

Nahvin Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Medâ el-Kurtubî'nin Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Dr. Harun ÖGMÜŞ

Özet

Nahvin Kur'an tefsirinde çok önemli bir yeri vardır. Hicri II. asırda teşekkül eden nahiv, başlangıçtan itibaren daima âmil nazariyesine bağlı kalmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu geleneğe karşı çıkan yegâne dilci, İbn Medâ el-Kurtubî'dir. Onun karşı çıkış gerekçesinin temelini, nahiv kâidelerinin ve onlara dayalı tahlil ve tevillerin Kur'an tefsirini olumsuz yönde etkileyeceği kaygısı oluşturmaktadır. Bu çalışmada, İbn Medâ'nın ve onun fikirlerine katılan nâşir Şevki Dayf'ın görüşleri değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, tefsir, İbn Medâ el-Kurtubî, Şevki Dayf, nahiv, i'râb.

Abstract

Grammar has a very important place in the tafsir of Qur'an. Nahiv, which came into existence in the second hejira century, always depended on âmil theory since the early times. As we know, İbn Medâ el-Kurtubî was only linguist who opposed this tradition. The basis of his idea was that analyses and ta'wils based on nahiv rules negatively affected the tafsir of Qur'an. In this work, the ideas of İbn Madâ and publisher Shawqy Dayf will be examined.

Key words: Qur'an, tafsir, İbn Medâ al-Qurtubî, Shawqy Dayf, nahv, i'râb

Giriş

İslâm medeniyetinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde müslümanlara dâimâ yön veren Kur'ân-ı Kerîm, fetihlerle ele geçirilen coğrafyalardaki Arap olmayan unsurların Arapça'yı konuşurken yaptıkları hatâların Kur'an'ın okunuşuna sirâyet etmemesi konusunda gösterilen ihtimam sebebiyle dil çalışmalarının başlamasında da en büyük âmil olmuştur.¹ Kur'ân-ı Kerîm'in çoğaltılması ve harekelenmesinin temelinde hep Kur'an'ı doğru okuma hassâsiyeti yer almaktadır.² Ayrıca onda bulunan kırâat farkları da, gramer çalışmalarına hız vermiştir.

Nahivle ilgili çalışmalar, hicrî II. asırda önce Basra'da, sonra da Kûfe'de birbirine rakip iki ekolün gelişmesiyle başlamış, sonra III ve IV. asırlarda bu ekolleri

¹ Bununla ilgili olarak bk. Zemaşşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Fikr, 1983, II, 174; İbnü'n-Nedîm, Muhammed, *el-Fihrist*, Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, s. 66.

² bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 66.

mezceden Bağdat ekolüyle devâm etmiştir.³

Daha sonraki çağlarda Mısır ve Endülüs'te de nahiv çalışmaları olmakla birlikte, genel olarak bu ekollerin çizdiği hatlardan dışarı çıkılmamıştır.⁴ Bilebildiğimiz kadarıyla bunun tek istisnâsı, Endülüs'lü İbn Medâ'dır (513/1199-592/1196).

Nahivde kıyas ve illetleri reddeden müellifin nahiv târihinde istisnâ teşkil eden görüşlerini, günümüze ulaşan tek eseri olan *er-Red ale'n-nuhât*'tan öğrenmekteyiz. Eseri 1947 yılında Şevki Dayf tahkik ederek neşretmiştir. Ancak araştırmacı, daha sonra ele geçirdiği bir başka yazmayı da göz önünde bulundurarak 1982 yılında Mısır'da eseri yeniden neşretmiş ve baş tarafına her iki baskı için yazdığı mukaddimeler dışında müellifi ve kitabı tanıtan ve muhtevâsını özetleyen bilgiler koymuştur. Ayrıca İbn Medâ'nın fikirlerinden ilhâm alarak nahvin yeniden tasnîfine yönelik teklifler sunmuştur.

Biz bu makâlede, müellifin ortaya koyduğu fikirlerin arka plânını anlayabilmek için yaşadığı çağın şartlarına kısaca temâs edeceğiz, daha sonra eserde ortaya konan temel fikirleri tanıtır ve değerlendireceğiz. Bu arada müellifin fikirlerini sâhiplenen ve bunların benimsenmesi için çaba gösteren Şevki Dayf'ın sunduğu tekliflere de imkân ölçüsünde yer vereceğiz.

I. İbn Medâ ve Görüşlerinin Arka Plânı: Yaşadığı Çağ

Tam adı, Ahmed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Saîd b. Âsım el-Lâhmî olan İbn Medâ, 513/1119 yılında Kurtuba'da doğdu. İşbiliyye'ye giderek İbnü'r-Remmâk'ten (ö. 541/1146)⁵ ve başkalarından Sîbeveyh'in (ö. 182/798) kitabı başta olmak üzere nahiv, lügat ve edebiyâta dâir bir çok kitap okudu.⁶ Fıkıh, kelâm, tıp ve matematikte de mâhir olan İbn Medâ'nın hocaları arasında İbn Atıyye (ö. 546/1151), Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183) ve Kâdî I'yâd (ö. 544/1149) da yer almaktadır.⁷

İbn Medâ'nın ortaya koyduğu fikirlerde zamânın bâzı şartları da etkili olmuştur. Çünkü yaşadığı VI. asırda Endülüs ve Mağrib'e Muvahhitler Devleti

³ bk. Ebu't-Tayyib el-Lügavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), Kâhire, ty., s. 24, 90; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 121.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Mısır, 1968, s. 245 vd; Sadrettin Gümüş, *Seyid Şerif Cürcânî*, İstanbul 1984, s. 45-51.

⁵ bk. bk. Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *Buğyetü'l-vuât fi Tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr, 1979, II, 86.

⁶ *a.g.e.*, I, 323.

⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kâhire, I, 209-211.

hâkimdi. Muvahhitler'in kurucusu Muhammed b. Tûmert (ö. 524/1130), İmâmiyye Şîası'na yakın bir şekilde Mehdîlik propagandası yapıyor ve buna kapı aralamak için kıyâsı reddediyor; bununla birlikte Eş'arîliği esas alan bir tenzih ve te'vîl akîdesini ön plâna çıkarıyordu.⁸ Bu sebeple kurduğu devlete, Muvahhidûn (Tanrı'nın bir olduğunu kabûl edenler) adı verildi. Siyâsî mülâhazaların bulunduğu apâşikâr olan bu dinî içerikli isimde, Muvahhitler'in selefleri olan Murâbitların mücessime olduklarına bir gönderme yapılmak istendiği de akla gelmektedir.⁹

Kuruluşunda akîde, dolayısıyla ilim ve düşünce böyle etkili olan Muvahhit Devleti'nin, İbn Tûmert'in halefi Abdülmümin b. Ali'nin (ö. 558/1168) neslinden devâm eden yöneticileri de hep ilim ve düşünceye açık insanlar olarak tanınmaktadır.¹⁰

Endülüs'te kazandığı zaferler sebebiyle¹¹ hânedânın üçüncü ve en güçlü hükümdarı olan Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr (ö. 595/1199),¹² önceki müctehitlerin taklit edilmesini ve fıkıhın fûrûu ile ilgili kitapların okunmasını yasakladı, Kitap ve sünnete göre hüküm verilmesini emretti.¹³ Muvahhitlerin kurucusu ve bir anlamda ideoloğu olan İbn Tûmert'in, —yukarıda işâret ettiğimiz gibi— kıyâsı reddetmesi,¹⁴ Merrâküşî'nin (ö. VII. asrın ortaları) de belirttiği üzere¹⁵ bu devletin yöneticilerinin bu konuda aynı anlayışta olduğunu, fakat düşüncelerini tatbîk etmek için uygun zaman beklediklerini göstermektedir.

Ya'kûb'un aldığı bu radikal kararlarda, kendisinden 150 sene kadar önce Endülüs'te zâhirîliği yaymak için büyük çaba gösteren İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da

⁸ Geniş bilgi için bk. Muhammed Abdullâh İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs asrû'l-murâbitîn ve'l-muvahhidîn*, Kâhire 1990, I, 200, 203, 205, 214.

⁹ Zâten İbn Tûmert'in, devletini kurmak için Murâbitlar'a karşı vermiş olduğu mücâdeleler esnâsında onları mücessime olmakla ithâm ettiği kaydedilir. bk. Selâvî, Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî, *el-İstüksâ li-Ahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*, I, 146, İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs Asrû'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, I, 202, 210, 211, 213 vd.

¹⁰ bk. İbn Ebî Zer' el-Fâsî, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdullâh, *el-Enisû'l-mutrib bi-ravzû'l-kurtâs fi Ahbâri mülûki'l-mağrib ve târihi medîneti Fâs*, Rabat, s. 203, 207.

¹¹ bk. Merrâküşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdü'l-Vâhid b. Ali et-Temîmî, Muhyiddin, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fi Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, Mısır 1914, s. 158-160; ayrıca bk. İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut, VII, 8; Makarrî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968, I, 443-444.

¹² bk. Merrâküşî, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fi Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 157, 175.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, VII, 11.

¹⁴ bk. Muhammed Abdullâh İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs Asrû'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, I, 203.

¹⁵ bk. Merrâküşî, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fi Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 157.

etkili olduğunu göz ardı etmemeliyiz.¹⁶ Nitekim Ya'kûb'un İbn Hazm'a son derece değer vermesi, devrinde zâhirî mezhebi mensuplarının İbn Hazm'a nispetle Hazmiyye adıyla meşhûr oldukmaları¹⁷ bu etkiyi açıkça göstermektedir.

İşte gerek Muvahhitler'in kuruluşundan beri vâir olan kıyas karşıtı geleneğin ve gerekse İbn Hazm'ın Endülüs'te göstermiş olduğu çabaların tesiriyle bu radikal kararları tatbîk etmeye başlayan Ya'kûb'un maksadı, Mâlikî mezhebini Mağrip ülkelerinden silip atmak ve insanları Kur'an ve hadîsin zâhirine bağlamaktı. Bunun için Kur'an ve hadîsten tecrit edildikten sonra fıkıh kitaplarının yakılmasını emretti ve reyle uğraşılmasını yasakladı.¹⁸ Merrâküşî, Fas'ta bir çok kitabın ateşe atıldığını gözleriyle gördüğünü kaydetmektedir.¹⁹

Ya'kûb'un tatbîk ettiği bu kararların, ölümünden sonra da bir müddet etkili olduğu anlaşılıyor. Nitekim İbn Hallikân (608-681), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi Doğu'da karşılaşmış olduğu Endülüslüler'den, Mağrip'te hâlâ Kitap ve sünnetin zâhirine göre hüküm verilmeye devâm edildiği bilgisini aldığını kaydeder.²⁰

İşte böyle bir devirde yaşayan ve iyi bir kırâat âlimi, muhaddis ve şâir olduğu da belirtilen İbn Medâ,²¹ önce Bicâye ve Fas kadılıklarına atanmış,²² sonra da o zaman Muvahhitlerin başşehri olan Merâkeş'e getirilerek kâdî'l-kudât (başkadı) yapılmıştır. Onu bu makâma getiren Muvahhit hükümdârı Yûsuf b. Abdülmümin'dir (533/1138-580/1184).²³ Yukarıda kaydettiğimiz sıkı kararları alıp tatbîk eden Ya'kûb el-Mansûr'un babası olan Yusuf ile dedesi Abdülmü'min'in, Ya'kûb'un aldığı kararları prensip olarak benimsediklerini, fakat uygulamak için uygun ortam bulamadıklarını o çağın müelliflerinden olan Merrâküşî'nin de şâhitliğiyle daha önce belirtmiştik.²⁴ İşte İbn Medâ, Yusuf'un saltanatı boyunca tüm ülkedeki kadıların yöneticisi anlamına gelen bu makamda kaldığı gibi,

¹⁶ İbn Hazm bir çok fakihle, husûsiyle meşhur mâlikî fakîhi Bâcî ile bir çok kez tartışmıştır. bk. Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, Beyrut 2004, III, 48. Onun ne yaman bir kıyas düşmanı olduğuna kullandığı ifâdeler şâhitlik etmektedir: bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, (456/1064) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (nşr. Ahmed Şâkir), Kâhire ty., II, 954, 974, 975.

¹⁷ bk. Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs Asrı'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, II, 240.

¹⁸ Merrâküşî, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fî Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 157.

¹⁹ a.g.e., s. 157.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, VII, 11.

²¹ bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 323.

²² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mizhebe*, I, 210-211.

²³ Merrâküşî, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fî Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 139.

²⁴ bk. Merrâküşî, *Târihu'l-Endelüs el-Müsemâmâ bi'l-Mu'cib fî Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 157.

Ya'kûb'un zamânında da bir müddet bu vazîfesini devâm ettirmiştir.²⁵

Şimdi, İbn Medâ'nın, Ya'kûb'un bu icrââtından tamâmen uzak kaldığını ve aslâ onun tesîri altında kalmadığını düşünmek -özellikle de Muvahhitler'in ne kadar ideolojik bir devlet olduğunu dikkate aldığımızda- mümkün müdür? Aksine belki de, kadılık yapan bir fıkîh âlimi olarak Ya'kûb'u bu konuda etkilemiş bile olabilir. Nitekim eserinin bir yerinde fakîhin vazîfeleri arasında kıyâsî işletmenin yer almadığını belirtmektedir.²⁶

Ne var ki, İbn Medâ, fıkîh sâhasında değil de, derinleşmiş olduğu Arapça'da eserler vermiştir. Bununla birlikte, -aşağıda muhtevâsını genişçe tanıttığımızda görüleceği üzere- eserlerinden elimize ulaşan *er-Red ale'n-nuhât*, Ya'kûb'un ülkede hâkim kılmak istediği zâhirî fıkîh anlayışının bir nevi' nahve taşımıştır. Çünkü eserinin bir çok yerinde zannın delil olamayacağını ileri sürmekte²⁷ ve kıyâsî reddetmektedir.²⁸ Bu da onun, Ya'kûb'un anlayış ve icrââtıyla ters düşmediğinin açık bir delilidir.

İbn Medâ'nın, *Tenzihü'l-Kur'ân ammâ lâ yelîku bi'l-Kur'ân* adındaki eserinin, *er-Red ale'n-nuhât*'in da esas gerekçesi olan, Kur'an tefsîrinde i'rapla ilgili uzak ve zorlama te'villerle ilgili olduğu adından anlaşılmaktadır. Müellifimizin çağdaşı olan İbn Harûf'un bu esere *Tenzihü Eimmeti'n-Nahv mimmâ Nüsibe ileyhim mine'l-Hatai ve's-Sehv* adında bir reddiye yazdığının nakledilmesi, İbn Medâ'nın, fikirleriyle çağında büyük bir ses getirdiğini göstermektedir.²⁹

Günümüze ulaşmayan bir diğer eseri ise *el-Müşrik fi'n-Nahv*'dir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) yaptığı nakillerden anlaşıldığı kadarıyla bu eser, *er-Red ale'n-nuhât* gibi bir reddiye değildir.³⁰

İbn Medâ, *er-Red ale'n-nuhât*'in bir yerinde, tüm nahiv konularını içeren bir kitap hazırlamaya başladığını, Allah tamamlamasını nasip ederse taklitçiliğin engellemediği kimselerin ondan yararlanabileceğini, tamamlayamazsa burada dile

²⁵ a.g.e., s. 139.

²⁶ İbn Medâ, Ahmed b. Abdurrahmân el-Kurtubî, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât* (nşr. Şevki Dayf), Kâhire, s. 130.

²⁷ a.g.e., s. 82, 93, 130.

²⁸ a.g.e., s. 130, 134 vd.

²⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 323.

³⁰ Ebû Hayyan, Esîruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf, *İrtisâfî'd-darab min Lisâni'l-Arab* (nşr. Mustaf Ahmed en-Nemmâs), Kâhire 1989, II, 89, 243, 345, 442, 659, III, 90-91, 112, 184, 185.

getirdiği konuların başka hususlara kıyâs edilebileceğini belirtir.³¹

Yazmaya başladığı bu kitabı tamamladıysa günümüze ulaşmamış olması büyük bir kayıptır. Eğer bu eser elimizde olsaydı müellifin alternatif olarak neyi ortaya koyduğunu görmüş olacaktık. Şimdi ise -ne yazık ki- sâdece tenkitlerinden yola çıkarak hüküm vermeye mahkûmuz.

İbn Medâ, yukarıda adı geçen eserlerinin yanı sıra, İbnü'ş-Şevlebvîn'in de aralarında bulunduğu bir çok talebe de yetiştirmiş, ömrünün sonlarında Endülüs'e dönerek hep ilimle meşgûl olmuş ve 592/1196 senesinde İşbiliyye'de vefât etmiştir.³²

II. *er-Red Ale'n-Nuhât'ta Ortaya Koyduğu Görüşler*

A. Âmil Nazariyesinin Reddi

İbn Medâ'nın nahivcilerden ayrıldığı temel nokta, onların dile getirdiği "Nasb, cer ve cezmin lâfzî bir âmille, raf'ın ise lâfzî veyâ mânevî bir âmille olduğu"³³ iddiâsını kabûl etmemesidir.

Müellif, İbn Cinnî'den de (ö. 392/1002) destekleyici mâhiyette nakillerde bulunarak,³⁴ raf', nasb, cer ve cezmin, konuşan kimse tarafından oluşturulduğu ve lâfızların bu konuda etkili olmasının akıl ve şerîate aykırı olduğunu ileri sürerek şöyle der:³⁵

"Çünkü bir şeyin fâil oluşunun şartı, fiilini yaparken mevcut olmasıdır. İ'rab ise, âmil olduğu ileri sürülen şeyin ortadan kalkmasından sonra meydana gelmektedir. Meselâ *أيدى* ifâdesindeki *أيدى* kelimesi, *أيدى* söylenip bittikten ve tamâmen ortadan kalktıktan sonra gelmektedir.

'Bu lâfızların âmil olduğunu ileri süren kimseye nasıl cevap verilir?' denilirse cevabımız şöyle olur: Fâil, fiilini ya canlılarda olduğu gibi irâde ile veyâhut ateşin yakması ve suyun serinletmesinde olduğu gibi tabiatla yapar. Hakka tâbi olanlara göre gerçek fâil yalnızca Allah'tır. İnsan ve diğer canlıların fiilleri gerçekte Allâh'a âittir. Su, ateş ve diğerlerinin fiilleri de aynıdır. Bu, daha önce yerinde açıklandı.

³¹ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 94.

³² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mützeheb*, I, 209-211.

³³ Nahivcilerin bu konudaki görüşleri için bk. Müberrid, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab* (nşr. Muhammed Abdülhâlık Azîme), Kâhire 1994, IV, 126; İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd en-Nahvî, *el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I, 44-49.

³⁴ İbn Cinnî, müellifin aktardığı hususları zikretmekle birlikte aynı netîceye ulaşmaz. bk. İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccar), Beyrut, ty., I, 109-110.

³⁵ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 76-78.

Nahiv âmillere gelince, bunların ne lafızlarının ne de mânâlarının âmil olduğunu hiçbir akıl sâhibi söyleyemez. Çünkü bunlar ne irâde ile ne de tabiatla iş yapmaktadır.”

İbn Medâ'nın âmil nazariyesini reddetmekteki temel gerekçesi, âmilin ibârede mevcut olmadığı yerlerde mahzûf âmiller takdîr edilmesi ve bunun Kur'an tefsîrine de taşınmasıdır.³⁶

Müellif, nahivcilerce takdîr edilen mahzûf âmilleri üç kategoriye ayırmaktadır:³⁷

1. وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ “Sana neyi infâk edeceklerini soruyorlar. De ki: Zarûrî ihtiyaçlarınızdan artanı”³⁸ âyetindeki الْعَفْوَ “Zarûrî ihtiyaçlardan artan” kelimesi gibi kelimelerden önce takdîr edilen ve sözün tamamlanmasını sağlayan, ama takdîr edilmemesi daha veciz ve daha etkili olan hazifler.

2. زيداً ضربته “Zeyd'e vurdum” örneğindeki gibi nahivcilerce iştigâl³⁹ adı verilen üslûpta görülen ve takdir yapılmadan da cümlenin tam olup takdir yapmanın kusûr oluşturacağı hazifler.

3. Nidâ edâtını fiil olarak yorumlamakta olduğu gibi sözü değişikliğe uğratan hazifler.⁴⁰

İbn Medâ'ya göre, meselâ يا عبد الله “Ey Abdullah” nidâsındaki edâta fiil mânâsı yükleyip bu ifâdeye ادعو عبد الله “Abdullah'ı çağırıyorum” mânâsını vermek, inşâî (dilek kipi) olan bu kalıbı haber kipi hâline dönüştürmektir ki, bu da sözün bozulmasına yol açar.⁴¹

Müellif, nahivcilerce takdîr edilen bu hazifleri böyle kategorize ettikten sonra şu ikilemi ortaya koyar:⁴²

“Hazf edildiği iddiâ edilen bu lafızlar, ya mânâca söyleyenin zihninde mevcut olup sâdece lafzen zikredilmiyor, yâhut lafzan zikredilmediği gibi mânâsı da zihninde mevcut değil. Eğer ikinci şık geçerli ise, yâni bu lafızlar sözlü olarak zikredilmediği gibi zihinde de mevcut değilse amel ettiği iddiâsıyla takdîr edilen şeyle-

³⁶ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 81-82.

³⁷ bk. *a.g.e.*, s. 78-79.

³⁸ el-Bakara 2/219.

³⁹ İştigâl, mefûlün önce geçip fiilin mefûlü gösteren bir zamîri nasbetmesi. bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 126.

⁴⁰ Konuyla ilgili bk. Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Hârun), Kâhire 1983, II, 182; Müberrid, *el-Muktedab*, IV, 202.

⁴¹ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 79-80.

⁴² *a.g.e.*, s. 80-81.

re ne gerek var? Çünkü olmayan bir şeyin iş yaptığını iddiâ etmek imkânsızdır. Birinci şık geçerli ise, yâni hazfedilmiş bu lafızlar zihinde mevcut ise ve söz, zihindeki bu lafızlarla tamamlanıyor, ama bunlar sözün özlü olması için hazfedilmişlerse, bu durumda sözün eksik olması ve ancak bunlarla tamamlanması, dolayısıyla konuşan kimselerin sözlerine söylemedikleri ilâveler yapılması gerekir. Halbuki böyle eklemelerde bulunabilmek için ‘Her mansûbu nasb edici lâfzî bir âmil olmalıdır’⁴³ iddiâsından başka hiçbir delil yoktur. Bunun ise geçersizliği kat’î olarak ortaya konulmuştur.”

Daha önce de belirttiğimiz gibi, onun bu kitabı yazmasının temel gerekçelerinden biri, bu tür takdirlerin Kur’an tefsîrine de yansımalarıdır. Kitabının bir çok yerinde⁴⁴ vurguladığı bu husûsu müellif şöyle dile getirmektedir:⁴⁵

“İnsanların sözlerine böyle delilsiz bir şekilde ilâvelerde bulunmak apaçık bir yanlışlıktır. Ancak buna bir cezâ gerekmez. Lâkin bunların, önünden de ardından da bâtılın gelemeyeceği⁴⁶ Allâh’ın kelâmına da uygulanması ve ‘Her mansup ancak bir nasbedici ile mansup olur, nasbedici ise ya sözlü ya da zihinde mânâsı mevcut olup lafzî hazfedilmiş bir lafızdır’ iddiâsından başka hiçbir delil olmadan ona mânâlar ilâve edilmesi anlayıp kavraması olan kimse için haramdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kur’an hakkında kendi görüşüyle bir yorum yapan kimse isâbet etse bile hatâ etmiştir.”⁴⁷ Bu hadis, böyle yorumlar yapmanın yasak olmasını gerektirir. Yasaklanan bir şey ise, aksine bir delil olmadıkça haramdır. Zâten delilsiz yorumda bulunmak haramdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kur’an hakkında bilgisizce konuşan kimse ateşteki yerini hazırlasın”⁴⁸ Bu şiddetli bir tehdittir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.), yapılmasını sakındırarak korkuttuğu fiil haramdır. Hiçbir geçerliliği olmadığı meydanda olan bir zanna dayanarak Kur’an’a bir lafız veyâ mânâ ilâvesinde bulunan kimse, Kur’an hakkında bilgisizce konuşmuş olur ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tehdidüne mâruz kalır.

Kur’an’dan olduğu icmâ ile sâbit olmayan bir lafzın Kur’an’a ilâve edilemeyeceği hakkında icmâ’ edilmesi de, Kur’an hakkında böyle takdirler yapmanın haram olduğunu gösterir. Mânâ ilâvesinde bulunmak da lafız ilâvesinde bulunmak gibidir. Hattâ bu tehdit, öncelikli olarak mânâ ilâvesinde bulunmak için geçerli olur. Çünkü sözden asıl amaçlanan mânâdır. Lafızlar sâdece mânâyâ delil olmak için vardır.”

İbn Medâ, kendi zamânına kadarki nahivcilerin âmil nazariyesini kabûl et-

⁴³ Nahivcilerin bu konudaki görüşleri hakkında bk. İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 78-79.

⁴⁴ bk. İbn Medâ, *Kitâbü’r-Red ‘ale’n-nuhât*, s. 89, 93, 122.

⁴⁵ *a.g.e.*, s. 81-82.

⁴⁶ Fussilet 41/42.

⁴⁷ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen “Tefsîru’l-Kur’ân”*, İstanbul, 1 (V, 200); ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen “İlim”*, İstanbul, 5 (IV, 64).

⁴⁸ Tirmizî, *“Tefsîru’l-Kur’ân”*, 1 (V, 199).

mekte icmâ etmelerinin, aleyhinde bir delil olamayacağını da, yine İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) dayandırarak vurgular.⁴⁹

İbn Medâ, âmil nazariyesi netîcesinde fiillere ve fiilden türemiş kelimelere fâil zamir,⁵⁰ zarf-ı müstakara âmil takdîr edilmesini reddeder.⁵¹ İştigâl ve tenâzu⁵² konularında yine âmil nazariyesi gereği nahivcilerce yapılan tahlillerin,⁵³ vecîz olan Arap dilinin üslûbuyla bağdaşmadığını göstermeye çalışır.⁵⁴

B. İkinci ve Üçüncü Mertebedeki İletlerin Reddi

Merfû olan bir kelimenin merfû oluş gerekçesini açıklayan fâil, mübtedâ veya haber oluşu gibi illetler birinci, bu öğelerin neden merfû olduğunu açıklayan illetler ise ikinci ve üçüncü derecede illetlerdir. İbn Medâ, kat'î olduğunu belirttiği bâzı istisnâlar dışında ikinci mertebedeki illetleri lüzumsuz olduğu gerekçesiyle reddeder.⁵⁵

C. Kıyâsın Reddi

İbn Medâ, fiil-i muzâriin i'râbını açıklarken fiilleri isme⁵⁶ gayr-ı munsarîf konusunda ise isimleri fiile benzetererek⁵⁷ kıyas konusunda nahivcilerin düştüğü çelişkiye dikkat çeker ve ilgisiz kıyaslamalar yaptıklarını ispatlamaya çalışır.⁵⁸

D. Lüzumsuz Temrinlerin Nahivden Çıkarılması

Müellif, gayr-ı munsarîfın isme benzediği gerekçesiyle cer ve tenvin almadığı hakkında yapılan açıklamaları tenkit sadedinde belirttiği gibi, eserinin başka bir çok yerinde de pratik faydası olmayan hususların nahivden çıkarılması gerektiğini vurgular.⁵⁹

⁴⁹ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 82. krş. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189-190.

⁵⁰ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, 88-93.

⁵¹ *a.g.e.*, s. 87.

⁵² Tenâzu', iki veya daha fazla âmilden sonra bir veya daha çok ma'mûlün gelmesi ve bu âmillerden hangisinin ma'mûl veya ma'mûller üzerinde etkin kılınacağı hakkındaki bahis. bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 130.

⁵³ Bu konular için bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 81, 73 vd.

⁵⁴ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 94-108.

⁵⁵ *a.g.e.*, 130-131. Yaptığı istisnâlar için bk. İbn Medâ, *a.g.e.*, s. 131-132.

⁵⁶ Konuyla ilgili bk. Müberrid, *el-Muktedab*, II, 1.

⁵⁷ Konuyla ilgili bk. *a.g.e.*, III, 309.

⁵⁸ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, 136-137.

⁵⁹ bk. İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 136, 140-141.

III. Müellifin Görüşlerine Haklılık Kazandıran Örnekler

Nahivcilerin, koydukları kâidelerle bâzen çok lüzumsuz ayrıntılara girdikleri, gereksiz zorlamalarda buldukları ve bunun zaman zaman tefsire de yansıdığı husûsunda İbn Medâ'ya katılmamak imkânsızdır. Bunu görmek için nahiv tahlillerine yer veren tefsirlere şöyle bir bakıldığında “İri gözlü hûrîler”⁶⁰ “Çevrelerinde (hizmet için) ölümsüz gençler dolaşır”⁶¹ âyetindeki “gençler” kelimesi dururken “Karşılıklı olarak oturup yaşlanırlar”⁶² âyetindeki “yaşlanırlar” kelimesi içinde bulunan müstetir zamire atfetmek gibi garip örnekler görülecektir.⁶³

Bu tip yorumlar hakkında aşağıdaki örneğin yeterli bir fikir vereceğini zannediyoruz:

“Onların taptıkları da, Rablerine en yakın olabilmek için vesîle ararlar”⁶⁴ âyetindeki “hangisi” kelimesinin istifhâmiyye kabûl edilmesi durumunda, bu kelimenin kendisinden sonraki أَقْرَبُ “en yakın” kelimesiyle birlikte cümle oluşturup يَبْتَغُونَ “ararlar” fiilinin mef’ûlü olacağını, ancak bu durumda fiile يَحْرِصُونَ “hırs gösterirler” anlamı vermek gerektiğini, çünkü soru cümlelerinin sâdece kalbî fiillerin ma’mûlü olabileceğini ileri sürerler. Daha sonra da, âyetteki fiile anlamını yükledikleri حَرَصَ fiilinin, على edâtıyla kullanıldığını hatırlayarak, edâtın أَقْرَبُ “hangisi daha yakın” soru cümlesine girebilmesini sağlamak için cümlelerin başına ما يقال فيه “söylenecek şey” ifâdesini takdîr ederler, böylece âyetin يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ kısmını şu hâle getirirler: “Onların taptığı kimseler de, Allah’a ‘hangisi daha yakındır?’ diye sorulacak bir şey için hırs gösterirler.”⁶⁵

Görüldüğü gibi, önce soru cümlelerinde ancak kalbî fiillerin âmil olabileceği-

⁶⁰ el-Vâkıa 56/22.

⁶¹ el-Vâkıa 56/17.

⁶² el-Vâkıa 56/16.

⁶³ bk. Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-masîn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dimeşk 1994, X, 203. Başka örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 287; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Şeyhzâde Hâşiyesiyle birlikte), IV, 699; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâye fi ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdurrahmân Amîra), Mansûra 1997, V, 670.

⁶⁴ el-İsrâ 17/57.

⁶⁵ bk. Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, ty., XV, 99; ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 454.

ne dâir “ta’lik”⁶⁶ adını verdikleri bir kâide koyuyorlar, sonra bu kâideye aykırı bir durum olunca kâideyi uygulayabilmek için kalbî olmayan fiile kalbî olan bir fiilin mânâsını yüklüyorlar! Ne var ki, mânâsını yükledikleri kalbî fiil harf-i cerle kullanıldığı için, ibârede olmayan bu fiile yine ibârede olmayan bir harf-i cer bir de mecrur takdîr ediyorlar ve âyeti bu şekilde okumamızı istiyorlar!

Âlûsî (ö. 1270/1854), bu görüşle ilgili bu şekilde bir çok zorlama tevil aktarır ve hiçbirini iknâ edici bulmaz.⁶⁷

IV. Müellifin Ortaya Koyduğu Fikirlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda verdiğimiz örnekte âmil nazariyesinin etkili olduğu dikkate alınırca, bu nazariyenin, zorlama tevellere yol açtığı yönünde İbn Medâ'nın dile getirdiği hususlarda haklılık payı olduğunu kabûl etmek gerekir. Ancak öncelikle sormak lâzım: Acabâ bu aşırı yorumlara yol açan bu nazariyenin yanlışlığı mı, yoksa onu geliştirip kullanan insanların ifrâtı mı?

İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), mübtedânın âmilinin ne olduğu hakkındaki ihtilâfları sıralarken nahiv ilminin kurucusu olan Basralılar'ın âmil hakkındaki görüşlerini şöyle naklediyor:⁶⁸

“Nahiv ilminde zikredilen âmiller, ateşin yakması, suyun boğması ve kılıcın kesmesi gibi hissi bir tesir icrâ etmez. Aksine onlar, işâret ve alâmetlerden ibârettir. Âmillerin işâret ve alâmetlerden ibâret olduğunda görüş birliği olunca, bir şeyin yokluğunun ve varlığının alâmet olabileceği de kabûl edilir. Meselâ iki elbisesi olup bunları birbirine karıştıran bir adam, bunlardan birini boyayıp diğerini boyasız bıraksa, boyasız bıraktığı da boyadığı elbise gibi ayırt edilebilir hâle gelir. Nahivdeki âmiller de böyledir.”

Demek ki, âmil nazariyesi, aslında sâdece terkipler içerisindeki benzerlik ve münâsebetlerin mantıkî bir şekilde sistematize edilerek dilin disiplinli ve kolay bir şekilde kavranmasına hizmet etmek maksadıyla ortaya konulmuştur. Harf-i cerden sonraki isimler hep mecrur oluyor, her **ئ** edâtından ve her **كان** fiilinden sonra mutlakâ bir merfû' ve bir mansup iki kelime geliyor, her **لم** edâtından sonra muzâri' fiil meczum ve her **لن** edâtından sonra mansup oluyor... Bu hiç şaşmadan hep böyle olduğu için dili öğrenen kimseye anlaşılabilir bir izâh getirmek üzere bu edat ve fiillere âmil (etkileyici), bunlardan sonra gelen kelimelere de ma'mûl

⁶⁶ bk. İbn Hişâm, *Şerhu Kavri'n-nedâ*, s. 112.

⁶⁷ Başka bir görüşe göre âyetteki **أبيهم** kelimesi mevşûledir. Buna göre **أبيهم**, fiilinin fâili olan **و** 'dan bedeldir. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 454; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, XV, 99.

⁶⁸ bk. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 46.

(etkilenen) denilmiş. Getirilen bu izâhın -yukarıda alıntıladığımız gerekçesi de dikkate alındığında- faydasız olduğu hükmünü vermek insafla bağdaşır mı?

Aslında İbn Medâ da böyle bir hükme varmamaktadır. Kelimeleri raf ve nasb edenin lâfızlar olmadığını savunurken dile getirdiği şu ifâdeler bunun ispâtıdır:⁶⁹

“Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Nahivcilerin avâmile dâir söyledikleri, benzetme ve akla yaklaşırma kabilinden olan sözlerdir. Çünkü amelin nispet edildiği bu lafızlar ibârede mevcut olunca irap da mevcut olmakta, bu lafızlar ortadan kaldırılınca onlara nispet edilen irab da ortadan kalkmaktadır. Avâmili ileri süren kimselere göre fâil olan illetler de böyledir.

Bu itirâza şöyle karşılık verebiliriz: O lafızların nahivcilerce âmil kabûl edilmesi, Arap kelâmını değiştirmelerine, belâgatin zirvesindeki sözleri anlayışsız kimsele- rin çirkin sözlerine indirgemelerine, tam olan cümlelerde eksikler bulunduğu iddiâsını ortaya atmalarına ve sözden kastedilen mânâları çarpıtmalarına sebep olmasa, bu yapılan itirâzı anlayışla kabûl edebilirdik. Ne var ki, lafızların âmil kabûl edilmesi, bahsini ettiğimiz bu neticeyi doğurduğu için, bu konuda nahivci- leri izlemeyi doğru bulmuyoruz.”

Görüldüğü gibi, hayâlî muârizının dilinden aktardığı açıklamayı yerinde bulu- yor. Ancak, “faydasız ayrıntı ve gereksiz zorlamalar” ifâdesiyle özetlenebilecek birtakım çekinceler koyuyor. Demek ki, cümlelerde eksikler olduğu iddiâ edilme- se, Arap kelâmının başkalaştırılıp bayağılaştırılmasına ve mânâların çarpıtılmasın- a meydan verilme- se, hayâlî muhâtabına söyletmiş olduğu bu açıklamaya katıl- makta bir mahzur görmeyecek... Bu açıklamanın, Basralı nahivcilerin yukarıda zikredilen âmil hakkındaki görüşleriyle örtüşmesi de dikkat çekicidir. şu halde İbn Medâ'nın itirâzı, terkiplerdeki kelimeler arasında bulunan bağıntılarla dilin öğrenip kavranılabilir bir şekilde tasnif edililişine değil, bunun ileri safhaya götürü- lerek inşâî (dilek kipiyle kurulmuş) cümlenin haber hâline dönüştürülerek “Arap dilinin bozulup bayağılaştırılması”na ve lüzumsuz takdirler yaparak “mânânın çarpıtılması”nadır.

Buna göre, terkipler içerisinde birbiriyle böyle bağıntılar kurulabilecek olan unsurlar hakkında, nahivcilerin ıstılâhıyla söylesek lâfzî âmillerde -yukarıda aktardığımız çekinceleri mevzubahis olmamak kaydıyla -İbn Medâ'nın bir itirâzının olmadığı neticesine ulaşabiliriz.

Müellif, fiil ve fiilden türemiş kelimelere fâil zamir takdir edilmesine yönelik itirâzında ise çelişkiye düşmektedir. Çünkü *زيد ضارب هو ويكر عمراً* “Zeyd Amr'ı döver, Bekr de” örneğinde olduğu gibi türemiş bir kelimeye açık bir ismin atfe-

⁶⁹ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 78.

dilmesi durumunda, türemiş kelimedede mukadder zamir olabileceğini itirâf ediyor, bunun dışındaki yerlerde ise konuşanın zihninde böyle bir zamir olmadığı gerekçesini ileri sürerek zamir takdîr edilmesini reddediyor.⁷⁰ Bu ise, yukarıdaki örnekte ve benzerlerinde, konuşanın zihninde zamir bulunduğu mânâsına gelir ki, müellifi, nahivcilere yönelttiği kendi tenkîdine mâruz bırakır ve açık bir çelişkiye düşürür.

Fiilin, sîgasıyla fâili gösterdiğini, ayrıca içinde bir zamir takdîr etmeye lüzum olmadığını ispat sadedinde getirdiği şu izah da, müellifin, bir başka açıdan nahivcilerin görüşünü, en azından bu görüşün gerekçesini kabûl ettiği anlamına gelmektedir.⁷¹

“Delâlet, ya koyanın amaçladığı lafzî bir delâlettir veyâ iltizâmîdir (dolaylı bir ilgiye dayanır). Birincisinin örneği, ismin müsemâmâyı, fiilin oluş ve zamânı göstermesidir. İkincinin örneği ise “çatı” kelimesinin duvarı, müteaddî fiilin mef'ûlü ve mekânı göstermesidir. Fiilin fâilini göstermesi hakkında ise ihtilâf vardır. Bazıları bunu oluş ve zamânı göstermesi gibi saymış, bazıları da mef'ûlü göstermesi gibi saymıştır.”

Eğer iltizâmî delâleti kabûl ediyorsa, nahivcilerin fiillere fâil zamir takdîr etme gereğini hissetmelerini neden anlayışla kabûl etmiyor? Çünkü onlar da, زيد قام “Zeyd kalktı” örneğinde, iltizâmî delâleti kullanarak “kalkan birisi olmalıdır, bu da daha önce zikredilen Zeyd ismini gösteren zamirdir” şeklinde akıl yürütüyorlar. Yoksa müellifin onlardan ayrıldığı nokta, yukarıda geçen örnekte nahivcilerin mübtedâ olarak i'râb ettiği ismi -fiilden önce gelmesine rağmen- fâil olarak i'râb etmesi ve böylelikle isim cümlesi-fiil cümlesi ayrımını kaldırması mıdır? Halbuki bu ayrımın faydaları vardır: Meselâ isim cümlesinde ifrad-tesniye-cem ve tezkir-te'nîs bakımından mutlakâ müsnedün ileyh (özne) ile müsned (yüklem) arasında uyum vardır. Fiil cümlesinde ise, kendisinin de aynı yerde zikrettiği üzere, Arapların geneli fiili müfret olarak getirmektedir. Bu ayrım sâyesinde ne zaman uyumun gözetileceği, ne zaman gözetilmeyeceği kolaylıkla seçilebilmektedir. Nahvin pratik fayda sağlaması gerektiğine dâimâ vurgu yapan müellif,⁷² özellikle yeni öğrenen kimseler için son derece faydalı olan bu ayrımı yapmamakla bağlı olduğu ilkeye riâyet etmeyerek -bizce- tutarsız davranmıştır.

Böylece fiillerde zamir takdîr etmenin, müellifin de kabûl ettiği iltizâmî delâletin bir gereği olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda fiilden türemiş isimlerde

⁷⁰ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 89.

⁷¹ a.g.e., s. 90-91.

⁷² bk. İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 136, 140-141.

zamir takdîr edilmesi de, öncekinin bir uzantısı olarak aynı akıl yürütmeyele kabûl edilmiş olur. Çünkü زيد ضارب أبوه “Zeyd’in babası dövücüdür” dediğimizde fâili olan ضارب kelimesinin, زيد ضارب “Zeyd dövücüdür” dediğimizde de fâili olması gerektiği, aklen ulaşılan bir netîcedir.

Müellifin âmil nazariyesini reddetmesinin netîcesi olan bir başka îtirâzı da, - yukarıda belirttiğimiz üzere- haber, sıfat, hal ve sıla olan harf-i cer ve mecrûra âmil (nahivcilerce müteallak adı verilen ve mânâsında genellik bulunan fiil veyâ bu özellikteki fiilden türeyen isim) takdîr edilmesidir.⁷³

Bu îtirâzın değerlendirmesine girmeden önce şunu belirtmeliyiz: Harf-i cerlerin edat olduğu, edatların kendi başına bir anlam ifade etmeyip başka kelimelerle anlam kazandıkları, nitekim Arapça’da aynı fiilin bir arada kullanıldığı edâta göre farklı mânâ kazandığı bilinen bir husustur. Meselâ رغب fiili في ile kullanıldığında “rağbet etmek, istemek”, عن ile kullanıldığında “yüz çevirmek” anlamına gelir.⁷⁴ Müellifin de, söz konusu îtirâzını dile getirirken bu hakîkati reddettiğini gösteren bir ifâdesini görmedik.

Bu müşterek noktayı tespît ettikten sonra îtirâzla ilgili değerlendirmemize geçebiliriz: Nahivcilerin zarf-ı müstakar adını verdikleri söz konusu harf-i cer ve mecrûra müteallak takdîr etmelerinde, yukarıda herkesçe müştereken kabûl edilen noktadan hareketle “Zâid olmayan her harf-i cerin mutlakâ bir müteallakının olması gerekir”⁷⁵ şeklindeki ön kabûllerinin hiç etkili olmadığını iddiâ edemeyiz. Bununla birlikte, mânâsında genellik bulunan mukadder fiillerin bu zarflarda âmil olduğunu söylemenin, tamâmıyla fanteziye dayalı bir faraziye olduğunu da söyleyemeyiz. Şöyle ki; genelde dillerde yardımcı fiiller vardır. Türkçemizdeki “dir, dır” eklerini, Farsça’daki است fiilini ve İngilizce’de zamâna göre değişen yardımcı fiilleri buna örnek verebiliriz. Kanâatimizce nahivcilerin, zarf-ı müstakarın âmili olarak takdîr ettikleri mânâsında genellik olan fiiller, diğer dillerdeki yardımcı eklere tekâbül etmektedir.

Müellifin bu konu hakkında verdiği örnekleri tercüme edersek maksadımız daha iyi anlaşılır: زيد في الدار، رأيت الذي في الدار، مررت برجل من قریش، رأى زيد في الدار “Zeyd evdedir”, “Evde olan kişiyi gördüm”, “Kureys’ten olan adama uğradım”, “Evde olan Zeyd gökteki hilâli gördü.”

⁷³ a.g.e., s. 87. Bu konu hakkında bk. İbn Hişâm, *Kavâidü'l-i'râb*, s. 38 vd.

⁷⁴ bk. Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1990, I, 137 rğb md.

⁷⁵ bk. İbn Hişâm, *Kavâidü'l-i'râb*, s. 33 vd.

Arapça cümlelerin tercümelerine dikkat edilince, söz konusu ögelerde ya “dır, dir” ekinin, ya “olmak” maddesinin veyâ “olmak” maddesinin yerini tutabilecek özellikteki “deki” ekinin kullanıldığı görülür. Bu da, zarflara müteallak takdîr edilmesinin çok de yersiz olmadığını gösterir.

Konuya müellifin hassâsiyetle üzerinde durduğu nahvin pratik fayda sağlaması bağlamında bir îzah getirmek de mümkündür. Şöyle ki, -müellif burada dile getirip örnek vermese de- nahivciler; haber, sıfat, hal ve sıla olan zarflara da bu durumdaki harf-i cer-mecrurlar gibi müteallak takdîr ederler.⁷⁶ Harf-i cer-mecrurların aksine zarflarda hareke görüldüğü için meseleyi onlarla örneklendirerek îzâh etmek istiyoruz. Bilindiği gibi, altı yönü gösteren mekân zarfları, -nahivcilerin ifâdesiyle- muzâfun ileyhleri lafzan zikredilmiş veyâ menvî (mukadder) ise mansup olur.⁷⁷ Buna rağmen زيد أَمَامَكَ “Zeyd önündedir” örneğinde olduğu gibi haber veyâ زيد رجل أَمَامَكَ “Zeyd, önündeki adamdır” örneğinde olduğu gibi merfû bir ismin sıfatı olarak bulunabilir. İşte bu gibi durumlarda zarflara takdîr edilen âmiller, kendisi mansup olan kelimenin mahallinin merfû oluşunu îzâh etmeye yarar.

Görüldüğü gibi burada âmil takdîr etmek, çok yabana atılacak bir fikir olmadığı gibi, pratik olarak da -en azından bâzı durumlarda- bir kısım faydalar sağlayabilmektedir.

Müellifin, nahivcilerce takdîr edilen âmilleri kategorilere ayırması ve Arapça'nın veciz bir dil olmasından hareketle geliştirdiği yaklaşım ise isâbetli görülebilir. Gerçekten de meselâ وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا “Allah'tan korkup korunanlara ise ‘Rabbiniz ne indirdi?’ denildiğinde onlar da ‘hayır’ derler”⁷⁸ âyetinde خَيْرًا kelimesinin neden mansup olduğu, bağlamdan zâten anlaşılmalıdır. Ona ayrıca bir âmil takdîr etmeyi zorunlu kılan bir durum yoktur.

Ancak sormak gerekir: Acabâ nahivciler, bu kelimenin âmili olarak أَنْزَلَ fiilini takdîr ederken gerçekten bu fiili oraya ilâve etmekte ve konuşanın bunu zihnen düşündüğünü ileri sürmekte midirler, yoksa geliştirmiş oldukları âmil nazariyesinin bir uzantısı olarak böyle bir açıklama mı getirmektedirler? Bizce zaman zaman ifrâta kaçmalarına rağmen geçerli olan ikincisidir. Nitekim müellif de, cevaplamak üzere dile getirilebilmesi muhtemel şöyle bir îtiraz zikretmektedir:⁷⁹

⁷⁶ bk. İbn Hişâm, *Kavâidü'l-i'râb*, s. 39-40.

⁷⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katrî'n-nedâ*, s. 21-23.

⁷⁸ en-Nahl 16/30.

⁷⁹ İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 86-87.

“Şöyle bir savunma geliştirilebilir: Nahivciler, أزيداً أكرمته “Zeyd’e mi ikrâm ettin?” vb. cümlelerde, زيداً “Zeyd” kelimesini nasbeden mukadder أكرمت “ikrâm ettin” fiilinin konuşmacı tarafından kastedildiğini, sözün onsuz eksik olduğunu ileri sürmüyorlar. Buna rağmen böyle bir fiil takdîr etmeleri, Arapça konuşmayı sağlamak için konulmuş bir ıstılahtan ibârettir. Nitekim mühendisler de üç boyutlu cisimlerden oluşan birtakım sun’î plânlar hazırlar ve bunları derinlik ve genişliği olmayan düz çizgilerin yerine koyarlar. Kezâ cisimlerden oluşturdukları bazı noktaları, uzunluk, genişlik ve derinliği olmayan sonsuz noktaların yerine koyarlar, yürüneleri dâire ve nokta şeklinde gösterirler. Böylece ispatlamak istedikleri hususlarda kat’î delîle ulaşırılar. Yapmış oldukları cisimleri çizgi ve noktaların yerine koymaları, onların amaçlarını ihlâl etmez. Aksine bu sâyede, geometri öğrenen talebeler, -cisimlerin çizgi ve noktaların yerine konulduğunu bilmelerine rağmen- varılan netîcelerin doğruluğu hakkında kat’î bir kanâat edinirler.

Bu îtirâza şöyle cevap verilir: Nahivciler bu mühendisler gibi değerdendirilemez. Çünkü ‘Mansup olan her kelime, mutlakâ lâfzî bir âmille mansup olur’ iddiâsında bulunuyorlar! Eğer zikredilmesi câiz olmayan takdîr ettikleri o kelimelerin ne lâfızda, ne de zihinde aslâ mevcut olmadığını ve sözün onlarsız tamamlandığını kabûl ediyorlarsa, ‘Mansup olan her kelime, mutlakâ lâfzî bir âmille mansup olur’ şeklindeki iddiâlarını geçersiz kılmış oluyorlar. Ayrıca verilen örnekte cisimlerin geometrik çizgi ve noktalar yerine konulması, zihne bir yaklaştırma ve talebeye bir kolaylıktır. Nahivde ortaya atılan âmiller ise böyle değildir. Aksine faraziye ve hayâlden ibârettir!”

Demek ki, konulan nahiv kâideleri örnekteki gibi pratik bir fayda verirse müellifin bir îtirâzı yoktur. Bu durumda harf-i cerler, ى ve benzerleri gibi - nahivcilerin ifâdesiyle- lafzî âmillerin âmil olarak değerdendirilmesine bir îtirâzı olmamalıdır. Çünkü bunları talebeye bu şekilde takdîm etmenin, pratik olarak fayda sağlayacağında şüphe yoktur.

Bu müşterek noktayı tespît ettikten sonra şimdi mübtedâ ve haberin âmili gibi mânevî âmillerle asıl münâkaşa mevzûu olan mahzuf âmillerle gelebiliriz: Bu hususta -yukarıda kaydettiğimiz gibi- müellifin îtirâzında haklılık payı bulunmakla birlikte nahivcilerin de dikkate alınması gereken bir mâzeretleri vardır. O da, onların yeni bir sistem kuruyor olmalarıdır. Her sistemin bazı boşlukları olur ve bu boşluklar, kurulan sistemde öncelenen esaslar göz önünde bulundurularak doldurulur. Nahivciler de, hicrî II. asra kadar hemen hemen gramer adına hiçbir düzenlemesi bulunmayan Arap dilini âmil nazariyesiyle sistemleştirmişler, sistemin eksik kalan taraflarını da takdîr ettikleri âmillerle doldurmuşlardır. Binâenaleyh yukarıda İbn Medâ’dan aktararak⁸⁰ örnek verdiğimiz âyette takdîr edilen fiil ile işğal ve tenâzu’ konularında takdîr edilen âmiller⁸¹ kanâatimizce

⁸⁰ bk. İbn Medâ, *Kitâbü’r-Red ‘ale’n-nuhât*, s. 79.

⁸¹ Bu konulardaki takdirler için bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 81, 73 vd.

bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu durumda, takdîr edilen kelimeler, konuşan tarafından kastedilmiş olmayıp bir îzah unsurundan ibârettir. Nitekim günümüze ulaşan ilk nahiv eserinin müellifi olan Sîbeveyh (ö. 182/798), tenâzu' konusunda şöyle demektedir:⁸² “İsme yakınlığından dolayı ve anlamı bozmayacağı için ikinci fiilin âmîl olması daha uygundur. Zîrâ, birinci fiilin Zeyd tarafından yapıldığını muhâtap bilmektedir.”

Sîbeveyh, aynı yerde, muhâtap tarafından bilindiği için yapılan başka haziflere de âyet ve me'sur duâlardan deliller getirir. Bu durumda *ضربني وضربت زيداً* “Zeyd bana vurdu, ben de Zeyd'e vurdum” örneğinde birinci fiile fâil takdîr edilmesi, bir îzah unsurundan başka bir şey değildir.

Ancak nidâ edilen kelimenin gizli *أدعو* “çağırıyorum” fiili ile mansup olduğunun ileri sürülmesi⁸³ gibi hususlar, kurulan sistemdeki boşlukları doldurma ihtiyâcından öte, lüzumsuz ayrıntılara girmek ve zorlamalarda bulunmaktan ileri gelmektedir. Nidâ edâtının kendisinin, kastedilmeyen nekire, muzâf veyâ muzâfa benzeyen münâdâyı nasbettiği açıklamasını yapmak varken bu zorlamaya gitmeye ne gerek vardır? Kezâ, *ما تأتينا فتحدثنا* “Gelmiyorsun ki konuşasın” örneğinde, ikinci fiilin ibârede mevcut olan *ف* edâtıyla mansup olduğu îzâhını yapmak varken, bu edattan sonra mevcut olmayan bir *أن* takdîr etmenin⁸⁴ gerekçesini anlamak zordur. Halbuki nefy, emir, nehiy, istifham, temennî, teraccî, arz ve tahzîzden sonra gelen *ف* edâtı, kendisinden sonraki muzâri fiili nasb eder demek,⁸⁵ Arapça'yı öğrenen kimseye yardımcı olmak için yeterlidir.

Ne yazık ki, nahiv ve ona bağlı olarak tefsir kitaplarımız bu tür zorlamalarla doludur ve kanâatimizce nahvin barındırdığı temel problem de bunlardır. Dolayısıyla müellifin çok yerinde olarak belirttiği gibi,⁸⁶ ikinci ve üçüncü mertebedeki illetlerle pratik olmayan alıştırmaların çoğu gereksizdir.

Ancak bu zorlama yorumlara bir tepki olarak âmîl nazariyesini bir kenâra itip yepyeni bir sistem kurmak mümkün olmakla birlikte -bizce- bir kısım mahzurları berâberinde getirir. Bu mahzurların en önemlisi, Arap dili ve edebiyâtı ile ilgili eserlerden başka, başta tefsirle ilgili eserler olmak üzere târih boyunca yazılmış tüm kaynaklarda nahivcilerin nazariyelerine göre yapılan tahlillerin bulunması ve

⁸² *a.g.e.*, I, 74.

⁸³ *a.g.e.*, II, 182.

⁸⁴ *a.g.e.*, III, 28.

⁸⁵ Müberrid, fiilin *ف* ve diğer harflerle mansup olamayacağı hakkında, söz konusu harflerin hurûf-i meâniden olması gerekçesini ileri sürer. bk. Müberrid, *el-Muktedab*, II, 7.

⁸⁶ bk. İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât*, s. 131 vd, 140 vd.

yeni bir sistem kurup ona göre tedrisat yapmanın, yeni nesillerin klasik kitapları anlamasını güçleştirmesidir.

Burada bu güçlüğü müşahhas olarak ortaya koyabilmek için Şevki Dayf'ın, nahvin yeniden tasnîfiyle ilgili teklîfini kısaca dercedip örnekler vermek yerinde olacaktır.

Şevki Dayf'ın teklîfinin temelinde, nahiv konularının âmil-ma'mûl esâsına göre değil de, benzerlik esâsına göre tasnîf edilmesi vardır.⁸⁷ Buna göre meselâ nûn-ı tevkîdden sonra fiil-i muzârinin mebnî değil mansup olduğu veyâ nasb edatlarından sonra mansup değil mebnî olduğu söylenmelidir. Kezâ mezcûm olan fiil-i muzârinin sükûn üzere mebnî olduğu söylenmelidir. Böylece birbirine benzer hususlar bir arada olacak ve öğrenme kolaylaşacaktır.⁸⁸

Şevki Dayf, yeni tasnîfini yaparken nahivcilere bir dizi tenkit de getirir. Mebnî kelimelerin mahallini belirtmek, cümleleri i'raktan mahalli olan olmayan ayırımına tâbi tutmak,⁸⁹ şart için kullanılan إذا edâtını ظرف مستقبل، خافض لشرطه “Gelecek zaman zarfıdır, şart fiilini cer eder ve cevâbıyla mansup olur”⁹⁰ şeklinde açıklamaktır.⁹¹

Bu tenkitler yerinde olsa bile, meselâ إذا edâtı hakkındaki yukarıda kaydettiğimiz açıklamayı bilmemek, nahivle ilgili kaynakları ve nahiv tahlilleriyle dolu olan tefsirleri anlamayı imkânsız kılacaktır. Çünkü böyle zarfların geçtiği yerlerde kaynaklarda mutlakâ bir âmil aranmaktadır.⁹²

Kaldı ki, yukarıdaki açıklama -bizce- çok yerindedir. Meselâ إذا سافرت سافرت معك “Sen yolculuk edersen, seninle birlikte yolculuk ederim” cümlesini ele alalım. Bu cümleyi söyleyene متى تسافر؟ “Ne zaman yolculuk edeceksin?” sorusunu sorsak alacağımız cevap إذا سافرت “Sen yolculuk ettiğinde” olacaktır. Bu da bize إذا edâtının ikinci fiilin zarfı, -bir başka ifâdeyle- ikinci fiil ile mansup olduğunu gösterir. Nitekim cümleyi أسافر حين سافرت “Sen yolculuk ettiğin zaman yolculuk edeceğim” şeklinde kurarsak mânâ değişmez ve iddiâmızı ispatlamış oluruz. إذا edâtının birinci fiile muzâf olduğunun belirtilmesinin ise, edatla bu fiil arasındaki

⁸⁷ Dayf, *er-Red ale'n-nuhât*'ın Takdîmi (*er-Red ale'n-nuhât* içinde) Kâhire 1982, s. 50.

⁸⁸ *a.g.e.*, s. 50.

⁸⁹ İbn Hişâm, Ebû Abdillâh Cemâlüddin el-Ensârî, “Kavâidü'l-i'râb” (*Hallü'l-Meâkid Şerhu'l-Kavâid* içinde), İstanbul, ty., s. 11 vd.

⁹⁰ *a.g.e.*, s. 45.

⁹¹ Dayf, *er-Red ale'n-nuhât*'ın Takdîmi, s. 63-65.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 51; Beydâvî, *Envânü't-Tenzîl ve esrâru't-te'vil*, IV, 437; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâye fi ilmi't-tefîr*, V, 196.

irtibâtı kurmak için olduğu anlaşılıyor. Nitekim cümleyi *أسافر حين مسافرتك* “Sen yolculuk ettiğin zaman yolculuk edeceğim” şeklinde kurarsak anlam değişmez ve yeni cümlede *إذ* edâtının yerini tutan *حين* zarfını, ilk fiilin yerini tutan *مسافرتك* masdarına izâfe etmiş oluruz. Bu ise, nahivcilerin *إذ* edâtı hakkında yukarıda kaydettiğimiz îzahlarının doğruluğunu gösterir.

Şevki Dayf'ın çok yerinde olan tespitleri de vardır. Meselâ *ما أحسن السماء* “Gök ne kadar güzel!” gibi taaccüb üslûbunda mânâca fâil olanın mansup olan *السماء* “gök” kelimesi olduğunu belirtir ve nahivcilerin fiilin içinde zamîr takdîr edip baştaki *ما* ya döndürmelerini⁹³ ve istisnâ için kullanılan *حاشا*, *عدا*, *خلا*, fiillerine fâil bulmak için yaptıkları tevilleri⁹⁴ tenkit eder.⁹⁵

Bunlar çok yerinde ve doğru tespitler olmakla birlikte, -bizce- yukarıda zikrettiğimiz üzere, kurulmuş olan sistemin boşluklarını doldurmak için yapılmış yorumlar olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Nahiv târihi içerisinde görüşleriyle müstesnâ bir yere sâhip olan İbn Medâ'nın günümüze ulaşan yegâne eseri *er-Red ale'n-nuhât*'ı ve bu eseri neşreden Şevki Dayf'ın nahiv konularının yeniden tasnîfi hakkında eserden ilhâm olarak sunduğu teklifleri bir makâle çerçevesinde tanıtıp değerlendirdik.

İbn Medâ'nın nahivcilere yönelik tenkitlerinin temel gerekçesini, nahivcilerin koyduğu kâidelerin ve yaptıkları tevillerin Kur'an tefsîrini olumsuz yönde etkilemesi teşkil etmektedir. Bununla birlikte, onun nahivcilere yönelik bu şiddetli hücûmunun, onların yaptığı aşırı yorumlardan ve zorlama tevillerden kaynaklandığı da satır aralarından anlaşılmaktadır.

İbn Medâ'yı, bu eseri yazmaya yönelten bir diğer sebep de, nahvi lüzumsuz konulardan arındırmaya yaptığı çağrıdır. Onun bu çağrısı elbette saygı ve takdirle karşılanmayı hak etmektedir. Ancak insan aklının sorgulayıcı özelliğinin, üzerinde kafa yordığı konularda hep yeni sorular sorup cevaplar aradığı ve aramaya devâm edeceği de bir realite olarak ortada durmaktadır. Bu konuda en güzel çözüm, herkesin bilmesi gereken gramer konularının en anlaşılır şekilde yazıldığı kitaplar hazırlanıp sorgulamanın ihtisas sâhiplerine bırakılması olacaktır.

⁹³ bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (nşr. Muhammed Yâsir Şeref), Beyrut 1990, s. 219.

⁹⁴ bk. İbn Akîl, Behâüddin Abdullah el-Ukaylî el-Hemedânî, el-Mısırî, *Şerhu İbn Akîl*, Beyrut 1995, I, 561.

⁹⁵ Dayf, s. 57.

Müellifin, eserinde nahve dâir yazacağını vaat ettiği eser ile yine nahivcilerin Kur'an hakkındaki yorumlarını tenkit ettiği *Tenzihü'l-Kur'an 'ammâ lâ yelîku bi'l-Beyân* adındaki eserlerin günümüze gelmemesi ilim târihimiz açısından şüphesiz bir kayıptır. Bunların ve bu doğrultuda düşünen nâşir Şevki Dayf'ın, nahvin yeniden tasnîfine yönelik teklifleri elbette bir zenginliktir. Ancak böyle teklifleri uygulamaya geçirmenin, -gerekli tedbirler alınmaması durumunda- ilimde devamlılık ve geçmiş kültür mîrâsının anlaşılması bakımından bâzı mahzurları da berâberinde getireceği unutulmamalıdır.