef'âl ve'l-mesâdir ve'l-müşakkât*, Kahire 1996, 246 sayfa.

Mü'min b. Sabri Gannâm, *Menhecû'l-Küfiyyîn fi's-sarf* (doktora tezi), Câmîatü Ümmî'l-kurâ külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye, Mekke 1418/1997, I-II.

İsâm Nüreddin, *Ebniyetü'l-fi'l fi Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1418/1997, 432 sayfa.

Mahmûd Süleyman Yâkût, *es-Sarfu't-ta'limî ve't-tatbîk fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Küveyt: Mektebetü'l-Menâr el-İslâmiyye, 1420/1999, 423 sayfa.

M. Sadi Çöğenli, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*, Erzurum 1999, 424 sayfa.

Muhammed Bâsil Uyûnüssüd, *el-Mu'cemû'l-mufasssal fi tasrîfi'l-ef'âlî'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000, 671 s.

Eymen Emîn Abdülganî, *es-Sarfü'l-kâfi*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000, 359 s.

Mahmûd Matrâcî, *Fi's-Sarf ve tatbikâtih*, Beyrut: Dârü'n-neh-dati'l-Arabiyye, 2000, 256 sayfa.

Hüseyin Günday – Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi (Sarf Bilgi-si)*, İstanbul: ALFA, 2001, 247 sayfa.

Ahmed Muhammed Abdüddâyim, *Mu'cemû'l-ebniyeti'l-Arabiyye el-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-mesâdir*, Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirün, 2002, 233 sayfa.

Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *el-Müstaksâ fi ilmi't-tasrif*, Küveyt: Dârü'l-urûbe, 1424/2003, I-II.

Muhammed b. Allâme Ali b. Âdem, *Fethu'l-kerimi'l-latîf şerhu Urcûzeti't-tasrif*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1426/2005, 528 sayfa (*Urcûze* Abdülbâsî b. Muhammed b. Hasan el-Bûrinî el-Menâsî'ye ait olup *Merâh*'ın nazma çekilmiş halidir).

Hulûsi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, 339 sayfa.

Yâsîn el-Hâfız, *İthâfû't-tarf fi ilmi's-sarf*, Dımaşk: Dârü'l-as-mâ', 1427/2006, 248 sayfa.

İsmail Elmasoğlu, *Arap Dilinde Cemiler* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, VII, 211 sayfa.

Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'l-ebniye fi'l-Arabiyye*, 2. baskı, Amman: Dâru Ammâr, 1428/2007, 167 sayfa.

Mehmed Emin Er, "Leftetû't-tarf fi ilmi's-sarf", *Câmiu'l-mütû-ni'd-dirâsiyye*, Dımaşk: Dârü's-sekâfe ve't-türâs, 2007, s. 43-105.

Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *Muhtasarû'l-Hatib fi ilmi't-tasrif li'l-mübtediîn ve'l-huffâz*, Küveyt: Dârü'l-urûbe, 1429/2009, 216 sayfa.

Abdurrahman Güney, *Arap Dili ve Belağatı Açısından Kur'an'da Sözcüklerin Çoğul Halleri* (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2009, XVI+157 sayfa.

Şuayip Güllü, *Arap Dilinde Masterlar ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanılışları* (yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2010, XIII+168 sayfa.

Yakup Kabalak, *İ'lal Kaideleri ve Maksûd İ'lalleri*, İstanbul 2010, 101 sayfa.

Hüseyin Tural, *Mebâdiü ilmi's-sarf (Temel Sarf Bilgileri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 14 (Türkçe)+268 (Arapça) sayfa.

İlhami Sönmez, *Kur'ân-ı Kerîm'deki Örnekler Çerçevesinde Arap Gramerinde Sıfat-ı Müşebbeheler ve Mübalağalı İsm-i Failer* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, XI+100 sayfa.

Ahmet Kaplan, *Arapça'da Çoğul Vezinleri* (yüksek lisans tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2011, 140 sayfa.

Bibliyografya

- Akgündüz, Ahmet, “Dede Cöngi”, *DİA*, 1994, IX, 76-77.
- Akpınar, Cemil, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, 1994, IX, 29-32
- Alak, Musa, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyiri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
-, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, İstanbul 2011.
- Alp, Musa, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve Unküdû'z-Zevâhir fî Nazmi'l-Cevâhir Adlı Eseri* (doktora tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar, “Ebû Amr b. Alâ”, *DİA*, 1994, X, 94-96
-, “Kisâf, Ali b. Hamza”, *DİA*, 2002, XXVI, 69-70.
-, “Nasr b. Âsım”, *DİA*, 2006, XXXII, 413-414
- Âlû Şâvî, Nu'mân b. Münzir, *el-Fevâidü'l-bed'ia li-tullâbi ulûmi's-şer'ia*, Küveyt: Dârü'z-ziyâ, 1432/2011:
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Arslan, Şükrü, “Cermî”, *DİA*, 1993, VII, 413-414.
- Aydın, Cengiz, “Ali Kuşçu”, *DİA*, 1989, II, 408-410.
- Aydın, İbrahim Hakkı v.dğr., “Molla Fenârî”, *DİA*, 2005, XXX, 245-248.
- Aydınlı, Abdullah, “A'rec, Abdurrahman b. Hürmüz”, *DİA*, 1991, III, 350-351
- Bâbilî, Bâsim Abdurrahman Sâlih, *Mâ Fâte kütûbe'l-hilâf min mesâilil-hilâf fî Hem'i'l-hevâmi'*: *Dirâse tahliliyye*, Beyrut: Dârü'l-kütûbi'l-ilmîyye, 1433/2012.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Rifat Bilge – İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1955.

Bakırcı, Selami, “Ukberi”, *DİA*, 2012, XLII, 66-67.

Benli, Mehmet Sami, “el-Mufasssal”, *DİA*, 2005, XXX, 368-369.

....., “Miftâhu'l-ulûm”, *DİA*, 2005, XXX, 20-21

Bolelli, Nusrettin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv-Sarf ve Terimleri*, İstanbul: Yasin Yay., 2006.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-42.

Ca'ferî, Ahmed Eba's-Sâfî, *Muhammed b. Übb el-Müzzemmirî: Hayâtühü ve âsârüh* (müellifin Ravzatü'n-nesrin min mesâilî't-temrin adlı eserinin tahkik ve tahlili), Edrâr 1425/2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Seyyid ale'l-İzzî*, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1307.

Çelebi, Muharrem, “Kutrub”, *DİA*, 2002, XXVI, 494-495.

Çelebi, Rabîha, *el-Esâs fi's-sarf*, İzmir 1994.

Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: İFAV, 1995.

Çuhadar, Mustafa, “İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ”, *DİA*, 1999, XX, 445-446.

Dakr, Abdülganî, *Mu'cemü'l-kavâidi'l-Arabiyye fi'n-nahv ve's-sarf ve züyyile bi'l-ımlâ'*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1414/1993.

Dayf, Şevkî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Mısır: Dârü'l-maârif, ts.

Deliçay, Tahsin, “Mehmed Şah Fenârî”, *DİA*, 2003, XXVIII, 529-530.

Demirayak, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998.

....., “Merâhu'l-ervâh”, *DİA*, 2004, XXIX, 165-166.

..... – Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 2001.

..... – M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000.

Deyre, Muhtâr Ahmed, *Dirâse fi'n-nahvi'l-Kûfî min hilâli Meâni'l-Kurân li'l-Ferrâ'*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1411/1991.

Durmuş, İsmail, “İbn Keysân”, *DİA*, 1999, XX, 134-136.

....., “Müberred”, *DİA*, 2006, XXXI, 432-434.

-, "Nahiv", *DİA*, 2006, XXXII, 300-306.
-, "Sa'leb", *DİA*, 2009, XXXVI, 25-27.
-, "Sekkâkî", *DİA*, 2009, XXXVI, 332-334.
-, "et-Tasrîf", *DİA*, 2010, XL, 131-132.
-, "et-Tasrîfû'l-mülûkî", *DİA*, 2011, XL, 133-134.
- Elmalî, Hüseyin, "Ebû Osman el-Mâzinî", *DİA*, 1994, X, 209-210.
-, "Ebû Temmâm", *DİA*, 1994, X, 241-243.
-, "Ebû Zeyd el-Ensârî", *DİA*, 1994, X, 270-271.
- Enbârî, Kemâleddin, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Küfiyyîn ve'l-Basriyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1418/1997.
- Ergin, Ali Şakir, "Ferezdak", *DİA*, 1995, XII, 373-374.
- Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/11 (2007), s. 155-183.
- Esmer, Râcî, *el-Mu'cemû'l-mufasssal fî ilmi's-sarf*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûlî'l-fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Gazzâlî, *İhyâ ulûmî'd-dîn*, I-VI, Beyrut: Dârü'l-hayr, 1411/1990.
- Görmez, Mehmet, "Sâgânî, Râdiyyüddin", *DİA*, 2008, XXXV, 487-489.
- Guneymân, Hassân b. Abdullah, *el-Vâzih fî's-sarf* (elektronik kitap).
- Güleç, İsmail, "Sürûrî, Muslihuddin Mustafa", *DİA*, 2010, XXXVIII, 170-172.
- Gümüş, Sadrettin, "Cürcânî, Seyyid Şerif", *DİA*, 1993, VIII, 134-136.
-, "Radî el-Esterâbâdî", *DİA*, 2007, XXXIV, 387-388.
- Gündoğdu, Cengiz, "Sivâsî, Abdülmecid", *DİA*, 2009, XXXVII, 286-287.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi: Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, İstanbul: Kayihan Yayınları, 2005.
-, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (1997), s. 283-300.
- Günel, Fuat, "Cezûlî, İsâ b. Abdülazîz", *DİA*, 1993, VII, 514-515.

-, "İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî", *DİA*, 2000, XXI, 105-106.
-, "İbnü'l-Kütiyye", *DİA*, 2000, XXI, 117-118.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürçânî", *DİA*, 1988, I, 247-248.
- Hadîsî, Hadîce, *el-Medârisü'n-nahviyye*, İrbid: Dârü'l-emel, 1422/2001.
- Hamlâvî, Ahmed, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1384/1965.
- Hammûde, Fethî Beyyûmî, *Mâ Fâte'l-İnsâf min mesâilî'l-hilâf*, yy., ts.
- Hammûz, Abdülfettâh, *el-Küfiyyûn fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-menhecü'l-vasfiyyü'l-muâsır*, Amman: Dâru Ammâr, 1418/1997.
- Hatîb, Abdüllatîf Muhammed, *el-Müstaksâ fi ilmi't-tasrif*, I-II, Küveyt: Dârü'l-urûbe, 1424/2003.
- Huveyhî, Nasr b. Ahmed, *el-Mebâdiü'n-Nasriyye li-meşâhiri'l-ulûmi'l-Ezheriyye*, Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1305.
- Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, 2000, XXI, 24-26.
- Işkın, Gökhan Sebati, *Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-Esrâr'ı* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- İbn Cinnî, *el-Münsif li-Kitâbi't-Tasrif*, nşr. İbrâhim Mustafa – Abdulah Emîn, Kahire: I-III, Vizâretü'l-maârifî'l-umûmiyye, 1373-79/1954-60.
-, *et-Tasrifü'l-mülûkî*, nşr. M. Saîd b. Mustafa en-Na'sân el-Hamevî, Kahire: Matbaatü şeriketi't-temeddüni's-sinäiyye, 1332/1913.
- İbn Fâris, Mu'cemü mekâyisi'l-luga, nşr. İbrâhim Şemseddin, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/1999.
- İbn Nâsirüddin, *Tavzihu'l-Müştebih*, nşr. M. Nâim el-Araksûsî, I-X, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Uşfûr, el-İşbîlî, *el-Mümteu'l-kebir fi't-tasrif*, nşr. Fahreddin Kabâve, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye fi ilmi't-tasrif, nşr. Hasan Ahmed el-Osman, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Kabîsî, *el-Hâdî fi'l-i'râb ilâ turuki's-savâb*, nşr. Muhsin Sâlim el-Umeyrî, Mekke: Dârü't-türâs, 1408/1988.
- İpşirli, Mehmet, "Hacıhasanzâde Efendi", *DİA*, 1996, XIV, 503-504.
- İşbir, M. Saîd - Bilâl Cüneydî, *Mu'cemü's-şâmil fi ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahâtihâ*, Beyrut: Dârü'l-avde, 2004.

- İzgi, Cevat, “İngiliz Kerim Efendi”, *DİA*, 2000, XXII, 295-296.
- Kabâve, Fahreddin, “İbn Uşûr el-İşbîlî”, *DİA*, 1999, XX, 431-432.
- Kafes, Mahmut, “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, *DİA*, 1994, X, 152-153.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal, “İbnü’s-Sikkî”, *DİA*, 2000, XXI, 210-211.
- Karadavut, Ahmet, “Arap Dilinde Lahnin Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (1997), s. 325-350.
- Karenî, Mehdi b. Ali b. Mehdi Âlû Milhân, “et-Tertîbü’s-sarfi fi’l-mü-ellefâtî’n-nahviyye ve’s-sarfiyye ilâ evâhiri’l-karnî’l-âşiri’l-hicrî”, (<https://uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag21/MG-009.htm>) (Temmuz 2013).
- Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya – Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Kaya, Erdal, *Kasapzâde İbrahim Efendi ve el-Ezhâr fî Şerhi’l-İzhâr Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu’cemü’l-müellifin terâcimü musannifi’l-kütübî’l-Arabiyye*, I-IV, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, ts.
- Kemalpaşazâde, *el-Felâh fî şerhi’l-Merâh*, İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1297.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Bâcûrî”, *DİA*, 1991, IV, 416.
- Kılıç, Hulûsi, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: Rağbet Yay., 2005.
-, “Basriyyûn”, *DİA*, 1992, V, 117-118.
-, “İbn Ebû İshak”, *DİA*, 1999, XIX, 435.
-, “İbnü’l-Hâcib”, *DİA*, 2000, XXI, 55-58.
-, “el-İnsâf”, *DİA*, 2000, XXII, 320.
-, “Kûfiyyûn”, *DİA*, 2002, XXVI, 345-346.
-, “Lârf, Muslihuddin”, *DİA*, 2003, XXVII, 103-104.
-, “Mustafa el-Galâyîni”, *DİA*, 2006, XXXI, 301-302.
-, “eş-Şâfiye”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 247-248.
- v.dğr., “Enbârî, Kemâleddin”, *DİA*, 1995, XI, 172-174.
- Kırca, Celal, “İbn Ya’mer”, *DİA*, 1999, XX, 447-448.
- Koçak, İnci, “Ahfeş el-Ekber”, *DİA*, 1988, I, 525.
-, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, 1988, I, 526.

- Koçkuzu, Ali Osman, “Aynî, Bedreddin”, *DİA*, 1991, IV, 271-272.
- Lebdî, M. Semîr Necîb, *Mu‘cemûl-mustalahâtî’n-nahviyye ve’s-sarfiyye*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985.
- Mahmûd, Mahmûd Hüsni, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye fî târîhi’n-nahvi’l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1407/1986.
- Mahzûmî, Mehdî, *Medresetü’l-Kûfe ve menhecûhâ fî dirâseti’l-lugati ve’n-nahv*, Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1377/1958.
-, *ed-Dersü’n-nahvî fî Bağdâd*, Beyrut: Dârü’r-raîdi’l-Arabî, 1407/1987.
- Mecdî, Mehmed, *Hadâiku’s-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Mehmed Zihni Efendi, *el-Müntehab fî ta’lîmi lugati’l-Arab (Sarf Kısmı)*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1304.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim, *el-Halekatü’l-mefkûde fî târîhi’n-nahvi’l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1413/1993.
- Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metâlib el-ilâhiyye fî mevzûât el-ulûm el-lugaviyye*, nşr. Şükran Fazlıoğlu, İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, nşr. Kitapçı Rizeli Hasan Hilmi, I-IV, İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304-1305.
- Nizami, K. A., “Fettenî”, *DİA*, 1995, XII, 486.
- Nukrekâr, Şerhu’s-Şâfiye, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1320.
- Orpilyan, Serkiz – Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir, *Mahzenü’l-ulûm*, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1308.
- Öncü, Mustafa, *Fethu’l-Esrâr fî Kitâbi’l-İzhâr Adlı Eserin İnceleme ve Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- Öngören, Reşat, “Karamânî, Cemâleddin İshak”, *DİA*, 2001, XXIV, 448-449.
- Özbalıkcı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
-, “Ebû Ali el-Fârisî”, *DİA*, 1994, X, 88-90.
-, “İbn Dürüstevyeh”, *DİA*, 1999, XIX, 420.

-, "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, 1999, XX, 74-77.
-, "İbnü'n-Nâzım", *DİA*, 2000, XXI, 168-169.
-, "Sîbeveyhi", *DİA*, 2009, XXXVII, 130-134.
-, "Şelevbîn", *DİA*, 2010, XXXVIII, 493-494.
- Özcan, Tahsin, "Nukrekâr", *DİA*, 2007, XXXIII, 232-233.
- Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, 1989, II, 403-405.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, 2011, XL, 299-308.
- Özkan, Halit v.dğr., "Süyûtî", *DİA*, 2010, XXXVIII, 188-204.
- Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, nşr. M. Nûrû'l-Hasan – M. ez-Zefzâf – M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1402/1982.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412/1992.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâil Seyyid Ahmed, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sâmerrâî, İbrâhim, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Amman: Dârü'l-fikr, 1987.
- Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, 2000, XXII, 237-238.
- Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412/1992.
- Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, nşr. Abdülcebbar Zekkâr, I-III, Dimaşk: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1978.
- Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, nşr. Emîl Bedî Ya'kûb, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.
- Sîrâfî, Ebû Saîd, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, nşr. Ahmed Hasan Mehdî – Ali Seyyid Ali, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429/2008.
- Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Mahmûd Süleyman Yâkût, Mısır: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1426/2006.
-, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- Şener, Mehmet, "Çârperdî", *DİA*, 1993, VIII, 230-231.
- Şensoy, Sedat, "Rummânî", *DİA*, 2008, XXXV, 242-244.

- Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nühât*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1393/1973.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mev-zûâtı'l-ulûm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.
-, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn ale'l-İzzî, İstanbul: Matbaatü Esad İzzet, 1299.
- Tehânevî, Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm, nşr. Refik el-Acem v.dğr., I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, "Ebü'l-Esved ed-Düeli", *DİA*, 1994, X, 311-313
-, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, 1997, XV, 309-312.
- Tural, Hüseyin, *Mebâdiü ilmi's-sarf (Temel Sarf Bilgileri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
-, "İbn Hâleveyh", *DİA*, 1999, XX, 14-16.
-, "İbn Sa'dân, Muhammed", *DİA*, 1999, XX, 298-299.
-, "İsâ b. Ömer es-Sekafî", *DİA*, 1995, XXII, 485
- Turan, Abdülbaki, "el-Elfiyye", *DİA*, 1995, XI, 28-29.
-, "İbn Mâlik et-Tâî", *DİA*, 1999, XX, 169-171.
- Turan, Şerafettin v.dğr., "Kemalpaşazâde", *DİA*, 2002, XXV, 238-247
- Tüccar, Zülfikar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, 1995, XII, 406-408.
-, "Meydânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, 2004, XXIX, 501-502.
-, "Niftaveyh", *DİA*, 2007, XXXIII, 82-83.
-, "Sicistânî, Ebü Hâtım", *DİA*, 2009, XXXVII, 139-141.
-, "Sîrâfî, Ebü Saîd", *DİA*, 2009, XXXVII, 264-265.
- Tülücü, Süleyman, "Lebîd b. Rebîa", *DİA*, 2003, XXVII, 121-122.
- Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut: Mektebetü'l-ubeykân, 1421/2000.
- Ulus, Hasan Fehmi, *Şemseddîn Niksârî ve Şerhu'l-İzâh'ı* (doktora tezi), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Uzayme, M. Abdülhâlik, *el-Mugnî fi tasrîfi'l-ef'âl*, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1426/2005.

- Verd, Abdülemîr M. Emîn, *el-Medârisü'n-nahviyye beyne't-tasavvur ve't-tasdik ve's-süâli'l-kebîr*, Bağdat: el-Mektebetü'l-asriyye, 1997.
- Vüld Ebbâh, M. Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-magrib*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yanık, Nevzat H., "İbn Mu'tî", *DİA*, 1999, XX, 213-214.
- Yaran, Rahmi, "Siğnâkî", *DİA*, 2009, XXXVII, 164-166.
- Yavuz, Mehmet, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dâir Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri* (yüksek lisans tezi), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.
-, "İbn Cinnî", *DİA*, 1999, XIX, 397-400.
-, "Mekkûdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 578.
-, "Muâz b. Müslim el-Herrâ", *DİA*, 2005, XXX, 340.
-, "Riyâşî", *DİA*, 2008, XXXV, 142-143.
- Yazıcı, Hüseyin, "İbnü's-Serrâc", *DİA*, 2000, XXI, 205-206.
- Yıldız, Sâkıb, "Akkirmânî", *DİA*, 1989, II, 270.
- Yıldırım, Abdullah, *Vaz İlmi ve Unküdü'z-Zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*, (yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, 1992, VI, 191-194.
- Zebîdî, Ebû Abdullah Sirâceddin Abdülatîf b. Ebû Bekir eş-Şercî, *İ'tilâfû'n-nusra fi'htilâfi nühâti'l-Küfe ve'l-Basra*, nşr. Târik el-Cenâbî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- Zencânî, İzzeddin, *Tasrîfü'l-İzzî*, nşr. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî, Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1428/2008.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi ulümi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire: Dârü't-türâs, 1404/1984.
- Zirîklî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zürkânî, Ali M. Zâlû', *ed-Dürrü'l-manzûm fi mebâdii meşâhîri'l-ulûm*, Mektebetü'l-Ezher, Edeb, nr. 341591.

İleri Okuma Önerileri

- Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: İFAV, 1995.
- Hamlâvî, Ahmed, *Şeze'l-arf fî fenni's-sarf*, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1384/1965.
- Hatîb, Abdüllatîf Muhammed, *el-Müstaksâ fî ilmi't-tasrîf*, Küveyt: Dârü'l-urûbe, 1424/2003.
- İbn Cinnî, *el-Münsif li-Kitâbi't-Tasrîf*, nşr. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn, I-III, Kahire: Vizâretü'l-maârifî'l-umûmiyye, 1373-79/1954-60.
-, *et-Tasrîfû'l-mülûkî*, nşr. M. Saîd b. Mustafa en-Na'sân el-Hamevî, Kahire: Matbaatü şeriketi't-temeddüni's-sınâiyye, 1332/1913.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mümteu'l-kebir fî't-tasrîf*, nşr. Fahreddin Kabâve, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Kılıç, Hulûsi, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: Rağbet Yay., 2005.
- Mehmed Zihni Efendi, *el-Müntehab fî ta'limi lugati'l-Arab (Sarf Kısmı)*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1304.
- Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, nşr. M. Nûrû'l-Hasan – M. ez-Zefzâf – M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1402/1982.
- Teftâzânî, Sa'düddîn ale'l-İzzî, İstanbul: Matbaatü Esad İzzet, 1299.

BELÂGAT İLMİ VE TARİHİ

Hasan Taşdelen

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Belâgat Kelimesinin Lugat ve Terim Mânası

İbn Fâris¹ (ö. 395/1004), *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga'sında* “ب ل غ” maddesinin asıl mânasının “varmak, ulaşmak” olduğunu belirttikten sonra, bu kökten türeyen kelimelerin aldığı mânaların bu temel anlam ile olan ilişkisini de belirtir. Meselâ Araplar'ın “هو أحق ببلغ/بلغ” sözünün “O ahmadır ama istediğine ulaşır” mânasına geldiğini kaydeder. Bulga (بُلْغَة) kelimesinin, “yetecek miktarda erzak” mânasına geldiğini zikrettikten sonra, bununla sanki bu miktarda rızka sahip olan kişi şayet rıza ve kanaat gösterirse, zengin mertebesine ulaşmış olur mânasına geldiğini ifade eder. Yine fasih konuşan kişi hakkında kullanılan belâgat (بَلَاغَة) özelliğinin de, “kişinin konuşmasıyla istediğine ulaşması”ndan dolayı olduğunu kaydeder.²

Belâgat kelimesinin, “güzel ve etkili konuşma melekesi” mânasında kullanıldığına dair Câhiliye ve Emevîler döneminden az sayıda rivayet vardır. Anlaşıldığı kadarıyla, kavramın bu mânaya kavuşması çok erken dönemde olmamıştır. Ancak II. (VIII.) yüzyıla kadar kelimenin bu mânayı yavaş yavaş kazandığı söylenebilir.

.....

1 Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tural, “İbn Fâris”, s. 479-481. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga* için bk. Elmalı, “Mu'cemü mekâyîsi'l-luga”, s. 346-347.

2 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, I, 301-302.

Kelimenin bu mânasıyla ilgili Câhiliye dönemine uzanan bir rivayet İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu rivayete göre, meşhur Arap hatip ve şairlerinden olan Âmir b. Zarîb el-Advânî'ye insanların en belîğinin kim olduğu sorulduğunda o, "Güzel mânayı veciz söz ile süsleyendir..." cevabını vermiştir.³ Emevîler dönemiyle alâkalı birkaç rivayette de, belâğatın ne olduğuna dair bilgiler verilmesi, bu rivayetlerin doğruluğunun tespit edilmesi durumunda, en azından bu dönemde belâğat kelimesinin "güzel ve etkili konuşma melekesi" mânasında kullanılmaya başlandığını gösterecektir.⁴

Kur'an-ı Kerim'de bu kök, müştakları ile beraber yetmiş yedi defa geçmektedir. Mezid bablardan sadece if'âl ve tef'îl bablarında kullanılmıştır. Hem tef'îl hem de if'âl babından mâzî, muzâri ve emir kiplerinde kullanılmıştır. Bu kökten türemiş isim olarak, "بالغ، بالغة، بلاغ،" "بالغ" kelimeleri de Kur'an-ı Kerim'de kullanılmaktadır. Bu kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki bütün kullanımlarında, ister sülâsî kök ister bu kökten türemiş olanlar olsun, bir şekilde kökün temel mânası olan "varmak, ulaşmak" mânasıyla ilişki kurulabilmektedir. Bu da kökün temel anlamının bu olduğu yönündeki kanaati desteklemektedir.

Burada dikkatten kaçmaması gereken bir husus da, bizdeki belâğat kavramının Batı dillerinde iki farklı kelimeyle karşılanıyor olmasıdır. Bunlardan birincisi, "éloquence"dir ki bir düşünceyi veya duyguyu sözlü veya yazılı olarak yerinde ve yeterince ifade edebilme melekesidir. Bu mânada, belâğat insanda doğuştan gelen bir kabiliyet olarak bulunmaktadır. İkincisi ise Batı dillerinde "rhétorique" olarak ifade edilen, düzgün ve yerinde söz söylemenin prensiplerini ve usulünü inceleyen bilimin adıdır. Bizim burada tarihini incelediğimiz, bu mânadaki belâğattır. Aynı zamanda bu tarih, belâğat kavramının meleke mânasından güzel konuşmanın kurallarını araştıran bir ilme evrilmesinin de tarihidir.

Klasik kaynaklarda verilen bilgilerden hareket edildiğinde, İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) ile başlayan, Câhiz (ö. 255/869) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ile devam eden ve Rummânî'ye (ö. 384/994) ulaşan süreçte, belâğat kelimesi "meleke" olarak algılanmış

.....

3 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 245.

4 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 98.

ve böyle değerlendirilmiştir. Bu yüzden İbnü'l-Mukaffa' belâgatı, "Sözün herkesin kolayca söyleyemeyeceği tarzda söylemektir", Câhiz "Lafızla mânânın yarışması yani mânadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de mânânın zihne süratle ulaşmasıdır", Rummânî ise "Mânâyı güzel ve uygun ifadelerle zihinlere ulaştırmaktır" şeklinde tarif etmiştir.⁵

Şüphesiz ki tarihî süreç içerisinde belâgat ilmi farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bu ifadeler aynı zamanda belâgat tarihine de ışık tutmaktadır. Örnek vermek gerekirse belâgat, Câhiz'de "beyan", İbnü'l-Mu'tez'de "bedî", İbn Kudâme'de "şiiir ve nesir kritiği", Askerî'de "şiiir ve nesir sanatı", Hafâcî'de "fesahat", Abdülkâhir el-Cürçânî'de "belâgat" ve "icâz delilleri", Teftâzânî'de "meânî", çağdaş yazarlardan Tâhâ Hüseyin'de "beyân", Emîn el-Hûlî'de "söz tekniği" ve Ahmet Şâib'de "üslûp" adlarıyla ifade edilmiştir.⁶

II. Belâgat ve Fesahat Ayırımı

Belâgat ve fesahat kavramları, neredeyse IV. (X.) asra kadar eş anlamlı iki kelime olarak birbirinin yerine kullanılmıştır. Muhtemelen bu, her iki kelimenin de lûgat ve terim mânalarının hemen hemen aynı olmasından kaynaklanmıştır. Meselâ Cevherî'nin⁷ (ö. 400/1009) *es-Sihâh*'ında⁸ "b-l-g" kökünün ve müştaklarının mânası verildikten sonra "belâgat" kelimesine geçilmiş ve belâgat fesahatle eş anlamlı olarak gösterilmiştir.⁹ Aynı şekilde, fesahat ve fesahatin şartlarından bahsedenler de o döneme kadar fesahat kelimesiyle belâgatı kastediyorlardı. Bu tür bir kullanım, büyük ihtimalle, her iki kelimenin de netice itibarıyla aynı mânaya gelmesinden kaynaklanmaktaydı. Zira belâgattaki ulaştırmak mânası, kişinin düşündüklerini ortaya koyarak bir başkasına ulaştırması demek olurken, fesahat da yine, kişinin düşündüklerini ortaya çıkarması mânasına geliyordu.¹⁰

.....

5 Kılıç, "Belâgat", s. 381.

6 Hacımuftuoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 269.

7 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî hakkında bk. Kılıç, "Cevherî, İsmâil b. Hammâd", s. 459.

8 *Tâcü'l-luga, Sihâhu'l-luga, es-Sihâh fi'l-luga* adlarıyla da anılır.

9 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1316.

10 Mübarek, *el-Mûcez*, s. 20.

Bu bakış açısını destekleyen bir başka örnek de Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) değerlendirmesidir. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*'inde belâgatı, "Belâgat, hedefe ulaşmak mânasındandır. Başkasını hedefine ulaştırmak mânasında da tebliğ kullanılır. 'Meblağ' kelimesi ise, bir şeyin son ulaşacağı yerdir. Yine aynı kökten gelen mübalağa kelimesi ise, bir şeyde son noktaya ulaşmak demektir. Bu yüzden, belâgat, mânayı dinleyene ulaştırması yönüyle bu ismi almıştır"¹¹ değerlendirmesini yaptıktan sonra, kökleri farklı bile olsa, belâgat ve fesahatin aynı mânaya geldiğini, zira her ikisinin de "mânayı ortaya çıkarmak ve açıklamak" demek olduğunu kaydetmiştir.¹²

Mâzin el-Mübârek, belâgatın nihaî ıstılahî mânasına kavuşmadan önce, âlimler tarafından kişinin içinden geçirdiklerini, düşündüklerini muhataba, yanlış anlamalara meydan vermeden güzel bir üslûpla nakletmek olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında, tam olarak aynı kabul edilmese bile, belâgatın dile (lugat) paralel bir rol üstlendiğini söylemek gerekir. Zira dilin gayesi, insanlar arasında anlaşmayı sağlamaktır. Bu anlaşmanın doğru olması için yapılan her şey, dilin bir cüzü ve aynı zamanda tamamlayıcısıdır. İşte belâgat da zamanında belîğ insanlar tarafından bu şekilde kabul ediliyordu.¹³

İnsanlar, bir sözün belîğ olması için gerekli olan şartları kuralara ve kalıplara dökülmüş bir halde ifade edemeseler de, belîğ bir söz duyduklarında hoşlanırlar bazan da bu sözü niçin güzel bulduklarını dile getirirlerdi. Belâgata uymayan bir söz duyduklarında da bundan hoşlanmazlar ve niçin hoşlanmadıklarına dair zaman zaman değerlendirme yaparlardı. İşte onların bu değerlendirmeleri, daha sonra belâgat ilmi adını alacak olan sahanın çekirdeklerini oluşturuyordu. Yoksa ilk dönemlerde hiçbir zaman belâgata bugün alışageldiğimiz tarzda, sözü süsleme sanatı olarak bakılmamıştır.¹⁴

.....

11 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 6.

12 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 7.

13 Mübârek, *el-Mücez*, s. 21.

14 Mübârek, *el-Mücez*, s. 21-22.

III. Belâğatın Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkışında Etkin Olan Âmiller

Belâgat ilminin ortaya çıkışındaki temel faktörler, İslâm öncesine yani Câhiliye dönemine ve İslâm sonrasına ait olanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. İslâm öncesi döneme ait faktörler, şiir, hitabet ve bunların içerisinde ele alınabilecek olan darbımesellerdir. Bunlar aynı zamanda daha sonraki dönemde, belâgat ilminin beslendiği kaynakları da teşkil etmektedir. İslâm sonrası dönemde ise, başta Kur'an ve hadis, daha sonra özellikle Kur'an-ı Kerim ile ilişkili ilimler olmak üzere tefsir ve fıkıh, şiir, kitâbet, kelâm ve felsefe, belâgat ilminin gelişmesinde etken olmuştur. Aşağıda bu faktörlerden kısaca bahsedilecektir.

A. Şiir ve Hitabet

Özellikle Câhiliye döneminde, toplum hayatında şiir, şair ve hatibin yeri çok büyüktü. Şair ve hatiplerin etkili ve güzel söz söylemesi, o toplumun en önemli olaylarından birini teşkil ediyordu. Bu yüzden, şairlerin şiirlerini güzelleştirme çabaları, hatiplerin sözün daha etkiliğini ve güzelini söyleme gayretleri, belâgat ilminin gelişmesinin ilk çekirdeklerini oluşturmuştur denilebilir. Şiirin belâgat ilimlerine katkısı sadece Câhiliye dönemiyle sınırlı değildir. Şairlerin İslâmî dönemde de belâgat hakkında kitaplar yazdıkları görülür. Dolayısıyla İslâmî dönemde şairler bir yandan yazdıkları kitaplarla belâgat teorisinin oluşmasına yardımcı olurken diğer yandan şiirleriyle ve şiir eleştirileriyle belâgat uygulamaları yapıyorlar, böylece belâgat ilminin gelişmesine yardımcı oluyorlardı.

Bu meyanda İbnü'l-Mu'tez önemli bir örnek olarak zikredilebilir. Şairliği üst seviyede olan İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) belâgatın temellerini atan ve prensiplerini ilk kaleme alan şahsiyetlerdendir. Telif etmiş olduğu *el-Bedî'* adlı kitabında şairlerin belâgatla ilişkilerini şöyle özetlemektedir: "Bedî' (belâgat) şairlerin ve eleştirmen edebiyatçıların şiirlerinde zikrettikleri bazı sanatların adıdır ki dil bilginleri ve kadim şiir bilginleri ne bu ismi, ne bu ismin ifade ettiği mânayı bilirler ne de bu konuda telifleri vardır. İşin doğrusu benden önce bu konuyu kimse kayda geçirmemiştir."¹⁵

.....

15 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 151.

B. Kur'ân-ı Kerim ve İ'câzı

Şüphesiz belâgat konusundaki araştırma ve teliflerin en önemli etkeni Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Müslümanlar, onun i'câzını delillendirmek, âyetlerini doğru anlamak, üslûbundaki incelikleri görebilmek ve ondan doğru dinî hükümler çıkarabilmek için muazzam bir çaba içine girmişlerdir. İlk dönemlerde, Kur'ân-ı Kerim, doğru anlamak ve ihtiyaç duyulan dinî hükümleri çıkarabilmek için, çok dikkatli bir şekilde incelenmiştir. Bu sebeple, belâgat ve nakdin ortaya çıkışında Kur'ân-ı Kerim'in inkâr edilemez bir etkisi olmuştur. Arap dilinin ifade özelliklerini, belâgat ilminin konularını ilk işleyen kitapların tamamının Kur'ân-ı Kerim'le alâkalı olması bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Tabii ki bunda, bizzat Kur'ân'ın, kendisinin bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuması teşvik edici olmuştur. Bu yüzden ilk dönem belâgatla ilgili eserlerin “meâni'l-Kur'ân, mecâzû'l-Kur'ân, müşkilû'l-Kur'ân” gibi isimler taşıması, III. (IX.) yüzyıldan itibaren de “i'câzû'l-Kur'ân” başlığı taşıyan birçok eserin telif edilmesi bir tesadûf değildir.

Daha sonraki dönemlerde ise çevre şartları ve kültürel ortam belâgat konusunda Kur'ân-ı Kerim'e dayanmayı zorunlu kılmaktaydı. Zira belâgat ve kitâbet konusunda iyi olmak çoğunlukla devlet mekanizmasında iyi yerlere gelebilmenin ön şartı olarak görülüyordu. Dolayısıyla böyle yerlere gelmek isteyenlerin ilk önce iyi bir edip olduklarını göstermeleri gerekiyordu. Bunun yolu da, yeteneklerini ve bilgi birikimlerini ispatlayan eserler yazmaktan geçiyordu. Meselâ Abbâsîler döneminde Vehb ailesi, kitâbet konusundaki maharetleri sayesinde devletin en üst makamlarına, hatta vezirliğe kadar ulaşabilmişlerdir. Ziyâeddin İbnû'l-Esîr de yine aynı konudaki başarısından dolayı Eyyüboğulları döneminde vezirlik makamına ulaşabilmiştir.

İslâm dininin hızla yayılmasına paralel olarak farklı birçok millet hem müslüman olmuş, hem de İslâm devletinin sınırları içinde yaşamaya başlamıştı. Bu insanların, hem din dili hem de devletin resmî işlemlerinde kullandığı dil olan Arapça'yı öğrenmesi gerekiyordu. Bunun yolu ise, dilin kurallarının belirlenmesi ve dil bilimlerinin her türünün dikkatli bir şekilde incelenmesinden geçiyordu. Özellikle kitap telif etmek isteyenler için, sözün iyisini kötüsünden ayırt etmesine yarayacak prensiplerin belirlenmesi önem taşıyordu.

Yukarıda belirtilen hususlar, Ebû Hilâl el-Askerî'nin şu satırlarından takip edilebilmektedir:

İlimlerin öğrenmeye en lâyık olanı ve hıfzeta en yakışanı –tabii ki mârifetullahtan sonra- belâgatı bilmek ve fesahati öğrenmektir ki, ... Allah'ın kitabının mucize oluşu ancak bu yolla bilinebilir. Gördük ki insan belâgat ilmini önemsemediği zaman, fesahat bilgisini ihmal ettiği zaman, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'e, harflerin güzel bir şekilde bir araya getirilmesi, kelimelerin harika bir tarzda sıralanması ve şeklinde verdiği mucizeliği anlaması asla mümkün olmaz. İşte bu yüzden tevhitte sonra bu ilmin tahsili gereklidir...¹⁶

Ebû Hilâl, daha sonra bu ilmi öğrenmeyen kişinin, lafzın güzeliyle çirkinini, şiirin güzeliyle kötüsünü ayırt edemeyeceğini böylece cahilliğinin ortaya çıkacağını dile getirir. Aynı zamanda, bu ilimden nasibi olmayan kişinin, bir kaside nazmetmek istediğinde veya bir yazı yazmak istediğinde, iyiyle kötüyü, güzel ile çirkinini karıştıracığından, insanların alay konusu olacağını söyler.¹⁷

C. Müfessirler ve Usulcüler

Müfessirler ve fıkıh usulcülerinin belâgat ilimlerinin ortaya çıkıp gelişmesinde etkili oldukları şüphesizdir. Genelde müfessirler telif ettikleri kitapların baş kısmına Kur'an'ın nasıl daha iyi anlaşılacağını ortaya koyan değerlendirmeler yerleştiriyorlardı. Bu değerlendirmeler ise bir tür belâgat çalışması mahiyetinde oluyordu. Aynı zamanda, müfessirler içinde, belâgat alanında ün yapmış ve ustalaşmış şahsiyetler de vardı. Bunlar yazdıkları tefsirlerde Kur'an'ın belâgatı konusunda değerlendirmeler yaparak bu ilmin gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Bunların başında *el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî (ö. 538/1144) gelmektedir. O, tefsirinin birçok yerinde beyan ve meânî konuları hakkında değerlendirmeler yapmış ve bunların âyetler üzerinde uygulamalarını göstermiştir. *el-Keşşâf*'ın bu özel durumuna, *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*'ın sahibi Yahyâ b. Hamza el-Yemenî¹⁸ (ö. 749/1348) kitabının mukaddimesinde şöyle işaret etmiştir:

.....

16 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 1.

17 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 1-3.

18 Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî ez-Zeydî, Zeydiyye'nin Yemen'deki önde gelen âlim ve imamlarındandır.

Kardeşlerimden bir grup, müfessirlerin hocası, muhakkik âlim Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını okutmam için ısrar ettiler. Zira Zemahşerî, tefsirini bu ilmin (belâgat ilmi) esasları üzerine kurmuş ve böylece Kur'an'ın i'câzını ortaya koymuştu. Kardeşlerim burada şöyle bir kanaate sahip oldular ki belâgatı tam anlamadan, sırlarına vâkîf olmadan, derinliklerine dalmadan, Kur'an'ın i'câzının hakikatine muttali olmanın bir yolu yoktur. İşte bu yüzden *el-Keşşâf*, diğer tefsirlerden ayrılır. Zira ben, meânî ve beyan ilimleri üzerine kurulu başka bir tefsir bilmiyorum. ...¹⁹

İslâm hukuk usulüyle (metodolojisi) ilgilenen âlimler, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarırken dilin özelliklerini de göz önüne almak zorunda kalıyorlardı. Bu açıdan fıkıh usulü kitaplarında, hurûfû'l-meânî, hakikat, mecaz, emir, nehiy vb. konuların bulunması tesadûf değildir. Bütün bu konular, belâgat ilmiyle fıkıh usulü ilminin kesiştiği noktalardır. Bu yüzden, usul bilginlerinin bu konuları işlerken yaptıkları değerlendirmeler de belâgat tarihi açısından önem taşımaktadır.

Nitekim fıkıh usulü ve belâgat arasındaki sıkı ilişkiye Sekkâkî ve Bahâeddin es-Sübkî (ö. 773/1372) gibi âlimler dikkat çekmişlerdir. Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm*'unda "Bak bakalım, fıkıh usulü konularının büyük kısmı aslında hangi ilimle ilişkilidir?"²⁰ diye sorarken, Sübkî ise *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh*'ında, "Bil ki, usûl-i fıkıh ve meânî ilimleri tam bir iç içelik halindedir. Zira meânî ilminin konusu olan haber ve inşâ, usul konularının büyük kısmını teşkil etmektedir. Usul bilgininin bahsettiği, 'Emir vücûb ifade eder, nehiy, haram kılma ifade eder' ... vb. konuların tamamı meânî ilminin konularıdır" demektedir.²¹

D. Kâtipler

Belâgat ilminin gelişmesinde kâtiplerin de göz ardı edilemeyecek kadar büyük rolleri olmuştur. Zira onlar kaleme aldıkları yazıların büyük kısmını edebî sanatlarla süslemeye çalışmışlardır. Böylece, yüksek bir edebî zevk ve yazı becerisinin gelişmesine katkıları olmuştur. Onların bu rollerine dikkat çeken Câhiz, şiiri Asmaî'nin yanında aradığını ancak, onun sadece şiirin garibinden anladığını gördüğünü,

.....

19 Yahyâ el-Alevî, *et-Tirâz*, I, 7.

20 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 422.

21 Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, s. 173.

Ahfeş'e müracaat ettiğinde, onun da sadece şiirin irabını bildiğini, Ebû Ubeyde'nin ise şiirin sadece rivayetiyle, ensâb ve eyyâm ilmiyle alâkası olduğunu dile getirdikten sonra, aradığı şeyi yalnızca Hasan b. Vehb ve Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât gibi edip kâtiplerde bulduğunu,²² zira onların anlaşılmayan, telaffuzu zor, mânası bilinmeyen ve müptezel sözlerden daima uzak durduklarını dile getirir.²³

E. Felsefe ve Kelâm

Felsefe, mantık ve kelâm ilminin belâgat ilminin ortaya çıkması ve gelişmesinde çok büyük katkısı olmuştur. Bu ilim dallarının özellikle belâgat ilimlerinin kavramlaştırılması, tasnifi, tertibi ve tariflerin gerekçelendirilmesinde çok büyük etkisi olmuştur. Özellikle Mu'tezilî kelâmcılar, kendi görüşlerini anlatırken ikna gücüne şiddetle ihtiyaç duyuyorlardı. Böylece kendi saflarına daha fazla insan çekmeyi amaçlıyorlardı. Bu yüzden, Mu'tezilî kelâmcılar, genel anlamda felsefî yöntemlerle İslâm'ı, özel olarak ise kendi mezheplerini savunmak için daha önce bilinmeyen bir cedel sistemi içinde belâgat ilminin bütün inceliklerini uygulamaya koydukları gibi, belâgat ilminin üzerine bina edileceği temel prensipleri de tespit etmiş oldular. Bîşr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) meşhur belâgat belgesi (*Sahîfetü'l-belâga*),²⁴ III. (IX.) asrın başlarına kadar Mu'tezile akımının bu alanda bıraktığı birikimin canlı bir örneği olarak elimizde bulunmaktadır.²⁵

Kelâmcıların tartışma alanına dahil ettikleri en önemli meselelerden biri, Kur'an'ın i'câzı konusudur. Bu konuyu ilk defa tartışmaya açan, kelâmcı İbrâhim en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Nazzâm,

.....

22 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, II, 105.

23 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 130.

24 Câhiz'in naklettiğine göre, Bîşr b. Mu'temir, İbrâhim b. Cebele b. Mahreme es-Sukunî, gençlere hitabet dersleri verirken yanlarına uğramış. Bîşr orada oyalanıp dinlemeye başlayınca, İbrâhim, onun istifade etmek ve seyretmek için geldiğini düşünmüş. Fakat Bîşr orada bulunan talebelere, "Siz onun söylediklerine bakmayın, aldırmayın" demiş ve onlara kendisinin yazıp düzenlediği bir sayfa vermiş. O, bu sayfada belâgat hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır (bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 128 vd.; İbn Abdürabbih, *el-İhdû'l-fertd*, IV, 146-147).

25 Hacımuftuoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 277.

Kur'an'ın i'câzının, onun fesahat ve belâgatından kaynaklanmadığını, nazım ve terkiibinin de bu konuda dahil olmadığını iddia ederek, "sarfe"²⁶ adını verdiği ve temelde, insanın Kur'an'ın bir benzerini yapmaya gücü yeter, ancak Allah Kur'an'a ait bir mucize olarak insanı bu işten alıkoymuştur şeklinde özetlenebilecek görüşü savunur. Nazâm'a ilk ciddi tepki yine bir Mu'tezilî olan öğrencisi Câhiz'den gelir. O, kaynaklarda zikredilmekle birlikte günümüze ulaşamamış olan *Nazmü'l-Kur'ân* isimli bir eser yazarak, Kur'an'ın i'câzının, onun nazımından kaynaklandığını dile getirir. Böylece Câhiz, i'câzü'l-Kur'ân'la ilgili kendisinden sonra yazılacak bir dizi eserin öncüsü olmuştur.

Felsefe ve kelâmın belâgat ilimlerindeki etkisi, mütekellimlerin konuyla ilgili yazdıkları eserlerle sınırlı kalmamıştır. Zira onların kendi alanlarına ait yazdıkları eserlerde kullandıkları felsefî, kelâmî ve mantıkî üslûp birçok belâgat kitabında özellikle de Meşârika ekolü müntesiplerinde etkisini göstermiştir.

Sekkâkî'ye gelindiğinde ise artık belâgat kitaplarında edebî üslûp ile felsefe üslûbu bir tür dengeye oturmuş oldu. Böylece, meselâ birer edebî kavram olan, istiare, teşbih, kinaye mantıkî ölçütlere ve mütekellimlerin iddialarını ve nazariyelerini anlatırken muhataplarını ikna etmek için kullandıkları prensiplere evrildi. Sekkâkî'nin tasrih ve kinaye yoluyla ifade etmeyi dile getirirken kullandığı üslûp, mantıkî istilâhlarının belâgat kitaplarının üslûbuna nasıl nüfuz ettiğine güzel bir örnektir:

İddiasını ispat etmek isteyen kişinin, bazan tasrih yolunu takip ederek bütün delilleri eksiksiz sıraladığını, bazan da şayet bu işin ustası olmuşsa, kinaye yolunu tercih ettiğini çokça görürsün. Meselâ ikna etmeye çalıştığın muhatabına şöyle dersin: Şayet dediğim doğru ise şunu istilzam eder (gerektirir). Halbuki lâzım (gereken, şart) var değildir. Sözü burada kesersin ve artık lâzımın yokluğu melzûmun (netice) yokluğunu gerektirir, bu da senin iddianın gerçek olmamasını gerektirir demeye artık ihtiyaç duymazsın.²⁷

Burada, felsefe ve kelâm başlığı altında belâgat ilminin gelişmesinde etkisi olan yabancı kaynaklara işaret etmekte de fayda vardır. Belâgat konusuna temas edilen kitaplardaki alıntılar gözden

•••••

26 Daha detaylı bilgi için bk. Yavuz, "Sarfe", s. 140-141.

27 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 506.

geçirildiğinde özellikle Yunan felsefesinin, isim vermek gerekirse Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristo'nun (m.ö. 384-322) fikirlerinin, belâgat ilimlerinin tasnifinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aristo'nun bu alanla ilgili özellikle iki eserini zikretmek gerekir: Bunlardan birincisi *Poetika* (şiiir sanatı), diğeri de *Retorika*'dır (belâgat).

İlk defa Kindî (ö. 252/866) tarafından özetlenerek Arapça'ya tercüme edilen *Poetika*, Mettâ b. Yûnus (ö. 328/939), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar tarafından, bazan tercüme bazan telhis bazan da şerh yoluyla İslâm kültürüne dahil edilmiştir.

Retorika ise ilk defa İshak b. Huneyn (ö. 298/910), daha sonra da Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. *Retorika* üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hitabet ve çeşitlerinden, ikinci bölümde halin gereğine göre konuşmanın meziyetlerinden, üçüncü bölümde ise üslûptan bahsedilmiştir. Aristo bu eserinde hakikat, mecaz, istiare, teşbih, mukabele, tevriye gibi belâgat ilminin en önemli kavramlarına yer vermiştir.

Her iki kitabın da IV. (X.) asırdan itibaren belâgat telifleri üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Ancak bazılarının iddia ettiğii gibi belâgat ilminin tamamen bu eserlere dayandığını söylemek de gerçeklerle bağdaşmayan abartılı bir tespit olacaktır.

F. Dilciler

Dil bilimleriyle ilgilenen âlimler, kendi alanlarıyla ilgili konuları işlerken, ister istemez, belâgat konularına da temas etmek zorunda kalıyorlardı. Aslında, dil bilimlerinin başlangıç safhasında yazılan kitaplarda dil bir bütün olarak kabul edildiğii için, sarf, nahiv, fonetik, belâgat vb. ayrımı gözetilmeden, dilin güzel, doğru ve etkili kullanımındaki enstrümanların tamamı aynı kabul edilerek, tasnifler buna göre yapılmıştır. Bu yüzden, sonraki asırlarda belâgat konusunda telif sahibi olanların, dilcilerden yaptıkları iktibasları garip karşılamamak gerekir. Nitekim Sîbeveyhi'nin (ö. 180/276) *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde, sarf-nahiv dışında, belâgatla ilgili sayılabilecek mûsned, mûsned ileyh, takdim, tehir, tarif, tenkir gibi dilin ifade kabiliyetiyle ilgili konulara temas edilmesi bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. "Sîbeveyhi'nin kitabının bu özelliğinden

dolayı bazı araştırmacılar onu meânî ilminin kurucusu olarak kabul etmektedirler.”²⁸

IV. Belâgat İlminin Dönemsel Gelişimi

A. Câhiliye Döneminde Belâgat Anlayışı

Câhiliye Arapları'nın dillerine çok önem verdiklerine dair çok sayıda rivayete rastlamak mümkündür. Belki de içinde bulundukları sosyokültürel ortam onların bu şekilde davranmasını gerektiriyordu. Bunun sonucu olarak Câhiliye döneminde söz ustası birçok hatip ve şair ortaya çıkmış ve Arap edebiyatının şaheserlerini meydana getirmişlerdir. Câhiliye dönemi Arapları'nın şiire ve güzel konuşmaya verdikleri önem o kadar fazlaydı ki içinden bir hatip veya şair çıkan bir kabile bunu kutlamak için şölen düzenler ve o günü bayram ilân ederdi.

Dile verilen bu önem, Câhiliye Arapları'nın kendilerini temsilen bir yere göndermek için temsilci seçtiklerinde, niçin heyetlerin başına güçlü şairleri veya hatipleri getirdiklerini de açıklamaktadır. Her ne kadar, dilin en güzel ürünlerinin hatiplerin ve şairlerin ifadelerinde hayat bulduğu söylene de, dili güzel kullanma bu iki gruba has değildi. Kadınların hatta çocukların güzel konuşma yarışında yer almaya çalıştıklarını gösteren rivayetler vardır. Araplar'ın çocuklarını daha küçük yaşta iken, dillerinde bir bozulma olmasın veya en doğrusunu öğrensinler diye bâdiyeye göndermeleri de bu anlayışlarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Güzel konuşmanın Araplar'da yaygın bir durum olması, Araplar'ın İslâmiyet'e girmelerinden sonra diğer kavimlerle karışmalarına kadar devam etmiştir.

Câhiliye Arapları'nın yaşayış tarzlarının, içlerinde belâgatın revaç bulması için uygun ortamı oluşturduğu söylenebilir. Zira kabileler arası rekabette en önemli silâhları, etkili konuşmanın yani belâgatın gücü idi. Kabile hayatının temelini, diğer kabilelere karşı, sayıca çoklukla, mal mülkle, soy sople ve geçmişte kazandıkları zaferlerle övünmek oluşturuyordu. Özellikle yazılı bir kültüre sahip

•••••

²⁸ Hacımuftuoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 285.

olmadıklarından, geçmişten kendilerine intikal etmiş olan kültür mirasını, şiirleri yoluyla koruyorlardı. Bu yüzden şiirin Araplar'ın divanı yani bir nevi arşivi olduğu eskiden beri söylenegelmiştir. Bu durum ise şairin övdüklerini yükselten, yerdiklerini küçük düşüren etkili bir dile sahip olmasını gerektiriyordu.

Araplar'ın Câhiliye döneminde belirli sezonlarda kurdukları panayır- ları vardı. Bu panayırlarda kültürel faaliyetler de icra ortamı bulur ve Arabistan yarımadasının her tarafından gelenlere takdim edilirdi. Bu panayırlara, yarımada- nın dört bir yanında yetişmiş olan Tihâmeli, Hicazlı, Necidli, Iraklı, Yemâmeli, Umanlı şair ve hatipler katılarak becerilerini ve ustalıklarını ortaya koyarlardı. Daha sonra bunların içinden en başarılı olanlar seçilirdi.²⁹

Araplar'ın o zamanki panayırlarını bugünün kongrelerine benzetmek mümkündür. Yarımada- nın çeşitli bölgelerinden gelen ve farklı lehçelere sahip olan şair ve hatipler burada birliğin bir yönünü yaşıyorlar yani bir şekilde dil birliğini gerçekleştiriyorlardı. Buralar- da mârifetlerini sergileyen şair ve hatiplerde lehçelere özgü sayılan keşkeşe,³⁰ an'ane³¹ gibi lehçe kullanımları görülmezdi. Bu panayırlar- da, Kureyş lehçesi bütün şair ve hatipler tarafından kullanılması benimsenmiş ortak lehçe idi. Bunun sebebi de Kureyş kabilesinin hem kalabalık hem de nüfuzlu olması, ayrıca kutsal bir mekân olan Kâbe'ye yakın olmalarıydı. Bir başka önemli sebep de, Mekke'nin önemli bir ticaret merkezi olması, yaz-kış ticaret seferlerinde bir buluşma noktası konumunda bulunmasıydı. Bu ticarî dolaşım, aynı zamanda Kureyş lehçesinin yayılmasına ve kabul görmesine de sebep olmuştur. Nitekim bu durumu, Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab* adlı eserinde şu şekilde vurgulamaktadır:

.....

29 Efgânî, *Esvâku'l-Arab*, s. 277.

30 Râbia kabilesinin ve *es-Sihâh*'a göre ise Benî Esed kabilesinin lehçesidir. Bu lehçede, müennes zamiri olarak kullanılan “لَ” yerine “ش” harfi kullanılır. Meselâ “عليك، منك، بك” yerine، “بش، منش، عيش” denir. Bazıları ise, hem kâf harfini hem de şîn harfini beraber kullanarak، “مكش، منش، بكش” şeklinde söylerler. Kâf harflerinden sonra şîn harfinin eklenmesi vakf haline mahsustur (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, كشكة).

31 Temîm kabilesinin lehçesidir. Ayn harfinden sonra gelen yâ harfleri cîme dönüştürülür. Meselâ “رَاعَى خَرَجَ مَعِي” yerine “رَاعَى خَرَجَ مَعِج” derler (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, عِنَعَة).

Artık, niçin edebiyat tarihçilerinin Kur'an-ı Kerim'in nüzûlünden yaklaşık bir asır kadar önce, Arap kabilelerinin lehçelerini birleştiren unsurların başında Ukâz panayırı saydıklarını anlayabilirsin. Ukâz aynı zamanda, Kureyş kabilesine, dildeki seçkinlik –ki böylece lehçe ayıplarından kurtulmuştur- liderlik ve hâkimiyet pozisyonunu kazandırmıştır.³²

Elbette Kur'an-ı Kerim'in nüzûlüyle beraber bu dil birliği daha da güçlenmiştir. Zira Kur'an-ı Kerim, zaten Araplar tarafından ortak bir dil olarak kabul göregelmiş Kureyş lehçesi ile nâzil olmuştur. Kureyş lehçesinin o zaman için bütün Araplar tarafından anlaşılan ortak bir dil olduğunun delili, Kur'an-ı Kerim'in kendisinin bir benzerinin yapılması konusundaki meydan okumasıdır. Şayet farklı farklı lehçeler kullanılıyor olsa ve Kureyş lehçesi de bütün Araplar tarafından anlaşılmıyor olsaydı, Kur'an-ı Kerim'in bu şekilde meydan okumasının mânası kalmazdı. Zira Kur'an-ı Kerim'de kullanılan lehçeyi bilmeyen bir kabile için böyle bir meydan okumanın mânası kalmazdı. Halbuki biz, herhangi bir Arap kabilesine mensup hiçbir Arap'ın bu meydan okumaya cevap verebildiğini bilmiyoruz. O takdirde bu meydan okuma sadece bir şekilde değerlendirilebilir: Kur'an'ın nâzil olduğu dil, Araplar'ın kendi aralarında konuştukları ortak dildir.³³

Câhiliye dönemi Arap şairlerinin çoğu, şiirlerini nazmettikten sonra, en mükemmel şekline kavuşturmak için tekrar tekrar gözden geçirerek değişiklikler yapmışlardır. Bu durumu Câhiz şöyle anlatmaktadır:

Arap şairleri içinde şiirini nazmettikten sonra (insanlara arz etmeden önce) tam bir sene veya daha uzun bir süre bekletenler vardır. Bu süre içinde tekrar tekrar gözden geçirir, evirir çevirirdi. Bunu yapmasının sebebi, aklına güvenmemesi ve özeleştiriyi yapmak istemesiydi. Böylece aklını görüşünün dizgini, görüşünü de şiirin ayarı yapmış olurdu. Bütün bu gayretlerin sebebi, şiirinin üzerine titremesi ve Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu bu kabiliyete tam mânasıyla hâkim olmak istemesiydi. Bu tür kasideler, 'havliyyât, mukalledât, munakkahât, muhakkemât' adıyla anılır ve şairlerine fuhûlden biri ve usta bir şair olma yolunu açardı...³⁴

.....

32 Efgâni, *Esvâku'l-Arab*, s. 338.

33 Mübârek, *el-Mûcezz*, s. 27.

34 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 8.

Şairlerin, şiirlerinin üzerinde bu kadar durmasını, onların gerçekten o günkü Arap kabilelerinde önemli bir mevkiye sahip olan usta şairlerden biri olma hırsına bağlamak da mümkündür. Bazı şairlerin şiirlerini nazmettikten sonra uzun süre üzerinde düşünmeleri, değişiklik yaparak mükemmel bir forma ulaştırmaya çalışmaları bize göstermektedir ki her ne kadar açık bir şekilde zikredilmese de bu erken dönemlerde bile, güzel şiiri güzel olmayanından ayırt etmeye yarayacak birtakım kıstaslar vardı. Şairin bütün gayreti, şiirlerini o zaman için ayıp ve kusur görülen unsurlardan arındırarak en mükemmel forma ulaştırma çabasıydı.

Bütün bunlar belâgatın Cähiliye Arapları nezdinde çok önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Onlar, teoriye dökülmemiş de olsa, bir şekilde şiirlerinde ve hutbelerinde uyguladıkları birtakım prensiplerin bilgisine sahip bulunmaktaydılar. Bu yüzden, o dönemin belâgat bilgisi hakkında değerlendirme yapılırken mecburen, şiirlerde ve hutbelerde dağınık olarak bulunan bu kurallar tespit edilmeye çalışılmalıdır. Zira belâgatın nazariyesi oluşturulmadan önce de belîğ sözlerin bulunduğu konusunda kimsenin şüphesi yoktur.

Bu dönemde belâgat teorisi olarak nitelenebilecek edebî eleştiriler, Araplar'ın panayırlarında olan edebî atışmalar ve mücadeleler esnasında yapılan değerlendirmeler veya bir şiir ve hutbe hakkında farklı bir münasebetle yapılan değerlendirmeler ya da çoğu zaman kralların ve kabile reislerinin huzurunda yapılan atışmalar esnasında yapılan değerlendirmeler şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Meselâ Ukâz panayırında Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604?) için kırmızı deriden bir çadır kurulduğu rivayetleri kaynaklarda yer almaktadır. Bu çadırdaki kendini ispat etmek isteyen şairler, Nâbiga'nın sağında ve solunda sıralanırlar, sonra şiirlerini inşad ederek değerlendirme beklerlerdi. Yine rivayete göre Nâbiga, A'şâ (ö. 7/629) ve Hansâ'nın³⁵ (ö. 24/645) Hassân b. Sâbit'ten daha iyi olduğu hükmünü de bu çadırdaki vermişti.³⁶ Bir şiirindeki "ikvâ"³⁷ konusunda Nâbiga Medine'de uyarılmıştı.³⁸

.....

35 Tummâdir bint Amr b. Hâris el-Hansâ er-Riyâhiyye es-Sülemiyye. Araplar'ın en meşhur kadın şairi, sahâbî.

36 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ*, I, 332; Merzûbânî, *el-Müveşşah*, s. 75-76.

37 Şiirde revî harfi harekesinin farklı olması anlamında aruz kusurudur.

38 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ*, I, 96.

Yine Mütelemmis'in³⁹ (ö. 569 veya 590)

«وَقَدْ أَتَانِي الْهَمُّ عِنْدَ اخْتِصَارِهِ بِتَأْجِ عَلَيْهِ الصَّيْرَةُ مُكْدَمٌ»

“Süratli yürüyüşe sahip, boynunda damgası olan güçlü bir deve getirdiğinde, üzüntümü unutmış gibi olurum”⁴⁰ şiirini duyan Tarafe (ö. 564?) “استنوق الجمل” (erkek deve dişiye dönüştü) değerlendirmesinde bulunmuştu. Bunun sebebi, Yemen yöresinde “say’ariyye” adı verilen damganın sadece dişi develerin boynuna vurulmasıydı. Halbuki şair burada erkek develerden bahsetmektedir.

Suveyd b. Ebü Kâhil’in⁴¹ (ö. 60/680’dan sonra),

«بَسَطْتُ رَابِعَةَ الْحَبْلِ لَنَا ... فَوَصَلْنَا الْحَبْلَ مِنْهَا مَا أَتَسَّ»

“(Sevgilim) Râbia bize dostluk elini uzattı, biz de elimizden geldiği kadar o eli tuttuk”⁴² beyti de “yetime” (eşsiz) olarak değerlendirilmiştir.

Tâhâ İbrâhim bu ve benzeri örneklerden hareketle, şiirin, Câhiliye dönemi şiir münekkitleti açısından hem şekil hem de mâna olarak kabul edildiği ve o dönemin şiirinde her ikisinin de eleştiriyi tâbi tutulduğu kanaatini ortaya koymaktadır.⁴³

Bununla birlikte, *el-Mûcezz fî târihi’l-belâğa* kitabının müellifi Mâzin el-Mübârek, bu görüşe tam olarak katılmamaktadır. O, bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

Doğrusu şudur ki: Biz bu dönemde şiir hakkında yapılan bütün değerlendirmeleri toptasak, bunların sayıca, üretilen şiir ve nesre bakarak çok az olduğunu görürüz. Üstelik bunların çoğunluğu da gerekçe gösterilmeden yapılan değerlendirmelerdir. Yani bunlar, değerlendirme yapanların kendi görüşlerini öylesine söyledikleri, sebeplerine dair izah yapmadıkları ve kendi görüşlerini destekleyici bilgi vermedikleri değerlendirmelerdir. Sebebi beyan edilen çok sayıda değerlendirmeye gelince, bunların sebepleri

.....

39 Bazı kaynaklarda, bu beyit Müseyyeb b. Ales’e nispet edilmektedir (Meselâ bk. Cevherî, *es-Sihâh*, n-v-k md.; İbn Fâris, *Mekâyisü’l-luga*, s-a-r md.)

40 Askerî, *Kitâbü’s-Sinâateyn*, s. 85-86.

41 Suveyd b. Ebü Kâhil b. Hârise b. Mâlik b. Abdi Sa’d b. Cüşem b. Zübân b. Kinâne b. Yeşkür b. Bekir b. Vâil, muhadram şairlerdendir.

42 Beyit için bk. Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, s. 191; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli’s-suarâ*, I, 153.

43 İbrâhim, *Târihu’n-nakdi’l-edebî*, s. 21.

ya değerlendirme yapanın hoşuna giden bir mânadır ki bu yüzden şiirin güzel olduğuna hükmetmiştir veya ahlâkî bir değerdir ki o yüzden şair lehine karar verilmiştir. Aslında bu tür tenkit, İslâmî dönemin başlarında daha fazla görülen şekildir.⁴⁴

Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki Cähiliye döneminde yapılan değerlendirmelerin gerekçeleri çoğunlukla zikredilmemiştir. Gerekçesi beyan edilen pek az kısmında ise gerçek gerekçeler belâgî özelliklerden ziyade, ya hoşla giden bir mâna ya da ahlâkî bir değerlendirme olarak görülmektedir.

Bu konuda son olarak, Cähiliye dönemi ve İslâm'ın ilk dönemlerinde Araplar'ın belâgat anlayışının tamamen fıtrî bir şekilde kendini ortaya koyduğu söylenebilir. Onlar bir şekilde etkilendikleri sözleri güzel buluyorlar ve kabulleniyor, ancak bunun sebebi hakkında kafa yorma ihtiyacı duymuyorlardı.

B. Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlünden Sonra Belâgat

Kur'an-ı Kerim nâzil olmaya başladığında, Araplar başta şiir olmak üzere çeşitli söz sanatlarında ustalaşmış durumdaydılar. Bununla birlikte nâzil olmaya başlayan bu ilâhî kitap, üslûbuyla onları derinden etkilemeyi başarmıştı. Onu işitenler, üslûbu hakkında hayrette kalarak ne daha önce bildikleri şiir formuna ne de kâhinlerin kullandığı türden seci veya başka türlü bir nesir şekline sokabiliyorlardı. Bu onlardaki hayreti bir kat daha arttırıyordu. Kullandıkları kelimelerle Kur'an'da geçen kelimeler aynı olmasına rağmen, Kur'an terkiplerindeki farklılığı ve bu farklılığın oluşturduğu etkinin nereden kaynaklandığını anlamakta zorlanıyorlardı. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre, Velîd b. Mugîre Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde, Hz. Peygamber ona Kur'an-ı Kerim'den bir parça okudu. Dinlediklerinden etkilen Velîd, İslâm'a meyleder gibi olmuştu. Bu durumu haber alan Ebû Cehil, Velîd'e gelerek, "Amca! Kavmin sana vermek için mal toplamak istiyor. Böylece Muhammed'e gidip etkisi altında kalmazsın" dedi. Velîd ise şöyle cevap verdi: "Kureyş iyi bilir ki ben onların en zenginlerinden birisiyim." Bunun üzerine Ebû Cehil, "Öyleyse bana bir şeyler söyle de, böylece senin onu sevmediğini kavmine haber verebileyim" deyince, Velîd'in cevabı şöyle oldu: "Ne diyebilirim ki,

•••••

44 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 30.

vallahi içinizde şiiri, recezi, kasideyi, cinlerin şiirlerini benden daha iyi bileniniz yoktur. Yemin ediyorum ki onun söyledikleri bunlardan hiçbirisine benzemiyor. Yemin ederim ki onun söylediğinin başka bir tatlılığı var, üzerinde bir parlaklık var, sanki dalları meyveli kökleri su içinde bir ağaca benziyor. Anlıyorum ki, o üstün gelecek ve hiçbir şey ona karşı duramayacaktır. O önüne geçen her şeyi parçalayacaktır.” Velid’in ağzından dökülen bu sözleri işiten Ebû Cehil, “Senin bu söylediklerine kavmin hoş bakmaz” dedi. Bunun üzerine Velid, “Müsaade et biraz düşüneyim dedi” ve sonra şöyle devam etti: “Bu başkasından alıp naklettiği bir sihirdir.”⁴⁵

Anlaşılan odur ki, bu dönemde Araplar gelişmiş edebî zevkleri sayesinde, sözün güzel ve etkilisini ayırt edebiliyorlardı. Ancak bunu düşünüp taşınarak, belli kriterler çerçevesinde metin ve şiirleri inceleyerek değil, yalnızca o güne kadar kazanmış oldukları edebî zevklerini hakem yaparak gerçekleştiriyorlardı.

Bir söz duyduklarında bunun daha önce bildikleri kalıplara uyup uymadığını derhal anlıyorlardı. Kur’ân-ı Kerim’den birkaç âyet veya bir parça dinleyip, dinlediğinin etkisiyle müslüman olan birçok insan vardı. Nitekim tarih kitapları Hz. Ömer’in müslüman oluşunu yine böyle bir olaya dayandırmaktadır. Araplar’ın güzel söze düşkünlükleri o derece ileri bir noktaya ulaşmıştı ki, etkili bir söz onları âdeta büyülüyordu. Buna buldukları çare de “dinlememek”ti. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de bu olay şöyle anlatılmaktadır: “Küfür içinde bulunanlar dediler ki: Bu Kur’an’ı dinlemeyiniz, okunduğu esnada gürültü yapınız, olabilir ki galip olursunuz.” (Fussilet 41/26).

Üstelik Kur’an kendilerinin söz ustası olduklarını iddia eden Araplar’a meydan okuyarak sürekli bir şekilde damarlarına dokunuyor ve kendi nazmına benzer bir nazım oluşturmalarını istiyordu. “Yoksa onu ‘kendisi mi uydurdu’ diyorlar. Gerçek şu ki onlar inanmıyorlar. O halde eğer iddialarında doğru iseler, onun benzeri bir söz getirsinler” (et-Tûr 52/33-34). Daha sonra meydan okumanın derecesini arttırarak, -mademki onun bütününe benzeyen bir söz getiremiyorlardı,- kendilerinden en azından on süre benzeri bir alternatif oluşturmaları istenmiştir. “Onu ‘O uydurdu’ mu diyorlar. De ki:

•••••

45 Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 429; Vahidî, *Esbâbü nüzûlî’l-Kur’ân*, s. 447; Süyûtî, *el-İthân*, IV, 5.

Ona benzeyen varsın uydurulmuş olsun on sûre getirin. Eğer doğru söylüyorsanız, Allah dışında gücünüzün yettiği herkesi de yardıma çağırın bakalım" (Hûd 11/13). Bu meydan okuma karşısında da muhataplardan ses soluk çıkmayınca, bir derece daha ileri gidilerek bir sûresinin benzerinin getirilmesi konusunda meydan okunur: "Onu o uydurdu" mu diyorlar. De ki: Ona benzeyen bir sûre getiriniz. Doğru söylüyorsanız, Allah dışında gücünüz yeten herkesi de çağırınız" (Yûnus 10/38). Yine söz ustası olduğu iddiasında olan Araplar'dan mukabele gelmeyince Kur'an nihaî noktayı şöyle koyar: "Şayet kulu-muza indirdiğimizden şüphe içerisinde iseniz, ona benzeyen bir sûre getiriniz, doğru söylüyorsanız. Allah dışında şahitlerinizi de çağırınız. Yapamıyorsanız ki asla yapamayacaksınız, yakıtı insanlar ve taşlar olan kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının!" (el-Bakara 2/24). Son olarak Kur'an-ı Kerim Arap müşriklerinin Kur'an-ı Kerim'in belâgatı karşısındaki âcizliğini ve yenilgisini şu âyetle ilân eder: "De ki: İnsanlar ve cinler, bu Kur'an'ın bir mislini getirmek için bir araya gelse, birbirlerine destek de olsalar, asla onun bir benzerini yapamazlar" (el-İsrâ 17/88).

Kur'an-ı Kerim'in bu meydan okumaları karşısında Araplar'ın suskun kalması Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Câhiz'den (ö. 255/869) yaptığı bir nakille şöyle değerlendirilmektedir:

Allah Muhammed'i Araplar'ın şairlik ve hatiplikte zirveye ulaştıkları, dillerinin en mükemmel kıvama geldiği ve konuşma sanatında en hazırlıklı oldukları bir dönemde gönderdi. Muhammed aleyhisselâm uzak-yakın herkesi Allah'ı bir bilmeye ve kendi peygamberliğini tanımaya davet etti. Üstelik onları davet ederken akıllarına hitap etti. Böylece inkâr etme konusunda onların elinde mazeret bırakmayıp bütün şüphelerini ortadan kaldırınca ve onları imandan alıkoyan şey, bilgisizlik ve şaşkınlık değil de, nefislerine mağlûbiyetleri ve Câhiliye taassupları olunca, onlarla mücadele kılıca havale etti. Onlara savaş ilân etti, onlar da ona karşı savaş ilân ettiler. Hz. Peygamber de müşriklerin eşrafından, ileri gelenlerinden ve kendi amcalarından bir haylisini ortadan kaldırdı. O bütün bu faaliyetleri yaparken, müşriklere karşı daima Kur'an-ı Kerim'i delil olarak kullanıyor, onları sabah akşam -şayet kendisinin yalan söylediğini düşünüyorsa- bir sûre veya birkaç âyetle Kur'an'a bir benzer getirmeye çağırıyordu. O meydan okumalarını arttırıp, acizyetlerini yüzlerine vurdukça, gizli noksanlıkları daha ayan beyan oluyordu. Artık tamamen çaresiz ve delilsiz kaldıklarında şöyle dediler:

Sen, önceki kavimlerin hikâyeleri konusunda bizim bilmediklerimizi biliyorsun. Bu yüzden bizim yapamadığımızı yapabiliyorsun. Onların bu sözleri üzerine Hz. Peygamber de, ‘Tamam siz de o hikâyeleri uydurun’ dedi. Fakat yine, ne bir hatip bu konuda muvaffak oldu, ne de bir şair teşebbüse yeltendi...⁴⁶

Yine Câhiz *Resâil*’inde, Kur’ân-ı Kerim’in Araplar’a meydan okumasından uzunca bahsettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Mâlûmdur ki Hz. Peygamber’in döneminde, insanlar nezdinde en önemli ve gönüllerinde en fazla yer tutan iş, zaten iyi bildikleri ve temayüz ettikleri bir husus olan güzel konuşabilmek ve çeşitli söz sanatlarında ustalık elde etmektir. Tam da dillerinin kemale erdiği, belâgatın (etkili konuşma) aralarında yayıldığı, içlerinden birçok şair çıktığı, hatiplerinin diğer insanlardan üstün tutulduğu bir dönemde, Allah, Hz. Peygamber’i elçi olarak gönderdi ve onlara daha iyisini yapabileceklerinden zerre kadar şüphe duymadıkları bir konuda (belâgat konusunda) meydan okudu. Hatta bu konudaki acizyetlerini sürekli başlarına kaktı. Sonunda, ileri gelenlerinin ve güçlülerinin zaten anladıkları şeyi, avam tabakası ve zayıfları da anladı. İşte bu Allah’ın daha önce hiçbir peygamberine vermediği çok dikkat çekici bir özelliktir...⁴⁷

Yukarıdaki bilgi ve değerlendirmelerden sonra şunu söylemek mümkündür: Kur’ân-ı Kerim’in Araplar’a, enâniyet ve mücadele hırsıyla dolu olmalarına rağmen, en iyi bildikleri ve bilmekle övündükleri belâgat konusunda meydan okuması ve bu meydan okumanın cevapsız kalması, hemen ardından gelen dönemde, bu i’câzın sırrının ne olduğu ve bu derece yüksek bir belâgatın nereden kaynaklandığı konusunda insanları düşünmeye sevkmiştir. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim’in bu yönünü ele alan, i’câzûl-Kur’ân başlıklı birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin tamamının ana teması “belâgat”tır. Zira Kur’ân-ı Kerim’in yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde geçen “tehaddî”si belâgatı hakkında vâki olmuştu. Zira “uydurma da olsa” ifadesi, söylenilen sözün hakikate temas etme zorunluluğunu ortadan kaldırmakta, sadece, muhataplarını Kur’ân-ı Kerim gibi kendine has ve son derece etkili bir üslûba sahip olma şartıyla sınırlandırmaktadır.

.....

46 Süyûtî, *el-İthkân*, IV, 6; ayrıca bk. Bikâf, *Nazmü’l-dürer*, I, 173-174.

47 Câhiz, *Resâil*, III, 279-280.

Böylece daha sonraki dönemlerde olgunlaşacak olan belâgat ilminin temelleri Kur'an'ın belâgatını açıklama mihverinde yavaş yavaş atılmaya başlamıştı. Âlimler yazdıkları kitaplarda, özellikle Kur'an-ı Kerim'deki mecazi kullanımlar, kelimelerin mânaları, yeni terkipler, îrap hususiyetleri ve benzeri özelliklerle, bütün bunların karışımından oluşan mûcizeliği açıklama çalışmalarına başlamışlardır. İlk yazılan eserlerde bütün bu konular iç içe geçmiş olarak bulunmaktaydı. Ancak daha sonraki yüzyıllarda, bunların her biri ayrı bir bilim dalı olarak yani tefsir, fıkıh, kıraat, nahiv ve belâgat gibi isimlerle karşımıza çıkacaktır.

Aşağıda ilk belâgat çalışmaları sayılan ve bu ilmin erken evresini oluşturan i'câzû'l-Kur'an'a dair eserlerden kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

1. İ'câzû'l-Kur'an'a Dair Eserlerde Belâgat İçeriği

Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an*'ı, i'câzû'l-Kur'an hakkında yazılan eserlerin ilk örneklerinden biridir. Ferrâ bu kitabında özellikle âyetleri nahiv ilmi açısından ele alarak incelemiş ve yorumlarını genel nahiv ve sarf kurallarına dayandırarak yapmıştır. Bunu yaparken, sıkça eski Arap şiirlerini ve yaygın kullanımı delil olarak göstermiştir. Eserinde ele aldığı belâgatla ilgili konulara örnek olarak teşbih, mesel, kinaye, mecaz, istiare, hazif, istifham, taaccüp, tevbih, takdim ve tehir zikredilebilir.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824?) *Mecâzû'l-Kur'an* adlı eseri de âyetlerin dil açısından yorumlandığı ilk eserlerdendir. Ancak Ebû Ubeyde'nin kitabına başlık olarak seçtiği *Mecâzû'l-Kur'an* ifadesini, daha sonra belâgat ilminde ıstılahî tanımına kavuşacak olan "mecaz" kelimesiyle karıştırmamak lâzımdır. Ebû Ubeyde bu ifadeyi kelimenin sözlük mânasında kullanmıştır. Bu ise "geçiş yeri ve yol" demektir. O, bununla mecâzû'l-Kur'an'ın, Kur'an'daki mânaları anlamaya açılan bir yol ve geçiş noktası olduğunu kastetmiştir. Dolayısıyla ona göre mecaz, Kur'an'ın anlaşılmasını sağlayan her türlü açıklamadır. Bu bir kelimenin dil açısından izahı olabildiği gibi, kelimenin mürâdifini zikretmek veya kelimeyi tefsir etmek de olabilir. Mecaz kavramının Ebû Ubeyde tarafından en geniş mânasıyla kullanıldığını ve kitabı anlamaya yarayan her şeyin

bu kavram altında kabul edildiğini gösteren delil, onun kinayeyi de mecaz olarak adlandırmasıdır.⁴⁸

Zikredilen kitapların muhtevaları incelendiğinde, daha sonra belâgat ilmi içerisinde nihaî tanımına kavuşacak ve tasnif edilecek birçok konunun ele alındığı görülür. Meselâ *Meâni'l-Kur'ân*'dan şu örneğe burada yer verilebilir: “فَمَا رَيْبَتْ بِنَجَارَتُهُمْ” (ticaretleri kâr etmedi [el-Bakara 2/16]) âyeti hakkında birisinin aklına şöyle bir soru gelebilir: “Ticaret nasıl kâr sahibi olur? Kâr eden, ticaret değil, ticareti gerçekleştiren kişidir.” Buna verilecek cevap şudur: Bu Araplar'ın kullanımına ait bir şeydir. Zira Araplar “ربح بيعك، خسر بيعك” (Alışverişin kâr etti, alışverişin zarar etti) gibi ifadeler kullanırlar. Dolayısıyla böyle bir kullanım Arapça açısından güzeldir. Kâr ve zarar etmek ticarete ait bir husus olduğu için, böyle bir ifadenin mânası kolaylıkla anlaşılır. Yine Araplar'ın buna benzer bir kullanımı “هذا ليل نائم” (bu uyuyan bir gecedir) ifadesidir. Kur'ân-ı Kerim'de buna başka bir örnek “فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ” (iş karar kılınca) âyetidir. Zira karar veren insanlardır.⁴⁹ Görüldüğü gibi Ferrâ her ne kadar isimlendirmese de, daha sonra belâgat kitaplarında “mecaz” başlığı altında incelenecek olan bir konuyla ilgili örnekleri açıklamaya çalışmaktadır.

Kitabının başka bir yerinde Ferrâ, “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا” ([Boğazlaya-cağınız sığırın] bir parçasını ona [maktûle] vurunuz [el-Bakara 2/73]) âyetini açıklarken, yine Araplar'ın kullanımını örnek göstererek şu ifadeleri kaydetmektedir:

“Deniliyor ki onun (inek) sağ ön koluyla ona (ceset) vurdu. Bazıları da kuyruğuyla vurdu demektedir. Bunun akabinde Cenâb-ı Hak, “Allah ölüleri böyle diriltir” (el-Bakara 2/73) buyurmaktadır. Bu âyetin mânası Allahu a'lem şöyledir: “(Cesede) onun (kesilmiş ineğin) bir parçasıyla vurun. Böylece o dirilecektir. İşte Allah ölüleri böyle diriltir. Yani bu olaydan ibret alın ve yeniden dirilmeyi inkâr etmeyin.” Burada “فيحيا” (böylece o dirilir) ifadesi gizlenmiştir. Nitekim Şuarâ sûresinin 63. âyetinde bu şekildedir: “Mûsâ'ya, âsan ile denize vur diye vahyettik. Deniz ikiye ayrıldı” (eş-Şuarâ 26/63). Burada da mâna Allahu a'lem, “Mûsâ'ya âsan ile denize vur diye vahyettik. O da denize vurdu ve deniz ikiye ayrıldı” şeklinde olacaktır.”⁵⁰

•••••

48 Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî*, s. 19.

49 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 14.

50 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 49.

Ferrâ'nın ıstılahî ifadeler kullanmadan dikkat çektiği bu durum, daha sonra belâgat bilginleri tarafından "i'câzû'l-hazf" olarak isimlendirilecektir. Yine Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ının birçok yerinde, soru edatlarının gerçek mânasının dışında kullanılmasına dair örneklerle ve daha sonra belâgat kitaplarında, kinaye, teşbih, takdim ve tehir olarak yerini alacak olan ıstıhlara dair misallere rastlanabilir. Meselâ o, Âl-i İmrân sûresinin 2. âyetinde geçen "أَسْلَمْتُ" (müslüman oldunuz mu?) ifadesinin, gerçek mânası dışında "Müslüman olun!" şeklinde emir olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Yine Mâide sûresinin 91. âyetindeki "فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" (bırakıyor musunuz?) ifadesini de kezâ "bırakın" mânasında emir olarak yorumlar.⁵¹

Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824?) *Mecâzû'l-Kur'ân*'ında ise, daha sonra belâgat âlimleri tarafından tanımlanacak olan "mecaz" kavramıyla ilgili değerlendirmelere rastlanır. İçinde muzmer olduğu halde hafzetme mecazı bulunmasına örnek, "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِمْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا" (Yûsuf 12/82) "İçinde bulunduğumuz şehre ve beraber geldiğimiz kervana sor!" âyetidir. Zira bu, içinde zamir bulunan mahzuftur. Mecazı, "Şehir ahalisine ve kervandakilere sor!" demektir.⁵²

Daha sonra belâgat kitaplarında 'iltifat' kavramıyla karşılanacak olan duruma da Ebû Ubeyde *Mecâzû'l-Kur'ân*'ında şöyle işaret etmektedir:

Gaibe hitap olmasına rağmen, şahide hitap mânası taşıyan mecaza örnek ise "أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ" âyetidir. Zira bu âyet "أَلَمْ هَذَا الْكِتَابُ" (Eliflâm mfm. Bu kitap) mânasına gelmektedir. Hitap şahide iken, daha sonra bu terkedilip gaibe hitaba dönüştürülen mecaz örneği ise, "حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْنَاهُمْ" (Vaktâ ki gemilerde bulunursunuz, onlar da yolcularla beraber latif bir rûzgâr ile akıp gider [Yûnus 10/22]) âyetidir.⁵³

Mecâzû'l-Kur'ân'da takdim ve tehire⁵⁴ ve edatlarda yapılan istiarelere⁵⁵ dair örnekler de bulunmaktadır.

.....

51 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 202. Bu konuda daha fazla örnek için bk. Sellâm, *Eserü'l-Kur'ân*, s. 55-61.

52 Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 8, 297.

53 Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 11.

54 Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 12.

55 Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 14.

İ'câzü'l-Kur'ân konusunda telifi olanların bir kısmı, Kur'an'ın mücize oluşunun sırlarını onun belâgat ve fesahatinde, üslûp ve nazmında aramıştır. Ancak bu dönemde henüz belâgat ve fesahat kelimeleri, daha sonraki yüzyıllarda almış oldukları nihâî terim mânalarına kavuşmamıştı. Çoğu defa birbirinin yerine ve eş anlamlı olarak kullanılıyordu.

Dolayısıyla Kur'an'ın müciz oluşunun sırrını onun fesahatinde ve belâgatında arayanlar, bu konuyu analiz etmeye başladılar. Bazıları lafızları belâgatın kaynağı olarak görürken, bazıları da harfler arasındaki uyumu yani ses insicamını belâgatın kaynağı olarak değerlendirdi. Bir başka grup ise belâgatın onun nazmında gizli olduğunu düşündü.⁵⁶

Câhiz (ö. 255/869) bu konuyu ele alıp inceleyen ve Kur'an'ın belâgatının nazmın alışlagelmiş kalıpların dışında ve son derece harika bir terkibe sahip olmasından kaynaklandığını ileri süren ilk müelliflerden birisidir. O aynı zamanda kaynakların belirttiğine göre, *Nazmü'l-Kur'ân* adında, özel olarak bu konuyu ele alan bir eserin de sahibidir.⁵⁷ Bu kitap günümüze ulaşmamış olmakla birlikte, Câhiz'in kitaba koyduğu başlıktan, onun, nazmı Kur'an'da i'câzın temeli olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bizzat kendisi Kur'an'ın nazmını, telifindeki garâbet ve terkipteki hârikulâdeliği delillendirmek için bir kitap yazdığını ifade etmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte Bâkîllânî (ö. 403/1013),⁵⁹ Câhiz'in kitabının muhtevasını fazla doyurucu bulmamış olsa gerektir ki *İ'câzü'l-Kur'ân*'ının mukaddimesinde şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Câhiz, Kur'an'ın nazmı konusunda bir eser telif etmiştir. Ancak o, bu eserinde, kendisinden önceki kelâmcıların söylediklerinin üzerine hiçbir şey eklememiş, bu alanda akılları karıştıran konuların çoğuna da açıklama getirememiştir."⁶⁰

Durum her ne olursa olsun, Mâzin el-Mübârek, Câhiz'in, Kur'an'ın i'câzını nazmında görmesinden dolayı, her münasebetle bunu açıklamaya çalıştığını, hatta bu yüzden herhangi bir lafzın

.....

56 Mübârek, *el-Mûceẓ*, s. 42.

57 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, V, 2118.

58 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 9.

59 Ebû Bekir İbnü'l-Bâkîllânî Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî el-Basrî el-Bağdâdî. Ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihî.

60 Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 6.

fasih olup olmadığına, herhangi bir terkinin belîğ olup olmadığına dair karar verirken, Kur'an'da benzerinin bulunup bulunmadığına baktığını ifade etmektedir.⁶¹

Vefat tarihi 400'den (milâdî 1009) sonra olan Ebû Hilâl el-Askerî ise, *Kitâbü's-Sînâateyn* adlı eserinde, belâgatın Kur'an'daki i'câzı anlamak için bir yol olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

İnsan belâgat ilminden gafil olduğunda, fesahatı da iyi bilmediğinde, Cenâb-ı Hakk'ın Kur'an'a has kıldığı güzel telife, harika terkibe, dercettiği bedî' i'câz ve latif ihtisara, yerleştirdiği tatlılık ve güzelliğe, hem de her bir kelimenin kolay telaffuz edilmesiyle ortaya çıkan akıcılık ve kulağa hoş gelmesine, daha birçok insanın benzerini yapmaktan âciz kaldıkları bütün güzelliklerine rağmen, Kur'an'ın i'câzını anlayamaz.⁶²

Bâkılânî de benzer görüşleri şöyle dile getirir: "Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri de, sıradan sözlerin üslûbundan ayrılan bedî' nazmdır. Kur'an'ın nazmı bedî'dir, telifi acıbdır; belâgatta insanların âciz kaldıkları bir noktaya ulaşmıştır."⁶³ "Araplar'ın Kur'an fesahatına yetişen bir sözleri yoktur."⁶⁴

Belâgat tarihi açısından önem taşıyan nokta şudur: Bütün dikkatlerin Kur'an-ı Kerim'e çevrilmesi ve onun en üst seviyede belâgat ölçüsü olarak görülmesi, edebiyatın hemen bütün türlerinde, nazmında ve nesrinde bir ölçü olarak kabul edilmesine, dil ve belâgatla ilgili meseleleri delillendirmekte âyetlerin kullanılmasına yol açmıştır. Câhiz eserlerinde sık sık belâgat ölçüsü olarak âyetleri kullanıp, diğer sözleri onlara göre değerlendirdiği gibi Bâkılânî de Kur'an'ın mücize yönünü ortaya koyarken, Kur'an âyetleriyle, Araplar'ın güzelliği ve belâgatı konusunda söz birliği ettikleri nesir ve şiir örneklerini karşılaştırır ve neticede, insan sözüyle ilâhî söz arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır.⁶⁵

Belâgat ilimleri, Kur'an'ın i'câzı konusunda yazılan kitaplarla zirveye *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* kitaplarının sahibi Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından taşınır. O, bu kitaplarıyla

.....

61 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 43, 44.

62 Askerî, *Kitâbü's-Sînâateyn*, s. 1.

63 Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 35.

64 Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 36.

65 Örnekler için bk. Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 126-146.

belâgat ilimlerine varlık kazandırır. Yani onun eliyle belâgat müstakil ilim olma yolunda en büyük adımını atmış olur. Tabii ki burada Abdülkâhir el-Cürcânî'ye bu kitapları yazdıran sebebin yine Kur'an-ı Kerim'in i'câzı olduğunu hatırdan çıkartmamak gerekecektir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'de Kur'an'ın mucize oluşu, nazma dayandırılır. O belâgatın sırlarını açıklarken, bir taraftan da artık bu böyle daha güzeldir, bu Arap zevkine daha uygundur gibi ifadeler kullanma zorunda kalmadan belâgatı kavramlarıyla ve açıklamalarıyla ete kemiğe bürünmüş bir ilim olarak ortaya koyar. Böylece belâgat tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak, kendisinden sonra bu alanda kitap yazarların asla müstağni kalamayacağı iki eseri telif etmiş olur. Onun belâgat ilmindeki yerini ve önemini vurgulamak için Mâzin, biraz da abartılı olarak şöyle bir değerlendirme yapar:

Her ne kadar i'câzül-Kur'an konusunda telifler devam etmiş olsa da, Cürcânî'nin asrından sonra, onun 'i'câzın belâgatı' veya 'mucize belâgat' hakkında söylemiş olduklarına eklemeye yapan hiç kimse çıkmamıştır desek aşırılık etmemiş ve doğrudan sapmamış oluruz.⁶⁶

Belâgat, sonraki dönemlerde artık başlı başına bir telif konusu olmaya başlamıştır. Öte yandan söz konusu zaman diliminde bile i'câzül-Kur'an'ın belâgatla olan sıkı bağı kopmamıştır. Meselâ *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserin sahibi Sekkâkî (ö. 626/1229) bu konuya özel bir yer ayırmıştır. Yine *Bedîu'l-Kur'an* sahibi İbn Ebû'l-İsba⁶⁷ (ö. 654/1256), Kur'an'ın i'câzından bahseder. Bunların yanında sahanın en meşhur kitaplarından olan ve Sekkâkî'nin *el-Miftâh*'ının bir nevi özeti olan *et-Telhîs*'inde Kazvî'nî (ö. 739/1338), kitabı yazmasının temel sebebinin Kur'an'ın i'câzını anlamak olduğunu şu şekilde dile getirir: "Belâgat ve belâgata bağlı ilimler en yüce ilimlendendir. Zira belâgat ilmiyle Arapça'nın incelikleri ve sırları bilinir ve Kur'an'daki i'câzın güzelliğini örten perdeler onunla kaldırılır."⁶⁸

et-Tırâz sahibinin kitabını telif etmesinde en büyük etken olan i'câz konusu daha sonraki devirlerde yazılan eserlerde, kitapların

.....

66 Mübârek, *el-Mücez*, s. 47.

67 Ebû Muhammed İbn Ebû'l-İsba' Zekiyyüddin Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdülvâhid b. Zâfir el-Advânî el-Bağdâdî el-Mısırf el-Kayrevânî. Bedî' ilmine dair eserleriyle tanınan edip ve şair.

68 Hatîb el-Kazvî'nî, *et-Telhîs*, s. 2.

mukaddimelerine veya başlangıç kısımlarına dercedilir oldu. Yazılan kitaplar, Kur'an âyetlerinin icâzını açıklamaktan ziyade, doğrudan belâgat ilmiyle ve ıstılahlarıyla ilgilenmeye başladılar. Âyetler kavram ve konuların açıklanmasında örnek olarak kullanılmaya başlandı.

2. Dil ve Edebiyat Kitaplarında Belâgat

Belâgat konusu Kur'an'ın icâzı ile sıkı bir ilişki taşıdığı için, genelde tefsirler ve özelde icâz'ül-Kur'an kitapları belâgat konularından bahsetmişlerdir. Benzer bir durumu dil, edebiyat ve edebî eleştiri (nakd) kitaplarında da gözlemlemek mümkündür. Zira bu tür kitaplar, muhtevaları gereği sık sık belâgat kavramlarına göndermelerde bulunmaktadır. Meselâ daha 180 (796) yılında vefat eden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, genel hatları itibariyle bir "nahiv-sarf/gramer" kitabı olsa da, daha sonra belâgat biliminin çatısı altında toplanacak olan birçok belâgat kavramına sık sık göndermede bulunur. Burada tabii ki nahiv ilminin Sîbeveyhi döneminde müstakil bir ilim dalı haline gelmemiş olduğu; dolayısıyla *el-Kitâb*'ın sadece nahiv kavramlarını ele alan bir eser olmayıp Arapça ilimlerini (علوم العربية) içeren bir eser olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. *el-Kitâb*'ın muhtevasına göz atılacak olursa, lugatten (kelime bilgisi) sarf ve nahve, belâgat bilgilerinden kıraat ve tecvide kadar Arap diliyle şöyle veya böyle alâkadar her alandan bilgiye rastlanabilmektedir. Sîbeveyhi'nin yaşadığı dönemde nahiv henüz, birtakım kurallara bağlanmış, cümle içindeki kelimelerin doğru okunmasını, doğru kullanılmasını sağlayan müstakil bir bilim dalı olarak değil, aksine Arap kelâmını doğru anlayıp doğru kullanmayı öğreten bir ilim olarak görüldüğü için *el-Kitâb*'da, bahsedilen konuların tamamıyla ilgili bilgilere rastlamak mümkündür.

Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'da, belâgat konularını işlerken kullandığı kavramların, daha sonraki dönemlerde belâgat kitaplarında kullanılan ve mânaları oturmuş kavramlarla aynı olduğunu düşünmek pek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

Sîbeveyhi'nin belâgat konularını ele alışı şu örneklerde görülebilir: Sîbeveyhi, "Araplar'ın sözde genişlik (اتساع) icâz ve ihtisar için fiilin mânada değil lafızda kullanılması babı" başlıklı bab altında "وأسأل القرية" (Yûsuf 12/82) âyetini örnek göstererek burada asıl kastın "köy" değil "köy ahalisi" olduğunu belirtir. Kezâ "بل مكر الليل والنهار"

(Sebe' 34/33) "Aksine gece ve gündüzün hilesidir" âyetinde kastedilen mânânın "Gece gündüz sizin yaptığınız hileler" olduğunu söyler.⁶⁹

Sibeveyhi'den sonra Câhiz (ö. 255/869), kitaplarında belâgatla ilgili konulardan uzun uzadıya bahsetmiş ve kitaplarını edebî ve belîğ sözlerle doldurmuştur. Eserleri onun ansiklopedik bilgi birikiminin ve edîp yönünün âdeta bir yansımasıdır. Dil ve edebiyat konusundaki derin bilgisini ince bir tasvir ve güzel bir üslupla kitaplarına dökmeyi bilmiştir. O, canlı ve akıcı bir Arapça'ya sahiptir. Sözün iyisini ve belîğini anlama konusunda başkalarına nasip olmayan bir tecrübeye sahip olmuştur.

Câhiz kitaplarında, beyan, fesahat ve belâgat kavramlarını ele almıştır. Ancak onun döneminde henüz bu kavramlar kesin tariflerle birbirinden ayrılmış değildi. Esasen bu durum, onun belâgat kavramına yüklemeye çalıştığı mânadan açıkça anlaşılabilir. Câhiz, çeşitli milletlerin belâgat anlayışlarını naklettikten sonra, Araplar'ın belâgat kavramına verdiği mânayı Attâbî'nin (ö. 220/835) diliyle "Sana meramını, tekrar yapmaksızın, konuşmada tutukluk yaşamaksızın ve yardım almaksızın anlatabilen kişi belîğ kişidir" diyerek nakleder.⁷⁰

Câhiz, Attâbî'nin bu görüşü hakkında kitabının başka bir yerinde şöyle bir değerlendirme yapar:

Attâbî, 'sana meramını anlatabilen herkes belîğdir' derken, her kim olursa olsun ve kullandığı söz gramer açısından hatalı da olsa, belâgat açısından kusurlu da olsa, madem biz onu anlıyorsak, bu kişi belîğdir, mânasına gelmez. Zira biz bir İranlı'nın veya bir Horasanlı'nın konuştuklarından ne demek istediğini anlayabiliriz. Dolayısıyla belâgatın dinleyicinin konuşanın sözünü anlamasından ibaret olduğunu iddia eden kişi, fesahatle dil tutukluluğunu, yanlışla doğruyu, anlaşılmasız söz söylemekle mânası apaçık olan söz söylemeyi, gramer hatalı sözle dosdoğru olanını aynı kefeye koymuş olur... Durum böyle olsaydı, aslında biz kedinin mırlamalarından ve köpeğin havlamalarından da birçok şey anlıyoruz (yani onların da bir tür belîğ sayılması gerekirdi). Attâbî'nin burada kastı, konuşmacının meramını, fasih Araplar'ın tarzında dile getirebilmesidir.⁷¹

.....

69 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 212.

70 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 112.

71 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 147-148.

Câhiz eserlerinde belâgatla ilgili sayılabilecek birçok konuya da temas etmiştir. Bunlardan biri, “Dille İlgili Ayıplar” başlığı altında incelediği “pelteklik” konusudur. Aynı konuya, hatiplerin kusurlarını işlerken de değinmiştir.⁷²

Sözün belîğ olması için konuşmacının muktezâ-i hâle müracaat etmesinin (durumun gereğine uygun konuşma) gerekli olduğuna dikkat çekmiş ve konuşulan kişiye göre sözün çeşitli tabakaları bulunduğunu ifade etmiştir:

Sözün, sokak dili olmaması gerektiği gibi, mânası kimse tarafından bilinmeyen garip kelimelerden de oluşmaması gerekir. Ancak konuşmacı bedevî ise bu tarz kelimeleri tercih edebilir. Çünkü sözün vahşi olanını insanların vahşi olanları anlar. Esnaf dilini esnafın anlaması gibi. İnsanlar nasıl birbirlerinden farklı iseler, konuşmaları da farklıdır. Kelâmın sağlamı olduğu gibi cürûğü, güzel ve hoş olduğu gibi, çirkin ve iğrenci, hafifi ve ağırı vardır. Hepsi de Arapça’dır. Her bir türüyle de insanlar konuşmuşlardır...⁷³

Câhiz’in belâgat konularını ele alışındaki hususiyetlerden biri de, meselenin hem teorik hem de pratik yönüne temas etmesidir. Yani belâgat kavramlarını ve diğer konuları açıklarken sürekli örnekler vermiş ve açıklamalar yapmıştır. Meselâ bed’ konusunu ele aldığı anda bu konuda başarılı görülen kişileri ve şairleri teker teker saymıştır.⁷⁴

Câhiz eserlerinde mecaz ve teşbihi de ele almıştır. Belâgatın bu iki önemli konusunu *el-Beyân ve’t-tebyîn*’de çeşitli yerlerde çok güzel örneklerle zikrettiği gibi, *Kitâbü’l-Hayevân* isimli eserinde de, konuyla ilgili derinliğini gösteren değerli açıklamalar yapmıştır. Meselâ *Kitâbü’l-Hayevân*’da, Nazzâm’ın (ö. 231/845) “kumûn” (gizlilik)⁷⁵

.....

72 Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 51.

73 Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 135.

74 Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 64; III, 280, 281.

75 Câhiz, Nazzâm’ın “kumûn” düşüncesini şöyle açıklar: “Elbisenin, odunun ve pamuğun yanması, içlerinde zaten mevcut olan ateşin onlardan çıkmasıyla olur. Ona göre yanmanın (ihtirak) tevili budur. Yoksa başka bir yerden gelen bir ateş bunları yakmamaktadır. Aksine odunda gizli olan ateş, ortaya çıkma gücü bulamamaktadır. Ancak başka bir ateşle yan yana geldiğinde ondan destek alır ve böylece ortaya çıkmasını engelleyen durumu alt ederek ortaya çıkar. Ortaya çıktığında da, odun cüzlerine ayrılır, kurur ve dayanıksızlaşır. ➡

hakkındaki görüşlerini tartışırken, mecaz konusuna değinmiş ve Arapça'daki “e-k-l”⁷⁶ (yemek) ve “z-v-k”⁷⁷ (tatmak) köklerinin mecazi kullanımlarına örnekler vererek işaret etmiştir. Bu meyanda “e-k-l” kökünün Arapça kullanılan mecazi mânalarına işaret ettikten sonra,⁷⁸ âyet ve şiirlerden örneklerle izahlarını zenginleştirir. Burada bahsettiği âyetlerden örnek vermek gerekirse, Nisâ süresinin 10. âyeti ile Mâide süresinin 42. âyeti zikredilebilir. Birincisi şöyledir:

“إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا”

“Şüphesiz o kimseler ki yetimlerin mallarını haksız yere yerler, muhakkak karınlarında sırf bir ateş yemiş olurlar.” İkincisi de şöyledir: “أَكْأَلُونَ لِلْأُنثَىٰ” “Haram olanı da pek çok yiycilerdir.”

Câhiz bu âyetlerdeki mecazi kullanımı şu şekilde açıklar: “Bu kişiler gerçekte söz konusu mallardan bir gram yememiş fakat bununla birlikte haram içeceklerden içmiş, elbiselerden giymiş, hayvanlara binmiş olsalar da, onlar hakkında yemek kavramı kullanılabilir.”⁷⁹

Yine Câhiz'in bir özelliği olarak, onun dille ilgili açıklamalar yaparken, belâgat kavramlarına da sıkça temas ettiği görülmektedir.

«طَوَفْتُ سَحَابَةً تَقْشَاهَا تَبْكِي عَلَىٰ عِرَاصِهَا عَيْنَاهَا»

“Ona bir bulut parçası gelmiş ve boş arazilerine gözyaşlarını dökmeye başlamıştır.”

beytini açıklarken, şairin burada, yağmuru istiare ve bir şeyi başka bir isimle anma –şayet onun yerini tutuyorsa- yöntemiyle kullandığını söyler.”⁸⁰

Bazı araştırmacılar Câhiz'in belâgatla ilgili değerlendirmelerine bakarak, “Cahiz ve muasırlarının benzeyen ve kendisine benzetilen arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde değerlendirdikleri ve Kur'an edebiyatı da dahil olmak üzere, edebî ürünleri eleştiri ve belâgat

.....

Bu, ateşin ondaki etkisinden dolayıdır. Öyleyse senin bir şeyi yakman demek, onda zaten var olan ateşi ortaya çıkarman demektir” (bk. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 20-21).

76 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 25-28.

77 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 28-34.

78 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 23-25.

79 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 25.

80 Câhiz, *Kitâbü'l-Beyân ve't-tebyîn*, I, 142.

kriterlerine göre hürriyet ve kesinlik içerisinde inceledikleri” kanaatine sahip olmuşlardır.⁸¹

Ancak, Şevkî Dayf'ın haklı bir şekilde vurguladığı gibi, “Câhiz her ne kadar kitaplarında çeşitli beyan yöntemlerine ve bedî konularına temas etmiş olsa bile, bunları ele alırken belli kriterleri esas alarak değerlendirme yapmamıştır. Onun yaptığı şey, belâgatla ilgili örnekleri zikretmek olmuştur. Ancak nâdiren onun vermiş olduğu bir örneğin, bir belâgat kuralına uygunluğunu önemsedğini görürüz.”⁸²

Bu da göstermektedir ki belâgat konuları hakkında birçok yazısı olsa bile, Câhiz bunları, bu ilmin terimlerini izah etmek için kullanmamıştır. Aksine o, sahip olduğu eşsiz edebî zevki ve zengin kültürü, karşılaştığı metinlerin izah ve yorumlarında, güzellik noktalarına işaret etmekte kullanmıştır. Bunu yaparken de, sık sık Kur'an âyetlerine ve edebî örneklere başvurmuştur.⁸³

Burada Mâzin'in, Câhiz'in bu özelliğiyle ilgili değerlendirmesini nakletmek uygun olacaktır:

Bizce, Câhiz'in ele aldığı konularda edebî örneklemeleri bolca zikretmesi onu belâgatın kavramlarını tarif etmekten alıkoymamıştır. Aksine o, bu üslubu bilerek tercih etmiştir. Şayet diğer müelliflerde olduğu gibi terimlerle ve tariflerle ilgilenseydi bunu da kolaylıkla yapabiliirdi. Bununla birlikte onun tercih etmiş olduğu üslûbun bizim açımızdan daha faydalı olduğunu söylemek gerekir. Zira bu üslûp, ancak doğuştan gelen bir edebî kabiliyetle takip edilebilir. Halbuki ilim dalını bölümlere ve bablara ayırmak, çeşitli kavramlarını tarif etmek gibi konulara gelince, bunu herhangi bir ilmin nazarı yönünü tamamlamış herkes –bu nazariyatı uygulama tecrübesine sahip olmasa da- yapabilir.⁸⁴

Câhiz'in bu dikkat çekici üslûp özelliğinden dolayı, edebiyat tarihi yazarlarından Şevkî Dayf onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Câhiz, 'tartışmasız bir şekilde, Arap belâgatının kurucusudur' dersek mübalağa etmiş olmayız. Zira sadece bu konuyla ilgili olarak *el-Beyân ve't-tebyîn*'i kaleme almış ve bu kitabına, hem kendi hem de muasırlarının

.....

81 Nevfel, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, s. 139; Sellâm, *Eserü'l-Kur'an*, s. 80-98.

82 Dayf, *el-Belâga*, s. 56.

83 Mübârek, *el-Mücez*, s. 58.

84 Mübârek, *el-Mücez*, s. 59.

birçok düşünce ve görüşlerini dercetmiştir. Bununla yetinmemiş, önceki nesillerin görüşlerini de zikretmiş hatta zaman zaman, Arap olmayanların görüşlerini de kaydetmiştir. Nitekim *el-Hayevân* kitabında da Kur'an'daki belâgat kullanımlarına dair analizler yapmıştır. Şüphesiz onun, Kur'an'ın nazmı konusunda kaleme aldığı ve maalesef günümüze ulaşmayan kitabında belâgatla ilgili birçok düşüncesinin var olduğu şüphesizdir. O her ne kadar düşüncelerini ince tariflerle süslenmiş kurallar şeklinde dile getirmemiş olsa da, her hâlükârda onları kendisinden sonra gelenlerin rahatça anlayacağı şekilde bol örneklerle süslemiştir.⁸⁵

Nitekim Seyyid Nevfel de aynı noktaya işaret ederek, Câhiz'in belâgat ilminin kurucusu olarak kabul edilmesi gerektiğini, zira hem çağdaşlarından hem de önceki nesillerden kendisine ulaşan bilgileri bir araya getirdiğini, bunları açıklayıp ilâvelerde bulunduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶

Câhiz'den sonra, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (ö. 286/900) *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb* adlı kitabıyla belâgat tarihindeki yerini almıştır. Başlığı her ne kadar kitabın sadece edebiyat ve dile dair olduğu izlenimini oluştursa da, Müberred belâgatla ilgili birçok meseleye de değinmiştir. Kitabında yer alan rivayetlerin bir kısmı Câhiz'in rivayetleriyle paralellik taşımaktadır. Meselâ Attâbî'nin belâgat tarifi böyledir: "Attâbî'ye 'Belâgatın en güzel tarifi nasıldır?' diye soruldu. O şöyle cevap verdi: Konuşmacının meramını ifade edememesi sebebiyle dinleyenin yanlış algılama durumuna düşmesi ve dinleyenin yanlış anlamasından dolayı da söyleyenin âciz kalmamasıdır."⁸⁷

Müberred bu eserinde belâgatla ilgili sayılabilecek, sözün kusurları (uyübü'l-keâm), açık ve anlaşılır olması (vuzûhu'l-keâm)⁸⁸, ifâde-i meram edememek (istiâne, iy), mânanın doğruluğu (sıhhatü'l-ma'nâ) gibi konuları ele aldığı gibi, i'câz, müsâvat, itnâb, el-ihtisârü'l-mufhim, el-itnâbü'l-mufahham⁸⁹ gibi konulara da temas etmiştir.

.....

85 Dayf, *el-Belâga*, s. 57-58.

86 Nevfel, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, s. 170.

87 Müberred, *el-Kâmil*, IV, 104.

88 Müberred, *el-Kâmil*, I, 28.

89 Müberred, *el-Kâmil*, I, 27.

Müberred, gerçek mânasının dışında kullanılan kelime ve kalıplara da işaretlerde bulunmuştur. Meselâ Abdullah b. Muâviye'nin şu şiiri buna bir örnek olarak kaydedilebilir:

«أَأَنْتَ أَجَى مَا لَمْ تَكُنْ لِي حَاجَةً فَإِنْ عَرَضَتْ أَقْبَنْتُ أَنْ لَا أَحَايَا»

“Sen benim sadece ihtiyacım olmadığı zamanlarda mı kardeşimsin? Bir ihtiyacım ortaya çıksa anlıyorum ki benim hiçbir kardeşim yoktur.”⁹⁰

Müberred bu beyti açıklarken, buradaki soru edatının soru mânasında olmayıp, aksine ‘takrir’ mânası taşıdığını dile getirmektedir. Dolayısıyla beytin ifade ettiği mâna şudur: “Ben, senin bana kardeşlik iddianı test ettim. Gördüm ki gerçekten sana ihtiyacım olduğunda ortalıkta görünmüyorsun.”⁹¹ Kezâ Müberred “أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ” (el-Mâide 5/141) âyetinde de, buradaki soru üslûbunun “azarlama / kınama” mânası ifade ettiğini belirtmektedir.

Kitabında belâgatla ilgili birçok konuya yer veren Müberred, teşbihe –belki de belâgatın en önemli konularından biri olması sebebiyle- özel bir yer vermiştir. O, bu konuya kitabının değişik yerlerde defalarca temas etmekle yetinmemiş, ayrıca “Bâbü’t-teşbih” başlıklı bir bölüm tahsis etmiştir.⁹² Bu bölümde, kendi ifadesiyle, önceki Araplar’dan rivayet edilen güzel/doğru teşbihleri (النشبه المصيب) zikrettiği gibi, bu eski nesli takip eden yeni neslin / muhdeslerin teşbihlerine de yer vermiştir. Bu bölümde, teşbihleri sadece zikretmekle yetinmemiş, zaman zaman teşbihler arasında değerlendirmeler yapmış, hangi teşbihin daha güzel olduğuna dair düşüncesini de kaydetmiştir. Teşbih için kullandığı sıfatların çokluğuna ve çeşitliliğine bakıldığında Müberred’in bu konuya ne kadar önem atfettiği kolayca anlaşılabilir. Onun teşbih için kullandığı sıfatların bir kısmı şunlardır: Musîb,⁹³ mahmûd,⁹⁴ müstahsen,⁹⁵ et-teşbihu’l-muttarid

.....

90 Bu beyit, Abdullah b. Muâviye’ye nispet edilmektedir (bk. Ebû’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, I, 303).

91 Müberred, *el-Kâmil*, I, 172.

92 Müberred, *el-Kâmil*, III, 25.

93 Müberred, *el-Kâmil*, II, 18; III, 27, 31, 32, 67.

94 Müberred, *el-Kâmil*, III, 29.

95 Müberred, *el-Kâmil*, III, 32, 98.

alâ elsineti'l-Arab,⁹⁶ acıb,⁹⁷ hasen,⁹⁸ haşin,⁹⁹ mütecaviz müfrit,¹⁰⁰ hulv karîb,¹⁰¹ kâsîd sahih,¹⁰² baîd,¹⁰³ ceyyid,¹⁰⁴ hasen mustatrafi,¹⁰⁵ melih,¹⁰⁶ câmi',¹⁰⁷ mukârib.¹⁰⁸

Teşbih hakkındaki bakış açısına bir örnek olması açısından da İmru'ülkays'ın şu beyti hakkındaki değerlendirmelerini burada nakletmek uygun olacaktır:

«كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُتَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي»

“Kartalın yuvasının önündeki taze ve kuruyup buruşmuş kuş yürekleri âdeta hünnap meyveleri ve çürüyüp kurumuş hurma taneleridir.”

Bu beyit Müberred'e göre, râvilerin söz birliği ile teşbih konusundaki en güzel beyittir. Zira o bir tek beyitte, bir şeyin iki farklı halini, iki farklı şeye benzetmeyi başarabilmiştir.¹⁰⁹ Beytin mânası kolay bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira şair, parçalanmış kuşların taze yüreklerini, hünnap meyvelerine, kuruyup büzüşmüş yüreklerini de, kalitesi düşük, eski kuru hurmalara benzetmiştir. Müberred burada, şaire yöneltebilecek olan, niçin, onlar daha soğumamışken hünnap gibidir, kuruduğunda ise eski hurma gibidir, demediği eleştirisine ise şöyle cevap verir: Fesahat sahibi, sezgisi güçlü ve zeki bir Arap, sözü anlaşılabilir şekilde söyler. Anlaşılabilme sınırına ulaşmış bir söze fazladan yapılan ekleme, söz söyleme sanatında âcizlik olarak değerlendirir. Nitekim “وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا” (Ve O'nun rahmetindendir ki sizin için geceyi ve gündüzü

.....

96 Müberred, *el-Kâmil*, III, 76.

97 Müberred, *el-Kâmil*, III, 26, 27, 35, 99.

98 Müberred, *el-Kâmil*, III, 35, 84, 109.

99 Müberred, *el-Kâmil*, III, 36.

100 Müberred, *el-Kâmil*, III, 36, 39, 95, 96.

101 Müberred, *el-Kâmil*, III, 82.

102 Müberred, *el-Kâmil*, III, 97.

103 Müberred, *el-Kâmil*, III, 98.

104 Müberred, *el-Kâmil*, III, 103, 105.

105 Müberred, *el-Kâmil*, III, 105.

106 Müberred, *el-Kâmil*, III, 105, 111, 112.

107 Müberred, *el-Kâmil*, III, 109.

108 Müberred, *el-Kâmil*, III, 84.

109 Müberred, *el-Kâmil*, III, 25.

yarattı. Tâ ki onda sakin olasınız ve O'nun fazlından isteyesiniz [el-Kasas 28/73]). Gerçek şudur ki bu âyetin muhatapları, ne zaman dinleneceklerini ve ne zaman çalışacaklarını zaten biliyorlardı.¹¹⁰

O, teşbihin belli kurallara göre yapıldığına da dikkat çekmiştir:

Bil ki: Teşbihin bir tarifi vardır. Zira nesneler çeşitli açılardan birbirine benzer ve çeşitli açılardan farklılaşır. Teşbihin benzeme yönlerinden hangisiyle yapıldığına bakılmalıdır. Meselâ bir yüz, güneş ve aya benzetildiğinde, bununla yüzün parlaklığı kastedilir yoksa büyüklüğü ve yakıcılığı kastedilmez.¹¹¹

Müberred, teşbihi mânası açısından değerlendirerek dört başlık halinde tasnif etmiştir. Bunlar, müfrit, musib, mukârib ve baîd teşbihlerdir ki bu sonuncusu açıklama yapılmadan anlaşılması zor teşbih demektir.¹¹²

Müberred'in *el-Kâmil*'indeki bu izahlar ve belâgat ilimlerini bu şekilde tafsilatlı olarak ele alması ve örneklendirmesi, onun çağındaki ilim adamlarının belâgat ilimlerini nasıl gördüklerine ve değerlendirdiklerine dair ipuçları sunmaktadır. Filhakika Müberred'in *el-Kâmil*'i kendisinden sonra gelecek olanların istifade ettiği zengin bir edebiyat kaynağı olarak kalmıştır. Onun bu kitabı, belâgat konularının nazari açıdan ele alındığı ilk kitap olarak kabul edilen ve öğrencisi Abdullah b. Mu'tez (ö. 296/908) tarafından kaleme alınan *el-Bedî*'e yol göstermiştir.

3. Edebiyat Eleştirisi Kitaplarında Belâgat

a. İbnü'l-Mu'tez ve *el-Bedî*'i

Belâgat tarihinin buraya kadar anlatılan kısmı, gerçek mânada belâgat ilmine dair eserlerin yazıldığı merhaleyi değil, hazırlayıcı merhaleyi ifade etmektedir. Gerçek mânada belâgat ilmiyle ilgili telifler -genel kabule göre- Abdullah b. Mu'tez'in *el-Bedî*' isimli kitabını kaleme almasıyla başlar. Dolayısıyla bu eser, müstakil olarak belâgat konusunda telif edilen ve doğrudan belâgat konularını işleyen ilk eser olarak değerlendirilmektedir. İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) Arapça'yı

.....

110 Müberred, *el-Kâmil*, III, 25.

111 Müberred, *el-Kâmil*, III, 41.

112 Müberred, *el-Kâmil*, III, 95.

Basra ve Kûfe'nin üstatları olan Müberred ve Sa'leb'den (ö. 291/904) öğrenmiştir.¹¹³

Belâgat tarihi açısından İbnü'l-Mu'tez'in önemi, onun eski (klasik) şiir taraftarlarıyla yeni tarz şiir (bedî) taraftarları arasındaki polemiklerin zirveye taşındığı bir dönemde yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisi de belîğ bir edebiyatçı ve doğuştan kabiliyetli bir şair olan İbnü'l-Mu'tez, bu kalem kavgalarına katılarak kendi görüşlerini dile getirmiştir. O bunu yaparken, Arap kültürüne derin vukufunu ve edebiyatın -ister düz yazıda ister şiirde olsun- her alanında kabiliyetini göstermiş ve zamanın usta belâgat sahibi âlimlerinden sayılmıştır. Edebiyatın çeşitli alanlarında onun üzerinde eseri vardır.¹¹⁴ Bu eserlerinden sadece bir kısmı günümüze ulaşmıştır ki belâgat tarihinde haklı olarak onu belâgat ilminin kurucusu unvanına kavuşturan *el-Bedî* kitabı bunlardan birisidir.

İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî* kitabını kaleme aldığı anda, belâgat konularının bazılarını nazarî olarak inceleyen ilk kitap gün yüzüne çıkmış oluyordu. Muhakkak ki ondan önce de edebiyatın çeşitli konuları farklı kitaplarda ele alınmıştır. Fakat bu, çoğunlukla, bir Kur'an âyetini, bir hadisi, bir nesir veya şiir rivayetini izah ederken dolaylı olarak yapılan açıklamalardan ibaret kalıyordu. Halbuki onun kitabı, bizzat belâgat konularını hem nazarî hem amelî açıdan incelemek için telif edilen ilk kitap olma özelliğini taşıyordu. İbnü'l-Mu'tez, belâgatın (bedî) bütün dallarını toplayan ilk eserin kendisi tarafından kaleme alınan bu eser olduğunu dile getirmekte¹¹⁵ ve bu eserini 274 (887) yılında yazdığını kaydetmektedir.¹¹⁶

İbnü'l-Mu'tez'in bu kitapta temel iddiası, Beşşâr b. Bürd, Müslim b. el-Velîd, Ebû Nûvâs ve Ebû Temmâm gibi yeni (muhtes) şairlerin bedî adını verdiği edebî sanatların, kendileri tarafından ihdas edilmediği, aksine kadim edebî eserlerde bu sanatlara ait bolca örnek bulunduğudur. Bununla birlikte bu konuda kitap telif etmiş olmasını, onun bu sanatların edebî ürünlerde sıkça kullanılmasını tasvip ettiği şeklinde yorumlamamalıdır. Zira o, bu sanatlara kendini çok kaptırdığını, edebî ürünlerinde yoğun olarak kullandığını, bazan

113 Daha detaylı bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 406.

114 İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 293-294.

115 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 56.

116 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 152.

çok güzel düşünse de iyi yapamadığını belirtmiş ve bunun “ifratın sonucu ve israfın bir meyvesi olduğunu”¹¹⁷ kaydetmiştir.

İbnü'l-Mu'tez'i bu konuda öncü konumuna yükselten hususlardan biri de, bedî kavramına yeni bir mâna kazandırması ve böylece bedî, edebî üslûbun eleştirisinde bir kriter haline getirmesidir. Daha önce şiirle ilgili değerlendirme ve eleştiri yapanlar genellikle; bu garip bir kelimedir, bu mübtezel bir kelimedir, bu düşük bir mânadır, bu güzel bir mânadır gibi, dil, nahiv ve mâna açısından yaptıkları eleştirilerle yetinirken, İbnü'l-Mu'tez ile birlikte, edebî eleştiri yeni bir kriter daha kazanmıştır. Bu da bedî sanatlarının kullanımudur.¹¹⁸

Bununla birlikte buradan, bedî kavramını ilk defa İbnü'l-Mu'tez'in kullandığı anlaşılmamalıdır. Ondan önce de bu kavram başkaları tarafından kullanılmıştı. Meselâ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*'de bu kavramı birkaç defa kullanır.¹¹⁹ Onun Eşheb b. Rumeyle'nin şiirinde geçen “sâidü'd-dehr” (zamanın pazusu, kolu) ifadesini izah ederken, “Bu bir temsilî kullanımdır, şiir râvilerinin ‘bedî’ dediği işte budur” ifadesinden, bedî kavramının kullanımının daha eskilere dayandığı rahatlıkla anlaşılabılır.¹²⁰ İbnü'l-Mu'tez'in orijinalligi, bedî konuları için müstakil bir kitap telif etmesinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim, o bu kitabını, -mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre- çağdaşı olan bazı bilginlerin, bedî sanatını ilk kullanan şairlerin Beşşâr b. Bürd, Müslim b. Velîd ve Ebû Nüvas olduğunu iddia etmelerine karşı çıkarak, bu sanatın, kadim şiirde, Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbeden nakledilen sözlerde de bulunduğunu ispat etmek için kaleme almıştır. Yine İbnü'l-Mu'tez'in ifadesine göre, yukarıda isimleri sayılan şairlerin bedî sanatının ilk kullanıcıları olarak tanınmasının sebebi, bu şairlerin şiirlerinde bedî dair sanatları çokça kullanmalarıdır.¹²¹

.....

117 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 58.

118 Mübârek, *el-Mûcezz*, s. 73, 74.

119 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 64; III, 280, 281.

120 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 280.

121 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 72-73, 75.

İbnü'l-Mu'tez bedîi beş ana başlık altında incelemiştir. Bunlar: "İstiare,¹²² cinas (tecnis),¹²³ mutabakat,¹²⁴ reddü a'câzi'l-kelâm alâ mâ tekaddemehâ (raddü'l-acüz ale's-sadr)¹²⁵ ve el-mezhebül-kelâmî"dir.¹²⁶ Tartışmacıyı ikna edip susturan delil zikretmek anlamında söz güzellikleri arasında zikrettiği bu türü Câhiz'in ortaya koyduğunu belirten İbnü'l-Mu'tez,¹²⁷ bu nevi bir bedî' türünü Kur'an'da asla görmediğini çünkü bunun tekellûf koktuğunu söylemektedir.¹²⁸

İbnü'l-Mu'tez kitabını bu beş ana başlık altında düzenlemesinin, bir sınırlama ifade etmediğini, bedî' ile ilgili daha birçok konu bulunduğunu, kitabının bu şekilde telif edilmesinin de cahilliğinden kaynaklanmayıp bilinçli bir tercih olduğunu belirtir. Buna sebep olarak da edebiyatla yeni ilgilenmeye başlayanlar (müteeddip) için bu yöntemin daha faydalı olacağını gösterir.¹²⁹

Filhakika, o, bu beş ana başlığı inceledikten sonra, "mehâsinü'l-kelâm ve's-şi'r" (söz ve şiir güzellikleri) adını verdiği on üç küçük başlık daha açmıştır. Bunlar, "İltifât, i'tirâdü kelâm fî kelâm lâ yütimmü eş-şâir ma'nâhu sümme yeüdü ileyh feyütimmühü fî beytin vâhid, rücû, hüsnü'l-hurûc min ma'nen ilâ ma'nâ, te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zemm, tecâhül'l-ârif, hezlün yürâdü bihi'l-cidd, hüsnü't-tadmîn, ta'rid, kinaye, ifrât fi's-sıfa, hüsnü't-teşbih, i'nâtü's-şâir nefsehü fi'l-kavâfi ve tekellûfuhü min zâlike mâ leyse leh ve hüsnü'l-ibdidaât"tır.¹³⁰

Böylece *el-Bedî'*'de İbnü'l-Mu'tez tarafından ele alınan başlıkların sayısı on sekize ulaşmaktadır. Bununla birlikte o, şu uyarıyı yapmaktan geri durmaz: "Sözün ve şiirin güzellik noktaları çoktur. Hiçbir bilgin, hepsine birden vâkıf olduğunu iddia etmemelidir."¹³¹

.....

122 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 76.

123 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 75.

124 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 124.

125 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 140.

126 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 147.

127 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 147.

128 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 147.

129 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 152.

130 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 152 vd.

131 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 152.

İbnü'l-Mu'tez bu kitabında, bedî konularına ait kendisinden önceki âlimlerden sadece ikisinin ismini zikretmiştir. Bunlardan birincisi Asmaî'dir (ö. 216/831) ki İbnü'l-Mu'tez ona ait '*Kitâbü'l-Ecnâs*'tan bahsetmektedir.¹³² İkincisi de Câhiz'dir ki *el-Mezhebü'l-kelâmî*'yi ona atfetmiştir.¹³³

İbnü'l-Mu'tez'in bu kitabın telifinde izlediği yöntem orijinal sayılabilir. O önce konu başlığının tarifini yapar, daha sonra konuyla ilgili mütekaddim ulemâdan ve muhdesûndan uygun örnekler verir. Son olarak da, bu hususta çok başarılı olmayan, kusurlu bulunan örnekleri sıralar. Verdiği örneklerin bir kısmını şerhetmiş ve hakkında yorum kaleme almış olmasına rağmen, bazı örnekleri sadece zikretmekle yetinmiştir.

İbnü'l-Mu'tez'in bu çalışması, edebî eleştiride yeni bir ölçütün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. O da, bedî kurallarına uygunluk-tur. Bu kitaptan sonra, edebî ürünler, bedî kurallarına uygun olup olmamalarına göre kabul görmeye veya reddedilmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu durum zaman geçtikçe ediplerin, eserlerini bu kriterlere uyumlu hale getirmek için söz konusu sanatları daha yoğun kullanmalarına sebep olmuştur.

İbnü'l-Mu'tez genelde dört kategoriye ayrılmış olan edebiyat eleştirmenlerinin dördüncü grubuna dahildir. Bunlar, dilciler ve nahivciler, muhdes şairler, yabancı kültürlerle bir şekilde âşına olan bilginler ve İbnü'l-Mu'tez'in de içinde bulunduğu bilgilerini eski dilcilerden almış olmalarına rağmen ilgilerini daha fazla muhdes şairlere yöneltmiş olan bilginlerdir.

İbnü'l-Mu'tez; Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Anzî'den istifade etmiştir. Şiirlerini Muhammed b. Yahyâ es-Sülî, diğer edebî eserlerini ise Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkî rivayet etmiştir.

İbnü'l-Mu'tez'in bu eserinden sonra, bu konuda peş peşe kitaplar yazılmaya başlanmıştır. IV. (X.) asırda yazılmış olan ve belâgatla edebî eleştirinin (nakd) yanyana bulunduğu yani belli kriterlere göre, edebî bir eserin veya şiirin iyi olup olmadığına karar verilen bu kitapların en bilinenleri arasında Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) *Nakdû's-şi'r*'i, Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene*

•••••

132 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 108.

133 İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 147.

beyne't-Tâiyyeyn'i, Kâdi Ebû'l-Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 392/1001) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*'i, Ebû Hilâl Hasan el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *Kitâbü's-Sinâateyn*'i sayılabilir.

b. Kudâme b. Ca'fer ve *Nakdû's-şî'r*'i

Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 337/948?) Abbâsî Halifesi Muktefi-Billâh ile (ö. 295/908) çağdaştır ve onun vasıtasıyla İslâm'a girmiştir. Kudâme, Arapça'yı Müberred ve Sa'leb gibi zamanının önde gelen bilginlerinden tahsil etmiştir. Kâtiplik, mantık, hesap, belâgat ve şiir eleştirisi gibi alanlarda başarılı olmuştur. Bu ilimlerin her birinde, vukûfiyetini gösteren değerli eserler telif etmiştir. Onun bütün bu ilimlerdeki başarısı belki de divan kâtibi olmasının yolunu açmıştır.

Kudâme b. Ca'fer'in aynı zamanda Grek, Fars ve Hint kültürüne aşina olduğu düşünülebilir. Zira yazdığı kitaplarında en azından o zamana kadar Yunanca'dan tercüme edilmiş olan eserlerin muhtevasına vâkıf olduğunu, tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh alanlarında birikimli olduğunu gösteren işaretler vardır.¹³⁴

Ancak onun belâgat tarihi açısından önem taşıyan eseri, *Nakdû's-şî'r*'idir. Bu eserde ilk dikkat çeken husus, mantığa dayanan tasnif ve taksimlerdir. Eserde, kavram tarifleri mantık ilminin kurallarına uygun şekilde yapılır. Meselâ şiirin tarifi şöyledir: "Şiir, mânası olmakla birlikte vezinli ve kafiye olan sözdür."¹³⁵ Bu tarifte geçen her unsurun bazı özellikleri vardır. Bu özellikler yeri geldiğinde açıklanır. Üslûbunu kavrayan bir kişi Kudâme'nin hangi konuyu kitabının hangi bölümünde anlatacağını tahmin edebilir. Zira o, mantık ilmi nasıl gerektiriyorsa o şekilde hareket etmektedir.

Nakdû's-şî'r üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şiirin tarifi ve unsurları (lafız, mâna, vezin, kafiye gibi), ikinci bölümde, güzel bir şiirin taşınması gereken şartlar, üçüncü bölümde ise bir şiiri güzel olmaktan çıkartan özellikler ele alınmıştır.

Kudâme bu eserinde, o dönemde henüz müstakil bir ilim haline gelmemiş olan belâgat ilmine ait bazı konuları da işlemiştir. Ancak o bu konuları belâgat ilminin birer konusu olmaları yönüyle

•••••

134 Mübarek, *el-Mücez*, s. 75; Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", s. 311.

135 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şî'r*, s. 3.

ele almamıştır. Aksine o, güzel ve yerinde söz söylemenin kurallarını tespit ederken birtakım konulara değinmiştir ki, bu konular daha sonra, beyan, meânî, bed'î olarak üç ana bölümde incelenecek olan belâgat ilminin konularını teşkil etmiştir. Kudâme'nin işlediği bu konular arasında, tasrî,¹³⁶ teşbih,¹³⁷ tetmim,¹³⁸ musâvat,¹³⁹ irdâf,¹⁴⁰ temsil¹⁴¹ ve îgâl¹⁴² örnek olarak sayılabilir. Onun, eserinde zikrettiği belâgat kavramlarının sayısı yirmiye ulaşmaktadır. Bunlardan yedi tanesinde İbnü'l-Mu'tez ile ortaktır.¹⁴³

Kendisinden sonraki müellifleri en az İbnü'l-Mu'tez kadar etkileyen Kudâme, şiir tenkidine bir sistem getirdiği bu eserinde bed'î terimini kullanmamakla beraber beyan ve bed'î ilimlerinin konularıyla meselelerini birlikte inceler, yeni edebî sanatlar ortaya koyar ve çeşitli teknik terimler üretip bunların tanımını vermek suretiyle Arap edebiyatının gelişimine katkıda bulunur. Bununla birlikte nazım kuralları üzerinde aşırı hassasiyet göstererek şiirin ruhuna ilişkin değerlendirmeleri ikinci plana ittiği görülmektedir.¹⁴⁴

Kudâme kendine has görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürçânî, Sekkâkî ve İbn Ebû'l-İsba' gibi önemli şahsiyetleri etkilemiş, kitabının çeşitli yerleri Merzûbânî'nin *el-Müveşşah*'ı ve İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin *el-Umde*'si gibi bu alanla ilgili birçok eserde ictibas edilmiştir. *Nakdû's-şi'r* üzerine Abdüllatîf el-Bağdâdî bir şerh hazırlamış, Arap dili ve edebiyatı münekkithlerinden Hasan b. Bisr el-Âmidî *Tebynû galati Kudâme b. Ca'fer fî Kitâbi Nakdi's-şi'r* ve Endülüslü şair, edip, tenkitçi İbn Reşîk el-Kayrevânî de *Tezyîfû Nakdi Kudâme* adıyla birer tenkit yazmışlardır. İbn Ebû'l-İsba', başta Âmidî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr olmak üzere ediplerin Kudâme'ye yönelttikleri eleştirilere cevap mahiyetinde *el-Mizân fî't-tercîh beyne kelâmi Kudâme ve husûmih* adlı bir kitap kaleme almıştır.¹⁴⁵

•••••

136 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 11.

137 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 36.

138 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 49.

139 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 55.

140 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 57.

141 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 58.

142 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 63.

143 Mübarek, *el-Mücezz*, s. 78.

144 Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", s. 311.

145 Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", s. 312.

c. Diğer Kitaplar

Bu dönemde, belâgat konularını ele alan başka kitaplar da kaleme alınmıştır. Bu kitapların yazarları, görüşlerini dile getirirken, çoğunlukla belâgat kavramlarından yararlanmışlardır. Bunlar arasında İbn Tabâtabâ'nın (ö. 322/934) *İyârü's-şî'r'i*, Âmidî'nin (Hasan b. Bîşr) (ö. 371/981) *el-Muvâzene beyne't-Tâiyyeyn*'ini ve Kâdî el-Cürçânî'nin (ö. 392/1001) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* adlı eserlerini zikretmek gerekir.

Yukarıdaki kitaplar, edebî eleştiri tarihi açısından önem taşıdıkları gibi, teşbih, istiare, cinas ve tıbâk gibi belâgat ilmi kavramlarını sık sık işlemeleri, edebî eserlerin güzel olup olmadığını belâgat kavramları ışığında değerlendirmeleri sebebiyle belâgat ilmi yönünden de dikkate değer çalışmalardır. Bu yüzden bu kitaplar hakkında “edebî eleştiri ile belâgatın mezcolduğu”¹⁴⁶ kitaplar tabirini kullanmak abartı olmayacaktır.

Aslında bu tarz teliflerin zaten olması gerektiğini de gözden ırak tutmamak gerekir. Zira eleştiri, belâgat kuralları göz ardı edilecek yapılamaz. Belâgat da edebiyat olmazsa mânasını yitirir. Tarihi sürece bakıldığında, belâgatın donuklaşarak ruhunu kaybetmesi, birtakım kavramlar ve tariflerden ibaret kalması, edebî eleştiriden uzaklaşmaya paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷

İyârü's-şî'r kitabında İbn Tabâtabâ şiir sanatından, şiirdeki belâgattan ve şairin bu belâgata nasıl ulaşabileceğinden bahseder. O şiir sanatını ele alırken, özellikle teşbih konusu üzerinde durur. Teşbihe, belâgat kavramları arasında ayrı bir önem atfeder, detaylı açıklamalara girişir, teşbihin türlerini ve teşbihle ilişkili konuları inceler.

Âmidî (Hasan b. Bîşr) ise *el-Muvâzene*'sinde Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Buhtûrî'nin (ö. 284/897) şiirlerini, belâgat kavramları, lafız ve mânâ uygunluğu ve şiirlerinin lafız veya mânalarının çalıntı olup olmadığı açısından kıyaslamaktadır. O bunu yaparken her iki şairin kullandığı edebî kavramların çoğunu ele alır. Böylece ikisi arasında adaletli bir kıyaslama yapmayı amaçlar. Her iki şairin eserlerindeki teşbihleri, istiareleri ve diğer belâgat konularını tahlil

•••••

146 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 79.

147 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 80.

ederek, ikisinden hangisinin daha iyi olduğu hakkında bir sonuca varmaya çalışır. Âmidî'nin belâgat tarihi ve şiir tenkidi alanında önem taşıyan bu eseri birçok defa neşredildiği gibi Veled Çelebi tarafından Türkçeye tercüme de edilmiştir.¹⁴⁸

Kâdî el-Cürcânî *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* adlı eserine, çeşitli belâgat kavramlarını anlattığı -istiare, teşbih, temsil gibi- uzun bir mukaddime ile başlar. Cürcânî'nin Mütenebbî ve düşmanları arasında ara buluculuk yapmaya soyunduğu bu eserinde de, belâgatla ile nakdin (edebî eleştiri) iç içe girdiği görülür veya daha doğru ifade ile belâgat nakdin temel bölümlerinden birisi olarak işlenir.

Bununla birlikte, *İyârü's-şî'r*, *el-Muvâzene* ve *el-Vesâta'yı*, bugünkü mânada yani belâgat ilimlerinin birbirinden ayrıldığı ve kavramlarının nihaî şeklini aldığı mânada, birer belâgat kitabı saymak mümkün değildir. Bu kitaplardan sonra, nesir ve şiir olarak sözün güzelliğini doğrudan konu alan başka eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbü's-Sinâateyn*'i, İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) *Kitâbü'l-Umde fi sinâati's-şî'r ve nakdih*'i, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) *Sırrü'l-fesâha*'sı zikredilmelidir.

Kitâbü's-Sinâateyn, el-Umde ve Sırrü'l-fesâha

Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah el-Askerî,¹⁴⁹ (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbü's-Sinâateyn el-kitâbe ve's-şî'r* (veya *en-nazm ve'n-nesr*)¹⁵⁰ adlı eserine, kendisini belâgat ve fesahat konusunda bir eser telif etmeye sevkeden sebebi izah ettiği bir mukaddime ile başlamıştır. O bu mukaddimesinde şöyle der: "İlimlerin öğrenmeye en lâıyığı ve hıfzetmeye en yakışanı –tabii ki mârifetullahtan sonra- belâgat ildir ve fesahat bilgisidir. Zira Allah'ın kitabının mucize oluşu bunlarla bilinir ..."¹⁵¹ Sözlerine devam eden Ebû Hilâl, bu ilme sahip olmayan kişinin başka güzel özelliklere sahip olsa bile insanlar arasında değersiz olacağını, zira bu ilmi bilmemenin bu kişinin sahip olduğu diğer

.....

148 Durmuş, "Âmidî, Hasan b. Bîşr", s. 56.

149 Hayatı hakkında bk. Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl", s. 489.

150 Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl", s. 489.

151 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 1.

güzellikleri örteceğini ifade eder. Zira böyle bir kişi, sözün iyisiyle kötüsünü, güzeliyle çirkinini ayırt etmekten uzaktır. Şiir veya nesir yazmak istese, iyiyle kötüyü birbirine karıştırır. Böylece cahilliği ortaya çıkmış olur.¹⁵²

Girişte bu uyarıları yapan Ebû Hilâl, daha sonra, kitabında bahsettiği konularla ilgili bolca örnekler verir. Bu meyanda, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'inden övgüyle bahseder. Bu kitabın birçok fayda ihtiva ettiğini, içerisinde çok güzel metinler, hutbeler, rivayetler bulunduğunu belirtir. Ancak bu eseri, belâgat ve fesahat konusunda “derli toplu bir kitap” olmaması yönüyle eleştirir: “Bütün bu güzelliklerine karşın, belâgat kavramlarının açık tarifleri, beyan ve fesahatın kısımları kitabın sağına soluna serpiştirilmiştir. Bunlar verilen diğer örnekler arasında kaybolup gitmiştir. Bunların ortaya çıkartılması kitabın dikkatlice okunmasını ve derin derin düşünmeyi gerektirmektedir.”¹⁵³

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hilâl'i böyle bir kitap yazmaya sevkeden en önemli etkenlerden biri, kendisinden önce hiç kimsenin bu konuda derli toplu bir kitap yazmamış olduğunu düşünmesidir. O, bunu “Ben de bu kitabımı söz sanatında ister düz yazı ister şiir olsun ihtiyaç duyulacak her şeyi içerir tarzda düzenlemeye karar verdim”¹⁵⁴ sözleriyle dile getirir.

Kitâbü's-Sinâateyn on bölümden oluşmaktadır. Bu on bölüm, toplam olarak elli üç fasla ayrılmıştır. Bu fasıllar, belâgatın lugat ve terim olarak konusunun belirlenmesinden sözün iyisini ve kötüsünü ayırttırmaya, söz sanatını bilmeye, iktibasın iyisinin ve kötüsünün nasıl olduğuna, îcaza, ıtına, teşbihe, secie vb. varıncaya kadar çeşitli belâgat kavramlarını ele alır.

Ebû Hilâl, bedîe ait sanatları otuz beşe ulaştırmıştır ki kitabının otuz beş faslında bunlar ele alınır. O bunu yaparken, kendinden önce bu alanda eser telif etmiş olan İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibilerin hakkını teslim etmeyi de ihmal etmez. Ancak kendisinin onların üzerine altı kavram daha eklediğini dile getirir.¹⁵⁵

.....

152 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 1

153 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 5.

154 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 5.

155 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 85.

Kitapta dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. O da, IV. (X.) asırda edebî kitapların üslûbunu ciddi şekilde etkileyen mantık ve kelâm üslûbunda edebî eser telif etme akımından kendini korumuş olmasıdır. Ebû Hilâl bu problemi farketmiş ve bu tarz bir üslûbun asil Arap belâgatına uymadığını belirterek, kitabı yazmakta ki amacının mütakellimlerin üslûbu üzere bir kitap telif etmek değil, yazar, şair ve söz ustalarının tarzında bir telif yapmak olduğunu dile getirir.¹⁵⁶ Gerçekten de kitabında verdiği örneklerin çokluğu, şiir ve düz yazının güzelini çirkininden iyisini kötüsünden ayırt etmede başvurduğu edebî zevki, onun bu düşüncesinde başarılı olduğunu göstermektedir.

el-Umde fi sınaati's-ş-i'r ve nakdih (el-Umde fî mehâsini's-i'r ve adâbih)

Başlığından da anlaşılacağı üzere, *el-Umde*, şiir sanatı ve şiir eleştirisi hakkında kaleme alınmış bir eserdir. Bu dönemdeki “edebî eleştirinin daha önceki kitaplarda da vurgulandığı gibi, belâgat ile iç içe bulunduğunu hatırlamak gerekir. Zira eleştiri genelde belâgat kuralları esas alınarak yapılıyor, bu da belâgat kavramlarının yeri geldikçe açıklanmasını zorunlu kılıyordu. Bu yüzden her ne kadar şiir ve şiir eleştirisi üzerine kaleme alınmış olsa da *el-Umde*, belâgat ve belâgat sanatlarıyla dolu bir kitaptır.

Kitap yüzün üzerinde babdan oluşmaktadır. İbn Reşîk (Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî) (ö. 456/1064) bu eserinde birçok edebî konu ve eleştiri problemini ele almıştır. Bunlar arasında şiirin üstünlüğü, şiirden hoşlanmayanlara verilecek cevap, İslâm'ın şiire karşı tutumu, bu tutumun yorumu, şiirin faydaları ve zararları sayılabilir. Ayrıca kadim ve muhdes şairlerden, çok şiire sahip olan ve olmayanlardan, şairlerin tabakalarından da bahsetmiştir.

İbn Reşîk *el-Umde*'nin bir babını şiirin tarif ve yapısına tahsis eder. Ayrıca vezin ve kafiye için de müstakil bablar tahsis etmiştir. Belâgat ilimleri konusunda, kendi çağına kadar gelen bütün birikimi değerlendirir ve her bir belâgat kavramına ayrı bir bab açar. Kendisinden önce bu alanda telif sahibi olan İbnü'l-Mu'tez'i zikrederek, onun bedîi beş ana başlıkla sınırladığını, bunların dışında kalanlara

.....

156 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 9.

“mehâsin” adını verdiğini, kendisinin ise gücünün yettiği kadar farklı başlık bulmaya çalıştığını kaydeder.¹⁵⁷

el-Umde, muhtevası itibariyle bu alanda yazılan ve aynı karakteristiği gösteren yani belâğatın eleştirisi ile (nakd) kaynaştığı kitapların genel özelliklerini taşır. Bu kitaplarda her iki alan da ayrıştırılamayacak şekilde iç içe işlenmiştir. Bununla birlikte *el-Umde*’nin belâgat kavramlarının neredeyse tamamını ihtiva etmesi ve kadim ulemânın bu konudaki görüşlerine yer vermesi itibariyle, belâgat tarihinde bir dönüm noktası veya en azından, o güne kadar gelen belâgat birikiminin derli toplu dile getirildiği bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

İbn Sinân el-Hafâcî ve *Sırrü’l-fesâha*’sı

İbn Reşk’in *el-Umde*’siyle benzer özellikler gösteren bir diğer kitap da İbn Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1073) *Sırrü’l-fesâha*’sıdır. İbn Sinân, şair ve aynı zamanda iyi bir ediptir. Maarretünnu’mân’da Ebû’l-Alâ el-Maarî’den ve Meyyâfârikîn’de Ebû Nasr Ahmed b. Yûsuf el-Menâzî’den ders almıştır. Halep civarındaki Kal’atüazâz’ın idarecisi iken, Mirdâsî Emîri Mahmûd b. Nasr ile arası açıldığı için 466 (1073) senesinde zehirlenerek öldürülmüştür.¹⁵⁸

Bu döneme kadar yazılan belâğata dair diğer eserlerde olduğu gibi, İbn Sinân fesahat ve belâgat bilgisinin, Kur’an belâgatını ve nazmı anlamak açısından, zorunlu olduğunu dile getirir. Bununla birlikte o, fesahat ve belâgat kavramlarını ayrıştırır. Ona göre “fesahat” lafızlarla ilgili bir özelliktir. Belâgat ise, mânaları da göz önünde bulundurulmak suretiyle yine lafızlarla ilgili bir özelliktir. Şüphesiz onun fesahat ve belâgat kavramları arasında yaptığı bu ayırımı, kendisinden sonra bu alanda kitap telif edenler üzerinde etkisini göstermiş ve birçokları onun bu görüşünü benimsemiştir.

İbn Sinân’ın diğer ilgi çekici bir özelliği ise belâgat araştırmalarında ilk defa asvât/fonetik konusunu inceleyen bilgin olmasıdır. Aslında bu onun yaptığı fesahat tarifinin âdeta zorunlu bir sonucu gibidir. Zira o fesahatın tamamen (mâna göz ardı edilerek) lafız üzerinde cereyan ettiği görüşünü benimsiyordu. Bu düşünce onu,

.....

¹⁵⁷ İbn Reşk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 262.

¹⁵⁸ Daha fazla bilgi için bk. Dikici, “Hafâcî, İbn Sinân”, s. 71.

lafzın belli seslerden teşekkül etmiş bir birim olmasından dolayı, doğrudan sesleri incelemeye itmiştir. Böylece o kitabında, seslerin hükümlerini, mahreçlerini, vasıflarını detaylı bir şekilde incelemiş ve bu incelemesinde kendisinden önce bu konuda kalem oynatmış dil ve tecvit bilginlerinin verilerine dayanmıştır.¹⁵⁹

Kitabın başlığının da işaret ettiği gibi İbn Sinân, birçok eleştiri problemini ve eleştirmenlerin şiir ve şairler -ister kadim ister muhdes olsunlar- hakkındaki düşüncelerini de eserine dercetmiştir. O bu görüşleri naklederken, belâgat sanatları hakkında değerlendirmeler yapmaktan geri durmamıştır. Kitabında kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini de tartışmıştır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlar Cürçânî, Âmidî ve Kudâme'dir. O, bu bilginlerin görüşlerini birbiriyle kıyaslamış ve zaman zaman aralarında tercihlerde bulunmuştur. Onun söz konusu kıyas ve tercihleri bu alandaki vukufiyetinin en büyük delilidir.

C. Belâgat Tarihinde Olgunlaşma ve Parlama Dönemi

1. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga'sı*

V. (XI.) asra gelindiğinde belâgat ilimleri, olgunluk dönemine ulaşmış bulunuyordu. Şüphesiz ki buna en büyük katkıyı Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı kitaplarıyla sağlamıştı. Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman (ö. 471/1078-1079), Arapça ilimlerinde yüksek bir mevkiye ulaşarak asrında bu ilimlerin en yetkin otoritesi olmuştu. Nahiv, belâgat ve i'câzü'l-Kur'ân konularında çeşitli eserler kaleme aldı. Bu eserlerin her biri onun alanındaki yetkinliğini ve derin bilgisini göstermektedir.

Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz*'ının mukaddimesinde ilmin diğer erdemler arasındaki yerinden bahisle, onun bütün erdemlerin üzerinde olduğunu ifade eder. Zira bütün şereflere uzanan yollar ilimden geçer, bütün hayırların yol göstericisi odur. Ona göre insan ilme sahip olmasaydı, diğer canlılardan tek farkı ancak dış görünüşü olurdu.¹⁶⁰

Sonra sözü, ilimler arasında "beyân" ilmine getirip şu değerlendirmeyi yapar: "Sonra sen beyân ilminden kökü daha sağlam, dalları

.....

¹⁵⁹ Mübârek, *el-Mücez*, s. 88.

¹⁶⁰ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 4 (mukaddime).

daha yükseklerde, meyvesi daha tatlı ... bir ilim göremezsin. Zira o olmasaydı, nakış işleyen, ziynet şekillendiren, inci çıkartan, efsun üfleyen, bal toplayan ... hiçbir dil göremezdin.”¹⁶¹

Bütün güzel özelliklerine rağmen bu ilim, insanların onun sırlarını doğru anlamaması sebebiyle haksızlığa uğramış ve musibete duçar olmuştur. İnsanların çoğu, başla ve gözle işaret vermek, çizgi çizmek ve parmakları birbirine geçirmekten ne anlıyorlarsa bu ilimden de aynı şeyi anlar olmuşlardır. Bu düşüncede olanlar, bu ilmi tarif ederken şu klişelere sığınmışlardır: Söz ya haber vermek veya haber almaktır. Her birinin kendine ait özel kelimeleri ve belli kullanım kuralları vardır. Güya sadece bunları bilen kişi söz sanatında son noktaya ulaşabilir.¹⁶²

Abdülkâhir el-Cürcânî, kendi döneminde insanların belâgat algısındaki mekanikliğe dikkat çekip her şeyi sınırları belli tariflere bağlamalarının yanlış olduğunu ifade ederek, söz diziminde çok derin incelikler ve sırlar bulunduğunu, bunların anlaşılabilmesi için ise uzun uzadıya düşünülmesi gerektiğini ve aslında bu incelikler sebebiyle bir sözün başka bir sözden daha üstün olduğunu ve yine Kur'an'ın i'câzının bu tür inceliklerden kaynaklandığını söyler.¹⁶³

Bu alanla ilgilenenler söz konusu incelikleri farkedemedikleri için ele almamışlar; sonra edindikleri yanlış kanaatler sebebiyle, belâgatın madeni olan klasik şiire ve nahvin mâna inceliklerine gereken değeri verip incelemedikleri için de, bu iki ilim alanından müstağni davranmışlar hatta bu ikisiyle ilgilenmemenin ilgilenmekten daha evlâ olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁶⁴

Mukaddimesinin ilerleyen sayfalarında Abdülkâhir şiiri ve nahvi savunur. Maddeler halinde, içinde ciddiyetsizlik, boş söz, hiciv, yalan ve bâtil olduğu veya şiirin vezinli ve kafiye olması ve bu durumun sözde bir ayba yol açtığı ya da şairlerin çoğunluğunun iyi ahlâk sahibi olmaması gerekçe gösterilerek şiire yapılan eleştirilere ve kötölemelere cevaplar verir. Hz. Peygamber'in şiire önem

.....

161 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 5, 6 (mukaddime).

162 Bu değerlendirmeler için bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 7 (mukaddime).

163 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 7 (mukaddime).

164 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 7-8 (mukaddime).

verdiğini nakleder. Şiirle ilgili yanlış anlaşılan âyetlerin açıklamasını yapar.¹⁶⁵

İnsanların nahve küçümseyici bakış açısının şiire bakış açılarından daha kötü olduğunu kaydederek bunun, -nahiv bilmemenin Allah'ın kitabını yanlış anlamaya sevkedeceğinden dolayı- Allah'ın kitabından ve onun mânalarını anlamaktan yüz çevirmek gibi bir şey olduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Daha sonra bu ilimle uğraşmaya başladığından beri sürekli duyduğu fesahat, belâgat, beyân, beraat gibi kavramlarla ne anlatılmaya çalışıldığını anlamadığını ama bütün bu kavramların netice itibariyle bir tür nazım ve tertip, telif ve terkip, kalıba dökme ve şekillendirme, dokuma ve süsleme olduğunu anlatarak sözü, fesahatin sırrının “nazım” olduğuna getirir.¹⁶⁷ Nazmı da “nahvî mânaları gözetmek” olarak tarif ettikten sonra şöyle bir açıklama yapar: “Nazım hakikatte, sözünü, nahvin ilminin gerektirdiği şekilde kullanman, nahiv ilminin kurallarına ve prensiplerine göre hareket etmen, daha önce çizilmiş yollarını bilip ondan sapmaman, senin için belirlenen şekilden dışarı çıkmaman demektir.”¹⁶⁸

“Zira lafızlar sadece lafız olmaları veya kendi başlarına birer kelime olmaları yönünden birbirine üstünlük taşımazlar.”¹⁶⁹ Şayet birisi bu lafız fasih bir lafızdır diyorsa, muhakkak o lafzın nazım içindeki konumunu, önceki ve sonraki kelimelerle uyumunu ve insicamını göz önünde bulundurarak böyle söylüyordur.¹⁷⁰

Bununla birlikte, Cürcânî'nin “nazım”dan bahsederken kelimelerin -birer ses topluluğu olarak- ardarda dizilmesini kastettiğini düşünmek, onun “nazım” anlayışı hakkında yanlış bir izlenim doğurabilir. Cürcânî'ye göre nazım, çeşitli lafızların birer harf ve ses toplulukları olarak birbirine eklenmesi değil, hakikatte bu lafızların taşıdıkları mânaların birbiriyle uyumu ve insicamıdır. O, nazım ile asla kelimelerin ağızdan çıkışlarında girdiği sırayı kastetmez. Aksine

.....

165 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 11 vd.

166 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 28 vd.

167 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 34.

168 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 81.

169 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 41.

170 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 44.

lafızların delâletlerinin aklın gereğine göre bir düzen içerisinde olmasını ve mânalarının aynı noktaya bakmasını kasteder.¹⁷¹ O, bu noktaya şu sözleriyle dikkat çeker:

Bil ki, aklına müracaat ettiğinde kesin ve şüphesiz olarak bilirsin ki kelimeler arasında belli ilişkiler kurulup onlar birbiri üzerine bina edilmeden asla bir 'nazım ve tertip' söz konusu olamaz... Mademki böyledir öyleyse bizim de kelimeler arasındaki bu ilişkilendirmeye ve binaya bakmamız gerekir. Baktığımızda görürüz ki bu ilişkilendirmeler, birisini fâil, diğerini mef'ul yapma, iki isimden birisini mübtedâ diğerini onun haberi yapma, ikinci ismi kendisinden önce gelene sıfat, tekit, bedel yapma gibi hususlardır. Kelimeler bu muameleye tâbi tutulmadan herhangi bir nazım ve tertipten bahsedilemeyeceğine göre ... açıkça anlaşılmaktadır ki lafız, nazım hususunda mânaya tâbidir, kelimeler insan düşüncesinde mânalarının sıralanması sebebiyle sırayla telaffuz edilirler. (Onların insan düşüncesinde sıralanmasına sebep olan) mânaları bulunmayarak sadece birtakım seslerden ibaret olduğu düşünüldüğünde, bu sesler arasında bir nazım ve tertip hiç kimsenin aklına asla gelmez.¹⁷²

Abdülkâhîr bu eserinde, Kur'ân-ı Kerim'den ve şiiirlerden örneklerle ve şahitlerle süslediği akla ve edebî zevke dayanan tafsilâtlı bir üslûp kullanır. Açıklamalar yaparken, daha önce hiç kaleme alınmamış belâgat ve fesahat kavramlarına değinir. O, bu üslûbuyla ve açıklamalarıyla âdeta meânî ilmini bilgi, edebî zevk ve akıl üçlüsü üzerine oturtmayı başarmıştır. Kitabında takdim ve tehir, istifham, nefiy, hazf, tarif ve tenkir, kasr, fasl ve vasil gibi birçok kavramı ele alarak incelemiştir.

O, üslûptan bahsederken, daha sonra Sekkâkî tarafından belâgat ilminin üç ana unsuru olarak kesinleştirilecek olan beyan-meânî-bedî üçlüsünden, beyana dair birçok konuyu da ele almıştır. Onun çok ince bir şekilde, kinaye, istiare, temsil ve mecaz gibi konulardan bahsettiği görülür. Bununla birlikte o, bu konuları işlerken daima, belâgat unsurunun arkasında nahvî mânalar olduğuna dikkat çekmekten geri durmaz.

Abdülkâhîr'in belki de en dikkat çekici özelliği, geniş bir bilgi birikimini inanılmaz bir hassasiyet ve derinlikle içine edebî zevki de katarak, belâgat unsurlarının incelenmesinde kullanmış olmasıdır.

.....

171 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 49-50.

172 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 55-56.

Bu özelliğiyle o, özellikle nahiv ilmini, “nazım” anlayışı çerçevesinde metinlere uygulayarak metinlerin belâgî özelliklerini ortaya koymasını bilmiştir.

O, ikinci kitabı olan *Esrârü'l-belâga*'da da *Delâilü'l-i'câz*'daki yöntemi takip eder. Kitabın giriş kısmında sözün öneminden ve beyanın meziyetinden bahsettikten sonra, *Delâilü'l-i'câz*'da vurgulu biçimde ifade ettiği “kelâmın taşıdığı belâgat özelliğinin tek tek kelimelerle alâkası olmadığı” görüşünü bir defa daha yineler.¹⁷³ O, bu görüşünü şöyle izah etmeye çalışır:

Söz cevherlerinden anlayan birinin, bir şiiri güzel bulduğunu veya bir nesirden hoşlandığını sonra bunu kelimelere dökerek, çok hoş ve güzel, uygun ve göz alıcı, tatlı ve yumuşak, büyüleyici ve etkileyici gibi ifadeler kullandığını gördüğünde bil ki bu zat harflerin kulakta bıraktığı tınılardan ve kelimelerin sözlük mânalarından bahsetmemektedir. Onun bahsettiği şey, kişinin gönlüne işleyen ve zihninde şimşekler çaktıran bir meziyettir.¹⁷⁴

Abdülkâhir yukarıdaki ifadeleriyle Kur'an'ın i'câzının kendi başlarına kelimelerle alâkalı olmadığını, belâgat terazisinde nazma girmeyen lafızların bir ağırlığının bulunmadığını ve belâgatın ancak üslûp ve kalıpta bulunduğunu vurgulamaktadır.

İlerleyen sayfalarda, bazıları tarafından güzellik ve çirkinliğin tamamen lafızla alâkalı bir özellik olarak vehmedilebileceğini halbuki bunun doğru olmadığını dile getirirken o, daha sonra bed' ilminde “el-muhassinâtü'l-lafzıyye” olarak isimlendirilecek seci ve cinas gibi lafızla ilgili belâgat unsurlarından yararlanır. Seci ve cinastaki güzelliğin ilk bakışta zannedilebileceği gibi, lafızla alâkalı olmayıp mânayla alâkalı olduğunu örnekler vererek dile getirir. Anlaşılmaktadır ki Abdülkâhir'in yaşadığı dönemde belâgat kuru kavramlara ve tariflere boğulmuştur. Mâna ikinci plana atılarak belâgatın lafzî unsurlarıyla doldurulan şiir ve nesrin belîğ olduğu, bunların sahiplerinin belâgata sahip oldukları düşüncesi yaygınlaşmıştır. O, dikkatleri bu konuya çekerek, gerçek belâgatın lafızdan çok mânadan kaynaklandığı dile

.....

173 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 4; “Aksi nasıl düşünülebilir ki lafızlar, özel bir şekilde bir araya getirilmeden, arkasından bir kasıt olarak toplanıp sıralanmadan bir mâna ifade etmezler.”

174 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 5-6.

getirmektedir. Ne yazık ki sonraki yüzyıllarda lafzı önceleyen bir belâgat anlayışının -belki de kolay olduğu için- yaygınlaşması sonucu metinler yapmacık söz sanatlarıyla doldurulmuş, mânâ daima ikinci plana itilmiştir.

Abdülkâhîr iddialarına delil olmak üzere, yapılan cinasın akılda bir yeri ve mânaya bir katkısı varsa güzel olduğunu, aksi takdirde güzel düşmediğini belirtir. Bunu belâgatın lafızda değil mânâda olduğuna delil olarak kullanır. Zira güzellik lafzın lâzımı olsa idi, o lafız hangi metnin neresinde olursa olsun güzel olurdu. Buna örnek olarak da şu iki cinası takdim eder. Birincisi Ebû Temmâm'ın Hasan b. Vehb için yazdığı methiyesinde geçen şu beyittir:

«دَبَّتْ بِمُذْعَبِ السَّاحَةِ فَالتُّوتُ فِيهِ الظُّنُونُ: أَمْنَعُ بَأْمُذْعَبُ»

“O, cömertliği yol yapmıştır. O kadar ki insanlar, onun cömertliğinin bir alışkanlık mı, yoksa onu cömertliğe zorlayan yaratılıştan getirdiği bir huy mu olduğuna karar verememişlerdir.”¹⁷⁵

Abdülkâhîr buradaki cinasın kulak tırmalayıcı olduğunu zira mânaya hiçbir katkısı olmadığını ifade etmektedir. Güzel cinasa ise ismini zikretmediği bir şairin¹⁷⁶ şu beytini örnek verir:

«نَاطِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاطِرَاهُ أَوْ دَعَانِي أَمْتُ بِمَا أَوْدَعَانِي»

“Sorgulayın onu, gözlerinin bana yaptığından dolayı. Ya da bırakın beni o gözlerin bana yaptığı (büyüden) dolayı öleyim!”

Birinci beyitte kelimenin tekrarı güzel durmazken, ikinci beyitte güzel durmaktadır. “Öyleyse cinasa güzelliğini veren meziyet, mânânın katkısıdır. Zira bu iş sadece lafza bağlı olsaydı, ne güzeli olurdu ne de çirkin (hepsi aynı olurdu).”¹⁷⁷

O, bu değerlendirmeleri yaparken âdeta kendi çağında yaygınlaşmaya başlayan, daha sonraki çağlarda gelişen ve Harîrî'nin

.....

175 Beyit için bk. Sûlî, *Şerhu's-Sûlî li-Dîvânî Ebî Temmâm*, s. 233; beytin yukarıda verilen mânânın dışında yorumları için bk. Sûlî, *Şerhu's-Sûlî li-Dîvânî Ebî Temmâm*, s. 233.

176 *Delâilü'l-i'câz* muhakkiki Hindâvî, beytin Şeddâd b. İbrâhîm el-Cezîrî veya Ebû'l-Feth el-Bûstî'ye ait olduğunu söylemektedir (bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 342; bununla birlikte *Yetîmetü'd-dehr*'de Şemsüye el-Basrî'ye nispet edilmiştir (bk. Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, III, 483).

177 Abdülkâhîr Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 8.

(ö. 516/1122) *el-Makāmât*'ı ile âdeta zirveye ulaşan lafızperestliğe yani edebî ürünlerde mânadan daha çok söz sanatlarına önem vermeye, mânayı ikinci plana iterek edebî eserleri söz sanatlarına boğulmuş olarak üretmeye çare bulmaya çalışmıştır. Ne yazık ki bu çabaları karşılıksız kalmıştır. Onun bu konudaki şu şikâyetleri ne kadar yerindedir:

Müteahhir ediplerin sözlerinde öyle şeylere rastlıyorsun ki bedf' (belâgat/ söz sanatları) alanında yazılan eserlerde ismi geçen birtakım kavramlara aşırı tutkularla onları, âdeta anlaşılmak için konuştuklarını, izah etmek için söz söylediklerini unutturmaktadır. Onlar öyle zannediyorlar ki bedf' sanatlarını bir beyitte topladıkları zaman artık mânanın nasıl olduğunun, dinleyenin anlayıp anlamadığının hiçbir önemi yoktur. Hatta öyle oluyor ki söz sanatları yapacağım diye mânanın aşırı zorlanmasından mâna tamamen bozuluyor. Bu, bir gelini ziynet eşyalarına boğup tamamen görünmez hale getirerek ona zarar vermeye benziyor.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi Abdülkâhir âdeta kendisinden sonraki yüz-yıllarda Arap edebiyatının içine düşeceği yapmacıklığı sezerek çare bulmaya çalışmaktadır. Onun şu sözlerine kulak verilmemiş olması, kanaatimizce büyük bir kayıp olmuştur:

Lafızlarını bizzat bulmaları için mânaları kendi tabiatlarına salıvermen, en uğurlu, başı ve sonu en güzel olanıdır. İyiliğe daha kısa yoldan ulaştırır ve ihsanı en güzel şekilde celbeder. Zira mânalar kendi başlarına bırakıldıklarında, ancak kendilerine yakışan lafızları giyerler...¹⁷⁹

Abdülkâhir, *Esrârü'l-belâga*'sında mânanın önemini böylece vurguladıktan sonra, lafızların da mânalara bir tür etkisinin olduğunu, bu yüzden lafızların tamamen görmezden gelinemeyeceğini söyler¹⁸⁰ ve lafızların mâna üzerindeki etkisinin en iyi görüleceği belâgat kavramları olarak teşbih, temsil ve istiareyi anlatmaya koyulur.

O, belâgat kavramlarını izah ve analiz ederken, bol bol örnekler verir ve güzel değerlendirmelerde bulunur. Bütün bunlar onun belâgat ve nakd konusunda tartışılmaz bir otorite olduğunu ve çok yüksek bir edebî zevke sahip bulunduğunu göstermektedir.

.....

178 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 9.

179 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 14.

180 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 26.

Delâilü'l-i'câz'ında meânî ilmini temellendiren Abdülkâhir *Esrârü'l-belâga*'sında da daha sonra beyan ilmi olarak anılacak olan hususlardan bahsetmiştir. Dolayısıyla onun beyan ilminin sınırlarının tespitinde ve kavramlarının yerleşmesindeki rolü inkâr edilemez.

Onun bu alandaki üstünlüğü, böylesi bir edebî zevke sahip olan ilk kişi olmasından kaynaklanmamaktadır. Filhakika, o kendisine yöneltilebilecek böyle bir tenkite şöyle cevap vermektedir:

Bil ki benim incelediğim bu hususlar bilinen meçhuller gibidir. Zira bütün bu anlattıklarım genel olarak bilinmektedir ve şüphesiz edebî zevk sahibi olanlar içlerinde bunun bilgisini bulurlar. Söz ustası olanlar, iyisini kötüsünden ayırt edebilirler. Meçhuldür, zira bu hususta şu ana kadar herkesin başvurabileceği genel prensipler ortaya konamamıştır ki bunlara göre iyi olanın iyiliği anlaşılsın, kötü görülenin niçin kötü olduğu bilinsin.¹⁸¹

Görülüyor ki Abdülkâhir, edebî zevkin prensiplerini tespit etmeye çalışmaktadır. Zira bir şey iyi görülüyorsa bu ifade edilemese bile muhakkak bir sebebe dayanmaktadır. Bu sebep tespit edilebilirse, herkesin değerlendirmede temel alabileceği bir prensip ortaya konulmuş olacaktır. Onun bu konuda başarılı olduğunu teslim edilmelidir.

Özetle söylemek gerekirse Abdülkâhir'in belâgat tarihi açısından şu iki noktada büyük önemi vardır: a) Belâgatı belli prensiplere bağlamaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında *Delâilü'l-i'câz*'ı meânî alanında, *Esrârü'l-belâga*'sı ise beyan alanında bu amaçla yapılmış çalışmalarlardır. b) O bir taraftan prensipler tespit etmeye çalışırken, diğer taraftan da edebî hisse ve zevke sürekli vurgu yapmıştır. Âdeta ilim ve sanatı mezcetmiştir. Zira o, izah ettiği konularda örnekleri açıklarken, hitap şekliyle sürekli olarak edebî zevki, hisleri muhatap almış, ardından akla ve mantığa hitap etmiştir. Bu yüzden Şevkî Dayf'ın şu değerlendirmeleri oldukça yerindedir:

Abdülkâhir'in belâgat tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Zira o, meânî ve beyan ilminin teorilerini ince bir şekilde kurmayı başarmıştır. Meânî ilminin teorisini takdim edip detaylandığı eseri *Delâilü'l-i'câz*'dır. İkincisine ise *Esrârü'l-belâga* kitabını tahsis etmiştir.¹⁸²

.....

181 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 260.

182 Dayf, *el-Belâga*, s. 160.

Tabii ki burada, Abdülkâhîr'in döneminde belâgat ilminin henüz meânî, beyân ve bed'î adlarıyla birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamış olduğunu hatırdâ bulundurmamız gerekir. Nitekim Dayf da bu hususa dikkat çekerek, Abdülkâhîr'in *Delâilü'l-i'câz*'da ele aldığı bazı konuları "beyân" konuları olarak nitelendirdiğine vurgu yapar.¹⁸³

Dayfa göre Abdülkâhîr'de, beyân, fesahat ve belâgat kelimeleri sanki aynı mânaya kullanılmıştır. *Esrârü'l-belâga* adını verdiği kitapta, cinas ve seci dışında ele aldığı konular tamamen beyân ile ilgiliyken adı geçen iki konu ise bed'î ilminin konularıdır.¹⁸⁴ Yine Dayf, haklı olarak şu değerlendirmeyi yapar: "Gerçek şudur ki Arapça'da beyan ilminin prensiplerini detaylı bir şekilde ilk defa ortaya koyan odur. Aynı şekilde meânî ilminin prensiplerini de ortaya koymuştur."¹⁸⁵

Bununla birlikte Dayf, Abdülkâhîr'in *Esrârü'l-belâga*'da cinas, seci ve hüsn-i ta'lîl, tıbâk gibi bed'î ilmine ait bazı konuları ele almış olsa da, meânî ve beyân konusunda yaptığına aksine herhangi bir teori ortaya koyma gayreti içinde olmadığını belirtir.¹⁸⁶

2. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Belâgat Prensiplerinin Uygulanması

Zemahşerî (ö. 538/1144), Abdülkâhîr vefat etmeden yaklaşık dört sene önce dünyaya geldi. Âdeta onun vârisi olarak belâgat ilminin bayrağını taşımaya başladı. Abdülkâhîr'in *Delâilü'l-i'câz* ile başlatıp *Esrârü'l-belâga* ile devam ettirdiği Kur'an'ın belâgat inceliklerini ve i'câzını edebî bir zevkle anlatma işini Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî meşhur tefsiri *el-Keşşâf* ile taçlandırdı. Abdülkâhîr'den kendisine akan teorik birikimi, Kur'an-ı Kerim'in âyetlerindeki i'câzı açıklamayı temel hedef edinen meşhur tefsirinde, edebî maharetinin de yardımıyla uyguladı ve böylece alanında emsalsiz bir tefsir yazmış oldu.

Zemahşerî, tefsirinin girişinde böyle bir yola girmesinin sebebini Câhîz'in *Kitâbü'n-Nazmî'l-Kur'ân*'ından yaptığı bir alıntıyla bir insanın, her ne kadar fıkıh, kelâm, nahiv, dil, rivayet gibi birçok ilim

183 Dayf, *el-Belâga*, s. 160.

184 Dayf, *el-Belâga*, s. 161.

185 Dayf, *el-Belâga*, s. 218.

186 Dayf, *el-Belâga*, s. 218-219.

dalında mahir olsa da iki ilimde ustalaşmadan Kur'an tefsirine girişmemesi gerektiğini, bu iki önemli ilmin de beyân ve meânî olduğunu vurgular.¹⁸⁷ Bu yüzden kendisi Kur'an'ı "el-keâmü'l-müesses alâ ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân" (meânî ve beyan ilimleri üzerine kurulmuş söz) olarak tarif eder.¹⁸⁸ Bu yüzden Zemahşerî de tefsirini bu iki ilmi öne çıkartarak kaleme almıştır. Nitekim kendisinden yaklaşık üç asır sonra belâgat ilimlerinde bir eser kaleme alacak olan Yahyâ b. Hamza, onun tefsirinin bu özelliğini şöyle dile getirir: "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı dışında, meânî ve beyân ilimlerini temel alan bir tefsir bilmiyorum."¹⁸⁹

Zemahşerî'nin meânî ve beyân ilimlerinden bahsederken bunları "ilmeyi'l-meânî ve beyân" olarak ifade etmesi yani "meânî ve beyan ilimleri" olarak ifade etmesi, bu ikisi arasında bir tür ayırım yaptığını ve bunları ayrı ayrı alanlar olarak gördüğünü hissettirmektedir. Zemahşerî'den sonra da onun bu isimlendirmesi ulemâ arasında yaygınlaşmış ve her ikisi ayrı iki alanın ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Halbuki o zamana kadar, bazı âlimler kısmî farklılıklara işaret etmek için farklı kavramlar kullanmış olsalar da, genelde Abdülkâhîr'de olduğu gibi "belâgat, fesahat" ve "beyân" müterâdif kavramlar olarak kullanılmış veya bunların hepsine birden İbnü'l-Mu'tez'de olduğu gibi "bedî" adı verilmişti.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında âyetlerdeki mâna inceliklerini tahlil yöntemi Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin, akla ve edebî zevke dayanan yöntemini andırır. Bu yüzden Zemahşerî'nin Abdülkâhîr'in başladığı işi bitirdiği dile getirilmiştir.

Zemahşerî ve Bedî İlmi

V. (XI.) yüzyılda yaşamış olan Bâkîllânî ve Abdülkâhîr gibi kelâm bilginleri, bedîi, belâgat ilimleri arasında saymamışlardır. Bununla birlikte Abdülkâhîr, meânî ve beyân ilimlerine dair teorilerini oluştururken, dolaylı olarak bedî ilminin bazı kavramlarına değinmiş, fakat bunun ilerisine geçmemiştir. Bunun sebebi, muhtemelen o ana kadar belâgat ilimleriyle uğraşan bilginlerin, bedî ilmini

•••••

187 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 2.

188 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 3.

189 Yahyâ el-Alevî, *et-Tirâz*, s. 7.

Kur'an'ın i'câzı ile doğrudan alâkalı görmemeleridir. Zira onlar Kur'an i'câzını daha çok mâna ile ilişkilendirmişler, bu yüzden de meânî ve beyâna ağırlık vermişlerdir. Ayrıca bedî ilminin önemli bir yer edinmemesinde, bedî kavramlarından çoğunun müstahdes (sonraki asırlarda ortaya çıkmış) olmasının da etkisi vardır. Dolayısıyla bu bilginler Kur'an-ı Kerim'de var olan bedî ilminin kavramlarına ilişkin örneklerin kasıt olmaksızın var olduğunu düşünmüşlerdir.

Zemahşerî'nin de Bâkîllânî ve Abdülkâhîr ile aynı düşünceleri paylaştığı söylenebilir. Bu yüzden o, âyetlerdeki, bedî ilminin konusuna giren örneklerin üzerinde detaylı olarak durmamıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki "bedî ilmi, Zemahşerî'ye göre meânî ve beyân ilminin bir zeyli ve tamamlayıcısı hükmündedir."¹⁹⁰

D. Belâgatta Duraklama ve Gerçek Mecradan Ayrılma Dönemleri

Bundan sonraki yüzyıllarda edip belâgat ustalarının yerini, edebî zevke sahip olmayan, edebî metinlerdeki güzelliği akıllarıyla ve kalpleriyle hissedemeyen belâgat âlimleri almaya başladı. Bunlar her ne kadar belâgat alanında eserler kaleme almışlarsa da, bizzat kendileri edip şahsiyetler değillerdi. Bu yüzden onlar, yazdıkları eserleriyle edebî metinlerin gerçek güzelliğini okuyucuya hissettirmeyi başaramamışlardır. Tek yaptıkları, seleflerinin eserlerinden belâgat ilminin prensiplerini çıkartıp, bunları kendi bilgi birikimleri, anlayış ve kültürlerine göre tasnif etmek, daha sonra bu bilgileri detaylandırmak olmuştur. Onlar bunu yaparken, daha çok felsefe, kelâm ve mantık alanındaki birikimlerini kullanmışlardır. Bu dönemki bilginlerin yazdığı kitaplar çoğu zaman, insanı derinden etkileyen ve edebî zevkler tattıran belâgat ilminin kendisinden uzak olmuştur. Çoğu zaman da, kavramlar arasındaki farklılıkların izahında felsefî tartışmalara girilmiş, belâgatın hayatın içinde olma özelliği göz ardı edilerek tamamen nazarî bir belâgat kurgulanmıştır.

Aslında belâgat bilginlerinin bu tavrına kendi dönemlerindeki ediplerin de lafızperestlik tutkusu sebebiyle mânâyı terkederek, kötü örnekler sunmuş olmalarının göz ardı edilmeyecek bir etkisi olmuştur. Yani bu durumun sorumluluğu yalnızca metin eleştirmenleri

•••••

190 Dayf, *el-Belâga*, s. 265.

olan belâgat âlimlerine değil, aynı zamanda metin oluşturunucuları olan ediplere de yüklenmelidir. Mezkûr süreç sonunda belâgat, hissedilen, zevk alınan bir sanat iken, çeşitli kalıplara sokulan ve tariflere dökülen kuru değerlendirmelere dönüşmüştür.

Meselâ Abdülkâhir ve Zemahşerî'nin yöntemiyle kendilerinden sonra oluşan yöntemin metne bakışı arasındaki farkı şöyle açıklamak mümkündür: Edebî bir metni bazan büyülenme derecesinde beğeniriz fakat bunun nereden kaynaklandığını izah etmekten âciz kalırız. Abdülkâhir ve Zemahşerî bu durumda, muhataba, metindeki güzellik noktalarını izah ederek aldığı edebî zevkin daha da katlanmasına sebep olurlar. Daha sonraki dönemlerde ise yapılan açıklama aynı metnin içindeki belâgat kavramlarının isimlendirilmesi olmuştur. Burada cinas vardır, şurada teşbih vardır, burada beyân ilminin şu prensiplerine dayanılmıştır gibi. Bu tür bir izah tarzı, muhatabın metinden aldığı zevki arttırmadığı gibi, çoğu zaman metni daha anlaşılabilir ve kavramlara boğulmuş hale getirmektedir. Zira yapılan işlem âdeta, otomatize edilmiş mekanik bir işlemdir. Metin, belâgat kavramları parçalarına ayrılır ve muhatabın önüne öylece konulur. Edebî güzelliğe ve zevke temas eden yönlerine değinilmez.

Bu durumu ifade etmek için, Mâzin el-Mübârek, Abdülkâhir ve Zemahşerî'den sonra belâgatı onlar gibi anlayıp değerlendiren hiç kimsenin gelmediğini, onlardan sonra gelenlerin çoğu zaman tek yaptıklarının, telhis ve şerhten ibaret olduğunu belirtmektedir. Mâzin el-Mübârek'e göre bu iki isim sonrasında bu alanda eser yazanların belâgat ilmine ciddi katkılarının olmadığını söylemek, abartılı bir hüküm değildir.¹⁹¹

E. Telhisler ve Şerhler Dönemi

Sekkâkî'den sonra telhis ve şerhler dönemine giren belâgat ilmi, aslında bir anlamda hem şekil hem de muhteva olarak son şeklini almış oluyordu. Bu yüzden, takip eden yüzyıllarda belâgat konusunda telif edilen çok sayıda eserin belâgat ilmine belirgin bir katkı sağlamadığı, daha önce yazılan eserlerin muhtevalarını aktarmakla yetindiği ve önemsiz tasniflere yöneldiği görülecektir. Telhis, şerh, hâşiye kısır döngüsü bundan sonraki yüzyıllara hâkim olacaktır. Yapılan, sadece

•••••

191 Mübârek, *el-Mûcez*, s. 108-109.

önceki dönemlerde yazılanları şerhetmek, telhis etmek ve belâgat kavramları üzerinde netice vermeyecek felsefî kalem kavgalarına girmektir. Dolayısıyla telhis ve şerhler, bir açıdan belâgat ilminin gelişme tarihinin sona erdiğinin habercisi olmuştur. Bundan sonra Arap belâgatı konusunda yazılan eserlerde muhteva açısından dikkate değer bir gelişme olmamıştır.

Aradan asırlar geçtikçe, edip âlimlerin yerine, işe sadece kavramların mekanik olarak açıklanması açısından bakan, zevkiseline ve edebî hisse sahip olmayan âlimler gelmeye başladı. Kendileri edip olmadıkları ve metinlerdeki edebî güzelliği tadamadıkları için, sahip oldukları kültürün (yerine göre felsefe yerine göre kelâm ve mantık) etkisi altında belâgat kitapları kaleme almaya başladılar. Belâgata katkıları çoğu zaman, yeni bir tasnif ve tertibin, daha dikkatli bir kavram tarifinin ötesine geçemedi. Örnek olarak seçilen metinler, hayattan kopuk, edebî ruh taşımayan metinlerden oluşmaya başladı. Yapılan açıklamalar da, okuyucuya edebî bir haz vermek yerine daha çok felsefî münakaşalara dönüştü.

Belâgat bilginlerinin edebiyata vurdukları bu darbeye bir katkı da bizzat ediplerden geldi. Artık eskisi gibi belâgatın şaheserleri değil, zevksizliğin hâkim olduğu, edebî değer taşımayan metinler üretilir oldu. Belâgat aslında, estetik duygu ile algılanabilen bir sanat veya zevkiselimle anlaşılabilen bir güzellik iken, artık tarifler ve tasnifler arasına sıkıştırılmış birtakım yargılara dönüşmüştü.

XIX. yüzyıldan itibaren ise Arap dünyası yavaş yavaş Batı edebiyatına açılmış, bunun neticesi olarak Batı edebiyatına ait edebî kavramlar Arap edebiyat dünyasında hâkim olmaya başlamıştır. Böylece Arap ediplerinin belâgat anlayışı da son derece farklı bir mecraya dökülmüş oluyordu.

Yukarıdaki genel bilgilerden sonra, belâgat tarihinde yer edinmiş önemli telhis ve şerhlere göz atmak uygun olacaktır: Fahreddin er-Râzî¹⁹² (ö. 606/1210), Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerini edebî metinlerden ayıklayarak neredeyse tamamen tariflerden ve kurallardan oluşan bir özet kaleme almış ve eserini *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâye-*

.....

192 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (et-Teymî el-Bekrî) hakkında bk. Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", s. 89-95.

ti'l-i'câz diye isimlendirmiştir. Ahmed Matlûb'un değerlendirmesine göre, Râzî bu kitabıyla Abdülkâhîr'in *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga'sındaki* edebî ruhu öldürmeye çalışan, belâgatı sınırları belirli, mantikî tasnife tâbi tutulmuş bir ilim haline getirmeye çalışan ilk şahsiyet olmuştur.¹⁹³ Râzî, Abdülkâhîr'in kitaplarını özetlemesine, tasnif ve tertibe tâbi tutmasına gerekçe olarak Abdülkâhîr'in kitaplarındaki tertipsizliği ve bir yığın lüzumsuz bilginin varlığını gösterir.¹⁹⁴

Nihâyetü'l-icâz'ın tahkikini gerçekleştiren Hacımüftüoğlu bu konuda daha farklı bir bakış açısına sahiptir. O, Râzî'nin bu kitabı genel olarak Abdülkâhîr'in çalışmalarının düzenlenmesi ve bablara ayrılması suretiyle oluşturduğunu, böylece belâgat kurallarının bir çerçeve altına alınmış olduğunu, alt kavramların da dikkatli bir şekilde sınıflandırıldığını kaydeder. Fakat aynı zamanda Râzî'nin bu kitabında Abdülkâhîr dışında başka müelliflerden de az da olsa yararlandığını dile getirir. Râzî, bu özeti oluştururken Ali b. İsâ er-Rummânî'den (ö. 384/994), Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından, bedî' konularında çağdaşı olan Reşîdüddin Vatvât'ın (ö. 573/1177) Fars belâgatı konusunda kaleme aldığı *Hadâiku's-sihr fî dekâiki's-şî'r* kitabından ve Harîrî'nin *el-Makâmât*'ından istifade etmiştir.¹⁹⁵ Hacımüftüoğlu, Râzî'nin bu kitabında meânî ve beyan kavramlarını belâgat kavramıyla aynı mânada kullandığı görüşündedir.¹⁹⁶

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) belâgat tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini üçe bölerek, birinci bölümü sarfa, ikinci bölümü nahve, üçüncü bölümü de belâgat ve alt dalları olan meânî, beyân ve bedî' ilimleriyle, bu ilimlerin tamamlayıcısı sayılan kafiye ve aruz ilmine ayırmıştır.

Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'da belâgat ilimlerini üçe ayırması, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri tarafından benimsenmiş ve uygulanmıştır. Böylece günümüze kadar gelen belâgat kitaplarının değişmez ana iskeletini oluşturmuştur. Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta izlediği üslûbun, nahiv, mantık ve kelâm konusundaki derin bilgisinin etkisinde kaldığını hatırlamamızda bulundurmamız, kitabında bu ilimlere ait ıstılah ve kalıpların niçin bu kadar çok kullanıldığını, niçin kitabın

.....

193 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 43.

194 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 25.

195 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, Mukaddime, s. 10-11.

196 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, Mukaddime, s. 11.

detaylı tarifler ve taksimlerle dolu olduğunu ve niçin bir nebze anlaşılma zorluğu taşıdığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Sekkākî'nin taksimler ve tarifler konusundaki üslubunu görmek için, kitabın teşbih ve türleri kısmına bakmak yeterli olacaktır. Burada edebiyatın güzellik sırlarının önemli bir taşıyıcısı olan teşbih konusunun, Sekkākî'nin elinde nasıl detaylı dallara ayrılarak kuru bir anlatıma dönüştüğü kolayca izlenebilir.

Bir yandan beğenilen bir muhtevaya sahip olması diğer yandan anlaşılması zor bir üslup taşıması, Sekkākî'nin hemen ardından bu esere birçok şerhler yazılmasına sebep olmuştur. Bu şerhleri yapanlar içinde fakihler, kelâmcılar ve nahivciler vardır. Her şeye rağmen Sekkākî'nin kitabı bir asıl olarak kalmaya devam etmiş ve takip eden yüzyıllarda bu asla birçok şerh, izah, telhis ve tehzip yapılmıştır.

Esasen, *Miftāhu'l-ulūm*'u telhis edenler içinde en meşhur isim Kazvî'nî'dir (ö. 739/1338). Kazvî'nî, hem fıkıh hem de dil ilimlerinde derin bir vukufiyete sahipti. Kadılık makamında bulunmuş, Mısır ve Şam'da ders halkalarına sahip olmuştur.

O, *Miftāhu'l-ulūm*'u beğenmekle beraber, bu beğendiği muhtevayı kitabın yeniden tertibi ve tehzibi ile aktaramayacağını düşündüğü için, kitaba bir 'telhis' yazmış ve bu meşhur eserinin mukaddimesinde bu durumu şöyle dile getirmiştir:

Belâgat ve belâgatla ilgili ilimler, en yüce, en sırlı –zira Arapça'nın incelikleri ve sırları ancak bu ilim sayesinde bilinebilir, Kur'an'ın nazımının yüzündeki örtü bu ilimle kaldırılabilir- ve fazilet sahibi allâme Ebü Ya'kûb Yûsuf es-Sekkākî'nin kaleme aldığı *Miftāhu'l-ulūm* adlı eserin üçüncü kısmı bu konuda yazılan meşhur kitapların en faydalısı olduğu için, –zira tertibi en güzel olanı, en tam olarak yazılanı, konuları en fazla ihtiva edeni bu kitaptır. Bununla birlikte haşiv, tatvil ve takidden hâlf değildir, ihtisara müsaittir, izah ve temizlemeye ihtiyacı vardır- ben ondaki kuralları ihtiva eden bir muhtasar kaleme aldım. Bu muhtasar gerektiği kadar örnek ve şahit içermektedir. Bu muhtasara *Telhîsü'l-Miftāh* adını verdim.¹⁹⁷

Kazvî'nî'nin telif ettiği *Telhîsü'l-Miftāh*, kendisinden sonra uzun yüzyıllar boyunca telif edilecek belâgat kitaplarının esasını oluşturmuştur. Bu sebeple belâgat ilminin tasnif ve tertibinin aldığı son şekli temsil etmesi açısından *Telhîs*'in konu başlıklarını burada vermek

.....

197 Hatîb el-Kazvî'nî, *et-Telhîs*, s. 2-3.

uygun olacaktır: Kitap ana hatlarıyla bir mukaddimeden sonra, üç bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Kazvî'nî mukaddimede, belâgat ve fesahatın tariflerini vermiştir. Kitabın birinci bölümü meânî ilmine ayrılmıştır. Bu bölümde sırasıyla şu başlıklar vardır: “Haber ve inşâ, haberî isnad ve halleri, müsned ileyh, müsned, ahvâlü müteallikatî'l fi'l (mef'ûl, hâl, zarf, câr-mecrûr gibi cümle öğeleri), kasr, inşâ, fasıl-vasıl, teznibü aslî'l-hâl, icâz, itnâb ve musâvât. Beyân ilmine tahsis edilen ikinci bölümün ana başlıkları da şu şekildedir: “Teşbih, hakikat-mecaz, istiare, kinaye.” Kitabın üçüncü bölümünü teşkil eden bedî' ilmine ait başlıklar ise şöyledir: Mutabakat, mürâatü'n-nazîr, irsâd, muşâkele, muzâvece, aks, rücû', tevriye, istihdam, leff ü neşr, cem', tefrik, taksim, cem' maa't-tefrik, cem' maa't-taksim, cem' beyne't-tefrik ve't-taksim, tecrîd, mübalâğa, el-mezhebü'l-keâmî, hüsnü't-ta'lîl, terfî', te'kidü'l-medh bimâ yüşbihu'z-zem, te'kidü'z-zem bimâ yüşbihu'l-medh, istitbâ', idmâc, tevcih, el-hezl ellezi yürâdü bihi'l-cid, tecâhulü'l-ârif, el-kavl bi'l-müceb, ittîrad, cinas, raddü'l-acûz ales's-sadr, sec', muvazene, kalb, teşrîf, lüzümü mâ lâ yelzem. Kazvî'nî, kitabının hâtime kısmında ise “serikat” konusunu ele almıştır.

Kazvî'nî bu muhtasar belâgat eserinin amacı gerçekleştirmede yeterli olmadığını görünce *el-İzâh fî ulûmî'l-belâğa* adındaki ikinci bir eser kaleme aldı. Bu eser, müteahhir ulemânın bu alanda yazdığı en güzel eserlerden birisi sayılmaktadır. Kazvî'nî, *el-İzâh* adını verdiği bu eserini, *Telhîsü'l-Miftâh*'ta takip ettiği tertibe uygun şekilde tertip etmiş, ancak âdeta onun şerhini yaparcasına konular hakkında daha fazla bilgi vermiştir. *Telhîs*'te kapalı kalan ve kısaca değinilen konuları daha fazla detaylandırmıştır. Bu eserine *Telhîs*'te yer almayan fakat Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unda bahsedilen konuları da eklemiştir. Dahası, bununla yetinmemiş ve Abdülkâhîr'in *Delâilü'l-i'câz* ve *Es-rârü'l-belâğa*'sından gerekli gördüğü konuları da dercetmiştir. Daha başka müelliflerin eserlerinden de yararlanmıştır. Böylece belâgat ilmine ait derli toplu bir eser ortaya çıkmıştır.¹⁹⁸

Bütün bunlara rağmen *el-İzâh*'ta Kazvî'nî'nin üslûp zorluğu probleminin tamamen üstesinden gelebildiğini söylemek zordur. Bu üslûp zorluğu muhtemelen, müellifin felsefî üslûba dayalı anlatım tarzından tam olarak kurtulamamasından kaynaklanmaktadır.

•••••

198 Hatîb el-Kazvî'nî, *el-İzâh*, I, 16 (mukaddime).

Kazvî'nin bu kitabına kapalı noktalarını izah eden en son ta'liki İzzeddin et-Tenûhî (1889-1966) yapmıştır. Tenûhî, yaptığı bu çalışmaya *Tehzîbü'l-İzâh* adını vererek onu üç cüz halinde neşretmiştir. Bedî ile âlâkalı konuları kolay anlaşılabilirliğinden dolayı kitabın baş kısmına alırken ikinci cüzünü beyana, son cüzünü ise meânî ilmine tahsis etmiştir.

V. Belâgat Ekolleri

Belâgat tarihçileri, belâgat ilminin geçirdiği tarihî süreci muhteva ve bölge ayırımı gözetmeden kronolojik bir tarzda ele aldıkları gibi, bir başka açıdan daha ele almışlardır. Bu da, konuyla ilgili yazılan kitapların muhteva karakteristiğine dayanılarak yapılan incelemedir. Bu ayırma göre, belâgat ile ilgili kitaplar iki temel ekol halinde ele alınmıştır. Bunlar “Meşârika / Doğu ekolü” ve “Arap ve belîğler ekolü”dür veya Süyûtfî'nin (ö. 911/1505) isimlendirmesiyle, “Araplar'ın ve belîğlerin” yolu ile “Acem'in ve felsefe ehli”nin yoludur.¹⁹⁹ Ayırım sadece kitap telifinde izlenen yöneme göre yapılmamış, bazı âlimler tarafından coğrafi tasnife de gidilmiştir. Ancak buradaki coğrafi tasnifin de netice itibarıyla yine kitap telifinde izlenen yöneme döndüğünü unutmamak gerekir. Zira bu coğrafi bölgeler aynı zamanda, Araplar'ın ve Arapça'nın hâkim olduğu bölgelerle, Arap olmayan milletlerin hâkimiyetinde bulunan veya Arap dışı kültürlerin etkisine daha açık olan bölgelerdir.

İbn Haldûn (ö. 809/1406) bu noktadan hareketle, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin belâgat bilginlerine –ki burada daha ziyade “mâna” ön plana çıkarılmıştır– “Meşârika / Doğu bilginleri” adını vermiş, lafız üzerine daha fazla vurgu yapan Endülüs ve Kuzey Afrika belâgat âlimlerine ise “Megâribe / Batı bilginleri” demiştir. İbn Haldûn böyle yaparak belâgat ekollerinin sayısını üçe çıkarmış oluyordu. Birincisi, Acem, Doğu, Meşârika, felsefe ehli veya mütellim kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılan Horasan ve Mâverâünnehir ulemâsının oluşturduğu ekol; ikincisi, edebiyata ağırlık veren çoğunlukla Arap kökenli ediplerin oluşturduğu Şam, Mısır ve Irak bölgesinde yaşayan ve “Arap ve bûlegâ” ekolü, üçüncüsü de İbn Haldûn'un eklemiş olduğu söz sanatlarına daha fazla ağırlık veren

.....

199 Süyûtfî, *Hüsnu'l-muhâdara*, I, 338.

“bedîci” diye isimlendirilebilecek, Endülüs ve Kuzey Afrika ulemâsının oluşturduğu Batı / Megâribe ekolüdür.

Dikkat edilirse bu taksim aynı zamanda, coğrafi bölgelere ve kültürel alt yapıya da uygun düşmektedir. Bu açıdan bakıldığında Meşârika ekolü, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesini içermektedir ki burada yetişen belâgat bilginleri bu bölgenin kültürel alt yapı ve paradigmasıyla uyumlu belâgat eserleri üretmişlerdir. Mısır, Şam ve Irak bölgesinde yetişen belâgat bilginleri, bu bölgelerin kültürel alt yapısı Arap kültürüne dayandığı ve buradaki âlimler bu kültürün içinde yetişen Arap kökenine sahip kişiler olduğu için, belâgat kitaplarında bu kültürel yapının izdüşümlerini bulmak mümkündür. Bu ekol mensuplarının büyük kısmı aynı zamanda edip şahsiyetlerdir. Megâribe adıyla anılan üçüncü ekole gelince, coğrafi bölge olarak Endülüs ve Kuzey Afrika’yı içermektedir. Buradaki âlimler de kendi kültürel alt yapılarına uygun olarak ürettikleri belâgat kitaplarında, daha çok bed’ ilmine ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte, adı geçen ekol mensupları arasında kesin ayrımlar yapmak mümkün değildir. Bazan genel olarak Arap ve bûlegâ ekolünün karakteristik özelliklerini gösteren bir belâgat kitabında Meşârika ekolünün izlerini görmek, bazan da Megâribe ekolünün karakteristik özelliklerini gösteren bir kitapta Meşârika ekolünün izlerine rastlamak veya tersini görmek mümkün olmaktadır.

Yukarıdaki ekollerden her birinin kendine has özellikleri vardır. Meselâ Doğu ekolü, “Lafız ve bed’ ile değil daha çok mâna ve öze ilgilenmeye meyillidir.”²⁰⁰ Belki de bunun sebebi, Fars kültüründe çok eskiden başlamış olan felsefi ve aklı araştırmalarla, Fârisîler’in ve diğer Arap olmayan milletlerin aklı araştırmalara fitraten daha meyilli olmasıdır. Aynı zamanda bunda, IV. ve daha sonraki asırlarda eleştirmenlerin bed’ hareketinin oluşturmuş olduğu şekli araştırmaların çokluğuna verdikleri tepkinin de etkisi olabilir. Nitekim İbn Haldûn, Meşârika ekolü mensuplarının meânî ve beyân ilmine, Megâribe mensuplarının ise bed’ ilmine daha fazla önem verdiklerine dikkat çekmekte²⁰¹ ve buna gerekçe olarak, Doğulular’ın bu alanda Batılılar’a göre daha doğru yolda olduğunu, zira bu ilimlerin dil ilimlerinde kemâliyyattan sayılabileceğini, kemâliyyatın ise ancak umrandan son-

•••••

200 Sellâm, *Ziyâüddin İbnü’l-Esr*, s. 312.

201 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 552.

ra yani yerleşik hayata geçilip sosyal ilişkilerin kurulmasından sonra ortaya çıktığını vurgular . O aynı zamanda ikinci bir sebebin daha olabileceğini belirtir, bu da Arap olmayan unsurların -ki bunlar Doğu halklarının çoğunluğunu teşkil etmektedir- bu ilme olan ilgisidir.²⁰²

Gerçekten de Doğu'da Abdülkâhir, Zemahşerî, Râzî ve Sekkâkî gibi meşhur belâgat bilginleri yetişmiştir. Bununla birlikte şunu da hatırlatmak gerekir ki Doğu ekolü müntesipleri bedî' ilmini bütünüyle göz ardı etmiş değillerdir. İçlerinde, bu hususta kitap telif edenler de vardır. Meselâ Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî (ö. 481/1088) bedî' ilmine dair *Tercümânü'l-belâga* adlı Farsça bir kitap telif etmiştir. O bu kitabını Arapça bedî' ilminden etkilenecek kaleme almıştır.²⁰³ Aynı şekilde Reşîdüddin Vavât da (ö. 573/1177) *Hadâiku's-sihr fî dehkâiki's-sîr* adlı Farsça bir eser kaleme aldı. Ancak o bu kitabını *Tercümânü'l-belâga*'yı gördükten sonra yazmıştır. *Tercümânü'l-belâga*'da var olan hatalar ve nazımları tekellüflü şiirler Vavât'ı bu konuda bir eser yazmaya teşvik etmiştir. Vavât, Râdûyânî'nin metodunu takip etmiş ve ondan birçok nakilde bulunmuştur. Aslında *Hadâiku's-sihr*, dönemindeki Şark ekolüne mensup kitaplardaki felsefî üsluptan oldukça uzaktır. Verdiği örneklerinde ve şahitleri izah biçiminde daha çok İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'*ine benzemektedir. Ancak yine de aralarında önemli bir fark olduğunu belirtmek gerekir. İbnü'l-Mu'tez, kitabındaki örnekleri itinayla seçerek almış ve seçtiği örneklerin iyi ve kötü taraflarını da değerlendirmiştir. Halbuki Vavât'ın kitabı tekellüflü örneklerle doludur. Ortaya koyduğu bir prensibi desteklemek için bizzat şiir nazmettiği bile görülmüştür.²⁰⁴

Aşağıda, mezkûr ekoller esas alınarak yapılan tasnife ve buraya kadar tanıtılmamış bazı kitap ve müelliflere yer verilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu ekolleşmenin birden bire ortaya çıkmadığı, bilakis belâgat tarihi yazarları tarafından, alanla ilgili yazılan kitapların tasnifi neticesinde oluştuğudur. Dolayısıyla ikinci bir tasnif türü olduğundan, bazı konularda, daha önce anlatılan bilgilerle benzerlik görülmesi normal karşılanmalıdır.

.....

202 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 552.

203 Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 40-41.

204 Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 41 vd.

A. Arap ve Bûlegâ (Mısır, Şam ve Irak) Ekolü

Şairlerin, kâtiplerin yani ediplerin mensup olduğu belâgat ekolüdür. Bu ekolün en bâriz karakteristiği, belâgatla ilgili kitaplarında, belâgat kavramlarını açıklarken kavramların mantıkî tasnif ve tertibine, kavram tariflerinin de “efrâdını câmi’ ağıyârını mâni” olmasına fazla önem vermemeleridir. Şayet bu tarzda yapılan tasnif ve tarifler bulunuyorsa, bunlar kasıtlı olarak yapılmamış veya kelâm ekolünün etkisi altında kalınarak yapılmıştır. Mantık ve felsefe kitaplarından yapılan iktibaslara bu ekole mensup ulemânın eserlerinde rastlanmaz. Hatta bu ekol mensupları bu tarz aktarımları edebiyatı bozucu bir unsur olarak değerlendirmişlerdir. Bu ekolün en büyük simalarından olan İbnü’l-Esîr, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi felsefe ile uğraşan kişileri, Aristo ve Eflâtun’un hakikatten saptırdığı kişiler olarak değerlendirmektedir.²⁰⁵ Bu bakış açısının belâgat tarihinde önemli bir etkisi olmuştur. O da, belâgat ile ilgilenenlerin felsefî kavramları belâgat kitaplarından mümkün mertebe uzak tutmaya çalışmaları ve yaptıkları izahlarda felsefî analizlerden kaçınmaları, ayrıca Yunan medeniyetine karşı Arap asabiyetine taraftar olmalarıdır.²⁰⁶

Aşağıdaki anekdot İbnü’l-Esîr’in filozoflara bakış açısını yansıtmaya yönüyle kaydetmeye değerdir:

Bir gün yanıma felsefe talebelerinden (mütefelsif) birisi geldi. O sırada Kur’ân-ı Kerim mevzubahis oldu. Ben de Kur’ân-ı Kerim’i ve ondaki lafız ve mânaların taşıdığı belâgat ve fesahatı anlatmaya koyuldum. Beni bir sûre dinleyen adam “تِلْكَ إِذَا قَسَمَ صِيرَى” (Bu, o halde âdilâne olmayan bir taksim [en-Necm 53/22]) âyetinde hangi fesahat var? Gerçekten de “صِيرَى” kelimesinde anlattığınız kadar güzellik var mı?” diye sordu. Ben kendisine dedim ki: Bak! Lafızların öyle sırları vardır ki bunlara ne sen ne de senin İbn Sînâ, Fârâbî gibi hocaların, ne de onları saptıran Aristo ve Eflâtun vâkıf olabilir.²⁰⁷

Nitekim *el-Meselû’s-sâir*’inde İbnü’l-Esîr’in, felsefî ıstılahların kullanılmasına ve edebiyatın Yunan mantığına uydurulmasına taraftar olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte o, bu eleştirisini dile getirirken Yunan bilgelerinin konuşmada kullanılan mânaların

•••••

205 İbnü’l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir*, I, 177; II, 5.

206 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 84.

207 İbnü’l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir*, I, 177.

prensiplerinin belirlenmesinde ve bunların yazıya dökülmesi konusunda hakkını teslim etmekten geri durmaz.²⁰⁸

Bununla birlikte bu belirleme, geneldir (küllî), detaylı (cüz'î) değildir. Aksi halde, mânaların cüz'îyyâtının ve bu cüz'îyyâtın ortaya çıkan sonsuz dallanmaların belirlenmesi zaten mümkün değildir. Şüphesiz ki böylesi bir belirlemenin bilinmesinin bu ilim erbabına ne faydası vardır ne de ona ihtiyaç duyulur. Çölde develerini güden bir bedevînin böyle şeyler ne aklına geliyordu ve ne de anlayabilirdi. Bununla birlikte, o, konuştuğunda veya şiir nazmettiğinde helâl sihire (belâgat ile etkileme gücüne) sahip oluyordu...²⁰⁹

İtirazını bu noktada bırakmayan İbnü'l-Esîr, kendi lehine bir delil olarak, Ebû Nüvâs, Müslim b. Velîd, Ebû Temmâm, Buhtürî, Mütenebbî, Abdülhamîd el-Kâtib, İbnü'l-Amîd ve Sâbî ile kendisini zikreder ve şöyle bir mantık yürütür: Adları zikredilenlerden hiçbirinin Yunan ilimlerinden behresi olmadığı halde, hepsi de güzel edebî ürünler vermişlerdir. Bu durum, Yunan ilimlerini bilmeden de belâgat sahibi olunabileceğini açıkça gösterir. İşin daha da garibi İbnü'l-Esîr'in -ki onun felsefeyle ilgilenenlere bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir- İbn Sînâ hakkında yaptığı değerlendirmedir. O, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı kitabındaki hitabet ve şiirle ilgili kısmı gördüğünü ve İbn Sînâ'nın bu konularda bir şey bilmediğini anladığını kaydederek şöyle der: "O, sanki Yunanlılar'a hitap ediyor. Söylediği her şey boş laftır. Arap kelâmını bilen kişi asla bu bilgilerden yararlanmaz."²¹⁰

Felsefe ve kelâma bütününü karşı olmalarına rağmen, itiraf etmek gerekir ki bu âlimlerin ve ediplerin, sözün iyisini kötüsünden ayırt etme konusunda olağanüstü bir yetenekleri vardı. Bu durumu Bahâeddin es-Sübkî şöyle dile getirmektedir: "Bizim bulunduğumuz çevrenin ediplerine gelince, Allah vergisi zevkiselimleri ve doğru anlayışları sebebiyle (bu tür felsefî mülâhazalara) ihtiyaç duymazlar..."²¹¹

Mısır, Şam ve Irak ehlinin edebî ürünleri değerlendirme tarzı, edebî eleştiri ve analizde mantık kavramlarına müracaat eden, "ef-râdını câmi' ağıyarını mâni'" tarifler yapan, edebî kriterlerden daha

.....

208 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, II, 3.

209 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, II, 3.

210 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, II, 5-6.

211 Sübkî, *Arûsü'l-efrah*, s. 146.

fazla mantıkî tertip ve taksimlere önem veren Meşârîka ekolünden ve Aristo'nun belâgat ve şiir konusundaki teorilerini Arap belâgat ve şiirine tatbik etmeye çalışan Hâzım el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) anlayışından oldukça farklıdır.

Mısır, Şam ve Irak yöresinde yetişen bilginler, belâgat ve eleştiride her zaman edebî zevki ön plana çıkartmaya çalışmışlardır. Bedî' sanatlarına da, insan ruhunda meydana getirdiği duygusal dalgalanmalar açısından önem atfetmişlerdir. Tabii ki bu bölgelerde yaşayanlar, Irak ve Irak'ın doğusunda telif edilmiş konuyla ilgili kitaplardan haberdardılar. Yazdıkları eserlerin muhtevâsından, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-fesâha*'sına, Üsâme b. Münkız'ın *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r*'ine, Câhiz'in eserlerine, *el-Muvâzene*'ye, *el-Vesâta*'ya, Rum-mânî, Kudâme ve Hâtîmî'nin kitaplarına, *es-Sinâateyn*'e, *el-Umde*'ye ve *el-Lûma*'a muttali oldukları açıkça görülmektedir.²¹²

Özet olarak ifade etmek gerekirse bu ekole mensup bilginlerin iki temel gayesi bulunuyordu: 1. Kur'an'ın belâgatını incelemek ve fesahatını anlamak. Bu meyanda birçok kitap telif edilmiştir. Bunlar arasında, İbn Ebû'l-İsba' el-Mısırî'nin (ö. 654/1256) *Bedîu'l-Kur'ân*'ı ve İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'zı envâi'l-mecâz*'ı anılmaya değerdir. 2. Güzel sözün hazzına varabilmek ve bu tür sözler üretebilmek. İbnü'l-Esîr'in *el-Meselû's-sâir* ve *el-Câmiu'l-kebîr fî sinâati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-mensûr* adlı eserleri belki de bu konuya verilebilecek en güzel örnektir.

Bu ekole mensup âlimlerin kaleme aldıkları kitaplar, genelde anlaşılır bir üslûpla yazılmış olup, okuyucuyu fazla zorlamaz. Hal-buki kelâm ekolüne mensup âlimlerin yazdıkları kitaplarda okuyucu bazan bir tarifi veya metni anlamak için uzunca düşünmeye ihtiyaç duyar. Bu kolay üslûbun en büyük sebebi, bu ekole mensup ulemâ'nın Irak, Şam ve Mısır gibi Arap kültürünün ve dilinin hâkim olduğu bir çevrede yetişmiş olmalarıdır. Aynı zamanda bu âlimlerin çoğu haddizatında edebî sezgi ve ifade gücüne sahip edip veya şairlerdir. Öte yandan kelâm ekolüne mensup ulemânın çoğu, Türk veya Fars kültürünün hâkim olduğu yerlerde yetişmişlerdir. Bu yüzden kitaplarında dili sonradan öğrenmiş olmanın veya kültüre yabancılığın izleri vardır. Üslûpları anlaşılmayı zorlaştırır, bazan uzunca

.....

düşünmeyi gerektirir. Bunun yanında, çoğunun kelâm veya mantık bilgini olmasının da üslûpları üzerinde olumsuz bir etkiye sebep olduğu düşünülebilir.

Bu ekolün bir başka ayırt edici hususiyeti, yazarların kitaplarında hem nazım hem nesir olarak bolca şahit ve örnek zikretmeleridir. Eserlerine aldıkları örnekler, sağından solundan kırpılmış kısa beyitler veya metinler değildir. Bazan bir şiirin bazan da edebî bir risâlenin tamamının dercedildiği bile olmuştur.

Özellikle Mısır ve Şam yöresinin belâgat âlimlerinin, bedî' sanatlarıyla da ilgilendiklerini söylemek gerekir. Kur'ân-ı Kerim'deki bedî' sanatları, onların hususi ilgi alanlarıdır. Nitekim İbn Ebû'l-İsba' *Bedîu'l-Kur'ân* adlı bir eser kaleme alarak kendinden öncekilerin dikkatini çekmeyen bazı bedî' kavramlarını ortaya çıkartmıştır.²¹³

Mısır ve Şam yöresi, bu anlayışını çok uzun süre devam ettiremedi. Sonunda oraya da Doğu'dan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm'u* ulaştı. Böylece Mısır yöresi de Doğu ekolünün bir tür hâkimiyetine girmiş oluyordu. Bununla birlikte Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının ne zaman bu yöreye girdiği kesin belli değildir. Ancak bilinen bir şey varsa, o da *Miftâh*'ın tanınmasını sağlayan kitabın, Bedreddin b. Mâlik'in (ö. 686/1287) *el-Misbâh*'ı olduğudur.²¹⁴

Bu ekolün en büyük temsilcileri arasında, *Sırrü'l-fesâha*'sı ile İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r'i* ile İbn Münkız (ö. 584/1188), *el-Meseli's-sâir'i* ile İbnü'l-Esîr, *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-muttalî' alâ i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserleriyle Zemelkânî (ö. 651/1253), *Tahrîrü't-Tahbîr* ve *Bedîu'l-Kur'ân* isimli eserleriyle İbn Ebû'l-İsba' el-Mısrî (ö. 654/1256), *el-Misbâh fî htisâri'l-Miftâh* ve *Ravzü'l-ezhân fî ilmi'l-beyân* adlı eserleriyle Bedreddin b. Mâlik (İbnü'n-Nâzım) (ö. 686/1287) sayılabilir.

1. İbn Sinân el-Hafâcî

Çağdaşı Abdülkâhir, sözün meziyetinin nazımda olduğunu, lafızların sadece mânaların kapları olduğunu iddia ederken, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), sözün güzelliğinde lafızların göz ardı edilemez

.....

213 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 88.

214 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 89.

bir rolü olduğunu dile getiriyordu. Bu yüzden o meşhur eseri *Sırrü'l-fesâha*'ya sözü oluşturan lafızları incelemekle başlamış, daha sonra cümle ve kelâma geçmiştir.

Sırrü'l-fesâha, V. (XI.) asırda yazılan en nefis belâgat ve nakd / eleştiri kitaplarından biridir. Zira İbn Sinân bu eserinde, eleştiri ve belâgatı, ta'lîl ve tahlili bir araya getirmeyi başarmıştır. O, kitabına, fesâhat ve belâgat arasındaki farkı belirterek başlar. "Fesâhat sadece lafızlara has bir özellik iken belâgat, lafızların mânalarıyla birlikte taşıdığı bir özelliktir. Cümleden ayrı, herhangi bir mânaya delâleti olmayan bir kelime için, bu kelime başka bir kelimeden daha belîğdir denilmez. Ancak fasih olduğu söylenebilir. Bu yüzden, her belîğ söz aynı zamanda fasihtir. Ancak her fasih söz belîğ olmayabilir. Meselâ gereksiz yere uzatılmış bir söz buna örnektir."²¹⁵

İbn Sinân'ın *Sırrü'l-fesâha*'da takip ettiği üslûbun kendisinden sonra gelenler üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Meselâ İbnü'l-Esir, her ne kadar kitapta birtakım hatalar ve eksiklikler gördüğünü dile getirse de, hem *el-Câmiu'l-kebîr*'inde hem de *el-Meselû's-sâir*'inde *Sırrü'l-fesâha*'dan yararlanmışır.²¹⁶

2. Usâme b. Münkız

Ebü'l-Muzaffer Usâme b. Münkız (ö. 584/1188) *el-Bedî' fî nakdi's-şîr* kitabının müellifidir. Bu kitabında bedî' alanına ait doksan beş kavramı ele almıştır. Bununla birlikte bu kavramların tertibi, Sekkâkî ve takipçilerinde gördüğümüz tarzda değildir. İbn Münkız bu kavramları aralarında beyan, meânî ve bedî' ayırımı yapmaksızın âdetâ hepsi bir konuya ait kavramlarmış gibi işlemiştir.

Esasen, kendisinin de vurguladığı gibi yaptığı iş bir derlemedir ve yine onun ifadesine göre bu alanda öncülük kendisinden önce kitap telif edenlere aittir. Kendisine ait olan ise sadece onlara uymuş olma erdemidir. Onun istifade ettiği kaynaklar arasında ismini zikrettikleri şunlardır: İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'*, Hâtimî'nin *el-Hâlî ve'l-âtılî* ile *Hilyetü'l-muhâdara'sı*, Ebû Hilâl'in *Kitâbü's-Sinâateyn*'i, Acemî'nin *el-Lûma'ı* ve İbn Reşîk'in *el-Umde'si*. Kendisi bu kitaplardaki en güzel

.....

²¹⁵ Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 59. Kitabın daha detaylı tarifi için bk. Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 54-56.

²¹⁶ Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 54.

bölümleri derlediğini, en güzel örnekleri seçtiğini, bunu da kitabını okuyan kişi için adı geçen kitapları görme ihtiyacı kalmasın diye yaptığını dile getirmiştir.²¹⁷

İbn Münkız'ın eserinin telifinde izlediği yöntem, İbn Sinân'ın *Sırrü'l-fesâha*'sındaki yönteminden oldukça farklıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî*'inde ve Ebû Hilâl'in *es-Sinâateyn*'inde izlediği yöneme bir derece benzerlik gösterir. Şöyle ki o, önce belli bir konuyu ele almış, onu tarif ettikten sonra konu ile ilgili örnekleri serdetmiş ve bu örneklerden hangisinin güzel hangisinin kötü olduğuna işaret etmiştir. Zaman zaman Ebû Hilâl'e yönelttiği tenkitler göz ardı edilirse, kitapta, İbn Münkız'ın edebî kişiliğini gösterecek bir üslup kullanılmamıştır.

Onun bazan, diğer belâgat âlimlerinden farklı kavramlar kullandığı da görülmektedir. Meselâ "iltifat" kavramını "insıraf" olarak isimlendirmiştir. Kezâ bazı belâgat kavramlarını birbiriyle karıştırdığı da görülmüştür. Meselâ kinaye²¹⁸ ile tevriye,²¹⁹ tezyil²²⁰ ile tetmim²²¹ buna örnek olarak verilebilir.

Bazan da gereksiz yere herkes tarafından tartışmasız kabul edilen konular için bile ayrı bir başlık açmıştır. Meselâ *Bâbü'z-Zarâfe ve's-suhûle* böyledir. Zira bu babın konusunu şöyle tarif etmiştir: "Bil ki hem (kadim) Araplar'ın hem de muhdeslerin şiirlerinde zarif ve kolay söylenişli olanlar vardır."²²² Daha sonra konuya uygun olarak gördüğü şiirlerinden örnekler vermiştir.²²³

3. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), döneminin en büyük belâgat âlimlerindendir. *el-Meselû's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir*, *el-Câmiu'l-kebîr fî sînâati'l-manzûm ve'l-mensûr* ve *el-İstidrâk*, telif ettiği kitaplar arasında sayılabilir. O bütün bu eserlerinde büyük bir belâgat âlimi

.....

217 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 8.

218 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 99.

219 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 60.

220 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 125.

221 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 53.

222 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 134.

223 İbn Münkız, *el-Bedî*, s. 134-140.

ve eleştirmendir. Eserleri içinde en önemlisi, *el-Meselû's-sâir*'dir ki yazı sanatına ilişkin ne varsa hepsini bu kitapta toplamaya çalışmıştır.

İbnü'l-Esir'e göre belâgat, yazı sanatını öğrenme yöntemleri ve mânalara hükmedebilme ile beraber, istiare, teşbih, tecnîs, lüzûmu mâ lâ yelzem ve serikat konularından ibarettir. Bunların hepsi birlikte bir ilimdir ki ona "beyân" adı verilir. Beyân ilminin nazım ve nesir oluşturma ile ilişkisi, usûl-i fıkıh ilminin, hükümler ve hükümlerin delilleriyle ilişkisine benzer.²²⁴ Bu bakış açısı sebebiyle İbnü'l-Esir, belâgat konularını beyân, meânî ve bedî' gibi alt dallara ayırmaz. Zira hepsi birden şairin veya kâtibin ihtiyaç duyduğu bilgilerdir. Öyleyse bunların hepsi aynı ilimdir.

el-Meselû's-sâir, bir mukaddime ve iki makaleden oluşmaktadır. Mukaddime, beyân ilminin usulüne dairdir ve on başlıktan oluşmaktadır: Beyân ilminin konusu, beyân ilminin araçları²²⁵, mânaya hâkimiyet, mânalar arasında tercihte bulunabilmek, özlü sözler (cevâmiu'l-kelim), hakikat ve mecaz, belâgat ve fesahat, kitâbetin şartları, müminin yitiği olan hikmet ve yazmayı öğrenme yöntemidir.

Birinci makale, lafız sanatları hakkındadır. Bunu da kendi içinde ikiye ayırmıştır. Birincisi müfret lafızdır. Bu bölümde müfret lafız hakkındaki görüşlerini dile getirmiş, bazı konularda İbn Sinân'a itiraz etmiş, bazılarında ise aynı görüşte olduğunu beyan etmiştir. İkincisi ise mürekkep lafızlardır. Bunlar da seci, tasrî', tecnîs, tarsî', lüzûmu mâ lâ yelzem, müvâzene, lafız kalıplarının çeşitliliği ve harflerin tekrarıdır.

İkinci makale ise mâna sanatları konusundadır. Bu bölümde istiare, teşbih, tecrit, iltifat, takdim-tehir, îcâz-îtnâb gibi konular ele alınmıştır.

el-Meselû's-sâir, İbnü'l-Esir'in belâgat konularındaki nazariyelerini ve görüşlerini ortaya koyduğu en önemli eseridir. O, eserlerinin hiçbirinde kör bir taklitçi olmamış, kendisinden öncekilerin

.....

224 İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-sâir*, I, 33.

225 Bunlar, Arapça'yı bilmek (sarf, nahiv, lûgat ve emsalî ve eyyâmı bilmek), Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemek, hadîs-i şerîfleri ezberlemek, daha önce yazılmış nazım ve nesir bilgisine sahip olmak, ahkâm-ı sultâniyyeyi bilmek (siyaset ve protokol kavramlarına hâkim olmak) kafiye ve aruz ilimlerine vâkıf olmaktır (bk. İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-sâir*, I, 41-61).

yazdığına daima yeni bilgiler eklemiştir. İbnü'l-Esîr bu durumu şöyle dile getirir: “Ben Kur’ân-ı Kerim’de bu ilme eklenebilecek birçok çeşit (kavram) buldum ki benden önce gelenlerden hiçbiri bunları asla ele almadı. Şayet ilk defa benim tarafımdan kaleme alınan konular hesap edilecek olsa, bu ilmin neredeyse yarısını bulur.”²²⁶

Aynı zamanda büyük bir eleştirmen olan İbnü'l-Esîr, edebî eleştirisinde iki ölçüt kullanıyordu. Bunlardan birincisi edebî zevk, diğeri ise bilgiye dayanan gerekçelendirmedir. Bu yüzden onun, “Ey okuyucu! Bil ki beyân ilmi, öğrenmekle elde edilen zevkten daha faydalı olan zevkiselim ekseninde döner”,²²⁷ “Bütün bu ilimlerin hepsinin dayanağı ise, fıtraten yatkınlıktır (et-tab’). Zira böyle bir fıtrî yatkınlık yoksa sonradan elde edilen bilgilerin hiçbir faydası olmaz”²²⁸ sözlerini sıkça tekrarladığını görürüz.

İbnü'l-Esîr’in belâgat konusundaki etkisi derin olmuştur. Özellikle *el-Meselû’s-sâir*, kendisinden sonraki nesillerde derin bir etki bırakmıştır. İnsanlar bu kitap hakkında ikiye ayrılmış, kimileri onu desteklerken kimileri de ağır şekilde eleştirmiştir. Onun en önemli eleştirmeni, *Nehcû'l-belâga*’yı şerheden İbn Ebû'l-Hadîd’dir²²⁹ (ö. 656/1258). O, tenkitlerini *el-Felekû’d-dâir ale'l-Meseli’s-sâir* ve *Şerhu Nehci'l-belâga*’da dile getirmiştir. Ancak bu eleştirilerin büyük kısmının çekememezlikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²³⁰

4. Zemelkânî

Kemâleddin Abdülvâhid b. Abdülkerîm b. Halef el-Ensârî es-Simâkî veya yaygın adıyla İbnü’z-Zemelkânî (ö. 651/1253) *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-muttali’ alâ i’câzi'l-Kur’ân* adlı eserini Abdülkâhîr’in *Delâilü'l-i’câz*’ını düzensiz ve karışık bulduğu için kaleme almıştır.

Çok kısa bir sürede tamamladığı kitabını o zamanki Şam Veziri Ebû'l-Hasan Ali el-Emîn’e takdim etmiştir. Bu kitap “sevâbık, makâsıd, levâhık” adını taşıyan üç ana bölümden oluşmaktadır.

.....

226 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir*, I, 34.

227 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir*, I, 35.

228 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir*, I, 38.

229 Ebû Hâmid İbn Ebû'l-Hadîd İzzeddin Abdülhamîd b. Hibetullah b.

Muhammed el-Medâinî. *Nehcû'l-belâga* şârihi, Mu'tezile kelâmcısı ve şair.

230 Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 74-75.

“Sevâbık” bölümüne üç mukaddime ile başlamıştır. Bunlar, beyân ilminin fazileti, lafızda karıştırılan yerlerin belirlenmesi ve beyân ilminin nasıl elde edileceğine dairdir.

Makâsıd bölümü de kendi içinde üçe ayrılmıştır. Birincisi, müfretlerin delâletleridir. Bu konu hakikati, mecazı ve kinaye, istiare, temsil gibi bölümlerini, isim veya fiil ile ispat etme arasındaki farkı, mârife ve nekreyi, kural dışı kelimeleri içermektedir.

İkincisi, telifin halleri hakkındadır. Bu konuya da, ismin fiil-den önce veya sonra zikredilmesi, haber, bazı isimlerin diğerlerine takdim edilmesi, isnat mecazı, teşbih, îcâz, tekit, hazf, mansuplar, fasıl-vasıl, takdim ve tehirin hükümlerini bilmek ve genel prensipler girmektedir.

Üçüncüsü, bed’ ilmi açısından lafzın hallerini ve türlerinin isimlerini bilmektir. Bu konuda bir mukaddime ve sınıflardan oluşmaktadır. Önce harflerin mahreçleriyle ilgili genel bir inceleme yapılmıştır. Sınıflar ise toplamda yirmi altı bed’ sanatını ifade etmektedir. Örnek olarak tarsî, tazmin, müsâvat, tetmîm zikredilebilir.

Levâhika gelince, Kur’an’da var olan belâgat ve i’câzın nereden kaynaklandığına dairdir. İ’câzın nereden kaynaklandığı konusundaki beş görüşü serdettikten sonra, bunların dördünü çürütmüş, böylece asla şüphe edilemeyecek bir görüş kalmıştır. Bu görüş ise şudur: “Kur’an’ın i’câzı, nahvî mânaları sonuna kadar izlemekten ve bu mânaların nazımdaki hükümlerinden ibarettir.”²³¹

et-Tibyân’da nahiv yönünün ağır bastığı görülmektedir. Esasen Zemelkânî gibi, nahve ve Abdülkâhir’in *Delâilü’l-i’câz*’da açıklamaya çalıştığı nazma gönülden bağlı olan birisi için bu anlaşılabilir bir durumdur. *et-Tibyân* genel olarak Abdülkâhir’in *Delâil*’de dile getirdiği görüşlerinin bir tekrarı gibi görünse de, onun *Delâil*’e kıyasla oldukça sistematik olduğunu itiraf etmek gerekir. Aslında, müellif bu hususa kitabın mukaddimesinde değinmiştir. Ahmed Matlûb, *et-Tibyân* müellifinin sadece Abdülkâhir’den almayıp, Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’ından ve Üsâme b. Münkız’ın *el-Bed’ fî nakdi’s-şîr*’inden, ayrıca İbnü’l-Esîr’in kitaplarından da yararlandığı görüşündedir.²³²

•••••

231 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 76-77.

232 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 77.

et-Tibyân'ın şöhreti Şam yöresiyle sınırlı kalmayıp Mısır ve Yemen gibi bölgelere kadar ulaşmıştır. Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin hacimli eseri *et-Tirâzû'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*'ın kaynaklarından biri de bu eser olmuştur. Yine önemine binaen, Sübkî *Arûsû'l-efrâh*'ında, Ebû Hayyân el-Endelüsî meşhur tefsiri *el-Bahrû'l-muhit*'te, Süyûtî *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ve Hem'u'l-hevâmi'inde bu eserden yararlanmışlardır.²³³

5. İbn Ebû'l-İsba' el-Mısri

İbn Ebû'l-İsba' el-Mısri el-Advânî'nin (ö. 654/1258) belâgat ve nakd konusundaki en önemli eserleri *Tahrîrû't-Tahbîr fî sinâati's-şî'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân* ile *Bedîu'l-Kur'ân*'dır.

İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*'i kendi asrında mevcut olan edebî türleri incelemek için kaleme almıştır. Üç bölümden oluşan kitabının birinci bölümünde metottan (usul) bahsetmiştir. İkinci bölümde ise fer'î olarak değerlendirdiği kavramlardan bahsetmiştir. Bunlar arasında ihtiras, muvârebe, teshîm, tevriye sayılabilir. Üçüncü bölümde, ilk defa kendisinin kaleme aldığını iddia ettiği ama gerçekte ancak birkaç tanesi kendisine ait olan otuz fenden bahsetmiştir.

İbn Ebû'l-İsba', kitabının mukaddimesinde şunları dile getirir:

Ben, bedî' adı ile anılan güzel söze ait kavramların belli bir yeküne ulaştığını gördüm. Bunlardan bir kısmı usul diğer kısmı ise fûrûdur. Usul dediklerimiz, İbnü'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'*inde ve Kudâme'nin *Nakdû's-şî'r*'inde dile getirdiği kavramlardır. Zira bu ikisi, bu alanla ilgilenen ilk şahsiyetlerdir. İbnü'l-Mu'tez bu alana bedî' adını vermiş ve beş bab halinde incelemiştir. Kudâme ise *Nakdû's-şî'r* adını verdiği kitabında yirmi bab olarak konuyu ele almıştır. İşte insanların kitaplarında bedî' olarak ifade ettikleri temel konular bunlardır.²³⁴

İbn Ebû'l-İsba', bu otuz temel konuya eklemeler yapmış ve böylece toplam doksan baba ulaşmıştır. Daha sonra, Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Hasan kendisinden dağınık kitaplarda bulunan bilgileri derleyip toparlamasını ve muhtasar bir şekilde kaleme almasını isteyince,²³⁵ *Tahrîrû't-Tahbîr* adlı bu eser ortaya çıkar ve toplamda

.....

233 Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 77.

234 İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 83.

235 İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 93, 94.

125 baba ulaşmış olur. Kitap son derece kolay anlaşılabilir, edebî bir üslûpla kaleme alınmıştır.

O bu eserin ardından *Bedü'l-Kur'an* adında bir kitap daha telif etmiştir. Bu kitap temelde, *Tahrîrû't-Tahbîr*'den çıkartılmış olup Ahmed Matlûb'un değerlendirmesine göre, esasen Bâkîllânî'nin *İ'câzû'l-Kur'an*'da dile getirdiği "Kur'an'ın i'câzının bedî yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığı"²³⁶ düşüncesine bir reddiye gibidir.²³⁷

İbn Ebü'l-İsba'nın, *Hüsnü't-tevessül ilâ sînâati't-teressül* müellifi Şehâbeddin Mahmûd b. Selmân el-Halebî (ö. 725/1325), *Nihâyetü'l-ereb* müellifi Nüveyrî (ö. 733/1332), *et-Telhis* ve *el-İzâh* sahibi Kazvînî, *Arûsü'l-efrâh* müellifi Bahâeddin es-Sübki (ö. 773/1372) ve *el-İtkân* müellifi Süyûtî (ö. 911/1505) üzerinde etkisi olmuştur.

B. Meşârika Ekolü ve Etkileri

Daha önce değinildiği gibi Meşârika / Doğu ekolü daha çok Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yayılmıştı. En belirgin özelliği, lafızdan çok mâna üzerinde durmaları ve belâgat konularını işlerken, mantık ve felsefeden âzami ölçüde istifade etmeye çalışmalarıdır. Telif ettikleri kitaplarda, tarifler ve mantikî taksimler önemlidir. Konular açıklanırken en az örnekle yetinilir.

Abdülkâhir ile başlayan bu ekol, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Sekkâkî ile devam etmiştir. VI. (XII.) yüzyıldan başlayarak diğer ekollere karşı daha etkin olmuştur. Kazvînî'den sonra ise İslâm coğrafyasında yapılan bütün belâgat çalışmaları neredeyse bu ekolün çizdiği çerçevede cereyan etmiştir.

Bu ekolün genel özelliği, konuların anlatımında ve kavramların açıklanmasında, mantık kitaplarındaki tariflere benzer şekilde "efrâdını câmi' ağıyarını mâni'" tariflere, mantikî taksimlere çok önem verilmesi ve anlatım üslûbu olarak mantık ve felsefe kitaplarında kullanılan üslûba yakın bir üslûbun benimsenmesi, ayrıca konu anlatımında sık sık mantık ve felsefe terminolojisine başvurulmasıdır.²³⁸

.....

²³⁶ Bâkîllânî, *İ'câzû'l-Kur'an*, s. 111.

²³⁷ Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 80.

²³⁸ Hûlî, *Fennü'l-kavl*, s. 132-133.

Kezâ, bu ekole mensup olanlar, belâgat ve fesahatin meleke olmasını ele alırken, yine mantık ilminin terminolojisini oldukça yoğun olarak kullanmışlardır. Aynı zamanda bu konuların içine renkler, kokular, tatlar, insan duyuları ve bunların yerleri, vehim, hayal, müfekkire, ortak his, sebepler müsebbepler gibi felsefenin çeşitli alanlarını ilgilendiren birçok konuyu da kitaplarına eklemişlerdir. Meselâ bu ekolün belâgat ilmine dair yazdıkları eserlerinde görülen felsefî terimlere örnek olarak mahmul (yüklem), mevzu (konu), icap (olumlama), selb (olumsuzlama) gibi belâgatla pek ilişkisi bulunmayan birçok kavram gösterilebilir.

Onlar belâgat kitaplarını bu kavramlarla doldurarak, belâgat kavramlarını tasnif ve tertibe tâbi tutarken bir yandan da belâgatın gerçek ruhundan gittikçe uzaklaşıyorlardı. Bu yüzden bu ekolde daha sonraki dönemlerde yazılan kitaplar âdeta birer felsefî tartışma platformuna dönüşmüştür.

Felsefî üslûbun bu kitaplar üzerinde görülen etkilerinden biri de, kavramla veya konuyla ilgili şahitlerin ve edebî örneklerin sayısının asgari seviyede tutulmasıdır. Zira bu kitapların müellifleri okuyucuya edebî bir zevk aşılama değil, mantıkî tasnif ve tariflere daha fazla önem veriyorlardı. Bu yüzden, çoğu zaman bir kavram veya konuyla ilgili sadece bir şahit veya örnek yetinmişlerdir. Nâdirenden birden fazla şahit veya örnek zikretmişlerdir. Fakat işin en kötü tarafı bu değildir. Seçtikleri şahitler ve örnekler de, genelde, kendi bakış açılarını destekler mahiyettedir. Yani edebî zevkten ziyade, şahit ve örneğin kaynak olarak sağlamlığına bakmışlar, fakat edebî içerik taşıyıp taşımadığını önem vermemişlerdir.

Bu kelâmî ekol daha ziyade, İslâm devletinin Fars, Türk ve Tatarlar'ın yaygın olduğu doğu bölgelerinde yayılmıştır. Bu ekolün en büyük temsilcileri arasında *Delâilü'l-i'câz*'i ile Abdülkâhir el-Cür-cânî, *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle Zemahşerî, *Nihâyetü'l-icâz*'i ile Fahreddin er-Râzî, *Miftâhu'l-ulûm*'u ile Sekkâkî ve *el-Mutavvel* ve *el-Muhtasar*'ı ile Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) sayılabilir.

1. Fahreddin er-Râzî

Abdülkâhir'in belâgat konusundaki etkisi gerçekten derin olmuştur. Onun en önemli takipçileri arasında *el-Keşşâf* tefsirinin sahibi Zemahşerî ve *Nihâyetü'l-icâz* kitabının müellifi Fahreddin er-Râzî

(ö. 606/1210) sayılabilir. Râzî, adı geçen eserinde Abdülkâhîr'in kitaplarında var olan edebî zevki ve belâgatı mantık kriterlerine, belli kalıp ve ölçülere dökmeye çalışmıştır. Buna gerekçe olarak da eserin başında dikkat çektiği gibi, Abdülkâhîr'in eserlerindeki dağınıklığı bir düzene sokmayı ve haşvi izâle etmeyi göstermiştir. Dolayısıyla o, bu kitabında babları belirlemiş ve belâgatı bir çerçeveye yerleştiren, konularının sınırlarını çizen bazı kurallar koymuştur. Doğrusu bu konuda başarılı da olmuştur. Kitabını bir mukaddime ve iki cümle (ana bölüm) olarak tertip etmiştir. Mukaddimesinde, Kur'an'ın i'câzından ve fesahat ilminin üstünlüğünden bahsetmiştir. İki cümleden birincisi, müfredatlar (cümle olmayanlar), ikincisi ise nazım hakkındadır. O, bu hususta aslında Abdülkâhîr'in takipçisidir. Zira Abdülkâhîr *Delâilü'l-i'câz*'ında, "Bil ki, fasih kelâm ikiye ayrılır: Birincisi, güzellik ve meziyeti lafzında taşıyandır. İkincisinde ise güzellik ve meziyet nazımdadır"²³⁹ der.

Râzî'nin bu eserindeki tasnifi, Abdülkâhîr'in tasnifinden çok farklı değildir. Birinci cümlede müfredatı / müfredatları ele almıştır ki ona göre bunlar, "tecnis, ıstikak, reddü'l-acûz ale's-sadr, kalb, seci, müzdevec, tarsî, hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve istiare" konularından ibarettir. İkinci cümlede ise nazmı ele almıştır. Bu bölümde, nazımın mânası, mutabakat, mukâbele, müzâvece, itiraz, iltifat, Kur'an'dan iktibas, telmih, irsâlü'l-meseleyn, leff ü neşr, ta'dîd, sıfatların sıralanması, îham, mürââtü'n-nazîr, müvecceh, muhtemel li'-diddeyn, te'kîdül-medh bimâ yüşbihü'z-zem, tecâhül-i ârif, sual-cevap, iğrak, cem', tefrik, taksim, mütezazelil, taaccüb, hüsn-i ta'îl, takdim-tehir, fasıl-vasıl, hazf-izmar, îcaz ve inne – innemâ ile ilgili hususlar işlenmiştir. Bunları yaparken Râzî'nin başarılı olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte çeşitli olumsuzlukları beraberinde getirdiğini söyleyenler de olmuştur. Menfi yönleri arasında şu husus öne çıkarılabilir: O, edebiyata, mantık ve felsefe kavramlarını sokmak suretiyle ruhunu kaybettirmiş, böylece Abdülkâhîr'in her iki kitabının en temel özelliği olan edebî zevk damarını kesmiştir.

Onun Abdülkâhîr'in kitaplarını ihtisar etmede ve bölümlemede biraz abartıya kaçtığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira konular çok fazla dallandırılmıştır.²⁴⁰

•••••

239 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 429.

240 Bu değerlendirmeler için bk. Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 44-45.

Bütün bunlara rağmen *Nihâyetü'l-îcâz*, belâgat araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Zira o, Abdülkâhir ile Sekkâki ve sonrakiler arasındaki zincirin ortak halkasını teşkil etmektedir.

Mutarrizî

Nâsir b. Ebû'l-Mekârim el-Mutarrizî (ö. 610/1213). Harîrî'nin *el-Makâmât*'ını *el-Îzâh* adıyla şerhetmiştir. Okuyuculara şerhi okurken yardımcı olması ve iyi ile kötüyü nasıl ayırt etmeleri gerektiğine dair bilgi vermek için şerhine belâgat konusunda bir mukaddime ile başlamıştır. Ancak bu eserde, Râzî'nin eserinde gördüğümüz görülen bölümlendirmeye rastlanmamaktadır.

Bununla birlikte şerhin çeşitli yerlerinde yaptığı alıntılardan özellikle de hakikat ve mecaz konusunu ele alışından Abdülkâhir'den derin bir şekilde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bedî konularında ise temel kaynağı Reşîdüddin Vatvât'tır.²⁴¹

Kitabında izlediği anlatım yöntemine gelince, ilk önce kavramı tarif ederek kuralı söyler. Daha sonra kuralla ilgili birkaç örnek zikreder. Meselâ “reddü'l-acûz ales's-sadr”ı işleme şekli şöyledir:

Bedî kısımlarından biri de reddü'l-acûz ale's-sadr'dır. Bu, ister düz yazı ister şiir olsun, herhangi bir sözün başı ile sonunun bir şekilde telaffuz itibariyle benzeşmesidir. Kur'an-ı Kerim'den örneği “وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ” (el-Ahzâb 33/37) âyeti ile “اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا” (Nûh 71/10) ve “لَا تَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُبْحِثُكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى” (Tâhâ 20/61) âyetleridir. Belîğ insanların sözlerinden de şunlar örnek verilebilir:²⁴² (الحيلة ترك (القتل أنق للقتل).

Ebû Ya'kûb es-Sekkâki

Hârizm yöresinde belâgat Ebû Ya'kûb es-Sekkâki (ö. 626/1229) kanalıyla üç ana dala ayrılmış ve yine bu yöreden, modern çağa kadar belâgat araştırmalarına hâkim olacak bir metodoloji ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte bu ekolün gerçekten Abdülkâhir'in medresesinin bir uzantısı olduğunu akıldan çıkartmamak gerekir. Zira belâgat

.....

241 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 46.

242 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 46.

araştırmalarına ve edebî tenkide nahiv ve mantık kriterlerini dâhil eden odur.

Kelâmî belâgat ekolünün en büyük temsilcisi Sekkâkî, belâgatı iki ana ilim dalına ayırmıştı: Bunlar meânî ve beyândır. Daha sonra muhassinât veya vücûh adını verdiği ve sözü güzelleştirme amacıyla başvurulana tâlî bir alanı da belâgatın içine dahil etti. Birçok belâgat tarihçisine göre o böyle yapmak suretiyle, belâgatın ruhunu öldürmüş ve sarf, nahiv, belâgat, istidlâl, aruz ve kafiye ilimlerinin birer özeti sayılabilecek meşhur eseri *Miftâhu'l-ulûm*'unda, belâgatın çerçevesini oldukça daraltmış oluyordu.

Bununla birlikte, Mağrib ekolüne mensup âlimler Sekkâkî'nin bu çalışmasını takdirle karşılamışlardır. Onlardan biri olan Bahâeddin es-Sübkî, edebî metinlerin değerlendirilmesi hakkında, edebî zevkin hakem kılınması görüşünde olmasına rağmen şöyle diyecektir:

Doğu ulemâsı özellikle de aklî ve mantıkî ilimlerde derinliği olanlar bu ilmin tahsilinde bütün himmetlerini seferber etmişler ve bu gayretleriyle onda büyük küçük ne varsa hepsini mantıkî temellere oturtmuşlardır. ... Zaten aksi nasıl düşünülebilir ki onlar atlı ve yayası ile fıtraten buna uygundurlar. ... Böylece onlar bu ilmin zirvesine ulaşmışlardır.²⁴³

Sekkâkî Arap belâgatına yeni bir yön vermiş ve onun konularını belirleyerek kavramlarını tarif etmiştir. Onun eliyle belâgat ilmi birbirinden tamamen ayrılmış iki ilim haline dönüşmüştür. Bunlar meânî ve beyan ilimleridir. Sekkâkî bir de bunlara tamamlayıcı olmak üzere söz ve mâna güzelleştiriciler (el-muhassinât el-lafziyye ve'l-ma'neviyye) adında üçüncü bir ilim daha eklemiştir ki bu sonuncusuna daha sonra "bedî' ilmi" adı verilmiştir.²⁴⁴

Sekkâkî'nin belâgat ilmine getirdiği yenilikler şu şekilde özetlenebilir:

a) Arap belâgatı Sekkâkî'den önce, meânî, beyân ve muhassinât adlarını taşıyan üç ana kategoriye ayrılmamıştı. Belâgatı bu şekilde ilk defa ele alan kişi Sekkâkî'dir.

b) Daha önce Abdülkâhîr'in meânî'n-navh veya nazım adını verdiği konulara ilk defa Sekkâkî meânî adını vermiştir. Aynı

.....

243 Sübkî, *Arûsü'l-efrah*, s. 146.

244 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 18 (mukaddime).

zamanda o, teşbih, mecaz ve kinayeyi bütün türleriyle beyân olarak ilk defa adlandıran kişidir. Yine bu iki alanın dışında kalan ve sözü süslemeye yarayan unsurlara muhassinât adını vermiş ve bunları lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Daha önce de zikredildiği gibi, “bedî” istilahını daha sonra yerleşen ve yaygınlaşan ve belâgat ilimlerinin üçüncüsünü ifade eden mânasıyla kullanan ilk kişi Sekkâkî değildir. Bedî kavramını bu mânada ilk defa kullanan kişi, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-ulûm*’unun üçüncü bölümünü, *el-Misbâh* adıyla telhis eden Bedreddin b. Mâlik’tir.

c) Cümlelerin rûkûnleri olan mûsned ve mûsned ileyhten meânî ilminin konularında ilk defa yararlanan kişi Sekkâkî’dir. O, bunu felsefe ve mantık kavramlarından yararlanarak yapmıştır.

d) Sekkâkî’nin belâgat anlayışı Abdülkâhîr’in anlayışının bir uzantısıdır. Bu açıdan bakıldığında, Sekkâkî ekolünün Abdülkâhîr ile başladığı, Fahrreddin er-Râzî ile devam ettiği ve Sekkâkî ile zirveye ulaştığı söylenebilir. Ancak bu ekolün bu şekilde gelişmesi belâgatın ruhunu zedeleyici olmuştur. Alternatif olarak İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye *el-Fevâid*’inde ve Alevî *et-Tırâz*’ında eski tarzda bir şeyler dile getirmek istemişlerse de, yeteri kadar etkili olamamışlar ve belâgat incelemelerine Sekkâkî ile şârih ve telhisçi takipçileri mühürlerini vurmuşlardır.

e) Modern belâgat ilmi araştırmalarında artık Sekkâkî ekolünün herhangi bir etkinliği kalmamıştır.²⁴⁵

Sonuç olarak Câhiz ile ciddi bir ivme ve yön kazanan belâgat ilmi, Abdülkâhîr el-Cürcânî ile yeni bir zirveye ulaşmıştır. Daha sonra Râzî kanalıyla takipçi belâgatçılara aktarılmıştır. Aynı zamanda bu çizgi Meşârika ekolünü temsil etmektedir. Esasen, bu ekol medreseler vasıtasıyla Râzî-Sekkâkî-Teftâzânî çizgisinde bütün İslâm âlemine yayılmıştır. VII. (XIII.) asırdan ta günümüze kadar da Anadolu dahil bütün İslâm âleminde telif, telhis, şerh ve hâşiyeler olarak bu çizginin muhtevası dışına fazla çıkılamamıştır. Gerçekte bu durum Türkçe ve Farsça telif edilen belâgat kitapları için de geçerlidir. İlk Türkçe belâgat telifi olduğu düşünülen İsmâil Ankaravî’nin (ö. 1041/1631) *Miftâhu’l-belâga ve misbâhu’l-fesâha* adlı eseri, Diyarbekirli Said Paşa’nın (ö. 1309/1891) *Mizânü’l-edeb*’i, Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) *Belâgat-ı*

•••••

245 Bu değerlendirmeler için bk. Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 18-19.

Osmâniyye'si, Abdurrahman Süreyyâ'nın (ö. 1904) *Mizânü'l-belâga* ve *Sefînetü'l-belâga'sı*, Manastırlı M. Rifat'ın *Mecâmiu'l-edeb* serisinin ilk dört kitabı, her ne kadar üç belâgat ekolünün bir tür karması olarak görülebilirse de Meşârika ekolünün tasnif ve tertibi çerçevesinden çıkamamışlardır.²⁴⁶

Çağdaş Arap müelliflerinden Ahmed Hamlavî'nin (ö. 1932) *Zehrû'r-rabî'i*, Ahmed Mustafa Merâgî'nin *Ulümü'l-belâga'sı*, Ahmed Hâşimî'nin *Cevâhirü'l-belâga'sı*, Ali Cârîm-Mustafa Emîn'in *el-Belâgatü'l-vâzîha'sı* yine geleneksel tertip ve tasnifin dışına çıkmayan bununla beraber bol örneklerle süslenmiş eserler olarak görülmektedir.²⁴⁷

C. Megâribe (Bedî'ciler) Ekolü

Bu ekolün en önde gelen şahsiyeti İbn Reşîk el-Kayrevânî'dir. Telif ettiği muhteşem eseri *el-Umde*, kendisinden sonra gelen Endülüs ve Kuzey Afrika belâgat bilginlerinin en temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Yeniden hatırlatmakta fayda vardır ki yukarıda adı geçen ekol mensuplarının bütün eserleri tam mânasıyla kendi ekollerini yansıtmamaktadır. Meselâ Megâribe ekolünün en büyük temsilcisi olan İbn Reşîk'ın *el-Umde*'sinde, her ne kadar söz sanatları yani bedî' ağırlık taşıyor olsa da, konuların işlenişi açısından üzerinde Meşârika ekolünün etkileri açıkça görülmektedir. Kezâ Meşârika'nın en büyük temsilcilerinden biri olan Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz* isimli eserinde her ne kadar Doğu ekolünün tipik özelliklerini gösterse de, Vatvât'tan yaptığı bedî' konulu nakillerle âdetâ iki ekolü mezcetmiş gibidir. Arap ve bûlegâ ekolünün sembol isimlerinden birisi olan İbnü'l-Esr, *el-Meselû's-sâir*'inde Râzî'den etkilenmiş görünmektedir. Aynı konuda başka bir örnek olarak Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) *et-Tırâz* isimli kitabı gösterilebilir. Yahyâ b. Hamza, hem Râzî'den hem de İbnü'l-Esr'den etkilendiği için kitabında Meşârika ve bûlegâ ekolünün mezc edilmiştir.

.....

246 Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", s. 125.

247 Bu kısım Hacımüftüoğlu'nun, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar" isimli makalesinin 292-293. sayfalarından özetlenerek alınmıştır.

Mağrib ve Endülüs âlimleri, Doğu ekolünü benimsemekle birlikte belâgat konusundaki görüşlerini olduğu gibi almamışlardır. Batı ekolünün en bâriz özelliği bedî' sanatlarının eserlerindeki görünürlüğüdür. Batı ekolüne mensup âlimler, Doğu ekolünün bazı belâgat kavramlarını tartışmışlar ve kendilerine göre bazılarında düzenlemelerde bulunmuşlardır. Aslında onlar böyle yaparak bir tür belâgat kavramlarını kendi kültürel ortamlarına ve toplum şahsiyetlerine uyarlamış oluyorlardı. Bu uyarlamanın en göze çarpan örnekleri, Batı ekolüne mensup âlimlerin Doğu ekolüne mensup kimselerin kitaplarını ele alış ve tenkitlerinde görülmektedir. Meselâ İbn Reşîk, Kudâme'ye itirazlarını dile getirdiği bir kitap telif etmiştir.²⁴⁸ Ancak Harîrî'nin *el-Makâmât*'ına şerh yazan Şerîşî (ö. 619/1223) gibi birçokları da Hâtimî, Kudâme ve İbn Vekr' gibi Doğulular'dan nakilde bulunmakta bir sakınca görmemişlerdir.

1. Kartâcennî ve Endelüsî

VII. (XIII.) asır ve devamında belâgat ve eleştiride yeni bir yönelim ortaya çıkmıştı. Bu yönelim daha ziyade, genelde Yunan medeniyetinden özelde Aristo'ya ait kitaplardan etkilenme neticesinde ortaya çıkmıştı. Bu akımın temsilci olarak *Minhâcû'l-bülegâ'* ve *sirâcû'l-üdebâ'* kitabının müellifi Hâzim el-Kartâcennî (ö. 684/1285) görülmektedir. Kartâcennî'nin eserinin en dikkat çeken yanı, Aristo'nun şiir ve belâgat hakkındaki görüşlerini naklettiği uzunca bir bölümdür. O, açıklamalarını genelde münâvebeli olarak kullandığı "idâe" ve "tenvir" başlıklarıyla yapar. Kitabında özellikle şiir vezinlerini derin bir analizle ele almıştır. Ahmed b. Halîl'in aruz teorilerine kısmen yenilikler getirdiği gibi bu konuda kendine has bazı görüşler de serdetmiştir.²⁴⁹

Megâribe akımından sayılabilecek ikinci şahsiyet ise *el-Mî'yâr fî nakdi'l-eş'âr* kitabının sahibi Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî'dir. Ancak Endelüsî kitabında daha çok bedî'e ağırlık vermiştir. Her ne kadar kitaba felsefî üslûp hâkim olsa da, bedî' konusunda yazdıkları, Meşârika'nın yazdıklarının tekrarından ibarettir.²⁵⁰

.....

248 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 47.

249 Kitabın daha detaylı bir muhteva değerlendirmesi için bk. Kartâcennî, *Minhâcû'l-bülegâ'*, s. 115-116.

250 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 49.

VI. Anadolu'da Belâgat Çalışmaları²⁵¹

Anadolu'daki belâgat çalışmaları genel olarak medrese eksenli yürümüştür. Bir taraftan Anadolu'nun Türkistan ve çevresiyle olan tarihî yakınlığı devam ederken diğer taraftan da, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde Mısır ve Şam çevresinin Osmanlı topraklarına ilhak edilmesi, Anadolu'da yapılan belâgat çalışmalarının “terkipçi” bir yapıya bürünmesinde rol oynamıştır.

Anadolu'da yapılan belâgat çalışmalarını, medrese şemsiyesi altında yürütülen Arapça “şerh ve hâşiye”lerle, Türkçe yapılan çalışmalar olmak üzere iki ana kategoride ele almak mümkündür.

Arapça şerh ve hâşiyeler, Meşârika ekolünün önde gelen temsilcilerinden Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unun belâgatla ilgili bölümünün “telhis”i, “şerh”i ve “hâşiye”leri üzerinde cereyan etmiştir. Daha önce de zikredildiği gibi Kazvî'nin *el-Miftâh*'ın belâgatla ilgili bölümüne (III. Bölüm) yaptığı “Telhis” ve daha sonra bunun şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *el-İzâh*, yine Sekkâkî'nin eseri üzerine Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) tarafından *el-Fevâidü'l-gıyâsiyye* adıyla yazılan telhis ve bu telhisler üzerine yazılmış bulunan şerh ve hâşiyeler, Anadolu'da yapılan Arapça belâgat çalışmalarında “Sekkâkîci” güçlü bir damarın varlığını göstermektedir. Hem yukarıda zikredilen kitaplar hem de *et-Telhis* üzerine Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1389) yaptığı *el-Mutavvel* ve *el-Muhtasar* adlı şerh çalışmalarının Anadolu medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak müfredata dercedilmiş olması, aynı minvalde birçok şerh, hâşiye ve ta'liklerin kaleme alınmasına yol açmıştır.

Hasan Çelebi'nin (ö. 886/1481) *el-Mutavvel* üzerine yazdığı hâşiyesi orijinal fikirlerle doludur. Kezâ İcî'nin on varak olan *et-Telhis*'ini, 280 küsur sayfa içerisinde şerheden Taşköprizâde (ö. 968/1560), kitabın orijinalinde bulunmayan birçok konuya bu şerhinde değinmiştir.

Anadolu'da belâgat çalışmalarının bir diğer özelliği ise belâgat ilminin girift konularını müstakil risâleler suretiyle ele alan çalışmalar

•••••

251 Bu başlığın muhtevası, Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları” isimli makalesinin “Anadolu Belâgat Çalışmaları” bölümünün özetidir (bk. Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, s. 121-126).

yapılmış olmasıdır. Bunun yanı sıra, birçok müellif “telhisleri” tekrar özetleyip daha sonra şerhetme yolunu tercih etmiştir.

Belâgatın konularını müstakil risâleler yoluyla ele alan müelliflere en güzel örnek Kemalpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Onun, *Üslûbû'l-hakîm*, *Telvinû'l-hitâb*, *et-Taglîb*, *el-Havass ve'l-mezâyâ*, *Tahkîku'l-müşâkele* ve *en-Nazm ve's-sıyâga* adlı risâleleri bu tür çalışmalara örnek olarak verilebilir. Kemalpaşazâde'nin ayrıca, Sekkâkî'nin *el-Miftâh*'ını tenkit ve tashih ederek kaleme aldığı *Tagyîrû'l-Miftâh* ve *el-Miftâh* ile *el-İzâh*'ta yer alan şiirleri şerhettiği *Şerhu ebyâtî'l-İzâh ve'l-Miftâh* adlı bir eseri de vardır.

Anadolu müelliflerinden Taşköprizâde, *Mesâlikü'l-halâs fî mehâlikî'l-havâs* adlı risâlesinde, Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî arasında geçen ve Nu'mânüddin Ebû Abdülcebâr el-Mu'tezilî'nin Teftâzânî aleyhine hüküm verdiği münazarayı yeniden işlemiş ve Teftâzânî'nin haklılığını ispat etmeye çalışmıştır.

Önce telhis yazıp daha sonra bizzat kendisi şerh yazanlara en önemli örnek Amasya Müftüsü Hızır b. Muhammed'dir (ö. 1100/1688). Önce *Unbûbü'l-belâga fî yenbûî'l-fesâha* isimli muhtasar bir metin oluşturmuş, daha sonra bunu *el-İfâda fî Unbûbi'l-belâga* adıyla şerhetmiştir.

Anadolu'da Türkçe belâgat çalışmalarının ilk örneği İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Miftâhu'l-belâga ve Misbâhu'l-fesâha* adlı eseridir. Eserin içindeki örnekler Türkçe, Arapça ve Farsça'dır. Bu eserde meânî ilmi yer almamaktadır. Birinci bölüm genel kavramlara, ikinci bölüm beyâna, üçüncü bölüm bedî' ilmine ve dördüncü bölüm de inşâ ilmine tahsis edilmiştir.

Türkçe ikinci bir eser belki de Türkçe telif edilen belâgat çalışmalarının en güzel örneği, Diyarbekirli Said Paşa'nın (ö. 1309/1891) *Mizânû'l-edeb*'idir. Bu eserde meânî, beyân ve bedî' konuları sırasıyla işlenmiştir. Verilen örneklerin tamamı Türkçe'dir. Eser genel olarak Meşârika ekolünün izlerini taşıyorsa da aynı zamanda güzel bir terkip örneğidir.

Muallim Nâci (ö. 1310/1893) edebiyat terimlerini ihtiva eden *İstîlâhât-ı Edebiyye* adında bir eser kaleme almıştır. Ayrıca *İ'câzû'l-Kur'ân* adında başka bir eseri daha vardır.

Bu alanda yazılan en önemli eserlerden biri de Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) *Belâgat-ı Osmâniyye* isimli eseridir. Eserde bol miktarda Türkçe örnek kullanılmıştır. Bedî' ilminin sonuna eklediği "Tarih Düşürme Sanatı" başlığı orijinaldir.

Recâizâde Mahmud Ekrem (ö. 1914) *Ta'lim-i Edebiyyât* adlı eseriyle o dönemde yeni bir çığır başlatmıştır. O, gelenekselleşmiş olan Sekkâkî ekolü belâgat kitabı tertibinin dışına çıkarak, yani konuları meânî, beyân ve bedî' şeklinde sıralamadan sadece konular arası ilişkiler göz önünde bulundurularak yapılan bir taksimat kullanmıştır.

Manastırlı Mehmed Rifat'ın *Mecâmiu'l-edeb*'i, geleneksel tertibi esas almakla birlikte bol miktarda Türkçe, Arapça ve Farsça örnek ihtiva eden bir eserdir.

Bu aşamadan sonra Anadolu belâgat çalışmaları bir duraklama dönemine girmiştir. Ahmet Reşit Rey'in (ö. 1956) *Nazariyyât-ı Edebiyye* adlı çalışmasından sonra bu alanda dikkate değer bir çalışma yapılmamıştır. Ancak burada önemine binaen Tâhirülmevlevî'nin (ö. 1951) sözlük mahiyetindeki *Edebiyat Lûgatı* kitabını da zikretmek gerekir.

Sonuç

Belâgatın bir ilim olarak teorik şekliyle, tarif ve prensipleriyle ortaya çıkışı, meleke halinde Araplar'ın nazımda ve nesirde ortaya çıkışından çok sonradır. Kezâ belîğ kelâmcılar ve belîğ edipler, bu belâgat sahibi insanların sözlerinden güzel konuşma kuralları çıkartan belâgat âlimlerinden daha önce de varlardı. Tabii olan da haddizatında budur. Sarf, nahiv, aruz gibi ilimlerin tamamının gelişimi bu yolla olmuştur. Daha sarf ve nahiv ilimleri tedvin edilmeden ve kurallar isimlendirilip tespit edilmeden, aruz bahirleri tarif ve tasnif edilmeden önce, Araplar Arapça'yı belîğ ve daha sonra tespit edilen kurallara uygun şekilde konuşuyorlar, daha sonra tedvin edilen şiir vezinlerine uygun şekilde şiirlerini nazmediyorlardı.

Belâgatın, son şeklini uzunca bir sürecin sonunda kazandığı görülmektedir. İlk başlarda i'câzü'l-Kur'ân'ı ve Kur'ânî ifadelerdeki incelikleri kaleme alanların kitaplarında, Arap dilinin anlatım

üslûplarını kaleme alanların ve sözlerin birbirine göre iyi veya kötü olduğunu izah edenlerin kitaplarında ortak bir konu olarak belâgat-tan bahsediliyordu. Belâgat önceleri etkili sözün bir özelliği olarak görülürken daha sonra, prensipleri, kavramları, tarifleriyle belirli müstakil bir ilim haline dönüşmüştür. Gelişimi ve ortaya çıkışı hiçbir zaman Kur'an ilimlerinden, dil ilimlerinden, edebiyattan ve edebî eleştiriden ayrı olmamıştır. Bu ilimlerin yanında bunlarla paralel bir gelişime tâbi iken, meselâ i'câz'ül-Kur'an'da ele alınan bir konu iken, Arapça'nın ifade kabiliyetini tahlilde, sözün derecelerini ve sözün iyisini kötüsünden ayırmada kullanılacak prensipleri tespitinde bir konu iken, daha sonra müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu ilimlerle uğraşanlar, sadece kendilerini ilgilendiren yönüyle ve kendilerini ilgilendirdiği kadarıyla belâgatla meşgul oluyorlardı. İşte belâgatın ve belâgat sanatlarının ilk ortaya çıkışı bu âlimlerin gayretleriyle olmuştur.

Ancak, bu âlimlerin tedvin ettikleri belâgat ve belâgat sanatları, bizim elimize ciddi bir şekilde mantık ve felsefenin etkisine mâruz kalmasından sonra ulaşmıştır. Aslında belâgat böylece temel mecrasından da uzaklaşmış oluyor, yani edebî metinlerden uzaklaşarak birtakım tarifler ve kalıplar haline getiriliyordu. O bu haliyle, zevkiselimin ürünü olan ve insan duygularını harekete geçiren bir sanat dalı olmaktan gittikçe uzaklaşmıştı.

Bu yüzden çağımızda artık, geçmişte yazılan belâgat kitaplarına dönüp, bunları yeni bir tertibe tâbi tutarak yeniden yazmak, geçerli bir yol olarak görülmemektedir. Bunun yerine dikkatler daha çok belâgat mefhumunun yeniden anlamlandırılmasına odaklanmıştır. Bu da belâgatın yüzyılların tortularından kurtarılacak esas mecrasına yani zevkiselime hitap eden yönüne kavuşturulması demektir.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1992.
-, *Esrârü'l-belâga*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-medenî, ts.
- Arslan, Ahmet Turan, "Askerî, Ebû Hilâl", *DİA*, 1991, III, 489-490.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-Sinâateyn*, nşr. Ali M. el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1419.
- Atîk, Abdülazîz, *Târthu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, Beyrut: Dârü'nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü'l-maârif, 1997.
- Bikâî, *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, I-XXII, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-III, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1423.
-, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, 1424/2004.
-, *Resâil*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-IV, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâga tetavvür ve târîh*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Dikici, Recep, "Hafâcî, İbn Sinân", *DİA*, 1997, XV, 71-72.
- Durmuş, İsmail, "Âmidî, Hasan b. Bişr", *DİA*, 1991, III, 55-56.
- Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne aleyhâ*, nşr. Abdülgafûr el-Belûşî, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Efgânî, Saîd, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1960.

- Elmalî, Hüseyin, "Mu'cemü mekâyisi'l-luga", *DİA*, 2005, XXX, 346-347.
- Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr, I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (1988), s. 115-127.
-, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (1993), s. 268-298.
- Hafâcî, İbn Sinân, *Sırrü'l-fesâha*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1402/1982.
- Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, I-III, Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.
-, *et-Telhîs*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1306.
- Hûlî, Emîn, *Fennü'l-kavl*, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1996.
- İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Müfid M. Kumeýha, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1404/1984.
- İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, nşr. Hifnî M. Şeref, Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1963.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, y.y.: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1311.
- İbn Kuteýbe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, I-II, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1423.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Münkız, *el-Bed' fî nakdi's-şi'r*, nşr. Ahmed el-Bedevî-Hâmid Abdülmecîd, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1960.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Kahire: Dârü'l-cîl, 1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-suarâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Cidde: Dârü'l-medenî, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin, *el-Meselu's-sâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne, I-IV, Kahire: Dârü'nehdâti Mısır, ts.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, I-XI, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

- İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1401/1990.
- İbrâhîm, Tâhâ Ahmed, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab mine'l-asri'l-Câhili ile'l-karni'r-râbii'l-hicrî*, Dımaşk: Dârü'l-hikme, 1972.
- Kallek, Cengiz, "Kudâme b. Ca'fer", *DİA*, 2002, XXVII, 311-312.
- Kartâcennî, Minhâcû'l-bülegâ ve sirâcû'l-üdebâ', nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1986.
- Kılıç, Hulûsi, "Belâgat", *DİA*, 1992, V, 380-383.
-, "Cevherî, İsmâil b. Hammâd", *DİA*, 1993, VII, 459.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, İstanbul: Matbaatü'l-cevâib, 1302.
- Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, nşr. Fuâd Sezgin, I-II, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374-82/1954-62.
- Matlûb, Ahmed, *el-Kazvîni ve şûruhu't-Telhîs*, Bağdat: Mektebetü'n-nehda, 1967.
- Merzûbânî, *el-Müveşşah fî meâhizi'l-ulemâ' ale's-şuarâ'*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyat*, nşr. Ahmed M. Şâkir-Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire: Dârü'l-maârif, 1361/1942.
- Mübârek, Mâzin, *el-Mücez fî târihi'l-belâga*, y.y.: Dârü'l-fıkr, ts.
- Müberra, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, I-IV, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1997.
- Nevfel, Seyyid, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî devri neş'etihâ*, Kahire: y.y., 1948.
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*, nşr. Müfid M. Kumeýha, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403/1983.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Naîm Zerkûr, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1987.
- Sellâm, M. Zağlûl, *Eserü'l-Kur'ân fî tetavvürî'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbii'l-hicrî*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
-, *Ziyâüddin İbnü'l-Esir ve cühûdûhu fî'n-nakd*, Kahire: Mektebetü nehdati Mısır, 2006.
- Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-IV, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- Sûlî, Ebû Bekir, *Şerhu's-Sûlî li-Dîvânî Ebî Temmâm*, nşr. Halef Râşid Nu'mân, Bağdat, ts.
- Sübki, Bahâüddin, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001.

- Süyûtî, Hüsnu'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire, nşr. M. Ebû'l-fazl İbrâhim, I-II, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967.
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhim, I-IV, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1974.
- Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-Arabî: Dirâse târîhiyye fenniyye fî usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısriyye, 1958.
- Taberî, *Tefsîr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Kahire: Dâru hecer li't-tibâa, 2001.
- Tural, Hüseyin, "İbn Fâris", *DİA*, 1999, XIX, 479-481.
- Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Demmâm: Dârü'l-islâh, 1992.
- Yahyâ el-Alevî, Yahyâ b. Hamza el-Alevî İmâm, *et-Tırâz li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, I-III, Beyrut: el-Mektebetü'l-un-suriyye, 1923.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, 1995, XII, 89-95.
-, "Sarfe", *DİA*, 2009, XXXVI, 140-141.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

İleri Okuma Önerileri

- Allâm, Abdülâtî Gurayyib, *el-Belâgatü'l-Arabiyye beyne'n-nâkıdeyni'l-hâlideyn Abdülkâhir el-Cürcânî ve İbn Sinân el-Hafâcî*, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1993.
- Arafe, Abdülazîz Abdülmü'tî, *Târîhu neş'eti'l-ulûmi'l-Arabiyye ve atvârihâ*, Kahire: Dârü't-tibâati'l-Muhammediyye, 1978.
- Atîk, Abdülazîz, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *Belâgatü'l-Arab fî biâtî'l-İslâm*, İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1995.
-, *Medârisü'l-belâgati'l-muâsıra*, İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1995.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâga tetavvür ve târîh*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.

Sellâm, M. Zağlûl, *Eserü'l-Kur'ân fî tetavvürî'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhi-ri'l-karnî'r-râbîi'l-hicrî*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.

Seyyid, Şefî, *el-Bahsü'l-belâgî inde'l-Arab te'sîl ve takyîm*, Kahire: Dârü'l-fikrî'l-Arabî, ts.

Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-Arabî: Dirâse târîhiyye fenniyye fî usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1958.

5

ARAP ŞİİRİ

Mehmet Yalar

Uludağ Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi

I. Şiirin Mahiyeti

Arap şiiri tarihinin detayına geçmeden önce, mahiyeti bakımından evrensel bir kavram olduğu için dünya ölçeğinde değişik algılanma biçimleri ve tanımları bulunan şiirin, Arap edebiyatı bağlamında nasıl algılanıp tanımlandığına kısaca değinmekte fayda vardır. Zira şiir gibi problematik yanı ağır basan bir sanatın kavramsal çerçevesinden söz etmeden tarihini yazmak, hedef belirlemeden yola çıkmak olur. Ancak karmaşık bir kavram olması sebebiyle pek çok tanımlı yapılmış olan Arap şiirinin burada önce sözlük anlamına, ardından da sadece belli başlı bazı tanımlarına yer vermekle yetinilecektir.

A. Şiirin Sözlük Anlamı

“Şiir” kelimesi, Arapça “ş-‘a-r” (شعر) kökünden mastar olup sözlük bakımından “bilmek, sezmek, bilincinde olmak, hissetmek, algılamak ve farkında olmak” gibi anlamlara gelir. Özellikle bilmek ve bilgi anlamlarına geldiğine vurgu yapmak gerekir. Zira terimsel anlamının dışında ele alındığında “şiir” (شعر) kelimesinin “ilim” (علم) kelimesiyle aynı anlamda olduğuna dikkat çekilmiştir. Nitekim bir kimseye şair denilmesi, bilgi ve sezgi sahibi olmasından dolayıdır. Bu yüzden Arapça’daki “ليت شعري” tabiri, “ليتني علمت” (keşke bilseydim) demektir.¹

.....

1 Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâga*, s. 331; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîtt*, s. 533; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 152; *el-Müncid*, s. 391.

Kimilerine göre ise “شعر” kelimesi, İbrânîce’deki “âhenkli okuma” veya “zikir” demek olan “شمر” kelimesinden alınmıştır.² Ancak GAL’in Arapça mütercimi Abdülhalim Neccâr’ın da dediği gibi, aslında Haupt ve Landberg (ö. 1924) adlı müsteşriklere ait olup Ahmed Zekî Ebû Şâdî (ö. 1955) ve Selâme Mûsâ (ö. 1958) gibi bazı çağdaş Arap edebiyatçıları da etkileyen bu görüş pek tutarlı görünmemektedir. Zira İbrânîce’deki “ش” harfini Arapça’daki “ش” harfi değil, “س” harfi karşılamakta, Arapça’daki “ع” harfini de İbrânîce’deki “ی” harfi karşılamamaktadır.³

B. Başlıca Tanımları

Arap şiiri için şimdiye kadar yapılmış olan bazı tanımları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Aruzcuların Klasik Tanımı

Aruz âlimleri şiiri, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin (ö. 175/786) kurucusu olduğu aruz ilminin vezinleriyle kafiyeden oluşan biçimsel öğelerini esas alarak tanımlamayı tercih etmişlerdir. Onlara göre şiir “Vezinli ve kafiyeli sözdür” (الكلام الموزون المقفى).⁴ Bu görüşte olanlar, tanımı değişik şekillerde ifade etmiş olsalar bile, vezin ve kafiyeden başka bir unsura yer vermemişlerdir.

2. Kudâme b. Ca’fer ve İbn Reşîk’in Tanımı

Aruzcuların klasikleşmiş olan şiir tanımında yetersizlik sezenlerin başında Kudâme b. Ca’fer (ö. 337/948) gelmektedir. Ahmed Bedevî’ye göre Kudâme, şiiri mantık ölçülerine göre tanımlama girişiminde bulunan ilk kişidir.⁵ Tâhâ Hüseyin’e (ö. 1973) göre ise bu zat, Aristo’nun (ö. m.ö. 384) *Retorika* (الخطابة) adlı eserini görmüş, ondan etkilenecek şiiri yeniden tanımlamaya çalışmış ve yaptığı tanımı isabetli bir felsefî analize tâbi tutmuştur.⁶ Kudâme’nin sözü edilen tanımı

.....

2 Zeyyât, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, s. 29.

3 Brockelmann, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, I, 46, dn. 2.

4 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhtâ*, s. 533.

5 Bedevî, *Üsûsü’n-nakdi’l-edebî*, s. 113.

6 Hüseyin, *Temhîd*, s. 17.

şöyledir: “O, bir anlam ifade eden ölçülü ve kafiyeli sözdür” (إِنَّهُ قَوْلٌ مُّوَزُونٌ مَقْفٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى).⁷

Kudâme'nin, bu tanımında aruzcuların geleneksel tanımına eklediği şey, “bir anlam ifade eden” kayıdır ki bu da, tanıma yeni bir şey katmamak, şiiri diğer ifadelerden ayırt etmemek ve anlamdan neyin kastedildiğini açıklamamakla eleştirilmiştir. Çünkü her söz bir anlam ifade eder.⁸ Ancak Kudâme'nin kastettiği anlam, herhangi bir sözün ifade edeceği anlam değildir. O, bu anlamdan şiirdeki içerik ve duygu derinliğini amaçlamıştır. Nitekim kendisi de, tanımını analiz ederken bu tanıma uyan her sözün kaliteli olmayabileceğini, bu sebeple kaliteli ile kalitesizi birbirinden ayırt edecek bilgiye ihtiyaç bulunduğunu söylemektedir.⁹

Kudâme'nin bu tanımının, edebiyat ve edebî tenkit çevrelerinde uzun süre egemen olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Reşîk de (ö. 463/1071) şiiri bu çerçevede tanımlamaya çalışarak şöyle der: “Şiirin yapısı, lafız, vezin, kafiye ve anlamdan ibaret olan dört şeyden oluşur ki, bu aynı zamanda şiirin tanımıdır.”¹⁰ Ancak o, bu çerçevede söylenen sözün aynı zamanda şiir niyetiyle söylenmiş olmasını da şart koşturmaktadır. Bu şartı ileri sürerken dinî bir kaygıdan hareket ederek, tesadüfen şiir biçiminde ortaya çıkan âyet ve hadisleri şiirin dışında tutmak istemektedir.

IV. (X.) yüzyıl dilcilerinden İshak b. İbrâhim de (ö. 372/982), klasik tanımı yetersiz bularak “şair”den söz ederken onun, başkalarının sezilemeyen anlam derinliklerini sezip isabetle anlatan kişi olduğu için bu sıfatla anıldığını söyledikten sonra sözünü şöyle tamamlamıştır: “Bir kimse, ancak bu niteliğiyle şair olmaya hak kazanır. Bu niteliğin dışında kalan her kim olursa olsun, ölçülü ve kafiyeli söz söylese bile şair değildir.”¹¹

3. İbn Haldûn'un Tanımı

Şiiri vezin ve kafiye ile tanımlamanın yetersizliğini sezenlerden biri de İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). Zira o, önce aruzcuların yukarıda

7 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 3, 7.

8 Tabâne, *en-Nakdû'l-edebî*, s. 76; Bedevî, *Üsûsü'n-nakdi'l-edebî*, s. 114.

9 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 3.

10 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 119.

11 İbn Vehb, *el-Burhân*, s. 95.

yer verilen tanımlarının yetersizliğine değindikten sonra şu tanımlı yapmaya çalışır: “Şiir, istiare ve tasvire dayalı, vezinde ve beytin son harfinde -kafiyede- birbiriyle uyumlu bölümlerle -beyitlerle- bölümlenen, her bölümü, konusu ve amacı bakımından bağımsız ve Araplar’ın şiire özgü üslûplarına uygun belâgatlı sözdür.”¹²

Ayrıca İbn Tabâtabâ el-Alevî (ö. 322/933), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) ve Ebû’l-Kâsım el-Âmidî (ö. 371/981) gibi diğer bazı dil ve edebiyat âlimleri de, şiiri ağırlıklı olarak lafız ve biçim yönüyle, kısmen de içerikten söz ederek tanımlamışlardır.¹³

Netice itibariyle şiir erbabı pek çok kimse, çerçevesi vezin ve kafiye ile belirlenen bir tanımlı, şiirin özüne değinmemesi sebebiyle yetersiz bulmuştur.

4. Çağdaş Bazı Tanımlar

Çağdaş Arap edebiyatçıları ve eleştirmenleri, büyük ölçüde Batılı edebiyatçıların etkisiyle şiiri yeniden tanımlamaya çalışmışlardır. Bu radikal değişim sonucu, kimi Arap edebiyatçıları şiirin tanımında vezin ve kafiyeyle hiç söz etmezken, kimileri de vezin ve kafiyeyle yeni bazı unsurlar ekleyerek hem biçim hem de içerik yönünü göz önünde bulundurmaya istemişlerdir.

Meselâ çağdaş Arap şiirinde yenileşme döneminin öncülerinden ve Divan grubunun kurucularından olan Abbas Mahmûd Akkâd (ö. 1964), “Şiir, içten bir sezginin estetik anlatımıdır”¹⁴ şeklindeki tanımında vezin ve kafiyeyle söz etmemiştir.

Edebî tenkit ve analizlerinde Batıcı yaklaşımlarıyla tanınan Tâhâ Hüseyin ise, “Şiir, vezin ve kafiyeyle kayıtlı, kendisiyle sanat estetiği amaçlanan sözdür”¹⁵ şeklindeki tanımıyla klasik ve çağdaş anlayış arasında sentez kurmaya çalışmıştır.

Ünlü eleştirmen Şâyib ise tercihe değer gözüken şu tanımlı ortaya koymuştur: “Şiir, duyguyu ve akli betimleyen vezinli ve kafiyeyle sözdür.”¹⁶

.....

12 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 538.

13 İbn Tabâtabâ, *İyârü’s-şîr*, s. 3; Vehbe-Mühendis, *Mu’cemü’l-müellifin*, s. 211.

14 Akkâd, *Mukaddime*, s. 3.

15 Hüseyin, *Fî’l-Edebî’l-Câhili*, s. 312, 313.

16 Şâyib, *Usûl*, s. 298.

II. Başlıca Tarihî Dönemleri

Yaklaşık olarak iki binyıllık uzun bir geçmişe sahip olan Arap şiiri, ortaya çıktığı günden bugüne kadar, Arap edebiyatı tarihinin en önemli unsuru olarak çeşitli evrelerden geçmiş ve bu sebeple araştırmacılar tarafından tarihî dönemleri bakımından ele alınmıştır. Söz konusu tarihî dönemleri belirlemede başlıca hareket noktası ise, bu uzun zaman dilimi içerisinde meydana gelen çeşitli dinî, siyasî ve ideolojik gelişmeler ve yapılanmalar olmuştur. Bu sebeple Arap şiiri, dönemlerine göre tasnif edilirken bazan İslâm öncesi Arap şiiri ve İslâm sonrası Arap şiiri, bazan klasik Arap şiiri ve modern Arap şiiri diye nitelenmiş, bazan da bu dönemler, işaret edilen gelişmeler ve yapılanmaların kronolojik sıralamasına göre adlandırılmıştır.

Bu çalışmada Arap şiiri tarihi, daha yaygın ve daha kapsamlı olması hasebiyle, bu taksimat esas alınarak Câhiliye dönemi, İslâm'ın başlangıç dönemi, Emevîler dönemi, Abbâsîler dönemi, Endülüs dönemi çerçevesinde incelenecektir.

A. Câhiliye Dönemi

Önce Kur'an'da yer alan,¹⁷ daha sonra ise hem genel Arap tarihinin hem de Arap edebiyatı tarihinin bir kavramını ifade etmeye başlayan "câhiliye" tabiri, İslâm öncesi Arap tarihinin adı haline gelmiş, bu dönemde söylenen şiire de "Câhiliye şiiri" denilmiştir. Bu dönem kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır:

1. Birinci Câhiliye

Birinci Câhiliye, Araplar'ın tarih sahnesine çıkışlarıyla başlayıp milâdî V. yüzyıla kadar devam eden ve hakkındaki bilgiler, büyük ölçüde birtakım tahminlerden ibaret olan karanlık dönemdir. En belirgin özelliği genelde edebî ürünleri, özelde de şiiri ile ilgili herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanamamasıdır. Ancak bu durum, söz konusu dönemde hiçbir şiirin söylenmediği anlamına gelmemektedir. Zira ikinci Câhiliye dönemine ait şiir örneklerinin hem biçim hem de içerik bakımından bu kadar olgunlaşmış olması, bu seviyeye gelinceye kadar birinci Câhiliye döneminde de bir miktar şiirin söylenmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim ünlü İtalyan müsteşrik ve Arap

.....

17 Âl-i İmrân 3/14; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 32/33; el-Feth 48/26.

edebiyatı tarihçisi Carlo Nallino (ö. 1938), Arap şiirinin başlangıcını İslâm'ın gelişinden en fazla 150 ile 200 yıl önceye kadar götüren Câhiz (ö. 255/869) ve benzeri ilk dönem Arap edebiyatı âlimlerinin bu tezinin, sadece olgunlaşmış mevcut örnekler için geçerli olduğunu savunmaktadır.¹⁸ Zira Şevkî Dayf'ın da (1910-2005) dediği gibi, Arap şiirinin ikinci Câhiliye dönemindeki olgun şeklini alıncaya kadar geçirdiği aşamalar karanlıktır. Bunun yegâne sebebi ise, bu aşamaları yansıtacak şiir örneklerinin elde bulunmamasıdır.¹⁹

2. İkinci Câhiliye

İkinci Câhiliye, V. yüzyılda başlayan ve yaklaşık olarak İslâm'ın başlangıcına veya hicretin olduğu 622 yılına kadar süren dönemdir. Bu dönemde, şiiri kıvamlı hale getirdiğine, hatta ilk düzenli şiirler söylediğine inanıldığı için Mühelhil lakabıyla ünlenen Adî b. Rebîa et-Tağlibî'nin (ö. 531), ardından da bu zatın yeğeni olan ünlü mualaka sahibi İmru'ülkays (ö. 538) ve benzerlerinin ortaya koydukları örneklerle şiir, hem biçim hem de içerik bakımından iyice olgunlaşmıştır. Bu dönemde şiir, vezin ve kafiyeyle biçimlenirken içeriği bakımından dönemin siyasal, sosyal ve kültürel yapılanmasının temel yansıtıcısı olmuştur. Bu özelliğinden dolayıdır ki şiir, Araplar'ın bütün bilgilerini içine alan, bunların korunmasını sağlayan, sürekli başvurup yararlandıkları merci, daha özet bir ifadeyle "Araplar'ın bilgi ve kültür hazinesi" anlamında olmak üzere "divânü'l-Arab" diye adlandırılmıştır.²⁰

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 395/1005) şu sözleri, bu durumu dile getiren izahların başında gelmektedir: "Sen, Araplar'ın neseplerini, tarihlerini, önemli günlerini ve olaylarını ancak şiirlerinin genelinden öğrenebilirsin. Bu itibarla şiir, Araplar'ın divanı, akli ürünlerinin hazinesi, edebiyatlarının kaynağı ve ilimlerinin deposudur."²¹

Ait olduğu dönemin hayatını neredeyse bütün yönleriyle yansıtmayı, bu dönemde çok sayıda şiir söylenmiş olmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim günümüzde bilimsel metotlarla yapılan bir istatistik çalışmanın verilerine göre, sadece konumuz olan ve maksimum

•••••

18 Nallino, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye*, s. 53-54.

19 Dayf, *el-Asrû'l-Câhili*, s. 183.

20 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 30.

21 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 104.

üç asırlık bir süreyle sınırlı tutulan ikinci Câhiliye dönemine ait olarak tespit edilebilen şair sayısı, ne Nallino'nun ileri sürdüğü gibi²² 80'nin biraz üzerinde ne de Corcî Zeydân'ın (ö. 1914) kaydettiği gibi²³ 125'tir. Aksine bu döneme ait şair sayısı 312, şiir sayısı 1882, bu şiirlerin kapsadığı beyit sayısı ise 16.954 kadardır.²⁴

Ancak kaynaklarda konuyla ilgili olarak yer verilen rakamsal bilgiler, sayının söz konusu istatistikte yer alan meblağın da üzerinde olduğunu göstermektedir. Şöyle ki *Hamâse* sahibi Ebû Temmâm'ın (ö. 231/806), Câhiliye şiirinden kaside ve maktûlar dışında kalan ve recez vezninde söylendiği için urcûze adı verilen 14.000 şiiri,²⁵ bu dönem şiirinin en büyük râvisi olarak da kabul edilen Hammâd er-Râviye'nin (ö. 156/773) 27.000 kasideyi,²⁶ Asmaî'nin ise (ö. 216/831) 16.000 urcûzeyi²⁷ ezbere bildiği rivayet edilmiştir. Hatta daha da ileri gidilerek Ebû Damdam adlı râvinin, hepsinin adı Amr olan 80 veya 100 kadar şairden şiirler rivayet ettiği kaydedilmiştir.²⁸

Bu tablo, kimi araştırmacıların da dikkat çektikleri gibi, ilk bakışta abartılı gözükmeyle birlikte,²⁹ aynı zamanda genel tarihî sürecin uzunluğuna kıyasla, ait olduğu kabul edilen zamanın bir hayli kısa olması dikkate alındığında şiirin, Câhiliye Arap toplumundaki yaygınlığını³⁰ ve üstlendiği işlevin büyüklüğünü gözler önüne sermektedir.

a. Câhiliye Şiirinin Kabile Eksenli Oluşu

Arap toplumunun siyasal, sosyal ve kültürel yapılanması, yaşanan sürecin sosyolojik niteliğine bağlı olarak birinci Câhiliye döneminden itibaren kabile³¹ eksenli olmuş ve bu yapı şiirle iç içe bir durum ortaya koymuştur. Corcî Zeydan'ın da isabetle dikkat çektiği gibi,

.....

22 Nallino, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye*, s. 55.

23 Zeydân, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I, 64.

24 Osman, *el-lhsâ'*.

25 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 12.

26 İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 420.

27 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 171.

28 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ'*, s. 22.

29 Zeydân, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I, 66.

30 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ'*, s. 22; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 20.

31 Avcı – Şentürk, "Kabile", s. 30-32.

daha Abbâsîler döneminde kabile-şiiir ilişkisi çerçevesinde İbn Sellâm (ö. 232/847), İbn Kuteybe (ö. 272/889) ve İbn Reşîk gibi önde gelen şiiir araştırmacıları ve tenkitçileri tarafından yapılan değerlendirmelerde Câhiliye şiiirinin her defasında ayrı bir kabilede güç kazandığı savunulmuştur. Bu değerlendirmeye göre Câhiliye şiiiri, önce Rebia kabilesinde güçlü iken daha sonra sırayla Kays ve Temîm kabilelerinde güçlenerek pek çok şairin yetişmesine kaynaklık etmiştir.³² Câhiz de, kabilelerin Câhiliye şiiirindeki yeri ve bu bakımdan sahip oldukları farklılıklar üzerinde durarak bu durumun alınan gıda, sahip olunan refah düzeyi veya zenginlikle değil, yaratılıştan sahip olunan yetenekle izah edilebileceğini ileri sürmüştür.³³

Şevki Dayf ise, şiiir ve şair sayısı bakımından kabileler arasında farklılıklar olduğunu kabul etmekle birlikte bunun, üç kabileyle sınırlanacak ölçüde dar bir çerçevede ele alınmasının isabetli olmayacağını savunmaktadır. Ancak kendisi de, *el-Egânî*, *el-Mufaddaliyyât* ve *el-Asmaiyyât*'a dayanarak Mudarî kabilelerin Câhiliye şiiirindeki paylarının Rabaî ve Kahtanî kabilelerin paylarından çok daha fazla olduğunu, kuşku götürmez bir gerçek olarak göstermektedir. Bu bağlamda Irak'a yerleşen kabileler, salt çoğunlukları itibarıyla Mudarî olduklarından, şiiirde Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e yerleşen ve büyük bölümü Kahtanî olan kabilelerden üstün görülmüştür.³⁴

Kabile faktörünün Câhiliye şiiirindeki rolüne daha geniş bir perspektiften bakıldığında çok eski devirlerden itibaren bu konunun ayrıntıları üzerinde durulduğu ve hemen her kabilenin; şairlerini, şiiirlerini ve diğer sosyokültürel birikimlerini kapsayan kendine özgü bir şiiir divanının olduğu bilgisine yer verilerek uzun uzadıya tartışıldığı gözlenmektedir.³⁵ Bu bağlamda Âmidî, râvileri ve derleyicilerinden söz etmeksizin altmış kabilenin divanını zikretmiş, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ise, *el-Fihrist* adlı ünlü eserinde yirmi sekiz kabilenin divanından söz ederken aynı zamanda derleyenlerinin adlarına da yer vermiş bulunmaktadır.³⁶ Ancak kabile divanlarının belirtilen sayılardan fazla

.....

32 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, s. 40; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 86 vd.; Zeydân, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I, 63.

33 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 380 vd.

34 Dayf, *el-Asrû'l-Câhili*, I, 186-187.

35 Esed, *Mesâdir*, s. 543 vd.

36 Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, s. 22, 23, 28, 68, 158, 163, 171; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 193.

olduğu anlaşılmaktadır. Zira yine *el-Fihrist*'te yer alan bilgiye göre, Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 206/821), her biri müstakil bir divandan ibaret olmak üzere seksen kûsur kabilenin şiirlerini derlemiştir.³⁷

b. Kabile Divanlarının İçerikleri

Söz konusu kabile divanları ana hatlarıyla Câhiliye şiirinin siyasal, sosyal ve kültürel arka planına ışık tutan şu üç unsuru içermektedir:

1. Kabile şairlerinin şiirleri. Bu kapsamda her kabilede yetişen şairlere ve her şaire ait farklı sayılardaki şiirlere yer verilerek kabilenin, şair ve şiir kapasitesi bakımından hangi seviyede olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. **2. Kabilenin yaşadığı olaylar, kıssalar ve kendisine ait atasözleri ile deyimler.** Bu hususlara yer verilmesinin sebebi ise, şiirde değinilen bir tarihî olayı açıklamak, şiirin yazılmasına vesile olan münasebeti dile getirmek veya şiirdeki herhangi bir beytin açıklanmasına katkıda bulunmak gibi amaçlarla açıklanabilir. **3. Kabilenin soyu.** Soyun zikredilmesi de, tıpkı ikinci maddedeki hususlar gibi, şiirin sosyal ve kültürel arka planını izah etmeye yönelik olmuştur.³⁸

Bu yönüyle söz konusu şiir divanları, birer şiir antolojisi olmalarının yanı sıra, aynı zamanda her kabilenin, çok yönlü özelliklerinin dile getirildiği birer fezlekesi durumundadır.

c. Şiir ve Şairin Câhiliye Toplumundaki Yeri

Şiir ve şairin Câhiliye toplumundaki yerine de kabile perspektifinden bakmak gerekir. Zira kabile, şiir ve şairin var olup yetiştiği, geliştiği, güç ve itibar kazandığı yegâne zemin konumundadır. Bu bağlamda kabile-şiir iç içeliğinin sebebi üzerinde durmak yararlı olacaktır. Kabile eksenli siyasal ve sosyal yapılanmada Arap insanının yegâne hayat güvencesi, genellikle kabilesiyle olan kan bağından ibaret olur. Kabileler arasında zaman zaman birtakım ittifaklar kurulmakla birlikte temelde her kabile, diğer kabilelerin muhtemel maddî ve mânevî baskıları karşısında kendini savunabilecek güce şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Bu kadar ihtiyaç duyduğu gücün ana unsurlarından biri ise, sahip olduğu cömertlik, kahramanlık, fedakârlık, dürüstlük

.....

³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 93.

³⁸ Esed, *Mesâdir*, s. 552-554.

gibi meziyetleri dile getirecek, diğer kabilelerin övünmelerini etkisiz kılacak, böylece sağlayacağı psikolojik etkiyle kendisine itibar kazandıracak olan şiidir. Bir bakıma şiir, Câhiliye toplumu için arşiv, enformasyon ve propaganda işlevi görmektedir. Sanatının bu kapsamlı işlevinden ötürü Câhiliye şairi, kabilesinin mânevî önderi durumunda bulunmakta ve sanatını icra ederken objektif ve gerçekçi bir sanatsal ürün ortaya koymakla yetinmemekte, aksine her şeyden önce sanatını kendisi için övünç, kabilesi için de onur ve güç vesilesi olarak hizmete sunmaktadır. Bu çerçevede, karşı tarafa eleştiri oklarını yöneltirken şiirin "hiciv sanatı", kabilesiyle övünürken "övünç sanatı", kabilesinin reisini veya bir kahramanını överken de "övgü sanatı" ortaya çıkmış olmaktadır.³⁹

Bu durumun somut örneklerinden biri Hîre Hükümdarı Amr b. Hind'in (ö. 570) huzurunda, ikisi de muallaka sahibi olan Hâris b. Hillize el-Bekrî (ö. 570-80) ve Amr b. Külsüm et-Tağlibî'nin (ö. 584), Câhiliye şiirinin şaheserlerinden sayılan muallakalarını söylemelerine vesile olan şiddetli atışmalarıdır.⁴⁰ Bu olayda, Amr hem hükümdarı hem de Hâris'in kabilesini, gücünü ve büyüklüğünü övdüğü kendi kabilesine karşı düşmanlık yapmamaları konusunda onurlu, gururlu ve kararlı bir eda ile uyarmış, Hâris de, rakibinin övünç ve kahramanlık ifadelerini aşırı bularak öfkelenmiş ve kabilesini, düşmanların yönelttikleri ithamlara karşı savunmaya çalışmıştır.⁴¹ Amr ve Hâris'in bu atışmada söyledikleri şiirlerden bazı beyitler şöyledir:

Amr şöyle der:

وَأَنْظِرْنَا نُخَبِّرَكَ الْيَقِينَا	أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا
وَنُصْدِرُكُمْ حُمْرًا قَدْ رَوَيْنَا	بِأَنَّا نَوْرِدُ الرِّايَاتِ بَيْضًا
عَصِينَا الْمَلَكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا	وَأَيَّامٌ لَنَا غَرَمٌ طَوِيلٌ
تَطِيعُ بَنَا الْوُشَاةِ وَتَزْدَرِينَا	بِأَيِّ مَشِيئَةِ عَمْرٍو بَنَ هِنْدٍ
مَتَى كُنَّا لَأَمْنِكَ مَقْتُولِينَ ⁴²	تَهْدَدُ ذَنَا وَأَوْعِدُ نَا رُوَيْدَا

.....

39 Brockelmann, *Tārīhu'l-edebī'l-Arabī*, I, 56-57.

40 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ'*, s. 116 vd.; Ferrüh, *Tārīhu'l-edebī'l-Arabī*, I, 142-143.

41 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, s. 117, 154; Zeyyât, *Tārīhu'l-edebī'l-Arabī*, s. 66-67; Brockelmann, *Tārīhu'l-edebī'l-Arabī*, I, 57.

42 Amr b. Külsüm, *Divân*, s. 134-135, 141-142; Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, s. 122, 123, 128; Şinkitt, *Şerhu'l-Muallakâti'l-aşr*, s. 147, 152.

Ey Ebâ Hind! Aceleci davranma bize karşı
 Bize zaman tanı ki anlatalım sana gerçeğimizi
 Savaşa beyaz olarak taşıdığımız bayrakları
 Kırmızıya boyanmış olarak geri götürürüz
 Nice uzun süreli ünlü savaşlarımız var ki
 Hükümdara baş kaldırmışız boyun eğmemek için
 Hangi iradeyle ey Hind'in oğlu Amr
 Aleyhimizde laf taşıyanları dinliyor ve küçümsüyorsun bizi
 Yavaş ol, bize tehdit ve uyanlar savurmada
 Ne zaman annenin hizmetçileri olduk!
 Amr'a cevaben Hâris de şöyle der:⁴³

عند عمرو و هل ل ذاك بقاء	أيها الناطق المَرَقِشَ عَنَّا
قَبْلُ مَا قَذَوْنِي بِنَا الْأَعْدَاءِ	لَا تَحَلُّنَا عَلَى غِرَاتِكَ إِنَّا
عند عمرو و هل ل ذاك انتهاء	أيها الناطق المبلِّغ عَنَّا
تُ ثَلَاثٌ فِي كُلِّهِنَّ الْقَضَاءِ ⁴³	مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا

Ey hakkımızda yalan yanlış konuşan kişi!
 Amr'ın yanında, bunun kalıcılığı var mı?
 Amr'ı tahrik ederken sanma ki bizi
 Daha önce düşmanlar jurnal etmedi
 Ey hakkımızda haber veren
 Amr'ın yanında, var mı bunun varacağı bir sonuç
 Amr'ın elinde iyiliğimizi gösteren delillerden
 Üç tanesi vardır ki hepsi lehimize hüküm sağlar!

Ayrıca Câhiliye Arabı, kendisine eşit olana değil, sadece kendisinden güçlü olana bağlılık gösterir. Bu sebeple, kabilenin reisi olacak kişide birtakım saygının niteliklerin bulunması gerekir ki bunların başında zenginlik, cömertlik, hoşgörü, kahramanlık ve söz ustalığı gelmektedir.⁴⁴ Kabile reisinde aranan ve her kabilede reisliğin sık sık

•••••

43 Hâris b. Hillize, *Dîvân*, s. 23, 24, 40; Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, s. 158, 163; Şinkîti, *Şerhu'l-Muallakâti'l-aşr*, s. 199, 203, 204.

44 el-Bustânî, *Üdebâü'l-Arab*, I, 20.

el değiştirmesinde önemli rol oynayan bu niteliklerin taşıdığı önemin sebebini, kabileler arasındaki temel ilişkinin düşmanlık ilişkisi olmasında aramak gerekir. Nitekim bu sebeple savaşlar, hem kabilelerin hem de bireylerin hayatında en geniş yeri işgal etmiştir. Meselâ Hicazlılar Yemenliler'e şiddetle düşmanlık yaparken Temîm ve Bekir b. Vâil kabilelerinin yanı sıra, Gatafân ve Hevâzin kabileleri arasında da neredeyse kesintisiz savaşlar meydana gelmiştir. İranlılar'ın güdümündeki Hîre Emirliği ile Romalılar'a bağlı Gassân Emirliği arasındaki savaşlar ise, kuşaktan kuşağa tevarüs edilecek ölçüde geleneksel bir hal almıştır. Bu tablo, Câhiliye şiirinin, savaş olaylarının anlatılması, intikam ve zaferle övünmek, başı dik durmak, güç gösterisi, onura düşkünlük, candan ve maldan fedakârlıkta bulunmak gibi konuların yanı sıra, mızrak, ok, kalkan, zırhlı yelek ve kılıç gibi savaş aletlerini dile getiren ifadelerle dolup taşmasına yol açmıştır.⁴⁵

Söz konusu savaşların kötü sonuçlarını dile getiren ve barışa çağrıda bulunan Câhiliye şiirinin en güzel örneğini ise, Zühreir b. Ebû Sûlmâ'nın (530-627) muallakasının 16 ile 47. beyitleri arasında bulmak mümkündür.⁴⁶

d. Muallakalar

Varlığı hakkında görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte, günümüzde Câhiliye şiiri olarak bilinen şiir koleksiyonunun tamamının bu döneme ait olup olmadığı konusunda ciddi kuşku bulunmaktadır.

Bu koleksiyonun en güvenilir kabul edilen ve “el-muallakât” (Kâbe'ye asılan şiirler), “el-müzehhebât” (altın harflerle yazılan şiirler) ve “es-sumût” (gerdanlık gibi asılmaya değer şiirler) gibi adlarla anılan şiir örneklerinin ise, kimin tarafından derlenip adlandırıldığı ve sayıları hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu çerçevede, geleneksel Arap anlayışına göre bu şiirleri Câhiliye Arapları, güzel bulup derlemiş ve onları altın suyuyla yazıp Kâbe'nin örtülerine asmışlardır. Bu görüşü savunanların başında İbn Abdürabbih (ö. 328/939), İbn Reşîk ve İbn Haldûn gelmekte olup pek çok kimse de bunu benimsemiştir. Ancak Ebû Ca'fer en-Nehâs (ö. 338/950) bu görüşe itiraz etmiş ve bu şiirleri Hammâd er-Râviye'nin Abbâsîler

.....

45 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 37-38.

46 Zühreir b. Ebû Sûlmâ, *Dîvân*, s. 66-69; Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, s. 78 vd.

döneminin başlarında derleyip muallakalar diye adlandırdığını savunmuştur.⁴⁷ Bu arada pek çok âlim, özellikle de müsteşrikler onun bu görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁸

Adı geçen şiirlerin sayısı ve sahipleriyle ilgili başlıca görüşler şöyle sıralanabilir:

1. en-Nehhâs ve Zevzenî'nin (ö. 486/1093) Görüşü

Bu görüşe göre muallakaların sayısı yedi olup bunlar sırayla şöyledir:⁴⁹

- a) İmru'ülkays b. Hucr'ün muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı seksendir.
- b) Tarafe b. Abd'in (ö. 550-2) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı 103'tür.
- c) Züheyr b. Ebû Sül mâ el-Müzenî'nin (ö. 608) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı altmış ikidir.
- d) Lebîd b. Rebîa el-Âmirî'nin (ö. 40/660) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı seksen altıdır.
- e) Amr b. Külsüm et-Tağlibî'nin (ö. 570) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı 103'tür.
- f) Antere b. Şeddâd el-Absî'nin (ö. 600) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı yetmiş beştir.
- g) Hars (Hâris) b. Hillize el-Bekrî'nin (ö. 570) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı seksen ikidir.

2. Ebû Zeyd el-Kureşî'nin (ö. 170/786) Görüşü

Bu görüşe göre muallakaların sayısı sekiz olup bunlar sırayla şöyledir:⁵⁰

- a) İmru'ülkays b. Hucr'ün muallakası
- b) Züheyr b. Ebû Sül mâ el-Müzenî'nin muallakası

.....

47 Zeydân, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I, 91-92; Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 52, 58, 68; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 34; Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 1169-1170; Fâhûrî, *el-Mûcezz*, I, 110-111.

48 Fâhûrî, *el-Mûcezz*, I, 110.

49 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, s. 7, 45, 73, 91, 118, 137, 155; Sendûbt – Müneymine, *Şerhu Dîvânî İmrîilkays*, s. 164-179.

50 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere*, s. 95, 105, 112, 119, 129, 139, 149, 161.

- c) Nâbîga ez-Zübyânî'nin (ö. 604) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı altmıştır.
- d) A'şâ Meymûn b. Kays'ın (ö. 7/629) muallakası
Bu muallakanın beyit sayısı doksan sekizdir.
- e) Lebîd b. Rebîa el-Âmirî'nin muallakası
- f) Amr b. Külsüm et-Tağlibî'nin muallakası
- g) Tarafe b. Abd'in muallakası
- h) Antere b. Şeddâd el-Abst'nin muallakası

3. Tebrîzî (ö. 502/1109) ve Şinkitî'nin (ö. 1331/1913) Görüşü

Bu görüşte olanlar Nehhâs ve Zevzenî'nin benimsedikleri listeye aşağıdaki muallakaları da ekleyerek sayıyı ona çıkarmışlardır:⁵¹

- a) A'şâ Meymûn b. Kays'ın muallakası
- b) Nâbîga ez-Zübyânî'nin muallakası
- c) Abîd b. Ebras'ın (ö. 605) muallakası

Kureşî'nin mu'cemherât kapsamında yer verdiği bu son muallakanın beyit sayısı kırk sekizdir.⁵² Türkçe'ye de çevrilmiş olan⁵³ muallakalar üzerine pek çok şerh yazılmış olup, Brockelmann bunların sayısını yirmi bir olarak vermektedir.⁵⁴

B. İslâm'ın Başlangıç Dönemi

"Peygamberlik ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi" ve "İslâmî dönem" diye de adlandırılan bu dönem, İslâm'ın yaklaşık olarak milâdî 610 yılı dolaylarında ortaya çıkmasıyla başlamakta ve dört büyük halife döneminin sona erip Emevîler Devleti'nin kurulduğu 661 yılına kadar devam etmektedir. Bu dönem edebiyatına damgasını vuran husus, ...

51 Şinkitî, *Şerhu'l-Muallakâti'l-aşr*, s. 31, 59, 91, 117, 143, 169, 195, 225, 253, 271.

52 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere*, s. 173-177; Şinkitî, *Şerhu'l-Muallakâti'l-aşr*, s. 271-280.

53 Türkçe çevirileri: 1. Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi Askı*, İstanbul: MEB, 1943; 2. Nurettin Ceviz – Kenan Demirayak – Nevzat H. Yanık, *Yedi Askı: Arap Edebiyatı Harikaları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.

54 Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, I, 69-72.

Kur'an-ı Kerim'in üslûp ve içeriği olmuştur. Bu çerçevede, daha önce kabileden kabileye birtakım değişiklikler gösteren Arap dili, Kureyş lehçesinde birleşmiş ve bu lehçe, her türlü anlatımda kullanılan sanat ve edebiyatın, ayrıca devletin resmî dili haline gelmiştir. Bu bağlamda dönemin nesri o güne kadar hiç görülmemiş ölçüde hayatın tamamını kapsayacak şekilde büyük gelişmeler göstermiştir.⁵⁵ Dönemin şiiri konusunda ise aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Zira bu konuda çeşitli sebeplere bağlı farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunun başlıca sebepleri, İslâm'ın şiire bakışı, dönemin şairlerinin büyük ölçüde Câhiliye dönemini de yaşamış olan muhadramlardan oluşması, şiir temalarının İslâm'ın iman ve ahlâk prensipleriyle sınırlandırılması ve müslümanların bu dönemde fetihlerle uğraşmaları sebebiyle şiire zaman ayıramadıkları iddiası gibi hususlardır.

İslâm'ın Şiire Bakışı

Câhiliye şiirinde de, toplumun din anlayışına ışık tutmak üzere, kısmen dinî unsurlar işlenmiş olmakla birlikte din veya dinî unsurlar, Kur'an ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili yaklaşımlarına bağlı olarak, esas itibarıyla İslâmî dönem Arap şiirinde ağırlıklı hale gelmeye başlamıştır. Söz konusu yaklaşımın sebebi ise, Câhiliye Arap toplumunun, şiir ve şairlerden yararlanırken inanç, hakkaniyet ve ahlâk noktasında genellikle ölçüsüz ve aykırı bir tutum sergilemiş olmasıdır. Zira daha önce değinildiği gibi, bu toplumda egemen olan anlayışa göre şiir ve şaire biçilen rol, kabileler arası savaşlardan dolayı, büyük ölçüde hasımlara yönelik yaralayıcı ve yıkıcı hiciv ile dostlara dönük övgü gibi temalarda yoğunlaşmıştır. Bu ise, pek çok edebiyat tarihçisi ve eleştirmenin belirttiği üzere, şiirin güçlü bir saldırı ve savunma aracı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Nitekim peygamberliğini ilân eder etmez Hz. Peygamber'e karşı da aynı geleneksel tutum sergilenerek, şiir ve şairler aracılığıyla acımasız saldırılar yapılmıştır. Böylece karşı konulması bir zorunluluk haline gelen bu tür saldırıların müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak için, Kur'an'ın bazı âyetlerinde, şairler ve onlara uyanları yeren beyanlar yer almıştır. Söz konusu âyetler meâlen şöyledir: "Şairlere gelince, onlara da sapıklar uyarlar. Onların her vadide

••••••••

55 Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 825-827.

başı boş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?”⁵⁶

Âyetleri yorumlayan müfessirlere göre bunlar, sadece hakaret ve yalan içeren ölçüsüz hicivleriyle Hz. Peygamber ve ashabını rencide eden müşrik şairleri içermektedir. Hatta Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yer verdiği, Hatîb eş-Şirbînî'nin de (ö. 977/1569) kendisinden naklen atıfta bulunduğu rivayette, ismen zikredilen bu şairlerin Abdullah b. Zibârâ (ö. 15/636), Hubeyre b. Ebû Vehb (ö. 8/629), Şâfi' b. Abdümenâf, Ebû Azze Amr b. Abdullah ve Ümeyye b. Ebû's-Salt (ö. 9/630) olduğu kaydedilmiştir. Âyetle onlara uyan sapıklar olarak ifade edilenlerin de, bu şairlerin etrafında toplanıp Hz. Peygamber ve ashabı hakkında hiciv içeren şiirlerini dinleyip rivayet eden kimseler olduğu belirtilmiştir.⁵⁷ Bu çerçevede İbn Abbas (ö. 68/687), “Onlar, sözlerinin çoğunda yalan söylerler” derken Hasan-ı Basrî'den de (ö. 110/728) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah'a yemin ederim ki biz, onların, kimi zaman birine sövmek, kimi zaman da birini övmek üzere başıboş dolaştıkları vadilerini gördük.”

Bu iki rivayeti değerlendiren İbn Kesîr de (ö. 774/1372), söz konusu şairlerin, yapmadıkları ve söylemedikleri bazı söz ve davranışları uydurmak suretiyle, kendilerinde bulunmayan pek çok şeyi söylemiş olduklarını ifade etmiştir.⁵⁸

Konuyla ilgili olarak yapılan birden fazla rivayete göre bu âyetler inince Hz. Peygamber'in önde gelen şairleri olan Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Hassân b. Sâbit (ö. 55/674) ağlayarak yanına gelmiş ve şöyle demişlerdir: “Ey Allah'ın resulü! Şüphesiz Allah, şair olduğumuzu bildiği halde bu âyetleri indirdi ve biz helâk olduk.” Bunun üzerine, “Ancak iman edip iyi şeyler yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır”⁵⁹ meâlindeki âyet inmiş ve Hz. Peygamber, bu âyeti onlara okuyarak, “İşte bu âyetle sözü edilenler sizlersiniz” demiştir.⁶⁰

.....

56 eş-Şuarâ' 26/224, 225, 226.

57 Mukâtil b. Süleyman, *Tefstr*, II, 467; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, III, 39.

58 İbn Kesîr, *Tefstr*, III, 304.

59 eş-Şuarâ' 26/227.

60 İbn Kesîr, *Tefstr*, III, 304-305; Mübârek, *el-Muvâzene*, s. 31; Ma'rûf, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 128.

Arap edebiyatı ve belâgatının önde gelen simalarından Ebû Hilâl el-Askerî de (ö. 400/1009), aynı bağlamda bu âyetleri değerlendirirken şöyle der: “Allah’ın şairlerle ilgili olarak yaptığı bu istisna göstermektedir ki kötü şiir, doğru istikametten çevrilip yanlışla, insaf ve adaletten çevrilip zulüm ve acımasızlığa yönlendirilen şiirdir. Bu vasıflar ortadan kalktığı zaman ise kötülük ortadan kalkmış olur. Zira eğer kötülük, sözün şiir oluşuna bağlı olsaydı, şiirde bunun hiçbir durumda ortadan kalkmaması gerekirdi.”⁶¹

Çağdaş Arap edebiyatı araştırmacılarından Şükrî Faysal’ın da isabetle vurguladığı gibi⁶² bu son âyetle yapılan istisna, esasen Hz. Peygamber’in, hasımlarına karşı müslüman şairlerden yararlanma şeklindeki uygulamasını onaylamaktan başka bir şey değildir. O halde İslâm’a göre şiir, şiir olduğu için değil, içeriği ve hizmet ettiği amaca göre iyi veya kötü olarak değerlendirilmektedir.

Ayrıca, olağanüstü ifade üslûbunun cazibesinden hareketle, âyetleri şiir, Hz. Peygamber’i de şair olarak niteleyenlere veya böyle sananlara cevap olmak üzere bir âyette de şu beyan yer almıştır: “Biz, Peygamber’e şiir öğretmedik. Zaten ona şiir yakışmaz da!”⁶³

Dikkat edilirse bu âyette şiiri kötöleyen herhangi bir ifade yer almamakta, sadece Hz. Peygamber’in statüsünü yanlış değerlendirenlerin bu yanlışlıkları düzeltilmeye çalışılmakta ve peygamberlik mertebesinin, şairlik mertebesinden daha yüksek olması sebebiyle, şairliğin kendisine uygun düşmediği anlatılmaktadır.

Kur’an’ın beyanlarından farklı ve onlara aykırı bir şey söylemesi söz konusu olmayan Hz. Peygamber’in de, âyetlerde sözü edilen şairlerin şiirini ve şiire ilişkin geleneksel Câhiliye anlayışını hedef alan ve Buhârî’de İbn Ömer ile (ö. 73/692) Ebû Hüreyre’den (ö. 59/678) ayrı senetlerle rivayet edilen bir hadisi şöyledir: “Yemin ederim ki bir adamın içi, onu kemirip bitirecek ölçüde irinle dolsa bu, içinin şiirle dolu olmasından ibridir.”⁶⁴

.....

61 Askerî, *Kitâbü’s-Sinâateyn*, s. 104.

62 Faysal, *Tetavvürü’l-gazel*, s. 222.

63 Yâsîn 36/96.

64 Buhârî, “Edeb”, 92; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 31-32; M. Fuâd Abdülbakî, *el-Lü’lü’ ve’l-mercân*, III, 78.

Hız. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre'nin bu hadisi eksik rivayet ettiğini, hadisin tamamının, "Yemin ederim ki sizden birinin içi, onu kemirip bitirecek ölçüde kan ve irinle dolsa bu, içinin, benim hicvedildiğim şiirle dolu olmasından iyidir" şeklinde olduğunu söylemiştir.⁶⁵

Böylece İslâm'ın şiire bakışının olumsuz olduğuna dair en güçlü delil olarak başvuru olan bu hadisin de sadece Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir değerkendirme göre ise bu tespit, içinin Allah'ı anmaya, ilme ve Kur'an'a yer kalmayacak veya bunları azınlıkta bırakacak ölçüde, sadece şiirle dolup taşması durumuna mahsustur.⁶⁶ Bu bağlamda düşünölünce hadis, İslâm'ın şiire bakışıyla ilgili özendirici diğer hadislerle uyumlu hale gelmekte, böylece söz konusu bakışta tutarlı bir bütünlük oluşmuş olmaktadır. Sonuç itibariyle İslâm'ın getirdiği yeni hayat anlayışına bağlı olarak diğer alanlarda olduğu gibi, şiirde de inanç, hakkaniyet ve ahlâkın merkeze alındığı ve şiir söyleme faaliyetinin bu ilkelerle sınırlandırıldığı söylenebilir.

Bu kapsamda özü, aralarında evlilik bağı bulunmayan genç erkek ve kadınlar arasındaki aşk sohbetlerine dayandığı için gazel, Hz. Peygamber ve dört büyük halife zamanında Câhiliye'nin kötü âdetlerinden sayılmış ve buna bağlı olarak gelişme imkânı bulamamıştır. Meselâ Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan Câhiliye şairlerinden Fudâle b. Şerîk el-Esedî (ö. 64/684), müslüman olduktan sonra bir gün, Müslümanlığından önce aşk sohbetleri yaptığı genç kadının, kendisini sohbe çağırmasını ve ona verdiği karşılığı şu şiirle dile getirmiştir:

قالت هلم إلى الحديث فقلت لا يأبى على الله والإسلام⁶⁷

Sohbete gel dedi genç kadın, hayır, dedim
Allah ve İslâm yasaklamakta bunu bana

•••••

65 Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 111-112.

66 Buhârî, "Edeb", 92.

67 Ferrûh, *Omer b. Ebî Rabia*, s. 37.

Gazelin, zamanla kaygısız ve sorumsuzca geliştiğini gören Hz. Ömer de, herhangi bir kadına gazel yazan kimseyi cezalandıracağını söylemek suretiyle şairleri uyarmıştır.⁶⁸

1. Bu Dönemin Şiiriyle İlgili Görüşler

İslâm'ın başlangıç dönemi şiirinin, yaygınlık, üslûp ve içerik bakımından Câhiliye dönemi şiirine göre durumu, Asmaî (ö. 216/828) ve İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) gibi birinci kuşak Arap edebiyatı tarihçisi ve eleştirmenlerinden başlamak suretiyle günümüze kadar üzerinde durulan ve farklı şekillerde değerlendirilen önemli hususlar arasında yer almıştır.

a. Zayıf Olduğunu Savunanlar

Hangi nitelikteki şiir ve şairlerle ilgili oldukları açık olmasına rağmen, konuyla ilgili âyet ve hadislerden hareket eden Arap edebiyatı tarihçilerinin çoğu, İslâm'ın sözde olumsuz bakışından dolayı müslümanların şiire mesafeli durduğunu, bu sebeple de bu dönemde şiirin, üslûp bakımından zayıfladığını, içerik bakımından ise fakirleştiğini savunmuşlardır.⁶⁹ Bu kapsamda Asmaî, bu dönemde şiirin, iyilik kaygısının bulaşması sebebiyle yumuşadığını ve Câhiliye şiirindeki vurgu gücüne sahip olmadığını savunurken,⁷⁰ İbn Sellâm el-Cumahî de, Hz. Ömer'e (ö. 23/644) dayandırdığı bir rivayetten hareketle Asr-ı saâdet'te savaşlarla uğraştıkları için Araplar'ın, şiire yeterince zaman ayıramadıklarını, bu sebeple şiirin azalarak zayıfladığını ileri sürmüştür.⁷¹

İbn Haldûn ise (ö. 808/1405), konumuz olan dönemdeki Arap şiirinin zayıf olduğuna ilişkin tezi biraz daha geliştirerek Araplar'ın İslâm'ın başlangıcında din, peygamberlik ve vahiyle uğraşmanın yanı sıra, Kur'an'a duydukları büyük hayranlık sebebiyle de bir süre âdetadilleri tutularak hem nesir hem de nazım konusunda sustuklarını ileri sürmüştür.⁷²

.....

68 Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 356-357.

69 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 110-111; Blachère, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, s. 392-394; Mübârek, *el-Muvâzene*, s. 30; Behbîti, *Târihu's-si'ri'l-Arabî*, s. 113 vd.

70 Merzûbânî, *el-Müveşşah*, s. 71.

71 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, s. 25.

72 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 581.

b. Güçlü Olduğunu Savunanlar

Konu dikkatle incelendiğinde durumun, şiirin bu dönemde zayıfladığı tezini savunanların tasvir ettiği gibi olmadığı söylenebilir. Zira iddia edilenin aksine, hem Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 270/786?),⁷³ İbn Reşîk (ö. 463/1071)⁷⁴ ve İbn Abdürabbih (ö. 329/940)⁷⁵ gibi bazı klasik otoritelerin hem Carlo Nallino (ö. 1938) gibi önde gelen bazı müsteşriklerin⁷⁶ hem de Bustânî (ö. 1969) gibi kimi çağdaş Arap edebiyatı tarihi araştırmacıları ve eleştirmenlerinin, şiirin özellikle Hz. Peygamber'in hayatında güçlü olduğuna, hatta üslûp ve içerik bakımından geliştiğine dikkat çektiği görülmektedir.⁷⁷ Bu çerçevede, Câhiliye döneminde Araplar'ın sahip olmadıkları pek çok kavram, Kur'an ve hadislerle birlikte onların zihin ve duygu dünyalarına girmiş ve bu dönemin şiirine malzeme teşkil etmek suretiyle hem üslûp hem de içerik bakımından gelişmesini sağlamıştır.

Bu arada savaşı, dönemin şiirini zayıflatıcı sebep olarak ileri sürenlerin aksine, önde gelen çağdaş Arap edebiyatçılarından Abbas Mahmûd Akkâd (ö. 1964), aşk, savaş ve ölümün şiiri ilham ettiği şeklindeki yaygın inanca atıfta bulunduktan sonra, yaptığı araştırmalar sonucu, Arap şiirini harekete geçiren en etkili faktörün savaş olduğu kanısına vardığını belirtmiştir.⁷⁸ Nitekim İbşîhî'nin (ö. 850/1446), en güçlü muhadram şairlerinden olan Nâbiga el-Ca'dî ile (ö. 50/670) ilgili olarak yer verdiği rivayet de, Akkâd'ın teorisini destekler mahiyettedir. Zira bu rivayete göre Nâbiga, kırk gün tutukluk yaşayarak şiir söyleyememiştir. Sonra kabilesi, o sırada yaptığı savaşı kazanınca bunun coşkusu ve sevinciyle açılmış ve zorluk çekmeden istediği gibi şiir söylemeye başlamıştır.⁷⁹

Müslümanların bu dönemde yaptıkları savaşların neredeyse tamamını kazandıkları dikkate alınırsa, bu sayede şiirin zayıflaması şöyle dursun, daha da gelişmiş olması gerekir. Nitekim bu savaşlarla gerçekleştirilen fetihler esnasında söylenmiş kahramanlık destanları

.....

73 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere*, s. 30 vd.

74 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 31 vd.

75 İbn Abdürabbih, *el-İhdü'l-fertd*, VII, 108.

76 Nallino, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye*, s. 87.

77 Bustânî, *Üdebâü'l-Arab*, I, 129, 130.

78 Akkâd, *Yes'elûnek*, s. 30.

79 İbşîhî, *el-Müstetraf*, I, 69.

olan fetih şiirleri⁸⁰ bunun somut bir delili olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda çağdaş Arap edebiyatı tarihçilerinden Şevkî Dayf da (ö. 2005), İbn Haldûn'un iddiasını tutarsız ve çelişkili bularak genelde Araplar'ın, özeldede müslümanların bu dönemde şiirden kopmadıklarını, aksine iç ve dış savaşlar sebebiyle çok miktarda şiir söylediklerini, bu sayede şiirin parlak bir sürece girdiğini, yer verdiği örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır.⁸¹

c. Orta Yolu Benimseyenler

Orta yol diye nitelenebilecek olan üçüncü bir görüşe göre ise, bu dönemde şiir, üslûp bakımından köklü bir değişikliğe uğramamış, ancak içerik bakımından İslâm'ın öğretilerini savunmak, davetini desteklemek ve başta Hz. Peygamber olmak üzere, önde gelen şahsiyetlerini övmek gibi yeni temalarla çeşitlenmiştir. Bu görüşün dayandırıldığı temel gerekçe ise, Asr-ı saâdet'teki şairlerin büyük bölümünün, Câhiliye dönemini de şair olarak yaşamış olan ve bu dönemin güçlü üslûbunu İslâm'ın başlangıç döneminde de kullanmaya devam eden muhadramlardan oluşmuş olmasıdır.⁸²

2. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları

1. Bu dönemde özellikle Hz. Peygamber'le ilgili olarak şiir söyleyenler öne çıkmaktadır. Bu çerçevede ona karşı işledikleri hatayı anlayıp şiirleriyle kendisinden özür dileyen şairlerle onu öven ve müşrik şairlere karşı savunan bazı şairlere yer verilecektir.

Özür Dileyenler

a. Kâ'b b. Züheyr

Hız. Peygamber'den özür dileyen şairlerin başında bu zat gelmektedir. Bu konudaki en mükemmel örnek de, bazı beyitlerine yer verilecek olan elli dokuz beyitlik ünlü *Kasîde-i Bürde*'sidir. Bilindiği üzere Kâ'b, müslüman olan kardeşi Büceyr'e hitaben yazdığı hicviye sebebiyle Hız. Peygamber, onun hakkında ölüm emri vermiştir. Ancak kardeşinin

•••••

80 Altuncı, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, I, 561.

81 Dayf, *el-Asrû'l-İslâmî*, s. 43.

82 Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 825, 827.

bu emirle ilgili olarak kendisini uyarması üzerine pişmanlık duymuş ve bir hayli çabadan sonra Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek adı geçen ünlü kasidesini söylemiştir.⁸³ Aslında Hz. Peygamber'i öven beyit sayısı onu geçmeyen bu kasidenin esas önemi, bu konuda çığır açan ve zengin bir İslâmî Arap şiiri koleksiyonunun oluşmasına zemin hazırlayan ilk eser olmasıdır. Zira müteakip zamanlarda İbn Düreyd, Tebrîzî ve İbn Hişâm gibi âlimler esere şerhler yazarken, şairler de, ona taştîr, tahmîs ve aynı tema, aynı vezin ve aynı kafiye ile çok miktarda nazîre yazmışlardır.⁸⁴

Önemine binaen bu kaside, müsteşriklerin öncülüğünde ilk defa 1748'de basılmış, daha sonraki yıllarda ise aslının yanı sıra, Latince, Fransızca, Polonca, Almanca, İngilizce, İtalyanca, Farsça ve Türkçe gibi çeşitli dünya dillerine yapılan çevirilerinin de baskıları yapılmıştır.⁸⁵ Kasidenin, Hz. Peygamber'den af dilemeyi konu alan en vurgulu beyitlerinden birkaçı şöyledir:

وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُورٌ	أَنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي
أَذْنَبُ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي الْأَقَاوِيلُ	لَا تَأْخُذَنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ وَلَمْ
وَصَارِمٌ مِنْ سَيْفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ ⁸⁶	إِنَّ الرِّسُولَ لَنُورٍ يُنْتَضَاءُ بِهِ

Bana, Resûlullah'ın beni uyardığı haber verildi

Oysa af umulur Resûlullah nezdinde

Mahkûm etme beni söz taşıyıcıların sözleriyle

Suç işlemediğim halde, çok olsa da hakkımda dedikodular

Gerçekten kendisiyle aydınlanılan bir nurdur Peygamber

Ve Allah'ın, kınından çekilmiş bir kılıcdır o!

b. Abdullah b. Ziba'râ (ö. 15/636)

Benî Sehm kabilesinden olup hayatının detayları hakkında fazla bilgi bulunmayan bu zat, Mekke'nin fethine kadar Kureyş'in, Müslümanlığa karşı saldırılarda bulunan en güçlü şairi olarak kabul edilmektedir.

.....

83 İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakât*, s. 100; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 342.

84 Tanûs, *Nusûs*, s. 24-25.

85 Tanûs, *Nusûs*, s. 24-25.

86 İbn Sellâm el-Kureşî, *Cemhere*, s. 282.

Bu saldırılarından dolayı fetihten sonra hakkında ölüm fermanı çıkartılmış ve önce yanındaki bazı kimselerle birlikte Necran'a kaçmış, ardından da pişmanlık duyarak dönmüş ve Hz. Peygamber'den özür dileyerek müslüman olmuştur.⁸⁷ Özür dilediği uzunca "Mîmiyye Kaside"nden bazı dizeler şöyledir:

إِنِّي لَمُعْتَذِرٌ إِلَيْكَ مِنَ الذَّنْبِ أَسَدَيْتُ إِذْ أَنَا فِي الضَّلَالِ أَهِيمُ
فَالْيَوْمَ آمَنَ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ قَلْبِي وَمُخْطِئُ هَذِهِ مَحْرُومُ
وَلَقَدْ شَهِدْتُ بِأَنَّ دِينَكَ صَادِقٌ حَقٌّ وَأَنْكَ فِي الْعِبَادِ جَسِيمٌ⁸⁸

Özür dilemekteyim senden
Dalâlette bocalamakta iken yaptıklarımın dolay
İman etti bugün Peygamber Muhammed'e
Kalbim, bunda hata yapansa mahrumdur
Tanıklık ettim kuşkusuz dininin doğruluğuna
Hak oluşuna ve senin kullar arasındaki büyüklüğüne

Övenler ve Savunanlar

a. Nâbîga el-Ca'dî (ö. 65/684)

Asıl adı Kays b. Abdullah olup Câhiliye döneminde bir süre şiir söyledikten sonra otuz yıl kadar şiir söyleyemediği ileri sürülen bu zat, müslüman olmadan önce içkiyi, kumarı ve putlara tapmayı bırakmıştır. İslâm'ın doğuşundan sonra ise hicrî 9 yılında kendi kavminden bir topluluğun başında Hz. Peygamber'e gelerek müslüman olmuş ve hakkında methiyeler söylemiştir. Rivayete göre 150 yaşına kadar yaşayan Nâbîga, Emevîler'e karşı olması sebebiyle Muâviye tarafından İsfahan'a sürülmüş ve burada uzun süre yaşadıkdan sonra vefat etmiştir. Genellikle övünç, övgü, hiciv ve ağıt türünden şiirler söyleyen şairin,⁸⁹ müslüman olurken Hz. Peygamber'in huzurunda söylediği övgü şiirinden bazı dizeler şöyledir:

.....

87 Sükker, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 269.

88 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, s. 242-243; Nedvî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 65.

89 Sükker, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 397.

أتيت رسول الله إذ جاء بالهدى ويتلو كتابا كالمجرة نيرا
 وجاهدت حتى ما أجس ومن معي سهيلا إذا ما لاح ثمة غورا
 أقيم على التقوى وأرضى بفعالها وكنت من النار المخوفة أحذرا
 بلفنا السماء مجدا وجودا وسوددا وإننا لترجو فوق ذلك مظهرا⁹⁰

Geldim ben Allah'ın resulüne getirdiğinde o hidayeti⁹⁰

Okumakta Samanyolu gibi aydınlık bir kitap

O kadar çabaladım ki hissetmedim ben ve beraberimdekiler

Sûheyl yıldızının doğuş ve batıya kayışını

Takvâ üzere kalır ve hoşnut olurum onu yapmaktan

Ve daha da sakınır oldum o korkulan ateşten

Göge ulaştık onur, cömertlik ve itibarca

Kaldı ki biz bunun üstüne çıkmayı da umarız!

Rivayete göre Hz. Peygamber, bu kasideyi dinledikten sonra önce, “Bunun üstü neresidir, ey Ebû Leylâ!” diye sormuş, o da, “Cennettir ey Allah'ın resulü” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “İnşallah inşallah” diyerek bundan duyduğu memnuniyeti ifade etmiştir. Ayrıca kendisine, “Güzel söyledin, Allah ağzına dert vermesin” şeklinde dua etmiştir.⁹¹

b. Hassân b. Sâbit

Hz. Peygamber'in en büyük savunucusu olan bu zat, rivayete göre yarısı Câhiliye döneminde yarısı da İslâmî dönemde olmak üzere 120 yıl yaşamıştır. Câhiliye döneminde daha çok hükümdarlar için şiir söyleyen Hassân, hicretin ilk zamanlarında müslüman olduktan sonra şiirinin tamamını Hz. Peygamber'in şahsında İslâm'ın hizmetine vermiş ve bu sebeple Hz. Peygamber'in şairi olarak adlandırılmıştır.⁹² Hemen her kaynakta hakkında detaylı bilgilere rastlanabilen Hassân'ın, Hz. Peygamber için söylediği uzunca mersiyelerinden birinin bazı beyitleri şöyledir:

.....

90 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere*, s. 275; Dayf, *el-Asrû'l-İslâmî*, s. 100-101.

91 Sendûbî, *Ahbârü'n-nevâbiğ*, s. 418.

92 Dâğır, *Mesâdir*, I, 101.

كُلِّتْ مَا قِيَهَا بِكُلِّ الْأَرَمِدِ	مَا بَالُ عَيْنِي لَا تَنَامُ كَأَنَّمَا
يَا لَهْفَ نَفْسِي لِيُنْتَنَى لِرَأْوَلِدِ	أُقِمُّ بِعَدِكَ بِالْمَدِينَةِ بَيْنَهُم
فِي جَنَّةٍ تُنْبِي عِيُونَ الْحُسَدِ	يَا رَبِّ فَاجْمَعْنَا مَعًا وَنَبِيَّنَا
يَا ذَا الْجَلَالِ وَذَا الْعُلَا وَالسُّودِ ⁹³	فِي جَنَّةِ الْفَرْدُوسِ وَاكْتَبْهَا لَنَا

Nesi var gözümün uyumamakta⁹³

Yaşarmaktan köşelerine ilâç sürülmüş sanki
Oturabilir miyim senden sonra Medine'de aralarında
Vay halime! Keşke doğmamış olsaydım ben
Bir araya getir bizi ve Peygamberimizi yâ rab!
Çekemeyenlerin gözlerini kamaştıran cennette
Firdevs cennetinde ve onu bize nasip kıl
Ey celâl sahibi yüce ve ulu Allahım!

C. Emevîler Dönemi

Bu dönem, Emevîler Devleti'nin milâdî 661'de kurulmasıyla başlamakta ve 750 yılında yıkılıp yerine Abbâsîler Devleti'nin kurulmasıyla sona ermektedir. Genel kanıya göre bu dönemde şiir, biçimsel yapısı itibarıyla Câhiliye ve İslâm'ın başlangıç dönemi şiirinin vezin ve kafiye formunu korumuştur. Temaları ve içeriği bakımından ise İslâmî hassasiyetler göz ardı edildiğinden, daha çok Câhiliye şiirine benzemeye başlamıştır.⁹⁴ Ancak kimi araştırmacılara göre, bu dönem şiirinin, Câhiliye şiirinin bir taklidi olduğunu söylemek abartılı olur.⁹⁵ Bu arada, dönemin siyasî çekişmeleri ve bu çerçevede meydana gelen hizipleşmeler, siyasî meşrepleri birbirinden tamamen farklı pek çok şairin yetişmesine ve şiir sanatında çeşitliliğe ve genişlemeye yol açmıştır. Diğer yandan dil ve edebiyat âlimlerinin şiire yakın ilgi duymaları ve onu eleştiriye tâbi tutmaları, dönemin şiirinin dili ve yapısal omurgası bakımından daha sağlam ve kaliteli olmasını sağlamıştır. Bu özelliği ile etkisi de arttığından şiir, yüzlerce şair için önemli bir geçim ve zenginlik kaynağı haline gelmiştir.⁹⁶

.....

⁹³ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, I, 269.

⁹⁴ İskenderî v.d.ğr., *el-Mufasssal*, s. 139, 141.

⁹⁵ Ya'küb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 830.

⁹⁶ İskenderî v.d.ğr., *el-Mufasssal*, s. 138.

1. Bu Dönem Şiirinin Özellikleri

Derli toplu bir şekilde yer vermek gerekirse bu dönem şiirinin öne çıkan en belirgin özellikleri şöyle sıralanabilir:⁹⁷ **a) Siyasî şiirin gelişmesi.** Çünkü bu şiir, hizipler arasındaki anlaşmazlıkları ve karşılıklı övünmeleri dile getirmenin en sağlam aygıtı mesabesinde olmuştur. Ayrıca şiir yoluyla kabile asabiyeti uyandırılmak istenmiş ve eskiyi yeniden hayata geçirip onunla karşılıklı övünme yoluna gitme zorunluluğu hissedilmiştir. **b) Şiire derin inanç unsurunun karışması.** Bu durum, daha çok Şîa şairlerinin şiirlerinde ortaya çıkmıştır. **c) Şiirde baş kaldırı ruhunun ortaya çıkması.** Yönetim ve hükümdarlara karşı ayaklanma ve baş kaldırı ruhu, özellikle Hâricîler'in şiirlerinde kendini göstermiştir. **d) Şiirin geçim kaynağı haline gelmesi.** Bu şiir, kazanç elde etmeyi hedefleyen, anlatımda abartı ve aşırılığa dayanan övgü şiiri şeklinde yaygınlaşmıştır. **e) Hiciv şiirinin gelişmesi.** Dönemin şiirinde gelişen hiciv, bu dönemin en önemli şairleri olan Ahtal (ö. 92/710), Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr'in (ö. 114/733) şiirlerinde görüldüğü üzere, rüsvâ edici ve derinden yaralayıcı bir özellik taşımıştır. **f) Gazelin gelişmesi.** Bu dönemde hızlı bir dönüşüm ve değişim gösteren gazelin ekolleriyle göçebelik ve şehirlik eğilimleri belirginleşerek ayrı ayrı gelişmiştir. **g) İçerik genişlemesi.** Bu dönemde şiirdeki anlamlar ve hayal gücü genişleyerek hayatın değişik görüntü ve yansımalarını içermeye başlamıştır.

2. Bu Dönemin Şiirinde Öne Çıkan Temalar

İçerik bakımından bu dönemin şiirinde öne çıkan ve bir önceki dönemin normlarını aşarak Câhiliye şiiriyle benzerlik göstermeye başladığı temalar şunlardır:⁹⁸

a. Medih

Medih, birinci Câhiliye döneminden beri şiirde işlenen konular arasında yer almış olan en eski temalardandır. Ancak methin, bir geçim ve dilencilik aracı haline gelmesi, söz konusu dönemin sonlarına doğru olmuştur. İslâm'ın başlangıç döneminde ise Hz. Peygamber

•••••

97 Ya'küb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, II, 830.

98 İskenderî v.dğr., *el-Mufassal*, s. 139-141.

sadece İslâm davetini desteklemek için bu içerikteki şiirlerin dinlenmesine izin vermiştir. Yüceltme amaçlı ve haksız arka çıkmalara dönük olan medih şiirini dinlemeyi ise yasaklamıştır. Bu sebeple ilk dört halife zamanında şiirle geçinme faaliyeti gerilemiştir. Emevîler döneminin başlamasıyla birlikte Muâviye, bu şiirin kendi davasının desteklenmesinde bir miktar kullanılmasına müsaade etmiştir. Ancak Mervânoğulları, medih şiirinin alanını genişleterek haklı haksız her vesileyle kullanılmasının önünü açmış ve karşılığında büyük ödüller vermişlerdir. Yetki ve güç sahibi diğer kimseler de, onları örnek alarak aynı yolu izleyince şairler arasında şiirin bu türünde büyük bir yarış zemini oluşmuştur.

b. Hiciv

Bilindiği üzere İslâm'ın başlangıç döneminde hiciv, sadece Hz. Peygamber'in şairleri tarafından müşriklere yönelik olarak yapılmıştır. Onlardan başkasına yönelik olarak yapılan ve insanların iffetine haled getiren hicivlere ise ceza uygulanmıştır. Sahâbe döneminde de aynı anlayış sürdürülmüş ve bu çerçevede Hz. Ömer (ö. 23/644), hiciv sebebiyle Hutay'e'yi (ö. 45/665) hapse atmış, ancak tövbe ettikten sonra cezasını kaldırmıştır. Ne var ki Emevîler döneminde, onların siyasetine aykırı davranan müslümanların hicvedilmesine göz yumulmuş, hatta zaman zaman bu özendirilmiştir. Meselâ rivayete göre Ahtal, Yezîd'in işaretiyle önce ensarı, sonra da bazı önemli Arap kabilelerini hicvetmiştir. Genel kaniya göre böyle sürüp giden kabileler arası hicivleşmeler, Câhiliye döneminden daha beter bir hal almıştır. Bu olumsuz gelişmede Emevî hânedanının büyük payı olduğu anlaşılmaktadır.

c. Övünç

İslâm, sadece Allah'ın nimetlerini, müşriklere karşı zafer kazanmayı ve İslâmî erdemleri dile getirmekle övünmeyi mubah kılarken, Emevîler döneminde durum değişmiştir. Bu çerçevede şairler, Câhiliye döneminde yaşanan olaylar ve o dönemde birbirlerine karşı kazandıkları zaferlerle övünmeye başlamışlardır. Bu ise İslâm'ın yasakladığı Câhiliye asabiyetini yeniden hayata geçirmiştir. Böylece dönemin şairleri, harcama ve diğer alanlarda ölçüyü kaçıran akılsızların yaptıklarıyla birbirlerine karşı övünmüşlerdir. Kimilerine göre

bunun yegâne faydası, şiire konu edilen tarihî olayların bu sayede kayıt altına alınmak suretiyle unutulmaktan kurtulmuş olmasıdır.

d. Siyasî Şiir

Arap edebiyatı tarihinde şiirin bu türü, Câhiliye döneminden beri hep var olmakla birlikte Emevîler döneminde, özellikle de Hz. Ali ile (ö. 40/661) Muâviye arasındaki fitne zamanında zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde siyasî şiirin kanalları ve yönleri o kadar genişleyip çeşitlenmiştir ki sadece Hâşimoğulları ve Ümeyyeoğulları arasındaki siyasî çekişmelerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Hâricîler, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) taraftarları, Şifler ve diğer gruplar arasındaki siyasal çekişmeleri de içine almıştır. Bu arada Emevîler'e, siyasetlerinde destek veren en ünlü şairler Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'dir. Abdullah b. Zübeyr taraftarlarına, daha sonra Mervânîler'in safına geçmek zorunda kalan Abdullah (Ubeydullah) b. Kays er-Rukıyyât (ö. 75/694), Hâricîler'e İmrân b. Hittân ve Tınnmâh b. Hakîm (ö. 100/718), Şifler'e de, daha sonra Mervânîler'in tarafına geçmek zorunda kalan Kümeit b. Zeyd el-Esedî (ö. 126/734) destek vermiştir.⁹⁹

e. Gazel

Gazel, klasik Arap şiirinin başta gelen temalarından biri olarak kabul edilmektedir. Câhiliye döneminden tevarüs edilen bu gelenek, İslâm'ın doğuşundan Emevîler dönemine gelinceye kadar biraz gerilemiş, ancak Emevîler döneminde tekrar canlanarak gelişme göstermiştir.¹⁰⁰

Bu dönemin, Arap edebiyatı tarihinde gazelin gösterdiği olağanüstü gelişme açısından, en önemli dönemeç olduğu ve bunun birden fazla sebebinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda gazelin özellikle Hicaz bölgesinde gelişmesinin sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden iki örneğine yer verilen gelişmeyi önleyici kaygı ve tedbirlerin ortadan kalkması, 2. Hicaz bölgesinin yönetim merkezi olmaktan çıkması sonucu bölge insanlarının siyasetten kopması ve meşguliyet arayışına girmesi, 3. Merkezî yönetimin, siyasetle ilgilenmemeleri

.....

99 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 305-307.

100 Faysal, *Tetavvürü'l-gazel*, s. 268.

için bölge halkını, sağladığı serbestlikle zevk ve eğlenceye özendir-
mesi, 4. Fetihlerden elde edilen ganimetler ve bütçeden tahsis edilen
paylarla bölge sakinlerinin zenginleşip zevk ve eğlenceye dayalı bir
hayat yaşamaya başlamaları, 5. Büyük ihtimalle yine siyasal bir tedbir
olarak, Roma ve İran kültürüyle yetişip Mekke ve Medine'ye getirilen
şarkıcı câriyelerle gerçekleşen temaslar.

Gazelin gelişmesi için gerekli olan zemini daha da elverişli hale
getiren bu son sebep çerçevesinde, adı geçen kültürlerden gelenler,
önceleri kendi dillerinde şarkılar söylerken, daha sonra başta Ömer b.
Ebû Rebîa'nın (ö. 93/712) gazelleri olmak üzere, bu dönemin Arapça
gazellerini de besteleyerek bu iki şehirde şarkı olarak söylemişlerdir.
Bu çerçevede en dikkat çekici olan husus âbitler, zâhitler ve kadılar
da dahil olmak üzere, her kesimden insanın bu faaliyetlerin içinde
yer almalarıdır. Hatta rivayete göre eşraftan bazı kimseler, konak-
larını gazellerin şarkı olarak icra edilip öğretildiği salonlar haline
getirmiş ve buralardan pek çok erkek ve kadın şarkıcı ve müzisyen
yetiştirilmiştir.¹⁰¹

Zeminin bu kadar elverişli hale gelmesi sebebiyle dönemin en
büyük gazel şairleri de, ilk olarak Hicaz bölgesinde yetişmiştir. O
kadar ki daha önceleri şiirde önemsenmeyen Kureyş kabilesi, bu dö-
nemde Ömer b. Ebû Rebîa, Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî (ö. 100/718),
Abdullah b. Ömer el-Arcî (ö. 120/738), Ebû Dehbel el-Cumahî (ö.
96/715) ve Ubeydullah b. Kays er-Rukıyyât gibi ünlü gazel şairlerinin
yetişmesiyle birlikte bu alanda da önemsenmeye başlanmıştır.¹⁰²

3. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları

Bu dönemin belli başlı bazı şairleri ve şiir temaları şöyle özetlenebilir:

a. Ahtal

Ünlü Arap kabilelerinden Tağliboğulları'ndan hıristiyan bir şair olan
Ebû Mâlik Gıyâs el-Ahtal, şiirinin merkezine siyaseti yerleştirmiş,
bu sebeple daha çok medih ve hiciv içerikli şiirler söylemiştir.
Şair, siyasî görüşü bakımından fanatik bir Emevî taraftarı olduğu
için Emevîler'i hem hânedan olarak hem de başta içki arkadaşı ve

.....

101 Dayf, *el-Asrû'l-İslâmî*, s. 139-141; Dâğır, *Mesâdir*, I, 110.

102 Nallino, *Târihu'l-âdâbi'l-Arabiyye*, s. 106.

öldüğünde hakkında mersiye yazdığı Muâviye'nin (ö. 60/680) oğlu Yezîd olmak üzere bu hânedanın bütün hükümdarlarının yanı sıra, Haccâc'a varıncaya kadar önde gelen bütün şahsiyetlerini asalet, kudret, otorite, hoşgörü ve cömertlik gibi çeşitli yönleriyle övmüştür. Buna karşılık yine onların hoşnutluğunu kazanmak ve kendini güvenceye almak için başta ensar, Zübeyroğulları ve Cerîr'in kavmi olan Küleyboğulları olmak üzere, bu hânedana karşı olan bütün kesimleri hicvetmiştir. Ancak Velîd halife olunca ona yüz vermemiş, bu sebeple şairin parlak dönemi sona ermiş ve bundan sonra şiirlerinde duygusal acı ve şikâyetler öne çıkmaya başlamış ve bir süre sonra ölmüştür. Genel kanıya göre Ahtal hicvinde ilkeli ve seviyeli bir üslûp benimseyerek işi fertler ve müstehcen ifadeler düzeyine indirmemiştir. Bu iki temaya ilâve olarak avcılık ve içkiye dair anlatı, övünç ve gazel türünde de şiirler söylemiştir.¹⁰³ Defalarca basılmış olan bir adet divanı bulunmaktadır.¹⁰⁴

b. Ömer b. Ebû Rebîa

Mekke'nin Câhiliye döneminden beri en önemli kabilelerinden olan Mahzûmoğulları kabilesine mensup olan şair, anlaşıldığı kadarıyla sadece Emevîler döneminin değil, neredeyse Arap edebiyatı tarihinin en önde gelen gazel şairidir. Nitekim konuyla ilgili kimi kaynaklarda yer alan ifadelerle bakılırsa, şairin sadece zevk gazelinde değil, Arap edebiyatındaki gazelin tamamında kayıtsız şartsız öncü ve lider konumunda kabul edildiği görülmektedir.¹⁰⁵ Şair için bunun yolunu açan faktörlerin başında ise sahip olduğu maddî imkânlar ve itibarın yanı sıra, üslûbundaki incelik, kolaylık, sağlamlık ve açıklıkla kadınlara yönelik maceracı karakteri gelmektedir. Bu çerçevede Ömer b. Ebû Rebîa'nın, Kureys'in en büyük şairi olduğunu söyleyen Bağdâdî, "Her kim ki gazelde incelik istiyorsa, Ömer b. Ebû Rebîa'nın şiirinden şaşmasın" şeklindeki sözün, özdeyiş haline geldiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁶

.....

103 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 270-277; İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 152.

104 Dâgır, *Mesâdir*, I, 115.

105 Dehhân, *el-Gazel*, s. 65.

106 Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, II, 33.

Bu özelliğinden dolayı olsa gerek ki Ömer'in, Arap edebiyatı eleştirmenleri tarafından şiiriyle en fazla ilgilenilen şair olduğu söylenebilir. O kadar ki eleştirmenlerin çoğunun, ona ve şiirine hayranlık duyup kendisini diğer şairlere üstün saymakla kalmadıkları, aynı zamanda şairlerin hep arayıp da ulaşamadıkları gerçek gazeli keşfeden kişi olduğunu savundukları görülmektedir.¹⁰⁷ Nitekim rakibi olması beklenen çağdaşları da onun gazeldeki üstünlüğünü itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Meselâ Medine'de kendisiyle bir araya gelen Ferezdak, kadınlarla yaşadığı bir sohbetten söz ettiği gazelini dinleyince kendini tutamayarak yüksek sesle şöyle demiştir: "Ey Ebû'l-Hattâb! Vallahi sen en büyük gazel şairisin. Vallahi şairler bunun gibi güzel gazel söyleyemezler."¹⁰⁸

Aynı çerçevede Ömer b. Ebû Rebîa'nın çağdaşı Cerîr'e Medineli bir zat, Medine'ye kadar yayıldığını söylediği şiirinden kendisine bir şeyler dinletmesini isteyince Cerîr, "Siz Medine halkı gazel şiirini seviyorsunuz. En iyi gazel şairi ise Mahzûmî yani İbn Ebû Rebîa'dır" demiştir.¹⁰⁹ İbn Ebû Atîk de, yanında Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî'nin Ömer'den daha şair olduğunu söyleyen adama kızarak şöyle karşılık vermiştir: "Sözüne dikkat et! İbn Ebû Rebîa'nın şiiri, hiçbir şiirde bulunmayan kalbi harekete geçirme, ruhu sarmalama ve hedefe ulaştırma özelliklerine sahiptir. O Kureyş'in en büyük şairi olup mânada ince, girişi narin, çıkışı hafif, izahı güçlü, detayları okşayıcı, anlamları aydınlatıcı ve temasını açıklayıcıdır."¹¹⁰

Ayrıca Abdülmelik b. Mervân, Ömer, Küseyyir ve Cemîl'i çağırarak en güzel aşk şiirlerinden birini söylemelerini istemiş, şairlerin sırayla söylediği şiirleri dinledikten sonra diğer iki şaire ikişer bin dinar ödül takdir ederken Ömer'in, son beytine aşağıda yer verilen şiirini çok beğenerek on bin dinar ödüle layık görmüştür:

أَلَا لَيْتَ أُمَّ الْفَضْلِ كَانَتْ قَرِينَتِي هَذَا أَوْ هَذَا فِي جَنَّةٍ أَوْ جَهَنَّمَ¹¹¹

Ah keşke Ümmü'l-Fazl yanımda olsaydı da
Şurada veya burada, cennette veya cehennemde!

.....

107 Atîk, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 133.

108 Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, I, 149.

109 İsfahânî, *el-Egâni*, I, 76.

110 Kâfî, *el-Emâlî*, II, 15.

111 Kâfî, *el-Emâlî*, I, 67.

Başta İbn Abbas olmak üzere, pek çok kimsenin yaptığı bu tür tanıklıklara dair rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Ayrıca her ünlü edebiyatçı ve şairde olduğu gibi, Ömer de şair kişiliğinin oluşmasında bazı şairlerden etkilenmiş ve pek çok ünlü şairi etkilemiştir. Birkaç baskısı yapılmış olan büyük bir divanı vardır.¹¹²

c. Ferezdak

Ünlü Arap kabilelerinden Temîm'in Müşâcioğulları kolundan olan Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferezdak, saygın ve aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Yaratılışında hiciv yeteneği bulunan şair, küçük yaştan itibaren bu özelliğiyle dikkat çekmiştir. Bu sebeple şiirlerinde en fazla öne çıkan tema hiciv olmuştur. Şair Ahtal'ın aksine hicvinde ölçsüz ve çirkin ifadelerle dolu müptezel bir üslûp kullanmıştır. En ağır hicivleri de, çağdaşı olan Cerîr'e yönelik olarak söylemiştir. O kadar ki bu iki şair ezelf iki hasım haline gelmiş ve hayatları boyunca birbirlerini hicvetmeye devam etmişlerdir. Ancak dil ve şiir tekniği bakımından şiiri, herkes tarafından beğeni ve hayranlıkla karşılanmıştır. Şair, hiciv dışında övgü ve övünç temalarını da yaygın bir şekilde işlemiştir. İkinci derecede olmak üzere gazel, anlatı ve siyaset alanında da şiir söylemiştir. Siyasî eğilimi bakımından pragmatik bir tutum benimsediği anlaşılmaktadır. Zira esas itibarıyla Hz. Ali taraftarı olmakla birlikte, kavmini sıkıntılardan korumak ve kurtarmak için Emevî hânedanına da yakın durmuştur. Nitekim bir yandan bu hânedanın hükümdarları ve yetkililerini överken, öbür yandan da Hz. Hüseyin'in torunu Zeynelâbidîn'i övmüştür.¹¹³ Ferezdak'ın 260 adet şiir içeren ve birkaç baskısı yapılmış olan bir divanı bulunmaktadır.¹¹⁴

d. Cerîr

Ünlü Temîm kabilesinin Kuleyb kolundan olan Ebû Harze Cerîr b. Atıyye, Necid'in güneydoğusundaki Yemâme'nin -Suudi Arabistan'ın Riyad bölgesi- Hacr köyünde babasının ufak sürüsüne çobanlık yaparak yoksulluk içinde ve göçebe ruhuyla yetişmiştir. Aile fertlerinin

.....

112 Dâğır, *Mesâdir*, I, 110.

113 Dâğır, *Mesâdir*, I, 118; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 286 vd.; İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 154-155.

114 Dâğır, *Mesâdir*, I, 118.

bir özelliği olan şiir söyleme yeteneği, Gassân adındaki bir şairin, toplumun içerisinde kavmini hicvettiğini görmesiyle Cerîr'de de kendini göstermiş; çok ağır ifadeler içeren, o oranda da başarılı olan ilk hicivlerini bu şaire karşı kavmini savunarak söylemiş ve hasmını hem bu olayda hem de sonraki atışmalarında hep yenmiştir. Derken yine bunun devamı sayılabilecek bir olay münasebetiyle Ferezdak ile karşı karşıya gelmek durumunda kalmıştır. On yıl boyunca, Basra'da yaşayan Ferezdak'ı memleketi Yemâme'den hicvetmiş, ancak daha sonra çağrı üzerine Basra'ya gitmiş ve burada yaşadığı uzun süre zarfında Emevîler hânedanının Abdûlmelik b. Mervân gibi hükümdarları ile Haccâc gibi en etkili devlet adamlarından özel ilgi görmüş ve hepsine methiyeler söylemiştir. Bu sebeple, şiiri hükümdarlar nezdinde bir itibar ve geçim vesilesi yapmada, ezeli hasmı durumundaki Ferezdak'ı bir hayli sıkıntıya sokmuştur.¹¹⁵ Nitekim ilim ve edebiyat erbabının ağırlıklı görüşü, Cerîr'in bu konuda Ferezdak'tan daha güçlü olduğu yönündedir.¹¹⁶

Siyasî eğilimi bakımından Cerîr de, dönemin hâkim gücü olan Emevîler'le iyi geçinmiş ve önce Haccâc'ın özel şairi olmuş, ardından da Abdûlmelik b. Mervân'ın yanında kalmış ve Emevîler'in hükümdar ve yetkililerine hem methiyeler hem de mersiyeler söylemiştir. Şair, bu tür şiirlerinde hem dinî hem de dünyevî unsurları olabildiğince abartılı bir üslûpla dile getirmiştir. Hicivlerini ise genellikle savunma amaçlı söylemiş, ancak hasımlarını yıpratmak için özel ailevî mahremiyetleri de dahil olmak üzere hiçbir hakaret, ağır söz ve iftiradan çekinmemiştir. Bu sebeple Ahtal ve Ferezdak hariç, hiçbir şair onun hicivlerine dayanamamıştır. Cerîr, övünç ve gazel türünde de şiir söylemiş, ancak övgü ve hicivdeki kadar başarılı olamamıştır.¹¹⁷ Şairin birden fazla baskısı yapılmış divanı vardır.¹¹⁸

D. Abbâsîler Dönemi

Bu dönem, Emevî Devleti'nin 750 yılında yıkılarak yerine Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla başlamakta ve Moğollar'ın 1258 yılında Bağdat'ı istilâ etmesi ve hânedanın son halifesi olan Müsta'sım'ı

.....

115 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 154-155.

116 Dâgır, *Mesâdir*, I, 121.

117 Fâhürî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 298-302.

118 Dâgır, *Mesâdir*, I, 121.

öldürüp devleti ortadan kaldırmasıyla sona ermektedir. Bu devletin kurulması ve başşehrin Şam'dan Bağdat'a taşınmasıyla birlikte Arap edebiyatının gelişme seyrinde yeni bir dönem açılmıştır. Araştırmacılar bu dönemi, Abbâsîler dönemi diye adlandırmış ve Arap uygarlığı ve edebiyatının altın çağı olarak kabul etmişlerdir. Beş asırlık uzun bir süreyi kapsayan bu dönemde edebiyat gittikçe parlamış, düşünceler ve zevkler birbirini kovalamış, milletler ve halklar birbirine karışmış, yönetim merkezleri ve şehirler parlak bir döneme girmiş ve uygarlık gelişmiştir. Ayrıca Arap dili, değişik ülke ve topluluklarda yayılmış, tercüme ve nakil hareketi etkin hale gelmiştir. Bu yolla Arapça, Grek, Pers, Hint ve Süryânî menşeli köklü aklı eserlerle tanışmıştır. Bütün bu gelişmelerin sonucunda ise Arapça kütüphaneler, pek çok özellikleri bakımından, eskiden tevarüs edilen kütüphanelerden farklılaşan zengin bir edebiyat koleksiyonuyla dolup taşmıştır. Bu koleksiyon siyasal, sosyal, rasyonel, edebî ve sanatsal çevre faktörlerinin gereklerini karşılamak üzere yeninitelikler ve donanımlara sahip olmuştur.¹¹⁹

Bu arada ilk Abbâsî halifeleri, özellikle de ilk on halife, şiir ve şairlere büyük önem vererek onlara yıllık sezonlar düzenliyor, kendileri de oturup şiirlerini dinliyor, söylenen şiirin kalitesi veya siyasetleriyle örtüşmesi oranında onlara ödülleri veriyorlardı. Aynı zamanda, çoğu Fars kökenli olan vezirleri, valileri ve divan başkanları da bu sezonlara katılıp bazıları, çok iyi edip ve şair olarak yetişiyorlardı. Bu sebeple bundan önceki dönemlerde yönetimde olduğu gibi, şiirde de söz sahibi kesim, bütünüyle Araplar'dan oluşmakta iken, bu dönemde hem siyasette hem de şiirde Arap dışı unsurlar da söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bu sebeple bu dönemde yetişen şairlere muhdes ve müvelled denilmiştir. İşte bu çeşitlilik ve teşvik sayesinde Arap şiiri, bu dönemde daha sonra hiç ulaşamayacağı bir noktaya yükselmiştir. Bu dönemde şiirle ilgili olarak meydana gelen bir durum da, uygarlığın hızla gelişmesiyle birlikte kentli şairlerin öne çıkması ve tamamı Arap olan bedevî şairlerin sesinin kısılmasıdır. Böylece hem aslen Arap olmayan, hatta Araplar'a sempatiyle bakmayan şairler yetişmiş hem de şiirin tematik ve biçimsel yapısı bundan etkilenmiştir.¹²⁰

•••••

119 Ya'küb - Âsî, *el-Mu'cemû'l-mufasssal*, II, 830.

120 Fâhûrî, *Târthu'l-edebî'l-Arabî*, s. 362-363; İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s.181-182.

1. Bu Dönemin Şiirinde Öne Çıkan Temalar

Bu dönemin şiirinde ağırlıklı işlenen başlıca temalar şöyle sıralanabilir.¹²¹

a. Asabiyet

Asabiyet, daha önce sadece Arap kabileleri arasındaki karşılıklı övünmelerle sınırlı iken bu dönemde, Şuûbiyye'nin şiirinde görüldüğü üzere, Araplar ve Arap olmayanlar arasındaki asabiyetin yanı sıra, ilim ve sanat topluluklarıyla değişik mezhepler arasındaki çekişmeleri de içermeye başlamıştır. Meselâ Basra nahivcileri ve Küfe nahivcileri ile fıkıh ve kelâm âlimleri arasındaki asabiyet gibi.

b. Siyaset

Bu dönemde şiir teması olarak siyaset, Emevîler dönemindekine kıyasla epeyce zayıflasa da¹²² Şîa ile Abbâsîler arasında, bir halifeyi veya veliahdı desteklemede ve Abbâsîler'in, Arap dışı unsurları Araplar'a tercih etmeleri hususunda bu tema işlenmeye devam edilmiştir.

c. Anlatının Çeşitlenmesi

Daha önce tabiat, göçebe hayatı unsurları ve harabelerle sınırlı olan anlatının kapsamı, uygarlığın çeşitli unsurlarını da içine alarak bir hayli genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Meselâ saraylar, bağ ve bahçeler, dost, ilim ve eğlence meclisleri, atölyeler, eski eserler, gemi çeşitleri vb. konular bunlardandır.¹²³

d. Cinsellik

Bu dönemin şiirinde daha önceki dönemlerde hiç olmadığı kadar cinsellik merkezli ahlâk dışı konular pervasızca ve yaygın bir biçimde işlenmiştir. O kadar ki dönemin gazeli, genç ve güzel kadın ve câriyeleri konu almakla kalmamış, bunlara ilâve olarak çeşitli soylardan oğlanları da yaygın bir şekilde kapsar hale gelmiş ve daha önce Arap şiirinde hiç bilinmeyen bu tür gazele "erkek temalı gazel" adı verilmiştir.¹²⁴

.....

121 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s.183.

122 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 363.

123 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 183.

124 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 364.

e. İçki

Câhiliye döneminde serbestçe, Emevîler döneminde de belli bir süreyle sınırlı olarak işlenen içki teması, Abbâsîler döneminde, hiçbir dönemde olmadığı kadar yaygın bir biçimde işlenmiştir. Hatta içki içmedikleri halde sırf şiire renk ve zarafet katmak için bu temayı işleyen bazı şairler de olmuştur. Halife ve valilerin hapis ve dayak cezaları, onları bu temayı işlemekten alıkoymada yetersiz kalmıştır.¹²⁵

f. Züht

Dünya ve nimetlerine mesafeli durmak, ölümü hatırlamak suretiyle dünya zevklerinin esiri haline gelmemek, cinselliğin ve içkinin pençesine düşmüş olan şair, kâtip ve payandalarına karşı durabilmek için şiirde bu temanın işlenmesi zorunlu hale gelmiştir. Nitekim bu tema ile söylenen şiir, fıkıh, kelâm ve hadis âlimleriyle züht ve verâ sahibi ciddi müslümanların haline tercüman olmuştur.

Bunlara ilâve olarak eğitim öğretim amaçlı bazı hususlar da, şiirin tematik kapsamı içerisine alınmıştır. Bu çerçevede eğitim amaçlı olarak *Kelile* ve *Dimne* gibi bazı hikâye kitapları nazma çevrilirken öğretimi kolaylaştırmak için çeşitli ilimlere dair bazı eserler de nazım halinde kaleme alınmıştır.

2. Bu Dönemde Şiirin Üslûbu ve Biçimsel Yapısı

Bu dönemin uygarlığı, şiirin üslûbunu temalarından daha fazla etkilemiştir. Bu çerçevede sağlıklı ve pürüzsüz zevke dayalı olarak şiirde kullanılacak olan lafız ve tabirlerin seçiminde titiz ve özenli davranılmıştır. Şiirler, irticâlen değil, düşünce ve mantık süzgecinden geçirilerek kaleme alınmış, yazıldıktan sonra da tekrar gözden geçirilerek görülen noksanlıklar giderilmiş ve en mükemmel şekilde çıkması sağlanmıştır. Ayrıca vurgusu ve etkisine hâlel getirmeksizin, zarif ve kolay anlaşılır ifade tarzları tercih edilmiştir. Ancak Arap asıllı olmayan bazı şairler, şiirlerinde Arapça olmayan bazı yiyecekler, içecekler, yemek kapları, giyeceklerle süs ve sanat aletlerinin adlarına da yer vermişlerdir. Bazıları da şiirde bedî ilminin sanatlarına bolca yer verirken çeşitli ilim ve sanatlara ait tabirleri kullanmaktan da geri durmamışlardır.

.....

¹²⁵ İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 184.

Biçimsel yapısına gelince bu dönemin şiirinde vezin ve kafiye unsurları korunmuş, ancak daha önce Araplar'ın çok az kullandığı kısa vezinler öne çıkmıştır. Bu vezinler, özellikle ya kısa hiciv parçaları ya da eğlence amaçlı ve şarkı olarak söylenmek üzere kaleme alınan şiirlerde kullanılmıştır. Bir de müvelled şairler, bilinen Arap vezinleri dışında kendi buldukları vezinlerde de şiir söyledikleri gibi, zaman zaman da tek kafiyeyle dayalı uzun kaside yazmayı bırakıp her birinin özel kafiyesi olan parçalar yazmışlardır. Bunun sonucunda da şu iki şiir türü ortaya çıkmıştır.

a. Mesnevi

Bu, her bir beytinin mısraları kendi aralarında kafiyeli olan ve kafiyesi beyitten beyite değişen şiire denir. Bu tür, daha çok uzun hikâyeler, kıssalar ve ilmi eserlerin nazmında kullanılır. Arap edebiyatında bu şiir türüne müzdevic adı verilir.

b. Müveşşah

İlk örneğinin İbnü'l-Mu'tezz'in şiirinde ortaya çıktığı ileri sürülen, ancak esas itibarıyla Endülüs şairlerince IX. asırda yaygın olarak kullanılıp geliştirilen bu şiirin en önemli özelliği, biçimsel yapısında vezin ve kafiye birliği gözetilmemesidir. İçerik bakımından ise lüks, estetik ve eğlence ağırlıklıdır.¹²⁶

3. Bu Dönemin Belli Başlı Bazı Şairleri ve Şiir Temaları

Bu dönemin önde gelen bazı şairleri ve ağırlıklı şiir temaları kısaca şöyledir:

a. Beşşâr b. Bürd

Fars asıllı bir ailenin çocuğu olan Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd, Basra'da doğmuş ve dünyaya âmâ olarak gelmiştir. Akıloğulları arasında yetişen şair, Basra kırsalında çadırlarda yaşayan göçebe Araplar'a tutkunluk derecesinde bağlanmış ve onlara sık sık gidip gelmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Bu sayede fasih ve hatasız bir Arapça melekeseine sahip olarak yetiştiğinden nahiv âlimlerinin şiirini delil kabul ettiği son şair olmuştur. Başta ilim ve edebiyat meclislerine de

•••••

126 Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 1216-1217.

devam etmiş, ancak kısa zaman sonra zındıklığa saplanmış. On yaşımdan itibaren şiir söyleyen Beşşâr, ilk şiirlerinde hiciv temasını işlemiş ve kısa zamanda üne kavuşmuştur. İmkânları artınca bir ev yaptırmış ve onu eğlence merkezi haline getirmiş, gazellerini de şarkı olarak söyleyecek bir kadın şarkıcıyla anlaşılmıştır. Bu gelişmeler, din âlimlerinin sert tepkisine yol açmış ve 744 yılında Basra'dan sürülmüştür.¹²⁷

Çok güçlü bir şiir melekesine sahip olan şair, şiirini geçim ve itibar kaynağı olarak kullanmak üzere önce Emevîler hânedanına yaklaşmış, ancak onlardan ilgi görmemiştir. Bu devletin yıkılması üzerine tekrar Basra'ya dönerek burada Abbâsî Halifesi Mansûr'a zaman zaman gidip gelmiş ve devlet yetkililerine methiyeler söylemiş, ancak bu halifeden de fazla yüz bulamamıştır. Şekli gibi, ahlâkı da çirkin olan şair, bir yandan Mansûr'un vefatından sonra halife olan Mehdi'yi överek kendisinden ödülleri almaya çalışırken diğer yandan vezir ve valilerini hicvetmiş, yanı sıra kadınlara yönelik açık ve tahrik edici gazeller söylemiştir. Birkaç defa uyarıldığı halde uslanmayınca çarptırıldığı kırbaç cezası esnasında ölmüştür. Beşşâr'ın, şiirinde işlediği temalara gelince bunlar ağırlıklı olarak övgü, övünç, hiciv ve gazelden ibaret ise de zaman zaman felsefî ve hikemî şiirler de söylemiştir. Şiirde yenileşmenin öncüsü kabul edilen şair hicvinde acımasız, felsefesinde inançsız, gazelinde ise ölçsüz, utanmaz ve ahlâkî değerlere karşı fütursuzdur.¹²⁸ Şairin birden fazla baskısı yapılmış divanı bulunmaktadır.

b. Ebû Nûvâs

Çağdaşlarının tartışmasız lideri kabul edilen Ebû Nûvâs el-Hasan b. Hânî (ö. 198/814), Ahvaz'da doğmuş ve Basra'da yetişmiştir.¹²⁹ Babasını küçük yaşta kaybettiğinden mutsuz bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Ancak yaratılışı itibarıyla okumaya çok arzulu olduğundan bir yandan çalışırken diğer yandan ilim, edebiyat ve şiir meclislerine devam etmiştir. Daha sonra önce Kûfe'ye, ardından da Bağdat'a geçerek bu iki şehirde şairlerle arkadaşlık etmiş ve âlimlerden dersler

.....

127 Fâhûrî, *Târthu'l-edebi'l-Arabî*, s. 371.

128 Zeyyât, *Târthu'l-edebi'l-Arabî*, s. 265; Fâhûrî, *Târthu'l-edebi'l-Arabî*, s. 374-377.

129 Dâğır, *Mesâdir*, I, 132.

almıştır. Böylece çağının en bilgili ve saygın şairi olarak ün yapmıştır. Nitekim haberini alan Hârûnürreşîd (ö. 193/809), hakkında methiyeler söylemesine müsaade etmiş ve sözü nezdinde geçerli olmuştur.¹³⁰

Şair, tıpkı selefleri gibi şiiri kazanç ve itibar vesilesi olarak kullanmış, bu amaçla başta Hârûnürreşîd'in, cömertliğiyle ünlü Mısır Valisi Hasib olmak üzere, bölge valilerini ziyaret edip haklarında en güzel methiyelerini söylemiştir. Yakın gençlik arkadaşı olduğu için halife olmasını hep hayal ettiği Emîn halife olunca onun özel şairi olmuş ve sürekli kendisiyle ilgili methiyeler yazmıştır. Ancak içki ve cinsellikle ilgili ahlâk dışı şiirleri, amacına tam olarak ulaşmasına engel olmuştur. Çünkü şair, hamriyyât ve gazellerinde en ağır ve açık müstehcen ifadeler kullanmaktan sakınmamıştır. Nitekim bu yüzden Hârûnürreşîd zamanında dört ay, Emîn zamanında da üç ay hapse atılmıştır. Rivayete göre Emîn'in öldürülmesi üzerine ümitsizliğe düşerek tövbe etmiş, kısa süre sonra da hastalanmış ve elli dört yaşında ölmüştür.¹³¹

Beşşâr'dan sonra şiirde yenilikçi akımın rakipsiz öncüsü olan Ebû Nûvâs, yenilikçi anlayışını şiirin, hayatın gerçek yansıtıcısı olması temeline oturtmuştur. Bu sebeple hayatın içinde var olan hemen her konuda şiir söylediği anlaşılmaktadır. Zira Beyrut ve Mısır'da birkaç defa baskısı yapılmış ve on iki bölüm olarak düzenlenmiş olan on iki bin beyitlik divanındaki şiirlerde içki, cinsellik, gazel, övgü, ağıt, hiciv, avcılık hobisi ve av hayvanları, anlatı, züht ve sitem gibi hemen her tema işlenmiştir.¹³² Bu arada Ebû Nûvâs, Arap şiiri tarihinde oğlanlarla ilgili gazel söyleyen ilk şair olarak kabul edilmektedir. Bu, "el-Gazelü'l-müzekker" diye adlandırılmış ve bütün ahlâkî değerleri çiğnediği için edebiyata karşı işlenen bir cinayet ve Arap edebiyatı tarihine sürülen bir leke olarak nitelenmiştir.¹³³

c. Ebû'l-Atâhiye

Nesebi konusunda görüş ayrılığı bulunan Ebû İshak İsmâil b. Kâsım Ebû'l-Atâhiye (ö. 210/825), kimine göre Irak'ta Enbâr vilâyeti

.....

130 Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 274.

131 Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 273; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 393-394.

132 Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 792-793, 1306, 1308.

133 Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 274; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 398, 405.

yakınında, kimine göre de Hicaz'da Medine yakınında bulunan Ayntemr köyünde dünyaya gelmiştir.¹³⁴ Ancak küçük yaştan itibaren Küfe'de yetiştiği ve bir süre, ailesinin mesleği olan çömlekçilikle uğraştığı konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Şair, bu işle meşgul olmakla birlikte esas itibarıyla ilim ve edebiyata meyilli ve yaratılıştan şiir söyleme melekesine sahip bulunuyordu. Şiir melekesi, normal konuşmasını bile şiir formunda yapabilecek kadar güçlü idi. O kadar ki kendinden söz ederken, "Eğer bütün konuşmalarımı şiir şeklinde yapmak isteseydim, bunu yapabilirdim" dediği rivayet edilmiştir.¹³⁵

Bu sayede çocuk yaşta herkesi şaşırtacak şekilde çok akıcı ve doğal bir dille şiir söylemeye başlamıştır. Ancak bu alanda ilerleyebilmek için Mehdi'nin yeni halife olduğu sıralarda, o dönemde hem devletin hem de ilim ve edebiyatın merkezi olan Bağdat'a gitmiştir. Şair, başlangıçta şiirlerini gazel şeklinde ve ahlâk dışı temalarda söylemiş, ancak daha sonra halifelere methiye yazacak seviyeye yükselmiştir. Bu arada şiiri, halife ve saray sakinlerinin hoşuna gitmiş ve halife onu meclislerinden ayırmaz olmuştur. Şair, Mehdi'nin yanı sıra, oğlu Hârûnürreşîd ve oğulları Emîn ve Me'mûn'a da şairlik yapmıştır. Mehdi'nin sarayında iken Utbe adlı câriyeye âşık olmuş, kendisi için çok sayıda aşk şiiri söylemiş, ancak her defasında câriyeden tepki görmüştür. Bunun üzerine dünyadan soğuyan şair, gazel söylemeyi bırakarak bir yandan kelâmcıların görüş ve ekollerini öğrenmeye, diğer yandan da öğüt, ölüm ve züht üzerine şiirler söylemeye başlamış, ömrünün sonuna kadar buna devam etmiştir.¹³⁶

Aruz bilgisinden tamamen yoksun olan ve salt melekeyle şiir söyleyen şair, bilinen aruz vezinlerine aykırı ve kendine özgü vezinlerde pek çok şiir söylemiştir. Başta yadırganan bu durum, daha sonra kabul görmüş ve herkes kendisinden şiir öğrenmek istemiştir.¹³⁷ Şair, başlangıçtan belli bir zamana kadar daha önceki şairlerin minvali üzere gazel, övgü, ağıt, hiciv, sitem, acındırma ve benzeri temalar işlemiş, ancak daha sonra bu yaygın temalardan tedricen vazgeçerek şiirini züht, vaaz, hikmet ve mesel temalarına hasretmiştir. Bu sayede

.....

134 Dâgır, *Mesâdir*, I, 141; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 195; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 417.

135 Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 268.

136 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 418; İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 197.

137 Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 268.

Arap şiiri, uzun süre ihtiyaç duyduğu değerli bir tematik zenginliğe kavuşmuştur.¹³⁸ Şairin, 1886'da Beyrut'ta Luvîs Şeyho tarafından *el-Envârü'z-zâhiye fî dîvânî Ebi'l-Atâhiye* adıyla baskısı yapılmış olan bir divanı bulunmaktadır.¹³⁹

d. Ebû Temmâm

Doğum ve vefat tarihi ihtilâflı olan ve Ebû Temmâm diye ünlenen Habîb b. Evs et-Tâî (ö. 796/843), Şam yakınındaki Câsim köyünde dünyaya gelmiştir. Çocukluğu, Şam'da dokumacılıkla uğraşan babasının veya bir başka dokumacının yanında çıraklıkla geçmiştir. Biraz daha büyüyünce Şam'dan ayrılmış ve önce Humus'a giderek burada bir süre Dikûlcin adlı şairle karşılaşmış, sonra Mısır'a gitmiştir. Burada Amr Camii'nde bir yandan su satarken diğer yandan buranın âlimlerinden edebiyat dersleri almış, şiirler ezberlemiş ve eskileri örnek alarak şiir yazmaya başlamıştır. Nihayet şiirde çağdaşlarından kimsenin boy ölçüşmeyeceği bir seviyeye yükselince şiirine maddî ve mânevî değer verecek cömert ve imkân sahibi kaynaklar aramaya başlamıştır. Bunun üzerine övgü ve şiir tiryakilerinin büyük ilgisine mazhar olmuştur. Bir ara Halife Me'mun'la temas kurmak istemişse de yüz bulamamıştır. Ancak Mu'tasım halife olunca şairi, kendisini öven özel şairi mesabesinde yakınında tutmuş, seferlerde beraberinde götürmüş ve büyük mükâfatlarla ödüllendirmiştir. Şair, şiiriyle başka pek çok kaynaktan da faydalanabilmiştir.¹⁴⁰

Müvelled şairlerin ikinci tabakasının başı olan Ebû Temmâm, ince, kıvrak ve pratik zekâsı ile dile hâkimiyeti ve edebiyata dair kapsamlı bilgisi sayesinde şiirlerinde hem eski şairlerin hem de yeni şairlerin kullandıkları anlamları dile getirmiş ve mâna derinliğini ifadenin kolay olmasına tercih etmiştir. Bu sebeple şiirleri, zor anlaşılma özelliğine sahiptir. Bunun yanı sıra şiirlerinde pek çok belâgat sanatı ile hikmetli ve atasözü niteliğinde ifadeler kullanmış, böylece kendisinden sonra gelen Mütenebbî ve Maarri gibi şahsiyetler, hikmet ve mesellerinde ondan ilham almışlardır.¹⁴¹ Şair, şiirlerini defalarca basılan ve övgü, hiciv, sitekler, anlatılar, övünç, gazel, ağıtlar ve züht

.....

138 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 419.

139 Dâğır, *Mesâdir*, I, 141.

140 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 480-481.

141 Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 292.

gibi temalar içeren yedi bölümlük bir divanda toplamıştır. Ayrıca edebiyat alanında yeni bir çağır açarak kendi şiirlerinden oluşan divanına ek olarak Cähiliye ve İslâmî dönem Arap şiirinin en güzel örneklerini topladığı şu yedi şiir mecmuasını daha telif etmiştir:¹⁴²

- *el-Hamâse*
- *Fuhûlû's-şuarâ*
- *el-İhtiyâr min eş'âri'l-kabâil*
- *el-İhtiyârât min şi'ri's-şuarâ*
- *İhtiyârâtü'l-mukattaât*
- *Muhtârât min şi'ri'l-muhdesîn*
- *Nekâizü Cerîr ve'l-Ahtal*

el-Hamâse'nin birden fazla kapsamlı şerhi bulunmaktadır.

Abbâsîler dönemi kendi içinde dört devreye ayrılmakta olup burada, en parlak devre olduğu için birincisi üzerinde durulmuştur.

E. Endülüs Dönemi

Bu dönem, Târik b. Ziyâd'ın Endülüs'ü fethettiği 711 yılında başlamakta ve Araplar'ın ülkeyi tamamen terkettiği 1609 yılına kadar devam etmektedir. Bu ülkede Arap şiiri, savaş ve fetihler süreciyle valiler dönemi boyunca, kayda değer bir sanatsal niteliğe sahip olmaksızın, hazırlık ve oluşum aşamasından geçmiştir. Zira bu aşamada Arap şiiri, yeni çevreye henüz uyum sağlayamamış ve Endülüslü şairlerin taklit edip benzerlerini ortaya koymaya çalıştıkları Bağdat merkezli Doğu'daki Arap şiiri seviyesine çıkacak şartlar ve imkânlarla sahip olamamıştır. Başka bir tabirle bu şiir de, tıpkı Abbâsîler döneminin şiiri gibi gelenekçilikten yenilikçiliğe doğru evrilerek gelişmiştir.¹⁴³

Nitekim bu gelişimin zemini olan Endülüs de, ancak devletin gerçek kurucusu olan Abdurrahman ed-Dâhil, çocukları, torunları ve onları izleyen hükümdarların dönemlerinde değişik yönlerden Doğu'daki hayata oldukça benzer bir hayat yaşamaya başlamıştır. Bu çerçevede Doğu'daki Arap şiirinin, taklit ve takip edilmek için

•••••

142 Dâğır, *Mesâdir*, I, 146; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 483-484.

143 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 797.

en ideal örnek olması kadar tabii bir şey olamazdı. Zira Endülüs'e giren Araplar arasında Suriye, Irak ve Mısır gibi Arap coğrafyasının her kesiminden insanlar bulunmakta olup, onlar yeni bir çevrede, kendilerine has gelenekleri olan ve bu geleneklerden ayrılamayan yabancılar gibi yaşamaktaydılar. Endülüs'ün kültürel çevresi, onlara Şam'ı, Irak'ı ve Mısır'ı unutturamamıştı. Bu sebeptendir ki söz konusu süreçte kimi şairler, yeni çevrenin etkilerini göz ardı ederek tamamen Doğu şairlerinin tarzına uygun şiirler yazarken, kimileri de taklit ve özgürleşme çabasını birlikte sürdürmüşlerdir. Birinci gruba İbn Abdün (ö. 329/940), İbn Hânî (ö. 362/973) ve İbn Şüheyd (ö. 427/1035); ikinci gruba ise İbn Zeydün (ö. 463/1070), İbn Ammâr (ö. 477/1084) ve Mu'temid b. Abbâd (ö. 489/1095) gibi şairler örnek verilebilir. Kuşkusuz bu göreceli özgürleşme girişiminin, katı taklitçi ölçülerin tasfiye edilip içerik ve üslup bakımından şiire, Endülüs karakterli bir ruhun aşılmasına katkısı olmuştur.¹⁴⁴

Adı geçen özgürleşmenin en önemli göstergelerinden biri, daha önceleri, kopup geldikleri vatanlarına güçlü duygusal bağlarla bağlı olan şairlerin artık yeni çevrelerine bağlanmaları ve bu yeni çevreyi diğer çevrelere tercih eder hale gelmeleridir. Bu aşamada her şair, içinde yaşadığı bölgeyi ve güzelliklerini anlatmaya başlamıştır. Meselâ İbn Zeydün, Kurtuba ve güzelliklerinin şairi olurken diğer şairlerden kimi Vâdiâş'ı, kimi Gımata'yı, kimi İşbiliye'yi, kimi de Belensiye'yi şiirinin teması olarak işlemiştir. Bu çerçevede şairler, bahçelerin arasından süzülüp akan ve ruhlara huzur ve neşe katan nehirlerin güzelliğine tutkun hale geldiklerinden suları ve çevrelerindeki olağanüstü güzellikteki dinlenme mekânlarını çeşitli şiirsel sanat üsluplarıyla anlatmışlardır.¹⁴⁵

Bu dönemin şiirindeki en belirgin ve somut ilk yenileşme ise, ülkenin özelliklerinden olan eğlence merkezli zevk ve safa temalarını işleyen çok kafiye ve kısa vezinli müveşşahlarla ortaya çıkmıştır.¹⁴⁶ Bu bağlamda pek çok Endülüslü şair, XI. yüzyıldan başlayarak peş peşe müveşşah tarzında şiirler yazıp geliştirmeye devam etmiştir. Bu şiir türü, en parlak dönemini XII ve XIII. yüzyıllarda yaşamış ve

•••••

144 Ya'küb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 840-841.

145 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, s. 798.

146 İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal*, s. 348.

XIV. yüzyılın sonlarında Endülüs'te son şairleri olan Lisânüddin b. Hatîb (ö. 776/1374) ve İbn Zümrük'ün (ö. 796/1393) vefatıyla son bulmuştur.¹⁴⁷

Bununla birlikte ana hatlarıyla bakıldığında Endülüs şiirinin, nazım türleri ve temaları bakımından büyük ölçüde geleneksel Arap şiirinin temel özelliklerini koruduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki İbn Abdürabbih'in, Abdurrahman en-Nâsir'ın bazı savaşlarını konu alan dört yüz elli beyitlik urcûze tarzındaki başarısız destan denemesi gibi örnekler istisna edilirse, işlenen temaların genellikle şu klasik başlıklardan oluştuğu görülür.¹⁴⁸

a. Anlatı

Endülüs şairleri bu temayı fazlasıyla işlemişlerdir. O kadar ki bu temadan Endülüs hayatının net bir fotoğrafını çeşitli yönleriyle elde etmek mümkündür.

b. Ağıt

Bu ağıtlar, Endülüs'te kurulup yaşamış ve sonradan yıkılmış olan İslâm devletleriyle ilgili şiirlerde dile getirilmiştir.

c. Yakınma ve Merhamet Dileme

Bu temayı daha çok makam ve mevkilerini kaybedip sıkıntı içinde yaşayan vezirler ve valiler gibi devlet adamları işlemiştir.

d. Yardım Talebi

Yardım ve şefaât taleplerini içeren şiir, ülkelerdeki güçsüzlüğün ve düşmanlardan duyulan korkunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu gibi durumlarda şairler, peygamber ve veliler gibi mânevî şahsiyetlerle yardım umdukları kimselerden yardım ve şefaât talebinde bulunmuşlardır. Bu konudaki tipik iki örnek olarak Vakşî el-Belerîsî'nin bir kasidesiyle Lisânüddin b. Hatîb'in Hz. Peygamber'in mübarek kabrine hitaben yazdığı kasidesine yer verilebilir.

.....

147 Ya'kûb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, II, 842.

148 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 801-802.

e. Nazımlı İlmî Eserler

Endülüs'te ilim ve sanata dair çok sayıda eser, kolay ezberlenmesi için nazım halinde kaleme alınmıştır. Bu çerçevede İbn Abdürabbih'in aruz ve tarihe dair iki urcûzesiyle Şâtıbî'nin kıraatler ve mushaf hattına dair "Lâmiyye" ve "Râiyye"sinden söz edilebilir.

Vezin kalıpları bakımından Endülüslü Arap şairler, daha çok mûsiki özelliği olup bestelenen ve şarkı olarak söylenebilen vezinleri tercih etmişlerdir. Bu anlayıştan ise daha önce de değinildiği gibi müveşşahlar doğmuştur.

Bibliyografya

- Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-XIII, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Akkâd, Abbas Mahmûd, *Mukaddimetü Dîvânî vahyi'l-erbaîn*, Kahire: el-Mektebetü'l-asriyye, 1933.
-, *Yes'elûnek*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Altuncî, M., *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-edebe*, Beyrut: Dârü'l-kütübîl-ilmiyye, 1419/1999.
- Âmidî, Hasan b. Bîşr, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâi's-şuarâ'*, nşr. F. Krenkow, Kahire: Mektebü'l-kudsî, 1354.
- Amr b. Külsüm, *Dîvân*, şerh: Mecîd Tarrâd, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1418/1998.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-Sinâateyn*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1320.
- Atîk, Abdülazîz, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe inde'l-Arab*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Avcı, Casim – Recep Şentürk, “Kabile”, *DİA*, 2001, XXIV, 30-32.
- Bedevî, Ahmed Ahmed, *Üsûsü'n-nakdi'l-edebe inde'l-Arab*, Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1979.
- Behbîtî, Necîb M., *Târîhu's-şi'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî*, Dârülbeyzâ: Dârü's-sekâfe, 1422/2001.
- Blachère, Régis, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, trc. İbrâhim el-Kilânî, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1419/1998.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, I-VI, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315.
- el-Bustânî, Butrus, *Üdebâü'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1989.

- Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VII, Kahire: Dârü'l-fikr, 1938.
- Ceviz, Nurettin – Kenan Demirayak – Nevzat H. Yanık, *Yedi Askı: Arap Edebiyatı Harikaları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004
- Dâğır, Yûsuf Es'ad, *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebiyye*, I-V, Beyrut: el-Mek-tebetü's-şarkıyye, 1983.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-Câhili*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
-, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Dehân, M. Sâmi, *Fününü'l-edebi'l-Arabî: el-Gazel*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'ârî'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-XVII, Ka-hire: Müessesetü dâri's-ş'a'b, 1389/1969.
- Emîn, Ahmed, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.
- Esed, Nâsirüddin, *Mesâdirü's-şi'ri'l-Câhili*, Beyrut: Dârü'l-cıl, 1996.
- Fâhûrî, Hannâ, *el-Mücez fi'l-edebi'l-Arabî ve târihih*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-cıl, 1411/1991.
-, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, y.y., ts.
- Faysal, Şükrî, *Tetavvürü'l-gazel beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1986.
- Ferrûh, Ömer, *Ömer b. Ebî Rebîa*, Beyrut: Dâru Lübnân, 1403/1983.
-, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*, I-II, Kahire: Matbaatü'l-meymeniyye, 1325/1901.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I-IV, Beyrut: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1407/1987.
- Hâris b. Hillize, *Dîvân*, şerh: Mecîd Tarrâd, Beyrut: Dârü'l-cıl, 1418/1998.
- Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, nşr. Velîd Arafât, I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- Hüseyin, Tâhâ, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1975.
-, *Temhîd fi'l-beyânî'l-Arabî*, Beyrut, 1403/1983.
- İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferîd*, I-VII, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1385/1965.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire: Dârü's-ş'a'b, ts.

- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kalem, ts.
- İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, nşr. M. J. de Goeje, Beyrut: Dâru Sâdır, 1987.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Beyrut: Dârü'l-cil, 1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.
- İbn Tabâtabâ, Ebû'l-Hasan, *İyârû's-şî'r*, nşr. Tâhâ el-Hâcirî – M. Zağ-lûl Sellâm, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Tağrıberdî, Yûsuf, *en-Nücümü'z-zâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, I-XVI, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Vehb, İshak b. İbrâhim, *el-Burhan fî vücûhi'l-beyân*, nşr. Tâhâ Hüseyin – Abdülhamîd el-Ubâdî, Kahire 1928.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Ramazan İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1415/1994.
- İbşîhî, *el-Müstetraf fî külli fennin mütezraf*, I-II, Kahire 1302.
- İskenderî, Ahmed v.dğr., *el-Mufasssal fî târihi'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1414/1994.
- Kâlî, *el-Emâlî*, nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şî'r*, nşr. Seger Adrianus Bonemakker, Leiden: E. J. Brill, 1956.
- M. Fuâd Abdülbakî, *el-Lü'lü' ve'l-mercân fî me'ttefeka aleyhi's-şeyhân*, I-II, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Ma'rûf, Nâyif, *el-Edebü'l-İslâmî fî ahdi'n-nübüvve ve hilâfeti'r-râşidîn*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1410/1990.
- Merzûbânî, *el-Müveşşah*, nşr. Ali M. el-Bicâvî, Kahire: Nehdatü Mısır li't-tibâa ve'n-neşr, ts.
-, *Mu'cemû's-şuarâ*, nşr. F. Krenkow, Beyrut: Dâru Sâdır, 1982.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Ahmed Ferîd, I-III, Beyrut 1424/2003.
- Mübârek, Zekî, *el-Muvâzene beyne's-şuarâ*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1393/1973.
- el-Müncid fî'l-luga*, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987.

- Nallino, Carlo, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye*, nşr. Meryem Nallino, Kahire: Dârü'l-maârif, 1954.
- Nedvî, M. Râbî', *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-Asrû'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Osman, İbrâhim Abdülazîz, *el-İhsâ' fîmâ ketebehü's-şuarâ'*, <http://www.ofouq.com> (01.06.2015)
- Ömer b. Ebü Rebfa, *Dîvân*, nşr. Fâyiz M., Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1425/2004.
- Sendübî, Hasan, *Ahbârü'n-nevâbiğ ve âsârühüm fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1416/1996.
- – Üsâme Selâhaddin Müneymine, *Şerhu Dîvânî İmriilkays*, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1416/1996.
- Sükker, Azmî, *Mu'cemü's-şuarâ' fi't-târîhi't-Taberî*, Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Şâyib, Ahmed, *Usûlü'n-nakdî'l-edebî*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Misriyye, ts.
- Şinkîti, Ahmed b. Emîn, *Şerhu'l-Muallakâti'l-aşr*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1408/2007.
- Şirbîni, Hatîb, *es-Sirâcü'l-münîr*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Tabâne, Bedevî, *en-Nakdû'l-edebî*, Riyad 1403.
- Tanûs, Vüheyb, *Nusûs muhtâre mine'l-edebî'l-İslâmî ve'l-Emevî*, Halep: Müdiriyyetü'l-kütüb ve'l-matbûâtî'l-câmiyye, 1416/1996.
- Vehbe, Mecdî – Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- Ya'küb, Emîl Bedî' – Mîşâl Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-luga ve'l-edeb*, I-II, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Yaltkaya, Şerefeddin, *Yedi Askı*, İstanbul: MEB, 1943.
- Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1412/1992.
- Zerkeşî, Bedreddin M., *el-İcâbe li-irâdi mâ istedrekethü Aîşe ale's-sahâbe*, Saîd el-Efgânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'a*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1382/1963.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I-V, Kahire: Dârü'l-hilâl, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Kahire: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Züheyr b. Ebü Sûlmâ, *Dîvân*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2003.

İleri Okuma Önerileri

- Behbîti, Necîb M., *Târîhu's-şî'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Dârülbeyzâ: Dârü's-sekâfe, 1422/2001.
- Bustânî, Butrus, *Üdebâü'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1989.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-XVII, Kahire: Müessesetü dâri's-ş'a'b, 1389/1969.
- Esed, Nâsirüddin, *Mesâdirü's-şî'ri'l-Câhili*, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1996.
- Fâhûrî, Hannâ, *el-Mûcez fi'l-edebi'l-Arabî ve târihih*, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1411/1991.
- İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1987.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.

6

ARUZ İLMİ

Abdurrahman Özdemir

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Arap edebî eleştirisi geleneğinde şiir; his, hayal, vezin ve kafiye bileşkesinden oluşan bir edebî tür olarak tanımlanır.¹ His ve hayal ortak paydasında düz yazı denilen nesirle buluşabilen bu edebî tür, sayılan diğer iki nitelik -vezin ve kafiye- bağlamında ondan ayrılır. Başka bir deyişle vezin ve kafiye şekli anlamda şiire, şiir kimliğini veren niteliklerdir.

Bu çalışma çerçevesinde ele alınacak aruz ilmi, şiiri, ona özgü bu niteliklerden vezin bağlamında ele alan Arap dil biliminin kadim dallarından biridir.

Bilindiği gibi klasik Arap şiirinin en alt birimi beyitlerdir. Bir beyit normalde iki mısradan oluşur. Beyitlerdeki kısa ve uzun seslerin belirli bir düzen içerisinde oluşturdukları âhenkli birimlere “tef’ile”, bu tef’ilelerin oluşturduğu her mısrada birer defa olmak üzere bir beyitte iki defa tekrarlanan âhenk kombinasyonlarına ise “vezin” adı verilir. Beyti oluşturan bu mısralardan ilkinе “sadr”, ikincisine ise “acüz” adı verilir. Sadrın son tef’ilesi için “aruz”, acüzün son tef’ilesi

.....

- 1 Şiiri bilgi ve farkındalıkla eşleştiren lügavî çözümlemelerle başlayan tanımlama süreci, yukarıdaki olgunlaşmış formuna VII. (XIII.) asırda ulaşabilmiştir (anılan süreci izlemek için sırasıyla bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 337; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, I, 64-69; İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şi'r*, s. 9; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, s. 64; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I, 119-120; Kartâcennî, *Minhâcû'l-bülegâ*, s. 63-64).

içinse “darb” terimleri kullanılır. Her iki mısraa ait diğer tefileler ise “haşv” tabiri ile anılır.²

Yukarıdaki tanımları daha somut hale getirebilmek için aşağıda bir şiir beyti³ üzerinde yapılan biçimsel çözümlemelere yer verilecektir:

BEYİT							
مَرَجَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ يَدَمِ				أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِرَانٍ يَدِي سَلَمِ			
2. mısra (acüz)				1. mısra (sadr)			
يَدَمِ	مِنْ مُقْلَةٍ	عَنْ جَرَى	مَرَجَتْ	سَلَمِ	رَأَيْتُ	كِرْجِي	أَمِنْ تَذَكُّرٍ
فَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ
4. tef'ile (darb)	3. tef'ile (haşv)	2. tef'ile (haşv)	1. tef'ile (haşv)	4. tef'ile (aruz)	3. tef'ile (haşv)	2. tef'ile (haşv)	1. tef'ile (haşv)
VEZİN							

İlk beytin son tef'ilesi için kullanılan “aruz” terimi aynı zamanda, bahir adı verilen yukandakine benzer birbirinden farklı on altı vezinle onlarda görülen hareke, harf ve hece düşmelerini inceleyen bağımsız bir ilmin de adı olmuştur. Bu noktada aruz adıyla bilinen bu ilmin mahiyeti ve sınırlarına ilişkin genel bir bilgi vermek uygun olacaktır.

I. Aruz İlmi, Mahiyeti ve Alanı: Bu başlık altında aruz ilminin tanımı, ortaya çıkışı, bu adı alış sebebi, gagesi, başka bilimlerle ilişkisi ve faydası üzerinde durulacaktır.

A. Tanımı: Birim şiir konumundaki beyitlere ait harekeli veya sâkin her bir hecenin, erbabınca meşru görülen küçük farklılıklar hariç, kendisiyle bire bir denk düştüğü vezinleri tespit, tayin ve tasnif

.....

2 Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 8, 21; Atfî, *İlmü'l-arûz*, s. 12, 26-27.

3 Anılan beyit Bûsîrî'nin *el-Kevakibü'd-dürriyye fî medhi hayri'l-berriyye* unvanlı, *Kasfde-i Bürde* adıyla bilinen meşhur kasidenin ilk beytidir. Basit bahrinde nazmedilmiş olup, Sezai Karakoç ve Mahmut Kaya tarafından farklı tarzlarda nazmen Türkçe'ye çevrilmiştir. Tarafımızca teklif edilen aşağıdaki çeviri de söz konusu denemelere bir katkı mahiyetinde algılanmalıdır:

Yadına düştü de hatırladın diye mi Zü Selem'deki yarânı

Katıp kardın göz kürenden akan yaşa, damarında dellenen kanı

etmeyi sağlayan klasik Arap dil bilimi zincirinin ileri halkalarından⁴ biridir.

B. Ortaya Çıkışı: Bir ilim dalı olarak icat edilip ortaya konuluşu, sarf ve nahiv gibi diğer dil bilimlerine benzer bir serüvene sahiptir. Nasıl ki farklı ırklarla bir arada yaşamının yol açtığı birtakım dil yanlışları, bu konuda hassasiyet taşıyanları mevcut doğruların korunması ve yanlışların düzeltilmesi konusunda harekete geçirerek sarf ve nahiv ilmine vücut vermişse,⁵ II. (VIII.) yüzyıldan itibaren canlanan eğlence hayatının gündeme getirdiği gerek besteye uygun şiir yazma gayreti gerekse yabancı hânendelerin uzun heceyi kısa, kısa heceyi uzun okuması⁶ gibi şiir nazmı ve inşadında görülen başkalaşım da aruz ilminin icadına zemin hazırlamıştır.⁷

Genel olarak şiiri nesirden, daha özelde şiirin iyisini kötüsünden, düzenlisini düzensizinden ayırt edici bir kıtas niteliği taşıyan⁸ bu ilmin kurucusu Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Kâbe tavafı sırasında daha önce kimsenin sahip olmadığı bir ilmin vaz'ına kendini muvaffak kılması için Allah'a yalvarmış ve bu duasına karşılık aruz ilminin keşfi kendisine nasip olmuştur.

Bir görüşe göre kendisi, bakırcılar arasından geçtiği bir sırada kulağına gelen çekiç seslerindeki âhengin hâfızasında bulunan şiir beyitlerindeki ritimle senkronizasyonunu yakalamış, onların aşağı inip vururken çıkardığı sesleri harekeli, yukarı kalkarken sebep olduğu sessizlik halini ise sakın hecelerle zihninde eşleştirmiştir. Sonrasında tespit ettiği birbirinden farklı ritimleri "فعل" kökünden türettiği ve tefile adı verilen kalıplara dökmüş ve bunların birbiriyle oluşturduğu çeşitli terkipleri on beş kısma ayırarak bahir adını vermiştir. İleriki yıllarda öğrencisi Ahfeş el-Evsat namıyla mâruf Ebû'l-Hasan Saîd b.

.....

4 Taşkoprizâde, lafız ilimleri kapsamında değerlendirdiği aruzu, ilimler sınıflandırmasında mahreç, lugat, vaz', iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedfin ardından dokuzuncu sıraya koymuştur (bk. *Miftâhu's-saâde*, I, 99-198).

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 368, 369; Nâsîf, *Târîhu'n-nahv*, s. 5-7; Demir, "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi", s. 100.

6 İsâ, *el-Arûzü'l-Arabî*, s. 209.

7 Enîs, *Mûstaka's-şi'r*, s. 47-48.

8 İbn Cinnî, *Kitâbü'l-Arûz*, s. 59.

Mes'ade (ö. 215/830?) tarafından keşfedilen ilâve bir terkiplerle ilgili bahirlerin sayısı on altıyı bulmuş ve orada sabitlenmiştir.⁹

Diğer bir görüşe göre ise Halîl b. Ahmed hac yolculuğu sırasında yolu Medine'ye uğramış, orada karşılaştığı bir ihtiyarın çocuğuna (نعم لا - نعم لا) kalıplarıyla ritim öğretmesi kendisinin bu ilmi keşfedip sistematize etmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰

C. İsimlendirme Sebebi: Ortaya koyduğu ve daha önce benzerine kimsenin vâkıf olmadığı bu ilme Halîl b. Ahmed'in niçin aruz adını verdiğine ilişkin aşağıdaki teoriler dile getirilmiştir:

1. Aruz, "arz" kökünden gelen bir kalıp olup, "eş, benzer" mânasına gelen "nazîr" kelimesinin eş anlamlısıdır. Anılan sözcük Araplar arasında "Bu mesele bunun benzeridir" mânasına gelen "هذه المسألة عروس هذه" deyiminde bu anlamıyla kullanılmaktadır. Bu meydana gerek vezni tespit ve gerekse iyisini kötüsünden ayırt etmek amacıyla şiirin kendisine vurulduğu bir ölçüt olması dolayısıyla bu adı aldığı yorumu yapılmaktadır.¹¹

2. Mekke'nin bir diğer adının da aruz olmasından hareketle, Halîl b. Ahmed'in kurucusu olduğu bu ilme, bir ilim olarak ortaya çıktığı mekâna teberrükten aruz adını verdiği rivayet edilmiştir.¹²

3. Bir başka rivayete göre kurucusu Halîl b. Ahmed'in memleketi Uman'ın bir adının da aruz oluşu, söz konusu ilmin bu adla anılmasına yol açmıştır.¹³

4. "Köşe, bucak ve yön" anlamına gelen "nahiye" kelimesinin eş anlamlısıdır. Nitekim aruz Arap dil bilimi türlerinden biri olduğu için bu adı aldığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür.¹⁴

5. Bir anlamının da "dağ yolu, patika, geçit"¹⁵ olmasından hareketle, şiirle dağ arasında bir ilinti kurarak "Nasıl bu patika ve

.....

9 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 244-245.

10 Şevâbike-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz*, s. 84; Çetin, "Aruz", s. 426.

11 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 2890; Vâsıl, *Mevsûatü'l-arûz*, s. 4.

12 Nüdehî, *Manzûmetü'd-dürreti'l-arûziyye*, s. 12; Atfık, *İlmü'l-arûz*, s. 10; İsâ, *el-Arûzü'l-Arabî*, s. 15; Vâsıl, *Mevsûatü'l-arûz*, s. 4.

13 Salâh, *Dirâse takvîmiyye*, s. 27.

14 İbn Fâris, *Mu'cem*, IV, 275.

15 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 2890;

geçitlerden geçerek dağa ulaşmak güç gerektiriyorsa, şiirde aruzu bulup tespit etmek de aynı ölçüde bir zihin gücüne ihtiyaç duyar” mülâhazası dile getirilmektedir.¹⁶

6. Anlamları arasında “Zor dizginlenir deve” olmasından hareketle, aruz ilminin kavranması zor bir ilim olduğu için bu adı aldığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür.¹⁷

7. Bir anlamı da “Evi ayakta tutan orta direk” olmasından yola çıkarak üretilmiş ve ilk mısraın son tefilesi için kullanılmış bulunan “aruz” kavramının şiirin umumuna teşmil edilmesi dolayısıyla oluşmuş bir terim olduğuna ilişkin görüş belirtenler de vardır.¹⁸

Aruz ilminin bu adla anılmasına ilişkin olarak sıralanan yukarıdaki teorilerden ilki, türediği köke anlamca tenasübü ve temsil ettiği ilmin işlevini öne çıkarması açısından, diğerlerine nazaran daha mâkul görünmektedir.¹⁹

Yukarıdakilerden farklı olarak aruz ilminin İslâm’dan önce de bilindiğini ileri süren ve bu görüşünü söz konusu ilmin bu adı alışına dair dile getirilen görüşlerin çokluğu ve birbiriyle alâkasızlığıyla temellendirenler de vardır. Onlara göre Halîl’in yaptığı muhtelif yerlerde parça parça yer alan bilgileri tespit etme, derleyip toplayarak kaleme almaktan ibarettir.²⁰ Söz konusu düşünce kısmen doğru olmakla birlikte hayli iddialı görünmektedir. Zira bir bilimin teşekkülü, olmayanı var etmekle değil, var olan olguları tespit ettikten, aralarındaki ilintileri keşfedip bahse konu disiplinle alâkaları oranında tasnif ve sıralamaya tâbi tuttukten sonra her biri için kavramlar vazetmek ve böylece ona özgü bir terminoloji inşasıyla gerçekleşir.

D. Gayesi ve Mûsiki ile İlişkisi: Arap şiirini konu edinen bu ilmin gayesi, sahibine, şiiri oluşturan lafızların o şiirin her bir biriminde aynı âhengi oluşturacak şekilde bir araya gelip gelmediği yargısına ulaşacak bir yetkinlik kazandırmak yani şiirin iyisini

.....

16 Hizâm, “Keşfûl’-gumûz”, s. 12.

17 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2890; Hizâm, “Keşfûl’-gumûz”, s. 12.

18 Ali, *el-Mufasssal*, IX, 193.

19 Ya’kûb, *el-Mu’cemü’l-mufasssal*, s. 337.

20 Ali, *el-Mufasssal*, IX, 196.

kötüsünden ayırt edebilme ehliyeti sağlamaktır.²¹ Buna göre aruz ilmine vâkıf olanın şiir sözlerinden dışa yansıyan ritimleri keşfederek oluşturdukları âhenk terkinibinin hangi vezne denk düştüğünü tespit etmesi beklenir.

Ezcümle kendisinin mûsiki ilmiyle de bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü tıpkı aruzda olduğu gibi mûsikide de kelimeler, besteye vücut veren nağmeler çerçevesinde hece birimlerine ayrılırlar. Bu gruplandırmada başlangıç ve bitiş noktaları, kelimelerden çok ezgiler esas alınarak belirlenir. Söz gelimi bir nağme bir sözcüğün son hecesinden başlayıp müteakip kelimenin ortasında bitebilir.²² Aruz kalıplarıyla o kalıpta yazılmış şiirler eşleştirildiğinde de aynı durumla karşı karşıya kalınır. Dolayısıyla aruzun bir tür mûsiki olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Lebîd'e ait muallakanın ilk beytini hecelerine ayırıp, inşad edildiği "Kâmil" bahri çerçevesinde denk düştüğü aruz tef'ileleriyle eşleştirmek, yukarıda söylenenleri biraz daha somut hale getirecektir.

1. Örnek beyit:

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلَّهَا فَمَقَامُهَا ॥ بِمِئَى تَأَبَّدَ غَوَّلُهَا فَرِجَامُهَا²³

2. Aruz imlâsı ile yazılışı:

عَفَتِدِيَا - رَمَحَلَهَا - فَمَقَامُهَا ॥ بِمِئَنَتَابْ - بَدَغَوَّلَهَا - فَرِجَامُهَا

3. Hece rumuzlarıyla gösterilişi:

a) Arap aruz remizleri: Aşağıda görüldüğü gibi hareketler için "f", Sükûnlar içinse "0" sembolleri kullanılır.

0//0/// - 0//0/// - 0//0/// ॥ 0//0/// - 0//0/// - 0//0///

b) Türk aruz remizleri: Aşağıda görüldüğü gibi hareketli heceler için ".", sâkin heceler içinse "_" sembolleri kullanılır.

॥ _ . _ . / _ . . . / _ / _ . . . / _ . . .

.....

21 Hakkî, *el-Mufasssal*, s. 10.

22 Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 12.

23 Beytin çevirisi:

Yaylak ve kışlaklarından iz kalmadı Mina'daki diyarın,
İçindeki Gavl ve Ricâm, meskeni oldu vahşi hayvanların.
İlgili çeviri için bk. Özdemir, *Lebîd b. Rabta el-Âmîrî*, s. 213.

4. Hecelere denk düşen aruz tefileleri:

مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ || مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ - مُتَفَاعِلُنْ

5. Bahir adı: Kâmil

Lebîd'e ait yukarıdaki beyit üzerinde yapılan biçimsel çözümlemelerden hareketle aşağıdaki çıkarımlara ulaşmak mümkündür:

1. Beyitteki kelimeler, telaffuz edilen sesler çerçevesinde hecelerine ayrılır. Dolayısıyla hecelendirmede sadece seslendirilen kelimelere itibar edilir; “ال” gibi yazılıp da okunmayan kelimeler dikkate alınmaz.

2. Şeddeli harfler, ilki sâkin ikincisi harekeli olmak üzere iki ayrı harf biçiminde yazılır.

3. Tenvinler çift hareke olarak değil, kelime sonuna sâkin nûn ilâvesiyle yazılmıştır. Söz gelimi مُتَفَاعِلُنْ kelimesi aruz imlasında مُتَفَاعِلُنْ biçiminde yazılır.

4. Tef'ile adı verilen hece gruplarından ilki beytin ilk kelimesinin başından ikinci kelimesinin ortasına kadar, ikincisi ikinci kelimenin ortasından üçüncü kelimenin sonuna kadar, üçüncüsü ise dördüncü kelimenin başından sonuna kadar olan kısma denk düşmektedir.²⁴

E. Faydası: Aruz ilmini öğrenmenin, öğrenene aşağıdaki kazanımları temin edeceği düşünülür.²⁵

1. Şiirle nesri birbirinden ayırt edebilme becerisi geliştirir.

2. Şiirin kalitesine ve şairinin nazım yeteneğine ilişkin değerlendirme yapabilecek bir eleştirmenlik formasyonu kazandırır.

3. Vezin konusunda doğruyu yanlıştan ayıracak bir yetkinliğe kavuşturur. Vezni oluşturan tefilelerde görülen başkalaşımların aruz ilmi dairesinde cevaz sınırını bilebilme özelliği temin eder.

4. Bahir adı verilen çeşitli tef'ile kombinasyonlarını birbirine karıştırmadan bilme becerisi sağlar.

•••••

²⁴ Aruz imlâsına ilişkin geniş bilgi için bk. Atfk, *İlmü'l-arûz*, s. 13-18; Hakkî, *el-Mufasssal*, s. 12-14; İsa, *el-Arûzü'l-Arabî*, s. 17-19.

²⁵ Arazun faydalarına ilişkin benzer tespitler için bk. Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 7; Vâsıl, *Mevsûatü'l-arûz*, s. 5.

5. Beyti oluşturan mısraları birbirinden ayırabilme ve ilkinin ikincisine karışmasını engelleme yetkinliğine yol açar.

6. Şiiri doğru okuma ve tahriften koruma becerisi kazandırır.

7. Bilinmeyen kelimeleri aslına uygun doğru bir biçimde okuyabilme becerisi geliştirir.

8. Bir eserde karşılaşılan bir beytin alıntılandığı kasideyi tespit-te yanlışla düşmekten korur.

Aruzun mahiyet ve alanına dair verilen bu bilgilerden sonra söz konusu ilmin terminolojik haritasını çıkarmak uygun olacaktır.

II. Aruz Terimleri: Aruz terimleri tanıtılırken parçadan bütüne tümevarımsal bir yöntem izlenecektir. Buna göre sırasıyla hece, tef'ile, vezin ve bahire ilişkin terimler hakkında bilgi verilecektir.

A. Hece Terimleri: Aruz heceleri sebep, veted ve fâsıla olmak üzere üçe ayrılır.²⁶

1. **Sebeb:** İki harften oluşan hecelerdir. İkiye ayrılır:

1.1. **Hafif Sebeb:** İki harfinden ilki harekeli, ikincisi sâkin olan sebeb türüdür.

1.2. **Sakîl Sebeb:** İki harfinin ikisi de harekeli olan sebeb türüdür.

2. **Veted:** Üç harften oluşan hecelerdir. İkiye ayrılır:

2.1. **Mecmû' Veted:** Üç harfinin ilk ikisi harekeli, sonuncusu sâkin olan veted türüdür.

2.2. **Mefrûk Veted:** Üç harfi içinde orta harfi sâkin, ilk ve son harfleri harekeli olan veted türüdür.

3. **Fâsıla:** Dört veya beş harften oluşan hecelerdir.

3.1. **Fâsıla Suğrâ:** Sonu sâkin dört harften oluşan hecelerdir.

3.2. **Fâsıla Kübrâ:** Sonu sâkin beş harften oluşan hecelerdir.

.....

26 Hece terimleri için bk. Endelüst, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 3-4; Sâib, *Muntazam Kayıtlı Arûz-i Endelüst*, s. 8-9; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 8-9; Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, s. 425.

Aruz hecelerine ait terimlerin hepsini karşıladığı düşünülen aşağıdaki cümle, bu ilmi öğretmek için yazılan aruz kitaplarının adeta vazgeçilmezi olmuştur:

سَكَنٌ	جَبِينٌ	ظَهْرٌ	عَلَى	أَرَّ	نَمَ
Fâsıla Kübrâ	Fâsıla Suğrâ	Veted Mefrûk	Veted Mecmû'	Sebeb Sakîl	Sebeb Hafif

B. Birim Kalıp Terimleri: Erbabınca meşru görülen küçük farklılıklar hariç şiirdeki her bir beyitte tekrarlanan âhenk bütünlüklerine vezin, vezni oluşturan âhenkli kalıp birimlerinden her birine ise tef'ile adı verildiği daha önce belirtilmişti. Bu başlık altında tef'ile türleri hakkında bilgi verilecektir.²⁷

1. Kök Tef'ileler: Veted denilen üç harfli hecelerle başlayan tef'ilelerdir. Hafif adındaki iki harfli hecelerle başlayan diğer tef'ilelerin kendisinden türediği varsayılır.

1.1. نَمَوْ: Mecmû' veted + hafif sebeb = feû-lün

1.2. مَفَاعِلُنْ: Mecmû' veted + hafif sebeb + hafif sebeb = mefâ-ilün

1.3. مَفَاعَلَتُنْ: Mecmû' veted + sakîl sebeb + hafif sebeb = müfâ-ale-tün

Mecmû' veted + fâsıla suğrâ = müfâ-aletün

1.4. فَاعِلَاتُنْ: Mefrûk veted + hafif sebeb + hafif sebeb = fâi-lâ-tün

2. Türev Tef'ileler: Hafif tabir olunan iki harfli hecelerle başlayan tef'ilelerdir.

2.1. فَاعِلُنْ: Hafif sebeb + mecmû' veted = fâ-ilün

(Feûlün kalıbının tersyüz edilmesi ile oluşturulmuştur)

2.2. فَاعِلَاتُنْ: Hafif sebeb + mecmû' veted + hafif sebeb = fâ-ilâ-tün

(Mefâilün kalıbının son hecesi öne alınarak oluşturulmuştur)

.....

²⁷ Tef'ilelere ilişkin burada tercih edilen bu tasnif tarzı için bk. Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 8-9; diğer tasnif biçimleri ve yaklaşımlar için ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 27-30; Endelüst, *Arüzü'l-Endelüst*, s. 3; Sâib, *Muntazam Kayıtlı Arüz-i Endelüst*, s. 7-8; Atîk, *İlmü'l-arüz*, s. 20; Mustafa, *Ehdâ sebîl*, s. 13.

2.3. مُسْتَفِيلُنْ: Hafif sebep + hafif sebep + mecmû' veted = müs-
tef-ilün

(Mefâilün kalıbındaki son iki hece öne alınarak oluşturulmuştur)

2.4. مُتَفَاعِلُنْ: Sakil sebep + hafif sebep + mecmû' veted = müte-
fâ-ilün

Fâsıla suğra + mecmû' veted = mütefâ-ilün

(Müfâletün kalıbının son iki hecesi öne alınarak oluşturulmuştur)

2.5. مُسْتَمْعِنُنْ: Hafif sebep + mecmû' veted + hafif sebep = müs-
tef'i-lün

(Fâilâtün kalıbının son hecesi öne alınarak oluşturulmuştur)

2.6. مُتَعَرَّلَاتُ: Hafif sebep + hafif sebep + mecmû' veted = mef-
'û-lâtü

(Fâilâtün kalıbının son iki hecesi öne alınarak oluşturulmuştur).

C. Aruz Kusurları: Vezni oluşturan tef'ileler üzerinde yapılan ve önceki tanımlar sırasında “erbabınca meşru görülen küçük farklılıklar” ifadesiyle kendisinden söz edilen beyit ve şiirdeki umumi âhengi bozmayan küçük değişikliklerdir. İkiye ayrılır:

1. **Zihaflar:** Sebebe niteliğindeki hecelerin ikinci harfleri üzerinde gerçekleşen hareke ve/veya harf düşmelerine verilen addır. Hareke düşmelerine teskîn veya iskân, harf düşmelerine ise hazif denir. Aruz, darb veya haşiv olarak beyitteki her tef'ilede yapılması câiz olan bu değişiklikler bağlayıcı olmayıp, devamındaki beyitlerde tekrarı zorunlu değildir. Tef'ilelerin iki, dört, beş ve yedinci harflerinin biri veya ikisinde gerçekleştirilen söz konusu değişiklikler, etkiledikleri harflerin sayısına göre ikiye ayrılır:²⁸

1.1. **Müfred Zihaflar:** Tef'iledeki tek bir harfe yönelik hazif veya teskin girişimidir.

.....

28 Zihafaların tanım ve çeşitleri için bk. İsmâ, *el-'Arûzu'l-Arabî*, s. 25-27; diğer tasnif biçimleri ve yaklaşımlar için ayrıca bk. Endelüstî, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 4; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 69-70; Sâib, *Muntazam Kayıtlı Arûz-i Endelüst*, s. 9-10; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 14-16; Mustafa, *Ehdâ sebil*, s. 20-21.

1.1.1. حَبْن: Sâkin ikinci harfin hazfi (habn).

فَاعِلَاتُنْ ← فَعِلَاتُنْ

فَاعِلُنْ ← فَعِلُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ ← مُتَفَعِّلُنْ ← مَفَاعِلُنْ

1.1.2. وَفَص: Harekeli ikinci harfin hazfi (vaks).

مُتَفَاعِلُنْ ← مُفَاعِلُنْ ← مَفَاعِلُنْ

1.1.3. اِضْمَار: Harekeli ikinci harfin teskini (ızmâr).

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَاعِلُنْ ← مُسْتَفْعِلُنْ

1.1.4. طَى: Sâkin dördüncü harfin hazfi (tayy).

مُتَعُولَاتُ ← مَفْعَلَاتُ ← فَاعِلَاتُ

مُسْتَفْعِلُنْ ← مُسْتَعِيلُنْ ← مُفْتَعِّلُنْ

1.1.5. قَبْض: Sâkin beşinci harfin hazfi (kabz).

مَفَاعِلُنْ ← مَفَاعِلُنْ

فَعُولُ ← فَعُولُ

1.1.6. عَقْل: Harekeli beşinci harfin hazfi (akl).

مُفَاعَلَتُنْ ← مُفَاعَلَتُنْ ← مَفَاعِلُنْ

1.1.7. عَضْب: Harekeli beşinci harfin teskini (asb).

مُفَاعَلَتُنْ ← مُفَاعَلَتُنْ ← مَفَاعِلُنْ

1.1.8. كَفَّ: Yedinci harfin hazfi (keff).

مُسْتَفْعِلُنْ ← مُسْتَفْعِلُنْ

فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلَاتُ

مَفَاعِلُنْ ← مَفَاعِلُنْ

مُفَاعَلَتُنْ ← مُفَاعَلَتُ

1.2. **Müzdeviç Zihafılar:** Tef'iledeki iki harfe yönelik hazif veya teskin girişimidir.

1.2.1. حَبْل: Sâkin durumdaki ikinci ve dördüncü harflerin hazfi (habl).

(habn + tayy = habl)

مُتَعُولَاتُ ← مَعَالَتُ ← فَعِلَاتُ

1.2.2. حَزَل : Harekeli ikinci harfin teskini ile dördüncü harfin hazfi (hazl)

(izmâr + tayy = hazl)

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَعِلُنْ ← مُفْتَعِلُنْ

1.2.3. فَكَل : Harekeli ikinci harfin teskini ile yedinci harfin hazfi (şekl).

(izmâr + keff = şekl)

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَعِلُنْ ← مُسْتَفْعِلُنْ

1.2.4. نَقَص : Harekeli beşinci harfin teskini ile yedinci harfin hazfi (naks).

(asb + keff = naks)

مُفَاعِلَتُنْ ← مُفَاعِلَتُنْ ← مُفَاعِلُنْ

2. **İlletler:** Aruz ve darbda bulunan tef'ilelerin sonlarına yapılan ilâve veya eksiltmelere illet denir. İletler zihafaların aksine devamlarındaki beyitleri de bağlayıcı bir niteliktedir. Arttırma ve eksiltme nitelikleri çerçevesinde illetler ikiye ayrılır:²⁹

2.1. **Arttırma İletleri:** Tef'ile sonlarına yapılan sebep veya harf ilâvesidir.

2.1.1. تَرْفِيل : Mecmû' vated ile biten bir tef'ilenin sonuna bir hafif sebep ilâve etmektir (terfil).

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَاعِلَتُنْ ← مُتَفَاعِلَتُنْ

فَاعِلُنْ ← فَاعِلَتُنْ ← فَاعِلَتُنْ

2.1.2. تَنْزِيل/إِدَاة : Mecmû' vated ile biten bir tef'ilenin sonuna sâkin bir harf ilâve etmektir (tezyîl/izâle).

مُسْتَفْعِلُنْ ← مُسْتَفْعِلَتُنْ ← مُسْتَفْعِلَتُنْ

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَاعِلَتُنْ ← مُتَفَاعِلَتُنْ

فَاعِلُنْ ← فَاعِلَتُنْ ← فَاعِلَتُنْ

.....

29 İletlerin tanım ve çeşitleri için bk. Âsâ, *el-'Arûzü'l-Arabî*, s. 28-31; diğer tasnif biçimleri ve yaklaşımlar için ayrıca bk. Endelüstî, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 4-5; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 97-107; Sâib, *Muntazam Kayıtlı Arûz-i Endelüst*, s. 10-12; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 17-19; Mustafa, *Ehdâ sebil*, s. 27-30.

2.1.3. نَسْبِغ: Hafif sebep ile biten bir tefilenin sonuna sâkin bir harf ilâve etmektir (tesbîğ).

فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلَاتُنْ

2.2. **Eksiltme İletleri:** Aruz ve darbların sonlarında görülen harf, sebep veya veted eksiltmeleridir.

2.2.1. حَذَف: Tefile sonlarından hafif sebep eksiltmektir (hazf).

مَفَاعِيلُنْ ← مَفَاعِي ← فَعُولُنْ

فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلَا ← فَاعِلُنْ

فَعُولُنْ ← فَعْر ← فَعِلْ

2.2.2. قَطَف: Tef'ile sonlarından hafif sebep eksilterek kalan kısmın son harfini sâkin hale getirmektir (katf).

مُفَاعَلَتُنْ ← مُفَاعَلْ ← فَعُولُنْ

2.2.3. قَصْر: Tef'ile sonlarındaki hafif sebebin son harfini düşürüp öncesini sâkin kılmaktır (kasr).

فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلَاتْ ← فَاعِلَانْ

فَعُولُنْ ← فَعُولْ

2.2.4. قَطْع: Son hece konumundaki mecmû' vetedin sâkinini düşürüp öncesine cezim koymaktır (kat').

مُسْتَفْعِلُنْ ← مُسْتَفْعِلْ ← مَفْعُولُنْ

فَاعِلُنْ ← فَاعِلْ ← فَعْلُنْ

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَاعِلْ ← فَعِلَاتُنْ

2.2.5. بَتر: Müzdeviç bir illet olup hazif ve kat' illetlerinin aynı anda bir tef'ile üzerinde uygulanmasıdır (betr).

فَاعِلَاتُنْ ← فَاعِلْ ← فَعْلُنْ

فَعُولُنْ ← فَعْ

2.2.6. حَذَذ: Tefile sonlarındaki mecmû' vetedi düşürmek (hazez).

مُتَفَاعِلُنْ ← مُتَفَا ← فَعْلُنْ

2.2.7. سَلَم: Tef'ile sonlarındaki mefrûk vetedi düşürmektir (salın).

مَفْعُولَاتْ ← مَفْعُر ← فَعْلُنْ

2.2.8. وَفَّ: Tef'ile sonlarındaki mefrûk vetedin sonunu sâkinleştirmektedir (vakf).

مَفْعُولَاتٌ ← مَفْعُولَاتٌ ← مَفْعُولَاتٌ

2.2.9. كَنَف/كَفَّ: Tef'ile sonlarındaki mefrûk vetedin son harfini düşürmektir (kesf/keşf).

مَفْعُولَاتٌ ← مَفْعُولَا ← مَفْعُولُ

3. Zihafımsı İletler: Aruz ve darbda karşılaşılan kimi illetler, illetin tanım çerçevesi dışına taşarak, tef'ile sonlarında yapılmak ve diğer beyitlerdeki muadilleri için bağlayıcı olmak gibi vasıflara sahip olmayan zihafılara benzerler. Söz konusu illetler şu şekilde sıralanabilir:³⁰

3.1. تَشْيِث: Tef'ilede ikinci hece olan mecmû' vetedin harekeli ilk iki harfinden birini düşürmektir (teş'îs).

فَاعِلُنْ ← فَاَلُنْ ← فَاَعِنْ ← فَعْلُنْ
فَاعِلَاتُنْ ← فَاَعَاتُنْ ← فَاَلَاتُنْ ← مَفْعُولُنْ

3.2. حَذَف: Tef'ile sonundaki hafif sebebi düşürmektir (hazf)

فَعْلُنْ ← فَعْرْ ← فَعِلْ

3.3. حَزَم: İlk veya ikinci mısraın başına bir veya birkaç harf eklemektir (hazm)

Söz gelimi Hz. Ali'ye ait

أَشَدُّ حَيَارِيسَكَ لِلْمَوْتِ فَإِنَّ الْمَوْتَ لَا يَفِيكَ

beytinde ilk mısraın başına eklenmiş bulunan altı çizili ifade bir hazm örneğidir.

3.4. حَرَم: Tef'ilede ilk hece olan mecmû' vetedin ilk harfini düşürmektir (harm). Hangi tef'ilede görüldüğüne ya da tek başına mı yoksa başka zihafılarla birlikte mi uygulandığına bakılarak farklı adlar alır.

.....

30 Anılan tip illetlerin tanım ve türleri için bk. Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 99-109; Mustafa, *Ehdâ sebîl*, s. 31-36; Hakkî, *el-Mufasssal*, s. 20; Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 193, 209, 210, 212, 218, 223, 228, 265-267, 275, 335, 376; Şevâbîke-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 65, 87, 88, 92, 94, 100, 101, 103, 147, 179-180, 206-207.

3.4.1. نَمَ: “Feülün” tefilesinin ilk harfini düşürmektir (selm).

فَعُولُنْ ← عُولُنْ ← فَعْلُنْ

3.4.2. سَمَ: “Feülün” tefilesinin ilk harfi ve beşinci sâkinini düşürmektir (serm). Selm + asb = serm

فَعُولُنْ ← عُولُنْ ← فَعْلُ

3.4.3. حَرَمَ: “Mefâilün” tefilesinin ilk harfini düşürmektir (harm)

مَفَاعِيلُنْ ← فَاعِيلُنْ ← مَفْعُولُنْ

3.4.5. شَتَرَ: “Mefâilün” tefilesinin ilk harfi ile beşinci sâkinini düşürmektir (şetr).

Harm + kabz = şetr

مَفَاعِيلُنْ ← فَاعِيلُنْ

3.4.6. حَرَبَ: “Mefâilün” tefilesinin ilk harfi ile yedinci sâkinini düşürmektir (harb).

Harm + keff = harb

مَفَاعِيلُنْ ← فَاعِيلُنْ ← مَفْعُولُ

3.4.7. عَضَبَ: “Müfâaletün” tefilesinin ilk harfini düşürmektir (adb).

مُفَاعَلَتُنْ ← فَاعَلَتُنْ ← مُفْعَلَتُنْ

3.4.8. قَسَمَ: “Müfâaletün” tefilesindeki ilk harfi düşürüp beşinci harfi sâkin kılmaktır (kasm).

(Harm + asb = kasm)

مُفَاعَلَتُنْ ← فَاعَلَتُنْ ← مَفْعُولُنْ

3.4.9. عَفَسَ: “Müfâaletün” tefilesinin ilk harfini düşürüp beşinci harfi sâkin kıldıktan sonra yedinci harfi düşürmektir (kasm).

(Harm + [asb + keff] = aks)

(Harm + naks = aks)

مُفَاعَلَتُنْ ← فَاعَلْتُ ← مَفْعُولُ

3.4.10. جَمَمَ: “Müfâaletün” tefilesinin ilk ve harekeli beşinci harfini düşürmektir (cemem).

(Harm + akl = cemem)

مُفَاعَلَتُنْ ← فَاعَتُنْ ← فَاعِلُنْ

D. Vezin Terimleri: Şiirin anlam bütünlüğüne sahip her bir satırına beyit denildiği yukarıda ifade edilmişti. Bir şiiri oluşturan beyitlerden her biri ile diğerleri arasında zorunlu bir ritim ve son harf uyumu mevcuttur. Zorunlu nitelikteki bu ritmik uyuma “vezin” adı verilir. Vezinler, kendilerini oluşturan ve tef’ile adı verilen âhenkli birimlerin tamamını içerip içermedikleri açısından dörde ayrılır:³¹

1. Tam: Teorik olarak tanımlandığı bütün tef’ileleri içeren vezinlerdir.

2. Meczû’: İlk ve ikinci mısraının son tef’ileleri düşürülmüş vezinlerdir.

3. Maştûr: Tef’ilelerinin yarısı düşürülmüş tek mısralık vezinlerdir.

4. Menhûk: Tef’ilelerinin üçte ikisi düşürülmüş tek mısralık vezinlerdir.

Söz gelimi her bir mısrada üç olmak üzere bir beyitte altı defa tekrarlanan “müstefilün” kalıbından oluşan “recez” bahrinin yukarıda ifade edilen terimler çerçevesinde yansıyan görünümüleri şöyledir:

1. Tam Recez:

Müstefilün - müstefilün - müstefilün müstefilün - müstefilün - müstefilün

2. Meczû’ Recez:

Müstefilün - müstefilün müstefilün - müstefilün

3. Maştûr Recez:

Müstefilün - müstefilün - müstefilün

4. Menhûk Recez:

Müstefilün - müstefilün

E. Aruz Bahirleri: Aruz ilminin kurucusu Halîl b. Ahmed, tef’ilelerde birbirinden farklı on beş sıralanış tespit etmiş ve bunlara

•••••••••

31 Kaynaklarda beyitler çerçevesinde yapılan bu tasnif, bu çalışmada vezinler ekseninde gerçekleştirilmiştir. İlgili terminoloji ve tasnif için bk. Ya’kûb, *el-Mu’cemû’l-mufasssal*, s. 170, 173, 175, 179-180; Şevâbîke-Süveylim, *Mu’cemû mustalahâti’l-arûz*, s. 48, 249-250, 267-268, 286-287.

bahir adını vermiştir. Aynı veya benzer tef'ilelerden oluşmaları çerçevesinde onları daire adını verdiği beş ana grup içerisine yerleştirmiş, kendisinden sonra gelen öğrencisi Ahfeş el-Evsat'ın son daireye yaptığı bir ilâveyle bahir sayısı on altıya çıkmış ve günümüze kadar bu şekilde gelmiştir.³² Şimdi bu daireler ve içerdikleri bahirleri birlikte görelim:

1. Daire: Üç bahirden oluşur.

1.1. طویل: Tavîl, birinci dairenin ilk bahridir.³³

Teori: Dairedeki biçimi, “feûlün mefâilün” tef'ile çiftinin bir mısradaki iki, bir beyitte dört defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض
تَامَّة	سَالِمَة	تَامَّة	سَالِمَة	تَامَّة	سَالِمَة	تَامَّة	سَالِمَة

Pratik: Bir aruz ve iki darbı vardır.

Tavîl 1. aruz / 1. darb

فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِيلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض
تَامَّة	مَقْبُوضَة	تَامَّة	مَقْبُوضَة	تَامَّة	مَقْبُوضَة	تَامَّة	مَقْبُوضَة

.....

³² Halîl b. Ahmed'in oluşturduğu aruz daireleri matematiksel bir formülasyon olup kimi zaman pratik karşılıktan yoksundur. Dolayısıyla bir bahrin, bağlı bulunduğu daire içerisindeki biçimi teorik olup aruzu için “tâmmе sâlime”; darbı içinse “tâm sâlim” terimleri kullanılır. İlgili bahir, pratikte tef'ilelerden biri veya birkaçının eksik olması halinde “tâmmе/tâm” yerine “meczûe/meczû, maştûra/maştûr, menhûke/menhûk” terimlerinden uygun olanıyla; mısra sonlarındaki tef'ilelerde zihaf ve/veya illet görülmesi halindeyse “sâlime/sâlim” yerine ilgili zihaf veya illeti yansıtır bir sıfatla anılır.

³³ Tavîl bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 22-30; Zemahşerî, *el-Kistâs*, s. 70-73; Endelûsî, *Arûzü'l-Endelûsî*, s. 5; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 215-219; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmîze*, s. 137-148; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 30-35; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 28-38.

Tavîl 1. aruz / 2. darb

مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ
صَرْبْ	حَشْوْ	عَرُوضْ	حَشْوْ	تَامَّةْ مَقْبُوضَة	تَامْ مَقْبُوضْ		

Tavîl 1. aruz / 3. darb

مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ	فَعُولُنْ
صَرْبْ	حَشْوْ	عَرُوضْ	حَشْوْ	مَقْبُوضَة	تَامْ مَحْذُوفْ		

1.2. مدید: Medîd, birinci dairenin ikinci bahridir.³⁴

Teori: Dairedeki biçimi, “fâilâtün fâilün” tef'ile çiftinin bir mısra da iki, bir beyitte dört defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرْبْ	حَشْوْ	عَرُوضْ	حَشْوْ	تَامَّةْ سَالِمَة	تَامْ سَالِرْ		

Pratik: Üç aruz ve altı darbı vardır.

Medîd 1. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرْبْ	مَحْزُوءْ	سَالِمَة	مَحْزُوءْ	سَالِمَة	مَحْزُوءْ	سَالِمَة	مَحْزُوءْ

.....

34 Medîd bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 31-38; Zemaşşerî, *el-Kıstâs*, s. 74-78; Endelüsî, *Arûzü'l-Endelüsî*, s. 5-6; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 220-225; İbnü'd-Demâmînî, *el-Uyünü'l-gâmîze*, s. 149-154; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 36-41; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 39-45.

Medîd 2. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
			عَرُوض	صَرَبْ
مَجْرُوءَة	مَحْذُوفَة	مَجْرُوء		مَقْصُور

Medîd 2. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
			عَرُوض	صَرَبْ
مَجْرُوءَة	مَحْذُوفَة	مَجْرُوء	مَحْذُوف	

Medîd 2. aruz / 3. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَعْلُنْ
			عَرُوض	صَرَبْ
مَجْرُوءَة	مَحْذُوفَة	مَجْرُوء		أَبْتَر

Medîd 3. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَعْلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَعْلُنْ
		عَرُوض			صَرَبْ
مَجْرُوءَة مَحْذُوفَة مَخْبُونَة	مَجْرُوء		مَحْذُوف مَخْبُون		

Medîd 3. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَعْلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَعْلُنْ
		عَرُوض			صَرَبْ
مَجْرُوءَة مَحْذُوفَة مَخْبُونَة	مَجْرُوء		مَجْرُوء		أَبْتَر

1.3. Basîṭ: Basîṭ, birinci dairenin üçüncü bahridir.³⁵

Teori: Dairedeki biçimi, “müstef'ilün fâilün” tefile çiftinin bir mısra da iki, bir beyitte dört defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشَو	عَرُوض	حَشَو	عَرُوض
تَامَ سَالِمَ		تَامَ سَالِمَ	

Pratik: Üç aruz ve altı darbı vardır.

Basîṭ 1. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشَو	عَرُوض	حَشَو	عَرُوض
تَامَ مَخْبُون		تَامَ مَخْبُونَة	

Basîṭ 1. aruz / 2. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشَو	عَرُوض	حَشَو	عَرُوض
تَامَ مَقْطُوع		تَامَ مَخْبُونَة	

Basîṭ 2. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشَو	عَرُوض	حَشَو	عَرُوض
مَجْرُوءَ مُدَال		مَجْرُوءَ سَالِمَة	

.....

³⁵ Basîṭ bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâft*, s. 39-50; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 79-83; Endelüsî, *Arûzû'l-Endelüst*, s. 6; Mahallî, *Şifâ'ü'l-galil*, s. 226-233; İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyûnü'l-gâmize*, s. 155-161; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 42-48; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 46-53.

Basît 2. aruz / 2. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْرُوءَ سَالِرْ			مَجْرُوءَ سَالِمَةٍ		

Basît 2. aruz / 3. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْرُوءَ مَقْطُوعْ			مَجْرُوءَ سَالِمَةٍ		

Basît 3. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْرُوءَ مَقْطُوعْ			مَجْرُوءَ مَقْطُوعَةٍ		

2. Daire: İki bahirden oluşur.

2. 1. وَافِرْ: Vâfir, ikinci dairenin ilk bahridir.³⁶

Teori: Dairedeki biçimi, “müfâ'aletün” tef'îlesinin bir mısra da üç, bir beyitte altı defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nite-likteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلَتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِرْ			تَامَةً سَالِمَةٍ		

.....

36 Vâfir bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfî*, s. 51-57; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 84-87; Endelûsî, *Arûzû'l-Endelûsî*, s. 6; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 201-207; İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyûnû'l-gâmize*, s. 162-169; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 49-54; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 54-58.

Kâmil 1. aruz / 1. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِمَ			تَامَةُ سَالِمَةٍ		

Kâmil 1. aruz / 2. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ مَقْطُوعْ			تَامَةُ سَالِمَةٍ		

Kâmil 1. aruz / 3. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ أَحَدَ مُضْمَرْ			تَامَةُ سَالِمَةٍ		

Kâmil 2. aruz / 1. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	فَعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ أَحَدَ			تَامَةُ حَدَاءْ		

Kâmil 2. aruz / 2. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	فَعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ أَحَدَ مُضْمَرْ			تَامَةُ حَدَاءْ		

Kâmil 3. aruz / 1. darb

مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَاعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْزُوءَ مُرْقَلْ			مَجْزُوءَ سَالِمَةٍ		

Kâmil 3. aruz / 2. darb

مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ
صَرْب	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
مَجْرُوءَ مَذَال	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة

Kâmil 3. aruz / 3. darb

مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ
صَرْب	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
مَجْرُوءَ سَالِم	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة

Kâmil 3. aruz / 4. darb

مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ	مُتَقَاعِلُنْ
فَعِلَاتِنْ	صَرْب	عَرُوض	عَرُوض
مَجْرُوءَ مَقْطُوع	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة	مَجْرُوءَ سَالِمَة

3. Daire: Üç bahirden oluşur.

3.1. مَرَج: Hezec, üçüncü dairenin ilk bahridir.³⁸

Teori: Dairedeki biçimi, “mefâilün” tefîlesinin bir mısradaki üç, bir beyitte altı defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مَقَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ	مَقَاعِلُنْ
صَرْب	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَام سَالِم	تَامَة سَالِمَة	تَامَة سَالِمَة	تَامَة سَالِمَة	تَامَة سَالِمَة	تَامَة سَالِمَة

Pratik: Bir aruz ve iki darbı vardır.

Hezec 1. aruz / 1. darb

.....

38 Hezec bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 73-76; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 95-97; Endelûsî, *Arûzü'l-Endelûs*, s. 7; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 184-188; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmîze*, s. 177-181; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 62-64; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 67-70.

مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ
صَرَبْ		عَرُوضْ	
مَجْزُوءَ سَالِمِ		مَجْزُوءَ سَالِمَةِ	

Hezec 1. aruz / 2. darb

مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ
صَرَبْ		عَرُوضْ	
مَجْزُوءَ مَحْذُوفِ		مَجْزُوءَ سَالِمَةِ	

3.2. رَجَزْ: Recez, üçüncü dairenin ikinci bahridir.³⁹

Teori: Dairedeki biçimi, “müstefilün” tef’ilesinin bir mısradaki üç, bir beyitte altı defa tekrarlanmasından ibarettir. Birinci aruzun ilk darbı itibariyle aynen pratiğe yansımıştır.

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِمِ			تَامَةِ سَالِمَةِ		

Pratik: Dört aruz ve beş darbı vardır.

Recez 1. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِمِ			تَامَةِ سَالِمَةِ		

Recez 1. aruz / 2. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ مَقْطُوعِ			تَامَةِ سَالِمَةِ		

.....
 39 Recez bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 77-82; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 98-102; Endelûsî, *Arâzû'l-Endelûsî*, s. 7; Mahallî, *Şifâu'l-galîl*, s. 189-193; İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyûnü'l-gâmîze*, s. 182-189; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 65-68; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 71-78.

Recez 2. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
صَرَبْ		عَرُوضْ	
مَجْرُوءَ سَالِرْ		مَجْرُوءَ سَالِمَةٍ	

Recez 3. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوضْ / صَرَبْ		
مَشْطُورَ سَالِمَةٍ / مَشْطُورَ سَالِرْ		

Recez 4. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوضْ / صَرَبْ	
مَنْهُوكَ سَالِمَةٍ / مَنْهُوكَ سَالِرْ	

3.3. رَمَلْ: Remel, üçüncü dairenin üçüncü bahridir.⁴⁰

Teori: Dairedeki biçimi, “fâilâtün” tefîlesinin bir mısradaki üç, bir beyitte altı defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِرْ			تَامَةَ سَالِمَةٍ		

.....

⁴⁰ Remel bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 83-94; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 103-106; Endelüsî, *Arüzü'l-Endelüsî*, s. 7-8; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 193-200; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmise*, s. 190-193; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 69-73; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 79-85.

Pratik: Dört aruz ve beş darbı vardır.

Remel 1. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ سَالِرْ			تَامَّةٌ مَحْدُوفَةٌ		

Remel 1. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ مَقْصُورْ			تَامَّةٌ مَحْدُوفَةٌ		

Remel 1. aruz / 3. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
تَامَ مَحْدُوفْ			تَامَّةٌ مَحْدُوفَةٌ		

Remel 2. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْزُوءٌ مُسَبِّغٌ			مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ		

Remel 2. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْزُوءٌ سَالِرْ			مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ		

Remel 2. aruz / 3. darb

فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
صَرَبْ			عَرُوضْ		
مَجْزُوءٌ مَحْدُوفْ			مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ		

4. **Daire:** Altı bahirden oluşur.

4.1. **ربع:** Serî, dördüncü dairenin ilk bahridir.⁴¹

Teori: Dairedeki biçimi, “müstef'ilün müstef'ilün mef'ûlâtü” tef'ile üçlünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

Pratik: Dört aruz ve altı darbı vardır.

Serî 1. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ

Serî 1. aruz / 2. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ

Serî 1. aruz / 3. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ	تَامَةٌ مَطْوِيَّةٌ مَكْسُوفَةٌ

.....
 41 Serî bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 95-102; Zemaşşerî, *el-Kistâs*, s. 107-111; Endelüsî, *Arûzû'l-Endelüst*, s. 8; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 240-246; İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyûnu'l-gâmise*, s. 194-199; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 74-77; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 86-91.

Serî 2. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ
عَرُوض	صَرَب	
تَامَّة مَخْبُولَة مَكْسُوفَة	تَام مَخْبُول مَكْسُوف	

Serî 3. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَانْ
	عَرُوض / صَرَب	
	مَشْطُورَة مَوْقُوفَة / مَشْطُور مَوْقُوف	

Serî 4. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَانْ
	عَرُوض / صَرَب	
	مَشْطُورَة مَكْسُوفَة / مَشْطُور مَوْقُوف	

4.2. مُنْصَرِح: Münserih, dördüncü dairenin ikinci bahridir.⁴²

Teori: Dairedeki biçimi, “müstef'ilün mef'ülâtü müstef'ilün” tef'ile üçlüsünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	صَرَب				
تَامَّة سَالِمَة	تَامَسَالِم				

.....

42 Münserih bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 103-108; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 112-114; Endelüst, *Arüzü'l-Endelüst*, s. 8; Mahallî, *Şifâü'l-gafl*, s. 247-253; İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyünü'l-gâmize*, s. 200-203; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 78-80; Atık, *İlmü'l-arüz*, s. 92-97.

Pratik: Üç aruz ve üç darbı vardır.

Münserih 1. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتْ	مُفْتَعِلُنْ
عَرُوضْ	صَرْبْ	
ثَامَّةٌ مَطْوِيَّةٌ	ثَامٌ مَطْوِيٌّ	

Münserih 2. aruz / 2. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتْ
	عَرُوضْ / صَرْبْ
	مَنْهُوَكَةٌ مَوْقُوفَةٌ / مَنْهُوَكٌ مَوْقُوفٌ

Münserih 3. aruz / 3. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتْ
	عَرُوضْ / صَرْبْ
	مَنْهُوَكَةٌ مَكْسُوفَةٌ / مَنْهُوَكٌ مَكْسُوفٌ

4.3. خَفِيف: Hafif, dördüncü dairenin üçüncü bahridir.⁴³

Teori: Dairedeki biçimi, “fâilâtün müstef’ilün fâilâtün” tef’ile üçlüsünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Birinci aruzun ilk darbı itibariyle pratiğe aynen yansımıştır.

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ
عَرُوضْ	صَرْبْ	
ثَامَّةٌ سَالِمَةٌ	ثَامٌ سَالِمٌ	

.....

43 Hafif bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 109-116; Zemahşerî, *el-Kistâs*, s. 115-118; Endelüsî, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 8-9; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 253-259; İbnü'd-Demâmînî, *el-Uyûnü'l-gâmîze*, s. 204-206; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 81-84; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 98-104.

Pratik: Üç aruz ve beş darbı vardır.

Hafif 1. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ
	صَرْب			عَرُوض	
	تَام سَالِم			تَامَّة سَالِمَة	

Hafif 1. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ
	صَرْب			عَرُوض	
	تَام مَحْذُوف			تَامَّة سَالِمَة	

Hafif 2. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ
	صَرْب			عَرُوض	
	تَام مَحْذُوف			تَامَّة مَحْذُفَة	

Hafif 3. aruz / 1. darb

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ
	صَرْب			عَرُوض	
	مَجْرُوء سَالِم			مَجْرُوءَة سَالِمَة	

Hafif 3. aruz / 2. darb

فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَعُولُنْ	مُسْتَفْعِمُنْ	فَاعِلَاتُنْ
	صَرْب			عَرُوض	
	مَجْرُوء مَخْبُون مَقْطُوع			مَجْرُوءَة سَالِمَة	

4.4. مَضَارِع: Muzâri, dördüncü dairenin dördüncü bahridir.⁴⁴

Teori: Dairedeki biçimi, “mefâilün failâtün mefâilün” tef’ile üçlüsünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam salim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مَفَاعِيلُنْ	فَاعٍ لَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَاعٍ لَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ
عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامٌ سَالٍ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامٌ سَالٍ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

Pratik: Bir aruz ve bir darbı vardır.

Muzâri 1. aruz / 1. darb

مَفَاعِيلُنْ	فَاعٍ لَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ	فَاعٍ لَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ
عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض
مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ	مَجْزُوءٌ سَالٍ	مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ	مَجْزُوءٌ سَالٍ	مَجْزُوءَةٌ سَالِمَةٌ

4.5. مُقْتَضَب: Muktedab, dördüncü dairenin beşinci bahridir.⁴⁵

Teori: Dairedeki biçimi, “mefâilün failâtün mefâilün” tef’ile üçlüsünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam salim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مَفْعُولَاتُ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ
عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض	ضَرْب	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامٌ سَالٍ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامٌ سَالٍ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

.....

44 Muzâri bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 117-119; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 119-120; Endelüst, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 9; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 233-235; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmise*, s. 207-209; Hâşimî, *Mîzânü'z-zeheb*, s. 85-86; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 105-108.

45 Muktedab bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 120-121; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 121; Endelüst, *Arûzü'l-Endelüst*, s. 9; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 236-237; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmise*, s. 210-211; Hâşimî, *Mîzânü'z-zeheb*, s. 87-88; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 109-114.

Pratik: Bir aruz ve bir darbı vardır.

Muktedab 1. aruz / 1. darb

مُفْعَلَاتُ (فَاعِلَاتُ)	مُفْعَلَاتُ (فَاعِلَاتُ)	مُفْعَلَاتُ (فَاعِلَاتُ)	مُفْعَلَاتُ (فَاعِلَاتُ)
حشو	عَرُوض	حشو	عَرُوض
مطوى	مَجْرُوءَةٌ مَطْوِيَّةٌ	مطوى	مَجْرُوءَةٌ مَطْوِيَّةٌ

4.6. مُجَنَّتْ: Müctes, dördüncü dairenin beşinci bahridir.⁴⁶

Teori: Dairedeki biçimi, “mefâilün fâilâtün mefâilün” tef‘ile üçlüsünün, bir beyitte iki defa tekrarlanmasından ibarettir. Tam sâlim nitelikteki bu forma pratikte hiç rastlanmamıştır.

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

Pratik: Bir aruz ve bir darbı vardır.

Müctes 1. aruz / 1. darb

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ
عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض	عَرُوض
مَجْرُوءَةٌ سَالِمَةٌ	مَجْرُوءَةٌ سَالِمَةٌ	مَجْرُوءَةٌ سَالِمَةٌ	مَجْرُوءَةٌ سَالِمَةٌ

5. **Daire:** İki bahirden oluşur.

5.1. مُتَكَارِبٌ: Mütেকârib, beşinci dairenin ilk bahridir. Yaygın adı bu olmakla birlikte “mütেকâreb” adıyla da anılmıştır.⁴⁷

.....

46 Müctes bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfî*, s. 122-128; Zemahşerî, *el-Kistâs*, s. 122-123; Endelüsî, *Arûzü'l-Endelüsî*, s. 9; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 237-239; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmize*, s. 212-214; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 89-90; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 115-120.

47 Mütেকârib bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfî*, s. 129-136; Zemahşerî, *el-Kistâs*, s. 124-127; Endelüsî, *Arûzü'l-Endelüsî*, s. 9-10; Mahallî, *Şifâü'l-galîl*, s. 173-180; İbnü'd-Demâminî, *el-Uyûnü'l-gâmize*, s. 215-217; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 91-94; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 121-126.

Teori: Dairedeki biçimi, “feülün” tef’ilesinin bir mısradaki dört, bir beyitte sekiz defa tekrarlanmasından ibarettir. Birinci aruzun ilk darbı itibariyle pratiğe aynen yansımıştır.

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ
حَشَوْ	صَرَبْ			عَرَوْضْ	حَشَوْ		
تَامَ سَالِمَ				تَامَّةَ سَالِمَةْ			

Pratik: İki aruz ve altı darbı vardır.

Mütekârib 1. aruz / 1. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ
حَشَوْ	عَرَوْضْ			حَشَوْ			
تَامَ سَالِرْ				تَامَّةَ سَالِمَةْ			

Mütekârib 1. aruz / 2. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ
حَشَوْ	عَرَوْضْ			حَشَوْ			
تَامَ مَقْصُورْ				تَامَّةَ سَالِمَةْ			

Mütekârib 1. aruz / 3. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ
حَفَوْ	حَشَوْ			عَرَّوْضْ			
تَامَ مَحْذُوفْ				تَامَّةَ سَالِمَةْ			

Mütekârib 1. aruz / 4. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعُولُنْ
حَشَوْ	صَرَبْ			عَرَوْضْ	حَشَوْ		
تَامَ أَتَرْ				تَامَّةَ سَالِمَةْ			

Mütekârib 2. aruz / 1. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعْلٌ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو
مَجْرُوءَةٌ مَحْذُوفَةٌ	مَجْرُوءٌ مَحْذُوفٌ	

Mütekârib 2. aruz / 2. darb

فَعُولُنْ	فَعُولُنْ	فَعْلٌ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو
مَجْرُوءَةٌ مَحْذُوفَةٌ	مَجْرُوءٌ أَتَر	

5.2. مُتَدَارَك: Mütedârek, beşinci dairenin ikinci bahridir. Yaygın adı bu olmakla birlikte “mütedârik” adıyla da anılmıştır.⁴⁸

Teori: Dairedeki biçimi, “fâilün” tef‘ilesinin bir mısradaki dört, bir beyitte sekiz defa tekrarlanmasından ibarettir.

فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

Pratik: Tercih edilen görüş bu bahrin bir aruz ve bir darbu olduğu ve bu haliyle bire bir pratiğe yansıdığı yönündedir. Kendisinin bu mevcut formu yanında meczû nitelikte bir aruzu ile o aruza bağlı üç darbinin daha bulunduğu yönünde fazla taraftar bulmamış şâz görüşler de mevcuttur.

Mütedârek 1. aruz / 1. darb

فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض	حَشُو	عَرُوض
تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ	تَامَةٌ سَالِمَةٌ

.....

48 Mütedârek bahrine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Tebrîzî, *el-Kâfi*, s. 138-140; Zemahşerî, *el-Kıstâs*, s. 128-130; Endelüsî, *Arûzu'l-Endelüst*, s. 10; Mahallî, *Şifâu'l-galîl*, s. 181-183; Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb*, s. 95-98; Atîk, *İlmü'l-arûz*, s. 127-130.

Mütedârek 2. aruz / 1. darb

فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	صَرَبْ	مَجْرُوءَ سَالِمَ	مَجْرُوءَ سَالِمَ

Mütedârek 2. aruz / 2. darb

فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	صَرَبْ	مَجْرُوءَ سَالِمَ	مَجْرُوءَ سَالِمَ

Mütedârek 2. aruz / 3. darb

فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ	فَاعِلُنْ
حَشُو	عَرُوض	حَشُو	صَرَبْ	مَجْرُوءَ سَالِمَ	مَجْرُوءَ سَالِمَ

III. Aruzda Yenilik Arayışları

Aruz ilminin ortaya çıkışı, olmayan bir şeyin icadı biçiminde değil, en eski şiir örneklerinde dahi var olan bir âhenk düzeneğinin tespit edilerek sistematik bir izah formuna kavuşturulması yoluyla olmuştur. Bir ilim olarak gün yüzüne çıkmasının motivasyonu, var olan bu âhengi şu ya da bu şekilde zedelediği düşünülen yeni tarzlara karşı mevcudu koruma gayretidir.

İslâmî fetihlerle birlikte başka etnik unsurlarla iç içe yaşamaya başlayan Araplar, bunun bir sonucu olarak dil ve kültür etkileşiminin tarafı olmuşlar, söz varlıklarına dahil olan yeni kelimeler yanında, onları bir araya getirerek oluşturulan cümle yapılarında da esastan sapmalar baş göstermiştir. Bu cümleden olarak dili bozulmaktan muhafaza hassasiyeti nahiv ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴⁹

•••••

49 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 368, 369; Nâsîf, *Târîhu'n-nahv*, s. 5-7; Demir, "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi", s. 100.

Dil etkileşimi nasıl ki yeni kelimeler ve kural dışı kullanımlara yol açmış ve buna tepki olarak nahiv ilmi doğmuşsa, kültür etkileşimleri de yeni alışkanlıklar, yabancı müzik ve müzisyenler ve onların okuyuş hatalarıyla dışa yansımış, besteye elverişli ve yabancı hânendelerce hatasız okunabilecek nitelikte yeni şiir tipleri yaratmıştır. Giriş kısmında da değinildiği gibi aruz ilminin ortaya çıkış sebebi, dil ve sanat hassasiyeti taşıyanların, bozulma ve tefessüh olarak niteledikleri bu farklı yönelişlere karşı sahih şiir yapısını muhafaza edecek usul ve esasları belirleyip bir kural haline getirme çabasıdır.⁵⁰

Arap şiirinde ilk yenilik hareketinin mümessili Selm el-Hâsir (ö. 186/802) ile aruz ilminin kurucusu Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) aynı zaman diliminde yaşadığı düşünülürse, aruz ilminin doğuşuna ilişkin yukarıda savunulan tezin pek de temelsiz bir iddia olmadığı görülür.

Tarihî süreç içerisinde aruz ilminde görülen değişiklikler kapsamında kendilerine atıf yapılacak olan Selm el-Hâsir ve Ebû'l-Atâhiye (ö. 211/826) gibi isimler, aruz ilminin doğuşundan sonra meydana gelmiş bir farklılaşmanın değil, bir ilim dalı olarak zuhurunu tetikleyen yenilik arayışlarının ilk temsilcileridirler. Bir başka deyişle söz konusu kişiler, konuları, metodolojisi ve kanunları tebellür etmiş bir bilim dalının çizdiği sınırları ihlâlden ziyade, henüz bir bilim dalı hüviyetine kavuşmamış yerleşik bir geleneğin hilâfına bir tarz benimsemişlerdir.

Aşağıda, geçmişten günümüze Arap aruzunda ortaya çıkan yenilik arayışları tarihî seyir içerisinde ele alınacaktır.

A. Klasik Dönem

Başlangıçtan Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği 1798'e kadarki süreçte Arap aruzunda görülen geleneksel kalıpları zorlama ve yeni vezinler oluşturma çabaları bu başlık altında incelenecek, bireysel arayışlardan başlayarak kurumsallaşmaya evriliş süreci üzerinde durulacaktır.

1. Bireysel Arayışlar

Aruzda yenilik arayışlarının I. (VII.) asırda başladığı söyleneceği yaygın bir hal alışı ve sanatsal bir fenomen olarak hissedilişi II. (VIII.) asırda gerçekleşmiştir. Söz konusu yeniliğin mümessilleri Selm

.....

50 Enîs, *Mûsika's-şî'r*, s. 47-48; İsâ, *el-Arüzü'l-Arabî*, s. 209.

el-Hâsir, Yahyâ b. Müneccim (ö. 300/912) ve Ebü'l-Atâhiye'dir. Söz gelimi Selm el-Hâsir'in, Mûsâ el-Hâdî'yi (ö. 170/787) övme sadedinde nazmettiği aşağıdaki şiir, her biri "müstef'ilün" vezninde birbiriyle kafiyeyle kısa mısralardan oluşmaktadır.⁵¹

مَوْسَى الْمَطَرِ	Bir yağmur misali cömerttir Mûsâ
غَيْثٌ بَكَرَ	Şafak ile başlar döner sağnağa
ثُمَّ انْهَمَرَ	Yağar bardaktan boşanırcasına
أَلْوَى الْمَرَرِ	Acılığı dürüp de eyler ilga.
كَرِهَ اعْتَسَرَ	Düştü de kendisi nice zorluğa
ثُمَّ ابْتَسَرَ	Felâh bulup kurtuldu daha sonra;
وَكَلَّ قَدَرَ	Kâh kıstı gelince kismaya sıra
ثُمَّ عَقَرَ	Hayvanlar kesti ikram için sonra
عَدَلَ السَّيَرِ	Dengeli ve âdil yaşantısında
بَاقِيَ الْأَمْرِ	Eserler bırakır hep arkasında
خَيْرٌ وَشَرٌ	İyi kötü olsun da her nasılsa
نَفْعٌ وَضَرٌ	Faydalı zararlı her ne ki varsa
خَيْرُ الْبَشَرِ	İnsanlık içerisinde en âlâ
فَرَعٌ مُصَرِّ	Mudar'a mensup şerefli bir âza
يَدَّرُ بَدَرٌ	Ayın on dördü parlayan semada
وَالْمُفْتَحَرِ	İftihar vesilesi aynı zamanda
لَمَنْ عَبَرِ	Geçmişteki ecdadı meyanında.

Aruz ilminin terimlerinden bahsedilirken, recez bahrinin en kısaltılmış biçimi "menhük recez"ın, iki adet "müstef'ilün" tefilesinden müteşekkil tek mısralık veznin adı olduğu belirtilmişti. Oysa burada görülen, onun dahi yarısı kadar olan ve daha önce hiç rastlanmadık kısalıkta dizelerden oluşan nevzuhur bir vezindir.

III. (IX.) asrın başlarında vefat eden Ebü'l-Atâhiye de aruzda yenilik peşinde koşan şairlerdendir. Kendisi, daha sonra

•••••

51 İsâ, *el-Arûzü'l-Arabî*, s. 209-210.

“midakku'l-kassâr” (çamaşırcı tokacı) adı verilen “fâilâtü failün” tefile çiftinin bir beyitte iki defa tekrarından ibaret yeni bir vezinle şiir nazmetmeye başladı. Onun bu vezni keşfine dair nakledilen anekdot, Halil'in aruz ilmini buluşuna ilişkin aktarılanlara çok benzemektedir. Kendisi çamaşır yıkayan birinin yanında tokacın iniş ve kalkış ritmini bu vezinle eşleştirmiş ve aşağıdaki beyitleri inşad etmiştir:⁵²

لَيُتُونُ دَائِرًا تَ يَدْرُنْ صَرَفَهَا

Ölümün gökte alıcı kuşları var
Döner durur dalmak için fırsat kollar

هَنْ يَنْتَقِينَنَا وَاحِدًا فَوَاحِدًا

Seçerler bizlerden sırası geleni
Tek tek giydirirler eğnine kefeni

Anılan yenilik arayışlarının devam eden asırdaki mümessillerinden biri de Rezîn el-Arûzî'dir (ö. 247/861). Kendisi de aruzda geleneği terkederek daha önce görülmemiş vezinlerde şiirler nazmetmiştir. Hasan b. Sehl'i (ö. 236/851) övmek için söylediği şu iki beyit gerek her beyitte farklılık arzeden vezni⁵³ gerekse herhangi bir kafiye düzenine bağlılık gözetmeyişi yönünden oldukça yenilikçi bir tarzın ürünüdür.⁵⁴

قَرَّبُوا جَمَالَهِمُ لِلرَّجِيلِ عُدُوَّةَ أَجَبَتِكَ الْاَفْرَبُونَ

Gitmek için yanaştırdılar develerini binit taşına
Sabah erken en yakın dostların, sana ziyade âşına

خَلَفُواكُمْ ثُمَّ مَضَوْا مُذْلَجِينَ مُنْقَرِدًا بِهَيْكِكَ مَا وَدَّعُوكَ

Çıktılar yola, sizi geride bırakıp şafak sökmeden
Gaminla baş başa yalnız, veda etmeden sana birden.

Örneklerde görüldüğü üzere, şiir nazmında yeni vezin ve tarz arayışları çeşitli gerekçelerle gündeme gelmeye başlamış, bu arayışlar

.....

52 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-suarâ*, II, 791.

53 Birinci beyit: “Fâilün mefâilün fâilâtün-fâilün müfâaletün fâilâtün”

İkinci beyit: “Fâilâtün müfteilün fâilâtün-müfteilün müfâaletün fâilâtün”

54 İsâ, *el-Arûzû'l-Arabî*, s. 212.

yeni vezinlerin kullanımına kapı aralamıştır. Aşağıda, yeni ihdas edilen vezinlere temas edilecektir.

2. Yeni Vezinler

Şiir nazmındaki yenilikler, yukarıda görülen bireysel arayışların ardından yavaş yavaş kurumsallaşma eğilimi göstermeye başlamış, kullanım dışı (mühmel) sayıldığı için Halîl b. Ahmed tarafından aruz daireleri içine alınmamış yeni tef'ile terkipleri mevcut bahirler yanında kendine uygulama alanı bulmaya başlamıştır. Sözü edilen yeni bahirler şunlardır:

2.1. Müstatîl: Tavîl bahrinin tersyüz edilmiş biçimidir. “مَعَايِلُنْ” tef'ile çiftinin bir mısra da iki, bir beyitte dört defa tekrarından ibarettir.⁵⁵

Örnek:

لَقَدْ أَبَدْتُ سُلَيْمَى عَدَاةَ الْجَزَعِ وَجْهًا كَبَدْرِ الْقَمِّ حُسْنًا وَصَوْنَهُ الشَّمْسِ نُورًا

Sabra takat kalmamışken sabah gösterdi cemalin Selmacık
Ayın on dördü kadar güzel, ışığı güneş gibi aydınlık

2.2. Mümted: Medîd bahrinin teorik formunun tersyüz edilmiş biçimidir. “فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ” tef'ile çiftinin bir mısra da iki, bir beyitte dört defa tekrarından ibarettir.⁵⁶

صَادَ قَلْبِي غَزَالٌ أَحْوَرُ ذُو دَلَالٍ كَلَّمَا رَدْتُ حُبًّا زَادَ مِنِّي نُفُورًا

Avladı gönlümü benim, gözleri hûri nazlı bir ceylan
Kaçış hızlanır artsa iştihakım ona her ne zaman

2.3. Mütteid: Müctes bahrinin dairedeki teorik halinin aruz ve darbının mısra başlarına alınmış biçimidir. “فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلَاتُنْ” tef'ile dizisinin, bir beyitte iki defa tekrarından ibarettir.⁵⁷

.....

55 Ya'küb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 137-138; Şevâbîke-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 264.

56 Ya'küb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 146; Şevâbîke-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 282.

57 Ya'küb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 116; Şevâbîke-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 233.

مَا لَسَلْنِي فِي الْبَرَايَا مِنْ مُشْبِهِ لَا وَلَا الْبَذْرُ الْمُنِيرُ الْمُسْتَكْمِلُ

Mevcut değil yaratılmışlar içinde Selma'nın eşi menendi
Hiçbir şey hatta ayın on dördü dahi olamaz onun dengi

2.4. Mütevâfir: Kâmil bahrinin ikinci aruz birinci bahrinin tersyüz edilmiş biçimidir. Tek fark kâmildeki “فَعِلُنْ” yerini “فَاعِلُنْ” tef'ile-sinin almasıdır. “فَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ” veya “فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ” tef'ile dizisinin, bir beyitte iki defa tekrarından ibarettir.⁵⁸

مَا وَقُوفُكَ بِالرَّكَابِ فِي الطَّلَلِ مَا سُؤْلُكَ عَنْ حَبِيبِكَ قَدْ رَحَلَ

Bineklerle gelerek kalıntı başlarında duruşun nedendir
Bırakıp da gitmiş sevgiliyi arayıp da soruşun nedendir

2.5. Münserid: Muzâri bahrinin dairedaki teorik halinin aruz ve darbının mısra başlarına alınmış biçimidir. “مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ” tef'ile dizisinin, bir beyitte iki defa tekrarından ibarettir.⁵⁹

لَقَدْ نَادَيْتُ أَقْرَامًا جِئَ جَاؤُوا وَمَا بِالسَّنْعِ مِنْ وَفَرٍ لَوْ أَجَابُوا

Geldiklerinde muhatap alıp seslendim kavimlere
Kulaklarında ağırlık yok, karşılık verseler keşke

2.6. Muttarid: Münserid bahrinin aruz ve darbının mısra başlarına alınmış biçimidir. “فَاعِلَاتُنْ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ” tef'ile dizisinin, bir beyitte iki defa tekrarından ibarettir.⁶⁰

مَنْ مُجِيرِي مِنَ الْأَشْجَانِ وَالْكَرْبِ مَنْ مُزِيلِ مِنَ الْإِبْعَادِ بِالْقُرْبِ

Kim kurtaracak beni bunca gamdan, kederden, âhuzardan
Kim yakınlaştırmış iflâh edecek beni mahrumiyetten yârdan

.....

58 Şevâbike–Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 244; “فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ” biçimindeki farklı versiyonları için ayrıca bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 146.

59 Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 151; Şevâbike–Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 285.

60 Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 142; Şevâbike–Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 272.

Diğer taraftan ortaya çıkan farklı şiir tarzları İslâm coğrafyasının çeşitli birimlerinde kendisine giderek artan sayıda taraftar bulmuş, sonraki dönemlerde kimi tarzlar kimi yöreler ve/veya toplum kesimleriyle özdeşleşerek kurumsal bir kimlik kazanmıştır.

3. Yeni Şiir Formları

Yukanda değinildiği gibi İslâm coğrafyası genişledikçe ortaya çıkan farklı unsurların ortak bir mekânı paylaşma keyfiyeti onların birbirlerinden etkilenmeleri sonucunu doğurmuş, bu etkileşim her yöreye özgü yeni tarzların ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Söz konusu yeni toplum yapıları şiirin kaside ve recezlerden oluşan klasik formlarını bir kenara bırakarak kendilerine mahsus yeni formlarla his, hayal ve tecrübelerini ifade etmeye başlamışlardır. Kurumsallaşma olarak nitelenebilecek bu yenilik yedi farklı tarzdan oluşur.

3.1. Müveşşah: Endülüs'te ortaya çıkan bir formdur. Vezin ve kafiyece birbiriyle uyumlu bir veya birkaç cüzden oluşan altı "kufül" ile bunların aralarına serpiştirilmiş her birine simt denen birkaç dizelik beş devirden oluşur. İlk kufül "matla" veya "lâzime" son kufül "harce" adıyla anılır. Kufüllerin her bir cüzüne ise "gusun" adı verilir.⁶¹ Kafiye düzeni şu şekildedir:

ب _____	ا _____
	ج _____
	ج _____
	ج _____
ب _____	ا _____
	د _____
	د _____
	د _____
	.
	.
	.
ب _____	ا _____

.....

61 Müveşşahlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 434-439; Şevâbîke-Süveylîm, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz*, s. 291-299; Düzgün, *İbn 'Arabî'nin Muvaşşahaları*, s. 1-149; Koçak, "Endülüs Müveşşahaları", s. 111-118.

En bilinen müveşşah örneklerinden biri İbn Zühr el-İşbîlî'ye (ö. 557/1162) ait olup matlaı ve devamındaki beyit şu şekildedir.

أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُشْتَكِي قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْ
وَنَدِيمِ هُمْتُ فِي غُرَّتِهِ
وَبُشْرِبِ رَاجٍ مِنْ رَاحَتِهِ
كَلَّمَا اسْتَبَقَطَ مِنْ سَكْرَتِهِ
جَذَبَ الرِّقَّ إِلَيْنِ وَائْتَكَمَى وَسَقَانِي أَرْبَعًا فِي أَرْبَعٍ⁶²

Klasik şiir yapısından hayli farklı olan bu yeni tarz için belirli bir vezin yoktur. Şairler, düşünce ve hislerini aktarmaya hangisini elverişli buldularsa müveşşahlarını o vezinde yazmışlardır. Söz gelimi yukarıdaki müveşşah, vezin bakımından “remel” bahrinin versiyonlarından biri olan “fâilâtün fâilâtün fâilün - fâilâtün fâilâtün fâilün” vezninde söylenmekle birlikte devirdeki üç mısradaki görüldüğü maştur biçimi yerleşik aruz bilgisinin hiçbir versiyonunda yoktur.

3.2. Zecel: Tıpkı müveşşah gibi Endülüs'te ortaya çıkmıştır. Ondan ayrıldığı tarafı fasih dilde ısrarlı olmayıp, avama ait kelime ve söyleyişlere açık oluşudur. Bu tarz şiirin mücidi olarak İbn Kuzmân'ın (ö. 555/1160) adı geçer. Aşağıdaki dizeler anılan şaire ait zecellerden biridir.⁶³

أنا عاشق لغيظ من فند أأشغيم، beni kocamış bulana inat
عاشق زمانى Devrimin aşığıyım
لس نخاف في عشق أحد Korkmayız âşık olmaktan birine

.....

62 Ey sâkı, sanadır bunca sitem ve şikâyet
Duymasan da sanadır bizden sesleniş ve davet

Nice nedim var meftun oldum güzelliğine
Elinden içmekle dolu kadehler yine yine
Ne zaman ayılıp sarhoşluktan gelse kendine
Çekti testiye önüne alıp yaslandı geriye
Sunup bana içirdi dörder dörder biteviye.

63 Zecel hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 250-254; Şevâbike-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz*, s. 132-133; Toprak, “Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış”, 173-174.

Bedenimi eritti aşk sararttı benzimi	قَدْ رَدَّ الشَّقَّ نَاحِلَ أَصْفَرِ
Bak da gör nasıl da değiştirdi rengimi	انْظُرْ تَرَى لَوْنِي أَشَّ أَتَغَيَّرِ
Sonrasında derim ona hitaben ey esmer	لَقَدْ نَقَلَهَا بَعْدَ يَا الْأَسْمَرَ
Sanma esvabımın içinde bir ten gezer	أَمَّا ثِيَابِي فَلَسَ فِيهَا جَسَدُ
Göremezsın beni o yüzden zâhir	لَسَ تَكُنْ تَرَانِي
Âh u enînim olmasa eğer	لَوْلَا مَا نَانَ بَعْدَ
Vallahi âşık bir adamım ben	وَاللَّهِ لَأَنِّي رَجُلًا عَاشِقُ
Doğruluğuma şahittir beden dilim	وَحَالِي يَشْهَدُ بَأَنِّي صَادِقُ
Sonra bu zecelde üstünüm hem delilim.	وَتَمَّ أَنَا فِي ذَا الرَّجُلِ فَاقِ

Yukarıdaki zecel incelendiğinde kendisinin belirli bir vezin ve kafiye düzenine bağlı olmadığı ve nispeten serbest sayılabilecek bir tarzda yazılmış bir şiir olduğu görülür. Ayrıca onun nazmında sarf, nahiv vb. kurallara uyma zorunluluğu hissedilmediği gibi “aş” gibi bazı mahallî kullanımlara yer vermekten de kaçınılmamıştır.

3.3. Kâne Kân: Hikâye, masal ve menkıbe türü anlatıları nazmen ifade için Bağdat'ta geliştirilmiş bir şiir tarzıdır. Adını “Bir varmış bir yokmuş” mânasına gelen Arapça “كان يا ما كان” ifadesinden almıştır. Nazmında herhangi bir kafiyeyle bağlılık zorunlu olmayıp kimi zaman günlük konuşma dilinde olduğu gibi kelime sonlarına cezim konduğu da olur. Vezni ise müctes ve meczû recez bileşkesinden oluşur. Bir başka deyişle ilk mısraı “müstef'ilün fâilâtün”, ikinci mısraı ise “müstef'ilün müstef'ilün” tefile çiftinden müteşekkildir.⁶⁴ Bilinen örneklerinden biri de aşağıdaki şiirdir:

Kalk ey günahkâr el aç Allah'ına yalvar	قُمْ يَا مُغْصَرُ تَصْرَعْ
Bir varmış bir yokmuş demeden sana insanlar	قَبْلَ أَنْ يَقُولُوا كُنْ وَكَانَ
Hayır için yüzer seyir halindeki gemiler	لِلْبَيْرِ تَجْرِي الْجَوَارِي
Denizin üstünde sanki dağlar gibiler.	فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

.....

64 Kâne kân hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya'küb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 382-383; Şevâbike-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâti'l-arûz*, s. 227.

Şiire bakıldığında “مَقْمَر” kelimesinin sonunda olması gereken harenin hazfedilerek yerine cezim konduğu, “ن” lafzının başındaki hemzenin vasıl hemzesi kabul edilerek okunmadığı ve ilk “كَن”nin ortasındaki elif harfinin düşürüldüğü görülür. Fasih dile aykırı bu kullanımlar dışında beyit sonlarına “müstefilün” yerine “müstefilân” tefilesine denk düşen son hecesi uzun kelimeler getirilerek “tezyıl” yapılmıştır.

3.4. Kûmâ: Adını Bağdat halkının birbirlerini sahura kaldırmada kullandıkları “قَوْمًا نُسَجِّرُ قَوْمًا” (Kalkın sahur yapalım kalkın) tabirinden almıştır. Bu şiir türünün ilk örnekleri VI. (XII.) yüzyılda Bağdat’ta ortaya çıkmış, oradan İslâm coğrafyasının diğer bölgelerine yayılmıştır. Klasik aruz vezinlerinden farklı olarak “müstefilün fi’lân” veya “müstefilün fâilân” tefile çiftinin bir beyitte iki defa tekrarlanmasıyla nazmedilir.⁶⁵ İbn Ebû Nokta’ya (ö. 629/1232) isnat edilen aşağıdaki şiir “kûmâ” örneklerinden biridir.

Ey efendilerin efendisi
Cömertlik âdetindir senin

يَا سَيِّدَ السَّادَاتِ لَكَ بِالْكَرَمِ عَادَاتُ

Ebû Nokta’nın oğluyum ben,
Çok yaşa Ebû Yâmât sen.

أَنَا ابْنُ أَبِي نُقْطَاءَ تَعِشْ أَبُو يَمَّاتُ

Şiire bakıldığında konuşma dilinde olduğu gibi birçok kelimelerin son harekesinin telaffuz edilmediği ve geleneksel kalıpların dışında halk ağzıyla yeni bir şiir tarzı ortaya konulduğu görülür.

3.5. Dübeyt: İlki Farsça ikincisi Arapça iki kelimeden oluşan birleşik isim formunda bir terimdir. “İki beyit” anlamına gelir. Kendi içinde kafiyeli ikişer beyitlik kıtalardan oluşan bir şiir tarzıdır. Geç dönem meşrik şairleri tarafından ihdas edilip şöhret bulmuştur. Her bir mısraındaki tef’ile dizisi “müstef’iletün müstef’ilün müfteilün” veya “fa’lün feilün müstef’ilün müfteilün” ya da “fa’lün mütefâilün feülün feilün” biçimindedir.⁶⁶

.....

65 Kûmâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya’kûb, *el-Mu’cemûl-mufasssal*, s. 379-380; Şevâbîke-Süveylîm, *Mu’cemû mustalahâtîl-arûz*, s. 220-221.

66 Dübeyt hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya’kûb, *el-Mu’cemûl-mufasssal*, s. 240-241; Şevâbîke-Süveylîm, *Mu’cemû mustalahâtîl-arûz*, s. 114-116.

Bana rahat yok hayatta savaşmazsam
eğer

لَا رَاحَةَ لِي فِي الْعَيْشِ إِلَّا أَغْزُو

Kılıcım şevkle atılır, haz alarak cenge
girer

سَيْفِي طَرَبًا إِلَى الْعَلَى يَهْتَرُ

İzzet olur hâsıl, küfür ehli oldu mu
zîrûzeber

فِي ذَلِّ دَوَى الْكُفْرِ يَكُونُ الْعِزُّ

Acziyettir güç, yoksa eğer indinde
cihada yer.

وَالْقُدْرَةُ فِي غَيْرِ الْجِهَادِ عَجْرُ

İmâd el-İsfahânî'ye (ö. 597/1201) ait yukarıdaki epik şiir,⁶⁷ tipik bir “dübeyt” örneğidir. Tek fark son cüzün “müstefilün” tefile-sinin matvî hali “müfteilün” yerine maktû‘ hali “mef’ülün” kalıbının geçerek, veznin “müstef’iletün müstefilün mef’ülün” biçiminde teşekkül etmesidir.

3.6. Silsile: Yapısı bakımından “dübeyt” ile özdeşlik gösteren bu şiir türü şu noktalarda ondan ayrılır: 1. Başka dillerden Arapça’ya geçmiş lafızların kullanımı, 2. Kelime sonları sâkin kılınarak yazı diline bağlılık gösterilmemesi, 3. Her bir mısraının “fa’lün fâilâtün müstefilün fâilâtün” veznine denk düşecek bir âhenk bütünlüğü yansıtması, 4. Üçüncü mısraı hariç diğer mısralarının ortak kafiyeeye sahip oluşu.⁶⁸

Dolaşıp akmakla kalmadı gözlerindeki
büyü damarda

الْبَسْرُ بِعَيْنَيْكَ مَا تَحَرَّكَ أَوْ جَالَ

Düşürdü beni öyle bir aşka, tir tir eder
durmaz bir kararda

إِلَّا مَا رَمَانِي مِنَ الْقَرَامِ بِالْأَوْجَالِ

Ey dal boylu ki yetişmiş ihsan dolu
bahçelerde bağlarda

يَا قَامَةً غُضِنٍ نَشَأَ بِرَوْصَةِ إِحْسَانٍ

Esti mi meltem eğilip salınır ılgıt ılgıt
esen o tatlı rüzgârda

أَيَّانَ هَفَّتْ نَسْمَةُ الدَّلَالِ بِوِ مَالٍ

.....

67 İmâdüddin el-İsfahânî, *Hartdetü'l-kasr*, X, 42 - 43, <http://www.alqaseda.com/vb/showthread.php?t=17066> (19. 07. 2013).

68 Silsile hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya'küb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 271-272; Şevâbike-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz*, s. 142.

Bir örneği yukarıda paylaşılan bu yeni şiir tarzı fazla taraftar bulmamış, literatürde yer tutacak bir kullanım sıklığına kavuşmamıştır. Vezni incelendiğinde onun hafif bahrinin önüne “fa'lün” tef'ilesinin getirilmesiyle oluşturulduğu görülür.

3.7. Mevâliyyâ: Abbâsîler'in bir dönemine vezir ailesi olarak damgasını vuran Bermekî ailesinin iktidardan uzaklaştırıldıktan sonra yaşadıkları mağduriyet kendilerinin himaye ettiği zümreler nezdinde büyük bir acıya yol açmış, hissettikleri bu acıyı dillendirdikleri yeni tarz şiirlerinde “يَا مَوَالِيَّ” (ey efendilerim) tabiri kullanıldığı için bu adı almıştır. Form olarak silsileyi andırır. Tıpkı onun gibi dil bilgisi kurallarına bağlı kalma zorunluluğu olmaksızın nazmedilir. Form olarak yeni olmasına karşın vezin olarak klasiğe bağlı kalınarak basit bahrinde icra edilir.⁶⁹

Söyle ey vatan, nerde yeryüzünün
hâkimleri, hani yiğitler

يَا دَارَ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟ أَيْنَ الْفُرُسُ؟

Hani nerede mızrak ve kalkanlarıyla
onu koruyan mücahitler

أَيْنَ الَّذِينَ حَمَوْهَا بِالْقِنَا وَالْفُرُسِ؟

Metruk toprakların altında çürümüş
bulursun dedi onları yer

قَالَتْ تَرَاهُمْ رِمَ بَيْنَ الْأَرْضِ الدُّرُسِ

Şakıdıktan sonra susmak, dilleri lâl
olmak kaçınılmaz kader.

سَكُوتٌ بَعْدَ الْفَصَاحَةِ أَلَيْسَ لَهُمْ حُرُسُ

Bu tarzın yukarıdaki örneğinin vezni incelendiğinde, belirtildiği gibi, onun basit bahrinde icra edildiği yalnız son tef'ilesinin “fâilün” yerine kendisinin “maktû” biçimi “fi'lân” kalıbının kullanıldığı görülür.

B. Modern Dönem

Napolyon'un 1798 yılında Mısır'ı işgaliyle başlayıp hâlihazırda devam eden süreç Arap edebiyat tarihçilerince modern dönem adıyla anılır. Fransızlar'ın başlattığı kalkınma ve yenilik hamleleri, işgali sonlandırmak üzere İstanbul'dan gönderilen ve kırk yılı aşkın süre kısmen özerk bir statüde Mısır'ı tek adam olarak yöneten Vali Mehmed Ali Paşa tarafından artan bir ivmeyle sürdürülmüştür. Söz

•••••

69 Mevâliyyâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, s. 431-433; Şevâbîke-Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz*, s. 288-290.

konusu kalkınma ve yenilik hamlelerinden eğitim öğretim ve kültür alanı da büyük ölçüde etkilenmiş, şiir de dahil olmak üzere bütün edebî türlerde üslûp, şekil ve muhteva açısından esaslı değişimler görülmüştür.⁷⁰

Bu dönemde şiir, geçmişi yeniden ihya çabalarından onu bütünüyle terk arasında geniş çaplı bir savruluşa konu olmuştur. Geçmişten tevarüs edilen vezin ve formları maksadı ifadeye engel görmek şöyle dursun, şairlik kalitesini onlarla ölçen anlayış bir yandan varlığını korumaya çalışırken, geleneksel aruz kalıpları ve kafiye'nin his, heyecan ve düşünceleri muhataba iletmede şairin manevra alanını kısıtladığı görüşü daha bir ağırlık kazanmaya başlamıştır.⁷¹

Modern dönem itibariyle uçlara savrulan şiir anlayışları üç ana damarda tecessüm ederek ekolleşmişlerdir:

1. Neo-Klasik Ekol: “Medresetü'l-ihyâ ve'l-ba's” (yaşatma ve diriltme ekolü) veya “el-Medresetü'l-ittibâiyye” (bağlılık ekolü) adıyla da anılır. XVII. yüzyılda İtalya'da ortaya çıkan bu akım, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arap edebiyatında tesirlerini göstermeye başlamıştır. Öncülüğünü Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin yaptığı bu akımın takipçileri olarak Mısır'da İbrâhim el-Yâzici, Ahmed Şevkî, Hâfız İbrâhim, Ahmed Muharrem, Abdülmuttalib ve Ali el-Cârim; Irak'ta Ma'rûf er-Rusâfî, Lübnan'da Beşâre el-Hürî'den söz edilebilir.⁷²

2. Romantik Ekol: “el-Medresetü'l-ibtidâiyye” (yenilikçi ekol) adıyla da anılır. XVIII. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkmış ve oradan bütün Avrupa'ya yayılmıştır. XX. yüzyılın başlarından itibaren Arap edebiyatında görülmeye başlamıştır. Öncülüğünü Halîl Mutrân'ın yaptığı bu akım Arap coğrafyası içinde ve dışında önemli şairlerce temsil edilmiştir.⁷³

2.1. İç Romantik Ekol: Arap vatani içinde neşvünemâ bulan bu ekol iki dergi çerçevesinde tecessüm etmiştir:

2.1.1. Divan Grubu: Öncüsü Abbas Mahmûd Akkâd olup takipçileri Abdurrahman Şukrî ve İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'dir.

.....

70 Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 415-419; Heddâre, *Dirâsât*, s. 15-18.

71 İsâ, *el-Arûzü'l-Arabî*, s. 235.

72 Abdüssafâ, “eş-Şi'rû'l-Arabî”, s. 11-12.

73 Romantik ekol ve alt başlıkları için bk. Abdüssafâ, “eş-Şi'rû'l-Arabî”, s. 12-15.

2.1.2. Apollo Grubu: Ahmed Zekî Ebû Şâdi'nin öncülük ettiği bu hareketin takipçileri Mısır'da İbrâhim Nâcî, Ali Mahmûd Tâhâ, Muhammed Hasan İsmâil ve Muhammed el-Hemşerî; Sudan'da Yûsuf Beşîr; Tunus'ta Ebû'l-Kâsım eş-Şabbî ve Yemen'de Ahmed eş-Şa'bî'dir.

2.2. Dış Romantik Ekol: Lübnan ve civarından Amerika kıtasına göç eden Araplar'ın edebî faaliyetleri neticesi doğmuş olup "medresetü'l-mehcer" (göçmen ekolü) adıyla anılmıştır. "Edebü'l-mehcer" (göçmen edebiyatı) denilen bu ekol, Amerika kıtasının güneyinde ve kuzeyinde birçok şair tarafından temsil edilmiştir.

2.2.1. Kuzey Mehcer: Kuzey Amerika'daki göçmen Araplar, kurdukları "er-Râbitatü'l-kalemiyye" (kalem birliği) adındaki edebî platform aracılığıyla seslerini duyurmaya, bu çerçevede edebî ürünlerini sergilemeye çalışmışlardır. Söz konusu grubun en tanınmış şairleri Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâil Nuayme, İliyyâ Ebû Mâzî ve Nesîb Arîza'dır.

2.2.2. Güney Mehcer: Güney Amerika'daki göçmen Araplar da kuzeydekilere benzer şekilde, "el-Usbetü'l-Endelûsiyye" (Endülüs grubu) adında edebî bir cemiyet kurarak seslerini duyurmaya, bu çerçevede edebî ürünlerini sergilemeye çalışmışlardır. Anılan grubun tanınmış şairleri ise Reşîd Selîm el-Hûrî, Şefîk el-Ma'lûf ve İlyas Ferhat'tır.

3. Realist Ekol: "Yeni ekol, özgür insan ekolü, serbest insan ekolü" adlarıyla da bilinir. II. Dünya Savaşı'nın bitimiyle revaçtan düşen romantizmin yerini almıştır. Öncülüğünü II. Dünya Savaşı sonrası realizme yönelen geçmişin romantizm mensuplarının yaptığı bu ekolün takipçileri Mısır'da Salâh Abdüssabûr ve Ahmed Abdülmu'tî Hicâzî; Filistin'de Fedvâ Tûkân ve Selmâ el-Hadrâ; Lübnan'da Halîl Hâvî, Yûsuf el-Hâl ve Ali Ahmed Saîd'dir.⁷⁴

Anılanlar içerisinde geçmişten yeniden diriltme misyonu ile yola çıkan neo-klasik ekol şiirde doğal olarak geçmişin formatına bağlı kalarak aruz veznini kullanmıştır. Romantik ekole mensup şairler arasında da Endülüs grubunun benzer bir ihya düşüncesine sahip olduğu, dolayısıyla şiirlerinde aruza bağlı kaldıkları söylenebilir. Bu ikisi dışında kalan ekollere mensup şairler ise şiirlerini, kendilerini

.....

74 Abdüssafâ, "eş-Şi'rü'l-Arabî", s. 16-18.

geçmişin kayıtlarından bağımsız hissederek ritim, âhenk ve hece sayısını, ifade etmek istedikleri mânalara göre bizzat kendileri belirleyip katı bir kafiye düzenine bağlı kalmaksızın nazmetmişlerdir.⁷⁵

Bu yenilik arayışlarında modern şaire Endülüs'ün müveşşah ve zecelleri ilham kaynağı olmuştur. Söz gelimi Bustânî, serbest vezinde yazılmış *İlyada*'yı Arapça'ya müveşşah tarzında çevirmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Amerika'da yaşayan mehcer şairleri, meramlarını ifade için müveşşah gibi Endülüs'e has şiirlerden hayli istifade etmişlerdir.⁷⁶

Modern dönem şiirinde görülen yenilikler vezinden çok formla alâkalıdır. Vezin bağlamındaki yenilikler, klasik dönemdeki anlayışlardan çok da uzaklaşmamıştır. Söz gelimi bu dönemde daha önce görülmedik bir vezin terkip edilmiş değildir. Yeni olan yönler ya müveşşahlarda olduğu gibi bir şiirde birden fazla vezin kullanmak, ya da zecel gibi kafiye ve vezinden bağımsız serbest şiir nazmetmek biçiminde özetlenebilir.

IV. Aruz Literatürü

Halîl b. Ahmed'in aruzu keşfi ve *Kitâbü'l-Arûz*'u yazmasıyla başlayan telif süreci günümüze kadar büyük bir külliyyatın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Özellikle bazı eserler, didaktik açıdan fonksiyonel olmaları dolayısıyla çok sayıda şerh ve hâşiyeye konu olmuştur.

Aşağıda aruz ilmi literatürünün toplu bir listesi çıkarılmaya çalışılmıştır. Eserler bir liste halinde takdim edilirken müelliflerin ölüm tarihi esas alınarak eskiden yeniye doğru bir sıralamaya tâbi tutulmuştur. Bir esere ait şerh ve hâşiyeler verilirken tarihlendirmede genel listeye ait değil, benzerleri arasında yapılmış sıralamaya itibar edilmiştir. Benimsenen yöntem aşağıdaki tabloda daha net biçimde görülebilir:

.....

75 Abdüssafâ, "eş-Şi'rü'l-Arabî", s. 11-18.

76 İsâ, *el-Arûzû'l-Arabî*, s. 236.

Müellif	Ölüm tarihi	Eser
Yazar adı (müellif 1)	545 h.	<i>Kitap 1</i>
Yazar adı (şârih 1.1)	597 h.	<i>Kitap 1'e ait şerh, hâşiye vb.</i>
Yazar adı (şârih 1.2)	616 h.	<i>Kitap 1'e ait şerh, hâşiye vb.</i>
Yazar adı (şârih 1.3)	649 h.	<i>Kitap 1'e ait şerh, hâşiye vb.</i>
Yazar adı (müellif 2)	546 h.	<i>Kitap 2</i>
Yazar adı (müellif 3)	554 h.	<i>Kitap 3</i>
Yazar adı (müellif 4)	578 h.	<i>Kitap 4</i>
Yazar adı (şârih 4.1)	597 h.	<i>Kitap 4'e ait şerh, hâşiye vb.</i>
Yazar adı (şârih 4.2)	616 h.	<i>Kitap 4'e ait şerh, hâşiye vb.</i>
Yazar adı (müellif 5)	583 h.	<i>Kitap 5</i>

A. Arapça Kitaplar Şerh ve Hâşiyeleri

Müellif	Ölüm Tarihi (hicrî)	Eser
Halîl b. Ahmed	175	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Mufaddal ed-Dabbî	178	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade	215	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Ebû Ömer Sâlih b. İshak en-Nahvî el-Basrî el-Cermî	225	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Mâzinî, Ebû Osman Bekir b. Muhammed en-Nahvî	249	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Sâbit b. Ebû Sâbit Saîd el-Kûfî	250	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Bendenîcî, Ebû Bîşr Yemân b. Ebû'l-Yemân el-Bağdâdî	284	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Ezdî	285	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>

Sâbit b. Kurre el-Harrânî	288	<i>Kitâb fi'l-Arûz</i>
İbnü'l-Cârüd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nîsâbü'rî	307	<i>Kitâb fi'l-Arûz</i>
Ca'd, Ebû Bekir Muhammed b. Osman b. Müsebbih eş-Şeybânî	311	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Ebû İshak İbrâhim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc	311	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
İbn Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed	322	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs	331	<i>Mîzânü's-şî'r ve envâi'l-arûz</i>
İbnü'l-Müneccim Ali b. Abdullah	352	<i>er-Red ale'l-Halîl fi'l-arûz</i>
Dekkâk, Ali b. Ubeydullah b. Ubeyd el-Gaffâr el-Bağdâdî	354	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Vefrâvendî, Yûnus b. Ahmed b. İbrâhim	385'ten önce	<i>el-Vâfi fi ilmi'l-arûz</i>
Sâhib İsmâil b. Abbâd	385	<i>el-İknâ' fi'l-arûz</i>
a.mlf.	385	<i>el-Arûzü'l-kâfi</i>
İbn Cerv, Ubeydullah b. Muhammed el-Esedî	387	<i>el-Muvazzah fi'l-arûz</i>
İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman	392	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
İsmâil b. Hammâd el-Cevherî	393	<i>Kitâbü Arûzi'l-varaka</i>
Muvaffak el-Âmirî, Ebû'l-Ceyş Mücâhid b. Abdullah	406	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Kahendezi, Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Abdullah	420	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Âmîdî, Ebû Saîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed	423	<i>Tenkîhu'l-belâga fi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Ebû'l-Alâ el-Maarri, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman	449	<i>Miskâlû'n-nazm fi'l-arûz</i>
Ebû Âmir el-Cürcânî, Fazl b. İsmâil et-Temîmî	458'den sonra	<i>Urûku'z-zeheb min eş'âri'l-Arab</i>

İbnü'l-Haddâd, Muhammed b. Ahmed b. Osman	480	<i>Kitâb fi'l-Arûz</i>
Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali	502	<i>el-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Taberî, Muhyiddin Abdülkâdir b. Yahyâ b. Mükerrrem eş-Şâfiî	1033	<i>Keşfü'l-hâfi min kitâbi'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Mürşidî, Abdurrahman b. İsa b. Mürşid el-Ömerî	1037	<i>Şerhu'l-Kâfi fi'l-arûz</i>
İsâmî, Abdülmelik b. Cemâleddin b. Sadreddin b. İsâmüddin el-İsferâyînî	1037	<i>el-Menhelü's-Şâfi ale'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Arîşî, Muhammed b. Ahmed el-Esedî	1295	<i>eş-Şâfi fi şerhi'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Feyyûmî, Abdülber b. Abdülkâdir b. Mahmûd el-Mısrî el-Hanefî	1305	<i>Şerhu'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî	1268	<i>el-Vâfi fi şerhi'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Şevkî el-Mardinî, Ömer b. Muhammed el-Müftî	1272	<i>Şerhu'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Decânî, Hüseyin b. Selîm b. Selâme b. Süleyman	1060	<i>Şerhu'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Mardinî, Abdüsselâm b. Seyyid Ömer b. Muhammed el-Hanefî	1071	<i>el-Kavlü'l-vâfi bi-şerhi'l-Kâfi fi'l-arûz</i>
Kavukcuzâde, Muhammed b. Halîl b. İbrâhim	1252	<i>Şerhu'l-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
İbn Kattâ', Ebû'l-Kâsım Ali b. Ca'fer b. Ali es-Sa'dî	515	<i>el-Arûzü'l-bâri' bi'l-ihisâr ve'l-câmi'</i>
Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî	538	<i>el-Kıstâs fi'l-arûz</i>
İzzî, İzzeddin Abdülvehhâb b. İbrâhim ez-Zencânî	655	<i>Tashihu'l-mikyâs fi tefsiri'l-Kıstâs</i>
Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ebû Tâhir Ahmed b. Hıdır el-Bağdâdî	539	<i>Kitâbü'l-Arûz</i> (Abbâsî halifelerinden el-Muktefi-Billâh için yazılmıştır)
Ebû'l-Ceyş el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Endelüsî	549	<i>Arûzü'l-Endelüsî</i>

Dāvūd el-Mağribî		Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Hatîr b. Muhammed en-Nisâbürt		Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Seyyid Şerîf el-Fâsî		Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Kefevî Ahmed b. Muhammed		Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Şümnavî, İbrâhim Hakkı b. Hüseyin		el-Mizân alâ Arûzi'l-Endelüst
Lârendî, Şemseddin Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî	720	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Şerefeddin Dāvūd b. Mahmûd el-Kayserrî	751	Şerhu'l-Arûz li'l-Endelüs
Abdülmuhsin el-Kayserrî	755	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Celâleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî	864	Şerhu Arûzi'l-Endelüst (Tamamlanamadan müellifi vefat etmiştir)
Alâeddin Çelebi, Alâeddin Ali b. Hüseyin el-Amâsî	875	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Kâsım b. Kutlubogâ el-Hanefî	879	el-Kâfî ve ahsenü'l-hüsnâ ve şerhu'l-Endelüsiyye li'ş-şeyh Kâsım b. Kutlubogâ
Muhibbüddin el-Basravî	879	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Basravî, Muhammed b. Halîl b. Muhammed ed-Dımaşkî	889	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî	891	Fethu'n-nukûz fî şerhi'l-arûz
İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrâhim el-Halebî	971	el-Hadâiku'l-insiyye fî keşfi hakâiki'l-Endelüsiyye
Hicâzî, Muhammed b. es-Seyyid Mûsâ b. Muhammed	1065	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Solakzâde, Halîl b. Muhammed	1095	Şerhu Arûzi'l-Endelüst
Mostârî, Muhammed b. Halîl el-Kâdî el-Hanefî	1099	Fehmü'l-elmaî fî şerhi Arûzi'l-Endelüst

Karsî, Dâvûd b. Muhammed el-Hanefî	1169	Şerhu'r-Risâleti'l-Endelüsiyye fi'l-arûz
Râgıb Paşa, Muhammed Râgıb b. Muhammed Şevkî er-Rûmî	1176	Şerhu Arûzi'l-Endelüsî
Salâhî er-Rûmî, Abdullah b. Abdûlazîz er-Rûmî	1197	Şerhu Arûzi'l-Endelüsî
Yorgancızâde, Ali Hicâbî b. Abdullah el-İzmirî ed-Denizlî	1253	Şerhu Aruzi'l-Endelüsî
Yemli hazâde, Mustafa Kâmil el-Büstânî	1294	Keşfü'l-gumûz fi izâhi muğlakati'l-arûz / Şerhu Arûzi'l-Endelüsî
Ali Sâib es-Sivâst	1316'dan sonra	Muntazam Kayıtlı Arûz-i Endelüsî
İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Saîd eş-Şentemerî	549	Kitâbü'l-Arûz
Zebîdî, Muhammed b. Yahyâ b. Ali b. İmrân	555	Kitâbü'l-Arûz
İbnü'l-Kattâ' Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Fadl	558	Arûzu'bn el-Kattâ'
İbn Hamdûn, Muhammed b. Ali b. Hamdûn	564	Kitâbü'l-Arûz
Beyhakî, Ali b. Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Muhammed	565	Kitâbü'l-Arûz
İbnü'd-Dehhân, Ebû Muhammed Saîd b. Mübârek b. Ali en-Nahvî	569	Dürûs fi'l-arûz
a.mlf.	569	Kitâbü'l-Arûz
Râvendî, Fazlullah b. Ali b. Ubeydullah el-Hasenî	571	el-Mûcezü'l-kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi
Ebû'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî	577	el-Makbûz fi'l-arûz
Ebû'l-Feth Osman b. İsâ el-Balîttî	599	Arûzu Ebû'l-Feth
Ecdâbî, İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed b. Abdullah	600	Kitâbü'l-Arûz es-sagîr Kitâbü'l-Arûz el-kebir
Cûlyânî, Abdûlmün'im b. Ömer b. Abdullah el-Endelüsî	603	Câmiu enmâtî's-sâil fi'l-arûz ve'l-hutab ve'r-resâil

Müntecebü'n-nahvî, Ebû'l-Mürcâ Sâlim b. Ahmed b. Sâlim	611	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Şerîfî, Ahmed b. Abdülmü'min b. Mûsâ el-Kaysî	619	<i>Şerhu Arûzi's-şî'r ve ileli'l-kavâfi</i>
Aylânî, Ebû'l-İz el-Muzaffer b. Cemâa b. Ali	623	<i>Muhtasar fi'l-arûz</i>
Ziyâeddin Abdullah b. Muhammed el-Hazrecî	626	<i>er-Râmize fi'l-arûz ve'l-kâfiye / el-Manzûmetü'l-Hazreciyye</i>
Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-İcî eş-Şâfiî	674	<i>Ref'u hicâbi uyûni'l-gâmize an künûzi'l-gâmize</i>
Şerîf el-Endelûsî, Muhammed b. Ahmed es-Sebtî	760	<i>Şerhu'l-Hazreciyye</i>
Tâhir b. Hasan b. Habîb el-Halebî	808	<i>Şerhu'l-Hazreciyye</i>
Muhammed b. Ebû Bekir ed-Demâmî	828	<i>el-Uyûnü'l-gâmize alâ habâya'r-Râmize</i>
Nüvâcî, Muhammed b. Hasan b. Ali b. Osman, Şemseddin el-Mısıfî	859	<i>Şerhu'r-Râmize fi'l-arûz</i>
İznîkî, Muhammed b. Kutbeddin Muhammed	885	<i>el-İşârâtü'l-hâize li-şerhi'r-Râmize a'nî arûze'l-Hazreciyye</i>
Basravî, Muhammed b. Halîl b. Muhammed ed-Dımaşkî	889	<i>Fethu'l-vâfi bi-tavzihi Râmizeti'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Aynî	893	<i>Şerhu'l-Hazreciyye</i>
a.mlf.	893	<i>Muhtasaru Bedî' Şerhu'l-İcî</i>
Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Belevî	908'den sonra	<i>Şerhu'l-Hazreciyye (Hicrî 908'de tamamlandı.)</i>
Kadî Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî	926	<i>Fethu Rabbi'l-berîyye bi-şerhi'l-Kasîdeti'l-Hazreciyye</i>
Delectî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Osmânî	949	<i>Ref'u hâcibi'l-Uyûni'l-gâmize an künûzi'r-Râmize fi ilme yi'l-arûz ve'l-kâfiye</i>
Abbâsî, Abdürrahîm b. Abdurrahman b. Ahmed Ebû'l-Feth el-Mısıfî	963	<i>Şerhu Kasîdeti'l-Hazreciyye</i>

Vahyîzâde, Muhammed b. Ahmed el-Eznîk		<i>el-İşârâtü'l-hâize li şerhi halli'r-râmize (h. 975'de tamamlandı.)</i>
Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed en-Nâkûst		<i>Şerhu'l-Hazreciyye</i>
İsâmî, Abdülmelik b. Cemâleddin b. Sadreddin b. İsâmüddin el-İsferâyînî	1037	<i>Şerhu'l-Hazreciyye</i>
Lekhenvî, Allâme Nakşibend b. Atâullah	1126	<i>Şerhu'l-Hazreciyye fi'l-arûz</i>
İbn Mu't, Zeyneddin Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Abdülmu'tî ez-Zevâvî	628	<i>Kitâbü'l-Arûz nazmen</i>
Hüsâmeddin el-Arîkî, Abdullah b. Zeyd b. Mehdi	640	<i>er-Râmize kasıde fi'l-arûz</i>
İbn Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer el-Mâlikî	646	<i>el-Maksidü'l-celîl fi ilmi'l-Halîl</i>
Abdüllatîf b. Ali b. İbrâhim		<i>et-Teysîrû'd-dâfi' li'd-dâhiye fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kâfiye</i>
Ahmed b. Saîd b. İsmâil		<i>İzâhu's-sebîl</i>
Meçhul		<i>Şifâü'l-alîl ve sekâü'l-ğalîl</i>
Meçhul		<i>Şerhu'l-Maksidü'l-celîl fi ilmi'l-Halîl</i>
İbn Vâsıl, Cemâleddin Muhammed b. Sâlim el-Hamevî	697	<i>ed-Dürri'n-nadîd fi şerhi'l-Kasîd</i>
Hillî, Hüseyin b. Ali b. Dâvûd Takıyyüddin	710	<i>Kurretü ayni'l-Halîl fi şerhi'n-nazmi'l-celîl li'bn Hâcib fi'l-arûz</i>
Muhammed b. Ebû'l-Mehâsin et-Tîbî	715	<i>Şerhu Kasıdeti'bn Hâcib</i>
Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. el-Melik el-Efdal	732	<i>Şerhu Manzûmeti'bn Hâcib</i>
Ehû'l-Mu'rib, Muhammed b. Muhammed el-Sefaksî	744	<i>Şifâü'l-alîl Şerhu'l-Maksidü'l-celîl fi ilmi'l-Halîl</i>

a.mlf.	744	<i>el-Mevridü's-sâfi fî arûzi'bn Hâcib ve'l-kavâfi</i>
İbnü't-Türkmânî, Ahmed b. Osman b. İbrâhim b. Mustafa el-Mardîni	744	<i>Şerhu Arûzi'bn Hâcib</i>
Bedreddin el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî	749	<i>Şerhu Kastdeti'bn Hâcib</i>
Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Makarrî	770	<i>Şerhu Arûzi'bn Hâcib</i>
Cemâleddin Abdürrahîm b. Hasan b. Ali el-İsnevî	772	<i>Nihâyetü'r-râgıb fî şerhi Arûzi'bn Hâcib</i>
Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî	855	<i>Maksîdüt-tâlib fî şerhi Kasîdeti'bn Hâcib</i>
Solakzâde, Halîl b. Muhammed	1095	<i>Ta'likât alâ Nihâyeti'r-râgıb fî şerhi Arûzi'bn Hâcib</i>
İmâm Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Haydar es-Sâgânî	650	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
Hüccetüddin İsâ b. Muallâ b. Mesleme en-Nahvî	650	<i>Tebyînü'l-gumûz fî ilmi'l-arûz</i>
Kasrî, Feth b. Mûsâ b. Hammâd, Necmeddin Ebû'n-Nasr el-Mağribî	663	<i>Manzûme fî ilmi'l-arûz</i>
Hurafî, Ahmed b. Mübârek b. Nevfel el-Hazrecî	664	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah b. Abdullah	672	<i>el-Arûz</i>
Eminüddin Muhammed b. Ali el-Mahallî	673	<i>Urcûze fî'l-Arûz / Şifâü'l-alîl fî ilmi'l-Halîl</i>
Ebherî, Kâdî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kîlî	673	<i>Kâfiyetü'n-nühûd fî mesâilî'l-arûz</i>
Sameî, Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî el-Yemenî	676	<i>el-Gâye ve'l-emsâl fî'l-arûz</i>
İbn Mâlik, Muhammed b. Cemâleddin Muhammed, Bedreddin en-Nahvî	686	<i>Mukaddime fî'l-arûz / Arûzü'bn Mâlik</i>
Sadreddin Muhammed b. Rûkneddin Muhammed es-Sâvî	699	<i>es-Sâviyye fî ilmi'l-arûz</i>

Ebü'l-Meâlî el-Kazvîni	699	<i>ed-Dürretü'l-fertde fî şerhi'l-Kasîde (Şerhu's-Sâviyye fî ilmi'l-arûz)</i>
Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî	749	<i>Şerhu's-Sâviyye fî ilmi'l-arûz</i>
İbn Rıdvân, Abdullah b. Yûsuf b. Rıdvân	801	<i>el-Kâfî fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfî fî şurûhi Arûzi's-Sâvî</i>
Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî	855	<i>Kitâbü'l-Hâvî fî şerhi kasîdeti's-Sâvî</i>
Ubeydullah Abdullah b. Abdülkâfî b. Abdülmecîd el-Ubeydî	901	<i>Şerhu's-Sâviyye fî ilmi'l-arûz</i>
a.mlf.	901	<i>el-Kâfî fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfî</i>
Necmeddin Saîd b. Muhammed es-Saîdî		<i>Şerhu arûzi's-Sâvî</i>
Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Arûzî el-Kerhî	699	<i>ed-Dürretü'l-fertde fî şerhi'l-kasîde</i>
Kuzâî, Muhammed b. Muhammed b. İdrîs b. Mâlik	707	<i>el-Hitâmü'l-mefzûz an hulâsati ilmi'l-arûz</i>
a.mlf.	707	<i>Zühretü't-tarf ve zehratü'z-zarf fî bastî'l-cümel mine'l-arûzi'l-mühmel</i>
Hillî, Hüseyin b. Ali b. Dâvûd Takıyyüddin	710	<i>İklîlün-nâcî fî'l-arûz</i>
Semhûdî, Süleyman b. Mûsâ b. Behrâm	736	<i>Urcûze fî'n-nahv</i>
Bârizî, Hibetullah b. Abdürrahîm b. İbrâhim b. Hibetullah el-Hamevî	738	<i>Kitâbü'l-Arûz</i>
İbnü'l-Muhâcir el-Endelüsî, Abdullah b. Muhammed el-Vâdî	739	<i>el-Vecîzetü'l-kâfiye fî'l-arûz ve'l-kâfiye</i>
Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Gırnâtî	745	<i>el-Ebyâtü'l-vâfiye fî'l-kâfiye</i>
İbn Basîs el-Yemenî, Ahmed b. Osman b. Ebû Bekir ez-Zebîdî	768	<i>Manzûme fî'l-arûz ve'l-kavâfî</i>

İbn Akîl, Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mahmûd	769	<i>el-Müsâid, Şerhu Teshîli'l-fevâid li'l-Esferâyînî</i>
Tâhir b. Hasan b. Habîb el-Halebî	808	<i>Urcûze fi'l-arûz</i>
a.mlf.	808	<i>Nâfiletü'l-arûz</i>
Muhammed b. Ebû Bekir ed-Demâmînî	828	<i>Cevâhirü'l-buhûr fi'l-arûz</i>
a.mlf.	828	<i>Ma'dinü'l-Cevâhir</i>
İbnü'l-Mukrî, İsmâil b. Ebû Bekir b. Abdullah eş-Şercî	837	<i>Unvânü's-şerefi'l-vâfi fi'l-fıkh ve'n-nahv ve'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
İbn Arabşah, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dimaşkî	854	<i>Celvetü'l-emdâhi'l-cemâliyye fi hulleteyi'l-arûz ve'l-Arabiyye</i>
Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî	855	<i>Mizânü'n-nusûs fi ilmi'l-arûz</i>
Nüveyrî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, Kemâleddin Ebû'l-Kâsım el-Kâhîrî el-Mâlikî	857	<i>Urcûze fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
a.mlf.	857	<i>Şerhu'l-Mukaddimâti'l-kâfiye fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
Havâs, Şehâbeddin Ahmed b. Abbâd b. Şuayb Ebû'l-Abbas es-Sâbî el-Kâhîrî	858	<i>el-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi / Mukaddime fi'l-arûz</i>
Burhâneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâî	885	<i>Ref'u'l-lisâm an arâisi'n-nizâm</i>
Felecî, Ahmed b. Abdullah	892	<i>Nazmü'l-Kâfi fi ilme yi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>
a.mlf.	892	<i>Şâfiye Kasîde fi'l-arûz</i>
Mevlâ Ahmed b. İsmâil el-Kûrânî		<i>eş-Şâfiye fi'l-arûz (Hicrî 893'te vefat eden Sultan Mehmed Han için nazmedildi)</i>

Hısnî, Cemâleddin Hüseyin b. Ali b. Abdurrahman	936	eş-Şâfi fî ilmi'l-arûz ve'l-kavâfi
Behrân el-Yemenî, Muhammed b. Yahyâ Muhammed b. Ahmed	957	eş-Şâfi fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi
Takiyyüddin Hüseyin b. Ali el-Hısnî		eş-Şâfi fî ilmi'l-arûz ve'l-kavâfi (Hicrî 956'da yazıldı)
İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf	971	el-Haddâiku'l-ünsiyye fî keşfi'l-hakâiki'l-Endelüsiyye fî'l-arûz
Arûzî, Abdüsselâm b. Ali b. Hüseyin	991'den sonra	Keşfü'l-gumûz fî ilmi'l-arûz
İmam Muhibbüddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ahmed b. İmam		Tuhfetü'l-habîbi'l-melhûz fî ilmeyi'l-mîzân ve'l-arûz (Hicrî 1000'de tamamlandı)
Hâlidî, Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf es-Safedî	1004	Kitâb fî'l-Arûz
Kuûd el-Mâlikî, Ahmed b. Ebû Bekir es-Senefî	1007	el-Mukaddimetü'l-kâfiye fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kâfiye
a.mlf.	1007	Mukaddime fî'z-zihâfât ve'l-ileli'l-arûziyye
Şebrâmellî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali	1021	er-Recezû'l-mefrûz fî ilmi'l-arûz
Tablâvî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Mağribî	1027	Şerhu Te'sisi'l-murûz fî ilmi'l-arûz
İsâmî, Abdülmelik b. Cemâleddin b. Sadreddin b. İsamüddin el-İsferâyînî	1037	Teshilü'l-urûz ilâ ilmi'l-arûz
Mürşidî, Abdurrahman b. İsa b. Mürşid el-Ömerî	1037	Manzûme fî'l-arûz
İbn Cem'an, İbrâhim b. Abdullah b. İbrâhim ez-Zebîdî	1083	Hidâyetü'l-hâir ile'l-fek min ahru'fî'd-devâir fî'l-arûz
Fazl b. Abdullah et-Taberî	1084	et-Tebcîl li-şe'ni fevâidi't-teshîl fî'l-arûz
Menfelûtî, Ahmed b. Muhammed	1118	el-İ'lân bi-niami'llâhi'l-Kerîmi'l-Mennân fî'l-fıkh ve'l-arûz ve'n-nahv ve't-tasrîf ve'l-mantık ve tecvîdi'l-Kur'an
Tavvâkî, Abdürrahîm b. Muhammed ed-Dımaşkı	1123	Nazmu Şerhi Urcûzeti'l-Felîbî fî'l-arûz

Begrecî, Kâsım b. Muhammed el-Halebî	1169	<i>Şifâü'l-ilel fî nazmî'z-zihâfât ve'l-ilel fî'l-arûz</i>
Bandırmavî, Ziyâeddin Hamîd b. Şeyh Yûsuf b. Hamîd b. Emrullah	1172	<i>Mühimmâtü'l-Kâfî fî'l-arûz ve'l-kavâfî</i>
Râgıb Paşa, Muhammed Râgıb Paşa b. Muhammed Şevkî er-Rûmî	1176	<i>et-Tevfîk ve't-tahkîk fî'l-arûz</i>
Medârf, İbrâhîm b. Mustafa b. İbrâhîm el-Halebî	1190	<i>Hâşiyetü'l-Hülletî's-sâfiye fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kâfiye</i>
Ayderûsî, Abdurrahman b. Seyyid Mustafa b. Şeyh b. Mustafa b. Ali b. Zeynelâbidîn	1192	<i>el-Urûz fî ilmi'l-kâfiye ve'l-arûz</i>
Gümüşhânevî, İbrâhîm b. Seyyid Ya'küb el-Ârifî	1205	<i>Zehratü'l-arûz</i>
Tahhân Ali b. Abdullah el-Mısrî	1207	<i>Manzûme fî'l-arûz</i>
İsfahânî, Ebû Tâlib b. Hâc Muhammed et-Tebrîzî	1221	<i>el-Kâfî fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfî (Farsça)</i>
İbn Sened, Muhammed b. Sened el-Vâilî	1242	<i>İkdü'l-cîd fî ilmi'l-arûz nazmen ve şerhan</i>
Sâbât el-Basrî, Cevâd Sâbât b. İbrâhîm Sâbât b. Muhammed Sâbât	1250	<i>Enmûzecu's-Sâbâtî fî'l-arûz ve'l-kavâfî</i>
Ma'rûf el-Berzencî, Muhammed b. Mustafa b. Ahmed el-Hüseynî	1254	<i>Nazmü'l-arûz</i>
Sem'ünî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Vağlîsî	1264	<i>İtmâmü üns fî hudûdî'l-Kuds fî'l-arûz ve'l-kavâfî</i>
a.mlf.	1264	<i>Temhîdû'l-arûz ilâ fenni'l-arûz</i>
Nâsîf el-Yâzicî	1287	<i>el-Lâmia fî şerhi'l-cemâa fî'l-arûz</i>
Habîb b. Nâsîf el-Yâzicî	1288	<i>Şerhu Urcûze mutavvele li-ebîhi fî'l-arûz</i>
Demenhûrî, Muhammed b. Muhammed Ebû Âişe	1288	<i>İrşâdû's-şâfi alâ metni'l-Kâfî fî ilmi'l-arûz ve'l-kavâfî</i>
Muhammed Necef el-Meşhedî	1292	<i>Hulâsatü'l-arûz</i>

Muhammed b. Sâdullah el-Muradâbâdî	1293	<i>Muhassalü'l-arûz</i>
Senelizâde, Tâhâ b. Ahmed b. Muhammed Kasîm	1300	<i>Manzûme fi'l-arûz</i>
Cornelius van Allen van Dyck	1313	<i>Muhitü'd-dâire fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kâfiye</i>
İbn Münîr ed-Dımaşkî	1321	<i>Hâletü'l-arûz fi hükmi's-si'ri'l-makrûz</i>

B. Arapça Risâleler

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Sînâ	428	<i>Risâle fi'l-urûşi'l-arûz</i>
Ebû'l-Alâ Ahmed b. Muhammed el-Maarrî	449	<i>Risâletü'l -arûz</i>
Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî	898	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
Karamânî, Süleyman b. Ali	924	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
Lem'î, Dervîş Muhammed b. Mahmûd	967	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
Mevlânâ Seyfî		<i>Muhtasarü'r-Risâle</i>
Ebû'l-İz Muzaffer b. İsmâil		<i>Arûzü'l-Câmî</i>
Lem'î el-Bursevî, Muhammed b. Mahmûd b. Osman	977	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
İbn Mîmî el-Basrî, Abdülkâdir b. Ahmed b. Ali el-Hanevî	1085	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
Feyyûmî, Halîl b. İbrâhim	1161	<i>Risâle fi'l-arûz</i>
Medârî, İbrâhim b. Mustafa b. İbrâhim el-Halebî	1190	<i>Risâle fi'l-arûz</i>

C. Türkçe ve Farsça Eserler

Vahîd et-Tebrîzî		<i>el-Muhtasar</i> (Farsça)
Ali b. Hüsameddin el-Amâsî		<i>Risâle fî ilmi'l-arûz</i> (Osmanlıca)
Anonim		<i>es-Sûkherû's-sâfi fî'l-luga ve't-tıb ve'l-arûz ve'l-kavâfi</i> (Türkçe)
Abdülhamîd b. Abdurrahman el-Unküdfî	763	<i>Silkû'l-cevâhir fî'l-arûz</i> (Farsça)
Sürûrî, Mustafa b. Şa'bân	969	<i>Bahrû'l-maârif</i> (Türkçe)
İsâm el-Üsküdârî, İsâmuddin Mustafa b. Abdullah b. Sâlim el-Üsküdârî	1203	<i>Şerhu Arûzi'l-Endelûsî Tercemesi</i>
Ahmed Sâfî et-Tokadî	1276	<i>Câm-ı Muzaffer Şerhu Risâleti'l-arûz li'l-Câmî</i> (Türkçe)
Vâcid Ali el-Hindî	1305	<i>İrşâdü'l-Hânkânî fî'l-arûz</i> (Farsça)
Hüseyin Tural	-----	<i>Arap Edebiyatında Aruz</i>

D. Tezler

Muammer Sarıkaya	yüksek lisans 1998	<i>Muhsin al-Kayserî'nin "Şarh Aruz al-Andalûsî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi</i>
Ali Hikmet Şah	yüksek lisans 2000	<i>Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli Bölümündeki Aruz Dair Yazma Eserler</i>
İhsan Doğru	yüksek lisans 2011	<i>İbn Mukrî'nin Arûz, Nahiv ve Kâfiyeyi Konu Alan "Unvân el-Şeref el-Vâfi" Adlı Eseri</i>
Sevim Özdemir	doktora 2001	<i>Necm el-Din Said b. Muhammed el-Sadî'nin Şerh Aruz el-Savi İsimli El Yazma Eserinin Metin Tenkidi</i>

Bibliyografiya

- Abdüssafâ, Necmeddin el-Hâc, “eş-Şi’rûl-Arabî ve’tticâhâtü’l-cedîde fî asri’n-nehdati’l-edebîyye”, *Jurnal Nady al-adab*, sy. 2 (2004), s. 11-18.
- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî târihu’l-Arab kable’l-İslâm*, I-X, y.y., 1413/1993.
- Atîk, Abdülazîz, *İlmü’l-arûz ve’l-kâfiye*, Beyrut: Dârü’n-nehdati’l-Arabîyye, 1987.
- Çetin, Nihad M., “Arûz”, *DİA*, 1991, III, 424-437.
- Demir, Ramazan, “Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Hal-dûn’un Dil Teorisi”, *Usûl*, sy. 11 (2009), s. 95-116.
- Düzgün, Osman, *İbn ‘Arabî’nin Muvaşşahaları* (yüksek lisans tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Endelüsî, Ebû’l-Ceyş Abdullah b. Muhammed, *Arûzü’l-Endelüsî*, nşr. Musa Alak, İstanbul 2011.
- Enîs, İbrâhim, *Müsika’s-şi’r*, Kahire: Mektebetü’l-Enclü el-Mısriyye, 1952.
- Hakkî, Adnân, *el-Mufasssal fî’l-arûz ve’l-kâfiye ve fûnüni’s-şi’r*, Beyrut: Dârü’r-Reşîd, 1987.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, I-IV, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Mizânü’z-zeheb fî sinâati şî’ri’l-Arab*, nşr. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf, Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1997.
- Heddâre, M. Mustafa, *Dirâsât fî’l-edebî’l-Arabîyyi’l-hadîs*, Beyrut: Dârü’l-ulûmî’l-hadîs, 1990.
- Hizâm, İmrân Abdülkerîm, “Keşfü’l-gumûz an asli mustalahi’l-arûz”, *Mecelletü Câmiati Zî Kâr*, sy. 4 (2010), s. 12.

- İbn Cinnî, *Kitâbü'l-Arûz*, nşr. Ahmed Fevzî el-Hîb, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1989.
- İbn Fâris, *Mu'cemü makâyisi'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VI, y.y.: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-II, Dimaşk: Dâru ya'reb, 2004.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ'*, nşr. ve şerh Ahmed M. Şâkir, I-II, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – Hâşim M. eş-Şâzilî, I-VI, y.y.: Dârü'l-maârif, ts.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1981.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasan, *İyârü's-ş-i'r*, nşr. Abbas Abdüssâtir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982.
- İbnü'd-Demâmîni, *el-Uyûnü'l-gâmize alâ habâya'r-Râmize*, nşr. Has-sânî Hasan Abdullah, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr: Bidâyetü kısmi şuarâi's-Şâm şuarâü Dimaşk ve's-şuarâi'l-ümerâ' min benî Eyyûb*, nşr. Şükrî Faysal, Dimaşk: Matbûatü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye, 1968.
- İsâ, Fevzî Sa'd, *el-Arüzü'l-Arabî ve muhâvelâtü't-tetavvur ve't-tecdîd fih*, İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1998.
- Kartâcennî, *Minhâcû'l-bülegâ' ve sirâcû'l-üdebâ*, nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca, Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 2008.
- Koçak, A. Yaşar, "Endülüs Muvaşşahaları", *Nüşa*, sy. 3 (2001), s. 111-118.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-ş-i'r*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Mahallî, Muhammed b. Ali, *Şifâü'l-galil fî ilmi'l-Halîl*, nşr. Şa'bân Salâh, Beyrut: Dârü'l-cfl, 1991.

Mustafa, Mahmûd, *Ehdâ sebîl ilâ ilmeyi'l-Halîl*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1996.

Nâsîf, Ali en-Necdî, *Târîhu'n-nahv*, Kahire: Dârü'l-maârif, ts.

Nûdehî, *Manzûmetü'd-dürreti'l-arûziyye*, şerh Şeyh Nûrî eş-Şeyh Bâbâ Ali Karadâgî, Erbil: Mektebetü't-tefsîr, 2004.

Özdemir, Abdurrahman, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabîa el-'Âmirî*, Ankara: Araştırma Yay., 2007.

Sâib, Ali, *Muntazam Kayıtlı Arûz-i Endelüsî ve Metn-i Kâfî fî ilmi'l-kavâfî*, İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1316.

Salâh, Cevâd Salâh, *Dirâse takvîmiyye li-menheci'l-arûz li'l-merhale-ti's-sâneviyye fî muhâfazâti Gazze min vicheti nazari muallimi'l-lugati'l-Arabiyye* (yüksek lisans tezi), Câmia İslâmiyye, Gazze, 2009.

Şevâbîke, M. Ali – Enver Ebû Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz ve'l-kâfiye*, Amman: Dârü'l-Beşîr, 1991.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1405/1985.

Tebrîzî Hatîb, *el-Kâfî fî'l-arûz ve'l-kavâfî*, nşr. Hassânî Hasan Abdullah, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.

Toprak, M. Faruk, “Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış”, *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXII/1-2 (1988), s. 157-175.

Vâsîl, Sa'd b. Abdullah, *Mevsûatü'l-arûz ve'l-kâfiye*, <http://elibrary.medi.u.edu.my/books/SDL1337> (02.06.2015).

Ya'küb, Emîl Bedî', *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî ilmi'l-arûz ve'l-kâfiye ve fûnüni's-şî'r*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.

Zemahşerî, *el-Kistâs fî ilmi'l-arûz*, nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1989.

Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Kahire: Dâru nehdati Mısır li't-tab' ve'n-neşr, ts.

İleri Okuma Önerileri

Atfık, Abdülazîz, *İlmü'l-arûz ve'l-kâfiye*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1987.

Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Mîzânü'z-zehab fî sînâati şî'ri'l-Arab*, nşr. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1997.

Sarıkaya, Muammer, *Muhsin al-Kayseri'nin "Şarh Aruz al-Andalûsi" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi* (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 1998.

Şevâbike, M. Ali – Enver Ebû Süveylim, *Mu'cemü mustalahâtî'l-arûz ve'l-kâfiye*, Amman: Dârü'l-Beşîr, 1991.

Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Aruz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Üsküdârî, İsmâüddin, *Arûz-ı Endelûsî Şerhi ve Tercemesi*, İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1286.

Ya'küb, Emîl Bedî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî ilmi'l-arûz ve'l-kâfiye ve fûnûni's-şî'r*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.

7

VAZ' İLMİ

Abdullah Yıldırım

Istanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Giriş

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde, lafzın mânaya delâleti meselesi lugat, sarf-nahiv, belâgat, mantık, fıkıh usulü gibi ilimlerde muhtelif cihetlerden inceleme konusu yapılmıştır. Bu çerçevede lafızlar müfret ve mürekkep kısımlarına ayrılmış, hem maddeleri hem de suretleri (form) cihetinden mânaya delâletleri “dil” ve “söz” bağlamında ayrıntılı şekilde tahlil edilmiştir. Bu sebeple lafız-mâna ilişkisinin, bu geleneğin ana mihverini teşkil ettiği, birden fazla disiplini ilgilendirmesi ve kendi içinde pek çok alt sorunu barındırması sebebiyle bir problematik oluşturduğu söylenebilir.¹

Mezkûr tartışmalar içerisinde, lafzın mânaya delâletinin ilkesi olarak vaz' olgusunu konu edinen risâleler ayrı bir literatür oluşturmaktadır. Söz konusu risâlelerde biri nazarı diğeri amelî olmak üzere iki temel husus göze çarpar. Tartışmanın nazarı boyutunu, lafızların mânaları karşılığında tayin olunma şekillerinin (aksâmü'l-vaz') tespiti ve bu çerçevede gündeme gelen meseleler oluşturur. Amelî yön ise, dilde bir anlamı gösteren (müsta'mel) bütün lafızların bu bağlam içerisinde tasnif ve tahlilinden ibarettir.

.....

1 Bu konuda çağdaş bir araştırma ve yorum için bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53 vd.

Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'si ile başlatılabilecek olan vaz' edebiyatı, bu metin üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmaları ve telif edilen müstakil metinlerle sürmüştür, İcî tarafından tespit edilen meseleler sonraki düşünürler, özellikle Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından muhtelif boyutlarıyla tartışılmış, bu tartışmalara yeni birtakım meselelerin de ilâve edilmesiyle birlikte literatürün hem kapsamı genişlemiş hem de muhtevası derinlik kazanmıştır. Takip eden süreçte, özellikle Osmanlı döneminde yaşamış âlimler mârifetiyle, vaz'iyye edebiyatında üretilen bilgi birikimi müstakil bir ilim olarak tedvin edilmiştir (ilmü'l-vaz').² Böylece bizâtihi vaz' olgusunun kendisi ve kısımları, bir ilim olarak vaz'ın temel araştırma konusu haline gelmiştir. Nitekim bu yapısal değişikliğin, yazılan metinlerin iç düzenine de yansıdığı görülmektedir.

Bu çalışma, bir vaz' ilmine giriş metni olarak tasarlanmıştır. Bu itibarla, çalışmanın temel amacı, vaz' ilminde tartışılan meseleleri, literatürün tarihsel gelişimini de göz önünde bulundurarak ana hatlarıyla tasvir etmektir. Yukarıda işaret edildiği üzere, müstakil bir yazım geleneği olarak vaz'iyye edebiyatının İcî'nin mezkûr risâlesiyle başladığı doğrudur. Ancak hiç kuşkusuz, lafzî delâletin ilkesi olarak vaz' olgusu, başından itibaren müslüman düşünürlerin farkında oldukları bir mesele olmuştur. İlk dönemlerden itibaren vaz' ve ilgili kelimelerin terim anlamlarıyla kullanılması, dil ve anlam sorunu etrafında yapılan tartışmalarda mutlak olarak dikkate alınması, bu durumu açık bir biçimde göstermektedir. Bu sebeple, dilin vaz'îliği düşüncesinin, İslâm geleneğinde başından itibaren örtük şekilde de olsa mevcut olduğu söylenebilir.³ Şu halde vaz' tartışmasının İcî öncesi döneme uzanan tarihsel kökleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu amaçla öncelikle vaz' tartışmasının anlamını bulduğu genel çerçeve, nazarî ve tarihsel bağlam içerisinde tespit edilecektir. Bu

.....

2 Vaz'ın bir ilim olarak tanımlandığı örnek bir metin için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73-78; ilgili metin ayrıca tahkik edilerek yayımlanmıştır (bk. Alak, "Meşihat Müsteşarı Eğinî İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili", s. 29-76).

3 Bu konuda çağdaş bir değerlendirme için bk. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 1-41.

çerçevede ilk olarak vaz' tartışmasının dayandığı temel kabuller / ilkeler ve hangi soru ekseninde geliştiği anlatılacak, öte yandan dilin kurucusu (vâzî') kimdir sorusu etrafında yaşanan tartışmalar özetlenecek, böylece vaz' tartışması derken kastedilen şeyin mahiyetine işaret edilecektir. İkinci olarak vaz' tartışmasının doğrudan içeriği ve meselelerinin tarihsel gelişim sürecine geçilecektir. Bu çerçevede vaz' tartışmasının nasıl ortaya çıktığı ve *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'nin bu süreçte neyi başardığı anlatılacak, akabinde vaz' bilgisinin nasıl bağımsız bir ilim olarak tedvin edildiği ve bu süreçte katettiği mesafe üzerinde durulacaktır. Bir sonraki aşamada ise bir nispet olarak vaz'ın tarafları ve delâlet ile irtibatı üzerinde durularak kavramsal içeriği tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Makalenin gövdesini oluşturan kısımda vaz' ilminin temel meseleleri anlatılacaktır. Bu çerçevede mutlak vaz' olgusunun kategorileri tespit edilecek ve ilgili tartışmalar aktarılacak, akabinde söz konusu kategorilerin semeresi konumunda bulunan müfret ve mürekkep lafızların vaz' bakımından incelenmesi ve aralarındaki farkların ortaya konmasına geçilecektir.

İslâm düşüncesi ve ilimlerinin bütünü dikkate alındığında vaz' tartışmasının pek çok boyutundan söz edilebilir. Böyle bir amacın çok daha kapsamlı çalışmaları gerektirdiği açıktır. Ancak buradaki inceleme konusu, belirli meselelerin toplamından ibaret olan vaz' ilmidir. Bu sebeple, çalışmada esas itibarıyla müstakil bir literatür olarak vaz' risâleleri ve bu risâlelerde tartışılan meseleler dikkate alınacaktır. Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde nahiv, belâgat, mantık ve fıkıh usulü metinlerine de müracaat edilecektir.

I. Umumi Çerçeve

Yukarıda kısmen işaret edildiği üzere, vaz' risâlelerinde temel mesele, dilde kullanılan müfret ya da mürekkep lafız türlerinin mevzû lehlerini (yani medlûlleri) tahlil etmek ve bu temel amaca mukaddime teşkil etmesi bakımından lafızların mânaların karşılığı olarak tayin (vaz') edilme şekillerinin teorik düzeyde tespitidir. Vaz' edebiyatının ilk müstakil metni kabul edilen İcî'nin meşhur risâlesine bakıldığında, bu durum açıkça görülecektir. Muhakkik el-İcî'nin vaz' olgusunu ilmi / felsefi bir mesele olarak ortaya koyması ve lafızları bu bakımdan tasnif etmesi pek çok tartışmayı beraberinde getirmiş, bu durum

süreç içerisinde vaz' olgusu etrafında hacimli bir problem alanının (mesâil) oluşmasına yol açmıştır. Nitekim vaz' ilmi derken kastettiğimiz bütûn, bu meselelerin toplamından ibarettir.⁴

Lafız-mâna kavramları ve aralarındaki ilişki hakkında konuşmak, esasen müstakil bir varlık mertebesi olarak dilin (el-vücûdül-lafzî) temeli ve ilkesi hakkında konuşmak demektir. Çünkü dil "lafız" ve "mâna" unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşur. Mânasız bir lafız ya da lafız olmayan bir mâna ilkece mümkün olmakla birlikte, böyle bir şey dilin parçası olamaz. Bu sebeple, İcî'nin bir mesele olarak lafızların vaz'ından bahsetmesi ya da vaz' olgusunu üzerinde tartışılacak bir konu olarak tespit etmesi, zımnen dilin tabiatına ve kökenine ilişkin belirli bir tutumu ifade eder. Bu tespitten hareketle, vaz' tartışmasının anlaşılmasına mukaddime teşkil etmesi bakımından, İslâm geleneğinde lafız-mâna ilişkisinin ilkesi ve dilin kökeni / tabiatı hakkında cereyan eden bazı temel tartışmalara temas etmek yerinde olacaktır.

A. Lafzî Delâletin İlkesi Nedir?

Mezkûr tartışmalardan ilki, delâletin lafzın zatından / tabiatından mı yoksa vaz' adı verilen tayin işleminden mi kaynaklandığı sorusudur. Sorunun öncüllerini şöyle açmak mümkündür.⁵

.....

4 İbn Sînâ, herhangi bir konuda belirli bir usule (yöntem) dayanan ve kendi içinde sistemli bir bütünlük oluşturan bilgilerin toplamı mânasında ilmin (el-ilmül-müdevven) üç temel parçadan (eczâül-ulûm) oluştuğunu söyler. Bunlar "mevzû" (konu), "mesâil" (meseleler / problemler) ve "mebâdî"dir (ilkeler) (İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 98; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, s. 102 vd.). Ancak ilim derken kastedilen, söz konusu ilmin meseleleridir. Çünkü ilim, son tahlilde meselelerin toplamından ibarettir. Konu ve ilkelerin ilmin parçası sayılması, ikinci dereceden bir adlandırmadır. Bu durumun sebebi, konu ve ilkelerin ilimde asıl amaçlanan şeye (maksûd) yani meselelere sıkı şekilde bağlı olmalarıdır (Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7).

5 İslâm geleneğinde, dilin insan açısından zorunlu oluşu meselesi, pek çok âlim / düşünür tarafından, insanın gerek dünya gerek âhiret hayatı bakımından dile muhtaç oluşu üzerinden ayrıntılı şekilde tasvir edilmiştir (söz konusu açıklamalar için bk. Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 223-224; Mevlânâ Abdürrahîm, *Serh*, s. 197-200; Molla Lutfi, *el-Metâlib*, metin, s. 13).

Dilin delâleti açıktır. Buna göre insan tabiatı gereği toplum içinde yaşar (el-insânü medeniyyün bi't-tab'). Toplum halinde yaşamak da haberleşmeyi zorunlu kılar. Çünkü insan, hayatını sürdürrebilmek için ihtiyaç duyduğu hususları tek başına temin edemez, dolayısıyla hemcinsleriyle yardımlaşmak zorundadır. Bu da ancak, kişinin nefsindeki maksatları muhataplarına iletmesi suretiyle mümkün olur. Beden, işaret ve yazı dili gibi sözsüz iletişim imkânları bulunmakla birlikte, insanlar arası haberleşme önemli ölçüde dil / konuşma vasatında gerçekleşmektedir.⁶ Şahıslar arasında lafza dayalı bir anlam aktarımı (iletişim) söz konusu olduğuna göre, bir durum tespiti olarak lafzın mânaya delâlet ettiği söylenebilir.⁷

.....

- 6 Ses olgusuna dayalı bir yapı olarak dilin haberleşme aracı olmak bakımından işaret / beden dili ve yazı gibi araçlarda bulunmayan muhtelif üstünlükleri vardır. Bunların başında dilin, duyu ile algılanmayan mâkulleri ifade edebilme özelliği gelmektedir. Bununla birlikte dil, konuşma esnasında mevcut bulunmayan uzaktaki kişi ya da nesneler hakkında konuşma imkânı vermesi yanında mutlak olarak mevcut bulunmayan meselâ “anka kuşu” gibi varlıkları da ifade eder. Yazı ya da işaret dilinin bu konuda elverişsiz olduğu açıktır. Bunlara ilâveten dil, bütün haberleşme araçlarından daha kolaydır, çünkü bedenimiz dışında özel bir alet kullanmayı gerektirmez. Ayrıca insanın fizyolojik yapısıyla uyum içindedir. Ses yüksek ya da kısık şekilde kullanılabilir. Böylece konuşma ortamında bulunan kişilerden isteğe göre hepsinin ya da bazılarının duyması temin edilmiş olur. Ayrıca sesin farklı şekillerde tonlanması suretiyle cümleye lafızların ifade etmediği mânalar katma imkânı vardır. Diğer iletişim yollarında ise kâğıt, kalem vb. birtakım araçlar kullanmak gerekmektedir. Bu da iletişimi zorlaştırır. Öte yandan konuşma, iletişim sona erdikten sonra geride iz bırakmadan uçup gider. Yazı vb. araçlar ise ardında fiziksel bir iz bırakır ve bu durum hesapta olmayan kişilerin konuşmanın içeriğine vâkıf olmaları gibi istenmeyen sonuçlar doğurabilir (dilinin diğer iletişim araçlarına üstünlüğü konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 223 vd.; Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 197 vd.).
- 7 Delâlet kavramı, İslâm geleneğinde başta mantıkçılar, dilci ve usulcüler olmak üzere âlimler tarafından ayrıntılı tahlillere tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede gösterenin niteliğine bağlı olarak delâlet sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayri lafzî) kısımlarına ayrılır. Burada özel olarak dilin vaz'ı ve delâleti inceleneceğinden, yalnızca sözlü delâlete yani lafzın mânaya delâletine temas edilecek, lafız dışında kalan işaret, sembol vb. unsurların delâleti meselesine girilmeyecektir.

Ancak vaz' tartışması bakımından asıl mesele, delâletin tespiti değil bu durumun nasıl mümkün olduğu sorusudur. Daha açık bir deyişle, insanın telaffuz ettiği bir ses (lafız), belirli bir mânayı nasıl göstermekte ve bu durum başkaları tarafından nasıl anlaşılabilir olmaktadır? Kısaca lafzın mânayı göstermesinin ilkesi nedir?

Aklî taksim gereği, sorunun felsefî olarak iki muhtemel cevabı vardır: Mânaya delâlet ya lafzın varlığına ait bir nitelik olup doğrudan lafzın kendisinden kaynaklanacak ya da lafız ve mânâ arasında hiçbir doğal irtibat bulunmayıp söz konusu delâlet ilişkisi lafız dışında bir özne tarafından tesis edilecektir (vaz'). Nitekim İslâm geleneğinde söz konusu ilke bu iki ihtimal dahilinde tartışılmıştır.

Delâletin bizâtihi lafızdan kaynaklandığını iddia etmek, mânaya delâletin lafızda içkin olduğunu diğer bir deyişle lafzın başka herhangi bir sebeple değil, sadece lafız olduğu için delâlet ettiğini söylemek demektir. Bu da, lafızla mânâ arasındaki delâlet ilişkisinin kendiliğinden, zorunlu ve sürekli olarak var olduğu anlamına gelir. Çünkü zattan kaynaklanan, zat dışında başka bir sebeple ortadan kalkmaz. Delâletin, lafzın mânâ karşısında tayin edilmesine (vaz') bağlı olduğunu iddia etmek ise, lafız ve mânâ arasında delâleti gerektirecek hiçbir doğal irtibatın bulunmadığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle hiçbir lafız, lafız olduğu için bir mânayı gösteremez. Bunun için vaz' adı verilen bir tayine ihtiyaç vardır. Bu durumda lafzın mânaya delâleti zorunlu değil, kendinde mümkün bir durum olmaktadır. Çünkü delâlet, lafzın zatına değil başka bir sebebe dayanmaktadır.

İşaret edilen aklî taksim çerçevesinde, İslâm geleneğindeki hâkim görüş, lafzî delâletin vaz'a bağlı olduğu yönündedir.⁸ Nitekim vaz' ilminin varlığı da bu ilkeye bağlıdır. Bu kabulün arka planında, mutlak varlığın dış varlık, zihin, dil ve yazı şeklinde tezahür ettiği dört temel mertebe ve bu mertebeler arasındaki delâlet ilişkisinin niteliği yer almaktadır.

Buna göre, zihindeki suretin / mânanın hâricî mevcutlara delâleti doğal ve zorunludur. Meselâ zihnimizdeki "ağaç" sureti zorunlu olarak dış varlıktaki "ağaç" cismini gösterir. Ne ağaç suretinin başka bir cismi göstermesi mümkündür ne de ağaç cismini başka bir suret

.....

8 Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 47-48.

gösterebilir. Söz konusu delâleti zorunlu kılan şey ise hâricî mevcut ve zihnî suret arasındaki ontolojik ilişkidir.

Meşşâf felsefeye göre suret tümel bir anlamdır ve hâricî mevcudu (cisim) var kılan iki unsurdan (diğeri madde) biridir. Hâricî mevcutlardan soyutlama (tecrit) yoluyla ayrıştıran suretler, faal akılla ittisal neticesinde, zihinde küllî bir kavram olarak hâsıl olur. Böylece dış varlıkta fiziksel olarak bulunan cisim, zihinde bir suret / anlam olarak temsil edilir. Bu, hâricî mevcut ile suret arasında ontolojik bir süreklilik olduğu mânasına gelmektedir. Zihinde bir mâna olarak bulunan suret, hariçte tahakkuk ettiğinde cisim olmaktadır. Şu halde suret ve cisim aslında aynı şeydir (mahiyet). Farkı oluşturan, cismin hâricî suretin ise zihnî varlığa sahip olmasıdır. Varlık tarzlarının farklı olması cisim ve surete ilişkin arazları da farklılaştırır. Ancak bu farklılık, zihinsel suret ve dış varlıktaki cismin aynı mahiyet olması gerçeğini değiştirmez. Durum böyle olunca zihindeki suretin dış varlıktaki mevcutlara delâleti insan iradesinden mutlak mânada bağımsız, zorunlu bir durum olmaktadır.

Ancak lafızların zihindeki suret ve mânalara delâleti (benzer şekilde yazının lafızlara delâleti) kendinde mümkün bir durumdur. Çünkü lafız ve mâna arasında yukarıdakine benzer bir ontolojik ilişki yoktur. Lafız, son tahlilde telaffuz edilen seslerden ibarettir. Ancak ses, zihindeki suret ve mânalardan soyutlama yoluyla elde edilmez. Bilakis ses, titreşim sebebiyle havada meydana gelen dalgalardan ibarettir.⁹ Bu durumda, lafız ve mâna arasında, delâleti tabii ve zorunlu bir durum olarak görmeyi gerektirecek hiçbir bağ yoktur. İşitme duyusuyla algılanması, yüksek-kısık, kalın-ince olması, kulağa hoş ya da çirkin gelmesi vb. sesin ses olmak bakımından sahip olduğu

.....

9 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 39. Havada meydana gelen bu dalgalar dinleyici tarafından algılandığında ses duyulmuş olur. Dalgalanmaya sebep olan şey ise sesi çıkaran özne tarafından gerçekleştirilen hareketin şiddetidir. Buna göre insan, hayvan vb. canlıların soluk borusu, ses telleri, ağız, dil vb. organları kullanarak havada meydana getirdikleri dalgalanmaya ses dendiği gibi, meselâ iki nokta arasında gerilmiş bir telin titremesi yahut rûzgârın esmesi sonucu oluşan dalgalar da ses kapsamına girmektedir. Ancak Mevlânâ Abdürrahîm'in belirttiğine göre lafız sadece insana mahsus bir ses türüdür. Meselâ kuşların şakımaları ya da diğer hayvanların çıkardığı sesler lafız olarak nitelenemez (*Şerh*, s. 39).

birtakım fiziksel ve estetik niteliklerden bahsedilebilir. Ancak sesin kendinde “mânaya delâlet etmek” gibi bir niteliği yoktur. Bu sebeple, dış varlık ve zihni suretler / mânalar evrensel olduğu halde dil ve yazı toplumlar arasında farklılık göstermektedir.¹⁰ Konuya bu veriler ışığında bakıldığında, lafzın mânaya delâletini lafzın zatına bağlamak, kendinde mümkün bir durumu zorunlu görmek demektir ki bu açıkça yanlıştır. Nitekim metinlerde vaz’ı ispat sadedinde öne sürülen gerekçeler bir bakıma, lafzî delâletin zorunlu görülmesi durumunda ortaya çıkacak sorunların / çelişkilerin dökümünden ibarettir.¹¹

.....

10 Konu hakkında bilgi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Yorum Üzerine*, s. 3-5. Bilginin (zihindeki suret) oluşumunda soyutlama ve faal akılla ittisalin (feyiz) rolü için bk. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45. Mutlak varlığın yukarıda işaret edilen mertebeleri ve bunlar arasındaki delâlet ilişkisinin zihni suretlerde zorunlu dolayısıyla evrensel, dil ve yazıda ise toplumlar arasında farklılık gösterdiği şeklindeki genel kabul sonraki süreçte İslâm kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir (örnek bazı açıklamalar için bk. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 5-6; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 57).

11 Söz konusu gerekçeler iki başlık altında tasnif edilebilir. Birincisi, doğal bir dilin diğer dillerle ilişkisinde ortaya çıkmakta (dış gerekçe), diğerleri ise dilin iç işleyişinden kaynaklanmaktadır (iç gerekçe). Dış gerekçeye göre bu kabul, dünyada birbirinden farklı dillerin konuşulduğu ve yazıldığı gerçeğini açıklayamamaktadır. Çünkü delâletin lafzın zatından kaynaklanması durumunda dumanın ateşi göstermesiyle “duman” lafzının “duman” mânasını göstermesi arasında hiçbir fark kalmaz. Diğer bir deyişle, bu durumda lafzın mânaya delâleti aklî yani zorunlu olur. Durum gerçekte de böyle olsaydı, o takdirde dünyadaki bütün insanların konuşulan her dili anlamaları daha doğru bir ifadeyle dünyada tek bir dilin geçerli olması gerekirdi. Çünkü nasıl ki uzaktan görülen duman -başka hiçbir bilgi gerektirmeksizin- herkese eşit şekilde ateşin varlığını gösteriyorsa, ister Türk ister Çin dilinde kullanılsın, bütün lafızların sadece lafız olmaları sebebiyle herkes için aynı şeyi göstermesi gerekirdi. Ancak durumun vâkıada böyle olmadığı açıktır. Dilin iç işleyişinden kaynaklanan gerekçeler ise özünde -delâlet lafzın zatına bağlandığı takdirde- her bir lafzın sadece tek bir mânaya delâlet etmesi, ötesine geçmemesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Zat tek olduğundan zattan kaynaklanan mâna da tek olmalıdır (İbn Sînâ, “Birden ancak bir çıkar”). Ancak bu durumun aksini gösteren pek çok durum söz konusudur. Buna göre dilde, “ayn” (göz, su pınarı, altın, hâricî nesne vb.) misalinde olduğu gibi, birden çok mâna arasında ortak kullanılan müşterek lafızlar vardır. Üstelik bu lafızlardan bir kısmının dile getirdiği mânalar ➡

Aklî taksimin ikinci şıkkı, lafzın mânâ karşısında tayin edildiği anlamına gelmektedir. Klasik dil söz konusu tayin işlemini vaz' olarak adlandırır. Peki, bu bağlamda lafızların vazedilmiş olmasının anlamı nedir?

Lafızların vazedilmiş olduğu iddiası bu bağlamda esas itibarıyla birbiriyle irtibatlı iki temel anlam taşır. Bunlardan birincisi, kelimelerin sonradan oluşturulmuş mevcutlar olduğudur. Buna göre kelimeler varlıkları kendinden menkul, ezeli ve ebedî şeyler değildir. Bilakis tarihin belirli bir evresinde belirli şahıslar (insan / toplum ya da Tanrı) tarafından meydana getirilmiş yani yaratılmışlardır. Nitekim bir lafzın vazedilmesi, belirli bir mânâyı göstermek üzere bir sesin icat edilmesi demektir. Bu süreçte anlamın varlığı lafzı önceler. Anlam zihinde belirginleştikten sonra bu anlamın karşılığı olarak bir lafız tayinine ihtiyaç duyulur. İhtiyaç duyulan lafzın tespiti, yeni bir lafız oluşturmak şeklinde gerçekleşir. Çünkü lafızlar, belirli bir yerde mevcut ve hazır şekilde beklemezler. Diğer bir deyişle, vaz'dan önce lafız yoktur. Şu halde lafzın vaz'ı ile icadı eş zamanlı olarak tahakkuk etmekte ve aynı anlamı taşımaktadır. Vaz'lığın ikinci ve asıl anlamı ise, birincisinin gereği olarak, lafızların mânaları göstermek gibi bir vasfı taşımadıkları, bu vafsin lafızlara sonradan yüklendiğidir. Buna göre aslında lafızlar mânalar karşısında eşit mesafededir. Dolayısıyla bir lafzın herhangi bir mânâyı göstermesi kendinde mümkün bir durumdur. Ancak vaz' işlemiyle bu eşitlik bozulmakta ve lafız mümkün mânalar içerisinde belirli bir mânâyı gösterir hale gelmektedir.¹²

•••••

birbirine zıttır (ezdâd). Meselâ Arap dilinde kullanılan “el-mevlâ” ismi hem “efendi” hem “köle” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda gündeme gelen bir başka sorun ise meramın ifade yolu olarak, hakikat dışında mecazın varlığıdır. Bilindiği gibi mecaz, lafzın, hakikatin kastedilmesine engel bir karine olduğunda, vazolunduğu ilk mânânın dışında başka bir mânâda kullanılmasıyla tahakkuk etmektedir. Benzer durum kinaye ve menkul lafızlar için de söz konusu edilebilir. Şu halde, bazı durumlarda lafzın zatı var olmaya devam ettiği halde lafız bilinen mânânın ötesine geçmektedir. Misalleri çoğaltmak mümkündür. Ancak öne sürülen bütün bu argümanların ifade ettiği ortak husus, lafzın mânaya delâletinin bizâtihi lafızdan kaynaklanmadığıdır (ilgili argümanlar için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181 vd.; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 466; Kazvîni, *el-İzâh*, s. 288; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 351-352).

12 Burada kurgulandığı şekliyle vaz' kavramının mukabili tab' ya da ➡

Lafız ve mânâ arasındaki delâlet ilişkisinin tabii ve zorunlu olmayıp bir irade tarafından kurulması ilk bakışta söz konusu ilişkisinin ilkece başka şekilde de kurulabileceğini ima etmektedir. Çünkü bir tayin işlemi olarak vaz' son tahlilde bir tercihten ibarettir. Tercih ise doğası gereği zorunlu değil mümkün bir fiildir. Dolayısıyla pek çok şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Ancak söz konusu imkân durumu, yalnızca lafızların ilk konuluşu bakımından geçerlidir. Dil teşekkül ettikten sonra oluşan yapıyı tevarüs eden ikinci nesiller açısından, mânâya delâlet mümkün değil bir tür zorunludur. Çünkü vaz'ın toplum tarafından kabul görmesi (muvâzaa) neticesinde lafızlar dilin parçası haline gelmekte, böylece bireysel iradeyi aşan bir toplumsallık oluşmaktadır. Bu sebeple hiçbir şahıs içerisinde doğduğu dil ortamını şahsî tercihiyle değiştiremez. Meselâ "kitap" kelimesini kullanıp bununla hiç ilgili olmayan "ev" mânâsını kastedemez. Bilakis geçerli bir haberleşme için verili dilin vaz' kurallarına uymak zorundadır. Böylece başta mümkün bir durum olan lafzın anlamı göstermesi, vaz'ın toplumsallaşması neticesinde bir tür zorunluluk seviyesine yükselir.¹³

.....

tabiat, dolayısıyla vaz'ın mukabili tabii olandır. Bu durumda vaz', bir bilinç ve iradeyle kurulan / inşa edilen her tür mevcudun / yapının genel vasfı olmaktadır. Tabiat ise, herhangi bir mevcudun Cenâb-ı Hakk'ın var ettiği haliyle, ne ise o olarak durumuna işaret eder. Buna göre, doğada mevcut bulunan kuşlar, ağaçlar, dağlar, denizler vb. canlı-cansız her şeyin varlığı ve sahip olduğu sıfatlar, insan iradesinden bağımsız olduğu için tabiidir. Ancak öte yandan dilde kullanılan lafızların delâleti, paranın satın alma gücü ya da trafik işaretlerinin taşıdığı mânâlar vb. şeyler insan iradesinin / uzlaşısının ürünüdür. Bu sebeple tabii değil vaz'ıdır. Vaz'ı ve tabii kavramları arasındaki bu karşıtlık, İbn Sînâ'nın felsefî ilimleri nazarı ve ameli şeklinde tasnif ederken kullandığı kavramsal yapıyı hatırlatmaktadır. Vaz' kavramı, her ne kadar İslâm geleneğinde daha çok dil ve anlam tartışmaları bağlamında gündeme gelse de, kavram burada işaret edilen çerçeve içerisinde oldukça kapsamlı ve derinlikli tahlillere elverişli gözükmektedir. Bu bağlamda sadece dil değil ve fakat bir bütün olarak hayatın diğer bir deyişle beşerî / toplumsal alanın izahı sadedinde önemli imkânlar barındırdığı söylenebilir.

- 13 "Bir tür zorunluluk" derken kastedilen, dildeki delâletin tabii değil iradeye dayalı bir zorunluluk olmasıdır. Diğer bir deyişle, toplumsal kabul gerçekleştikten sonra, dildeki herhangi bir kelimenin delâleti kuşkusuz şahısların tercihinin bağlı değildir. Burada toplumsal bir zorunluluk söz konusudur. Ancak bu zorunluluk, son tahlilde ateşin pamuğu yakması ➡

Buraya kadar anlatılanlar mânaya delâletinin lafzın zatından kaynaklanmadığını, bilakis düşünen / bilinçli bir öznenin tayini sonucu gerçekleştiğini göstermektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere, İslâm geleneğindeki hâkim görüş de bu istikamettir. Ancak, özellikle bazı fıkıh usulü metinlerinde, Mu'tezilî kelâmcı Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö. 250/864) bu genel kabulün dışında bir dil teorisi benimsediği ifade edilmektedir.¹⁴ Saymerî'ye nispet edilen "tabii dil görüşü"¹⁵ aynı zamanda kronolojik bakımdan dilin tabiatına / kökenine yönelik ilk sistematik açıklama denemesidir. Ancak Saymerî'nin tam olarak hangi tezi savunduğu açık değildir.¹⁶

Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de belirttiğine göre, Abbâd b. Süleyman şöyle düşünmektedir: Lafız ve mânâ (isim-müsemmâ) arasında bir tür irtibat / ilişki bulunmalıdır. Aksi takdirde, belirli bir mânaya delâlet etmek bakımından lafızlar arasında hiçbir fark olamaz. Diğer bir deyişle, bu durumda lafızlar, mânalar karşısında eşit mesafede düşünülmüş, her birinin potansiyel olarak bütün mânalara aynı şekilde delâlet edebileceği varsayılmış olur. Bu şartlarda,

.....
durumunda olduğu gibi, tabii bir durum değildir. Çünkü insanların ortak iradesine dayalı olarak oluşmaktadır. Halbuki ateşin yakıcılığı insan iradesinden bütünüyle bağımsızdır. İşte bu sebeple, dilin oluşturduğu zorunluluğu, tabii olanın mukabili olarak, "iradeye dayalı zorunluluk" şeklinde adlandırmak mümkündür.

14 Lafız-mânâ arasında tabii/zorunlu bir ilişki olduğu şeklindeki görüşün Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye isnadı için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181.

15 Metinlerde daha çok, "bazı Mu'tezilî âlimler" şeklindeki genel bir ifadeyle belirsiz bir gruba ancak çoğu zaman da açıkça Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye nispet edilen bu görüş, Seyfeddin el-Âmidî tarafından ayrıca "ilmû't-teksîr" ehli kimselere de nispet edilmiştir (Âmidî, *el-İhkâm*, I, 70). İlmû't-teksîr (diğer adıyla ilmû'l-cifr ya da ilmû'l-hurûf), harfleri konu edinir. Buna göre her bir harf, müstakil olarak belirli mânaya delâlet etmektedir. Bu ilimde, harflerin tevili yoluyla, âlemde olmuş ve olacak hadiselerin yorumu amaçlanmaktadır (ilmû't-teksîr hakkında bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "el-Cifr" md., I, 287). Ancak Karâfî, Âmidî'nin ilmû't-teksîr ehli derken hendese, hesap, misâha gibi matematik ilimleriyle (el-ilmû'r-riyâzî) uğraşanları kastettiğini aktarmaktadır (Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, s. 467).

16 Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye nispet edilen tabii dil görüşüyle ilgili genel bir değerlendirme için bk. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 8 vd.; Yıldırım, *Vaz' İlmi*, s. 151 vd.; Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, s. 158 vd.

belirli bir mânayı göstermek üzere lafızlardan herhangi birinin tayin (tahsis) edilmesi, sebepsiz bir tercih (tercih bilâ müreccih) olacaktır. Bu ise muhaldır. Eğer sorunu aşmak amacıyla lafız ve mâna arasında herhangi bir münasebetin varlığı kabul edilecek olursa bu tam da bizim kastettiğimiz şeydir.¹⁷

Fahreddin er-Râzî'nin söz konusu açıklamalara ilişkin yorumuna göre, Saymerî delâletin lafzın zatından kaynaklandığı görüşünü benimsemektedir. Nitekim Râzî, delâletin ilkesine yönelik aklı taksimi ele aldığı bölümde, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı görüşünün Abbâd b. Süleyman'a ait olduğunu açıkça belirtir.¹⁸

Metinlerde geçen ifadelerin zâhirinden anlaşıldığına göre, Abbâd b. Süleyman -vaz'ın mukabili olarak- lafzî delâletin bizâtihi lafzın kendisinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu, dilin vaz'îliği ilkesinin iptali mânasına gelmektedir. Ancak İslâm geleneğinde kendisine böyle bir görüşün nispet edildiği başka hiçbir düşünür söz konusu değildir. Öte yandan, yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen deliller çerçevesinde, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı iddiası savunulması güç hatta imkânsız görünmektedir. Nitekim Râzî'nin önemli yorumcularından Karâfî, böyle bir ihtimalin zor olduğunu öne sürmekte ve Saymerî'ye nispet edilen görüşün dilin vaz'îliğine ilişkin genel kabulün dışında görülemeyeceğini öne sürmektedir.¹⁹ Meselenin bir başka yönü ise ilgili rivayetlerin sıhhati konusundaki zaaftır. Çünkü düşünürün günümüze ulaşmış herhangi bir metni söz konusu değildir. Dolayısıyla hakkında bilinenler, bazı fıkıh usulü kaynaklarında aktarılan rivayetlerden ibarettir. Bu rivayetlerin gerçeği ne ölçüde yansıttığı ise bir başka sorudur. Bütün bu veriler ışığında meseleye bakıldığında, ilgili görüşün Abbâd b. Süleyman'a nispeti kuşkulu hale gelmektedir. Şu halde düşünürün gerçekte neyi söylediği ya da söylemiş olabileceği yeniden tahkik edilmelidir.

Meşhur dilbilimci Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm* isimli eserinde Abbâd b. Süleyman'a nispet edilen görüşü, isim vermeden "harflerin nitelikleri" çerçevesinde yeniden yorumlar.²⁰ Buna göre, dış varlıkta

.....

17 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 87 vd.

18 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181.

19 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 458-459.

20 Kazvî'nî meşhur eseri *Telhîsü'l-Miftâh*'ta, delâletin lafızların zatından kaynaklandığı şeklindeki görüşün zâhirine itibarla yanlış olduğunu belirtir. ➡

bulunan nesneler gibi harfler de sertlik-yumuşaklık, kalınlık-incelik vb. niteliklere sahiptir. Hikmete uygun davranmak için, lafızların vaz'ı esnasında söz konusu nitelikler dikkate alınmalıdır. Sekkâkî, Abbâd'a nispet edilen görüşün sarf ve ıstikak âlimleri tarafından dikkat çekilen bu duruma bir işaret ve gönderme olduğu kanaatindedir.²¹

Sekkâkî'nin de işaret ettiği üzere, lafız ve mâna arasında, benzer niteliklerin eşleşmesi mânasında doğal bir münasebet olduğu yönündeki kabul, esasında İslâm geleneğinde oldukça erken sayılabilecek dönemlerden itibaren söz konusu edilmiştir. Nitekim *el-Hasâis*'te bu meseleyi ayrı bir başlık altında inceleyen İbn Cinnî (ö. 392/1001) konuya ilk dikkat çekenlerin büyük dil otoriteleri Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) olduğunu ve daha sonra gelenlerin de bu meseleyi benimsediklerini söylemektedir. İbn Cinnî bu konuda kendisinin de çok sayıda örnek tespit ettiğini belirtmek ve konuya ilişkin bulguları misaller üzerinden izah etmektedir.²²

Sekkâkî'nin yorumuna göre, Saymerî'nin lafızların vazedilmediği dolayısıyla delâletin lafızın zatından kaynaklandığı gibi bir iddiası yoktur. Ancak o, lafızların mânanın karşılığı olarak tayin edilmesinin (vaz') mutlak mânada sebepsiz ve keyfî olmaması gerektiğini, bilakis bu tayin işleminde, "Belirli bir mânaya niçin şu lafız değil de bu lafız tayin edilmektedir?" sorusunun cevabı olabilecek bir gerekçenin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir.

Şu halde, Saymerî lafızların tayinini "tercih bilâ müreccih" olmaktan kurtarabilmek için lafız ve mâna arasında kurulacak irtibatın gerekçesini aramaktadır. Sarf ve ıstikak âlimlerinin, dildeki bazı lafızlarla nesnelerin nitelikleri arasında tespit ettikleri uygunluk ilişkisi, bu gerekçeyi temin etmiş gözükmektedir.²³ Görünüşe göre Abbâd, bu uygunluğu kendisi için bir hareket noktası olarak seçmiş ve la-

.....

Akabinde Sekkâkî'nin bu görüşü tevil ettiğine işaret etmekle yetinir. *el-İzâh* isimli eserinde ise Sekkâkî'nin mezkûr görüşü nasıl yorumladığını da kısaca açıklar (Kazvîni, *Telhişü'l-Miftâh*, s. 38; a.mlf., *el-İzâh*, s. 288-289).

21 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 466.

22 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 152 vd.

23 Bu uygunluk ilişkisinin, nesnelerin nitelikleri dışında bir başka yönü ise dilin rûzgâr uğultusu, gök gürültüsü, su şırıltısı vb. tabiattaki birtakım seslerin taklit edilmesi suretiyle oluştuğu şeklindeki kanaattir (İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46-47).

fız-mâna arasındaki delâlet ilişkisini mutlak olarak açıklamak üzere genel bir teoriye dönüştürmüştür. Sekkâkî, Abbâd b. Süleyman'a nispet edilen bu görüşü, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı gibi radikal ve savunulması imkânsız bir görüş olmaktan kurtarabilmek için, vâzın tayin esnasında lafız ve mânanın niteliklerini gözetmesi şeklinde yorumlamıştır. Bu durumda Saymerî'nin öne sürdüğü tez, vaz'ın iptali mânasına gelmemekte, bilakis bu işlem esnasında dilin kurucusuna yapacağı tercih için yol gösterici bir veri oluşturmaktadır. Ancak Fahreddin er-Râzî vb. düşünürler, söz konusu tayin işleminde vâzın özgür iradesini sınırlandıracak hiçbir unsur kabul etmemekte ve muhtemelen bu sebeple Abbâd'a nispet edilen görüşün vaz'ın kategorik olarak reddi anlamına geleceğini düşünmektedirler. Bu sebeple *el-Mahsûl* gibi fıkıh usulü ya da *Telhîsü'l-Miftâh* ve *el-Mutavvel* gibi belâgat kitaplarında, çoğu zaman da isim verilmeden, Süleyman b. Abbâd delâletin lafzın zatından kaynaklandığı tezinin tek savunucusu olarak tasvir edilmektedir.

Bu çerçevede meseleye bakıldığında lafız-mâna arasında, mutlak anlamda sebepsiz ve keyfî olandan zorunlu ve sürekli olana doğru muhtelif derecelerde tezahür eden bir ilişki yelpazesi öngörülebilir. Fahreddin er-Râzî örneğinde görüldüğü gibi, düşünürlerin çoğu, söz konusu ilişkinin mutlak mânada sebepsiz olduğu, dilin vaz'lığının son tahlilde bu mânaya geldiği görüşündedir. Bununla birlikte, lafızların tayininde lafız ve mâna arasında gözetilmesi gereken bir ilişki türünün bulunduğunu, nitekim yukarıda işaret edildiği üzere dilin doğuşunun -en azından başlangıç aşamasında bir bölümünün-doğadaki tabii seslerin taklidine dayandığını söyleyen düşünürler de söz konusudur.²⁴ Bu ve benzeri görüşler, lafızların vazedildiği genel kabulüyle uyum içerisindedir. Ancak eğer söz konusu ilişki zorunlu bir irtibat olarak tasavvur edilirse, bu takdirde vâzın iradesi yok sayıldığından dilin vaz'lığı ilkesi buharlaşır.

Saymerî tarafından teorize edilen doğal ilişki düşüncesi, dilde kullanılan pek çok lafzı açıklayamadığı için ve daha da önemlisi delâletin lafzın zatından kaynaklandığı iddiası kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan pek çok çelişkili durum sebebiyle tarihsel olarak etkin olamamıştır. Bu sebeple Saymerî erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış olmasına karşın bu tavır unutulmaya yüz tutmuştur.

.....

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46-47.

B. Meseleyi Doğru Kurmak:

Vaz' Sorusunun Dil-Anlam Tartışmasındaki Önceliği

Dilin tabiatına yönelik ilk tartışma bağlamında söylediklerimiz dikkate alındığında, yukarıda temas edilen akli taksimin, düşünce tarihi boyunca tartışma konusu olan lafız-mâna ilişkisinin doğal nitelikli mi yoksa sebepsiz ve uzlaşıya mı dayalı olduğu sorusundan daha esaslı olduğu görülür. Çünkü doğa-uzlaşma tartışması, lafız-anlam ilişkisinin “niteliğine”, delâletin lafızın zatından kaynaklanıp kaynaklanmadığı ise söz konusu ilişkinin “ilke”sine yönelik bir sorudur. Dolayısıyla bu iki sorunun birbirine denk düştüğü söylenemez. Daha açık bir deyişle, mânaya delâletin doğal olarak gerçekleştiği tezi, lafızların vazolunmadığı görüşüyle tam olarak uyuşmaz. Öte yandan lafızların vazolunduğu şeklindeki genel kabul de uzlaşma teorisi ile eşdeğer değildir. Çünkü lafızların vaz'lığı meselesi, doğa-uzlaşma tartışmasını kuşatan ve onu önceleyen bir sorudur. Bu çerçevede, ister doğalcıların dediği gibi lafız ve gösterdiği mâna birbirine doğal olarak uygun düşsün, ister lafız-mâna arasındaki irtibat bütünüyle sebepsiz ve keyfi olsun, her iki durumda da lafızın öncelikle icat edilmesi akabinde de anlamın karşılığı olarak tayin yani vazedilmesi zorunludur.²⁵ Çünkü -yukarıda öne sürülen argümanların da açık bir biçimde gösterdiği üzere- lafızların vazedilmediği görüşü hiçbir koşulda savunulamaz. Bu sebeple doğa-uzlaşma tartışmasını, burada belirtilen özel anlamıyla vaz' görüşünün mukabili değil alt başlığı olarak görmek gerekir. Benzer şekilde vaz' sorusu, dilin kim tarafından oluşturulduğu so-

•••••

25 Lafızların vazedildiği kabul edildikten sonra delâletin niteliği ikinci bir soru olarak tartışılabilir. Nitekim işaret edilen doğa-uzlaşma tartışması bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Söz konusu tartışmanın cevabını aradığı temel soru şudur: Lafız ve mâna arasındaki delâlet ilişkisi değerden bağımsız mutlak bir işaret etme / gösterme ilişkisinden mi ibarettir yoksa bu ilişkinin doğru-yanlış gibi nitelikleri söz konusu mudur? Bu soru lafız-mâna arasındaki delâlet ilişkisini bilgi değeri açısından tartışmayı gerektirmektedir. Öte yandan sorunun genel düşünce tarihinde özellikle de Platon'un *Kratylos* diyalogu bağlamında yapılan tartışmalardaki tezahürü ile İslâm geleneğinde ele alınışını birlikte değerlendirmek ilginç sonuçlar ortaya koyacaktır. Bu sorunu ayrı bir makale çalışmasında ele almayı umuyoruz (lafız-mâna arasındaki delâlet ilişkisini *Kratylos* özelinde epistemolojik bir okumaya tâbi tutan iki örnek çalışma için bk. Aysever, “Kratylos”, s. 153-166; Aslan, “Kratylos”, s. 40-48).

rusundan da önceliklidir. Dil, ister insanlar tarafından oluşturulsun ister Tanrı tarafından yaratılıp vahiy ya da zorunlu bir bilgi yoluyla insanlara öğretilsin, netice itibariyle her iki durumda da lafızlar vazedilmiş olurlar. Çünkü vaz', insana olduğu kadar Tanrı'ya nispeti de içermektedir.

Şu halde tartışmanın özünde lafızların vazedilip edilmedikleri meselesi yatmaktadır. Çünkü bu soru, bir nispet olarak delâletin, mutlak varlığın zorunlu ve mümkün kısımlarından hangisinde yer aldığını sormaktadır. "Zorunlu" ve "mümkün" kavramları, varlığa ilişkin en genel hükümlerdir. Var olduğu bilinen herhangi bir şey hakkında yapılacak felsefî bir soruşturmada bundan daha öncelikli ve temel bir soru düşünülemez. Bu sebeple, buradaki tartışma konusu açısından lafızların vaz'îliği cevaplanması gereken ilk sorudur. Konuyu doğru şekilde taksim edebilmek için, bu ilk sorunun yukarıda kısaca işaret edilen diğer muhtemel sorulardan ayrıştırılması gerekmektedir. Çünkü mezkûr sorular, klasik dille söylenecek olursa, vaz' meselesinin kasfîmi değil bilakis kısımlarıdır.

Sorunun taşıdığı anlamı, mukabilinde yer alan ihtimali yeniden gözden geçirerek bir parça daha belirginleştirmek mümkündür. Lafızların vazedilmediğini, bilakis delâletin doğrudan lafzın zatından kaynaklandığını iddia etmek, lafızların insan ya da Tanrı, bütün öznelere itibarlarından bağımsız olarak mânasını gösterdiği anlamına gelir. Lafızların varlığıyla anlama delâletlerinin eş zamanlı ve eş anlamlı oldukları hatırlanacak olursa, bu durumda lafızların hem varlığı hem de delâleti kendinden menkul olacaktır. Daha açık bir deyişle, hiçbir kelime hâdis olmayacak, platonik idelerde olduğu gibi, ezeli ve ebedî olarak mevcut olacak ve mutlak olarak anlama delâlet edecektir. Bu ise savunulması imkânsız bir görüştür. Çünkü lafızlar, son tahlilde, telaffuz edilen seslerden ibarettir. Telaffuz da insan ya da başka bir varlığı gerektirdiğinden, lafzın varlığı zorunlu olarak başkasına bağlı olmaktadır. Diğer bir deyişle, lafzın müstakil bir varlığı yoktur. Lafzın bir niteliği olan "mânaya delâlet" de lafzın varlığına bağlı olduğundan, varlığı başkasına bağlı olan lafzın delâlet niteliği de aynı şekilde başkasına bağlı olacaktır. Şu halde lafızların vaz'îliği sorunu, dil ve delâlet merkezli bütün soruların temelinde yer alır ve hepsinden önceliklidir.

C. Dilin Temeli Neye Dayanır ya da Kurucusu (Vâzî') Kimdir?

Mezkûr tartışmalardan ikincisi, dili vazeden iradenin kimliği üzerine cereyan etmiştir. Nitekim delâletin, lafzın mâna karşısında tayin edilmesine (vaz') bağlı olduğu kabul edildiğinde, akla gelecek ilk soru, bu tayin işleminin kim tarafından ve nasıl gerçekleştirildiği olacaktır. Dil düşünen / irade sahibi bir özne tarafından vazedildiğine göre, sorunun muhtemel cevabı, ya o dili konuşan insanlardan biri / bir grubu ya da Tanrı'dır. Esasen, burada tartışılan şey, dilin temelinde neyin yattığı, diğer bir deyişle dilin nasıl bir tabiata sahip olduğu meselesidir. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1001) sorunu incelerken "aslü'l-luga" (dilin esası / temeli) ifadesini kullanmaktadır. Dilin esası vahiy midir yoksa uzlaş mı?²⁶ Bu cümleyi dil aşkın (gayri mahlûk) bir varlık mıdır yoksa tarihsel (mahlûk) mi şeklinde okumak da mümkündür. Ancak klasik metinlere bakıldığında, sorunun daha çok vâzın kimliği (Tanrı mı insan mı?) etrafında yoğunlaştığı en azından bunu çağrıştıran bir dil kullanıldığı görülür.²⁷ Halbuki sorunun temelinde, dilin kimin tarafından vazedildiğinden önce, nasıl bir tabiata sahip olduğu meselesi yatmaktadır. Çünkü lafızlar, ister Tanrı ister insanlar tarafından vazedilmiş olsun, her iki durumda da dil tarihsel yani yaratılmış bir durum olarak tasavvur olunabilir. Ancak eğer dil yaratılmamış / aşkın bir varlıksa, bu durumda lafızların insanlar tarafından tayin edilmesi mâkul bir ihtimal olamaz.²⁸

Bu bağlamda gündeme gelen ilk teori, dilin oluşumunu temelde lafızların insan iradesi tarafından tayin edilmesine ve toplumsal uzlaşmaya dayandırdığı için "ıstılah" ve "uzlaşım teorisi" (conventionalist theory) şeklinde adlandırılmıştır. Bu görüşün ilk temsilcisi

.....

26 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40.

27 Pek çok metinde, meselenin "Dilin vâzı kimdir?" şeklinde ele alındığı görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*'de (I, 181) meseleyi incelerken, "Vâzın İncelenmesi" (في البحث عن الواضع) şeklinde bir başlık açmıştır. Benzer şekilde Süyûtî de *el-Müzhir*'de (I, 8) konuyla ilgili alıntılar yaptığı bölüme "Dili vazedenin beyan edilmesi" (في بيان واضع اللغة) cümlesiyle başlar.

28 Dilin kökenine ilişkin vahiy-uzlaş tartışmasının, dilin nasıl bir tabiata (aşkın ya da tarihsel) sahip olduğu meselesi olarak izahı için bk. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 23 vd.

olarak ünlü Mu'tezilî düşünür Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve takipçileri gösterilmektedir. İstılah teorisinin karşısında, dilin menşeinin insan iradesine değil ilâhî bildirime (vahiy ya da ilham) bağlı olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu teori, vahye dayalı olan mânasında "tevkîf" şeklinde adlandırılmıştır.²⁹ Bu düşünceyi ilk savunan kişinin Ebû Hâşim'in babası ve yine Mu'tezilî bir kelâmcı olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) olduğu söylenmektedir. Ancak asıl tartışma baba-oğul Cübbâîler arasında değil, Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Eş'arî kelâmının kurucu düşünürü Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve İbn Fûrek vb. takipçileri arasında yaşanmıştır.³⁰

Ebû Hâşim ve Eş'arî arasında dilin kökeni konusunda yaşanan tartışmanın,³¹ tarafların kelâm ilminde benimsedikleri tutum göz önünde bulundurulduğunda, herhangi bir dil tartışmasından çok daha fazla bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu durum, muhtemelen meselenin süreç içerisinde kelâmın hakikati (mahlûk olup olmadığı) sorunuyla bağlantılı şekilde tartışılmasından kaynaklanmış, böylece mesele önemli ölçüde kelâmî bir içerik kazanmıştır. Eş'arî'nin Ehl-i sünnet kelâmının kurucu düşünürü, Ebû Hâşim'in ise dönemin Mu'tezile imamı olduğu düşünüldüğünde, söz konusu tartışmanın Bâkılânî'ye (ö. 403/1012) gelinceye kadar revaçta olduğu X. asır

.....

29 Üçüncü bir tavır olarak, birbirine karşıt iki yaklaşımı birleştirme ve telif etme gayretleri de söz konusu olmuştur. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) tarafından temsil edilen bu anlayışa göre, dilin başlangıçta insanlar arası ilk bildirişim için zorunlu miktarı tevkife, bunun üzerine inşa edilen sonraki kısmı ise istılahaya dayalıdır. Ancak netice itibarıyla bu yeni bir teori olmayıp ilk ikisinin tâdil edilmiş bir versiyonundan ibarettir (ilgili görüş için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182).

30 Dilin kökeni konusundaki görüşlerin nispet edildiği kişiler için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40 vd.; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 31-34; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, s. 182 vd.; a.mlf., *et-Tefsrü'l-kebîr*, II, 161; Âmidî, *el-İhkâm*, s. 70-71; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 8 vd.; bu görüşlerin ilgili kişilere nispeti konusunda genel bir değerlendirme için bk. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 8 vd.; ayrıca bk. Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", s. 127-135.

31 Weiss'in dikkat çektiği üzere ("Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", s. 134) İbn Teymiyye, Ebû Hâşim ve Eş'arî arasında karşılıklı bir münazaranın gerçekleştiğini söylemektedir (ilgili yer için bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 103-104).

boyunca, ıstılah teorisinin Mu'tezile mezhebiyle ya da en azından Ebû Hâşim'in takipçileriyle, tevkif teorisinin ise Ehl-i sünnet düşüncesiyle birlikte anıldığı söylenebilir.³²

Ebû Hâşim-Eş'arî tartışmasını tetikleyen şey, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki meşhur ihtilâf ise, bu durumda mesele- nin iki farklı kelâm sisteminin zorunlu sonucu olarak tartışıldığı söylenebilir. Mu'tezile kelâmcılarına göre Cenâb-ı Hak -Kur'an'da ifadesini bulan Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi-³³ insanlar arasından seçtiği bazı kimselerle konuşmuş, onlara hitap etmiştir. Ancak bu durum Cenâb-ı Hakk'ın kadim bir sıfat olarak mütekellim olduğunu göstermez. Bilakis kelâm, diğer mahlûklar gibi Cenâb-ı Hak tarafından yaratılmıştır. Şu halde Cenâb-ı Hakk'ın konuşması, tarih içerisinde yarattığı bir söz ile gerçekleşmektedir. Mu'tezile kelâmcıları bu görüşün doğal bir uzantısı olarak Kur'an'ın da söz / kelâm olması bakımından mahlûk olduğu (yani yaratıldığı) tezini öne sürmektedirler. Bunun aksine Eş'arî kelâmcıları, Allah'ın zatı dışında kadim bir sıfat olarak kelâmın varlığını benimsemekte ve bu kabule dayalı olarak Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış ezeli kelâmı olduğunu iddia etmektedirler.³⁴

.....

32 İbn Cinnî ve Ahmed b. Fâris gibi dilcilerin konuyla ilgili açıklamalarının da gösterdiği gibi, tartışma her ne kadar kelâm çevreleriyle sınırlı kalmamış olsa da, yukarıda işaret edilen kelâmî karakterin ve Ehl-i sünnet-Mu'tezile ayrışmasının geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim geç dönem fıkıh usulü metinlerinde bu duruma işaret eden unsurlar bulunmaktadır. Süyûtî'nin aktardığına göre Ebû'l-Feth b. Burhân *Kitâbü'l-Vüsûl ile'l-usûl* isimli eserinde, ıstılah teorisini doğrudan Mu'tezile mezhebine nispet etmektedir (Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 20). Fahreddin er-Râzî ise, ıstılah teorisini doğrudan Mu'tezile mezhebine atfetmese de Ebû Hâşim ve takipçilerinin bu görüşü savunduklarını açıkça ifade eder (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182). Weiss ise, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve hocası Kâdî Abdülcebbar'ın da bu görüşü benimsediğini, dolayısıyla ıstılah teorisinin Mu'tezile mezhebinin ayırt edici vasfı sayılabileceğini belirtmektedir (ilgili yer için bk. Weiss, "Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", s. 133).

33 "Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah Mûsâ ile de doğrudan konuştu" (en-Nisâ 4/164).

34 Mezkûr ihtilâf ve tarafların görüşleri için bk. Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 58 vd.

Eğer dil insan / toplum iradesinin bir ürünü ise bu durumda Kur'an'ın ezelf kelâm olduğunu savunmak imkânsız hale gelmektedir. Çünkü insanlar tarafından inşa edilen bir dil hiç kuşkusuz hâdis bir varlıktır. Cenâb-ı Hak insanlara, konuştukları dilde hitap ettiğine göre, bu durumda Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı da hâdis yani yaratılmış olacaktır. Nitekim Mu'tezile kelâmcılarının tezi budur. Bu durumda, Cenâb-ı Hakk'a ait kadim bir sıfat olarak kelâmın varlığını ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğu tezini savunmak, dilin kaynağını ilâhî bildirimle dayandırmakla mümkün olabilir. Böylece, Eş'arî kelâmcılarının niçin vahye dayalı bir dil teorisi geliştirdikleri anlaşılır hale gelmektedir.

Tartışmanın tarafları, tezlerini ispatlamak üzere muhtelif aklı ve naklî deliller öne sürmüşlerdir.³⁵ Tevkif teorisinin en başta gelen ve bilinen naklî delili "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" (Bakara 2/31) âyetidir. Ahmed b. Fâris'in aktardığına göre, İbn Abbas bu âyeti tefsir ederken, âyette bahsedilen şeyin insanların günlük konuşmalarında kullandığı isimler olduğunu söylemiştir.³⁶ Kuşkusuz burada isim derken kastedilen, -fiili ve harfin mukabilinde- belirli bir kelime türü olarak isim değildir. Bilakis dildeki her kelime, mânâsının adı olarak düşünüldüğünde bir isim sayılabilir. Böylece Âdem'e öğretilen şey bir bütün olarak dil olmaktadır. Âyet, isimlerin (yani dil) Âdem'e (yani insanoğlu) Tanrı tarafından öğretildiğini dile getirmektedir. Şu halde dil, insanlar tarafından inşa edilmemiş, bilakis ona sonradan öğretilmiştir. Âyette her ne kadar, isimlerin Tanrı tarafından vazedildiği açıkça söylenmese de, metin böyle bir yoruma son derece elverişlidir.³⁷

.....

35 Burada mezkûr delillerden öne çıkanlar kısaca özetlenecektir. Konunun ayrıntıları için şu kaynaklara bakılabilir: İbn Cinnî, *el-Hasâis*; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*; Ali Kuşçu, *Unkûd*; Süyûtî, *el-Müzhir*.

36 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 32.

37 Dilin kökeninin ilâhî bildirim olduğunu savunanlar, bunun dışında başka âyetleri de delil olarak öne sürmüşlerdir. Bunlardan biri, Cenâb-ı Hakk'ın putperest kavmi, ilâhî hiçbir bildirim olmaksızın kendi başlarına koydukları isimler sebebiyle kınadığı şu âyettir: "Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir" (en-Necm 53/23). Bir diğeri ise, göklerin ve yerin yaratılmasıyla birlikte insanların renkleri ve dillerinin farklı oluşunu da Cenâb-ı Hakk'ın âyetlerinden olduğunu belirten şu âyettir: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığı ➡

Tevkîf teorisinin aklî delili, insanlar arasındaki her uzlaşının bir tür dili gerektirdiği kabulüne dayalıdır. Çünkü herhangi bir konuda uzlaşabilmek, evveleminde ilgili şahıslar arasında bir anlam aktarımını (iletişim) zorunlu kılar. İki insan hiçbir biçimde iletişim kuramıyorsa, bu durumda herhangi bir konuda uzlaşmaları / anlaşmaları mümkün olmayacaktır. Şu halde dilin insanların uzlaşısına dayalı olduğunu iddia etmek, öncesinde bir başka dilin varlığını gerektirir ki bu durum sonsuz bir geriye gidişe (teselsül) sebep olur.

İstilah teorisi ise naklî delil olarak, “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik” (İbrâhim 14/4) âyetini öne sürmektedir. Âyet, dilin kaynağının vahiy olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre, öncelikle belirli bir dili konuşan bir kavim söz konusudur. Bu kavmi irşat etmek üzere, aynı dili konuşan bir peygamber gönderilecektir. Ancak açıkça görülmektedir ki kavmin belirli bir dili konuşması peygamberin yani vahyin gelişinden öncedir. Bu durumda, kavim konuştuğu dilin vahiyle belirlendiği iddia edilemez. Çünkü vahiy ancak peygamberle mümkündür. Kavim, peygamber vahye muhatap olmadan önce belirli bir dili konuştuğuna göre, söz konusu dil vahiy dışında bir irade tarafından oluşturulmuş olmalıdır.

İstilah teorisinin aklî delili, dilin aşkın / ilâhî bir tabiata sahip olması durumunda, dili bilmenin Tanrı hakkında zorunlu bir bilgiye sahip olmak mânasına geleceğini, bunun da kulun sorumluluğuyla bağdaşmayacağını öne sürmektedir.³⁸ Öte yandan dilin aktarılması

.....

ve kudretinin) delillerindendir” (er-Rûm 30/22) (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 185-186).

- 38 Mu'tezile kanadından gelen bu itiraz, tartışmanın muhtevasına ve hangi zeminde sürdürüldüğüne yönelik imalar içermektedir. Buna göre Mu'tezile, dilin Tanrı'nın kelâm/beyan vasfına bağlanması durumunda, dili bilmenin kişiye zorunlu bilgi kazandıracağını söylemektedir. Çünkü dil, seslerden örülü bir işaretler sistemi olarak, kendi dışında bir mevcuda delâlet eder. Eğer dil, sonradan meydana gelmiş (mahlûk) bir yapı olmayıp tanrısal bir tabiata sahipse, bu durumda dil ile delâlet ettiği mevcut arasında zorunlu bir bağ oluşur. Diğer bir deyişle lafızlar mânalarını sadece göstermekle kalmazlar, bilakis medlûlû oldukları şey hakkında nihat bilgiyi de verirler. Bunun sonucu olarak da, lafzın delâlet ettiği şey hakkında, lafzın mânasını bilmekten başka yapılacak hiçbir araştırma kalmaz. Çünkü herhangi bir mevcuda ad konması ve bu yolla düşüncenin konusu yapılması, söz konusu ➡

/ öğretilmesi birtakım uzuvların kullanılarak işaretle bulunma vb. eylemleri gerektirir. Cenâb-ı Hakk'ın herhangi bir uzva sahip olduğu ise tahayyül dahi edilemez. Bu sebeple, dil ilâhî bildirim yoluyla değil insanlar arası uzlaşî neticesinde inşa edilmiştir.³⁹

Burada kısaca temas edilen ıstılah-tevkif karşıtlığı lafzî bir ihtilâftan ibaret olmayıp gerçek bir tartışma örneği teşkil etse de, tarihsel olarak uzun bir süre devam etmemiştir. Bu durumun en önemli sebebi, Eş'arî'nin önemli takipçilerinden Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) dilin kaynağı ile ilgili hiçbir teorinin kesinlenemeyeceği, dolayısıyla ilgili mesele karşısında tevakkuf edilmesi gerektiği yönündeki görüşüdür.⁴⁰ Başta Cüveynî, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1206) olmak üzere sonraki muhakkik âlimler, Bâkîllânî tarafından öne sürülen tevakkuf teorisini takip ederek, tartışılan mesele hakkında nazarı ya da şer'î delillere dayalı hiçbir görüşün kati bir delil teşkil etmediğini, dolayısıyla konu hakkında nihai bir görüşe ulaşmanın mümkün olmadığını öne sürüp çekimser kalmışlardır.⁴¹

.....

mevcudun zihinde tasavvurunu gerektirir. Daha sonra, zihinde tasavvur edilen bu şeye bir ad konur. Eğer adları veren Tanrı ise, bu durumda adlandırılan mevcut ile adın kendisi arasında aksi mümkün olmayacak derecede mükemmel bir delâlet ilişkisi oluşmak durumundadır. Çünkü bunun dışındaki bütün ihtimaller, Tanrı için bir eksiklik olacaktır. Bu durumda da, dili bilen kişi, kendisine bir isim verilen ve böylece hakkında konuşulan her şeyin (buna insan ve doğa ile birlikte Tanrı'nın kendisi de dahildir) kesin doğru (yakîn) bilgisine sahip olacaktır. Ancak öte yandan dil, yaratılmış yani tarihsel bir tabiata sahipse, bu durumda lafızlar ile medlûlleri arasında zorunlu bir bağ görmemizi gerektirecek hiçbir neden söz konusu değildir.

39 Burada zikredilenler, tarafların öne sürdüğü argümanlardan yalnızca en bilinenleridir. Dolayısıyla klasik metinlerde burada dile getirilenlerin dışında başka argümanlar bulmak mümkündür. Öte yandan bu argümanlar, muhtelif cihetlerden eleştirilere konu olmuştur. Çünkü her grup, diğerinin öne sürdüğü delilleri ayrıntılı olarak tartışmış ve nakz etmeye çalışmıştır (konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, s. 181-192).

40 Bâkîllânî'nin konuyla ilgili açıklamaları için bk. *et-Takrîb*, I, 319 vd.

41 Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 20-24. Fahreddin er-Râzî, muhakkiklerin çoğunun, dilin kurucusu (vâzî') kimdir sorusuna cevap olarak öne sürülen görüşlerin tamamını mümkün gördüklerini ve bu konuda herhangi bir görüşü kesinlemekten (cezm) uzak durduklarını belirtir (*el-Mahsûl*, I, 182). ➤

Sünnî kelâmının tevakkuf düşüncesine ulaşması, sözün (kelâm) nefsi ve lafzî şeklindeki ikili taksimi ile mümkün olmuştur. Buna göre kelâmın hakikati, insanların telaffuz ettiği sesler değil bilakis bu hâricî konuşmayı mümkün kılan bir tür iç konuşmadır. Söz konusu iç konuşma nefiste gerçekleştiğinden buna kelâm-ı nefsi, iç konuşmanın dışa yansıması ancak lafızlarla mümkün olduğundan diğerine de kelâm-ı lafzî denmiştir. Böylece Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki tartışma anlamını yitirmiş ve entelektüel çevrelerin ilgi odağı olmaktan çıkmıştır. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın konuşma sıfatı olarak kelâm ve bunun bir örneği olarak Kur'an ile kastedilen, doğal bir dil olarak Arapça'da dile gelmiş bir ifade / metin değildir. Bilakis bu ifadeyi mümkün kılan nefsi kelâmdır. Bu nefsi kelâm da Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ilminde saklıdır, onun parçasıdır. Dolayısıyla zorunlu olarak kadimdir. Şu halde, insanların konuştuıkları lafzî kelâmın menşei ne olursa olsun durum değişmeyecek, ulaşılan netice Cenâb-ı Hakk'ın kadim bir sıfatı olarak kelâmın varlığı konusunda herhangi bir sorun doğurmayacaktır.

İlâhî kelâmın ezeliyeti sorunu aşıldıktan sonra, Sünnî kelâmcılar -teolojik yüklerinden kurtuldukları için- dilin menşei tartışmasında öne sürülen delilleri ayrıntılı şekilde yeniden gözden geçirmişlerdir.⁴² Buna göre taraflar görüşlerini desteklemek üzere aklî ve naklî pek çok delil öne sürmektedirler. Ancak hiçbir delil iddia edilen fikri mutlak anlamda ispatlamamakta, diğerini de ilzam etmemektedir.

Bu durumun -aklî deliller açısından- sebebi, ihtilâfın kaynağı olan "Vaz'ı kim gerçekleştirdi?" sorusunun kendinde mümkün olmasıdır. Bu sebeple, mezkûr meselede akıl / istidlâl tek başına nihâî bir yargıya ulaşamaz. Çünkü akıl ancak zorunlu ya da imkânsız olan hakkında kat'î hüküm verebilir. Mümkünler sahasında ise söyleyebileceği tek şey ilgili konunun mümkün olduğudur. Bu sebeple, "Vaz'ı kim gerçekleştirdi?" sorusuna verilecek her muhtemel cevap eşit derecede mümkün ve doğru olacaktır. Çünkü hiçbir cevabı test ve nakzetme imkânımız yoktur. Öte yandan konuyla ilgili âyetlerin delâleti kati değildir. Bu sebeple delil olarak öne sürülen âyetler hiçbir

•••••

Benzer şekilde kendisi de, sorunu ele aldığı bölümün sonunda, bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini söyler (*el-Mahsûl*, I, 192).

42 Bu durumun iyi örneklerinden biri Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'üdür.

teoriyi kesin olarak desteklemez. Şu halde, dilin menşei konusunda hiçbir görüş kesinlenemediğinden tevakkuf edilmelidir.

Tevakkuf teorisi, İslâm düşüncesinde dilin kökeni konusundaki görüşlerin hem tarihî hem de nazarı bakımından olgunluk seviyesini oluşturmaktadır. Mesele nazarı olarak sonlandırılmadığı için vaz'ın kimin tarafından ve ne şekilde gerçekleştirildiği diğer bir deyişle dillerin kaynağı meselesi hiçbir zaman vaz' ilminin aslı bir meselesi olmamıştır. Yukarıda kısaca özetlenen bilgiler ise çoğunlukla kelâm ve fıkıh usulü âlimleri tarafından tartışılmış olup vaz'ın bağımsız bir literatür olarak ortaya çıkışından önceki (İcî öncesi) döneme rastlar. Klasik vaz' risâlelerinde ise konuya ancak vaz' kavramıyla ilişkisi nispetinde ve asıl tartışma konusuna zeyil kabilinden temas edilmiştir. Bu bağlamda öne sürülen muhtelif görüşler, İslâm geleneğinde vuku bulmuş birer hadise olarak görülmüş ve tarihî değeri bakımından kaydedilmiştir.

Şu halde vaz' tartışmasının ana ekseni ya da vaz' risâlelerine vücut veren asıl mesele, dilin başlangıcı ya da doğuşu sorunu (aslü'l-luga) değildir. Çünkü bu, bütünüyle spekülatif bir mesele olduğundan, hiçbir ilmî / felsefî sonuç doğurmaz. İcî ile başlayan süreçteki asıl mesele, önümüzde verili bir vâkıa olarak mevcut bulunan dilin yani lafız-mâna ilişkisinin nasıl izah edileceği meselesi olmuştur. Bu mânada vaz' literatürü ya da vaz' ilmi içerisinde telifte bulunan âlimlerin realist bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Daha açık bir deyişle; vaz' literatüründe tebarüz eden tutum şudur: Lafız-mâna arasında, vaz'a dayalı bir delâlet ilişkisi olduğu inkâr edilemez bir şekilde açıktır. Bu ilişkinin tarihin hangi evresinde, kimin tarafından ve nasıl kurulduğu ucu açık bir mesele olduğuna göre, insan düşüncesinin bu hususta kati / nihai bir neticeye ulaşması mümkün değildir. Şu halde üzerinde düşünülmesi gereken şey, bir tayin işlemi olarak vaz'ın zamanı ya da faili değil mahiyeti ve lafız-mâna ilişkisini açıklamak bakımından bize sunduğu imkân olmalıdır. Diğer bir deyişle vaz' kavramı tahlil edilmeli ve ne şekilde gerçekleştiği yani kısımları, mevcut dil / delâlet durumunun teorik olarak tahlil edilmesi suretiyle ortaya konulmalıdır. Bu bir bakıma, vaz'ın fail illetini terkedip sürf illetini araştırma konusu yapmak demektir. Öte yandan bu tutum, dilin yapısal analizinin bir parçasını oluşturur. Şu halde, dilin kaynağı ya da kurucusunun (vâzı') kim olduğu meselesini bir

kenara bırakarak, tartışmaya vaz' kavramı ve ilgili meseleler üzerinde yoğunlaşarak devam etmek gerekmektedir.

Vaz'ın kavramsal içeriği, kısımları ve bununla ilgili nazarı tartışmalar vaz' ilminin meselelerini oluşturur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu meseleler ayrıntılı şekilde ele alınacaktır. Ancak buna geçmeden önce -meselenin hangi nazarı ve tarihî bağlamda durduğunu tespit edebilmek için- vaz' tartışması ile tam olarak neyin kastedildiği ve bu tartışmanın İslâm geleneğinde nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekir. Burada kastedilen mânada vaz' tartışmasının İcî'nin meşhur risâlesi ile başladığına daha önce temas edilmişti. Aşağıda, İcî'nin mezkûr risâlede tam olarak ne yaptığından bahsedilecektir.

D. Tartışmanın Doğuşu ve *er-Risâletü'l-vaz'iyye*: Adudüddin el-İcî Tam Olarak Ne Yaptı?

er-Risâletü'l-vaz'iyye'nin, İslâm dil bilimi geleneğinde yeni bir literatürün doğuşuna kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu tarihî olay şüphesiz söz konusu eser üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'lik şeklindeki çok sayıda çalışma ve yine bu bağlamda telif edilen müstakil metinlerle mümkün olmuştur.⁴³ Bu durum, mezkûr metnin İcî'den sonra büyük bir ilgiye mazhar olduğunu gösterir. Metnin önemi, lafız-mâna ilişkisi ve bu bağlamda tartışılan meselelere vaz' olgusunu merkeze alarak yeni ve sistematik bir katkıda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Vaz' kavramı ve lafzî delâletin ilkesi olduğu şüphe yok ki İcî'den önce de biliniyordu. Nitekim bu duruma daha önce işaret edilmiştir. Ancak *er-Risâletü'l-vaz'iyye* vaz' konusunda daha önce dağınık bir şekilde bulunan yerleşik bilgilerden bazısını önce tashih etmiş, akabinde tutarlı bir bütünlük içerisinde resmetmiştir. Bu durum lafız-mâna ilişkisi üst başlığında sürdürülen tartışmalara yeni bir boyut kazandırmış ve pek çok meselenin ortaya konup tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Aşağıda risâlenin öncelikle içeriği ana hatlarıyla özetlenerek buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde genel bir değerlendirmesi yapılacak, böylece İcî'nin bu küçük hacimli metni kaleme almakla tam olarak neyi başardığı gösterilmeye çalışılacaktır.

.....

43 İlgili metinlerin ayrıntılı bir dökümü için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 203-215.

Muhakkik Adudüddin el-İcî risâleyi giriş (mukaddime), taksim ve sonuçtan (hâtime) oluşan üç bölüm halinde düzenlemiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, risâlenin iç düzenini değerlendirirken, metinde asıl amaçlanan şeyin (maksûd) taksim bölümünde anlatılanlar olduğunu vurgular.⁴⁴ Risâlenin ilk yorumcularından Ebû'l-Kâsım Ali el-Leyst es-Semerkindî de (ö. 888/1483) benzer şekilde taksim bölümü hakkında söyleneni tekrarlar. Buna ilâveten, girişin taksim bölümünde incelenen meselelerin tam bir yetkinlikle (alâ vechi'l-basîre) anlaşılmasına yardımcı olduğunu, sonucun ise aynı meselelerin daha fazla izahı ve eksik bırakılan noktaların tamamlanması amacı taşıdığını belirtir.⁴⁵ Bu açıklamalara göre metnin temel iddiası taksim bölümünde tartışılan meselelerdir. Dolayısıyla vaz' tartışmasının asıl anlamını bu meselelerde bulduğu söylenebilir. Bu sebeple tartışmanın mahiyetine nüfuz edebilmek için öncelikle Adudüddin el-İcî'nin taksim bölümünde ne yaptığını ortaya koymak gerekmektedir. Ardından bu muhtevanın izahı sadedinde giriş ve sonuç bölümünde anlatılanlara temas edilecektir.

Adudüddin el-İcî, taksim bölümünde dilde kullanılan müfret lafızları genel bir tasnife tâbi tutar. Buna göre lafızların medlûlleri (gösterdiği mânalar) küllî ya da müşahhasır (cüz'î). Medlûlün küllî olması durumunda üç ihtimalden bahsedilebilir. Buna göre küllî medlûl zat, eylem (hades) ya da bu ikisi arasındaki nispettir. Zâtı gösteren lafız cins isim, eylemi gösteren lafız ise mastardır. Zat ve eylem arasındaki nispet iki şekilde düşünülebilir. Eğer söz konusu nispet zat tarafından düşünülürse türemiş isim (müştak), eylem tarafından düşünülürse fiil olur.

Medlûlü cüz'î olan lafızlara gelince, bu lafızların vaz'ı ya cüz'î ya da küllî şekilde gerçekleşir. Hem medlûlü hem de vaz'ı cüz'î olan lafızlar "özel isim" (alem) adını alır. Medlûlü cüz'î olduğu halde vaz'ı küllî olanlara gelince, bu lafızlar kendi içinde iki alt başlığa ayrılır. Eğer lafzın medlûlü başkasında gerçekleşen bir mâna (ma'nen fî gayrihî) olup söz konusu diğer/başka unsurun kendisine katılması suretiyle belirginleşiyorsa buna "harf" denir. Lafzın medlûlü

.....

44 Cürcânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, vr. 29^b.

45 Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 112. Benzeri açıklamalar İsamüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 951/1544) şerhinde de görülmektedir (ilgili yer için bk. İsferâyînî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 4).

başkasında gerçekleşen bir mâna değilse bu durumda bir karine ile belirginleşir. Söz konusu karine hitabın içinde ise buna “zamir” denir. Karine hitabın dışında ise ya fiziksel (hissî) ya aklı olur. Karine fiziksel olduğunda lafız “işaret ismi”, aklı olduğunda ise “ilgi zamiri” (ism-i mevsûl) adını alır.⁴⁶

Açıkça görüldüğü üzere İcî burada isim, fiil ve harften ibaret olan müfret lafızları (kelime) tasnif etmektedir.⁴⁷ Dikkat edilirse tasnifte -başlangıç itibariyle- lafızların medlûlü esas alınmıştır. Nitekim muhakkik açıkça lafızların medlûlleri küllî ve cüz’î olan şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Herhangi bir lafzın medlûlünü tespit etmek ise aslında ilgili lafzın hangi mânanın karşılığında vazolunduğunu yani mevzû’ lehini belirlemek demektir. Çünkü son tahlilde lafzın mevzû’ lehi ile ilk medlûlü itibar olarak farklı olsa da zat olarak bir ve aynı şeydir. Ancak İcî taksimin birinci kısmında cins isim, mastar, türemiş isim ve fiil gibi lafız türlerinin yalnızca medlûllerini tespit etmekte, bu lafızların mânalarına ne şekilde vazolunduğuyla ilgili herhangi bir şey söylememektedir. Öte yandan bu lafızların medlûlleri hakkında yapılan açıklamalar da ayrıntılı olmayıp oldukça genel ifadeler şeklindedir.

Taksimin ikinci kısmında ise muhakkik doğrudan medlûlü cüz’î olan lafız türlerinin vazediliş biçimiyle ilgili açıklamalar yapar. Buna göre ilgili lafızların vaz’ı biri küllî diğeri cüz’î olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Vaz’ı cüz’î olan özel isimdir (alem). Vaz’ı küllî olanlar ise harf, zamir, işaret ismi ve ilgi zamiridir (ism-i mevsûl). İcî, medlûlü cüz’î olduğu halde vaz’ı küllî olan bu dört lafız türünü kendi içinde alt taksimlere tâbi tutar. Buna göre harf, diğer üç lafız türünden, mânasının başkasında (yani cümle içinde yer alan başka bir lafızda) gerçekleşmesi bakımından ayrılır. Harfin hangi mânaya delâlet ettiği ancak cümle içindeki söz konusu başka / diğer lafzın kendisine eklenmesiyle belirginleşir. Harf dışında kalan lafızların mânaları ise başkasında değil kendisinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte mezkûr lafızların mânaları kendinde açık olmayıp karine yardımıyla belirginleşir. Ancak bu karine her birinde farklı şekillerde

.....

⁴⁶ İcî, *er-Risâletü'l-vaz’iyye*, s. 79.

⁴⁷ Bu çerçevede metinde cümle ya da tamlama gibi mürekkep lafızların dikkate alınmadığı mühim bir not olarak kaydedilmelidir. Mürekkep lafızların vaz’ tartışmasına dahil edilmesi İcî sonrası dönemde gerçekleşecektir.

tahakkuk etmektedir. Buna göre harf dışında kalan bu üç lafız türünden zamir, karinenin konuşma durumunda (hitap) gerçekleşmesi suretiyle diğerlerinden ayrışır. Karinenin hitabın dışında gerçekleştiği işaret ismi ve ilgi zamiri arasındaki fark ise karinenin fiziksel (hissî) ya da aklî niteliğine bağlıdır. Buna göre karine fiziksel ise lafız işaret ismi, aklî ise ilgi zamiri olmaktadır.

Bu açıklamaların da gösterdiği üzere Adudüddin el-İcî'nin vaz' tartışması bakımından asıl üzerinde durduğu husus taksimin ikinci kısmını oluşturan medlûlû cüz'î lafızlardır. Çünkü taksimin birinci bölümünde vaz' kavramına hiçbir şekilde temas edilmemiştir. Öte yandan medlûlû cüz'î olan bu lafız türleri içinde temel mesele vaz'î cüz'î olan özel isim (alem) değil medlûlû cüz'î olduğu halde vaz'î küllî olan lafız türleridir. Nitekim risâlenin Semerkandî gibi klasik dönem şârihleri, metinde asıl amaçlanan şeyin (el-maksadül'-aslî) harf, zamir, işaret ismi ve ilgi zamirinin mânasını tahkik etmek olduğunu açıkça belirtir.⁴⁸ Bu durumu destekleyen bir başka husus müellifin risâlenin girişinde yaptığı açıklamalardır.

İcî mukaddimede, lafızların cüz'î bir mânanın (yani bir şahsın) karşılığı olarak vazedilme biçimini özellik-genellik bakımından ele alır. Buna göre söz konusu vaz' iki temel şekilde gerçekleşir. İlki -özel isimlerin vaz'ında olduğu gibi- lafzın kendisi olmak bakımından ve başka hiçbir unsur dikkate alınmaksızın (bi-aynihî), ikincisi ise kendisinden daha genel bir duruma nispetle (bi-emrin âm) düşünülmesi şeklindedir. Muhakkik bu genel ayırma işaret ettikten sonra ikinci vaz' türünün nasıl gerçekleştiğini anlatır. Buna göre çok sayıda cüz'î arasında ortak bir durum / mâna (emr müsterek) düşünülür ve akabinde belirli bir lafız söz konusu cüz'îlerden her biri için özel olarak (bi-husûsihî) vazolunmuştur denir. Öyle ki ilgili lafız söylendiğinde bununla cüz'îler arasındaki ortak mâna (el-kadrül'-müsterek) değil söz konusu cüz'îlerden biri kastedilir ve anlaşılır. Bu durumda lafzın mevzû' lehi ilgili cüz'îlerden her biridir. Bu cüz'îler arasındaki ortak mâna ise vaz'î mümkün kılan vasıta (âletül'-vaz') olmaktadır.⁴⁹ Buna

.....

48 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 114.

49 Bu Adudüddin el-İcî'nin meşhur mevzû' leh-âletül'-vaz' ayırımıdır. İlgili kavramlar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı şekilde ele alınacağından burada işaret etmekle iktifa edilmiştir.

göre zamir, işaret ismi ve diğer müphem lafızların vaz'ı genel, mevzû' lehleri ise özel olmaktadır.⁵⁰

Muhakkik Adudüddin el-İcî'nin risâlenin "mukaddime" kısmındaki bu açıklamaları "taksim" bölümüyle birlikte düşünül- düğünde metindeki temel sorunun, daha önce işaret edildiği üzere, "müphem lafızlar"ın (harf, zamir, işaret ismi ve ilgi zamiri) vaz'ı oldu- ğu açık bir şekilde görülür. Nitekim risâlenin "taksim" bölümünde, daha sonraki müellifler tarafından ayrıntılı şekilde incelenecek olan lafız türlerinin neredeyse tamamına işaret edildiği halde yalnızca müphem lafızlar üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur. Öte yan- dan genel ve özel olmak bakımından vaz' kavramına temas edilen mukaddime de yine sadece bu lafızların vaz'ı (genel vaz'-özel mevzû' leh) incelenmiştir. Nitekim Semerkandî'nin de işaret ettiği üzere, "mukaddime" başlığı altında yapılan bu açıklamalar esasen taksim bölümünde üzerinde asıl durulmak ve incelenmek istenen meselele- rin anlaşılmasına giriş niteliği taşımaktadır.⁵¹ Başlı başına bu durum bile metnin hangi soruya cevap olarak telif edildiğini ortaya koyar. Şu halde *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'nin temel sorunu olması hasebiyle müp- hem lafızların vaz'ı genel olarak vaz' tartışmasının kalkış noktasını oluşturmaktadır. Ancak İcî'nin müphem lafızların vaz'ı konusundaki açıklamaları bu konuda kendinden önceki yerleşik kabullere yöne-

.....

50 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 79.

51 Vaz' kavramı genellik-özellik bakımından aklî taksim gereği dört alt başlığa ayrılır. Çünkü lafzın gösterdiği mâna (mevzû' leh) cüz'î olabildiği gibi küllî de olabilir. Her iki takdire göre de vaz' ya özel ya da genel olacaktır. Sonuç itibarıyla ortaya dört vaz' türü çıkar. Ancak mukaddime de bu dört vaz' türünden yalnızca bir tanesi (müphem lafızların vaz'ı) ayrıntılı şekilde incelenmiş, bir diğeri olan özel isimlerin vaz'ına ise yalnızca işaret etmekle iktifa edilmiştir. Bunun dışında kalan iki vaz' kısmından biri zaten mümkün değildir. Dolayısıyla varlığından bahsedilemez. Diğeri ise cins isimler gibi hem vaz'ın hem de mevzû' lehin genel olduğu kısımdır. Müellif bu vaz' kısmını, risâlenin temel fikrini oluşturan müphem lafızların vaz'ı ile hiçbir ilgisi olmaması sebebiyle eserinde zikretmemiştir. Özel isimleri zikretmesinin sebebi ise, müphem lafızlarla özel isimlerin mevzû' lehlerinin cüz'î (müşahhas) olmak bakımından ortak olmalarıdır. Müellif özel isimlerin ne şekilde vazedildiğini ortaya koyarak asıl sorunu olan müphem lafızların vaz'ını bir parça daha belirginleştirmiş olmaktadır (Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 114).

lik bir itiraz niteliğindedir. Dolayısıyla muhakkikin tam olarak ne yaptığını ortaya koyabilmek, bu itirazın içeriğini belirginleştirmekle mümkün olacaktır.

Vaz' tartışması bakımından Adudüddin el-İcî'den önce yaşamış âlimler "mütekaddim", İcî ve onu takip edenler ise "müteahhir" şeklinde adlandırılır.⁵² Bu ayrımı anlamlı kılan şey kronolojik bir tertipten ibaret olmayıp bilakis, esas itibariyle metodolojik bir farklılıktır. Buna göre Adudüddin el-İcî harf, zamir ve diğer müphem lafızların vaz'ı konusunda seleflerinden farklı bir açıklama tarzı geliştirmiştir. Bu bakımdan İcî ve onun yöntemini takip edenler müteahhir, bu düşünme biçimine muhalif olanlar ise mütekaddim şeklinde adlandırılır. Ancak İcî, başta Seyyid Şerîf el-Cürcânî olmak üzere Ali Kuşçu, Ebû'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerkindî, Molla Lutfî, Kemâleddin Mes'ûd eş-Şîrvânî, İsmâüddin el-İsferâyînî, Muhammed ed-Desûkî, İbrâhim b. Halîl el-Eğînî vb. kendisinden sonra gelen ve vaz' edebiyatı içinde telifte bulunan âlimlerin neredeyse tamamını etkilediğinden, ilgili ayrım aynı zamanda tarihsel bir dönemlendirme şeklinde tezahür etmiştir. Ancak muhakkik Sa'deddin et-Teftâzânî örneğinde görüldüğü üzere, İcî'den sonra yaşadığı halde ilgili tartışmada mütekaddim âlimlerin⁵³ düşünme biçimini sürdüren kimseler de söz konusudur.⁵⁴ Bu durum ilgili ayrımın bir öncelik-sonralık

.....

52 İlgili adlandırma için bk. Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Decvî, *Hulâsa*, s. 9-10. Vaz' ilminin, Adudüddin el-İcî'nin dönüm noktasını oluşturduğu mütekaddim ve müteahhir şeklinde dönemlere ayrılması ve tarihî gelişim süreci için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 135 vd.

53 İbrâhim b. Halîl el-Eğînî'nin vaz' risâlesine şerh yazan Mehmed Rahmi Efendi vaz' tartışmasında "mütekaddimîn" derken kastedilenin, muhakkik âlimlerin ve nahivcilerin pek çoğu olduğunu belirtir. Bu ifadeler, söz konusu düşünme biçiminin âlimler arasında ne derece yaygın olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Rahmi Efendi akabinde muhakkik âlimlere misal olarak meşhur mantıkçı Kâtibî Kazvî'nî'yi, nahivcilere ise Necmüleimme Radî el-Esterabâdî'yi örnek gösterir (ilgili açıklamalar için bk. Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 38).

54 Vaz' ilminde mütekaddim-müteahhir ayrımından bahseden metinlerin tamamında Sa'deddin et-Teftâzânî mütekaddim âlimlerin takipçisi hatta bu görüşün en meşhur temsilcisi olarak tasvir edilmektedir (ilgili yerler için bk. Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 38; Decvî, *Hulâsa*, s. 9).

meselesi olmadığını, bilakis ilmi/felsefi ilke ve yöntem konusundaki farklılığa diğer bir deyişle âlimlerin nazarî tutumlarına bağlı olduğunu gösterir. Bu durumu pekiştiren bir başka husus, vaz' tartışmasında İcî'nin eleştirdiği yerleşik kabulün dildcilerin görüşü (mezhebü ehli'l-Arabiyye) şeklinde nitelendirilmesidir.⁵⁵ Buna göre Adudüddin el-İcî'ye gelinceye kadar genel olarak müfret lafızların özel olarak ise müphem lafızların vaz'ı konusunda dildcilerin (ehli'l-Arabiyye) usulüne dayanan bir açıklama şekli kabul görmüştür. İcî'nin kalkış noktası işte bu "usul"ün müphem lafızlar bağlamında eleştirisi ve yeniden tahkikinden ibarettir.

Dildcilerin kabulüne göre -türemiş isimler ve fiil gibi lafız türleri dışında bırakılırsa- müfret lafızların vaz'ı iki temel şekilde gerçekleşir. Söz konusu iki vaz' türü, "özel isimler ve cins isimler" karşıtlığı üzerinden izah edilebilir. Buna göre özel isimlerin gösterdiği mâna cüz'îdir. Dolayısıyla dış varlıkta tek bir mevcuda karşılık gelir. Dış varlıktaki bu cüz'î nesne zihinde bir suret/mâna olarak düşünülür ve karşılığında bir hususi lafız tayin edilir. Zihinde düşünülen suret/mâna cüz'î olduğundan lafzın vaz'ı da buna bağlı olarak cüz'î olur. Diğer bir deyişle ilgili lafız yalnızca belirli bir cüz'î mânayı göstermek üzere kullanılır. Öte yandan zihinde düşünülen suret aynı zamanda lafzın mânasını teşkil eder. Bu sebeple özel isimlerin vaz'ı gibi mevzû' lehi de cüz'î olur (özel vaz'-özel mevzû' leh).

Cins isimlerin tayininde de (vaz') benzer bir süreç yaşanır. Ancak bu defa zihinde düşünülen suret / mâna cüz'î değil küllîdir. Çünkü cins isimler -meselâ insan lafzı- dış varlıkta bir değil pek çok mevcuda doğru şekilde yüklenir. Bu sebeple herhangi bir cins isim vazedilirken dış varlıktaki pek çok cüz'î aralarında ortak küllî bir mâna aracılığıyla icmâlî olarak düşünülür. Akabinde bu küllî mânanın karşılığı olarak belirli bir lafız tayin edilir. Zihinde düşünülen mâna / suret küllî olduğundan lafzın vaz'ı küllî olur. Böylece lafız dış varlıkta pek çok şeyi göstermek üzere kullanılabilir. Söz konusu küllî mâna / suret aynı zamanda lafzın mevzû' lehini oluşturduğu için

.....

55 Beyşehirli, *Tasvîrü'l-vaz'*, s. 5. Söz konusu adlandırma (bazan nahivciler şeklinde) istisnaf bir kullanım olmayıp farklı bağlamlarda da olsa pek çok metinde geçmektedir (örnek olarak bk. Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 44, 52).

cins isimlerde vaz' yanında mevzû' leh de küllîdir (genel vaz'-genel mevzû' leh).

Vaz'ın bu şekilde iki temel kategoriye ayrılması zihinde düşünölen mânaların cüz'î ve küllî şeklindeki iki türünden kaynaklanmaktadır. Ancak mezkûr kabul açısından belirleyici olan husus, lafzın cüz'î mânaya ancak cüz'î şekilde, küllî mânaya ise yine ancak küllî şekilde vazolunabileceği şeklindeki ilkedir. Dilociler arasındaki bu kabul sebebiyle İcî öncesinde bütün müfret lafızlar söz konusu iki temel vaz' kategorisi içerisinde düşünölmüş ve izah edilmiştir. Bunun dışında üçüncü bir vaz' kategorisi söz konusu edilmemiştir. Bu çerçevede özel isimler vb. lafızların hem vaz'ı hem de mevzû' lehi cüz'î / özel olurken cins isim, mastar gibi lafızların yanında harfler, işaret isimleri, zamirler ve ilgi zamirleri (ism-i mevsûl) gibi müphem lafız türlerinin ise vaz'ı ve mevzû' lehleri de küllî / genel kabul edilmiştir.⁵⁶ Muhakkik Adudüddin el-İcî esasen dilocilerin tespit ettiği söz konusu iki vaz' kategorisine herhangi bir itirazda bulunmaz. Bunların dilde sabit olduğu konusunda dilocilerle hemfikirdir. Sorun, yukarıda işaret edildiği üzere, özel olarak müphem lafızlarla ilgilidir. Buna göre Adudüddin el-İcî, işaret isimleri, zamirler, harfler ve ilgi zamirlerinin (ism-i mevsûl) vaz'larının küllî olduğunu ancak mevzû' lehlerinin dilocilerin iddia ettikleri gibi küllî değil cüz'î olduğunu düşünmektedir. Şu halde dilde, medlûlû cüz'î olduğu halde küllî şekilde vazedilen lafız türleri bulunmaktadır. Bu vaz' türünün nasıl gerçekleştiği ise -yukarıda temas edildiği üzere- risâlenin mukaddime kısmında açıklanmıştır. Nitekim müellif risâlenin girişinde, herhangi bir şahsın yani bir cüz'înin karşılığında tayin olunan lafızların (diğer bir deyişle medlûlû cüz'î olan lafızlar) vazolunma biçimini tartışmakta ve bu vaz'ın biri cüz'î diğeri ise küllî olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. Şu halde mesele esas itibarıyla, medlûlû cüz'î olan bir lafzın küllî şekilde vazedilip edilemeyeceği meselesidir. Daha önceki yerleşik kabule göre -özel isimler örneğinde olduğu gibi- medlûlû cüz'î olan bir lafız küllî değil ancak cüz'î şekilde vazolunmaktadır. Adudüddin el-İcî müphem lafızların medlûllerini de cüz'î kabul ettiğinden -ki bu lafızların vaz'larının küllî olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir- metinde özel olarak mevzû' lehi cüz'î olduğu halde vaz'ı küllî olan bu lafız türleri (yani

••••••••••

56 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 172; Decvî, *Hulâsa*, s. 10.

işaret ismi, harfler, zamirler ve ilgi zamirleri) üzerinde durmuştur. Bu durum, Adudüddin el-İcî'nin daha önce farkedilmeyen ya da kabul edilemeyen yeni bir vaz' türü tespit ettiği mânasına gelir.

Risâlenin girişinde müphem lafızların vaz'ına yönelik açıklamalar, bu lafız türlerinin tek bir küllî mânaya değil çok sayıda cüz'îye karşılık tayin edildiklerini gösterir. Ancak bu durumda ilgili lafızların verili bir durumda -iddia edildiğinin aksine- belirli bir şahsa delâlet etmesi kuşkulu hale gelmektedir. Çünkü lafzın tayini çok sayıda cüz'îden her biri için eşit konumdadır. Diğer bir deyişle bu lafızların vaz'ında hiçbir cüz'î diğerinden öncelikli değildir. Bu durumda herhangi bir zamir ya da işaret ismi cümle içinde kullanıldığında çok sayıda cüz'îden yalnızca birine nasıl delâlet edecektir? Muhakkik Adudüddin el-İcî bu soruya "tenbih" başlığı altında cevap verir. Buna göre müphem lafızların verili bir durumda teşahhus ifade etmesi, diğer deyişle vazolunduğu çok sayıda cüz'îden yalnızca belirli bir cüz'îye (şahsa) delâlet etmesi ancak bir karine aracılığıyla gerçekleşir. Bu karine mecazî hakikatten ayıran "karîne-i mâniya" değil mânayı belirginleştiren "karîne-i muayyine"dir⁵⁷ ve taksim bölümünde anlatıldığı üzere her bir müphem lafızda farklı şekilde tahakkuk eder.

Harfin delâlet ettiği mâna kendinde sabit olmadığından cümle içindeki diğer lafızlarla belirginleşir. Harf dışındaki müphem lafızlara gelince; zamir söz konusu olduğunda karine konuşma durumunun (hitap) içindedir. Çünkü verili bir cümle içinde kullanılan zamirin mânasını belirginleştiren şey ya konuşan (ben) ya dinleyen (sen) durumunda olmak ya da nahiv ilminde bilinen yönlerden birine göre -yani lafzî, mânevî yahut hükmi olarak- zamirle hangi şahsın/neyin kastedildiğinin cümle içinde daha önce geçmiş olmasıdır (o).⁵⁸ Karine konuşma durumunun içinde değilse -yani müphem lafızla kastedilen şahıs hitabın kendisinden anlaşılamıyorsa- mânayı belirginleştiren unsur, işaret isimlerinde olduğu gibi, fiziksel olabilir. Buna göre hâzâ (bu), zâlike (şu) ve benzeri işaret isimleri lafızla anlatılmak istenen cüz'î mânaya / şahsa fiziksel olarak işaret etme anlamı taşımaktadır. Eğer fiziksel işaret de söz konusu değilse bu durumda, ilgi zamirinde (ism-i mevsûl) olduğu gibi, mânayı belirginleştiren şey aklı karine olur. Nitekim ilgi zamiriyle hangi şahsın kastedildiği

.....

57 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye* s. 79.

58 Ali Kuşçu, *Unkud*, s. 174.

ancak akabinde gelen sıla cümlesi sayesinde mümkün olur ki sıla cümlesi, lafızla kastedilen cüz'î mânaya işaret isminde olduğu gibi fiziksel değil bütünüyle zihinsel / aklî bir göndermede bulunur.⁵⁹

Muhakkik Adudüddin el-Îcî “mukaddime” ve “taksim”den sonra risâlenin sonuç bölümünde (hâtime) bazı tamamlayıcı hususlara temas etmiştir. Bunlar içerisinde en temel meselelerden biri müphem lafızlar içerisinde harf ile diğerleri arasındaki farktır. Buna göre harfin mânası kendinde sabit olmayıp cümle içindeki diğer lafızların kendisine bitişmesiyle açığa çıkar. Diğer üç lafız türü ise kendinde sabit bir mânaya delâlet eder. Bu sebeple, her ne kadar bu lafızların vazolundukları şahıslardan hangisini gösterdiği bir karine aracılığıyla belirgin hale gelse de, mezkûr üç lafız türü harf değil isimdir.⁶⁰ Muhakkik Adudüddin el-Îcî'nin burada sözünü ettiği şey esasen mutlak seviyede “isim” ile “harf” arasındaki farktır. Îcî bu farkı, mânanın lafızda sabit olup olmamasıyla açıklar. Buna göre isim, kendinde sabit bir mânaya delâlet ederken harfin mânası ise kendinde sabit olmayıp bilakis cümle içindeki başka lafızlarda tahakkuk etmektedir. Bu sebeple ancak ilgili lafızların kendisine bitişmesi suretiyle taayyün eder. Müellif böylece nahivcilerin isim ve fiilden farkını izah etmek üzere harfin başkasında (fî gayrihi) bulunan ve anlaşılacak bakımından bağımsız olmayan (gayrû müstakil bi'l-mefhûmiyye) bir mânaya delâlet ettiği şeklindeki açıklamanın anlaşılır hale geldiğini belirtir.⁶¹ Îcî isim, fiil ve harf arasındaki fark meselesine sonuç bölümünün muhtelif maddelerinde farklı şekillerde temas eder. Meselâ yedinci maddede ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) harften farklı olduğunu belirtir. Sekizinci ve dokuzuncu maddelerde ise cümlede hakkında haber verilen ve kendisiyle başkası hakkında haber verilen olmak bakımından fiil ile harf arasındaki fark üzerinde durur. Bu düşüncenin arka planında mânaların bizzat ve kasten düşünülmesiyle başka mânaların düşünülmesine vasıta olmaları arasındaki ayrımın yer alır. Nitekim Seyyid Şerîf bu ayrımı esas alarak cümlede hakkında hüküm verilen (mahkûm aleyh) ve kendisiyle başkası hakkında hüküm verilen (mahkûm bih) olmak bakımından isim, fiil ve harf arasındaki farkı ayna istiiaresi üzerinden izah ettiği

.....

59 Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

60 Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

61 Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 80.

müstakil bir metin kaleme almıştır.⁶² Semerkandî'nin bu bağlamdaki yorumları ise önemli ölçüde Seyyid Şerîf'in açıklamalarının aktarımından ibarettir.⁶³

Muhakkik Adudüddin el-Îcî'nin sonuç kısmında temas ettiği bir diğer mesele cüz'î olup olmama bakımından ilgi zamiriyle (ism-i mevsül) zamir ve işaret ismi arasındaki farktır. Yukarıda temas edildiği üzere Îcî müphem lafızların çok sayıda cüz'î / şahıs karşısında eşit mesafede olduğunu tam da bu sebeple söz konusu lafızların hangi muayyen cüz'îye / şahsa delâlet ettiğinin belirlenebilmesi için bir karineye (karîne-i muayyine) ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir. Nitekim burada sözü edilen karinenin ne olduğu ve lafzın mânasını nasıl cüz'î / şahsî hale getireceği taksim bölümünde anlatılmıştır. Ancak bu bağlamda bir sorun göze çarpmaktadır. Buna göre zamir ve işaret ismi söz konusu olduğunda karinenin mânayı muayyen hale getirmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü bu lafız türlerine bitişen karineler (yani fiziksel işaret ve hitap karineleri) cüz'îdir. Cüz'î bir karine ile kayıtlanan genel mâna tabiatıyla cüz'î hale gelecektir. Ancak ilgi zamiri söz konusu olduğunda durum farklıdır. Çünkü ilgi zamerine bitişen karine (yani sıra cümlesinin içeriği) aklîdir, bu sebeple de küllîdir. Îcî bu durumu aklî işaret teşahhus ifade etmez (el-işaretü'l-akliyye lâ tûfîdû et-teşahhus) cümlesiyle dile getirir. İlgi zamerine bitişen karine küllî olduğundan -diğer bir deyişle küllînin küllî ile kayıtlanması cüz'î ifade etmeyeceğinden- zamir ve işaret ismi cüz'î olmasına karşın ilgi zamiri küllîdir.⁶⁴

Müellif sonuç bölümünde bundan başka özel isim ve zamir, fiil ile türemiş (müştak) kelime, cins isim ile cinsin özel adı arasındaki fark, ilgi zamerinin harften başka oluşu, üçüncü şahıs (gaip) zamerinin küllî oluşunun tartışmalı olduğu ve lafızların kullanımında belirleyici olanın vaz' kanunu olduğu gibi meselelere temas etmiştir.⁶⁵

Buraya kadar yapılan açıklamalara göre Adudüddin el-Îcî *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'de esas itibariyle müphem lafızların vaz'î konusundaki yerleşik kabulü eleştirmiş ve vaz'ları küllî olan bu lafızların medlûllerinin küllî değil cüz'î olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Bu

62 İlgili metin için bk. Cürçânî, *er-Risâletü'l-harfîyye*, vr. 54^b-56^b.

63 İlgili açıklamalar için bk. Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 123-126.

64 Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 79.

65 Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 80.

durum müellifi, genel vaz'-özel mevzû' leh şeklinde formüle edilen yeni bir vaz' kategorisinin varlığını ispat ve izah etmeye götürmüştür. Öte yandan bu yeni açıklama modeli beraberinde birtakım yeni sorunlar doğurmuştur. Müellif ortaya çıkan bu yeni durumu dikkate alarak müfret lafızları genel bir tasnife tâbi tutar. Bu esnada lafızlar arasında tespit ettiği bazı farklara temas eder ve vaz' kavramını merkeze alarak tahlil eder. Bu durum daha önce özellikle mantık ve nahiv metinlerinde dağınık şekilde yer alan vaz' bilgisinin öncelikle bazı bakımlardan tashihi ancak öte yandan kendi içinde tutarlı bir bütün olarak tasviri mânasına gelmektedir. Bununla birlikte *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'nin dil bilimi geleneğinde sarf, nahiv vb. ilimlerin lafızların delâlet durumlarına yönelik gerçekleştirdiği suret araştırmasına benzer şekilde, müfret lafızların vaz' bakımından teorik çerçevesini çizdiği söylenebilir. Bu yeni durum çok sayıda âlimin vaz' kavramı etrafında yeniden düşünmesine ve İcî'nin açtığı yolda pek çok meseleyi tartışmasına sebep olmuştur. Nitekim *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'nin İslâm dil bilimi geleneğinde yeni bir literatürün doğuşuna kaynaklık etmesi derken kastedilen tam olarak budur.

E. Vaz' Bilgisinin Müstakil Bir İlim Olarak Tedvinine Giden Yol

er-Risâletü'l-vaz'îyye -yukarıda ana hatlarıyla izah edildiği üzere- vaz' tartışmasının bir literatür olarak doğuşuna kaynaklık etmiştir. Ancak İcî'nin vaz' bilgisini müstakil bir ilim olarak tedvin ettiği söylenemez. Çünkü müellif, vaz' kavramını ilmin konusu olarak tespit edip bu konuya ilişkin zatî arazları incelememekte (diğer bir ifadeyle doğrudan vaz' kavramı hakkında konuşmamakta) bilakis müfret lafızların mânalarıyla ilişkisini vaz' kavramı üzerinden tartışmaktadır. Müellif risâlenin giriş kısmında lafızların vazediliş biçimine ilişkin bazı açıklamalar yapmıştır. Ancak bu açıklamalar, taksim bölümünde müfret lafızlara yönelik genel tasnifin anlaşılabilmesi için mukaddime teşkil etmektedir. Dolayısıyla metnin geneline bakıldığında, asıl sorunun vaz' kavramının bizâtihi kendisi, kısımları ve genel sorunları olmadığı, aksine müfret lafızların vaz' ve delâlet durumlarının diğer bir deyişle hakikatlerinin tespiti olduğu görülür. Kuşkusuz bu tespitte vaz' kavramı mutlak surette dikkate alınmıştır. Dolayısıyla *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'nin vaz' tartışmasının nazarî değil daha ziyade amelî yönüyle ilgili olduğu söylenebilir.

Eğer Adudüddin el-İcî vaz' bilgisini bir ilim olarak tedvin etseydi, bu takdirde dilde kullanılan lafız türlerinin ne şekilde vazedildiği ve bu bakımdan tahlili yerine doğrudan vaz' kavramını tanımlaması ve bu kavrama ilişkin şahsîlik-nev'îlik, özellik-genellik, kastîlik-zımnîlik vb. zatî arazları incelemesi gerekirdi. Çünkü -klasik bilim felsefesinin verilerine göre- bir ilmin konusu o ilimde zatî arazları incelenen şeydir ve ilmin muhtevasını oluşturan şey konu etrafında tartışılan meselelerin toplamıdır. Şu halde *er-Risâletü'l-vaz'iyye* vaz' kavramını ilmi / felsefî bir sorun olarak ortaya koymuş, bu konudaki bilgileri lafız-mâna ilişkisi sorunu bağlamında tutarlı bir bütün olarak resmetmiş ve böylece bağımsız bir literatürün doğuşuna kaynaklık etmiştir. Ancak bu durum, bir ilim olarak vaz'ın tedvin edildiği mânasına gelmez.⁶⁶

Adudüddin el-İcî'den sonra vaz' kavramı etrafında yürütülen çalışmalar açısından en dikkat çekici gelişme her ikisi de İcî'nin talebelerinden olan Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî arasında yaşanan tartışmalardır. VIII. (XIV.) asrın ikinci yarısında yaşanan bu tartışmalar içerisinde vaz' edebiyatı bakımından en mühimi, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'nin telif gerekçesini oluşturan genel vaz'-özel mevzû' leh şeklinde formüle edilen üçüncü vaz' türünün varlığıdır. Seyyid Şerîf vaz' literatürüne vücut veren bu meselede hocası İcî'nin görüşünü benimseyip sürdürmüş, Teftâzânî ise mütekaddim âlimlerin dilcilerin "usul"üne dayalı açıklama şeklini savunmuştur. Bu bağlamda tarihsel olarak etkin olan görüşün İcî-Seyyid Şerîf çizgisi olduğu söylenebilir. Seyyid Şerîf ve Teftâzânî arasında mezkûr meseleyle başlayan tartışma mecazların vaz'î olup olmadığı, lafızların kendilerini göstermek üzere vazedilip edilmedikleri, lafzın aynı mânaya nispetle dört vaz' düzeyinde (lugavî-örfî-ıstılahî-şer'î) hakikat olup olamayacağı vb. pek çok meselede sürmüştür.⁶⁷ Bütün bu tartışmalarda Seyyid Şerîf'in meseleleri mantıkî / zihnî seviyede ele aldığı ya da böyle bir bakış açısına sahip olduğu, buna karşın Teftâzânî'nin çoğu zaman dilin bizâtihi kendisini, tabiatını ve işleyiş

.....

66 Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'de yaptığı şeyin vaz' ilminin tedvini açısından klasik bilim felsefesinin verileri ışığında kısa bir yorumu için bk. Yıldırım, *Vaz' İlmî*, s. 46-54.

67 İki muhakkik arasındaki dil bilimi merkezli tartışmaların genel bir dökümü ve tasviri için bk. Mestçizâde, *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddin*.

mekanizmasını dikkate aldığı görülmektedir.⁶⁸ Öte yandan bu tartışmaların çoğunlukla - vaz' literatürü dışında – dil bilimi, fıkıh usulü ve tefsir metinlerinde cereyan ettiği kaydedilmelidir.⁶⁹ Geç dönem (müteahhir) İslâm düşüncesinin iki seçkin düşünürü arasında genelde dil bilimi özel olarak ise vaz' kavramı etrafında pek çok meselenin bahse konu olması, bir yandan literatürün bilgi içeriğini zenginleştirmiş, öte yandan vaz' ilmindeki tefekkür düzeyinin derinleşmesine katkı sağlamıştır. Nitekim sonraki süreçte *er-Risâletü'l-vaz'iyye* etrafında teşekkül eden klasik şerh edebiyatı ve telif edilen müstakil metinlerin muhteva bakımından önemli ölçüde bu tartışmalarda ortaya çıkan meselelere dayandığı görülmektedir.⁷⁰

.....

68 Mecazların vaz'lığı tartışması ya da vaz'ın kastı dışında zımnî olarak da gerçekleşip gerçekleşmediği soruları bu bağlamda ilk elden işaret edilecek hususların başında gelir.

69 Bu bağlamda öne çıkan metinler arasında meşhur belâgatçı Kazvî'nin *Telhisü'l-Miftâh*'ına Teftâzânî tarafından yazılan şerhler (*el-Mutavvel ve Muhtasarü'l-meânî*) ve Seyyid Şerîf'in *el-Mutavvel* üzerine kaleme aldığı hâşiye, öte yandan meşhur dilbilimci ve müfessir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ismiyle bilinen tefsirine her iki âlim tarafından yazılan hâşiyeler ve Sadrüşşerî'nin *et-Tavzih* isimli fıkıh usulü eserine Teftâzânî tarafından yapılan hâşiye (*et-Telvîh*) sayılabilir. Bunun dışında Seyyid Şerîf'in doğrudan *er-Risâletü'l-vaz'iyye* üzerine bir başka çalışması daha bulunmaktadır. İc'nin risâlesi üzerine yapılan ilk çalışma olan bu metin, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından ta'lika şeklinde adlandırılmıştır (ilgili yer için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 898). Metin, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshada ise şerh şeklinde kayıtlıdır (ilgili kayıt için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3021, vr. 29^b-33^a). İbrahim Özdemir ise, yine bazı kütüphane kayıtlarına dayanarak metni hâşiye olarak kaydetmiştir (bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 207). Müellif ayrıca *er-Risâletü'l-harfiyye* başlıklı bir başka risâlesinde, anlamların doğrudan ve dolaylı düşünölmeleri keyfiyetini dikkate alarak kelime türlerinin hakikatini incelemiştir. Müellifin bu incelemede, vazedilmeleri bakımından kelime türleri arasındaki farktan hareket ettiği görölmektedir (ilgili metin için bk. Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 54^b-56^b).

70 Söz konusu şerhler içinde Ebü'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerkindî ve İsmüddin el-İsferâyînî tarafından yapılan şerhler Osmanlı medreselerinde en çok bilinen ve okunan metinler olmaları bakımından ayrı bir öneme sahiptir (Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 206).

Vaz' bilgisinin bir ilim olarak tedvini sürecinde en mühim çalışma, IX. (XV.) asrın ikinci yarısında Ali Kuşçu tarafından telif edilen *Unkūdū'z-zevāhir fi's-sarf* isimli eserdir. Eser vaz', istikak ve sarf meselelerinin incelendiği üç bölümden oluşan müstakil bir metindir. Kuşçu, eserin ilk bölümünde öncelikle vaz' bilgisini lugat ilminin (sözlük bilimi) ilkeleri şeklinde konumlandırmıştır.⁷¹ Böylece *er-Risāletū'l-vaz'ıyye* ile bağımsız bir literatür haline gelen vaz' tartışmasının diğer dil ilimleriyle irtibatı kurulmuş olmaktadır. Kurulan bu irtibat sonraki süreçte vaz'ın bağımsız bir ilim olarak görülmesini kolaylaştıracaktır. Ancak Kuşçu'nun asıl başarısı vaz' başlığı altında tartışılacak meselelere ilişkin yaptığı düzenlemedir. *Unkūd*'un muhtevasına ve iç yapısına bakıldığında, bizâtihi vaz' olgusunun merkeze alındığı ve metnin bu istikamette kurgulandığı görülür. Bu bağlamda *Unkūd*'da - *er-Risāletū'l-vaz'ıyye*'nin aksine - vaz' literatürünün ameli yönünü oluşturan lafızların vaz' bakımından tasnifi / tahlili ve aralarındaki farkların izahı meselesi baskın değildir. Bunun yerine doğrudan vaz' olgusunun kendisi ve niteliklerini incelenir. Bu çerçevede ilk olarak vaz'ın şahsî-nevî, özel-genel, kastî-zimnî gibi kısımlarını teorik düzeyde tartışır.⁷² Söz konusu ameli yöne ait meseleler ise bu başlıklar altında tasnif edilmiş durumdadır. Ancak metinde, vaz' kavramıyla irtibatlı başka sorunlar da ele alınmaktadır. Bu cümleden olmak üzere; dilin kurucusuna (vâz') duyulan ihtiyaç, vaz' bilgisinin nasıl elde edileceği, mutlak anlamda (yani hem doğal dillerde hem bunun dışında meselâ ilim ya da meslek gruplarının terminolojilerinde) vazedilen unsur ile (mevzû') bu unsurun karşılığında vazolunduğu şeyin (mevzû' leh) taksimi ve lafızların vaz'ındaki hikmet ve maslahat *Unkūd*'un muhtevasını oluşturan diğer başlıklardır.⁷³

Bu çerçevede metne bakıldığında müellifin vaz' kavramını merkeze aldığı ve tartışmayı lafız-mâna ilişkisi sorunundan bizâtihi vaz' kavramının kendisine kaydırıldığı söylenebilir. Diğer bir deyişle *Unkūd*'un, Adudüddin el-İcî ile başlayan vaz' tartışmasını başlangıçta yer alan müphem lafızların vaz'ı problematiğinden kopardığı görülmektedir. Bu mânada Kuşçu'nun eserde başardığı şey aslında fiilen

•••••

71 Ali Kuşçu, *Unkūd*, s. 169.

72 Ali Kuşçu, *Unkūd*, s. 171-179.

73 Ali Kuşçu, *Unkūd*, s. 180, 192, 195, 221, 223.

vaz'ın müstakil bir ilim olarak tedvinidir. Bununla birlikte müellif vaz'ı teknik mânada bir ilim olarak tanımlamaz.⁷⁴

Bu metodolojik farklılığın yanında Kuşçu'nun *Unkūd*'daki bir başka başarısı literatürün muhtevasını kapsam ve ilmi dikkat bakımından güçlendirmesidir. Bu cümleden olmak üzere müellif, İcî'den sonra kendisine kadar geçen süre içerisinde gerek doğrudan *er-Risâletü'l-vaz'îyye* yorumları şeklinde gerek vaz'îyye edebiyatının dışında kalan alanlarda sürdürülen tartışmaları ayrıntılı bir biçimde ele almış, oluşan ilmi birikimi bir bütün olarak ve sistemli bir biçimde eserinde yansıtmıştır. Bununla birlikte ilgili görüşleri tahkik ederek yeniden ifade etmiş ve kişisel yorum ve tercihleriyle zenginleştirmiştir. Bu anlamda *Unkūd* tartışılan meselelerin çeşitliliği bakımından hiçbir vaz' metninde görülme-yen zengin bir içeriğe sahiptir.

Ali Kuşçu'dan sonra, IX. (XV.) asrın ikinci yarısından X. (XVI.) asrın sonuna kadar geçen sürede, vaz' meselelerini konu edinen çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu eserlerin büyük çoğunluğu doğrudan *er-Risâletü'l-vaz'îyye* üzerine yapılmış şerh ve hâşiye çalışmalarıdır.⁷⁵ Bu sebeple, mezkûr metinlerin iç düzeni, Kuşçu'nun *Unkūd*'z-

•••••

74 Kuşçu vaz'ı niçin bağımsız bir ilim olarak tanımlamamıştır? Bu soruya kat'î bir cevap vermek hayli güçtür. Ancak metnin ayrıntılı içeriğine bakıldığında, *Unkūd*'un sadece vaz' olgusuna ilişkin halleri ele almadığı, bunun yanında mesele "mevzû'un taksimi" başlığı altında, lafızların müsterek-menkul, mürâdif-mübâyin ve isim-sıfat gibi alt başlıklarını ve ilgili başka sorunları da ayrıntılı şekilde incelediği görülür (Ali Kuşçu, *Unkūd*, s. 195-220). Bu ve benzeri meseleler kuşkusuz vaz' kavramıyla ilişkilidir ancak doğrudan vaz' olgusunun değil bilakis lafızların halleridir / arazlarıdır. Şu halde Kuşçu, metnin ilk başlığında görüldüğü üzere, her ne kadar incelemenin odak noktasını bizâtihi vaz' kavramına kaydırmış ve metni buna göre kurmuş olsa da, *Unkūd*'un sadece vaz' olgusunu ve bu olguya ilişkin zâtî arazları konu edindiği söylenemez. Aksine konusu - lafız ve mâna gibi - vaz' dışındaki unsurlar da olsa, vaz' olgusundan kaynaklanan bütün niteliklerin metinde bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Müellifin vaz'ı bağımsız bir ilim olarak tanımlamamasının muhtemel açıklamalarından biri, eserin muhtevasında görülen bu durum olabilir.

75 Bu çalışmaların genel bir dökümü için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 203 vd. Molla Lutfi'ye (ö. 900/1494) kadar telif edilen vaz' eserleri ve vaz' tartışmasına yer veren diğer eserlerin listesi için bk. Molla Lutfi, *el-Metâlib*, neşreden giriş, s. 69; ayrıca vaz' risâlelerinin dil ve mantık bakımından öne çıkan bazı ortak özelliklerinin tahlili için bk. Harbî, *İlmü'l-vaz'*, s. 41-48.

zevâhir'inden farklı olarak, Adudüddin el-Îcî tarafından kurulan sistematığe uygun şekilde oluşmuştur. Öte yandan bu metinlerin, ihtiva ettikleri mesele ve fikrî düzey bakımından farklı seviyelerde oldukları görülür. Bu anlamda, diğer çalışmalara nispetle öne çıkan ve *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'nin klasik şerhleri arasında sayılabilecek metinlerin başında, Ebû'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerkindî ve İsmâ müddin el-İsferâyînî tarafından telif edilen iki şerh (*Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*) gelmektedir. Bu iki eser aynı zamanda, vaz' müfredatı içinde Osmanlı medreselerinde en çok tercih edilen ve okutulan eserler olmuştur.⁷⁶

Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî'nin şerhi metinde geçen bazı kelimelerin anlamını açıklarken hangi kökten türediğine (iştikak) işaret etmesi, önemli gördüklerini sözlük ve terim anlamlarıyla tanımlaması, ayrıca metinde geçen bazı terimleri ilişkili olduğu diğer terimlerle irtibat içerisinde ele alması ve aralarındaki farklara işaret etmesi, müellifin müphem bıraktığı yerleri tasrih etmesi, bazı yerlerde ise müellifin kastını yeni cümlelerle açması, kimi yerlerde cümlede geçen bazı kelimelerin frabını yapması vb. nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Bu bakımdan Semerkandî'nin şerhte önemli ölçüde metnin lafız ve mesele bakımından anlaşılması amacına bağlı kaldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte müellif -özellik-genellik bakımından vaz'ın alt başlıkları meselesinde olduğu gibi- Adudüddin el-Îcî'nin üzerinde durmadığı bazı hususları izah etmiş, kimi yerlerde yeni sorular sormak suretiyle meselelerin ilmî bakımından uzanımlarına işaret ederek açmış, ayrıca kendisinden önce oluşan ilmî birikimi

•••••

76 Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 203, 206. Bu cümleden olmak üzere, vaz' literatürü içerisinde Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî (ö. 905/1499) ve Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şeyh en-Neccârî (ö. ?) tarafından doğrudan *er-Risâletü'l-vaz'îyye* üzerine yapılan şerh çalışmalarıyla daha sonra Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî'nin şerhi üzerine Muhammed ed-Desûkî el-Mâlikî (ö. ?) ve Muhammed el-Hifnâvî (ö. 1181/1767) tarafından telif edilen hâşiyeler ve benzeri çok sayıda dikkate değer metin bulunmaktadır. Bütün bu risâleler vaz' literatürüne bir biçimde katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla her biri muhtelif cihetlerden söz konusu edilebilir. Ancak bu çalışmanın amacı, literatürü oluşturan metinlerin tamamını tavsif etmek olmadığından, içlerinden en meşhur ve temsil gücü en yüksek olduğu düşünülen iki metne işaretle iktifa edilmiştir

metni şerh ederken istifadeyi âzami düzeye çekebilmek için ustalıklı kullanmıştır.

İsâmüddin el-İsferâyî'nî ise şerhte -yukarıda işaret edilen hususları dikkate almakla birlikte- metnin anlaşılması yerine doğrudan konunun / meselenin kendisini tahkike yönelmiştir. Bu mânada müellifin, İcî'nin metnini felsefî bir okumaya tâbi tuttuğu söylenebilir. Diğer bir deyişle İsferâyî'nî, vaz' kavramı ve ilgili meseleler bağlamında esasen kendi düşüncesini ilmi / felsefî bir usul içerisinde inşa etmektedir. Bu inşa sürecinde İcî'nin metni ise -müellifin şerhte atıfta bulunduğu diğer müellifler ve metinlerle birlikte- İsferâyî'nî için dikkate alınacak, istifade edilecek bir veri teşkil etmesi dışında herhangi bir anlam taşımamaktadır. Bu bakımdan Teftâzânî ve Seyyid Şerîf arasında yaşanan ve İcî'nin metninde herhangi bir şekilde temas etmediği mecazların vaz'îliği sorunu, açıklayıcı bir örnek teşkil eder. Şârih meseleyi incelerken, öncelikle tarafların görüşlerini ilgili metinlere giderek tahkik etmiştir. Bununla birlikte müellifin konuyla ilgili bütün unsurları kendisine mal ettiği, diğer bir deyişle inşa ettiği sistematik düşüncenin konusu haline getirdiği görülmektedir.⁷⁷

Bu süreçte şerh-hâşiye çalışmaları dışında vaz' meselesini inceleyen müstakil metinler de görülür. Bu cümleden olmak üzere Molla Lutfî'nin hicrî IX. asırda telif ettiği *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fî mevzûâtî'l-ulûmî'l-lugaviyye* isimli eseri dikkate değer özellikler taşımaktadır. Aslında metin bilinen anlamda bir vaz' risâlesi değildir. Çünkü müellif eserde yalnızca -teknik mânada- lafızların vaz'ı meselesini ve ilgili sorunları ele almakla kalmaz. Bilakis bütün bir dil ve din ilimleri alanını lafız-mâna ilişkisini merkeze alarak kurmaya çalışır. Bu mânada metin bir tür ilimler tasnifi olarak görülebilir. Bu amaçla müellif insanın toplumsal bir varlık oluşundan yola çıkarak, önce dilin bir araç olarak icadını, insanın ihtiyaçları ve fiziksel varlığını dikkate alarak temellendirir. Akabinde basitten karmaşık olana doğru dile ait unsurların teşekkül sürecini izah eder. Ardından dili ve dini konu edinen ilimleri, lafızların vaz'ındaki mantığı ve terimleri kullanarak açıklamaya çalışır.⁷⁸

•••••

77 İlgili açıklamalar için bk. İsferâyî'nî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 9-11.

78 Metnin vaz' ilmi bağlamında genel bir değerlendirmesi Şükran Fazlıoğlu tarafından yapılmıştır (ilgili yerler için bk. Molla Lutfî, *el-Metâlib*, neşreden giriş, s. 63-108).

X. (XVI.) asır Osmanlı müelliflerinden Mevlânâ Abdürrahîm'in⁷⁹ *Unkûd*'un vaz' meselelerinden oluşan birinci bölümü üzerine yazdığı şerh, gerek hacmi gerek muhteva derinliği bakımından literatürün en kapsamlı ve üst düzey metnini teşkil eder.⁸⁰ Müellif eserini telif ederken, vaz' ilminin kendisine kadar geçirdiği gelişim sürecini ve ilmi muhtevayı bir bütün olarak dikkate almış, tartışma konusu meseleleri bütün tarafları dikkate alarak ayrıntılı şekilde tahkik etmiştir. Öte yandan -nev'î vaz'ın yalnızca genel vaz'-özel mevzû' leh şeklindeki gerçekleşebileceği yönündeki ifadelerinde görüldüğü üzere- bazı meselelerde diğer müelliflerden farklı olarak kendine has görüş ve tercihlerde bulunmuştur.⁸¹

Hicrî X. (XVI.) asrın sonunda meşhur Osmanlı âlimi Taşköprizâde ise, vaz' ilminin son derece önemli / yararlı olduğunu ancak henüz tedvin edilmediğini söylemektedir. İcî'nin meşhur metni *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'ye atıfta bulunan müellif, bunun ancak denizde bir damla olduğunu, kendisinin ise bu ilmin hakkını verecek bir eser telif etme niyeti taşıdığını belirtir.⁸² Ancak müellifin, Seyyid Şerîf ve Tefâtânî arasında vaz'ın kastî ve zımnî şeklindeki ayrımı konusunda yaşanan tartışmayı konu edindiği risâlesi⁸³ dışında vaz' ilmine dair herhangi bir metni bilinmemektedir. Öte yandan Taşköprizâde'nin bu ifadeleri, vaz' literatürü içinde telif edilen şerh ve hâşiyeler ile *Unkûd*'ü'z-zevâhir ve *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* gibi müstakil metinler göz önünde bulundurulduğunda sorunlu gözükmektedir.

Bernard Weiss, Taşköprizâde'nin açıklamalarını, vaz' ilminin XII. (XVIII.) asra kadar müdevven bir ilim statüsü kazanmadığı şeklinde yorumlamaktadır. Yazarın ifadesine göre, İcî'nin meşhur metni üzerine yapılan şerh / hâşiyeler literatüründen bağımsız olarak, vaz' konusundaki ilk eserler⁸⁴ bu dönemde (XIX ve XX. asırlarda) ortaya

•••••

79 Serkis, *Mu'cem*, II, 1281.

80 İlgili metin için bk. Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, y.y., ts.

81 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 66.

82 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, s. 130.

83 İlgili metin için bk. Taşköprizâde, *Nüzhetü'l-elhâz*, vr. 50^b-53^b.

84 Weiss, söz konusu eserleri şöyle sıralar: 1. Mustafa b. Muhammed es-Safevî (XVIII. asır) - *Risâle fi'l-vaz'*; 2. Muhammed Hacerzâde (XIX. asır) - *Risâle fi'l-vaz'*; 3. İbrâhim b. Halîl el-Eğînî (XIX. asır) - *er-Risâletü'r-Rahmiyye*; 4. Abdülmelik el-Fettentî (XIX. asır) - *İkdü'l-leâli*; 5. Yûsuf b. Ahmed ed-Decvî ➡

çıkmiştir. Bir tür el kitabı hüviyetinde olan bu metinler, İcî'nin risâle-sinden çok daha kapsamlı ve sistematik bir bilgi birikimi sunmaktadır.⁸⁵ Bu sebeple vaz'ın bağımsız bir ilim olarak bu dönemde tedvin edildiğini söylemek mümkündür. Bu durumda, Taşköprizâde'nin söz konusu ifadesi de anlaşılır hale gelecektir.⁸⁶

Erken modern diyebileceğimiz bu dönemde, Weiss'in atıfta bulunduğu müellifler içerisinde dikkati çekenlerin başında İbrâhim b. Halîl el-Eğînî gelmektedir.⁸⁷ Müellif, *Metn fi'l-vaz'* isimli eserinin girişinde, sözlük ve terim anlamlarını verdikten sonra -tespit edebildiğimiz kadıyla ilk defa- vaz'ı müstakil bir ilim olarak tanımlar.⁸⁸ Eser, "vaz'ın rûkûnleri" (erkânü'l-vaz') olarak adlandırılan üç temel kavram üzerine kurulmuştur. Bunlar vaz' olgusunun tahakkuku için zorunlu olan vâzî', mevzû' ve mevzû' leh unsurlarıdır. Bu üç kavram çerçevesinde oldukça sistematik bir metin ören müellif, vaz' literatüründe tartışılan meselelerin ve genel kabul gören görüşlerin neredeyse tamamını oldukça veciz bir biçimde ele alır.⁸⁹ Metnin sonuç bölümünde ise fâide şeklinde adlandırılan altı meseleye işaret edilmiştir.⁹⁰

.....

(XX. asır) - *Hulâsatü'l-vaz'*; 6. Abdurrahman Halef (XX. asır) - *Hulâsatü ilmi'l-vaz'*; 7. Abdülhâlik eş-Şübrâvî (XX. asır) - *el-Minhatü'l-ilâhiyye fî kavâidi'l-vaz'iyye*; 8. Muhammed el-Hüseynî ez-Zevâhîrî (XX. asır) - *el-Mûlahhas fî ilmi'l-vaz'* (ilgili yer için bk. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 123-124).

85 Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, s. 92-93.

86 Vaz'ın bağımsız bir ilim olarak bu dönemde tanımlandığı doğrudur. Ancak Weiss'in, vaz' konusundaki ilk bağımsız çalışmaların bu dönemde başladığına ilişkin kanaatine katılmak mümkün gözükmemektedir. Daha önce de işaret edildiği üzere Ali Kuşçu ve Molla Lutfi gibi müellifler bundan çok önce vaz' meselelerini konu edinen müstakil metinler kaleme almıştır.

87 Bu bağlamda Yûsuf Nasr ed-Decvî'nin *Hulâsatü ilmi'l-vaz'* ya da Beyşehirli Ahmed Şükrü Efendi'nin *Nemûzecü'l-vaz'* ve şerhi *Tasvîrü'l-vaz'* gibi eserleri üzerinde de durulabilir. Ancak Eğînî'nin metni, sistematigi ve muhtevası bakımından öne çıkmaktadır.

88 İlgili açıklamalar için bk. Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73.

89 Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74-78.

90 Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 78. Bu itibarla metnin pedagojik değerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Eğini'nin metni, biri yöntem diğeri kapsam olmak üzere, iki cihetten önem arzeder. İlk olarak vaz' bilgisi metinde, bağımsız bir ilim olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında eserde, ilmin konusunu teşkil eden örfî vaz' kavramının incelendiği, konuyla doğrudan ilgisi olmayan meselelere ise girilmediği görülür. Metnin "vaz'ın rükünleri" şeklinde adlandırılan üç kavram ekseninde kurulması ve her bölümde ilgili kavram açısından örfî vaz' olgusuna ilişkin zati arazların incelenmesi, eserin yöntemi ve sistematığının başarısıdır. Bu çerçevede müellifin Ali Kuşçu'nun *Unküdü'z-zevâhir*'de oluşturduğu sistematik yapıdan önemli ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte, aralarındaki temel fark şudur: Kuşçu vaz' kavramını eserinin merkezine yerleştirmekle birlikte, doğrudan vaz' olgusu ve kısımlarıyla ilgili olmayıp aksine lafzın ya da anlamın niteliği sayılabilecek bazı çevre meseleleri de inceler. Eğini ise, vaz' olgusuna ârız olmayan hiçbir durumu söz konusu etmez. Bu mânada *Metn fi'l-vaz'*ın doğrudan vâzî', mevzû' ve mevzû' lehin kendisini değil bu cihetlerden vaz' olgusuna ârız olan halleri incelediğine dikkat edilmelidir. Diğer bir deyişle metindeki tek inceleme konusu vaz' olgusunun kendisidir. Bu sebeple, Eğini'nin vaz' bilgisini -klasik bilim felsefesinin verilerine göre- bağımsız bir ilim olarak kurduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim metnin girişinde kendisi bu durumu açıkça ifade eder.⁹¹

Öte yandan *Metn fi'l-vaz'* -klasik vaz' risâlelerinden farklı olarak- dilde kullanılan bütün lafız türlerinin vaz'ını ayrıntılı şekilde inceler. Bu çerçevede eserde yalnızca isim, fiil ve harf gibi müfret lafız türleri değil, söz konusu kelime türlerinin alt başlıklarına yönelik oldukça ayrıntılı bir tasnifle birlikte tamlama ve cümle çeşitleri gibi gramatik yapıların da vaz' bakımından ele alındığı görülür.⁹² Bu açıdan bakıldığında Adudüddin el-Îcî ile başlayan ve süreç içerisinde muhtelif katkılarla gelişen vaz' tartışmasının, dilde kullanılan bütün lafızların vaz' bakımından incelendiği küllî bir araştırmaya dönüştüğü söylenebilir.

Buraya kadar kısaca vaz' tartışmasının dayandığı ilke ve kabuller, nasıl ortaya çıktığı, hangi soru(lar) ekseninde geliştiği ve vaz' bilgisinin bağımsız bir ilim olarak tedvin edilmesi sürecinde katettiği

.....

91 Eğini, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73.

92 Eğini, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74-78.

mesafe vb. hususlar anlatıldı. Bütün bunlar vaz' ilminin anlaşılması bakımından önem arzeden verilerdir. Ancak bir ilmi oluşturan asıl unsur o ilmin konusu, ilkeleri ya da tarihsel gelişim süreci değil bilakis ilmin gövdesini teşkil eden meselelerdir (mesâil). Şu halde vaz' ilmine yönelik bir inceleme esas itibarıyla bu ilmin muhtevasını oluşturan meseleleri konu edinmelidir.

Vaz' kavramının muhtelif cihetlerden taksim edilmesi ve böylece zatî arazlarının incelenmesi, vaz' ilminin doğrudan meselelerini oluşturur. Ancak bir ilimde meseleler şeklinde gerçekleştirilen hakikat soruşturmasının sıhhati ve tutarlılığı, ilgili ilimde incelenmeyip verilere kabul edilen konunun varlığına bağlıdır. Bu sebeple bir ilim olarak vaz'ın meselelerine geçmeden önce ilmin konusunu oluşturan vaz' olgusunun mahiyetine daha yakından bakmak gerekmektedir. Böylece vaz' tartışmasının kavramsal çerçevesi ortaya çıkmış olacaktır.

II. Tanım: Bir Nispet Olarak Vaz' ve Kavramsal İçeriği

Vaz' (وضع) kelimesi mastar olup dilde pek çok anlamda kullanılmaktadır.⁹³ Bunlar içerisinde, terim anlamına en yakını, "bir şeyi muayyen bir yere (hayyiz) koymak" şeklindeki karşılığıdır.⁹⁴ Bir terim olarak vaz' ise,⁹⁵ bir şeyin başka bir şeye bizzat (bi-nefsihî) delâlet etmek üzere tayin edilmesinden ibarettir.⁹⁶ Tayin edilen un-

.....

93 İlgili mânaların genel bir dökümü için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 45 vd.

94 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 170; Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73. İsmâüddin el-İsferâyînî bu tanımı, muayyen bir yere (fi hayyiz muayyen) değil de bir şeyi yerine (fi hayyizihî) koymak şeklinde aktarır. Mezkûr tanım ilk bakışta, vazolunan unsurun vaz'dan önce ait olduğu bir yerin bulunduğu ve herhangi bir yere değil sadece bu yere konulması gerektiğini gibi bir düşünceyi çağrıştırmaktadır (İsferâyînî'nin tanımı için bk. Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye, s. 9).

95 Burada vaz'ın terim anlamı derken kastedilen dildilerin (ehlü'l-Arabiyye) terminolojisidir. Bir terim olarak vaz' filozofların (hükemâ) terminolojisinde ise başka bir mânaya gelmektedir. Buna göre vaz'; bir cismin bazı parçalarının diğer bazı parçalarına ve hariçteki şeylere olan nispeti sebebiyle o cisim için hâsıl olan heyettir. Meselâ ayakta olma (kıyam) ve oturma (kuûd) heyetleri gibi (Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 40).

96 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 170; İsferâyînî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 9. Seyyid Şerîf terim anlamıyla vaz'ı şöyle tanımlar: "Bir şeyin bir başka şeye, birincisi kullanıldığında ya da algılandığında (ihzas) bundan ikincisinin anlaşılacağı ➡

surun lafız olup olmamasına bağlı olarak, vaz' kavramı biri mutlak diğeri mukayyet olmak üzere iki seviyede düşünülebilir. Buna göre vaz' mutlak seviyede düşünüldüğünde, vazedilen şey lafız olabilir diğeri gibi lafız dışında resim, sembol, işaret vb. anlamlı başka bir şey de olabilir.⁹⁷ Özel olarak dil söz konusu olduğunda ise vaz' lafızların mânalara tayininden ibaret olacaktır. Şu halde, burada bizi ilgilendiren mânasıyla vaz' kavramını, bir lafzın herhangi bir mânaya bizzat (bi-nefsihî) delâlet etmek üzere tayini şeklinde tanımlamak mümkündür.⁹⁸

.....

şekilde tahsis edilmesidir" (ilgili tanım için bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 252-253). Eğinî de şu tanımları aktarır: "Bir şeyin bir başka şeye karşılık olarak konmasıdır; öyle ki bu durumu bilen kimse açısından, birinci unsur anlaşıldığında bundan ikinci unsur da anlaşılır" (Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73). Yapılan tanımlarda lafzî düzeyde birtakım farklılıklar göze çarpsa da kavramsal olarak hepsi aynı şeye gönderme yapar.

97 Klasik mantık eserlerinde, sözsüz (gayri lafzî) delâlet bahsinde, lafız dışında bir anlama delâlet eden unsurlar dört başlık altında sıralanmıştır (devâll-i erbaa). Bunlardan birincisi çizgiler (hutût), ikincisi semboller (işârât), üçüncüsü herhangi bir şeyi hatırlatmak, yolcuların istikametlerini tayin etmek vb. amaçlarla yere dikilen taş vb. şeyler (nusb) ve dördüncüsü insanların çoğunlukla bir şeyi hatırlatmak bazan da başka amaçlarla ip vb. herhangi bir şey kullanarak atıkları düğümlerdir (ukûd) (ilgili açıklamaların yer aldığı örnek bir metin için bk. Şevkî, *Hâşiye ale'l-Fenâri*, s. 28-29). Sözsüz delâlet mantık ilminde her ne kadar mutlak delâletin bir bölümü olarak ele alınıp aklî, vaz'î ve tabîî şeklinde üç alt başlığa ayrıldığı ve yukarıda işaret edilen dört şeyin vaz'î şeklinde gerçekleştiği söylene de, genel olarak bakıldığında sözsüz delâletin İslâm geleneğinde esasen bir mesele olarak görülmediği dolayısıyla da inceleme konusu yapılmadığı söylenebilir. Bağımsız bir disiplin olarak vaz' ise, daha önce işaret edildiği üzere yalnızca lafızların vaz'ını konu edinir.

98 Tanıma dikkatle bakıldığında, vaz'ın sözlük mânasına uygun olarak, lafızların bir mekânda bulunan (mütehayyiz), mânanın ise içinde bulunan mekân (hayyiz) olarak düşünüldüğü görülür. Çünkü vaz'ın bir şeyi muayyen bir yere koymak şeklindeki tarifinde konulan (yani vazedilen) unsur mâna değil lafızdır. Muhtemelen bu tasavvur dolayısıyla mânaların lafızların zarfı olarak düşünülmeleri yaygınlaşmıştır (ilgili yorum için bk. İsferyâinî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 9; Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 40). Bu düşüncenin ilk bakışta lafızların mânaların kalıpları olduğu genel kabulüyle çeliştiği düşünülebilir. Ancak lafzın mânanın kalıbı olduğu fikri mânanın esas itibarıyla lafız tarafından belirgin kılındığını dile getirmektedir. Mânanın ➡

Tanımın da açık bir şekilde gösterdiği üzere vaz', lafız ve mâna arasında yer alan bir nispettir. Nispet dış varlıkta hakikî bir mevcut olarak bulunmaz. Bilakis itibarî bir varlığa sahiptir. Bu sebeple nispetin varlığı öncelikle ve zorunlu olarak nispeti kuran özneye (vâzı'), daha doğru bir deyişle ilgili öznenin itibarına bağlıdır. Böyle bir öznenin varlığı zorunludur ancak -daha önce de işaret edildiği üzere- kimliği vaz' incelemesinin meselesi değildir. Bu sebeple çalışma boyunca dilin kurucusu derken belirsiz bir özneye atıfta bulunulduğuna dikkat edilmelidir.

İkinci ve daha önemli olarak, nispet tanımı gereği iki unsur arasında kurulur.⁹⁹ Bu unsurlara nispetin tarafları denir. Taraflar nispetin doğrudan kendisi (mahiyet) değildir ancak varlığının zorunlu koşulunu teşkil eder. Tanımda ifade edildiği üzere, dil söz konusu olduğunda ilgili taraflar lafız ve mâna unsurlarından ibarettir.

Biri hâricî diğeri zihnî varlığa sahip olan lafız ve mâna, aralarında kurulan vaz' nispeti sebebiyle birbiriyle ilişkili hale gelmektedir. Bu nispetin doğrudan sonucu, lafzın mânaya delâletidir. Tanımda da açıkça ifade edildiği üzere, lafız zaten belirli bir anlama delâlet etmesi amacıyla vazedilmektedir. Nitekim lafzî delâletin ilkesine yönelik başından beri söylenenler, vaz' ve delâlet arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu açıkça gösterir. Bu durumda lafız ve mâna arasında iki nispet bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi lafzın mânaya tayini anlamına gelen vaz', diğer ise bu tayin işleminin sonucu olarak ortaya çıkan delâlettir.

Lafız-mâna ilişkisine ikinci nispet olan delâlet cihetinden bakıldığında, lafız gösteren (dâll), mâna ise gösterilen (medlûl) adını alır. Ancak vaz' ilminin temel sorusu delâlet değil birinci nispet olan vaz' olgusudur. Bu sebeple vaz' risâlelerinde lafız, mânanın karşılığı olarak konan (tayin edilen) unsur mânasında mevzû', mâna ise lafzın kendisi

•••••

lafzın zarfı olması ise lafız-mâna arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine gönderme yapar. Bu düşünce ontolojik olarak mânanın lafızdan önce olduğu düşüncesine (asâletü'l-ma'nâ) dayanır. Buna göre -daha önce işaret edildiği üzere- önce mâna oluşmakta, ardından bu mânayı göstermek üzere bir lafız tayin edilmektedir.

⁹⁹ Seyyid Şerîf nispeti şöyle tanımlamaktadır: "Nispet iki şey arasında bir ilişkinin (taalluk) kurulmasıdır (ikâ')" (ilgili tanım için bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 241).

için konduğu (tayin edildiği) unsur mânasında mevzû' leh olarak adlandırılmıştır. Nispetin anlaşılması taraflara bağlı olduğuna göre, vaz' olgusunun kavramsal içeriğini ortaya koyabilmek için mevzû' ve mevzû' leh ile nelerin kastedildiğine daha yakından bakmak gerekir.

Bir terim olarak mevzû', dilin kurucusu tarafından belirli bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilen unsur demektir. Dil söz konusu olduğunda bu terimin karşılığı lafızdır. Lafzın vaz'ı dendiğinde akla ilk gelen şey ise müfret lafız yani kelimedir. Buna göre dilde kullanılan kelimelerden her biri bir anlamın karşılığı olarak tayin edilmiştir ve böylece ilgili mânaları gösterirler. Ancak dilde vazedilen unsurlar basitçe müfret lafızlardan ibaret değildir. İlk olarak vaz'ın türünde, müfret lafızların maddeleri yanında formlarının da dikkate alındığı belirtilmelidir. İkinci olarak dilde kelime olarak adlandırılmayan ancak vaz'a konu olan unsurlar söz konusudur. Bunlar isimlerin sonundaki tesniye ve çoğul ekleri ile başında bulunan ve ahd-i hâricî ve istiğrak anlamı taşıyan elif-lâm takıları gibi kelime olmadığı halde lafzın medlûlüne doğrudan etki eden unsurlardır. Öte yandan düşünürler arasındaki yaygın kabule göre müfret lafızların yanında, tamlama ve cümle gibi mürekkep lafızlar da vazedilmiştir.¹⁰⁰ Bütün bu veriler göz önünde bulundurulduğunda, dilde vazedilen unsurların ya müfret lafızların kök harfleri ile ön ve son ekleri örneğinde olduğu gibi doğrudan ses cinsinden ya da müfret lafızların (kelime) formlarıyla tamlama ve cümle terkiplerinde / heyetlerinde olduğu gibi ses olmasa bile ancak ses ile birlikte var olan ve algılanan mevcutlar olduğu görülür. Sonuçta her iki durumda da (ses ve suret) dilin kurucusu tarafından vazedilen şey, fiziksek olarak algılanabilen bir unsur olmaktadır. Bu durumda, dil bağlamında mevzû' teriminin tercümesi olan lafız ile kastedilen şeyin -mânanın mukabili olarak- fiziksel olarak algılanabilen (mahsus) anlamına geldiği söylenebilir.

Nispetin ikinci tarafını oluşturan mevzû' leh, lafzın karşılığında tayin olunduğu unsurdan ibarettir. Peki ama mevzû' leh derken kastedilen şey tam olarak nedir?¹⁰¹ Süyütf'nin aktardığına göre bu

.....

100 Süyütf, *el-Müzhir*, I, 40. Eğinî, dilde kullanılan müfret ve mürekkep bütün unsurların vaz'ını ayrıntılı şekilde incelemiştir (ilgili açıklamalar için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74-78).

101 Bu soru aynı zamanda bir tayin işlemi olarak vaz'ın mahiyetini açıklığa kavuşturması bakımından önem arzeder.

bağlamda iki görüş öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Fahreddin er-Râzî ve takipçileri tarafından savunulan lafızların tayin olunduğu şeyin zihni suretler olduğu, diğeri ise Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin tercih ettiği mevzû' lehin hâricî mahiyetlerden ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Süyûtî, tercihe şayan (muhtar) olanın Şîrâzî'nin hâricî mahiyetler görüşü olduğunu belirtse de Adudüddin el-İcî ve diğeri müelliflerin metinleri göz önünde bulundurulduğunda, vaz' literatürü bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin görüşünün baskın olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰²

Buna göre mevzû' leh, mâna ya da lafzın medlûlû derken kastedilen,¹⁰³ hâricî mevcutların zihindeki suretleridir. Diğer bir deyişle, lafzın gösterdiği şey, dış varlıktaki (canlı, bitki, nesne vb.) maddî varlıklar değil, bunların insan zihninde düşünülen anlamlarıdır. Lafız zihni surete delâlet etmekte, zihni suret ise dış varlıktaki nesneye tekabül etmektedir. Bu durumda dil, varlığın insan zihnindeki dolaşımından ibaret olmaktadır. Mesele lafızların tayini bakımından ifade edilecek olursa, dilin kurucusu öncelikle adlandırmak istediği mev-

.....

102 Süyûtî'nin açıklamaları için bk. *el-Müzhir*, I, 42. İbrâhim b. Halîl el-Eğînî bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar yapar. Buna göre müellif, Fahreddin er-Râzî ve Şîrâzî'ye nispet edilen görüşleri aktardıktan sonra, bazı muhakkilere göre mevzû' lehin ne ise o olmak bakımından (min haysü hüve hüve) mâna olduğunu belirtir. Öte yandan Şemseddin el-İsfahânî'nin ilgili soruya verdiği cevap iki kısımdan ibarettir. Buna göre müfret lafızlar ve takyîdî mürekkepler (tamlamalar) söz konusu olduğunda mevzû' leh ne ise o olmak bakımından mâna, haber ya da inşa olsun kelâm oluşturan mürekkep lafızlarda ise zihni suretlerdir. Kemâleddin İbnü'l-Hümâm ise mevzû' lehin şahısların özel isimlerinde hâricî mahiyetler, bunun dışında kalan lafızlarda ise zihni suretler olduğu kanaatindedir. Müellif bu açıklamaların ardından meşhur olanın ilk iki görüş olduğunu, üçüncü görüşün de son ikisine nispetle öne çıktığını belirtir (ilgili açıklamalar için bk. Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 78).

103 Ebû'l-Kâsım Ali es-Semerkindî mefhum, medlûl, mevzû' leh ve mâna kavramlarının zat olarak bir olduğunu, aralarındaki farkın ise itibardan kaynaklandığını düşünmektedir. Buna göre akılda hâsıl olan şey mutlak olarak anlaşılmak bakımından mefhum, başkasının (yani lafzın) anlaşılmasıyla anlaşılması bakımından medlûl, lafzın karşılığında vazolunması bakımından mevzû' leh ve lafızla amaçlanmak / kastedilmek bakımından ise mâna adını alır (ilgili açıklamalar için bk. Semerkandî, *Şerhu Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 117).

cudu zihninde bir anlam olarak tasavvur etmekte, akabinde belirli bir lafız oluşturarak bu zihni sureti göstermek üzere tayin etmektedir. Molla Lutfi'nin de işaret ettiği üzere, insanın içinde yaşadığı şartlar sebebiyle dilin teşekkülü muhtemelen öncelikle fiziksel mevcutların adlandırılmasıyla başlamış, zaman içerisinde somuttan soyuta, basitten karmaşığa doğru giden bir süreç izlemiştir.¹⁰⁴

Nispetin taraflarına ilişkin bu açıklamalardan sonra, doğrudan vaz' olgusunun kendisine dönecek olursak şu tespitte bulunabiliriz: Buraya kadar yapılan açıklamaların da gösterdiği üzere, bir nispet olarak vaz'ın inşa edilebilmesi öncelikle lafız ve mâna unsurlarının varlığını, ikinci olarak bu unsurların dilin kurucusu tarafından bilinmesini gerektirmektedir. Vaz' olgusunun lafız ve mâna arasında bir nispet oluşu bu durumu zorunlu kılar.

İkinci olarak -yukarıda kısaca işaret edildiği üzere- lafzın mâna delâletinin vaz'ın sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu sebeple delâletin tahakkuku açısından, dinleyen kişinin lafız ve mâna arasındaki vaz' nispetini bilmesi zorunludur. Aksi takdirde delâlet gerçekleşmez.¹⁰⁵ Çünkü delâlet dış varlıkta fiziksel bir mevcut olarak bulunmaz. Bilakis -vaz' olgusunda olduğu gibi- lafız ve mâna arasında kurulan / inşa edilen bir nispettir. Bu durumda söz konusu nispetin idraki zorunlu olarak bu nispetin ilkesini teşkil eden vaz' olgusunun bilinmesine bağlıdır.

Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür: Vaz' olgusu, delâletin metafizik ilkesini teşkil etmekte ve onu mümkün kılmaktadır. Ancak bu durum, lafzın dilin parçası haline geldiği ve delâletin tahakkuk ettiği anlamına gelmez. Bunun için söz konusu tayin işleminin toplum tarafından bilinmesi ve kabul edilmesi zorunludur. Aksi takdirde vaz', sonuçsuz kalmış bireysel bir teşebbüs olmaktan öteye geçemez. Sonuç olarak lafızlar kimin tarafından ve ne şekilde vazedilmiş olursa olsun, herhangi bir lafzın dilin parçası haline gelip kullanıma girebilmesi mutlak surette toplumsal kabule yani o dili konuşan insanların söz konusu lafzın hangi mânayı gösterdiğine ilişkin

.....

104 İlgili açıklamalar için bk. Molla Lutfi, *el-Metâlib*, metin, s. 13-14.

105 Nitekim lafız-vaz'î delâletin tanımında vaz'ı bilen kişi kaydı konarak, lafzın ancak vaz' nispetini bilen kişi(ler) tarafından anlaşılacağı vurgulanır (ilgili tanım için bk. Cürânî, *et-Ta'rifât*, s. 104; Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73).

zorunlu olmayan karşılıklı rızalarına dayalıdır.¹⁰⁶ Son tahlilde dilin temeli ve hakikati budur. Söz konusu toplumsal kabule “muvâzaa” denir. Bu şartı sağlamayan hiçbir lafız dilin dolayısıyla haberleşmenin parçası olamaz. Bu sebeple, delâletin tahakkuku bakımından vaz’ ve muvâzaanın birbirini zorunlu olarak takip eden ve tamamlayan iki aşamaya tekabül ettiği söylenebilir.

Bu açıklamalara göre delâletin tahakkuku ve lafızdan mânânın anlaşılması için vaz’ın bilinmesi şarttır. Öte yandan -daha önce işaret edildiği üzere- bir nispet olarak vaz’ın inşa edilebilmesi için de nispetin iki tarafı olarak lafız ve mânânın önceden biliniyor olması zorunludur. İşte lafızların vaz’ındaki amaç nedir sorusu tam da bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Kuşçu’nun belirttiğine göre lafızların vaz’ındaki amaç, muhatabın zihninde daha önceden bilinmeyen yeni bir anlamın oluşturulması değildir. Çünkü bu varsayım anlamın bilinmesini vaz’a bağlamakta, diğer bir deyişle vaz’ın anlamdan önce olduğu iddiasına dayanmaktadır. Halbuki vaz’ -yukarıda işaret edildiği üzere- lafızla anlam arasında yer alan bir nispet olduğundan, anlamdan sonradır ve bu sebeple vaz’ın bilinmesi anlamın varlığına ve bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple müellif vaz’daki asıl amacın, dinleyen kişiye zaten bildiği bir anlamın hatırlatılması ve lafız işitildiğinde ya bu anlam ile başka bir şey hakkında ya da bizzat söz konusu anlam hakkında hüküm verebilmek için, anlamın zihninde müşahade edilir hale getirilmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷

Vaz’ın tanımında geçen bi-nefsihî kaydı, ileride açıklanacağı üzere, âlimler arasında mecazlarda vaz’ olup olmadığı yönündeki meşhur tartışmanın sebebini teşkil eder. Nitekim Ali Kuşçu vaz’ kavramını tanımladıktan sonra, bazı âlimlerin tanımdan bi-nefsihî kaydını çıkardıklarını belirtir ve bu durumu sözü edilen mecaz tartışmasıyla ilişkilendirir. Bu bağlamda Kuşçu, bi-nefsihî ile kastedilen şeyi vaz’ı bilmenin delâlet için yeterli olduğu, bunun dışında başka bir karineye ihtiyaç duyulmadığı şeklinde yorumlar.¹⁰⁸

.....

106 İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 3.

107 İlgili açıklamalar için bk. Ali Kuşçu, *Risâle fî vaz’i’l-müfredât*, s. 82.

108 İlgili açıklamalar için bk. Ali Kuşçu, *Unküd*, s. 170

Vaz'ı bilmek, verili bir cümlede kullanılan lafzın mânasını anlamak için yeterli midir sorusu delâletin tahakkuku bakımından konuşanın iradesi / kastı meselesini gündeme getirmiştir. Acaba lafızların belirli mânalara delâleti bütününüle vaz' olgusundan mı kaynaklanır yoksa bu süreçte konuşanın kastı ve iradesi belirleyici bir rol oynar mı?

Eğini'nin belirttiğine göre düşünürlerin çoğu (cumhur) delâlette iradenin şart olmadığı görüşündedir. Buna göre lafzın anlama delâletinin tek ilkesi vaz' olgusudur. Dolayısıyla lafzın vaz' biliniyorsa -konuşanın kastı ne olursa olsun- lafzı işiten kişi mevzû' leh olan mânayı anlayacaktır. Bunun için başka bir şart söz konusu değildir. Kuşçu'nun bi-nefsihî kaydıyla ilgili yukarıda alıntılanan yorumu da bu anlamı çağrıştırmaktadır. Buna karşın İbn Sînâ delâlette iradenin şart olduğunu savunmuş, müteahhir düşünürlerden İsmâüddin el-İsferâyîni de bu görüşü tercih etmiştir.¹⁰⁹

Bir nispet olarak vaz'ın tarafları, tanımı ve ilgili hususlara temas ettikten sonra şimdi bağımsız bir disiplin olarak vaz'ın tanımına geçmek uygun olacaktır. Daha önce işaret edildiği üzere, vaz' bilgisi İcî ile başlayan ve devam eden klasik dönem boyunca bir ilim olarak tanımlanmamıştır. Erken modern denilebilecek hicrî XIV. asrın başlarına gelindiğinde ise İbrâhim b. Halîl el-Eğini, vaz' risâlesinin girişinde, bir ilim olarak vaz'ın konusu ve gayesi bağlamında şunları söyler:

Daha sonra şunu bil ki her ilmin (fen) bir konusu ve gayesi vardır. Vaz' ilminin konusu yukarıda tanımlanan terim anlamıyla (örfî) vaz'dır. Bu bakımdan şunu söyleriz: Vaz', terim anlamıyla vaz' olgusunun genellik-özellik, şahsîlik-nev'îlik bakımından durumlarını inceleyen ilimdir. Gayesi ise (dilde) vazedilen (unsurlar) ile böyle olmayanı ayırıştırma, öte yandan lûgat, sarf, iştikak, nahiv ve diğer ilimlerin terimlerini (mevzûât) birbirinden ayırt etme, yine (vazedilen lafızlardan) bazı kısımların diğerlerinden temyizi ve hakikatin emâreleriyle mecazın karinelerini birbirinden ayırıştırma konusunda tam bir yetkinlik (elde etmek)tir.¹¹⁰

Müellif bu açıklamalardan sonra müstakil bir ilim olarak vaz'ı şöyle tanımlar:

.....

109 İlgili açıklamalar için bk. Eğini, *Metn fi'l-vaz'*, s. 78.

110 İlgili açıklamalar için bk. Eğini, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73.

Vaz', (dilde) vazedilen unsurları böyle olmayanlardan, lûgat, sarf, ıstikak, nahiv ve diğer ilimlerin terimlerini birbirinden ve emâreleri karinelerden ayırıştırma konusunda kendisiyle yetkinlik elde edilen kanun niteliğinde bir araçtır.¹¹¹

Buna göre bir ilim olarak vaz'ın konusu terim anlamıyla vaz' olgusu ve bu olguya ilişkin şahsîlik-nev'îlik, genellik-özellik vb. zâtî arazlar olmaktadır. Amacı ise esas itibariyle dilde belirli bir anlamın karşılığı olarak vazolunan lafızlarla böyle olmayanları, bununla birlikte muhtelif disiplinlerin terimlerini ve hakikat ile mecazı birbirinden ayırıştırma konusunda tam bir yetkinlik elde etmektir.

Bir nispet olarak vaz' olgusu ve bu olguyu konu edinen bir ilim olarak vaz'ı tanımladıktan sonra şimdi ilmin gövdesini teşkil eden meselelere geçilecektir.

III. Meseleler

Literatürü oluşturan metinler dikkate alındığında vaz' ilminin meseleleriyle iki hususun kastedildiği görülür. Bunlardan birincisi lafızların mânaları karşısında tayin edilme biçimleri yani vaz' olgusunun kategorileri / kısımları ve bununla ilgili teorik tartışmalardır. Bu meseleler vaz' ilminin nazarı yönünü oluşturur. Burada dilde kullanılan lafız türlerinin izahı amaçlanmaz. Aksine vaz' olgusunun bizâtihi kendisi mutlak seviyede ele alınır. Bununla birlikte konu incelenirken, ilgili lafız türlerine vaz' olgusunun gerçekleştiği birer örnek olmaları bakımından işaret edilir. Meselelerin ikinci kısmı ise tartışmanın amelî yönünü oluşturur. Burada amaç vaz' olgusunun bizâtihi kendisi olmayıp aksine dilde kullanılan bütün lafızların küllî delâlet durumları tespit etmektir. Bu itibarla lafızlar vaz' kavramı dikkate alınarak tasnif ve tahlil edilir ve aralarındaki farklar gösterilerek medlûlleri izah edilmeye çalışılır. Bu kısa girişten sonra şimdi söz konusu meselelerin ayrıntılarına geçebiliriz.

A. Vaz'ın Kategorileri (Aksâmü'l-vaz')

Vaz'ın kategorileriyle kastedilen, vaz' kavramının alt başlıkları ya da kısımlarıdır. Buna göre vaz' kavramı bir cins olarak düşünülmekte, altında yer alan kısımlar ise bu cinsin farklı türleri olmaktadır. Ancak

.....

111 İlgili tanım için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73-74.

vaz', dış varlıkta hakiki bir mevcut olmayıp bilakis bir nispet olarak bulunur. Nispetin varlığı ise, zorunlu olarak nispeti kuran özneye (dilin kurucusu) ve nispetin taraflarına (lafız ve mâna) bağlıdır. Bunlara vaz'ın kurucu unsurları (rûkûn)¹¹² denebilir. Buna göre dilin kurucusu ile lafız-mâna unsurları olmaksızın vaz'dan bahsetmek anlamsızdır. Şu halde bir cins olarak vaz' kavramının muhtelif tür- lere ayrılmasında, varlığını kendisine borçlu olduğu bu değişkenler hesaba katılmalıdır. Nitekim söz konusu unsurlar aynı zamanda vaz' incelemesinin temel başlıklarını oluşturur.

Dilin kurucusu (vâziu'l-luga)¹¹³ dikkate alındığında, vaz'ın dört türünden bahsedilebilir. Bunlar; lugavî, örfî, ıstılâhî ve şer'î vaz' türleridir. Vaz' kavramına, nispetin taraflarından ilki olan lafız (yani mevzû') açısından bakıldığında, vaz' şahsî ve nev'î kısımlarına ayrılır.

112 Vaz' literatüründe, bir nispet olarak vaz' olgusunun dayanaklarını oluşturan söz konusu üç temel rûknün ve kavramın bu rûkûnler bakımından taksiminin en açık ifadelerinden biri için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74.

113 Daha önce dilin kurucusunun (vâziu'l-luga) kim olduğu konusunda yaşanan tartışmalara (ıstılâh-tevkîf karşıtlığı) temas edilmiş ve bu tartışmaların vaz' ilmi açısından belirleyici olmadığı bilakis önemli olanın lafız-mâna ilişkisinin vaz' kavramı bakımından yapısal analizi olduğu belirtilmişti. Burada vaz'ın dilin kurucusu bakımından yapılan taksimi şeklindeki açıklamalarla daha önce söylenenler arasında ilk bakışta bir tezat olduğu düşünülebilir. Ancak burada şu noktaya dikkat edilmelidir: Dilin kurucusu hakkında başta söylenenler Arapça, Türkçe vb. doğal dillerin bir başka deyişle lugavî lafızların vaz'ı dikkate alınarak söylenmiştir. Daha açık bir ifadeyle ıstılâh ve tevkîf karşıtlığı şeklinde tezahür eden tartışma esasen lugavî vaz'ın kökeni konusunda yaşanan bir tartışmadır (bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74.) Bu mânada doğal dillerin (yani lugavî vaz) kurucusunun kim olduğu konusunda başta söylediklerimiz geçerliliğini korumaktadır. Ancak bu başlık altında dilin kurucusu derken kastedilen lugavî vaz'ı gerçekleştiren öznenin kim olduğu değil, lugavî vaz'dan hareketle ve ona bağlı olarak teşekkül eden örfî, ıstılâhî ve şer'î vaz' kısımları arasındaki farkın, bu vaz'ları kuran iradeye bağlı olarak gösterilmesidir. Esasen lugavî vaz'a bağlı olarak oluşan bu muhtelif seviyeler doğrudan vaz'dan değil dil içerisinde lafızların ilk anlamlarından başka mânalara nakledilmesi olgusundan kaynaklanmaktadır. Ancak her birinin kendi hakikatini (buna bağlı olarak da mecazî) oluşturmaları, ilgili seviyelerin müstakil birer dil olarak gibi algılanmaları sonucunu doğurmuş, bu sebeple söz konusu seviyeler nakil yerine vaz' kavramı öne çıkarılarak tanımlanmıştır.

Nispetin diğer tarafını ise mâna (yani mevzû' leh) oluşturur. Ancak burada, yeri geldiğinde açıklanacağı üzere, mevzû' leh dışında asıl belirleyici olan âletü'l-vaz' kavramıdır. Bu cihetten bakıldığında ise vaz', genel (âm) ve özel (hâs) türlerine ayrılmaktadır.

Vaz'ın taksiminde dikkate alınan bu üç cihet, yukarıda da işaret edildiği üzere, vaz' kavramının kendisine bağlı olduğu üç temel rûkne (vâzı', mevzû' ve mevzû' leh) işaret etmektedir. Ancak vaz' kavramı, bu üç cihetin dışında başka bakımlardan da taksimlere tâbi tutulmuştur. Bunların ilki, vaz'ın "kastı" ve "zımnı" şeklindeki taksimidir. Bu taksimin ardında, bir nispet olarak vaz'ın iki tarafının (yani mevzû' ve mevzû' leh) bir ve aynı şey olup olamayacağı sorusu yatmaktadır. Vaz'ın bir diğer taksimi, mecazların vaz'ılığı sorununun temelini oluşturan, lafzın mânasına tek başına (bi-nefsihî) ya da kari-ne ile delâlet etmesi farkına dayanmaktadır. Buna göre vaz' "tahkiki" ve "tevilî" kısımlarına ayrılır.

1. Vâzı' (Dilin Kurucusu) Açısından Vaz': Lugavî-Örfî-İstılahî-Şer'î

Vaz'ın, fâiline nispetle, lugavî, örfî, ıstılahî ve şer'î şeklinde dört türe ayrıldığı belirtilmişti. Buna göre bir tayin işlemi olarak vaz' dilin kurucusu tarafından gerçekleştirildiğinde lugavî, örf ehli tarafından gerçekleştirildiğinde örfî, belirli bir ilimde / sanatta uzmanlaşmış kişiler tarafından gerçekleştirildiğinde ıstılahî, şeriat sahibi tarafından gerçekleştirildiğinde ise şer'î adını alır.¹¹⁴ Bu dört tür içerisinde, vaz' ilmi bakımından asıl olan, lugavî vaz'dır. Çünkü ilgili literatürde vaz' derken kastedilen -lafızların formlarını ve grameri bir kenara koyacak olursak-¹¹⁵ müfret lafızların yani lugatın vaz'ıdır (vaz'u'l-luga). Örfî,
.....

114 İlgili taksim ve şerhi için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 24-25.

115 Vaz'ın lugavî, örfî, ıstılahî ve şer'î şeklindeki ayrımı, kök harfleri (maddesi) bakımından müfret lafızlar dikkate alınarak yapılmış bir ayırımdır. Diğer bir deyişle burada formları bakımından müfret lafızlar ya da mürekkep lafızların (gramer) vaz'ı dikkate alınmamıştır. Çünkü vaz'ın örfî, ıstılahî ve şer'î gibi niteliklere konu olması ancak dilde kullanılan müfret bir lafzın ilk anlamının dışında hususi bir mânada kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu ise müfret lafzın maddesi cihetinden gösterdiği mânanın değişimidir. Yoksa kelimenin formu ya da cümlelerin terkihi bakımından delâlet ettiği mânada herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Ancak hiç kuşkusuz ➡

ıstılâhî ya da şer'î vaz' ise, lugavî vaz'a nispetle anlam kazanmaktadır. Bu sebeple, vaz' kavramı mutlak olarak kullanıldığında, bununla lugavî vaz' kastedilir ve anlaşılır.¹¹⁶

Lugavî vaz', Arapça ya da Türkçe gibi doğal bir dilin, sözlük yazarları tarafından tespit edilip kayıt altına alınan kelime dağarcığının toplamıdır. "Elem vermek, acıtmak" mânasında **darb**, "herhangi bir canlının hayatına son vermek" mânasında **katil** ya da "yırtıcı hayvan" anlamında **esed** (aslan) vb. kelimeler Arap dilinin lugavî vaz'ının parçalarıdır.¹¹⁷

Lugavî vaz'da belirleyici olan, dilde kullanılan lafızların, dilin kurucusu (vâziu'l-luga) tarafından tayin edildikleri ilk yani orijinal mevzû lehleri tespit etmektir. Herhangi bir kelime, menkul lafızlar ya da bir görüşe göre mecaz örneğinde olduğu gibi, kullanıma dayalı olarak birden çok vaz'a konu olabilir. Ancak lugat açısından önemli olan ilk vaz'ın tespitidir. Öte yandan bu durum, söz konusu lafızların ilk ve bilinen anlamlarının tespiti mânasına da gelmektedir. Diğer bir deyişle lugavî vaz', herhangi bir lafız işitildiğinde, o dili konuşan insanlar tarafından çoğunlukla ilk anlaşılan şeydir. Bu durumda lugavî vaz', hakikat-mecaz ayırımında hakikate karşılık gelir.¹¹⁸

.....

vaz' kavramı lugavî vaz'dan ibaret değildir. Bununla birlikte, yukarıda işaret edildiği üzere, müfret lafızların formları ve mürekkep lafızların terkibi de (gramer) vaz' ilminin konusunu teşkil eder.

116 Vaz' ilminin yalnızca doğal dillerin kelime varlığını yani lugavî vaz'ı dikkate almadığını, bununla birlikte sarf, ıstikak, nahiv gibi disiplinler tarafından ortaya konan terimleri de söz konusu ettiği söylenebilir. Esasen bir ilim olarak vaz' bir suret araştırmasıdır ve bu mânada vazedilen bütün lafızları, bu lafızlar ister doğal dilin kelimeleri olsun ister din ya da bilim dilinin terimleri olsun, söz konusu eder. Nitekim bir ilim olarak vaz'ın, doğal dilin kelimeleriyle yukarıda işaret edilen disiplinler tarafından vazedilen terimlerin birbirinden temyizi konusunda bir yetkinlik oluşturduğu ifade edilmiştir (ilgili açıklama için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 73).

117 Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 24-25.

118 Bu sebeple Sekkâkî, burada vaz' kavramına nispetle ele alınmış olan ayırımı hakikat kavramına nispetle incelemiştir (lugavî hakikat) (ilgili yer için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468).

Lugavî vaz', dilde kullanılan lafızların ilk anlamları olduğundan dilin esasını teşkil eder. Dolayısıyla bir dili bilmek her şeyden önce lugavî vaz'ı bilmek demektir. Lugavî vaz' bilgisi, insanların günlük hayatlarında sıklıkla kullandıkları kısmı itibariyle, belirli kişi ya da zümrelere özgü olmayıp toplumdaki bütün şahıslar tarafından aynı şekilde bilinir. Çünkü herhangi bir şahıs, için(d)e doğduğu dilin lugavî vaz' bilgisini doğal olarak elde eder. Bu sebeple, ilgili dili konuşan kimseler açısından, lugavî vaz'ın bilgisini elde edebilmek için özel bir eğitime gerek yoktur.

Örfî vaz', dilde belirli bir mânanın karşılığı olarak tayin olunmuş herhangi bir lafzın, zaman içerisinde yeni ve hususi bir anlama ikinci bir vaz'la nakledilmesi demektir. Burada, daha önce hakikat olarak kullanılan lafız nakledildiği bu yeni anlamda da yine hakikat olarak kullanılır. Lafzın ilk anlamı ise unutulur ve kullanılmaz hale gelir. Diğer bir deyişle lafzın ikinci vaz'ı ilkinin yerine geçmiş olur. Arap dili söz konusu olduğunda, örfî vaz'a meydana gelen, vâki olan olay anlamından musibet anlamına naklolunan "hadise" kelimesi örnek gösterilebilir. Buna göre kelimenin dilde ilk vaz'ı terkedilerek yeni bir vaz' gerçekleştirilmiş ve böylece yeni ve daha hususi bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu vaz' türüne genel örf de (el-örfü'l-âm) denir. Örfî vaz'ın genel oluşunun sebebi, söz konusu naklin belirli bir zümre ya da uzman grubu tarafından değil örf ehli (ehlü'l-örf) yani toplumun tamamı ya da çoğunluğu tarafından yapılmasıdır. Diğer bir deyişle, lugavî vaz'da olduğu gibi, örfî vaz' bilgisi de toplumun bütünü arasında ortaktır. Bu sebeple, ilkinde olduğu gibi bu da özel bir eğitimi gerektirmez. Aralarındaki tek fark, lugavî vaz'ın ilk, örfî vaz'ın ise ilkinden sonra ikinci bir vaz' olmasıdır. Öte yandan, dilin kurucusunda olduğu gibi, örf ehli ile de kimin kastedildiği tam olarak bilinmemektedir.

İstilahî vaz', dildeki herhangi bir kelimenin belirli bir uzman grubu tarafından yeniden tanımlanarak yeni bir mânâ karşılığında ikinci defa vazedilmesi ya da bu amaçla yeni bir kelimenin icat edilmesidir. Bu duruma en açık örnek, ilimlerin / sanatların terminolojisi ve meslek gruplarının kendine özgü jargonudur. Buna göre, mesele dil ilimlerinde isim, fiil, harf, müptedâ-haber, hakikat-mecaz vb. kelimeler yeniden tanımlanmış ve gündelik dildeki anlamlarının dışında yeni mânâlara vazedilmiştir. Öte yandan, herhangi bir sahada uzman

ya da bir meslek grubuna mensup olmadığı halde, yalnızca kendi aralarında benimsedikleri özel bir dil (bazı kelimeleri) kullanan arkadaş grubu vb. daha küçük sosyal grupların da bu kapsama dahil olduğu söylenebilir. İstilahî vaz'ın diğer adı özel örfdür (el-örfü'l-hâs). Burada örfün özel oluşu ile kastedilen, söz konusu ikinci vaz'ın toplumun geneli ya da çoğunluğu tarafından değil belirli bir zümre tarafından yapılmasıdır. Bu sebeple, ıstilahî vaz' bilgisini elde edebilmek için kişinin -lugavî ve örfî vaz'ın aksine- özel bir eğitim görmesi, ilgili terimlerin hangi mânada kullanıldığını tahsil etmesi gerekir.

İlgili ayırımın son şıkkı şer'î vaz'dır. Şer'î vaz', salât, zekât, hac vb. dildeki herhangi bir kelimenin şeriat sahibi tarafından (Cenâb-ı Hak ya da elçisi) ikinci bir vaz'la bilinen anlamının dışında yeni şer'î bir mânada kullanılmasıdır. Buna göre salât kelimesi dilde dua mânasında kullanılırken şeriat bu kelimeyi belirli fiil ve sözlerin toplamı olan hususi bir ibadetin (namaz) adı olarak kullanmıştır. Benzer durum diğer kelimeler için de geçerlidir. Burada vaz'ı şer'î yapan, şeriat sahibi tarafından gerçekleştirilmesi, diğer bir deyişle kelimenin kazandığı yeni anlamın şer'î niteliğidir.¹¹⁹

.....

119 Şer'î vaz' (diğer bir ifadeyle şer'î hakikat), vaz' olgusunun burada sözü edilen dörtlü ayırımı bakımından kritik bir öneme sahiptir. Çünkü vaz'ın (dolayısıyla hakikat ve buna bağlı olarak da mecazın) muhtelif seviyelerde tahakkuk ettiği şeklindeki bu görüş, esasen şer'î hakikatlerin daha genel bir ifadeyle menkul isimlerin varlığına yönelik erken İslâm düşüncesinde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri arasında yaşanan tartışmaya dayanmaktadır. Mesele kısaca şu şekilde tasvir edilebilir: Mu'tezilî kelâmcılar, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki savaşlara katılan ve büyük günah işleyen kimselerin (bu kişiler arasında Peygamber'in ashabından olan kimseler de bulunmaktadır) ne mümin ne de kâfir olup iman ile küfür arasında bir noktada (menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduklarını ve fâsık olduklarını öne sürmektedir. İman kelimesi her ne kadar dilde "tasdik etmek" mânasına gelse de Mu'tezile açısından bu lugavî hakikattir. Bir kimsenin mümin sayılabilmesi için kalbin ve dilin onayı (tasdik) yeterli değildir. Çünkü iman, din (şeriat) dilinde, lugavî tasdik anlamının dışında, hususi bir anlama nakledilmiştir. Buna göre mümin kelimesi, âyetlerde zikredilen pek çok vasfı yanında, büyük günah işlemeyen kimse anlamında hakikattir. Bu durumda, büyük günah işleyen bir kimse -yukarıda işaret edilen hadise bağlamında adam öldürme fiilini işleyen bir kişi- iman dairesinden çıkmıştır ancak küfre girdiği de söylenebilir. Benzer durum salât, zekât vb. diğer lafızlar için de geçerlidir. Şu halde, Mu'tezilî âlimlerin temel tezi, dildeki bazı kelimelerin lugavî hakikatlerinden ➡

Esasen salât, zekât, hac vb. kelimelerin şeriat sahibi tarafından yeni anlamlara vazedilmesi son tahlilde ıstılahî vaz' kısmına dahil edilebilir. Çünkü her ikisinde de dilde kullanılan bazı kelimeler dilin kurucusu ya da örf ehli tarafından değil belirli bir zat ya da zümre tarafından yeniden tanımlanmakta ve ikinci bir vaz'la yeni anlamlara tayin edilmektedir. Böylece vaz'ın lugavî niteliği değişmiş olmaktadır. Durum böyle olduğu halde şer'î vaz'ın ayrı bir kısım olarak zikredilmesinin gerekçesi, şeriatın müslümanlar açısından taşıdığı önemdir.¹²⁰

Vaz'ın burada sözü edilen lugavî, örfî, ıstılahî ve şer'î şeklindeki ayırımı, vaz' literatürünün teşekkülünden önce, belâgat âlimleri tarafından, lafızların verili bir cümle içinde kullanımı (istimal) sonucu tahakkuk eden hakikat ve mecaz bağlamında söz konusu edilmiştir. Mu'tezilî geleneğin önemli dâilcilerinden Sekkâkî (ö. 626/1229), hakikatin mahiyetini tartıştığı bölümde, ulemâ nezdinde hakikatin lugavî, şer'î ve örfî¹²¹ kısımlarına ayrıldığını belirtir ve bu ayrımı

.....

nakledildikleri ve yeni şer'î anlamlar kazandığı şeklindedir. Buna mukabil, başta Bâkılânî olmak üzere bazı Ehl-i sünnet âlimleri, şer'î hakikatlerin varlığını şiddetle reddetmişlerdir. Çünkü bu teori, yukarıda kısaca işaret edildiği üzere, içlerinde sahâbenin de yer aldığı pek çok kişinin mümin olmadığı sonucuna götürmektedir. Bâkılânî böyle bir sözün Selef hakkında büyük bir iddia olduğu kanaatinde. Bu temel gerekçeye dayalı olarak erken dönem Ehl-i sünnet âlimleri, hakikati lugavî olanla sınırlı tutmuşlardır. Buna göre şâ'ri, lafızları yeni anlamlara nakletmemiş bilakis -belirli şartlar ilâve etmek suretiyle- dildeki anlamlarında kullanmıştır. Şer'î hakikatlerin varlığı konusundaki bu tartışma tarafların hakikat-mecaz tanımlarına da yansımıştır. Mu'tezile hakikati, "karşılıklı konuşma düzleminde vazolunduğu mânada kullanılan lafız" şeklinde tanımlarken Ehl-i sünnet hakikati "dilde vazedildiği mânada kullanılan lafız" şeklinde tanımlamıştır. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerinin şer'î hakikatler konusundaki tutumu sonraki süreçte yumuşamış ve bir bütün olarak dilde nakil olgusu, dolayısıyla vaz'ın (buna bağlı olarak da hakikat ve mecaz) yukarıda işaret edilen dörtlü ayırımı yaygın şekilde kabul edilmiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", s. 235-236; İltâş, *Fıkıh Usulünde Mutehellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 162-174).

120 Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 25.

121 Sekkâkî örfî hakikati mutlak olarak zikreder ve herhangi bir kısmından bahsetmez. Ancak sonraki bütün düşünürler örfî hakikati genel ve özel şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Özel örf için ıstılahî terimi yerleştikten sonra bu ayırımın kullanımdan düşmüş ve örfî dendiğinde sadece genel olan kastedilir olmuştur.

vaz' kavramından hareketle açıklar.¹²² Söz konusu taksim daha sonra *Miftâh*'ın üçüncü bölümünü özetleyen Kazvî'nî ve Adudüddin el-İcî ile *Telhîs* yorumcuları tarafından da sürdürülmüştür.¹²³ Buna göre, herhangi bir lafız / kelime, lugavî (gündelik dil) ve şer'î (din dili) seviyesinde farklı anlamlarda ancak her ikisinde de hakikat olarak kullanılır. Aynı durum örfî seviye için de söz konusu edilebilir. Bu durumun sebebi, söz konusu lafzın lugavî, şer'î ya da örfî kullanımlarından her biri için ayrı ayrı vazedilmesidir. Vaz', bir lafzın mevzû' lehine mutabakat yoluyla delâletinin ilkesini teşkil ettiğinden, bu durum lafzın hakikat olması sonucu doğurmaktadır. Şu halde, bir lafzın ilgili seviyelerde vazedilmesi, aslında hakikatin (ve buna bağlı olarak mecaz) muhtelif düzlemlerde tezahürü anlamına gelmektedir.

Hakikatin, lafzı vazedenin kimliğine bağlı olarak lugavî, şer'î ve örfî şeklinde farklılaşması, doğal dil içerisinde ya da doğal dilden hareketle farklı dil seviyelerinin oluştuğu mânasına gelmekte, diğer bir deyişle şer'î ve örfî hakikat, lugavî dilin dışında / üzerinde bir tür üst dil olarak tezahür etmektedir. Klasik dil, söz konusu hakikat düzeylerinden her birini, karşılıklı konuşmanın / anlaşmanın kendisiyle gerçekleştiği, üzerinde anlaşmaya varılmış semboller düzlemi (ıstılah bihî et-tahâtub) şeklinde ifade etmiştir.¹²⁴ Bu durum, herhangi bir kelimenin hakikat ya da mecaz olduğuna karar verirken, söz konusu vaz' seviyelerini itibara almayı zorunlu kılar. Çünkü lugavî vaz' düzleminde salât kelimesi dua mânasında hakikat iken bilinen hususi ibadet anlamında mecazdır. Ancak şer'î vaz' açısından bakılacak olursa salât kelimesi hususi ibadet anlamında hakikat, dua mânasında ise mecaz olacaktır. Benzer durum ilgili hakikat düzlemlerinden ve lafızlardan her biri için söz konusu edilebilir.

Hakikatin (ve buna bağlı olarak mecaz) yukarıda işaret edilen dereceleri, son tahlilde dilde kullanılan (müsta'mel) bir lafzın birden çok anlama aynı şekilde delâlet etmesi meselesidir. Diletciler bu durumu, nakil olgusu çerçevesinde açıklar. Buna göre herhangi bir lafız birden çok mânaya delâlet ediyorsa bu durumda iki ihtimalden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, lafzın söz konusu mânalardan her

•••••

122 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468.

123 İlgili yerler için bk. Kazvî'nî, *Telhîsü'l-Miftâh*, s. 39; a.mlf., *el-İzâh*, s. 289-290; İcî, *el-Fevâid*, s. 152; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 354.

124 İlgili ifade için bk. Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 289.

birine ilkten vazedilmesidir (el-vaz'u'l-ibtidâi). “Altın, göz, su kaynağı” gibi anlamlara gelen **ayn** kelimesinde olduğu gibi dilde pek çok örneği olan böyle lafızlara müşterek denir. Buna göre müşterek lafız önce bir mânaya vazedilmiş, daha sonra ilk mânâ sanki hiç yokmuş gibi ikinci, üçüncü vd. bir mânaya yeniden vazedilmiştir. Müşterek lafzın özelliği, vazolunduğu her yeni mânada hakikat olarak kullanılmasıdır. Bununla birlikte lafzın ikinci, üçüncü vd. diğer vaz'ları, ilk anlamdaki kullanımını ortadan kaldırmaz. Burada vaz'ın iptidai olmasının anlamı, lafız ikinci defa ve daha sonra vazedilirken, ilk mevzû' leh ile diğer mevzû' lehler arasında herhangi bir irtibat gözletilmemesidir. Ayn örneğine dönecek olursak, lafız vazedilirken altın, göz ve su kaynağı gibi lafzın mevzû' lehleri olan mânalar arasında herhangi bir ilişki öngörülmemiştir. Burada, vâzîa nispetle ortaya konan ayırım bakımından söylenecek olursa, müşterek lafızların ilgili mânalar karşısında tekrarlanan her bir vaz'ı, yalnızca bir mânayı gösteren (mütebâyin) lafızlarda olduğu gibi, lugavî vaz' kapsamına girer.

İkinci ihtimal, lafzın gösterdiği mânalar arasında bir tür geçişin (nakil) söz konusu olmasıdır. Bunlara -müşterek lafzın mukabili olarak- menkul lafız denir. Buna göre menkul lafızların teşekkülü şu şekilde gerçekleşir: Lafız öncelikle bir mânaya vazolunur ve bu mânada hakikat olarak kullanılır. Ardından lafız, bu mevzû' lehin ilgili olduğu başka bir mânada mecaz yoluyla kullanılmaya başlanır. Süreç içerisinde lafzın ikinci mânası (mecaz) birinci mânayı (hakikat) unutturacak kadar yaygınlaşır. Öyle ki lafız işitildiğinde artık akla ilk gelen ve karinesiz şekilde anlaşılan birinci değil ikinci mânâ olur. Buna mukabil, lafzın ilk mânası unutulmuş ve karine olmaksızın anlaşılmaz hale gelmiştir. Diğer bir deyişle lafzın hakikat mânası mecaz, mecaz mânası ise hakikat haline gelmiştir. Bu durum, kullanım sıklığının / fazlalığının (kesretü'l-isti'mâl), lafzın ikinci mânaya tayini (vaz') anlamına geldiğini gösterir. Çünkü hakikat, tayin (vaz') olmadan gerçekleşmez. Kullanım sıklığının bir tür tayin (vaz') olarak görülmesine karşın menkul lafızlar hakikat ve mecaz gibi lafzın cümle içinde kullanımına (istimal) bağlı olarak ortaya çıkan kısımlardan biri sayılmıştır. Çünkü menkul lafızların tayini, ilkten vazedilme şeklinde değil, kullanıma bağlı olarak ilk vaz'ın nakli suretiyle gerçekleşmektedir.¹²⁵ Müşterek lafızlar ise, her bir mevzû' lehi karşısında yeniden

•••••

125 Menkul lafızların ikinci anlamlarında hakikat olarak kullanıldıkları, ➡

vazolduğundan, kullanım değil mücerret vaz' olgusundan meydana gelen lafız kısımlarından biri sayılmıştır.¹²⁶

Hakikatin (ve dolayısıyla mecazın) burada sözü edilen ayrımının doğrudan vaz' kavramı üzerinden ifadesi ve literatüre intikali nispeten geç bir döneme rastlar. Çünkü bu ve benzeri meseleler vaz' literatürüne vücut veren tartışmanın parçasını oluşturmaz. Bu sebeple Adudüddin el-İcî meşhur risâlesinde vâzın kimliğinden ya da vaz'ın lugavî, örfî, istilahî ve şer'î şeklindeki dörtlü taksiminden bahsetmez. Benzer şekilde İcî'den sonra metni şerheden Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerikandî, İsmâüddin el-İsferâyînî gibi muhakkik âlimler de mezkûr meseleye temas etmezler. Tespit edilebildiği kadarıyla vaz' literatürü içinde meseleyi doğrudan vaz' kavramı üzerinden dile getiren ilk müellif İbrâhim b. Halîl el-Eğînî (ö. 1311/1894) ve metni şerheden Muhammed Rahmi el-Eğînî (ö. 1327/1909) olmuştur.¹²⁷

2. Mevzû' (Lafız) Açısından Vaz': Şahsî - Nev'î ¹²⁸

Vaz' kavramı, nispetin taraflarından biri olan lafız açısından düşünülürken, şahsî ve nev'î kısımlarına ayrılır. Buna göre, vaz'ın şahsî

.....

dolayısıyla bu durumun bir tür tayin (vaz') olarak düşünülebileceği dilciler arasında genel olarak kabul görmüştür. Ancak bu durumun ilkesinin ne olduğu sorusu muhakkik âlimler tarafından farklı şekillerde cevaplanmaktadır. Buna göre, bazı muhakkik âlimler, menkul lafızlardaki vaz'ın kullanım sıklığı (galebetü'l-isti'mâl) sebebiyle değil ilkten vaz' şeklinde gerçekleştiğini düşünmektedir. Buna göre menkul lafızlarda kuşkusuz lafzın ilk kullanıldığı mâna (menkûl minh) ikinci, üçüncü vd. vaz'larda dikkate alınmaktadır. Ancak bu, yalnızca adlandırmadaki münasebet sebebiyledir. Yoksa bu durum lafzın ikinci vd. mânalarda kullanımının sıhhat şartını oluşturmaz. Bu sebeple, nakleden menkul lafzı ikinci anlamda kullandığında mecaz değil hakikat olmaktadır. Adudüddin el-İcî ise menkul lafızların çoğunda vaz'ın lafzı nakledenin tayini ile değil kullanım sıklığı ile (galebetü'l-isti'mâl) gerçekleştiğini düşünmektedir (Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 25).

126 Müşterek ve menkul lafızların hakikatine ilişkin açıklamalar için bk. Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 195.

127 İlgili açıklamalar için bk. Eğînî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 24-25.

128 Lafızların vaz'ı söz konusu olduğunda, şahsî ve nev'î kavramları vaz'ın en ➡

ve nev'î kısımlarına ayrılması, vaz' esnasında lafzın nasıl düşünül-
düğüne, daha açık bir deyişle lafzın hangi bakımdan vazedildiğine
bağlıdır.

Vaz'ın şahsîliği ile kastedilen, lafzın vaz' esnasında hususi bir
durum olarak (bi-husûsihi) düşünülmesidir. Lafzın karşılığı olarak
da -külli ya da cüz'i- belirli (muayyen) bir mâna tasavvur edilir.¹²⁹
Herhangi bir şeyin hususi oluşu, onun dış varlıkta tek bir fert, tek
bir şahıs olması mânasına gelir. Dış varlıkta bir şahıs olarak bulun-
mak ise (teşahhus), bir şeyi diğer bütün fertlerden ayırıştıran bireysel
niteliklerle mümkündür.¹³⁰ Şu halde, lafzın vaz' esnasında hususi
şekilde (bi-husûsihi) düşünülmesi, onun kendi bireyselliği içinde,
bir şahıs olarak dikkate alınması demektir. Nitekim vaz'ın bu türüne
şahsî denmesinin sebebi de budur.

Nev'î vaz' ise, şahsînin mukabili olarak, lafzın vaz' esnasında
umumi bir durum olarak (bi-umûmihi) düşünülmesi demektir.¹³¹
Lafzın umumi oluşuyla kastedilen, vaz' esnasında şahıs ya da fert
değil bir tür (nev') olarak dikkate alınmasıdır. Bu da vaz' esnasında,
söz konusu lafzın kendisini benzerlerinden ayırıştıran özelliklerinin
değil bilakis hem kendisini hem de benzeri diğer lafızları kuşatan
ortak yönün dikkate alınmasıyla gerçekleşir. Bu durumda lafız, vaz'
enasında, diğer lafızlardan ayrı bağımsız bir kendilik olarak değil
lafızda gerçekleşen genel anlama (nev') itibarla düşünülmüş olur.
Nev'î vaz'da lafzın şahsî değil türü (nev') dikkate alındığından, vaz'ın
bu kısmı nev'î olarak adlandırılmıştır.

Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Vaz' esnasında lafzın şahıs
ya da tür olarak düşünülmesiyle kastedilen tam olarak nedir? Daha
açık bir deyişle, lafzın şahıs ya da tür olması nasıl gerçekleşmektedir?

.....

genel iki kategorisini oluşturur. Meseleye mevzû' leh ve âletü'l-vaz' kavram-
larıyla bakıldığında ise her iki kategori altında, aklî taksim gereği, dört alt
başlık oluşur. Esasen vaz' tartışması dendiğinde kastedilen, bu alt başlıklar
etrafında söz konusu edilen meselelerdir. Bu tartışmalar bir sonraki başlığın
konusunu teşkil ettiğinden, burada yalnızca şahsî ve nev'î vaz' kavramları-
nın tanımlarına temas edilecek, alt tartışmalara girilmeyecektir.

129 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 171; Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74.

130 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 58.

131 Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 75.

Bu soruya cevap verebilmek için, müfret lafızların delâletlerini madde-suret kavramlarını dikkate alarak düşünmek gerekir.

Dildeki her kelime zorunlu olarak bir madde ve suretin toplamından oluşur. Burada madde derken kastedilen, kelimeyi oluşturan alfabe harfleridir. Bu harflerin belirli bir sıra ve hareke düzeni içerisinde oluşturduğu heyet ise lafzın suretini (form) oluşturur. Lugavî birer mevcut olarak kelimeler arasında bir madde ve suretten teşekkül etme konusunda herhangi bir fark yoktur. Buna göre, dilde kullanılan kelime sayısı kadar suret olduğu söylenebilir. Ancak lafızların mânaya delâlet konusunda birbirlerinden farklılaştıkları görülür. Buna göre özel isimler, cins isimler, mastarlar, türememiş (câmid) isimler vb. bazı kelimeler mânalarına yalnız maddeleriyle delâlet ederken fiiller, ism-i fâil, ism-i mef'ul vb. türemiş (müştak) isimler ise mânalarına suretleriyle delâlet eder. Lafzın delâleti doğrudan vaz' olgusuna bağlı olduğundan, bu durum lafızların vazedilme biçimleri arasında bir farklılığa delâlet eder.

Şahsî vaz'da, dilin kurucusu (vâzıu'l-luga) adlandırmak istediği mevcudu önce muayyen bir mâna olarak tasavvur eder, akabinde bu mânayı gösterecek tek bir lafız belirler. Tasavvur edilen mânalardan bazıları küllî, bazıları ise cüz'îdir. Meselâ dilde cins isim, mastar vb. lafızlar küllî, özel isimler ise cüz'î birer mânaya delâlet etmektedir. Bu vaz' işleminde mânalardan her biri için ayrı bir lafzın tayin edildiği görülür. Lafızların farklılığı seçilen harflere ve bu harflerin dizilimine bağlıdır. Meselâ "şecer" (ağaç) kelimesi bir cins isimdir ve Arap dilinde belirli bir küllî mânayı göstermektedir. "Hacer" (taş) kelimesi de bir başka cins isimdir ve aynı şekilde küllî bir mânayı göstermektedir. Ancak ne ses (lafız) ne de anlam açısından, bu iki kelime arasında herhangi bir ortaklık söz konusudur. Bilakis her biri müstakil bir kendilik (şahıs/fert) oluşturmaktadır. Bu durumun sebebi, söz konusu lafızların farklı maddelerden oluşmasıdır. Dilin kurucusu her bir lafız için farklı harfleri seçmiş ve bu harflerden bir kombinasyon oluşturmuştur. Bu işlemin sonucu olarak da farklı lafızlar vücut bulmuştur. Benzer durum, anlamına yalnızca maddesiyle delâlet eden bütün lafız türleri için aynı şekilde geçerlidir.

Durumu bir parça daha belirgin kılabilmek için bir özel isim örneği üzerinde durulabilir. Bir babanın iki oğlundan birine Kerim diğeri ise Selim isimlerini verdiğini düşünelim. Bu iki isim, ilk

bakışta harflerinin sayısı ve hareke düzeni bakımından aynı forma sahip gözükmetedir. Hatta ses açısından aralarındaki tek fark birinci ve üçüncü harfleridir. Ancak söz konusu iki kelime (gösterge) arasında hiçbir anlam ortaklığı söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, mezkûr lafızlar birbirinden tamamen başka iki kelime oluşturmaktadır. Bu da göstermektedir ki yukarıdaki isimler arasında ilk bakışta ortak olduğu izlenimi veren formun (aslında bu benzerlik bir form ortaklığı olarak adlandırılmaz) delâlette hiçbir etkisi söz konusu değildir. Tersinden söylenecek olursa, bu lafızları birbirinden tamamen başka mânalara delâlet etmelerini dolayısıyla müstakil birer kelime olmalarını mümkün kılan şey heyetleri değil bizâtihi harflerin kendisidir. Şu halde, bir özel ismin ve benzeri diğer lafız türlerinin delâletlerinde, kelimenin varlığı için zorunlu olan heyetin hiçbir etkisi söz konusu değildir. Delâlet vaz'a bağlı bir keyfiyet olduğuna göre, bu lafızların vazedilirken yalnızca maddelerinin (yani harfleri) dikkate alındığı söylenebilir. Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, ilk bakışta diğer lafızlarla aralarında herhangi bir ortaklık olduğu düşünülse bile, bu durum vaz'da hiçbir şekilde dikkate alınmamıştır. İşte bu vaz' türü, şahsî olarak adlandırılır. Şu halde, lafızların vaz' esnasında birer şahıs / fert olarak düşünülmesi maddesinin dikkate alınması suretiyle gerçekleşmektedir. Bu sebeple, anlamına maddesi aracılığıyla delâlet eden lafızlar şahsî vaz' kapsamına girer.¹³²

Dilde şahsî vaz' kapsamına giren lafız kategorileri şunlardır: Özel isimler, cins isimler, şahıs zamirleri, işaret isimleri, ilgi zamirleri (ism-i mevsül), harfler, türememiş (câmid) isimler, mastarlar, türemiş (müştak) kelimelerin maddeleri, fiillerin maddeleri.¹³³ Burada sayılan lafız türlerinin mânasına bakıldığında, yukarıdaki açıklamalara uygun şekilde, delâletin ilkesini oluşturan şeyin ilgili kelimenin yalnızca maddesi olduğu görülür. Bu kelimelerin maddeleri yanında -daha önce işaret edilen ilke gereği- zorunlu olarak suretleri de vardır ancak bu suretler kelimenin delâletinin değil yalnızca varlığının ilkesini oluşturur. Kök harfleri bakımından müfret lafızların delâleti, ilmü'l-luganın (leksikografi) konusunu teşkil ettiğinden, dilde şahsî

•••••

132 Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 28; Fetteñî, *Şerhu İkdî'l-leâli*, s. 20.

133 Decvî, *Hulâsa*, s. 32-33.

vaz' kapsamına giren bu lafız türlerinin ilk delâletleri (yani mevzû' lehleri) ilmü'l-luga tarafından araştırılır / tespit edilir.

Şahsî vaz'da tek bir lafız dikkate alındığından, sonuç olarak tek bir lafzın delâleti elde edilir. Diğer bir deyişle, dilin kurucusu tarafından tasavvur edilen her bir mâna için ayrı bir lafzın vaz'ı zorunludur. Bu da, mâna adedince şahsî vaz' yapılacağı mânasına gelir. Bu sebeple şahsî vaz', dilin kurucusu olduğu düşünülen muhayyel özenin, "Bu lafzı şu mânaya tayin (vaz') ediyorum" şeklindeki bir cümlesinde ifadesini bulur. Burada, mevzû lehin cüz'î ya da küllî olması önemli değildir. Çünkü vaz'ı şahsî yapan şey mevzû' lehin (mâna) değil lafzın şahsiliğidir.¹³⁴

•••••

134 Buraya kadar yapılan açıklamalara göre vaz'ı şahsî yapan şey vaz' esnasında tek bir lafzın tahayyül edilmesidir. Daha açık bir deyişle şahsî vaz'da lafız bir şahıs olarak düşünülmektedir. Özel isimlerin vaz'ı söz konusu olduğunda, cüz'î bir mevcudun karşılığı olarak tek bir lafız tahayyül edildiğinden vaz'ın şahsiliğinde herhangi bir sorun gözükmemektedir. Ancak cins isimlerin vaz'ında mevzû' leh (mâna) küllî olduğundan, tahlil edilmesi gereken sorumlu bir durumla karşı karşıya kalınır. Buna göre cins isimlerin medlûlleri, çok sayıda cüz'î durumu kuşatması dolayısıyla geneldir ve yine bu sebeple dış varlıkta pek çok ferdi göstermek üzere kullanır. Meselâ dış varlıkta tahakkuk eden bütün vurma eylemleri için aynı darb (vurmak) lafzı kullanılır. Ancak darp (vurmak) denilen eylem fertlerde aynen tahakkuk etmemektedir. Benzer şekilde her bir darp eylemi için kullanılan lafızlar da bir ve aynı şey değildir. Çünkü verili bir ortamda yani belirli tarihteki şartlar altında gerçekleşen cüz'î bir durum / eylem şüphe yok ki diğer cüz'î durumların / eylemlerin bütünüyle aynı olamaz. Bu durumun sebebi dış varlıktaki cüz'î bir hadisenin gerçek anlamını ancak içerisinde tahakkuk ettiği mahallin (zaman, mekân ve diğer tarihsel şartlar) belirginleşmesiyle tamamlanmasıdır. Hiçbir cüz'î hadise aynen tekrarlanamayacağına göre dış varlıkta gerçekleşen her bir darp eylemi, benzer şekilde bütün bu cüz'î darp eylemleri için kullanılan darp lafızları birbirinden mutlak surette farklı olacaktır. Çünkü her bir lafız cüz'î bir durumdur ve bireyselliğini tahakkuk ettiği şartlar içerisinde kazanmaktadır. Buna göre meselâ Zeyd, Amr vb. farklı şahıslarda tahakkuk eden darp lafzı aslında bir ve aynı şey değildir. Ancak bütün bu cüz'î darp lafızları arasındaki fark görmezden gelinip tek bir darp lafzının vazolunduğu öne sürülmektedir. Bu durumda darp vb. cins isimlerin vaz'ında aslında şahsî değil nev'î olmaktadır. Çünkü burada lafız tek bir şahıs olarak değil çok sayıda ve farklı cüz'î lafız arasında ortak bir durum olarak tahayyül edilmiş olmaktadır. Sorunun kaynağı hariçteki farklı

Öte yandan dilde kullanılan fiil ve türemiş (müştak) isim türleri gibi bazı müfret lafızların anlamlarına maddeleri ile değil suretleriyle delâlet ettikleri görülür. Burada sözü edilen durumu açıklığa kavuşturabilmek için ism-i fâil formundaki “kâtip” misali üzerinde durulabilir.

“Kâtip” kelimesinin maddesi “k-t-b” harfleridir. Bu harfler, öncelikle “yazmak” mastar anlamına -yukarıda kısaca izah edilen şekilde- şahsî olarak vazolunmuştur. Daha sonra bu mastardan fiil, fiilden de türemiş isimler elde edilmiştir. Şu halde kâtip kelimesinin maddesini oluşturan harfler dilde belirli bir kelime olarak zaten mevcuttur ve bu kelimenin bir delâleti vardır. Nitekim kelimenin türemiş bir isim olması bu durumu zorunlu kılar. Buna göre “kâtip” kelimesi, içinde barındırdığı kök harfleri sebebiyle, daha önce şahsî olarak vazedilen kelimenin bütün sonuçlarını taşımaktadır. Ancak “yazmak” anlamındaki “k-t-b” harflerini “kâtip” şeklinde bir kelime olarak var kılan ve yazan kişi anlamına delâletini mümkün kılan şey, kelimenin maddesi değil suretidir. Suretin, türemiş isimlerin delâletlerindeki bu konumunu şu şekilde açmak mümkündür.

İsm-i fâil formu, “kâtip” kelimesinin aynı formdaki âlim, zâlim, şâkir, fâtih vb. diğer kelimelerle ortak yönünü temsil eder. Kelimeyi benzerlerinden ayıştıran şey ise kök harfleridir. Çünkü kök harfleri, hem ses / lafız hem de delâlet bakımından aynı formdaki bu kelimeler arasındaki tek farklılıktır. Böylece ilgili kelimeler, “bilen, zulmeden, şükreden, fetheden” gibi farklı anlamları göstermektedir. Ancak bu türemiş isimlerin delâletleri arasındaki fark, kelimelerin kök harflerini oluşturan mastar anlamları arasındaki farktan başkadır. Çünkü “bilmek, zulmetmek, şükretmek ve fethetmek” mastar anlamları arasında hiçbir ortak yön bulunmazken, “bilen, zulmeden, şükreden, fetheden” kelimeleri arasında bir anlam ortaklığı söz konusudur. Bu ortak anlam, “belirli bir mastar mânasını gerçekleştiren

.....

bireyler ya da durumlar için kullanılan ortak lafızların zat olarak bir ve aynı şey olduklarını öne süren ve Arap dilcileri tarafından savunulan görüştür. Nitekim vaz'ın şahsî ve nev'î şeklindeki ayrımı da bu görüşe dayanmaktadır. Bu çerçevede meseleyi tahkik eden Mevlânâ Abdürrahîm sorunun farkına varmış ve vaz'ın ancak nev'î olabileceğini belirtmiştir (Mevlânâ Abdürrahîm'in ilgili açıklamaları için bk. *Şerh*, s. 44; konu hakkında bir değerlendirme için bk. Yıldırım, *Vaz' İlmi*, s. 81-82).

özne” şeklinde ifade edilebilir. Nitekim burada sıralanan kelimelerde ve aynı formdaki diğer kelimelerin tamamında bu ortak anlam görülmektedir. Aynı formdaki bu kelimeler arasında, suretleri dışında hiçbir ortak nokta olmadığına göre, söz konusu anlam ortaklığı suretten kaynaklanıyor demektir. Şu halde, türemiş isimlerin sureti, maddesiyle birlikte kelimenin varlığının ilkesi olan ve dildeki bütün kelimelerde zorunlu olarak bulunan suretten başka bir etkiye sahiptir. Bu suret, kelimenin hem varlığının hem de delâletinin ilkesi olmaktadır. Delâlet mutlak olarak vaz’a bağlı olduğundan, bir suret olarak “ism-i fâil”in vaz’ esnasında dikkate alınmış olması gerekir.¹³⁵ İşte bu vaz’ türü nev’î olarak adlandırılır. Şu halde, lafızların vaz’ esnasında umumi bir durum olarak düşünülmesi maddesinin değil suretinin dikkate alınması suretiyle gerçekleşmektedir. Bu sebeple, anlamına sureti aracılığıyla delâlet eden lafızlar, bu suret ister kelimelerde olduğu gibi müfret ister cümle ve tamlamalarda olduğu gibi mürekkep olsun “nev’î vaz” kapsamına girer.

Nev’î vaz’da, lafzın maddesi değil sureti yani pek çok lafız arasındaki ortak yön dikkate alındığından, burada tek bir lafzın tayin edilmesinden farklı olarak, dilin kurucusundan genel bir hükmün / kuralın sâdir olması söz konusudur. Nev’î vaz’, “Şu şu niteliklere sahip bütün lafızları şu şu anlama tayin ediyorum” şeklindeki bir cümlede ifadesini bulur.

Buna göre, nev’î vaz’da dilin kurucusu sayısız lafzı aralarında ortak küllî bir mâna aracılığıyla tahayyül eder. Buna mukabil sayısız

.....

135 Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Fiiller ve türemiş isimlerde görülen ortak formun vazedilmediği bilakis aynı forma sahip söz konusu lafızlardan her birinin ayrı şekilde şahsî olarak vazolunduğu kabul edilemez mi? Diğer bir deyişle heyetlerin / formların nev’î olarak vazolunduğunu gösteren şey nedir? Mevlânâ Abdürrahîm bu soruya, kelimelerin cevherleri (kök harfleri) sınırlı olsa da bu cevherle ârız olan suretlerin / heyetlerin sınırsız olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Çünkü dilde kullanılan her bir kelimenin cevherine sarf ilminde incelenen pek çok heyet ârız olmaktadır. Sonuçta ortaya, kelimelerin cevherleriyle bu cevherlere ârız olan suretlerin çarpımı kadar çok sayıda lafız çıkmaktadır ki bütün bu lafızların tafsîlâtı şekilde tasavvur edilip şahsî olarak vazedilmesi mümkün değildir. Bunun yerine dildeki bütün kelimeler bir heyet (suret/form) altında icmâlî olarak düşünülüp tek defada nev’î şekilde vazolunur (ilgili açıklamalar için bk. Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 47).

mânayı yine aralarındaki ortak küllî bir durum aracılığıyla tasavvur eder. Ardından söz konusu lafızlar icmâlî olarak her bir anlama tayin edilir. Bu tayin işleminde her bir lafız, bire bir eşleşme yoluyla (inkisâm âhâd ilâ âhâd) ancak bir anlama vaz edilir. Böylelikle birbirinden farklı lafızlar, genel bir kural halinde kendi anlamlarına tek defada vaz edilmiş olur. Meselâ dilin kurucusu, “Fâil veznindeki her isim mastar anlamını gerçekleştiren özneye delâlet eder” dediğinde, dildeki bütün ism-i fâiller kendi anlamlarına tayin olunmuş olur. Böylece nev’î vaz’da, şahsın mukabili olarak, çok sayıda lafzın delâleti elde edilir.¹³⁶

Nev’î vaz’da lafızların maddesi değil sureti dikkate alındığından, dilde anlamına suretiyle delâlet eden bütün lafızlar nev’î vaz’ kapsamına girer. Bu cümleden olarak; ism-i fâil, ism-i mef’ûl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i tasgîr, ism-i mensûb, ism-i tafdil gibi türemiş (müştak) isimler, başında ahd-i hâricî ve istiğrak anlamı taşıyan elif-lâm takısı bulunan isimler, ikil ve çoğul (tesniye ve cem’î) isimler, belirli bir kişi kastedilmediğinde nidâ harfinden sonra gelen isimler (ism-ül-münâdâ), fiillerin zaman ve nispet anlamına tayini, tam mürekkepler (haber ve inşâ cümleleri), isim ve sıfat tamlamaları, bir görüşe göre mecazlar ve kinayeler nev’î vaz’ kapsamına girer.¹³⁷

3. Mecazların Vaz’iliği Sorunu

Vaz’, lugavî delâletin ilkesini teşkil ettiğinden, lafzın mânasına “mutabakat” yoluyla delâleti sonucunu doğurur. Bu da meramın ifade yollarından “hakikat”e tekabül eder. Şu halde hakikatin zorunlu olarak vaz’a bağlı olduğu söylenebilir. Ancak lafızlar, hakikatin kastedilmesine engel bir karine (karîne-i mânia) söz konusu olduğunda -aralarındaki bir “alâka” sebebiyle- mecaz olarak da kullanılmaktadır. Meselâ “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesinde “aslan” kelimesi cümlede geçen “hamam” kelimesi (karîne-i mânia) sebebiyle bilinen yırtıcı hayvan değil -aralarındaki “benzerlik” alâkası sebebiyle- “cesur adam” mânasına delâlet etmektedir. Nitekim klasik belâgat teorisi mecazı “vazolunduğu mânanın dışında kullanılan lafız” şeklinde

•••••

136 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 171-172; Eğinî, *Metn fi’l-vaz’*, s. 75; Decvî, *Hulâsa*, s. 4-5.

137 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 171-172; Eğinî, *Metn fi’l-vaz’*, s. 75-78; Decvî, *Hulâsa*, s. 6.

tanımlamaktadır.¹³⁸ Meşhur belâgat âlimi Hatîb el-Kazvî'nin de belirttiği gibi, bu tanıma göre lafızlar mecazi mânalarını göstermek üzere vazolunmamıştır.¹³⁹ Diğer bir deyişle "cesur adam" mânası aslan kelimesinin mevzû' lehi değildir. Çünkü tanım açıkça mecazın vaz'ın dışında olduğunu dile getirmektedir. Vaz'ın lafzî delâletin mutlak olarak ilkesi olduğu hatırlanacak olursa, bu durumda lafızların mecazi mânalara delâleti sorunlu hale gelmektedir. Bu bağlamda şu soruların cevaplanması gerekir: Yukarıdaki örnekte "cesur adam" mânasına delâlet eden şey tam olarak nedir? İlgili mânaya delâlet eden şey aslan lafzı mıdır yoksa hakikate mâni olan karine mi? (karîne-i mâniya). Eğer "cesur adam" mânasına delâlet eden şey aslan lafzı ise, herhangi bir lafzın vazedilmediği bir mânaya delâlet ettiği nasıl iddia edilebilir? Eğer aslan lafzının "cesur adam" mânasına vazolunduğu kabul edilecekse bu hangi vaz' kısmına girmektedir ve nasıl gerçekleşmiştir? Bu ve benzeri sorular "mecazların vaz'îliği" meselesinin çerçevesini oluşturur. Adudüddin el-Îcî vaz' risâlesinde bu meseleye herhangi bir şekilde temas etmez. Mecazların vaz' noktainazarından tartışılması Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî arasında yaşanan ihtilâf ile gündeme gelmiştir.¹⁴⁰ Ancak bu tartışmalar çoğunlukla *Miftâhu'l-ulûm* ve *el-Mutavvel* gibi dil bilimi / belâgat ya da *et-Telvîh* gibi fıkıh usulü eserlerinde görülür. Mesele- nin vaz' literatürüne intikali Ali Kuşçu'nun *Unküdü'z-zevâhir* isimli eseriyle gerçekleşmiştir.¹⁴¹ Sonraki süreçte İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) gibi âlimler de meseleyi vaz'îye şerhlerinde ele alırlar.¹⁴²

Hatırlanacağı üzere, vaz'ın tanımını yaparken bi-nefsihî kaydıyla ilgili bir ihtilâfa işaret edilmiş ve vaz'ın nasıl tanımlandığına bağlı olarak mecazların vaz'îliği konusunda muhtelif görüşlerin ileri sürüldüğü belirtilmişti. Buna göre lafzın mânasına bi-nefsihî delâletini şart koşturmak mecazlarda hiçbir şekilde vaz'ın söz konusu olmadığını söylemek demektir. Çünkü bu takdirde lafızlar vazolunduğu mânaya, mecazda olduğu gibi karine ile değil, ancak bizâtihi

.....

138 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 291; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468.

139 Kazvî'nî, *Telâtsü'l-Miftâh*, s. 38.

140 İlgili tartışmanın genel bir anlatımı için bk. Mestçizâde, *İhtilâfü's-Seyyid ve's-Sa'düddin*, s. 9-12.

141 İlgili açıklamalar için bk. Ali Kuşçu, *Unküdü*, s. 171-172.

142 İlgili açıklamalar için bk. İsferâyînî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 9-11.

(bi-nefsihî) delâlet edebilir.¹⁴³ Öte yandan söz konusu kaydı tanıma dahil etmeyen düşünürler açısından mecazlarda da bir tür vaz'dan söz etme imkânı ortaya çıkar. Çünkü bu takdirde vaz' mutlak olarak tanımlanmakta ve lafızların gerek bizâtihi gerek karine eşliğinde mânaya delâleti vaz' kapsamında değerlendirilmiş olmaktadır. Ancak bu birincisinden sonra ikinci bir vaz' ile gerçekleşir. Çünkü mecazdan önce lafzın hakikat mânasına vazolunması zorunludur.¹⁴⁴

Ali Kuşçu, burada aktarılan ifadelerde de görüldüğü üzere, mecazların vaz'lığı tartışmasının vaz'ın tanımında yer alan bi-nefsihî kaydına bağlı olduğunu belirtir ancak herhangi bir isim zikretmez. Mestçizâde ise doğrudan isim vererek tartışmanın taraflarının Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî olduğunu belirtir. Buna göre mecazda şahsî vaz'ın söz konusu olmadığı konusunda taraflar görüş birliği içindedir. İhtilâf ettikleri konu, nev'î vaz'ın gerçekleşip gerçekleşmediği hususudur. Teftâzânî mecazda nev'î vaz'ın tahakkuk ettiğini, Seyyid Şerîf ise böyle bir şeyin mümkün olmadığını savunur.¹⁴⁵

Sa'deddin et-Teftâzânî *et-Telvîh*'te şöyle yazar:

Şimdi mühim (celîl) bir fâideye dikkat çekelim. Nev'î vaz' bazan; şu nitelikteki her lafzın belirli (mahsus) bir mânaya bi-nefsihî delâlet etmek üzere tayin olunduğunu gösteren bir kaidenin sübûtu şeklinde olur. Burada söz konusu belirli (mahsus) mâna, lafzın bu mânaya tayini vasıtasıyla lafızdan anlaşılır...

Nev'î vaz'ın bu türü, zatları ile (bi-ayânihâ) şahsî olarak vazolunmuş lafızlar gibi, hakikat başlığı altında yer alır. Hatta ikil (müsennâ), çoğul (cemî'), küçültme ismi (ism-i tasgîr), nisbet ismi (ism-i mensûb), fiillerin, türemiş (müştak) isimlerin ve mürekkeplerin tamamı gibi hakikat olan lafızların çoğu bu kabildendir. Kısaca mânaya delâleti heyetiyle (suretiyle) olan her lafız bu kabildendir.

Öte yandan nev'î vaz' bazan da bi-nefsihî herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere vazolunmuş her lafzın, bu mânanın kastedilmesine engel

.....

143 Mu'tezilî geleneğin önemli dilbilimcilerinden Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* isimli meşhur eserinde, mecazlarda bir tür tayin söz konusu olmasına karşın bunun vaz' olarak adlandırılmayacağını belirtir. Bunun gerekçesi olarak da vaz'ın tanımında yer alan lafzın bi-nefsihî delâlet etme şartını gösterir (ilgili yer için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 467).

144 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 170.

145 Mestçizâde, *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddin*, s. 9.

bir karine söz konusu olduğunda bu mânâ ile özel bir ilgisi bulunan bir başka mânaya tayin olunduğunu ve delâlet ettiğini gösteren bir kaidenin sübûtu şeklinde olur. Bunun mânası şudur: Lafzın delâlet ettiği bu ikinci mânâ lafızdan mezkûr tayin değil karine vasıtasıyla anlaşılır. Öyle ki, söz konusu lafzın mecazi mânada kullanımının mümkün olduğu dilin kurucusundan (vâzı') sabit olmasa dahi karine söz konusu olduğunda lafzın ilgili mecazi mânaya delâleti ve mecazi mânanın lafızdan anlaşılması şimdiki halde nasıl gerçekleşiyorsa yine öyle olurdu. Bu durumun misali mecazdır. Çünkü mecazda lafız, aslî mânadan öteye geçmektedir.¹⁴⁶

Bu açıklamaların da açık bir şekilde gösterdiği üzere Teftâzânî mecazların nev'î olarak vazedildiğini öne sürmekte ve bunu mühim (celîl) bir faide şeklinde nitelendirmektedir. Şu halde Teftâzânî'ye göre nev'î vaz' iki türdür. Birincisi, daha önce izah edildiği üzere, mânasına suretiyle (formu) delâlet eden fiil, türemiş (müştak) isim vb. lafızlardır. İkincisi ise burada izah edildiği üzere mecazlarda gerçekleşmektedir. Bu iki nev'î vaz' türü arasında, birincisi hakikat ikincisi mecazda gerçekleşmesi dışında hiçbir farklılık söz konusu değildir. İkisi de, şahsî vaz'ın aksine, genel bir hükümün sübûtu şeklinde tahakkuk eder. Bu genel kural sayesinde, hakiki mânasına ister şahsî olarak ister birinci tür nev'î vaz' ile tayin olunsun, bütün lafızlar icmâlî olarak tahayyül edilmekte ve söz konusu hüküm sayesinde yine icmâlî olarak mecazi mânalarına tayin edilmiş olmaktadır. Şu halde "aslan" lafzı Teftâzânî açısından ilk olarak şahsî vaz' ile hakikat (yırtıcı hayvan), daha sonra nev'î vaz' ile mecazi mânasına (cesur adam) vazedilmiş olmaktadır.¹⁴⁷

Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise *el-Mutavvel* hâşiyesinde konuyla ilgili şöyle yazar:

... İsm-i fâil vb. türemiş (müştak) isimlerin tayinine gelince, bu tayin kesin olarak vaz'dır. Çünkü söz konusu lafızlar mânalarına bizâtihi (bi-nefsihî) delâlet etmektedir. Ancak bu, nev'î bir vaz'dır. Diğer bir deyişle 'Bütün ism-i fâil sîgaları şu anlama gelir' şeklinde küllî bir kural şeklinde gerçekleşir. Mecazda ise -her ne kadar türü açısından düşünülen bir âlâka bulunması zorunlu olsa da- ne şahsî ne de nev'î vaz' söz konusudur.¹⁴⁸

.....

146 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 102.

147 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 48.

148 Cürcânî, *Hâşîye ale'l-Mutavvel*, s. 349 (vurgular bize ait).

Görüldüğü üzere Seyyid Şerif mecazlarda şahsî ya da nev'î mutlak mânada hiçbir vaz' türünü kabul etmemektedir. Seyyid Şerif'in bu açıklamalarının nasıl yorumlanabileceği üzerinde durulacaktır. Ancak öncelikle iddia sahibi Teftâzânî'nin sözlerini tahlil etmek uygun olacaktır.

Teftâzânî'nin açıklamalarında özellikle dikkat edilmesi gereken şey şudur: "Aslan" lafzı nev'î olarak "cesur adam" mânasına vazolunmuştur ancak lafzın mecazi mânaya delâletini sağlayan şey söz konusu tayin değil hakiki mânaya engel olan karinedir. Nitekim muhakkikin "Lafzın delâlet ettiği bu ikinci mâna lafızdan mezkûr tayin değil karine vasıtasıyla anlaşılır" sözü bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Öyle ki Teftâzânî'nin bu cümlelerin devamında belirttiği üzere, söz konusu lafzın mecazi mânada kullanımının mümkün olduğu dilin kurucusundan (vâzı') sabit olmasa dahi karine söz konusu olduğunda lafzın ilgili mecazi mânaya delâleti ve mecazi mânanın lafızdan anlaşılması şimdiki halde nasıl gerçekleşiyorsa yine öyle olacaktır.

Zâhiren bu ifadeden ilk anlaşılan, lafzın mecazi mânaya delâletinin dilin kurucusu tarafından gerçekleştirilen nev'î vaz' ile hiçbir ilgisinin bulunmadığıdır. Ancak Mestçizâde'nin de isabetle belirttiği gibi Teftâzânî burada, muhatabın dilin kurucusundan böyle bir tayinin sabit olduğunu bilmesee dahi lafzın mecazi mânaya delâlet edeceğini ve muhatabın bunu anlayacağını kastetmektedir. Yoksa "nefsü'l-emr"de böyle bir tayinin sabit olmaması durumunda dahi mecaz tahakkuk eder ve anlaşılırdı demek istememektedir.¹⁴⁹ Çünkü aksi takdirde mecazda nev'î vaz' iddiası bütünüyle anlamsız hale gelecektir. Şu halde Teftâzânî, mecazda dilin kurucusu tarafından nev'î vaz'ın tahakkukunu zorunlu görmekte ancak mecazi mânaya delâlet için ya da bu mânanın anlaşılması için bu bilginin muhatapta sabit olmasını şart koşturmamaktadır. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere son tahlilde lafzın mecazi mânaya delâleti ilgili tayin sebebiyle değil karine aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla cümledeki karineyi idrak eden muhatap ilgili lafzın hakikat değil mecaz olduğunu zaten kavrayacaktır.

.....

149 Mestçizâde, *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddîn*, s. 11-12.

Ancak bu durumda akla söz konusu tayinin “abes” olduğu şeklinde bir kuşku gelmektedir. Mecazın idraki son tahlilde karineye bağlandığı için ilgili tayin (nev’î vaz’) görünüşte herhangi bir sonuç (fayda) doğurmaz. Kuşçu bu kuşkuyu, “lafzın söz konusu mecazi mânada kullanımını mümkün kılması” şeklinde cevaplamaktadır.¹⁵⁰ Buna göre mecazın idraki her ne kadar karîne-i mâniya ile gerçekleşse de tahakkuku ilgili tayine bağlıdır. Şu halde Teftâzânî, bu tür bir nev’î vaz’ın yokluğunda “aslan” lafzının “cesur adam” mânasına delâlet edecek şekilde kullanılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu tutum, ister hakikat ister mecaz olsun, lafızların ancak dilin kurucusu tarafından tanınan müsaade ile kullanılabileceği anlamına gelir.

Bu çerçevede meseleye bakıldığında Teftâzânî açısından vaz’ın iki anlama geldiği söylenebilir. Birincisi hakikat ve mecazın tanımında dikkate alınan vaz’ türüdür. Bu anlamıyla vaz’ şahsî ve birinci tür nev’î vaz’da gerçekleşmektedir ve “bi-nefsihî” kaydıyla birlikte tanımlanır. İkincisi ise mecazlarda gerçekleşen vaz’dır. Burada ise lafzın mânaya “bi-nefsihî” delâleti şart olmayıp karine aracılığıyla delâlet yeterli görülmektedir. Şu halde Teftâzânî vaz’ın “bi-nefsihî” kaydı olmaksızın mutlak olarak tanımlanması halinde hem karineli hem de karinesiz delâleti kapsadığını öne sürmektedir. Dolayısıyla muhakkik açısından hakikat gibi mecaz da vaz’a bağlı olmaktadır.

Seyyid Şerîf el-Cürçânî ise bunun tam aksine mecazda hiçbir surette vaz’dan bahsedilemeyeceğini öne sürer. Bu bağlamda, eğer Seyyid Şerîf, “Mecazda ne şahsî ne de nev’î olarak vaz’ söz konusu değildir” derken birinci tür nev’î vaz’ı kast ediyorsa bu durumda herhangi bir ihtilâftan bahsedilemez. Ancak eğer kastettiği şey mecazda nev’î vaz’ın her iki türüyle de mutlak olarak geçerli olmadığı ise bu durumda taraflar arasında anlam düzeyinde bir ihtilâf söz konusu olacaktır. Ancak Mestçizâde bu açıklamalarının hemen akabinde, Seyyid Şerîf’in işaret edilen sözünün, iddia ettiği şeyin doğruluğunu göstermediğini belirtir. Çünkü Teftâzânî mecazda lafzın bi-nefsihî mânaya delâlet etmediğini bilakis bu durumun karine yardımıyla gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bilakis burada iddia ettiği şey, bilinen mânasının dışında yeni bir tür vaz’ın gerçekleştiğidir.¹⁵¹

.....

150 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 172.

151 Mestçizâde, *İhtilâfû’s-Seyyid ve’s-Sa’düddîn*, s. 10.

Seyyid Şerîf'in mecazlarda hiçbir şekilde vaz'ın söz konusu olmadığı iddiası şöyle yorumlanabilir: Herhangi bir lafzın bir anlama karşılık olarak tayin (vaz') edilmesi kullanım (istimal) öncesi bir durumdur (nahvî/mantikî seviye). Mecazlar ise "Hamamda bir aslan gördüm" örneğinde görüldüğü üzere, verili bir cümle içerisinde kullanıma bağlı olarak ortaya çıkan ikincil anlamlardır (belâgî seviye). Buna göre aslan kelimesi aslında "cesur adam" değil bilinen "yırtıcı hayvan" mânasına delâlet etmektedir. Çünkü bunun için vazolunmuştur. Ancak cümlede geçen "hamam" karinesi "aslan" lafzının hakikat mânasına delâletini imkânsız kılmaktadır. Bu durumda zihin zorunlu olarak mecazi mânaya intikal eder. Bir başka deyişle "cesur adam" mânasına delâlette iki katmanlı bir süreç söz konusudur. Lafız ilk olarak hakikat mânasına delâlet etmekte, ardından bu ilk mâna ikinci bir mânaya yani mecaza yol açmaktadır. Bu, tam da Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "anlamanın anlamı" (ma'ne'l-ma'nâ) dediği şeydir.¹⁵² Şu halde burada "aslan" lafzının "cesur adam" mânasına delâlet ettiği söylenemez. Dolayısıyla lafzın ilgili mânaya vazedilmesine de gerek kalmaz. Bilakis ortada bir süreç vardır ve bu süreç esas itibarıyla "lafız → hakiki mâna → karîne-i mânia ve → mecazi mâna" şeklinde sıralanabilecek toplam dört unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurlardan mecazi mânaya delâlet eden ise lafzın kendisi değil hakikat mânasıdır. Hakikatten mecaza geçişi mümkün kılan ise karinedir.

Başta sorulan soruya dönülecek olursa Teftâzânî, "Hamamda bir aslan gördüm" cümlesinde "cesur adam" mânasına delâletin karîne-i mâniadan anlaşıldığını düşünmektedir. Ancak bununla birlikte burada -karine eşliğinde olsa da- mecazi mânada kullanılan yani mecaz niteliğini hak eden şey "aslan" lafzıdır. Aslan lafzı doğrudan "cesur adam" mânasına delâlet etmemektedir, ancak ilgili mecazi mânanın tahakkuku için kullanılan şey yine aslan lafzı olmaktadır. İşte bu durumu mümkün kılan da burada anlatılan ikinci nev'i vaz' türüdür. Seyyid Şerîf açısından meseleye bakıldığında şu söylenebilir: Mecazi mânaya delâlet eden şey aslan lafzı değil bilakis lafzın ilk anlamıdır (hakikat). Mecazda kuşkusuz bir lafız söz konusudur. Dolayısıyla lafız olmasa mecaz gerçekleşmeyecektir. Ancak bu anlatıma göre mecaz, lafzın anlama değil anlamın anlama delâleti olmaktadır.

•••••

152 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 262-263; krş. a.mlf., *Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 234-235.

Dolayısıyla lafzın hakikat mânasına delâletten rolü olmakla birlikte mecazi delâlette herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Bir anlamın karine aracılığıyla başka bir anlama delâleti ise vaz'dan bağımsızdır. Çünkü anlamlar lafızlar gibi vaz'a konu olmazlar. Bu durumda mecazi delâleti açıklamak için vaz' olgusuna ihtiyaç yoktur.

4. Mevzû' leh-Âletü'l-vaz' (Mâna) Açısından Vaz': Özel-Genel¹⁵³

Vaz', nispetin diğer tarafı olan mâna (mevzû' leh) açısından düşünüldüğünde, "özel" (hâs) ve "genel" (âm) kısımlarına ayrılır. Daha açık bir deyişle, vaz'ın özel ve genel kısımlarına ayrılması, mânanın küllî ya da cüz'î olma niteliğine ve vaz' esnasında nasıl tasavvur edildiğinde bağlıdır.

Daha önce ifade edildiği üzere, dilin kurucusu lafızların vaz'ı esnasında, adlandırılacak mevcudu zihninde muayyen bir mâna olarak tasavvur eder ve lafzı bu mânanın karşılığı olarak tayin (vaz') eder. Söz konusu mâna, lafzın mevzû' lehini oluşturur. Zihinde tasavvur edilen mâna küllî yahut cüz'î olabileceği için mevzû' leh de buna bağlı olarak genel ya da özel olarak adlandırılır.

Esasen zihnimizin dışında (el-vücûdü'l-aynî) yalnızca "şahıs"lar bulunur. Bu şahıslar -canlı ya da cansız- türlerin dış varlıktaki fertlerini oluşturur. Dış varlıktaki hiçbir şahıs küllî şeklinde nitelendirilemez. Bilakis her biri cüz'îdir. Dahası, gerçek anlamda cüz'î vasfını (cüz'î-yi hakîkî) hak eden yegâne mevcut şahıstır. İnsan, dış duyulan aracılığıyla, önce dış varlıktaki bu şahısları algılar (ihzas) ve birer mâna / suret olarak zihninde tasavvur eder. Dolayısıyla zihnimizde oluşan ilk suretler zorunlu olarak cüz'îdir. Ancak zihin, bu cüz'î suretler üzerinde birtakım tasarruflarda bulunur ve pek çok cüz'î surete doğru şekilde yüklenen genel suretlere ulaşır. Ulaşılan bu genel suret, ilk suretlerin aksine, küllî olarak adlandırılır. Meselâ zihin Ahmet,

.....

¹⁵³ Esasen bu başlık altında söz konusu edilecek olan meseleler, vaz' tartışmasının ana eksenini yani çekirdeğini oluşturur. Dolayısıyla vaz' ilmi dendüğünde ilk olarak burada ele alınacak meseleler kastedilir. Öte yandan bu meseleler, vaz' tartışmasının doğuşuna kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla, tarihsel olarak Adudüddin el-İcî tarafından telif edilen meşhur risâle ve bir bütün olarak vaz' literatürünün teşekkülü açısından merkezî bir öneme sahiptir.

Ali, Ayşe vb. pek çok insan ferdine ait çok sayıdaki cüz'î suretten hareketle tamamı için geçerli olan küllî bir insan suretine ulaşır. İşte lafızlar, bazan dış varlıkta yer alan herhangi bir mevcuda ait cüz'î bir suretin bazan da neticede ulaşılan bu küllî suretin karşılığı olarak vazolunur.

Zihinde hâsıl olan ve lafzın mevzû' lehi olarak adlandırılan bu suret, aynı zamanda lafızların vaz'ını mümkün kılan ilkeyi oluşturur. Daha açık bir ifadeyle, lafızların vaz'ı ancak mevcutların zihinde oluşan suretleri dolayısıyla mümkün olmaktadır. Diğer bir deyişle, hâricî mevcutlar zihinde bir anlam olarak tasavvur edilmeden vaz' gerçekleşmez. Çünkü lafızlar, dış varlıktaki mevcutlara değil bu mevcutların zihindeki suretlerine karşılık olarak tayin (vaz') edilir. Bu sebeple ilgili suret lafzın mevzû' lehi olduğu gibi aynı zamanda âletü'l-vaz' olarak da adlandırılır.

Ancak mevzû' leh ve âletü'l-vaz' bazı lafızların vaz'ında bir ve aynı şey olurken bazan durum farklılaşır. Buna göre özel isimler ve cins isimler gibi lafız türlerinde zihinde oluşan cüz'î ve küllî suretler hem âletü'l-vaz' hem de lafzın mevzû' lehini oluşturur. Ancak yeri geldiğinde açıklanacağı üzere, İcî ve onu takip eden âlimlere göre işaret isimleri, zamirler vb. müphem lafızların vaz'ında, vaz'ı mümkün kılan ilke küllî suret olmakla birlikte lafzın mevzû' lehi bu küllî suretin cüz'î fertleri olur. Bu sebeple, mevzû' leh ile âletü'l-vaz' kavramlarını birbirine eşitlemek yanlış olacaktır.

Âletü'l-vaz' lafzın vaz'ını mümkün kıldığı gibi mevzû' lehin -küllî ya da cüz'î- ne şekilde tasavvur edildiğini de belirler. Mevzû' lehin ne şekilde tasavvur edildiği meselesi ise vaz'ın niteliği ile (yani küllî ya da cüz'î oluşu) irtibatlıdır. Şu halde âletü'l-vaz'ın niteliği, vaz'ın küllî ya da cüz'î olması sonucunu doğurur. Buna göre âletü'l-vaz' küllî olduğunda vaz' genel, cüz'î olduğunda ise özel olacaktır.

Öte yandan vaz'ın genel ya da özel oluşu, lafzın kullanımıyla doğrudan ilgilidir. Buna göre herhangi bir lafız özel (hâs) şekilde vazediliyorsa, söz konusu lafız dış varlıkta ancak belirli bir cüz'î mânâyı göstermek üzere kullanılabilir. Çünkü özel vaz'da -özel isimler örneğinde olduğu gibi- zihinde cüz'î bir mâna tasavvur olunur ve lafzın vaz'ı bu cüz'î mâna ile sınırlıdır. Vaz' özel değil de genel ise, zihinde küllî bir mâna oluştuğu için, lafız dış varlıkta ilgili küllî mânanın ferdini teşkil eden çok sayıda cüz'îyi gösterebilir. Çünkü bu

küllî mâna -insan örneğinde olduğu gibi- ilgili fertlerden her birinde aynı şekilde gerçekleşmiş durumdadır.

Mevzû' lehin genelliği ya da özelliği ise doğrudan kendisine bağlıdır. Buna göre lafzın karşılığında vazolunduğu suret küllî ise mevzû' leh genel, cüz'î ise özel olacaktır.

Şu halde, vaz'ın ve mevzû' lehin özelliği-genelliği tartışmasında belirleyici olan iki temel kavram bulunmaktadır: Âletü'l-vaz' ile mevzû' leh. Bu iki kavramın genelliği ve özelliği dikkate alındığında, aklî taksim gereği ortaya dört kısım çıkmaktadır.

1. Özel vaz'-özel mevzû' leh (vaz-ı hâs li-mevzû leh hâs)
2. Genel vaz'-genel mevzû' leh (vaz-ı âm li-mevzû leh âm)
3. Genel vaz'-özel mevzû' leh (vaz-ı âm li-mevzû leh hâs)
4. Özel vaz'-genel mevzû' leh (vaz-ı hâs li-mevzû leh âm)

Bu kısımlardan sonuncusu mümkün değildir, dolayısıyla dilde bu şekilde vazedilen herhangi bir lafız türü yoktur. Üçüncü kısım, mütekaddim dilciler ile başını Adudüddin el-Îcî'nin çektiği müteahhir düşünürler arasında ihtilâflı bir meseledir. İlk iki vaz' kısmında ise herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir.

Mezkûr başlıkların ayrıntılarına geçmeden önce bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Şahsî ve nev'î şeklindeki taksimin vaz'ın en genel iki kategorisini oluşturduğuna daha önce işaret edilmmişti. Nitekim burada özellik-genellik bakımından söz konusu edilen vaz' kategorileri esasen şahsî ve nev'î vaz'ın alt başlıkları konumundadır. Bu sebeple burada tartışılacak olan alt başlıkların tamamı hem şahsî hem de nev'î vaz' için ayrı ayrı söz konusu edilmelidir. Ancak şahsî vaz' dilin teşekkülünde öncelikli olduğundan, vaz'ın özellik-genellik bakımından kategorileri burada öncelikle şahsî vaz' dikkate alınarak anlatılacaktır. Daha sonra aynı başlıkların nev'î vaz' açısından değerlendirilmesine geçilecektir. Şimdi yukarıda sıralanan başlıklar üzerinde ayrıntılı şekilde durabiliriz.

a. Özel Vaz'-Özel Mevzû' leh

Dilin kurucusu, kimi zaman dış varlıkta mevcut bulunan canlı ya da cansız herhangi bir nesneyi zihninde cüz'î bir anlam olarak tasavvur

eder. Ardından bu cüz'î mânaya delâlet etmek üzere cüz'î bir lafız tayin eder. Burada cüz'î derken kastedilen, mantıkçıların tanımladıkları anlamda -başka herhangi bir sebeple değil- sadece mefhumunun tasavvur edilmesinin bu mefhumun pek çok mevcutta ortak bir mâna olarak bulunmasına mâni olduğu şeydir. Abdullah, Fatma, İstanbul, Kahire vb. belirli bir şahsın adı olan özel isimler (alem) ya da aslan cinsinin adı olan üsâme kelimesinde olduğu gibi belirli bir cinsin adı olan özel isimler bu vaz' türünün en açık örneğini oluşturur.

Lafzın karşılığı olarak zihinde tasavvur edilen mâna cüz'îdir. Dolayısıyla burada mevzû' lehin (mezkûr mâna) özel oluşu açıktır. Vaz'ın özel oluşu ise şöyle izah edilebilir: Zihinde tasavvur edilen bu cüz'î mâna, lafzın vaz'ı esnasında herhangi bir küllînin cüz'îsi olmak bakımından, diğer bir deyişle altında yer aldığı küllî bir mânaya nispetle değil, tek başına olmak bakımından düşünülür. Daha açık bir ifadeyle, zihinde oluşan bu cüz'î suret, bir lafzın mânası olmak üzere tasavvur edilirken, zihinde yer alan başka hiçbir mâna/suret dikkate alınmaz, yalnızca ilgili suretin kendisi düşünülür. Vaz' esnasında küllî ya da cüz'î başka hiçbir mâna dikkate alınmadığı için, bu vaz' işlemini mümkün kılan ilke aynı zamanda lafzın mevzû' lehinin oluşturduğu cüz'î suret olur. Diğer bir deyişle, burada lafzın mevzû' lehi ile âletül'-vaz' bir ve aynı şeydir. Bu sebeple bu vaz' türünde hem vaz' hem de mevzû' leh özeldir (vaz-ı hâs li-mevzû' leh hâs). Mevzû' leh cüz'î olduğu gibi lafzın vaz'ı da cüz'î olduğundan, bu vaz' türünde lafız yalnızca ilgili cüz'î sureti göstermek üzere kullanılabilir. Yukarıdaki örneğe dönüşecek olursa, herhangi bir şahsın özel ismi ancak o şahsa delâlet eder.¹⁵⁴

b. Genel Vaz'-Genel Mevzû' leh

Özel isimlerin yukarıda anlatıldığı şekilde vazedildiği doğrudur. Ancak dilde kullanılan lafızlar özel isimlerden ibaret değildir. Buna göre insan, aslan, şehir, ağaç, taş, koşmak, vurmak vb. bazı lafızlar cüz'î değil küllî bir mânaya delâlet etmekte, diğer bir deyişle dış varlıkta yalnızca tek bir mevcut için değil pek çok şeyi göstermek üzere kullanılabilmektedir. Dolayısıyla, bu lafızların vaz'ı yukarıda izah edilenden başka olacaktır.

••••••••••

¹⁵⁴ Konu hakkında bilgi için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Fettehî, *Şerhu İkdi'l-leâlî*, s. 22; Decvî, *Hulâsa*, s. 8.

Buna göre dilin kurucusu, işaret edilen lafızları vazederken, cüz'î değil pek çok cüz'î suretten hareketle ulaşılan ve her birine doğru şekilde yüklenebilen küllî bir mâna tasavvur eder. Bu durumda söz konusu küllî mâna, altında barındırdığı pek çok ismin ortak adı olmaktadır. Bu küllî mânayı göstermek üzere, özel isimlerde olduğu gibi yine cüz'î bir lafız tayin edilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, lafzın zihinde ilk olarak oluşan cüz'î mânalara değil, bu cüz'î mânalardan hareketle ulaşılan ve hepsine doğru şekilde yüklenebilen küllî mânanın bizâtihi kendisine vazolunduğudur. Söz konusu küllî mâna, altında yer alan bütün cüz'îlere eşit şekilde yüklenebildiği diğer bir deyişle her birinde aynı şekilde gerçekleştiği için, lafız bu cüz'î mânaların her biri için doğru şekilde kullanılabilir. Meselâ dilin kurucusu şehir kelimesini, dış varlıktaki herhangi bir şehrin cüz'î suretine değil, bütün şehirlere doğru şekilde yüklenebilen küllî bir suretin karşılığı olarak vazetmiştir. Dolayısıyla bir cins isim olarak şehir kelimesinin mevzû' lehi geneldir. Bu sebeple ilgili kelime Mekke, Medine, İstanbul, Kahire, Şam vb. bütün şehirlere delâlet eder. Dilde kullanılan cins isimler, mastarlar, fiillerin ve türemiş isimlerin maddeleri, türememiş (câmid) isimler gibi lafız türleri bu vaz' kapsamına girer.¹⁵⁵

Bu tür lafızların vaz'ında mevzû' lehin genel oluşu açıktır. Çünkü lafzın vazolunduğu mâna cüz'î değil küllîdir. Vaz'ın genel oluşu ise âletü'l-vaz'ın küllî oluşuna bağlıdır. Âletü'l-vaz' ise, özel isimlerin vaz'ında olduğu gibi mevzû' leh ile bir ve aynı şey olduğu için küllîdir. Diğer bir deyişle, bu tür lafızların vaz'ında dilin kurucusu tarafından tasavvur olunan küllî mâna, vaz'ı mümkün kılan ilke konumundadır. Çünkü bu küllî mâna, vaz' esnasında başka hiçbir mâna dikkate alınmaksızın, yalnızca kendisi olmak bakımından düşünülmüştür. Dolayısıyla bu küllî mâna olmasa, söz konusu lafızların vaz'ı gerçekleşmeyecektir.

c. Genel Vaz'-Özel Mevzû' leh

Özellik-genellik bakımından vaz'ın üçüncü alt başlığı, dilde kullanılan birtakım lafızların genel vaz' ile ancak özel mevzû' lehlere tayin olduğunu öne sürmektedir. Vaz'ın bu alt başlığı, yukarıda kısaca

.....

155 Konu hakkında bilgi için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74-75; Fetteinî, *Şerhu İhdi'l-leâli*, s. 23; Decvî, *Hulâsa*, s. 8.

işaret edildiği üzere, ilk olarak Adudüddin el-İcî tarafından müphem lafızların vaz'ı konusunda mütekaddim dilcilerin yaklaşım şeklini eleştirmek ve bu konuda yeni bir teori geliştirmek üzere gündeme getirilmiştir. Mesele kısaca şu şekilde tasvir edilebilir:

Dilde işaret ismi, zamir, ism-i mevsûl ve harf gibi birtakım lafız türleri bulunmaktadır. Bu lafızların özelliği, anlamlarının kendinde belirgin olmaması, kullanıldığı bağlama göre değişiklik arzemesidir. Meselâ “Ben öğrenciyim” cümlesinde, zamirle işaret edilen belirli bir kişi söz konusudur. Ancak kendisine işaret edilen bu kişi, kurulan her yeni cümlede başka biri olacaktır. Çünkü birbirinden farklı pek çok kişi konuşurken “ben” zamirini kullanarak kendisine işaret edebilir. Bu durumda, cümleyi kuran kişi değiştikçe zamirin delâlet ettiği mâna da değişecektir. Şu halde “ben” zamininin her şartta geçerli, sabit bir anlamı yoktur. Nitekim tam da bu sebeple, mezkûr lafızlara müphem denmektedir. Benzer durum yukarıda sayılan diğer lafız türleri için de söz konusu edilebilir.

Müphem lafızların belirsizliği, bu lafız türlerinin dilde her biri cüz'î olan çok sayıda mevcudu göstermek üzere kullanılmalarından kaynaklanmaktadır. Burada iki husus dikkati çeker. Birincisi bu lafızlar, özel isimlerin aksine yalnızca bir mevcudu göstermezler. Aksine çok sayıda cüz'î durum için kullanabilirler, dolayısıyla vaz'larının özel değil genel olması gerekir. Bu cihetten bakıldığında, müphem lafızların cins isimlere benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak öte yandan dildeki kullanımlara bakıldığında, bu lafız türlerinin cins isimler gibi küllî değil cüz'î mânalara delâlet ettiği görülür. Yukarıdaki misale dönülecek olursa, “ben” zamininin kullanıldığı her cümlede, bununla ancak belirli (muayyen) bir kişi kastedilir. Bu cihetten bakıldığında ise özel isimleri andırırlar. Kullanımlarındaki bu karmaşık durum sebebiyle, müphem lafızların vaz'ı âlimler arasında ihtilâfa yol açmıştır.

Adudüddin el-İcî öncesi mütekaddim dilciler (ehlü'l-Arabiyye) ve müteahhir dönemde aynı tavrı sürdüren başta Sa'deddin et-Tef-tâzânî olmak üzere bazı düşünürler, müphem lafızların çok sayıda mevcuda delâlet etmek üzere kullanılmalarından hareketle, vaz'larının genel olması gerektiğini, bunun da ancak mevzû lehlerinin genel olmasıyla mümkün olacağını öne sürmüşlerdir. Bu tür lafızların, dış varlıktaki herhangi bir ferde delâlet etmek üzere vazedilmeleri doğru değildir. Çünkü bu durumda, vazedilmediği diğer fertlerdeki

kullanımı mecaz olur. Her bir fert için ayrı ayrı vaz'ı da doğru değildir. Bu durumda da müşterek lafız olurlar. Şu halde geriye küllî mânaların karşılığı olarak vazedildikleri ihtimali kalmaktadır. Bu durumda mütekaddim dilcilere göre müphem lafızların hem vaz'ları hem de mevzû' lehleri -cins isimler, mastarlar vb. lafızlarda olduğu gibi- geneldir. Bu sebeple, mütekaddim dilcilere göre şahsî vaz' başlığı altında, birincisi özel ikincisi cins isimlerde görülen iki vaz' türünden bahsedilebilir. Bunun dışında üçüncü bir vaz' türü yoktur.

Ancak bu yaklaşım şekli ilgili lafızların verili bir cümlede kullanıldığında belirli / cüz'î bir anlamı göstermesi durumunu açıklamaya yetmemektedir. Mütekaddim dilciler bu sorunu aşabilmek için bu durumun dilin kurucusu tarafından vaz' esnasında şart koşulduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre müphem lafızların vaz'ı şöyle açıklanabilir: Dilin kurucusu zamirleri, işaret isimlerini, harfleri ve ism-i mevsûlleri genel bir vaz' ile yine genel mevzû' lehlerin karşılığı olarak tayin etmiştir. Ancak bununla birlikte söz konusu lafızların dilde yalnızca cüz'î mânalara delâlet edebileceği şartını koşturmuştur. Meselâ Arap dilinde "hüve" (o) zamiri "müfret, müzekker ve gaip şahıs" şeklinde ifade edilebilecek küllî bir mânanın karşılığı olarak tayin edilmiştir. Ancak dilin kurucusu bu lafzın, her kullanım durumunda, söz konusu küllî mânayı değil bu küllî mânanın dış varlıkta yüklem olabildiği fertlerden sadece birini göstermek üzere kullanımını şart koşturmuştur. Bu sebeple "hüve" (o) zamiri ne zaman bir cümlede kullanılsa, bununla lafzın mevzû' lehi olan küllî mâna değil belirli bir şahıs kastedilir.¹⁵⁶

Adudüddin el-İcî ve takip eden süreçte vaz' literatürü içerisinde telifte bulunan başta Seyyid Şerîf el-Cürçânî olmak üzere Ali Kuşçu, Ebû'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî, İsmâüddin el-İsferâyînî vb. çok sayıda âlim, müphem lafızların vaz'ına yönelik bu açıklamaların tutarsız olduğu kanaatindedir. Buna göre herhangi bir lafzın delâleti, ilgili lafzın mevzû' lehinin ne olduğunu bilmeye bağlıdır. Aksi takdirde lafzın delâleti söz konusu olmayacaktır. Herhangi bir cümlede zamir, işaret ismi ya da benzeri bir lafız işittiğimizde kast edilen şeyi anladığımıza göre, kullanım bağlamında hangi şart öne sürülmüş olursa olsun, zihninde öncelikle lafzın mevzû' lehi olan küllî mânanın canlanması gerekmektedir. Vâkıada ise durumun

•••••

böyle olmadığı açıktır. Çünkü ne kimse “hüve” (o) derken yukarıda ifade edilen küllî mânâyı kastetmekte ne de bu lafzı işittiğinde kim-
senin aklına ilgili küllî mânâ gelmektedir. Öte yandan mütekaddim
dilcilerin açıklamaları doğruysa, bu durumda müphem lafızların sü-
rekli mecaz olduklarını kabul etmek gerekecektir. Çünkü bu lafızlar,
hiçbir zaman mevzû’ lehleri olan küllî mânâyı göstermezler. Dahası
burada, hakikati olmayan mecaz gibi oldukça sorunlu bir durumla
karşı karşıya kalınır. Bu ve benzeri gerekçeler müphem lafızların
vaz’ına yönelik açıklamaları kuşkulu hale getirmektedir.¹⁵⁷

İcî, müphem lafızların vaz’ı konusunda geliştirdiği yeni açık-
lama şeklini meşhur risâlesinin mukaddimesinde şöyle izah eder:

Lafız herhangi bir şahsın karşılığında, kimi zaman kendisi olmak baki-
mından (bi-ayniht) kimi zaman da genel bir duruma itibarla vazolunur.
Söz konusu ikinci durum şöyle gerçekleşir: Pek çok şahıs arasında ortak
bir durum (emr) düşünülür. Sonra şöyle denir: Bu lafız, şu şahıslardan
her birine hususi bir durum olarak (bi-husûsiht) vazolunmuştur. Öyle
ki bu lafızla, fertler arasındaki ortak durum değil, ancak tek bir şey dile
getirilir ve anlaşılır. Söz konusu ortak durum mevzû’ leh değil vaz’ın
aracı (âletü’l-vaz’) olarak düşünülür.¹⁵⁸

Bu anlatıma göre müphem lafızların vaz’ı şu şekilde gerçekleş-
mektedir: Dilin kurucusu, dış varlıkta bulunan çok sayıdaki cüz’iyi
aralarında ortak küllî bir mânâ aracılığıyla icmâlî olarak tasavvur eder.
Akabinde tek bir lafız belirler ve bu lafzı söz konusu küllî mânaya de-
ğil bu küllî mânâ aracılığıyla icmâlî olarak tasavvur edilen cüz’ilerin
her birine karşılık olarak vazeder. Bu durumda lafız, küllî mânânın
dış varlıktaki bütün fertlerine karşılık olarak tek defada vazolunmuş
olur. Buna göre meselâ “hüve” (o) zamiri “müfret, müzekker ve gaip
şahıs” şeklindeki bir küllî mânaya değil, bu küllî mânânın dış varlıkta
yüklenilebileceği bütün cüz’î mevcutlara tayin edilmiştir. Lafız her
bir cüz’î için vazedildiğinden yukarıda işaret edilen hakikat-mecaz
sorunu ortadan kalkar. Çünkü bu durumda lafzın bütün bu cüz’î
mânalara delâleti hakikat, vaz’ı mümkün kılan küllî kavrama delâleti
ise mecaz olacaktır. Öte yandan lafzın müşterekliği probleminden
de bahsedilemez. Çünkü burada bir lafzın birden çok vaz’ından

•••••

157 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 53-54;

158 İcî, *er-Risâletü’l-vaz’iyye*, s. 79.

değil tek lafzın çok sayıda mânaya ancak aynı anda gerçekleşen tek vaz'ından bahsedilmektedir.¹⁵⁹

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer müphem lafızların mevzû' lehi dış varlıktaki mümkün ve muhtemel bütün cüz'î durumlarsa, bu durumda yukarıda sözü geçen küllî mânâ ne olacaktır? İşte bu, İcî'nin meşhur mevzû' leh-âletü'l-vaz' ayrımının temellendiği noktadır. Buna göre İcî müphem lafızların vaz'ı söz konusu olduğunda, dilin kurucusu tarafından tasavvur edilen çok sayıdaki cüz'îyi mevzû' leh, bu cüz'î mânaların icmâlî olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan aralarındaki ortak küllî mânâyı ise âletü'l-vaz' olarak adlandırır. Şu halde burada -birinci ve ikinci vaz' kategorilerinin aksine- mevzû' lehin kendisi ile bu mevzû' lehin vaz' esnasında tasavvur edilmesini mümkün kılan zihinsel suret birbirinden açıkça farklılaşır. Esasen âletü'l-vaz' kavramı, daha önce de işaret edildiği üzere, birinci ve ikinci vaz' türünde de söz konusudur. Ancak orada mevzû' leh ile âletü'l-vaz' bir ve aynı şey olduğundan, sorun kendini burada olduğu gibi açıkça ele vermemektedir. Üçüncü vaz' türüne geldiğimizde ise iki kavram arasındaki ayrım kaçınılmaz bir şekilde tezahür eder.

Şu halde İcî ve takipçileri açısından durum şu şekilde özetlenebilir: Herhangi bir lafzın vaz'ında mevzû' lehin kendisiyle zihinde tasavvur olunma biçimi farklılaşabilmektedir. Özel ve cins isimlerin vb. lafızların vaz'ında (yani ilk iki vaz' kategorisi) böyle bir mesele söz konusu değildir. Çünkü bu lafız türlerinde, tek bir lafzın tek bir mânaya vaz'ı söz konusudur. Birinci vaz' türünde mânâ cüz'î, diğerinde küllî olmakla birlikte her ikisi de muayyen yani belirlidir. Dolayısıyla lafzın mevzû' lehi başka hiçbir şey dikkate alınmaksızın kendisi olmak bakımından tasavvur olunabilir. Ancak genel vaz'-özel mevzû' leh şıkkına gelindiğinde durum farklılaşır. Buradaki farklılığın sebebi, çok sayıda cüz'î mânânın mevzû' leh olarak tasavvur edilmek durumunda olunmasıdır. Meselâ "hâzâ" (bu) lafzını kullanarak kendisine işaret edilebilecek bütün cüz'î durumlar bu lafzın mevzû' lehi olacaktır. Bütün bu cüz'î durumların her birinin kendisi olmak bakımından ayrıntılı şekilde tasavvur edilmesi ise mümkün değildir. Çünkü lafzın vaz'ı, muhtelif cüz'î durumlarda kullanımından öncedir. Dolayısıyla dilin kurucusu, müphem lafızların gelecekte

•••••

159 Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 74; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 36-37.

hangi cüz'î durumlara delâlet edecek şekilde kullanılacağını ayrıntılı şekilde bilemez. Bu sebeple, ilgili cüz'î mânaların ne ise o olarak tasavvur edilmesi söz konusu olamaz. Şu halde müphem bir lafzın mevzû' lehi olması muhtemel bütün bu cüz'î durumların / mânaların aralarında ortak küllî bir mâna aracılığıyla söz konusu küllî mânanın altında yer almak bakımından tasavvur edilmesi zorunludur. İşte bu durum mevzû' leh ile âletül'-vaz' arasında kavramsal bir ayrımı zorunlu kılar.

İcî müphem lafızların kullanımındaki çift yönlü durumu açık bir biçimde görmüştür. Bu lafızlar hem çok sayıda şeyi göstermek üzere kullanılabilmekte hem de her defasında yalnızca cüz'î bir mânayı göstermektedir. Lafızların kullanımlarındaki bu çift yönlü durum ancak vaz'larından kaynaklanmış olabilir. Şu halde müphem lafızların vaz'larının genel ancak mevzû' lehlerinin özel olması gerekmektedir. Bu da, söz konusu cüz'î mevzû' lehlerin vaz' esnasında kendisi olmak bakımından değil küllî bir mânanın altında yer almak bakımından tasavvur edilmesiyle mümkün olabilir. Cüz'î, küllînin altında yer almak bakımından tasavvur edilebilir. Çünkü küllî bir mâna, aynanın suretin müşahedesine aracılık etmesi gibi, altında yer alan her bir cüz'îyi içinde taşır. Böylece küllî mâna, ilgili cüz'îlerin her birinin düşünülmesine / bilinmesine aracılık etmiş olur. Bu şekilde İcî, hem bu lafızların genelliğini açıklamış hem de kullanımlarındaki hakikat-mecaz ve lafzî iştirak sorununu aşmış olmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar, İcî ve takipçilerinin müphem lafızların vaz'ını açıklama konusunda mütekaddim dilcilere oranla daha başarılı olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak şu soru henüz cevaplanmış değildir: Taraflar arasındaki ihtilâfın kaynağı diğer bir deyişle bu iki yaklaşım şeklini birbirinden ayıran şey tam olarak nedir? Burada taraflardan herhangi birinin meseleyi tam olarak kavramadığını dolayısıyla hata ettiğini söylemek oldukça naif bir açıklama olur. Çünkü mesele, konunun mahiyetiyle değil yüklemle ilgilidir. Daha açık bir deyişle iki taraf da aynı konu hakkında konuşmakta ancak farklı yüklemelerde bulunmaktadır. Burada cevabı aranan soru da tam olarak ilgili yüklemelerdeki bu farklılığın nedenidir.

Bilindiği üzere vaz'ın bir nispet oluşu -ilkece- vaz'ın tahakkukundan önce hem lafzın hem de mânanın varlığını ve bilinmesini (tasavvur) gerektirir. Aksi halde bir nispet olarak vaz' olgusundan

bahsedilemez. Meseleye bu ilke açısından bakıldığında şu söylenebilir. İlk iki vaz' kategorisinde (özel ve cins isimlerin vaz'ında) mevzû' leh (yani dilin kurucusu tarafından tasavvur olunan mâna) kendisi olmak bakımından tasavvur edildiği için vaz'dan önce mânanın bilinirliği açısından herhangi bir sorun söz konusu değildir. Ancak mütekaddim dilcilere ve bu arada Teftâzânî gibi âlimlere göre üçüncü vaz' kategorisi yani İcî'nin öne sürdüğü şekliyle müphem lafızların vaz'ı bu açıdan sorunludur. Çünkü burada cüz'î bir mâna kendisi olmak bakımından değil küllî bir mânanın altında herhangi bir cüz'î olarak yer almak bakımından tasavvur edilmiş olmaktadır. Daha açık bir deyişle dilin kurucusu "hüve" (o) zamirini ya da "hâzâ" (bu) işaret ismini vazederken, çok sayıda cüz'î durumu / mânayı tasavvur etmektedir. Ancak bu cüz'î durumlar henüz tahakkuk etmemiştir, dolayısıyla ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Meselâ "hüve" (o) zamiri vaz edilirken, bütün müfret, müzekker gaip şahıslar tek tek tasavvur edilmez. Bilakis bu cüz'î durumlar küllî bir mânanın altında yer almaları dolayısıyla icmâlen tasavvur edilir. Böyle bir durumda söz konusu cüz'î mânaların vaz'dan önce bilindiği iddia edilemez.

Şu halde mütekaddim dilciler, lafzın mevzû' lehi cüz'î / şahsî olduğunda, bunun icmâlî değil tafsilî şekilde bilinmesini şart koştuklarıdır. Çünkü dilcilere göre herhangi bir cüz'î ancak tek başına ve kendisi olmak bakımından düşünüldüğünde bilinmiş kabul edilebilir. Böyle değil de küllî bir kavramın altında yer alması yönünden tasavvur edildiğinde, bilinen şey mezkûr cüz'î değil bilakis o yönün kendisi olacaktır. İşte bu nokta tarafların ihtilâf ettiği asıl meseledir. Buna göre soru şudur: "Herhangi bir şey ne ise o olarak değil de belirli bir yönden bilindiğinde, bilinen şey ilgili yönden o şeyin bilgisi midir yoksa yalnızca o yönün bilgisi midir?" Görünüşe göre mütekaddim dilciler bu soruya ikinci şıktaki cevabı vermektedir. Dolayısıyla bir cüz'î meselâ "hüve" (o) zamiriyle referansta bulunacağımız herhangi bir şahıs, "müfret, müzekker ve gaip şahıs" şeklinde ifade edilen küllî mâna altında yer alması bakımından tasavvur edildiğinde aslında tam olarak bilinmiş olmaz. Burada bilinen şey, yalnızca ilgili yön yani bu küllî mâna olacaktır. Halbuki dilde "hüve" (o) zamirini kullanarak referansta bulunulabilecek hiçbir şahıs sadece bu küllî yönden / mânadan ibaret değildir. Ancak İcî ve onu takip eden diğer müellifler bu soruya birinci şıktaki cevabı verdiklerinden, onlar açısından küllî bir mâna altında düşünülen her cüz'î durum / mâna icmâlen de olsa

bilinmiş kabul edilebilir. Bu durumda vaz'dan önce hem lafzın hem mânânın bilinmesi şartı yerine gelmiş olacağı için müphem lafızların vaz'ını izah sadedinde üçüncü vaz' kategorisi (genel vaz'-özel mevzû leh) mümkündür.¹⁶⁰

d. Özel Vaz'-Genel Mevzû leh

Özellik-genellik bakımından düşünüldüğünde, aklî taksim gereği vaz'ın özel mevzû lehine ise genel olduğu dördüncü bir vaz' kategorisi daha olmalıdır. Ancak İslâm geleneğinde âlimler, bu vaz' kategorisinin imkânsız olduğu dolayısıyla hiçbir şekilde gerçekleşmediği konusunda hemfikirdir. Meseleyi şu şekilde açabiliriz: Hatırlanacağı üzere üçüncü vaz' kategorisinde pek çok cüz'î, küllî bir mânânın altında yer almak bakımından tasavvur edilmekte ve müphem lafızların vaz'ı bu şekilde gerçekleşmektedir. Burada lafız cüz'î mânaları göstermek üzere vazolunduğundan mevzû leh özeldir. Ancak öte yandan özel olan bu mevzû lehler küllî bir mâna (âletü'l-vaz') aracılığıyla tasavvur edilmektedir. Bu sebeple vaz'ın kendisi özel değil geneldir. Ancak bu durumun tersi düşünülemez. Diğer bir deyişle vaz'ın özel, mevzû lehine ise genel olduğu dördüncü vaz' türü mümkün değildir. Bu durumun temel sebebi şudur: Üçüncü vaz' türünde kilit nokta; küllî mânânın, cüz'îlerin düşünülmesine aracılık etmesi, bunu mümkün kılan alet olmasıdır. Bu mümkündür çünkü küllî, altında yer alan cüz'îleri içinde taşır. Böylece herhangi bir küllî kavram tasavvur edildiğinde altında yer alan cüz'îler de bu küllî mâna aracılığıyla düşünölmüş olur. Ancak mevzû leh genel olmakla birlikte vaz'ın özel olması (dördüncü vaz' kategorisi), küllî bir mânânın (mevzû leh) bir cüz'înin (âletü'l-vaz') aracılığıyla düşünölmesi mânâsına gelir ki bu mümkün değildir. Hiçbir cüz'î, içinde herhangi bir küllî mânayı taşıyamayacağından, onun tasavvur edilmesine aracılık edemez.¹⁶¹

5. Özellik-Genellik Bakımından Nev'î Vaz'ın Kısımları

Vaz' kavramı mâna açısından tahlil edildiğinde, mevzû leh ve âletü'l-vaz'ın özel ya da genel oluşuna bağlı olarak, aklî taksim gereği

.....

160 Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 39; Beyşehirli, *Tasvîrü'l-vaz'*, s. 6-7; konu hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unküdü'z-Zevâhir*, s. 102 vd.

161 Ali Kuşçu, *Unküdü*, s. 175; Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 68.

dört alt başlığın olduğu yukarıda belirtilmişti. Buraya kadar yapılan açıklamalarda ilgili alt kısımların izahı sadedinde yalnızca şahsî vaz' dikkate alınmıştı. Ancak vaz' şahsî olanın yanında nev'î olarak da tahakkuk etmektedir. Şu halde bu inceleme nev'î vaz'ın türlerini de kapsamalıdır.¹⁶²

Hatırlanacağı üzere nev'î vaz', çok sayıda lafzın yine çok sayıda mânanın karşılığı olarak aralarında ortak bir yön sayesinde icmâlî olarak düşünülmesi ve tek defada bire bir eşleşme (inkisâm âhâd ilâ âhâd) yoluyla vazedilmesi demektir. Dolayısıyla bu vaz' türü genel bir kural şeklinde gerçekleşir ve çok sayıda lafzın kendi mânasında kullanılması sonucunu doğurur. Şu halde nev'î vaz'a ilişkin bu genel nitelik bütün alt başlıklarda dikkate alınmalıdır.

Nev'î vaz'ın genellik-özellik bakımından ilk kısmı özel vaz'-özel mevzû' leh alt başlığıdır. Şahsî vaz' söz konusu olduğunda özel isimler (alem) bu alt başlığın en belirgin örneğini teşkil eder. Bu kısmın nev'î vaz'daki örneği ise “فعل” kök harflerinden oluşan “فعل”

.....

162 Özellik-genellik bakımından nev'î vaz'ın kısımları konusunda âlimler ihtilâf etmiştir. Bazı âlimler söz konusu kısımların sadece şahsî vaz'a özgü olduğunu, nev'î vaz'da bu kısımların hiçbir şekilde geçerli olmadığını öne sürmüştür. Mezkûr iddianın sahibini zikretmeksizin yalnızca *Telhis* şerhine yapılan bir hâşiyede geçtiğini belirten Mevlânâ Abdürrahîm bu görüşün açıkça yanlış olduğunu belirtir. Çünkü âlimler mutlak olarak vaz'ın genellik-özellik bakımından ilgili kısımlara ayrıldığı konusunda hemfikirdir. Bu kısımları yalnızca şahsî vaz'a özgü kılmak delilsiz ve hatta emâresiz bir tahsis olacaktır. Dolayısıyla hatalıdır. Abdürrahîm'in belirttiğine göre, burada adını vermediği şahıs aynı metnin bir başka yerinde türemiş (müştak) isimlerin vaz'ının genel “vaz'-özel mevzû' leh” kabilinden olduğunu söylemiştir. Halbuki türemiş (müştak) isimlerin vaz'larının şahsî değil nev'î olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu iki açıklama arasında zıtlık vardır. Başka bazı âlimler ise şahsî vaz'da gerçekleşen bütün kısımların aynı şekilde nev'î vaz'da da gerçekleştiği kanaatindedir. İbrâhim b. Halîl el-Eğînî, Beyşehirli Ahmed Şükrü Efendi vb. âlimler bu gruba örnek verilebilir. Abdürrahîm bu görüşün de yanlış olduğunu belirtir ve kendi gerekçelerini sıralar. Akabinde nev'î vaz'da ancak son kısmın (yani genel vaz'-özel mevzû' leh kısmının) geçerli olduğunu belirtir (ilgili açıklamalar için bk. Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 65-66). Biz özellik-genellik bakımından nev'î vaz'ın kısımları konusunda âlimlerin açıklamalarını genel hatlarıyla özetlemeyi, bu açıklamalara yönelik eleştirileri ise peşi sıra vermeyi uygun buluyoruz.

أَفْعَلٌ - فَاعِلٌ - فاعِلٌ vb. muhtelif heyetlerin (sîga/vezin) vaz'ıdır. Burada heyet derken kastedilen, fiil ya da isim, üç ya da daha fazla sayıda harf içeren, mutlak olarak bütün heyetlerdir.

Fiillerin (ve bununla birlikte dilde yer alan diğer heyetler) biri müfret diğeri mürekkep olmak üzere iki tür nev'î vaz'ı vardır. Meselâ "كَبَّ" fiilinin müfret heyeti "üç harfli ve sonu feth üzere mebnî" şeklinde tasvir edilebilir. Fiilin bu müfret heyeti, kök harflerinin belirli bir sıra ve hareke düzenine göre dizimiyle oluşur ve şahıs zamirleri ve zamanı dikkate alınarak yapılan çekimde kısmî farklılıklara uğrar. Fiilin mürekkep heyeti ise zaman, mastar mânası ve bazı düşünürlere göre belirli bazılarına göre ise belirsiz bir fâile nispeti içerir. Bu heyet aynı zamanda fiilin medlûlünü oluşturur. Fiilin müfret heyeti sarf ilminde, mürekkep heyeti ise nahiv ilminde incelenir.¹⁶³

Fiilin özel vaz'-özel mevzû' leh kısmına giren heyeti, mürekkep değil müfret olanıdır. Buna göre "فَعَلٌ" kök harflerinin terkiibinden oluşan her bir heyet, ilgili sîgaların özel adı olarak vazolunmuştur. Buna göre dilin kurucusu "فَعَلٌ" harflerinden oluşması muhtemel bütün heyetleri muayyen bir sîganın özel adı olarak vazetmek istediğinde, "فَعَلٌ" kök harflerinden oluşan her bir heyet demek suretiyle vazedeceği şeyi (mevzû) türü bakımından yani genel bir kural şeklinde düşünür. Öte yandan bu şekilde vezinlenecek her bir sîga diyerek mevzû' lehi de küllî bir kural şeklinde düşünür. Akabinde mezkûr heyetlerden her birini bu mânanın karşılığı olarak vazeder. Böylece sarf ilminde çekimlenen her bir müfret heyet ilgili sîganın özel adı olarak vazolunmuş olur. Meselâ "كَبَّ، نَمَرَ" vb. fiillerin heyeti için "فَعَلٌ" vezni, "أَفْرَادٌ، أَذْكَارٌ، أَثَرَاكٌ" vb. isimlerin heyeti için "أَفْعَالٌ" vezni, "أَلْسِنَةٌ، أَجْنِحَةٌ" vb. kelimelerin heyeti için "أَفْعَلَةٌ" vezni vb. pek çok heyetten her biri belirli bir heyetin / sîganın özel adı olarak vazedilmiş olur.

Burada vaz' küllî bir hüküm şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla şahsî değil nev'îdir. Vaz'ı özel yapan şey ise âletü'l-vaz'ın cüz'î oluşudur. İlgili vezinlerden her biri sureti bakımından düşünülürse müfret bir heyet olur ki bu da mevzû' lehi özel yapar. Bu durumda "فَعَلٌ" harflerinden oluşan her bir heyet, bir şahsın özel adı olur. Sureti değil maddesi bakımından düşünülürse, bu durumda mevzû'

.....

leh küllî olacağı için, söz konusu heyetler de aslan cinsinin özel adı olan üsâme kelimesi gibi bir cinsin özel adı olur.¹⁶⁴

Nev'î vaz'ın ikinci alt başlığını genel vaz'-genel mevzû' leh oluşturur. Şahsî vaz'daki en belirgin örneği cins isimlerde görülen bu kısmın nev'î vaz'daki örneği ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i tafdîl, ism-i tasgîr, ism-i mensup gibi türemiş (müştak) kelime formlarıyla tesniye ve çoğul (cem'î) gibi lafız türleridir. Burada vaz' nev'î olduğundan yine genel bir kural şeklinde tahakkuk edecektir. Ancak bu alt başlığın özelliği, birinci kısımdan farklı olarak, hem vaz'ın hem mevzû' lehin genel oluşudur.

Mesele kısaca şu şekilde ortaya konabilir: Dilin kurucusu ism-i fâil formundaki "dârib" (vuran) vb. lafızları vazetmek istediğinde, öncelikle vazedilecek lafzı (yani mevzû) türü bakımından düşünür. Bu, dilde kullanılan bütün ism-i fâil örneklerinin aralarındaki ortak durum bakımından tasavvur edilmesi demektir. Söz konusu ortak durum ism-i fâil kalıbının (form) bizâtihi kendisidir. Şu halde dilin kurucusu "ism-i fâil kalıbındaki her lafız" diyerek "dârib" (vuran), "âlim" (bilen), "kâtip" (yazan) vb. bütün ism-i fâilleri icmâlî olarak düşünmüş olur. Akabinde dilde ism-i fâil olarak kullanılan bu lafızların mânalarını yine aralarında ortak bir durum aracılığıyla icmâlî olarak düşünür. Bu lafızların mânalarına bakıldığında, meselâ "dârib" lafzının kendisinde vurma eyleminin sabit olduğu zat, "âlim" lafzının kendisinde bilme eyleminin sabit olduğu zat, "kâtip" lafzının ise kendisinde yazma eyleminin sabit olduğu zat mânasına geldiği görülür. Bu durum dilde ism-i fâil olarak kullanılan diğer lafızlar için de aynı şekilde geçerlidir. Şu halde bir bütün olarak bakıldığında, ism-i fâillerin mânaları arasındaki ortak durum kendisinde lafzın türediği kök anlamın sabit olduğu zat "من قام به مأخذ الاشتقاق" şeklinde tespit edilir. Nitekim bu küllî mâna, bütün ism-i fâil örneklerinde tahakkuk etmiş durumdadır. Hem lafız hem de mâna icmâlî olarak düşünüldükten sonra, dilde ism-i fâil veznindeki her lafız, kendisinde lafzın türediği kök anlamın sabit olduğu zat mânasına vazolunmuştur denir. Böylece bütün ism-i fâiller kendi anlamlarına birebir eşleşme yoluyla ve genel bir kural şeklinde vazolunmuş olur.

.....

164 İlgili açıklamalar kısmî farklılıklarla birlikte pek çok metinde aktarılmaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Mevlâna Abdürrahîm, *Şerh*, s. 65; Eğini, *Metn fi'l-vaz'*, s. 75-76; Beyşehirli, *Tasvîrû'l-vaz'*, s. 8).

Bu durumda vaz'a konu olan şey ism-i fâil formu değil bu form altında düşünölen sayısız ism-i fâil örneği olmaktadır. Benzer şekilde mevzû' leh de, kendisinde lafzın türediği kök anlamın sabit olduğu zat şeklindeki küllî mâna değil, aksine bu küllî mâna altında düşünölen ve her biri bir ism-i fâil örneğinin medlûlünü oluşturan ve yine küllî olan anlamlardır.

Vaz'ın nev'î oluşu, lafzın şahıs değil türü bakımından düşünölmesine bağlıdır ki bu açıktır. Vaz' esnasında dilin kurucusu tarafından tasavvur edilen kendisinde lafzın türediği kök anlamın sabit olduğu zat mânası vaz'ı mümkün kılan bu zihinsel sureti (âletü'l-vaz') oluşturur ve küllîdir. Bu sebebe vaz' özel değil geneldir. Öte yandan mevzû' leh de geneldir. Çünkü bu tayin işleminin sonucu olarak meselâ "dârib" lafzının vazolunduğu kendisinde vurma eyleminin sabit olduğu zat mânası cüz'î değil küllîdir. Çünkü bu mâna dış varlıkta çok sayıda fertte gerçekleşebilir. Diğer bir deyişle dış varlıkta çok sayıda kişinin "dârib" olması mümkündür. Şu halde mevzû' leh de geneldir. Sonuç itibariyle türemiş isimlerin hem vaz'ı hem mevzû' lehi genel olmaktadır. Burada ism-i fâil örneği üzerinden tasvir edilen durum yukarıda işaret edilen diğer lafız türlerinde de aynı şekilde gerçekleşir.¹⁶⁵

Nev'î vaz'ın üçüncü alt başlığını genel vaz'-özel mevzû' leh oluşturur. Fiillerin (mâzi, muzâri ya da emir) mürekkep heyetlerine vaz'ı, bu kısmın en belirgin örneğini teşkil eder. Buna göre meselâ "darebe" (vurdu) fiili, sayısız mânanın karşılığı olarak vazedilmiştir. Burada sayısız mâna derken kastedilen, "darb" (vurmak) eyleminin geçmiş zamanda her biri muayyen olan çok sayıda fâile nispetidir.¹⁶⁶ Söz konusu fâiller, sayılamayacak kadar çok olduğundan, "darebe" fiilinin vazedildiği mânalar da sayısız olmaktadır. Fiilin vaz'ını nev'î yapan şey, genel bir kural şeklinde gerçekleşmesidir. Buna göre, fiillerin söz konusu mürekkep heyet için vazedilmesi şu cümlede temsil edilebilir: "Feale vezninde olan her bir kelime,

.....

165 Konu hakkındaki açıklamalar için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 76-77; Beyşehirli, *Tasvîrü'l-vaz'*, s. 8-9.

166 Fiillerin mastar mânası ve zaman anlamının yanında belirli değil belirsiz bir fâile nispeti içerdigi kabul edildiğinde fiillerin vaz'ı genel vaz'-genel mevzû' leh kapsamına girer (bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 76; Beyşehirli, *Tasvîrü'l-vaz'*, s. 11).

mastar mânasının geçmiş zamanda belirli ve çok sayıda fâile nispeti için vazedilmiştir.”

Dilde bu vaz' kapsamına giren lafız türleri şunlardır: Tam mürekkepler (cümleler), isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, ahd-i hâricî mânası taşıyan lâm-ı ta'rif ile mârife olan kelimeler, başında istiğrak mânası taşıyan lâm-ı ta'rif bulunan çoğul kelimeler, ahd ve istiğrak mânası taşıyan izâfetin muzaf kısmı, başında istiğrak mânası taşıyan lâm-ı ta'rif bulunan tekil ve çoğul kelimeler, olumsuz nekreler.¹⁶⁷

Ancak Mevlânâ Abdürrahîm, nev'î vaz'ın buraya kadar anlatılan türlerinden ilk ikisine açıkça itiraz etmektedir. Çünkü ona göre nev'î vaz' ancak, vaz'ın genel mevzû' lehin ise özel olduğu üçüncü kısımdan ibarettir. Buna göre, hem vaz'ın hem de mevzû' lehin özel olduğu vaz' türünde mânanın -özel isimlerin vaz'ında olduğu gibi- tek başına olmak bakımından (bi-husûsihi) düşünülen müşahhas bir mâna olması gerekir. Ancak burada birinci türe örnek gösterilen ve “فعل” harflerinden oluşan isim ya da fiil vezinlerinin vazolunduğu heyetler şahıs değildir. Çünkü meselâ “فَعَلَ” vezni, hususi harflerden oluşan ve belirli bir hareke düzenine sahip tek bir heyetin / sîğanın değil bilakis “فَعَلَ، كَتَبَ، نَصَرَ” vb. aynı vezindeki bütün fiiller arasındaki ortak heyetin karşılığıdır. Öte yandan mezkûr sîğa bir şahıs olarak görülse dahi vaz' esnasında tek başına, hususi bir fert olmak bakımından değil bilakis küllî bir mânanın altında “أَفْعَالٌ، أَفْعَالَةٌ، يَفْعَلُ” vb. sayısız fert ile birlikte yer almak bakımından düşünülmektedir. Dolayısıyla burada vaz' özel değil geneldir.

Nev'î vaz'ın ikinci türüne gelince, türemiş kelimelerin vaz'ında da benzer bir durum söz konusudur. Buna göre meselâ “dârib” (vuran) lafzı her ne kadar kendisinde “darb” (vurma) mânasının sabit olduğu zat şeklinde küllî bir mânaya vazolunmuş olsa da bu küllî mâna vaz' esnasında tek başına olmak bakımından değil aksine kendisini ve başkalarını kuşatan bir başka küllî mânanın altında yer almak bakımından düşünülmektedir. Bu da kendisinde lafzın türediği kök anlamın sabit olduğu zat mânasıdır ve altında “dârib” (vuran), “âlim” (bilen), “kâtip” (yazan) vb. pek çok küllî mâna barındırmaktadır. Halbuki hem vaz'ın hem de mevzû' lehin genel olduğu vaz' türünde,

.....

167 Konu hakkında bilgi için bk. Eğinî, *Metn fi'l-vaz'*, s. 76; Beyşehirli, *Tasvîrû'l-vaz'*, s. 10-11.

küllî mânanın ya bizzat kendisi olmak bakımından (bi-aynihi) ya kendisine eşit (bi-müsâvihî) ya da kendisinden daha genel bir duruma itibarla (bi-'amm minhü) düşünülür. Ancak vaz' esnasındaki bu mülâhazada söz konusu küllî mânaya kendisi dışında hiçbir şeyin ortak olmaması şarttır. Burada ise tam aksi bir durum geçerlidir. Bu sebeple Mevlânâ Abdürrahîm buraya kadar verilen misaller de dahil olmak üzere, nev'î vaz'ın ancak genel vaz'-özel mevzû' leh şeklinde gerçekleşeceğini düşünmektedir.¹⁶⁸

Abdürrahîm'in de belirttiği üzere, *Muhtasarü'l-Müntehâ* şârihi İcî ve bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme alan Seyyid Şerîf bu konuyu tasrih etmişlerdir.¹⁶⁹ Nitekim Kuşçu da, nev'î vaz ile şahsî vaz'ın farklarından bahsederken, nev'î vaz'da mevzû' lehin ayrıntılı olarak düşünülmediğini, bilakis bunun neredeyse mümkün olmadığını belirtir.¹⁷⁰ Mevzû' leh -ister özel olduğu birinci, isterse de genel olduğu ikinci vaz' türü dikkate alınsın- ayrıntılı olarak bilinmek durumundadır. Vaz'ın genel buna karşın mevzû' lehin ise özel olduğu üçüncü türde ise, dış varlıkta yer alan cüz'î mevzû' lehler küllî bir mâna ile düşünöldüklerinden ayrıntılı olarak değil icmâlî olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Kuşçu'nun tasvir ettiği nev'î vaz, Mevlânâ Abdürrahîm'in anlatımıyla birleştirildiğinde, sadece üçüncü şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bu anlamıyla nev'î vaz kısaca şu şekilde tasvir edilebilir: Vâzî', sayısız mevzû' lehi, bu mevzû' lehler arasında ortak genel bir mâna aracılığıyla bir arada icmâlî olarak düşünür. Bu mevzû' lehlerin karşılığı olarak da, aynı şekilde sayısız lafzı yine aralarında ortak bir mâna yardımıyla icmâlî olarak düşünür ve tek defada vazeder. Bu tayin işlemi de, birebir eşleşme (inkisâmü'l-ahâd li ahâd) yoluyla gerçekleşir. Bu işlem sonunda birinci lafız birinci anlama, ikinci lafız ikinci anlama, üçüncü lafız üçüncü anlama... sonuncu lafız sonuncu anlama tayin olunur. Bu ise, ancak vaz'ın genel mevzû' lehin ise özel olduğu üçüncü vaz' türü şeklinde gerçekleşebilir.¹⁷¹

.....

168 Düşünürün ilgili açıklamaları için bk. Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 65-66.

169 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 66.

170 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 172;

171 Mevlânâ Abdürrahîm'in açıklamaları için bk. *Şerh*, s. 66.

6. Kasta Dayalı Olup Olmaması Açısından Vaz': Kastî-Zımnî

Buraya kadar vaz' olgusu üç temel rüknü (yani vâzî', mevzû' ve mevzû' leh) bakımından incelendi. Şimdi yine vaz' olgusu ancak bu defa bir başka cihetten söz konusu edilecektir. Burada ele alınacak konu, lafızların bizâtihi kendilerini göstermelerinin vaz'a bağlı olup olmadığı, diğer bir deyişle bir nispet olarak vaz'ın taraflarının (yani mevzû' ve mevzû' lehin) bir ve aynı şey olup olamayacağı meselesidir.¹⁷² Cevabı aranan soru Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ihtilâf ettiği meselelerden biridir.¹⁷³ Bu sebeple mesele, ağırlıklı olarak bu iki düşünürün görüşleri çerçevesinde ele alınacak, bununla birlikte yeri geldiğinde literatürde telifte bulunan diğer âlimlerin katkıları da dikkate alınacaktır.

Vaz' ilmi bize, dilde kullanılan her lafzın belirli bir mânanın (mevzû' leh) karşılığı olarak tayin edildiğini ve bu duruma bağlı olarak da ilgili mânaya delâlet ettiğini söylemektedir. Buna göre herhangi bir mânâ dile getirildiğinde, yani belirli bir hitap / kelâm tahakkuk ettiğinde, burada kullanılan lafızlar çoğunlukla kendileri dışında bir şeye (mânâ) gönderme yapar. Meselâ "Zeyd Basra'dan çıktı" dediğimizde bu cümlede kullanılan her lafız kendisi dışında

.....

172 Esasen bu konu, vaz' risâlelerinde (ya da vaz' ilminde) tartışılan tipik bir mesele değildir. Çünkü dil açısından kayda değer bir sonuç doğurmamaktadır. Nitekim Adudüddin el-İcî meşhur risâlesinde mezkûr meseleye herhangi bir şekilde değinmez. Konuyu bir mesele haline getiren ise *el-Keşşâf* hâşiyesinde yazdıklarıyla meşhur muhakkikler Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî olmuştur. Sonraki süreçte, meseleye ilişkin tarafların görüşlerini de dikkate alarak ilk kapsamlı değerlendirmeyi Ali Kuşçu *Unküdû'z-zevâhir*'de (s. 176-179) yapmıştır. Kuşçu'yu takiben Mevlânâ Abdürrahîm Şerhu *Unküdû'z-zevâhir*'de meseleyi tafsillatlı bir şekilde inceler (s. 73-79). İsmâbüddin el-İsferâyînî de vaz' şerhinde meseleye temas etmiş ve esas itibarıyla Seyyid Şerîf'in yaklaşım şeklini benimsemiştir (ilgili açıklamalar için bk. İsferâyînî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 84-87).

173 Mestçizâde, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin özellikle dil bilimi sahasında ihtilâf ettikleri meseleleri her iki âlimin görüşlerini takrir ederek incelemiştir. Burada söz konusu edilen mesele de bunlardan biridir (ilgili yer için bk. Mestçizâde, *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddin*, s. 21-25; konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Yıldırım, *Vaz' İlmi*, s. 140 vd.).

bir mevzû' lehi gösterir. Buna göre "Zeyd" ismi bu adı taşıyan belirli bir şahsı, "Basra" belirli bir şehri, "çıktı" belirli bir mastar mânasının geçmiş zamanda belirli bir fâile nispetini ve "min" harf-i cerri de cümlede sözü edilen çıkma eyleminin nereden başladığını gösterir.

Ancak lafızlar bazan, dış varlıkta yer alan herhangi bir nesneyi / olguyu değil bizzat kendilerini göstermek üzere kullanılır. Meselâ "Çıktı bir fiildir" cümlesinde "çıktı" lafzı böyledir. Burada "çıktı" lafzı, bir önceki cümlede olduğu gibi, belirli bir mastar mânasının geçmiş zamanda belirli bir fâile nispetini ifade etmez. Aksine doğrudan kendisine gönderme yapar. Çünkü fiil, cümlede kendisiyle hüküm verilen unsur (mahkûm bih) olarak kullanılabilir ancak hakkında hüküm verilen unsur (mahkûm aleyh) olamaz. Burada ise "Çıktı bir fiildir" denilerek, söz konusu lafız hakkında fiil olduğu şeklinde bir hüküm verilmektedir. Şu halde ilgili lafzın burada bilinen anlamda bir fiil olarak kullanılmadığı açıktır.

Dilde belirli bir mânaya delâlet eden lafızların, vaz'ın buraya kadar anlatılan şahsî-nev'î ve özel-genel kategorileri içerisinde bir şekilde tayin edildikleri söylenebilir. Ancak doğrudan kendisine gönderme yapan lafızlar bu başlıklar altında tartışılmamaktadır. İşte burada söz konusu edilecek mesele, herhangi bir mânaya delâlet edecek şekilde kullanılmayıp bilakis kendisine gönderme yapan bu lafızlardır. Acaba bu tür lafızların vaz' olgusuyla herhangi bir ilişkisi var mıdır? Eğer varsa bu hangi vaz' kategorisine girmektedir?

Teftâzânî, Zemahşerî'nin meşhur tefsiri *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyede, bu tür durumları izah sadedinde kastı olmayan (gayri kastı) bir vaz' türünden söz etmektedir.¹⁷⁴ Buna göre -isim, fiil ya da harf

.....

174 Zemahşerî Fâtîha süresinin sonunda "âmin" kelimesinin "ses" (savt) olduğunu ve kabul eyle (istecib) fiilinin bu şekilde adlandırıldığını belirtir (s. 73-74). Teftâzânî bu açıklamaları izah sadedinde şunları söyler: "Âmin sestir (savt) yani lafızdır, bilakis kelimedir, isimdir. Ancak âlimler tasri-fi ve isticakı bilinmeyen bu tür isimleri 'ses' (savt) olarak adlandırırlar. Müellifin 'Kabul eyle (istecib) fiili bu şekilde adlandırılmıştır' şeklindeki ifadesi mezkûr lafzın isim oluşunu tahkiktir. Bununla birlikte âmin lafzının delâlet ettiği şey kabul eyle (istecib) fiilinde olduğu gibi duaların kabulü (isticâbet) talebidir. Bunun anlamı şudur: Âmin kelimesinin kabul eyle (istecib) mânasına delâleti söz konusu lafzın bu mânaya vazolunması ile değildir. Nitekim bu takdirde âmin fiil olur. Bilakis âmin kelimesi, diğer ➡

olsun- dilde herhangi bir mânânın karşılığı olarak vazolunan bütün lafızlar, söz konusu isim, fiil ya da harfe delâlet etmeleri bakımından, bizâtihi kendilerinin özel adı olurlar. Çünkü -yukarıda işaret edilen “Çıktı bir fiildir” misalinde olduğu gibi- söz konusu lafızlar cümle içerisinde mahkûm aleyh olarak kullanılabilmektedir. Teftâzânî bu durumun vaz' olgusundan kaynaklandığını ancak bunun bilinen anlamıyla vaz'dan farklı olarak kastî olmadığını belirtir. Buna göre lafızlar bu vaz' sebebiyle müşterek hale gelmezler ve herhangi bir lafız işitildiğinde bu vaz' sebebiyle ilgili lafzın tayin olunduğu mâna (müsemma) anlaşılmaz.

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre Teftâzânî, vaz'ın evvel emirde kastî ve zımnî şeklinde iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Dilde kullanılan herhangi bir lafız kendisi dışında bir anlamın karşılığı olarak vazedildiğinde bu kastî vaz' adını alır. Çünkü kastî vaz'da bir özne, ilgili lafzı muayyen bir delâlet sonucu elde etmek üzere çok sayıda muhtemel mânadan birine tahsis etmiştir. Diğer bir deyişle burada lafızla mâna arasındaki vaz' nispeti bizzat maksut durumdadır yani kasıtlı bir tercih söz konusudur. Öte yandan dilde kastî şekilde vazolunan her lafız aynı zamanda kendisinin özel adı olarak vazedilmiş olur. Ancak burada vaz' nispeti bizzat maksut değildir. Çünkü dilde kullanılan herhangi bir lafzın doğrudan kendisine göndermede bulunması kendinde açık bir durumdur, dolayısıyla herhangi bir kasıtlı tercihin sonucu oluşmaz. Bilakis bu vaz' türü, kastî olanın zımnında zorunlu olarak tahakkuk eder ve ona tâbi olur.¹⁷⁵ Bu durumda Teftâzânî'ye göre vaz'ın buraya kadar incelenen şahsî-nev'î

.....

isimlerin medlûllerine vazolunmaları gibi, duaların kabulü (istecib) talebine delâlet eden bir fiilin karşılığı olarak vazolunmuştur ki bu fiil de kabul eyle (istecib) fiilidir. Bu durumun tahkiki şudur: İsim, fiil ya da harf olsun herhangi bir mânaya vazolunmuş her lafız, söz konusu isim, fiil ya da harfe delâlet etmesi bakımından bizâtihi ilgili lafzın özel adıdır. Nitekim 'خرج زيد' (Zeyd Basra'dan çıktı) sözümüz hakkında 'خرج فعل ماضٍ وزيد اسم ومن' (Çıktı mâzî fiildir, Zeyd isimdir ve min harf-i cerdir) diyerek söz konusu üç lafızdan her birini cümlede hakkında hüküm verilen unsur (mahkûm aleyh) şeklinde kullanırsın. Ancak bu kasıtlı olmayan (gayri kastî) bir vaz'dır. Lafız bu vaz' sebebiyle müşterek hale gelmez, yine bu vaz' sebebiyle lafızdan müsemmanın mânası anlaşılmaz” (Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 17^b).

175 Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 70.

ve özel-genel kısımları kastî vaz'ın alt başlıkları olmaktadır. Zımnî vaz' ise bizzat maksut olmadığı ve kastî olarak vazedilen her lafızda zorunlu olarak tahakkuk ettiğinden ayrıca incelenmez.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise yine *el-Keşşâf* hâşiyesinde, Tef-tâzânî'nin bu tahkikini eleştirmiş ve lafızların bizzat kendilerini gösterme durumunun vaz' olgusuyla açıklanamayacağını savunmuştur. Cürcânî eleştirilerinin merkezine lafızların müsta'mel-mühmel şeklindeki ayrımını koyar. Buna göre Tef-tâzânî'nin açıklamalarından, muhakkikin zımnî vaz'ı mühmel değil yalnızca müsta'mel lafızlar bağlamında söz konusu ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Tef-tâzânî zımnî vaz'ı izah ederken, doğrudan kendisine göndermede bulunan lafızları dilde daha önce kastî vaz' yoluyla isim, fiil ya da harf olarak tayin edilen ve bu şekilde kullanılan lafızlar şeklinde kayıtlamıştır. Bu, zımnî vaz'ın ancak kastî şekilde vazedilen lafızlar için söz konusu olacağı anlamına gelir. Nitekim ikincisinin birincisinin zımnında tahakkuk etmesinin anlamı da budur. Seyyid Şerîf işte tam bu noktada selefine güçlü bir eleştiri yöneltir. Buna göre, Tef-tâzânî'nin zımnî vaz'ın gerekçesi olarak öne sürdüğü lafızların bizâtihi kendilerini gösterme durumu yalnızca dilde kullanılan ve bir mânası olan (müsta'mel) lafızlarda gerçekleşmemekte bilakis hiçbir mânası olmayan kullanım dışı (mühmel) lafızlarda da aynen görülmektedir. Buna göre meselâ «جسك مركب من ثلاثة احرف» (Cesak üç harften¹⁷⁶ mürekkeptir) cümlesinde geçen «cesak» lafzı hiçbir mânası olmayan mühmel bir lafız olduğu halde bu cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılmış, dolayısıyla kendi kendisine göndermede bulunmuştur. Bu durumda herhangi bir lafzın, cümlelerin hakkında hüküm verilen unsuru (mahkûm aleyh) olarak kullanılması, ilgili lafzın isim olmasını gerektirmez. Aksi takdirde mühmel lafızların da isim olduklarını kabul etmek gerekir ki bu kabul edilemez bir sonuçtur. Çünkü mühmel lafızlarda kastî ya da zımnî hiçbir şekilde vazolmadığı âlimlerin ittifak ettikleri bir husustur. Şu halde lafızların kastî vaz'ın zımnında zorunlu olarak

.....

176 Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin verdiği bu misalde kullanılan «cesak» kelimesi dilde kullanılmayan (mühmel) bir lafızdır dolayısıyla herhangi bir mânası yoktur. Öte yandan kelime Arap dilinde üç harften (جسك) ibaret olduğundan Cürcânî misalde ilgili kelimenin üç harften ibaret olduğunu söylemiştir. Ancak kelime Latin alfabesiyle yazıldığında, harekelerin de birer harf olarak yazılmaları sebebiyle, zorunlu olarak beş harfe çıkmaktadır.

gerçekleşen ikinci bir vaz' ile kendi kendilerinin özel ismi olarak vazolunduklarını iddia etmek dilin temel prensipleriyle çelişir.¹⁷⁷

Ali Kuşçu *Unkūdū'z-zevāhir*'de tarafların görüşlerini aktardık-tan sonra meseleyi dil / nahiv merkezli bir bakış açısıyla şerhetmekte ve Teftāzānī'nin bu bağlamda haklı olduğunu dile getirmektedir. Buna göre "Çıktı bir fiildir" vb. örneklerde görüldüğü üzere, tartışma konusunu teşkil eden lafızların dilde bilinen anlamlara delâlet etme-dikleri doğrudur. Ancak bu ve benzeri ifadelerin bir cümle (kelâm) teşkil ettiği konusunda hiçbir dilcinin (erbâbü'l-Arabîyye) itirazı söz konusu değildir. Eğer durum gerçekte de böyle ise bu durumda "çık-tı" lafzının isim olduğu söylenebilir. Çünkü cümlede mahkûm aleyh (müptedâ) olarak kullanılan lafız, müptedânın tanımı gereği isim olmak zorundadır. Öte yandan yine dilcilere göre, cümle iki ismin ya da bir isim ve fiilin toplamından meydana gelir. Buna göre eğer herhangi bir lafız bir cümlemin parçası olarak kullanılıyorsa mutlak surette bu lafız türlerinden birine girmeli, diğer bir deyişle bir delâ-lete sahip olmalıdır. Yukarıdaki misalde "çıktı" lafzı, bilinen anlamda bir fiil olmadığına göre, bizzat kendisi özel isim olarak kullanılmış olmalıdır. Nitekim Radî el-Esterâbâdî'nin de belirttiği üzere, herhan-gi bir lafız vazolunduğu mânasını değil doğrudan lafzını gösterecek şekilde kullanılırsa özel isim olur.¹⁷⁸ Hiç kuşku yok ki isim olarak kullanılmış olması ilgili lafzın bir şekilde vazedildiğini gösterir. Bu vaz' türü, işaret edildiği üzere, diğer lafızların vaz'ı gibi kastî olamaz. Diğer bir deyişle, lafızlar dilin kurucusu tarafından bilinçli ve kasıtlı olarak bizzat kendilerinin özel ismi olarak vaz' olunmazlar. Ancak bu, kastî vaz'ın tahakkuku ile birlikte onun zımında zorunlu olarak gerçekleşir. Böylece lafızların müşterekliği sorunu aşılmış olur. Öte yandan dilde kullanılan her lafız, belirli bir mânayı göstermesinin yanında bizâtihi kendisini de gösterir ve bu amaçla kullanılabilir.¹⁷⁹

.....

177 Cürcānî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 74.

178 Radî el-Estarâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, III, 255.

179 Kuşçu cümlede doğrudan kendisine göndermede bulunan lafızların niçin isim dolayısıyla vazedilmiş olmaları gerektiği hususunu izah ederken bura-da işaret edilmeyen başka hususlara da temas etmektedir (ilgili açıklamalar ve şerhi için bk. Ali Kuşçu, *Unkūd*, s. 177-179; Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 73-79).

Buna göre Kuşçu, Teftâzânî gibi, ister medlûlû olan mânaya ister doğrudan kendisine göndermede bulunsun, cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılan her lafzın dil / nahiv kaideleri gereği mübtedâ olduğunu, bu sebeple isim olması gerektiğini düşünmektedir. Bir lafzın isim olması ise ancak vaz' olgusuyla açıklanabilir. Seyyid Şerîf'in öne sürdüğü gibi, herhangi bir lafzın cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılması isim olmasını gerektirmez görüşü uzak bir ihtimaldir. Çünkü fâil ya da mübtedâ olmaksızın bir lafzın cümlede mahkûm aleyh olmasını ispatlamak mümkün değildir. Mühmel lafızlara gelince, esasen Seyyid Şerîf aklı açıdan bu konuda haklıdır. Ancak lafızların kullanımı ve izahı sadedinde aklın değil dilin tabiatı ve kurallarına uyulması gerekir.¹⁸⁰

Öte yandan Seyyid Şerîf'in meseleyi ele alışı ise, bir nispet olarak vaz' ve bu nispetin tarafları olarak lafız-mâna çifti arasındaki ilişki çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre hakkında hüküm verilmek istenen şey ne olursa olsun evvel emirde muhatabın zihninde hazır hale getirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, ortada üzerine konuşulacak herhangi bir konu söz konusu olmayacaktır. Eğer hakkında konuşulmak istenen şey belirli bir mâna ise, bu durumda ilgili mânaya delâlet edecek bir gösterenin (lafız, işaret vb.) kullanılması zorunludur. Çünkü mâna(lar) zihni içerikler (suret) olduğundan, fiziksel olarak işaret edilmeleri mümkün değildir. Diğer bir deyişle mânaların zihinde düşünülür/hazır hale gelmeleri ancak bir gösterenin delâletiyle mümkün olabilmektedir. Bu durumda gösteren ile delâlet edilen şey (isim-müsemma) birbirinden başka unsurlar olduğundan delâletin tahakkuku zorunlu olarak vaz'a bağlıdır.

Eğer konuşan doğrudan belirli bir lafız hakkında konuşacaksa bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, hakkında konuşulan lafız bir başka lafza göndermede bulunabilir. Meselâ "çıktı" lafzını kast ederek, "O bir fiildir" dediğimizde bu cümlede kullanılan "o" zamiri kendisi dışında bir başka lafza gönderme yapıyordur. Buna göre her ne kadar bir mâna / durum hakkında konuşulmayıp söz konusu edilen şey bir lafız olsa da, burada da bir gösterene ihtiyaç vardır. Çünkü ilk durumda olduğu gibi burada da birbirinden başka iki şeyden birinin diğerine delâleti söz konusudur. İkinci ihtimalde

•••••

180 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 178.

ise lafız, kendi dışında bir başka lafza değil doğrudan kendisine göndermede bulunmaktadır. Yukarıda verilen “Çıktı bir fiildir” cümlesindeki “çıktı” lafzı bu duruma örnek teşkil eder. Seyyid Şerîfe göre, yukarıda işaret edilen diğer ihtimallerde olduğu gibi, cümlede bu şekilde kullanılan bir lafzın da hakkında hüküm verebilmek için muhatabın zihninde düşünülür / hazır hale getirilmesi gerekmektedir. Ancak bunun için ilgili lafız dışında herhangi bir gösterene ya da bizzat söz konusu lafzın vazedilmesine gerek yoktur. Çünkü biz lafzı dile getirdiğimizde söz konusu lafız muhatabın zihninde zaten kendiliğinden / zorunlu olarak hazır hale gelir.¹⁸¹

Buraya kadar yapılan açıklamaların da gösterdiği üzere Seyyid Şerîf’in kurguladığı şekliyle tartışmanın esası şu soruya dayanmaktadır: “Vaz’ın tarafları olarak mevzû’ ve mevzû’ leh bir ve aynı şey olabilir mi yoksa bunlar birbirinden mutlak surette başka unsurlar olmak zorunda mıdır?” ya da diğer bir deyişle “Herhangi bir şey meselâ lafız bizzat kendisini göstermek üzere vazolunabilir mi?” Seyyid Şerîf, bu soruya net bir biçimde hayır cevabı verir. Buna göre herhangi bir şeyin (meselâ bir lafzın) kendi kendisine işaret etmesi vaz’a bağlı değildir. Çünkü burada bilinen mânada bir delâlet yoktur. Delâlet tanımı gereği birbirinden farklı iki unsurun varlığını gerektirir.¹⁸² Nitekim bu ilimde incelendiği anlamıyla vaz’ ancak böyle bir delâlet durumunda söz konusu olabilir. Lafzın bizzat kendine işaretinde birbirinden farklı / başka unsurlar olmadığından delâletten dolayısıyla vaz’dan bahsedilemez.

Esasen Teftâzânî’nin bu noktada herhangi bir itirazı yoktur. Kuşkusuz bu misalde lafızlar, bizzat kendilerini göstermek üzere vazolunmamışlardır. Çünkü herhangi bir mânaya delâlet etmemektedirler. Ancak burada vaz’ ile anlatılmak istenen vaz’ın kastı türüdür. Teftâzânî’nin iddiası ise kastı vaz’ın zımnında ona bağlı olarak ortaya çıkan ancak ondan farklı bir vaz’ türünün olduğudur. Bu durumda Teftâzânî’ye sorulması gereken şey, bir lafzın bizâtihi kendisini gösterme durumunu niçin vaz’ olgusuyla izah etmek durumunda olduğumuz sorusudur.

.....

181 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 176-177; Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerh*, s. 71-73.

182 “Delâlet, bir şeyin, kendisini bilmenin bir başka şeyin bilgisini gerektirecek durumda olmasıdır” (ilgili tanım için bk. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 104).

Teftâzânî'nin meseleyi tahkik ederken dili / nahvi esas alan bir yaklaşım şekli geliştirdiği söylenebilir. Buna göre Teftâzânî'nin yapmaya çalıştığı şey, sorunu dil ilimlerinin verileriyle uyumlu bir şekilde çözmeye çalışmaktır. Düşünür, herhangi bir cümlede mahkûm aleyh olan unsurun -nahiv kuralları gereği- isim olması gerektiğini dolayısıyla vaz'lığını verili olarak almaktadır. Çünkü aksi durumda bir lafzın verili bir cümlede kullanılmasıyla kullanılmaması arasındaki fark / ölçüt ortadan kalkar. Muhakkık bu durumu verili olarak aldıktan sonra söz konusu vaz' türünün keyfiyetini izaha çalışır. Eğer yalnızca kendisine göndermede bulunan bu tür lafızların bilinen anlamda vazolunduğu öne sürülürse bu durumda dildeki her lafız -en az iki kez vazolunacağı için- müşterek hale gelecektir. Bu sorunu aşabilmek için bilinen anlamıyla vaz'ın kastı vazolduğunu, burada söz konusu edilen türdeki lafızların vaz'ının ise kastı vaz'ın zımnında kendiliğinden ve zorunlu olarak gerçekleşen zımnî vazolduğunu öne sürmüştür. Şu halde Teftâzânî'nin vaz'da mevzû' ve mevzû' lehin bir ve aynı şey olup olamayacağı sorusunu -zımnî vaz' dikkate alındığında- olumlu cevapladığı söylenebilir.

Seyyid Şerîf'in meseleye yaklaşım şeklini belirleyen şey, dil / nahiv değil zihnî / aklî seviyedir. Bu sebeple, herhangi bir lafzın cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılabilmesi için isim olmasını, buna bağlı olarak da vaz'lığını zorunlu gören Teftâzânî'nin aksine Seyyid Şerîf lafzın mahkûm aleyh olabilmesi için zihinde düşünülür / hazır olmasını diğer bir deyişle böyle bir durumun aklen mümkün olmasını yeterli görmektedir. Nitekim Ali Kuşçu tarafların görüşlerini yorumladığı bölümde zihin ve dil seviyelerini farketmiş ve Seyyid Şerîf'in lafzın doğrudan kendisine işaret etmesi için vaz'a ihtiyaç olmadığı şeklindeki açıklamasının akıl bakımından haklı olduğunu belirtmiştir.¹⁸³

Şu halde taraflar arasındaki temel ayrışma noktasının, cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılan herhangi bir lafzın nasıl açıklanacağı meselesi olduğu söylenebilir. Teftâzânî meselenin dilin tabiatı ve işleyiş kuralları çerçevesinde düşünülmesi gerektiği, Seyyid Şerîf ise aklî zorunluluk ve imkân durumlarının dikkate alınması gerektiği düşüncesindedir.

.....

183 Ali Kuşçu, *Unhûd*, s. 179.

B. Lafızların Vaz' Açısından Taksimi

Vaz' olgusunun kategorileri ve bununla ilgili sorunları mutlak seviyede tartıştıktan sonra dilde kullanılan lafızların vaz' olgusu dikkate alınarak tasnif ve tahliline geçmek uygun olacaktır. Bununla kastedilen, vaz' kavramı dikkate alınarak, ilgili lafızların medlûllerini küllî seviyede tespit etmekten ibarettir.

er-Risâletü'l-vaz'iyye'nin muhtevasını ve literatür içerisindeki konumunu yorumlarken Adudüddin el-İcî'nin risâlenin taksim bölümünde vaz' ve delâlet durumları bakımından müfret lafızları genel bir tasnife tâbi tuttuğu belirtilmişti. Buna göre müellif müfret lafızları, medlûlü küllî ve cüz'î olanlar şeklinde iki temel kısma ayırır. Küllî medlûlü zat, olay (hades) ve bu ikisi arasında yer alan nispet şeklinde sıralayan müellif bu medlûlleri gösteren lafızları da cins isim, mastar, türemiş isim ve fiil şeklinde tespit eder. Akabinde medlûlü cüz'î olan lafızları vazedilme biçimleri küllî ve cüz'î olanlar şeklinde iki temel kısma ayırır. Bu lafızlar içinde vaz'î cüz'î olan özel isim, küllî olanlar ise harf, zamir, işaret ismi ve ilgi zamiridir. Müellif bu tasnife ilişkin bazı meseleleri ise “sonuç” bölümünde tartışmaya açmıştır.¹⁸⁴

er-Risâletü'l-vaz'iyye'nin “taksim” ve “sonuç” bölümlerinde incelenen hususlar, sonraki süreçte kaleme alınan şerh ve hâşiye türündeki eserler ile müstakil metinlerde de sürdürülmüştür. Böylece ortaya, lafızların vaz' ve delâlet bakımından teorik çerçevesinin çizildiği bir muhteva çıkmıştır. Bu muhtevanın dilde kullanılan müfret lafızların hakikatlerine yönelik bir soruşturma anlamı taşıdığı söylenebilir. Burada ilgili tartışmalar başta *er-Risâletü'l-vaz'iyye* olmak üzere öne çıkan bazı metinler dikkate alınarak takrir edilecektir.

Müfret lafızların hakikatine yönelik soruşturmanın temelinde isim, fiil ve harfi birbirinden ayıran şey nedir sorusu yer alır. Bu sorunun bir mesele olarak tartışılması ise, ilgili lafız türleri arasında verili bir cümlede tahakkuk eden kullanım farklılığından kaynaklanır.¹⁸⁵

.....

¹⁸⁴ İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79-80.

¹⁸⁵ Kuşkusuz kelimenin üç türü kendi içinde bazı alt başlıklara ayrılır. Mezkûr soruşturma bu alt başlıkları da içerdiğinden, sonuçta ortaya kelime türleri arasındaki farkın sınırlarını aşan pek çok ayrıntılı mesele çıkmaktadır. Ancak isim, fiil ve harf dilde kullanılan bütün lafız türlerini kuşattığından aralarında mevcut bulunan söz konusu farklılık ilgili bütün tartışmaların başlangıç noktasını oluşturması bakımından önem arzeder.

Dilciler kelime türlerini cümle içinde hakkında hüküm verilen (mahkûm aleyh) ve kendisiyle başkası hakkında hüküm verilen (mahkûm bih) unsur olarak kullanılmaları bakımından ele almışlardır. Cümlede hakkında hüküm verilen unsur özne, kendisiyle başkası hakkında hüküm verilen unsur ise yüklemidir. Buna göre verili bir cümlede isim hem özne hem yüklem olurken fiil yalnızca yüklem olarak kullanılmakta, harf ise ne özne ne de yüklem olmakta bilakis isim ve fiil arasında bağ / aracı konumunda bulunmaktadır.¹⁸⁶ Kelime türleri arasındaki bu farklılığın temelinde söz konusu lafızların delâlet ettikleri mânânın (medlûl) farklı niteliklere sahip olması yer alır. Nitekim *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'de İcî sorunu bu perspektifle ele almıştır.¹⁸⁷ Esasen müellif ilgili metinde isim, fiil ve harfi tanımlayıp doğrudan bu lafız türlerinin birbirinden nasıl ayrıştırılacağı meselesini incelemez. Ancak vaz' ve delâlet durumlarını dikkate alarak müfret lafızlara yönelik yaptığı tasnif ve sonuç bölümünde tartıştığı birtakım meselelerden hareketle konuya dair görüşlerini tespit etmek mümkündür.

İsim, fiil ve harf arasında yukarıda işaret edilen farkın temelinde, bu lafızların delâlet ettiği mânânın (medlûl) bağımsız şekilde anlaşılabilir olup olmadığı sorusu yatar. Bu bağlamda İcî'nin üzerinde durduğu kelime türü öncelikle harftir. Müellif metnin taksim bölümünde harfi diğer müphem lafız türlerinden ayırtırmaya çalışır. Bu amaçla -dilcilerden naklen- harfe ilişkin olarak medlûlü, başkasında gerçekleşen bir mâna (ma'nen ff gayrihi) şeklindeki tespiti¹⁸⁸ aktarır

•••••

186 İsim, fiil ve harf arasında verili bir cümlede tahakkuk eden söz konusu kullanım farklılığı pek çok dilci tarafından dile getirilmiştir (konuya ilişkin bazı örnek metinler için bk. İbn Serrâc, *el-Usûl*, s. 37; Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 29).

187 Yukarıda ifade edildiği üzere mütekaddim dilciler isim, fiil ve harfin cümle içinde özne ve yüklem olmak bakımından farklı şekillerde kullanıldığını, öte yandan harfin kendinde sabit olmayıp başkasında gerçekleşen bir mâna olduğunu belirtmişlerdir. Ancak mütekaddim dilcilerin isim, fiil ve harf gibi kelime türlerinin hakikati nedir sorusu etrafında ilgili lafızların vaz' durumlarını dikkate alarak bir illet tespiti yaptıklarını söylemek zor gözükmektedir. Bu mânada dilde kullanılan lafızların hakikatine yönelik soruşturma esas itibarıyla vaz' literatüründe tebâruz etmektedir.

188 Harfin medlûlü konusunda dilcilerin açıklamaları için bk. Zeccâcî, *el-Cümel*, s. 17; Zeccâcî, *el-İzâh*, s. 54; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 287. İcî'nin açıklamaları için bk. *er-Risâletü'l-vaz'iyye*.

ve söz konusu unsurun kendisine eklenmesiye belirginleşeceğini belirtir.¹⁸⁹ Müellif “sonuç” bölümünde ise dilcilerin bu açıklamasını, isim ve fiilin aksine harfin kendi başına / bağımsız şekilde anlaşılabilen bir mânâ olmamasıyla açıklar (lâ yestekillü bi'l-mefhûmiyye bi-hilâfi'l-ismi ve'l-fi'l).¹⁹⁰ Buna göre harfin medlûlû -cümlede yer alan başka hiçbir unsur dikkate alınmadığında- tek başına ne zihinde ne de hariçte tahakkuk etmez. Bilakis ancak cümle içinde ilişkili olduğu diğer lafızların belirginleşmesi ve kendisine eklenmesi suretiyle gerçekleşir ve harfin düşünülmesi ancak bu unsurun düşünülmesiyle mümkün olur.¹⁹¹ Bu durum harfi, isim ve fiilden ayıran en temel husustur. Ancak müellif, harfin niçin tek başına anlaşılabilir bir mânâ taşımadığı hususuna açıklık getirmez.

Müellifin fiile ilişkin görüşleri risâlenin taksim bölümünde medlûlû küllî lafızlara yönelik tasnifte açığa çıkar. Buna göre küllî medlûller zat, “olay” (hades) ve bu ikisi arasında yer alan nispet olmak üzere üç unsurdan ibarettir. Zat ve olay arasında yer alan söz konusu nispet zat cihetinden düşünülürse türemiş isim, olay cihetinden düşünülürse fiil olur.¹⁹² Bu taksime göre fiil esas itibarıyla belirli bir olayın zata nispetinden ibarettir. Müellif risâlenin sonuç bölümünde ise daha açık bir ifadeyle fiilin üç şeyi gösterdiğini belirtir. Bunlar; “olay” (hades), olayın konusuna (mevzû') yani olayı gerçekleştiren zata ve gerçekleştiği zamana nispetidir.¹⁹³

Risâlenin sonuç bölümünde -sekizinci ve dokuzuncu maddelerde- fiil ve harf arasındaki ilişkiye yönelik açıklamalar yer alır. Buna göre fiil ve harfin ortak olduğu nokta, her ikisinin de başkasında sabit olması bakımından düşünülen bir mânaya delâlet etmeleridir. Bu durum cümle içinde hem fiilin hem harfin “özne” (yani hakkında hüküm verilen/mahkûm aleyh) olarak kullanılmalarını engeller. Ayrıldıkları husus ise şudur: Fiilin medlûlû küllîdir, dolayısıyla çok sayıda zatta tahakkuk edebilir. Bu durumda fiilin bu zatlardan herhangi birine nispeti mümkündür. Şu halde fiil cümlede, kendisiyle başkası hakkında hüküm verilen (mahkûm bih) unsur yani yüklem

.....

189 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

190 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 80.

191 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 120.

192 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

193 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 80.

olarak kullanılabilir. Ancak harf bu şekilde kullanılamaz. Çünkü harfin medlûlünün zihinde hâsıl olması ancak cümle içinde ilişkili olduğu diğer lafızların mânalarının belirginleşmesiyle mümkündür. Bu durumda harfin kendisinden başka bir şey hakkında haber/hüküm bildirmesi mümkün değildir.¹⁹⁴

Bu açıklamalara göre, harfin medlûlü kendinde sabit olmayıp cümle içindeki diğer lafızlar olmaksızın gerçekleşmediğinden bağımsız şekilde anlaşılamaz, dolayısıyla cümlede ne özne ne de yüklem olarak kullanılması mümkün değildir. Fiil ise bir yönüyle harfe benzemekte ancak bir başka açıdan ise ondan ayrılmaktadır. Bu sebeple fiil cümlede özne olmasa da yüklem olarak kullanılabilir. Bunun dışında müellif, metinde ismin tanımına ya da fiil ve harften farkına yönelik doğrudan herhangi bir değerlendirmeye yer vermez.

İcî'den sonra isim, fiil ve harf tartışmasını daha ileri bir noktaya taşıyan kişi, konuyu müstakil bir risâlede inceleyen talebesi Seyyid Şerîf el-Cürçânî olmuştur. Muhakkik verili bir cümlede “özne” ya da “yüklem” olarak kullanılmak bakımından kelime türleri arasındaki farkı, anlamların doğrudan ve dolaylı şekilde düşünülme keyfiyetini dikkate alarak tahlil etmeyi dener ve bu durumu “ayna istiaresi” üzerinden anlatır.¹⁹⁵ Burada zihnî (basfret) kavramlar karşısındaki konumu gözün duyulur şeyler (mahsûsât) karşısındaki konumuna benzetilir. Böylece gözün duyulur şeyleri idrakteki konumu tahlil edildiğinde zihin ile kavramlar arasındaki irtibatın da açığa çıkarılacağı var sayılmış olur.

Muhakkik öncelikle “göz” ile “duyulur şeyler” arasındaki ilişki üzerinde durur. Buna göre aynadaki sureti müşahade eden kişinin iki durumundan bahsedilebilir. Birinci durumda kişi aynayı değil mezkûr sureti görmeyi amaçlar. Dolayısıyla yalnızca aynadaki suretin kendisine bakar, ona yönelir. Bu durumda ayna, suretin görülmesine aracılık eden alet konumundadır. Surete yönelen kişi bu esnada aynayı da bir şekilde görmüş olabilir. Ancak bu -suretin görülmesinin

•••••

194 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 80.

195 Anlamların doğrudan ve dolaylı şekilde düşünülme keyfiyetinden yola çıkarak Seyyid Şerîf'in lafızların hakikatine yönelik açıklamaları hakkında genel bir değerlendirme için bk. Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 147 vd.

aksine- bizzat amaçlanan bir görme olmaz. Diğer bir deyişle bu durumda kişi sureti bizzat ve kasıtlı olarak, aynayı ise bu duruma bağlı ve ikincil derecede görür. Bu sebeple birinci durumda suret -doğrudan ve kasten mülâhaza edildiği için- hakkında ve kendisiyle hüküm verebilir konumdadır. Ayna ise dolaylı yani surete bağlı şekilde düşünüldüğünden ne hakkında ne de kendisiyle herhangi bir hükümde bulunmak söz konusu değildir.

İkinci durumda ise kişi aynada yansıyan herhangi bir sureti değil bizzat aynanın kendisini görmek üzere ona bakar. İlkinin aksine bu durumda bizzat ve kasten amaçlanan şey aynadır. Suret ise doğrudan değil, aynaya bağlı şekilde dolaylı olarak düşünülür. Dolayısıyla hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeye elverişli olan şey -bizzat amaçlanıp düşünülmesi sebebiyle- aynadır. Şu halde gözümüzle gördüğümüz duyulur şeyler, bazan bizzat müşahade edilirken bazan da başkalarının görülmesine araç olurlar. Zihinde düşünülen mânalar da bu bakımdan duyulur şeyler gibidir.¹⁹⁶

Cürcânî, anlamların doğrudan ve dolaylı şekilde düşünülmele-ri arasındaki bu farka işaret ettikten sonra “Zeyd kalktı” ile “Kalkma Zeyd’e nispet edildi” sözleri arasındaki farkı bu duruma örnek gösterir. Her iki cümleden de “ayağa kalkma”nın (kıyam) Zeyd isimli şahsa nispeti anlaşılmaktadır. Ancak birinci cümlede bu nispet, Zeyd ile ayağa kalkma arasında bir hal olarak ve Zeyd ile kıyamı bilmenin bir aracı olarak idrak edilir. Sanki bu cümlede yer alan nispet bir ayna, Zeyd ve kıyam mânaları da bu aynaya yansıyan suretler gibidir. Bu sebeple -yani bizzat kastedilmediği için- birinci cümlede yer alan nispet hakkında ya da bu nispetle başka bir şey hakkında hüküm vermek mümkün değildir. Ancak ikinci cümlede yer alan nispet mânası bizzat düşünülmekte ve kasıtlı olarak mülâhaza edilmektedir. Bu sebeple hakkında hüküm verilmeye ya da bu nispetle başka bir şey hakkında hüküm vermeye elverişlidir. Şu halde birinci cümlede yer alan nispet bağımsız şekilde anlaşılabilen bir mâna değilken ikinci cümlede geçen nispet mânası tek başına ve bağımsız şekilde anlaşılabilir.¹⁹⁷

.....

196 Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 54^b.

197 Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 54^b.

Muhakkik mânaların düşünülme biçimi bakımından yukarıda açıklanan iki türü arasında herhangi bir tercihte bulunmaz, her ikisinin de dile getirilmesine ihtiyaç duyulduğunu belirtir.¹⁹⁸ Bu, dilde her iki gruba da giren lafızların bulunduğu anlamına gelmektedir. Nitekim kelime türlerinden ismin medlûlü doğrudan, harfin medlûlü ise dolaylı şekilde düşünülen mânalardır. Fiilin medlûlü ise bir yönden isme diğer bir yönden ise harfe benzer. Nitekim Seyyid Şerîf buraya kadar yapılan açıklamaları esas alarak, önce bir anlam olarak başlangıç örneği üzerinden isim ve harfin farkını izah eder, daha sonra ise fiilin hakikatini ele alır.

Başlangıç mânası, esas itibarıyla kendi dışında başka bir unsurun hali olup onunla ilişkili bir durumdur. Çünkü her başlangıç zorunlu olarak bir yerden ya da bir zamandan başlama olarak gerçekleşir. Bununla birlikte akıl başlangıcı, bağımsız şekilde anlaşılabilir, hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeye elverişli bir mâna olarak yani doğrudan (kasten ve bizzat) düşünebilir. Bu durumda başlangıç mânasının ilişkili olduğu diğer unsurun (zaman, mekân vb.) başlangıç mânasına bağlı ve dolaylı (bil-araz) şekilde düşünülmesi zorunludur. Bu şekilde düşünülen başlangıç mânası ibtida isminin medlûlü olur. Başlangıç mânası bu şekilde düşünüldükten sonra cümle içinde hususi bir müteallak ile kayıtlanabilir. Meselâ şöyle diyebilirsin: “Yürüyüşümün başlangıcı Basra’dandır” (ابتداء سیرى من البصرة)

Ancak eğer akıl başlangıç mânasını yürüme ile Basra arasında bir bağ ve her ikisini bilmenin bir vasıtası olarak kavarsa, bu durumda başlangıç bağımsız şekilde anlaşılabilen bir mâna olmaz. Bu sebeple hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeye elverişli değildir. Bu şekilde düşünülen başlangıç mânası ise ibtida isminin değil min harfinin medlûlü olmuş olur.¹⁹⁹

Şu halde isim ile harf, mânaların doğrudan ve dolaylı şekilde düşünülme keyfiyeti sebebiyle, birbirine tam anlamıyla karşıttır. İsmi medlûlü olan mâna -aynadaki suret gibi- doğrudan düşünülmemektedir, dolayısıyla başka hiçbir unsura ihtiyaç hissetmeksizin bağımsız şekilde anlaşılabilir. Harfin medlûlü ise -surete bağlı şekilde görülen ayna gibi- dolaylı şekilde düşünüldüğünden bağımsız şekilde

•••••

198 Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 54^b.

199 Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 54^b-55^a.

anlaşılamaz, dolayısıyla gösterdiği mâna cümledeki diğer unsurlarda gerçekleşir. İşte bu sebeple isim, hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeye (cümlede özne ve yüklem olmaya) elverişliyi; harf -bu durumun tam aksine olmak üzere- ne hakkında ne de kendisiyle hüküm verilmeye (cümlede özne ve yüklem olmaya) elverişlidir.

Cürcânî isim ve harfi birbirinden ayırttırdıktan sonra fiilin medlûlünü inceler. *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'de yapılan tasnif hatırlanacak olursa, fiil belirli bir olayın (hades) zata nispetinden ibarettir. Dilcilerin verili bir cümlede kullanılmak bakımından kelime türleri arasında öngördükleri fark dikkate alındığında fiilin bir yönüyle isme başka bir açıdan ise harfe benzediği söylenebilir. Nitekim İcî'nin açıklamaları da bu istikamettir. Bu durumda Seyyid Şerîf'in fiilin medlûlünü ve isim ve harfle ilişkisini açıklarken, fiilin biri doğrudan diğeri dolaylı şekilde düşünülen iki boyutunu izah etmesi beklenir. Çünkü Cürcânî -yukarıda izah edildiği üzere- isim ile harf arasındaki farkı, anlamlarının doğrudan ve dolaylı şekilde düşünülme keyfiyetiyle açıklamaktadır.

Bu bağlamda öne çıkan ilk husus fiilin “olay” (hades) anlamına delâletidir. Meselâ “vurdu” (ضرب) fiili, öncelikle “darb” olayını gösterir. Dilde “olay” (hades) anlamına delâlet eden lafızlar mastar yani isimdir. Dolayısıyla “darb” vb. mânaların doğrudan düşünüldüğü, diğer bir deyişle cümlede yer alan diğer unsurlar dikkate alınmaksızın bağımsız şekilde anlaşılabilirdiği (müstakil bi'l-mefhûmiyye) söylenebilir. Şu halde fiilin medlûlü, bağımsız şekilde anlaşılabilen bir anlam içermektedir. Bu anlam fiilin isme benzeyen yönünü teşkil eder. Ancak fiilin medlûlü bundan ibaret değildir.

Fiil ikinci olarak cüz'î bir hüküm nispete delâlet eder. Bununla kastedilen “olay”la (hades) zat / özne arasındaki ilişkidir. Ancak bu nispet, aynadaki suret gibi doğrudan ve bizzat düşünülmez. Aksine -suretin görülmesine aracılık eden ayna gibi- tarafları olan “olay” (hades) ve zat anlamlarının düşünülmesine / bilinmesine aracılık eder. Bu sebeple söz konusu nispetin bağımsız şekilde anlaşılabilen bir mâna olduğu söylenemez. Nispetin taraflarından olan “olay” (hades) mânası, bizâtihi fiilin kendisinin / lafzının delâletiyle belirginlik kazanır. Diğer tarafı oluşturan zat / özne ise her ne kadar kendinde bir yönden belirgin olup bu yönle düşünülse de -çünkü böyle olmasa hüküm nispetin olumlanması (îkâ') mümkün olmaz- ancak fiilin lafzı

böyle bir anlama delâlet etmez. Dolayısıyla nispetin tahakkuku için mezkûr zatın / öznenin zikredilmesi gereklidir. Şu halde -harfin cümle içinde ilişkili olduğu lafızların (müteallak) zikredilmesinin zorunlu oluşu gibi- fiil örneğinde de fâilin zikredilmesi zorunludur. Aksi takdirde fiilin anlamı tam olarak gerçekleşmez. Bu çerçevede fiilin medlûlü, bağımsız şekilde anlaşılabilen “olay” (hades) mânasını içermesi sebebiyle harften ayrışır, onun üstünde yer alır. Diğer bir deyişle bu bağımsız anlam sebebiyle cümlede yüklem (yani kendisiyle hüküm verilen unsur) olarak kullanılabilir. Ancak anlamının tamamı düşünüldüğünde -dolaylı şekilde düşünülen mezkûr nispet sebebiyle- hakkında hüküm verilmeye elverişli olmadığı görülür. Dolayısıyla fiilin medlûlü harften üstün olsa da ismin konumuna ulaştığı söylenemez.²⁰⁰

İsim, fiil ve harfin hakikati tartışmasından sonra müfret lafızlar bağlamında *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'de dikkat çeken meselelerin başında verili bir cümlede müphem lafızlarla kastedilen mânanın belirginleşmesi (teşahhus) sorunu gelir. Daha önce işaret edildiği üzere, Adudüddin el-Îcî medlûlü cüz'î lafızları, vazedilme biçimlerinin küllî ve cüz'î oluşuna göre iki kısma ayırmıştır. Buna göre ilgili lafız türlerinden özel isimlerin vaz'ı cüz'î; müphem lafızları oluşturan harfler, zamirler, işaret isimleri ve ilgi zamirlerinin vaz'ı ise küllîdir. Verili bir cümlede özel isimlerin kullanımı ve kastedilen mânanın belirginleşmesi konusunda herhangi bir problem söz konusu değildir. Çünkü özel isimlerin hem vaz'ı hem mevzû' lehi cüz'îdir. Burada lafız, dış varlıkta yalnızca tek bir şahıs göz önünde bulundurularak vazedildiğinden sadece ilgili şahsı göstermek üzere kullanılabilir. Ancak medlûlü cüz'î olduğu halde vaz'ı küllî olan müphem lafız türleri dikkate alındığında verili bir cümlede bu lafız türleriyle kastedilen

.....

200 Cürçânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 55^a-55^b. Seyyid Şerîft'ten sonra isim-fiil-harf tartışması vaz' risâlelerinde incelenmeye devam etmiştir. Ancak bu metinlerde dile getirilen düşüncelerin esas itibarıyla *er-Risâletü'l-harfiyye*'de yapılan açıklamaların tekrarı, özeti ya da bir tür yeniden ifadesi olduğu görülmektedir. Ebû'l-Leys es-Semerkindî şerhi bu bakımdan oldukça açıklayıcı bir örnek teşkil eder. Semerkandî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'nin sonuç bölümünde yer alan dördüncü maddede, Îcî'nin dilcilerin harfin hakikatine yönelik açıklamalarını yorumladığı kısımda yaptığı uzunca açıklama, bütünüyle *er-Risâletü'l-harfiyye*'nin kısa bir yeniden ifadesidir (ilgili açıklamalar için bk. Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 123-126).

anlamın belirginleşmesi sorunlu gözükmetedir. Çünkü müphem lafızların vaz'ları küllî olduğundan -özel isimlerin aksine- dış varlıkta tek bir şahıs değil çok sayıda cüz'î durum dikkate alınarak vazedilmiştir. Öte yandan bu lafızların mevzû lehleri dış varlıktaki cüz'îlerin bir başlık altında düşünölmelerini mümkün kılan küllî mâna değil bilakis söz konusu çok sayıdaki cüz'îlerden her biridir. Nitekim tam da bu sebeple müphem lafızlar verili bir cümlede yalnızca belirli bir şahsı / cüz'îyi göstermek üzere kullanılabilirler. Ancak bu durumda şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Müphem lafızlardan herhangi biri verili bir cümlede kullanıldığında, bu lafızla dış varlıktaki çok sayıda cüz'î durumdan hangisinin kastedildiği nasıl anlaşılacaktır? Sorun lafızdan hareketle çözümlenemez. Çünkü müphem lafızların vaz'ı ilgili cüz'îler karşısında eşit mesafede bulunmaktadır. Diğer bir deyişle hiçbir cüz'î, lafzın medlölü olmak bakımından diğerinden öncelikli değildir. Bu durumda kastedilen anlamın belirginleşebilmesi için zorunlu olarak lafız dışında bir karineye ihtiyaç duyulur. İcî bu durumu tenbih başlığı altında şöyle dile getirir:

Bu kabilden olanlar (yani müphem lafızlar) ancak anlamı belirginleştiren bir karine ile (karîne-i muayyine) teşahhus ifade eder (yani dış varlıkta belirli bir tek şahsı gösterir). Çünkü (müphem lafızlar söz konusu olduğunda) vaz'ın müsemmlara nispeti eşittir.²⁰¹

Müphem lafızlara ilişkin bu genel tespitten sonra İcî söz konusu karinenin mahiyetini ilgili lafız türlerinden her birini dikkate alarak izah eder. Buna göre müphem lafızlar öncelikle, medlölü başkasında ya da kendinde gerçekleşen mâna olmak bakımından iki kısma ayrılır. Birinci kısmı -daha önce izah edildiği üzere- harf teşkil eder. Bu durumda harf bağlamında "anlamı belirginleştiren karine" harfe bitişen söz konusu başka / diğer lafız olmaktadır. İkinci kısımda yer alan ve harf dışındaki diğer müphem lafız türlerini oluşturan zamir, işaret ismi ve ilgi zamirinin mânaları başkasında değil kendinde gerçekleşmektedir. Bu üç lafız türünü birbirinden ayıran şey ise karinenin nerede tahakkuk ettiği sorusudur. İcî sorunun iki muhtemel cevabından söz eder. Buna göre karine ya konuşma ortamının (hitap) içinde ya da dışında gerçekleşecektir. Eğer karine hitabın içinde gerçekleşiyorsa lafız zamir adını alır. Bu açıklamaya göre, verili

•••••

201 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 79.

bir cümlede kullanılan zamirin neyi gösterdiği bizzat konuşma ortamında yer alan unsurlar ile belirginlik kazanır. Ali Kuşçu söz konusu unsurların üç şekilde gerçekleşeceğini belirtir. Bunlar konuşan ya da dinleyen olma ve nahiv ilminde bilinen yönlerden birine göre -yani lafzî, mânevî ya da hükmî olarak- zamirle hangi ferdin kastedildiğinin daha önce geçmiş olması durumlarıdır.²⁰² Buna göre cümlede ben ve biz gibi birinci şahıs (mütekellim) ya da sen ve siz gibi ikinci şahıs (muhatap) zamirleri kullanıldığında, konuşan ya da kendisine hitap edilen kişinin bizzat kendisi zamirin medlûlünü oluşturur. Eğer cümlede o ya da onlar gibi üçüncü şahıs (gaip) zamiri kullanmışsa bu durumda daha önce işaret edilen ve hem konuşan hem de dinleyen tarafından bilinen bir duruma gönderme söz konusudur. Aksi takdirde zamirin medlûlünü tespit etmek mümkün olmaz.

Anlamı belirginleştiren karine hitabın dışında gerçekleşirse, bu durumda lafız işaret ismi ya da ilgi zamiri (ism-i mevsûl) olur. Bu iki lafzı birbirinden ayıran şey ise karinenin fiziksel ya da aklî olma niteliğidir. Buna göre konuşma ortamının dışında gerçekleşen karine fiziksel ise lafız işaret ismi, aklî ise ilgi zamiri olur. Karinenin fiziksel olması, konuşan kişinin bu, şu ve benzeri işaret isimleriyle kastedilen şeye eli vb. duyulur (mahsus) bir organını kullanarak doğrudan işarette bulunması anlamına gelir.²⁰³ Bu durumda fiziksel işaret lafzın medlûlünü belirler. Karinenin aklî olması şöyle gerçekleşir: İlgi zamiriyle (ism-i mevsûl) kastedilen ve konuşan açısından aslında belirgin (muayyen) olan mânaya, ilgi zamirinden sonra gelen bir cümlelin içeriği (mazmun) nispet edilerek işaret edilir. Burada esasen söz konusu cümlelin ilgi zahirine nispeti hem konuşan hem muhatap tarafından bilinmektedir.²⁰⁴ Böylece medlûlü yalnızca konuşan tarafından bilinen ilgi zamiri, içeriği hem konuşan hem dinleyen tarafından bilinen bir cümlelin söz konusu ilgi zahirine nispet edilmesi suretiyle muhatap açısından da belirginleştirilmiş olur.

İcî'nin yukarıda özetlenen açıklamaları, verili bir cümlede müphem lafızlarla hangi cüz'î anlamın kastedildiği sorusuna cevap vermiş gözükmektedir. Ancak bu bağlamda cevaplanması gereken başka sorular gündeme gelmektedir. Bu çerçevede tartışılan ilk

•••••

202 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 174.

203 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 120.

204 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 120.

mesele müphem ve müşterek lafızlar arasındaki ilişkidir. Buna göre hem müphem hem de müşterek lafızlar mânasını ancak bir karine yardımıyla göstermektedir. Öte yandan bu iki lafız türü, mevzû' lehrinin birden çok olması bakımından da ortaklırlar. Bu durumda müphem bir lafız müşterekten nasıl ayrıştırılacaktır? Semerkandî'nin farazî bir soru olarak gündeme getirdiği bu meseleye ilişkin çözümü şudur: Müphem lafızlarda mânanın bir şahıs olarak belirginleşmesi zorunlu iken müşterek lafızlarda her durumda böyle bir zorunluluktan bahsedilemez.²⁰⁵ Öte yandan müphem lafızlarda tek bir vaz' söz konusu iken müşterek lafızlar her bir mâna için yeniden vazolunmakta diğer bir deyişle birden çok vaz' gerçekleşmektedir.²⁰⁶ Ali Kuşçu ise müphem lafızlar ile lafzî müşterekin birbirine benzediğini, aralarındaki tek farkın ise müşterek lafızlarda birden çok, müphem lafızlarda ise tek vaz'ın gerçekleşmesi olduğunu söyler.²⁰⁷

Bu bağlamda gündeme gelen bir başka mesele, müphem lafızların mecazdan nasıl ayrıştırılacağı sorunudur. Bilindiği gibi lafızlar, mecazdan farklı olarak, hakiki mânalarını göstermek için herhangi bir karineye ihtiyaç duymazlar. Bu durumda Semerkandî haklı olarak şöyle sorar: "Müphem lafızlar mecaz değil hakikat olduğuna göre bu

.....

205 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, s. 116. Muhammed ed-Desûkî, Semerkandî'nin bu açıklamasını şöyle yorumlar: "Müphem lafızlarda mânanın bir şahıs olarak belirginleşmesi gerekir, müşterek lafızlarda ise böyle bir durumdan söz edilemez. Çünkü Zeyd gibi pek çok kişi arasında ortak olarak kullanılan özel isimlerde olduğu gibi, bazı durumlarda müşterek lafızların mânası belirginleşir. Ancak özel isimler değil de küllî mânalar söz konusu olduğunda böyle bir belirginleşmeden bahsedilemez. Meselâ 'ayn' kelimesi hem görme organı için hem de su kaynağı için vazolunmuştur. Ancak bu kelimenin her iki anlamı da dış varlıkta çok sayıda cüz'îye doğru şekilde yüklenir. Çünkü Zeyd, Amr vb. pek çok şahsın görme organı için aynı kelime kullanılır. Benzer durum kelimenin su kaynağı anlamı için de geçerlidir" (Desûkî, *Hâşiye alâ şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, s. 58).

206 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, s. 116. Semerkandî'nin gündeme getirdiği soruna Ali Kuşçu da temas etmiş ancak cevap olarak müşterek lafızların çok sayıda mânaya yine çok sayıda vaz' ile tayin olduğunu müphem lafızların ise yine çok sayıda mânaya ancak tek bir vaz' ile tayin olduğunu belirtmiştir (ilgili yer için bk. Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 173).

207 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 173.

lafızların karineye ihtiyaç duyduğu nasıl iddia edilebilir?”²⁰⁸ Kuşçu ise aynı meseleyi şu şekilde dile getirir: “Vaz’ kavramı tanımlanırken, lafızların mânalarına bi-nefsihî delâlet edeceği kaydı dikkate alınmış ve bu durum lafzın vazolunduğu mânaya delâlette karineye ihtiyaç duymaması (el-istiğnâ ‘anîl-karîne) şeklinde tefsir edilmiştir. Ancak yukarıda yapılan açıklamalar göstermektedir ki müphem lafızların anlama delâletleri karine olmaksızın gerçekleşmemektedir. Bu durumda vaz’ın tanımında yer alan lafzın anlama bi-nefsihî delâleti şartı gerçekleşmediği için bu lafız türlerinin vaz’ı kuşkulu hale gelmektedir.”²⁰⁹ Kuşçu burada müphem lafızların hakikat tanımının dışına çıktığını, dolayısıyla mecazla aralarındaki farkın ne olduğu sorusunun cevaplanması gerektiğini belirtmiş olmaktadır.

Ali Kuşçu sorunun çözümünü, delâletin kendisi ve anlamın lafızdan anlaşılması durumu ile lafızla kastedilen mânanın belirginleştirilmesi arasındaki farkta görür. Buna göre vaz’ın tanımında geçen lafzın mânaya bi-nefsihî delâleti ve bu kaydın karineye ihtiyaç duymamak şeklindeki tefsiri, bizâtihi delâletin tahakkuku ile ilgilidir ve bu durum hakikati mecazdan ayırıştırır. Nitekim hakikat olarak kullanılan hiçbir lafız -buna müphem lafızlar da dahildir- bu mânada karineye ihtiyaç duymazlar. Müphem lafızların ihtiyaç duyduğu karine, lafızla kastedilen mânanın belirginleştirilmesiyle ilgilidir. Şu halde mecazın ve müphem lafızların karineye ihtiyaç duymaları birbirinden tamamen başka durumlardır.²¹⁰

Semerkindî, Kuşçu’nun dile getirdiği çözümü farklı ifadelerle yineler: “Herhangi bir mânaya vazolunan lafzın ilgili mânayı göstermek üzere kullanılabilmesi, diğer bir deyişle böyle bir kullanımın geçerli olabilmesi için söz konusu mânanın karşılığı olarak tayin (vaz’) olunması yeterlidir. Dolayısıyla bir mânaya vazolunmuş lafız (hakikat), yalnızca kullanım (mücerret istimal) açısından bakıldığında, herhangi bir karineye ihtiyaç duymaz. Ancak mecaz böyle değildir. Çünkü mecaz, yalnızca kullanım sıhhati açısından düşünülse de, lafzın vazolunduğu hakiki mânanın kastedilmesine engel olabilmek üzere karineye ihtiyaç duyar. Müphem ve müşterek lafızların ihtiyaç duyduğu karine ise lafızdan anlaşılması muhtemel çok sayıda hakiki

•••••

208 Semerkindî, *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz’iyye*, s. 116.

209 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 174.

210 Ali Kuşçu, *Unkûd*, s. 174.

mânanın oluşturduğu yığılmanın engellenmesi ve bu muhtemel mânalardan hangisinin kastedileceğinin belirginleştirilmesiyle ilgilidir. Yoksa lafzın kullanım sıhhati ile ilgili değildir. Bu bakımdan müphem ve müşterek lafızlar mecazdan farklıdır.²¹¹

İcî, risâlenin “sonuç” bölümünde, müfret lafızlara yönelik genel tasnifiyle ilgili bazı meseleleri tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda gündeme gelen ilk sorun harf ile diğer müphem lafızların ilişkisidir. Buna göre -daha önce izah edildiği üzere- müphem lafızların medlûlleri ancak bir karine yardımıyla belirginleşir. Bu bakımdan harf ile diğer müphem lafız türleri olan zamir, işaret ismi ve ilgi zamiri arasında herhangi bir fark yoktur. Bu durumdan hareketle, ilk bakışta bu lafızların delâletlerinin -harfte olduğu gibi- ancak kendileri dışında bir unsur sayesinde gerçekleştiği zannedilebilir. Halbuki harf dışında kalan diğer müphem lafızlar isimdir. İsim ise kendinde sabit bir anlamı gösterir. İcî, bu konuda şunu söyler:

Üç lafız türü -zamir, işaret ismi ve ilgi zamiri- medlûllerinin başkasında gerçekleşen bir mâna olmaması bakımından ortaktır. Medlûlleri her ne kadar başkası aracılığıyla gerçekleşse de bu lafızlar harf değil isimdir.²¹²

Semerkindî bu üç lafız türüyle kastedilen anlamın zihinde belirgin hale gelmesi için her ne kadar hitap, fiziksel ya da aklî işaret türünden bir karinenin eklenmesine ihtiyaç duyulsa da, bu üç lafız türünün anlamlarının doğrudan düşünüldüğünü, bu sebeple medlûllerinin bağımsız şekilde anlaşılabilen mânalar olduğunu diğer bir deyişle harf değil isim olduklarını belirtir.²¹³

Müellifin sonuç bölümünde gündeme getirdiği bir başka sorun ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) küllîliği meselesidir. Müellifin geliştirdiği açıklama şekline göre müphem lafızların küllî şekilde vazedildikleri, buna karşın mevzû' lehlerinin çok sayıda cüz'î mânadan her biri olduğu bilinmektedir. Öte yandan verili bir cümlede bu lafız türleriyle mezkûr cüz'î mânalardan hangisinin kastedildiğinin belirginleşebilmesi için lafız dışında hâricî bir karineye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda müphem lafızlara bitişen karine ile amaçlanan şey, lafızla kastedilen mânanın cüz'î bir durum / şahıs olarak belirginleşmesidir

•••••

211 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 116-117.

212 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

213 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 121.

(teşahhus). Bu amaç harf, zamir ve işaret ismi söz konusu olduğunda gerçekleşmiş gözükmektedir. Çünkü bu lafızlara bitişen karinelere her biri, ilgili lafızlarla kastedilen mânânın dış varlıkta bir cüz'î / şahıs olarak belirlenmesini mümkün kılmakta, diğer bir deyişle bu konuda istenen amaç hâsıl olmaktadır. Ancak ilgi zamiri (ism-i mevsûl) söz konusu olduğunda durum biraz farklıdır. Çünkü ilgi zamirine (ism-i mevsûl) bitişen ve anlamını belirginleştiren karine aklî işarettir. Aklî işaret ise, diğer karine türlerinden farklı olarak, bir şahıs olarak belirlenme (teşahhus) ifade etmez ya da zorunlu olarak böyle bir sonuç doğurmaz. Bu durumda ilgi zamirinin cüz'î değil küllî olduğunu söylemek gerekecektir. Böyle bir sonuç ise bizâ-tihi müellif tarafından geliştirilen üçüncü vaz' kategorisiyle çelişir. İcî sonuç bölümünde -ikinci maddede- bu durumu şöyle dile getirir:

Aklî işaret bir şahıs olarak belirlenme (teşahhus) ifade etmez. Çünkü küllînin küllî ile kayıtlanması cüz'îlik anlamı taşımaz. Konuşma ortamı (hitap) ve fiziksel işaret karineleri ise bundan farklıdır. Bu sebeple zamir ve işaret ismi cüz'î olduğu halde ilgi zamiri (ism-i mevsûl) küllîdir.²¹⁴

Semerkindî, ilgi zamirine (ism-i mevsûl) bitişen karinenin küllî oluşunun açık olduğunu söyler. Çünkü sıla cümlesi, bir cümlelerin içeriğinin (mazmun) herhangi bir zata nispetinden ibarettir.²¹⁵ “Basra'dan gelen adam” (الرجل الذى جاء من بصرة) örneğinde görüldüğü üzere, ilgi zamirine (ism-i mevsûl) nispet edilen cümlelerin içeriği küllîdir, dolayısıyla dış varlıkta çok sayıda şahsa doğru şekilde yüklenebilir. Çünkü “Basra'dan gelmek” yalnızca bir şahsa özgü bir durum olmayıp pek çok kişi tarafından gerçekleştirilebilir. Bu durumda aklî işareten ibaret olan sıla cümlesinin küllî oluşunda herhangi bir tartışma söz konusu olamaz. Buradaki asıl mesele, ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) her biri cüz'î olan anlamlara tayin edilmesine karşın, sıla cümlesiyle kayıtlandıktan (yani verili bir cümlede kullanıldıktan) sonra da cüz'î değil küllî olarak görülmesidir. Semerkindî bu duruma şöyle işaret eder:

Vaz'ı bilen kişinin kullanım esnasında -cümledeki diğer unsurları göz ardı ettiğimizde- ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) kendisinden anladığı şey, çok sayıda müşahhas / cüz'î durumun düşünülmesine aracılık eden mânadır

••••••••••

214 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 79.

215 Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 122.

ki bu mânanın da küllî oluşunda hiçbir kuşku yoktur. Bu küllî mâna, sıla cümlesinin içeriği ile kayıtlanır. Ancak sıla cümlesinin içeriği küllîdir. Şu halde dinleyici, cümleyi işittiğinde ilgi zamirini (ism-i mevsûl) cüz'î / müşahhas bir anlam olarak kavrayamaz.²¹⁶

Çünkü İcî'nin yukarıda işaret edilen alıntıda da belirttiği üzere, küllînin küllî ile kayıtlanması cüz'îlik anlamı taşımaz.

Bu açıklamalar İcî'nin müphem lafızların vaz'ına yönelik yaklaşımını kuşkuyla hale getirmektedir. Çünkü İcî'nin iddiasına göre müphem lafızlar küllî şekilde vazolunsalar dahi mevzû' lehleri cüz'îdir. Bu durumda verili bir cümlede kullanıldıklarında, dinleyen kişinin bu lafızlardan, dış varlıkta bir şahıs olarak belirginleşmiş cüz'î bir durumu anlaması gerekir. Ancak bu genel teori ilgi zamiri (ism-i mevsûl) bağlamında açıklama gücünü kaybetmiş gözükmektedir.

Semerkandî -İcî'nin tahkikine göre- ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) mevzû' lehi olan mânanın cüz'î olduğunu (müşahhas), dinleyen kişi lafızdan muayyen bir şey anlamasa bile bu durumun ilgili mevzû' lehin küllî olmasını gerektirmeyeceğini belirtir. Semerkandî açısından bakıldığında, ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) küllî sayılması tek bir durumda anlamlı olabilir. O da, hâricî inhisardan sarfınazar edilerek, dinleyen kişi cümleyi yalnızca sıla cümlesi ve aklî işaret karinesinden hareketle anlıyorsa, yalnızca bu bakımdan ilgi zamiri (ism-i mevsûl) küllîdir denebilir. Yoksa ilgi zamiri (ism-i mevsûl) gerçekte küllî değildir. Aksi takdirde muhakkik İcî'nin müphem lafızlar konusundaki açıklamaları anlamsız hale gelir. Çünkü müphem lafızların verili bir cümlede teşahhus ifade edebilmesi için ihtiyaç duyulan karine eğer dikkate alınırsa bu durumda zamir, işaret ismi ve ilgi zamiri (ism-i mevsûl) arasında cüz'î olmak bakımından herhangi bir fark kalmaz. Eğer bu karineler dikkate alınmazsa bu durumda da küllî olmak bakımından aralarında herhangi bir fark kalmaz. Dolayısıyla ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) gerçekte küllî sayılması mümkün değildir. Ancak zâhiren dikkate alınan karine sıla cümlesinin içeriği olduğundan, ilgi zamirine (ism-i mevsûl) bitişen karinenin sıla cümlesi ve bundan anlaşılan aklî işaret olduğuna hükmedilmiştir. Bu sebeple müellif ilgi zamiriyle (ism-i mevsûl) diğer müphem lafızlar arasındaki

•••••

216 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 122.

farkı izah ederken bu ayırımı dikkate almıştır.²¹⁷ Şu halde ilgi zamirinin (ism-i mevsûl), zâhirde dikkate alınan sıla cümlesi ve bu cümlelerin içeriğinden anlaşılan aklî işaret karinesi bakımından küllî olduğu söylenebilir. Çünkü mezkûr karinenin kendisi küllîdir. Bu durumda “Basra’dan gelen adam” (الرجل الذى جاء من بصرة) cümlesini işiten kimse, eğer başka hiçbir veriye sahip değilse, bu sözden belirli bir zatı anlayamaz. Aksine zihninde genel bir mâna belirir. Ancak ilgi zamirinde (ism-i mevsûl) karine zâhiren sıla cümlesinin ifade ettiği aklî işaret olsa da, bunun yanında hâricî inhisarın da dikkate alınması zorunludur.²¹⁸ Nitekim ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) teşahhus ifade edebilmesi, dolayısıyla dinleyen kişinin lafızdan cüz’î / muayyen bir zatı anlayabilmesi ancak bu şekilde gerçekleşir. Bu durumda meselâ “Basra’dan gelen adam” (الرجل الذى جاء من بصرة) cümlesini duyan kişi, eğer bu cümlede bahsedilen muayyen kişi hakkında daha önceden bir bilgiye sahipse -meselâ onu görmüş, tanımış ve kim olduğunu biliyorsa- bu durumda sıla cümlesini işittiğinde zihninde oluşan aklî işaret küllî olsa da, mezkûr şahıs hakkında sahip olduğu bilgi hâricî bir inhisar oluşturacak ve böylece zihninde oluşan bu küllî mânadan yola çıkarak dış varlıkta muayyen bir kişiye intikal etmesini mümkün kılacaktır. Böylece “Basra’dan gelen adam” cümlesini işittiğinde buradan genel değil muayyen bir zatı anlayacaktır. Şu halde muhakkik İcî’nin ilgi zamiri (ism-i mevsûl) aklî işaretin küllî oluşu sebebiyle -zamir ve işaret isminden farklı olarak- cüz’î değil küllîdir şeklindeki açıklaması, karinenin zâhiri dikkate alınarak ve ilgi zamirini (ism-i mevsûl) zamir ve işaret isminden ayırt etmek amacıyla yapılmış bir açıklamadır. Yoksa ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) cüz’î mevzû’ lehle- rin karşılığında tayin edildiği konusunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir.

İlgi zamiri (ism-i mevsûl) verili bir cümlede kullanılmış olsa bile -dinleyen açısından bakıldığında- muayyen bir anlam taşımaz, bilakis müphemdir. Bu durumun temel sebebi -yukarıda izah edildiği üzere- sıla cümlesinin gösterdiği aklî işaretin küllî oluşudur. İlgi zamirinin (ism-i mevsûl) muayyen bir anlamı gösterebilmesi sıla cümlesinin ifade ettiği aklî işaret ve hâricî bilgiye bağlıdır. Sözü edilen bu müphemlik, ilgi zamiriyle (ism-i mevsûl) harf arasındaki

••••••••••

217 Semerkandî, *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz’iyye*, s. 122.

218 Desûkî, *Hâşiye alâ şerhi’r-Risâleti’l-vaz’iyye*, s. 85.

fark ayırımını gündeme getirmiştir. Bilindiği gibi harfin medlûlü, kendinde sabit olmayıp başkasında gerçekleşen bir anlamdır. Bu durumun temel sebebi, harfin doğrudan düşünülmeyen bilakis başkasının düşünülmesine aracılık eden bir anlam oluşudur. Bu sebeple harfin anlamı ancak cümle içinde ilişkili olduğu lafızlarda gerçekleşir. Acaba bu cihetten bakıldığında ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) müphemliği ile harfin anlamının cümle içinde ilişkili olduğu lafızlarda gerçekleşmesi arasında bir ilgi kurulabilir mi? İcî sonuç bölümünde -yedinci maddede- bu konuya şöyle temas eder:

İlgi zamiri (ism-i mevsûl) harfe karşıttır. Çünkü harf başkasındaki bir mânaya delâlet eder ve harfin gerçekleşmesi başkasındaki bu mânâ ile olur. İlgi zamiri ise (ism-i mevsûl) müphemdir. Ancak kendisindeki bir mânâ ile belirgin hale gelir.²¹⁹

Semerkandî'nin belirttiğine göre burada dile getirilen mesele, harf ile ilgi zamiri (ism-i mevsûl) arasındaki ayrımın açısından yeni bir durumdur ve daha önce zikredilen anlamın bağımsız şekilde anlaşılıp anlaşılabilmesi arasındaki farktan zorunlu olarak anlaşılır. Buna göre harfin medlûlü ancak cümle içinde ilişkili olduğu diğer lafızlarla gerçekleşir, onlar sayesinde düşünülebilir. İlgi zamiri ise (ism-i mevsûl) böyle değildir. Çünkü ilgi zamirinin (ism-i mevsûl) mânası dinleyici açısından müphemdir ve sıla cümlesinin içeriğiyle taayyün eder. Sıla cümlesinin içeriği ise başkasında değil ilgi zamirinde (ism-i mevsûl) gerçekleşen bir mânâdır. İlgi zamirinin (ism-i mevsûl) müphemliği dinleyici ile kayıtlanmıştır. Çünkü -konuşan açısından bakıldığında- ilgi zamiriyle (ism-i mevsûl) neyin kastedildiğine yönelik vaz'dan kaynaklanan herhangi bir müphemlik söz konusu değildir.²²⁰

İcî'nin sonuç bölümünde temas ettiği meselelerden biri de, fiil ile müştak isim arasındaki farktır. Hatırlanacağı üzere müellif, küllî medlûlleri "olay" (hades), "zat" ve ikisi arasındaki "nispet" şeklinde üç unsur olarak tespit etmiştir. Yine müellifin belirttiğine göre üçüncü unsur olan nispet iki şekilde düşünülebilir. Bunlardan birincisi zat, diğeri ise "olay" (hades) cihetindendir. Nispet zat cihetinden düşünüldüğünde türemiş isim, "olay" (hades) cihetinden

.....

219 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, s. 80.

220 Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, s. 127-128.

düşünüldüğünde ise fiil adını alır. Müellif bu tasnife göndermede bulunarak şu tespite yer verir:

Fiil ile türemiş isim (müştak) arasındaki farktan anladın ki ‘dârib’ (vuran) kelimesi fiil tanımına dahil olmaz. Çünkü fiil bir ‘olay’a (hades), bu olayın bir konuya (zat) ve gerçekleştiği zamana nispetine delâlet eder.²²¹

Semerkindî meselenin izahı sadedinde dилcilerin fiil tanımına atıfta bulunur. Buna göre dилcilere (nahviyyûn) göre fiil, kendinde sabit ve üç zamandan birine bitişik bir mânaya delâlet eden lafızdır. Ancak bu tanıma göre “dârib” (vuran) lafzı da fiil kapsamına girmektedir. Halbuki gerçekte “dârib”, fiil değil türemiş isimdir (müştak). Şu halde, dилciler tarafında yapılan bu fiil tanımı fiil kapsamına girmeyen unsurların tamamını dışarıda bırakmamakta, diğer bir deyişle ağıyarını mâni olmamaktadır.²²² Semerkindî’nin bu açıklamalarından anlaşıldığında göre, müellif fiil ile “dârib” vb. türemiş isimler (müştak) arasında fiilin tanımı dolayısıyla bir karışıklık yaşanabileceğini, bu sebeple fiilin türemiş isimlerden ayrıştırılması gerektiğini düşünmüş olmalıdır. Nitekim İcî, metnin taksim bölümünde fiil ile türemiş isim (müştak) arasındaki farka dair yapılan açıklamalardan “dârib” lafzının fiil olmadığını anlaşılabileceğini belirtmektedir. Çünkü fiil bir “olay’a (hades), bu olayın bir konuya (zat) ve zamanına nispetini gösterir. Bu tanıma göre fiilin mefhumunda ilk dikkate alınan şey “olay” mânasıdır. “Dârib” lafzı ise böyle değildir. Çünkü “dârib” lafzı bir zata ve olayın (hades) bu zata nispetine delâlet etmektedir. Şu halde fiilin mefhumunda ilk dikkate alınan şey “olay” (hades) olurken türemiş isimlerin (müştak) mefhumunda ilk dikkate alınan şey ise zat olmaktadır.²²³

Adudüddin el-İcî’nin sonuç bölümünde son olarak, lafızlara yüklenen küllîlik, cüz’îlik vb. niteliklerin kaynağı nedir sorusu gündeme getirilir. Müellif bu çerçevede ilk olarak “zû” (ذو) ve “fevka” (فوق) lafızlarını ele alır. Bu lafızların dilde isim tamlaması olarak, diğer bir deyişle sürekli belirli bir duruma nispetle kullanılmaları zorunludur. Bu sebeple verili bir cümlede ancak, kendi anlamlarına nispetle düşünüldüğünde izâfî cüz’î sayılabilecek bir mânayı gösterir.

•••••

221 İcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye*, s. 80.

222 Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 126.

223 Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, s. 127.

Ancak buradan hareketle “zü” (ذو) ve “fevka” (فوق) lafızlarının cüz’î olduğu söylenemez. Bilakis mefhumları (birincisi sahip ikincisi ise “yükseklik” anlamı taşır) küllîdir. Bu durumun sebebi mevzû lehle-
rinin dolayısıyla vaz’larının küllî olmasıdır.²²⁴

Müellif bir adım sonra, dilde kullanılan bütün lafızların söz konusu niteliklere konu olmasını izah sadedinde vaz’ kavramını öne çıkartır ve bu konuda şunları söyler: “Lafızların birbiri yerine kullanılması seni şüpheye düşürmesin. Çünkü esas olan vaz’dır.”²²⁵

Semerkandî, risâlenin sonunda yer alan bu açıklamaların bir vehmin giderilmesi amacını taşıdığını belirtir. Buna göre bazı insanlar küllîlik, cüz’îlik, özel isim olma, ilgi zamiri (ism-i mevsûl) olma vb. hükümlerin lafızlara kullanıldıkları anlamlar sebebiyle verildiğini zannedebilir. Meselâ “Mal sahibi kişi bana geldi” (جائني ذو مال) desen ancak bu sözünle Zeyd isimli şahsı kastetsen, bu durumda “mal sahibi” (ذو مال) ifadesinin cüz’î olduğu zannedilebilir. Çünkü bu ifade cümlede cüz’î bir mânayı (yani Zeyd isimli şahsı) göstermek üzere kullanılmıştır. Benzer şekilde, bir ülkede Tevrat’ı ezberleme yalnızca Zeyd isimli şahsa münhasır olsa ve sen “Bu ülkede Tevrat’ı ezberleyen kişi buradadır” (الذي حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر) desen, bu ifadelerin özel isim olduğu zannedilebilir. Çünkü söz konusu ifadeler ve Zeyd kelimesi belirli bir şahsı gösterme konusunda ortakdır. İcî bu tevehhümü izâle edebilmek için lafızların sahip olduğu söz konusu niteliklerin kullanımdan değil vaz’dan kaynaklandığını belirtir. Buna göre “mal sahibi” (ذو مال) ya da “Bu ülkede Tevrat’ı ezberleyen kişi” (الذي حفظ التوراة في هذه البلدة) ifadeleri belirli bir şahsı gösterse de cüz’î değil küllîdir. Bu durumun sebebi, mezkûr lafızların vaz’ının küllî oluşudur.²²⁶

.....

224 İcî, *er-Risâletü'l-vaz’iyye*, s. 80; Semerkandî, *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz’iyye*, s. 130. Semerkandî, müellifin burada, cümlede ilişkili olduğu lafızların (müteallik) zikredilmesini gerektirmek bakımından harf ile harfe benzeyen isimler arasındaki farkın izahını amaçladığını söyler. Bu doğru olmakla birlikte yapılan açıklamalar aynı zamanda, lafızların küllîlik ve cüz’îlik gibi niteliklerinin kullanımdan değil vaz’dan kaynaklandığını ortaya koyan önemli bir veri teşkil etmektedir.

225 İcî, *er-Risâletü'l-vaz’iyye*, s. 80.

226 Semerkandî, *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz’iyye*, s. 130-131.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1404/1984.
-, *Esrârü'l-belâga*, nşr. M. el-Fâdilî, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2005.
-, *Sözdizimi ve Anlambilim: Delâilü'l-i'câz*, trc. Osman Güman, İstanbul: Litera Yay., 2008.
- Alak, Musa, "Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (2011), s. 29-76.
- Ali Kuşçu, *Risâle fî vaz'î'l-müfredât*, nşr. Abdullah Yıldırım, *İslâm Araştırmaları Dergisi* içinde, sy. 19 (2008), s. 63-85.
-, *Unküdü'z-zevâhir fî's-sarf*, nşr. Ahmed Afîfî, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübî'l-Mısıriyye, 2001.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-IV, y.y., ts.
- Aslan, Hasan, "Kratylos: Gerçekliği Araştırmannın Aracı Olarak Dil", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy. 5 (2005), s. 40-48.
- Aysever, R. Levent, "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/2 (2002), s. 153-166.
- Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-Sagîr*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Beyşehirli Ahmed Şükrü Efendi, *Tasvîrü'l-vaz' alâ metni Nemûzeci'l-vaz'*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1305.
- Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Koroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *er-Risâletü'l-harfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 341.
-, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3021.
-, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, 1310.
-, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile birlikte), y.y.: Dârü'l-fikr, 1977.
-, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- Decvî, Yûsuf Nasr, *Hulâsatü ilmi'l-vaz'*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1920.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Desûkî, Muhammed, *Hâşiye alâ şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye* (Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî şerhi ve Muhammed el-Hifnâvî hâşiyesi ile birlikte), y.y.: 1305.
- Eğînî, İbrâhim b. Halîl, *Metn fi'l-vaz'* (*Mecmûatu'l-vaz'iyye* içinde), İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Enbârî, Kemâleddin, *Esrârü'l-Arabiyye*, nşr. Fahr Sâlih Kadâre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1415/1995.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
-, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1990.
-, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992.
- Fettenî, Abdûlmelik b. Abdülvehhâb, *Şerhu İkdî'l-leâli fi ilmi'l-vaz'*, y.y.: el-Matbaatü's-şerefiyye, 1306.
- Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâi'l-hüsnâ*, Kahire: Matbaatü't-takaddüm, 1322.
- Harbî, Abdürrezzâk Ahmed Mahmûd, *İlmü'l-vaz': Dirâse fi felsefeti'l-luga beyne ulemâ' usûli'l-fıkh ve ulemâi'l-luga*, Bağdat: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Ali en-Neccâr, I-III, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

- İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*, nşr. Mustafa Şüveymî, Beyrut: el-Mektebetü'l-lugaviyyetü'l-Arabiyye, 1382/1963.
- İbn Sînâ, *el-Burhân* nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Dârü'n-neh-datî'l-Arabiyye, 1966.
-, *Kitâbü's-Şifâ: Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.
-, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.
- İbn Teymiyye, *el-İmân* nşr. Muhammed ez-Zebîdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1993.
- İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- İcî, Adudüddin, *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye*, nşr. Âşık Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübânî, 1991.
-, *er-Risâletü'l-vaz'iyye (Mecmûatü'l-vaz'iyye içinde)*, İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- İsferâyînî, İsmâüddin, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, y.y., ts.
- Karâfî, Şehâbeddin, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz, I-IX, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya – Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Kazvînî, Hatîb, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2006.
-, *Telhîsü'l-Miftâh*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1275.
- Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye (Mecmûatü'l-vaz'iyye içinde)*, İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Mestçizâde, *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddîn*, İstanbul: Mektebü'l-Harbiyye es-Sultâniyye Matbaası, 1278.
- Mevlânâ Abdürrahîm, *Şerhu Unküdi'z-zevâhir*, y.y., ts.

- Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metâlib el-ilâhiyye fî mevzûât el-ulûm el-lugaviyye*, nşr. Şükran Fazlıoğlu, İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yay., 2006.
- Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 223-241.
- Radî el-Estarâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, nşr. Yûsuf Hasan Ömer, Tahran: Mûessesetü's-Sâdık, 1978.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-kütûbi'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye* (Muhammed ed-Desûkî ve Muhammed el-Hifnâvî hâşiyeleriyle birlikte), y.y., 1305.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, I-II, Kahire: Matbaatü Serkîs, 1928-30.
- Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, nşr. M. Ahmed Câdel-mevlâ-M. Ebû'l-Fazl İbrâhim-Ali M. el-Bicâvî, I-II, y.y.: Dâru ihyâi'l-kütûbi'l-Arabiyye, ts.
- Şevkî, Ahmed b. Abdülmelik, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1309.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî – Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, I-III, Kahire: Dârü'l-kütûbi'l-hadîse, 1968.
-, *Nûzhetü'l-elhâz fî ademi vaz'î'l-elfâz li'l-elfâz*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2196.
- Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
-, *et-Telhîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, nşr. M. Adnân Dervîş, Beyrut: Şeriketü dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998.
-, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 589.
-, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Lûtfi Abdülbedî, I-IV, Kahire: el-Mûessesetü'l-Mısıriyye-tü'l-âmme, 1963.

- Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
-, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yay., 2010.
- Weiss, Bernard George, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of 'Wad al-Lughah' and Its Development* (doktora tezi), Princeton University, 1966.
-, "Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", trc. Âdem Yığın, *MÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (2003), s. 123-135.
- Yıldırım, Abdullah, *Vaz' İlmi ve Unküdü'z-Zevâhir /Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)* (yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Zeccâcî, Ebül-Kâsım, *el-İzâh fî ileli'n-nahv*, nşr. Mâzin Mübârek, Kum: Dârü'n-nefâis, 1363.
-, *el-Cümel fî'n-nahv*, nşr. Ali Tevfik el-Hamed, İrbid: Dârü'l-emel, 1988.
- Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*, nşr. Fahr Sâlih Kadâre, Amman: Dâru Ammâr, 2004.

İleri Okuma Önerileri

- Ali Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir fî's-sarf*, nşr. Ahmed Afîfî, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Decvî, Yûsuf Nasr, *Hulâsatü ilmi'l-vaz'*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1920.
- Eğînf, İbrâhim b. Halîl, *Metn fî'l-vaz'* (*Mecmûatü'l-vaz'îyye içinde*), İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Harbî, Abdürrezzâk Ahmed Mahmûd, *İlmü'l-vaz': Dirâse fî felsefeti'l-luga beyne ulemâ' usûli'l-fıkh ve ulemâi'l-luga*, Bağdat: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- İcî, Adudüddin, *er-Risâletü'l-vaz'îyye* (*Mecmûatü'l-vaz'îyye içinde*), İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- İsferâyîni, İsmâüddin, *Şerhu Risâleti'l-vaz'îyye*, y.y., ts.

- Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metâlib el-ilâhiyye ft mevzuat el-ulûm el-lugaviyye*, nşr. Şükran Fazlıoğlu, İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yay., 2006.
- Semerkindî, Ebû'l-Kâsım, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye* (Muhammed ed-Desûkî ve Muhammed el-Hifnâvî hâşiyeleriyle birlikte), y.y., 1305.
- Weiss, Bernard George, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of 'Wad al-Lughah' and Its Development* (doktora tezi), Princeton University, 1966.

Dizin

- Abbad b. Süleyman 435, 436, 438
Abbas Mahmûd Akkâd 310, 326, 404
Abbâsî burjuvası 32
Abbâsiler 96, 162, 311, 314, 318, 331,
339-342, 348, 403; ~ dönemi 311,
340, 348
Abdullah b. Abbas 33, 34, 37, 67
Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî 85,
92
Abdullah b. Mîhâil el-Bustânî 61
Abdullah b. Mu'tez 249
Abdullah b. Ömer el-Arcî 335
Abdullah b. Revâha 322
Abdullah b. Ziba'râ 322, 328
Abdullah b. Zübeyr 334
Abdurrahman b. Hürmüz 156
Abdurrahman ed-Dâhil 348
Abdurrahman el-Enbârî 99
Abdurrahman el-İcî 298
Abdurrahman en-Nâsır 350
Abdurrahman Süreyyâ 296
Abdurrahman Şûkrî 404
Abdülcelîl el-Gaznevî 186
Abdülhalim Neccâr 308
Abdülhamîd el-Kâtib 281
Abdülkâhir el-Cürcânî 179, 207, 217,
239, 240, 255, 261, 262, 270, 273,
291, 295, 305
Abdüllatîf el-Bağdâdî 255
Abdüllatîf İzzeddin b. Melek 63
Abdûlmecîd Sıvâsî 194
Abdûlmelik b. Mervân 337, 339
Abdûlmuttalib 404
Abîd b. Ebras 320
acüz 357, 358
adb 371
Adî b. Rebîa et-Tağlibî 312
Adudüddin el-İcî 426, 449, 450, 452-
454, 456-459, 461, 463, 465, 469,
474, 485, 487, 495, 501, 503, 506,
507, 519, 527, 534, 544
Ahfeş el-Ekber/el-Kebîr (Ebû'l-Hattâb)
85, 157
Ahfeş el-Evsat 35, 101, 158, 359, 373,
407
Ahmed Abdûlmu'tî Hicâzî 405
Ahmed Âyid 62
Ahmed b. Ali b. Mes'ûd 111, 182
Ahmed b. Fâris 443, 444
Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî 35
Ahmed b. Muhammed Hâim el-Mısırî 36
Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkî 253
Ahmed b. Sehl el-Belhî 35
Ahmed Bedevî 308
Ahmed Fâris eş-Şidyâk 51
Ahmed Fuâd 196
Ahmed Hamlavî 197, 296
Ahmed Hâşimî 296
Ahmed Mustafa Merâgî 296
Ahmed Nafîm 198
Ahmed Rüşdî Karaağâcî 196
Ahmed eş-Şa'bî 405
Ahmed Şevkî 404
Ahmed et-Taberî 177
Ahmed Zekî Ebû Şadr 308, 405
Ahmer 159, 176
Ahmet Reşit Rey 300
Ahmet Şâib 217

- Ahtal 332-335, 338, 339, 348
Ahtert-i Kebîr 63
 Ahvaz 344
 Hz. Âişe 324
 Akhisarlı Muhyiddin Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Münşî 47
 Akilogulları 343
 Akkirmânî/Kefevî 195
 akl 367, 371
 Aksekili 198
 Akşehrî 196
 el-Alaylî 46, 60
 alet ilmi 83
 Alevî 221, 222, 270, 289, 295, 296, 305
 Hz. Ali 155, 334, 338
 Ali Ahmed Saîd 405
 Ali b. İsmâil b. Sîde 61
 Ali b. Mugîre el-Esrem 38
 Ali b. Saîd el-Askerî 25
 Ali b. Ubeyde er-Reyhânî 41
 Ali b. Yûsuf el-Âmidî 52
 Ali Cârîm 296, 404
 Ali el-Kârî 193, 210
 Ali Kuşçu 189, 204, 212, 428, 429, 444, 454, 456, 457, 463, 464, 468-470, 476, 477, 487, 488, 494-496, 499, 507, 512, 518, 519, 523-526, 536-538, 546, 550
 Ali Mahmûd Tâhâ 405
 Alvân 190
 Amasya Müftüsü Hızır b. Muhammed 299
 Amerika 405, 406
 Âmidî 314, 352
 Âmir b. Zarîb el-Advânî 216
 el-Âmirî 319, 320
 Amr b. Ebû Amr b. Şeybânî 38
 Amr b. Hind 316
 Amr b. Kirkire 41, 42
 Amr b. Kûlsûm et-Tağlibî 316, 319, 320
 Anadolu 8, 9, 198, 210, 295, 296, 298-300, 303
 Anbese b. Ma'dân el-Fîl 156
 Anistâs Mârî el-Kermelî 51
 Antere b. Şeddâd el-Absî 319, 320
 Antik Yunan toplumu 79
 Apollo Grubu 405
 Arap asabiyeti 280
 Arap ve beligler ekolü 277
 Aristo 6, 80, 94, 225, 280, 282, 297, 308
 asabiyet 341
 asâletü'l-Arabiyye 31
 asb 367, 368, 371
 Askerî 67, 217, 218, 221, 230, 239, 254, 257-259, 302
 Asmaî 27, 31, 32, 35, 41-43, 49, 67, 75, 222, 253, 313, 325
 el-Asmaîyyât 314
 Asr-ı saâdet 325, 327
 asvât/fonetik 260
 A'sâ Meymûn b. Kays 229, 320
 Atâ 156, 173
 Atay, Hüseyn 5, 63
 Attâbî 242, 246
 Âvâmil 121, 184
 Ayıntablî Ahmed Âsım 63
 Aynî 188, 209
 Bâcûrî 194, 196, 208
 bâdiye 26, 32, 64
 Bağdat 103, 108, 400, 401
 Bahâeddin es-Sûbkî 222, 281, 290, 294
 bahir 358, 359, 373
 el-Bahrû'l-a'zam 25
 Bakillânî 238, 239, 270, 271, 290, 302, 442, 446, 484
 Basîr 358, 376, 377
 Basra 155, 156, 161, 162, 166, 212, 250; ~ ekolü 86; ~ nahivcileri 341; ~lılar 27, 115, 144, 157, 159, 160, 163-165, 167-169
 II. Bayezid 8
 bedr 8, 217, 239, 243, 245, 250-253, 255, 264, 265, 267, 269-271, 274, 276, 278, 279, 283, 284, 286, 288-290, 294-297, 299, 300
 el-Bedr 219, 249-253, 282-285, 288, 303, 304
 Bedreddin b. Mâlik 283, 295
 Behcetü'l-erîb fî beyânî mâ fî kitâbillâhi mine'l-garîb 36

- Bekir b. Vâil 318
 belâgat ekolleri 277, 298, 303
Belâgat-ı Osmâniyye 296, 300
 Belensiye 349
 el-Bendenîcî 58
 Benî Ahmer 42
 Benî Sehm 328
 beraat 263
 Bermekî 403
 Beşâre el-Hûrî 404
 Beşşâr b. Bürd 250, 251, 343
 betr 369
 beyan 217, 221, 222, 230, 231, 233,
 242, 245, 255, 258, 264, 268-270,
 274, 284, 286, 294
el-Beyân ve't-tebyîn 216, 223, 228, 242,
 243, 244, 245, 251, 258, 302
 Beylikler dönemi medreseleri 8
 Binâ 121, 175
 Birgivi 192, 195, 212
 el-Bişbîşî 46
 Bişr b. Mu'temir 223
 Bosnalı Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ahmed
 er-Rûmî 63
 Brockelmann, Carl 308, 316, 320, 352
 Buhârî 24, 39, 323, 324, 352
 Buhtûrî 256, 281
 Butrûs el-Bustânî 61

 Cähiliye 5, 81, 97; ~ dönemi 311, 325;
 Birinci ~ 311; İkinci ~ 312
 Cähiliyyûn 165
 Cähiz 42, 216, 217, 222-224, 228, 233,
 234, 238, 239, 242-246, 251-253,
 258, 269, 282, 295, 302, 312, 314,
 353
el-Câmiu'l-kebîr 282, 284, 285
el-Câmi' ve el-İkmâl 157
 Cavi 198
 Cebr Davmat 198
 Celâleddin es-Süyûtî 104
 cemem 371
 Cemîl 337
 Cemîl Ebû Nasrî 62
 Cenedî 185
 Cerîr 332, 334, 336-339, 348
 Cevâlikî 31, 34, 46, 69
 Cevdet Paşa 295, 300
 Cevherî 24, 36, 37, 57-59, 61, 63, 69, 75
 Cezûlî 172, 206
 Cibrân Halîl Cibrân 405
 cinsellik 341, 345
 conventionalist theory 441
 Corcî Zeydân 51, 313
 Cûbrân Mes'ûd 60, 62
 Cürcânî 426, 450, 454, 459, 461, 462,
 471, 472, 475, 487, 488, 495-497,
 499, 500, 507, 519, 522, 523, 525,
 530, 531-534, 546, 547
 Cüveynî 446

 Çarperdi 186, 210

 darb 358, 366, 373-392
 Dâvûd-i Karsî 195, 204
 Dede Cöngî 192, 204
Delâilü'l-i'câz 239, 261-266, 268, 269,
 274, 276, 287, 288, 291, 292, 302
 Derenbourg, Hartwig 171
 Dış Romantik Ekol 405
 dil; ~in esasî / temeli 441; ~in kurucusu
 (vâzî') 427, 446; ~in tedvini 86
 Dimyâtî 197
 Divan Grubu 404
Divânü'lugâti't-Türk 54, 63, 72
 divânü'l-Arab 312
Divânü'l-edeb 34, 58, 61, 70
 Diyarbakirli Said Paşa 295, 299
 doğa-uzlaşî tartışması 439
 Dozy, Reinhart Pieter Anne 61
 Durmuş, İsmail 57, 65
 Dübeyt 401
ed-Dürü'l-mensûr 39

 Ebân b. Taglib 34
 ebced usulü 53
 Ebû Adnân Abdurrahman b. Abdullah
 es-Sülemî 38
 Ebû Ali el-Anzî 253
 Ebû Ali el-Cübbârî 442
 Ebû Ali el-Farîsî 90, 91, 94, 162, 166,
 178, 210

- Ebû Ali el-Kâfî 46
 Ebû Amr b. Alâ 85, 88, 157, 204
 Ebû Amr eş-Şeybânî 41, 315
 Ebû Azze Amr b. Abdullah 322
 Ebû Ca'fer b. el-Mukrî 35
 Ebû Ca'fer en-Nehhâs 90, 318
 Ebû Ca'fer er-Ruâsî 85, 88, 158, 159, 166, 175
 Ebû Cehil 231
 Ebû Damdam 313
 Ebû Dehbel el-Cumahî 335
 Ebû Hanîfe 93
 Ebû Hâşim el-Cübbârî 442
 Ebû Hâtîm es-Sicistânî 29, 160
 Ebû Hayret el-A'râbî 33, 41, 60
 Ebû Hayyân el-Endelûsî 25, 36, 37, 173, 186, 208, 289
 Ebû Hilâl el-Askarî 25, 49, 51, 312, 323
 Ebû Hüreyre 323, 324
 Ebû İshak el-Hadramî 87, 92
 Ebû İshak eş-Şîrâzî 474
 Ebû Mansûr el-Ezherî 310
 Ebû Mansûr Muhammed el-Herevî 39
 Ebû Muhammed Abdullah b. Berrî 46
 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî 38
 Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Enbârî 38
 Ebû Muhammed Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî 35
 Ebû Muhammed el-Yezîdî 158
 Ebû Mûsâ el-Hâmfîz 90
 Ebû Nasr Ahmed b. Yûsuf el-Menâzî 260
 Ebû Nûvâs 250, 281, 344, 345
 Ebû Ömer el-Cermî 44, 90, 160
 Ebû Saîd es-Sîrâfî 90, 103
 Ebû Süleyman Hâmid Muhammed el-Hattâbî 48
 Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme 35
 Ebû Temmâm 165, 250, 256, 266, 281, 313, 347
 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 35, 38, 50
 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Mûsennâ 31, 35, 37, 41, 44, 235
 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Mûsennâ 25
 Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ 86, 89
 Ebû Zeyd el-Ensârî 85, 158, 206
 Ebû Zeyd el-Kureşî 319, 326
 Ebû'l-Alâ el-Maarîrî 260
 Ebû'l-Atâhiye 345, 393, 394
 Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî 52
 Ebû'l-Esved ed-Düelî 83, 87, 92, 155, 156, 211
 Ebû'l-Fazl Ahmed b. Meydânî 51
 Ebû'l-Feth el-Mutarrizî 39
 Ebû'l-Hasan Ali el-Ernî 287
 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî 442
 Ebû'l-Hasan el-Mardînî 36
 Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş 85, 157
 Ebû'l-Hüseyn b. Kânî 25
 Ebû'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerkindî 450, 454, 462, 465, 487
 Ebû'l-Kâsım el-Âmidî 310
 Ebû'l-Kâsım el-Begavî 25
 Ebû'l-Kâsım el-Müeddîb 177
 Ebû'l-Kâsım eş-Şabbî 405
 Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî 42, 52
 Eddî Şîr 47
 edebî; ~ lehçe 28; ~ sanatlar 255
Edebü'l-hâtib 40, 41, 45, 48
 Eflâton 6, 79, 225, 280
Egânî 314, 325, 337, 353, 356
 Ehl-i sünnet kelâmı 442
 ehlü'l-örf 482
 el-Endelûsî 36, 42
 Emevîler 215, 311, 320, 329, 331, 333-336, 339, 341, 342, 344; ~ Devleti 96, 320, 331, 339; ~ dönemi 311
 Ernî 319, 345, 346, 353, 355
 Ernî b. Fazlullah 47, 70
 Ernî el-Hülî 217
Ersile 118, 121, 124, 126, 175, 191-196, 198
 Enbâr 345
 Enbârî 161, 163, 166-169, 181, 206, 208
 Endülûs 25, 42, 55, 162, 277, 278, 296, 297, 398, 399, 405, 406, 422, 423; ~ dönemi 311
 Esed 27, 97, 163

- Eskicizâde 196
Esrârü'l-belâğa 239, 261, 265-269, 274, 276, 302
 es-sumût 318
 Eş'arî 442, 443, 444, 446
 Eşheb b. Rumeyle 251
 Evsçe 33
 Eyyüboğulları 220
 Ezd 29
 Ezherî 54, 55, 56

 Fahreddin er-Râzî 273, 290, 291, 295, 296, 305, 435, 436, 438, 441, 443, 446, 447, 474
 Fahreddin Kabâve 173, 182, 183, 199, 207, 208, 213
el-Fâik fî garîbi'l-hadîs 38, 68
 Fârâbî 6, 7, 27-29, 34, 58, 61, 70, 225, 280
 Fars 254, 274, 278, 282, 291
 Farsça 28, 47, 59, 401, 418, 420
 fâsıla 364
 Fâtih Sultan Mehmed 8
 Fedvâ Tükân 405
 felsefe terminolojisi 290
 felsefî ve hikemî şiirler 344
 Ferezdak 88, 165, 206, 332, 334, 337, 338, 339
Ferîşteoğlu Lûgâtı 63
 Ferrâ 31, 37, 44, 45, 70, 159, 165, 176, 205
 Fettenî 193, 209
el-Fevâidü'l-gıyâsiyye 298
 el-Feyyûmî 58
 fıkıh usulcülere 221
 fiilin medlûlü 533, 534
 Filistin 405
 Fîrûzâbâdî 25, 31, 58, 59, 75
 Fuâd Efram el-Bustânî 60
 Fudâle b. Şerîk el-Esedî 324
 Fûck, Johann 48

 garîb ilmi 88
Garîbü'l-hadîs 38, 39
el-Garîbü'l-musannef 41, 42, 44, 60
 garîbü'l-Kur'an 30, 33-37, 40, 56
 Gassân Emirliği 318
 Gatafân 318
 gazel 323-325, 334-339, 341, 345-347, 353
 Gazzâlî 6, 7, 432, 446, 547
 Gımata 349
 Giresûnî 196
 Grek 25, 254, 340
 gusun 398
 Güneş, Kadir 63
 Güney Mehcer 405

 Habeşçe 28
 Habîb b. Evs et-Tâî 347
 habl 367
 habn 367
 Haccâc 87, 336, 339
 Hacı İbrâhim Efendi 197
 Hacıhasanzâde 190, 207
 Hacımüftüoğlu 179, 207, 217, 223, 226, 274, 296, 298, 303
 Haçlı savaşları 42
Hadâiku's-sihr 274, 279
 hadisle istişhat 163
 Hadramî 85, 87, 88, 95, 99, 157, 173, 175, 183, 184
 Hadramutça 33
 Hafâcî 34, 46, 54, 55, 71, 217, 257, 260, 282-284, 302-305
 Hâfız İbrâhim, Ahmed Muharrem 404
 Hafîf 364-366, 369, 386
 Haffner, A. 42
 hakiki müennes 142
 Halef el-Ahmer 52, 90
 Halep 182, 260
 Halîl b. Ahmed 32, 43, 53, 54-57, 60, 64, 65, 73, 85, 86, 88, 93-95, 97, 107, 108, 357, 359, 360, 372, 373, 393, 396, 406, 407, 421, 437
 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî 308
 Halîl el-Cerr 60, 62
 Halîl Havî 405
 Hammâd er-Râviye 313, 318
 hamriyyât 345
 Hanbeltzâde 198
 hânende 359

Hansâ 229
 harb 371
 harce 398
 harfin medlûlû 528, 532
 Haricîler 332, 334
 Harîrî 48, 266, 274, 293, 297
 Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî 335, 337
 Hâris b. Hillize el-Bekrî 316, 319
 Hârizmî 293
 Hârizmî 7
 Hârizmşâh Atsız 63
 harm 370, 371
 Hârûn Abdürrâzık 197
 Hârûnürreşîd 31, 345, 346
 Hasâis 437, 438, 441, 442, 444, 547
 Hasan b. Bîşr el-Âmidî 253, 255
 Hasan b. Sehl 395
 Hasan b. Vehb 223, 266
 Hasan Çelebi 298
 Hasan Zaza 31
 Hasan-ı Basrî 322
 Hasb 345
 Hassân b. Sâbit 229, 322, 330, 353
 Hâşimîler 166
 Hâşimoğulları 334
 haşv 358
 Hatîb el-İskâfî 41
 Hatîb eş-Şîrbînî 322
 Hâtimî 282, 284, 297
 Haupt 308
 el-Hayevân 238, 243, 244, 246, 302
 harez 369
 hazif 366, 367, 369, 370
 Hâzim el-Kartâcennî 282, 297
 hazl 368
 hazm 370
 Herevî 187, 193
 Herrâstî 179
 Hevâzin 29, 318
 Hezec 380, 381
 hıristiyan 335
 Hısnî 191
 Hicaz 163
 Hicazlılar 318
 hikmet 346, 347
 Himyerîce 33

Hindistan 5
 Hint 254, 340
 Hintçe 28
 Hintliler 80
 Hîfre Emirliği 318
 Hocazâde Ahmed Rüşdî 198
 Hocendî 185
 Horasan 47, 277, 278, 290
 Hubeyre b. Ebû Vehb 322
 Hucr 319
 hurûfû'l-mu'cem 24
 Hutay'e 333
 hüccetü'l-kırâât 170
 Hz. Hüseyn 338
 Hüseyn Hıfzı 198
 Hüseyn Nassâr 40
 Hüzeyl 27, 29, 42, 163

 Irak 404
 ıstılah teorisi 441, 445
 ızmar 367, 368

 İbn Abbas 33, 34, 50, 231, 322, 338, 444
 İbn Abdûn 349
 İbn Abdürabbih 318, 326, 350, 351, 353
 İbn Akıl 104
 İbn Ammâr 349
 İbn Cinnî 24, 28, 55, 64, 72, 90, 92, 94, 98, 99, 103, 104, 107, 109, 114, 120, 121, 155, 162, 166, 175, 176, 178, 207, 212, 213, 437, 438, 441-444, 547
 İbn Düreyd 34, 35, 38, 45, 46, 49, 54, 56, 57, 72, 328
 İbn Dürüsteveyh 161, 209
 İbn Ebû İshak el-Hadramî 157, 175
 İbn Ebû Nokta 401
 İbn Ebû'l-Hadîd 287
 İbn Ebû'l-İsba' 240, 255, 282, 283, 289, 303
 İbn Fâris 25, 49, 54, 57, 65, 70, 75, 112, 207, 215, 230, 303, 305
 İbn Fûrek 442

- İbn Haldûn 277-279, 303, 309, 310, 318, 325, 327, 354
İbn Hâleveyh 49, 162, 211
İbn Hamîde 180
İbn Hânî 349
İbn Hişâm en-Nahvî 104, 186, 209, 328
İbn İyyâz 184
İbn Kadim 90, 160
İbn Kemâl Başâ 46
İbn Kesîr 322, 354, 355
İbn Keysân 38, 177, 206
İbn Kudâme 217
İbn Kuteybe 29, 35, 38-41, 45, 48, 58, 313, 314, 316, 354, 356
İbn Kuzmân 399
İbn Mâlik 173, 183, 184, 211
İbn Manzûr 59
İbn Medâ el-Kurtubî 104
İbn Mu'tî 172, 212
İbn Münkız 283-285, 303
İbn Ömer 323
İbn Reşîk el-Kayrevânî 216, 255, 257, 296, 303, 308, 309, 312, 314, 318, 323, 326, 354, 356
İbn Rüşd 225
İbn Sa'dân 160, 211
İbn Sellâm 314, 325
İbn Sîde 41-44, 49, 54, 55, 59
İbn Sîna 225, 280, 281, 428, 432, 434, 476, 477, 548, 550
İbn Sinân 257, 260, 261, 282-286, 302, 303, 305
İbn Şukayr 90
İbn Şüheyd 349
İbn Tabâtabâ el-Alevî 256, 310
İbn Uşûr 120, 121, 173, 183, 207, 208, 213
İbn Yafş 182, 205
İbn Zeydûn 349
İbn Zühr el-İşbîlî 399
İbn Zümruk 350
İbnü'l-Amîd 281
İbnü'l-A'râbî 38, 41
İbnü'l-Ecdâbî 41
İbnü'l-Ekfânî 8
İbnü'l-Esrî 37, 39, 45, 72, 220, 255, 278, 280-288, 296, 303, 304
İbnü'l-Hacib 104, 114, 115, 119, 120, 173, 182, 193, 207, 208
İbnü'l-Hâim 36, 37
İbnü'l-Hayyât 90
İbnü'l-Kabîsî 181, 207
İbnü'l-Kattâ' es-Sikillî 180, 207
İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye 295
İbnü'l-Kûtiyye 44, 177, 207
İbnü'l-Mukaffa 216
İbnü'l-Mu'tez 217, 219, 249-255, 258, 259, 270, 279, 284, 285, 289, 304
İbnü'n-Nâzım 173, 184, 209, 283
İbnü'n-Nedîm 37, 314, 315, 354
İbnü's-Serrâc 30, 90
İbnü's-Sikkî 44, 48, 160, 208
İbnü'z-Zemlânî 287
İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî 404
İbrâhim b. Halîl el-Eğîrî 454, 467, 468, 474, 477, 487, 513
İbrâhim el-Yâzîcî 51, 404
İbrâhim Enis 48
İbrâhim en-Nazzâm 223
İbrâhim Nâcî 405
İbrânîce 308
İbşîhî 326, 354
İ'câzü'l-Kur'ân 220, 224, 240, 241, 261, 300
İ'câzü'l-Kur'ân 234, 235, 238, 239, 290, 299, 302
İcî 426-428, 448-454, 456-462, 464, 466, 467, 477, 485, 487, 502, 508-511, 518, 527-530, 533-536, 539, 540, 541, 543-545, 548, 550; ~Seyyid Şerîf çizgisi 461
icmâ 98, 99
İç Romantik Ekol 404
İliyyâ Ebû Mâzî 405
illet 368, 369, 373
ilmü'l-meâcim 26
İlyas Ferhat 405
İmâd el-İsfahânî 402
İmrân b. Huttân 334
İmrûülkays 165, 248, 312, 319
İngiliz Kerim Efendi 196, 208

- i'râbü'l-Kur'an 6
 frapharekeleri 84, 87
 İsa b. Ömer es-Sekafi 85, 86, 88, 93,
 157, 211
 İsamüddin el-İsferâyîni 450, 454, 462,
 465, 466, 470, 477, 487, 495, 507,
 519
 İsfahânî 36, 50, 71, 74, 76
 İshak b. Huneyn 225
 İshak b. İbrâhim 309, 354
 İslâm'ın başlangıç dönemi 311, 325, 331
 İslâmiyyûn 165
 İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî 39
 İsmâil Rusûhî Ankaravî 295, 299
 ism; ~i mâna / mastar 144; ~i mevsûl
 451, 456-459, 490, 506, 536, 539-
 543, 545; ~i zat 144
 İstanbul 357, 403, 421, 424
 el-İstidrâk 285
 istihsan 99
 istikrâ 91, 93
 istishap 99
 İşbîliye 349
 İşler, Emrullah 64
 iştikâk; ~i asgar 65; ~i ekber teorisi
 55; ~i evvel 65; ~i kebîr 55, 65;
 ~i sagîr 65
 İyârû's-şî'r 256, 257
 İzzeddin b. Abdüsselâm 282
 İzzî 115, 175, 183, 187, 188, 191, 192,
 194, 196, 198, 205, 211-213

 Jeffery, Arthur 47

 Kâ'b b. Malik 322
 Kâ'b b. Züheyr 327
 Kâbe 227, 318, 359
 kabz 367, 371
 Kâdî Ebû'l-Hasan el-Cürcânî 254, 256,
 257
 Kahire Arap Dil Kurumu 62
 Kahtanî kabileler 314
 Kal'atüazâz 260
 Kâlî 54, 55
 Kâmil 362, 363, 378-380, 397
 el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb 246, 249, 304
 kâmus 23, 25
 el-Kâmüsü'l-muht 25, 58, 59, 61, 73
 Kanar, Mehmet 63
 Kâne Kân 400
 Kanûnî Sultan Süleyman 298
 Karaarslan, Nasuhi Ünal 46
 Karâfî 435, 436, 548
 el-Karahisârî 63
 Karaman, Hayrettin 63
 Karamânî 190, 209
 karine; ~i mânia 457, 494, 499, 500;
 ~i muayyine 457, 459, 535
 Karmatî isyanları 32
 Karslı, İlyas 63
 Kasapzâde 193, 208
 Kâsım b. Ma'n el-Kûfî 40, 60
 Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî 38
 Kasîde-i Bürde 327
 kasm 371
 kasr 369, 402, 422
 kastî-zımnî 519
 kastîlik-zımnîlik 461
 Kaşgarlı Mahmud 54, 63, 72
 kat' 369
 Kâtip Çelebi 7, 9
 Kays 27, 97, 156, 163, 314, 320, 329,
 334, 335
 Kazvîni 215, 240, 274-277, 279, 280,
 282-284, 287-290, 292-294, 297,
 298, 303, 304, 433, 436, 454, 462,
 485, 495, 548
 keff 367, 368, 371
 Kehhâle 52
 Kelile ve Dimne 342
 Kemâleddin Mes'ûd eş-Sîrvânî 454
 Kemalpaşazâde 47, 72, 115, 181, 190,
 191, 204, 208, 211, 299
 kesî/keşf 370
 Keşfü'z-zunûn 7, 9
 keşşâf 23
 el-Keşşâf 221, 222, 269, 270, 274, 291,
 305, 462, 519, 520, 522, 547
 Kıptîce 34
 kıyas; ~ ve semâ' 91, 98; ~ yöntemi 94
 Kılânî 196, 198
 Kilisli Ahmed Rifat Bilge 198

- Kindî 165, 225
 Kisâfî 31, 34, 40, 48, 86, 89, 90, 98, 99, 158, 159, 166
el-Kitâb 54, 75, 83, 85-90, 95, 113, 159, 161, 171, 210
Kitâbü Feale ve e'ale 159
Kitâbü Garîbî'l-Kur'ân 34
Kitâbü'l-Arûz 359, 406-415, 422
Kitâbü'l-Ayn 43, 53, 59, 64, 88
Kitâbü'l-Ecnâs 253
Kitâbü'l-Haşerât 33
Kitâbü'l-Hayevân 42
Kitâbü'l-Hemz 157
Kitâbü'l-İştikâk 43, 49
Kitâbü'l-Mesâdir 159
Kitâbü'l-Vuhûş 42, 70
Kitâbü's-Sinâateyn 218, 221, 230, 239, 254, 257-259, 284, 302
Kitâbü't-Tasgîr 159
 Kôse Efendi 195
 Kudâme b. Ca'fer 216, 253-255, 258, 304, 308, 309, 354
 Kûfe 44, 161-163, 166, 209, 250; ~ ekolü 98, 101; ~ nahivcileri 341; ~liler 27, 115, 157-160, 163-169
 kufül 398
 Kûmâ 401
 kumûn 243
 Kur'an'ın i'câzı 223, 239, 241, 265, 271, 288
 Kur'ünneml 60
 Kureşî 319, 320, 326, 353, 356
 Kureys 97; ~ kabilesi 29; ~ lehçesi 28, 29
 kurrâ 97, 102
 Kuşadalı Ahmed Efendi 194
 Kutrub 45, 49
 Kuyucaklı Abdullah Efendi 194
 Kuzey Afrika 277, 278, 296
 Kuzey Mehcer 405
 Küleyboğulları 336
 küllî medlûl 527
 Kûmeyt b. Zeyd el-Esedî 334
 Kûseyyir 337
 lafız; ~-mâna ilişkisi 439, 449, 461, 463; medlûlû cüz'î olan ~lar 456, 534; menkul ~ 486; müfret ~lar 456, 474, 480, 534; mürekkep ~lar 473; müsterek ~ 486, 507
 lahn 29
 Lâîf 191
 Lâmiyye 351
 Landberg 308
 Lane, Edward William 61
 Lârî / Nushfî 192
 lâzime 398
 Lebîd b. Rebîa 165, 319, 362, 363, 423
 lengüistik araçlar 5
 lexicography 26
 lexicology 26
Lisânü'l-Arab 59
 Lisânüddin b. Hatîb 350
 Lofcalı Ali Cevâd 198
 luga; asâletü'l-~ 31; aslû'l-~ 441, 448; ilmû'l-~ 6; vaz'u'l-luga 480; vâ-zu'l-~ 479, 481, 489
 Luvis Ma'lûf el-Yesûf 62
 Luvis Şeyho 197, 347
 Lübnan 404, 405
 Maarretünnu'mân 260
 Maarîfî 347
 mahkûm aleyh 458, 520-524, 526, 528, 529
 mahkûm bih 458, 520, 528, 529
 Mahmûd b. Nasr 260
 Mahmûd Sâmî el-Bârûdî 404
 mahsûsât 530
 Mahzûmoğulları 336
el-Makâmât 267, 274, 293, 297
 el-Makrîzî 36
Maksûd 121, 175, 192, 195, 196, 198, 202
 Maksudoglu, Mehmet 199
 Mâlik 39, 41, 42
 Ma'mûrî 180
 Manastırlı Mehmed Rifat 296, 300
 Mansûr 310, 344
 Mardînfî 37
 Ma'rûf er-Rusâfî 404
 Maştûr 372
 matla' 398

- Mâverâünnehir 277, 278, 290
 Mâzin el-Mübârek 218, 230, 238, 272
 Mâzinî 121, 157, 160, 161, 174, 176
 meânî 8, 37, 60, 217, 221, 222, 226,
 255, 264, 268-271, 274, 276-278,
 284, 286, 294, 295, 299, 300
 meâni'l-Kur'an 37
 Meâni'l-Kur'an 37, 70
 meâni'n-navh 294
 Mecâmiu'l-edeb 296, 300
 Meczû' 372
 Medîd 374, 375, 396
 Medine 68, 156, 199, 201, 229, 360
 Meşâihu'l-ulûm 7
 Mehdî 344, 346
 Mehmed Ali Paşa 403
 Mehmed Şah Fenârî 188, 205
 Mehmed Vankulu 63
 Mehmed Zihni Efendi 121, 197, 209,
 213
 mekâyis 92
 Mekke 324, 328, 335, 336
 Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî 35
 Mekkûdî 187, 212
 meleke 120, 216, 290, 300
 Melikû'n-nuhât 180
 Me'mûn 89
 Menhûk 372
 Merâh 175, 183, 185, 190, 202, 208
 Mervânîler 334
 Merzûbânî 229, 255, 304
 mesel 346
 el-Meseli's-sâir 280-287, 296, 303
 mesnevi 343
 Mestçizâde 461, 495, 496, 498, 499,
 519, 548
 Meşârika / Doğu ekolü 224, 277, 278,
 290
 Meşşâf felsefe 431
 el-Metâlibü'l-ilâhiyye 8, 464, 466, 467,
 475
 Metnün fi'l-vaz' 426, 454, 468-471, 473-
 475, 477, 478-481, 487, 488, 494,
 504, 505, 509, 515-517, 547, 550
 Mettâ b. Yûnus 225
 Mevâliyyâ 403
 Mevlâna Abdürrahîm 428, 429, 431,
 455, 467, 470, 471, 492, 493, 497,
 508, 513, 515, 517-519, 521, 523,
 525, 548
 mevzû' leh 452, 453, 455, 456, 460,
 461, 463, 467, 468, 473, 474, 477,
 480, 486, 488, 491, 501-505, 508,
 509, 511-516, 518, 519, 525
 Meydânî 50, 73, 180, 211
 Meymûn el-Akran 84, 156
 Meyyâfârikîn 260
 Mısır 25, 28, 50, 58, 162, 174, 196-198,
 205, 210, 275, 277, 278, 280-283,
 289, 298
 el-Miftâh fi's-sarf 179,
 Miftâhu'l-ulûm 48, 74, 182, 205, 222,
 240, 274-276, 283, 291, 294, 295,
 298, 304, 433, 436, 437, 481, 485,
 495, 496, 549
 Miftâhu's-saâde 9
 Miftâhü'l-belâga 295, 299
 Mîhâil Nuayme 405
 Miknâsî 191
 Mîmiyye Kasidesi 329
 Minhâcü'l-bûlegâ 297, 304
 Mirdâsî 260
 mîzân-ı sarfî 122
 Mîzânü'l-belâga 296
 Mîzânü'l-edeb 295, 299
 Moğollar 339
 Molla Fenârî 188, 204
 Molla Lutfî 8, 454, 464, 466, 475, 549,
 551
 muallaka 312, 316, 318
 Muallim Nâci 50, 73, 299
 Muâviye 329, 333, 334, 336
 Muâz el-Herrâ 158, 159
 mu'cem 23-26, 32, 46, 69
 mu'cemiyât 26
 el-Mu'cem fi bakâyâ (bakıyyeti)'l-eşyâ 25
 Mu'cemü mekâyisi'l-luga 25, 57
 Mudarî kabileler 314
 Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî 50,
 407
 el-Mufaddaliyyât 314
 muhadram 165, 326, 327

- Muhammed Abdülhâlik Udayme 171, 175, 199
 Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât 223
 Muhammed b. Abdüssellâm el-Huşenî el-Kurtubî 38
 Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî 297
 Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî 52
 Muhammed ed-Desûkî 454, 465, 537, 549, 551
 Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî 37, 58
 Muhammed Es'ad en-Nâdirî 174
 Muhammed b. Habîb 38
 Muhammed Hasan İsmâil 405
 Muhammed el-Hemşerî 405
 Muhammed b. Menkelt 42
 Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd 185, 199, 206, 210, 213
 Muhammed en-Nihâlî el-Halebî 47
 Muhammed b. Osman el-Ca'd 35
 Muhammed Rahmî el-Eğînî 487
 Muhammed et-Tantâvî 155, 199
 Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî 35
 Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî 90
 Muhammed b. Yahyâ es-Sülî 253
 Muhassas 41-44, 61
 muhassinât 294, 295
 muhdes 250, 253, 259, 261
 el-Muhtasar 183, 291, 298
 Muhtasar fi'n-nahv 90
 Muhtasarü'l-Müntehâ 518
 Muizzî 184
 Mukâtil b. Süleyman 322, 354
 Muktedab 388, 389
 el-Muktedab 103, 108
 Mukteftî-Billâh 254
 Hz. Mûsâ 443
 Mûsâ el-Hâdî 394
 Mustafa Cemîl 198
 Mustafa Emîn 296
 Mustafa el-Galâyîfî 174, 208
 Mustafa Remzî 47
 Mutarrîzî 293
 mutasarrîf fiiller 116, 122
 el-Mutavvel 291, 298, 433, 438, 462, 485, 495, 497, 549
 Mutçalı, Serdar 63
 Mu'temid b. Abbâd 349
 Mu'tezile 94
 Mu'tezilî 89; ~ kelâmcılar 223
 Muttarid 397
 el-Muvatta 39
 muvâzaa 434, 476
 Muzârî 388, 397
 Müberred 38, 89, 90, 96, 103, 107, 108, 160, 161, 166, 171, 177, 205, 246-250, 253, 254, 304
 el-Mücerred 60
 mücerret istimal 538
 Müctes 389, 396
 el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an 36, 76
 Mühelhil 312
 mühmel 53, 54
 Mümted 396
 Münîr el-Ba'lebekkî 62
 Münserid 397
 Münserih 385, 386
 Mürşidî 193, 196
 Müslim b. Velîd 250, 251, 281
 müstakil bi'l-mefhûmiyye 458, 533
 müsta'mel 53
 Müsta'sım 339
 Müstatîl 396
 Müşâciogulları 338
 müşkilü'l-Kur'an 33, 37
 müteahhir 454, 462, 477, 503, 506
 Mütedârek 391, 392
 mütekaddim 454, 461, 503, 506, 508, 510, 511, 528
 Mütekârib 389, 390, 391
 Mütelemmis 230
 mütemekkin isimler 116, 122
 Mütenebbî 256, 257, 281, 347
 Mütercim Âsım Efendi 59
 Mütevâfir 397
 Mütteid 396
 müvelled; ~ şairler 165, 347; ~lerin şairleri 163
 müvellet 30, 31, 46, 58
 Müveşşah 325, 343, 354, 398

- el-müzehhebât 318
el-Müzenfî 319
- Nabatîce 33
Nâbiga el-Ca'dî 326, 329
Nâbiga ez-Zübyânî 229, 320
Nadr b. Şümeyl 35, 41, 60
Nâfi' b. Ezrak 33
nahiv usulü ilmi 91
naks 368, 371
Nallino, Carlo 312, 326
Napolyon 393, 403
Nasr b. Âsım 84, 87, 156
nazım kuralları 255
Nazmü'l-Kur'ân 224, 238
Necde b. Uveymir 33
Necid 163, 338
Necran 329
Nehcü'l-belâga 287
Nehhâs 319, 320
Neo-Klasik Ekol 404
Nestb Arıza 405
Niftâveyh 35, 161
en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser 39, 72
Nihâyetü'l-İcâz 273, 274, 288, 291, 293, 296
Nizâmeddin el-Hârizmî 182
Nuhbe-i Vehbî 63
Nukrekâr 115, 120, 187, 209, 210
Nüveyrî 189, 290
Nüzhetü'l-kulûb fî garîbî'l-Kur'ân 35
- ontolojik ilişki 431
Osmanlı; ~ Devleti 8; ~ ulema sınıfı 8
- H. Ömer 232, 325, 333
Özay, İbrahim 64
özellik-genellik 452, 461, 465, 503, 513
- Panini 80
Pers 340
Platonik ideler 440
Poetika 225
- Rabat 314
er-Râbitatü'l-kalemiyye 405
- Radî el-Esterâbâdî 454, 523
Radûyânî 279
Râgıb el-İsfahânî 35, 36, 37, 39, 75
Râiyye 351
Râzî Ahmed b. Hamdân 51
Rebfa 29, 312, 314, 319, 320, 335-337, 353, 355
Recâizâde Mahmud Ekrem 300
Recez 372, 381, 382
er-Red ale'n-nühât 105, 107
Remel 382, 383
Reşîd Selîm el-Hürî 405
Reşîdüddin Vatrât 274, 279, 293
Retorika 225
Rezin el-Arûzî 395
Risâle fî'l-ulûmî's-şer'iyye ve'l-Arabîyye 8
er-Risâletü'l-vaz'iyye 426, 427, 449, 451, 453, 457-467, 508, 527-530, 533-535, 539, 540, 543-545, 548, 550
Riyâşt 27, 160
Romalılar 318
Romantik Ekol 404, 405
Rûht el-Balebekkî 62
er-Rukyyât 334, 335
Rummânî 49, 74, 90, 108, 178, 210, 216, 274
- Sabî 281
Sa'd b. Bekir 29
sadr 357, 358
Sâgânî 25, 45, 59, 182, 206
Sâhib b. Abbâd 55
Sahîfetü Ali b. Ebî Talha 34
Sahîfetü'l-belâga 223
Saîd el-Efgânî 227
Saîd eş-Şertûnî 62
Salâh Abdüssabûr 405
Sa'leb 35, 38, 160, 161, 166, 206, 250, 253, 254
salm 369
Sanskritçe 80
Sarâyî 197
Sarî, Mevlût 63
Saymerî 171, 435-438
Seâlibî 41, 44, 51
sebeb 359, 364

- Sekkâkî 74, 181, 182, 184, 204, 206,
222, 224, 240, 255, 264, 272,
274-276, 279, 283, 284, 290,
291, 293-295, 298-300, 304, 433,
436-438, 481, 484, 485, 495,
496, 549
- Selâhaddin el-Hevârî 62
- Selâme Mûsâ 308
- Selçuklu 8, 9
- selîka 86
- Selm el-Hâsir 393, 394
- Selmâ el-Hadrâ 405
- semâ 26, 27, 28, 32, 76, 163, 165
- semâî (mecazî) müennes 142
- Semânînf 179
- Semerikandî 450, 452, 453, 459, 465,
474, 507, 529, 534, 536-545, 547,
549, 551
- Sertî 384, 385
- Seyyid Nevfel 246
- Seyyid Şerîf 52, 60, 426, 450, 454, 458,
461, 462, 466, 467, 470, 472, 487,
495-500, 507, 518, 519, 522, 524-
526, 530, 532-534, 547
- Sihâh 57-59, 63, 67, 75, 76
- sînâatü'l-mu'cem 26
- Sirrû'l-fesâha 257, 260, 282-285, 303
- Sıbeveyhi 54, 55, 75, 85-90, 94-96, 98,
101, 103, 113, 141, 158, 159, 161,
166, 170, 171, 178, 199, 210, 225,
241, 242, 437
- Sicistânî 35, 36, 45, 56
- sîga/vezin 514
- Sîgnâkî 185, 212
- Silsile 402
- Sirâfî 113, 162, 178, 210
- Sobucalı Mehmed Efendi 194, 195
- sözlük bilimi 26
- sözün (kelâm) nefsi ve lafzî şeklindeki
ikili taksimi 447
- Subha-i Sıbyân 63
- Sudan 405
- Sultan Ebû Abdullah Muhammed 42
- Suveyd b. Ebû Kâhil 230
- Sûbkî 222, 281, 289, 294, 304
- Süleyman Sırrı Efendi 196, 197
- Sünbülzâde Mehmed Vehbi Efendi 63
- Sürûrî 191, 206
- Süryânî 80, 340; ~ grameri 80; ~ce 28,
34
- Süyûtî 27-29, 32-35, 39, 47, 48, 75,
122, 174, 181, 189, 210, 430, 441-
444, 446, 473, 474, 549
- Şâfi' b. Abdümenâf 322
- Şâfir 34
- şahsî - nev'î 487
- şahsîlik-nev'îlik 461, 477, 478
- Şam 28, 156, 162, 275, 277, 278, 280-
283, 287, 289, 298
- Şatıbrî 351
- Şayib 310, 355
- şâz kıraatler 163
- Şeffîk el-Ma'lûf 405
- Şehâbeddin Mahmûd b. Selmân el-Ha-
lebrî 290
- şekl 368
- Şelevbîrî 172, 210
- Şemseddin Niksârî 187
- Şertûnî 62
- şetr 371
- Şevkî Dayf 245, 268, 312, 314, 327
- Şeybânî 56
- Şîa 332, 341
- eş-Şîfâ 281
- Şîîler 334
- şîir mecmuaları 27
- Şinkitî 320, 355
- Şuûbiyye 341
- Şûkrî Faysal 323
- ta'lîl 95, 96
- Ta'lim-i Edebiyyât 300
- Tâcû'l-arûs 59
- Tagytirû'l-Miftâh 299
- Tagliboğulları 335
- Tâhâ Hüseyin 217, 308, 310, 354
- Tâhâ İbrâhîm 230
- Tâhirülmevlevî 300
- Tahtâvî 25
- Taklîb 53, 65

- Tam 372-374, 376, 377, 380, 382-385, 388, 389
 Tarafe b. Abd 230, 319, 320
 Târik b. Ziyâd 348
 tarih düşürme sanatı 300
 Taşköprizâde 9, 112, 120, 175, 176, 179, 189, 190, 211, 298, 299, 467, 549
 Tatarlar 291
 Tavil 373, 374, 396
 Tay 27, 163
 tayy 367, 368
 Tebrîzî 320, 328
 tecvit 6
 tedvin asrı 29, 30
 tefile 357-359, 363-365, 369, 370, 372-374, 376, 384-386, 388, 389, 395-397, 400, 401
 Teftâzânî 115, 187, 192, 198, 210, 211, 213, 217, 291, 295, 298, 299, 426, 432, 433, 454, 461, 462, 466, 467, 485, 487, 495-500, 506, 511, 519, 520-526, 549
 Tehânevî 51
 Telhîs 485, 513, 549
 telhis ve şerhler dönemi 272
 Telhîsü'l-Miftâh 436, 438, 462, 485, 495, 548
 et-Telvîh 462, 495-497, 549
 Temîm 27, 29, 57, 97, 156, 157, 163, 314, 318, 338
 Temmâm b. Gâlib 55
 Tenûhî 55, 277
 Tercümânü'l-belâga 279
 terfil 368
 tesbîğ 369
 teselsül 445
 tesis dönemi 86
 teşahhus 457, 459, 488, 534, 535, 540, 541
 teş'îs 370
 tevakkuf 446, 447, 448
 tevcthül-kırâât 170
 tevkîf 442, 443, 446, 479
 tevlit asrı 30
 Tevvezî 160
 tezyîl/fizâle 368
 Thrax 80
 et-Tırâz 222, 240, 270, 295, 296, 305
 Tınnmâh b. Hakîm 334
 Tihâme 163
 Topaloğlu, Bekir 63
 Torrey, Charles Cutler 47
 Tuhfe-i Âsım 63, 75
 Tuhfetü'l-erib 36
 Tunus 405, 422
 Tuval 160
 Türk 8, 9, 54, 63, 67, 70, 175, 212, 282, 291
 Türkistan 298
 el-Ubab 25
 ucme 23, 28, 29
 Ukâz panayırı 228
 Ukberrî 166, 172, 181, 205, 211
 Uman 227, 360
 el-Umde 179, 216, 223, 257, 259, 260, 282, 284, 296, 303
 Unkûdû'z-zevâhir fi's-sarf 428, 429, 463-465, 467, 469, 470, 495, 519, 523, 546
 el-Usbetü'l-Endelüsiyye 405
 Uzeyzî 35, 36, 56
 Ümeyye b. Ebû's-Salt 322
 Ümeyyeoğulları 334
 Üsâme b. Münkız 282, 288
 vaaz 346
 Vâdiâş 349
 Vâfir 377, 378
 vakf 370
 vaks 367
 Vakfî el-Belensî 350
 vaz'; ~ın kategorileri (aksâmü'l--) 478; aletü'l-- 452, 480, 488, 501-505, 508-510, 512, 516; dört ~ düzeyi 461; genel --genel mevzû' leh 504; genel --özel mevzû' leh 505; genel --özel mevzû' leh 513; ıstılaht ~ 482; ilmü'l-- 426; lugavî ~ 481, 482; nev'î ~ 488, 493, 496; örfî ~

- 482; özel ~-genel mevzû' leh 512;
 özel ~-özel mevzû' leh 503; şahsî
 ~ 490, 491, 497, 503, 507, 513;
 şer'î ~ 479, 481, 485; el-~u'l-ibtî-
 dâr 486
- Veda; ~ ezgileri 80; ~ metinleri 80
- Vehb ailesi 220
- Veled Çelebi 257
- Velîd b. Mugîre 231, 336, 353
- veted 364-366, 368, 369
- Vildân Faik 198
- el-vücûdü'l-lafzî 428
- Wehr, Hans 62
- Weiss, Bernard 467
- Yahyâ b. Hamza 221, 270, 289, 296,
 305
- Yahyâ b. Münecim 394
- Yahyâ b. Ya'mer 84, 87, 156
- Ya'kûb b. İshak el-Kindî 51
- Yâkût el-Hamevî 52
- Yavuz Sultan Selim 298
- Yemâme 338
- Yemen 221, 230, 289, 405
- Yemenliler 318
- yeni tarz şiir 250
- Yezdî 185
- Yezîd 333, 336
- Yunan felsefe gelenegi 6
- Yunanca 51, 71, 254
- Yunanistan 5
- Yunanlılar 80
- Yûnus b. Habîb 40, 85, 87, 88, 102, 157
- Yûnus Nûnî 197
- Yûsuf Beşîr 405
- Yûsufel-Hâl 405
- Yûsuf Fâris Eftimus 197
- Zafîrî 193
- Zâhiriyye 104
- zâtî arazlar 478
- Zebîdî 59
- Zeccâc 45, 76, 90, 161
- Zeccâcî 90, 91, 96
- Zecel 399
- zecel 400, 406
- Zemahşerî 38, 39, 51, 57, 63, 76, 164-
 166, 171, 221, 222, 269-272, 274,
 279, 290, 291, 305, 462, 520, 528,
 547, 550
- Zemelkânî 283, 287, 288
- Zencânî 114, 115, 183, 184, 193, 198,
 212
- Zevzenî 316, 318-320, 355
- Zeyd b. Ali 34
- Zeynelâbidîn 338
- Zeynüddin el-İrâkî 36
- Zihaf 366
- Ziriklî 52
- Zübeydî 55
- Zübeyroğulları 336
- Züheyr b. Ebû Sülma 318, 319, 355
- züht 342, 345, 346, 347

İLMİ ARAŞTIRMALAR DİZİSİ

1. Azmi Özcan, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 1992
2. Şaban Sitembolukbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, 1995
3. İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Somürgecilği*, 1995
4. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daralıtıcı Yorum)*, 1996; (2. bs.) 2011
5. İslâm Gelenek ve Yenileşme, 1996
6. İslâm ve Modernleşme, 1997
7. Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 1997
8. İlyas Üzümlü, *Günümüz Alelveliği*, 1997
9. Hilal Görgün, *Die politische Rolle der Azhar in der Sadat- Ära (1970-1981)*, 1998
10. Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, 1998
11. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*, 1998; (göz. geç. 2. bs.) 2008
12. *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*, 1998
13. Talip Kuçukcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 2000
14. Adnan Aslan, *Tann'nın Varlığına Dair Argümanlar*, 2006
15. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, 2006
16. Vildan Serdaroglu, *Sosyal Hayat Işığında Zâat Divanı*, 2006
17. *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, 2007
18. *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. A. Akyıldız, Ş. T. Buzpinar, M. Sinanoğlu, 2007
19. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, ed. Ali Köse, Talip Kuçukcan, 2008
20. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi*, 2008
21. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 2008; (göz. geç. 4. bs.) 2012
22. Nebi Mehdiye, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tann İnancının Rasyonelliği*, 2008; (göz. geç. 2. bs.) 2014
23. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 2008; (göz. geç. 2. bs.) 2014
24. Mehmet Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, 2009
25. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, 2009
26. Cemil Hakyemez, *Şi'a'da Gaybet İnancı ve Gaib On İktinci İmam*, 2009
27. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2009
28. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 2009
29. Yavuz Kolaş, *Fethu'l-Bâri ve Umûdû'l-Karr'nın Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 2009
30. Metin Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmîyet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 2009
31. Abdullah Durmuş, *Fıkıhî Açardan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 2009; (göz. geç. 2. bs.) 2014
32. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik 1250-1517*, 2009
33. *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, ed. Seyfi Kenan, 2010
34. Harun Ögümüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, 2010
35. Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleceksel Eho'l Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2010
36. Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, 2010
37. *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması*, ed. Cengiz Kallek, 2010
38. *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi*, ed. Seyfi Kenan, 2010
39. Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 2010
40. *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/ North African Studies – A Tribute to Rifâ'at Abou-El-Haj*, ed. Donald Quataert, Baki Tezcan, 2010
41. *Kadı Sicillerinde İstanbul*, haz. Mehmet Akif Aydın, 2010; (gen. 2. bs.) 2011.
42. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi - Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar-*, 2010
43. Şeyda Öztürk, *Şem'i Efendi ve Mesnevi Şerhi*, 2011
44. Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din Sovyetler'den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*, 2011
45. Elnur Azızoğlu, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 2011
46. Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, 2011
47. O. Şener Koloğlu, *Cübbâtül in Kelâm Sistemi*, 2011
48. Davut İltis, *Fıkıh Usulünde Mükemmeliyetin Yönteminin Dâldet Analizi*, 2011
49. Anar Galarov, *Nastrüddin Tâst'ın Ahlak Felsefesi*, 2011
50. Halil İnalıc, *Osmanlı İdare ve İktisadi Tarih*, 2011
51. Vildan Serdaroglu Coşkun, *"Sergüzeştüm Güzel Hikâyetidür" Zâttî'nin Sergüzeştine*, 2011; (göz. geç. 2. bs.) 2013
52. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahrüddin Râzî Mektebi*, 2011; (göz. geç. 2. bs.) 2014
53. Semih Ceyhan, *Üç Pirin Mürsidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halveti ve Telhâfât-ı Sübhânîyye*, 2011
54. Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmiyyeler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarih*, 2011
55. Agil Şirinov, *Nastrüddin-i Tâst'de Varlık ve Ulahiyyet*, 2011
56. Mehmet Dağ, *Geleceksel Kuraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2011
57. Mehmet Eren, *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 2012
58. Hacer Sibel Unalan, *Anadolu'daki Türk Kütüphaneleri*, 2012
59. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantık Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-*, 2012
60. Adalet Çakır, *Abdülkadir-i Geylânî ve Kadiriyye*, 2 cilt, 2012
61. Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I (Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157))*, 2013
62. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), 2013; (göz. geç. 2. bs.) 2014
63. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tensidi*, 2013
64. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker- Osman Demir), 2013
65. *İSAM Konuşmaları: İslâm Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe- Kelâm – İSAM Papers: Ottoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam* (ed. Seyfi Kenan), 2013
66. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (ed. Tunçay Başoğlu), 2014
67. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme-*, 2014
68. *Türkiye'de Tarihî ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), 2015
69. Semih Ceyhan, *Üç Pirin Mürsidi Halvetiyye, Ramazânîyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi*, 2015
70. Eldar Hasanov, *Nah Kanunları ve Nahdık*, 2015

Müslümanların temel kitabı olan Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları temelde dil düzeyinde gerçekleştiği için, ayrıca Kur'an'ın her şeyden önce bir dil ve edebiyat mucizesi olduğuna inanılması dolayısıyla İslâm medeniyetinde dil çalışmalarına ayrı bir önem verilmiştir. Erken tarihlerden itibaren müslüman milletler de din ortak paydasından hareketle Arapça dil ve edebiyat çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuşlardır. İlimlerin tedvin ve tasnifi ile birlikte dil ve edebiyat ilimleri ana hatları ile gramer, belâgat, şiir çevresinde toplanmıştır.

İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri, ilgili ilimlerden lugat, sarf, nahiv, belâgat, şiir, aruz ve klasik dönemlerin dil felsefesi olarak niteleyebileceğimiz vaz' ilmi alanlarında, sahanın uzmanlarınca telif edilmiş, tanıtıcı, tarihsel süreci ve alanın problemlerini ele alan makalelerden müteşekkildir.

