



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**EL-ENBÂRÎ'NİN MU'ALLAKÂT ŞERHİNE BASRA VE
KÛFE DİL EKOLLERİNİN YANSIMASI**

(DOKTORA TEZİ)

Seyfettin HARUNİ

BURSA – 2018



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**EL-ENBÂRÎ'NİN MU'ALLAKÂT ŞERHİNE BASRA VE KÛFE DİL
EKOLLERİNİN YANSIMASI**

(DOKTORA TEZİ)

Seyfettin HARUNİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. İsmail GÜLER

BURSA – 2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

.....*Temel İslam Bilimleri*..... Anabilim/Anasanat Dalı,
.....*Arap Dili ve Belagati*..... Bilim Dalı'nda *711023009* numaralı
.....*Seyfettin*..... *HARUNI*'nin hazırladığı
“*el-Enbaci'nin Muallakât Şehine Basra ve Küfe Dil Ekellerinin Yansıması*.....”
konulu*Doktora Tezi*..... (Yüksek ~~Lisans/Doktora/Sanatta~~ ~~Yeterlik~~
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, *11/05/2018* günü *14.00* - *17.00* saatleri
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
.....*başarılı*..... (başarılı/başarısız) olduğuna*oybirliği*.....
(oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Prof. Dr. İsmail GÜLER
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Asım YEDİYILDIZ
Uludağ Üniversitesi



Doç. Dr. Hasan TAŞDELEN
Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Dursun HAZER
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Yakup CİVELEK
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



11/05/2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 03/04./2018

Tez Başlığı / Konusu: EL-ENBÂRÎ'NİN MU'ALLAKÂT ŞERHİNE BASRA VE KÛFE DİL EKOLLERİNİN YANSIMASI


Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 143 sayfalık kısmına ilişkin, 03/04/2018 tarihinde şahsım tarafından *turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 17'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

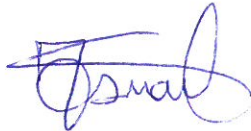
Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
03.04.2018


Adı Soyadı: Seyfettin HARUNİ
Öğrenci No: 711023009
Anabilim Dalı: Arap Dili ve Belagatı
Programı: Doktora
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. İsmail GÜLER



* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “el-Enbârî'nin Mu'allakât Şerhine Basra ve Kûfe Dil Ekollerinin Yansıması” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

03.04.2018



AdıSoyadı: Seyfettin HARUNİ

Öğrenci No: 711023009

Anabilim Dalı: Arap Dili ve Belagatı

Programı: Doktora

Statüsü: YüksekLisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Seyfettin HARUNİ
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim dalı : Arap Dili ve Belagatı
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xii+ 188
Mezuniyet Tarihi : / / 2018
Tez Danışmanı : Prof. Dr. İsmail GÜLER

EL-ENBÂRÎ’NİN MU’ALLAKÂT ŞERHİNE BASRA VE KÛFE DİL EKOLLERİNİN YANSIMASI

İslâmî fetihlerle birlikte Arap rduları çok geniş sınırlara sahip olan bir imparatorluğun üzerinde egemen oldu. Fethedilen birçok çok yerde Arapça konuşanlar azınlıktaydı. Gayri Müslimler veya yeni Müslüman olmuş insanların çoğu, Arapça’yı eğitimin gerektirdiği kurallara uymadan öğrendi. Bu dönemlerde Arap dili orijinalliğini korumakta oldukça zorlanmış ve dilde lahn (dil hataları) zuhûr etmeye başlamıştır.

Günlük konuşmaları aşır Kur’ân’ın yanlış okunmasına kadar giden bu dil bozulmaları (el-lahn), özellikle Arap dili gramerinin tespitini gerektirmiştir. Bu ihtiyaca yönelik dil çalışmaları önce Basra’da, yaklaşık bir asır sonra da ona paralel olarak Kûfe’de başlamıştır. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmalarının farklı usûl ve prensipleri, meseleleri kendilerine mahsus bir düşünceyle ele alış ve inceleyiş tarzları olan iki filoloji ekolün doğmasına yol açmıştır. Dil ekolleri arasındaki *hilaf* meselesi tarih boyunca eserlerde konu edinmiştir. Unutulmamalıdır ki Arap dil bilimi tarihi içerisinde zaman zaman aynı ekolün mensupları arasında zuhûr eden ihtilâf iki farklı ekolün mensupları arasındaki ihtilâftan daha şiddetli boyutlarda olabiliyordu. Bu yönüyle hilâf meselesinin mukayeseli olarak ilmî ve fikrî çerçeve içerisinde incelenmesi önem arz etmektedir.

Üç asır kadar devam eden Arap dili gramerinin tespiti sırasında, Kur’ân’dan sonra başvurulmuş en önemli kaynaklardan bir tanesi şüphesiz şiirdi. Eski Arap şiiri denilince de akla ilk gelen, eşsiz güzelliklerinden ötürü İslâm öncesi devirde Kâbe’nin duvarlarına asılmış olduğu diye anlatılan, bizim de bu çalışmada Kûfe ekolü imamı el-Enbârî’nin şerhini inceleyeceğimiz *mu’allaka* şiirleridir.

Anahtar sözcükler: el-Enbârî, Nahiv, Sarf, Mu’allaka, Basra ve Kûfe Dil Ekolleri

ABSTRACT

Name and Surname : Seyfettin HARUNI
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Arabic Language and Literature
Degree Awardeed : Ph. D.
Page Number : xii+ 188
Degree Date :/..../2018
Supervisor : Prof. Dr. Ismail GULER

REFLECTION OF BASRA AND KÛFA SCHOOLS IN AL-ANBÂRÎ'S COMMENTARY ON MU'ALLAQÂT POEMS

Along with the Islamic conquests, Arab armies became dominant over an empire with very wide margins. Many conquered Arabic-speaking people were in a minority. Many non-Muslims or new Muslims learned Arabic without complying the grammatical rules. During this period, it became very difficult to maintain the authenticity of the language and lahn (language mistakes) began to appear.

The language distortion (el-lahn) in everyday conversations exceeded to that extent that led to misreading the Quran, and that is why it is required to determine Arabic language grammar in particular. Necessary language studies were first initiated in Basra and parallelly, after about a century later, they started in Kufa. These two scopes, who had different principles and methods of language and literature studies, led to the birth of two philological schools. These schools had distinctive methodology and research approach. However, in the history of Arabic language studies, the conflicts that occasionally occurred among the members of the same school, could have been more severe than the conflicts between the members of two different schools. In this respect, it is important to examine the contravention between the schools directions from both intellectual and political frames.

During the discernment of Arabic grammar, which lasted for three centuries, poetry was undoubtedly one of the most important referenced sources, after the Quran. When mentioning Arabic classical poetry, muallaka is the first association, which because of its unique beauty was hanged on the walls of Kaba, in that time. In this study we will examine the commentary of al-Anbarri, the imam of Kufa school.

Keywords: al-Anbârî, Nahv, Sarf, Basra, Kûfa, Mu'allaqa, Grammar School

KISALTMALAR LİSTESİ

Kısaltmalar	Bibliyografik Bilgiler
a.g.e	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.t.	Adı Geçen Tez
Ay.	Aynı Yer
b.	Baskı
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt.
Çev.	Çeviri / Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
h.	Hicrî
İ.F.D.	İlahiyat Fakültesi Dergisi
m.	Milâdî
Mad.	Maddesi
ö.	Vefat
S.	Sayı
s. / ss.	Sayfa / Sayfalar
S.B.E.	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Şrh.	Şerh / Şerheden

Thk.	Tahkik / Tahkik eden
Trc.	Tercüme / Tercüme eden
ts.	Tarihsiz (Basım tarihi yok)
Tsh.	Tashih
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri / Ve devamı
vs.	Vesaire
y.y.	Yayın (Basım) yeri yok

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	4
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM, KAPSAM VE SINIRLARI	7

I. BÖLÜM

MU'ALLAKA ŞİİRLERİ VE İLK NAHİV EKOLLERİ

1. MU'ALLAKA ŞİİRLERİ	9
1.1. İslâm Öncesi Arap Şiirinin Başlangıcı.....	9
1.2. İslâm Öncesi Devirde Şiir ve Şairin Önemi.....	13
1.3. İslâm Öncesi Devrin En Güzel Şiir Örnekleri: Mu'allakât.....	16
1.3.1. Mu'allaka Kelimesinin Menşei ve Mu'allakât'a Verilen Diğer İsimler... ..	17
1.3.2. Mu'allakât'ın Şekli ve İhtiva Ettiği Konular	20
1.3.3. Mu'allakât'ın Sayısı ve Şairleri	21
1.3.4. Mu'allakât'ın Şerhleri	22
1.3.4.1. Basılmış Olanlar	23
1.3.4.2. Yazma Halinde Olanlar	24
1.3.4.3. Mu'allakât'ın Türkçe'ye ve Diğer Dillere Tercümeleleri	25
1.4. İslâm Öncesi Şiirin Rivayeti ve Tedvini.....	26
2. NAHİV EKOLLERİ	30
2.1. Nahiv Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı	30
2.2. Nahiv Kelimesinin Menşei ve Nahiv İlminin Doğuşu.....	31
2.2.1. Nahiv İlminin Doğuşunu Hazırlayan Ana Etken – Lahn.....	34
2.2.1.1. Lahnla Mücadelenin Dinî Boyutu.....	35
2.2.1.2. Lahnla Mücadelenin Toplumsal Boyutu.....	37
2.3. Ekolleşme ve İlk Nahiv Ekolleri.....	39
2.3.1. Basra Nahiv Ekolü: Özellikleri ve Önemli Temsilcileri.....	41
2.3.2. Kûfe Nahiv Ekolü: Özellikleri ve Önemli Temsilcileri.....	44
2.3.3. İki Ekol Arasındaki İstılah ve Görüş Ayrılıkları	48

II. BÖLÜM

EBÛ BEKR İBNÜ'L-ENBÂRÎ'NİN HAYATI

1. HAYATI VE ŞAHSİYETİ.....	55
1.1. İsmi ve Nesebi	55
1.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi.....	55
1.3. Kültürü ve Yaşadığı Dönemin Üzerindeki Etkisi	57
1.4. Mezhebi	58
1.5. İlmî Konumu ve Kûfe Nahiv Ekolüne Mensûbiyeti	59
1.6. Rivayet Ettiği ve Kendine Ait Şiirler.....	60
1.7. Kişisel Özellikleri	61
1.7.1. Hafızası	61
1.7.2. Zühd Hayatı	62
1.7.3. Mütevâziliği.....	63
1.7.4. Cimriliği.....	64
1.8. Hocaları.....	64
1.9. Talebeleri	68
1.10. Vefatı	70
2. EL-ENBÂRÎ'NİN ESERLERİ.....	70
2.1. Matbû Eserleri.....	70
2.1.1. Kitâbü'l-Ezdâd.....	70
2.1.2. İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillah	71
2.1.3. ez-Zâhir fi Me'ânî-Kelimâti'n-Nâs.....	71
2.1.4. Şerhu'l-Elifât el-Mubtediât fi'l-Esmâ ve'l-Ef'âl	71
2.1.5. Şerhu Hutbeti Âişe Umî'î'l-Mü'minîn fi Ebîhâ.....	72
2.1.6. Şerhu Dîvân 'Âmir b. et-Tufeyl.....	72
2.1.7. Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât	72
2.1.8. el-Muzekker ve'l-Mu'ennes	73
2.1.9. Mes'ele fi't-Ta'accub	73
2.1.10. el-Hâ'ât fi Kitâbillâh.....	74
2.2. Yazma Eserleri.....	74
2.2.1. el-Emâli.....	74
2.2.2. Şerh-u Ğâyeti'l-Maksûd fi'l-Maksûr vel'l-Memdûd li-bni Dureyd	74
2.2.3. Kasîde fi Muşkili'l-Luĝa ve Şeruhâ.....	75
3. EL-ENBÂRÎ'NİN 'ŞERHU'L-KASÂ'İDİ'S-SEB'İ'T-TIVÂLİ'L-CÂHİLİYYÂT' İSİMLİ ESERİ	78
3.1. Eserdeki Konuların Ele Alış Biçimi ve İstifade Edilen Kişiler ve Kaynaklar	78
3.2. Eserin İlmî Değeri.....	79

III. BÖLÜM

BASRA VE KÛFE DİL EKOLLERİNİN ‘ŞERHU’L-KASÂ’İDİ’S-SEB’İT-TİVÂLİ’L-CÂHİLİYYÂT’ ADLI ESERE YANSIMASI

1. EL-ENBÂRÎ’NİN ŞERHTEKİ METODU	82
1.1. SEMÂ METODU	82
1.1.1. Kur’ân-ı Kerîm’le İstişhâdı.....	83
1.1.2. Kıraatlerle İstişhâdı.....	84
1.1.3. Hadisle İstişhâdı.....	84
1.1.4. Şiirle İstişhâdı	85
1.1.5. Emsâllerle (Araplar’ın kelamıyla, atasözleriyle) İstişhâdı	87
1.2. KİYÂS METODU	87
1.2.1. Şâz Olan Rivayetleri Reddetmesi	88
1.2.2. Şiirde Zaruret Olarak Görülen Bazı Örneklere Göre Kıyâsı Reddetmesi	89
2. KÛFE VE BASRA EKOLÜNE AİT GRAMER TERİMLERİ.....	91
2.1. Sürekli Fiil (الفِعْلُ الدَّائِمُ) ile İsm-i Fâil (اسْمُ الْفَاعِلِ).....	91
2.2. Fiil-i Müstakbel (الفِعْلُ الْمُسْتَقْبَلُ) ile Fiil-i Muzârî (الفعل المضارع).....	95
2.3. Nesak (النَّسَقُ) ile Atıf (العَطْفُ).....	97
2.4. Kinâye ve Meknî (الكناية و المكنى) ile Zamir ve Muzmer (الضمير و المضممر)	100
2.5. Meçhul Zamir (الضمير المجهول) ile Şân Zamiri (ضمير الشأن)	103
2.6. Fâili Zikredilmeyen (Fiilin) İsmi (اسم ما لم يُسمَّ فاعله) ile Nâibu’l-Fâil (نائبُ الفاعل).....	104
2.7. Sıla (الصِلَة) ve Haşv (الحشو) ile Ziyâde (الزيادة) ve Lağv (اللغو).....	106
2.8. Vâkî ve Ğayri Vâkî Fiil (الفعل الواقع و غير الواقع) ile Mute’addî ve Lâzım Fiil (الفعل المتعدي و الفعل اللازم).....	109
2.9. Mahal (المحلّ) ile Zarf (الظرف).....	110
2.10. Kat (القطع) ile Hâl (الحال).....	113
2.11. Cahd (الجحد) ile Nefiy (النفى)	116
2.12. Lâ et-Tebri’e (التبرئة) ile Lâ en-Nâfiye li’l-Cins (لا النافية للجنس).....	118
2.13. el-Hafd (الخفض) ile el-Cer (الجرّ).....	120
2.14. Red (الردّ) ve Merdûd (المردود) ile Tâbî (التابع) ve Metbû (المتبوع)	123
2.15. Terceme (الترجمة) ve Tekrîr (التكرير) ile Bedel (البدل)	125
2.16. Vakit (الوقت) ile Zaman Zarfı (ظرف الزمان).....	129
3. KÛFE VE BASRA EKOLÜNE AİT GRAMER ANALİZLERİ	131
3.1. Cer ale’l-Mücâvera (الجر على المجاورة)	131
3.2. Ğayrû’l-Münsarif (الممنوع من الصرف).....	132
3.3. Cezm (الجزم)	133
3.4. Hazif (الحذف).....	135
3.5. ‘Rubbe’ Edatı (رُبّ)	138
3.6. Zâid Olan ‘من’ Harfi (من الزائدة)	139
3.7. Emir Fiilinin Mu’rab Olması (فعل الأمر معرب)	140
3.8. ‘أفعل من’ Sığasının Zaruret için Münsarif Olup Olamayacağı	143

3.9. Mansûb bir Mankûs İsmiñ Sakin Okunması (Teskîni).....	144
3.10. Mübtedâ ve Haberini Âmili	146
3.11. 'ما النافية' den Sonra Gelen 'إن' Harfinin Zâid Olup Olmadığı Meselesi.....	147
3.12. Mastarın Hâl veya Mef'ûl-u Mutlak Olarak İrâb Edilmesi	149
3.13. Tenvinli Mastarın Amel Edip Etmemesi	151
3.14. 'أو' Bağlacının 'بل' ve 'و' Anlamına Gelip Gelemeyeceği.....	153
3.15. 'حتى' ve 'لام التعليل' Edatlarının Fiili Muzârîyi Nasb Etmesi.....	155
3.16. 'أبها' Nidâ Edatının İrâbı.....	158
3.17. Te'kîd Nûnu (نون التأكيد).....	159
3.18. Mehmûz Fiil (الفعل المهموز).....	162
4. ENBÂRÎ'NİN KENDİNE HAS NAHİV GÖRÜŞLERİ	164
4.1. Cer Harflerine İrâbî bir Konum Tahsis Etmesi.....	164
4.2. Ef'âl-ı Kulûb Fillerinin Ma'mûllerini İsim ve Haber Olarak Değerlendirmesi.....	165
4.3. Cer Halinde Olan Ğayr-ı Münsarifi Mansûb Olarak Değerlendirmesi.....	166
4.4. 'Nûnu'l-Vikâye'ye (نون الوقاية) İrâbî Bir Konum Tahsis Etmesi	167
SONUÇ	168
KAYNAKÇA	172
ÖZGEÇMİŞ	187

GİRİŞ

Arap yarımadasında İslâm öncesi devirde çöl şartlarında müstakil kabilelerce sürdürülen yaşam, bizi İslâm'dan önce Arap dilinin tamamen homojen bir yapıya sahip olmadığını düşünmeye zorlar. Ancak, yaşam şartlarının düzelmesiyle birlikte, Câhiliye döneminde dinî, siyasî ve ticarî merkez konumuna gelen Mekke'de, birçok kabilenin birbirleriyle karışması neticesinde ortak bir dilin oluştuğu düşünülebilir. Bu ortak dilin oluşmasına, Mekke ile Tâif arasında kurulan ve çeşitli sanatsal işlere (hat, şiir vb.) ev sahipliği yapan *Ukâz*, *Mecenne* ve benzeri panayırlar da katkı sunmuştur. Bu panayırlarda şairler bir araya gelip, karşılıklı şiirler söylerler, nutuklar atarlar ve fesâhat alanında birbirleriyle yarışlardı. Câhiliye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarında orada oluşan bu ortak dil (sonrasında klasik Arapça) Kur'ân'nın indirilmesinden sonra kemale ermiştir.

Klasik Arapça, ilk ve ciddi darbeyi milâdî VII. ve VIII. yüzyıllarda yapılan İslâmî fetihlerle yemiştir. İslâm'ın ilk yıllarında zaten homojen bir yapıya sahip olmayan bu dil, Arap yarımadasının dışına çıktığı zaman kendisini korumakta oldukça zorlanmıştır.

İslâmî fetihlerle birlikte Arap orduları, çok geniş sınırlara sahip olan bir imparatorluğun üzerinde egemen oldu. Araplar, İranlılar, Bizanslılar ve Habeşlilerle karıştılar. Fethedilen birçok yerde Arapça konuşanlar azınlıktaydı. Yeni Müslüman olmuş insanların çoğu ise Arapça'yı, eğitimin gerektirdiği kurallara uymadan öğrendi. Gayri Müslimler, kendilerine zor gelen îrâbtan kaçınarak, vakıf sîgalarına yönelmişler ve günlük hayatta artık îrâbsız dili kullanmaya başlamışlardı.

Günlük konuşmaları aşip Kur'ân'ın yanlış okunmasına kadar giden bu dil bozulmaları (*el-lahn*), Arap dili gramerinin tespitini gerektirmiş, özellikle bedevi Arapların konuşmalarında yer alan lügat malzemelerinin derlenmesini bir ihtiyaç haline getirmişti. Üç asır kadar devam eden Arap dili gramerinin tespiti sırasında, Kur'ân'dan sonra başvurulmuş en önemli kaynaklardan birisi şüphesiz şiirdi. Eski Arap şiiri denilince de akla ilk gelen, eşsiz güzelliklerinden ötürü o zamanlar Kâbe'nin duvarlarına asılmış olduğu anlatılan, bizim de bu çalışmada şerhini inceleyeceğimiz mu'allaka şiirleridir.

Dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi, ayrıca ihtiyaç duyulan gramer ve sözlük çalışmaları, önce Basra'da, yaklaşık bir asır sonra da ona paralel olarak Kûfe'de

başlamıştır. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmalarının farklı usûl ve prensipleri, meseleleri kendilerine mahsus bir düşünceyle ele alış ve inceleyiş tarzları, dolayısıyla ihtilafları ve belli konularda münakaşaları olan iki filoloji ekolünün doğmasına yol açmıştır.

Klasik ve modern dönemin nahivcileri ve tarihçileri ile müsteşrikler arasında nahiv ekollerinin sayısı konusunda uzlaşmış bir görüş yoktur. Yine de âlimler tarafından bugüne kadar en çok Basra, Kûfe ve Bağdad ekollerinin varlığı hususunda görüş birliği kaydedilmiştir.¹ Arap tarihçilerin çoğu Basra ve Kûfe ekollerinin varlığını kabul ederken, Alman müsteşrik Gotthold Weil (1882-1960) yalnızca Basra ekolünün varlığından söz etmektedir.² Carl Brockelmann ve Mehdî el-Mahzûmî Basra ve Kûfe ekollerine Bağdad ekolünü de eklemektedirler.³ Bu ekollerin yanı sıra, müsteşrik Howell (1841-1925) Mısır ve Mağrib (Fas) ekollerinden⁴, Tâhâ er-Râvî (1890-1946) ve Muhammed Esad Talas (1913-1959) gibi âlimler ise Endülüs ekolünden de bahsetmektedirler.⁵ Nahiv ekollerini konusunda en kapsamlı eserin sahibi Şevkî Dayf, Mağrib (Fas) ekolüne ve orada yapılan faaliyetlere fazla önem atfetmeden, Basra, Kûfe, Bağdat, Endülüs ve Mısır olmak üzere toplamda beş nahiv ekolünden bahsetmektedir.⁶ ez-Zübeydî (ö. 379/989) hepsinden farklı olarak *Tabakat*'ında nahivcileri ve dilcileri, Basralılar, Kûfeliler, Mısırlılar, Karaviyyûn (Faslılar)* ve Endülüslüler şeklinde tertip ederken, ilginçtir, müstakil tabaka altında Bağdatlı nahivcilerden hiç bahsetmemektedir.⁷

ez-Zübeydî'nin konuyu bu şekilde ele alması, Bağdat şehrinin Basra ve Kûfe'ye yakın olmasından da kaynaklanmış olabilir. Şüphesiz coğrafi konum Arap dil ekollerinin taksimatında önemli rol oynamıştır. *el-Bahs el-Luğavi* adlı eserinde 'ekol' kavramı üzerinde duran Ahmed Muhtâr Ömer'in bu konudaki görüşleri dikkate değerdir. Ona göre klasik dönemde Arap dil ekollerinin taksimatında coğrafi kriter tek esas olarak

¹ Carl Brockelmann, a.g.e., C. II, s. 124-125.

² Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahs el-Luğavi 'inde'l-Arab*, 6. b., Kahire, Âlemü'l-kütüb, 1988, s. 134.; Bkz., Gotthold Weil, *Die gramatischen Schulen von Kufa und Basra*, Leiden, 1913, s. 329.

³ Brockelmann, a.g.e., C. II, ss. 122-256.

⁴ Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 135.; Bkz., Mortimer Sloper Howell, *A Grammar of the Classical Arabic*, 1888.

⁵ Muhtâr, a.g.e., s. 134-135.

⁶ Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 7. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.

* Burada Muhtâr Ömer, Zübeydî'nin tabakalarından bahsederken Faslıları (Karaviyyûnu) atlamıştır.; Bkz., Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 223.

⁷ Muhtâr, a.g.e., s. 135.

görülüyordu. Her bir Arap dil ekolünün belli bir bölgenin ismini taşıması* bu iddiaya ışık tutmaktadır.⁸ Oysa bir nahiv ekolü, nahvin incelenmesinde fikir ve usûl birliği esası üzerinde birleşen nahivciler topluluğunu ifade etmelidir. Böyle bir toplulukta, çalışmaların usûlü, planı ve programını belirleyecek bir önderin, bir de onun usûlünü ve adımlarını takip edecek, bu usûlün geliştirilmesinde ve savunulmasında yer alacak ekol mensuplarının da olması gerekmektedir. Aynı şekilde bir ekolün yalnızca usûl ve teorisini ortaya atmak değil, tesis edilen ekolün nazariyesi ve usulünün senelerce bazen de asırlar boyunca devam göstermesi de önemli esastır.⁹

Unutulmamalıdır ki, Arap dil bilimi tarihi içerisinde zaman zaman aynı ekolün mensupları arasında zuhur eden ihtilaf iki farklı ekolün mensupları arasındaki ihtilâftan daha şiddetli boyutlarda olabiliyordu. Bazı gramer meseleleri hakkında Basralı Sîbeveyh'e (ö. 180/796) en şiddetli itirazı yine aynı ekolün mensubu el-Müberred (ö. 286/900) yöneltmiştir. Kaynaklar el-Müberred'in bu konuda *er-Redd alâ Sîbeveyh** adında bir kitap telif ettiğini de zikretmektedir. Yine, Kûfeli el-Ferrâ ve el-Kisâî arasındaki gramerle ilgili ihtilâflı konular Ebü'l-Berekât'ın *el-İnsâf* adlı eserinde olduğu gibi klasik kaynakların birçoğunda yer almıştır. Hal böyle iken *hilâf* konusunda çok sayıda eserin ortaya çıkmasının altında, kanaatimce, âlimlerin gramer konusunda yapacakları ince araştırmalar ve incelemelerden kendilerine pay çıkarma isteği de olabilir.

Belli dilciler etrafında şekillenen Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ilk ihtilâflar Kûfeli er-Ruâsî (ö. 187/803) ile Basralı el-Halîl (ö. 175/791) arasında başlamış, daha sonra el-Kisâî ve Sîbeveyh gibi âlimler arasında devam etmiştir. Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd'in huzurunda tertiplenen ve zikri geçen son iki âlim arasında cereyan eden 'zubbûriyye' münazarası ilmi muhitte oldukça meşhurdur. Bu ve benzeri münazaralar nahivcilerle dair yazılmış ilk *tabakât* kitaplarında yer almış, daha sonra bunların bir kısmını ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *Mecâlisü'l-Ulemâ* adlı eserinde toplamıştır. İlk kitaplar, iki ekolün ihtilâflarını konu edinen eserlere de kaynak olmuştur.

* Bunun zıt örnekleri çoktur; Alman dilbilimcisi Karl Vossler'e nispet edilen Vossler Ekolü; A.B.D. yapısalcılığının başlıca temsilcisi Leonard Bloomfield'e nispet edilen Bloomfield Ekolü vd.

⁸ Muhtâr, a.g.e., s. 129.

⁹ Muhtâr, a.g.e., s. 128.

* İbn Cinnî bu kitaptan *Mesâ'ilü'l-Ğalat* adıyla bahseder; Bkz., Muhtâr, a.g.e., s. 124-125.

Hilâf konusunda yazılmış eserlerin en tanınmış Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-İnsâf fî Mesâ'ili'i-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı kitabıdır. Ancak bu hususta ilk çalışmayı yapan *İhtilâfu'n-Nahviyyîn* adlı eseriyle Sa'leb (ö. 291/903) olup onu İbn Keysân'ın (ö. 320/932) *el-Mesâ'il alâ Mezhebi'n-Nahviyyîn mimma-Htelefe fîhi'l-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn* adlı eseri takip eder. Daha sonra Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/949) (*el-Mukni' fî-Htilâfi'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*), Ubeydullah el-Ezdî (ö. 348/959) (*Kitâbü'l-İhtilâf*), Ebû Hasan er-Rummânî (ö. 384/994) (*el-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn*), Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) (*et-Tebyîn alâ Mezâhibi'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*), Abdüllatîf ez-Zebîdî (ö. 802/1399) (*İ'tilâfu'n-Nusra fî-Htilâfi'n-Nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*) gibi âlimler bu konuda eserler kaleme almışlardır.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışmada Kûfe nahiv ekolü âlimlerinden Ebû Bekr Muhammed ibnü'l-Kâsım el-Enbârî'nin mu'allaka şiirlerini konu alan *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât* adlı eserinde gramere dayalı olarak serdettiği açıklamalarında, Basra ve Kûfe ekollerinin etkisi ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Basralılar ile Kûfeliler arasında cereyan eden gramer münazaraları zaman zaman ileri boyutlara ulaşsa da, unutmamalıdır ki bu münazaralar, genelde taassuptan uzak, belli usûl ve kaideler çerçevesinde yapılmış ve ortaya konulan çeşitli örnek ve delillerle birlikte devam ettirilmiştir. Ne var ki, İslâm tarihi boyunca ve özellikle modern çağda bu iki ekol, mutaassıp, objektiflikten uzak ve kavgacı olarak zihinlere yerleşmiş veyahut yerleştirilmiştir. Harun Öğmüş'ün “Nahivle ilgili çalışmalar, hicrî II. asırda önce Basra'da, sonra da Kûfe'de birbirine rakip iki ekolün gelişmesiyle başlamış...”¹⁰ şeklindeki ifadesi, bu anlayışın ilim adamlarının ve araştırmacıların bu konudaki uslûbunu ne denli etkilediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurup, bir Kûfe dil ekolü imamı olan Ebû Bekr el-Enbârî'nin ele alacağımız eseri üzerinde, hem Kûfe hem de Basra ekollerinin etkisini değerlendirmek, ayrıca eserde

¹⁰ Harun Öğmüş, “Nahvin Kur'ân'ı Anlaşılması Etkisi Bağlamında İbn Medâ el-Kurtubî'nin 'Kitabü'r-Red 'ale'n-Nuhât' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”, İstanbul, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXXV, S. 2, 2008, s. 5.

kendisinin takındığı ilmî tutumu, yol ve yöntemini ortaya koymak ve nihayetinde Basra ve Kûfe tartışmalarının sürdüğü bir zamanda bir ilim adamının portresini çizmek açısından önem arz etmektedir.

Basralılar ile Kûfeliler arasındaki ihtilâf sadece metot ve îrâbı farklı ele alış biçimiyle sınırlı kalmamış, gramerde kullanılan terminolojiye de sirayet etmiştir. Genel kanaate göre Arap gramerinin terminolojisi Basralı el-Halîl b. Ahmed döneminde oluşmaya başlamıştır.¹¹ Daha sonraki dönemlerde Kûfeli dilciler, Basralılar'ın daha önce ortaya koydukları terimlerini esas alarak ihtiyaca yönelik farklı terimler ihdas etmeye çalışmışlardır. Bu çalışmada her iki ekole ait terminoloji karşılaştırmalı olarak ele alınacak ve özellikle çeşitli sebeplerden ötürü fazla yaygınlaşmayan Kûfe gramer terminolojisinin menşei, orijinalliği ve el-Enbârî'deki karşılığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ebü'l-Berekât, Ebû Bekr el-Enbârî hakkında "O, Kûfe nahvinin en iyilerinden ve en bilgililerindendi" demiştir.¹² el-Ezherî de, *Tehzîbu'l-Luğa* adlı eserinde "...O, yaşadığı dönemin en büyük âlimiydi. Allah'ın kitabı, mânaları ve îrâbı, ve Kur'ân'da bulunan müşkiller konusundaki ilim ehlinin ihtilafları konusunda gördüğüm en bilgili kişiydi. Kur'ân ilimleri hakkında değerli eserleri vardır. Hâfız, tatlı sözlü, hitabeti (beyanı) güçlü olan birisiydi. Doğru sözlü, kendisine başvurulmuş ve kendisine iyi bakan bir insan olarak biliniyordu. Irak'ta ve Irak dışındaki bölgelerde onun yerini doldurabilecek hiçbir âlimin ismini duymadım.." demiştir.¹³

el-Enbârî arkasında, Kur'ân ilimleri, hadis, tefsir, gramer, dil ve edebiyat alanında bir çok eser bırakmıştır. Bugün, onun *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs* ve *el-Vakf ve'l-İbtidâ* kitapları ilmî muhitte bu kadar ün salmışsa, yine onun *el-Ezdâd* kitabı, bu alanda yazılan en iyi kitap olarak biliniyorsa, bu tezde ele alacağımız mu'allaka şerhi de mu'allaka şerhleri içerisinde çoğu âlimlerce en iyi ve en kapsamlı şerh olarak görülüyorsa, kuşkusuz Ebû Bekr el-Enbârî, eserleri araştırılmaya değer bir âlimdir. Yaşadığı dönemde 'en-Nahvî' lakabını alması, onun özellikle dil ve gramer konusunda ilmini ve kültürünü ortaya koymaktadır.

¹¹ Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 303.

¹² Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 181.

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts., s. 24.

Tezimizin ana kaynağını oluşturan *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât* adlı eser, günümüze kadar eksiksiz olarak ulaşabilen en eski muallaka şerhi olması açısından önem arz etmektedir. Yine, içinde en fazla gramer tahlili bulunduran şerh olması bakımından özellikle dilcilerin ve gramercilerin dikkatlerini üzerine toplamaktadır. el-Enbârî şerhte, *şevâhid* olarak bolca Kur'ân, şiir, emsâl ve hadis örneği kullanmıştır. Şerhte gramere de önem vermesi, özellikle Kur'ân ve Hadis ile gramer arasındaki dilsel bağı ortaya koyma açısından önemlidir. Gramer tahlili alanı, zorluğundan dolayı olsa gerek, araştırmacılar tarafından genelde kaçınılan bir alandır. Bu alana az da olsa katkı sağlamanın önemli bir iş olacağını düşünmekteyim.

Çalışmanın konusu belirlenmeden önce hem ülkemizde hem de Arap dünyasında benzer çalışmaların var olup olmadığı incelendi. Ülkemizde konumuza benzer bir konuya rastlanılmadı. Ancak mu'allakât şerhini inceleyeceğimiz Ebû Bekr el-Enbârî'nin *el-Ezdâd* ve *ez-Zâhir* kitapları Türkiye'de üç araştırmacı tarafından çalışılmıştır:

1. Fadime Kavak, *Arap Dilinde Karşıt Anlamlı Kelimeler (Ezded) ve el-Enbârî'nin el-Ezdâd Adlı Eserinin Tahlili*, Uludağ Üniversitesi S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2003.

2. Murat Kaya, *Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî ve el-Ezdâd Fi'l-Luğa Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007.

3. Kamran Abdullayev, *Ebû Bekr Muhammed b. el - Kâsım el - Enbârî'nin ez - Zâhir fî Maânî Kelimâti'n-Nâs adlı kitabındaki sözlerin tahlili*, Necmettin Erbakan Üniversitesi S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2015.

Kısıtlı imkânlarla yaptığımız araştırmanın neticesine göre, Arap dünyasında Ebû Bekr el-Enbârî'nin mu'allakât şerhini inceleyen çalışmaların listesi ise aşağıdaki gibidir:

1. Mahâ bnt. Sâlih b. Abdirrahmân el-Mîmân, *el-Mesâ'ilü'n-Nahviyye fî Kitâbi Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, Melik Suud Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Riyad, 1987.

2. İbrâhim Yûsuf Şeybe, *en-Nahvu'l-Kûfi fî Şerhi'l-Kasâ'idi's-Seb' et-Tivâl el-Câhiliyyât*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1988.*

3. İbrâhim Sa'd Mecîd Sâlih, *ez-Zavâhiru'l-Luğaviyye fî Kitâb Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, Ayn Şems Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2008.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM, KAPSAM VE SINIRLARI

Araştırma, Ebû Bekr el-Enbârî'nin *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât* adlı eseriyle sınırlı tutulmuş olsa da, zaman zaman bir gramer meselesi veyahut terminoloji hakkında destekleyici bilgilere rastlanılan diğer eserlerine de atıfta bulunulmuştur. Ayrıca literatür konusundaki çalışmalarda kaynak kitaplar, süreli yayınlar, makale ve araştırmalarla birlikte konuyla ilgili internet kaynaklarından da istifade edilmiştir. Araştırmada literatür incelemesi, tasvirî ve tahlilî metodundan faydalanılmıştır.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde konunun amaç ve öneminden bahsedilmiş ve konu ile ilgili hazırlayıcı, kısa bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde tez başlığının ana unsurlarından olan mu'allaka şiirleri, sonrasında ise nahvin doğuşu ve ilk ekolleşme süreci konusunda gerekli bilgiler sunulmuştur. İkinci bölümde, Ebû Bekr el-Enbârî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve yaşadığı döneme değinilmiştir.

Konunun temelini oluşturan son bölümde ise, ilk önce şerhteki usûlden bahsedilmiş, akabinde eserde kullanılan iki ekole ait terminoloji detaylı bir şekilde incelenmiş ve mukayesesi yapılmıştır. Daha sonra şerhte yer alan dil bilgisel tahliller ele alınmış ve bu tahlillerde Basra ve Kûfe ekollerinin el-Enbârî üzerindeki etkisi saptanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, bunun dışında, el-Enbârî'ye özgü bazı gramer tahlillerine de değinilmiştir. Sonuç kısmında, araştırmanın genel özetine ve bulgulara dayalı tespit edilen sonuçlara yer verilmiştir.

* http://ia902606.us.archive.org/3/items/Rasa2l_Game3yah_31/AnnahwulKufi.pdf (Çevrimiçi erişim: 12.03.2018).

I. BÖLÜM

MU'ALLAKA ŞİİRLERİ VE İLK NAHİV EKOLLERİ

1. MU'ALLAKA ŞİİRLERİ

1.1. İslâm Öncesi Arap Şiirinin Başlangıcı

İslâm öncesi Arap şiirinin başlangıcı ve menşei hakkında çok az bilgiye sahibiz. Ancak öyle görünüyor ki, en az VI. yüzyıldan beri varlığını koruyan 'Câhiliye' şiirleri*, İslâm döneminden çok öncesine dayanan uzun bir gelişim sürecinden* geçmiş, böylelikle de hem muhteva hem de şekil yönünden bizim önümüze “olgunlaşmış” olarak çıkabilmiştir.¹⁴ Dolayısıyla, yazıya geçen, belge niteliği kazanan ilk şiirleri, Arap yazısının ilk ürünleri diye benimsemiş gereği duymamız, bizi o şiirlerin ortaya çıkmasında birinci derecede rol oynayan ve onların arka planı olan uzun bir gelişim sürecini görmezlikten gelmeye itmemelidir.

İslâm öncesi şiirin başlangıcı hakkında birçok dil tarihçisi görüş beyan etmiştir. Biz burada sadece birkaç tanesinin görüşünü zikredip konunun kısa bir analizini vermeye çalışacağız.

Söz konusu olguyu İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 232/846) ve daha sonra İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi dil tarihçileri aydınlatma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Onların çalışmalarında, Arap şiirinin ne zaman ortaya çıktığı hususunda bir takım bilgilere rastlamak mümkünse de, bunlardan hareketle kesin bir şey söylemek zordur. el-Cumahî

* 'İslâm Öncesi Şiir' ve 'Câhiliye Şiiri' terimleriyle genel olarak ileride kendilerinden söz edilecek olan mu'allaka şiirleri kastedilir. Burada Bosna Hersek'in meşhur Arap dil bilimcisi Esad Duraković'in sözlerine dayanarak, özellikle Türkiye'de ve Arap ülkelerinde yazılan 'Arap Edebiyatı Tarihi' kitaplarını göz önünde bulundurup, şu önermeyi sunmanın yerinde olacağı kanaatindeyim. Arapça ve Türkçe olarak yazılan kitaplarda Arap edebiyatı tarihinin devrelerinden bahsedilirken hemen her kitapta 'Câhiliye Devri' başlığını görmek mümkündür (bkz., Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*; Ahmet Subhî Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Şevkî Dayf, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî*, v.b). Ancak hepimizin bildiği üzere 'Câhiliye' kelimesi, Kur'an'ın savunduğu tevhid dininin karşıtı olan müşrik-politesit dine karşı kullanılmış ve yine Kur'an'dan alınmıştır. (Câhiliye kelimesinin mâna ve menşei hak. daha geniş bilgi için bkz., Mehmet Yalar, “Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, Bursa, *U.Ü.İ.F.D.*, C.XIV, S. 2, 2005, s. 77.; Nafiz Danışman, “Câhiliye Kelimesinin Mâna ve Menşei”, Ankara, *A.İ.F.D.*, C. V, S. 1, 1956, s. 192; Şevkî Dayf, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)*, s. 38, 39).

Özellikle edebiyat tarihi çalışmalarında 'Câhiliye devri ve Câhiliye şiiri' terimlerinin yerine, ideolojik açıdan daha bağımsız olan 'İslâm öncesi devir ve İslâm öncesi şiir' terimlerinin kullanılması daha uygun olacağına kanaatindeyim.

* Bu süreç hakkında hiçbir yazılı belgeye sahip değiliz.

¹⁴ Necîb Muhammed el-Behbîti, *Târîhu's-Şi'ri'l-Arabî*, Kahire, Matbaatü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1950, s. 5.; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi – Caviliye Dönemi*, C. I, 1. b., Erzurum, Fenomen Yayınları, 2009, s. 70, 71.; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 2. b., İstanbul, Kapı Yayınları, 2011, s. 4, 18, 19.; Esad Duraković, *Sedam Zlatnih Oda ili Herojsko Doba Arapske Književnosti*, Sarajevo, Sarajevo Publishing, 2004, s. 7-8.; Jusuf Ramić, *Obzorja Arapsko-Islamske Književnosti*, Sarajevo, el-Kalem, 1999, s. 9.

Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ adlı kitabında, şiirin Abdülmuttalib (ö. 578) ve Hâşim b. Abdi Menâf (ö. 524) zamanında uzatılarak kaside şeklini aldığını, ilk kasideyi de kardeşi Kuleyb'in öldürülmesi üzerine el-Mühelhil b. Rebîa'nın (ö. 531) nazmettiğini iddia eder. Ondan öncesinde Araplar sadece özel olaylar ve ihtiyaçları sebebiyle bir ya da en fazla birkaç beyitten oluşan şiirler söylüyorlardı.¹⁵

Benzer görüşü yukarıda zikrettiğimiz İbn Kuteybe,¹⁶ meşhur el-Câhız (ö. 255/869) ve es-Süyûtî¹⁷ (ö. 911/1505) de savunur. İlk uzun şiire giden yolu İmrüülkays'ın (ö. 565) ve Mühelhil b. Rebîa'nın açtığını söyleyen el-Câhız, Arap şiirinin varlığının İslâm'dan önce en fazla 200 yıl öncesine kadar varabildiğini iddia etmektedir.¹⁸ Bu konudaki araştırmamız sonucunda es-Süyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eserinde el-Esmaî'den (ö. 216/831) naklen verdiği bilgiler, el-Câhız'ın özellikle Mühelhil b. Rebîa'nın yaşadığı dönemi konusundaki görüşüyle tam örtüşmediğini tespit ettik. el-Esmaî, kendilerinden şiir rivâyet edilen ilk kişilerin el-Mühelhil b. Rebîa, sonra Züeyb b. K'ab b. Amr b. Temîm, sonra Benû Kinâne'den Damra adında biri ve Edbat b. Kârî' olduğunu söyledikten sonra, bu kişilerle İslâmiyet'in gelişi arasında 400 yıl bulunduğunu, İmrüülkays'ın da bu kişilerden çok daha sonraki dönemlerde yaşamış olduğunu iddia etmektedir.¹⁹ Diğer taraftan el-Cumahî'nin *Tabakâtı* 'nda ve diğer birçok rivayette el-Mühelhil'in İmrüülkays'ın dayısı olduğuna ve ikisinin de aynı dönemde yaşamış olduklarına dair iddialar mevcuttur.²⁰

Arap edebiyatının temel kaynaklarından sayılan bazı kitaplara bakıldığında, orada aslında İslâm öncesi şiirin önde gelen olan Mühelhil b. Rebîa'nın ismi²¹ ve vefat tarihi²² konusunda uzlaşmış bir görüşün olmadığı görülmektedir. Okuduğumuz görüşlerin çoğu

¹⁵ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, (thk., Mahmûd Muhammed Şâkir), C. I, Cidde, Dârü'l-medenî, s. 26, 39.

¹⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*, (thk., Ahmed Muhammed Şâkir), C. I, Kahire, Dârü'l-meârif, s. 104.

¹⁷ Abdurrahman Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulumi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, (thk., Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ vd.) C. II, 3. b., Kahire, Mektebetü dâri't-türâs, ts., s. 474.

¹⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 2. b., Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, s. 74.

¹⁹ es-Süyûtî, a.g.e., s. 477.

²⁰ el-Cumahî, a.g.e., s. 43.; Ebü'l-Ferac Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, (thk., İhsân Abbâs vd.), C. IX, 3. b., Beyrut, Dâru sâdır, 2008, s. 59.

²¹ Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân el-Merzubânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, (tsh., Fritz Krenkow), 2. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982, s. 248.; İsfehânî, a.g.e., C. V, s. 37.

²² Talal Harb (şrh.), *Dîvânü Mühelhil b. Rebîa*, ed-Dârü'l-âlemiyye, 1993, s. 18-19.

tahminden ibaret olduğundan, *cumhurun* konu ile alakalı bu güne kadar söylediği şeyleri yalnızca varsayım çerçevesi içerisinde değerlendirme imkânımız vardır.

Çoğu âlimlerce ölüm tarihi VI. asrın ilk otuz yılı içerisinde verilen el-Mühehhil'in, İmruülkays'tan önce doğduğunu ve yine ondan önce vefat ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre günümüze kadar ulaşabilen ilk uzun şiirler V. yüzyılın şairlerinden el-Mühehhil b. Rebâ'a'da, bu şiirlerin ya da kasidelerin tekâmül etmiş şekli ise İslâm öncesi şiirin belki de en meşhur şairi kabul edilen İmruülkays'ta görülür. Sonuç olarak da, bu şairlerin vefat tarihlerine bakıldığında, V. asrın sonları ve VI. asrın başları arası, bu gün güvenilir olarak kabul edebileceğimiz şiirlerin ortaya çıkma vaktidir diyebiliriz. Bundan ötesi için konuşmak ancak tahmin mahiyetinde olabilir.

Çağdaş Arap müelliflerinden Şevkî Dayf, müsteşriklerden de Carl Brockelmann ve Ignace Goldziher ise somut üzerinde konuşmayı tercih ederek, önemli eserlerinde sadece bugün elimizde olan en eski İslâm öncesi şiirlerden bahsederler (ki onlar VI yüzyıla ait) ve onların arka planına fazla girmemektedirler.²³ Öbür taraftan Ömer Ferruh gibi Arap şiirinin başlangıcını, belki de mübalağalı bir şekilde, İslâm'dan en az iki bin yıl öncesine kadar götürülenler olduğu gibi²⁴, müsteşriklerden Th. Nöldeke, D. Samuel Margoliouth, Araplar'dan da Tâhâ Hüseyin gibi bu devrin şiirinin neredeyse tamamını reddedenler de yok değildir.²⁵

İslâm öncesi Arap şiirini konu alan bir makalesinde ünlü Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke (1836-1930): “Şüphe yok ki biz, eski Arap şiirinin sonunu (bitiş ve takâmül zamanını), başlangıcından daha dakik bir şekilde belirleyebiliriz” demektedir.²⁶ Aslında mâlum bir şeyi ifade eden bu cümleye katılarak denebilir ki, sadece Arap şiiri için değil, genel olarak her bir milletin şiir geleneği için aynı şeyi söylemek mümkündür. Her şeye rağmen, bize kadar ulaşabilen en eski İslâm öncesi şiirlerden hareketle, Arap

²³ Şevkî Dayf, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)*, C. I, 24. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 38-39.; Carl Brockelmann, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî*, (Arap. çev., Abdülhalîm en-Neccâr), C I, 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, s. 55.; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev., Rahmi Er, Azmi Yüksel), 2. b., Ankara, Vadi Yayınları, 2012, s. 6.

²⁴ Ömer Ferruh, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî (el-Edebü'l-Kadîm)*, C. I, 4. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1981, s. 73.

²⁵ Çetin, a.g.e., s. 41, 42.; Daha geniş bilgi için bkz. Tâhâ Hüseyin, *fi'l-Edebî'l-Câhilî*, 2. b., Kahire, Matbaatü Fârûk, 1933; İslâm öncesi şiiri ve şiirin güvenilirlik problemini konu alan bazı müsteşriklerin makaleleri için ayrıca bkz., (Arap. çev., Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sihhati's-Şi'ri'l-Câhilî*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.

²⁶ Abdurrahman Bedevî (Arap. çev.), *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sihhati's-Şi'ri'l-Câhilî*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979, s. 18.

şiiiri geleneğinin başlangıcı hususunda bir takım varsayımlar geliştirilebilir. İslâm öncesi Arap şairlerinin dile getirdikleri bazı beyitler bu hususa ışık tutar mahiyettedir. Mu'allaka sahibi Antere b. Şeddâd (ö. 614 m.) mesela, mu'allakasını ilginç bir yakınma ile başlatır:

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءَ مِنْ مُنْزَرْتَمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ نَوَاهِمِ²⁷

Şairler, söylemedik bir söz bıraktılar mı ki?

*Yoksa sen, biraz durakladıktan sonra (sevgilinin) evini (evinin izlerini)
seçebildin mi?**

İslâm öncesi şiiiri tasdik eden Kur'ân'ın yanında (önünde bulduğu şiiire ve şairlere karşı takındığı açık ve net tavırla),²⁸ şiiirin başlangıcı konusunda m. 600 yılların başında ölen Antere'nin bu sözleri de kenara atılmamalıdır. Anlaşılan o ki Antere zamanına kadar şiiir o kadar gelişmiş ki, artık büyük şair olmak için yeni bir şeyler söylemek zorlaşmıştır. Ondan önce sayısız şairin gelip geçtiğini açıkça söyleyen Antere, her şeye rağmen kendi şiiirini söylemeye cesaret eder ve bu kasidesiyle mu'allaka sahibi olan yedi büyük şairin arasına girmeyi başarır. Dolayısıyla sadece o değil, kasidesi de, büyük bir şiiir geleneğinden geldiğine işaret etmektedir

Bunun dışında İmruülkays'ın, bir kasidesinin beytinde zikrettiği bir şairin ismi, dil tarihçilerin kafasını hep yormuş, hakkında birçok iddia atılmıştır.

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُحِيلِ لَعَلَّنَا نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خِدَامِ²⁹

*Durun, şu terk edilmiş kalıntıların yanında biz de,
İbn Hizam'ın, (sevgilisinin evinin) arkasından ağladığı gibi, şu evlerin
(hatıraları) arkasından ağlayalım.*

Rivayetlerde, bu şiiirde zikredilen şaire (İbn Hizâm) isnat edilen hiçbir şiiir yoktur aslında. Ancak İmruükays'a nispet edilen bu şiiirin sahihliğini kabul edersek, İmruülkays'tan önce yaşamış İbn Hizâm adında bir şair ortaya çıkıyor ki, bu da, Arap şiiiri

²⁷ Emîn Saîd (tsh. ve şrh.), *Şerhu divâni Antere b. Şeddâd*, Mısır, el-Matbaatü'l-arabiyye, ts., s. 122.

* Tez boyunca kullanacağım mu'allaka şiiirlerinin tercümelerinin tamamı olmasa da büyük bir bölümü Şerafeddin Yaltkaya'nın "Yedi Askı" adlı kitabından alınacaktır. Kitap için bkz. Şerafeddin Yaltkaya, *Yedi Askı*, Maarif Matbaası, 1943.

²⁸ Kur'ân'ın 28. sûresi 'Şu'arâ' (Şairler) ismini taşır. 'Şiiir, şair ve şairler' kelimeleri içeren bazı âyetler için bkz. Kur'ân, 36/69, 52/30, 37/36, 26/224-226.

²⁹ Abdurrahman el-Mustâvî (şrh.), *Divânu 'Mri'i'l-Kays*, 2. b., Beyrut, Dârü'l-mâriife, 2004, s. 151.

geleneğinin, zannedildiğinden (İslâm'dan 100 yıl önce) çok daha eski zamanlarda mevcut olduğuna dair işaretlerden bir tanesidir. Buna işaret eden başka şiirler de mevcuttur.³⁰

Siyer kitaplarında Abdülmuttalib Zemzem kuyusunu kazarken etrafında çeşitli şiirlerin söylendiği rivayet edilmektedir. Kuyular kazılırken şiirlerin söylenmesinin Araplar'da eski bir adet olduğu benzer rivayetlerden bilinmektedir.³¹ Araplar'ın hayatında kuyuların önemini göz önünde bulundurursak, bu gibi şiirlerin, şiirin en eski türünü temsil ettiğini ve belki de milattan önce Araplar'da kullanıldığını varsayabiliriz. Araplar aslında sadece kuyuları kazarken değil, evler yaparken, hendek kazarken, ekip biçerken de, kısacası günlük hayatın çeşitli olayları dolayısıyla şiirler dile getirirlerdi.³² Bu da bize, eski Araplar'da şiirin, sadece özel ve seçkin kişilerin dillerinde değil, neredeyse her kesim insanın dilinde dolandığını göstermektedir.

V. yüzyılda yaşayan ve *Yeni Tarih* (Historia Nova) adlı eserin sahibi olan Yunan tarihçisi Zosimus, kendi eserinde Araplar'dan ve onların, gazvelerinde terennüm ettikleri şiirlerden bahsetmektedir. Cevâd Ali'nin dediği gibi, Zosimus'un bu rivayetinden iki şeyi kolayca anlayabiliriz; 1- Araplar'da şiir geleneği VI. yüzyıldan çok daha eski dönemlere dayanır, 2- Bu şiir geleneği o zamanlar o kadar ün salmış ki, yabancıların kulaklarına kadar gitmiş ve kendileri onu kitaplara taşımayı uygun görmüştür. Bu, üzerinde düşünülme hak eden bir meseledir.

Bütün söylenenlere rağmen İslâm öncesi şiirin önemli şairlerinin hayatları ve devirleri hakkında klasik kitaplarda bulunan görüş ayrılıklarının, bu dönemin edebiyatına savaş açan müsteşrikler için önemli bir silah olacağı açıktır.

1.2. İslâm Öncesi Devirde Şiir ve Şairin Önemi

Bu konu özellikle İslâm öncesi şiirin rivayeti ve tedvini meselesi hakkında sağlıklı bir fikre sahip olmak ve konuya daha az bir önyargı ile yaklaşmak için kanaatimizce mutlaka mütalaa edilmesi gerekmektedir.

³⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal ft Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm*, C. IX, 2. b., Bağdat, Câmîatü Bağdâd, 1993, s. 440, 441.

³¹ Cevâd Ali, a.g.e., C. IX, s. 410, 411, 412.

³² Cevâd Ali, a.g.e., C. IX, s. 412, 413.

Dünya edebiyatlarının çoğunda önemli bir yere sahip olan şiirin, Arap edebiyatında da önde gelen edebî sanat olarak tebarüz ettiği bilinmektedir.³³ Arapların İslâmiyet'ten önceki hayatlarından kalan en büyük sanat eserleri şiirleridir. Bu topluluk şiir sanatından tecrit edilirse, kaba, haşin ve basit bir topluluk halini alır, hemen hemen bütün cazibesini kaybeder. Şiir ve şairin eski Araplar arasındaki kadar itibar gördüğü, halkta bu derecede canlı ve müessir bir rol oynadığı devir ve muhitler pek azdır. Nihad Çetin'in de belirttiği gibi İslâm öncesi şiirin kısmen de olsa üç asır hafızalarda yaşayabilmesini her şeyden önce bu devrin şiirlerinin hayata, topluluğun müşterek duygularına sıkı sıkıya bağlı olması sağlamıştır. Bu devirde toplumsal hayatta şiirin pek büyük ve hayati bir tesiri, dolayısıyla aynı derecede çok önemli bir yeri vardı. Şairin hissiyatı ile yaşadığı çevrenin hissiyatının birleştiği noktalar şairin şiirinin kaynağını oluştururdu.³⁴ Bu yüzden de erkek, kadın, genç, ihtiyar, efendi hatta köle bile şiir söylemiş, duygu ve düşüncelerini bu yolla nakletmiştir. Şiire karşı bu düşkünlüğün temelinde yaradılışın da büyük payı olmalıdır, ama bunun yanı sıra hayatın geçirildiği ortamın etkisi de inkâr edilemez. Masmavi gök kubbesi, altında gözü yoran çapta çöl, barındırdığı insana ilham kaynağı olmuştur.³⁵ Bunun yanı sıra İslâm öncesi dönemde, şairlerin birbirlerine adeta meydan okudukları şiir müsabakaları gibi şiiri teşvik eden başka bir takım vesileler de vardı. Bu şiir müsabakalarının belli günlerde ve bir ananesi bulunan merasimler halinde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu merasimler umumiyetle, Ukâz, Zu'l-Mecâz, Mecennet es-Sahr, Dûmet el-Cendel, Hecer ve Suhâr gibi her yıl belli günlerde kurulan panayırılarda³⁶ cereyan ederdi. Zamanın en büyük şairinin hakemlik ettiği bu müsabakaya katılan şairler en güzel elbiselerini giyerek, donatılmış binek hayvanlarıyla gelirler, etraflarını çeviren halkın ortasında ve hakemin huzurunda eserlerini inşad ederlerdi. Neticede birinci gelen şair ilan edilirdi.³⁷

Bilinmelidir ki, İslâm öncesi şiir hadarî (yerleşik) topluluklarda değil, daha çok bedevîlerde (göçebelerde) vardır. Dolayısıyla yukarıda da değindiğimiz gibi bu şiirin temel özelliği aslında *elitizm* değil bilakis genel yaygınlıktır. Halkın her kesiminde var olan bu şiir geleneği hakkında normal popülerlik çerçevesinde konuşmak yanlış olur.

³³ Nejdîet Gürkan, *Şiir ve Dil – Arap Edebiyatı*, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2005, s. 14.

³⁴ Çetin, a.g.e., s. 9.

³⁵ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996, s. 64.

³⁶ Tafsilat için bkz., İbrahim Yılmaz, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 1997.

³⁷ Çetin, a.g.e., s. 13, 14.

Câhiliye devri Araplar'ında şiir popülerlik sınırlarını aşar ve çok daha öteye gider. O devirde şiir hayatın özü ve temel parçasıdır.³⁸ Bedevi Arap bir yerden diğerine göçerken devesine şiirin ritmiyle hız katmış, düşmanına karşı gösterdiği kahramanlığını, üstünlüğünü şiirle perçinlemek istemiş ve tüm bu teşebbüslerinde Arap dilinin sağladığı kelime zenginliğinden faydalanmıştır. Şiirin arz ettiği bu ehemmiyet, sahibine de büyük imtiyazlar sağlamıştı. Şair, kabilesinin, üzerinde hassasiyet ve ihtimamla eğildiği hasletlerin mümessiliydi. Kabileler arasındaki ihtilafların çözümü için kurulan heyette *seyyidlik* ve *hatîblik* gibi onun da önemli bir yeri vardı.³⁹ el-Câhız'ın Ebû Amr ibn Alâ'dan naklen verdiği bilgilerde, İslâm öncesi devirde şiire duyulan şiddetli ihtiyaçtan dolayı şairin hatipten daha yüksek bir mevkide bulunduğunu görüyoruz.⁴⁰ Örneğin, Tağlib ve Bekr kabileleri arasında yıllarca devam eden ihtilaflarına son vermek için Hire Kralı Amr ibn Hind hükmünü verirken, bu kabilelerin en meşhur şairleri ve dolayısıyla sözcüleri olan Amr ibn Küslûm (ö. 584 m.) ve Hâris bin Hillize'nin (ö. 570 m.) şiir atışmasına şahit olmuş ve ona göre hükmünü vermiştir.⁴¹ Herhalde hiçbir tarih, şiir sözünün bundan daha büyük bir otoritesini kaydetmemiştir.

Şairin cinlerin ilhamlarına mazhar olduğuna inanıldığından kendisinden korkulur, hakkına hürmet ve riayet edilirdi. Bu durum şairin özellikle hicivlerinin tesirli olmasına neden olurdu. Çadırların kurulduğu yer, şairin emri ile değiştirilir, onun uygun gördüğü yer ve zamanda kurulurdu. Savaş hakkında onun görüşü alınır, ganimetin taksimi sırasında en çok kahramanlık gösteren savaşçılar kadar ona hisse ayrılırdı.⁴² Eski Araplar'da şiirin yaratabileceği etkinin büyüklüğünü gösteren örneklerden biri de Kureyş kabilesinin reisi Ebû Sufyân (ö. 652 m.) ile Câhiliye döneminin sonu ve İslâm'ın ilk yıllarında yaşamış olan şair el-A'sâ arasında vuku bulmuştur. Ebû Sufyân en meşhur şairlerinden el-A'sâ'nın Peygamber (s.a.v.)'i öven bir şiir yazdığını ve Yesrib'e gidip Müslüman olmak istediğini öğrenince kendi adamlarıyla derhal bir toplantı tertip eder ve onu bu yoldan vazgeçirmek için adamlarına kendisine yüz kızıl deve teklif etmelerini

³⁸ Duraković, a.g.s., s. 11.

³⁹ Furat, a.g.e., s. 9.

⁴⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (thk., ve şrh., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 7. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1998, s. 241.

⁴¹ el-İsfehânî, a.g.e., C. XI, s. 29, 30, 31, 32, 33.; Ebû Ömer eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'i*, (thk., ve şrh.), Abdülmecîd Hemû, 1. b., Beyrut, Müessesetü'l-a'lem li'l-matbûât, 2001, s. 352.

⁴² Demiryak, a.g.e., s. 73.

emreder. Ebû Sufyân, şayet el-A'sâ gibi bir şair İslâm'a girerse, İslâm için, bugünkü tabiriyle, çok etkin bir medya aracı konumunda olacağını çok iyi biliyordu.⁴³

Şairler hadiselerin ve tarihi olayların koruyucuları, bilgi nakledicileri idiler. Câhiliye döneminde Araplar'ın başlarından geçen hadiselerle, âdâbına, bilgisine ve ahlâkına dair elde edilen bilgiler şiir vasıtasıyla elde edilmiştir. Bu itibarla eski yazarlar şiirin eski Arap toplumundaki önemine değinirken şiirin onların divanı (Divânü'l-Arab), yani Araplar'ın, bütün bilgilerini içine alan, bunların muhafazasını temin eden, daima başvurdukları, istifade ettikleri eserleri olduğunu belirtirler.⁴⁴

Bütün bunlar, Araplar'ın, içlerinde bir şair yetişmesini büyük bir kumandanın yetişmesinden bile üstün tutmalarına neden olmuştur. Nitekim İbn Reşîk (ö. 456/1064) bu durumu: "*Araplar'dan bir kabilede bir şair yetişse diğer kabileler gelip tebrik ederlerdi, o kabile ziyafet verir, kadınlar toplanır, düğün merasimlerinde olduğu gibi çalgı çalarlar, oynarlar, erkeklerle çocuklar birbirlerini tebrik ederlerdi. Çünkü bu şair onların namuslarını korur, faziletlerini kuvvetlendirir, şanlarını devam ettirirdi. Zaten Araplar ya bir erkek çocuğun doğmasından veya bir atın yavrulamasından yahut içlerinden bir şair çıkmasından dolayı sevinirdi*"⁴⁵ şeklindeki sözleriyle anlatmaktadır.⁴⁶

Yukarıdan beri İslâm öncesi devirdeki şiir ve şairin önemi hakkında oluşturmaya çalıştığımız görüntü, ileride değineceğimiz İslâm öncesi şiirin rivayeti ve tedvini konusuna daha az bir önyargı ile yaklaşmamıza yardımcı olacağına inanıyoruz.

1.3. İslâm Öncesi Devrin En Güzel Şiir Örnekleri: Mu'allakât

Mu'allakât' uzun kasideler olup İslâm öncesi şiirin şaheserleridir. Bu kasidelerin her biri, müellifinin en güzel parçası kabul edilmiştir. Müellifleri de M. VI. yüzyılın en ünlü şairleri arasında yer aldığı için bu şiir koleksiyonu, eski Arap şiiri mahsulünün en güzel örneğini temsil ederek, Arap edebiyatında emsalsiz bir mevki kazanmıştır.

⁴³ Ebû Ali el-Hasan ibn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihi ve Nakdih*, (thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), C. I, 5. b., Beyrut, Dârü'l-cil, 1981, s. 257.

⁴⁴ el-Kayravânî, a.g.e., C. I, s. 16.; el-Cumahî, a.g.e., C. I, s. 24.; es-Süyûtî, a.g.e., C II, s. 470.

⁴⁵ el-Kayravânî, a.g.e., C. I, s. 65.

⁴⁶ Nurettin Ceviz vd. (çev.), *Yedi Askı – Arap Edebiyatının Harikaları*, 2. b., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 12.

Mu'allakât günümüze kadar tam olarak ulaşabilen en eski şiir antolojisidir. Mu'allakât'ı mecmua haline getirenin, rivayet konusunda güvenilirliği birçok klasik eserde tartışılan meşhur şiir toplayıcısı Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-777) olduğu kaynaklarda kaydedilmektedir.⁴⁷

1.3.1. Mu'allaka Kelimesinin Menşei ve Mu'allakât'a Verilen Diğer İsimler

Sözlükte, isim olarak “sevgi, tutku; beğenilen, hoşlanılan şey; nefis, çok değerli şey; tutunan, asılan, yapışan, yapışılan şey”, fiil olarak ise “bir şeyi diğeriyle irtibatlandırmak, bir şeyle ilgilenip onu beğenmek ve sevmek, tutulmak; bağlanmak; asılıp kalmak”⁴⁸ anlamındaki ‘a-l-k’ kökünden türeyen mu'allaka kelimesinin çoğulu olan ve İslâm öncesi devrin seçkin şiirlerini ifade eden mu'allakât kelimesine âlimler de farklı anlamlar yüklemişlerdir.

Türkiye’de mu'allaka şiirleri konusunda makaleler yazan ve mu'allakât isminin menşei hakkında görüş beyan edenlerden biri Süleyman Tülücü’dür. (d. 1945). Ne var ki bu kelimenin menşei hakkında makalelerinde sadece çeşitli rivayetler verilmiş ancak kronolojik sırasına riayet edilmemiştir.⁴⁹ Her hangi bir ilimde özellikle bir şeyin menşei ve zuhuru araştırılırken kronolojik sıranın takip edilmesi önem arz ettiği kanısındayız.

Mu'allakât isminin ilk defa zuhuru muhtemelen M. 900 tarihinde telif edilen *Cemheratü Eş'âri'l-Arab* adlı eserdir. Bu, yedişerden yedi grup halinde tasnif edilmiş 49 şiirin yer aldığı bir antolojidir ve orada yer alan her bir şiir grubuna hayalî bir isim verilmiştir:⁵⁰ el-Mu'allakât (Asılmış olanlar - birinci grup), el-Mucemherât (toplananlar), el-Muntekayât (seçilenler) v.s. Birçok müsteşrik (Th. Nöldeke, C.J. Lyall, R.A. Nicholson) mu'allaka kelimesinin ‘عَلَقُ’ (değerli şey) isminden müştak olduğu görüşüne

⁴⁷ Nâsiruddîn el-Esed, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî*, 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1978, s. 169.; Brockelmann, a.g.e., C. I, s. 67.; Ayrıca bkz., İslâm M. Omara, *Menhecu'l-İhtiyâr fî Mecmûati's-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü'l-Kâhire, Kâhire, 2016, s. 93-95.

⁴⁸ Ebü'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukerrem ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1. b., C. X, Beyrut, Dâru sâdır, ts., 'a-l-k' mad.; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk., Ahmed Abdülğafûr Attâr), 4. b., C. XI, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1987, 'a-l-k' mad.

⁴⁹ Süleyman Tülücü, “Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)”, *Erzurum, A.Ü.İ.F.D.*, S. 23, 2005.

⁵⁰ Alfred Felix Landon Beeston, “Mu'allakât”, (çev. Süleyman Tülücü), *A.Ü.İ.F.D.*, S. 3, 1979, s. 421.; Ayrıca bkz., Ebû Zeyd Muhammed ibn Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî, *Cemheratü Eş'âri'l-Arab*, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî), Mısır, Nehdatü Mısır, 1981, s. 110-113.

sahip olmuşlardır. Yani onlara göre bu kelimenin anlamı "beğenilmiş kıymetli şiirler" olmalıdır.⁵¹ Eğer el-Mu'allakât'ın gerçek mânasının "kıymeti takdir edilmiş şiirler" olduğu yönündeki bu görüş doğru ise, yukarıda sözü geçen eserde (Cemhera) tertibe uygun gelmesi için, müellifi tarafından bu ismin ilk defa icat edilmiş olması da imkânsız değildir.

Mu'allaka ismi hakkında diğer bir görüş J. Robson tarafından yazılan bir makalede ifade edilmiştir. Kendisi bu kelimenin Kur'ân'da⁵² zikredildiğini ve ilgili şiirler için aynı anlamda kullanıldığını söylemektedir. Orada el-Mu'allaka kelimesi, bilfiil dul bırakma ve boşanma olmaksızın, kocası tarafından terk edilen ve bakılmayan kadın münasebetiyle kullanılmıştır. Robson'un ifadesine göre bu kelime; müelliflerin antolojik eserlerinde yer alan, eşsiz ve çok önemli olmalarına rağmen değerleri takdir edilmemiş olan bu şiirlere işaret etmek için kullanılmıştır.⁵³ Yukarıda sözü geçen bu şiirlerin toplayıcısı Hammâd'ın bizzat bu ismi kullandığı kesinlikle belli değildir. Eğer belli olsaydı Jobson'un bu rivayeti daha da önem kazanırdı. Çünkü takdir edilebilir ki, bu şiirleri toplamaya heves eden Hammâd er-Râviye onları parça parça, ihmal edilmiş ve terk edilmiş vaziyette bulmuştur.

Mu'allaka adının menşei ve ifade ettiği anlam oldukça kapalılık arz etmektedir. En meşhur fakat yine de zayıf bir rivayete göre bu şiirler, yukarıda değindiğimiz Câhiliye döneminde Arap Yarımadası'nın çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz vb. panayırırlarda her yıl düzenlenen şiir yarışmalarında tenkit süzgecinden geçerek seçilmiş, keten bezinden yapılmış tomarlara altın harflerle yazılarak, Kâbe'nin duvarına asılmıştır. Üstünlükleri dolayısıyla mu'allakât'ın Kâbe'nin duvarlarına asılma menkıbesi ilk defa İbn Abdi Rabbih (ö. 328/940)'in *el-İkdü'l-Ferîd* adlı eserinde yer almıştır.⁵⁴ Bu görüşün ilk râvisi aslında İbnü'l-Kelbî'dir⁵⁵ ancak İbn Abdi Rabbih tarafından kullanılmasından sonra, M. X. asrın başlarında çokça tanınmıştır. Bu görüşe İbn Reşîk⁵⁶, İbn Haldun⁵⁷ ve el-

⁵¹ Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)", Erzurum, *A.Ü.İ.F.D.*, S. 23, 2005, s. 3.

⁵² en-Nisâ, 4/129.

⁵³ Beeston, a.g.m., s. 421.

⁵⁴ İbn Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, (thk., Muhammed Saîd el-Aryân), C. VI, 2. b., Kahire, Matbaatü'l-istikâmet, 1953, s. 103.; Ayrıca bkz., Tülücü, a.g.m., s. 2-3.

⁵⁵ Mustafa Sâdık er-Rafîî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, (thk., Muhammed Saîd el-Aryân), C. III, 1. b., Kahire, Matbaatü'l-istikâmet, 1940, s. 187.

⁵⁶ İbn Reşîk, a.g.e., C. I, s. 96.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddimetü ibni Haldûn*, (thk., Abdullah Muhammed ed-Dervîş), C. II, 1. b., Dimaşk, Dâru Ya'rib, 2004, s. 413.

Bağdâdî⁵⁸ gibi âlimler de katılmışlardır. Ancak onlar bu asma (ta'lik) işinin Mu'allakât sahiplerinin bizzat kendileri tarafından yapıldığını ileri sürerken, İbn Abdi Rabbih onlardan farklı olarak, bu işin söz konusu şiirlerin sahipleri öldükten sonra münekkitler tarafından yapıldığını iddia etmektedir. İbn Abdi Rabbih bu görüşü kimden rivayet ettiğini kitabında zikretmediği için, bu görüş güvenilir olarak kabul edilmemiştir. Diğer yandan İbn Sellâm el-Cumahî, el-Câhîz, el-Müberred (ö. 286/900), el-İsfehânî (ö. 502-1108) gibi otoriteler, ilgili şiirlerin Kâbe'ye asıldıkları yönündeki görüşe katılmamışlardır. İlginçtir ki, bu şiirlerin en meşhur yorumcuları (şârihleri)⁵⁹ da 'Mu'allakât' ismini kullanmamışlardır. Hatta onlardan Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) Mu'allakât'ın Kâbe örtülerine asılması ile ilgili hiçbir râvinin rivayette bulunmadığını söylemektedir.⁶⁰ Bugün çağdaş edebiyat tenkitçileri ise bu görüşü reddetme hususunda genel olarak şu iki mantikî delile dayanmaktadırlar: 1) Câhiliye dönemi Araplar'da yazı gelişmiş değildi. Bunun açık örneği Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân-ı Kerim kutsiyetine rağmen ancak Peygamberimizin (s.a.v) vefatından sonra Mushaf haline getirilmiştir. 2) Kâbe'nin kutsiyeti; Kâbe'ye duyulan saygı, herhangi bir yazıyı duvarına asmayı müsaade edemezdi.⁶¹

Yukarıdan beri sıraladığımız görüşlerin hepsi kabul edilebilir, reddedilebilir de, zira hiçbirinin sağlam bir isnadı yoktur. Ancak şu soru da, şüphe yok ki, bu konuyu araştıran herkesin kafasını meşgul etmektedir; Madem Mu'allakât'ın Kâbe'ye asıldıkları yönündeki görüş zayıf ve isnadı olmayan bir rivayet, insanlar arasında neden bu kadar meşhur? Bu görüşün doğruluğu tartışılabilir ancak şöhreti, kanaatimizce onu savunan otoritelerden değil (çünkü onu savunmayan otoriteler de çoktur), bu görüşün güzelliği ve cazibesinden kaynaklanmaktadır. Araplar için Kâbe kutsaldır, ancak Câhiliye Arapları'nda şiirin kutsiyeti de azımsanacak cinsten değildir. Dolayısıyla bu iki kutsal bir arada düşünmek ve tasavvur etmek, şiire âşık olan bu toplumun hoşuna gitmiş, dolayısıyla bu tabloyu o şekilde sevmiş ve rivayet etmiştir.

⁵⁸ Abdülkadîr ibn Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab*, (thk. ve şrh., Abdüsselâm Muahmmmed Hârûn, C. I, 4. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1997, s. 126.

⁵⁹ el-Enbârî – es'Seb'u't-Tivâl el-Câhiliyyât; en-Nehhâs – et-Tis'u'l-Meşhûrât; et-Tebrîzî – el-Kasâ'idu'l-Aşr v.s.

⁶⁰ el-Esed, a.g.e., s. 169.; Yahyâ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî, Hasâisuhu ve Funûnuhu*, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1982, s. 82.

⁶¹ el-Esed, a.g.e., s. 170.

Şunu da söylemek gerekir ki, bugün Câhiliye Araplar'ında yazının varlığını kanıtlayan birçok yazıt bulunmuştur.⁶² Bunun yanında Câhiliye döneminde ve sonrasında Araplar'ın, önemli gördükleri sahifeleri Kâbe'ye asma alışkanlıkları⁶³ ve nihayetinde o zamanki Araplar'ın nezdinde bu mu'allaka şiiirlerinin eşsizliği ve ehemmiyeti de göz önünde bulundurulursa, ilgili şiiirlerin Kâbe'ye asıldıkları görüşünün hiç de garipsenecek bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bu şiiirler için yaygın olarak Mu'allakât ismi kullanıldığı gibi *es-Seb'u't-Tivâl* (yedi uzun kaside), *Sumût* (dizili inciler), *Muzehhebât* (yaldızlı şiiirler), *Seb'iyât* (yediler, yedi kaside), *Vâhide* (yegâne, tek, eşsiz), *Meşhûrât* (meşhur şiiirler), *el-Câhiliyyât* (Câhiliye dönemine ait şiiirler),* daha yeni eserlerde *Mukalledât* (asırdan asra devredilen eski şiiirler) ve *Musemmetât* (dizilmiş inciler, inci dizileri) isimleri de kullanılmaktadır.⁶⁴

1.3.2. Mu'allakât'ın Şekli ve İhtiva Ettiği Konular

Mu'allaka şiiirleri tamamen klasik kaside tarzında yazılmıştır. Sözlükte "kastetmek, azmetmek, bir şeye doğru yönelmek" gibi anlamlara gelen 'kasd' kökünden türeyen kaside, terim olarak "belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünülmüş, gözden geçirilmiş şiiir" demektir. Bir tür olarak ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıkmış, oradan da Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiştir. İçerdiği şekilde belli bir maksatla ve bilinçli olarak söylendikten sonra gözden geçirilip düzeltildiği, mısraları ve vezni sağlam olduğu, on beşten fazla beyit ihtiva ettiği için, türe bu adın verildiği kaydedilir.⁶⁵ Kaside aruzla yazılır ve iki mısralık beyitlerden oluşur. Bu nazım şeklinin özelliği (yaklaşık 60 ile 100 beyit), bütün parçada, mısraların sonlarında tek bir kafiye tekrarının olmasıdır. İlk beytin her iki mısra arasındaki kâfiye birliği, diğer beyitlerin ikinci mısralarıyla da sağlanmakta, böylece oluşan aa, ba, ca, da... biçimindeki uyak yapısı, tüm beyitlerin aynı *tef'ile* düzeninden oluşan yapısıyla (vezin) birlikte kasidenin organik bütünlüğünü

⁶² Şevki Dayf, a.g.e., s. 138.; Abdülcebbâr 'Alvân, *eş-Şevâhid ve'l-İstişâd fi'n-Nahv*, 1. b., Bağdat, Mektebetü'z-zehrâ, 1976, s. 29-30.; Frančesko Gabrijević, *Arapska Književnost*, Sarajevo, Svetlost, 1985, s. 9.

⁶³ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, Dâru nehdati Mısır, ts., s. 34.

* Bazı araştırmacılar bu ismin ilk defa tezimin ana kaynağı olan şerhin yazarı Ebû Bekr el-Enbârî tarafından kullanıldığını söylerler. Bkz. Bedevî Tabâne, *Mu'allakâtü'l-Arab*, 1. b., Beyrut, Dâru's-sekâfe, ts., s. 182.

⁶⁴ Tülücü, a.g.m., s. 4.

⁶⁵ Hüseyin Elmalı, "Kaside", *DİA*, C. XXIV, İstanbul, 2001, s. 562.

gerçekleştirmektedir. Her beyit, cümle yapısı ve anlam bakımından müstakil bir varlığa sahiptir (vahdetü'l-beyt). Klasik Arap şiirinde kasideler genellikle ya ilk beyitleriyle veya kafiye harflerine göre sonradan adlandırılırlar. Kafiyesi lâm olduğundan 'Lâmiyyetu İmruülkays' denilmesi gibi.⁶⁶

Klasik kaside genel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm bir tür gazelden oluşur. Burada sevgilisinin bir zamanlar yaşadığı konak yeri şair tarafından ziyaret edilir, sevgilisinin geride bıraktığı izler karşısındaki şairin duyguları ve acısı hüzünlü bir dil ile anlatılır. Sevgiliyle yaşanmış hatıralara yer veren, çöl ve vahalardaki terk edilmiş konak yerleriyle oralarda dağınık vaziyette bulunan isli ocak taşları, küller, su kabı, testi kırığı, çadır ve kazık izleri gibi kalıntılar aşk ve özlemle yoğrulmuş duygu seli halinde dile getirilir. Şair bunları hatırlayarak ağlar ve ağlatır; tabiat tasvirleri arasında sevgiliden ve onun fizikî güzelliklerinden söz eder. 'Nesîb' adı verilen bu girişten sonra şiirine bir yolculukla devam eder. 'Rahîl' adı verilen bu bölümde şair, daha çok, betimleme (tasvir) becerisini ortaya koymaya çalışır. Bu bölümde sıklıkla betimlenenler, birlikte yolculuk yapılan develer, yolculuk sırasında karşılaşılan yaban hayvanlarıdır. Bazen yolculukta maruz kaldığı aşırı sıcaklık, kızgın çöl, susuzluk, sıkıntılar, baştan geçen olaylar, içki âlemi, şimşek, yıldırım, fırtına ve sağanaklar gibi tabiat hadiseleri, hayvan otlakları, vahalar, avcılarla av köpeklerinin yaban hayvanlarıyla mücadelesi ve bu sırada karşılaşılan tehlikeler dile getirilir. Bu yollardan geçerek şair kasidesini söylemekteki asıl amacına, yani kasidesinin ana konusuna ulaşır ve böylece kasidenin üçüncü ve son bölümü baslar. Kasidenin türünü de belirleyen bu bölüm ya övgü (medih), ya yergi (hicâ) ya övünme (fâhr) ya da kahramanlık taslama (hamâset) üzerine kurulabilmektedir.⁶⁷

1.3.3. Mu'allakât'ın Sayısı ve Şairleri

Çoğu edebiyat tarihçisine göre mu'allakât'ın sayısı yedi, bazılarına göre dokuz, bazılarına göre ise ondur. Yani, adı geçen şiirlerin adlandırılışı hususunda olduğu gibi hangi şairlerin şiirlerinin bu gruba dâhil edildiği hususunda da farklı görüşler vardır.

⁶⁶ Jusuf Ramić, *Obzorja Arapsko-Islamske Književnosti*, Sarajevo, el-Kalem, 1999, s.10.

⁶⁷ Butrus el-Bustânî, *Udebâ'ü'l-Arab*, 6. b., Beyrut, Mektebetü sâdır, 1953, s. 48 vd.; Dayf, a.g.e., s. 183-184.; Borckelmann, a.g.e., s. 59-60.; Elmalı, a.g.m., s. 562-563.; Çetin, a.g.e., s. 73.

Ancak, rivayetler beş mu'allaka sahibi hakkında hemfikirdir. Bu beş şair, İmruülkays (ö. m. 545), Tarafe b. el-Abd (ö. m. 564), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 609), Lebîd b. Rebîa (ö. m. 661), Amr b. Külsûm (ö. m. 584)'dur.⁶⁸ İbn Abdi Rabbih mu'allaka sahibi olarak bu beş şaire, Antere b. Şeddâd'ı (ö. m. 600) ve el-Hâris b. Hillize'yi (ö. m. 570) eklemektedir.⁶⁹ Son iki şair birçok rivâyete göre Mu'allakât'ın yedi şairi arasında yer almaktadır. Fakat el-Mufaddal ed-Dabbî (178/794) eserine, Antere b. Şeddâd ve Hâris b. Hillize'nin kasideleri yerine en-Nâbiğâ ez-Zübyânî (ö. 604) ve el-A'sâ'nın kasidelerini koymuştur.⁷⁰ Ebû Zeyd el-Kuraşî de ed-Dabbî'nin bu görüşüne uygun bir seçim⁷¹ yapmıştır.* İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu şairlere Abîd b. el-Abras'ı ilave eder.⁷² en-Nehhâs, bu şairlerin sayısını Abîd hariç dokuz, et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ve eş-Şenkîti (ö. 1913) tüm bu zikredilen şairlerin üstüne İbn Kuteybe gibi Abîd b. el-Abras'ı ilave ederek⁷³ on olarak verirler.* Ebû Bekr ibnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve ez-Zevzenî (ö. 486/1093) şerhlerinde İbn Abdi Rabbih'in verdiği listeye bağlı kalmışlardır.⁷⁴

1.3.4. Mu'allakât'ın Şerhleri

Mu'allakât'ı çeşitli açılardan açıklamak üzere, özellikle h. III. / m. IX. asırdan itibaren birçok şerh kaleme alınmıştır. Bazıları (Ebû Bekr ibnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, ez-Zevzenî, et-Tebrîzî vb.) hemen hemen mu'allakât'ın tamamını, bir kısmı (Ebû Usâme Cunâde b. Muhammed el-Ezdî el-Herevî, Muhammed b. Bedreddin el-Avfî vb.) da mu'allakât'ın birini veya birkaçını şerh etmiştir.⁷⁵

⁶⁸ Duraković, a.g.e., s. 13.; Brockelmann, a.g.e., C. I, s. 67.

⁶⁹ İbn Abdi Rabbih, a.g.e., C. VI, s. 103-104.

⁷⁰ Brockelmann, a.g.e., C I, s. 67.

⁷¹ el-Kuraşî, a.g.e., s. 97-98, 113 vd.

* Bu konuda Süleyman Tülücü ve Kenan Demirayak'ın "*Ebû Zeyd el-Kuraşî, İbn Abdi Rabbih'in verdiği listeden el-Hâris b. Hillize'yi çıkarıp en-Nâbiğâ ez-Zübyânî ve el-A'sâ'yi koymak suretiyle Mu'allaka sahibi şairlerin sayısını sekiz olarak verir*" şeklinde verdikleri bilgi doğru değildir. Bkz., Tülücü, a.g.m., s. 4.; Kenan Demirayak, a.g.e., s. 178-179.

⁷² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi – Câhiliye Dönemi*, 1. b., Erzurum, Fenomen Yayınları, 2009, s. 178-179.

⁷³ Matbu şerhlerine bakınız.

* et-Tebrîzî'nin şerhinde ele aldığı mu'allakâtın şairleri konusunda Kenan Demirayak yanılmıştır. Bkz., Demirayak, a.g.e., s. 179.

⁷⁴ Tülücü, a.g.m., s. 4.

⁷⁵ Tülücü, a.g.m., s. 6.

1.3.4.1. Basılmış Olanlar:

- Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940): Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât,* nşr. Abdüsselâm M.Hârûn, Kahire 1963.
- Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338) (ö. 338/950): Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât, I-II, nşr. Ahmed Hattâb, Bagdat 1393/1973.
- Ebû Abdullah ez-Zevzenî (ö. 486/1093): Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', şerhli nşr. Abdurrahim es-Safîbûrî-M.Lumbsden, Kalküta 1823; Lübnan 1269; İstanbul 1277; Kahire 1277, 1292, 1304, 1311, 1315, 1319, 1328/1910, 1340; Tahran 1282; İskenderiye 1288; Dehli 1895; Dâru sâdır, Beyrut 1382/1963; nşr. M. Muhyeddin Abdülhamîd, Kahire, ts.; nşr. M. Ali Hamdullâh, Dimaşk 1383/1963; Beyrut 1972; Dârü'l-Erkam, Beyrut, ts.
- Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî (ö. 502/1109): Şerhu'l-Kasâ'idi'l-Aşr: A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems..." adı ile nşr. C.J.Lyall, Calcutta 1894, tekrar basımı: N.J.Ridgewood, 1965; Kahire 1324, 1343, 1352 vb.; Mısır 1952; nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, 2. baskı, Mısır 1384/1964; nşr. Fahreddin Kabâve, Halep 1388/1969, Beyrut 1980; nşr. Abdüsselâm el-Hûfî, Beyrut 1405/1985.
- Ali b. Ali es-Safîpûrî (ö. ?): Şerhi H. 1291'de Hindistan'da basılmıştır.
- Resîdünnübî b. Habîbünnübî (ö. ?): Şerh-i Seb'a-i Mu'allaka, Hindistan 1876.
- el-Feyz es-Sehârnefûrî el-Kureşî el-Hanefî (XIII./XIX. asır): Riyâzu'l-Feyz Şerhu'l-Mu'allakât, Lahor 1299/1881.
- Ahmed Emîn es-Şinkîti (ö. 1331/1913): el-Mu'allakât ev el-Kasâ'idü'l-Aşrüt-Tivâl, Kahire 1329/1911; yeni neşirleri: Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr ve Ahbâru Ka'ilihâ (Şu'arâ'ihâ) adı ile, Kahire 1913, 1338, 1945; nşr. Fâyiz Terhînî, Beyrut 1988; Dârü'l-Endelüs, Beyrut, ts.
- Ebû Firâs Muhammed b. Mustafa en-Na'sânî el-Halebî (ö. 1362/1943): Nihâyetü'l-Ereb min Şerhi Mu'allakâti'l-Arab, Kahire 1324/1906, 1329/1911.
- Ahmed Tercânîzâde: Şerh-i Mu'allakât-i Seb', Tebriz 1348 hs. Farsça şerh.

* Tezimizin ana kaynağı olan bu şerhe, ileride ibnü'l-Enbârî'nin kitaplarından bahsedilirken daha geniş yer verilecektir.

- Mevlânâ Muhammed İsmâil es-Selefi (ö. 1387/1967): Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', Lahor 1399/1979. Arapça şerhli, Urduca tercümelî.

- Fevzî Atavî. Eseri 1969'da Beyrut'ta basılmıştır.⁷⁶

1.3.4.2. Yazma Halinde Olanlar:

- Ebû Saîd ed-Darîr el-Cürcânî Ahmed b. Hâlid (ö. 282/895): Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', Kahire, Dârü'l-Kütüb, edeb, nr. 3900.

- İbn Keysân (ö. 299/911): Şerhu's-Seb'i't-Tıvâl, Berlin Staatsbibliothek, nr.7440; London, India Off., nr. 80023.

- Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî (ö. 540/1145): Şerhu'l-Mu'allakât, Paris, nr.3279.

- Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181): Şerhu's-Seb'i't-Tıvâl, Kahire, Dârü'l-Kütüb, Mekke (Mektebetü'l-Haremi's-Serîf), edeb, nr. 81; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2815.

- Ahmed b. el-Fakîh Muhammed b. Ebû Bekr (ö. ?): Şerhu'l-Mu'allakât, Kılıç Ali Pasa, nr. 825.

- Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî ibn Harûf (H. VIII. asır): Şerh alâ Mu'allakâti's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn, Rabat, nr. 1792 (D 923). 7. Muhammed b. Bedreddîn el-Avfî (ö. 893/1488): Tuhfetü'l-Lebîb (İmruülkays, Züheyr ve Tarafe Mu'allakalarının Şerhi), Leiden, nr. 511; Paris, nr. 3404.

- Abdülkadir b. Ahmed el-Fâkihî (ö. 982/1574): Fethu'l-Mugallakat li-Ebyâti's-Seb'i'l-Mu'allakât, Ragıp Pasa, nr. 1154.

- Osmân b. Abdurrahman et-Tenûhî (ö. ?). Kahire, Dârü'l-Kütüb, edeb, nr. 443. en-Nehhâs (ö. 338) ve ez-Zevzenî Şerhlerinin telhîsi.

- Muhammed b. Ali et-Taberî (ö. 1173/1760): Kitâbü İmtâ'i'l-Basar ve'l-Kalb ve's-Sem' fi Şerhi'l-Mu'allakâti's-Seb', bk. Garrett 1 (268 vr.).

- Ahmed b. Muhammed el-Mûsevî el-Mu'allim (ö. 1279/1862'ye dogru): Miftâhu'l-Mugallakat fi Şerhi'l-Mu'allakât, Cambridge, Or., nr. 501/8.

⁷⁶ Tülücü, a.g.m., s. 6-7.

- Ahmed b. Muhammed el-Muâfâ en-Nahvî (ö. 1280/1863'e doğru): 'Ukudü'l-Le'âli'i'l-Müntesekat fi Şerhi's-Seb'i's-Sümût ve's-Selâsi'l-Mülhakat (Mu'allakât), Kahire, Dâru'l-Kütüb, edeb, nr. 4576.
- Abdurrahîm b. Abdülkerîm (XIII./XIX. asır): Kitâbü Şerhi'l-Mu'allakât ale't-Temâm ve'l-Kemâl, Kahire, Dâru'l-Kütüb, nr. 13515z. ez-Zevzenî Şerhinin telhîsi.⁷⁷

1.3.4.3. Mu'allakât'ın Türkçe'ye ve Diğer Dillere Tercümeleri

Mu'allaka şiipleri birçok doğu ve batı dillerine tercüme edilmiştir. Bu tercümeler için Süleyman Tülücü'nün 'bibliyografyası' iyi bir kaynaktır.⁷⁸ Biz burada sadece Türkçe, İngilizce ve Tülücü'nün bibliyografyasında bulunmayan Slav dillerine (Boşnakça, Sırpça vb.) yapılan tercümelerinden bahsedeceğiz.

Mu'allakât'ın tam olarak Türkçe'ye çevirisi ilk defa M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından yapılmıştır (Yedi Askı, İstanbul 1943, 1985, 1989). Son yıllarda da İsmet Zeki Eyuboğlu (Yedi Askı-Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi, İstanbul 1985) ve Sadık Yalsızuçanlar (Mu'allakât-ı Seb'a-Yedi Askı, İstanbul 1998), Mu'allakât'ı tam olarak nazmen Türkçe'ye uyarlamışlardır. Ayrıca, son günlerde Mu'allakât'ın; Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak ve Nevzat H.Yanık tarafından yapılan bir çevirisi yayınlanmıştır (Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları, Ankara 2004; Şemseddin Sami'nin el-Mu'allakâtü's-Seb' (Kostantîniyye 1320) adlı Mu'allaka çevirisi, notlar hâlinde olup basılmamıştır. Diğer kısmî ve parça hâlindeki tercümeleri ise şunlardır: Hersekli Mehmed Kâmil, *Terceme-i Mu'allakât-ı Seb'a*, Dersaâdet, 1305 (İmru'ülkays Mu'allakasının tercümesi); Abdullah Hasîb, *İmru'ülkays Kasîde-i Mu'allakasının Şerhi* (İstanbul 1316); Şerafeddin [Yaltkaya], *Arab Edebiyatı*,* Bilgi Mecmuası, yıl: 1, c. 1, sy. 4 (Şubat 1329), s. 364-397 a. mlf., Yedi Askı'dan: İmru-el-Kays ve Askısı, Tercüme, c. IV, sy. 19 (19 Mayıs 1943), s. 6-11; Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, Câhiliye Devri*, c. I, İstanbul 1332/1917, tür. yer.; a. mlf., *Hâris bin Hillize ve Muallakası**; Cemal Süreya'nın

⁷⁷ Tülücü, a.g.m., s. 7-8.

⁷⁸ Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)", *A.Ü.İ.F.D.* S. 23, Erzurum, 2005, s. 8-10.

* sad. Nevin Karabela, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/9 (Bahar 2003), s. 129-144.

* Osmanlıca'dan sadeleştiren ve yayına haz. Faruk Bozğöz, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 1 (2003), s. 79-99.

İmru'ülkays Mu'allakasını nazmen Türkçe'ye çevirisi (bk. Hüseyin Karakan, Dünya Şiiri, İstanbul 1963, III, 190-192); Mehmet Çakır, Yedi Askı-İmruülkays ve Tarefe, İzmir 1980; Necip Fazıl Kısakürek, Edebiyat Mahkemeleri, İstanbul 1997, s. 79-101.⁷⁹

Mu'allakât'ın İngilizce'ye tam olarak* tercümelemi ise şunlardır: W.Jones, Moallakât, or Seven Arabian Poems..., London 1782; F. E. Johnson, Mu'allakât. The Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca, Bombay 1893, London 1894, New York 1973; Lady Anne Blunt and Wilfrid Scawen Blunt, The Seven Golden Odes of Pagan Arabia, London 1903; A. J. Arberry, The Seven Odes, London-New York 1957; Desmond O'Grady, The Golden Odes of Love: Al-Mu'allaqat, A Verse Rendering from Arabic, Cairo 1997.⁸⁰

Balkanlar'ın meşhur Arap dilbilimcisi Esad Duraković, ilk defa Mu'allakât'ı tam olarak nazmen Boşnakça'ya uyarlamıştır (Muallaqe, Sedam Zlatnih Arabljanskih Oda, Sarajevo 2004). Ondan önce Sulejman Grozdanić (Stara Arapska Poezija, Sarajevo, 1971) ve Sırp müsteşrik Vojislav Simić (Arapska književnost predİslâmskog perioda, "Mogućnosti", sayı 8-9, Split, 1985) mu'allakât'ı parça parça Sırpça'ya tercüme etmişlerdir.

1.4. İslâm Öncesi Şiirin Rivayeti ve Tedvini

Eski şiirin rivayeti ve tedvini konusu, doğrudan eski Araplar'da yazının kullanıp kullanılmadığı meselesi ile ilgilidir. Daha önce de belirtildiği üzere Câhiliye dönemi Arapları yazıyı biliyorlardı. Son yüzyıllarda yazının varlığını kanıtlayan birçok yazıt da bulunmuştur.⁸¹ Bunun yanında İslâm öncesi şairlerin şiirlerinde de yazının varlığına delâlet eden mısralar mevcuttur. Buna örnek olarak el-Murakkış el-Ekber'in (ö. m. 552) şu beytini verebiliriz:⁸²

⁷⁹ Tülücü, a.g.m., s. 8-9.

* Parça hâlindeki tercümelemi için bkz., Fuat Sezgin, GAS (Ar.), II/1, 77 vd.

⁸⁰ Tülücü, a.g.m., s. 9.

⁸¹ Şevki Dayf, a.g.e., s. 138.; 'Alvân, a.g.e., s. 29-30.; Kemal Tuzcu, "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)", Ankara, *Nüşa Dergisi*, S. 2, 2001, s. 158-162.

⁸² el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 6. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 237.

الدَّارُ قُفْرٌ وَ الرَّسْمُ كَمَا رَقَشَ فِي ظَهْرِ الْأَدِيمِ قَلَمٌ

Ev harabe... izleri de deri üzerine yazılmış yazı gibi silik.

İslâm öncesi dönemde yazının kullanıldığına dair başka bir örnek de Lebîd b. Rebîa'nın mu'allakasından verilebilir.⁸³

وَ جَلَا السُّيُورُ عَنِ الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبُرٌ تُجَدُّ مُتُونَهَا أَقْلَامُهَا

Kalıntıların üzerini öylesine açmış ki seller, üzerinden kalem yürütülüp yazıları yenilenmiş sayfalara benzerler..

Bu ve buna benzer örnekler ve benzetmeler çoğaltılabilir. Öte yandan yazı özellikle o zamanlar ticarî merkez konumunda bulunan ve farklı medeniyetlerin uğrak yeri olan Mekke'de yaygındı.⁸⁴ Siyer kitaplarında da geçtiği üzere Hz. Muhammed (s.a.v.), Bedir savaşında esir düşen ve okuma yazma bilen müşriklerden, serbest kalmaları karşılığında, on müslüman çocuğa okuma yazma öğretilmesini istemiştir. Bütün bunlar, Câhiliye döneminde Araplar'ın yazıyı bildiklerini göstermektedir.⁸⁵ Ancak bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir; Câhiliye dönemi Arapları yazıyı, şiirin kaydedilmesi ve daha sonraki nesillere aktarılması için bir vasıta olarak kullandılar mı? Bununla alakalı olarak en meşhur bilgi İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) Hammâd er-Râviye'den naklen verdiği rivayettir.⁸⁶ Hammâd er-Râviye'nin söylediğine göre Hîre hükümdârı en-Nu'mân b. el-Munzir şifahî yolla nakledilen şiirlerin kâtipler tarafından yazıya geçirilip kendisine takdim edilmesini talep etmiştir. Kendisine ulaştırılan şiirleri daha sonra Hîre'deki Beyaz Saray'ın altına gömmüştür. Bunlar bilahare, 684. yılında orayı fetheden el-Muhtâr b. Ebî Ubeyd tarafından ortaya çıkartılmıştır.⁸⁷ Hammad er-Râviye bununla, bu şiirlerden kendisinin haberi olduğunu ve bu yüzden de şiir rivayeti konusunda diğerlere nazaran daha bilgili olduğunu söylemek istemiştir. Ancak şu var ki, yazıya geçirilmiş diye söylenen bu şiirlere hiçbir zaman ulaşılmamıştır.

⁸³ Ebû Bekr Muhammed ibnü'l-Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 2008, s. 510.

⁸⁴ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 139.

⁸⁵ a.y.

⁸⁶ Ebü'l-Feth Osmân ibn Cinnî, *el-Hasâ'is*, (thk., Muhammed Ali en-Neccâr), C. I, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 387.

⁸⁷ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 249.; Brockelmann, a.g.e., s. 65.

Hammâd rivayeti daha sonraki âlimlerce zayıf bulunmuştur. Onun güvenilirlik problemini el-İsfehânî, meşhur eseri *el-Eğânî*'sine taşımıştır.⁸⁸ Şevkî Dayf gibi çağdaş müellifler de Hammâd'ın rivayet hususunda güvenilir olmadığını öne sürerek Câhiliye döneminde şiir tedvini ile ilgili rivayetleri efsane kabilinde değerlendirip bu hususta somut bir delilin bulunmadığını belirtir.⁸⁹

İlk dilcilerden Ebû Amr b. el-Alâ, “Araplar’ın ilmi ve şiirinden size ulaşanlar onların söylediklerinin pek azıdır. Eğer çoğu ulaşmış olsaydı pek çok ilim ve şiiriniz olurdu” demiştir.⁹⁰ Hz. Ömer’in “Şiir Araplar’ın ilmiydi, onların şiirden daha sahil ilimleri mevcut değildi” dediğini rivayet eden Cumahî de, el-Alâ’nın sözünü biraz daha açarak şöyle devam etmektedir: “İslâm geldi ve Araplar’ı Rum ve İran harpleriyle meşgul ederek şiir söylemekten ve rivayet etmekten alıkoydu. Ancak daha sonra Müslümanlar çoğalıp (islâmî) fetihler başlayınca ve Araplar şehirlerde rahatı bulunca şiir rivayetine döndüler. Ancak tedvin edilmiş bir divanları ve yazılı bir kitapları yoktu. Râvilerden pek çoğu da bu savaşlarla veya eceliyle vefat etmişti. Bu sebeple şiirin pek azını muhafaza edebildiler. Onun çoğu ise zâyi olup gitti”.⁹¹

Bugün elimizde Câhiliye dönemi metinlerinden sadece nesir (düz yazı) örnekleri mevcuttur. Bugüne kadar Câhiliye dönemine ait yazılı hiçbir nazım (şiir) örneğine rastlanılmamıştır.⁹² Yine de, yazıyı bilen ve düz yazı örneklerine rastlanılan eski Araplar’ın, şiirlerini de tedvin etmiş olabilecekleri tâbî ki uzak bir ihtimal değildir. Bize kadar ulaşamamaların sebebi ise, üzerine yazıldıkları nesnelere dayanıksız olmalarından kaynaklanmış olabilir. Bildiğimiz gibi o zamanlar üzerine yazı yazılabilecek malzemelerden en önemlileri, hayvan derileri, ahşap ve kemiklerdi. Bütün bunlar hem zamana karşı mukavemet göstermede zayıftır hem de su veya ateşle temasları durumunda çabucak telef olabilmektedirler. Kaldı ki deriler, pahalı ve zor bulunur olmasından dolayı, üzerine başka bir yazı yazmak için yıkanıyor. Üzerine yeni bir yazı yazabilmek için sahifeleri ve derileri yıkama ve silme işlemi sadece Câhiliye dönemi Araplar’ında değil, İslâmî dönemde de görülür.⁹³

⁸⁸ el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, C. VI, s. 66. vd.

⁸⁹ Demirayak, a.g.e., s. 95.

⁹⁰ Cumehî, a.g.e., s. 25.

⁹¹ Cumehî, a.g.e., s. 24-25.

⁹² Cevâd Ali, a.g.e., C. VIII, s. 250.

⁹³ Ay.

Bu bağlamda Arap şiirinin, tedvin edildiği II. (VIII.) asra kadar büyük ölçüde şifahî yolla rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Câhiliye dönemi Araplar'ının arasında şiirin özel statüsüne yukarıda yer vermiştik. Bedeviler arasında, kabile geçmişinin nişanı ve geleceğinin teminatı olan şiirin ezberlenmesi ve rivayet edilmesi büyük bir öneme sahipti. İşte bu yüzden 'er-Rivâye' dediğimiz, şiirin sözlü olarak intikalini sağlayan müstakil bir kurum ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Eski şairlerin özel bir râvisi hatta bazen râvileri vardı. Şaire refakat eden râvi onun şiirlerini ezberler ve icabında inşat ederdi.⁹⁵ Özellikle şair olmak isteyenler bir şairin râvisi olur ve onun şiirlerini rivayet ederlerdi. Böylece râvi, kendisini yetiştirirdi.⁹⁶ Özellikle 1. Abbâsi asrının başlarında Basra ve Kûfe'de şiir rivâyetine önem verildiğini görüyoruz. Bu dönemde Basra'da Ebû Amr b. el-Alâ'nın, Kûfe'de ise Hammâd er-Râviye'nin öncülük ettiği şiir ve edebiyat âlimlerinin oluşturduğu iki ayrı şiir rivayeti ekolü meydana geldi.⁹⁷

Söylenenlerden anlaşılıyor ki, eski Arap şiirinin intikali uzun zaman hafızaya dayanan sözlü rivayet şeklinde olmuştur. Bu durum iki önemli mesele doğurmuştur. Bunlardan birisi edebi mahsullerin, yazıya aktarılması sırasına kadar büyük bir kısmının unutulması, ikincisi ise hafızadan hafızaya, dilden dile nakli esnasında uğraması zarurî değişikliklerdir. Bunun yanında, o dönemlerde şiirin hem şaire hem de râviye büyük imtiyazlar sağladığı yönünde rivayetler mevcuttur. Bu sebepten dolayı şiire yatkınlığı olan bir râvinin, bir şiir uydurup sonra da onu meşhur bir şaire isnat etmesi uzak bir ihtimal değildir. Nitekim bu konuyu klasik âlimler de her zaman tartışmıştır.⁹⁸ Bugün eski şiirden bize pek az şey kalabildiği muhakkak ve tâbîdir. Bize kadar ulaşan şiirlerin ise iki-üç asır boyunca nasıl korunduğunu ve hafızalarda kalabildiğini anlamak için, yukarıda özellikle altını çizdiğimiz İslâm öncesi devirde şiir ve şairin önemi konusu gözden geçirilmelidir.

⁹⁴ Duraković, a.g.e., s. 9.

⁹⁵ Çetin, a.g.e., s. 20.

⁹⁶ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 142.

⁹⁷ Demirayak, a.g.e., s. 98.

⁹⁸ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 149.

2. NAHİV EKOLLERİ

2.1. Nahiv Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Nahiv sözcüğü, sözlük anlamı itibarıyla; “yön, yol ve kasıt, yöntem, tarz, metot” demektir. Kök olarak نَحْوًا – يَنْحُو – نَحَا fiilinden türemiş olup mastar ve zarf olarak kullanılan nahiv kelimesi (النَّحْوُ), zarf olarak: -e doğru, gibi, kadar, göre anlamlarını ifade eder (Örnek: نَحَوْتُ نَحْوَ فُلَانٍ (Falan kişiye doğru yöneldim); mastar olarak ise: yönelmek, kastetmek, bir yana meyletmek gibi anlamları ifade eder (Örnek: نَحَوْتُ نَحْوًا -Bir yöne yöneldim).⁹⁹

Nahiv kelimesi, önceleri mastar olarak kullanılırken daha sonra gramer ilmine has bir isim olmuştur. Bunun başka örnekleri de vardır. Örneğin fıkıh kelimesi, فَقْهَ fiilinin mastarı olduğu halde daha sonra İslâm hukuku ilmine isim olmuştur.¹⁰⁰

Kadîm dilciler nahvi geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak anlamışlardır. Dolayısıyla nahiv kelimesi başlangıçta morfolojiyi (الصرف) ve sentaksı (النحو) içine alan geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak kullanılıyordu. Ancak III. (IX.) yüzyılda morfoloji, sarf adıyla hemen hemen ayrı bir ihtisas sahası haline geldi ve nahiv daha çok sentaksı ifade etti.¹⁰¹

Nahiv kitaplarında nahvin tanımına genellikle yer verilmemiş, yer verenler de bilimsel bir tanım yapmaktan çok öznel yaklaşımlarını yansıtmışlardır. Günümüzdeki yaygın kabule göre de geçerli olan ve gramerin söz dizimi (terkip) kuralları ile îrâb olgusuna has kısmını kapsayan nahvin dar çerçevedeki anlamına Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî (ö. 972/1564) ve Sabbân (ö. 1206/1792) gibi dilcilerde rastlanır. Bugün nahiv söz dizimi, cümle bilimi, sentaks terimleriyle karşılanır ve dil bilgisinin söz dizimi kurallarıyla îrâb olgusuna ilişkin kısmını içerir. Bu bakımdan nahvin konusu terkip ve cümlelerin kuruluşu, öğeleri, çeşitleri, îrâb olgusu, âmiller, mâmuller, îrâb alâmetleri, mu’rab ve mebnîler gibi meseleleri kapsamaktadır.¹⁰² Bütün

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. XV, 'نحا' mad.; el-Cevherî, *es-Sihâh*, C. VI, 'نحا' mad.; es-Seyyid Muhammed Murtedâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C. XL, Dârü'l-hidâye, ts., 'نحا' mad.

¹⁰⁰ İbn Cinnî, a.g.e., C. I, s. 34.

¹⁰¹ Nihad M. Çetin, “Arap mad.,” *DİA*, C. III, İstanbul, 1991, s. 296.

¹⁰² İsmail Durmuş, “Nahiv mad.,” *DİA*, C. XXXII, Ankara, 2006, s. 301.

bunları göz önünde bulundurarak nahvin bir de şu şekilde tarifini vermek yerinde olacaktır:

“Nahiv, cümle içindeki kelimelerin yerlerini, îrâb ve binâ bakımından sonlarının durumlarını ve aralarındaki ilişkiyi araştıran ilim dalıdır”.¹⁰³

2.2. Nahiv Kelimesinin Menşei ve Nahiv İlminin Doğuşu

Nahiv ilminin, İslâmî dönemde tedvin edilen ilk ilim olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁴ İslâmiyet'in doğuşundan sonra Araplar'ın, Arapça bilmeyen milletlerle ve topluluklarla karşılaşmaları ve bunlarla olan ilişkileri sebebiyle hayat tarzlarında bazı değişimler ve dillerinde bozulmalar olmuştur. Günlük konuşmaları aşır Kur'ân'ın yanlış okunmasına kadar giden bu dil bozulmaları, Arap dili gramerinin tespitini gerektirmiş, özellikle bedevi Araplar'ın konuşmalarında yer alan lügat malzemelerinin derlenmesini bir ihtiyaç haline getirmişti. Bu sebeple dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi, ayrıca ihtiyaç duyulan gramer ve lügat çalışmaları, önce Basra'da, yaklaşık bir asır sonra da ona paralel olarak Küfe'de başlayıp üç asır kadar devam etmiştir.¹⁰⁵

Bu konudaki ilk çalışmalar, Kur'ân'ın yazılması ve kitap haline getirilmesi ile başlamış ve bunun neticesinde gramer, Kur'ân yazısının ıslâhı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur. Gramere bağlı ilk önemli çalışma olan Kur'ân'ın noktalanması, Ebü'l-Esved ed-Dü'elî'ye (ö. 69/688) aittir.¹⁰⁶ Klasik kaynakların çoğu, onu Arap nahvinin kurucusu olarak takdim etmektedir.* Ancak kronolojik bir sıralama yapmak gerekirse rivayetlerde nahvi ortaya koyduğu söylenen ilk kişinin Ali b. Ebî Tâlib olduğu görülmektedir. el-Enbârî: “Doğru olan, ilk nahivcinin Hz. Ali olduğudur. Çünkü bütün rivayetler, Ebü'l-

¹⁰³ İbn Cinnî, a.g.e., C. I, s. 34.; Talâl Alâme, *Neş'etü'n-Nahvi'l-Arabî fî Medresetey el-Basra ve'l-Kûfe*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-fikr el-Lübnânî, 1992, s. 24-25.; Ebü Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, (thk., Abdülhamîd Hindâvî, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000, s. 125.

¹⁰⁴ Ali en-Necdî Nâsif, *Târîhu'n-Nahv*, Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 3.

¹⁰⁵ Çetin, “Arap”, *DİA*, C. III, s. 296.; Hulûsi Kılıç, “Basriyyûn”, *DİA*, C. V, İstanbul, 1992, s. 117.

¹⁰⁶ Çetin, a.g.m., C. III, s. 296.; İgnace Goldziher, “Arap Dili Mektepleri”, (çev. Süleyman Tülüçü), Erzurum, A.Ü.İ.F.D., S. 9, 1990, s. 331.

* İbn Sellâm el-Cumahî'den itibaren İbn Kuteybe, el-Müberred (ö. 285-6/898), Ebu't-Tayyib el-Luğavî ve Ebü Saîd es-Sîrâfî gibi tabakat ve dil âlimleri Ebü'l-Esved ed-Dü'elî'nin nahiv ilminin kurucusu olduğunu kabul ederler. Yakın zaman Arap dilcilerinden Hadîce el-Hadîsî, Enîs Ferîha, Muhammed Tantâvî de nahvin kurucusunun Ebü'l-Esved ed-Dü'elî olduğu görüşündedirler. Bkz., İsmail Durmuş, a.g.m., s. 302.

Esved'i göstermekte, o da bu bilgileri Hz. Ali'ye isnat etmektedir." demiştir.¹⁰⁷ Nahvin esaslarının bizzat Hz. Ali tarafından konulduğuna dair başka nakiller de olmakla beraber onun siyasi çalkantılarla yoğun biçimde meşgul olması sebebiyle sadece fikir vermekle yetinmesi ve bizzat telif işine girişmemiş olması daha makuldür.¹⁰⁸ Aşağıda zikredeceğimiz rivayetler de bunu doğrular mahiyettedir. Diğer yandan nahiv ilminin kuruluşunu Ebü'l-Esved'e nispet eden rivayetleri efsane kabilinden gören Carl Brockelmann, "kaynak göstermeden"¹⁰⁹ bu işin İbn Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117/735) ile el-Halil b. Ahmed (175/791) ve Sîbeveyh'in hocası İsa b. Ömer es-Sekâfî (ö. 149/766) zamanında gerçekleştiğini ileri sürmüştür.¹¹⁰ Ahmed Emîn ve öğrencisi Şevkî Dayf da bu isimler üzerinde durmuşlardır.¹¹¹ Aslında gramer alanında yapılan daha somut işlerden bahsedilecekse Brockelmann ve diğerlerinin verdiği isimler hiç de geri plana itilecek isimler değildir. Aksine, akla gelen ilk isimlerdir. Dolayısıyla yukarıda İsmail Durmuş'un Brockelmann'a karşı "kaynak göstermeden" diye kullandığı sitemkâr sözlerinin kanaatimce pek de haklı tarafı yoktur.

Nahiv ilminin nasıl isimlendirildiği ile ilgili birbirine benzer birkaç rivayet vardır. Bu rivayetlerden en meşhuru Ebü'l-Esved ile Hz. Ali arasında geçen diyalogdur. Bu rivayette Ebü'l-Esved şöyle demektedir:

"Bir gün Hz. Ali'nin yanına girdim. Onu düşünceli bir halde buldum. Bunun üzerine ona ne konuda düşündüğünü sordum. Bana "Şehrinizde lahn'ın ortaya çıktığını duydum. Bu yüzden Arapçanın kaidelerini içeren bir kitap yazmaya karar verdim" dedi. Ben de kendisine "Bunu yaparsanız bizim için Arapça'yı ebedîleştirmiş olursunuz" diye söyledim. Günler sonra ona tekrar uğradığımda bana bir sahife verdi. Bu sahifede şunlar yazılıydı: "...Dilin tamamı isim, fiil ve harften ibarettir"... Sonra dedi ki: "Bunu takip et ve bulduklarını buna ekle"... Sonra ben bir şeyler topladım ve onları ona sundum"... Yine Ebü'l-Esved: "Ne zaman nahivle ilgili bir konuyu ele alsam Hz. Ali'ye arz ederdim

¹⁰⁷ Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahman Muhammed el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udeba'*, (thk., İbrâhim es-Sâmerrâî), 3. b., Ürdün (ez-Zerkâ), Mektebetü'l-menâr, 1985, s. 21.

¹⁰⁸ İsmail Durmuş, a.g.m., s., 302.; Bu konuda ayrıca bkz., Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 7. b., Kahire, Dârü'l-meârif, Kahire, ts., s. 14.

¹⁰⁹ İsmail Durmuş, a.g.m., s. 302.

¹¹⁰ Ay.

¹¹¹ Ay.

ta ki kifayet hâsıl olsun. Sonunda bana şöyle dedi: “ما أحسنَ هذا النحوَ الذي نَحَوْتُ” (Takip etmiş olduğun bu yol ne kadar güzeldir).¹¹²

Başka bir rivayette Ebü'l-Esved, *lahnla* (hatalı) konuşan kızının dilinden duyduğu rahatsızlığı Hz. Ali'ye arz etmiş ve ondan bu konuda yardım istemiştir. Hz. Ali de, dile dair bulduğu kaideleri Ebü'l-Esved'e açıklayarak “أَنْحُ هَذَا النَّحْوُ” (Bu yolu (metodu) takip et) demiştir. İşte nahiv kelimesinin, Hz. Ali'nin bu sözlerinden geldiği söylenmektedir.¹¹³ Şunu da bilmek gerekiyor ki bu ilim (nahv) önceleri 'Arabiyye' olarak isimlendiriliyordu. İbn Sellâm'ın *Tabakat'ında*, İbn Kuteybe'nin *el-Me'ârif'inde* bu kelimeye rastlamak mümkündür. Tantavi'ye göre Ebü'l-Esved döneminden sonraki dil âlimleri yukarıdaki rivayetlerden etkilenererek onu nahiv diye isimlendirmişlerdir.¹¹⁴

Nahiv kelimesinin menşesine dair bazı farklı görüşler de vardır. *Tehzîbu'l-luğa* eserinin sahibi el-Ezherî (ö. 370/980), nahiv teriminin Araplar'a Süryanîler'den geçtiğini söylemiştir. Abdülfettâh ed-Ducenî ise nahiv teriminin Arapçadaki iştikâkı delil göstererek, el-Ezherî'nin bu görüşüne karşı çıkmıştır.¹¹⁵

Görüleceği üzere biz burada sadece nahiv kelimesinin menşesinden bahsettik. Burada nahvin bir ilim olarak nasıl şekillendiğinden detaylı olarak bahsetme imkânımız yoktur. Arap nahvinin menşei konusunda mevcut olan tartışmalar müstakil bir çalışma gerektirir. Bazı müsteşrikler Araplar'ın nahvi, Yunan, Hint ve Fars kültüründen aldıklarını iddia etmişlerdir. Bunun yanında, Yunan kültür ve medeniyetinin Araplar'a Süryanîler vasıtasıyla geçtiği iddiaları Arap dilcileri arasında da tartışmalara konu olmuştur. Bu görüşe göre bu ilim Araplar'ın ancak Süryanîlerle karşılaşarak onların kültürlerini öğrenmelerinden sonra olmuştur. Süryanîlerin ise Yunanlılardan tevarüs ettikleri eski bir nahivleri vardı.¹¹⁶

¹¹² Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahvi ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 24-25.; Cemâleddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâ'i'r-Ruvât*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. I, 1. b., Kahire, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1986, s. 39.

¹¹³ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 15.

¹¹⁴ Tantâvî, a.g.e., s. 32-33.

¹¹⁵ Hadîce el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 3. b., Ürdün, Dârü'l-emel, 2001, s. 38-39.

¹¹⁶ Tantâvî, a.g.e., s. 21-22.

2.2.1. Nahiv İlminin Doğuşunu Hazırlayan Ana Etken – Lahn

“Arap nahvinin doğuşunu hazırlayan sebepleri, dinî olan ve dinî olmayan sebepler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür” cümlesini, nahiv ilminin tarihsel gelişimini konu alan tüm kitaplarda ve tezlerde görmek mümkündür. Ancak kanaatimce, bu iki ana başlık altında zikredilen sebepler konusunda, büyük olmamakla birlikte yapılan bir yanlışlık vardır. Zira dini sebeplerin altında, Kur’ân’ın doğru okunmasını sağlama gayreti ve Araplar’ın yabancı milletlerle karışması sonucu yaygınlaşan *lahn* (dildeki hatalar-bozulmalar) olayları zikredilirken, dini olmayan sebepler başlığı altında yine Araplar’ın yabancı milletlerle karışması sonucu ortaya çıkan *lahn* olaylarından, bunun yanında Araplar’ın nezdinde Arap dilinin kutsiyetinden ve dolayısıyla da Araplar’ın onu koruma altına alma girişimlerinden bahsedilir.

Bu karmaşayı ortadan kaldırmak için söz konusu sebepler kronolojisinden bahsedilirken *lahn* olayını müstakil bir şekilde ana müsebbip olarak ele almak icap etmektedir. Daha sonra *lahn*ı ortadan kaldırmak için verilen mücadelenin* dinî ve dinî olmayan boyutundan bahsedilebilir.

Şüphe yok ki, Arap yarımadasını aşan ve geniş bir coğrafyaya yayılan İslâmî fetihlerle birlikte Araplar’ın acemlerle iç içe yaşamaya başlamaları sonucu, dillerine yabancı unsurlar girmeye başlamış ve *lahn* olayları (dildeki bozulmalar) oldukça yaygınlık kazanmıştır.

Bilinmelidir ki, Arap dilinde bozulmalarla ilgili rivâyetler, Hz. Muhammed (s.a.v)’in dönemine kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla *lahn*, Hz. Peygamber döneminde de biliniyor ve görülüyordu. Bir gün Hz. Muhammed (s.a.v) konuşmasında hata/*lahn* yapan bir kimseyi işitmiş ve yanında bulunanlara “أُرْشِدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ” (*Kardeşiniz hata yaptı, onu düzeltin*) diye buyurmuştur.¹¹⁷ *Lahn* kelimesinin o dönemde bilindiğine dair es-Süyûtî’nin nakletmiş olduğu Peygamberimizin (s.a.v) şu hadisi de örnek olarak verilebilir: “أَنَا مِنْ فُرَيْشٍ وَ نَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ فَأَتَى لِي اللَّحْنُ؟” (*Ben Kureyş’tenim ve Sa’d oğulları içinde yetiştim. Bende nasıl lahn olabilir?*).¹¹⁸ Halifeler döneminde de benzer rivayetlerle karşılaşmak mümkündür.¹¹⁹

* Mücadele ile bu yönde yürütülen ilk gramer çalışmalarını kastediyoruz.

¹¹⁷ İbn Cinnî, a.g.e., C. II, s. 8.

¹¹⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, C. II, s. 397.

¹¹⁹ es-Süyûtî, a.g.e., s. 397.

Bunun için, *lahn*ın ortaya çıkma sebebini tamamen yabancı unsurlara bağlamak yanlış olur. Eski dilciler, dilin tâbî gelişmesinin neticeleri ile yabancıların konuşmalarında yaptıkları hataları birbirine karıştırmışlar ve her ikisini de *lahn* (لحن) olarak değerlendirmişlerdir. Halbuki yukarıda geçen rivayetlerden de anlaşılacağı gibi *lahn*, yalnızca yabancı unsurlarda değil, bizzat Araplar'da da görülen bir durumdu. Yine de, Araplar'ın yabancı milletlerle karışması sonucu *lahn*, Kur'ân metinlerini yanlış okuyacak derecede çok yaygınlaşmıştır. *Lahn* artık sadece şehirlere değil, yabancı unsurların bulunmadığı ve dilin en iyi korunduğu yerler olan badiyelere (çöllere) bile sıçramıştır. el-Câhız, bâdiyede işitilen ilk *lahn*ın "عَصَائِي" yerine "عَصَاتِي" olduğunu rivayet etmiştir.¹²⁰

Lahn yapmak, Peygamberimizin (s.a.v) döneminde olduğu gibi, özellikle Emevîler dönemi ve sonrasında onur kırıcı bir olay olarak kabul ediliyordu. Lahn yapan kişinin toplumda değeri düşerdi. Halife Abdülmelik'e: "Çabuk ihtiyarladın" dendiğinde: "Lahn yapmak korkusuyla minbere çıkmak beni ihtiyarlattı" diye cevap vermiştir.¹²¹ Yine, fesâhatıyla tanınan el-Haccâc'ın, Yahya b. Ya'mer'i kendisine bir âyette lahn yaptığını söyledi diye Horosan'a sürgüne gönderdiği rivayet edilmiştir.¹²² Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Emevîler döneminde lahn, yüksek tabakaya da sıçramış ve kültürlü tabakanın bile çekindiği hususlar arasına girmiştir. Bu noktada, yukarıda da söylediğimiz gibi, bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için başlatılan mücadelenin dinî ve dinî olmayan boyutundan bahsedilebilir.

2.2.1.1. *Lahn*la Mücadelenin Dinî Boyutu

Başlangıçta şiirlerde ve günlük konuşmalarda rastlanılan az sayıdaki hatalar, Arap olmayan milletlerin Müslüman olup Araplar'a karışmaları neticesinde iyice yaygınlık kazanmış, zamanla Kur'ân âyetlerinin bir kısmının yanlış okunmasına kadar gitmiş ve artış kaydetmiştir. Kur'ân-ı Kerim o zamanlarda noktasız ve harekesiz olduğu için Arap olmayan diğer Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i okumaya çalışmaları, beraberinde dil hatalarını da getiriyordu. Mesela, Hz. Ömer'in hilafeti sırasında bir bedevi şehre gelerek

¹²⁰ et-Tantâvî, a.g.e., s. 18.

¹²¹ İbn Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, (thk., Muhammed Saîd el-Aryân), C. VI, 2. b., Kahire, Matbaatü'l-istikâmet, 1953.

¹²² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 28.

“Allah’ın Muhammed’e indirdiğinden bana kim okur?” diye sormuş. Orada bulunan şahıslardan biri Tevbe suresinde geçen “إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” (*Allah müşriklerden berîdir, Resûlü de...*)¹²³ âyetindeki رَسُولُهُ kelimesini *lahn* yaparak رَسولِهِ şeklinde okumuş ve bedevî de bunun üzerine “Eğer Allah, resulünden uzak ise, benim ondan uzak olmam daha evladır” demiştir. Olayın nasıl geliştiğini öğrenen Hz. Ömer bundan sonra dili çok iyi bilenler dışında kimsenin Kur’ân okutmamasını emretmiştir.¹²⁴ Bu olay bazı kitaplarda Hz. Ali’ye de isnat ediliyor.¹²⁵ İbn Kuteybe’nin belirttiğine göre bir bedevi, namaz kıldırın bir imamın “وَلَا تُتَكَبَّرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا” (*İman etmedikçe putperest erkekleri (kızlarınızla) evlendirmeyin*) ayetinde¹²⁶ تَتَكَبَّرُوا kelimesinin ‘ت’ harfini fetha ile okuduğunu görmüş (ki bu şekilde anlamı: “İman etmedikçe putperest erkeklerle nikâhlanmayın” anlamındadır) ve Subhanallah, bu iş İslâm’dan önce çirkin bir şeyken, İslâm’dan sonra nasıl iyi bir şey olabilir?” demiştir. Kendisine bunun *lahn* olduğu söylenince “Allah onun belasını versin, artık bundan sonra onu imam yapmayın, çünkü o, Allah’ın haram kıldığını helal kılmaktadır.” diyerek *lahna* tepkisini göstermiştir.¹²⁷

Yine, Hz. Ömer, valisi Ebû Mûsâ el-Eş’ârî kendisine içinde dil hatalarının bulunduğu ve “مِنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ” (doğrusu مِنَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ) diye başlayan bir mektup gönderdiğinde ona: “Kâtibini kırbaçla” diye yazmış ve yapılan hataya dikkat çekmiştir.¹²⁸ Yaşanan bu ve benzeri bir çok olay Müslümanları buna karşı bir inisiyatif almalarına sevk etmiştir.

Dildeki bozulmalar yaygınlaşınca eğer Araplar arasında kutsal kitap Kur’ân-ı Kerîm diye bir şey olmasaydı Nahiv ilminin doğuşu belli bir dönem ertelenir miydi? Kanaatimce evet. Kur’ân-ı Kerim’in Arapça olması bu dile dînî bir anlam yüklemiştir. Arap nahvinin ortaya konmasının en önemli sebeplerinden birisi, Arap dilinde bozulmaların başlamasıyla beraber Kur’ân-ı Kerim’i bu bozulmadan koruma düşüncesidir. Zaten, yukarıda da sözü geçtiği üzere, gramer ile ilgili ilk çalışmalar,

¹²³ Tevbe, 9/3.

¹²⁴ el-Enbârî, a.g.e., s. 19-20.

¹²⁵ İbn Cinnî, a.g.e., C. II, s. 8.

¹²⁶ el-Bekara, 2/221.

¹²⁷ Ebû Muhammed ibn Müslim ibn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, C. II, Beyrut, Dârü'l-kitâbî'l-arabî, ts., s. 160.

¹²⁸ Ebu't-Tayyîb Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kahire, Mektebetü nehdati Mısır, ts., s. 6.; İbn Cinnî, a.g.e., C. II, s. 8.; Buraya kadar kullandığımız kaynaklar dışında ‘lahn’ konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz., Saîd el-Efğânî, a.g.e., s. 7-15.; Muhammed et-Tantâvî, a.g.e., s. 16 vd.

Kur'ân'ın yazılması ve kitap haline getirilmesi ile başlamış, gramer de Kur'ân'da yazının islâhı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur. Gramere bağlı ilk önemli çalışma Ebü'l-Esved ed-Dü'elî'nin Kur'ân'ın noktalanması ile ilgili yaptığı çalışmadır.¹²⁹

2.2.1.2. *Lahnla Mücâdelenin Toplumsal Boyutu*

'*Lahn*'ın dile verebileceği zararları bertaraf etmek için alınan tedbirlerin bir de, Şevkî Dayf'ın deyimiyle, millî ve toplumsal boyutu vardır.¹³⁰ Yukarıda İslâm öncesi dönemde şiir ve şairin öneminden bahsederken, şairlerin o zamanlar sahip oldukları imtiyazlardan da bahsetmiştik. Gerçekten de o devirlerde dili iyi kullanabilen her zaman kazançlıydı. Araplar'ın dile ne kadar önem verdiklerini anlamak için onların daha Câhiliye döneminden itibaren şuurlu olarak yaptıkları bazı uygulamalara ve yaşam tarzlarına bakmamız yeterlidir. Çocuklarda fesahat ve belagatın meleke haline gelebilmesi için Araplar'ın çocuklarını fasih konuşan kabilelere göndermeleri ve buralarda çocukların fasih Arapça'yı öğrenmeleri, aynı şekilde çocukların şair ve ediplere teslim edilip onların engin dil kaynakları ile beslenmeleri ve eğitilmeleri buna örnek olarak verilebilir.¹³¹

Araplar, kendi dilleriyle gurur duyuyorlardı. Fakat Arap olmayanlarla karşılaştıklarında dillerinde bozulma olabileceğinden korkuyorlardı. Bundan dolayı da dilin yok olmaması ve diğer diller içinde erimemesi için bazı kurallar belirlemeye başladılar. Bu, yukarıda hakkında konuştuğumuz aynı mücadelenin millî boyutudur.

Bir rivayete göre Ebü'l-Esved ed-Dü'elî, Basra valisi Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) yanına giderek Araplar'ın ve acemlerin karışmalarından dolayı dillerinin bozulduğunu ve bu konuda bir takım nahiv kurallarını va'z etmek istediğini söyleyerek, bu konuda izin ister. İlk başta olaya pek sıcak bakmayan ve izin vermeyen Ziyâd b. Ebîh daha sonra huzuruna gelen bir kişinin "تُوْفِّي أَبَانَا وَ تَرَكَ بَنُونًا" (Babamız öldü ve oğulları bıraktı) şeklinde söze başlayınca (doğrusu: تُوْفِّي أَبُونَا وَ تَرَكَ بَنِينًا) Ziyâd b. Ebîh hemen Ebü'l-Esved ed-Dü'elî'yi çağırması ve yapmak istediği şeye hemen başlamasını istemiştir.¹³² Bu rivayetin

¹²⁹ Çetin, "Arap", C. III, s. 296.; İgnace Goldziher, "Arap Dili Mektepleri", s. 331.

¹³⁰ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 12.

¹³¹ Kenan Demirayak, M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 3. b., Erzurum, A.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Yayını, 2000, s. 153.

¹³² ez-Zübeydî, a.g.e., s. 22.; İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 21.

farklı bir versiyonuna göre Ziyâd, Ebü'l-Esved'den nahiv konusunda bir çalışma yapmasını istemiş, Ebü'l-Esved de önce bu teklifi kabul etmemişse de yukarıda zikrettiğimiz Tevbe suresinin 3. ayetindeki ورسوله kelimesinin yanlış okunduğunu duyunca Ziyâd'dan bir kâtip isteyerek kendisinden isteneni yapacağını söylemiştir.¹³³

Başka bir rivayete göre Ebü'l-Esved, bir gün evine geldiğinde kızlarından biri السماء sözcüğünü yanlışlıkla kesreli okuyarak: “ما أحسن السماء”¹³⁴ dedi. Ebü'l-Esved, kızının söyleyiş tarzından bunun “Gökyüzünün en güzel şeyi nedir?” anlamında bir soru olduğunu düşünerek: “نجومها” (yıldızlarıdır) diye cevap verdi. Kızı: “Bence de onlardan daha güzeli yoktur. Ancak ben taaccübümü (şaşkınlığımı) ifade etmek istedim” dedi. Ebü'l-Esved: “Öyleyse ما أحسن السماء (Gökyüzü ne kadar da güzel!) de” diye onu ikaz etti ve bu olay üzerine nahiv çalışmalarına başladı.¹³⁵

Görüldüğü üzere Arap nahvinin doğuşu hususunda ortaya atılan değişik görüşler ve mankıbeler mevcuttur. Ancak her bir ilim birden bire değil, tedricen oluşmaktadır. Aynı şey bir ilmin doğuşunu hazırlayan sebepler için de geçerlidir. Dolayısıyla bir olayı zikredip sonra da nahvin doğuşunu ona bağlamak (ki buna klasik kitaplarda sıkça rastlanılır) kesinlikle ilmî ve mantıkî bir tasarruf değildir.

*Lahn*la mücadelenin toplumsal boyutundan söz ederken bir de acemlerden gelen talepten de bahsetmek gerekir. Söz konusu fetihlerle beraber yabancılar Arap toplumuna dâhil olmuşlardı. Yaşadıkları yerlerde resmî dil olan Arapça'yı doğru telaffuz etmek yabancı unsurlar için son derece önemliydi. Bu nedenle yabancılar, Arapça'yı her yönüyle öğrenirken tâbi olacakları kural ve kaidelere ihtiyaç hissetmişlerdi.¹³⁶

Buraya kadar *lahn*la ilgili verdiğimiz örneklerin çoğu nahiv kurallarıyla (îrâbla) ilgiliydi. Bu nedenle burada özellikle altını çizmemiz gereken bir nokta vardır o da *lahn*ın o zamanlar sadece îrâbla ilgili değil bazen de kelime yapısıyla ilgili olduğudur. Mesela klasik kitaplarda geçen ve kelimenin yapısıyla ilgili yapılan latifeli *lahn* örneklerinden birisi şöyledir;

¹³³ el-Kıftî, a.g.e., s. 40.; Şevkî Dayf, a.g.e., s. 14-15.

¹³⁴ Başka bir rivâyette ما أشد الحر – Bkz. el-Kıftî, a.g.e., s. 51.

¹³⁵ Ebû Saîd el-Hasan ibn Abdillâh es-Sirâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, (thk., Muhammed İbrâhim el-Bennâ), 1. b., Kahire, Dârü'l-i'tisâm, 1985, s. 36-37.; İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 21.

¹³⁶ Şevkî Dayf, a.g.e., s.12.

Adamın biri bir bedeviye “كيف أهلك” (ailen nasıl) diye sormuş ancak *lâm* harfini kesreli telaffuz etmiştir. O da “Nasıl helak olayım” diye *lahn* yaparak sorduğunu anladığı için “صَلْبًا” (asılarak) cevabını vermiştir.¹³⁷

Kelime sonlarının hareketleriyle ilgili temel kaidelerinin belirlenmesine yönelik ilk çalışmaların Nahiv ilmi bünyesinde başladığı bir zamanda, Sarf ilmini ilgilendiren kelime yapısıyla hususların da esaslarının tespiti çalışmaları başlamış ve bunlar birbirine paralel olarak III. yüzyıla kadar devam etmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu dönemden sonra bir farklılaşma söz konusu olmuş ve sarf ilmi müstakil dal hüviyetini almaya başlamıştır. O hâlde, Sarf ilminin ortaya çıkış sebepleri de, Nahvin ortaya çıkış sebeplerinden farklı değildir. Çünkü dildeki hata ve bozulma sadece îrâbda olmayıp, bazen de kelime bünyesinde görülmekte idi. Bu yüzden ilk devirlerde kelime yapısıyla ilgili hataları göz ardı ederek, sadece îrâbla alâkalı önlemlerin alındığını düşünmek doğru değildir.

2.3. Ekolleşme ve İlk Nahiv Ekolleri

Bütünü ile Arap filolojisinin kuruluşu ve bu arada gramer ve lügat çalışmaları, klasik dil ve edebiyat malzemelerinin derlenmesi gayretleriyle birlikte hicri ilk yüzyılın başlarında kurulan iki yeni şehirde, önce Basra’da yaklaşık bir asır sonra da Kûfe’de gerçekleşti. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmalarının farklı prensipleri, meseleleri kendilerine mahsus bir görüşle ele alış ve inceleyiş tarzları, dolayısıyla ihtilafları ve münakaşaları olan iki filoloji ekolünün doğmasına yol açmıştır.¹³⁸ Hicri III ve IV asırlarda bu iki ekolün görüşlerini mezceden Bağdat ekolü,¹³⁹ nahvin Endülüs’e ulaşmasıyla da Endülüs ekolü doğdu.¹⁴⁰ Buna göre Arap nahvinin kuruluşunu ve gelişimini (tarih olarak net çizgilerle olmasa da) dört döneme ayırmak mümkündür:

a) Kuruluş ve oluşum aşaması (Basra dönemi)

¹³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk., C. I, s. 163.; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsbehânî, *Muhâdarâtul-Udebâ ve Muhâverâtul-Şu'arâ ve'l-Buleğâ*, C. I, Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayât, ts., s. 66.

¹³⁸ Çetin, a.g.mad., *DİA*, C. III, s. 296.; Hulûsi Kılıç, a.g.mad., *DİA*, C. V, s. 117.

¹³⁹ Harun Ögmüş, “Nahvin Kur'an'ın anlaşılmasına etkisi bağlamında İbn Medâ' el Kurtûbî'nin Kitâbü'r-Reddi 'ale'n-Nuhât adlı eserinin değerlendirilmesi”, İstanbul, *M.Ü.İ.F.D.*, C. XXXV, S. 2, 2008, s. 5-6.

¹⁴⁰ ez-Zeyyât, a.g.e., s. 365.

- b) Gelişme ve ilerleme aşaması (Basra ve Kûfe dönemi)
- c) Olgunluk ve tamamlanma aşaması (Kûfe ve Basra dönemi)
- d) Tercih ve tasnif aşaması (Bağdat, Endülüs, Mısır ve Şam dönemi)¹⁴¹

Birinci dönem, nahvin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Dü'elî (ö. 67/686) ile başlar, Halil b. Ahmed (ö. 175/791)'e kadar devam eder. Nahvin teşekkül edip bir ilim halini alması da Emevîler döneminde son bulmuştur.¹⁴² İkinci dönem Basralı Halil b. Ahmed, Kûfeli Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803) zamanından, Basralı el-Mâzinî'nin (ö. 247/861) ve Kûfeli İbnü's-Sikkît'in (ö. 244/858) ilk dönemlerine kadar devam eder. Bu dönemden itibaren sarf bahisleri nahiv kitapları içerisinde görülmeye başlamış ve nahiv kelimesi ikisine de ortak ad olmuştur.¹⁴³ Üçüncü dönem Basra imamlarının altıncı tabakasından el-Mazinî (ö. 249/863) ve Kûfe imamlarının dördüncü tabakasından es-Sikkît (ö. 244/858) ile başlar, altıncı tabakadan Basralı el-Müberred'in (ö. 286/900) ve beşinci tabakadan Kûfeli Sa'leb'in (ö. 291/904) son dönemlerine kadar devam eder.¹⁴⁴ Dördüncü dönem, tercih dönemi ve Bağdat ekolünün dönemidir. Bağdat ekolü, Basra ve Kûfe anlaşmazlıklarını giderip senteze ulaştıran guruptur. Zamanla bu hareket genişlemiş ve artık H. IV asırda bu ekolün kendisine mahsus görüşleri ortaya çıkmıştır.¹⁴⁵ Bu temel üç mezhebin yanında Mısır, Endülüs ve başka Arap beldelerinde de nahiv çalışmaları yapılmış ve önemli nahivciler yetişmiştir. Ancak Basra, Kûfe ve Bağdat kadar ileri gidilememiş ve bu üç ekol temel kabul edilmiştir. Özellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilafları konu edinen çalışmalar, Arapça'nın edebi ürünlerinin derlenmesinde ve gramer kurallarının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

İbrâhim es-Samerrâî *el-Medarisu'n-Nahviyye* adlı eserinde bu ekollerin, inceleme ve araştırma ve usûl konusunda geride bıraktıkları nahiv ilminin mirasına bakıldığında, temel konularda aslında bir ihtilafın olmadığını, te'vîl ve ta'lîl dolayısıyla daha çok fer'î konularda ihtilafların olduğunu belirtir. Hatta öyle ki Basralı ile Kûfeli nahivcilerin birbirleri ile ihtilâfa düşmelerinden dolayı bunları ekol olarak değil de (ki klasik âlimlerin kitaplarında da bu kelimeye rastlanmaz), Basra metodu, Kûfe metodu gibi isimlerle

¹⁴¹ et-Tantâvî, a.g.e., s. 36.

¹⁴² et-Tantâvî, a.g.e., s. 37.

¹⁴³ et-Tantâvî, a.g.e., s. 40.

¹⁴⁴ et-Tantâvî, a.g.e., s. 46.

¹⁴⁵ Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", Samsun, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, s. 293.

adlandırmanın daha uygun olacağını ifade eder. Çünkü kaynaklarda Basralı bir nahivcinin diğer bir Basralıyla ters düştüğünü görebileceğimiz gibi, Basralı bir nahivcinin Kûfeli bir nahivciyle aynı görüşte olduğunu da görebiliriz.¹⁴⁶

2.3.1. Basra Nahiv Ekolü: Özellikleri ve Önemli Temsilcileri

Basra, Irak'ta Bağdat'ın güneydoğusunda 635 yılında kurulmuş bir şehirdir.¹⁴⁷ Basra'nın çöle yakın oluşu ve dolayısıyla bu ekole mensup dilcilerin hayatlarının bir bölümünü çöllerde geçirmiş olmaları nedeniyle, bedevî Araplarla iletişim kurmakta birtakım avantajlar elde etmiş, böylece onların, daha fazla ve daha güvenilir bir dil malzemesine ulaşmaları kolaylaşmıştır. Yine, Basra'nın batı kapısı civarında, kervanların konakladığı, her taraftan gelen Araplar'ın alışveriş yaptıkları şiir yeteneklerini ortaya koydukları Mirbed el-Basra denilen bir yer vardı ki Câhiliye dönemindeki Ukâz panayırına benzer ticaret ve kültür hareketlerine bir merkez vazifesi görüyordu.¹⁴⁸ Burada muhtelif etnik unsurların birbirlerine karışması zihnî ve dinî gayreti harekete geçiriyordu. II. (VIII.) yüzyılda şehrin gelişmesi zirveye ulaştı. Emevîler devrinde yaşayan Hasan-ı Basrî ile Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'nin burada yetiştirmiş oldukları öğrenciler İslâmî ilimlerde büyük çığır açtılar. Bu sırada tedvîn hareketinde de büyük ilerleme kaydedildi. Kelâm, fıkıh, hadis, tarih, Arap dili, Arap edebiyatı ve ensâb konularında bol miktarda eser kaleme alındı.¹⁴⁹ Basra ekolünün ve nahvin kurallarının belirlenmesinin öncüsü olarak kabul edilen ed-Dü'elî de Kûfe doğumlu olmasına rağmen, ilk nahiv çalışmalarını Basra'da başlatmış ve en verimli yıllarını yine Basra'da geçirmiştir.¹⁵⁰ Bu itibarla Basra, Arap gramerinin beşiği olarak kabul edilir.¹⁵¹

Basra ekolüne mensup nahivciler, dil kurallarını belirleme konusunda oldukça titiz davranmışlardır. Dikkate aldıkları hususlar özetle şunlardır:

¹⁴⁶ İbrâhim es-Sâmerrâî, *el-Medârisü'n-Nahviyye – Ustûra ve Vâki'*, 1. b., Ürdün, Dârü'l-fıkr, 1987, s. 12-13.

¹⁴⁷ Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. I, Dâru sâdir, Beyrut, 1988, s. 432.; Abdülhâlik Bakır, "Basra", *DİA*, C. V, İstanbul, 1992, s. 108.

¹⁴⁸ et-Tantâvî, a.g.e., s. 124-125.

¹⁴⁹ Bakır, a.g.m., s. 111.

¹⁵⁰ İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er, Azmî Yüksel), 2. b., Ankara, Vadi Yayınları, 2012, s. 74.; Abdülhâdî el-Fadlî, *Merâkizu'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, 1. b., Dârü'l-menâr, Ürdün, 1986, s. 25.

¹⁵¹ et-Tantâvî, a.g.e., s. 124.

a) Çalışmalarını *semâ* (السماع) ve *kıyâsa* (القياس) dayandırmışlardır. *Semâ*; dile ait materyali direkt olarak konuşan kişinin ağzından almak demektir. *Semâ*, nahivde kendisiyle delil getirilen kaynakların en önemlilerinden birisi olup, nahiv kaidelerinin büyük çoğunluğunun üzerine kurulduğu temellerden biridir. Ebü'l-Berekât ibnü'l-Enbârî *semâ*'ı “Doğru bir şekilde nakledilmiş, azlık sınırını aşır çokluk sınırına geçmiş (az değil çok kullanılan) fasih Arap kelimeleridir” diye tarif eder.¹⁵² İşte Basralı nahivciler titizlikle seçtikleri fasih konuşan bedevilerden dil ve edebiyat malzemesi derleyerek seyrek rastladıkları nadir ve şaz şekilleri değil, sık rastlananları kıyâsa esas alarak kaideler tespit etme yoluna gitmişlerdir. Şaz kelimelerle karşılaştıklarında bunların yanlış olduklarını belirtmişler ya da te'vîl yoluna gitmişlerdir.¹⁵³

b) Kendisinden kaidelerini çıkaracakları dil malzemesinin sıhhati ve sağlamlığı, Basralı dilcilerin vazgeçilmez şartlarındandı. Bunun için Necd bölgesinin iç kısımlarına, Hicaz vadisine ve Tihâme'ye, diğer bir ifadeyle dil melekeleri henüz bozulmamış kabilelere seferler yapmışlar ve dil malzemelerini medeniyetin bozmadığı saf kaynaklardan toplamışlardır. Bu kabileler: Temim, Kays, Esed, Tay', Huzeyl ve Kinâne kabilelerinin bazı aşiretleridir.¹⁵⁴ Ayrıca sadece Basralı dilciler değil, bazen de bedevi Araplar'dan bazı gruplar Basra'ya gelip şehrin gençlerine sağlam ve fasih dil ile şiirler öğretmişlerdir.¹⁵⁵

c) Kur'ân, Basralı nahivciler için kaidelerin tespitinde devamlı başvurdukları temel kaynak olmuştur. Bir elin parmaklarını geçmeyen az sayıdaki bazı kıraatler arasında ise kendi kurallarına uyanları tercih etmişler ve şaz olarak nitelendirdikleri bazı kıraatleri uygun bir şekilde te'vîl etme yolunu benimsemişlerdir.¹⁵⁶

d) Kuralları belirlerken hadisleri delil kabul etmeyip kaidelerin örnekleri için şahit olarak kullanmamışlardır. Çünkü mânaca rivayet edilen ve h. II. yüzyıla kadar yazıya geçirilmeyen hadislere, ilavelerin yanı sıra bazı yabancı kelimelerin de karıştığı kabul ediliyordu.¹⁵⁷

¹⁵² Ebü'l-Berekât Abdurrahman Kemâleddin b. Muhammed el-Enbârî, *el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lume'u'l-edille fî Usûli'n-Nahv*, (thk., Saîd el-Afgânî), Dimaşk, Mabaatü'l-câmiati's-sûriyye, 1957, s. 81.

¹⁵³ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 17.

¹⁵⁴ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 18-19.

¹⁵⁵ Ignace Goldziher, a.g.e., s. 104.

¹⁵⁶ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 19.

¹⁵⁷ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 19.

Bütün bu titiz uygulamaları ile Basra ekolü, nahiv kurallarını tespit konusunda üstünlüğü kendi uhdesine almıştır.¹⁵⁸

Daha önce de sözü geçtiği üzere Basra'da ilk nahiv çalışmalarını Ebü'l-Esved ed-Dü'elî başlatmış, sonraları Nâsır b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707), Anbesetü'l-Fîl (ö. 100/718), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi talebeleri devam ettirmişlerdir. Bu dilciler Basra nahiv ekolünün ilk tabakasını teşkil etmektedirler. İkinci tabakayı İbn Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117/735), onun öğrencisi İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/770) oluşturmaktadır. İkinci tabakadan sayılmakla birlikte Ebû İshak el-Hadramî'nin nahivle ilgili yaptığı kendine özgü çalışmalarından ötürü Basra nahiv ekolünün gerçek kurucularından olduğu kabul edilir.¹⁵⁹ Nâsır b. Âsım'la başlayıp Ebû Amr ile sona eren, nahivde kıyâs ve telifin başladığı bu vaz' ve oluşum dönemi, sonradan yerini farklı görüşlerin ve yorumların ortaya çıktığı, tartışmaların başladığı yeni bir döneme bırakır. Ebü'l-Hattâb el-Ahfeş (ö. 172/788), Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Yunus b. Habîb (ö. 182/798) ise Basra nahiv ekolünün üçüncü tabakasını oluşturan başlıca âlimlerdir.¹⁶⁰ Üçüncü tabakadan sayılan Halîl b. Ahmed, Ebû Amr b. el-Alâ'nın öğrencisidir. Arûz ve lugat ilimlerinin vaz'ı ve "*Kitâbü'l-'Ayn*" sözlüğünün sahibi el-Halîl, Nahiv ilmini disipline eden, çalışmalarıyla da gramere yön veren bir dilcidir.¹⁶¹ İlk önce eski Arap şiirini inceleyerek, onun ritmik düzenini ve çeşitli vezin türlerini icat etmiştir. Daha sonra ise, kelimelerin alfabetik sırasına göre değil de aynı telaffuzda olanlarına göre, ilk defa Arapça bir sözlük hazırlamıştır. Bu sözlük "ع" harfiyle başladığı için *Kitâbü'l-'Ayn* adını almıştır.¹⁶² Kendisinin yazının ıslahı hususunda da büyük hizmetleri olmuştur.¹⁶³

Halîl b. Ahmed'in öğrencisi olan Sîbeveyh'in adını zikretmeden Basra nahiv ekolünden bahsetmek abes olur. Sîbeveyh, başta hocasının olmak üzere zamanına kadar gelen diğer nahivcilerin görüşlerine kendi bilgi ve tecrübelerini de katarak günümüze kadar gelen en eski ve hacimli nahiv kitabını (*el-Kitâbı*) yazmıştır. Hocası el-Halîl ölünce onun ders halkasını devralmış ve yazdığı bu gramer kitabıyla adını ölümsüzleştirmiştir.

¹⁵⁸ Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", Diyarbakır, *Dicle Üni. İlahiyat Fak. Yay.*, C. V, S. 1, 2003, s. 42.

¹⁵⁹ el-Halebî, a.g.e., s. 12-13.; es-Sîrâfî, a.g.e., 42-45.

¹⁶⁰ Demiryak, Çögenli, a.g.e., s. 174.; el-Afğânî, a.g.e., s. 168 vd.

¹⁶¹ Ebü'l-Berekât, a.g.e., s. 45 vd.

¹⁶² Goldziher, a.g.e., s. 75

¹⁶³ Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, C. XV, İstanbul, 1997, s. 309.

Değerinden ötürü bu kitaptan ‘*Kur’ânu’n-nahv*’ diye söz edilmiştir.¹⁶⁴ Bu eserin en büyük üstünlüğü, yazarın açıklamalarını desteklemek için, kısmen Kur’ân’dan ve kısmen eski Arap şiirinden, 1050 adet *şevâhid* olarak verilen iktibaslarla, nahvin tartışmalı ve şüpheli meselelerini sistemli bir şekilde izah etmesidir.¹⁶⁵

Bunlardan başka Basra ekolü mensupları arasında el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Ubeyde Mâmer b. Musenna (ö. 209/824), Ebû Zeyd el-Ensari (ö. 215/830), el-Esmâî (ö. 216/831), Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 247/861), Basra ekolünün en ansiklopedik temsilcilerinden el-Müberred* (ö. 285/898) ve İbn Dureyd (ö. 321/933) gibi âlimler bulunmaktadır.¹⁶⁶

2.3.2. Kûfe Nahiv Ekolü: Özellikleri ve Önemli Temsilcileri

Güney Irak’ta Hz. Ömer’in emriyle Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. m. 674) tarafından kurulan Kûfe de, Basra gibi İslâmî ilimler sahasında büyük bir faaliyetin hüküm sürdüğü bir şehir olmuş, kazandığı ilmî şöret h. V asra kadar sürmüştür.¹⁶⁷

Basra’da *naktu’l-i’râb* (îrâb noktaları, harekeleri) ve *naktu’l-i’câm* (benzer harfleri birbirinden ayırmak için noktalamak) şeklinde başlayan ilk nahiv çalışmaları sürerken Kûfe’de daha çok fıkıh, kıraatler ve şiirlerle uğraşılıyordu.¹⁶⁸ Daha sonraları Basra ekolüne paralel olarak Kûfe’de benzer dil ve edebiyat çalışmaları başlamıştır. Meşhur bir görüşe göre Basralılar’ın ikinci tabakasından, özellikle Ebû Amr b. el-Alâ ve İsbâ b. Ömer es-Sekafî’den ders aldıktan sonra Kûfe’ye gelen er-Ruâsî (ö. 187/803) bu ekolün kurucusu olarak zikredilmektedir.¹⁶⁹ er-Ruâsî amcası Mu’âz el-Herrâ (ö. 187/803) ve başkalarıyla Nahiv çalışmalarını sürdürmüş ve böylece Kûfe Nahiv ekolünün, Basra ekolünün üçüncü tabakasına denk gelen, ilk tabakası ortaya çıkmıştır. Diğer yandan Kûfe

¹⁶⁴ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 60

¹⁶⁵ Goldziher, “Arap Dili Mektepleri”, s. 333.

* *el-Muktedab, el-Kâmil, el-Fâdil, Ma’âni’l-Kur’ân, Kitâbü’t-Tasrîf, Kitâbu İ’râbi’l-Kur’ân* gibi eserlerin sahibi.

¹⁶⁶ Kılıç, a.g.m., s. 118.

¹⁶⁷ el-Hamevî, a.g.e., C. IV, s. 391.; Casim Avcı, “Kûfe”, *DİA*, C. XXVI, İstanbul, 2002, s. 339.

¹⁶⁸ Dayf, a.g.e., s. 153.

¹⁶⁹ Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü’l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâseti’l-luğâ ve’n-Nahv*, 2. b., Mısır, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958, s. 57.; el-Halebî, a.g.e., s. 24.; ez-Zübeydî, a.g.e., s. 125.; Ebû’l-Berekât, Nüzhetü’l-Elibbâ, s. 50.

ekolünün asıl kurucusunun, nahiv ve kıraat âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) olduğu da zikredilir.¹⁷⁰

Kûfeli dil bilginlerinin filolojik fikirleri, Basralı dil bilginlerinkinden daha açıktı. Basralılar katı genel kurallar ortaya koymuşlar ve bireysel üslup özelliklerini delil olarak değerlendirmeyerek göz ardı etmişlerdir. Kûfeliler ise bazı şairlerde görülen bireysel üslupların değerlendirilebileceğini ve kıyâsa delil olabileceğini savunmuşlar ve bunu da gramer çalışmalarında uygulamışlardır. Bu iki ekol arasındaki fark, genelde, klasik filolojide kıyâs taraftarı olanlarla kıyâs taraftarı olmayanlar arasındaki farka benzer.¹⁷¹ Buna göre gramer çalışmaları konusunda Kûfeliler'in özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Nahvi görüşleri, Basralı dilcilerde olduğu gibi, direkt olarak yabancı kültürler, felsefe ve kelimadan etkilenmiş değildir.¹⁷²

2. Çok fazla rivayete yer vermişlerdir. Bu, Kûfe ekolünün en mümeyyiz özelliklerindedir. Kûfeliler, dil malzemesi aldıkları kaynaklarda herhangi bir ayırım yapmıyor, bedevi ve şehirli bütün Araplar'dan her türlü rivayeti (şair ve dil ibareleri), hatta şaz lehçeleri de almakta bir beis görmüyorlardı.¹⁷³

3. Şâz ve nadir kullanılan kelimeler üzerine kıyâs yapmışlardır. Nahiv ilmindeki *kıyâs*, bir illete binaen menkûl olmayanın menkûl olana hamledilmesidir. Bu işte, el-Enbârî'nin *Lume'u'l-Edille* kitabında zikrettiği gibi *fer'*, *asıl* olana bir illetten ötürü hamledilir.¹⁷⁴ Yukarıda sözünü ettiğimiz *semâ* (dinleme, ağızdan derleme) ve *kıyâs* Arap gramerinin en önemli iki kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyâs yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Kûfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, Kıftî'nin zikrettiği bir kasidesinde nahvi, "uyulan kıyâstır (kurallardır)" şeklinde tanımlamıştır.¹⁷⁵ Kıyâs, nahiv ilminin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) başlayarak ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir. Kıyâsın *asıl* (makîsun aleyh), *fer'* (makîs), *illet-i câmia* ve *hüküm* olmak üzere dört temel unsuru bulunur.¹⁷⁶

¹⁷⁰ el-Mahzûmî, a.g.e., s. 57-58.

¹⁷¹ Goldziher, "Arap Dili Mektepleri", s. 336.

¹⁷² el-Mahzûmî, a.g.e., 113.

¹⁷³ Dayf, a.g.e., s. 159.

¹⁷⁴ Muhammed Âd, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 4. b, Kahire, Âlemü'l-kütüb, 1989, s. 68.

¹⁷⁵ Saîd el-Afğânî, *fî-Usûli'n-nahv*, Mudîriyyetü'l-kütüb ve'l-metbûâtî'l-câmi'iyye, 1994., s. 78.

¹⁷⁶ Zülfikar Tüccar, "Kıyâs", *DİA*, C. XXV, İstanbul, 2002, s. 539.; el-Afğânî, a.g.e., s. 108.

Kûfeliler'in titiz bir araştırma yapmadan her türlü malzemeyi topladıkları gibi, bir de bunlar üzerine kıyâs yapmaktan kaçınmadıkları yukarıda da ifade edilmiştir. Kûfeliler araştırmalarında senedi sahih olan âhâd haberlerine yer vermişler, şehirlileşmiş Araplar'dan nesir ve şiir malzemeleri almışlar ve kurallara uymayan şaz kelimeleri de kullanmışlardır. Bu da tâbî ki, kendilerinin v'az etmeye çalıştığı nahiv kurallarında bir karmaşıklığa yol açmıştır.¹⁷⁷ Sonuç olarak Basralı dilciler, kıyâsı ilk defa ihtiyatlı bir yaklaşımla uygulayan taraftır. Kûfeli dilciler ise, işitilen her şeyi ölçü kabul edip, kendisine kıyâs edilebilir sayarak, *semâ* metodunda olduğu gibi aşırı bir tutum içine girmiş, *kıyâsı* çok fazla kullanmıştır.

4. Bazı yeni ıstılahlar ihdas etmişler ve buna bağlı olarak yeni nahiv görüşleri ortaya koymuşlardır. Her ne kadar ilk imamı Basralılar'ın ellerinde yetişmiş olsa da Kûfeliler, Basralılar'ınkinden farklı bazı ıstılahlar ortaya koymuşlardır. Şaz olana dâhil her türlü rivayete kıyâs uygulayan Kûfeliler'de yeni gramer kurallarının ve beraberinde yeni terimlerin ortaya çıkması aslında kaçınılmazdı. Bu nedenle Kûfeliler'in ortaya koydukları yeni gramer terimlerini, bütünüyle yeni bir gramer ekolü kurma çabası olarak değerlendirmek isabetli bir tutum değildir. Yine de, tarih boyunca yaygınlık kazanan ıstılahlar daha önce Basra ekolü tarafından ortaya konan ıstılahlar olmuştur.¹⁷⁸

Önceleri Basriyyûn'dan faydalanarak yetişen Kûfiyyûn h. II. yüzyıl sonlarında ayrı bir grup oluşturmuş, Kûfe'de Ali b. Hamza el-Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi iki büyük gramer âlimi yetiştikten sonra bu iki mektep mensupları arasında görüş ayrılıkları çoğalmıştır.* İlk ihtilaf, Kûfe'nin temsilcisi Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile Basra'nın temsilcisi el-Halil b. Ahmed arasında başlamış, daha sonra Kûfeli el-Kisâî ile Basralı Sîbeveyh arasında devam etmiştir. Basralılar'ın Emevî sempatzamı olmasına karşılık Kûfe'nin Bağdat'a yakın olması ve Kûfeliler'in Hâşimîler'e olan yakınlığı sebebiyle Abbasî hanedanı ve vezirleri daha çok Kûfeliler'in tarafını tutmuştur. Dolayısıyla ihtilafların ilmi olduğu kadar siyasi boyutu da vardır.¹⁷⁹

¹⁷⁷ el-Mahzûmî, a.g.e., 114.; Dayf a.g.e., s. 161-162.

¹⁷⁸ Dayf. a.g.e., 165.

* Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilcilerin biyografilerini anlatan eserler arasında Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin *Merâtibü'n-nahviyyîn*, Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, İbn Mis'ar'ın *Târîhü'l-'ulemâ'i'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin *Nüzhetü'l-Elîbbâ*, Takiyyuddin ibn Kâdî Şuhbe'nin *Tabakâtü'n-nuhât ve'l-luğaviyyîn*'i anılabilir.

¹⁷⁹ Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *DİA*, C. XXVI, Ankara, 2002, s. 345.

Kûfeli dil bilginlerinin ilki olarak Ebû Ca'fer er-Ruâsî bilinmektedir. Kûfe ekolünün kurucusu sayılan Ebû Ca'fer er-Ruâsî, yukarıda da geçtiği üzere nahiv bilgilerini Îsâ b. Ömer ve Ebû Amr'dan almıştır. Kûfe'ye döndüğünde el-Kisâî'ye ders vermiş, öğrencilerine okutmak üzere *el-Faysal* isiminde bir kitap yazmıştır. Kûfeliler içinde nahiv kitabı yazan ilk kişidir. Sîbeveyh'in eserinde isim belirtmeden yalnızca Kûfeli diye bahsettiği kişinin er-Ruâsî olduğu söylenmiştir.¹⁸⁰

Mehdî el-Mahzûmî'ye göre eski dilciler tarafından Kûfe dil mektebinin Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile başladığına dair görüşler ileri sürülmekle beraber gerçek anlamda el-Kisâî'den önce Kûfeli bir nahivci yoktur. Kendisine göre ne el-Herrâ'yı ne de er-Ruâsî'yi Kûfe gramer ekolünün kurucularından sayabiliriz, zira sadece onların bilgileriyle yetinip, meclislerinde yetişen her hangi bir nahivcinin ismi klasik kitaplarda zikredilmemiştir.¹⁸¹ Yine Şevkî Dayf da, el-Kisâî ve el-Ferrâ'nın Kûfe nahiv ekolünün temelini attıklarını, Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin de, kendisini Basralı nahivcilerden farklı kılacak bir nahiv ilmine sahip olmadığı görüşündedir.¹⁸² Buna rağmen, Kûfe ekolünün Basra ekolüne muhalefet temeline oturtulmuş bir ekol olduğunu varsayarsak ve yine, ilk nahvi tartışmanın da Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile el-Halil b. Ahmed arasında oluşunu göz önünde bulundurursak Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Kûfe ekolünün ilk kurucularından sayılması çok yanlış bir görüş olarak görünmemektedir.

Klasik ve modern dil tarihçileri tarafından kabul gören görüş, Kûfe ekolünün gerçek mânada kurucuları el-Kisâî ve el-Ferrâ olduğudur. er-Ruâsî ve el-Herrâ'dan Nahiv öğrenen el-Kisâî, Basra'ya giderek orada Halil b. Ahmed'ten ders almış, bilgi düzeyini yükseltmek için hocası el-Halil gibi çöllere yolculuk yapmıştır.¹⁸³ Kendisi kıyâsa çokça önem vermiş, Kur'ân kâriyelerinden olduğu için, Basralılar'ın nahiv kaidelerine uymayan ama kırâatlerde var olan bazı harflere göre kıyâs yapmış, özellikle Hz. Peygamber'den rivayet edilen yedi kırâatın unutulup yok olmasından korktuğu için, kıyâs yaparken şâz ve nâdir kelimeleri kullanmış ve bu yüzden *nahvi* bozmakla itham edilmiştir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, C II, s. 400.

¹⁸¹ el-Mahzûmî, s. 68.

¹⁸² Dayf, a.g.e., 154.

¹⁸³ Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 59.; Goldziher, "Arap Dili Mektepleri", s. 336.

¹⁸⁴ Dayf, a.g.e., s. 176.

Kûfe ekolünün meşhur imamlarından biri de el-Ferrâ'dır. el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'i Kûfe dil ekolünün günümüze ulaşan en hacimli eseri olup, tertip olarak başlıklara ve bölümlere ayrılmış bir gramer kitabı olmasa da Kûfe dil ekolünün gramere ait görüşlerinin ve terimlerinin aktarıldığı en önemli kaynaktır.¹⁸⁵ el-Ferrâ da er-Ruâsî'nin dil derslerine katılmış sonra Basra'ya gidip Yunus b. Habib'den ders almıştır. Basra'dan döndükten sonra da el-Kisâî'nin öğrencileri arasına girmiştir. O da hocası gibi bedevi ve şehirli ayırımı yapmadan çeşitli kabilelerden dil malzemesi toplamıştır. Metod konusunda da hocasının izini takip eden el-Ferrâ, bazı konularda hocasına muhalefet etmiştir. Kûfe ekolüne nihai şeklini veren ve nahiv ıstılahlarının çoğunu tespit eden de o dur.¹⁸⁶

el-Ferrâ'dan sonra Kûfe ekolüne mensup meşhur nahivciler arasında İbnü's-Sikkât (ö. 244/858), zamanında Kûfeliler'in nahivde önderi olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya Sa'leb* (ö. 291/903), çalışmamızda Mu'allakât'ın şerhini incelediğimiz Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö. 328/941) ve Kûfe ekolüne mensûbiyeti tartışılan İbn Âcurrûm es-Sanhâcî (ö. 723/1323) sayılabilir.¹⁸⁷

2.3.3. İki Ekol Arasındaki İstilah ve Görüş Ayrılıkları

Her iki ekol, kullandıkları metotların farklılığı nedeniyle, daha doğru bir ifadeyle kullandıkları metotları uygularken takındıkları tavırların farklılığı nedeniyle, nahiv ile alâkalı birçok konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sonraki dilciler, bu farklı görüşleri ihtiva eden ve âlimlerin ilim meclislerindeki tartışmalarını kaydeden çok sayıda kitap yazmışlardır.* İki ekol arasındaki nahiv meseleleri Ebü'l-Berekât el-Enbârî'nin *el-İnsâf* adlı kitabında 121 adet olarak iddia edilmiş ve iki tarafın delil ve gerekçeleriyle

¹⁸⁵ Zülfikar Tüccar, "Ferrâ - Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, C. XXII, İstanbul, 1995, s. 407.; Ali Bulut, "el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'ân'da Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler", Samsun, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 14-15, 2003, s. 327.; el-Mahzûmî, a.g.e., s. 133.

¹⁸⁶ Dayf, a.g.e., s. 194-197.; el-Mahzûmî, a.g.e., 126.

* En meşhur eseri *el-Mecâlis* günümüze ulaşmıştır. Sa'leb bu eserinde başta nahiv, kiraat ve dil olmak üzere bir çok alanda görüş beyan etmiştir.

¹⁸⁷ Hulûsi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *DİA*, C. XIX, İstanbul, 1999, s. 295.

* Bunların en tanınmışları Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin *el-İnsâf* kitabıdır. Ancak bu hususta ilk çalışmayı yapan Sa'leb olup (*İhtilâfu'n-Nahviyyîn*) onu İbn Keysân takip eder (*el-Mesâ'il alâ Mezhebi'n-Nahviyyîn mimma'Htelefe fhi'l-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn*). Daha sonra Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338) (*el-Mukni*), Ubeydullah el-Ezdî (*Kitâbü'l-İhtilâf*), er-Rummânî (*el-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn*), Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (*et-Tebyîn*), Abdüllatîf ez-Zebîdî (*İhtilâfu'n-Nusra*), gibi âlimler bu konuda eserler kaleme almışlardır.

derinlemesine incelenmiştir.¹⁸⁸ İhtilaflı meseleler tâbî ki bu sayı ile sınırlı olmadığını, konuda yazılmış kitaplardan da açıkça görebiliyoruz. Örneğin Ukberî'nin zikrettiği bazı meseleleri el-Enbârî ele almamış ve bunun tersi de olmuştur. Fikir vermesi açısından bu görüş ayrılıkları özetle şu şekilde örneklendirilebilir:

1- Basralılar 'إِسْمٌ' kelimesinin 'السَّمْوُ' (yükseklik) kökünden geldiğini kabul ederken, Kûfeliler onun 'الْوَسْمُ' (işaret) kelimesinden türetildiğini söylemektedir. Kûfeliler görüşlerini savunurken 'الْوَسْمُ' kelimesinin sözlükte işaret anlamına geldiğini, kendisine isim olduğu kelimeyi belirttiğini, yani *musemmân*ın bir nevi işareti ya da alameti olduğunu ifade ederler. Basralılar'a göre isim, isimlendirilenin kapsayamıdır ve onun altındaki anlamlara delâlet eder. İsmi, isimlendirileni ve onun ifade ettiği anlamı kapsaması nedeniyle (onun üstüne yükselmesi) 'إِسْمٌ' kelimesinin 'السَّمْوُ' kelimesinden türediğine işaret ederler.¹⁸⁹

2- Basralılar, fiilin mastardan türetildiği görüşündedir. Buna karşılık Kûfeliler, mastarın fiilden türetildiğini savunur. Basralılar'a göre mastar mutlak bir zamana delâlet ederken, fiil mu'ayyen (belirli, sınırlı) bir zamana delâlet eder. Mutlak, mukayyedin aslı olduğuna göre, mastar da fiilin aslıdır. Kûfeliler'e göre ise mastar fiil ile kâim (sahih) olur. Onlara göre 'قَاوِمٌ' nin mastarını 'قَوَامًا', 'قَامٌ' nin mastarını da 'قِيَامًا' olarak okumak, bizi esasında mastarın, fiilin fer'î olduğunu kabul etmeye götürmektedir.¹⁹⁰

3- Kûfeliler muhtedâ haberi, haber de muhtedâyı ref eder demiştir. Zira haber muhtedâsız, muhtedâ da habersiz olmaz. Bunlar birbirlerine ihtiyaç duyar ve ikisinden biri olmadıkça anlamlı bir cümle oluşturulamaz. 'زيد أخوك' cümlesinde olduğu gibi, bu iki kelime birbirinden ayrılamaz, ayrılamadığına göre de amellerinin karşılıklı olması gerekir. Her birinin hem âmîl hem de ma'mûl olmasında ise bir sakınca yoktur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de buna benzer örnekler vardır. "أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" (*Hangisini seslenirseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na aittir*)¹⁹¹ ayetindeki 'أَيُّ' sözcüğü, 'تَدْعُوا'

¹⁸⁸ Kemâleddin Ebü'l-BekâtAbdurrahman b. Muhammed b. Ebî Saîd el-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîne ve'l-Kûfiyyîn*, (thk., Muhammed Muhyuddîn Abdülhamîd), 4. b., Kahire, Matbaatüs-saâdeh, 1961.

¹⁸⁹ Ebü'l-Bekât, *el-İnsâf*, s. 6-16.; Abdüllatif b. Ebî Bekr eş-Şercî ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-Nusra fi-Htilâfi'n-Nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, (thk., Târik el-Cenâbî), 1. b, Beyrut, Âlemü'l-kütüb - Mektebetü'n-nehdati'l-arabiyye, 1987, s. 27-28.; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tebyîn 'an Mezâhibi'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (thk., Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1986, s. 132.

¹⁹⁰ Ebü'l-Bekât, *el-İnsâf*, s. 235-245.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 111-112.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 143.

¹⁹¹ el-İsrâ, 17/110.

fiiliyle mansûbdur. 'تَدْعُوا' fiili ise, 'أَيًّا' şart edatıyla meczûmdur. Karşılıklı olarak birbirleri üzerinde amel etmişlerdir.

Basralılar'a göre ise, mubtedânın âmili *ibtidâ*dır. Burada ibtidâ (başlama) lafzî bir âmil değildir. Zira dildeki âmiller, kılıcın kesmesi ve yahut ateşin yakması gibi hissî bir etken değil, birtakım delâletler ve işaretler (emareler) dir. Delâletler ve emareler de bir şeyin varlığıyla olduğu gibi, yokluğuyla da kâim olurlar. Eğer 'ibtidâ'yı mubtedâ'nın âmili olarak kabul edersek bu durumda ibtidâ, 'kâne ve kardeşleri' ve 'inne ve kardeşleri' gibi diğer âmillere kıyasen, haber üzerinde de aynı şekilde amel etmesi gerekmektedir. Basralılar haberin âmili konusunda ise farklı görüş ifade etmişlerdir. Bazıları sadece ibtidâ ile, bazıları hem ibtidâ hem de mubtedâ ile, bazıları da haberin mubtedâ, mubtedânın ise ibtidâ ile merfû olduğunu söylemişlerdir.¹⁹²

4- Haberin mubtedâdan önce gelmesi Basralılarca câiz görülürken (Arap kelimada ve şiirlerde buldukları örneklere kıyasen), Kûfeliler bunu kabul etmezler. Kûfeliler'e göre haber (müfred ya da cümle şeklinde olsun) mubtedâdan önce getirilirse, cümlede zâhir isim değil, zamiri öne çıkar. "قَائِمٌ زَيْدٌ" cümlesinde mubtedâ konumunda olan "قَائِمٌ" sözcüğünün altında Zeyd'in zamiri (هو) yatar aslında. Bu durumda zamir, işaret ettiği zâhir ismin önüne geçer ki bu kabul edilemez. Zira zamirin "rütbesi" zâhir ismin rütbesinden yüksek değildir.¹⁹³

5- Basralılar (قد) ile birlikte kullanılmadan mazi bir fiilin *hâl* konumunda olamayacağını, Kûfeliler ise olabileceğini belirtmektedir. Kûfeliler bu görüşü kıyâs ve *nakil* ile desteklemişlerdir. Kendilerine göre "أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتٌ صُدُورُهُمْ" (Yüreklere sıkılarak size gelenler müstesna..)¹⁹⁴ ayet-i kerimesindeki 'حَصْرَتٌ' fiili, fiil-i mâzidir ve cümledeki konumu itibarıyla *hâl*dir. Basralılar ise iki nedenden ötürü fiil-i mâzinin *hâl* olamayacağını belirtmişlerdir. Birincisi; fiil-i mâzi *hâle* delâlet etmez ve bu yüzden onun yerine de geçemez. İkincisi; Cümle içerisinde *Hâl* ile birlikte 'الآن' ve 'الساعة' sözcüklerinin kullanımı sahih olurken, *hâl* konumuna sokulacak bir mâzi fiille bu mümkün olmamaktadır.¹⁹⁵

¹⁹² Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 44-51.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 30-31.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 224-232.

¹⁹³ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 65-70.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 33-34. el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 245.

¹⁹⁴ en-Nisâ, 4/90.

¹⁹⁵ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 252-258.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 124-125.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 386.

6. Muzârî fiilin merfûluğu el-Kisâ'i'ye göre başındaki zâid harf (müzaraât harfi) sebebiyle iken Kûfeliler'in çoğunluğuna göre muzârî fiil, başında nasb ve cezm âmilleri bulunmadığından dolayı merfû olmaktadır. Basralılar'a göre ise muzârî bir fiil ismin yerine kâim olduğu için merfûdur.

Kûfeliler'e göre eğer muzârî bir fiilin başında nasb edatlarından biri varsa o fiil mansûbtur, cezm edatlarından varsa meczûmdur, hiçbiri yoksa o zaman mantiken merfûdur. Onlara göre "muzârî fiilin merfûluğu, ismin yerini tutması sebebiyledir" diyemeyiz çünkü ismin mansûb olduğu bir konumda kendisinin de mansûb olması gerekmektedir. "كان زيدٌ يقومُ" cümle örneği onun aslında öyle olmadığını gösterir. Zira burada 'يقومُ' fiili 'كان' nin haberidir, ve 'كان' nin haberi de bilindiği üzere mansûbtur.

Basralılar'a göre fiilin ismin yerine kâim olması, mânevi bir âmil olup ibtidâya benzemekte, ibtidâ ise ref halini gerektirmektedir. Diğer yandan, fiil ismin yerini (halini, durumunu) tutarken onun en güçlü îrâbını (halini) alır o da ref halidir.¹⁹⁶

7- Muzârî fiilin mu'rab olduğu konusunda Basralılar ve Kûfeliler ittifak ederken, ilgili îrâbın illeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Muzârî fiilin mu'rab oluşu, Basralılar'a göre bazı yönlerden isme benzemesi, Kûfeliler'e göre muzârî fiilin hâl ve istikbâl gibi çeşitli anlamları bulundurması nedeniyledir. Basralılar'a göre fiil-i muzârî üç yönden isme benzer; a) İsim gibi geneldir ama tahsis edilebilir (ör. الرَّجُلُ ، الرَّجُلُ / يَحْضُرُ ، سَوْفَ يَحْضُرُ), b) Mâzi ve emir fiilden farklı olarak isim gibi 'lam-ı ibtidâ'yı kabul eder (ör. (إن زيدا لقائم ، إن زيدا ليقوم), c) Harekeli ve sâkin harfler bakımından 'ism-i fâil'e benzer (ör. يَضْرِبُ ، ضارِبٌ)¹⁹⁷

8- Basralılar 'نعم' ve 'بئس'yi câmid fiiler olarak kabul ederken, Kûfeliler onları isim saymıştır. Basralılar'a göre bunlar isimdir çünkü *tâ'u't-te'nîs* (dişilik tâ'sı) ve muttasıl merfû zamirlerle bitişebilmektedirler (Ör. نِعْمَتِ الْمَرْأَةِ هِنْد - Hind ne iyi kadındır; بئسوا رجالاً - Onlar ne kötü adamlardır). Kûfeliler ise bunların isim olduklarına dair delil olarak şunları söylemişlerdir: a) Başlarına cer harfi gelebilir, *cer harfinin* kabulü de isimlerin özelliklerindedir (Ör. ما هي بِنِعْمِ الْمَوْلُودَةِ - O hiç de iyi bebek (kız) değildir). b) Başlarına nidâ edatı gelebilir, o da isimlerin özelliklerindedir (Ör. يا نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرِ - O da isimlerin özelliklerindedir)

¹⁹⁶ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 550-554.; Araştırmamız sonucu bu meselenin, iki ekolün tartışmalı meseleleri konu alan diğer bazı kitaplarda ele alınmadığını gördük. Zebîdî'nin *en-Nusra*'sında ise gözümüze çarpan şey bu meselenin 'muzârî fiilin mu'rablığı' meselesiyle karıştırılmış ya da daha doğru bir ifadeyle o meseleye yanlışlıkla katılmış olabileceğidir. Karşılaştırmalı olarak bkz., ez-Zebîdî, *en-Nusra*, s. 127.; Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 550.

¹⁹⁷ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 549-550.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 127.

- Ey güzel mevlâ (sahip) ve güzel yardımcı). c) Fiiller gibi her hangi bir zamana delâlet etmezler. “تعم الرجل أمس” gibi bir cümle olamaz.¹⁹⁸

9. Basralılar ‘كم’ soru edatını müfred (tekil) bir kelime olarak görürken, Kûfeliler onu mürekkep (birleşik) kelime saymıştır. Basralılar’a göre isimlerde asıl olan ifrâdır (tekillik), terkip (birleşiklik) ise fer’dir. Asıl dururken fer’e delil aramak mantıklı değildir. Kûfeliler’e göre ise كم harfinde asıl olan ‘م’dir, ‘ك’ harfi ise zâiddir. Araplar’da da harflere başından ve sondan harf ilave etmek alışılmış bir durumdur. Buna örnek olarak ‘هذا’ (baştaki ‘ها’ hafi zâidtir) ve ‘إما’ (sondaki ‘ما’ zâidtir) kelimeleri gösterilebilir. İşte ‘كم’ sözcüğünde de durum aynıdır.¹⁹⁹

10. Kûfeliler’e göre şiirlerde zaruret halinde (örneğin kafiyeye ya da vezne uyması için) mu’rab bir kelimenin îrâbından vazgeçilebilir. Basralılar’a göre ise, tam aksine, şiirlerde zaruret halinde mebnî olan bir kelime mu’rab gibi ele alınıp, ona göre harekelenebilir. İki mektep de görüşlerine şiirlerden destekleyici deliller sürmüştür.²⁰⁰

Basralı âlimlerle Kûfeli âlimlerin ihtilafları sadece metot farklılığı ile kalmamış, nahivde kullanılan ıstıhlara da sirayet etmiştir.

Tarihte nahiv ıstıhlardan ilk olarak Basralı nahivci el-Halîl döneminde söz edilmeye başlanmıştır. Kûfeli âlimler, Basralılar’ın daha önce vazettikleri nahiv terimlerinden farklı terimler ihdas etmeye gayret etmişler, ya da dilin gelişmesiyle ve farklı kuralların ortaya çıkmasıyla beraber yeni terimler ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Ancak Kûfeliler’in ihdas ettikleri terimler, Arap dili grameri içinde fazla yaygınlaşmamıştır. Kûfeliler’in ıstıhlarının büyük çoğunluğunu ortaya koyan isim el-Ferrâ’dır.

Her iki ekol temsilcilerinin aynı konuda kullandıkları farklı ıstıhlardan bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Basralılar ‘sıfat’ı kullanırken, Kûfeliler bunun yerine ‘na’t’ı tercih ederler.

2- Basralılar’ın ‘bedel’ dediğine, Kûfeli dilciler ‘tercume’ adını vermiştir.

¹⁹⁸ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 97-99.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 115.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 274.

¹⁹⁹ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 298-303.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 41.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 423.

²⁰⁰ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, s. 493-520.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 59.

3- Basralılar ‘zarf’ ıstılahını kullandırken, Kûfeliler bunun yerine ‘mahal’ ya da ‘sıfat’ kavramlarını kullandıdır.

4- Basralı dilciler ‘binâ’ alâmetleri için; ‘fetha, damme, kesra, sukûn’; îrâb alâmetleri için ise; ‘ref, nasb, cer, cezm’ terimlerini tercih etmiştir. Kûfe ekolü mensupları, hem ‘binâ’ hem de ‘îrâb’ için ‘ref’, ‘nasb’, ‘cer’, ‘cezm’ terimlerini kullandıdır.

5- Basralılar’ın kullandığı ‘hurûfu’l-cer’, Kûfeliler’de ‘hurûfu’l-hafd’ veya ‘hurûfu’s-sıfat’ adını almıştır.

6- Basralılar ‘münsarif/gayrü’l-münsarif’ ıstılahını kullandırken, Kûfeliler bunun yerine ‘mücrâ/ğayrü’l-mücrâ’ kavramını kullandıdır.

7- Basralılar’ın ‘vâvu’l-ma’iyye’ dediğine Kûfeliler ‘vâvu’s-sarf’ adını vermiştir.

8- ‘Şân zamiri’ Kûfe ıstılahında ‘mechûl zamir’ terimiyle karşılanmıştır.

9- Kûfeliler ‘temyîz’ için genelde ‘tefsîr’ terimini tercih etmiştir.

10- Mubtedâ-Haber arasına giren ‘zamîru’l-fasl’, Kûfe dilcilerince ‘zamîru’l-imâd’ olarak adlandırılmıştır.

11- Kûfeliler ‘ismu’l-işâre’ için ‘et-takrîb’ demiştir.

12- Kûfeliler zamire ‘el-ismu’l-meknî’ demiştir. Örnekler çoğaltılabilir.²⁰¹

Arap grameri ve onun usûlü ile ilgili yazılmış eserlere bakıldığında, Basra ekolünün Kûfe ekolüne bir üstünlük sağladığı ve tercih edildiği görülmüş, et-Tantâvî’nin Kûfe ekolünün eserlerinden bahsederken de söylediği gibi *"tarih onların eserlerinin çoğunun üstüne perdesini çekmiştir"*.²⁰²

²⁰¹ Kenan Demirayak, Selâmi Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, A.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001, s. 66-68.; Bu farklılıklarla ilgili bkz. M. Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", Diyarbakır, *D.Ü.İ.F.D.*, C. V, S. 1, 2003, s. 51-65; Ali Bulut, "el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ında Kullandığı Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", *D.Ü.İ.F.D.*, S. 14-15, 2003, s. 327-336.

²⁰² Tantâvî, a.g.e., s. 165.

II. BÖLÜM

EBÛ BEKR İBNÜ'L-ENBÂRÎ'NİN HAYATI

1. HAYATI VE ŞAHSİYETİ

1.1. İsmi ve Nesebi

el-Enbârî'nin adı ve nesebi şöyledir: Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. el-Hasan b. Beyân b. Semâ'a b. Ferve b. Katan b. Di'âme, Ebû Bekr b. el-Enbârî en-Nâhvî.²⁰³ İlmî çalışmalarına Bağdat'ta devam ettiği için 'Bağdâdî' nisbesiyle de anılır.²⁰⁴ Aynı künyeye sahip olan Ebü'l-Berekât ibnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) ile karıştırılmamalıdır.

1.2. Doğumu ve Yetişi

el-Enbârî, h. 271 senesinin Recep ayının 11. gecesini (9 Ocak 885), Pazar günü Bağdat yakınlarındaki Enbâr'da doğdu.²⁰⁵ Yemen asıllıdır. Dedeleri Enbâr'a göç

²⁰³ Ebû Bekr el-Enbârî'den birçok edebiyat tarihi ve tabakât kitabında söz edilmiştir. Yazarlarının ölüm tarihleri esas alınarak oluşturulan önemli bazı kitapların kronolojik sırası şöyledir: Ahmed b. Ali b. Ebî Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, C. III, Beyrut, ts., s. 181-186.; el-Kâdî Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk., Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), C. III, Riyad, el-Emânetü'l-âmmelî'l-İhtifâl, 1999, s. 133 vd.; Ebû S'ad Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî), C. I, 1. b., Beyrut, Dârü'l-cinân, 1988, s. 212-213.; Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahman b. Muhammed ibnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elîbbâ fî Tabakâtü'l-Udebâ*, (thk., İbrâhim es-Sâmerrâî), 3. b., Mektebetü'l-menâr, ez-Zerkâ, 1985, s. 197 vd.; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Üdebâ - İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk., İhsân Abbâs), C. VI, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993, s. 2614-2618.; İzzeddin b. el-Esrîr el-Cezerî, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, C. I, Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, ts., s. 86.; Cemâleddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu-r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. III, 1. b., Kahire, Dârü'l-fikrî'l-arabî, 1986, s. 201.; Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr ibn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, (thk., İhsân Abbâs), C. IV, Beyrut, Dâru sâdir, 1977, s. 341.; Ebü Abdillâh Şemseddîn ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, 3. b., Hindistan-Haydarâbâd, Dâiratu'l-meârifî'l-osmâniyye, 1958, s. 842 vd.; Ebü Abdillâh Şemseddîn ez-Zehabî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, (thk., Ebü Hacer Muhammed Zağlûl), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1985, s. 31-32.; Salâhuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk., Ahmed el-Arnaût, Turkî Mustafa), C. IV, 1. b., Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000, s. 245.; Ebü Muhammed Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman el-Yafî, *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretü'l-Yekzân*, (thk., Halîl el-Mansûr), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 221-222.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk., Muhyeddîn Dîb Müstû), C. XII, 2. b., Dimaşk, Dâru ibn-i Kesîr, 2010, s. 140-141.; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 350-351.; Ebü'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed ibnü'l-İmâd, *Şezerâtü'l-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, C. IV, 1. b., Dimaşk, Dâru ibn-i Kesîr, 1989, s. 152.; Mücezu Dâ'irati'l-Meârifî'l-İslâmiyye, C. V, 1. b., Merkezü's-şârika li'l-İbdâi'l-fikrî, 1998, s. 1257.; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*, C. VI, 15. b., Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1985, s. 334.; Fuat Sezgin, *GAS - Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, C. VIII, Riyad, Câmîati'l-imâm Muhammed ibn Suûd el-İslâmiyye, 1988, s. 270.

²⁰⁴ Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî" *DİA*, C. XXI, İstanbul, s. 24.

²⁰⁵ el-Kıftî, a.g.e., s. 201.; Yâkût el-Hamevî, a.g.e., s. 2618.; Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'idî's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 2008, s. 5.; Ebü Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, (thk., Hatem Sâlih ed-Dâmin), C. I, 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992, s. 17.; Emin Işık, a.g.m., s. 24.

etmiştir.²⁰⁶ el-Enbârî nisbesini, Fırat nehri üzerinde, Bağdat'a 10 fersah (tam olarak 12 fersah²⁰⁷ - yaklaşık 68 km) uzaklıkta eski bir belde olan Enbâr'dan alır.²⁰⁸

Enbâr kasabası bugünkü Remâdî dolaylarında ve Felluce'nin 5 km. kuzeybatısında tarıma elverişli topraklar üzerinde kurulmuştur. Fırat'la Dicle arasındaki Saklâviye Kanalı'na yakın bir yerdedir. Tarihi boyunca Fırat üzerinde önemli bir geçiş noktasını kontrol altında tuttuğu anlaşılan şehir Sâsânîler'den önce kurulmuştur. Bazı araştırmacılar Enbâr ile Meskîn'i aynı yer kabul ediyorlarsa da Arap yazarları bu iki şehrin farklı olduğunu belirtmektedir.

Sulama sisteminin başında yer alması ve Roma İmparatorluğu'na karşı başşehir Ktesifon'un (Ortaçağ'da Medâin'î teşkil eden yedi şehirden biri, Tusbun) batı kapısı sayılabilecek bir noktada bulunması sebebiyle Enbâr'ın sahip olduğu stratejik önemi kavrayan Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr burayı yeniden inşa ederek çift surlu bir kale haline getirmiş ve 244'te Roma İmparatoru III. Gordianus'a karşı kazandığı ve Gordianus'un hayatını kaybettiği büyük zaferin anısına buraya Pîrûz Şâpûr (Muzaffer Şâpûr) adını vermiştir. Farsça'da 'tahıl ambarı, ardiye' anlamına gelen Enbâr adının kaledeki depolardan kaynaklanarak VI. yüzyılda ortaya çıktığı bilinmektedir.

İslâm fethinden önce sakinleri arasında Arap unsurlar da bulunmakla birlikte garnizon İranlılar'dan oluşuyordu. Enbâr'a ilk defa Müsennâ b. Hârise gönderilmişse de şehrin kesin olarak fethi, Hâlid b. Velîd kumandasında bulunan İslâm ordusunun 12 (634) yılındaki kuşatmasından sonra gerçekleştirilmiştir.²⁰⁹

İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh 134'te (752) hilâfet merkezini Enbâr'a taşımış ve şehri yeniden imar etmiş ve ölünce de buraya defnedilmiştir.²¹⁰

²⁰⁶ Cemâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *el-Muhammedûn mine's-Şu'arâ*, (thk., Riyâd Abdülhamîd Murâd), Dimâşk, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1975, s. 238.

²⁰⁷ Muhammed Atâ Mev'id, *Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî ve Cuhûduhû fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Luğa*, I. b., Suriye, Dârü'l-fikr, 2000, s. 20.

²⁰⁸ el-Cezerî, a.g.e., I, 86.; Şihâbuddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. I, Beyrut, Dâru sâdir, 1977, s. 257.; Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, C I, 2. b., Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 2008, s. 268.; Mev'id, a.g.e., s. 19.

²⁰⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. I, s. 257.; es-Sem'ânî, a.g.e., C. I, s. 212.; Abdülazîz ed-Dûrî, "Enbâr", *DİA*, C. XI, İstanbul, 1995, s. 171.; Mev'id, a.g.e., s. 19-20.

²¹⁰ Sem'ânî, a.g.e., s. 212.; Abdülazîz ed-Dûrî, a.g.m., s. 171.

Enbâr gittikçe önemini kaybetmiş ve halkı çeşitli sebeplerle şehri terk edince zamanla harabeye dönüşmüştür. Bugün aynı adı taşıyan ilin sınırları içerisinde geniş bir harabe yığını halindedir.²¹¹

Esasında el-Enbârî'nin ilmî hayatı konusunda kilit rolü Bağdat şehri oynamıştır. Kendisi küçük yaşta babası Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 304) ile birlikte Bağdat'a gitti. Başta dönemin Kûfe dil mektebi üstadı Sa'leb olmak üzere İsmâil b. İshak el-Cehdamî ve Ahmed b. Heysem el-Bezzâz gibi âlimlerden dil, edebiyat, lugat, nahiv, şiir, kıraat, tefsir ve hadis dersleri aldı. el-Enbârî, zengin bir ilmî muhit içerisinde yetişmiştir. Babası el-Kâsım b. Muhammed kendisinin de istifade ettiği büyük Kûfe dil âlimlerinden biriydi.²¹² Dahası, Enbârî Arap dilinin büyük hizmetler gördüğü iki asır arasında yaşamış ve bu yüzden ilmî çevresi oldukça genişlemiştir.²¹³

1.3. Kültürü ve Yaşadığı Dönemin Üzerindeki Etkisi

el-Enbârî'nin hicrî üçüncü ve dördüncü asırlar arasında yaşaması, ilminde ve kültüründe etkili olmuştur. Bu asırlar, temeli Kur'ân-ı Kerîm, hadis, dil, tıp, matematik, astronomi gibi ilimler olan İslâm-Arap medeniyetinin en parlak dönemini temsil eder.

Daha önce de sözü geçtiği üzere, ilk hocalarından biri olan ve kendisinden edebiyat, dil ve rivayet ilmini aldığı babasının elinde yetişmesi, çevrenin olumlu etkilerinden sayılabilir. Babasının etkisi kitaplarında açıkça görülür.

Ebü'l-Abbâs Sa'leb'ten ilim tahsil etmesiyle ilmi ve kültürü daha da genişlemiştir. Kitaplarında ondan bolca rivayetler vardır.

Kur'ân kültürünün derinliği, tefsirlerdeki bazı âlimlerin görüşlerini reddetmesiyle kendini hissettirir. Mesela, İbnu Kuteybe'nin bazı görüşlerini reddedip, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve müfessirlerden bir gurubun görüşlerini kabul ettiği olmuştur. Kur'ân kıraatlerine büyük önem vermesi ve onlarla oldukça ilgilenmesi, Kur'ân kültürünü ortaya koyan başka bir husustur. Bu konuda pek çok görüşü vardır.

²¹¹ Abdülazîz ed-Dûrî, a.g.m., s. 171.

²¹² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 208.

²¹³ el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 5-6.; el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, s. 17.; Işık, a.g.m., *DİA*, XXI, s. 20.; Mev'id, a.g.e., s. 20.

Zengin kültürünü gösteren diğer bir faktör, hadis ilmini bilmesidir. Bu konuda Kuteybî ve Ebû Zeyd gibi âlimlerden faydalanmıştır. Dille ilgili meselelerde girdiği tartışmalar da onun kültürünü ortaya koyar. Mesela, İbn Kuteybe'nin bazı beyitleri tefsir ederken ileri sürdüğü bazı görüşlerini inkâr etmesi, birtakım kelimelerin mânalarının şerhinde es-Sicistânî ve el-Kuteybî'yi reddetmesi, 'el-Ezdâd' kitabında o şekilde yazmadığı ve düşünmediği halde, *ezdâd*dan olduğunu iddia ettikleri lafızlarda Kutrub ve diğerlerini takip etmesi gibi.

el-Enbârî pek çok âlimin nahivle ilgili görüşlerini tenkide tâbi tutmuştur. Bu görüşleri tartışmış, bazılarını çözüme kavuşturmuş ya da hatalarını bulmuştur. Burada da engin kültürü ve ilmî duruşu açıkça görünüyor. Mesela, es-Sicistânî, Ebû'l-Hasan el-Ahfeş, Kutrub, Ebû Ubeyde gibi âlimlerin nahivle ilgili görüşlerini eleştirip, diğer yandan sarfla ilgili yine aynı âlimlerin görüşlerini kabul etmiştir.²¹⁴

Hâlife er-Râzi Billah'ın, çocuklarını yetiştirmesi için el-Enbârî'yi seçmesi de onun ilmini ve kültürünü ortaya koyar.²¹⁵

1.4. Mezhebi

Ebû Bekr b. el-Enbârî, ehl-i sünnetten,²¹⁶ Hanbelî mezhebindedir. Bir gün "İmanda istisna olur mu?" (İnşallah müminim demek caiz mi?) diye soruldu. O da "biz istisnayı kullanırız ve 'müminiz inşaallah' deriz" diye cevap verdi. Bunun üzerine soruyu yönelten kişi onunla tartışmaya girdi ve cevabın açıklamasını istedi. Ebû Bekr de ona cevap verdi fakat karşılıklı tartışma devam etti. En son el-Enbârî "Bu, imamımız Ahmed b. Hanbel'in mezhebidir" dediği rivayet olunur.²¹⁷

²¹⁴ Mev'id, a.g.e., s. 35-37.

²¹⁵ Işık, a.g.m., C. XXI, s. 24.

²¹⁶ Ebû'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615.; Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 181.; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 201.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XII, s. 141.

²¹⁷ Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, s. 135.

1.5. İlmî Konumu ve Kûfe Nahiv Ekolüne Mensûbiyeti

el-Enbârî'ye âlim olma yolunda güçlü hafızası ve üstün zekası yardımcı olmuştur. Kendisi babasından daha zeki, daha bilgili ve hıfz bakımından daha iyiydi.²¹⁸ Daha babası hayatta iken kendisinden rivayet edilir ve değişik kitaplarda kendisinden bahsedilirdi.²¹⁹ Derin ilmine ve kendisinin mensubu olduğu nahiv ekolüne dair pek çok rivâyet vardır. Rivayetlerden bazıları şunlardır:

el-Ezherî: “O, döneminin eşsiz şahsiyeti; Allah’ın kitabını, onun mânalarını, îrâbını, müşkilleri konusunda âlimlerin ihtilafa düştüğü meseleleri bilme açısından tanık olduğum kimselerin en bilgisi idi”.²²⁰

Ebü'l-Berekât el-Enbârî: “O, ‘Kûfeliler’in nahvi’ konusunda en bilgili ve en üstün* kimselerdendi”.²²¹

el-Yâfi’î: “O, edebiyat alanında döneminin en bilgisi ve ezberi en çok olandı”.²²²

ibn Nâsiriddîn: “el-Enbârî, her ilmin önderiydi ve yazdırdığı her şey ezbere yazdırırdı.”²²³

el-Hâtîb el-Bağdâdî'nin el-İsbehâni'den naklen verdiği bilgiler: “Rüyamda Peygamber (s.a.v.)’i gördüm ve ona “Ey Allah’ın Rasulü! Kur’ân ilmini kimden alayım dedim”, o da: “Ebû Bekr el-Enbârî’den al” dedi.”²²⁴

İbn Kesîr: “O, Arap dilinde, tefsirde, hadiste ve diğer ilimlerde engin bir bilgiye sahipti.”²²⁵

İbnü'n-Nedîm: “O, kabiliyeti, basireti ve üstün zekâsıyla babasından daha üstün ve daha bilgiliydi. Bununla birlikte muttakî ve sâlih kimselerdendi. Kendisinin bir kusuru,

²¹⁸ Muhammed b. İshak Ebü'l-Ferac en-Nedîm, *el-Fihrist*, C. I, Beyrut, Dârü'l-mârifetü, 1978, s. 112.

²¹⁹ Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.

²²⁰ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts., s. 28.

* el-Enbârî takındığı özel ilmî tavrıyla Kûfe ekolüne yeni bir şekil vermiştir. Bu konu hakkında çalışmamızın 3. bölümünde genişçe yer verilecektir.

²²¹ Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elîbbâ*, s. 197.

²²² el-Yâfi’î, a.g.e., s. 222.

²²³ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. IV, s. 152.

²²⁴ Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elîbbâ*, s. 197.

²²⁵ İbn Kesîr, a.g.e., C. XII, s. 141.

bir sapkınlığı bilinmezdi. Hazır cevapık yönünden örnek gösterilen kimseler arasındaydı.”²²⁶

1.6. Rivayet Ettiği ve Kendine Ait Şiirler

el-Kıftî: “Ondan rivayet edilen şiir azdır” der²²⁷; Yâkût da “el-Enbârî’nin hoş bir şiiri vardır” dedikten sonra şu beytini nakleder:

إِذَا زَيْدٌ شَرًّا زَادَ صَبْرًا كَأَنَّمَا هُوَ الْمِسْكُ مَا بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالْفَهْرِ
فَإِنَّ فَتِيَّتَ الْمِسْكِ يَزْدَادُ طَيِّبُهُ عَلَى السَّحْقِ وَالْحَرِّ اصْطِبَارًا عَلَى الضَّرِّ

İki taş arasında öğütülen misk misali,

Uğradığı musibetler arttıkça, sabrı da artar;

Değil mi ki, şiddete sabırla direnen miskin kokusu,

*Ezildikçe daha çok yayılıp, her yeri kaplar.*²²⁸

es-Se’âlebî yanılarak ‘Tâ’iyye Kasidesi’ni²²⁹ el-Enbârî’ye nispet etmiştir. Kaside aslında Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ömer b. Ya’kûb el-Enbârî’ye aittir.²³⁰

el-Muâfâ b. Zekerriyya (öğrencisi), hem Câhiliye hem de İslâmiyet dönemindeki şairler hakkındaki birçok malumatı el-Enbârî’den nakletmiştir. Naklettiği haberlerin sayısı elliden fazladır.²³¹

²²⁶ İbnü'n-Nedîm, a.g.e., C. I, s. 112.

²²⁷ Mev'id, a.g.e., s. 27.

²²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.

²²⁹ Ebû Mansûr Abdülmelik es-Se'âlebî en-Nisâbü'rî, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, (thk., Mufîd Muhammed Kumeyha), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 439.

²³⁰ İbn Hallikân, a.g.e., C. V, s. 120.; Mev'id, a.g.e., s. 28.

²³¹ el-Cerîrî, a.g.e., C. I, 1. b., s. 83.

1.7. Kişisel Özellikleri

1.7.1. Hafızası

el-Enbârî çok güçlü bir hafızaya sahipti. Hafızasının gücünü ortaya koyan pek çok rivayet bulunmaktadır.²³²

Kendisinin yüz yirmi tefsir kitabını hafızasında tuttuğu,²³³ Muhammed b. Sîrîn'in *Ta'biru'r-Ru'yâ* kitabını ise bir gecede ezberlediği rivayet edilir.²³⁴

Muhammed b. Ca'fer et-Temîmî en-Nahvî: "Ebû Bekr el-Enbârî'ye gelince, biz onun hafızasından daha güçlü bir hâfıza ve onun ilmi kadar derin bir ilim görmedik. Ezberinde 13 sandık dolusu kitap vardı.²³⁵ Ayrıca o, nahvi, şiiri ve Kur'an'ın tefsirini en iyi şekilde ezbere bilendir"²³⁶ demektedir.

Bir defasında kendisi hastalanınca arkadaşları onu ziyarete gittiler. Babasını oldukça endişeli görünce de durumu anlamaya çalıştılar. Babası "Kitap dolusu sandıklara işaret ederek: "Gördüklerinizin hepsini aklında muhafaza edenin hastalığı beni nasıl endişelendirmesin?" diye söylediği rivayet edilir.²³⁷

Ebû Bekr el-Enbârî, edebiyat alanında kendi zamanının allâmesi ve en güçlü hâfızaya sâhip birisi olarak görülmüştür.²³⁸ Öğrencisi Ebû Ali el-Kâlî: "el-Enbârî, Kur'an'ı Kerîm ile ilgili üç yüz bin şâhid beyti ezbere bilirdi"²³⁹ demektedir. Muhammed b. Ca'fer ise el-Enbârî'nin, Kur'an'ın yüz yirmi kadar tefsirini isnatlarıyla birlikte ezbere

²³² el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 181-186.; Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 133.; Ebû'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197 vd.; Yâkût el-Hamevî, a.g.e., *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2614-2618.; İbn Hallikân, a.g.e., C IV, s. 341.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 201.; ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, C II, s. 31-32.; el-Kummî, a.g.e., C I, s. 268.; Ebû Bekr el-Enbârî, *Kitâb Muhtasar fî Zikri'l-Elifât*, (thk., Hasan Şâzelî Ferhûd), Kahire, Dârü't-türâs, 1980, s. 4.; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye*, C. II, Kahire, Dârü'l-hilâl, ts., s. 185-186.; Ebû'l-Ferac el-Muâfâ b. Zekerîyya en-Nehrevânî el-Cerîrî, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsihu's-Şâfi*, (thk., Muhammed Mursî el-Hûlî), C. I, 1. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1993, s. 82 vd.; Işık, a.g.m., DİA, C. XXI, s. 24.; Mev'id, a.g.e., s. 20-21-22.

²³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XII, s. 141.

²³⁴ el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 184.; İbn Kesîr, a.g.e., C. XII, s. 141.

²³⁵ Yâkût el-Hamevî, a.g.e., *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615.; ez-Zehebî, *el-İber*, C II, s. 31-32.; İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. IV, s. 152.; el-Yafî, C. II, s. 221-222.

²³⁶ el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 183.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 201.

²³⁷ el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.; Ebû'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 203.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.

²³⁸ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 842.; es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 351.

²³⁹ el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.; Ebû'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 198.; es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 351.; Mev'id, a.g.e., s. 21.; Abdülalî el-Vadğîrî, *Ebû Ali el-Kâlî ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye bi'l-Endelîs*, Rabat, Matbaatü Fudâle, 1983, s. 68.

bildiğini söyler.²⁴⁰ Bağdat'taki Mansûr Camii'nin bir köşesinde babasının, diğer bir köşesinde ise kendisinin hadis okuttuğu, ayrıca bu hadisleri kitaptan değil ezbere yazdırdığı da gelen rivayetler arasındadır.²⁴¹

Tüm bu rivayetlerde anlatılmak istenen, el-Enbârî'nin çok güçlü bir hafızası olduğudur. Yoksa bir insanın isnatlarıyla birlikte yüz yirmi tefsiri veya on üç sandık dolusu kitap tutacak kadar malumatı ezbere bilmesi kanaatimce makul değildir.

1.7.2. Zühd Hayatı

el-Enbârî aşırı bir zühd hayatı ile tanınırdı.²⁴² Genelde Araplar'ın 'kalya' adını verdikleri basit bir yemek çeşidini yer, zihnini ve hafızasını zinde tutmak için neredeyse ikinci vaktine kadar su içmezdi.²⁴³ el-Enbârî'nin taze hurmayı alıp kokladığı ve "Sen güzelsin, fakat Allah'ın bana bahşettiği ilim ve o ilmi korumak daha güzel" dediği,²⁴⁴ ölümün pençesinde olduğunu hissedince de arzuladığı her şeyi yiyip "Bu ölümün sebebidir" dediği rivayet edilir.²⁴⁵

el-Enbârî hayatı boyunca hiç evlenmemiş ve münzevi bir hayat yaşamıştı.²⁴⁶ Bir defasında köle pazarına gitmiş ve orada çok güzel bir cariye görmüş. Olayın devamını ise kendisi şöyle anlatır: "Onu görür görmez kalbime girdi. Bunun üzerine müminlerin emiri er-Râzi'ye gittim. Halife, "bu saate kadar neredeydin" diye sorunca, durumu anlattım. Bilgim olmadan o cariyenin satın alınmasını emretmiş ve onu evime göndertmişti. Eve geldiğimde cariyeyi evde buldum ve olayın farkına vardım. Daha sonra bir mesele üzerinde düşünürken kalbimi ve aklımı meşgul ettiğini hissettim. Hizmetçiyi çağırıp onu tekrar köle pazarına götürmesini istedim. Zira kıymeti, beni ilimden alıkoyacak noktaya

²⁴⁰ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 203.; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 843.; el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 184.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615.

²⁴¹ el-Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.; İbnü'l-İmâd, C. IV, s. 152.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 24.

²⁴² Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 197.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; el-Kummî, a.g.e., C I, s. 268.

²⁴³ İbn Kesîr, C. XII, s. 141.; Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 183-184.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2616.; el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, s. 18.; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 843.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 203.

²⁴⁴ Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 200.; el-Kummî, a.g.e., s. 218.

²⁴⁵ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 205.

²⁴⁶ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 207.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 18.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 24.; ez-Zübeydî, a.g.e., s. 154.; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *el-Enbârî - Sîratuhû ve Müellefâtüh*, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-beşâir, 2004, s. 13.

daha ulaşmamıştı. Hizmetçi onu götürmek isteyince “bırak ta iki laf edeyim” dedi ve bana: “sen toplumda belli bir yeri olan akıllı birisin. Kusurumu söylemeden beni gönderirsen, insanlar hakkımda kötü zanda bulunmayacaklarından emin olamam. Beni göndermeden önce kusurumu söyle” dedi. Ben de “bir kusurun yok, fakat beni işimden alıkoyuyorsun” dedim. O da “şimdi rahat bir şekilde gidebilirim” dedi. Olanlar halifenin kulağına gidince “herhalde hiç kimsenin kalbindeki ilim aşkı, bu adamın kalbindeki kadar güzel ve tatlı değildir” der.²⁴⁷

1.7.3. Mütevâziliği

el-Enbârî'nin sahip olduğu ilim, zeka, güçlü hafıza ve özellikle halifenin nezdindeki konumu onu gururlandırıp kibre götürmemiştir. Bilakis kendisi, son derece tevâzu sahibi birisiydi.²⁴⁸

Ebü'l-Hasan ed-Dârakutnî şöyle anlatmıştır: “Cuma günü Ebû Bekr el-Enbârî'nin ‘imlâ’ meclisine geldim. Hâdis isnâdında bulunduğu bir ismi yanlış okudu. İsim ya ‘Hibbân’ ya da ‘Hayyân’ idi. O, ‘Hayyan’ dedi. Ebü'l-Hasan dedi ki: “Onun gibi birinden yanlış bir şey aktarılmasına tahammül edemedim ve kendisini bu konuda uyarmak istedim. Ders bittiğinde, ders notlarını yazanın (müstemlînin) yanına gittim, ona kelimenin yanlış olduğunu belirttikten sonra doğru kelimeyi söyledim ve ayrıldım. Bir sonraki hafta Cuma günü meclise gittim. Ebû Bekr müstemlîye, ‘Burada bulunan herkese, geçen hafta yazdırdığımız hadiste falanca kişinin ismini yanlış okuduğumuzu, o gencin kelimenin doğru şeklini bize söylediğini bildir. Ayrıca o gence de ismi temel kaynaklardan araştırdığımızı ve onun dediğinin doğru bulduğumuzu söyle’ dedi”.²⁴⁹ Burada Enbârî'nin ilmî emaneti nasıl koruduğunu açıkça görmekteyiz. Ne kendi hatasını, ne de doğru olanı itiraf etmekten çekinmez. Bu, bugün çokça ihtiyaç duyduğumuz önemli bir ilmî davranıştır.

²⁴⁷ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Mufessirîn*, C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983., s. 230; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 204-205.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 200.; Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184-185.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2616-2617.; el-Kummî, a.g.e., C I, s. 268.;

²⁴⁸ Mev'id, a.g.e., s. 25.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 18.

²⁴⁹ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184-185.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 203.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615-2616.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; es-Safedî, a.g.e., s. 245.; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 843.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 229.

el-Enbârî ilim meclisinde arkadaşlarını hatalarından ötürü asla azarlamaz ve onlara kötü söz söylemezdi. Hayırlı bir evlat idi aynı zamanda. Babasından bir rivayette bulunacağı zaman, mütevâziliğinden ve ona hürmeten daima “Babam ‘bana’ şöyle söyledi, aktardı” der; bir başkasından rivayette bulununca ise çoğul sîgasını kullanarak “‘bizlere’ şöyle söylendi, aktarıldı” derdi.²⁵⁰

1.7.4. Cimriliği

el-Enbârî, cimriliğiyle de bilinirdi. ez-Zübeydî: “O, cimriydi ve kimse ona ait olan şeylerden asla yememiştir. Zengin ve hali vakti yerindeydi fakat hiçbir zaman bir ailesi de olmamıştır” der.²⁵¹

Rivayete göre; “Bir gün, adamın biri el-Enbârî’nin yanına gelir ve “Bağdat ahâlisi bir hususta icmâ ettiler. Bana bir dirhem ver de icmâyı bozayım” der. O da “Neymiş o icma?” diye sorar? Adam da “Senin cimri olduğuna dair bir icmâ” der. Bunun üzerine el-Enbârî güler ve hiçbir şey vermez.”²⁵²

1.8. Hocaları

el-Enbârî’nin ilim tahsil ettiği en meşhur hocaları (nahiv ve dil âlimleri, kurra, muhaddis ve mufessirler):

1. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşar el-Enbârî,²⁵³
2. Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa’leb,²⁵⁴
3. İbrâhim b. İshak b. Beşîr, Ebû İshak el-Harbî,²⁵⁵

²⁵⁰ ed-Dâmin, a.g.e., s. 15.

²⁵¹ ez-Zübeydî, a.g.e., s. 154.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 207.

²⁵² ez-Zübeydî, a.g.e., s. 154.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 230., Mev'id, a.g.e., s. 26.

²⁵³ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 207.; İbnü'n-Nedîm, a.g.e., C. I, s. 101.; Zeydân, a.g.e., C. II, s. 185.; İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 341.; el-Cerîrî, a.g.e., C. I, 1. b., s. 82.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615.; el-Kummî, a.g.e., C I, s. 267.; el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 5.; Işık, a.g.m., *DİA*, C. XXI, s. 24.

²⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2615.; Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 207.; el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 5.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197.; Zeydân, a.g.e., C. II, s. 185.; Mev'id, a.g.e., s. 29.; Işık, a.g.m., *DİA*, C. XXI, s. 24.

²⁵⁵ Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 134.; Mev'id, a.g.e., 29.

4. İbrâhim b. Mûsâ ed-Dîneverî,²⁵⁶
5. Ahmed b. İbrâhim b. el-Heyssem el-Belhî,²⁵⁷
6. Ahmed b. Hassân,²⁵⁸
7. Ebû Ca'fer Ahmed b. el-Huseyin,²⁵⁹
8. Ahmed b. Saîd ed-Dimeşkî,²⁶⁰
9. Ahmed b. Saîd b. Ali,²⁶¹
10. Ahmed b. Sehl, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî,²⁶²
11. Ahmed b. Abdilaziz, Ebü'l-Feth b. Bedhen,*
12. Ahmed b. Abidllah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî,²⁶³
13. Ahmed b. Ferah, Ebû Ca'fer ed-Darîr el-Bağdâdî,²⁶⁴
14. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Esedî,²⁶⁵
15. İdrîs b. Abdilkerîm el-Haddâd, Ebü'l-Hasan el-Bağdâdî,²⁶⁶
16. İsmâil b. İshak el-Kâdî el-Cuhdâmî, Ebû İshak el-Ezdî el-Bağdâdî,²⁶⁷
17. Bişr b. Mûsâ el-Bağdâdî,²⁶⁸
18. el-Hasan b. el-Habâb b. Muhalled ed-Dikâk, Ebû Ali el-Bağdadî,²⁶⁹

²⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li'Ehkâmi'l-Kur'ân*, C. I, 2. b., Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1935, s. 58.; Mev'id, a.g.e., ay.

²⁵⁷ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; Mev'id, a.g.e., ay.

²⁵⁸ Mev'id, a.g.e., ay.

²⁵⁹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 20.

²⁶⁰ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁶¹ Mev'id, a.g.e., ay.

²⁶² ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; Mev'id, a.g.e., s. 30.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

* Araştırmamız sonucu Atâ Mev'id'in bu isimde yapıldığını tespit ettik. İlgili kişi el-Enbârî'nin hocalarından değil, öğrencilerdendir. Karşılaştırmalı olarak bkz., Mev'id, a.g.e., s. 30; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228.

²⁶³ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, (thk., Abdüsselâm Hârûn), 2. b., Dârü'l-cil, 1987, s. 190.

²⁶⁴ Mev'id, a.g.e., s. 30.

²⁶⁵ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁶⁶ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁶⁷ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; Işık, a.g.m., *DİA*, C. XXI, s. 24.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁶⁸ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁶⁹ Şemseddin İbnü'l-Cezerî ed-Dimeşkî, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, (thk., Gotthelf Bergstrasser), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

19. el-Hasan b. Uleyl, Ebû Ali el-Anzî,²⁷⁰
20. Ebü'l-Hasan b. Berrâ,²⁷¹
21. Halef b. Amr el-Ukberî,²⁷²
22. Süleyman b. Yahyâ, Ebû Eyyûb et-Temîmî el-Bağdâdî (daha çok ed-Dabbî künyesiyle bilinir.),²⁷³
23. Ebü'l-Abbâs b. Mervân el-Hatîb,²⁷⁴
24. Abdullah b. Beyân,²⁷⁵
25. Ebû Şu'ayb Abdullah b. el-Hasan el-Harrânî,²⁷⁶
26. Abdullah b. Halef, Ebû Bekr ed-Delâl,²⁷⁷
27. Abdullah b. Ömer b. Lakîl,²⁷⁸
28. Abdullah b. Muhammed b. Nâciye,²⁷⁹
29. Ubeydullâh b. Abdirrahmân el-Vâkidî el-Bağdâdî,²⁸⁰
30. Ali b. Muhammed b. Ebî eş-Şevârib,²⁸¹
31. Ebû Abdillâh el-Mukaddemî el-Kâdî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed,²⁸²
32. Muhammed b. Ahmed b. en-Nedar,²⁸³
33. Muhammed b. el-Hasan b. Dureyd el-Ezdî,²⁸⁴
34. Muhammed b. Abdillâh b. Süleyman el-Hadrâmî el-Kûfî,²⁸⁵

²⁷⁰ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁷¹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁷² Mev'id, a.g.e., s. 31.; el-Enbârî, a.g.e., 19.

²⁷³ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁷⁴ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., 20.

²⁷⁵ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., 19.

²⁷⁶ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., 20.

²⁷⁷ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁷⁸ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁷⁹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.

²⁸¹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁸² Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁸³ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., s. 32.

²⁸⁵ Mev'id, a.g.e., ay.

35. Muhammed b. Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Abesî²⁸⁶
36. Muhammed b. ‘Âlî b. el-Hasan b. Bişr, Ebû Abdillâh el-Hakîm et-Tirmizî,²⁸⁷
37. Muhammed b. Îsâ el-Hâşimî,²⁸⁸
38. Muhammed b. Ğâlib, Ebû Ca’fer ed-Dabbî (daha çok Temtâm künyesiyle bilinir),²⁸⁹
39. Muhammed b. Merzubân el-Muhavvelî,²⁹⁰
40. Muhammed b. Hârûn b. Nâfî’ (daha çok Temmâr künyesiyle bilinir),²⁹¹
41. Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî,²⁹²
42. Muhammed b. Yûnus el-Kudeymî,²⁹³
43. Mûsâ b. Ali el-Hatî,²⁹⁴
44. Mûsâ b. Muahmed el-Hayyât, Ebû İmrân,²⁹⁵
45. Mûsâ b. Yahyâ el-Kâtîb,²⁹⁶
46. Yemût b. el-Muzeri’ el-Abdî el-Basrî,²⁹⁷
47. Ahmed b. Mansûr,²⁹⁸
48. İbrâhim b. Mûsâ.²⁹⁹

²⁸⁶ Mev'id, a.g.e., ay.

²⁸⁷ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁸⁸ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁸⁹ Mev'id, a.g.e., ay.

²⁹⁰ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁹¹ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

²⁹² İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁹³ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

²⁹⁴ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁹⁵ Mev'id, a.g.e., ay.;

²⁹⁶ Mev'id, a.g.e., s. 33.

²⁹⁷ Mev'id, a.g.e., s. ay.

²⁹⁸ el-Enbârî, a.g.e., s. 20.

²⁹⁹ el-Enbârî, a.g.e., s. 19.

1.9. Talebeleri

el-Enbârî'nin elinde yetişen âlimlerden en meşhur olanlar şunlardır:

1. İbrâhim b. Ali b. Sîbeht, Ebü'l-Feth el-Bağdâdî,³⁰⁰
2. Ahmed b. Muhammed b. el-Cerrâh,³⁰¹
3. Ahmed b. Muhammed, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338),³⁰²
4. Ahmed b. Nasr, Ebû Bekr eş-Şezâi el-Basrî,³⁰³
5. Ebû Ali el-Kâlî, İsmâil b. el-Kâsım,³⁰⁴
6. Ebû Ahmed el-Askerî el-Luğavî, el-Hasan b. Abdillâh b. Saîd,³⁰⁵
7. el-Huseyin b. Ahmed b. Hâleveyh,³⁰⁶
8. Ebû Saîd ed-Dubeylî,³⁰⁷
9. Sehl b. Ahmed ed-Dîbâcî,³⁰⁸
10. Sâlih b. İdrîs, Ebû Suheyl el-Bağdâdî,³⁰⁹
11. Abdülhamîd b. Muhammed b. Dirâr,³¹⁰
12. Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî,³¹¹
13. Abdülazîz b. Abdillâh eş-Şe'îrî,³¹²
14. Ebü'l-Huseyin b. el-Bevvâb el-Bağdâdî, Abdullah b. Ahmed,³¹³

³⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 22.

³⁰¹ Bağdâdî, a.g.e., C. III, s. 182.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; Mev'id, a.g.e., s. 21.

³⁰² Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰³ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, ay.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰⁵ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰⁷ Mev'id, a.g.e., s. 34.

³⁰⁸ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³⁰⁹ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹⁰ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 22.

³¹¹ İbn Hallikân, a.g.e., C. III, s. 136.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., s. 21.

³¹² İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹³ es-Sem'ânî, a.g.e., C. I, 212.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

15. Abdullah b. el-Huseyin, Ebû Ahmed es-Sâmirî, el-Bağdâdî³¹⁴
16. Abdülvâhid b. Ebî Hâşim, Ebû Tâhir el-Bağdâdî el-Bezzâz,³¹⁵
17. Ebü'l-Ferac el-İsbehânî, Ali b. el-Huseyin,³¹⁶
18. Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî el-Bağdâdî, Ali b. Ömer,³¹⁷
19. Ebü'l-Fadl, ibnü'l-Me'mûn,³¹⁸
20. Ebû Mansûr el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed,³¹⁹
21. Muhammed b. Ahmed, Ebû Muslim el-Kâtib,³²⁰
22. Muhammed b. el-Hasan el-Me'mûn,³²¹
23. Muhammed b. el-Abbâs, Ebû Ömer b. Hayyuveyh el-Hazzâz,³²²
24. Muhammed b. Abdillâh b. el-Huseyin, Ebü'l-Huseyin ed-Dekkâk (daha çok 'ibn Ehî Mîmî' olarak bilinir)³²³
25. Muhammed b. Azîz, Ebû Bekr el-Azîzî es-Sicistânî,³²⁴
26. Muhammed b. İmrân b. Mûsâ, Ebû Ubeydillâh el-Merzubânî,³²⁵
27. Muhammed b. Muâviye b. Abdirrahmân el-Endelüsî,³²⁶
28. el-Muâfâ b. Zekeriyâ, Ebü'l-Ferac³²⁷

³¹⁴ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; Mev'id, a.g.e., ay.

³¹⁵ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 842.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹⁶ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹⁷ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹⁸ Bağdadî, a.g.e., C. III, ay.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, ay.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³¹⁹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³²⁰ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., C. II, s. 203.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 228; Mev'id, a.g.e., s. 34.

³²¹ Mev'id, a.g.e., ay.

³²² Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 182.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, ay.

³²³ Bağdadî, a.g.e., C. III, ay.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, ay.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, ay.

³²⁴ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 196.; Mev'id, a.g.e., s. 34.; el-Enbârî, a.g.e., s. 21.

³²⁵ İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 355.; Mev'id, a.g.e., ay.; el-Enbârî, a.g.e., ay.

³²⁶ Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, (thk., Beşşâr Avvâd Mârûf), C. II, 1. b., Tunus, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 2008, s. 92.

³²⁷ Mev'id, a.g.e., s. 34.; el-Enbârî, a.g.e., s. 21.

1.10. Vefatı

Kaynaklardaki ortak görüşe göre el-Enbârî er-Râzî'nin hilâfeti döneminde, Bağdat'ta, hicrî 328 senesinde (m. 940), Kurban Bayramı'nın ilk gecesi vefat etmiştir.³²⁸ ez-Zübeydî'nin *Tabakatında* yer alan rivayete göre ise, hicrî 327 senesinde vefat etmiştir.³²⁹

2. EL-ENBÂRÎ'NİN ESERLERİ

Ebû Bekr b. el-Enbârî çok yönlü bir âlimdir ve eserlerini de ona göre çeşitli İslâmî ilimleri hakkında yazmıştır. Bazı eserleri basılmışken, bazıları da hâlâ yazma eser halindedir. Birtakım eserleri kaybolmuş, bazıları ise *hataen* ona isnat edilmiştir.

2.1. Matbû Eserleri

2.1.1. Kitâbü'l-Ezdâd³³⁰

Eser birkaç kez neşredilmiştir. İlk olarak Martinus Theodorus Houtsma tarafından, 1881 senesinde, Leiden'de (Brill's Publications - Almanya), sonra 1907 senesinde Muhammed Abdülkâdir Saîd er-Râfî'î ve Ahmed eş-Şenkîti'nin tahkîkiyle Kahire'de (el-Matbaatü'l-Hüseyniyye'l-Mısriyye), daha sonra da Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim'in tahkîkiyle 1960 senesinde Kuveyt'te (Matbaatü hukûmeti'l-Kuweyt) basılmıştır. En iyi baskısı da budur.³³¹

³²⁸ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 186.; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 844.; Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 140.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 204.; İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 342.; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîne ve'n-Nuhât*, (thk., Muhammed el-Fadl İbrâhim), C. I, 1. b., Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964, s. 214.

³²⁹ Mev'id, a.g.e., s. 34.; ez-Zübeydî, a.g.e., s. 154.

³³⁰ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184.; İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 342.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 198.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 204.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.;

³³¹ Muhammed İsâ Sâlihiyye (terc.), *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî el-Matbû*, C. I, Kahire, Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-arabiyye, 1992, s. 105.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. s. 24.; el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 8.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.

2.1.2. İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillah³³²

Tahkîki Muhyeddin Abdurrahman Ramadân tarafından yapılarak, Şam'da, 1971 (h. 1391) senesinde, Arap Dili Akademisi (Matbaatü't-terakkî) tarafından basılmıştır.³³³ Eser kıraatle ilgilidir. Müellifin 'imâm' lakabıyla anılmasını sağlamıştır.³³⁴

2.1.3. ez-Zâhir fî Me'ânî-Kelimâti'n-Nâs³³⁵

Hâtim Sâlih ed-Dâmin tahkîkiyle 1979 (h. 1399) senesinde, Irak'ta, Dârü'r-reşîd ve 1996 senesinde Beyrut'ta, Müessesetü'r-risâle yayınevlerince basılmıştır.³³⁶

Dil ve edebiyatla ilgili bir eserdir. Müellif bu eserinde halkın namaz, dua, tesbih ve günlük konuşmalarında anlamlarını bilmeden kullandığı tâ'bîr, ifâde, deyim ve atasözlerinin mânalarını açıklamıştır. Büyük ölçüde Mufaddal ed-Dabbî'nin "el-Fâhir fî'l-emşâl"ine dayanan eser, Lisânü'l-Arab, el-Muhassas, el-Ubâbu'z-zâhir ve et-Tekmile gibi sözlüklerin temel kaynaklarından olup Abdurrahman ez-Zeccâcî ve Ebû Bekr Hattâb b. Yûsuf el-Mâridî el-Kurtubî tarafından ihtisâr edilmiştir.³³⁷

2.1.4. Şerhu'l-Elifât el-Mubtediât fî'l-Esmâ ve'l-Ef'âl³³⁸

Ebû Mahfûz el-Kerîm el-Ma'sûmî tarafından, Şam'da, 1959 (h. 1378) senesinde, 'Mecelletu'l-mecme'i'l-'ilmiyyi'l-arabî' dergisinde (RAAD, XXXIV/2 [1959], s. 273-290; XXXIV/3, s. 447-461), yayımlanmıştır.³³⁹

Eser; Kur'ân kıraatinde vasıl halinde okunan ve okunmayan eliflere (hemze) dair olup, Hasan Şâzelî Ferhûd (Mecelletu Kulliyeti'l-âdâb, sy. 6 [Riyad, 1979], s. 69-94;

³³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.; el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 8.

³³³ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'ş-Şâmil*, C. I, s. 106.; el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 8.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.; Mev'id, a.g.e., s. 45.

³³⁴ Işık, a.g.m., C. XXI, s. ay.

³³⁵ el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 202.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197.;

³³⁶ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'ş-Şâmil*, C. I, s. 106.; Mev'id, a.g.e., s. 45.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 24-25.

³³⁷ el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 8.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. ay.

³³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.

³³⁹ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'ş-Şâmil*, C. I, s. 106.; Mev'id, a.g.e., s. 45-46.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 24.

Kahire 1401/1980) ve Ali Tevfik Hamed (Ebhâsu'l-Yermûk, III/1 [Yermûk 1405/1985], s. 7-43) tarafından da neşredilmiştir.³⁴⁰

2.1.5. Şerhu Hutbeti Âişe Ummi'l-Mü'minîn fî Ebîhâ

Salâhaddin el-Muneccid tarafından 1962 (h. 1382) senesinde, Şam'da, 'Mecelletu'l-mecme'i'l-'ilmiyyi'l-arabî' dergisinde (MMİADm., XXXVII [1962], s. 414-427), 1980'de ise ikinci baskısı Beyrut'ta, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd yayınevince neşredilmiştir.³⁴¹ Dil ve edebiyatla ilgili bir eserdir.³⁴²

2.1.6. Şerhu Dîvân 'Âmir b. et-Tufeyl

Charles James Lyall tarafından, 1913 senesinde, Leiden'de (Brill's Publications); 1979'da (h. 1399) ikinci baskısı Beyrut'ta (Dâru sâdır),³⁴³ daha sonra da Enver Ebû Suveylim tarafından 1996 (h.1412) yılında yine Beyrut'ta neşredilmiştir.

Eser, el-Enbârî'nin, Âmir b. Tufeyl'in şiirleri ve bunların şerhlerine dâir hocası Sa'leb'ten yaptığı nakiller ve kendi ilâvelerinden oluşmaktadır.³⁴⁴

2.1.7. Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât³⁴⁵

Abdüsselâm Muhammed Hârûn tahkikiyle, 1963* (h. 1382) senesinde, Mısır'da, Dâru'l-meârif yayınevince basılmıştır.³⁴⁶

Dil ve edebiyatla ilgili bir eser olup; İmruükays, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Antere, Amr b. Külsûm, Hâris b. Hillize ve Lebîd b. Rebîhâ'ya âit "el

³⁴⁰ Sâlihiyye, a.g.e., C. I, ay.; Işık, a.g.m., C. XXI, ay.

³⁴¹ Sâlihiyye, a.g.e., C. I, s. 107.; ; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.

³⁴² Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.

³⁴³ Mev'id, a.g.e., s. 46.; Sâlihiyye, a.g.e., C. I, 107.

³⁴⁴ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.

³⁴⁵ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 197.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.; Mev'id, a.g.e., s. 46.

* Mu'cemü's-Şâmil'de 1962 yılı geçmektedir. Bkz., Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-Şâmil*, C. I, s. 107.

³⁴⁶ Mev'id, a.g.e., ay.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.

Mu'allakâtu's-Seb'" olarak bilinen yedi kasîdenin şerhidir. Muallakât hakkında çalışmamızın birinci bölümünde genişçe yer verilmiştir.

Eserin bazı bölümlerini Osman Reşer (Oskar Rescher) ayrı olarak yayımlamıştır. "Şerhu Mu'allakati Antere" (RSO, IV/4 [1911-1912], s. 301-331; V/5 [1914], s. 317-352; VI/6 [1915], s. 931-959), "Şerhû Mu'allakati Tarafe" (İstanbul 1329/1911), "Şerhu Mu'allakati Züheyr" (MO, VII [Paris 1913], s. 137-195).³⁴⁷

2.1.8. el-Muzekker ve'l-Mu'ennes³⁴⁸

Kendi konusunda yazılan en mükemmel eserlerden olup Târik Abdu 'Avn el-Cenâbî'nin tahkikiyle, Bağdat'ta, 1978 (h. 1401) senesinde, Kültür bakanlığı tarafından neşredilmiştir. Daha sonra Lübnan'da, 1985-1986 yıllarında, Dârü'r-râ'idi'l-arabî yayınevince basılmıştır. Kitabın bir de Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire 1401/1981) tarafından neşredilen baskısı vardır.³⁴⁹

2.1.9. Mes'ele fi't-Ta'accub

Muhyeddin Tevfîk İbrâhim tahkikiyle, Musul'da, 1974 senesinde, Âdâbu'r-râfideyn dergisinin 5. sayısında neşredilmiştir.³⁵⁰

Risâle, Ahmed Muhtâr eş-Şerîf tahkikiyle 1987 (h. 1407) senesinde, Şam'da, Arap Dili Akademisinin yayınevleridne basılan es-Süyûtî'nin "el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir" kitabında da bulunur.³⁵¹

³⁴⁷ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.

³⁴⁸ Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 198.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.; Mev'id, a.g.e., s. 46.; İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 341.

³⁴⁹ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'ş-Şâmil*, C. I, s. 108.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.; Mev'id, a.g.e., s. 46.

³⁵⁰ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'ş-Şâmil*, C. I, s. 108.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.

³⁵¹ Mev'id, a.g.e., ay.; Işık, a.g.m., C. XXI, ay.

2.1.10. el-Hâ'ât fî Kitâbillâh³⁵²

Nevvâr Muhammed Hasan Âlu Yâsîn tarafından gözden geçirilerek, Bağdat'ta, 1976 senesinde, el-Belâğ Dergisi'nin 6. senesinin 4. ve 5. sayısında (Mev'id yanlı olarak "6. ve 7. sayısında" demektir) basılmıştır.³⁵³

2.2. Yazma Eserleri

2.2.1. el-Emâlî³⁵⁴

Dil, edebiyat, lügat, nahiv, şiir, tefsir, hadis ve ahbâra dair notlardan meydana gelen bu eserden sadece bir meclis zamanımıza ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 88/10, vr. 139a-145a).³⁵⁵

ez-Ziriklî, el-A'lâm adlı kitabında, bu eserin Bağdat'taki Nizâmiye medresesinde yazıya geçirilmiş bir parçasını gördüğünü ve üzerinde el-Hâfız Abdülazîz b. el-Ahdar'ın (h. 609) yazısı bulunduğunu söylemiştir.³⁵⁶

Kitâbu Mes'ele mine't-te'accub (nşr. Muhyiddin Tefkik İbrâhim, Mecelletü Âdâbi'r-râfidîn, V [Musul 1974], s. 3-13), *Sebebu Vad'i 'İlmi'l-Arabiyye* (et-Tuhfetü'l-behiyye içinde [İstanbul 1302], s. 49-51) ve *Mes'ele mine'l-İlkâ'* (Süyûtî, el-Eşbâh, IV, 122-123) bu eserden alınmış bazı kısımlar olabilir.³⁵⁷

2.2.2. Şerh-u Ğâyeti'l-Maksûd fî'l-Maksûr vel'l-Memdûd li-bni Dureyd

İbn Dureyd'in maksûr ve memdûd isimleri topladığı meşhur manzumesinin şerhidir.³⁵⁸ Bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunur (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 755).

³⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.; Bağdadî, a.g.e., C. III, s. 184.; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 198.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.

³⁵³ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-Şâmil*, C. I, s. 108.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 24.; Mev'id, a.g.e., s. 47.

³⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 197.

³⁵⁵ Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.

³⁵⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, C. VI, s. 334.

³⁵⁷ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.

³⁵⁸ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 25.; Mev'id, a.g.e., s. 66.

2.2.3. Kasîde fî Muşkili'l-Luğa ve Şerhuhâ

İki nüshası, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de; üçüncü nüshası, İskenderiye Belediye Kütüphanesi'nde; dördüncü nüshası ise Yale Üniversitesi'ndedir.³⁵⁹

Arap dilindeki nâdir ve garîb kelimelere dair 103 beyitlik kasîde-i lâmiyye ve şerhinden ibaret olan eseri İzzeddin el-Bedevî en-Neccâr (MMLADm., LXIV/4 [1989], s. 617-693) ve Abdülcelîl et-Temîmî (Beyrut 1989) yayımlamıştır.³⁶⁰

2.3. Kaybolan Eserleri

1. Ahbâru ibni'l-Enbârî,³⁶¹
2. Edebü'l-Kâtib,³⁶²
3. el-Hâ,³⁶³
4. er-Redd ale'l-Mulhidîn fi'l-Kur'ân,³⁶⁴
5. er-Redd alâ Men Hâlefe Mushafe Osmân,³⁶⁵
6. Risâle fî Şerhi Meâni'l-Kizb,³⁶⁶
7. Şerhu Hadîsi Ummi Zer',³⁶⁷
8. Şerhu Şi'ri'l-A'sâ,
9. Şerhu Şi'r-i Züheyr,
10. Şerhu Şi'ri'n-Nâbiğa el-Ca'dî,³⁶⁸
11. Şerhu Ğarîb-i Kelâm-i Hind b. Ebî Hâle et-Temîmî fî Sifât-i Rasûlillâh,³⁶⁹

³⁵⁹ el-Enbârî, *ez-Zâhir*, ay.

³⁶⁰ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.; Mev'id, a.g.e., ay.

³⁶¹ Işık, a.g.m., C. XXI, ay.; Mev'id, a.g.e., s. 67.

³⁶² es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; Mev'id, a.g.e., ay.

³⁶³ Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemü Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*, (thk., Mustafa es-Sekkâ), C. I, 3. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1983, s. 98.

³⁶⁴ Işık, a.g.m., C. XXI, 25.; Mev'id, a.g.e., s. 67.

³⁶⁵ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, C. IV, s. 245.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.

³⁶⁶ Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. VI, 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1997, s. 194.

³⁶⁷ Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.; Mev'id, a.g.e., s. 67.

³⁶⁸ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, C. IV, s. 245.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.

³⁶⁹ Mev'id, a.g.e., s. 68.; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, s. 26.

12. Şerhu Kasîde Bânet Su'âd,³⁷⁰
13. Şerhu'l-Kâfi (1000 varak civarında olduğu söylenir),³⁷¹
14. Şi'ru'r-Râ'î,³⁷²
15. ed-Damâ'iru'l-Vâki'a fi'l-Kur'ân,³⁷³
16. Ğarîbu'l-Hadîs (45.000 varak olduğu ve el-Enbârî'nin onu ezbere yazdırdığı rivâyet ediliyor),³⁷⁴
17. el-Kâfi fi'n-Nahv,³⁷⁵
18. el-Lâmât,³⁷⁶
19. el-Mucâlesât,³⁷⁷
20. el-Muşkil fi'r-Redd alâ Ebî Hâtim ve İbni Kuteybe,³⁷⁸
21. el-Muşkil fi Me'âni'l-Kur'ân (Uzun yıllar yazımına devam etmiş, Tâhâ süresine kadar gelmiş ancak tamamlayamamıştır.),³⁷⁹
22. el-Maksûr ve'l-Memdûd,³⁸⁰
23. el-Muvaddih fi'n-Nahv,³⁸¹
24. en-Nâsîh ve'l-Mensûh,³⁸²
25. Nakdu Mesâ'ili ibni Şenebûz (İbn Şenebûz'un şâz kıraatlerine reddiyedir),³⁸³

³⁷⁰ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, C. I, s. 22.

³⁷¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.

³⁷² ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.

³⁷³ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. II, 1. b., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1957, s. 212.

³⁷⁴ İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 342.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 198.

³⁷⁵ el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.

³⁷⁶ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2617.

³⁷⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; 'el-Mecâlis' adı altında bkz., el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.

³⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. III, s. 184.; Ebü Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, s. 134.; İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 342.

³⁷⁹ el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. III, s. 184.; Ebü'l-Berekât, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 198.

³⁸⁰ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, C. I, s. 26.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.;

³⁸¹ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.

³⁸² ez-Zerkeşî, a.g.e., C. II, s. 28.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.; Mev'id, a.g.e., s. 69.

³⁸³ ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; Işık, a.g.m., C. XXI, s. 25.

26. en-Nevâdir,³⁸⁴

27. el-Hicâ,³⁸⁵

28. el-Vâdih fi'n-Nahv,³⁸⁶

29. el-Vâsit.³⁸⁷

2.4. el-Enbârî'ye Yanlılıkla Nispet Edilen Eserler

1. el-Emsâl ya da el-Emasil³⁸⁸ (babasına aittir),³⁸⁹

2. Halku'l-İnsân ve Halku'l-Feras³⁹⁰ (babasına aittir),³⁹¹

3. Şerhu'l-Mufaddaliyyât (Mufaddal b. ed-Dabbî'ye âit eski Arap şiirine dâir antolojinin şerhidir. el-Enbârî, babası el-Kâsım el-Enbârî tarafından yapılan şerhi düzenlemiş ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. İlk defa İstanbul'da (1308) kısmen basılan eseri, Charles James Lyall, İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1920). Muhammed Saîd eş-Şevvây, "el-Mesâilu'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye fî Şerhi'l-Kâsım el-Enbârî li'l- Mufaddaliyyât" adıyla bir yüksek lisans tezi de hazırlamıştır.)

4. Acâ'ibu Ulûmi'l-Kur'ân (el-Enbârî'ye izafe edilen bu eser, içinde geçen bazı isimlerden anlaşıldığına göre daha sonraki bir döneme aittir.)³⁹²

³⁸⁴ Ebû Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî, *el-Le'âlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*, (thk., Abdülazîz el-Meymenî), C. I, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1935, s. 159.

³⁸⁵ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 208.; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 214.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, s. 231.;

³⁸⁶ İbn Hallikân, a.g.e., C. IV, s. 342.; ed-Dâvûdî, a.g.e., C. II, ay.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, C. VI, s. 2618.; Mev'id, a.g.e., s. 70.

³⁸⁷ Hibetullâh b. Ali b. Hamza İbnü's-Şecerî, *Emâli ibn-i Şecerî*, (thk., Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), C. 2, 1. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1992, s. 414.

³⁸⁸ Mev'id, a.g.e., s. 70.; es-Safedî, a.g.e., C. IV, s. 245.

³⁸⁹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 28.

³⁹⁰ Mev'id, a.g.e., ay.; es-Safedî, a.g.e., C. IV, ay.

³⁹¹ Mev'id, a.g.e., ay.; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, C. III, s. 28.

³⁹² Mev'id, a.g.e., s. 71.

3. EL-ENBÂRÎ'NİN 'ŞERHU'L-KASÂ'İDİ'S-SEB'Î-T-TİVÂLİ'L-CÂHİLİYYÂT' İSİMLİ ESERİ

3.1. Eserdeki Konuların Ele Alış Biçimi ve İstifade Edilen Kişiler ve Kaynaklar

Bu eser, İmruülkays, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebî Sül mâ, Antere, Amr b. Külsûm, Hâris b. Hillize ve Lebîd b. Rebîâ'ya âit olan ve *el-Mu'allakâtu's-Seb'* olarak da bilinen yedi kasîdenin şerhidir.

el-Enbârî bu eserde, içinde yazma sebebini ve önemini zikredebileceği bir mukkadimeye yer vermemiştir. Ancak her kasidenin şerhine, ilk önce sahibinin biyografisini ele alarak başlar. Bu biyografide genellikle mu'allaka sahibiyle alakalı 'ahbâr' rivâyet eder ve kasidenin inşâd (söyleme) sebebini belirtir.³⁹³ Bunu yaptıktan sonra kasidenin şerhine koyulur ve kasideyi beyit beyit, derin ilmini âdetâ gözlerimizin önüne seren büyük bir titizlikle ele alır. Örnekler ve *şevâhid* (deliller) getirerek beyitteki kelimelerin genelde tüm mânalarına değinir ve eğer ona ait değilse söylediği fikirlerin ve görüşlerin sahiplerini zikreder. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de onun mükemmeliyetçilik özelliği, yaptığı bu ince ve kapsayıcı değerlendirmelerden kolay farkedilebilir.

Konuların tamamına bakıldığında, eserin edebiyat, gramer, tarih, kıraat ve *ensâb* bilgileri yönünden zengin bir kaynak olduğu görülür. el-Enbârî yaptığı şerhlerde kıraat örnekleri sunmakla yetinmez, bazı kıraatler hakkında kendi görüşünü de beyan eder.³⁹⁴

Beyitleri şerh ederken özellikle gramer analizleri de veren el-Enbârî, îrâb yaparken hem Kûfe hem de Basra gramer ekolünün metodunu ve terminolojisini kullanır. Zaman zaman Basra ekolünün îrâb örneklerini de verir, ancak bunu nadir açık bir şekilde dile getirir. Şerhte, gramer ekollerinin tüm ulemânsının yaptığı gibi kendisi de *semâ* metodunu uygular, ihtiyaç durumunda *kıyâsa* intikal eder.³⁹⁵ Diğer bir önemli özelliği ise rivâyetlerinde *senede* verdiği ehemmiyettir.

³⁹³ el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 3, 115, 235, 293, 369, 431, 505.

³⁹⁴ el-Enbârî, a.g.e.,137.

³⁹⁵ el-Enbârî, a.g.e., s. 31, 34, 68, 137, 149, 213, 224, 244, 301, 542.

el-Enbârî bu eserinde yararlandığı kitapların isimlerini söylememiş, sadece âlimlerin isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Nakil yaptığı kimseler genelde Kûfelidir. Bunlar; hocası Sa'leb, Ebü'l-Hasan b. Berâ', ibnü's-Sikkât, Seleme b. Âsım, Ebû Abdillâh b. el-A'rabî, Ebû Ubeyd, Ali b. el-Hasan el-Lihyânî, Ebû Amr eş-Şeybânî, el-Ferrâ, babası el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, el-Kisâî, Ebû Muhammed er-Rustemî, el-Mufaddal ed-Dabbî, Hişâm b. Muâviye ed-Darîr vd.

Basralı âlimler; el-Ahfeş, el-Esmâî, Ebû Muhammed et-Tevvezî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Sîbeveyh, Ebû Ubeyde, Ebû Amr b. el-Alâ, Îsâ b. Ömer, Kutrub, el-Mâzinî, el-Müberred, Muhammed b. Sellam el-Cumahî, Yûnus b. Habîb vd.

Tefsir ve Hadis Râvileri; el-Hirmâzî, el-Hasan el-Basrî, ez-Zübeyr b. Bekâr, Saîd b. Cubeyr, Şerîk b. Abbâs, el-Abbâs b. Ferac er-Riyâşî, Katâde, Munteci' b. Nebhân vd.³⁹⁶

3.2. Eserin İlmî Değeri

Tezimizin ana kaynağını oluşturan 'Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât' adlı eser, bugüne kadar elimize eksiksiz olarak ulaşabilen en eski mu'allaka şerhi olması açısından önem arz etmektedir. Yine, içinde en fazla gramer tahlili bulunduran şerh olması bakımından özellikle dilcilerin ve gramercilerin dikkatlerini üzerine toplamaktadır.

Yukarıda da değinildiği üzere el-Enbârî şerhte '*garîb*' (mânası az bilinen) kelimeleri açıklarken *şevâhid* olarak bolca Kur'ân, hadis, emsâl ve şiir örneği kullanmıştır. Neredeyse her sayfada örneklerle destekli *garîb* kelimelerin açıklaması vardır, bu da şerhe âdeti bir '*Mu'cemü'l-Garîb*' (az bilinen kelimeler sözlüğü) görüntüsü vermektedir. Bu alanda araştırma yapan birisi için oldukça değerli bir fırsattır. el-Enbârî'nin şerhte gramere de önem vermesi, özellikle Kur'ân ve Hadis ile gramer arasındaki dilsel bağı ortaya koyma açısından önemlidir.

³⁹⁶ Mev'id, a.g.e., s. 62, 63.

el-Enbârî'nin şerhi, arkasından gelen benzer mu'allaka şerhlerine kaynak olmuştur. en-Nehhâs (ö. 338) mesela Enbârî'den açıkça nakilde bulunur.* Bu durum aynı şekilde Tebrîzî³⁹⁷ ve Zevzenî şerhlerinde de görülür.

Şerhin önemli özelliklerinden birisi de, açık, kolay ve anlaşılır bir dille yazılmış olmasıdır.

* Özellikle İmrüülkays'ın mu'allakasında. Bkz., Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât*, (thk., Ahmed Hitâb), C. I, Bağdat, Dârü'l-hurriyye, 1973, s. 97 vd.

³⁹⁷ el-Enbârî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 36-37; Hatîb Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, (thk., Muhammed Muhyuddîn Abdülhamîd), Kahire, Mektebetü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, ts., s. 17.

III. BÖLÜM

BASRA VE KÛFE DİL EKOLLERİNİN 'ŞERHU'L-KASÂ'İDİ'S-SEB'İT-TİVÂLİ'L-CÂHİLİYYÂT' ADLI ESERE YANSIMASI

1. EL-ENBÂRÎ'NİN ŞERHTEKİ METODU

Bahsi geçtiği üzere el-Enbârî, Kûfe ekolünün meşhur nahivcilerindendir. ez-Zehabî *Tezkire*'sinde onu “Kûfe nahvinin başı” olarak vasıflandırmaktadır.³⁹⁸ Ebü'l-Berekât da onun “Kûfe nahvinin en iyilerinden ve en bilgililerinden” olduğunu söylemektedir.³⁹⁹ Kûfe dil ekolünün imamı olmasına rağmen usulde zaman zaman Basralılar'a daha yakın tavır takınmış ve bazı önemli konularda kendi ashâbı Kûfeliler'den ayrılmıştır. Bu yönüyle el-Enbârî, taassuptan uzak, daha önce ortaya konulana teslim olmadan doğruyu ve gerçeği araştıran, bir âlimin kendisinde bulundurması gereken meziyetlere sahip olan bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1. SEMÂ METODU

Nahiv kaidelerinin büyük çoğunluğunun üzerine kurulduğu temellerden birisi olan *semâ*; dile ait malzemeyi bizzat konuşan kişinin ağzından almak demektir. Bu noktada *rivâyet* ile *semâ* birbirinden ayrılmaktadır. Zira *semâ*, bir âlimin bizzat kendisinin işittikten sonra rivayet ettiği şeyler için kullanılırken, bir âlimin başka bir âlimden, kendinden önceki bir âlim tabakasından, dille alâkalı bir eserden ya da nahiv kitaplarının birisinden naklettiği şeyler için *semâ* değil, *rivâyet* terimi kullanılmaktadır.⁴⁰⁰

Ebü'l-Berekât ibnü'l-Enbârî *semâ* 'ı “Doğru bir şekilde nakledilmiş, *killet* (azlık) sınırını aşır *kesret* (çokluk) sınırına geçmiş (az değil çok kullanılan) fasih Arap kelimedir” diye tarif eder.⁴⁰¹ es-Süyûtî ise *sema*'nın, fesahatine (dilinin temiz olduğuna) itimat edilenlerden sabit olan konuşmalar olduğunu, bu yönüyle *de* Allah Teâlâ'nın (Kur'ân-ı Kerîm'in), Peygamber (s.a.v.)'in (hadis'in) ve nübüvvetten önce ve sonra, dilleri bozulana kadarki süreçte yaşayan Araplar'ın kelâmını ihtiva ettiğini belirtmiştir.⁴⁰²

³⁹⁸ ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, s. 843.

³⁹⁹ Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 181.

⁴⁰⁰ Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*, Kahire, Dâru ğarîb, 2007, s. 33.

⁴⁰¹ Ebü'l-Berekât Abdurrahman Kemâleddîn b. Muhammed el-Enbârî, *el-İğrâb fî Cedeli'l-İrâb ve Lume'u'l-edille fî Usûli'n-Nahv*, (thk., Saîd el-Afġânî), Dimaşk, Matbaatü'l-câmiati's-sûriyye, 1957, s. 81.

⁴⁰² es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

el-Enbârî şerhte ele aldığı meselelerin çoğunda Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatlarına, hadislere, Arap şiiirine, kabilelerin lehçelerine, ve *emsâl* örneklerine başvurmuş ve onları *şevâhid* (delil) olarak kullanmıştır.

1.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'le İstişhâdı

Nahivciler ve dilciler Kur'ân-ı Kerîm'i çeşitli hükümler çıkarmada tarih boyunca esas olarak kabul etmiş, fesâhat yönünden en güvenilir kaynak olduğundan birçok mesele konusunda ondan *şevâhid* örneği kullanmıştır. el-Enbârî de şerhte birçok gramer görüşünü Kur'ân'dan *şevâhid* örneği ile destekleme ve ispatlama yoluna girmiş ve 260'tan fazla Kur'ân *şevâhidi* kullanmıştır.

İsmin alameti olan *elif-lâm* (ال) takısının bazen izâfetin yerine de kullanılabilmesine dair yaptığı açıklamada: “İkisi birlikte ismin alâmetlerinden olduğu için izâfetin yerine de kullanılabilirler. Kur'ân'da, “وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ” (Rabbinin makamından korkan ve nefisini kötü arzularından uzaklaştıran ise...)”⁴⁰³ anlamındaki âyette son kelimenin aslı ‘هواها’ şeklindedir. Burada, görüldüğü üzere, *elif-lâm* izâfetin yerine geçmiş oldu” demektedir. Kur'ân'ın başka bir yerinde “يُصْهِرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ” (...onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir)⁴⁰⁴ anlamındaki âyette, son kelimenin ‘و جُلُودُهُمْ’ şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁴⁰⁵

Şerhin başka bir yerinde ‘السِّلْمُ’ kelimesinin anlamını ele alırken, bu kelimenin ‘السِّلْمُ، السِّلْمُ’ şeklinde iki kullanımı olup ‘الصُّلْحُ’ (*sulh, barış*) anlamında olduğunu ve hem müzekker hem de müennes olarak karşımıza çıkabileceğini söyledikten sonra “وإن جَنَحُوا” (Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş...)”⁴⁰⁶ anlamındaki âyet-i kerimeyi buna delil olarak vermektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰³ en-Nâziât, 79/40.

⁴⁰⁴ el-Hacc, 22/20.

⁴⁰⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 71.

⁴⁰⁶ el-Enfâl, 8/61.

⁴⁰⁷ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 262.

1.1.2. Kıraatlerle İstişhâdı

Kıraatler el-Enbârî için yalnızca şerhte değil, diğer tüm eserlerinde de hükümler çıkarmada esas kaynaklardan olmuş ve kendisi onlara büyük önem atfetmiştir. el-Enbârî, şerhin birçok yerinde bir lafzın, kullanımda olan tüm lehçelerini (versiyonlarını) verdikten sonra bir versiyonu hakkında kıraatlerden biriyle istişhâdda bulunmaktadır.

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرَدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّ

*Gerinip boyunu posunu uzattığı ve göğsünü enliletip genişlettiği ve sonuna ek ekleyip uzandığı zaman geceye dedim;*⁴⁰⁸

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'ناء' fiilinin 'نَاءٌ وَ نَأَى' şeklinde iki lehçesi bulunduğunu ve "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَىَّ" ⁴⁰⁹ "الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ" (*İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirerek yan çizer...*) anlamındaki âyet-i kerîmeyi Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ'ın* (ö. 130/747-48) "أَعْرَضَ وَ نَاءً بِجَانِبِهِ" şeklinde okuduğunu belirtmiştir.⁴¹⁰

1.1.3. Hadisle İstişhâdı

Nahivciler hadisle istişhâd meselesi konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı bunu mutlak surette yasaklamış, bazıları buna mutlak surette cevaz vermiş, üçüncü grup ise istişhâdın, mâna olarak değil yalnızca lafız olarak rivayet edilen hadislerle yapılabileceğini söylemişlerdir. es-Süyûtî bu konuda "Rasûlullah'ın kelâmına gelince, ondan yalnızca lafız olarak rivayet edildiği bilinenle istidlâl (delillendirme) yapılabilir, bu da oldukça nadirdir" demektedir. Ona göre, hadislerin geneli mânaca rivayet edilmiştir. Bu kısa hadisler için de geçerlidir. Yazıya geçirilmeden önce yabancılar ve yeni Müslüman olmuş olanlar, hadisleri dilleri döndüğünce rivayet etmeye gayret etmişler, dolayısıyla bir kısmından bazı lafızları çıkarmış veya değiştirmişler,

⁴⁰⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 75.

⁴⁰⁹ el-İsrâ, 17/83.

* On kıraat imamından biri.

⁴¹⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 76.

bazılarında ise kısaltma veyahut ilâve yoluna gitmişlerdir. Bu nedenle aynı konu hakkında bir hadisin farklı farklı ibârelerle rivayet edildiğini görebilmekteyiz.⁴¹¹

Hadisle istişhâd konusu tartışmalı bir konu olup bugüne kadar birçok âlim ve araştırmacı tarafından etraflıca ele alınmıştır.⁴¹² el-Enbârî, Kûfeliler'in çoğunun yaptığı gibi, şerhinin birçok yerinde hadisle istişhâdda bulunmuştur;

- 'الأساير' (*alın, yüz hatları*) sözcüğünün cem'ü'l-cem' (çoğulun çoğulu) sîgasında olduğu görüşünü, Hz. Âişe'nin (r.a) "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ" "عَلَيَّ مَسْرُورًا، تَبْرُقُ أَسَايِرُ وَجْهِهِ" şeklinde rivayet ettiği hadisle desteklemeye çalışmıştır.⁴¹³
- Birçok kelimenin, özellikle mânasını hadisle destekleme yoluna gitmiştir.⁴¹⁴ Örneğin, 'أَطْرَه' kelimesinin anlamını verirken, 'أَطْرَه - يَأْطِرُه - أَطْرًا' fiilinin 'عَطْفَه' anlamında olduğunu, Rasûlullah (s.a.v.)'in "لا والذي نفسي بيده حتى يأخذوا" "على يدي الظالم و يَأْطِرُه على الحق أَطْرًا" şeklindeki hadiste kullanılan 'يَأْطِرُه' fiilinin anlamı 'يَعْطِفُه' şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁴¹⁵
- Din 'الدين' sözcüğünün beş farklı mânasını verdikten sonra: "Bu kelimenin bir de altıncı anlamı vardır ki, o da zillet ve 'ubûdiyyet (kulluk, kölelik)tir" demiş, bu görüşünü "الْكَيْسَ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَ عَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ" (*Akıllı kimse, nefisini zapt edip, ölümden sonraki hayat için çalışandır...*) anlamındaki hadisle delillendirmeye çalışmış ve buradaki 'دان' fiilinin 'اسْتَعْبَدَ' anlamında olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁶

1.1.4. Şiirle İstişhâd

Arap şairleri dört tabakaya ayrılmıştır: Cahiliyyûn (İslâm öncesi devirde yaşayanlar), Muhadramûn (Nübüvvet zamanında yaşayanlar), Mutekaddimûn

⁴¹¹ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 43.

⁴¹² Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi" İstanbul, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6, 1987-1988, ss. 165-175; Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi", Konya, *Marife*, S. 1, 2006, ss. 97-126; Mahmûd Feccâl, *el-Hadis en-Nebevî fi'n-Nahvi'l-Arabî*; Hadîce el-Hadîsî, *Mevkifu'n-Nuhât mine'l-İstişhâd bi'l-Hadîsi's-Şerîf*; Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-İhticâc bi'l-Hadîsi's-Şerîf fi Mecâli'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*; Muhammed Dârî Hamâdî, *el-Hadis eş-Şerîf fi'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye*.

⁴¹³ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 338.

⁴¹⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 74, 315, 319, 339, 365, 404, 435.

⁴¹⁵ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 162.

⁴¹⁶ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 29.

(Nübüvveti takip eden ilk devirlerde yaşayanlar) ve Muvelledûn (Acemlerden şair olanlar). İlk iki tabakadan olan şairlerin şiirleriyle istişhâd hususunda âlimler hemfikirdirler. Üçüncü tabakanın yalnızca otantikliği tartışılmayan şiirleriyle istişhâd câiz görülmüş, dördüncü tabakanın şiirleriyle ise istişhâda mutlak surette cevaz verilmemiştir.⁴¹⁷

Şiir klasik dönemde gramer kaideleri çıkarmada esas madde olarak kullanılmış, dilciler tarafından Kur'ân'dan sonra en sağlam ve en güvenilir kaynak olarak kabul edilmiştir. el-Enbârî şerhte birçok gramer meselesine şiirden delil göstermiş ve toplamda bini aşkın şiir *şevâhidi* kullanmıştır. Örneğin, *iki* (2) rakamı için 'ثنتان، ثنتان' sîgalarının kullanılmasının yanı sıra, 'ن' harfini düşürüp bu rakamı 'ثنتا' şeklinde okuyanların da var olduğunu söyledikten sonra, bu görüşünü Ebû Şinbil el-A'râbî'ye ait aşağıdaki beyit ile desteklemeye çalışmıştır.

لَنَا أَعْزُّ لُبْنٌ ثَلَاثٌ فَبَعْضُهَا لِأَوْلَادِهَا ثِنْتَا وَمَا بَيْنَنَا عَزُّ⁴¹⁸

Bizim üç tane bol süt veren keçimiz var; İkisinin sütü yavrularına, bir tanesinin de bize yeter...

Şerhin başka bir yerinde 'الأملاء' kelimesinin anlamını ele alırken bu kelimenin 'الجماعات' (*topluluklar*) anlamında olduğunu, tekilinin 'ملاً' olup, hiçbir kadını bulandırmayan erkekler topluluğunu ifade ettiğini, maksûr ve mehmûz olduğunu ve de hemzesinin zaman zaman aşağıdaki beyitte olduğu gibi hafzedilebileceğini söylemiştir.

وَدُونَكَ فَاعْلَمْ أَنَّ نَفْضَ عُهُودِنَا أَبَاهُ الْمَلَأَ مِنَّا الَّذِينَ تَبَايَعُوا⁴¹⁹

Şunu bil ki, akitler, anlaşmalar yapan büyüklerimiz ahde aykırı davranmayı kesinlikle reddetmiştir...

⁴¹⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, ss. 51-63.

⁴¹⁸ Radiyuddin Muhamed b. el-Hasan Esterâbâdî, Şerhu Şâfiyeti ibni'l-Hâcib, (thk., Muhammed Nûrî'l-Hasan vd.), C. IV, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1975, s. 159; Şerhu'l-Mu'allakât, s. 305.

⁴¹⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 464.

1.1.5. Emsâllerle (Araplar'ın kelamıyla, atasözleriyle) İstişhâd

Âlimler genel olarak Arap atasözlerini, istişhâdın muteber kaynaklarından saymışlardır. el-Enbârî, şerhte ele aldığı birçok mesele hakkında şevâhid örneği olarak *emsâli* tercih etmiştir.⁴²⁰ Bu örnekleri bazen, kelimelerin anlamlarını açıklamak, bazen de söylediği nahvî bir görüşü desteklemek üzere kullanmıştır.

سَائِلُ بَنِي أَسَدٍ بِمَقْتَلِ رَبِّهِمْ حَجْرُ بَنِ أُمَّ قَطَامٍ عَزَّ قَتِيلًا

*Benu Esede sor istersen, efendileri Hicr b. Ummi Katâm'ı nasıl öldürdüğümüzü;
(Onlar için) pek kıymetli ve nadir bulunan insanlardandı...*

İmruülkays'ın biyografisini ele alırken el-Enbârî, Kinde kabilesinden bir şaire ait olan yukarıdaki beyti örnek olarak kullanmıştır. Beyitte geçen 'عَزَّ قَتِيلًا' cümlesini 'عَظْمٌ مِنْ' şeklinde tefsir ettikten sonra: "Araplar'ın bir meselinde (atasözünde) 'عَزَّ بَزَّ' olarak geçmektedir. Bunun anlamı 'من غلب سَلَبَ' (*Galip gelen ganimeti götürür*) şeklindedir" deyip cümlenin anlamını bir atasözüyle açıklamaya çalışmıştır.⁴²¹

Şerhin başka bir yerinde nahivdeki 'الجرّ على المُجَاوِزَةِ' konusunu* ele alırken Araplar'ın 'هَذَا جُحْرٌ ضَبِّ خَرِبٍ' (Bu, *kertenkelenin harap olmuş yuvasıdır*) anlamındaki sözünü *şevâhid* olarak göstererek: "Araplar buradaki 'خرِبٍ' sözcüğünü 'ضَبِّ' sözcüğüne *mucâvera* (yakın olması) dolayısıyla cer ederler. Anlam olarak ise o 'جُحْرٌ' sözcüğünün sıfatıdır" şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴²²

1.2. KİYÂS METODU

Nahivde kullanılan kıyâs (analoji), bir illete binaen menkûl olmayanın menkûl olana hamledilmesidir. el-Enbârî'nin *Lume'u'l-E,dille* kitabında zikrettiği gibi kıyâs işleminde *fer'*, asl olana bir illetten ötürü hamledilir.⁴²³ Kıyâsın asıl (makîsun aleyh), *fer'* (makîs), illet-i câmia ve hüküm olmak üzere dört temel unsuru bulunur.⁴²⁴

⁴²⁰ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 40, 41, 172, 181, 191, 319, 335, 390, 596.

⁴²¹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 11.

* Bu konuda daha geniş bilgi için bu araştırmanın 119. sayfasına bakınız.

⁴²² *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 107.

⁴²³ Muhammed Âd, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 4. b, Kahire, Âlemü'l-kütüb, 1989, s. 68.

⁴²⁴ Zülfikar Tüccar, "Kiyâs", *DÎA*, C. XXV, İstanbul, 2002, s. 539.; el-Afgânî, a.g.e., s. 108.

Yukarıda sözünü ettiğimiz *semâ* (dinleme, ağızdan derleme) ve *kıyâs* Arap gramerinin en önemli iki usûl kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyâs yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Kûfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, Kıfî'nin zikrettiği bir kasidesinden naklen nahvi, “Uyulan kıyâstır (kurallardır)” şeklinde tanımlamıştır.⁴²⁵ Kıyâs, nahiv ilminin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) başlayarak ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir. es-Süyûtî bu konuda: “Nahvin tamamı kıyâstır. Kıyâs, Araplar'ın kelimelerinden çıkarılan normlar (ölçütler) ilmidir. Bu yüzden kıyâsı inkâr eden nahvi inkâr etmiş gibidir.” demektedir.⁴²⁶ es-Süyûtî ayrıca, kat'i delâletinden ötürü, tarih boyunca kıyâsı inkâr eden bir âlimin bulunmadığını da belirtmektedir.

Kûfelilerin titiz bir araştırma yapmadan her türlü malzemeyi topladıkları gibi, bir de bunlar üzerine kıyâs yapmaktan kaçınmadıkları yukarıda da ifade edilmiştir. Basralı dilciler, kıyâsı ihtiyatlı bir yaklaşımla uygulayan taraftır. Kûfeli dilciler ise, işitilen her şeyi ölçü kabul edip, kendisine kıyâs edilebilir sayarak, *semâ* metodunda olduğu gibi aşırı bir tutum içine girmiş ve kıyâsı çok fazla kullanmıştır.⁴²⁷ Ancak bir Kûfe dil ekolü imamı olan el-Enbârî özellikle kıyâs meselesinde kendi ashabı Kûfeliler'den ayrılmıştır.

1.2.1. Şâz Olan Rivayetleri Reddetmesi

Kûfeliler nahvî meselelerde tek bir örneği *şâhid* olarak kabul edip ona istinaden kıyâs yaparlardı. es-Süyûtî, *Şerhu'l-Mufassal*'ın sahibi el-Endelüsî'den naklen “Basralılar'ın aksine Kûfeliler, usûle aykırı bir şey bulunduran bir beyit işittiklerinde, onu asıl kabul edip kitaplarına bölüm olarak koyarlardı” diye aktarmaktadır.⁴²⁸

Basra nahvinin örnekleri, ortaya konulan usûle göre belirlenirdi. Öyle ki, bir örneğin asılla çelişmesi durumunda ilk önce normal te'vîle, daha sonra uzak te'vîle arz edilir ve ona uygunluğu tespit edilmesi durumunda kabul edilirdi. Uygunluğu tespit edilememesi durumunda *şâz* veya *nâdir* veyahut *hatâ* olarak görülüp terkedilirdi. Fesâhatlerine güvendikleri bedevilerden her türlü dilsel örneği kabul eden Kûfeliler ise

⁴²⁵ Saîd el-Afğânî, *ff-Usûli'n-nahv*, Mudîriyyetü'l-kütüb ve'l-metbûâtü'l-câmi'iyye, 1994., s. 78.

⁴²⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 80.

⁴²⁷ Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 7. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts., s. 21-22.

⁴²⁸ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 157.

usûlü değiştirip, yaygın kullanımda olan *mesmû*’ (işitilen, duyulmuş) örneklere göre işlemesi için büyük çaba sarf ederlerdi.⁴²⁹

Kûfeliler’in aksine el-Enbârî şerhte ve diğer eserlerinde şâz olan örneklere göre kıyâs yapmazdı.

فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبِّعِهَا أَلَا انْعَمَ صَبَاحًا أَيُّهَا الرَّبِّعُ واسلَمَ

Dedim, yurdu tanıyınca, evine: “Hey, hayırlı sabahlar, esen ol, ey hane!”

Züheyr’in kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmında geçen ‘انْعَمَ’ fiilini ele alırken el-Enbârî, Araplar’da ‘يَيْسُ وِ يَيْسُ وِ يَيْسُ، وِ يَيْسُ وِ يَيْسُ، وِ يَيْسُ وِ يَيْسُ’ şeklinde kullanımların olduğunu da belirterek, ‘فَعَلُ’ veznindeki bir fiilin müstakbeli (muzârîsi) ‘يَفْعَلُ’ şeklinde geldiğinden, buradaki *fiil-i muzârînin* kesrelenmesi kıyâsa uygun olmadığını, bu nedenle yukarıdaki harflerin şâz olup onlara istinâden kıyâsın yapılamayacağını belirtmiştir.⁴³⁰

Şerhin başka bir yerinde, ‘عُدْوَةٌ’ (sabah, sabah vakti) kelimesinin mâna olarak müennes ve mârife kabul edildiği için ğayr-ı münsarif bir kelime olduğunu belirtmiştir. Bunun delili Araplar’ın bu kelimeyle izafet yapmamaları ve onu elif-lam takısıyla kullanmamalarıdır. el-Enbârî bunu tartışırken, Ebû Abdırrahmân es-Sulemi’nin “وَاصْبِرْ” (Sabah akşam* Rablerinin rızasını dileyerek O’na yalvaranlarla beraber sen de sabret)⁴³¹ şeklindeki kıraatini örnek olarak verip onu şâz olarak nitelemiş ve “Ona göre kıyâs yapılamaz ve asıl olarak kabul edilemez” demiştir.⁴³²

1.2.2. Şiirde Zaruret Olarak Görülen Bazı Örneklere Göre Kıyâsı

Reddetmesi

Kûfeliler’in geneli, şiirde vezne ve kafiyyeye uyması için zarurî olarak kullanılmış bazı örnekleri asıl kabul edip onlara göre kıyâs yapmakla suçlanmışlardır. Bu konuda es-

⁴²⁹ el-Mahzûmî, *Medresetü l-Kûfe*, s. 378-379.

⁴³⁰ *Şerhu l-Mu’allakât*, s. 244.

* (Kur’ân’daki metnin aslı ‘بِالْعُدَاةِ وَالْعَثِيَّةِ’ şeklindedir)

⁴³¹ el-Kehf, 18/28.

⁴³² *Şerhu l-Mu’allakât*, s. 136-137.

Süyûtî, İbn Deresteveyh'in "el-Kisâî, yalnızca şiirdeki zarûretten ötürü kabul görmüş bir şâz rivâyeti duyduktan sonra onu asıl kabul edip ona göre kıyâs yapardı. Böyle yaparak nahvi bozdu" dediğini rivâyet etmektedir.⁴³³

Kûfeliler'in aksine el-Enbârî'nin şerhte bu konuda oldukça ihtiyatlı davrandığını görüyoruz.

وَلَا تَجْعَلِينِي كَأَمْرِي لَيْسَ هُمُّهُ كَهَمِّي وَلَا يُغْنِي عَنَّا وَمَشْهَدِي

Beni; benim kadar himmet ve gayreti yüksek olmayan ve her işe yetişmeyen ve vakaları başaramayan kimseyle bir tutma..

Tarafe'ye ait yukarıdaki beytin ikinci kısmında yer alan 'غناء' sözcüğünü ele alırken el Enbârî, bunun orta harfi *fethalı* olursa (غَنَّىَ fiilini kastederek) buradaki gibi onun mastarında elif harfinin uzatılacağını (غناء), şayet orta harfi *kesreli* (غَنَّىَ fiilini kastederek) olursa mastarının ortasının da kısa (elifsiz) geleceğini (غَنَى) ve bu şekilde fakirlik anlamına gelen 'القدر' sözcüğünün zıt anlamlısı kabul edileceğini belirttikten sonra: "Belki de şair bu sözcüğü *medli* okumaya burada mecbur kalmıştır. Ancak, buna göre kıyâs yapılamaz"⁴³⁴ demiştir.

فَتُنْتَجِ لَكُمْ غِلْمَانٌ أَشَاءَ كُلُّهُمْ كَأَحْمَرَ عَادٍ تَمَّ تَرْضِعُ قَتْنَطِيمَ

(Size, savaş; Salih Peygamberin devesini boğazlayan) Semud Kavminin Kırmızısı (Salih oğlu Kudar) gibi hep meşum oğullar doğurur ve bunları emzirir ve büyütür.

Züheyr'e ait yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî: "Burada şair 'كأحمر ثمود' demek istemiş, fakat şiir onu (vezinden dolayı) 'عاد' sözcüğünü kullanmaya mecbur bırakmış ve onu (sözcüğü) bu yüzden yanlış söylemiştir" diyerek, şiir zarureti olgusuna bir kez daha dikkat çekmiş ve buna benzer durumlarda ortaya çıkan sözcüklere ve olası yeni dil kurallarına itibar edilemeyeceğinin altını çizmiştir.

⁴³³ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. II, s. 164.

⁴³⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 224.

2. KÛFE VE BASRA EKOLÛNE AİT GRAMER TERİMLERİ

2.1. Sürekli Fiil (الفِعْلُ الدَّائِمُ) ile İsm-i Fâil (اسْمُ الْفَاعِلِ)

İsm-i Fâil; Bir eylemi ya da bir hareketi gerçekleştiren şahsı gösteren sıfat anlamlı isim demektir. Kûfelilerdeki karşılığı *fiil-i dâimdir*.*

فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبِّعِهَا أَلَا أَنْعَمَ صَبَاحًا أَيُّهَا الرَّبُّعُ وَسَلِّمْ

*Dedim, yurdu tanıyınca, evine: “Hey, hayırlı sabahlar, esen ol, ey hane!”*⁴³⁵

el-Enbârî, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde, el-Esmaî'nin bu beyti “أَلَا عَمَّ صَبَاحًا” şeklinde rivayet ettiğini, Araplar'ın çoğu da onu bu şekilde inşat ettiğini söylemektedir. Burada emir fiilin takdir edilen fiil-i mâzisi ise ‘وَعَمَّ’ dir. Ne var ki bu mâzi fiil Araplar'da kullanım alanı bulamamıştır. el-Enbârî, el-Ferrâ'nın bu konuda “Araplar, bu örneğe benzer, bazı fiillerin muzârîlerini kullanırken diğer yandan mâzi formlarını kullanmazlar. Örneğin “أَلَا عَمَّ” (*sabahın hayır olsun*) cümlesindeki emir fiilin mâzisi olan ‘وَعَمَّ’ fiili, Araplar tarafından kullanılmadığı gibi, “تَرَّ ذَا وَ دَعَّه” (*Onu bırak, terk et*) cümlesindeki emir fiillerin mâzîleri “وَدَّرْتُهُ وَ وَدَعْتُهُ” şeklinde de kullanılmazlar. Araplar bazen de bir fiilin mâzîsini kullanır, muzârîsini ise kullanmazlar” dediğini rivayet etmektedir. el-Enbârî, açıklamasının devamında: “Mesela عَسَيْتُ أَنْ أَفْعَلَ ذَاكَ (*belki bunu yaparım*) cümlesindeki ‘عَسَى’ fiilinin ne muzârîsi (أَعَسَى) ne de **dâim**'i (عَاسٍ) kullanılır. Aynı şekilde Araplar, örneğin “لَسْتُ أَقَوْمٌ” (*kalkacak değilim, kalkmıyorum*) derken, ‘لَيْسَ’nin muzârîsini ya da **dâimini** (ism-i fâilini) kullanmazlar” demektedir.⁴³⁶

Tarafe b. Abd'in kasidesinin şerhinde *şevahid* olarak yer alan (قَرِيبُ الْخَطُوبِ حَسِبُ مَنْ)
قَرِيبُ الْخَطُوبِ حَسِبُ مَنْ (رَأَى - وَ لَسْتُ مَقِيدًا، أَلَا بَقِيدٌ

* Gramer terimlerinin tarifleri için bkz., Muhammed Semir Necîb el-Lebdî, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*, 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1985, s. 109.; Muhammed İbrâhim 'Ubâde, *Mu'cemü Mustalahâtî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-'Arûd ve'l-Kâfiye*, Kahire, Mektebetü'l-âdâb, 2002, s. 190.; Nusrettin Bolelli, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv, Sarf ve Terimleri*, 1. b., İstanbul, Yâsin Yayınevi, 2006, s. 895-896.

⁴³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk., Abdüsselâm Muahmmmed Hârûn), 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 2008, s. 243.

⁴³⁶ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 244.

el-Enbârî beytin ikinci kısmının açılımı aslında ‘أَتَى مَقَبِدٌ بِقَيْدٍ’ şeklinde olup oradaki **fiilin** hazfedildiğini belirtmektedir.⁴³⁷

و مَنْ لَا يَزَلُ يَسْتَرْجِلُ النَّاسَ نَفْسَهُ وَ لَا يُعْهِهَا يَوْمًا مِنَ الدَّمِ يَنْدَمُ

Bir kimse, halkın kendisinin üzerine binmelerine yol verirse

*ve zillete katlanırsa pişman olur.*⁴³⁸

el-Enbârî, Züheyr’in kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmında yer alan ‘يَسْتَرْجِلُ’ fiilinin lafzen merfû fakat konumu itibarıyla haber üzere mansûb olduğunu söylemektedir. el-Enbârî’ye göre fiilin yerine **dâim**’i (ism-i fâili) kullanacak olursak, cümleyi ‘و مَنْ لَا يَزَلُ مُسْتَرْجِلًا النَّاسَ نَفْسَهُ’ şeklinde okumamız gerekmektedir.⁴³⁹

el-Enbârî’nin, Antere’nin kasidesinden olan aşağıdaki beyitte yer alan başka bir fiil konusundaki analizi de ilginçtir.

بَطَلٍ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ يُحْدَى نِعَالِ السَّبْتِ لَيْسَ بِتَوَامٍ

*O, o kadar uzun boylu bir kahraman idi ki üzerindeki elbise yüksek bir ağaca giydirilmiş gibiydi, ayaklarındaki ayakkabıları Sant ağacı palamutıyla boyanmış meşindedi. Kendisi, ikiz-cılız doğmuş değildi.*⁴⁴⁰

el-Enbârî’ye göre, burada ‘يُحْدَى’ fiili ‘ي’ ile merfû olup konumu itibarıyla *hafd* (cer) halindedir. Zira bu fiil, cümlede ‘بَطَلٍ’ sözcüğünün sıfatı konumundadır. Şayet **dâim**’e (burada ‘dâim’ ile *ism-i fâili* değil, *ism-i mef’ûlu* kasteder) döndürülürse, cümle ‘بَطَلٌ مَحْدُوٌّ نِعَالِ السَّبْتِ’ şeklinde okunacaktır.⁴⁴¹

⁴³⁷ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 159.

⁴³⁸ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 284.

⁴³⁹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 285.

⁴⁴⁰ Şerhu’l-Mu’allakât, 352.

⁴⁴¹ Ay.

وَأَيُّ لَأْمُضِي هَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ بَعُوجَاءِ مِرْقَالٍ تَرُوحُ وَتَعْتَدِي

*Ben içim sıkıldığı zaman; zaiflikten karnı sırtına yapışmış olmasıyla iğrilmiş olan ve gece gündüz yol almaktan yorulmayan dişi devem üzerinde sıkıntımı defederim.*⁴⁴²

Tarafe'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'تَرُوحُ وَتَعْتَدِي' fiillerinin konumunun hâl üzere nasb olduğunu belirttiikten sonra: "Şayet o ikisini **fâile** döndürürsen, onları 'رَائِحَةٌ وَغَادِيَةٌ' şeklinde okursun..." demektedir.⁴⁴³

el-Enbârî'nin yukarıda el-Ferrâ'ya nispet ettiği "Örneğin 'عَسَيْتُ أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ' (*Belki bunu yaparım*) cümlesindeki 'عسى' fiilinin ne muzârîsini (أعسى), ne de *dâim*'ini (عاسٍ) kullanamayız" şeklindeki açıklamasından, el-Ferrâ'nın 'عسى' ve 'ليس'yi birer mâtî fiil olarak gördüğünü, bu fiillerin muzârîsi ve *dâim*'inin (ism-i fâilinin) kullanılamayacağı düşüncesinde olduğu belirtilmiştir. Burada bizim için önemli olan kendisinin ism-i fâilden bahsederken '*dâim*' (الدائم) terimini kullanmasıdır. el-Ferrâ burada *dâim*'i (ism-i faili) bir fiil olarak gördüğünü açıkça belirtmez, fakat onu fiil-i muzârî'ye atıf yaparak bu şekilde anlaşılmasına açık kapı bırakmıştır.

Yukarıdaki örneklerden birinde "Zira yerine *dâim*'i (ism-i fâili) koyarsan cümleyi 'مَنْ لَا يَزَلُ مُسْتَرْحِلًا النَّاسَ نَفْسَهُ' şeklinde okursun" diyerek, el-Enbârî'nin de *ism-i fâil* için '*ed-dâim*' terimini kullandığını görüyoruz. el-Enbârî, el-Ferrâ'dan farklı olarak *ism-i mef'ûl* için de aynı terimi kullanmakta ve onun yukarıdaki "Şayet 'يَحْدَى' fiili *dâim*'e döndürülürse, cümle 'بطل محذو نعال السبب' şeklinde okunacaktır" şeklindeki sözleri buna işaret etmektedir. Verdiğimiz başka bir örnekte ise el-Enbârî, ism-i fâil den bahsederken *fiil*, ism-i fâilden bahsederken de *fâil* terimini kullanmıştır.

İsm-i fail için '*ed-dâim*' ve '*fiil*' terimlerinin kullanımını ilk olarak el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde görüyoruz.⁴⁴⁴ el-Ferrâ, "و لا تكونوا أول كافر به" (*Onu ilk inkar edenler siz olmayın*)⁴⁴⁵ anlamındaki âyet-i kerîmenin şerhinde ism-i fâil hakkında *fiil* diye söz etmektedir. Buradaki fiil çoğul olduğu halde ondan sonra gelen isim tekil gelmiştir.

⁴⁴² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 149.

⁴⁴³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 151.

⁴⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk., Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd.) C. I, 3. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1983, s. 165.

⁴⁴⁵ el-Bakara, 2/41.

el-Ferrâ'ya göre böyle bir kullanım, özellikle söz konusu isim fiilden türeyen (fâil ve mef'ûl gibi) bir isimse, Araplar'ın nezdinde fasih ve 'iyi dil (lehçe)' olarak kabul edilmektedir. el-Ferrâ açıklamasına: “Burada söylenmek istenen ‘و لا تكونوا أول من يكفر’ şeklindeki cümledir, fakat akabinde ‘من’ hazfedilmiş ve *fiil* de (ism-i faili kastederek) onun yerini tutmuştur” şeklinde devam etmektedir.⁴⁴⁶

Her ne kadar ism-i fâil için *fiil* terimini kullansa da el-Ferrâ ism-i fâil'i *isim* kategorisinden çıkarmaz. Yukarıda bir ism-i fâil olan 'الكافر' kelimesinden bahsederken, “Söz konusu *isim* fiilden türeyen (fâil ve mef'ûl gibi) bir *isimse*” demesi, buna delil olarak gösterilebilir. el-Müberred, Muhammed b. Yezîd el-Basrî'den naklen verdiği bilgilerde, el-Ferrâ'nın “‘قَائِمٌ’ kelimesi aslında fiildir, fakat *tenvin* kabul etmesi hasebiyle isimdir” dediğini rivayet etmektedir.⁴⁴⁷ el-Ferrâ'ya göre, bu kelime ismin alametlerini kabul ettiği için lafız olarak isimdir fakat mâna olarak fiildir. Zira bu haliyle de bu ismin (ism-i fâilin), fiil gibi sonraki ismi nasb etme yetkisi vardır (‘علي ضاربٌ زيداً’ örneğinde olduğu gibi).⁴⁴⁸

Dâimî fiil ‘الفِعْلُ الدَّائِمُ’ genel olarak Kûfe gramer ekolüne ait terimlerden kabul edilmiştir. Bu, ‘قَائِمٌ’ kelimesi konusunda Sa'leb ile İbn Keysân arasında geçen bir tartışmadan da anlaşılır. Bir keresinde Sa'leb, İbn Keysân'a: “مررت برجل قائم أبوه” cümlesini nasıl okursun?” diye sorar, o da ‘قَائِمٌ’ sözcüğünü mecrûr, ‘أب’ sözcüğünü ise merfû okurum” der. “Peki, ‘أب’ sözcüğünü hangi âmille merfû kılarırsın” diye kendisine soru yöneltince, İbn Keysân : “‘قَائِمٌ’den ötürü onu merfû okurum” diye cevap verir. Bunun üzerine Sa'leb: “Onu siz isim olarak görürken bizim onu *fiil* (*el-fi'lu ed-dâim*) görmemizi ayıplamıyor muydunuz? der.⁴⁴⁹

Kûfeliler bu terimi, özellikle isimlere amel edince, *fiil* diye isimlendirirler. Emir fiili, muzârînin bir parçası olarak gördüklerinden, *dâimî fiil*'i (ism-i fâili) onun yerine koyup fiil çeşitlerinin üçüncüsü olarak kabul ederler.⁴⁵⁰ ez-Zübeydî, mesela, fiiller babı altında üç fiil gurubundan bahsetmektedir: 1) Sonu fethalı olup eylemi bitmiş *Mâzi Fiiller* (ör: اسْتَمْتَعَ، دَخَلَ، سَمِعَ، اسْتَخْرَجَ)، 2) Eylemi henüz gerçekleşmemiş *Müstakbel Fiiller* (ör:

⁴⁴⁶ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 32-33.

⁴⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-Ulemâ*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1999, s. 256.

⁴⁴⁸ ez-Zeccâcî, a.y.

⁴⁴⁹ ez-Zeccâcî, a.g.e., s. 144.

⁴⁵⁰ Avad Hamd el-Kavzî, *el-Mustalahu'n-Nahvi – Neş'etuhû ve Tetavvuruhu*, 1. b., Riyad, 'Îmâdetu's-ş'ûni'l-mektabât, 1980, s. 185.

(بَخْرُجُ، يَدْخُلُ، يَنْكَلِمُ، يُنْطَلِقُ) 3) Konuşma anında gerçekleşen fakat eylemi hâlâ devam eden *Dâimî Fiiller* (ör: يَأْكُلُ - أَكَلٌ، يَكْتُبُ - كَاتِبٌ، يَنْكَلِمُ - مُنْكَلِمٌ، يُصَلِّي - مُصَلٍّ).⁴⁵¹

Bir ism-i fâil ya da ism-i mef'ûl, mâzî, muzârî (hâl) ve müstakbel (gelecek) bir zamana delâlet edebilir. Kûfeliler buna dayanarak ism-i fâil ve ism-i mef'ûllere *dâimî fiil* demişlerdir. Bu mesele dilciler arasında oldukça tartışmalıdır. Basralılar bir eylemin iki farklı zamanda meydana gelebileceği gerekçesiyle, mantıksal arka planıyla birlikte Kûfeliler'in *dâimî fiil* terimini ayıplamışlardır.⁴⁵²

Kûfeliler Basralılar gibi katı kuralcı değildir. Canlı bir yapı olmasından hareketle, dilin değişimini ve gelişimini göz önünde bulundurup onun delâlî (anlamsal) yönüne daha çok önem vermişlerdir. Bu yüzden el-Enbârî şerhte *dâim* teriminin yanı sıra, zaman zaman hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl için *fiil* terimini kullanmıştır. Zira her ikisi de, hem anlam hem de amel yönünden fiil ile aynı statüye sahiptirler. Bir ism-i fâilin daha çok delâlet ettiği anlamına bakan el-Enbârî, yukarıdaki örnekten de görüldüğü üzere hakkında, Basralılar'a ait olan *ism-i fâil* terimini kullanmaktan da çekinmemiştir.

Bu terimi kullananlardan ibn Şukayr,⁴⁵³ çağdaş dilcilerden ise *Medresetü'l-Kûfe* adlı eserin sahibi Mehdî el-Mahzûmî⁴⁵⁴ ve bu terimi tartışıp yalnızca *fiil* ibaresine meyleden İbrâhim es-Sâmerrâî⁴⁵⁵ gibi isimler verilebilir.

2.2. Fiil-i Müstakbel (الْفِعْلُ الْمُسْتَقْبَلُ) ile Fiil-i Muzârî (الْفِعْلُ الْمَضَارِعُ)

Muzârî fiil; İçinde bulunulan zaman diliminde meydana gelen ya da gelecekteki bir zaman kesiti içinde gerçekleşecek olan iş, olay, oluşum ya da eylemleri ifade den fiil türüdür. Kûfelilerdeki karşılığı *müstakbeldir*.

⁴⁵¹ Ebû Bekr ez-Zübeydî, *Kitâbü'l-Vâdih*, (thk., Abdülkerîm Halife), 2. b., Amman, Dâru celisi'z-zamân, 2010, s. 49-50.

⁴⁵² Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*, (thk., Mâzin el-Mübârek), 3. b., Beyrut, Dâru'n-nefâ'is, 1979, s. 86.

⁴⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasan b. Şukayr, *el-Cümel fi'n-Nahv*, (thk., Sultân el-Hukma), Mekke-i Mükerrreme, Câmiatü ümmi'l-kurâ, ts. s. 228.

⁴⁵⁴ Mehdî el-Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-Arabî: Nakd ve Tavcih*, 2. b., Beyrut, Dârü'r-râ'idi'l-arabî, 1986, s. 139.

⁴⁵⁵ İbrâhim es-Samerrâî, *el-Fi'lî: Zamânühû ve Ebniyyetühû*, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983, s. 40-45.

وَإِنْ شِئْتُ سَامَىٰ وَاسِطَ الْكُورِ رَأْسَهَا وَ عَامَتْ بِضُبْعَيْهَا نَجَاءَ الْخَفِيدِ

Dileseydim başını eğer kaşının ortasına kadar yükseltirdim,

*Ozaman önyaklarının bazularıyla erkek devekuşu gibi yüzerdi.*⁴⁵⁶

Tarafe b. Abd'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'شِئْتُ' fiilinin bir mâzî fiil olduğunu belirttikten sonra: "Şayet onun yerine **müstakbel** bir fiil olsaydı, başındaki 'إِنْ' ile meczûm olurdu" demektedir⁴⁵⁷

أَنْكَرْتُ بَاطِلَهَا وَبُوتُ بِحَقِّهَا يَوْمًا وَ لَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كِرَامُهَا

*Ve bence hak ne ise onu söyledim. Karşılıklı övünmekte onların en asîl olanları benim karşımda koltuk kabartamadılar.*⁴⁵⁸

Lebîd'in kasidesinden olan yukarıdaki beyitte yer alan fiillerden bahsederken ise 'لم' ile başlayan bir **müstakbel** fiil, mâzî bir fiilin açıklaması olarak geldiğinden, buradaki 'لم يَفْخَرْ' fiilinin 'أَنْكَرْتُ' fiilinin *ma'tûfu* olarak kabul edileceğini belirtmektedir.⁴⁵⁹

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü üzere el-Enbârî fiil-i muzârî için *müstakbel* terimini kullanır. Bu terimi sadece üzerinde çalıştığımız şerhte değil, onun diğer tüm eserlerinde de görmek mümkündür.⁴⁶⁰ Kûfe ekolü büyüklerinden el-Ferrâ da *Me'âni*'sinde fiil-i muzârî için *müstakbel* terimini kullanır.⁴⁶¹ Hakkında özlü çalışma yapan el-Ensârî, el-Ferrâ'da hiçbir şekilde *muzârî* terimine rastlamadığını söylemiştir.⁴⁶² Kûfeli dilcilerin geneli bu terimi kullanmaktadır. el-Ferrâ'dan başka, örnek olarak İbnü's-Sikkât,⁴⁶³ ve Sa'leb,⁴⁶⁴ gibi Kûfeli dilciler verilebilir.

⁴⁵⁶ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 179.

⁴⁵⁷ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 180.

⁴⁵⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 587.

⁴⁵⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 5878.

⁴⁶⁰ Ebû Bekr el-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (thk., Muhyuddîn Abdurrahman Ramadân), Dimaşk, Mecme'u'l-luğati'l-arabiyye, 1971, s. 151, 153, 156, 161, 163 vd.; Ebû Bekr el-Enbârî, *Kitâbü'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes*, (thk., Tarık Abdü 'Avn el-Cenâbi), 1. b., Bağdat, Matbaatü'l-'ânî, 1978, s. 155, 451 vd.

⁴⁶¹ el-Ferrâ, a.g.e., s. 60, 61, 75, 165, 261, 163 vd.

⁴⁶² Ahmed Mekki el-Ensârî, *Ebû Zekerıyya el-Ferrâ ve Mezhebuhû fi'-'Nahvi ve'l-Luğa*, Kahire, Neşru'r-rasâ'ili'l-câmi'iyye, 1964, s. 440.

⁴⁶³ Ebû Yûsuf b. İshak İbnu's-Sikkât, *İslâhu'l-Mantuk*, (thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 3. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1970, s. 159, 214, 310 vd.

⁴⁶⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecâlisü Sa'leb*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1960, s. 360, 388, 447 vd.

Bu terim üzerinde Basralılar ile Kûfeliler arasındaki görüş ayrılığı, ‘يَفْعَلُ’ sîgasının (fiilin) delâlet ettiği zaman dilimi farklılığından kaynaklanıyor. Basralılar’a göre ‘يَفْعَلُ’ fiilinin delâlet ettiği zaman dilimi şimdiki ve gelecek (مستقبل و حال) olurken*, Kûfelilere göre bu sîga yalnızca gelecek zamana (المستقبل) delâlet eder.⁴⁶⁵

Salt isimlerine bakılırsa *müstakbel* teriminin Kûfeliler tarafından tamamen bir zaman dilimine delâlet etmek üzere ortaya konulduğu, *muzârî* teriminin ise Basralılar tarafından, zamansal delâletinin yanında îrâb alâmetlerini de kabul etmesi yönünden muzârî bir fiilin isimlerle olan benzerliğine işaret etmek* amacıyla ihdas edildiği anlaşılmaktadır. *Dâimî fiil* konusunda da değindiğimiz gibi, fiillerin tasnifinde Basralılar, delâlet ettikleri zaman dilimlerinin yanı sıra fiillerin şekilsel yönlerine, Kûfeliler ise onların semantik (delâlî) yönlerine ağırlık vermişlerdir.

es-Süyûtî, muzârî bir fiilin delâlet ettiği zaman dilimlerini, örneklerle beraber beş farklı görüşte toplamış ve Kûfeliler’in görüşünü açıklamak için de Zeccâc’a nispeten “Şimdiki zamanın (الحال) delâlet ettiği zaman dilimi çok kısa olduğundan, bir sîgasının olamayacağı görüşündedir. Zira bir kişi, muzârî bir fiilin ilk harfini bile söyler söylemez artık o mâzî olur” şeklindeki açıklamayı yapmıştır.⁴⁶⁶

Bu konudaki görüş ayrılığı Kûfeliler’in *muzârî* terimini neredeyse hiç kullanmamalarına neden olmuştur. Kûfeli el-Enbârî’de de hiçbir şekilde muzârî teriminin kullanımına rastlamadık. Diğer yandan *müstakbel* terimine, Sîbeveyh’in *Kitâb*’ında olmasa da, el-Müberred, en-Nehhâs, ibn Hâleveyh, İbn Keysân gibi Basralı âlimlerin eserlerinde çokça rastlanılmaktadır.

2.3. Nesak (النَّسَكُ) ile Atıf (العَطْفُ)

Atıf; Kelimeleri veya cümleleri belli edatlar vasıtasıyla bağlamak demektir. Kûfelilerdeki karşılığı *nesaktır*.

* Basralılar’ın ‘muzârî’ terimi için verdikleri gerekçe hakkında bkz., Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988, s. 14.; ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*, s. 77.

⁴⁶⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (thk., Abdülmün'im Halil İbrâhim), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000, s. 128.

* Müzâraat, müşarekât ve müşâbehât (benzerlik) anlamındadır.

⁴⁶⁶ Celâleddin es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk., Abdülâl Sâlim Mekrem), C. I, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992, s. 17.

فَقَا نَبَّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسْفَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

Tudih'dan Mikrat'a ve Dahul'den Havmel'e kadar olan yerler arasındaki dalgalı kumların azaldığı ve inceldiği Siktulliva'da durunuz.. Sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım..⁴⁶⁷

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmında yer alan 'منزل' kelimesini ele alırken el-Enbârî, bu kelimenin 'حَبِيبٍ' kelimesine **nesak** (atıf, ma'tûf) olarak geldiğini belirtmektedir.⁴⁶⁸

فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ قَيْسَ بْنَ خَالِدٍ وَ لَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرَو بْنَ مَرْثَدٍ

Eğer dileyseydi Rabbim ben de Hâlid oğlu Kays veya Mersed oğlu Amr gibi olurum..⁴⁶⁹

Yukarıdaki beyit Tarafe'nin kasidesindedir. Burada el-Enbarî ikinci kısmın başında yer alan 'و' harfi konusunda yine aynı değerlendirmeyi ve aynı ıstılahı kullanıp, vâv'dan sonra gelen cümlelerin, ondan önceki cümleye **nesak** (önceki cümleye ma'tûf) olarak geldiğini söylemektedir.⁴⁷⁰

كَسِبَتْ الْيَمَانِي قَدُهُ لَمْ يُحَرِّدِ وَوَجْهَهُ كَقِرْطَاسِ الشَّامِيِّ وَمِثْفَرٍ

Yanağı, Şam kâğıdı gibi beyaz, tüysüz ve düzgündür. Dudağı (yumuşaklıkta ve yaşlı olmadığı için düzgünlükte) Yemen'in (Palamutla tabaklanmış) kösesi gibidir.⁴⁷¹

Tarafe'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde ise el-Enbârî, buradaki 'وجه' sözcüğünün, ondan önce gelenlere **ma'tûf** olduğuna işaret etmektedir.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 15.

⁴⁶⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 19.

⁴⁶⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 209.

⁴⁷⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 210.

⁴⁷¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 174.

⁴⁷² Ay.

Nesak teriminin şerhteki yalnızca iki yerine işaret etmiş olsak da, el-Enbârî eserde bu terimi yüzden fazla yerde kullanmıştır.⁴⁷³ Bu terime el-Ferrâ,⁴⁷⁴ el-Kisâî⁴⁷⁵ ve Sa'leb⁴⁷⁶ gibi Kûfeli dilciler de öncelik vermişlerdir. Bu terimin genel olarak Kûfeliler'e nispet edildiği ibn Akîl ve es-Süyûtî'nin⁴⁷⁷ açıklamalarından anlaşılır. İbn Akîl eserinde 'باب العطف' ('*Atf, Ma'ûf*') başlığını attıktan sonra, konusuna; "Kûfeliler buna 'باب النسق' (*Nesak* konusu) derler"⁴⁷⁸ diye başlamaktadır.

Nesak, İbn Manzûr'un *Lisân*'ındaki tarifiyle; "Eşyâda umûmu gözeterek, tek bir düzen ve aynı tertip içerisinde olan her hangi bir şey"⁴⁷⁹ demektir. İşte, Kûfeliler'in terimi de bu anlamdan hareketle ortaya çıkmış olmalıdır. Bağlaçlarla birbirine bağlanan sözcükler, aynı tertip içerisinde oldukları için îrâb bakımından da birbirleriyle aynı olurlar.

Sonraki dönemlerin nahivcileri, Basralılar'ın '*atf*', Kûfeliler'in ise '*nesak*' ıstılahını alıp '*atfu'n-nesak*' (عطف النسق) gibi bir terim türettiler. Bunu normal atfı, atfı-beyândan (عطف البيان) ayırmak için yapmış olmalıdır.⁴⁸⁰

Basralılar ile Kûfeliler arasında *nesak* ve *atf* terimleri net çizgilerle ayrılmış değildir. el-Ferrâ'da *atf* terimi hiç de azımsanmayacak sayıda mevcuttur.⁴⁸¹ el-Ferrâ'nın çizgisinden nadir ayrılan el-Enbârî de bu terimi şerhin iki yerinde kullanmıştır.⁴⁸² İki ekol arasındaki karşılıklı kullanmaların altında, *nesak* ve *atf* terimlerinin sahip olduğu sözlük anlamının uygunluğu ve benzerliği de yatmaktadır. ez-Zebîdî'nin *Tâcü'l-Arûs*'ta 'n-s-k' fiiline 'عطف بعضه على بعض' şeklinde verdiği tarif de buna ışık tutar⁴⁸³

⁴⁷³ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 20, 29, 34, 36, 40, 49, 55, 60 vd.

⁴⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C. I, 3. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1983, s. 44, 59, 75, 113, 157, 167 vd.

⁴⁷⁵ Sa'leb, a.g.e., s. 324.

⁴⁷⁶ Sa'leb, a.g.e., s. 60.

⁴⁷⁷ es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, C. V, s. 223.

⁴⁷⁸ Bahâeddin ibn Akîl, *el-Musâ'id alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, (thk., Muahmmmed Kâmil Berekât), C. I, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1982, s. 441.

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. X, 'نسق' mad., s. 352.

⁴⁸⁰ İbrâhim Yûsuf Şeybe, *en-Nahvu'l-Kûfi fi Şerhi'l-Kasâ'idi's-Seb' et-Tivâl el-Câhiliyyât*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1988, s. 64.

⁴⁸¹ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 34, 98, 136, 250, 310 vd.

⁴⁸² *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 174, 340.

⁴⁸³ Muhammed Murtedâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C. XXVI, Dârü'l-hidâye, ts., 'نسق' mad.

mahiyettedir. Aynı madde altında ez-Zebîdî, el-Leys'in* (ö. 187/803) “التسوق، كالعطف” (Nesak, atıf gibidir) dediğini de rivâyet etmektedir.

Kendisine isnad edilen ve içinde atıf konusunu *nesak* terimiyle açıklayan bir beyitten, *nesak* terimini ilk olarak el-Hâlîl'in kullandığını görüyoruz.⁴⁸⁴ Şeybe, bu beytin sahihliğini tezinde tartışmış olsa da,⁴⁸⁵ öğrencisi Leys'e ait olan yukarıdaki rivayet göz önünde bulundurulursa bunun uzak bir ihtimal olmadığı çıkmaktadır. Sâbit olan görüş, Sîbeveyh'in de rivayet ettiği üzere, el-Halîl'in *nesak* için *atıf* ve *şerike* (الشركة، الإشراك) terimlerini kullandığıdır.⁴⁸⁶ Atıf için *İşrâk* terimi özellikle Sîbeyh tarafından çokça kullanılmıştır.⁴⁸⁷

2.4. Kinâye ve Meknî (الكناية و المكني) ile Zamir ve Muzmer (الضمير و المضمرة)

Zamir; İsmi yerini tutan ve onun yerine kullanılan kelime demektir. Kûfelilerdeki karşılığı *kinâye*dir.

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَ أَفْتَدِي

*Arkadaşım (yol zorluğundan): "Ah.. keşke seni ve kendimi bu çöllerin tehlikelerinden kurtarmaya muvaffak olaydım.." dediği vakitlerde yolculuğuma devam ederim.*⁴⁸⁸

Tarafe'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmında yer alan 'ها' zamiri konusunda el-Enbârî: “Burada ‘من الفلاة’ tır (çölden). Ancak ‘الفلاة’ sözcüğünün yerine şair, onun **meknî**'sini kullanmıştır. Mâna itibarıyla cümlesinin anlaşılmasında bir sorun olmadığı için, cümlede o sözcüğün zikri geçmemiştir. Bu, Allah Teâlâ'nın şu kelâmına benzer: “حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ” (*Nihayet (güneş) gözden kayboldu*).⁴⁸⁹ Burada da açık isim yerine güneşin **kinâyesi** getirilmiştir” demektedir.⁴⁹⁰

* el-Leys b. el-Muzaffer (Râfi') b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî. Lügat ve fıkıh âlimi, kâtip.

⁴⁸⁴ Avad Hamed el-Kavzî, *el-Mustalahu'n-Nahvi – Neş'etuhû ve Tetavvuruhu*, 1. b., Riyad, 'İmâdetu's-ş'ûni'l-mektabât, 1980, s. 108.

⁴⁸⁵ Şeybe, a.g.t., s. 62-63.

⁴⁸⁶ Sîbeveyh, a.g.e., C. II, s. 382.

⁴⁸⁷ Sîbeveyh, a.g.e., C. II, s. 377, 382; C. II, s. 52.

⁴⁸⁸ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 182.

⁴⁸⁹ Sâd, 38/32.

⁴⁹⁰ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 182.

فَقُمْتُ بِهَا أَمْشِي تَجْرُ وَرَاءَنَا عَلَى إِثْرِنَا أُذْيَالُ مِرْطٍ مُرْحَلٍ

Onu alıp dışarı çıkardım. O da (kumlar üzerinde ayaklarımızın belli olmasını diye) arkasında aldığı tiptikten yapılmış, üzeri nakışlı harmanisinin eteklerini sürüyordu.⁴⁹¹

el-Enbârî, İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmında yer alan 'تَجْرُ' fiilinin içerisinde gizli bir **kinâyenin** olduğunu söylemektedir.⁴⁹²

Burada iki örnekle yetindiyssek de şerhte *kinâye* teriminin geçtiği birçok yer vardır.⁴⁹³

Kinâye ve *meknî* terimleri Kûfeliler'e ait olup Basralılar'daki karşılıkları *zamir* ve *muzmer*dir (الضمير و المضمّر).⁴⁹⁴ Ancak bilinmelidir ki *kinâye* terimi, nadir de olsa, el-Müberred⁴⁹⁵ ve Sîbeveyh⁴⁹⁶ gibi Basralılar'ın önde gelen dil bilginlerince de kullanılmıştır. Diğer taraftan Kûfeli el-Ferrâ'nın *Me'âni*'sinde de *zamir* ve *muzmer* terimleriyle çokça karşılaşmaktayız.⁴⁹⁷

ez-Zemahşerî'ye ait el-Mufassal eserinin şarihi İbn Yaîş'e göre, Kûfeliler'in nezdinde *zamir* ve *meknî* arasında bir fark yoktur. Lafızları farklı olsa da, mânaları birdir ve eş anlamlı isimler olarak kabul edilirler. Basralılar'a göre ise *zamirler*, *meknîlerin* bir çeşididir. Onlara göre her *zamir* *meknî*dir, ancak her *meknî* *zamir* değildir. *Kinâye*, cümlede *îcâz* ve *tevriye*'nin hâsıl olması istemiyle bir ismin başka bir ismin yerine kullanılmasıdır. Bu işlem, zamirlerle yapılabileceği gibi, zaman zaman *zâhir* (açık) isimlerle de gerçekleştirilebilir. Mesela, 'فلان و الفلان، كيت و كيت، كذا و كذا', *kinâye* için kullanılan söz konusu *zâhir* isimlerden birkaç tanesidir. *Fulân* sözcüğü insandan, *keyte* ve *keyte* bir konuşma veya tartışmadan, *keza* ve *keza* ise kapalı bir sayıdan *kinâyedir*. Dolayısıyla bir *kinâye zamir* olarak gelebildiği gibi *zâhir isim* olarak da gelebiliyorsa, bu demektir ki *zamirler kinâyelerin* kapsamına girer ve onların bir çeşidi sayılırlar.⁴⁹⁸

⁴⁹¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 53.

⁴⁹² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 54.

⁴⁹³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 6, 22, 24, 94, 140, 381 vd.

⁴⁹⁴ es-Süyûtî, Hem'u'l-Hevâmi', C. I, s. 194.

⁴⁹⁵ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, el-Muktedab, (thk., Muhammed Abudlhâlik Udayme), C. I, Kahire, Vizâratü'l-evkâf, 1994, s. 145, 212.

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. XV, 'كنى' mad., s. 233.

⁴⁹⁷ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 36, 43, 198; C. III, s. 95.

⁴⁹⁸ İbn Yaîş, a.g.e., C. III, s. 84.

es-Süyûtî, *zamirler* konusunu ele alırken: “Bu, Basralılar’a ait bir terimdir. Kûfeliler ise onu *kinâye* veya *meknî* olarak isimlendirirler” demektedir.⁴⁹⁹ el-Mahzûmî, *zamir*in *meknî* olarak isimlendirilmesini doğru ve mâkûl olarak görmektedir. Zira *zamir* açık isimden kinâyedir, *meknî* ise hem *zamiri*, hem *ism-i işâreti* hem de *ism-i mevsûlu* kapsadığından *zamir* teriminden daha geneldir.⁵⁰⁰

Zamir terimi aslında bir gizliliği ve kapalılığı ifade ettiğinden, *kinâye* olarak anılması sözlük anlamı açısından da terime uygundur. *Kinayenin* yukarıdaki tarifine de bakılırsa, onun eskiden beri dilciler arasında ortak kullanılmış olabileceği ihtimâli ortaya çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki, zamanla bu terime Kûfeliler daha çok sahiplenmiş ve sonraki nahivciler, genelleme yaparak, bu terimi onlara nispet etmiştir. Dolayısıyla, diğer birçok terimde olduğu gibi, bu terimin de Kûfeliler’e nispeti ‘*kesretü’l-isti’ mâl*’ (yaygın kullanım)dan dolayı olabilir.

Basralılar’a ait olarak bilinen *zamir* ve *muzmer* terimlerine de şerhin bir çok yerinde rastlamak mümkündür. Biz burada sadece bir örnek vermekle yetineceğiz.

فَإِذَا تَعَالَى لِحْمِهَا فَتَحَسَّرَتْ وَ تَقَطَّعَتْ بَعْدَ الْكِلَالِ خِدَامُهَا

(O deve ki) zayıflıktan etleri kemiklerinin başlarına çekilip sıyrıldığı ve yorgunluk verecek derecede yürümekten (dizlerine tutturulan) ayaklarındaki deri kaplar parça parça olduğu zamanda bile gene onu sürececek olursan;...⁵⁰¹

el-Enbârî, yukarıdaki beytin birinci kısmında yer alan ‘*تَحَسَّرَتْ*’ fiilini ele alırken: “Burada deveye işaret eden bir **zamir** vardır” der.⁵⁰² Şerhin geneline bakıldığında, el-Enbârî’nin *zamir* ve *muzmer* terimlerini daha çok *mustetir zamirler* için kullandığı görülmektedir.⁵⁰³ Buna ilaveten el-Enbârî’nin, Basralılar’a ait olan *zamir* ve *muzmer* terimlerini kullanmada gösterdiği esneklik, *el-Ezdâd* adlı kitabında da kendini belli

⁴⁹⁹ es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, C. I, s. 194.

⁵⁰⁰ el-Mahzûmî, a.g.e., s. 314.

⁵⁰¹ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 540.

⁵⁰² Ay.

⁵⁰³ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 67, 68, 214, 264, 271, 318, 350, 361, 398, 474, 565 vd.

etmektedir. Orada bir beytin açıklamasını yaparken el-Enbârî “بها” kelimesindeki *bâ*’ya muttasıl bir *meknû* değil, muttasıl bir *zamir* olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁵⁰⁴

2.5. Meçhul Zamir (الضمير المجهول) ile Şân Zamiri (ضمير الشأن)

Meçhul zamir veya *şân zamiri*, merci’i olmayan ve kendinden sonra gelen bir cümle ile açıklanan zamirdir. Bu zamir, cümleyi mâna açısından pekiştirir ve önemli bir hususa dikkat çekmek için kullanılır. Hakkında kullanılan şeyin yüce ve büyük olduğu vurgulanır.⁵⁰⁵ Bu zamirin “هو الذباب يطير” (*O, sinek, uçuyor*) gibi bir cümlede kullanılması uygun değildir.⁵⁰⁶

أحد (De ki: O Allah birdir.)⁵⁰⁷ âyetindeki ‘هو’ zamiri,

إِنَّهُ الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ (Şüphesiz ki, o (yani) sabır, sıkıntıdan kurtuluşun anahtarıdır) cümlesindeki ‘ه’ zamiri bu türdendir.

لَيْسَ يُنْجِي مُوَأْتِلًا مِنْ حِذَارٍ رَأْسُ طُودٍ وَ حَرَّةٌ رَجَاءٌ

*Korkudan kaçacak yer arayana ne dağ başı ve ne sarp kara kayalıklar koruyordu.*⁵⁰⁸

Hâris b. Hillize’nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmında yer alan ‘ليس’ nin analizini yaparken el-Enbârî: “Burada *leyse*’nin ismi, **meçhûl** bir **zamir**dir. O zamirin takdir edilen açılımı ise ‘ليس الأمر... ليس الشأن’ şeklindedir. Sonrasında gelen cümle ise *leyse*’nin haberidir” diye belirtmektedir.⁵⁰⁹

Meçhul zamir (الضمير المجهول) terimi genel olarak Kûfeliler’e nispet edilmiştir. Bu konuda ibnû’s-Serrâc: “ظننته زيد قائم” cümlesindeki ‘ه’ zamiri, ‘الأمر’ veya ‘الخير’ şeklinde

⁵⁰⁴ Ebû Bekr el-Enbârî, *Kitâbü’l-Ezdâd*, (thk., Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhim), Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1987, s. 166-167.

⁵⁰⁵ Muhammed Semir Necîb el-Lebdî, *Mu’cemü’l-Mustalahâti’n-Nahviyye ve’s-Sarfiyye*, 1. b., Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1985, s. 109.; Muhammed İbrâhim ‘Ubâde, *Mu’cemü Mustalahâti’n-Nahv ve’s-Sarf ve’l-‘Arûd ve’l-Kâfiyye*, Kahire, Mektebetü’l-âdâb, 2002, s. 190.; Nusrettin Bolelli, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv, Sarf ve Terimleri*, 1. b., İstanbul, Yâsin Yayınevi, 2006, s. 895-896.

⁵⁰⁶ el-Kavzî, a.g.e., s. 180.

⁵⁰⁷ el-İhlâs, 112/1.

⁵⁰⁸ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 473.

⁵⁰⁹ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 474.

takdir edilir. Bu, Kûfeliler'in *meçhul* diye isimlendirdikleri zamirdir" demektedir.⁵¹⁰ *Meçhul* demelerinin sebebi, bu zamirin kendisinden önce dönebileceği bir kelimenin bulunmamasıdır.⁵¹¹ Basralılar'ın bunun karşılığında kullandıkları terim genelde *şan zamiridir* (ضمير الشأن).⁵¹² Basralılar bunun yanında, *kıssa* (القصة), *hadîs* (الحديث) ve *emr* (الأمر) gibi terimler de kullanmaktadırlar.⁵¹³

ed-Demâmînî (ö. 827/1424) "Basralılar'ın ilgili zamire verdikleri isim daha evlâdır, çünkü Kûfeliler vasfını, Basralılar ise mânasını göz önünde bulundurarak bu ismi seçtiler" diyerek, Basralılar'ın isimlendirmesini Kûfeliler'inkine tercih etmiştir.⁵¹⁴

İncelediğimiz eserde el-Enbârî'nin *meçhûl zamir* yerine *şan zamiri* terimini kullandığına dair bir örneğe rastlamadık. Ancak yukarıdaki "Burada *leyse*'nin ismi, *meçhûl bir zamirdir*. O zamirin takdir edilen açılımı ise 'ليس الأمر... ليس الشأن' şeklindedir" sözlerinden, kendisinin Kûfeliler'e ait bir terimi (*meçhûl*) Basra terimiyle (*şân*) açıklama yoluna gittiğini görüyoruz. Bunun haricinde el-Enbârî, *Îdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* adlı eserinde *şan zamiri* terimini daha açık bir şekilde kullanmaktadır.⁵¹⁵

2.6. Fâili Zikredilmeyen (Fiilin) İsmi (اسم ما لم يُسم فاعله) ile Nâibu'l-Fâil (نائب الفاعل)

Nâibu'l-fâil; Sözde fâil (özne) hazfedilen fâilin yerine geçen kelimedir. Nâibu'l-fâil, fâil hazfedildikten sonra onun yerini alan ve merfû olan bir isimdir. Kûfelilerdeki karşılığı *isim mâ lem yusemme fâilühtür*.

⁵¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl ibnü's-Serrâc, *el-Usûlu fi'n-Nahvi*, (thk., Abdülhüseyn el-Fetfî), C. I, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1996, s. 182.

⁵¹¹ İbn Yaîş, a.g.e., C. III, s. 84.; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, C. I, s. 232.

⁵¹² İbn Yaîş - es-Süyûtî, ay.

⁵¹³ Muhammed Bedreddin b. Ebî Bekr Ömer ed-Demâmînî, *Ta'liku'l-Ferâ'id alâ Teshîlil'l-Fevâ'id*, (thk., Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdî), C. I, 1. b., y.y., 1983, s. 120.

⁵¹⁴ Ay.

⁵¹⁵ Atâ Mev'id, a.g.e., s. 130-131.

نُعْفَى الْكُلُومُ بِالْمِئِينَ فَأَصْبَحَتْ ... يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمٍ

*Savaşta açılan yaralar yüzlerle (yüzlerce develerle) onuluyor (kan dökmekten uzak olan) ve bunda bir cürmü olmayan kimseler bu develeri parti parti vermektedirler.*⁵¹⁶

Züheyr'e ait olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'الْكُلُومُ' sözcüğünün **fâili zikredilmeyen (fiilin) ismi** olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁷ Şerhin birçok yerinde *şârih* bu terimi kullanır.⁵¹⁸

Fâili zikredilmeyen (fiil) 'ما لم يُسَمَّ فاعله' terimi Kûfelilerce bazen *meçhul fiil* bazen de *nâibu'l-fâil* için kullanılmıştır. el-Ferrâ'nın: "كَلَّ مَا لَمْ تَسَمَّ فاعلُهُ إِذَا كَانَ فِيهَا اسْمَانِ..." "أَعْطَى) (عَطَى) كَلَّ مَا لَمْ تَسَمَّ فاعلُهُ إِذَا كَانَ فِيهَا اسْمَانِ..." örneğinde olduğu gibi, bir cümlede *fâili zikredilmeyenin iki ismi bulununca*, bu isimlerden ilki *merfû* öteki ise *mansûb* gelmektedir)" şeklindeki açıklamasından,⁵¹⁹ ilgili terimle *meçhul fiili* kastettiğini görüyoruz. Eserinin başka bir yerinde "إِنْ تَحْرَصَ عَلَى هُدَاهُمْ" "إِنْ تَحْرَصَ عَلَى هُدَاهُمْ" "فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ" (Sen onların doğru yola erişmelerine aşırı istek gösterersen de şüphesiz Allah saptırdığı kimseyi doğru yola iletmez)⁵²⁰ anlamındaki âyet-i kerîmenin açıklamasında: "Ehli Hicâz bu âyeti 'لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ' şeklinde okur. Böyle okunduğunda oradaki 'من' sözcüğü *merfû* olarak kabul edilir, zira fâili zikredilmemiş olur (إِذْ لَمْ يَسَمَّ) (فَاعِلُهَا)" demektedir.⁵²¹ el-Ferrâ'nın buradaki sözleri çok net olmasa da yine de ilgili terimle fiili değil, *nâibu'l-fâili* kastettiği görülmektedir. Aslında eserin genelinde *nâibu'l-fâili* ilgili terimle kastettiği yerler çok net değildir.⁵²²

Her ne kadar İbrâhim Şeybe, tezinde bu terimi ilk kullanan ismin el-Ferrâ olduğunu iddia etmiş olsa da⁵²³, İbn Akîl hâşiyesinin sahibi el-Hudarî, bu isimlendirmeyi cumhûra dayandırmaktadır.⁵²⁴

Ebü Hayyân'ın *nâibu'l-fâil* terimi hakkında "Bu isimlendirmeyi ibn Mâlik (ö. 672/1274) dışında hiç kimsede görmedim. Bilinen terim 'المفعول الذي لم يسمَّ فاعله'dur"

⁵¹⁶ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 264.

⁵¹⁷ Ay.

⁵¹⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 13, 48, 111, 169, 279, 396, 434, 560 vd.

⁵¹⁹ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 112.

⁵²⁰ en-Nahl, 16/37.

⁵²¹ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 99.

⁵²² Bkz., el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 114; C. I, s. 357.

⁵²³ Şeybe, a.g.t., s. 101.

⁵²⁴ Abdullah b. Muhammed el-Hasrân, *Mustalahâtu'n-Nahvi'l-Kûfî – Dirâsâtühâ ve Tahdîdü Medlûlâtihâ*, Mısır, 1.b., Dâru hicr, 1990, s. 63.

şeklinde yaptığı açıklamaya göre, ilgili terimin ilk başlarda iki ekol tarafından ortak kullanılmış olabileceği tezi ağırlık kazanmaktadır. Her ne kadar Sîbeveyh'te bulunmasa da,* bu terim el-Müberred'de 'المفعول الذي لا يُذكر فاعله'⁵²⁵ ve 'ibnü's-Serrac'da 'المفعول الذي لم يسمَّ من فعل به'⁵²⁶ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu terim (ما لم يسمَّ فاعله) her iki konu için bu şekilde dillerde dolandığından ve yine el-Ferrâ tarafından da hem *nâibu 'l-fâil* hem de *fîl-i meçhul* karşılığında kullanıldığından, onu tercih eden sonraki nahivcilerde bir isim karışıklığına neden olmuştur. İbn Keysân'ın "ما لم يسمَّ فاعله يجري مجرى الفاعل" şeklindeki *nâibu 'l-fâil* tanımı⁵²⁷ bunun açık örneğidir. Zira terimin başındaki 'ما' harfi, kanaatimce her şeyden önce fiilin karşılığında kullanılmıştır. Bu karışıklığı el-Enbârî de fark etmiş olacak ki, şerhte *nâibu 'l-fâil* olarak değerlendirdiği isimlere her zaman 'اسم ما لم يسمَّ فاعله' demiştir. *Nâibu 'l-fâil* terimi daha sonraki dönemlerin ürünü olduğundan el-Enbârî'nin onu şerhte kullanması söz konusu değildir.

2.7. Sıla (الصِّلة) ve Haşv (الحشو) ile Ziyâde (الزيادة) ve Lağv (اللغو)

Ziyâde ve Lağv; Bir cümle içerisinde varlığı ve yokluğu eşit olup, ilgili cümleye anlam adına bir şey kazandırmayan kelimeler demektir. Kûfelilerdeki karşılıkları *sıla* ve *haşv*dir.

Sıla ve *haşv* terimlerine, el-Ferrâ'nın *Me'ânî*'sinde⁵²⁸ ve Sa'leb'in *Mecâlis*'inde de rastlamak mümkündür. Bu iki terim genel olarak Kûfeliler'e nispet edilmiştir. en-Nehhâs bir âyet-i kerimedeki 'ما'nın *zâid* olmasından bahsederken: "Kûfeliler bunu *sıla* diye isimlendirirler" der.⁵²⁹ İbn Yaîş'e göre *sıla* ile kastedilen, *zâid* harflerdir. Örneğin, 'ما إن رأيت زيدا' cümlesinin aslı 'ما رأيت زيدا' (*Zeydi görmedim*) olup, cümlede kullanılan 'إن' harfi, *zaid* (Kûfeliler'in terimiyle – *sıla*) bir harf olarak kabul edilmektedir. Bu harfler genel görüşe göre altı tane olup (با، من، لا، أن، إن)، Kûfeliler bunlar için *sıla* ve *haşv*, Basralılar ise *ziyâde* ve *lağv* (*ilğâ*) ıstılahlarını kullanmaktadırlar.⁵³⁰

* Sibeveyh buna 'فعل مفعول هو بمنزلة الفاعل' der. Bkz., Sibeveyh, a.g.e., C. I, s. 42.

⁵²⁵ el-Müberred, a.g.e., C IV, s. 50.

⁵²⁶ İbnü's-Serrâc, a.g.e., C. I, s. 76.

⁵²⁷ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed ibn Keysân, "el-Muveffekî fi'n-Nahvi", (thk., Abdülhüseyn el-Fetelî, Hâşim Tâhâ Şelâş, Bağdat, *Mecelletu 'l-mevrid*, C. IV, S. II, 1975, s. 109.

⁵²⁸ el-Ferrâ, *el-Me'ânî*, C. I, s. 21, 58.; Sa'leb, *Mecâlis*, s. 191.

⁵²⁹ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü 'l-Kur'ân*, (thk., Züheyr Zâhid Ğâzi), C. I, 2. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1985, s. 216.

⁵³⁰ İbn Yaîş, a.g.e., C. VIII, s. 128.

قَبْلَ مَا الْيَوْمَ بَيَّضَتْ بَعْضَ عَيْونِ النَّاسِ فِيهَا تَغَيُّظٌ وَإِبَاءٌ

(Evet) bizim şan ve şerefimiz bugünden önceki günlerde de bize (yan bakanları) kör etmişti.⁵³¹

Hâris b. Hillize'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının açıklamasında el-Enbârî'nin, 'ما' harfini **sıla**, 'اليوم' sözcüğünü ise 'قبل' kelimesiyle *muhtefid* (mecrûr) olarak değerlendirdiğini görüyoruz. Ona göre, devamında gelen 'بَيَّضَتْ' (mecrûr) olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Ona göre, devamında gelen 'بَيَّضَتْ عَيْونَ النَّاسِ' cümlesindeki 'با' harfi **ziyâde** (zâid) olup, cümlenin aslı 'بَيَّضَتْ عَيْونَ النَّاسِ' (İnsanları kör etmişti) şeklinde takdir edilmelidir.⁵³²

قَعَدْتُ لَهُ وَصُحْبَتِي بَيْنَ ضَارِحٍ وَبَيْنَ الْعَذِيبِ بَعْدَ مَا مُتَأَمَّلِ

Dâric ve Uzeyb mevkileri arasında arkadaşlarımla oturup bu bulutun yağmur yağdırmasını bekledik; bilsen, ne kadar bekledik.⁵³³

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, ilgili beytin son kısmının bir de 'بَعْدَ مَا مُتَأَمَّلِ' şeklinde rivayetinin olduğunu da belirtmektedir. Böylece 'ما' önündeki 'بَعْدَ' fiiliyle merfû olur. Aynı şekilde 'مُتَأَمَّلِ' sözcüğü de 'بَعْدَ' ile merfû okunabilir ve bu durumda, aralarındaki 'ما' **haşv** olarak kabul edilecektir.⁵³⁴

وَ إِنَّ غَدًا وَ إِنَّ الْيَوْمَ رَهْنٌ وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لَا تَعْلَمِينَا

Muhakkak bil ki ey sevgilim, yarın, bugün ve öbür gün, senin bilmediğin hadiselere sahne olacaklardır.⁵³⁵

Amr b. Külsûm'un kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde ise el-Enbârî, buradaki 'غَدًا' sözcüğünün 'إِنَّ'nin ismi, ondan sonra gelen 'الْيَوْمَ'

⁵³¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 458.

⁵³² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 460.

⁵³³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 102.

⁵³⁴ Ay.

⁵³⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 386.

kelimesinin ‘عَدًّا’ sözcüğüne ma’tûf (kendi tâbiriyle – *nesak*), ‘رَهْنٌ’ kelimesinin ‘إِنَّ’nin haberi, ikinci ‘إِنَّ’nin ise **lağv** olduğunu söylemektedir.⁵³⁶

Avad el-Kavzî, *haşv* terimini de Sîbeveyh’e nispet edenlerin bulunduğunu belirtmektedir. *Lağv* ve *ziyâde* terimlerinin Basralılar’a nispeti su götürmez bir gerçektir. Bunu klasik kitapların metinlerinde açıkça görmemiz mümkün. Ancak, bazı kaynaklarda *haşv* teriminin de Sîbeveyh’e ait olduğu zikredilmiştir.⁵³⁷ Basra ekolünün meşhur dil bilgini Sîbeveyh’in, *Kitâb*’ında *haşv* terimine yer verdiği doğrudur. Ancak o terimle *zâid* harfleri değil, bildiğimiz *sıla* cümlesini veya harf ile ma’mulu arasında kalan cümleyi kastetmiştir. Kendisi bu konuda: “Bilindiği üzere ‘الذي’ daima *mârife* olur. Onun gibi ‘ما’ ve ‘من’ harfleri ‘الذي’ anlamında kullanıldıklarında onlardan sonra gelen *haşv* da (ki o *sıla*’dır) *mârife* olur” demektedir.⁵³⁸ Burada *haşv* ile *sıla* cümlesini kastettiği açıktır.

el-Enbârî’ye gelince, kendisi şerhinde daha çok *sıla* terimine yer vermekle beraber, yukarıda verdiğimiz örneklerden de görüleceği üzere Basralılar’a ait olan *lağv* ve *ziyâde* (*zâid*) terimlerini de kullanmıştır. Bu konuda verdiğimiz birinci örnek oldukça dikkat çekicidir. Zira aynı açıklamada el-Enbârî hem *sıla* hem de *ziyâde* terimine yer vermiştir.

İlgili terimler sözlük anlamları açısından birbirlerine benzemektedir. Bu yüzden İbn Hişâm, *zâid*, *sıla*, *lağv* ve *muekkid* gibi terimleri bir ayırım yapmadan genel olarak *mutekaddimûn* olarak kabul edilen nahivcilere nispet etmiştir. Diğer yandan İbn Hişâm, ‘*bâtil* (boş) söz, *fazlalık*’ gibi anlamları ifade ettiğinden özellikle *lağv* teriminin Kur’ân-ı Kerîm’deki kelimeler için kullanılmasının doğru olmayacağını söylemiştir.⁵³⁹ el-Ferrâ da aynı şekilde, edep ve takvadan ötürü Kur’ân-ı Kerîm’deki sözcükler için eserinde *ziyâde* teriminin yerine *sıla* terimini tercih etmiştir. Hal böyle iken, son derece dindar ve takva sahibi biri olan el-Enbârî’nin de şerhte ve diğer kitaplarında en fazla *sıla* terimine yer vermesinin altında, kanaatimce ekol ideolojisi değil, dinî ideoloji yatmaktadır.

⁵³⁶ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 387.

⁵³⁷ Avad Hamed el-Kavzî, *el-Mustalahu’n-Nahvi – Neş’etuhû ve Tetavvuruhu*, 1. b., Riyad, İmâdetü’ş-şu’ûni’l-mektebât, 1980, s. 179.

⁵³⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. I, s. 107.

⁵³⁹ el-Kavzî, a.g.e., s. 189.

2.8. Vâkî ve Ğayri Vâkî Fiil (الفعل الواقع و غير الواقع) ile Mute'addî ve Lâzım Fiil (الفعل المتعدي و الفعل اللازم)

İçerdikleri anlam itibarıyla mefulün bih'e gereksinim duymayan, sadece fail ile yetinen fiillere *lâzım*; fiildeki etkinin sadece fâil ile sınırlı kalmayarak cümledeki bir veya daha fazla mefulün bih'e tesir ettiği fiil türlerine ise *mute'addî* fiil denir. Kûfelilerdeki karşılıkları *vâkî fiil* ve *ğayr-i vâkî fiil*dir.

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ يَفِرُّهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشَّنْمَ يُشْتَمَ

(Herkes) iyilik yaparak ırz ve namusunu koruyan kimseler şeref ve haysiyetlerini tamamlamış olurlar, ve halkın kendilerini zemmetmelerinden çekinmeyenler* de kınanırlar.⁵⁴⁰

Züheyr'in kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'يَفِرُّهُ' fiilinin aslının 'يوفره' olduğunu, vâv harfinin ise *kesre* ve *yâ* harfi arasında bulunduğundan hafzedildiğini belirtmektedir. Devamında, el-Kisâ'î'den naklen: "Burada vâv harfi **vâkî** bir fiili **ğayrî vâkî** fiilinden ayırt edebilmek için hafzedilmiştir" demektedir.⁵⁴¹

يُنَجِّمُهَا قَوْمٌ لِقَوْمٍ غَرَامَةً وَلَمْ يُهَرِّقُوا بَيْنَهُمْ مِلْءَ مِخْجَمٍ

Bu develeri; bir kan alıcının aleti kadar bile kan akıtmamış olanlar – güya boyunlarının borcuymuş gibi – veriyorlar.⁵⁴²

Yine, Züheyr'e ait olan kasidenin bu beytindeki 'مِلْءَ' kelimesinin gramer analizini yaparken el-Enbârî, ondan önceki fiilin üzerine **vâkî** olmasından ötürü buradaki 'مِلْءَ' kelimesinin mansûb olduğunu söylemektedir.⁵⁴³

* Burada Yaltkaya'nın ikinci şatra verdiği tercüme zannımca şiirin maksadını tam olarak yansıtmamaktadır. "Küfürden çekinmeyenler, küfredilirler" şeklinde yapılan tercüme şiirin aslına daha yakın olacağı kanaatindeyim.

⁵⁴⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 287.

⁵⁴¹ Ay.

⁵⁴² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 265.

⁵⁴³ Ay.

حَتَّى إِذَا أَفْتَتَ يَدًا فِي كَافِرٍ وَ أَجَنَّ عَوْرَاتِ التُّغُورِ ظَلَامُهَا

Güneş, elini geceye vermeğe başlayınca ve gece karanlığı sınırların korkulu yerlerini gizleyince...⁵⁴⁴

Lebîd b. Rebîa'nın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının başındaki fiili ele alırken el-Enbârî fiilin birkaç babını, anlamını ve kullanımını gösterdikten sonra "Belki de burada fiilin *elif* harfini ve *cer* harfini (على) hafzedip onu **mute'addî** yapmışlardır" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁵⁴⁵

Her ne kadar *ğayr-i vâkî* terimi Sîbeveyh'in *Kitâb*'ında mevcut olsa da,⁵⁴⁶ bu terimler Kûfeli dilciler tarafından daha çok kullanılmış ve *Lisânü'l-Arab*'ta da geçtiği üzere genel olarak kendilerine nispet edilmiştir.⁵⁴⁷ el-Ferrâ'nın *Me'âni*'sinde,⁵⁴⁸ Sa'leb'in *Mecâlis*'inde⁵⁴⁹ ve İbnü's-Sikkât'te⁵⁵⁰ bu terimlere bir çok yerde rastlamak mümkündür. Yukarıdaki birinci örnekte görüldüğü üzere el-Enbârî bu terimi el-Kisâf'den naklen kullanmıştır.

Şüphe yok ki 'وقع' fiilinin delâleti daha güçlü ve dildeki tedavülü fiilinkinden daha fazladır. İşte bu yüzden semantik ağırlığını göz önünde bulundurarak bazı nahivciler *vâkî* terimini ele alırken bir terminoloji ayırımından veya nispetinden bahsetmemişlerdir.⁵⁵¹ Zira Arapça dilbilgisel tahlil yapan her bir nahivcinin bu terimi kullanması kaçınılmazdır. Kesin olan *mute'addî* teriminin Basralılar'a ait olmasıdır. Yukarıdaki son örnekte görülebileceği gibi el-Enbârî de, diğer bazı Kûfeliler gibi, bu terimi almış ve şerhte kullanmıştır.

2.9. Mahal (المحل) ile Zarf (الظرف)

Zarflar; Fiilin işlendiği yeri ve zamanı belirten ve düzenli olarak (في) içinde, ...*de*, ...*da* manasını içeren ibarelerdir. Kûfelilerdeki karşılıkları *mahal* ve *vakittir*.

⁵⁴⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 581.

⁵⁴⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 582.

⁵⁴⁶ el-Kuveyzî, a.g.e., s. 180.

⁵⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VIII, 'وقع' mad.

⁵⁴⁸ el-Ferrâ, a.g.e., s. 16, 17, 21, 40, 121, 168.

⁵⁴⁹ Sa'leb, a.g.e., 588.

⁵⁵⁰ İbnü's-Sikkât, a.g.e., s. 215, 217.

⁵⁵¹ İbn Akîl, *el-Musâ'id alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, C. I, s. 427.

ضَلِيلٌ إِذَا اسْتَدْبَرْتَهُ سَدَّ فَرْجَهُ بِضَافٍ فُوقَ الْأَرْضِ لَيْسَ بِأَعْرَلٍ

(Atımın) her tarafının teşekkülü tam ve kuvvetlidir. Arkasına geçecek olursan iki ard ayaklarının arasını; yerden biraz yukarıya kadar uzanan düzgün ve gür kuyruğu ile örter.⁵⁵²

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmını şerh ederken el-Enbârî, buradaki 'فُوقَ الْأَرْضِ' terkininin **mahal** üzere mansûb olduğunu söylemektedir.⁵⁵³

أَحْمَى الدَّرْعِ لَهُمْ فَسَرَّ بِلَهُمْ بِهَا وَالنَّارَ كَحَلُّهُمْ بِهَا تَكْحِيلًا

Zırhlarını onlara dar edip, bedenlerini basan ateş gözlerini göremez kılmuştır...

İmruülkays'ın kasidesinin mukaddimesinde yer alan ve Kinde kabilesi şairlerinden birine ait olan bu beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'النار' kelimesinin 'كحل' fiiliyle mansûb olduğunu söyledikten sonra "Vâv harfi* ise fiilin **zarfıdır**" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁵⁵⁴

Bazı Kûfeliler *zarf* ve zaman zaman *cer harfi* karşılığında *sıfat** terimini de tercih ediyorlardı. el-Enbârî *sıfat* terimini el-Kisâ'î'ye nispet ederek, *Îdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* adlı eserinde: "Mahal, Kisâ'î'nin *sıfat*, el-Halîl ve genel olarak Basralılar'ın *zarf* dedikleri şeydir" demektedir.⁵⁵⁵

el-Ferrâ'nın, *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde *zarflar* ve özellikle *cer harfleri* için *mahal* teriminin yanı sıra *sıfat* terimini de kullandığı görülmektedir.⁵⁵⁶ "واتقوا يوما لا تجزي" (Ve bir günden sakının ki, o günde kimse başkası namına bir şey ödeyemez)⁵⁵⁷ ayetinin açıklamasında: "Burada *sıfat* gizlidir. Açık okunduğunda ise ' لا

⁵⁵² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 90.

⁵⁵³ Ay.

* el-Enbârî'i burada vâv'ı, vâvu'l-ma'iyeye olarak görmektedir. Birçok nahivci 'vâvu'l-ma'iyeye'nin aslının 'مع' zarfı olduğunu söyler.

⁵⁵⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 12.

* Burada cümle içerisinde 'niteleyen' görevi taşıyan ve Kûfelilerce *na't* (sıfat) diye isimlendirilen gramer terimi kastedilmemektedir.

⁵⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşar el-Enbârî, *Îdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (thk. Muhyuddîn Abdurrahman Ramadân), C. II, Metbûât Mecme'i'l-luğati'l-arabiyye, Dimâşk, 1971, s. 665.

⁵⁵⁶ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 2, 28, 31, 119, 322, 345, 362, 377 vd.

⁵⁵⁷ Bakara 2/123.

تجزى فيه نفس عن نفس شيئاً” şeklinde olur” demiştir.⁵⁵⁸ Sıfat ile kastettiği ‘فيه’ ter kibini oluşturan câr ve mecrûdur.

İbnü’s-Serrâc bu konuda: “Bil ki, Basralılar’ın *zarf* dedikleri şeylere Kisâ’i *sıfat*, el-Ferrâ ise *mahal* der” şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra verdiği bazı örneklerle Kûfeliler’i zarflarla isimleri karıştırmakla itham eder.⁵⁵⁹ Diğer yandan en-Nehhâs: “Kisâ’i *hurûfu’l-hafdı* (cer harfleri) *sıfat*, el-Ferrâ ise *mahal* diye isimlendirir”,⁵⁶⁰ ez-Zeccâcî ise: “el-Kisâ’i cer harflerinin ve zarfların tamamına *sıfat* der”⁵⁶¹ diye aktarmaktadırlar.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Kûfeliler’de *zarflar* ve *cer harfleri* konusunda bir kavram karmaşası vardı. Ancak *sıfatı* daha çok *cer harfleri* karşılığında, *mahal* terimini ise daha çok *zarf* karşılığında kullanmışlardır.⁵⁶² Diğer yandan Kûfeli Sa’leb’in, genel olarak mekân zarfları için *sıfat*, zaman zarfları için ise *vakit-evkât* terimlerini kullandığı görülmektedir.⁵⁶³

Bu terimle birlikte (*mahal, sıfat*) Kûfeliler’in, felsefenin etkisinden uzak oldukları anlaşılmaktadır. Zira Arap dilinde ilgili mâna için *zarf* diye kullanılan bir kelime yoktur. Zarf, sözlük mânası itibarıyla ‘وعاء’ (kap, poşet) anlamına gelip ilgili lafızların (zarfların) mevcudâtın birer kabı olarak düşünülmesi felsefenin etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle Mehdî el-Mahzûmî, dilin gerçekliğine ve mantığına daha yakın olduğu düşüncesiyle Kûfeliler’in isimlendirmesini Basralılar’ınkine tercih etmiştir.⁵⁶⁴

el-Enbârî’nin yukarıdaki örnekte *zarf* terimini kullandığı yere bakılırsa zarfla *mef’ûl-u fihî* kastettiği görülür. *İdâhu’l-Vakf ve’l-İbtidâ* adlı eserinde “*Mahal*, Basralılar’ın *zarf* dedikleri şeydir” şeklinde kullanmış olduğu cümle ise oldukça dikkat çekicidir. “el-Enbârî’nin yaşadığı zamanlarda Basra ve Küfe ekolü gramer terminolojileri kesin çizgilerle ayrılmış değildi” şeklindeki bir tespite cevap niteliğindedir. O zamanlar terminolojilerin kesin çizgilerle ayrılmış olmadığı doğrudur, ancak şüphe yok ki el-Enbârî

⁵⁵⁸ el-Ferrâ, ay., s. 31, 32.

⁵⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Suheyl ibnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahvi*, (thk., Abdülhüseyn el-Fetlî), C. I, 3. b., Müessesü’r-risâle, Beyrut, 1996, s. 204.

⁵⁶⁰ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, (thk. Şeyh Hâlid el-Ali), C. I, 2. b., Dârü’l-mârifet, Beyrut, 2008, s. 12.

⁵⁶¹ Ebü’l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Kitâbü’l-Lâmât*, (thk., Mâzin el-Mübârek), 2. b., Dârü’l-fikr, Dimaşk, 1985, s. 65.

⁵⁶² el-Mahzûmî, a.g.e., s. 309-310.

⁵⁶³ Sa’leb, a.g.e., C. I, s. 266; C. II, s. 523.

⁵⁶⁴ el-Mahzûmî, a.g.e., s. 310.

ve onun muasırı olan âlimler herhalde iki ayrı terminolojinin farkındaydı ve sadece bu konuda zannedildiği kadar mutaassıp değillerdi.

2.10. Kat' (القطع) ile Hâl (الحال)

Hâl; Fiil meydana gelirken fâil veya mefulün veya ikisinin birlikte durumunu belirten müştak veya müştaka te'vil edilen nekire kelime veya cümledir. Kûfelilerdeki karşılığı *kat*'dir.

فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقَتْ وَمُرْضِعٍ
فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحَوِّلٍ

*Ben, senin gibi nice kız, gebe ve emzikli kadınlara geceleri gitmiş ve onları (güzelliğimle) bir yaşına basmış, nazar boncuklu, emzikteki çocuklarından alıkoymuşumdur.*⁵⁶⁵

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbarî buradaki 'حُبْلَى' kelimesinin 'مثل' kelimesine **kat**' olarak mansûb gelmesinin câiz olduğunu belirtmektedir. Zira onun lafzı ('مثل' kelimesini kastederek) *mâriife* bir lafızdır.⁵⁶⁶

تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَبِيظُ بِنَا مَعًا
عَقَرْتَ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَاَنْزَلِ

*Mahfe, ikimizle beraber bir yana eğilmişti (pek haklı olarak bana): "devemi yaraladın.. İmriülkays! İn..." diyordu.*⁵⁶⁷

Yine, İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbarî, buradaki 'مَعًا' sözcüğünün **hâl** üzere mansûb olduğunu belirttiikten sonra: "Bu *hâl*in âmili de cümle içerisindeki 'مَالَ' fiilidir" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 39.

⁵⁶⁶ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 39-40.

⁵⁶⁷ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 37.

⁵⁶⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 38.

وَبَرَكَ هُجُودٍ قَدْ أَثَارَتْ مَخَافَتِي نَوَادِيهِ أَمْشِي بِعَضْبٍ مَجْرَدٍ

Uyumakta olan develerin üzerlerine elimde yalın kılıç gidişim

*Onların önlerinde bulunan nicelerini korkuyla yerlerinden kaldırmıştır.*⁵⁶⁹

Tarafe'nin mu'allakasından olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'أَمْشِي' fiilinin **hal** olarak geldiğini, cümlede takdir edilen mâna ise; 'Üzerlerine kılıçla gider halde iken' şeklinde olduğunu söylemektedir.⁵⁷⁰

İbnü's-Serrâc *kat*' terimiyle alâkalı: "el-Kisâî, 'رَأَيْتَ زَيْدًا ظَرِيفًا' şeklinde bir cümle kurup *zarif* kelimesini *kat*' olarak mansûb okurdu. *Kat*'ın aslı da, bir kelimeye *na't* (sıfat) olmasıdır. Ancak ondan önceki kelime *mârif*e, kendisi de *nekra* olunca, *mârif*eden ayrılmış (kopmuş) ve bu yüzden de *kat*' olarak adını almıştır" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁵⁷¹

Kat' Kûfeliler'e ait bir terimdir ve genel olarak Basralılar'daki karşılığı *hâldir*. Bu terim üzerinde nahivciler arasında çeşitli tartışmalar yapılmış ancak bu tartışmalardan uzlaşmış bir görüş çıkmamıştır. Kesin olan şu ki, *hâl* ile *kat*' ayrı şeylerdir. Bunu el-Ferrâ'nın kitabında, yaptığı tahlilden açıkça görme imkânımız vardır.⁵⁷² el-Ferrâ, "وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ" (*Gökler de O'nun sağ elinde/kudretinde dürülmüş haldedir*)⁵⁷³ anlamındaki âyet-i kerimenin tefsirinde: "Burada '*matviyyât*' kelimesi *merfû* okunursa '*semâvât*' kelimesi onunla *merfû* olur. Kelimeyi *mansûb* olarak (مَطْوِيَّاتٍ) şeklinde okuyan kimse, '*semâvât*' kelimesini '*bi-yemînihî*'deki '*ba*' cer harfiyle *merfû*, '*metviyyât*' kelimesini ise, ya *hâl* ya da *kat*' üzere *mansûb* olarak okumuş olur. Ancak, onu *hâl* üzere *mansûb* olarak okuması daha evlâdır" şeklinde açıklama yapmaktadır.⁵⁷⁴ Bu sözlerden anlaşılıyor ki el-Ferrâ'nın, *kat*' ile kastettiği *hâl* değildir. Onun, kitabında yaptığı başka bir değerlendirme de dikkat çekicidir. Kendisi *hâlin merfû* (ref ale'l-ibtidâ) ve *mansûb* oluşundan bahsederken, 'رَأَيْتُ الْقَوْمَ قَائِمًا وَ قَائِدًا - قَائِمٌ وَ قَائِدٌ' cümlesinde, *hâlin mansûb* ya da *merfû* okunmasının câiz olduğunu söylemektedir. Zira burada *mansûb* olarak getirilmesi niyet edilen *kat*'dır, *kat*' durumunda ise *isti'nâf* yapmak (yeniden, baştan başlamak) *hasen*

⁵⁶⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 217.

⁵⁷⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 218.

⁵⁷¹ İbnü's-Serrâc, a.g.e., s. 215-216.

⁵⁷² İbrâhim Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, 3. b., Bingazi, ed-Dâru'l-cemâhîriyye, 1990, s. 196.

⁵⁷³ Zümer, 39/67

⁵⁷⁴ el-Ferrâ, *el-Me'ânî*, C. III, s. 381.

(iyi, hoş bir şey) olarak kabul edilir.⁵⁷⁵ Burada sanki *kat*'dan kasıt kelimenin bir önceki kelimededen (i'rabı ne olursa olsun) îrâb yönünden kopması (ayrılması)dır. Bu yüzdendir ki, *kat*'ın her zaman *hâl* ile tefsir edilmesi doğru değildir.

Ebû Bekr el-Enbârî'ye gelince, kendisi *kat*' terimini genelde *müfred hâl*, *hâl* terimini ise daha çok *cümle hâl* için tercih etmiştir.⁵⁷⁶ Bundan hareketle şerhte yaptığımız araştırma sonucunda bu terimle alâkalı şu iki genel sonuca vardık:

1. Genelde Kûfeliler, özelde ise Ebû Bekr el-Enbârî, hareke yönünden *sahibine* uymadığı için *müfred hali*, *kat*' olarak isimlendirmişlerdir. Zira onda asıl olan sıfat olmasıdır; sıfat da mevsûfa hareke yönünden uymalıdır. Bu nedenle *müfred hâlde*, *kat*' zâhiren (açık) bulunurken, cümle *hâlde* bu durum *mahhalen* olarak karşımıza çıkmaktadır. Kûfeliler'in müfred *hâli kat*' olarak adlandırması bundan kaynaklanıyor olabilir.
2. *Hâl*in sahibi *mârife muzmera* (gizli zamir)* olunca Ebû Bekr el-Enbârî, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, genel olarak *kat*' değil, *hal* terimini kullanmaktadır.

فَقُمْتُ بِهَا أَمْشِي تَجْرُ وِرَاءَنَا عَلَى إِثْرِنَا أَدْيَالَ مِرْطٍ مَرَحَلٍ

*Onu, alıp dışarı çıkardım. O da (kumlar üzerinde ayaklarımızın izleri belli olmasın diye) arkasına aldığı tiiftikten yapılmış, üzeri nakışlı harmanisinin eteklerini sürüyordu.*⁵⁷⁷

el-Enbârî'ye göre burada 'أمشي' fiili *mahallen mansûb* olup, 'قمتُ' fiilindeki 'تُ' zamirinin **hâli** olarak îrâb edilecektir. Cümledeki takdir edilen mâna ise 'فَقُمْتُ بِهَا مَاشِيَا' şeklindedir.

⁵⁷⁵ el-Ferrâ, *el-Me'ânî*, C. I, s. 193.

⁵⁷⁶ Bkz, s. 12, 218, 305, 358, 397.

* Bununla fiile bitişen gizli veya açık zamiri kastetmektedir. Bkz, *Şerh*, s. 54, 99.

⁵⁷⁷ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 53.

2.11. Cahd (الجد) ile Nefiy (النفى)

Cahd sözlükte, bir şeyin hakikatini bildikten sonra, onu inkâr etmek anlamına gelir. Yani *cahd* ikrârın zıddıdır ve nefiy (olumsuzluk) anlamına da gelebilir.⁵⁷⁸ Eğer konuşan kişi doğruyu, hakikati söyleyip de cümlesi olumsuz bir mânaya delâlet ediyorsa, onun kelamı *cahd* değil *nefiy* olarak kabul edilir. Dolayısıyla her *cahd*, *nefiy*dir, ama her *nefiy*, *cahd* değildir.⁵⁷⁹ Denebilir ki *cahd* ile *nefiy* yakın anlamlı kelimelerdir ancak *nefiy*in anlamı daha geniş ve daha geneldir. İbn Hişâm, “لم يكن الله ليغفرلهم” (*Allah onları, bağışlayacak da değildir*)⁵⁸⁰ ayet-i kerîmesindeki *lâmı* ele alırken, bu *lâmın* *cahd* (yani nefiy) ile birlikte kullanıldığından, birçok âlim tarafından *lamu'l-cuhûd* olarak isimlendirildiğini, ancak *lamu'n-nefiy* olarak isimlendirilesinin daha doğru olacağını belirtmektedir. Zira *cahdın* sözlük anlamı doğru bildiğin bir şeyi inkâr etmektir, mutlak inkâr değildir.⁵⁸¹

فَقَالَتْ: يَمِينُ اللَّهِ مَا لَكَ حِيلَةٌ وَمَا إِنْ أَرَى عَنْكَ الْغَوَايَةَ تَنْجَلِي

(Beni görünce); “Vallahi” dedi “senin elinden kurtuluş yok, senin azgınlığın geçecek azgınlıklardan değil..”⁵⁸²

İmruülkays’ın kasidesinden olan yukarıdaki beyitte yer alan ‘حيلة’ kelimesi el-Enbarî’ye göre *lâm* ile merfû olması durumunda,* ما **cahd** olarak kabul edilmelidir. Onun gibi ‘الغواية’ kelimesi ‘أرى’ fiiliyle mansûb olup, oradaki ‘ما’ ve ‘إن’ harflerinin her ikisi de **cahd**dir ve îrâbta mahalleleri yoktur.⁵⁸³

وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجَمَّلِ

(Ben ağlıyorken) arkadaşlarım, altlarındaki develerini durdurarak orada bana:,
“kendini hüzüün ve kedere bu kadar kaptırma, biraz toplan...” diyorlar idi.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvînî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1979, s. 426.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. III, 'جد' mad., C. XV, 'نفى' mad.

⁵⁷⁹ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. III, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmmе li'l-kitâb, 1974, s. 261.

⁵⁸⁰ en-Nisâ, 4/137.

⁵⁸¹ İbn Hişâm, a.g.e., s. 278-279.

⁵⁸² *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 52.

* deki *lâmı* işaret ederek merfû olan haber mukaddemi ve mübteda-i mu'ahhara'yı kasteder.

⁵⁸³ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 53.

⁵⁸⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 23.

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin îrâbı ile alâkalı bir çok görüş ortaya atılmıştır. el-Enbârî beytin ikinci kısmı hakkında Kûfeliler'e ait görüşünü zikrettikten sonra, Basralılar'ınkine geçerek: “Basralılar'a göre buradaki 'أسى' kelimesi *hâl* yerine kullanıldığı için *mansûb* olarak gelmiştir. Cümlenin takdir edilen mânası 'لا تهلک أسیا، أي حزینا' şeklindedir. Son olarak da, 'تجمل' fiili *emir* üzere, 'تهلك' fiili ise **nefiy** üzere *meccûmdur*” demektedir.⁵⁸⁵

Cahd teriminin de ilk kullanımına yine Basralılar'da rastlamak mümkündür. Halîl b. Ahmed bu terimi birçok yerde kullanmıştır. Örneğin, 'أما' edatı için kendisi “*Cahd istifhâmıdır*” der.⁵⁸⁶ Yine, *el-Ayn* adlı kitabının başka bir yerinde 'لم الخفيفة' için “*Cahd harflerindedir*” demektedir.⁵⁸⁷ Bu terim daha sonra Kûfeliler'de daha fazla kullanım alanı bulmuş ve genel olarak onlara nispet edilmiştir. el-Ferrâ'nın, *Me'ânî*'sinde el-Kisâî'den naklen verdiği bilgilerden⁵⁸⁸ bu terimi hem Kisâî'nin hem de kendisinin bir çok yerde kullandığını görüyoruz.⁵⁸⁹ Sa'leb de *Mecâlis*'inde: “لو داکي لولا، *temennî* için، لا ise *cahd* içindir” demektedir. el-Ferrâ'nın *Me'ânî*'sinde *nefiy* terimine (bu terimin sahip olduğu genel anlam dolayısıyla) daha çok fiil olarak rastlanırken, Sa'leb'in *Mecâlis*'inde bu terime hiç yer verilmemiştir. Her şeye rağmen bu iki terim, *mutekaddimûn* ve *muteahhirûn* olarak isimlendirdiğimiz birçok âlimin nezdinde kabul görmüş ve tarih boyunca kullanılmıştır.⁵⁹⁰ Hatta bazı dil, gramer ve tefsir âlimleri, bu iki terimi, taşıdıkları yakın sözlük anlamları dolayısıyla, kitaplarında yan yana bile kullanmışlardır. İmam Taberî, “عَیْرُ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” âyet-i kerîmesinin⁵⁹¹ tefsirinde: “Burada لا، *nefiy* ve *cahd*dir” der.⁵⁹²

⁵⁸⁵ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 24.

⁵⁸⁶ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, (thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî), C. VIII, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ts., s. 435.

⁵⁸⁷ el-Ferâhîdî, a.g.e., C. VIII, s. 321.

⁵⁸⁸ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 164.

⁵⁸⁹ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 8, 52, 160, 166, 167, 175; C. II, s. 199, 255, 265, 406; C. III, s. 137, 147, 207, 281, 344.

⁵⁹⁰ *Nefiy* için, bkz: Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. IV, s., 220, 221, 225.; İbnü's-Serrâc, *el-Usûlu fi'n-Nahvi*, C. I, s. 379.; Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *el-Lübâb fi 'İleli'l-Binâ'i ve'l-I'râb*, (thk., Abdülillâh en-Nebhân), C. I, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-Fikr, 1995, s. 469.; *Cahd* için, bkz., Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî, *Me'ânî'l-Hurûf*, (thk. İrfân b. Selîm el-Aşşâ Hassûne), 1. b., Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 2005, s. 168; Ebû Muhammed Cemâleddin İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib 'an Kütübi'l-E'ârib*, (thk., Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah), 6. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1985, s. 278.; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hehâmi*, s. 285.

⁵⁹¹ el-Fatiha, 1/7.

⁵⁹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, (thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), C. I, 1. b., Mısır, Dâru hicr, 2001, s. 184.

İncelediğimiz şerhte *cahd* terimine birkaç yerde rastlanırken, *nefiy* terimi eserin yalnızca bir yerinde kullanılmıştır. İlginçtir, o yer, el-Enbârî'nin yukarıdaki örnekte vârid olduğu üzere, Basralılar'ın bir konu hakkındaki görüşlerinden bahsettiği yerdir. Diğer örneklerde olduğu gibi burada da el-Enbârî'nin iki farklı terminoloji konusundaki farkındalığı ön plana çıkmaktadır.

2.12. Lâ et-Tebri'e (التبرية) ile Lâ en-Nâfiye li'l-Cins (لا النافية للجنس)

Lâ en-Nâfiye li'l-Cins; Cins ile ilgili hükmü olumsuz kılan “lâ”dır. İsim cümlesinin başına gelip mübtedâyı, kendi ismi olarak naspeder. Kûfelilerdeki karşılığı *tebri*'edir.

سُمِّتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ عَامًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ

*Hayatın meşakkatlarından usandım. Seksen yıl yaşayan -babam olmaya..-
elbette bıkar usanır ya...⁵⁹³*

Züheyr'e ait yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki ‘أب’ kelimesinin **tebri**'e üzere *mansûb* olup, ‘لَكَ’ teribinin ise **tebri**'e'nin haberi olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁴

Tebri'e terimi genel olarak Kûfeliler'e nispet edilmiştir.⁵⁹⁵ Bu terim, el-Halîl, Sîbevyh, el-Ahfeş, el-Müberred ve İbnü's-Serrâc gibi Basra dil ekolünün ilk âlimlerince kullanılmış değildi. Bunlar bu konuda sadece ‘لا النافية’ demekle yetindiler. Bugün herkesçe bilinen ‘لا النافية للجنس’ terimi ise, daha sonraki dönemlerin ürünüdür. Bu terime, bu şekliyle, ez-Zeccâcî ve es-Saymerî gibi hicrî 4. asrın âlimlerinde de rastlanmaz.⁵⁹⁶ Öyle görünüyor ki, ‘لا’ edatının tamamen ameli üzerine yoğunlaşan Basralı dilciler, ilk dönemlerde bu edata net bir isim verememişlerdir. Bundan dolayı olacak ki, gramer açısından ve özellikle semantik olarak daha net bir anlama sahip olan *tebri*'e terimi,*

⁵⁹³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 287.

⁵⁹⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 288.

⁵⁹⁵ en-Nehhâs, İ'râbü'l-Kur'ân, C. IV, s. 173.

⁵⁹⁶ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-Nahv*, (thk., Ali Tefvîk el-Hamed), 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1984, s. 237.; Ebü Muhammed Abdullah b. Ali b. İshak es-Saymerî, *et-Tebziratü ve't-Tezkirah*, (thk. Fethî Ahmed Mustafa Aliyuddin), C. I, 1. b., Dimişk, Dârü'l-fikr, 1982, s. 386.

* Bu konuda İbrâhim Yûsuf Şeybe der ki: “Bu edat Sîbeveyh'te geldiği şekilde (النفي بلا) kullanılırsa, genel bir ifade olduğu için, ya ma'rife ya da fiillerin başına getirilen edat olarak algılanabilir... Aynı şekilde (لا النافية للجنس) şeklinde kullanılırsa, buradaki *nefiyden* ‘*nefyu l-cins*’ anlaşılabilir, doğru olan ise ‘*nefyu l-haberi* ‘*ani l-cins*’tir.”

İbnü’ş-Şecerî (ö. 542/1148)⁵⁹⁷, el-Kurtubî (ö. 671/1273)⁵⁹⁸ ve İbn Hişâm (ö. 761/1360)⁵⁹⁹ gibi Kûfeli olmayan âlimler tarafından da kabul görmüştür.

Sîbeveyh, eserinde ‘بابُ النفي بلا’ adı altında bir bölüm açmış ve bu bölümde cinsi nefyeden lâ konusunda: “لا, ondan sonra gelen ismin üzerinde amel eder ve onu tensinsiz olarak naspeder. İlgili harfin mansûbiyeti, ‘إِنْ’nin, ismi üzerinde meydana getirdiği mansûbiyet gibidir” şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁶⁰⁰ İbnü’s-Serrâc aynı konuyu aynı bâb altında işlemiş,⁶⁰¹ el-Müberred ise *cinsi nefyeden lâ’yı* ‘لا التي للنفي’ şeklinde isimlendirmiştir.⁶⁰²

el-Müberred’in: “Şayet ‘لا رجل في الدار’ (*Evde hiç adam yok*) dersek, burada bizzat belli bir adamı kastetmiş olmayız. Yalnızca bu *cinsten* herhangi birini (büyüğü veya küçüğü) evden uzak tutmuş oluyoruz”⁶⁰³ şeklindeki açıklamasında belki de ‘لا النافية للجنس’ teriminin başlangıcı ile ilgili bir işaret vardır.

Kûfeliler *tebri’e* terimini erken dönemden itibaren kullanmaya başladılar. Bu terime, el-Kisâî,⁶⁰⁴ el-Ferrâ⁶⁰⁵ ve Sa’leb gibi âlimlerin eserlerinde rastlamak mümkündür. Sa’leb, *Mecalis* adlı eserinde şöyle bir olay anlatır:

“Ubeydullah b. Uht Ebi’l-Vezîr bana, içinde el-Müberred’in ‘ضربته بلا سيف’ şeklindeki yazısı bulunan bir kâğıt parçası gönderdi. “Bu, caiz midir” diye sordu. Ona dedim ki, Allaha yemin olsun ki, ben (bugüne kadar) böyle bir şey duymadım. Elbette bu bir hatadır. Çünkü *Lâ-i Tebri’e*’nin başına herhangi bir *hâfid* (cer harfi) ya da başka bir şey getirilmez. Zira *tebri’e* edattır, bir edatın başına başka bir edat getirilmez.”⁶⁰⁶

el-Ferrâ, bu terimi en fazla kullanan âlimlerin başında gelir. el-Kisâî’de de aynı terime rastlanıldığı halde⁶⁰⁷, el-Kavzî belki de haksız olarak, el-Ferrâ’yı bu terimin

⁵⁹⁷ Dayâuddin Ebü’s-Se’âdât İbnü’ş-Şecerî, *Emâli ‘b-ni ‘ş-Şecerî*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), C. II, 1. b., Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1991, s. 527.

⁵⁹⁸ Ebû Abdillâh b. Ahmed el-Ensârî Şemseddin el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Kurtubî)*, (thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhim Atfîş), C. I, 2. b., Kahire, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1964, s. 329.

⁵⁹⁹ İbn-u Hişâm, a.g.e., s. 313.

⁶⁰⁰ Sîbeveyh, a.g.e., C. II, s. 274.

⁶⁰¹ İbnü’s-Serrâc, a.g.e., C. I, s. 379.

⁶⁰² el-Müberred, a.g.e., C. IV, s. 357.

⁶⁰³ a.y.

⁶⁰⁴ en-Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’ân*, C. I, s. 24.

⁶⁰⁵ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 487; C. II, s. 84; C. III, s. 195. vd.

⁶⁰⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, C. II, s. 540.

⁶⁰⁷ İbnü’s-Serrâc, a.g.e., C. I, s. 381.

müessisi olarak görür.⁶⁰⁸ el-Enbârî'ye gelince, kendisi bu terimi, yukarıdaki örnekte geçtiği şekilde, şerhte yalnızca bir kere kullanmıştır. Diğer eserlerinin tümünde yine *tebri'e* terimine yer vermiş olmasına rağmen, *ez-Zâhir* adlı eserinde 'لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلا بِالله' cümlesindeki 'لا' edatının îrabı hakkında: "Burada 'حول' kelimesi *lâ-i tebri'e* üzere mansûb olup, 'قوة' kelimesi ona *nesak* (matûf)'tır, devamındaki 'ب' harfi ise *tebri'e*'nin haberidir. el-Halîl ve Sîbeveyh *tebri'e*'ye *nefiy* derler" diyerek, el-Halîl ve Sîbeveyh gibi Basralı dilcilerin kullandıkları terimi zikretmeden geçmemiştir.⁶⁰⁹

Basralı ve Kûfeli dilcilerin bu terim üzerindeki görüş ayrılığı, 'لا' edatının ma'mûlünün îrabı hakkında da kendisini göstermiştir. Basralılar, bu edatla *menfi* olan ismi (müfred olması şartıyla) fetha üzere *mebnî* görürken, Kûfeliler onun *mu'rab* ve 'لا' edatıyla *mansûb* olduğunu söylerler.⁶¹⁰ Şârih eserinde bu ayrıntıya değinmemiştir.

2.13. el-Hafd (الخفض) ile el-Cer (الجر)

Cer; Îrâb nevilerinden biri olup isimlere mahsustur ve isimleri diğer kelimelerden ayırır. Îrâb alameti, müfred kelimelerde, cem'-i müenneslerde ve cem'-i mükesserlerde kesre; tesniye ve cem'-i müzekker sâlimlerde "yâ"dır. Kûfelilerdeki karşılığı *hafddır*.

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِدرَ خِدرَ عُنَيْزَةٍ فقالت لك الويلات إنك مُرْجِي

Gene o gündü ki (yaya kaldığım ve Uneyze'den başka devesi boş kalan diğer bir kız da bulunmadığı için) mahfeye, Uneyze'nin mahfesine girmiştım. (Fakat rahat durmadığım için): "Yazıklar olsun sana.. Beni yaya yürümeye mecbur edeceksin.."
*demeye başladı.*⁶¹¹

Îmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'عُنَيْزَةٍ' isminin, ondan önce gelen 'خِدر' kelimesine *mudâfun ileyhi* olarak geldiğinden **mahfûd** (mecrûr) olduğunu belirtmektedir.⁶¹²

⁶⁰⁸ 'Avd Hamed el-Kavzî, *el-Mustalahu'n-Nahvî: Neş'etuhû ve Tetavvuruhû hattâ Evâhiri'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Riyad, 'Îmâdetu şu'ûni'l-mektebât, 1981, s. 172.

⁶⁰⁹ Muhammed b. el-Kâsım Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, (thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin), C. I, 1.b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992, s. 12.

⁶¹⁰ el-Kavzî, a.g.e., s. 173.; Ayrıca bkz. el-Enbârî, el-Însâf, s. 302, (53. Mesele).

⁶¹¹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 36.

⁶¹² *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 36.

Hafd terimi genel olarak Kûfeliler'e nispet edilmiştir. İbn Ebî'r-Rabî' (ö. 688/1289), Zeccâcî'nin* 'el-Cumel' adlı eserine yazdığı şerhte '*Hurûfi'l-hafd*' konusuna girmeden önce: "Bu, Kûfeliler'in ibaresidir, Basralılar buna '*hurûfu'l-cer*' derler."⁶¹³ Süyûtî de *cerr*'in Basralılar'ın, *hafd*'in ise Kûfeliler'in terimi olduğunu belirtmektedir⁶¹⁴

Kûfeli el-Ferrâ, - يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ - *(Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: "O ayda savaş büyük bir günahdır. Allah'ın yolundan alıkoymak, onu inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmak ve halkını oradan çıkarmak, Allah katında daha büyük günahdır. Zulüm ve baskı ise adam öldürmekten daha büyüktür)*⁶¹⁵ anlamındaki âyet-i kerîmedeki "وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" ibaresi için: "Bu ibare 'يسألونك' عن القتال وعن المسجد' takdiriyle *mahfûddur*" demektir.⁶¹⁶ el-Ferrâ, eserinin tamamında bu terimi kullanmış, daha sonra Kûfelî Sa'leb de bu konuda onun yolunu takip etmiştir.⁶¹⁷ el-Ferrâ'nın, *Meâni*'sinde yaptığı nakillerden, el-Kisâfî'nin de bu terimi kullandığı anlaşılmaktadır.⁶¹⁸

Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde "هذا باب الجر" adı altında bir bölüm bulunmakta⁶¹⁹ ve kendisi eserinin tümünde bu terimi kullanmaktadır. Diğer yandan Basralı el-Müberred *el-Muktedab* adlı eserinin tamamında *cer*, *câr* ve *mecrûr* terimlerini kullanırken bir yerinde de: "Bazen bir kelimenin lafzı 'bir' (aynı) olup ya isme ya da fiile delâlet edebilir. 'زيد على الجبل يا فتى!' ve 'زيد على الجبل' örneklerinde olduğu gibi 'علا' kelimesi, fiil ya da 'harf **hâfid**' olarak ele alınabilir" demektir.

el-Müberred bu iki terimi müşterek kullanmıştır. Klasik kitaplara bakıldığında aslında her iki ekolün bazı nahivcileri bu terimleri (*hafd* ve *cer*) bazen müşterek olarak ele aldıkları, bazen de kendi terminolojilerinden uzak olanı tercih ettikleri

* Zeccâcî ne koyu bir Basra mektebi mensubu ne de mutaassıp bir Kûfe ekolü taraftarıydı. Beğenmediği görüşlere karşı çıkar ve doğru bildiğini savunurdu. Kendisi hem Basra hem Kûfe mektebinden yararlanmış, bazan Kûfeliler'in, bazan da Basralılar'ın görüşlerini tercih etmiştir. Bunda her iki ekole mensup hocalardan yararlanmasının rolü vardır. Kendisi bu konuda seçimini *hafd* teriminden yana kullanmıştır.

⁶¹³ İbn Ebî'r-Rabî' Ubeydullâh b. Ahmed, *el-Basît fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*, (thk. Ayyâd b. İd es-Sübeytî), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarb el-islâmî, 1986, s. 837.

⁶¹⁴ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 238.

⁶¹⁵ el-Bekara, 2/217.

⁶¹⁶ el-Ferrâ, *el-Me'ânî*, C. I, s. 141.

⁶¹⁷ Sa'leb, a.g.e., C. I, s. 124.; C. II, s. 467.

⁶¹⁸ el-Ferrâ, *el-Me'ânî*, C. I, s. 58, 107; C. II, s. 173.

⁶¹⁹ Sîbeveyh, a.g.e., C. I, s. 419.

görülmektedir. Zirâ her iki terimin sözlük mânası hemen hemen aynıdır.⁶²⁰ Basralı el-Halîl, eserlerinin bazı bölümlerinde her iki terime birden yer vererek ‘تقيسير وجوه الخفض’, ‘الجر ب عن و أخواتها’, gibi ibareler kullanmaktadır.⁶²¹

Öyle görünüyor ki, nahivciler arasında *hafđ* (الخفض) terimini ilk kullanan el-Halîl b. Ahmed olmuştur. Kûfeliler bu konuda ona uymuş, Basralılar da hem *cer* hem de *hafđ* terimini kullanmada yine onu örnek olarak almışlardır. el-Müberred, ibnü’s-Serrâc⁶²² ve ez-Zeccâc⁶²³ gibi âlimler, eserlerinin farklı yerlerinde bu terimleri müşterek ele alırken, ibn Cinnî aşağıda vereceğimiz örnekte aynı siyakta her iki terimi birlikte kullanmıştır.

“Nahivciler fâilin merfû, mef’ûlun ise mansûb olduğunu söylerler. Aslında durum bunun tam tersi de olabilir. Örneğin, ‘ضرب زيد’ cümlesinde Zeyd, (mânen) mef’ûl olmasına rağmen onu *ref ederiz*. Benzer şekilde, ‘إن زيداً قام’ cümlesinde Zeyd’i, fâil olmasına rağmen *nasb ederiz*, ‘عجبت من قيام زيد’ cümlesinde ise Zeyd fâil olmasına rağmen onu **cer ederiz**. Allah Teâlâ’nın “وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ” (*Nereden (yola) çıkarsan çık...*)⁶²⁴ anlamındaki âyet-i kerimede ‘حيث’ kelimesi **harf-i hafđ**’dan sonra gelmesine rağmen onu merfû olarak okuruz.”⁶²⁵

el-Enbârî şerhin tamamında ‘câr, cer, mecrûr’ yerine, ‘hâfid, hafđ, mehfûd’ terimlerini kullanmıştır.⁶²⁶ el-Enbârî’nin ve diğer bir çok âlimin, kökleri Basralı âlimlere dayanan bu terimi tercih etmesi, kanaatimce bu terimin sahip olduğu sözlük anlamıyla alâkalıdır. Basralı âlimlerin çoğunun *hafđ* terimini kullanmaları da bununla açıklanabilir. Zeccâcî’nin de dediği gibi, biz cer halinde olan bir kelimenin son kısmını teleffuz ederken damağımız aşağı yönde hareket etmektedir. Merfû bir kelimedede ise durum tam tersidir. Bu yönüyle *hafđ-inhifâd* (alçalma) ve *raf-irtifâ*’ (yükselme) anlamlarına gelen bu iki terimin hem sözlük hem de terim anlamları bir uyum içindedir ve dolayısıyla da bu şekilde delâletleri daha güçlüdür. Felsefenin etkisinde kalan Basralılar’dan farklı olarak,

⁶²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. VII, s. 145. ‘خفض’ mad.

⁶²¹ Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kiâbü’l-Cümel fi’n-Nahvi*, (thk., Fahrüddîn Kabâve), 1. b., Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1985, s. 172-173.

⁶²² İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-Nahvi*, C. I, s. 55.

⁶²³ Ebû İshak İbrâhim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, (thk., Abdülcelîl Abduh Şelebî) C. I, 1. b., Beyrut, Âlemü’l-kütüb, 1988, s. 112.

⁶²⁴ el-Bekara, 2/150.

⁶²⁵ Ebü’l-Feth Osmân ibn Cinnî, *el-Hasâ’is*, (thk., Muhammed Ali en-Neccâr), C. I, Beyrut, el-Mektebetü’l-’ilmiyye, ts., s. 184.

⁶²⁶ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 33, 39, 107, 180 vd.

daha somut düşünen Kûfeliler'in yalnızca bu terimi tercih etmelerinde şaşılacak bir durumun olmadığı ortaya çıkmaktadır.

2.14. Red (الرد) ve Merdûd (المردود) ile Tâbî (التابع) ve Metbû (المتبوع)

Tevâbi'; Cümlede bazı ibarelerden sonra gelen, îrâbında ve diğer bazı hususlarda onlara uyan; sıfat, te'kîd, bedel, atfi-nesak, atfi-beyân gibi ibârelerdir. Kûfeliler bunlar için genelde *red* terimini kullanırlar.

أَلَا رَبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ وَلَا سَيِّمًا يَوْمَ بِدَارَةِ جُلُجُلٍ
وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيَّتِي فَيَا عَجَبًا مِنْ كُورِهَا الْمُتَحَمَّلِ

*O sevgililerin ne iyi, ne mesut günlerini gördün sen İmriülkays... Hele Dâretu
Cülcül günü ne gündü!..*

*O gün idi ki genç kızlara altımdaki bineğimi kesmiştim. Onların, yerde kalan
eşyayı üleşerek develerine yükletmeleri ne hoştu...⁶²⁷*

İmruülkays'a ait olan yukarıdaki beyitlerin şerhinde el-Enbârî: “(İkinci beytin başındaki) ‘اليوم’ kelimesinin îrâbı ‘سيما’ dan sonra gelen ‘يَوْمٌ’ kelimesine **red** üzere (على) الرد *raf*’tır. Ancak o, *lafzan* mansûb okunur” demektedir. Görüldüğü üzere el-Enbârî burada *red* ile kastettiği şey atıftır. Akabinde bu görüşünü destekleyecek şu beyti verir:

مَنْ أَيِّ يَوْمِيٍّ مِنَ الْمَوْتِ أَفِرُّ أَيْ يَوْمٍ لَا يُقَدَّرُ أَمْ يَوْمٍ قُدِّرَ

Ölümün hangi (iki) gününden kaçayım? Takdir edildiği günden mi yoksa takdir edilmedi günden mi?

Bu konuda da: “(Beytin ikinci kısmında bulunan) ‘يوم’ kelimelerinin her ikisi, birinci kısmında yer alan ‘يومي’ kelimesine **red** üzere *mahfûddurlar*” demektedir.⁶²⁸ Yukarıdan farklı olarak kelimelerin cümle içerisindeki konumlarına bakılırsa burada el-Enbârî'nin *red* ile kastettiği *atıf* değil, *bedeldir*.

⁶²⁷ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 32, 33.

⁶²⁸ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 34.

أَفَاطِمُ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ وَإِنْ كُنْتِ قَدْ أَرْمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمِلِي

*Ey Fatima!.. Biraz bu nazı bırak.. yok eğer ayrılmaya karar verdinse hiç olmasa iyi muamele eyle (güzellikle ayrıl)..*⁶²⁹

Yine, İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî, el-Ferrâ'dan naklen verdiği bilgilerde, buradaki 'هَذَا' sözcüğünün 'بَعْضَ' kelimesinin *mudâfun ileyhi*, 'التَّدَلُّلِ' sözcüğünün ise ona **tâbî** olduğunu belirtmektedir.⁶³⁰

Kûfeliler'in kullandıkları *red* teriminin Basralılar'daki karşılığı büyük ihtimalle *el-itbâ* (الإتباع) dır. Dolayısıyla bu terim gramer çerçevesi içerisinde özel değil, genel bir anlam içermektedir. Öyle görünüyor ki, nahivde 'التواع' olarak bildiğimiz gramer öğeleri Kûfelilerce *red* terimiyle karşılanmıştır. Zira onlar bu terimi bazen *atıf*, bazen *bedel*, bazen de *na*'t (sıfat) karşılığında kullanmışlardır. Bu terim, el-Kisâî'de⁶³¹ ve el-Ferrâ'da⁶³² rastlanıldığı halde Kûfeliler'de ve genel olarak nahivciler arasında geniş bir kullanım alanı bulamamış ve çoğu zaman da kitaplarında hiç zikredilmemiştir. Bu terimi Kûfeliler'e nispet eden nadir rivayetlerden bir tanesi el-Bağdâdî'ye aittir. Bağdâdî, Kisâî'den naklen verdiği bilgilerde, genelleme yaparak: "Bedel Kûfeliler'de *red* diye tâbir edilir" şeklinde bilgi vermektedir.⁶³³

el-Enbârî şerhte *red* terimini, yukarıda da geçtiği üzere *atıf* ve *bedelin* yanı sıra, *atfî-beyân*,⁶³⁴ ve sıfat⁶³⁵ yerine de kullanmıştır. Aynı durum el-Ferrâ'da ve Sa'leb'te de mevcuttur. Diğer yandan şerhte 'تابع' terimine de yer veren el-Enbârî, bunu bir yerinde *te'kîd*,⁶³⁶ başka bir yerinde ise *bedel*⁶³⁷ için kullanmıştır. Buradan anlaşılıyor ki, özelde el-Enbârî, genelde ise Kûfeliler bu terimi kullanırken onun sözlük anlamını gözetmişlerdir. Bizler, bir cümle içerisinde, bir ismin başka bir isme îrâb yönünden

⁶²⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 42.

⁶³⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 44.

⁶³¹ Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Ahbâru Ebi'l-Kâsım ez-Zeccâcî*, (thk., Abdülhüseyn el-Mübarek), Irak, Dâru'r-reşid, 1980, s. 89.

⁶³² el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C. I, s. 17, 64, 70, 75, 87, 313; C. II, s. 97, 190, 378, 415.

⁶³³ Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, (thk., Abdülazîz Rabbâh, Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), C. I, 2.b., Dimaşk, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1988, s. 248.

⁶³⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 421.

⁶³⁵ a.g.e., s. 154

⁶³⁶ a.g.e., s. 518

⁶³⁷ a.g.e., s. 44.

uyuması halinde onun için genelde ya ‘ona tâbidir’ (تابع) ya da ‘ona döner’ (مردود) şeklinde ifadeler kullanırız. Dolayısıyla buradaki ‘red’ (dönme) ‘tâbi’yyet’ (uyuma) ile aynı ya da yakın anlamlıdır. Her ne kadar İbrâhim Şeybe kendi tezinde bu terimi Kûfe ekolü terminolojisi içerisinde ele almış olsa da,⁶³⁸ zikrettiğimiz sebeplerden dolayı nahivciler tarafından müstakil olarak değerlendirilmemiştir. el-Kavzî de, hicrî üçüncü asrın sonlarına kadarki süreçte nahiv terminolojisini ele alan eserinde bu terime yer vermemiştir.⁶³⁹

2.15. Terceme (الترجمة) ve Tekrîr (التكرير) ile Bedel (البدل)

Bedel; Bir ismin, bir fiilin veya sıfatın yerine, onu açıklamak üzere kullanılan bir başka kelimedir. Kûfelilerdeki karşılığı *tercüme* veyahut *tekrirdir*.

وَأَتَانَا عَنِ الْأَرَاقِمِ أَنْبَاءُ
وَخَطَبُ نُعْنَى بِهِ وَنُسَاءُ
أَنَّ إِخْوَانَنَا الْأَرَاقِمَ يَغْلُو
نَ عَلَيْنَا فِي قَوْلِهِمْ إِحْفَاءُ

Aldığımız haberler içinde bir büyük ve önemli olanı vardır ki bizi müteessir ve mahzun etmektedir.

*Kardeşlerimiz Erâkım (Taglip Oymağına mensup olanlar) bizi, haksız yere suçlu tutuyor ve fikirlerinde ayak diriyorlar.*⁶⁴⁰

Hâris b. Hillize’nin kasidesinden olan yukarıdaki beyitlerin ikincisinin şerhinde el-Enbârî, buradaki ‘أَنَّ’nin konumu (îrabı), ‘الأنباء’ kelimesine **terceme** üzere *ref* olduğunu, takdir edilen cümle ise ‘وَأَتَانَا أَنَّ إِخْوَانَنَا الْأَرَاقِمَ’ şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre ‘الْأَرَاقِمَ’ kelimesi de ‘إِخْوَانَنَا’ kelimesine **terceme** üzere *mansûbtur*.⁶⁴¹

⁶³⁸ İbrâhim Yûsuf Şeybe, *en-Nahvu'l-Kûfî fî Şerhi'l-Kasâ'idi's-Seb'i et-Tivâl el-Câhiliyyât*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Suûdî Arabistan, 1988, s. 140.

⁶³⁹ Avad Hamed el-Kavzî, a.g.e., s. 215-221.

⁶⁴⁰ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 446.

⁶⁴¹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 448.

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخَدْرَ خَدْرَ عُنَيْرَةَ فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِي

Gene o gündü ki (yaya kaldığım için ve Uneyze 'den başka devesi boş kalan diğer bir kız da bulunmadığı için) mahfeye, Uneyze 'nin mahfesine girmiştım. (Fakat, rahat durmadığım için): “Yazıklar olsun sana.. Beni yaya yürümeye mecbur edeceksin..” demeye başladı.⁶⁴²

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin açıklamasında el-Enbârî buradaki 'خَدْرَ عُنَيْرَةَ' teribinin, birinci 'خدر'ın **mütercimi** olduğunu belirtmektedir.⁶⁴³

أَنَا الرَّجُلُ الْجَعْدُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ خَشَّاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمَتَوَقِّدِ

Ben, vücudunun eti çok olmayan bildiğiniz çevik bir kimseyim ve durmadan hareket eden ve daima uyanık bulunan yılan başı gibi her zaman zekâm ile her işin içinden çıkmaya hazırım.⁶⁴⁴

Tarafe'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin şerhinde el-Enbârî, buradaki 'أنا' zamirinin, devamında gelen 'الرجل' kelimesiyle merfû olup, 'الجد' kelimesi de onun na'tı (sıfatı) olarak geldiğini, 'خشاش' kelimesinin de **tekrîr** üzere merfû olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁵

Basralılarca kullanılan bedel teriminin Kûfeliler'deki karşılığı genel olarak *terceme* veya *tekrîr*dir.* Aslında bu iki terimin Kûfelilerce bazen *bedel* bazen ise *atfi-beyân* karşılığında kullanıldığını söylemek yerinde olacaktır. Zira yukarıdaki ikinci ve üçüncü örnekler hem *bedel* hem de *atfi-beyân* olarak îrâb edilebilirler.⁶⁴⁶ İbn Akîl konu ile alâkalı: “Bedel Basralılar'a ait bir terimdir. Kûfeliler'e gelince, İbn Keysân* (ö. 932)

⁶⁴² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 36.

⁶⁴³ a.y.

⁶⁴⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 212.

⁶⁴⁵ a.y.

* Nadiren de olsa bedel teriminin karşılığında Kûfeliler tebyîn ve tefsîr terimlerini de kullanmışlardır. Bkz. el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 52.

⁶⁴⁶ Nahivciler bazı haller dışında *atfi-beyân*ın bedel olarak îrâb edilebileceğini söylemişlerdir. Geniş bilgi için bkz., Bahâeddin ibn Akîl, *el-Musâ'id alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, (thk., Muhammed Kâmil Berekât), C. II, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1982, s. 424-426.

* Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim el-Keysân. el-Hatîb, el-Müberred (ö. 286) (ö. 286) ve Sa'leb'den ders adığını söylemiştir. İbn Mucâhid hakkında “İkisinden de nahvi iyi biliyordu”, Yâkût el-Hamevi de “Kendisi Basra ekolüne daha yakındı” demektedirler. Bkz., es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, C. I, s. 18.

onların, *bedeli*, *tekrîr*, el-Ahfeş ise *terceme* ve *tebyîn* şeklinde isimlendirdiklerini söyler” demektedir.⁶⁴⁷

Terceme terimi el-Ferrâ ve Sa’leb’in eserlerinde de mevcut olup, el-Kavzî, hem bu terimin hem de yukarıda ‘*itbâ*’ın karşılığı olarak ele aldığımız ‘*red*’ teriminin menşeyini, en-Nehhâs’tan naklen verdiği bilgilerde, el-Ferrâ’ya dayandırmaktadır.⁶⁴⁸ Aslında el-Ferrâ, eserlerinde *bedel* karşılığında, delâleti genel olan *red* ve *tekrîr* terimlerini daha yoğun bir şekilde kullanmıştır. Abdullah el-Hasrân’ın bu konudaki mülâhazaları dikkate değerdir. Kendisi, el-Ferrâ’nın, *terceme* terimini nispeten daha geç vakitte kullanmaya başladığını, bu da onun, Basralılar’daki *bedel* ile *atfi-beyân* arasındaki farkı karşılayacak, *red* ve *tekrîr* terimlerinin murâdifi olmayan ve yalnızca, Basralılar’a ait olan *bedel* terimlerinin karşılığında kullanılabilir yeni bir terim ihdas etme isteği olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, *bedel* ve *atfi-beyân*’ın benzerliğinden kaynaklanacak karışıklıktan kaçınmak için el-Ferrâ’nın, ilk başlarda her ikisinin karşılığı olabilen ve sözlük anlamları ön plana çıkan *red* (*itbâ*) ve *tekrîr* terimlerini daha fazla kullanmış olabileceği fikrini savunmuştur.⁶⁴⁹ Ebü’l-Berekât’ın *Esrârü’l-Arabiyye* adlı eserinde, ‘*atfi-beyân*’ babının altında: “هذا باب يترجمه البصريون و لا يترجمه الكوفيون” (*Bu konu, Basralılar’da incelenip şerhedilirken Kûfeliler’de müstakil olarak ele alınmaz*)⁶⁵⁰ şeklindeki ifadesi belki de bunu doğrulamaktadır.

Kûfeliler daha sonraları *terceme* terimini, yukarıda ibn Akîl’in sözünde geçtiği üzere, *atfi-beyân* ve *hattâ*, el-Ferrâ’da olduğu gibi,⁶⁵¹ *temyîz* karşılığında da kullanmışlardır.

İbn Keysân’nın açıklamasına rağmen, el-Ferrâ’nın örneklerine ve yukarıdaki el-Enbârî’nin örneğine bakıldığında *tekrîr* teriminin Kûfelilerce daha çok *bedel*deki âmilin *beyânı* (yani âmilin tekrarını vurgulamak) için kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda, aslında, el-Ferrâ’nın açık ifadesi de bulunmaktadır. Kendisi Tâhâ sûresinin “وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي ... هَارُونَ أَخِي” (*Bir de bana ailemden bir vezir (yardımcı) ver... kardeşim*)

⁶⁴⁷ İbn Akîl, *el-Musâ’id*, C. II, s. 427.; Ebü’l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân alâ Şerhi’l-Eşmûni li-Elfiyeti b. Mâlik*, C. III, 1. b., Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1997, s. 183.

⁶⁴⁸ el-Kavzî, a.g.e., s. 164.

⁶⁴⁹ Abdullah b. Muhammed el-Hasrân, *Mustalahâtu’n-Nahvi’l-Kûfi – Dirâsâtühâ ve Tahdîdü Medlûlâtihâ*, Mısır, 1. b., Dâru hicr, 1990, s. 28-29.

⁶⁵⁰ Ebü’l-Berekât Kemâleddîn el-Enbârî, *Esrârü’l-Arabiyye*, (thk., Muhammed Hüseyin Şemseddin), 1. b., Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1997, s. 157.

⁶⁵¹ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 86.

Harun'u)⁶⁵² mealindeki âyet-i kerîmesinin tefsirinde: “Eğer istersen ‘هَارُونَ أَخِي’ kısmını ‘وَزِيرًا’ kelimesinin *mütercimi* olarak da ele alabilirsin. Bu durumda o, *tekrîr* üzere mansûb olur” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁶⁵³ Bedeldeki âmil meselesi konusunda Kûfeliler, Basra ekolü önde gelen dilcilerinden ayrılmaktadırlar. Onlarda bedeldeki âmil *tekrîr* (tekrar) iken, Sîbeveyh ve el-Müberred’e göre⁶⁵⁴ bedeldeki âmil, mubdelun minh’teki âmilin aynısıdır.

el-Enbârî’nin *el-Muzekker ve'l-Mu'ennes* adlı eserinde bu konu ile alâkalı verdiği örnek konuyu biraz daha netleştirmektedir.

تَبَرَّأَ مِنْ دَمِ الْقَتِيلِ وَ بَرَّهَ وَقَدْ عَلَّقَتْ دَمَ الْقَتِيلِ إِزَارُهَا⁶⁵⁵

Maktulün kanından ve kanlı silahından berî olduğunu söylemekte, oysa eteğine sıçrayan kan onu ele vermekte...

el-Enbârî, yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde: “Burada ‘إزار’ kelimesi *tekrîr* üzere *merfûd*dur, takdir edilen mâna ise “و قد علقت دم القتيل علقه إزارها” şeklindedir... Basralılar’ın görüşüne göre ise ‘إزار’ kelimesi, ‘عَلَّقَتْ’ fiilindeki zamirin *bedeli* olduğu için *merfûd*dur” demektedir.⁶⁵⁶

Bu örnekte iki ekol arasında, bedelin âmili konusundaki fark açıkça görülmektedir. el-Enbârî şerhin hiçbir yerinde bedel terimini kullanmamıştır. Kanaatimizce, el-Ferrâ’nın ve el-Enbârî’nin ve genel olarak Kûfeliler’in hiçbir şekilde bedel teriminin kullanımına yanaşmamalarının altında bedelin âmili konusundaki bu farklı yaklaşım yatmaktadır. Basralı el-Müberred’in “مررت بأخيك زيد” cümlesinin analizinde kullandığı ifadeler de meseleye ışık tutar mahiyettedir. Kendisi bu konuda: “Aslında burada ‘زيد’ *tebyîndir** (bir açıklamadır), lakin ondan önce gelenin (mubdelun

⁶⁵² Tâhâ, 20/29-30.

⁶⁵³ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 178.

⁶⁵⁴ el-Müberred, a.g.e., C. IV, s. 295.

⁶⁵⁵ Ahmed Halil eş-Şâl (thk.), Dîvânu Ebî Zu'eyb el-Hezelî, 1. b., Mısır (Bur Said), Merkezi'd-dirâsât ve'l-buhûs el-islâmiyye, 2014, s. 65.

⁶⁵⁶ Ebû Bekr el-Enbârî, *Kitâbü'l-Muzekker ve'l-Mü'ennes*, (thk., Tarık Abdu 'Avn el-Cenâbî), 1. b., Bağdat, Matbaatü'l-'ânî, 1978, s. 489.

* Kûfeliler’in bedel için kullandıkları terimlerden bir tanesi.

minh'in) üzerinde amel eden âmil onda da amel ettiği için kendisine *bedel* denmiş” demektedir.⁶⁵⁷

Kanaatimizce İbn Keysân, yukarıdaki açıklamasında, Kûfeliler’de her bir *tekrîr*in yalnızca bedel karşılığında kullanıldığını kastetmek istememiştir. Zira Kûfeliler içinden (el-Ferrâ ve el-Enbârî gibi) *tekrîri*, *bedel* ve *atfi-beyân*ın yanı sıra *haber* ve *mef’ûlun fih* karşılığında kullananlar da vardı. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Basralılar’da her bir *bedel* aynı zamanda *atfi-beyân*dır ama tersi söz konusu değildir. Bunun gibi Kûfeliler’de de her bir *terceme*; *redd*, *tebyîn* ve *tekrîr* olabilirken bunun tersi söz konusu değildir.

2.16. Vakit (الوقت) ile Zaman Zarfı (ظرف الزمان)

Zarflar; Fiilin işlendiği yeri ve zamanı belirten ve düzenli olarak (في) içinde, ...de, ...da manasını içeren ibarelerdir. Kûfelilerdeki karşılıkları *mahal* ve *vakittir*.

وَقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَى مَطِيئِهِمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجَدِّدِ

(Ben ağlıyorken) arkadaşlarım, altlarındaki develerini durdurarak orada bana:
“kendini hüznün ve kedere bu kadar kaptırma, biraz toplan...” diyorlar idi.⁶⁵⁸

كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمَجِيمِ غُدُوَّةً مِنَ السَّيْلِ وَالْغُنَاءِ فُلُكَةٌ مِغْزَلِ

Sabahleyin sellerin getirdikleri çörçöp ve dal budak ile dolmuş olan Müceymir
Tepesinin çevresi bir kirmene (iğ) benziyordu.⁶⁵⁹

İmruülkays’ın kasidesinden olan yukarıdaki birinci beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî: “...Bazıları da buradaki ‘وَقُوفًا’ kelimesinin **vakit** üzere *mansûb* olduğunu söylerler” demektedir.⁶⁶⁰ İkinci beytin birinci kısmının şerhinde ise, buradaki ‘غُدُوَّةٌ’ sözcüğünün **vakit** üzere *mansûb* olduğunu belirtmektedir.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ el-Müberred, a.g.e., C. IV, s. 295.

⁶⁵⁸ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 135.

⁶⁵⁹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 108.

⁶⁶⁰ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 24.

⁶⁶¹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 108.

Dil tarihçileri zarflar karşılığında kullanılan terimler konusunda; *zarf* ve *mef'ûlun fih* terimlerinin Basralılar'a, *mahal* (المحل),⁶⁶² *sıfat* ve *ğâye* (الغاية) terimlerinin ise Kûfeliler'e ait olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir.⁶⁶³

el-Enbârî şerhte, zarf karşılığında genelde *mahal* terimini kullanmakla birlikte, şerhin bir yerinde *ğaye*⁶⁶⁴, iki yerinde de yukarıda verilen üç terimden farklı olarak *vakit* terimini kullanmıştır.

Zaman zarfı karşılığında kullanılan bu terime, Kûfe ekolüne ait terminolojiyi ele alan kitaplarda neredeyse hiç rastlanılmamaktadır. Yine de, el-Ferrâ'da olmasa da, el-Enbârî'nin hocası Sa'leb'te ve ondan önce el-Kisâî'de⁶⁶⁵ bu terim mevcuttu. Sa'leb, *Mecâlis*'inin bir yerinde: “*Vakitleri* (الأوقات) mudâfun ileyh olarak getirmede muhayyersin. Cümleyi ister ‘زيد ضاربُ اليومِ عمراً’، ister ‘زيد ضاربُ اليومِ عمراً’ şeklinde kurabilirsin” demektedir.⁶⁶⁶ Bilinmelidir ki, klasik veya modern olsun ekolün terminolojisini karşılaştırmalı olarak ele alan her kaynakta (*el-İnsâf*, *el-Mufassal*, *el-Müzhir*, *el-Mustelahu'n-Nahvî* vb.) *zarfın* karşılığı genel olarak *mahal* olarak verilmiştir. el-Enbârî'ye baktığımızda kendisi hem şerhte hem de diğer kitaplarında, sözlük anlamlarına uygun olarak, *mahal* (المحل) terimini genelde mekân zarfı, *vakit* (الوقت) terimini ise zaman zarfı karşılığında kullanmıştır. Zarf, daha genel bir terimdir ve bir mekâna veya zamana işaret etmek için, gramerde bu iki kelimedenden birini (zaman veya mekan) *zarfın* yanında kullanmak icap etmektedir. Bunların yerine delâleti çok daha net olan *mahal* ve *vakit* terimlerinin yaygınlaşması Arap gramer terminolojisi için bir artı olacaktır.

⁶⁶² Geniş bilgi için araştırmamızın 85. sayfasına bakınız.

⁶⁶³ el-Kavzî, a.g.e., s. 163.

⁶⁶⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, a.g.e., s. 456.

⁶⁶⁵ Sa'leb, a.g.e., C. I, s. 266.

⁶⁶⁶ Sa'leb, a.g.e., C. I, s. 175.

3. KÛFE VE BASRA EKOLÛNE AİT GRAMER ANALİZLERİ

3.1. Cer ale'l-Mücâvera* (الجر على المجاورة)

Bu mesele Arap dili gramerinde “هذا جُرُّ ضَبِّ خَرِبٍ” (Bu, kertenkelenin harap olmuş deliğidir) sözüyle meşhurdur.⁶⁶⁷ Bu söz hakkında Sîbeveyh: “Na't”ın alışılmışın dışında kullanıldığı örneklerden bir tanesi “هذا جُرُّ ضَبِّ خَرِبٍ” sözüdür. Burada asıl olan خَرِبٍ kelimesinin merfû olarak okunmasıdır. Fasih konuşan Araplar'ın görüşü de bu yöndedir. Kıyâs da bunu gerektirir. Zira خَرِبٍ kelimesi, جُرُّ kelimesinin sıfatıdır, جُرُّ kelimesi de burada merfûdur. Ancak bazı Araplar ضَبِّ kelimesinin sıfatı olmadığı halde خَرِبٍ kelimesini cer ederler... Bunu, bu kelimenin, ضَبِّ kelimesinin sıfatı olacağı yerde bulunduğu ve onun gibi nekra olduğu için yaparlar” demektedir.

Bu mesele el-Enbârî'nin şerhinde de mevcuttur. İmruülkays'ın kasidesinden olan;

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبِلْهِ كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُرْمَلٍ

*Bu sicim gibi inen yağmurun iri tanelerinin altında Sebir Dağı; üstünde deve tüyünden yapılmış üzeri çizgili bir aba bulunan cüsseli bir kabile şeyhine benziyordu.*⁶⁶⁸,

anlamındaki beyitte, el-Enbârî, buradaki *kebîr* kelimesinin, *ke'enne*'nin haberi, *muzemmel* kelimesinin de mâna itibarıyla *kebîr*'in sıfatı olduğunu belirttikten sonra: “Araplar'ın “هذا جُرُّ ضَبِّ خَرِبٍ” sözünde yaptıkları gibi, İmruülkays da bu kelimeyi ‘*mucâvera*’dan ötürü *Bicâd*’ın îrabına uydurmuştur.⁶⁶⁹

Her ne kadar el-Ferrâ bu konuda “*Civâr*’dan (*mucâvera*) ötürü yalnızca Araplar’ın bu şekilde kullandıkları sözler cer edilir”⁶⁷⁰ diyerek bunu sınırlandırmış olsa da, el-Enbârî yukarıdaki Sîbeveyh’in verdiği örneği şerhinde iki şiir örneği ile desteklemiş ve bu konuda, açıkça belirtmese de, Basralılar’a daha yakın bir tavır takınmıştır.

* Bir ismi, cer halinde olan bir isme yakınlığı dolayısıyla cer etmek.

⁶⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. I, s. 436.

⁶⁶⁸ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 106.

⁶⁶⁹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 107.

⁶⁷⁰ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, C. V, s. 91.

3.2. Ğayrū'l-Münsarif (الممنوع من الصرف)

Sarf, terim anlamı itibarıyla *tenvin* demektir. Dolayısıyla *münsarif* bir kelime *tenvinli*, *ğayrū'l-münsarif* ise *tenvinden yoksun* bir kelimedir.⁶⁷¹

Sarf, fiil ve fiillere benzeyen (fiil kalıbında olan) kelimeler dışındaki isimlere özel bir durumdur. el-Müberred, *ğayrū'l-münsarif* olan her şeyin fiil ya da fiile benzeyen olduğunu belirtmektedir. *Ğayrū'l-münsarif* demek cer halinin harekesini ve *tenvini* kabul etmeyen kelime demektir. Zira fiiller, cer edilmez ve *tenvin* almazlar. Bundan hareketle, fiillere benzeyen kelimeler de bu kural çerçevesi içerisinde değerlendirilmelidir.⁶⁷²

Bu meselenin bir kısmını el-Enbârî de şerhinde ele almıştır. İmruülkays'ın kasidesinden olan;

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ
فَتَوْضِحَ فَاَلْمُقْرَاةَ لَمْ يَغْفُ رَسْمَهَا لِمَا نَسَجْتَهَا مِنْ جُنُوبٍ وَشَمَائِلٍ

*Tûdih'tan Mikrat'a ve Dahul'den Havmel'e kadar olan yerler arasındaki dalgalı kumların azaldığı ve incelendiği Siktulliva'da durunuz.. Sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım...*⁶⁷³

beyitlerinde geçen Tudih ve Mikrat'ın, Dahul ve Havmel'e ma'tûf olduklarından mahallerinin (konumlarının) *cer* olduğunun altını çizdikten sonra, Tudih'in mansûb (fethalı) olarak geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu isim, başında zâid bir 'te' harfi bulundurduğundan ve *mârife* (bu durumda özel isim) olduğundan *ğayrū'l-münsarif* (kendi tabiriyle - 'lâ yucrâ') olarak kabul edilmektedir. Ğayrū'l-münsarif de *tenvin* veya *cer* kabul etmez.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Ebû Bekr b. Muhammed el-Cercâvî el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdih*, C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000, s. 315-316.

⁶⁷² el-Müberred, *el-Muktedab*, C. III, s. 309.

⁶⁷³ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 15-20.

⁶⁷⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 120.

el-Enbârî burada sarfin engeli olarak özel ismi (alemiyye) ve ismin başındaki “te” harfini zikretmiş ve bunula fiil veznini kastetmiştir. Çünkü buradaki تَوَضَّح ismi, ‘تَوَقَّد’ ve ‘تَكْرَم’ gibi fiiller kalıbında olan bir özel isimdir.

el-Ferrâ, “وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا” (Şöyle dediler: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd’i, Süvâ’i, Yeğûs’u, Ye’ûk’u ve Nesr’i hiç bırakmayın.)⁶⁷⁵ ayet-i kerimesinin açıklamasında: “Yeğûs ve Ye’ûk ğayrû’l-münsarif isimlerdir, zira başlarında zâid bir ‘ya’ harfi bulunmaktadır. Başlarında ‘ya’, ‘te’ ya da ‘elif’ harfi olan özel isimler ğayrû’l-münsarif olarak kabul edilmektedirler” demektedir.⁶⁷⁶

Aynı ayet-i kerîmenin açıklamasında ez-Zeccâc: “Yeğûs ve Ye’ûk, fiil vezninde olan iki mârif (özel) isim olduklarından ğayrû’l-münsariftirler” der.⁶⁷⁷ el-Müberred de aynı şekilde, fiil vezninde olup başında müzaraât harfleri bulunduran her ismin ğayrû’l-münsarif olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁸

Verilen bilgilerden anlaşılıyor ki, el-Enbârî, yukarıdaki ğayrû’l-münsarif isimlerin ta’rîfi (mârifelik) konusunda Basralılar’ın ta’liline uymuş, diğer yandan aynı isimlerin fiil vezinlerine değinmeden sadece baştaki zâid harflerine işaret etmiştir. Bu konuda da, yukarıdaki el-Ferrâ’nın açıklamasında görüldüğü üzere, Kûfe mezhebine bağlı kalmıştır.

3.3. Cezm (الجزم)

Cezm genel bir gramer terimi olarak bir harfin sâkin gelmesi durumudur;⁶⁷⁹ Bir cümle içerisinde bir kelimenin sonundan, harekenin (ya da harfin) hafzedilmesidir.⁶⁸⁰ el-Enbârî cezme meselesini şerhte, talebin cevabı olarak ele almıştır. Bu konuda ilk olarak Basralı ve Kûfeli dil bilginlerinin görüşlerine bakmak yerinde olacaktır.

⁶⁷⁵ Nûh, 71/23

⁶⁷⁶ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, C. III, s. 189.

⁶⁷⁷ Ebû İshak İbrâhim b. es-Sirrî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, (thk. Abdülcelil Abdühü Şelebî), C. V, 1. b., Âlemü’l-kütüb, Beyrut, 1988, s. 231.

⁶⁷⁸ el-Müberred (ö. 286) (ö. 286), a.g.e., C. III, s. 309-310.

⁶⁷⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, C. I, s. 240.

⁶⁸⁰ el-Ukberî, *el-Lübâb fî ‘İleli’l-Binâ’i ve ‘l-İ’râb*, s. 47.

‘Fiilin cezm edildiği (şart) cevap(ları) babı’ adı altında Sîbeveyh, arzın temennînin, istifhâmın, nehyin ya da emrin cevabı olursa... fiilin cezm edilmesi gerektiğini söylemektedir. Emre (temenniye) örnek olarak şu sözü vermektedir: “انتني آيك” (Bana gel ki sana geleyim)”.⁶⁸¹

el-Ferrâ da konu ile alâkalı: “Eğer emirden sonra, cevap olarak gelen fiilin (açık ya da gizli zamirle) kendisine dönebileceği nekre bir isim gelirse, bu durumda fiil merfû ya da meczûm okunabilir. Örneğin ‘علمني علماً انتفع به’ cümlesindeki انتفع fiilinin sonunu dammeli ya da cezimli olarak okunması gibi” demektedir.⁶⁸²

el-Müberred, eserindeki ‘Şart Cevabı Anlamını Kazanmasıyla Meczûm Olan Fiiller Babı’ adı altında: “Bu fiiller ‘cezâ’ (şartın cevabı, karşılığı) anlamını taşıdıklarından cezm edilirler. Çünkü ‘انتني أكرمك’ (bana gel ki sana ikramda bulunayım) dediğinde bunun anlamı ve açılımı ‘انتني فان تأتني أكرمك’ (Eğer bana gelirsen sana ikramda bulunurum) şeklindedir. Burada ikramın şartı gelme eylemidir” diye belirtmektedir.⁶⁸³

el-Enbârî, İmruülkays’ın kasidesinden ‘قفًا نَبِكُ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ’ (Durun, sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım)⁶⁸⁴ anlamındaki beyti açıklarken bu meseleye şöyle değinmiştir:

“Bazı dilciler ‘نَبِكُ’ fiilinin, *emre te’vil edilerek* (على تأويل الأمر) meczûm olduğunu söylerler. Onlara göre cümlenin takdir edilen mânası ‘قفًا فلنَبِكُ’ şeklindedir. Bu konuda delil olarak gösterdikleri ayet-i kerimelerden bir tanesi şudur; قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يُرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (İnananlara söyle, Allah’ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) **bağışlasınlar** ki Allah herhangi bir topluma (kendi) kazandığının karşılığını versin.)⁶⁸⁵ Burada ‘يَغْفِرُوا’ fiilinin te’vili ‘فليَغْفِرُوا’ olarak düşünülmektedir. Diğerleri de der ki: “Burada ‘نَبِكُ’ fiili, mukkader bir şartın (جزاء) cevabı olarak geldiği için meczûmdur. Takdir edilen mâna ise ‘فإن تَقَفَا نَبِكُ’ (Eğer durursanız ağlarsınız) şeklindedir. Birine ‘أفصد فلانًا ينفَعُكَ’ (Falanca kişiye git, sana yardımı dokunur) dediğinde, bunun mânası aslında ‘إن تقصده ينفَعُكَ’ (Eğer ona gidersen, sana yardımı dokunur) şeklinde olur.”

⁶⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. III, s. 93.

⁶⁸² el-Ferrâ, a.g.e., s. 157.

⁶⁸³ el-Müberred, *el-Muktedab*, C. II, s. 82.

⁶⁸⁴ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 15.

⁶⁸⁵ el-Câsiye, 45/14.

el-Enbârî, yukarıda “bazı dilciler” derken herhalde Kûfelileri, özellikle de el-Ferrâ’yı kastetmiştir. Zira, *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserinde el-Ferrâ, aynı âyet-i kerîmedeki ‘يَعْفُورُوا’ fiilinin meczûmluğunu ‘emrin te’vîli ve hikâyesi’ adı altında bire bir aynı kelimelerle açıklamıştır.⁶⁸⁶

el-Enbârî’nin, aynı kasidenin sonraki beyitlerinden olan,

وَإِنْ تَكُ فَدَّ سَاءَتْكَ مِنِّي حَلِيقَةٌ
فَسَلِّ ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسُلِ

*Eğer sen, bende hoşuna gitmeyen bir huy gördünse kalbimi kendi kalbinden çıkar, at ki rahat edesin,*⁶⁸⁷

anlamındaki beytin açıklaması, konuyu biraz daha netleştirme ve açıklığa kavuşturma açısından önemlidir. el-Enbârî, mukkader bir şartın cevabı olduğundan ‘تَنْسُلِ’ fiilinin mahallinin (konumunun) *cezûm* olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre ikinci *şatrin* (kısmın) takdir edilen mânası ise ‘إِنْ تَسَلَّىهَا تَنْسُلِ’ şeklindedir.

Görüleceği üzere yukarıda verilen birinci görüş Kûfeliler’e aitken ikinci görüş üzerinde aslında her iki ekol de birleşmektedir. Kûfeliler’i ve Basralılar’ı işaret ederken el-Enbârî’nin Kûfeliler için ‘bazı dilciler’ Basralılar için ise ‘diğerleri’ gibi ifadesi de ilginçtir. Kasidenin ikinci örneğinin açıklamasında el-Enbârî’nin daha net olduğu ve de Sîbeveyh ve el-Müberred’in hem ta’lillerine hem de terminolojik ifadelerine daha çok bağlı kaldığı görülmektedir.

3.4. Hazif (الحذف)

Gramer terimi olarak hazif, lafzen ve mânâen bir şeyin iskatı (düşürülmesi) demektir; ‘أَعْطَيْتَ زَيْدًا’ örneğinde olduğu gibi lafızda ve niyette zikri terkedilen şey anlamındadır.⁶⁸⁸

Hazif Araplar arasında en belîğ ve en fasih konuşan kişilerin sıkça başvurdukları bir üsluptur.⁶⁸⁹ Bu konuda el-Ferrâ: “Araplar’ın dillerine harfler çoğalıp dolandığı zaman, eğer mânasını biliyorlarsa söylemek istedikleri şeyden birkaç harfi hazfederler, zira îcaz

⁶⁸⁶ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, C. I, s. 159.

⁶⁸⁷ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 46.

⁶⁸⁸ Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kûfevî, *el-Külliyât – Mu’cem fi’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Luğaviyye*, (thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî), 2. b., Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1998, s. 384.

⁶⁸⁹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 331.

(kısaltma, özlü söz) Araplar'ın doğasında vardır. Buna örnek olarak 'اللهم' terkihi verilebilir. Bu terkihin aslı - vallahu a'lem - 'يا الله أَمَّا بِخَيْرٍ' şeklindedir” diye belirtmektedir⁶⁹⁰

İbn Cinni ise: “Bil ki, Araplar her zaman *îcaza*, *iksârdan* (sözü uzatmak) daha fazla meyillidirler” demektedir.⁶⁹¹

el-Enbârî, şerhinde sözü geçen mahzûfâtan birkaç tanesini ele almıştır. Onlardan biri muzârî fiilde yan yana gelen 'te' harflerinden bir tanesinin hazfi meselesidir.

Sîbeveyh bu konu ile alâkalı: “تتكلمون ve تنترسون fillerinde olduğu gibi iki 'te' harfi yan yana gelirse, her ikisini olduğu gibi bırakma ya da onlardan bir tanesini hafzetme konusundaki seçme hürriyeti size aittir. Şu âyet-i kerîmeler de bunu tasdik etmektedir; إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ (Şüphesiz “Rabbimiz Allah'tır” deyip de, sonra dosdoğru olanlar var ya, onların üzerine akın akın melekler iner ve derler ki: “Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) va'dedilmekte olan cennetle sevinin!”)⁶⁹²; تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا (Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar). Şayet istersen, fiilin ikinci 'te' harfini haffedersin. İkinci 'te' harfi, hafzedilmeye daha evlâdır, zira şu âyet-i kerîmelerde olduğu gibi, *teskîn* ve *idğâm* işlemleri ikinci 'te' harfi üzerine gerçekleşirler; وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Hâlbuki Allah, gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı.)⁶⁹³; إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ... فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ... (Dünya hayatının hâli, ancak gökten indirdiğimiz bir yağmurun hâli gibidir ki, insanların ve hayvanların yedikleri yeryüzü bitkileri onunla yetişip birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün zinet ve güzelliklerini alıp süslendiği...)⁶⁹⁴...Bundan dolayı 'تَتَذَكَّرُونَ' ve benzeri fiillerde 'تَتَذَكَّرُونَ' formunu kullanabilirsin...” demektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım, *el-Fâhir*, (thk. Abdülalîm et-Tahâvî), 1. b., Mısır, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1960, s. 262.

⁶⁹¹ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinni, *el-Hasâ'is*, Mısır, el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-âimme li'l-kitâb, C. I, ts., s. 83.

⁶⁹² Fussilet, 41/30.

⁶⁹³ el-Bekara, 2/72.

⁶⁹⁴ Yûnus, 10/24.

⁶⁹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. IV, s. 476-477.

ez-Zeccâc, ‘Kur’ân-ı Kerîm’deki muzârî fiil çekimlerinde bulunan iki ‘te’ harfinden bir tanesini hazfetme babı’ adı altında: “Buna örnek olarak şu âyet-i kerime verilebilir;...وَالْعُدُونَ... ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ... (Ama siz, birbirinizi öldüren, içinizden bir kesime karşı kötülük ve zulümde yardımlaşarak; size haram olduğu hâlde onları yurtlarından çıkararak kimselersiniz...)”⁶⁹⁶ Buradaki ‘تَظَاهَرُونَ’ fiilinin aslı ‘تَتَظَاهَرُونَ’ olup yan yana gelmiş iki ‘te’ harfinden biri hazfedilmiştir. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlerin hepsinde ‘تَذَكَّرَ’ fiilinin muzârisi ‘تَذَكَّرُونَ’ şeklinde olup,⁶⁹⁷ burada da görüldüğü üzere aslı ‘تَتَذَكَّرُونَ’ olan fiilden bir ‘te’ harfi hazfedilmiş oldu. Ancak, hazfedilen birinci ‘te’ değil, tekrar edilen ikinci ‘te’dir. Birinci ‘te’ harfi, muzârînin alâmetidir; alâmetler de hazfedilmez” diye belirtmektedir.⁶⁹⁸

حَدُولٌ ثَرَاعِي رَبْرَبًا بِحَمِيلَةٍ تَتَاوَلُ أَطْرَافَ الْبَرِيرِ وَتَرْتَدِي

(Bu güzel sevgili) yavrularını bırakıp sürü ile beraber otlu ve ağaçlık bir yere otlamaya giden ve misvak ağacının meyvalarını yiyen ve o ağacın dalları ve yaprakları arasında kaybolan bir âhu’dur.⁶⁹⁹

Verilenlere benzer bir hazif durumuna el-Enbârî, Tarafe’ye ait kasidenin yukarıdaki beytini ele alırken şöyle değinmiştir: “Burada تَتَاوَلُ أَطْرَافَ الْبَرِيرِ cümlesindeki ‘تَتَاوَلُ’ fiilinin aslı -bu fiil muennes ve müstakbel (muzârî) olduğu için- ‘تَتَاوَلُ’ şeklindedir. Aynı şekilde تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner) anlamındaki âyet-i kerîmedeki ‘تَنَزَّلُ’ fiilinin aslı da ‘تَتَنَزَّلُ’dur. Burada telaffuz zorluğundan ötürü yan yana olan iki ‘te’ harfinden biri hazfedilmiştir. Bu konuda el-Ferrâ “harekeleri aynı olduğu için ya birinci ya da ikinci ‘te’ hazfedilebilir”, ibn Hişam (ö. 209)⁷⁰⁰ “hazfedilen birinci ‘te’ harfidir”, Basralılar ise der ki “hazfedilen ikinci ‘te’ harfidir, zira birincisi müstakbelin (muzârînin) alâmetidir, muzârînin alâmetleri de düşürülmez.”⁷⁰¹

⁶⁹⁶ el-Bekara, 2/85.

⁶⁹⁷ el-A’râf, 7/3; en-Neml, 27/62; el-Hâkkah, 69/42.

⁶⁹⁸ Ebû İshak İbrâhim b. es-Sirrî b. Sehl ez-Zeccâc, *I’râbü’l-Kur’ân (el-Mensûb ilâ Zeccâc)*, (thk. İbrâhim el-İbyârî), C. III, Kahire-Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-islâmiyye-Dârü’l-kitâbi’l-Lübânî, 1982, s. 849.

⁶⁹⁹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 141.

⁷⁰⁰ Kisâi’nin arkadaşı Abdullah b. Muâviye ed-Darîr en-Nahvî el-Kûfî, bkz., İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, C. VI, s. 85.

⁷⁰¹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 143.

el-Enbârî'nin, görüşleri serdederken tek tek isimlerini vererek Kûfeliler'den başladığını, en son isim vermeden, genel olarak Basralılar'dan ve bu konudaki görüşlerinden bahsettiğini görüyoruz. Dikkat edilmesi gereken nokta, Basralılar'ın görüşünden bahsederken onların bu konudaki ta'lîl ve hüccetinden de bahsetmesidir. Bundan, dolaylı olarak da olsa, kendisinin bu konuda Basralılar'ın görüşlerine daha çok katıldığı anlaşılmaktadır.

3.5. 'Rubbe' Edatı (رُبَّ)

el-Enbârî bu edatı; luğavî anlamı ve *muzmer* (gizli, mukadder) olarak gelmesi durumu olmak üzere iki farklı yönden incelemiştir. Biz burada ikincisini ele alacağız.

Sîbeveyh'in de dediği gibi, aslında her *cer harfî*, *muzmer* olarak getirilemez. Gramercilere göre *câr* ve *mecrûr* tek kelime gibi kabul edildiğinden böyle durumlarda izmâr (الإضمار) yapmak hoş görülmemiştir. Yine de Araplar, kullanımları yaygın olan bazı deyimlerde sözün akışını kolaylaştırmak *cer harflerini* hafifletirler. İmruülkays, kasidesinin bir beytinde şöyle der:

وَمِنْكَ بَكَرًا قَدْ طَرَفْتُ وَنَبِيًّا فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُغِيلٍ

*Ben, senin gibi nice bakire ve dul kadınlara geceleri gitmiş ve onları (güzelliğimle) bir yaşına basmış, nazar boncuklu, emzikteki çocuklarından alıkoymuşumdur.*⁷⁰²

Bunun aslı da 'رُبَّ مِّنْكَ' şeklindedir.⁷⁰³

Bu beyit ile alâkalı Ebû Hayyân el-Endelüsî: "Bazı nahivciler, buradaki *cer* halinin 'fe' harfiyle* hâsıl olduğunu iddia ederler... el-Müberred ve Kûfe ekolüne gelince, onlar da *cer* halinin 've' (fe) den sonra gelen gizli bir رُبَّ edatı dolayısıyla değil, o harfin kendisiyle hâsıl olduğunu söylerler. Buradaki *cer* halinin âmili olarak 've' den sonra takdir edilen 'رُبَّ' edatını öne sürenler ise, Basra ekolüdür" demektedir.⁷⁰⁴

⁷⁰² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 39.

⁷⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. III, s. 163-164.

* Bazı rivâyetlerde beytin başı فَمِنْكَ şeklindedir. Bkz, İbnü'l-Enbârî, Şerhu'l-Mu'allakât, s. 39.

⁷⁰⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Esîruddîn el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, (thk. Receb Osman Muhammed), C. IV, 1. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1998, s. 1746.

İmruülkays'a ait yukarıdaki beyti ele alırken el-Enbârî, buradaki فَمِثْلِكَ terkinin gizli (muzmer) bir 'رُبِّ' ile mahfûd (mecrûr) olduğunu, şairin aslında 'فَرُبُّ مِثْلِكَ' demek istediğini belirtmiştir.⁷⁰⁵

el-Enbârî'nin "Burada 'فَمِثْلِكَ' gizli (muzmer) bir 'رُبِّ' ile mahfûddur (mecrûrdur)" şeklindeki açıklamasından anlaşılıyor ki, kendisi 'رُبِّ' edatını, tıpkı Basralılar gibi, isim değil cer harfi olarak kabul etmektedir. Zira Kûfeliler onu isim sayarlar.⁷⁰⁶ el-Enbârî ayrıca 'رُبِّ' hazfinin keyfiyeti konusunda da Basralılar'dan yana yorum getirmiştir.

3.6. Zâid Olan 'من' Harfi (من الزائدة)

el-Enbârî bu edatı şerhte; mahzûf olması ve zâid olması durumu olmak üzere iki farklı yönden incelemiştir. Biz burada zâid olması durumunu ele alacağız.

İbnu Mâlik bu konuya, 'Elfiyesi'nde şöyle değinmiştir:

و زِيدَ فِي نَفْيٍ وَ شِبْهِهِ فَجَزَّ نَكْرَةً كَمَا لِبَاغٍ مِّنْ مَّفَرٍّ

(من), nekreyi cer etmesi şartıyla nefiy'de (ve nefye benzeyenlerde) zâid gelebilir,

مَا لِبَاغٍ مِّنْ مَّفَرٍّ (Zâlimin kaçacağı yeri yok) cümlesinde olduğu gibi...⁷⁰⁷

Elfiye'nin meşhur şârihi İbn Akîl, Basra ekolünün cumhuruna göre 'من' harfinin ancak şu iki şartla zâid olarak gelebileceğini söylemiştir; Birincisi – onunla mecrûr olan isim nekra olursa, ikincisi – öncesinde nefiy (olumsuzluk) anlamını taşıyan bir terkip gelirse.

Basralılar'a göre olumlu bir anlam taşıyan cümlelerde 'من' harfi zâid olarak getirilmez. Bu harf, zâid olarak, mârife bir ismi de cer etmez. Örneğin, جَائِي مِنْ زَيْدٍ demek yanlıştır. Kûfeliler ise, 'قَدْ كَانَ مِنْ مَطَرٍ' cümlesinde olduğu gibi, cer edeceği ismin nekra olması şartıyla 'من' harfinin olumlu cümlelerde de kullanılmasını câiz görmüşlerdir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 39.

⁷⁰⁶ Abdurrahman Muhammed b. Saîd Kemaleddin Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâ'ili'l-Hilâf*, C. II, Beyrut, Dârü'l-fikr, ts., s. 832 - (121. Mesele).

⁷⁰⁷ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelüsî, *Metnü'l-Elfiyye*, Beyrut, el-Mektebetü's-Şa'biyye, ts., s. 25. (7. Beyit).

⁷⁰⁸ Abdullah b. Abdurrahmân İbn Akîl, *Şerhu b. Akîl alâ Elfiyeti b. Mâlik*, (thk., Muhammed Muhyuddîn Abdulhamîd), C. III, 20. b., Kahire, Dârü't-türâs, 1980, s. 16-17.

İbn Hişâm ‘من’ harfinin cümlede zâid olarak getirilmesi için, “cer edeceği ismin *fâil*, *mef’ûlun bihi* veya *mubtedâ* olması gerekir” diyerek üçüncü şartı da ileri sürmüş ve bu şartın dilcilerin çoğu tarafından ihmal edildiğini söylemiştir.⁷⁰⁹

Antere’ye ait olan aşağıdaki beyti açıklarken el-Enbârî, Basra cumhurunun görüşlerine göre îrâb yapmıştır.

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتْرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

Şairler, söylemedik bir söz bıraktılar mı ki?. Yoksa sen,

*biraz durakladıktan sonra (sevgilinin) evini (evinin izlerini) seçebildin mi?.*⁷¹⁰

Ona göre buradaki ‘مُتْرَدِّمٍ’ sözcüğü, ‘من’ ile *lafzan mahfûd* (mecrûr) iken, *te’vîlen* ve *mahallen* nasb halindedir. Takdir edilen mâna ise ‘هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مُتْرَدِّمًا’ şeklindedir. el-Enbârî açıklamasında ayrıca, “zâid olarak ‘من’, sadece *cahd* (nefiy) ve nahiv bakımından *nefiy* benzeri kabul edilen istifhâm, şart (cezâ) ve benzeri şeylerle kullanılabilir” demiştir. Müspet (olumlu) fiillerle birlikte zâid olan ‘من’ harfi kullanılmaz. Örneğin, ‘أَكْرَمْتَ رَجُلًا وَكَسَبْتَ مَالًا’ cümlesini, ‘أَكْرَمْتَ مِنْ رَجُلٍ وَكَسَبْتَ مِنْ مَالٍ’ şeklinde kurmak yanlıştır.⁷¹¹

Görüldüğü üzere el-Enbârî burada şart olarak *cahdı* (nefiy) öne sürerek Basralılar’a uymuş oldu ve bu görüşünü de bir örnekle destekledi. Söz konusu harfin (من) zâid olarak cer edeceği ismin nekra ve *mef’ûl* olması şartlarının her ikisi de verdiği örnekte *nefiy* ile birlikte bulunduğundan el-Enbârî bu şartlara ayrıca yer vermemiştir.

3.7. Emir Fiilinin Mu’rab Olması (فعل الأمر معرب)

Basralı dilciler, kendisiyle vasf edilemeyeceği ve kendisi muzârî fiillerinin konumlarında bulunamayacağı için emir fiilin mebnî değil, mu’rab olduğunu söylemişlerdir.⁷¹²

⁷⁰⁹ İbn Hişâm, a.g.e., s. 425-426.

⁷¹⁰ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 294.

⁷¹¹ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 295-296.

⁷¹² el-Müberred, a.g.e., C. II, s. 3.; Ebü’l-Berekât, *el-İnsâf*, C. II, s. 427. (72. Mesele)

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِفْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

*Tudih'tan Mikrat'a ve Dahul'den Havmel'e kadar olan yerler arasındaki dalgalı kumların azaldığı ve incelendiği Sıktullivâ'da durunuz.. Sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım..*⁷¹³

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'قفا' sözcüğünün mahallinin (konumunun), *sâkıta* (düşmüş, hazfedilmiş) bir *lâm* üzere *cezme* olduğunu söyledikten sonra, cümlenin 'لَتَقْفَا' şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, yaygın kullanımdan ötürü buradaki 'lâm' ve 'tâ' harfleri düşmüştür. 'قفا'daki *cezme* alâmeti ise, nûn harfinin düşmesidir.⁷¹⁴

el-Enbârî, şerhin tamamında emir fiillere *meczûm* deyip⁷¹⁵, onları *mebnî* değil *mu'rab* olarak analiz etmektedir. Zira *cezme*, bilindiği üzere, îrâb terimidir. Bunun sebebi, yukarıdaki örneğinin açıklamasından görüldüğü üzere, kendisinin emir bir fiilin aslının, *lâm-ı* emir (لام الأمر) ile *meczûm* olmuş bir muzârî fiil olduğunu düşünmesidir. Başka bir kitabında, bunun hücceti konusunda: "Emr-i muhâtab, emr-i gâib mesabesindedir. Emr-i gâib yaygın kullanılmadığı için ondaki *lâm-ı* emir sabit kalmış, emr-i muhâtabta ise, yaygın kullanımdan ötürü, hazfedilmiştir" demektedir.⁷¹⁶ Aynı ve benzer açıklamalar el-Ferrâ'da da mevcuttur.⁷¹⁷

Ebû Ca'fer en-Nehâs (ö. 338), "وَائْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا..." (Onlara kendisine âyetlerimizi verdiğimiz kişinin haberini anlat...) ⁷¹⁸ anlamındaki âyet-i kerîmesinin 'ائتل' sözcüğü hakkında: "Kûfeliler'e göre bunun *vâv* harfi, *cezme* konumunda olduğu için hazfedilmiştir" demektedir. el-Ferrâ, buradaki *lâm-ı câzime*'nin *mahzûf* olduğunu söylerken, Basralılar'da bu sözcük fiillerin aslı üzerine *mebnî*dir.^{*719}

Klasik kitaplardaki rivayetlerden, emir fiilin muzârî fiilinden gelip gelmediği konusunda Basralılar arasında uzlaşmış bir görüşün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda, bir yandan ibn Ebî'r-Rabî' (ö. 688): "Basralılar'a göre emir fiilinin sîgası

⁷¹³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 15.

⁷¹⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 18.

⁷¹⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 25, 38, 44, 64, 78, 244, 354 vd.

⁷¹⁶ el-Enbârî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, C. I, s. 223.

⁷¹⁷ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 301-302.

⁷¹⁸ el-A'râf, 7/175.

* en-Nehâs'ın mebnîlik konusunda el-Ferrâ'dan naklen verdiği bilgilere, el-Ferrâ'nın 'Me'ânî'sinde hiçbir şekilde rastlamadım.

⁷¹⁹ en-Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, C. II, s. 80.

müstakil olup, muzârî fiilinden alınmış değildir... Aslında, Basralılar'ın görüşü doğrudur, zira müzâraât harfî hiçbir şekilde hazfedilemez"⁷²⁰ derken, diğer yandan Ebû Bekr el-Enbârî'nin öğrencisi İbn Haleveyh (ö. 370): "Basralılar'a gelince, onlara göre bu lâm ve müzâraât harfî hazfedildikten sonra artık fiil meczûm değil, mevkûf olur. Zira âmil, bulunursa amel eder, hazfedilirse ameli de ortadan kalkar"⁷²¹ diye söylemektedir.

Şunu da belirtmek gerekiyor ki, el-Enbârî şerhte birçok yerde başka mebni isimleri de *mu'rab* olarak ele almaktadır.* İmrüülkays'a ait kasidenin mukaddimesinde yer alan Kinde kabilesine mensup bir şairin,

سائل بني أسدٍ بمقتلِ ربِّهم حجر بن أمٍ قَطَامٍ عَزَّ قَتِيلًا،

*Benu Esede sor istersen, efendileri Hicr b. Ummi Katâm'ı nasıl öldürdüğümüzü,
ki o pek şerefli bir maktuldu...*

anlamındaki beyti verdikten sonra: "Burada 'قَطَامٍ' ismi, 'أمٍ' kelimesine *mudâfun* ileyih olması hasebiyle *mahfûd* (*mecrûr*)dur. O isim, aslında, her hâlükârda *mahfûddur*. Zira onu üç durumda da (قامت قَطَامٍ، رأيت قَطَامٍ، مررت بقَطَامٍ) aynı hareke üzere okumak gerekir" demektedir.⁷²² el-Enbârî'nin buradaki 'قَطَامٍ' ismini *mahfûd* (*mecrûr*) olarak ele alması, onu *mebnî* değil, *mu'rab* olarak değerlendirmesi demektir. Buna benzer açıklamaları el-Ferrâ'da da görmekteyiz.⁷²³

Örnekleri hem Sîbeveyh'te (ö. 180)⁷²⁴ hem de el-Müberred'de (ö. 286)⁷²⁵ olmasına rağmen, îrâb ve binâ çeşitleri arasında ayırım yapamama ithamı genel olarak Kûfeliler'e yöneltilmiştir. el-Esterâbâdî (ö. 686) bu konuda: "Kûfeliler'e gelince, onlar

⁷²⁰ Ubeydullah b. Ahmed ibn Ebî'r-Rabi', *el-Basît fî Şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*, (thk., Ayyâd b. İd es-Sübevtî), s. C. I, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, ts., s. 224.

⁷²¹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed ibn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsîne Sûrah*, 1. b., Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1985, s. 232.; Benzer rivâyet için ayrıca bkz., Radiyuddin Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Razî ale'l-Kâfiye li-bni'l-Hâcib*, (thk., Yûsuf Hasan Ömer), C. IV, Libya, Câmîatü Karyûnus, 1975, s. 125.

* Mebnî isimleri, mebni olarak ele aldığı yerler ise çok net değildir. Bkz., *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 571 (10-11 satır). İbrâhim Yûsuf Şeybe'nin bununla alâkalı tezinde verdiği örnekler gerçek dışıdır. Mukayeseli olarak Bkz., *en-Nahvu'l-Kûftî*, s. 55./ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 289 ve 440 (11. satır), 455 (5 satır).

⁷²² *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 11.

⁷²³ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 5.

⁷²⁴ Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 30.

⁷²⁵ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. I, 3. b., Kahire, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1997, s. 149.

îrâb lakaplarını (terimlerini) mebnî isimlere takarlar ve de bunun aksini de yaparlar ve ikisi arasındaki farkı bilmezler”⁷²⁶ demektedir.

Bilindiği üzere îrâbla kast olunan kelimenin sonlarıdır (son harekeleridir). Dolayısıyla, örneğin, nasb durumu derken genel anlamda *fetha* anlaşıldığını var sayarsak, dilcilerin, fetha üzere *mansûb* veya *mebnî* olan bir ismin okunuşunda herhangi bir farkı görmeyince, bu iki durumu iki terimle net çizgilerle ayıramamalarında şaşılacak bir durumun olmadığı ortaya çıkmaktadır. el-Enbârî’ye gelince, yukarıdaki açıklamalardan kendisinin emir fiilin (hâzır veya ğâib) kesinlikle muzârîden geldiğini düşündüğünü görmekteyiz. Aslında bu düşünce esas itibarıyla Basralılar’da da mevcuttu. Kendisinin bu fiile meczûm demesi ise, her iki ekol nezdindeki îrab ve binâ konusunda verilen bilgiler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

3.8. ‘أَفْعَلٌ مِنْ’ Sîğasının Zaruret için Münsarif Olup Olamayacağı

Basralılar’la Kûfeliler arasında tartışılan şiiirlerdeki ölçü zarûretinden ötürü ‘أَفْعَلٌ’ sîğasının tenvin alıp alamayacağı konusu Ebü’l-Berekât’ın *el-İnsâf* adlı eserinde de mevcuttur.⁷²⁷ Ebü’l-Berekât bu konuda, yukarıda el-Enbârî’nin öne sürdüğü ta’lilden farklı olarak Kûfeliler’in başka bir ta’lillerini daha vermektedir. Kûfeliler’e göre ‘مِنْ’ cer harfî ‘أَفْعَلٌ’ kelimesine bitişince, bu bitişmenin kuvvetinden artık o kelimenin münsarifliği ortadan kalkar. İşte tam da bu yüzden hem müzekker hem de müennes, hem tesniye hem de cemî olarak tek lafız üzere gelir. ‘زید أفضل من عمرو، وهند أفضل من دعد، والزیدان أفضل من’ زید أفضل من العمرین، والعمرین، والزیدون أفضل من العمرین’ ve bunlara benzer örnekler bu kuvvetli bitişmenin delilidir. Bu nedenle de bu sîğa tenvin alamaz.⁷²⁸

Basralılar, Kûfeliler’e ait olan yukarıdaki ta’lillerden ilkinde kısaca “Şayet durum öyle olsaydı, “ذهبْتُ إلى رجلٍ أفضل من زيد،” şeklindeki cümlede olduğu gibi cer halinde bulununca da cer edilmesi gerekirdi” yorumuyla, ikincisine ise “زيد خيرٌ منك، وشرٌّ منك” ismi- i tafdîlin tenvin aldığı cümleleriyle cevap vermişlerdir.⁷²⁹

⁷²⁶ el-Esterâbâdî, a.g.e., C. II, s. 3.

⁷²⁷ el-Enbârî, *el-İnsâf*, C. II, s. 399.

⁷²⁸ Ay.

⁷²⁹ Ebü’l-Berekât, *el-İnsâf*, C. II, s. 401-402.

كَأَنَّ سَيُوفَنَا فِينَا وَفِيهِمْ مَخَارِيقُ بِأَيْدِي لَاعِينَا

Onların ve bizim ellerimizdeki kılıçlar, turalar (veyahut tahtadan yapılmış kılıçlar) gibiydi.⁷³⁰*

Amr b. Külsûm'un kasidesine ait olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki 'مَخَارِيقُ' kelimesinin *ğayr-ı münsarif* (onun deyimiyle - وهي لا تجري) olmasına rağmen *tenvin* aldığını, şairlerin bunun gibi her bir *ğayr-ı münsarifi*, *tenvinle* birlikte beytin ölçüsünü tamamlasın diye *münsarif* yapabileceğini ve bu durumdan yalnızca 'أَفْعُلُ' vezninin (o da من cer harfiyle birlikte kullanıldığı zaman) müstesna olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu kalıp hiçbir şiir veya kelimada (konuşmada) *tenvinle* birlikte kullanılmamıştır. Örneğin, 'هو أَعْقَلُ مِنْكَ' cümlesinde 'أَعْقَلُ' kelimesi *izâfet* anlamı taşır. Bir kimse 'هو أَعْقَلُ مِنْ زَيْدٍ' dediğin zaman, bu aslında 'هو أَعْقَلُ الرَّجُلَيْنِ' şeklinde bir cümledir ve bu durumda oradaki *sîgada* *tenvinin* gelmesi söz konusu değildir. Zira *tenvin* ve *izâfet* birlikte kullanılmazlar.⁷³¹ Şerhin başka bir yerinde el-Ferrâ ve el-Kisâî'den naklen verdiği bilgilerde 'أَعْقَلُ مِنْ' kalıbındaki 'من' cer harfinin *izâfet* görevini üstlendiğini, *izâfet* ve *tenvinin* de bir arada olamayacağını söylemiştir.⁷³²

Kûfeliler'in her şâz ve nadir olana kıyâs yaptıkları göz önünde bulundurulursa, bu *sîğayı* şiirde bile men etmelerinin nedeni olarak şiir ve nesirde Araplar'dan hiç duyulmamış olması şeklinde düşünülebilir. Nitekim 'el-İnsâf'ta da Basralılar tarafından şahit olarak verilen hiçbir beyit yoktur. el-Enbârî ise şerhte, el-Kisâî ve el-Ferrâ'ya uyararak, bu meselenin özellikle altını çizmiştir.

3.9. Mansûb bir Mankûs İsmi Sakin Okunması (Teskîni)

Bilindiği üzere *mankûs* bir isim *nasb* halinde *fethayı*, hafif bir hareke olması hasebiyle, kabul etmektedir. Dolayısıyla *nasb* halinde olan *mankûs* bir isminin sonundaki 'yâ' harfi Basralılar'a göre yalnızca şiirdeki *zarûretten* ötürü *sakin* okunabilir. el-Me'arrî (ö. 449) bu konuda: "Yâ'nın *teskîni* Sîbeveyh'e göre *zarûret*, el-Ferrâ'ya göre ise

* Tura oyunu oynayanlar; bir tehlike tasavvur etmediklerinden turayı nasıl tereddütsüz birbirine vururlarsa bunlar da birbirlerine böyle durmadan kılıç çalıyorlardı veyahut birbirlerine indirdikleri kılıçları tahtada imiş gibi iki tarafça hayat istihkâr olunuyordu.

⁷³⁰ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 397.

⁷³¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 398.

⁷³² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 245.

lehçedir” demektedir. Nasb halindeki sükûnlu ‘yâ’ konusunda el-Enbârî’nin babası el-Kâsım el-Enbârî de: “Bu lehçe, ref ve cer hallerinde ‘yâ’ harfini harekeli okumadıkları gibi nasb halinde de onu harekesiz okuyanların lehçesidir” der. el-Ferrâ ise bu lehçeyi Tayy’ kabilesine nispet edip, “Onlar ‘yâ’ harfini nasb halinde teskîn edip fethalı olarak okumazlar” demektedir. Kûfeliler’in genel olarak nasb halindeki ‘yâ’nın teskînine lehçe olarak baktıkları görüşü Ebû Hayyân’ın Tezkire’sinde de mevcuttur.

وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الرَّجَاجِ فَإِنَّهُ يُطِيعُ الْعَوَالِي رُكِّبَتْ كُلُّ لَهْدَمٍ

*Kargıların aşağı taraflarındaki (uçlarındaki) demirlere isyan edenler (barışı kabul etmeyenler) yukarı taraflarındaki uzun ve keskin demire baş eğler.*⁷³³

Züheyr’in kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki ‘العوالي’ kelimesinin konumunun, ‘يُطِيعُ’ fiiliyle *nasb* olduğunu, onun ‘yâ’ harfinin ise, ‘رأيت الحواري’ (sükûnlu ‘yâ’ harfi ile) şeklinde konuşanların lehçesi (dili) üzere sükûn aldığını söylemektedir. Buradaki kelimenin fethalı okunmasını daha doğru bulan el-Enbârî devamında: “Bu dilin (lehçenin) sahipleri “رأيت قاضٍ و داعٍ” derler, oysa ‘رأيت قاضيًا و داعيًا’ demek daha doğrudur” demektedir.⁷³⁴

el-Enbârî şerhte bu duruma birkaç yerde değinmekte ve değindiği her yerde bunu destekleyecek bir veya birden fazla beyit vermektedir.⁷³⁵ Çöldeki bedevilerle daha çok haşır neşir olan Kûfeliler’in bu gibi lehçeleri ve bu lehçelerin örneklerini bilmeleri doğaldır. Bundan dolayı, nazım ve nesirde birçok örneği olan bu mesele hakkında el-Enbârî’nin özellikle bildiği örnekleri okuyucularına da nakletmek istediği aşikârdır. Ancak her örneğin altında “Fethalı okunması daha doğrudur, daha evlâdır” demesi, nasb halindeki ‘yâ’nın teskîninden aslında kaçınmak gerektiğine ve belki de, Basralılar’ın dediği gibi, ancak zaruret halinde kullanılabileceğine işaret etmektedir.

⁷³³ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 280.

⁷³⁴ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 281-282.

⁷³⁵ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 281-282, 406-407, 477-478.

3.10. Mübtedâ ve Haberin Âmili

Mubtedâ her türlü âmilden (takdîrî veya lafzî) mücerred olan ve kendisine isnâd yapılan merfû bir isimdir.⁷³⁶ *Haber* ise bu isnâd yoluyla hüküm verilmiş bir isimden (mübtedâdan) bahseden merfû müfred isim veya cümledir.⁷³⁷ Mübtedâ ve haberin ise neyle merfû oldukları konusu Basralılar'la Kûfeliler arasında tartışmalıdır.

مُهْفَهْفَةٌ بَيضاءَ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْفُورَةٌ كَالسَّجْنَلِ

O sevgilinin teni beyaz, eti sıkı ve hafiftir. Karnı büyük ve sarkık değildir.

*Gerdanı ve göğsü ise ayna gibi berraktır.*⁷³⁸

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'ترائبها' kelimesinin 'مَصْفُورَةٌ' kelimesiyle, 'مَصْفُورَةٌ' kelimesi de 'ترائبها' kelimesi ile merfû olduğunu belirtmektedir.⁷³⁹

Basralılar'a göre mübtedâ, *ibtidâ* ile merfû olur. Burada *ibtidâ* (başlama) lafzî bir âmil değildir. Basralılarca böyle bir şart da aranmaz. Zira dildeki âmiller, kılıcın kesmesi ve yahut ateşin yakması gibi hissî bir etken değil, birtakım delâletler ve işaretler (emâreler)dir. Delâletler ve emâreler de bir şeyin varlığıyla olduğu gibi, yokluğuyla da kâim olurlar. Eğer '*ibtidâ*'yı *mubtedânın* âmili olarak kabul edersek bu durumda *ibtidâ*, 'kâne ve kardeşleri' ve 'inne ve kardeşleri' gibi diğer âmillere kıyâsen, habere de aynı şekilde amel etmesi gerekmektedir. Ancak Basralılar haberin âmili konusunda farklı görüşler ifade etmişlerdir. Bazıları sadece *ibatidâ* ile, bazıları hem *ibtidâ* hem de mübtedâ ile, bazıları da haberin mübtedâ, mübtedânın ise *ibtidâ* ile merfû olduğunu söylemişlerdir.⁷⁴⁰

Kûfeliler mübtedâ haberi, haber de mübtedâyı ref eder demiştir. Zira haber mübtedâsız, mübtedâ da habersiz olmaz. Bunlar birbirlerine ihtiyaç duyar ve ikisinden

⁷³⁶ Ebü'l-Berekât, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 72.; Ebü Hayyân, a.g.e., C. III, s. 1079.; Ali b. Mü'min ibn Usfûr, *el-Mukarrîb*, (thk., Ahmed Abdussettâr el-Cevârî – Abdullah el-Cebbûrî), C. I, 1. b., yy., 1972, s. 82.;

⁷³⁷ Ebü Hayyân, a.g.e., C. III, s. 1085.

⁷³⁸ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 58.

⁷³⁹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 59. (Şerhte buna benzer takribi on örnek daha olsa da el-Enbârî şerhin bir çok yerinde yalnızca haberin âmilini ele almıştır. Bkz. s. 9, 86, 189, 197, 198, 209, 212, 224, 267, 303, 339, 445, 548, 554, 580 vd.)

⁷⁴⁰ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, C. I, s. 38 vd.; Ebü'l-Berekât, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 72 vd.; Zebîdî, *en-Nusra*, s. 30-31.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 224-232.

biri olmadıkça anlamlı bir cümle oluşturulamaz. “زيد أخوك” cümlesinde olduğu gibi, bu iki kelime birbirinden ayrılamaz, ayrılamadığına göre de amellerinin karşılıklı olması gerekir. Her birinin hem âmîl hem de ma'mûl olmasında ise bir sakınca yoktur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de buna benzer örnekler vardır. “أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى” (*Hangisini seslenirseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na aittir*)⁷⁴¹ ayetindeki ‘أَيُّ’ sözcüğü, تَدْعُوا fiiliyle mansûbdur, ‘تَدْعُوا’ fiili ise, ‘أَيُّ’ şart edatıyla meczûmdur ve bunlar karşılıklı olarak birbirleri üzerinde amel etmişlerdir.⁷⁴²

el-Kisâî bu mesele hakkında: “Eğer bir cümleyi isimle başlatırsan ve ondan sonra onu tamamlayan başka bir isim daha gelirse, bu ikisi artık karşılıklı birbirlerini ref ederler” demiştir.⁷⁴³ el-Ferrâ da *Me'ânî*'sinin bir çok yerinde buna benzer açıklamalar yapmıştır.⁷⁴⁴

el-Enbârî hem yukarıda verilen örnekte hem de şerhte ona benzer varid olan diğer tüm örneklerde Kûfeliler'in yolundan gitmiştir. Ancak şerhte hemen her dil bilgisel mesele hakkında ta'lîl sunan el-Enbârî, çok sık karşımıza çıkmasına rağmen bu konu hakkında bir ta'lîl vermemiştir. Belki de bu, ‘mübtedâ, ibtidâ ile merfû olsa dâhi, onun merfûluğu ancak haberin var olmasıyla kâim olabilir’ şeklindeki önermenin su götürmez bir gerçek olduğundandır.

3.11. ‘ما النافية’den Sonra Gelen ‘إن’ Harfinin Zâid Olup Olmadığı Meselesi

Esasında bir şart edatı olan ‘إن’ harfi, ‘ما’ harfinden sonra gelince Basralılar ile Kûfeliler tarafından farklı değerlendirilmiştir. Sîbeveyh, ‘*Kitâb*’ında bu konuda “...bir de ‘إن’ harfi vardır o da şart edatıdır, ancak ‘ما إن يفعل’ cümlesinde *lağv* (ziyâde, fazlalık) olur” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁷⁴⁵ Bu görüş genel olarak Basralılar’a nispet edilmiş ve bu şekliyle el-Enbârî'nin el-*İnsâf*'ında da yer almıştır. Ebü'l-Berekât: “Kûfeliler’e göre ‘ما إن زيد قائم’ cümlesinde olduğu gibi ‘إن’ harfi ‘ما’ harfinden sonra gelince, ‘ما’ ile aynı anlamdadır. Basralılar’a göre ise bu harf zâiddir” demektedir.⁷⁴⁶

⁷⁴¹ el-İsrâ, 17/110.

⁷⁴² Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, C. I, s. 38.; el-Ukberî, *et-Tebyîn*, s. 224-232.; es-Sabbân, a.g.e., C. I, s. 194.

⁷⁴³ Ebû Hayyân, *Tezkirah*, s. 366.

⁷⁴⁴ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 179, 269, 270; C. II, s. 57.

⁷⁴⁵ Sîbeveyh, a.g.e., C. IV, s. 220.; Ayrıca bkz., el-Müberred, a.g.e., C. II, s. 360.

⁷⁴⁶ Ebü'l-Berekât, *el-İnsâf*, C. II, s. 522. (89. mesele)

Kûfeliler, savundukları görüşü Kur’ân-ı Kerîm’den birçok örnek öne sürerek desteklemeye çalıştı. Kendilerine göre, “إِن أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ” (Siz ancak yalan söylüyorsunuz);⁷⁴⁷ “إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ” (İnkârcılar ancak derin bir gaflet içinde bulunmaktadırlar)⁷⁴⁸ ve buna benzer âyet-i kerîmelerde ‘إِن’ harfî ‘مَا’ anlamındadır. Dolayısıyla, eğer her ikisinin aynı anlamda olduğunu kabul edersek o zaman yan yana bulunmalarında bir sakınca yoktur. Zira bu durumda nefyi (olumsuzluğu) pekiştirmek üzere kullanılmış olurlar. Nitekim benzer durum, isbâtı (olumluluğu) tekit etmek üzere kullanılan ‘إِن’ ve ‘اللام’ harflerinde* de mevcuttur.⁷⁴⁹ Bu görüşlerine Basralılar “İki nefiy (olumsuzluk) yan yana gelince olumlu mâna ortaya çıkarken, iki isbâtla (olumluluk) olumsuzluk ortaya çıkmaz” sözleriyle karşı çıkmışlardır. Basralılar ayrıca “مَا نَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ” (Ondan başka Tanrımız yoktur)⁷⁵⁰ anlamındaki âyette olduğu gibi, bu harfin cümlede bulunup bulunmaması anlam üzerinde bir değişiklik getirmeyeceğinden, onu zâid olarak kabul etmişlerdir.

فَقَالَتْ: يَمِينُ اللَّهِ مَالِكٌ حِيلَةٌ وَمَا إِنْ أَرَى عَنكَ الْعَوَايَةَ تَنْجَلِي

(Beni görünce); “Vallahi” dedi “senin elinden kurtuluş yok, senin azgınlığın geçecek azgınlıklardan değil..”⁷⁵¹

İmruülkays’ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî: “Burada ‘مَا’ harfî cahd (nefiy)dir ve onun îrabta mahalli yoktur. Ondan sonra gelen ‘إِن’ harfî de cahddır. Ancak o, lafız olarak ‘مَا’dan farklı olduğu için ona bitişip onunla birlikte kullanılmıştır” demektedir.⁷⁵²

وَفَعَلْنَا بِهِمْ كَمَا عَلِمَ اللَّهُ وَمَا إِنْ لِلْخَائِنِينَ دِمَاءُ

Onlara yaptıklarımızı bir Allah bilir. Hainlerin dökülen kanlarını kimse aramaz.⁷⁵³

⁷⁴⁷ Yâ-sîn, 36/15.

⁷⁴⁸ el-Mulk, 67/20.

* إن من البيان لسحرا (Güzel beyanda (sözde, konuşmada) sihir (tesiri) vardır) hadis-i şerifinde olduğu gibi.

⁷⁴⁹ Ebü'l-Berekât, el-İnsâf, C. II, s. 522.

⁷⁵⁰ el-A'râf, 7/59.

⁷⁵¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 52.

⁷⁵² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 53.

⁷⁵³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 495.

Hâris b. Hillize'nin kasidesine ait olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde ise el-Enbârî, buradaki 'إن' harfinin mânasının *cahd* olduğunu ve onun 'ما' harfinin mu'ekkidesi (te'kit edicisi) olarak geldiğini belirtmektedir.⁷⁵⁴

el-Enbârî şerhte bu konuda Kûfeliler'in yolundan gitmiş, 'ما' harfinden sonra gelen 'إن' harfinin *cahd* (nefiy) mânasında olduğunu ve anlamdaki olumsuzluğu pekiştirmek üzere geldiğini söylemiştir. Bu sözlerini, şerhte görüşlerine en çok başvurduğu isimlerden bir tanesi olan el-Ferrâ'dan naklettiği görülmektedir. Zira kendisi de *el-Me'ânî* adlı eserinde, “ما إن رأينا مثلهنَّ لمعشِّرٍ ... سود الرؤوس فوالجَّ وفُيولُ”⁷⁵⁵ (*Siyah başlı bir topluluğun bu denli iri boylu develeri ve filleri olduğunu hiç görmedik*) beytinin şerhinde: “Burada 'ما' harfi *cahd*dir, 'إن' harfi de *cahd*dir. İkisi te'kîd hâsıl olsun diye yanyana kullanılmışlardır” demektedir.⁷⁵⁶

3.12. Mastarın Hâl veya Mef'ûl-u Mutlak Olarak İrâb Edilmesi

Sîbeveyh bu konuyu '*Hâl Olmasından Ötürü Mansûb Olan Mastarlar*' babı altında müstakil olarak ele almış ve onunla ilgili 'وَلَقَيْتَهُ عِيَانًا، وَكَلِمَتُهُ مُشَاقِفَةً، وَأَتَيْتُهُ رَكُضًا وَعَدْوًا' gibi örnek cümleler vermiştir.⁷⁵⁷ Süyûtî'nin, “Sîbeveyh ve Basralılar'ın cumhûruna göre bu durumdaki sözcükler hâl yerine konulan ve müştak bir isimle te'vil edilen mastarladır”⁷⁵⁸ şeklindeki sözünden, bu gibi durumlarda olan mastarların hâl olarak irâb edilmesi gerektiği kaidesi, genel olarak Basralılar'a nispet edildiği anlaşılmaktadır.

يُقولونَ لا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَمَّلِ وَقَوْفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُم

(Ben ağlıyorken) arkadaşlarım, altlarındaki develerini durdurarak orada bana:

“kendini hüznün ve kedere bu kadar kaptırma, biraz toplan” diyorlar idi.⁷⁵⁹

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, 'لا تَهْلِكُ' sözünün aslında 'لا تأس' anlamında olduğundan 'أَسَى' kelimesinin

⁷⁵⁴ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 496.

⁷⁵⁵ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 176.

⁷⁵⁶ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 374.

⁷⁵⁷ Sîbeveyh, a.g.e., C. I, s. 370.

⁷⁵⁸ es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâm'i*, C. IV, s. 15.

⁷⁵⁹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 23.

*mastar** üzere nasb edilmiş olduğunu, dolayısıyla buradaki cümlenin ‘لا تَأْسَ أَسَى’ şeklinde takdir edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu görüşün Kûfeliler’e ait olduğunu belirttikten sonra da: “Basralılar’a gelince, onlar ‘أَسَى’ sözcüğünün hâl yerine konulan *mastar* olması sebebiyle nasb edildiğini söylemektedirler. Onlara göre buradaki cümle ‘ لا تَهْلِكُ أَسَى’ şeklinde takdir edilmeli” diye söylemektedir.⁷⁶⁰

فَتَعْرُكُكُمْ عَرَكَ الرَّحَى بِثِفَالِهَا وَتَلْفَحُ كِشَافًا ثُمَّ تُنْتَجُ فَتُنْتِمِ

Sizi savaşı; el değirmeninin – altına deriden bir sergi serilip – taneleri övütmesi gibi (hiçbirinizi kaçırmaksızın) övütür ve her yıl doğurur ve çift çift doğurur.*⁷⁶¹

Züheyr’in kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî: “Kûfeliler’e göre buradaki ‘الكشاف’ sözcüğü *mastar* üzere mansûbtur. Basralılar’a göre ise bu sözcük hâl yerini tutan *mastar* olduğu için mansûbtur” diye belirtmektedir.⁷⁶²

el-Enbârî’nin yukarıdaki örneklerden görüldüğü üzere Basralılar’ın *hâl* olarak kabul ettikleri *mastar* sözcüklerin Kûfeliler’deki karşılığı *mef’ûlu mutlak*tır. Onlara göre bu *mef’ûlun* âmili, ‘أعجبنى حبًّا’, ‘كرهته بغضًا’, cümlelerinde olduğu gibi, lafız olarak ayrıldığı fakat mâna olarak kendisiyle aynı olan başındaki fiildir.⁷⁶³ Murâdî (ö. 749) hâl olarak gelen *mastar* konusunda: “Kûfeliler, bu sözcüğün kendisinden önce gelen fiille mansûb olan *mef’ûl-u mutlak* olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre hâl konumunda değildir” demektedir.⁷⁶⁴

Hâlin *mastar* olarak geldiği yerler çoktur. es-Süyûtî, Ebû Hayyân’dan naklen verdiği bilgilerde, *hâlin mastar* olarak geldiği yerler, sıfat olarak geldiği yerlerden daha çok olduğunu belirtmektedir. “ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا” (Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler.);⁷⁶⁵ “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً” (Mallarını gece ve gündüz,

* Burada *mastar*la *mef’ûlu mutlakı* (ya da *nâibi mef’ûlu mutlakı*) kastetmektedir.

⁷⁶⁰ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 25.

* Her yıl ve çift çift ikiz doğan yavrular iyi olmazlar. Bundan dolayı Züheyr, savaştan çıkacak felaketleri bu deve yavrularına benzetiyor.

⁷⁶¹ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 268.

⁷⁶² *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 269.

⁷⁶³ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, C. I, s. 112.

⁷⁶⁴ Ebû Muhammed Bedreddin el-Murâdî, *Tavdîhu’l-Mekâsid ve’l-Mesâlik alâ Şerhi Elfiyeti b. Mâlik*, (thk., Abdurrahman Ali Sülyeman), C. II, 1. b., Kahire, Dârü’l-fikri’l-arabî, 2008, s. 699.

⁷⁶⁵ el-Bakara, 2/260.

*gizli ve açık hayra sarfedenler var ya...);*⁷⁶⁶ “...وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا” (Allah’a korkarak ve umutla yalvarın.);⁷⁶⁷ “إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا” (...sonra, ben kendilerine haykırarak davette bulundum.)⁷⁶⁸ gibi âyet-i kerîmeler bunun örneklerinden birkaç tanesidir.⁷⁶⁹

el-Enbârî, belki de bu yüzden, kendi ashabının görüşlerinden tatmin olmamış olacak ki şerhin iki yerinde de ele aldığı bu konuyu, hem Kûfeliler’in hem de Basralılar’ın görüşlerini, bir tercih yapmadan, olduğu gibi nakletmiştir. Benzer durum onun başka bir eserinde de mevcuttur.⁷⁷⁰

3.13. Tenvinli Mastarın Amel Edip Etmemesi

Tenvinli mastarın ameli konusunda Basralılar ile Kûfeliler aynı görüşte değildir. Kûfeliler böyle bir mastardan sonra genelde bir fiil takdir ederlerken, Basralılar, herhangi bir fiili takdir etmeden tenvinli mastarın doğrudan amel etmesini câiz görmüşlerdir.

حُدِّيَا النَّاسَ كُلَّهُمْ جَمِيعًا مُقَارَعَةً بَنِيهِمْ عَنَّا بَنِينَا

*Bütün insanlara meydan okuruz. (Ya mağlub ederek) onlar bizim çocuklarımızı yok ederler veyahut biz onların çocuklarını yok ederiz.*⁷⁷¹

Amr b. Külsûm’un kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının şerhinde el-Enbârî, buradaki ‘بَنِيهِمْ’ sözcüğünün konumunun, müştak bir fiil üzere nasb olduğunu, ilgili terkinin ‘مُقَارَعَةً بَنِيهِمْ’ şeklinde takdir edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁷⁷²

İbn ‘Âkil (ö. 769) eserinde bu konuda: “Kûfeliler tenvinli mastarın amel etmesini reddedip, amelin ondan sonra gelen fiilde olduğunu söylemişlerdir”⁷⁷³ demektedir.

⁷⁶⁶ el-Bakara, 2/274.

⁷⁶⁷ el-A’râf, 7/56.

⁷⁶⁸ Nûh, 71/8.

⁷⁶⁹ es-Süyûtî, a.g.e., s. 14.

⁷⁷⁰ Bkz., el-Enbârî, *ez-Zâhir*, C. I, s. 371.

⁷⁷¹ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 399.

⁷⁷² Ay.

* Kendilerine göre bu fiil mukadderdir.

⁷⁷³ İbn Akîl, *el-Musâ’id*, C. II, s. 234.; es-Süyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi*, C. V, s. 71.; el-Murâdî, a.g.e., C. III, s. 4.

İbn Hâleveyh de konu ile alâkalı “أَوْ إِطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ... يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ” (...veya açlık gününde yakını olan bir yetimi doyurmaktır...) ⁷⁷⁴ âyet-i kerimesinin îrâbında Kûfeliler’i kastederek: “Onlara göre buradaki ‘يَتِيمًا’ sözcüğü müştak bir fiille mansûb olmuştur. Takdir ettikleri cümle ise ‘أَوْ إِطْعَامٍ يَطْعُمُ يَتِيمًا’ şeklindedir” ⁷⁷⁵ deyip, Kûfeliler’in tenvinli mastardan sonra aynı lafızlardan (harflerden) gelen bir fiil takdir ettiklerine işaret etmiştir. Zira kendilerine göre bir mastar, *tenvin* veyahut *elif-lâm* takısı aldığı zaman, isimleşir ve ameli ortadan kalkar. ⁷⁷⁶

Yûsuf Şeybe’ye göre bu meselenin genel olarak Kûfeliler’e nispet edilmesi yanlıştır. Zira Kûfe ekolünün en önemli dil bilginlerinden el-Ferrâ’nın sözlerinden tenvinli mastarın amel etmesini câiz gördüğü anlaşılmaktadır. el-Ferrâ, yukarıda verilen âyet-i kerîmenin îrâbını yaparken “Buradaki ‘يَتِيمًا’ sözcüğü ‘إِطْعَامٍ’ mastarıyla mansûb olmuştur” demiş ⁷⁷⁷ ve her hangi bir fiil takdir etmemiştir. ⁷⁷⁸ Eserinin başka bir yerinde, “وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ” (Onlar Allah’ı bırakıp da kendilerine göklerde ve yerde olan rızıktan hiçbir şey veremeyen ve buna asla güçleri yetmeyen şeylere (putlara) tapıyorlar) anlamındaki âyet-i kerîmesinin îrâbı konusunda: “Buradaki ‘شَيْئًا’ sözcüğü ‘رِزْقًا’ sözcüğüyle mansûb olmuştur” demektedir. ⁷⁷⁹

el-Kaysî’nin (ö. 430) aynı âyet-i kerime hakkında yaptığı açıklamalar da dikkat çekicidir. Ona göre buradaki ‘شَيْئًا’ sözcüğü ‘رِزْقًا’ sözcüğünün *bedeli* olarak nasb edilmiştir. Kûfeliler’de ise yalnızca ‘رِزْقًا’ sözcüğüyle mansûbtur. Buna ilaveten ‘رِزْقٌ’ sözcüğü Basralılarca mastar değil, isim kabul edilmiş ve ameli de şiirdeki zaruret dışında câiz görülmemiştir. ⁷⁸⁰ Burada ilginç olan el-Kaysî’nin, tenvinli mastarı bir yana, isim mi yoksa mastar mı diye tartışılan tenvinli bir sözcüğün amelini bile genel olarak Kûfeliler’e nispet etmesidir.

Şunu da bilmek gerekir ki, Sîbeveyh, el-Müberred, el-Kisâî, el-Ferrâ, el-Ahfeş gibi iki ekolün önemli isimlerinin söyledikleri şeyler, ileriki dönemlerin dilcilerinden zaman zaman ekolün görüşü olarak kabul edilmiş ve kitaplara o şekilde yansıtılmıştır.

⁷⁷⁴ el-Beled, 90/14,15.

⁷⁷⁵ İbn Hâleveyh, a.g.e., s. 91.

⁷⁷⁶ Ay.

⁷⁷⁷ el-Ferrâ, a.g.e., C. I, s. 317-319.

⁷⁷⁸ Şeybe, a.g.t., s. 389.

⁷⁷⁹ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 110.

⁷⁸⁰ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü İ’râbi’l-Kur’ân*, (thk., Hâtim Sâlih ed-Dâmin), C. I, 2. b., Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1985, s. 424.

Dolayısıyla, el-Kaysî'nin yukarıdaki 'رَزَقٌ' sözcüğüyle alâkalı söylediği şeyler el-Ferrâ'dan alınmış olması muhtemeldir.

Diğer yandan Sîbeveyh ve genel olarak Basralılar tenvinli mastarın amel etmesini caiz görmüşlerdir. Sîbeveyh *Kitâb*'ında bu konuyu '*Mânası ve Ameli Konusunda Fiili Muzârînin Yerini Tutan Mastarlar*' babı altında işlemiş ve 'عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبٍ زِيدًا' ve 'عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبٍ زِيدٍ عَمْرًا' gibi cümleleri örnek olarak vermiştir.⁷⁸¹

Verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere bu mesele Basralılar ile Kûfeliler arasında net çizgilerle ayrılmış değildir. Şerhte yalnızca bir örneği bulunan bu meselede el-Enbârî yine de genel olarak Kûfeliler'in yolundan gitmiş ve tenvinli mastardan sonra müştak bir fiil takdir etmiştir. Şunu da unutmamak gerekir ki, bir âmili takdir etmek daha somut düşünen Kûfeliler'in değil, tam aksine, genel olarak Basralılar'ın işidir.

3.14. 'أو' Bağlacının 'بل' ve 'و' Anlamına Gelip Gelemeyeceği

Basralılar ile Kûfeliler'in 'أو' bağlacının gelebileceği anlamlar konusundaki farklı görüşleri *el-İnsâf* adlı eserde tartışılmıştır. Ebü'l-Berekât bu konuda: "Kûfeliler'e göre 'أو' bağlacı 'و' ve 'بل' anlamına gelebilirken, Basralılar'a göre bu bağlaç ne 'و' ne de 'بل' anlamına gelemez" demektedir.⁷⁸²

ولكنَّ مَوْلَايَ امْرُؤٌ هُوَ خَانِقِي عَلَى الشُّكْرِ وَالتَّسَالٍ أَوْ أَنَا مُفْتَدٍ

*Lâkin efendim öyle bir adamdır ki ona teşekkür etsem veya ondan af ve merhamet dilensem veyahut mal vererek kendimi ondan satın alsam (boştur) o, beni daima bir kaşık suda boğmak ister.*⁷⁸³

Tarafe'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, genel bir görüşe göre buradaki 'أو' bağlacının 'بل' anlamında olup, ilgili cümlenin 'وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ.' 'بل أنا مفتد' şeklinde takdir edilmesi gerektiğini söylemektedir. (Onu, yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik)⁷⁸⁴ anlamındaki âyet-i

⁷⁸¹ Sîbeveyh, a.g.e., C. I, s. 189.; el-Müberred, a.g.e., C. I, s. 152.; el-Murâdî, a.g.e., C. III, s. 4.

⁷⁸² el-Enbârî, a.g.e., C. II, s. 391 (67. Mesele)

⁷⁸³ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 208.

⁷⁸⁴ es-Sâffât, 37/147.

kerîmede de benzer durumun söz konusu olduğunu belirttikten sonra: “Bir de “*فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا*” (*Rabbinin hükmüne kadar sabret; onların günah işleyen ve inkarcı olanlarına uyma*)⁷⁸⁵ anlamındaki âyette olduğu gibi, ‘أو’ bağlacı ‘و’ anlamına gelebileceği de söylenir. Bu durumda yukarıdaki cümle ‘وَأَنَا مَفْتَدٌ’, âyetteki cümle ise ‘آيْمًا أَوْ كُفُورًا’ olarak takdir edilir” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁷⁸⁶

Ebü’l-Berekât’ın yukarıdaki sözlerine rağmen ‘أو’ bağlacının aslında ‘و’ anlamına gelebileceği bilgisi Basralılar’ın en önemli dil bilginlerinin eserlerinde mevcuttur. Ebû Ubeyde (ö. 209), “*وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ*” (...*Öyleyse doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya biziz ya sizsiniz.*) anlamındaki âyet-i kerîmenin mecâz anlamını verirken: “Bu cümlenin anlamı ‘إِنَّا لَعَلَىٰ هُدًى وَإِيَّاكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ’ (*Biz doğru yolda ve şüphesiz siz apaçık bir sapıklıktasınız*) şeklindedir. Zira Araplar zaman zaman ‘و’nin yerine ‘أو’ bağlacını kullanırlar” demektedir. Ebû Ubeyde bunun akabinde iddiasını destekleyecek konu ile alâkalı bir beyit de vermektedir.⁷⁸⁷

Diğer yandan Kûfe ekolünün en önemli isimlerinden olan el-Ferrâ’nın aynı âyet-i kerîmenin tefsirinde “Bazı müfessirler buradaki ‘أو’ bağlacının ‘و’ anlamında olduğunu söylemektedirler. Ancak Arap dili buna müsaade etmez. ‘أو’ bağlacı ‘و’ bağlacının yerine kullanılamaz, bilakis o ‘إِنْ شِئْتَ فَخُذْ دَرَهْمًا أَوْ اثْنَيْنِ’ (*Eğer istersen bir veya iki dirhem al*) cümlesinde olduğu gibi *tefvîdde* (seçme yetkisi vermede) kullanılır”⁷⁸⁸ şeklindeki açıklaması, konuyu biraz daha netliğe kavuşturmaktadır.

Söylenenler dikkate alındığında kanaatimizce el-Enbârî’nin yukarıdaki “Bir de ‘أو’ bağlacının ‘و’ anlamına gelebileceği de söylenir” cümlesiyle kastetmek istediği Basralılardır. Bu iddia, el-Enbârî’nin *el-Ezdâd* adlı eserinde ‘أو’ bağlacından bahsederken, bağlacın ‘و’ anlamına da gelebileceği bilgisini bizzat Ebû Ubeyde’den rivayet ettiği⁷⁸⁹ gerçeğiyle daha da anlam kazanmaktadır.

⁷⁸⁵ el-İnsân, 76/24. (DİB’in meali dâhil Türkçe meallerin çoğunda buradaki bağlaç ‘ve’ olarak tercüme edilmiştir.

⁷⁸⁶ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 208.

⁷⁸⁷ Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü’l-Kur’ân*, (thk., Mehmet Fuat Sezgin), C. II, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1961, s. 148.; Ayrıca bkz., Bkz., Sibeveyh, a.g.e., C. III, s. 186.; el-Müberred, a.g.e., C. III, s. 302.; İbn Cinnî, a.g.e., C. II, 460-461.

⁷⁸⁸ el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 362.

⁷⁸⁹ Ebû Bekr el-Enbârî, *el-Ezdâd*, (thk., Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhim), Lübnan, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1987, s. 279-280.

Diğer yandan Basralılar'ın cumhuru 'أو' bağlacının 'بل' anlamına gelebileceğini reddetmiştir. el-Müberred bu konuda: “Nahivcilerden bir grup 'أو' bağlacının 'بل' anlamına gelebileceğini söylemektedir. Bizde (Basralılar'da) ise bu durum iki yönden fâsid (yanlış)tır...” demektedir.⁷⁹⁰

Kûfeliler savundukları görüşü hem Kur'ân-ı Kerîm'den hem de şairlerden getirdikleri örneklerle savunurken Basralılar'a göre 'أو' bağlacı konusunda asıl olan 'و' ve 'بل' bağlaçlarının aksine onun ibhâm (kapalılık) üzere iki şey için ortaya konulmasıdır. Zira 'و' bağlacının anlamı iki şeyi cem etmek, 'بل' bağlacının anlamı ise *idrâb* (kendinden önceki önermeyi hükümsüz bırakıp, kendinden sonraki önermeyi maksûd kılmak)dır. Her ikisi de 'أو' bağlacının delâlet ettiği anlama muhaliftir.⁷⁹¹

Şunu da bilmek gerekir ki, Basra cumhurundan farklı olarak Sîbeveyh, cümlenin nefiy (olumsuzluk) veya nehiy (yasaklama) ile başlaması ve de âmilin tekrarlanması olmak üzere iki şartla, 'أو' bağlacının 'بل' anlamına gelebileceğini kabul etmektedir.⁷⁹² Daha sonraları birçok Basralı nahivci 'أو' bağlacının 'بل' anlamına gelebileceğini kabul etmiştir.⁷⁹³ Kabul edenler arasında el-Enbârî'nin, görüşlerine sıkça başvurduğu Ebû Ubeyde de vardır.

Yukarıda da görüldüğü üzere el-Enbârî'nin özellikle 'أو' ve 'بل' bağlaçları konusunda şerhteki görüşü nettir. Ancak birçok yerde 'Bu Kûfeliler'in görüşüdür' demekten çekinmeyen el-Enbârî bu konuda “Genel bir görüşe göre” demesinde şüphesiz Basralılar'ın etkisi vardır.

3.15. 'لام التعليل' ve 'حتى' Edatlarının Fiili Muzârîyi Nasb Etmesi

Ebü'l-Berekât *'el-İnsâf'* adlı eserinde her iki edatı, iki ayrı meselede ele almaktadır. Lâm-ı ta'lîl (لام التعليل) konusunda: “Kûfeliler'e göre 'جئتُ لِتكرمني' cümlesinde geldiği şekilde, 'لام كي', bir fiili kendisinden sonra 'أَنْ' edatı takdir edilmeksizin direkt olarak nasb eder. Basralılar'a göre ise 'جئتُ لِأَنْ تكرمني' cümlesinde olduğu gibi fiil, edattan sonra gelen mukadder (gizli) bir 'أَنْ' ile nasb edilir” demektedir.⁷⁹⁴ Diğer meselede *hattâ*

⁷⁹⁰ el-Müberred, a.g.e., C. III, s. 304-305.; Ayrıca bkz. el-Enbârî, *el-İnsâf*, C. II, s. 393.

⁷⁹¹ el-Enbârî, a.g.e., C. II, s. 393.

⁷⁹² Şeybe, a.g.t., s. 403.; Bkz., Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 188-189.

⁷⁹³ Şeybe, a.g.t., s. 405-406.

⁷⁹⁴ el-Enbârî, *el-İnsâf*, C. II, s. 469. (79. Mesele)

imkânsız olur. Zira ‘ل’ ve ‘حَتَّى’ isimler üzerinde amel edip onları cer ederler. Fiillere izâfe edilen harflerden değildirler” demektir.⁸⁰² Aynı görüşleri el-Müberred⁸⁰³ ve *el-İnsâf*’ta geldiği şekilde tüm Basralılar paylaşmaktadır.⁸⁰⁴

تَجُورُ بِذِي اللَّبَانَةِ عَنْ هَوَاهُ إِذَا مَا ذَاقَهَا حَتَّى يَلِينَا

*Bu şarap, herkesi işinden vazgeçirir; Bundan bir tadan bütün gamı ve tasayı unuttur.*⁸⁰⁵

Amr b. Külsûm’un kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki ‘يَلِينَا’ fiilinin ‘حَتَّى’ ile mansûb olduğunu, fiilin sonundaki *elif* harfinin ise fethalı *nûn* harfinin sılası (devamı) olarak geldiğini belirtmektedir.⁸⁰⁶

فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقَتِي وَكَأَنَّهَا فَدَنْ لَأَقْضِي حَاجَةَ الْمَتَلُومِ

*Orada devemi uzun uzun durdurdum ve yere yapışıp kalan kararmış ocak taşlarına aşk ve sevdadan şikâyetlerde bulundum.*⁸⁰⁷

Antere’nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, Kûfeliler’e göre buradaki ‘أَقْضِي’ fiilinin ‘لام كي’ ile, Basralılar’a göre ise gizli bir ‘أَنْ’ ile mansûb olduğunu, Basralılar’ın burada takdir ettikleri cümlenin ‘لَأَنْ أَقْضِي’, Kûfeliler’in ise ‘لِكِي أَقْضِي’ şeklinde olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁸

el-Enbârî şerhte ‘حَتَّى’ harfinin fiil-i muzârîyi nasb etmesi konusunda yalnızca yukarıdaki örnekte görüşünü beyan etmiş ve onun, Kûfeliler’in dediği şekilde, bizzat kendisinin nasb edici bir edat olduğunu söylemiştir. Diğer yandan ‘لام التعليل’ harfinin nasb etmesi konusunu şerhin iki yerinde ele almış ve ilginçtir iki yerde de bu konuda hem

⁸⁰² Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 6.

⁸⁰³ el-Müberred, a.g.e., C. II, s. 7.

⁸⁰⁴ el-Enbârî, *el-İnsâf*, C. II, s. 470.; Ayrıca bkz., Ebû Hayyân, a.g.e., 560.; es-Süyûtî, a.g.e., C. IV, s. 111.

⁸⁰⁵ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 373.

⁸⁰⁶ Ay.

⁸⁰⁷ *Şerhu’l-Mu’allakât*, s. 297.

⁸⁰⁸ Ay.

Kûfeliler'in hem de Basralılar'ın görüşlerini ve takdir ettikleri cümlelerini takdim etmiştir.⁸⁰⁹

Yukarıdaki açıklamalardan Kûfeliler'in 'ل' harfinin 'كي' anlamında kullanıldığını savundukları görülmektedir. el-Enbârî'nin bu harfe özellikle 'لام كي' demesi ve cümleyi 'كي أَقْضِي' şeklinde değil, 'لِكي أَقْضِي' şeklinde takdir etmesi* dikkat çekicidir.

3.16. 'أَيُّهَا' Nidâ Edatının İrâbı

Sîbeveyh ilgili konuyu eserinde 'Müfred* Sıfatın Mutlak Sürette Ref Halinde Olduğu Yer' babı altında ele almıştır. Bu mesele şu söz gibidir " ويا أيُّها الرجل، ويا أيُّها الرجلان، " ويا أيتها المرأتان". Buradaki 'أَيُّ', el-Halîl'in iddia ettiği üzere, 'يا هذا' mesabesinde olup, 'الرجل' onun sıfatıdır ('هذا'nın sıfatı olabildiği gibi). Bu durumda sıfatı da ancak râf halinde olabilmektedir. Zira bir kimse, 'يا أَيُّ' veyahut 'يا أَيُّهَا' dedikten sonra susup cümleyi o şekilde bırakmaz. Bu şekilde cümle kapalı olur ve açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle o (edat) ve 'الرجل' sözcüğü tek bir kelime gibi oluverirler; 'يا رجل' demen gibi...⁸¹⁰

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلَى ... بَصُوحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ

*Ey uzun gece... Seni göreyim açılıver.. sabah olsun.. Fakat sabah da senden hayırlı değil a..!*⁸¹¹

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'أَيُّهَا' sözcüğünün münâda müfred olduğu için, 'اللَّيْلُ' sözcüğünün ise 'هذا'ya tâbî olduğu için merfû olduğunu, akabinde gelen 'الطَّوِيلُ' sözcüğünün ise onun na'tu (sıfatı) olarak geldiğini belirtmektedir.

el-Ferrâ, bunun gibi 'يا أيُّها الرجل أقبل، ويا أيُّه الرجل أقبل، ويا أيُّه الرجل أقبل' şeklinde kullanımların olduğunu da söyledikten sonra, 'يا أيُّها الرجل أقبل' cümlesindeki 'الرجل' sözcüğü, her ne kadar burada 'ذا' harfi zikredilmese de 'هذا'ya tâbî olduğunu, cümleyi 'يا أيُّها الرجل أقبل' şeklinde kuranın, aslına uygun olarak 'ذا' harfini ortaya çıkarmış olacağını

⁸⁰⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 297, 75.

* Diğer bir örnekte cümleyi 'لكي يطفنوا' şeklinde takdir etmiştir.

* Cümle veyahut şibih cümle olmayan sıfat.

⁸¹⁰ Sîbeveyh, a.g.e., C. II, s. 188.

⁸¹¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 77.

belirtmektedir. Basralılar'a göre ise 'اللَّيْلِ' sözcüğü 'أَيُّ' nun *lâzım* (mutlak surette gerekli) sıfatıdır. Bir de el-Mâzinî'nin görüşüne göre cümleyi nidânın aslına uygun olarak 'أَيُّهَا' 'اللَّيْلِ الطَّوِيلِ' şeklinde kurmak da câizdir. Zira nidânın aslı nasb halidir.⁸¹²

İbn Hâleveyh "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ" (*De ki: Ey kâfirler!*)⁸¹³ anlamındaki âyet-i kerîmenin îrâbında, 'أَيُّ' nun nidâ ile merfû olduğunu, 'ها' nın ise tenbih (uyarı) için geldiğini söylemektedir.⁸¹⁴

İbn Cinnî ise: "'يا أَيُّهَا الرَّجُلُ'" cümlesinde 'أَيُّ' damme üzere mebnî olur, zira o lafız olarak *munâdâ*dır; 'ها' ise tenbîh için getirilmiştir; 'الرجل' sözcüğü merfûdur çünkü 'أَيُّ' nun sıfatıdır ve o her halükârda merfû olmak zorundadır" diyerek benzer açıklamalar yapmış olmaktadır.⁸¹⁵

Fark edildiği üzere, el-Enbârî'nin yukarıda el-Ferrâ'dan naklen verdiği bilgilerde, konunun ayrıntılı îrâbı bulunmamaktadır. Ancak kendisi 'أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ' cümlesindeki 'اللَّيْلُ' sözcüğü hakkında "هذا" ya tâbîdir" diyerek, kendisinin de rivayet ettiği el-Ferrâ'nın örneğine göre hareket etmiş ve "tâbî" sözcüğüyle büyük ihtimalle *bedeli* kastetmiştir. Bunun dışında yukarıda "Basralılar'a göre" diye başlayıp Sîbeveyh'in görüşünü de zikreden el-Enbârî, bu konuda ayrıca Basralı el-Mâzinî'nin* (ö. 230) açıklamalarına da yer vermiştir.

3.17. Te'kîd Nûnu (نون التأكيد)

Fiil-i mâzî dışında *fiil-i muzârî* nin ve *fiil-i emrin* sonuna bitişen *nûn* harfine *te'kîd nûnu* denir. Sîbeveyh bu konuda: "Nûn harfî gerçekleşmiş değil, gerçekleşmemiş bir eylemin (fiilin) başına gelir" der.⁸¹⁶ Te'kîd nûnu *sekîle* (ağır) ve *hafife* (hafif) olmak üzere iki çeşit olup, birisinin bitiştiği fiile, yerine öbürkünün de bitişmesi câizdir.⁸¹⁷

⁸¹² Ay.

⁸¹³ Kâfirûn, 109/1.

⁸¹⁴ İbn Hâleveyh, a.g.e., 212.

⁸¹⁵ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, (thk., Fâiz Fâris), Kuveyt, Dârü'l-kütübi's-sekâfiyye, ts., s. 111.

* Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî. Kaynaklar, Ebû Osman'ın nahiv ve lugat konusunda Basra âlimlerinin en meşhurlarından biri olduğunu zikretmekte, talebesi olan Müberred, Sîbeveyhi'den sonra nahvi en iyi onun bildiğini söylemektedir. Câhız'e göre de zamanının üç büyük nahivcisinden biridir. Bkz., *DİA*, C. X, s. 209-2010.

⁸¹⁶ Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 105.

⁸¹⁷ Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 508.

*Nûn-u te'kîd*in fiil-i emrin sonuna bitişmesinde şart aranmazken, fiil-i muzârîye bitişmesi; fiilin müstakbel (gelecek) olması, müspet (olumlu) olması, *lâmı* ile fiili arasında bir şey girmeksizin **kasemin* (yeminin) cevabı olması gibi şartlara bağlanmıştır.⁸¹⁸

el-Enbârî şerhte *nûn-u te'kîd*i iki yönden ele almıştır; a) İstifhâm ile *mesbûk* olan fiilin te'kîd edilmesi, b) *Nûn-u hafîfe* üzerinde vakfetmek (durmak).

هَلْ تُبْلِغُنِي دَارَهَا سَدَنِيَّةٌ ... لُعِنْتَ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصْرَمَ

*Beni; sevgilimin olduğu yere, "südüün kesilsin" diye ilenç almış olan *Şedenli* bir deve acaba bir götürür mü ki?..*⁸¹⁹

Antere'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî buradaki *تُبْلِغُنِي* fiilinin sonundaki *nûn* harfinin *istifhâm*dan dolayı geldiğini belirttikten sonra, bunun örneği 'هل يقوم عبد الله' cümlesine benzediğini söylemektedir. Bu cümledeki 'ن' harfi, 'هل' ile birlikte müstakbelin (fiil-i muzârînin) te'kîdi için getirilmiştir.⁸²⁰

Sîbeveyh *nûn-u te'kîd*in bunun dışında 'هل تقولن؟ وأتقولن ذاك؟ وكم تمكثن؟ وانظر ماذا' gibi cümlelerde, fiil-i muzârî ile birlikte *istifhâm* harflerinden sonra da kullanıldığını belirtmektedir.⁸²¹ Diğer yandan Sa'leb (ö. 291) de anlamı pekiştirmeye yarayan *nûn* harfinin altı yerde kullanıldığını dikkat çekmiştir.⁸²² Bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak Sîbeveyh'in görüşlerine yer veren ve şerhte hiçbir şekilde Sa'leb'den rivayette bulunmayan el-Enbârî, bu örneği Sîbeveyh'ten rivayet etmiş olması muhtemeldir. el-Kisâî ve el-Ferrâ'nın önemli eserlerinde bu meseleye değinilmemiştir.

* لله لَأُحْدِمَنَّ وَطَنِي örneğinde olduğu gibi.

⁸¹⁸ Ali Tefkîk Mehmed, Yûsuf Cemîl Za'bî, *el-Mu'cemü'l-Vâfi fî Edevâti'n-Nahvi'l-Arabî*, 2. b., Ürdün, Dârü'l-emel, 1993, s. 327.

* Yavrulamayan deve demektir ki semiz ve kuvvetli ve yola dayanıklı olur.

* Yemende develeriyle meşhur bir yer veya bir oymak.

⁸¹⁹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 317.

⁸²⁰ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 318.

⁸²¹ Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 513.

⁸²² Sa'leb, a.g.e., 106.

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ ... بِسِفْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

Dahul'den Havmel'e kadar olan yerler arasındaki dalgalı kumların azaldığı ve incelendiği Sıktullivâ'da durunuz!.. Sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım..

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin başındaki emir fiili konusunda el-Enbârî üç görüş sunmaktadır. Bir görüşe göre buradaki 'قفا'nın aslı *nûn-u te'kîd* ile birlikte 'قَفْنٌ'dir. Nûn elife çevrildi ve bu şekilde *vakıftan* (الوقف) *vasıla* (الوصل) geçilmiş oldu... Bir keresinde el-Haccâc bir adamın katlini istediğinde 'يا حرسى اضربا عُنُقَهُ' demiştir. Ebû Bekr bunun üzerine: "Bununla 'اضربنْ' demek istemiş ve buradaki *nûn* harfî *elife* çevrilmiştir. Allah Teâlâ da Kur'ân-ı Kerîm'de: "لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ" (...Perçeminden *(alnından)* yakalayacağız) demektedir.⁸²³

Bu kullanım Arap dilinde meşhurdur. el-Halîl, *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinde 'en-Nûn el-Hafîfe Yerine Kullanılan Elif' başlığı altında bu durumun 'يا زيدُ اضربا' cümlesine benzediğini, *en-nûn el-hafîfe*'nin de ancak üzerinde *vakfe* yapıldığı zaman elife çevrilebileceğini söylemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki "وَلَنِّينَ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ لِيُسْجَنَنَّ وَلِيَكُونَ مِنَّا مِنَ" (...Emrimi yine yapmazsa, and olsun ki hapse tıklacak ve kahre uğrayanlardan olacak.)⁸²⁴ anlamındaki âyet-i kerîme bunun açık örneğidir.⁸²⁵ el-Halîl, bu başlık altında el-Enbârî'nin yukarıda örnek olarak verdiği beytin aynısını vermiştir.⁸²⁶

Sîbevyh de 'en-Nûn el-Hafîfe Üzerinde Vakfe Yapmak' babı altında benzer açıklamalar yapmış, *en-nûn el-hafîfe*den önceki harfin fethalı olması halinde ve onun üzerinde *vakfe* yapıldığı takdirde yerine elifin getirileceğini söylemiştir. Vakfe sırasında benzer durum *münsarîf* isimlerde de mevcuttur. Zira *en-nûn el-hafîfe* ile *tenvin* aynı konumu paylaşırlar. Zira ikisi de zâid ve sâkin harflerdir. Basralıların bu açıklamaları, el-Enbârî'nin 'Bir görüşe göre...' diye başladığı meselenin muhtevasını oluşturmaktadır.

* Bunun açılımı 'لَنَسْفَعُنْ' şeklindedir.

⁸²³ el-Alek, 96/15.

⁸²⁴ Yûsuf, 12/32.

⁸²⁵ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv*, (thk., Fahrüddîn Kabâve), 1. b., Beyrut, Meessesetü'r-risâle, 1985, s. 237-239.

⁸²⁶ Ay.

3.18. Mehmûz Fiil (الفعل المهموز)

Kök harflerinden biri hemze olan fiile *mehmûz* fiil denir. Bu hemzenin olduğu gibi kalması (سأل), kalb (değişme) işlemine uğraması (سال) veyahut hazfedilmesi (سل) durumunda da fiil mehmûz olarak kabul edilmektedir.⁸²⁷

el-Enbârî şerhte mehmûz bir fiilin, hemzesinin elife dönüşmesi suretiyle yumuşatılması durumunu (التخفيف) ele almıştır.

جَرِيءٌ مَتَى يُظْلَمَ يُعَاقِبُ بِظُلْمِهِ سَرِيْعًا وَإِلَّا يُبَدَّ بِالظُّلْمِ يَظْلَمُ

O; cesurdur. Zülme uğratılacak olursa çarçabuk zulümle mukabelede bulunur.

*Zulme uğratılmayacak olursa kendisi zulme başlar.*⁸²⁸

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beytin ikinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'يُبَدَّ' fiilinin 'إِلَّا' ile *mezcûm* olup, cezm alâmetinin de elifin düşmesi olduğunu söyledikten sonra, bu konuda; 'بَدَأْتُ بِالشَّيْءِ' (hemzenin tahkîkiyle), 'بَدَأْتُ بِالْأَمْرِ' (hemzenin yumuşatmasıyla), 'بَدَيْتُ' (ve قَضَيْتُ) fiillerindeki gibi hemzenin 'yâ'ya dönüşmesiyle) şeklinde örneklerin de bulunduğuna işaret etmiş, buna göre de 'بَدَأْتُ' fiilinin, 'بَدَيْتُ' – 'لَمْ أَبْدِ' – 'بَدَأْتُ' – 'لَمْ أَبْدَأْتُ' şeklinde çekilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.⁸²⁹

Sîbeveyh de benzer şekilde, hemze sâkin olup, ondan önce de fethalı bir harfin gelmesi ve *tahfîf* (yumuşatma) yapılması durumunda 'رَأْسٌ، بِأَسْنٍ، قَرَأْتُ = رَأْسٌ، بِأَسْنٍ، قَرَأْتُ' örneklerinde olduğu gibi, *hemzenin yerine elifin getirilebileceğini* söylemiştir.⁸³⁰

el-Ferrâ, hemzenin yumuşatmasını bir lehçe olduğunu savunarak, "مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ" (...*Onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi.*)⁸³¹ anlamındaki âyet-i kerîmede bulunan 'مِنْسَأْتُهُ' sözcüğü hakkında: "el-Hasan ve Ehl-i Hicâz bunun hemzesini okumazlar. Bu, belki de Kureyş lehçesini tercih ettiklerindedir, zira onlar hemzeyi terk ederler" demektedir.⁸³²

⁸²⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü 't-Ta'rifât*, (Yayınevi nezaretinde bir çok âlim tarafından tahkik edilmiştir), I. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 237.

⁸²⁸ *Şerhu 'l-Mu'allakât*, s. 279.

⁸²⁹ Ay.

⁸³⁰ Sîbeveyh, a.g.e., C. III, s. 543.

⁸³¹ Sebe', 34/14.

⁸³² el-Ferrâ, a.g.e., C. II, s. 357.

Diğer yandan el-Müberred hemzedeki *telyîn* ve *tahfîf* işlemlerinin ancak zaruret için yapılabileceğini belirtmektedir. Bazı nahivcilerin, ortada bir illet olmadan hemzenin değişime uğrayabileceğini ve böylelikle ‘قرأتُ’ ve ‘اجترأتُ’ gibi fiillerin ‘قرئتُ’ ve ‘اجترئتُ’ şeklinde okunmasını câiz gördüğünü söyledikten sonra, böyle bir görüşün gerçek anlamda ilim sahibi bir kişide karşılığı olmadığı gibi, genel olarak Araplar’da da böyle bir şeyin yazı örneği bulunmadığına işaret etmiştir.⁸³³ el-Müberred bunun devamında şairin aruz ölçüsünden ötürü zorda kaldığı durumlarda böyle bir işlemi uygulayabileceğini söylemiş ve bunu iki örnek beyit ile de desteklemiştir.

İbn Cinnî, Sîbeveyh’in verdiği örneklere benzer örnekler vermiş ve özellikle hemzenin tahfifi ile bedeli (başka bir harf ile değişimi) arasındaki ince noktaya dikkat çekmiştir. Yukarıda verilen ‘بدأت = بدئتُ’ örneğinde olduğu gibi “وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ” (...*İnsanın yaratılışına balçıktan başladı.*)⁸³⁴ anlamındaki âyet-i kerimedeki ‘بدأ’ fiili konusunda kendisi: “Bizde, burada hemzenin terki tahfif üzere değil bedel üzeredir...” demiştir.⁸³⁵

Verilen görüşlerden anlaşılacağı üzere el-Enbârî bu konuda Sîbeveyh’in görüşüne katılmış, hemzenin tahfifini zarûret olarak gören el-Müberred’e ise karşı çıkmıştır. Mu’allaka şiiirlerinin diğer şarihlerine bakıldığında, ez-Zevzeni bu konuda el-Enbârî ile aynı görüşte iken,⁸³⁶ et-Tebrîzî⁸³⁷ ve en-Nehhâs⁸³⁸ el-Müberred gibi düşünerek hemze üzerindeki *tahfîf* işleminin yalnızca zarûret halinde yapılabileceğini belirtmişlerdir.

⁸³³ el-Müberred, a.g.e., C. I, s. 165.

⁸³⁴ Secde, 32/7.

⁸³⁵ Ebü'l-Feth Osmân ibn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İdâh anhá*, C. II, Kuveyt, Vizâratü'l-evkâf, 1999, s. 173.

⁸³⁶ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, s. 124.

⁸³⁷ et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, s. 154.

⁸³⁸ en-Nehhâs, *Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât*, s. 119.

4. ENBÂRÎ'NİN KENDİNE HAS NAHİV GÖRÜŞLERİ

4.1. Cer Harflerine Îrâbî bir Konum Tahsis Etmesi

el-Enbârî şerhte cer harflerine îrâbî bir konum tahsis edip onları mubtedânın haberi, nâsîh bir fiilin haberi, hâl veyahut mefûl olarak değerlendirmektedir.

وما زالَ تَشْرَابِي الخُمُورَ وَلَدَّتِي وَيَبِيعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِي
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي العَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأُفْرَدْتُ إِفْرَادَ البَعِيرِ المَعْبَدِي

Bol bol şarap içmek ve zevk sürmek ve bu (uğurda) kendi kazandığım ve babadan kalma malları (şuna buna) vermek ve satmaktan geri durmadım.

Nihayet, bütün ailem ve aşiretim; uyuzluğundan dolayı vücuduna katran sürülerek başka develerden ayrı bırakılan deve gibi benden ayrılıp beni tek başıma bıraktılar.⁸³⁹

Antere'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'إلى' cer harfinin 'زال'ın haberi olduğunu belirtmektedir.⁸⁴⁰ Görüldüğü üzere el-Enbârî burada 'إلى' cer harfini, nâsîh bir fiilin haberi olarak görüp ona nasb halini tahsis etmiştir.

كَأَنَّ حُدُوجَ المَالِكِيَّةِ عُذُوءَ خَلَايَا سَفِينٍ بِالنَّوْصِيفِ مِنْ دَدِ

(Sa'd oğlu Malik'e mensub olan sevgilimin ayrılık sabahı), Ded Ovasında giden ve üzerlerinde kadınların binmelerine mahsus koçular bulunan develer, arklarına ufak kayıklar bağlanmış gemiler gibi görünüyordular.⁸⁴¹

el-Enbârî zaman zaman bir cer harfini *ef'âl-i kulûb* fiillerinin ma'mûlü (haberi) olarak da görmektedir.

⁸³⁹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 191.

⁸⁴⁰ Şerhu'l-

Mu'allakât, s. 192.

⁸⁴¹ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 135.

أَرَى قَبْرَ نَحَّامٍ بِخَيْلٍ بِمَالِهِ كَقَبْرِ عَوِيٍّ فِي الْبَطَالَةِ مُفْسِدٍ

*Mal toplamak hırsında bulunan pintinin kabrini; malını şuna buna veren ve önünü ardını saymayan kimsenin kabrinden farksız görüyorum.*⁸⁴²

Antere'nin kasidesinden olan yukarıdaki beytin açıklamasında el-Enbârî, buradaki ilk 'القبر' sözcüğünün 'أرى' fiilinin ismi, 'الكاف' harfinin konumunun ise 'أرى' fiilinin haberi olmak üzere *mansub* olduğunu belirtmektedir.⁸⁴³

ولقد خشيتُ بأن أموتَ ولم تكنْ للحرب دائرةٌ على ابني ضمضم

Damdam oğullarıyla savaşımadan ölecek olmaktan çok korktum..

Zûheyr'e ait kasidenin şerhi sırasında, Antere'den naklen verdiği yukarıdaki beyti analiz ederken de el-Enbârî benzer açıklamalar yapmış ve "Buradaki 'با' harfinin konumu 'خشيتُ' fiiliyle mansubdur" diyerek onu *mef'ûl* olarak değerlendirmiştir.⁸⁴⁴

Aslında burada, görüldüğü üzere, 'با' harfi zâiddir. Bunu, şerhin başka bir yerinde aynı beyti ele alan şârihin kendisi de söylemektedir. el-Enbârî, düşmesi mânaya bir halel getirmeyeceğinden buradaki 'با' harfinin yalnızca anlamı pekiştirmek için getirildiğini belirtmiştir.⁸⁴⁵ Bilindiği üzere, tüm harfler için geçerli olduğu gibi, aslî veya zâid olan herhangi bir cer harfine de, hiçbir îrabî konum tahsis edilememektedir.

4.2. Ef'âl-ı Kulûb Fillerinin Ma'mûllerini İsim ve Haber Olarak Değerlendirmesi

وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَا يَكْرِمُ نَفْسَهُ لَا يُكْرَمُ

Bir kimse gurbete çıkarsa düşmanı dost sanır ve kendi kendisini ağırlamayan kimse (başkaları tarafından) ağırlanmaz.*⁸⁴⁶

⁸⁴² Şerhu'l-Mu'allakât, s. 199.

⁸⁴³ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 200.

⁸⁴⁴ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 236.

⁸⁴⁵ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 363.

* Burada Yaltkaya'nın tercümesi şiirin asıl manasından uzaktır. "Bir kimse gurbetten dönünce (uzun süre uzakta kalınca) dostu düşman sanır" ... şeklinde yapılacak bir tercümenin şiirin aslına daha yakın olacağı kanaatindeyim. Zira şiirde Zûheyr gurbetten geri dönme halini kastetmektedir.

⁸⁴⁶ Şerhu'l-Mu'allakât, s. 285.

Züheyr'in kasidesinden olan yukarıdaki beytin birinci kısmının açıklamasında el-Enbârî, buradaki 'حبيب' fiilinin ismi 'عدو', haberi ise 'صديق' sözcüğünün olduğunu belirtmektedir.⁸⁴⁷

el-Enbârî şerhin bir çok yerinde benzer değerlendirmeler yapmıştır.⁸⁴⁸ Ancak bilindiği üzere *Ef'âl-ı Kulûb* fillerinin iki ma'mûlû; aslı mübteda ve haber olan birinci ve ikinci mef'ûl olmak üzere iki mef'ûldür, isim ve haber değildir. İsim ve haber îrâbı 'كان' ve 'كاد' gibi nâsîh fiillere aittir.

4.3. Cer Halinde Olan Ğayr-ı Münsarifi Mansûb Olarak Değerlendirmesi

فَقَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ
فَتَوْضِحَ فَاَلْمِقْرَاةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمَهَا لِمَا نَسَجْتَهَا مِنْ جُنُوبٍ وَشَمَالٍ

*Tudih'tan Mikrat'a ve Dahul'den Havmel'e kadar olan yerler arasındaki dalgalı kumların azaldığı ve incelendiği Sıktullivâ'da durunuz.. Sevgiliyi ve onun yurdunu; anıp ağlayalım*⁸⁴⁹

İmruülkays'ın kasidesinden olan yukarıdaki beyitlerin şerhinde el-Enbârî, buradaki 'المقراة' isminin bir yerin özel ismi olup, îrâbî konumunun 'الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ' isimlerine ma'tûf olarak hafd (cer) olduğunu belirtmektedir. Ancak 'توضح' isminin konumu, ğayr-ı münsarif (onun deyimiyile – لا يجرى) olduğu için nasbdır. Şârih devamında ğayr-ı münsarif bir kelimenin *tenvini* ve *hafdı* (ceri) kabul edemeyeceğini de eklemektedir.⁸⁵⁰

el-Enbârî şerhte bu konuda da bir çok yerde benzer açıklamalar yapmıştır.⁸⁵¹ Bu gibi durumlarda el-Enbârî'nin *nasb* ile kastettiği şeyin 'fetha' olduğunu kabul etmiş olsak da, îrâbî bir hüküm olan 'nasb' ile kesre yerine kullanılan ve aslında bir îrâb alâmeti olan fetha arasında büyük bir fark olduğunu bilmek gerekmektedir. Hükmü ile alâmeti

⁸⁴⁷ Ay.

⁸⁴⁸ Bkz., *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 365, 396.

⁸⁴⁹ *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 20.

⁸⁵⁰ Ay.

⁸⁵¹ Bkz., *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 132-134, 296-297.

birbirinden ayırt etmek adına yukarıdaki örneğin devamında ‘tenvini ve hafdı (cer halini) kabul etmez’ değil, ‘tenvini ve kesreyi kabul etmez’ demesi gerekirdi.

4.4. ‘Nûnu’l-Vikâye’ye (نون الوقاية) Îrâbî Bir Konum Tahsis Etmesi

أَتْنِي عَلِيٍّ بِمَا عَلِمْتِ فَإِنِّي سَمَّحٌ مُخَالَطَتِي إِذَا لَمْ أُظَلِّمْ

*Beni (herkese) bildiğin veçhile öv.. Bir zulme uğramadığım takdirde herkesin benimle geçinmesi kolaydır.*⁸⁵²

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتَدِي

*Arkadaşım (yol zorluğundan): “ah.. keşke seni ve kendimi bu çöllerin tehlikelerinden kurtarmaya muvaffak olaydım.. dediği vakitlerde bu türlü devemle yolculuğuma devam ederim.”*⁸⁵³

Antere ve Tarafe’nin kasidelerinden olan yukarıdaki beyitlerin şerhinde el-Enbârî ilk beyitteki ‘ن’ ve ‘ي’ harflerinin ‘إِن’nin ismi,⁸⁵⁴ ikinci beyitteki ‘ن’ ve ‘ي’ harflerinin ise ‘ليت’nin ismi olduğunu belirtmektedir.⁸⁵⁵

Bilindiği üzere ‘nûn’l-vikâye’, fiillerin sonları kesre kabul etmediği için, fiilleri bu kesreden “korumak” üzere gelmektedir. Bu yönüyle fiiller, mu’rab isimlerden ayrılmaktadır. Dolayısıyla buradaki ‘nûn’ harfine herhangi bir irâbî konum tahsis edilmemelidir. Bu, tüm harfler için geçerlidir. Yukarıda verilen örneklerde yalnızca ‘yâ-i mutekellim’ zamiri nasb halindedir.

⁸⁵² Şerhu’l-Mu’allakât, s. 336.

⁸⁵³ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 182.

⁸⁵⁴ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 336.

⁸⁵⁵ Şerhu’l-Mu’allakât, s. 182.

SONUÇ

Arap gramerinin temelini oluşturan Basra ve Kûfe dil ekolleri içerisinde Ebû Bekr el-Enbârî önemli bir yere sahiptir. Gramere bakış açısı daha çok Kûfelilere yakın olup *Tabakât* kitaplarında Kûfeli dilciler arasında yer almaktadır. el-Enbârî Basralıların dil mantığından da faydalanmış ve birçok gramer meselesinde Basralılardan yana görüş beyan etmiştir. Bu, kurallara bağlı kalma hassasiyetine sahip olması ve meseleleri daha sistematik ve mantıkî olarak ele alma arzusundan kaynaklanmaktadır.

Basralılar katı genel kurallar ortaya koymuş ve bireysel üslup özelliklerini, önerilebilecek örnekler olarak değil, göz ardı edilebilecek istisnâlar olarak değerlendirmişlerdir. Kûfeliler, bazı kabilelerde ve şairlerde görülen bu bireysel (şâz) rivayetlerin de benimsenebilecek kıyaslar olduğunu kabul etmişlerdir.

İki ekol arasındaki fark, genel olarak, klasik filolojide kıyas taraftarı olanlarla istisnâ taraftarı olanlar arasındaki farka benzemektedir. Bu noktada, bir yandan ele aldığımız bu eserdeki analizlere, diğer yandan genel olarak ekollerin inceleme, araştırma ve usul konusunda geride bıraktıkları nahiv ilminin mirasına baktığımızda, temel konularda aslında bir ihtilafın olmadığını, te'vîl ve ta'lîl dolayısıyla daha çok fer'î konularda ihtilafların olduğunu söyleyebiliriz. Arap dilbilimi tarihi içerisinde birden fazla dil ekolünden bahsetmenin ne kadar doğru olduğu tartışmalıdır. Kûfelilerin usûl kaynakları Basralılarınkinden farklı değildir. Kûfelilerin usûlde en önemli kaynaklarından biri Basralılar ve onların eserleridir. İlk Kûfelilerden Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Basralı Ebû 'Amr b. el-Alâ'dan, Kûfelî el-Kisâî, Basralı Yûnus b. Habîb'den ders okumuşlardır. el-Ferrâ'nın bu dünyadan göç ederken, yastığının altında Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinin mevcut olduğu rivayetlerde anlatılmaktadır.⁸⁵⁶

Bu çalışma sonucunda kendimin de katıldığı bazı değerlendirmelere göre, Basra dil ekolünün metodolojisi tam olarak tutarlı değil, Kûfe dil ekolü metodolojisinin ise bazı yönleri zayıf ve eksiktir. Dolayısıyla her iki dil ekolünün metodolojisi gözden geçirilip belli bir revizyona ihtiyacı vardır. Basra metodolojisinin eksikliği; dili mantık ve felsefe

⁸⁵⁶ el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, s. 139.

dairesi içerisinde hapsedip, toplumların ve sosyal şartların gelişmesiyle birlikte gelişmesini engellemekti. Bir dil, onu düşünme aracı olarak kullanan ve onu konuşan bireylerle birlikte kâimdir. Dile, toplumdan bağımsız olarak gelişen ideal bir yapı olarak bakmak yanlıştır. Dillerin gelişme süreci aslında toplumların gelişme sürecinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan dile ait malzemeyi toplarken daha liberal davranan Kûfelilerin *semâ* metodundaki tutumu belki de Basra'nınkinden daha isabetlidir.

Unutulmamalıdır ki Basralılar ile Kûfeliler arasındaki dil tartışmaları büyük bir ilmî geleneğin ürünüdür. İslam tarihi içerisinde mezhepler veyahut dil ekollerinin doğuşunu ve oluşumunu yalnızca siyasî meselelere bağlayıp, işin ilmî, fikrî ve felsefî yönünü geçiştirme ve göz ardı etmenin klasik dönem konusunda sağlıklı bir fikre sahip olmanın mümkün olamayacağı kanısındayız. Dil ekolleri arasındaki *hilâf* meselesine farklı bir pencereden bakarak, Kûfeli bir dilcinin eserinde hem Kûfe hem de Basra'nın etkisini saptayıp o dönemlerde yaşayan bir ilim adamının portresini çizmek ve iki ekole karşı yaklaşımını ortaya koymak amacıyla yapılan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

- Gramer terimlerinin menşesine ve çıkış noktalarına işaret edilerek, *müstakbel* (muzârî), *tebri'e* (lâ en-nâfiye li'l-cins), *el-fi'lü ed-dâim* (ism-i fâil) gibi terimlerin dışında kalan diğer tüm terimlerin aslında Basralılara ait olduğu saptanmış, el-Enbârî'nin ise her iki ekole ait terminolojiye yer vererek neredeyse bunların tamamını ortak olarak kullandığı görülmüştür.

- Bazı terimlerin anlamsal çerçevesi irdelenmiş ve uygun olan görüş teklif edilmiştir. Bunlardan, daha öz ve delâli (semantik) yönü daha güçlü olan, 'zaman zarfı' yerine *vakit*, 'mekan zarfı' yerine *mahal*, 'cer' yerine *hafd* terimi örnek olarak verilebilir.

- Kûfelilerin ortaya koyduğu veya kullandığı bazı terimlerin, sırf Basralılara muhalefet olsun diye değil, çıkarılan yeni dil kurallarına, dil meselelerine farklı bakış açılarına bağlı olarak, ihtiyaç sonucu kendileri tarafından ortaya konulduğu görülmüştür. Örneğin *müstakbel* ve *müzârî* terimleri konusunda Basralılar ile Kûfeliler arasındaki görüş ayrılığı, 'يَفْعُلُ' sığasının (fiilinin) delâlet ettiği zaman dilimi farklılığından kaynaklanmaktadır. Basralılar'a göre 'يَفْعُلُ' fiilinin delâlet ettiği zaman dilimi şimdiki ve

gelecek (المستقبل و حال) olurken*, Kûfelilere göre bu sîğa yalnızca gelecek zamana (المستقبل) delâlet eder.

- Sa'leb'in öğrencisi el-Enbârî eserinde en fazla nakli, el-Ferrâ'dan yapmış ve en çok onun görüşlerine yer vermiştir. Eserde el-Ferrâ'yı, el-Kisâî, er-Ruâsî ve Sa'leb gibi diğer Kûfeli bilginler takip eder. Sa'leb'in, hocası el-Ferrâ'nın tüm kitaplarını ezbere bildiği rivayet edilmektedir. Kendisi el-Kisâî ve el-Ferrâ'nın ihtilafa düştüğü konularda daima el-Ferrâ'nın tarafını tutmuştur. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda el-Enbârî'nin, hocası Sa'leb'ten özellikle el-Ferrâ'nın görüşleri ve kullandığı terminoloji konusunda çokça etkilendiği düşünülebilir. Diğer yandan yazar, eserde; Ebû Amr el-Alâ, Sîbeveyh, Esmâî, el-Müberred, Ebû Ubeyde gibi Basralı âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Zaman zaman "Basralılar ise bu konuda şöyle der" diyerek onların görüşlerine dolaylı olarak katılmış ve ilgili görüşlerini çeşitli *şevâhid* ile desteklemiştir.

- Basralı ve Kûfeli dil bilginlerinin eserlerinde rastlanılması mümkün olan bir durum olsa da, incelediğimiz bu eserin hiçbir yerinde el-Enbârî'nin Kûfelileri kastederek 'عندنا، عند أصحابنا' (Bizde şöyledir... Bizimkiler bu konuda şöyle der...) şeklinde bir açıklamasına rastlanmamıştır. el-Enbârî, Kûfeliler'in görüşlerinden bahsederken her zaman "Bu Kûfeliler'in görüşüdür... Kûfeliler bu konuda şöyle der" şeklinde ifadeler kullanmıştır.

- Dilsel bir hazine olarak kabul edilen bu eserde, yazar *şevâhid* olarak 260'dan fazla Kur'ân âyeti, 1000'den fazla şiir beyti ve çok sayıda emsâl örneği kullanmıştır. Râviler tarafından hadisin mâna ile rivayet edilmesinin câiz görülmesi, birçok râvînin acem olması ve dillerine *lahn* (dil hataları)'in bulaşması, çeşitli sâiklerle mevzû hadislerin ortaya konulması gibi sebepleri öne sürerek dilciler, gramer tespitinde hadislere karşı temkinli davranmışlardır. Her iki ekole mensup dilcilerin yaptıkları gibi el-Enbârî de *şevâhid* olarak en az hadis örneğini kullanmıştır.

- Usûlde Kûfelilerin geneli gibi semâ metoduna daha çok yer veren el-Enbârî, şaz olana kıyâs yapmakla itham edilen Kûfeliler'in aksine şâz rivayetlere kıyâs yapmayı reddetmiştir. Genelde tüm kıraatlara özeldir ise şâz kıraatlara kıyâs yapma konusundaki mesafeli duruşu da onu Kûfeliler'in genelinden uzaklaştırmaktadır. *Şiir*

* Basralılar'ın '*muzâri*' terimi için verdikleri gerekçe hakkında bkz., Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988, s. 14.; ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 77.

zarureti meselesi ve buna istinaden kıyâs yapma, Kûfeliler'in aksine el-Enbârî'de rastlanılan bir durum değildir.

el-Enbârî, hocaları Sa'leb ve el-Ferrâ'dan çokça nakil yaptığı ve el-Ferrâ'nın ortaya koyduğu bazı terimleri özellikle kullandığından olsa gerek, Mehdî el-Mahzûmî'ye ait *Medresetü'l-Kûfe* adlı eserde taassupla suçlanmıştır.⁸⁵⁷ Bu çalışmada varılan sonuçlar, böyle bir şeyin tam tersini ortaya koymaktadır. el-Enbârî bazı meselelerde, hem *şerhte* hem de diğer eserlerinde el-Ferrâ ve el-Kisâî gibi Kûfe ekolünün büyüklerine bile alenen karşı çıkmıştır.⁸⁵⁸

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında, el-Enbârî gibi dilcilerin takip ettiği ilmî metodun ışığında, Arap gramerinin daha sağlam temellere oturtulup daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yeni bir dil paradigmasını, Basra ve Kûfe ekollerinin ortak yol, yöntem ve dil mantığı çizgisinde oluşturmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

⁸⁵⁷ el-Mahzûmî, a.g.e., s. 157.

⁸⁵⁸ el-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, C. I, s. 166.; Mev'id, a.g.e., 175.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

el-AFGÂNÎ Saîd, *fî-Usûli'n-Nahv*, Kahire, Mektebetü nehdati Mısır, 1955.

....., *fî Usûli'n-Nahv*, Müdüriyyetü'l-kütüb ve'l-metbûati'l-câmi'iyye, 1994.

ALÎ Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, C. IX, 2. b., Bağdat, Câmiatü Bağdâd, 1993.

ALLÂME Talâl, *Neş'etü'n-Nahvi'l-Arabî fî Medresetey el-Basra ve'l-Kûfe*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-fikr el-Lübnânî, 1992.

ALVÂN Abdülcebbâr, *eş-Şevâhid ve'l-İstişâd fî'n-Nahv*, 1. b., Bağdat, Mektebetü'z-zehrâ, 1976.

el-BAĞDÂDÎ Abdülkâdir b. Ömer, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, (thk., Abdülazîz Rabbâh, Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), C. I, 2.b., Dimaşk, Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1988.

....., *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab*, (thk., ve şrh., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, C. I, 4. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1997.

el-BAĞDÂDÎ Ahmed b. Ali b. Ebî Bekr el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, C. III, Beyrut, ts.

BEDEVÎ Abdurrahman (Arap. çev.), *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sihhati's-Şi'ri'l-Câhilî*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.

el-BEHBÎTÎ Necîb Muhammed, *Târîhu's-Şi'ri'l-Arabî*, Kahire, Matbaatü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1950.

el-BEKRÎ Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî, *Mu'cemü Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*, (thk., Mustafa es-Sekkâ), C. I, 3. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1983.

BOLELLÎ Nusrettin, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv, Sarf ve Terimleri*, 1. b., İstanbul, Yâsin Yayinevi, 2006.

- BROCKELMANN Carl, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, (Arap. çev., Abdülhalîm en-Neccâr), C I, 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
- el-BUSTÂNÎ Butrus, *Udebâ'ü'l-Arab*, 6. b., Beyrut, Mektebetü sâdır, 1953.
- el-CÂHİZ Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (thk. ve şrh., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 7. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1998.
-, *Kitâbü'l-Hayevân*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 2. b., Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, ts.
- el-CEBBÛRÎ Yahyâ, *eş-Şi'ru'l-Câhilî, Hasâisuhu ve Funûnuhu*, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1982.
- el-CERCÂVÎ Ebû Bekr b. Muhammed el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*, C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.
- el-CERÎRÎ Ebü'l-Ferac el-Muâfâ b. Zekeriyya en-Nehrevânî, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsihu's-Şâfi*, (thk., Muhammed Mursî el-Hûlî), C. I, 1. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1993.
- el-CEVHERÎ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk., Ahmed Abdülğafûr Attâr), 4. b., C. XI, Beyrut, Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- CEVİZ Nurettin vd. (çev.), *Yedi Askı – Arap Edebiyatının Harikaları*, 2. b., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- el-CEZERÎ İzzeddin b. el-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, C. I, Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- el-CUMAHÎ Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, (thk., Mahmûd Muhammed Şâkir), C. I, Cidde, Dârü'l-medenî, ts.
- el-CÛRCÂNÎ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (thk., Yayınevi Heyeti), 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1983.
- ÇETİN Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, 2. b., İstanbul, Kapı Yayınları, 2011.
- ed-DABBÎ el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim, *el-Mufaddaliyyât*, 6. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.

- ed-DÂMÎN Hâtim Sâlih, *el-Enbârî - Sîratuhû ve Müellefâtüh*, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-beşâir, 2004.
- ed-DÂVÛDÎ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Mufessirîn*, C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.
- DAYF Şevkî, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 7. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
-, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)*, C. I, 24. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.,
- ed-DEMÂMÎNÎ Muhammed Bedreddin b. Ebî Bekr Ömer, *Ta'liku'l-Ferâ'id alâ Teshîlil'l-Fevâ'id*, (thk., Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdî), C. I, 1. b., y.y., 1983.
- DEMİRAYAK Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi – Câviliye Dönemi*, C. I, 1. b., Erzurum, Fenomen Yayınları, 2009.
- DEMİRAYAK Kenan, M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 3. b., Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2000.
- DEMİRAYAK Kenan, Selâmi Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- DURAKOVIĆ Esad, *Sedam Zlatnih Oda ili Herojsko Doba Arapske Književnosti*, Sarajevo, Sarajevo Publishing, 2004.
- ed-DÛRÎ Abdülazîz, “Enbâr”, *DİA*, C. XI, İstanbul, 1995.
- EBÛ YA'LÂ el-Kâdî Ebü'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk., Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), C. III, Riyad, el-Emânetü'l-'âmmeli'l-ihfâl, 1999.
- EBÛ'L-MEKÂRİM Ali, *Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*, Kahire, Dâru ğarîb, 2007.
- ENBÂRÎ Ebü Bekr Muhammed ibnü'l-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 2008.
-, *el-Ezdâd*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Lübnan, el-Mektebetü'l-asriyye, 1987.

-, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, (thk., Hatem Sâlih ed-Dâmin), C. I, 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992.
-, *Îdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (thk., Muhyeddin Abdurrahman Ramadân), Dimaşk, Mecme'u'l-luğati'l-arabiyye, 1971.
-, *Kitâb Muhtasar fî Zikri'l-Elifât*, (thk., Hasan Şâzelî Ferhûd), Kahire, Dârü't-türâs, 1980.
-, *Kitâbü'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes*, (thk., Târık Abdu 'Avn el-Cenâbî), 1. b., Bağdat, Matbaatü'l-'ânî, 1978.
- ENBÂRÎ Ebü'l-Berekât Abdurrahman Kemâleddin b. Muhammed, *Esrârü'l-Arabiyye*, (thk., Muhammed Hüseyin Şemseddin), 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1997.
-, *el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lume'u'l-edille fî Usûli'n-Nahv*, (thk., Saîd el-Afğânî), Dimaşk, Matbaatü'l-câmiati's-sûriyye, 1957.
-, *Nüzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udeba'*, (thk., İbrâhim es-Sâmerrâî), 3. b., Ürdün (ez-Zerkâ), Mektebetü'l-menâr, 1985.
-, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîne ve'l-Kûfiyyîn*, (thk., Muhammed Muhyeddin Abdülhamîd), 4. b., Kahire, Matbaatüs-saâdeh, 1961.
- el-ENDELÜSÎ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Esîruddîn, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, (thk., Receb Osman Muhammed), C. IV, 1. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- el-ENDELÜSÎ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Metnü'l-Elfiyye*, Beyrut, el-Mektebetü's-şa'biyye, ts.
- el-ENSÂRÎ Ahmed Mekkî, *Ebû Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhû fî'l-Nahvi ve'l-Luğa*, Kahire, Neşru'r-rasâ'ili'l-câmi'iyye, 1964.
- el-ESED Nâsiruddîn, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî*, 5. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1978.
- el-ESTERÂBÂDÎ Radiyuddin Muhamed b. el-Hasan, *Şerhu'r-Razî ale'l-Kâfiye li-bni'l-Hâcib*, (thk., Yûsuf Hasan Ömer), C. IV, Libya, Câmiatü Karyûnus, 1975.
-, *Şerhu Şâfiyeti ibni'l-Hâcib*, (thk., Muhammed Nûrû'l-Hasan vd.), C. IV, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1975.

- el-EVNEBÎ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Le'âlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*, (thk., Abdülazîz el-Meymenî), C. I, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1935.
- el-EZHERÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luġa*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- el-FERÂHÎDÎ Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, (thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî), C. VIII, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ts.
-, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv*, (thk., Fahreddin Kabâve), 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1985.
- el-FERRÂ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk., Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd.) C. I, 3. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1983.
- FERRÛH Ömer, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî (el-Edebü'l-Kadîm)*, C. I, 4. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1981.
- FURAT Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- GABRIJELI Franĉesko, *Arapka KnjiŹevnost*, Sarajevo, Svetlost, 1985.
- GOLDZİHER Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (çev., Rahmi Er, Azmi Yüksel), 2. b., Ankara, Vadi Yayınları, 2012.
- GÛRKAN Nejdî, *Şiir ve Dil – Arap Edebiyatı*, Ankara, Nobel Yayın Daĸıtım, 2005.
- el-HADÎSÎ Hadîce, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 3. b., Ürdün, Dârü'l-emel, 2001.
- el-HALEBÎ Ebu't-Tayyîb Abdülvâhid b. Ali, *Merâtîbü'n-Nahviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kahire, Mektebetü nehdati Mısır, ts.
- el-HAMEVÎ Şihâbeddin Ebû Abdîllah Yâkût b. Abdîllah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Udebâ - İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk., İhsân Abbâs), C. VI, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ġarbi'l-islâmî, 1993.
-, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. I, Beyrut, Dâru sâdır, 1977.
- HARB Talâl (şrh.), *Dîvânu Mühelhil b. Rebîa*, ed-Dârü'l-âlemiyye, 1993.
- el-HASRÂN Abdullah b. Muhammed, *Mustalahâtu'n-Nahvi'l-Kûfî – Dirâsâtühâ ve Tahdîdü Medlûlâtihâ*, Mısır, 1.b., Dâru hicr, 1990.

- HÜSEYN Tâhâ, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 2. b., Kahire, Matbaatü Fârûk, 1933.
- İBN AKÎL Ebû Muhammed Bahâeddin Abdullah b. Abdirrahmân, *Şerhu b. 'Âkîl alâ Elfîyeti b. Mâlik*, (thk., Muhammed Muhyeddîn Abdülhamîd), C. III, 20. b., Kahire, Dârü't-türâs, 1980.
-, *el-Musâ'id alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, (thk., Muahmmmed Kâmil Berekât), C. I, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1982.
- İBN CİNNÎ Ebü'l-Feth Osmân, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, (thk., Fâiz Fâris), Kuveyt, Dârü'l-kütübi's-sekâfiyye, ts.
-, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İdâh anhâ*, C. II, Kuveyt, Vizâratü'l-evkâf, 1999.
-, *el-Hasâ'is*, (thk., Muhammed Ali en-Neccâr), C. I, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İBN EBÎ'R-RABÎ' Ubeydullâh b. Ahmed, *el-Basît fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*, (thk., Ayyâd b. İd es-Sübeytî), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarb el-islâmî, 1986.
- İBN HALDÛN Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü ibni Haldûn*, (thk., Abdullah Muhammed ed-Dervîş), C. II, 1. b., Dimaşk, Dâru Ya'rib, 2004.
- İBN HÂLEVEYH Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *İ'râbu Selâsîne Sûrah*, 1. b., Beyrut, Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1985.
- İBN HALLİKÂN Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, (thk., İhsân Abbâs), C. IV, Beyrut, Dâru sâdır, 1977.
- İBN HİŞÂM Ebû Muhammed Cemâleddîn, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb*, (thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah), 6. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1985.
- İBN KESÎR İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk., Muhyeddin Dîb Müstû), C. XII, 2. b., Dimaşk, Dâru ibn-i Kesîr, 2010.
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah ibn Müslim, *Uyûnü'l-Ahbâr*, C. II, Beyrut, Dârü'l-kitâbî'l-arabî, ts.

-, *eş-Şi'ru ve'ş-Şu'arâ*, (thk., Ahmed Muhammed Şâkir), C. I, Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
- İBN MANZÛR Ebü'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l-Arab*, 1. b., C. X, Beyrut, Dâru sâdır, ts.
- İBN USFÛR Ali b. Mü'min, *el-Mukarrib*, (thk., Ahmed Abdussettâr el-Cevârî – Abdullah el-Cebbûrî), C. I, 1. b., yy., 1972.
- İBN YAÎŞ Muvaffakuddîn ibn Ali, *Şerhu'l-Mufasssal*, C. III, Kahire, İdâratu't-taba'ati'l-munîriyye, ts.
- İBNÛ'L-CEZERÎ Şemseddîn ed-Dimeşkî, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, (thk., Gotthelf Bergstrasser), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2006.
- İBNÛ'L-FARADÎ Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, (thk., Beşşâr 'Avvâd Mârûf), C. II, 1. b., Tunus, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 2008.
- İBNÛ'L-İMÂD Ebü'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, C. IV, 1. b., Dimaşk, Dâru ibn-i Kesîr, 1989.
- İBNÛ'N-NEDÎM Muhammed b. İshak Ebü'l-Ferac, *el-Fihrist*, C. I, Beyrut, Dârü'l-mâriye, 1978.
- İBNÛ'S-SERRÂC Ebü Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûlu fi'n-Nahv*, (thk., Abdülhüseyn el-Fetlî), C. I, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1996.
- İBNÛ'S-SİKKÎT Ebü Yûsuf b. İshak, *İslâhu'l-Mantık*, (thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 3. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1970.
- İBNÛ'Ş-ŞECERÎ Hibetullâh b. Ali b. Hamza, *Emâli ibn-i Şecerî*, (thk., Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), C. 2, 1. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1992.
- ÎD Muhammed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 4. b, Kahire, Âlemü'l-kütüb, 1989.
- el-İSBEHÂNÎ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib, *Muhâdarâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu's-Şu'arâ ve'l-Buleğâ*, C. I, Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayât, ts.
- el-İSFEHÂNÎ Ebü'l-Ferac Ali b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Eğânî*, (thk., İhsân Abbâs vd.), C. IX, 3. b., Beyrut, Dâru sâdır, 2008.

- el-KAVZÎ Avad Hamed, *el-Mustalahu 'n-Nahvi – Neş 'etuhû ve Tetavvuruhu*, 1. b., Riyad, İmâdetü'ş-şu'ûni'l-mektabât, 1980.
- el-KAYRAVÂNÎ Ebû Ali el-Hasan ibn Reşîk, *el- 'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî ve Nakdih*, (thk., Muhammed Muhyeddin Abdülhamîd), C. I, 5. b., Beyrut, Dârü'l-cîl, 1981.
- el-KAYSÎ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, (thk., Hâtim Sâlih ed-Dâmin), C. I, 2. b., Beyrut, Müessesetu'r-risâle, 1985.
- el-KAZVÎNÎ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1979.
- el-KEFEVÎ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât – Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (thk., Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî), 2. b., Beyrut, Müessesetu'r-risâle, 1998.
- el-KIFTÎ Cemâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf, *el-Muhammedûn mine's-Şu'arâ*, (thk., Riyâd Abdülhamîd Murâd), Dimaşk, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1975.
-, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâ'i'r-Ruvât*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. I, 1. b., Kahire, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1986.
- el-KUMMÎ Abbâs, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, C I, 2. b., Müessesetu'n-neşri'l-islâmî, 2008.
- el-KURAŞÎ Ebû Zeyd Muhammed ibn Ebi'l-Hattâb, *Cemheratü Eş'âri'l-Arab*, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî), Mısır, Nehdatü Mısır, 1981.
- el-KURTUBÎ Ebû Abdillâh b. Ahmed el-Ensârî Şemseddin, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*, (thk., Ahmed el-Berdûnî – İbrâhim Atfîş), C. I, 2. b., Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- el-LEBDÎ Muhammed Semir Necîb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, 1. b., Beyrut, Müessesetu'r-risâle, 1985.
- el-MAHZÛMÎ Mehdî, *fî'n-Nahvi'l-Arabî: Nakd ve Tavcîh*, 2. b., Beyrut, Dârü'r-râ'idî'l-arabî, 1986.
-, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâseti'l-luğâ ve'n-Nahv*, 2. b., Mısır, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958.

- el-MERZUBÂNÎ Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, (tsh., Fritz Krenkow), 2. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1982.
- MEV'İD Muhammed Atâ, *Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî ve Cuhûduhû fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Luġa*, 1. b., Suriye, Dârü'l-fikr, 2000.
- el-MÜBERRED Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, (thk., Muhammed Abudlhâlik Udayme), C. I, Kahire, Vizâratü'l-evkâf, 1994.
-, *el-Kâmil fi'l-Luġa ve'l-Edeb*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. I, 3. b., Kahire, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1997.
-, *Mûcezu Dâ'irati'l-Meârifî'l-İslâmiyye*, C. V, 1. b., Merkezü's-şârika li'l-ibdâil-fikrî, 1998.
- el-MUFADDAL Ebû Tâlib b. Seleme b. Âsım, *el-Fâhir*, (thk. Abdülalîm et-Tahâvî), 1. b., Mısır, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1960.
- el-MURÂDÎ Ebû Muhammed Bedreddin, *Tavdîhu'l-Mekâsid ve'l-Mesâlik alâ Şerhi Elfıyeti b. Mâlik*, (thk., Abdurrahman Ali Sülyeman), C. II, 1. b., Kahire, Dârü'l-fikri'l-arabî, 2008.
- el-MUSTÂVÎ Abdurrahman (şrh.), *Divânu'Mri'i'l-Kays*, 2. b., Beyrut, Dârü'l-mâriفة, 2004.
- NÂSİF Ali en-Necdî, *Târîhu'n-Nahv*, Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
- en-NEHHÂS Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (thk., Züheyr Zâhid Ğâzî), C. I, 2. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1985.
-, *Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât*, (thk., Ahmed Hitâb), C. I-II, Bağdat, Dârü'l-hurriyye, 1973.
- en-NÎSÂBÛRÎ Ebû Mansûr Abdülmelik es-Se'âlebî, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, (thk., Mu'fid Muhammed Kumeyha), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1983.
- ÖMER Ahmed Muhtâr, *el-Bahsu'l-Luġavî 'inde'l-Arab*, 6. b., Kahire, Âlemü'l-kütüb, 1988.
- RABBÎH İbn Abdi, *el-İkdü'l-Ferîd*, (thk., Muhammed Saîd el-Aryân), C. VI, 2. b., Kahire, Matbaatü'l-istikâmet, 1953.

- er-RAFÎÎ Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, (thk., Muhammed Saîd el-Aryân), C. III, 1. b., Kahire, Matbaatü'l-istikâmet, 1940.
- RAMÎĆ Jusuf, *Obzorja Arapsko-Islamske Književnosti*, Sarajevo, el-Kalem, 1999.
- RUFYDE İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, 3. b., Bingazi, ed-Dârü'l-cemâhîriyye, 1990.
- er-RUMMÂNÎ Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ, *Me'âni'l-Hurûf*, (thk., İrfân b. Selîm el-Aşşâ Hassûne), 1. b., Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- SAÎD Emîn (tsh. ve şrh.), *Şerhu dîvâni Antere b. Şeddâd*, Mısır, el-Matbaatü'l-arabiyye, ts.
- es-SABBÂN Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî li-Elfîyeti b. Mâlik*, C. III, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- es-SAFEDÎ Salâhaddin Halîl b. Eybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk., Ahmed el-Arnaût, Turkî Mustafa), C. IV, 1. b., Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000.
- SA'LEB Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mecâlisü Sa'leb*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, 1960.
- SÂLİHİYYE Muhammed İsâ (terc.), *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbû*, C. I, Kahire, Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-arabiyye, 1992.
- es-SÂMERRÂÎ İbrâhim, *el-Fi'lü: Zamâniühü ve Ebniyyetühü*, 3. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983.
-, *el-Medârisü'n-Nahviyye – Ustûra ve Vâki'*, 1. b., Ürdün, Dârü'l-fikr, 1987.
- es-SAYMERÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. İshak, *et-Tebziratü ve't-Tezkirah*, (thk., Fethî Ahmed Mustafa Aliyuddin), C. I, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1982.
- es-SEKKÂKÎ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-Ulûm*, (thk., Abdülhamîd Hindâvî, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- es-SEM'ÂNÎ Ebû S'ad Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, (thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî), C. I, 1. b., Beyrut, Dârü'l-cinân, 1988.
- SEZGİN Fuat, *GAS - Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, C. VIII, Riyad, Câmiatü'l-imâm Muhammed ibn Suûd el-İslâmiyye, 1988.

- SÎBEVEYH Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. I, 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- es-SÎRÂFÎ Ebû Saîd el-Hasan ibn Abdillâh, *Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, (thk., Muhammed İbrâhim el-Bennâ), 1. b., Kahire, Dârü'l-i'tisâm, 1985.
- es-SÜYÛTÎ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin, *el-İktirâh fî Usuli'n-Nahv*, (thk., Abdülhakim Atiyye), 2. b., Dimaşk, Dârü'l-Beyrutî, 2006.
-, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. III, Mısır, el-Hey'etü'l-mısriyye el-âimme li'l-kitâb, 1974.
-, *el-Müzhir fî 'Ulumi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, (thk., Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ vd.) C. II, 3. b., Kahire, Mektebetü dâri't-türâs, ts.
-, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîne ve'n-Nuhât*, (thk., Muhammed el-Fadl İbrâhim), C. I, 1. b., Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
-, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
-, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerh-i Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk., Abdülâl Sâlim Mekrem), C. I, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992.
- eş-ŞEYBÂNÎ Ebû Ömer, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'i*, (thk. ve şrh.), Abdülmecîd Hemû, 1.b., Beyrut, Müessesetü'l-a'lem li'l-matbûât, 2001.
- ŞUKAYR Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasan, *el-Cümel fî'n-Nahv*, (thk., Sultân el-Hukma), Mekke-i Mükerrreme, Câmiatü ümmi'l-kurâ, ts.
- TABÂNE Bedevî, *Mu'allakâtü'l-Arab*, 1. b., Beyrut, Dârü's-sekâfe, ts.
- et-TABERÎ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, (thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), C. I, 1. b., Mısır, Dâru hicr, 2001.
- et-TANTÂVÎ Muhammed, *Neş'etü'n-Nahvi ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
- et-TEBRÎZÎ Hatîb Ebû Zekeriyâ, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, (thk., Muhammed Muhyeddin Abdülhamîd), Kahire, Mektebetü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, ts.

- et-TEYMÎ Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk., Mehmet Fuat Sezgin), C. II, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1961.
- UBÂDE Muhammed İbrâhim, *Mu'cemü Mustalahâti'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-'Arûd ve'l-Kâfiye*, Kahire, Mektebetü'l-âdâb, 2002.
- el-UKBERÎ Ebü'l-Bekâ, *et-Tebyîn 'an Mezâhibi'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (thk., Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), 1. b., Beyrut, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1986.
-, *el-Lübâb fî 'İleli'l-Binâ'i ve'l-İ'râb*, (thk., Abdullillâh en-Nebhân), C. I, 1. b., Dimaşk, Dârü'l-fikr, 1995.
- VADĞÎRÎ, Abdülali, *Ebû Ali el-Kâlî ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye bi'l-Endeliis*, Rabat, Matbaatü Fudâle, 1983.
- el-YAFÎÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbretu'l-Yekzân*, (thk., Halîl el-Mansûr), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-îlmiyye, 1997.
- YALTKAYA Şerafeddin, *Yedi Askı*, Marif Matbaası, 1943.
- ZA'BÎ Ali Tefvîk Mehmed, Yûsuf Cemîl, *el-Mu'cemü'l-Vâfi fî Edevâti'n-Nahvi'l-Arabî*, 2. b., Ürdün, Dârü'l-emel, 1993.
- ez-ZEBÎDÎ Abdüllatîf b. Ebî Bekr eş-Şercî, *İ'tilâfu'n-Nusra fî-Htilâfi'n-Nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, (thk., Târik el-Cenâbî), 1. b., Beyrut, Âlemü'l-kütüb - Mektebetü'n-nehdati'l-arabiyye, 1987.
- ez-ZEBÎDÎ Muhammed Murtedâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C. I-XL, Dârü'l-hidâye, ts.
- ez-ZECCÂC Ebû İshak İbrâhim b. es-Sirrî b. Sehl, *İ'râbü'l-Kur'ân (el-Mensûb ilâ Zeccâc)*, (thk., İbrâhim el-İbyârî), C. III, Kahire-Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-islâmiyye-Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
-, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (thk., Abdülcelîl Abdühü Şelebî), C. V, 1. b., Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1988.
- ez-ZECCÂCÎ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *el-Cümel fî'n-Nahv*, (thk., Ali Tefvîk el-Hamed), 1. b., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1984.

-, *Kitâbü'l-Lâmât*, (thk., Mâzin el-Mübârek), 2. b., Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1985.
-, *Ahbâru Ebi'l-Kâsım ez-Zeccâcî*, (thk., Abdülhüseyn el-Mübârek), Irak, Dârü'r-reşîd, 1980.
-, *Emâli'z-Zeccâcî*, (thk., Abdüsselâm Hârûn), 2. b., Dârü'l-cîl, 1987.
-, *Mecâlisü'l-Ulemâ*, (thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 3. b., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1999.
-, *el-Îdâh fî 'Îleli'n-Nahv*, (thk., Mâzin el-Mübârek), 3. b., Beyrut, Dârü'n-nefâ'is, 1979.
- ez-ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Şemseddin, *el-'İber fî Haberi Men Ğaber*, (thk., Ebû Hacer Muhammed Zağlûl), C. II, 1. b., Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
-, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, 3. b., Hindistan-Haydarâbâd, Dâiratü'l-meârifî'l-osmâniyye, 1958.
- ez-ZERKEŞÎ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), C. II, 1. b., Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1957.
- ZEYDÂN Corci, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye*, C. II, Kahire, Dârü'l-hilâl, ts.
- ez-ZEYYÂT Ahmed Hasan, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, Dâru nehadati Mısır, ts.
- ez-ZİRİKLÎ Hayreddîn, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*, C. VI, 15. b., Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1985.
- ez-ZÜBEYDÎ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, (thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), 2. b., Kahire, Dârü'l-meârif, ts.
-, *Kitâbü'l-Vâdih*, (thk., Abdülkerîm Halîfe), 2. b., Amman, Dâru celîsi'z-zamân, 2010.

Makaleler:

- AVCI Casim, “Kûfe”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVI, İstanbul, 2002.
- BAKIR Abdülhâlik, "Basra", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. V, İstanbul, 1992.
- BEESTON Alfred Felix Landon, “Mu'allakât”, (çev. Süleyman Tülücü), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. 3, 1979, ss. 419-427.
- BULUT Ali, “el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'ân'da Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler”, Samsun, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 14-15, 2003, ss. 323-340.
- ÇETİN Nihad M., “Arap mad.”, *DİA*, C. III, İstanbul, 1991.
- DANIŞMAN Nafiz, “Câhiliye Kelimesinin Mâna ve Menşei”, Ankara, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 1, 1956.
- DURMUŞ İsmail, “Nahiv mad.”, *DİA*, C. XXXII, Ankara, 2006.
- ERGİN Cevat, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, Diyarbakır, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Yayınları*, C. V, S. 1, 2003, ss. 39-66.
- GOLDZİHER Ignace, “Arap Dili Mektepleri”, (çev. Süleyman Tülücü), Erzurum, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, 1990, ss. 329-356.
- GÜNDÜZÖZ Soner, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine”, Samsun, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, S. 9, 1997, ss. 283-300.
- ELMALI Hüseyin, “Kaside”, *DİA*, C. XXIV, İstanbul, 2001.
- IŞIK Emin, "ibnü'l-Enbârî" *DİA*, C. XXI, İstanbul.
- İBN KEYSÂN Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed, “el-Muveffekî fi'n-Nahvi”, (thk., Abdülhüseyn el-Fetelî, Hâşim Tâhâ Şelâş, Bağdat, *Mecelletu'l-mevrid*, C. IV, S. II, 1975.
- KILIÇ Hulûsi, “Basriyyûn”, *DİA*, C. V, İstanbul, 1992.
-, “İbn Âcurrûm”, *DİA*, C. XIX, İstanbul, 1999, s. 295.
-, “Kûfiyyûn”, *DİA*, C. XXVI, Ankara, 2002.

ÖĞMÜŞ Harun, “Nahvin Kur’ân’ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Medâ el Kurtûbî’nin Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”, İstanbul, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXV, S. 2, 2008, ss. 5-24.

TOPUZOĞLU Tefvik Rüştü, "Halil b. Ahmed", *DİA*, C. XV, İstanbul, 1997.

TUZCU Kemal, “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)”, Ankara, *Nüsha Dergisi*, S. 2, 2001, ss. 158-165.

TÜCCAR Zülfikar, "Ferrâ - Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, C. XXII, İstanbul, 1995.

....., "Kiyâs", *DİA*, C. XXV, İstanbul, 2002.

TÜLÜCÜ Süleyman, “Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)”, Erzurum, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23, 2005, ss. 1-70.

YALAR Mehmet, “Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIV, S. 2, 2005, ss. 75-95.

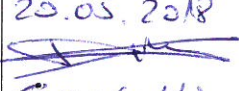
Diğer Kaynaklar:

OMARA İslâm M., *Menhecu'l-İhtiyâr fî Mecmûâti'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmiatü'l-Kâhire, Kâhire, 2016

ŞEYBE İbrâhim Yûsuf, *en-Nahvu'l-Kûfi fî Şerhi'l-Kasâ'idi's-Seb' et-Tivâl el-Câhiliyyât*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1988.

YILMAZ İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Seyfettin HARUNİ		
Doğum Yeri ve Yılı	Dragaş / 08.02.1985.		
Bildiği Yabancı Diller	Boşnakça, Türkçe, Arapça ve İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2000	2004	Bozyazı Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2004	2008	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	2010	U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2010	2018	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2014	2018	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arapça Öğretim Görevlisi)
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	1) Balkan Araştırmaları Dergisi (yayın kurulu üyesi) 2) USG - Goralı Öğrenciler Birliği (genel sekreter ve kurucu üye)		
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	1) Kapljice Mudrosti (Hikmet Damlaları) – Boşnakça kitap tercümesi 2) Prvi korak ka učenju Kur'âna (Elif-ba – Kur'âna İlk Adım) Boşnakça kitap tercümesi 3) Lingüistik Işığında Arap Dilinin Özellikleri - Makale		
Diğer:	1) Gora'dan Çanakkale'ye (Boşnakça belgesel – web tv 2016 - Bursa) 2) Namazı nasıl kılarız – Dualar ve Zikirler (Boşnakça audio (ses) ilmi halı – web tv 2016 – Bursa) 3) İsitklâl Marşı – Boşnakça tercüme ve uyarlama – avlija.me portalı 4)		
İletişim (e-posta):	sejfidinharuni@uludag.edu.tr		
	Tarih	20.05.2018	
	İmza		
	Adı Soyadı	Seyfettin Haruni	

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Seyfettin HARUNİ
Tez Adı	el-Enbârî'nin Mu'allakât Şerhine Basra ve Kûfe Dil Ekollerinin Yansıması
Enstitü	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail GÜLER
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 11.05.2018