

Teolojik Yaklaşımların Arap Gramerine Etkisi¹

Mehmet Emin Arpacık²

Öz

Akide, inanç olarak bağlanmayı gerekli kıldığına inanılan inanç esaslarının bütünü olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda akide, mezheplerin üzerine bina edildiği temel ilkeler arasındadır. İslami ilimlerde yöntem, kaide ve esasların belirlenmesinde inancın etkisi, izaha gerek duyulmayacak kadar açıktır. İlimde izlenen yöntem gibi benimsenen düşüncenin de etkisi önemlidir. Arap gramerinin (nahiv) sistemleşme sürecinde kelâmî düşüncenin, Kur'an'daki bazı ayetlerin te'viline ve bu bağlı olarak oluşturulan nahvî kural ile bazı terim ve ıstıhlara etkisi olduğu söylenebilir.

Arap dil ve gramerinin sistemleşmesinde etkisi görülen dilcilerden Ebû Ali el-Fârîsî (öl. 377/987), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Zemahşerî (öl. 538/1144) vb. büyük çoğunluğunun Mu'tezilî düşüncüyü benimseyen ve Arap olmayan âlimlerde oluşması ile beraber bu noktadan Arap nahvine yaptıkları etki veya katkılar ayrıca önem arz etmektedir. Mu'tezilî düşünceye sahip dilcilerin, bazen benimsenen i'tikat veya mezhepsel düşünceleri çerçevesinde gramere de müdahale ettikleri görülmektedir. Mu'tezile'nin teolojik kaygılardan veya mezhep düşüncesini savunmak ve haklılığını ispat etmek adına, Ehl-i sünnet ile özellikle ayet, yorum veya te'vilinde merkezileştiği gözlenmektedir. Mu'tezile'nin dil ve gramerin doğallığı ile bazen çelişebilen akli veya felsefi yorumlarının, Arap gramerinin gelişmesine ve sistemleşmesine bir derece etki ve katkısı ile beraber bu kelâmî düşüncenin dile ve dil yorumuna farklı bir yorum getirdiği söylenebilir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında genelde mezhep ve yaklaşım farklılığından kaynaklı özellikle ayet yorumlarında yaşanan yorum farklılığının dil ve gramer alanına da taşındığına şahit olmaktayız. Bu çalışmanın i'tikat-dil etkileşimini meselesine farklı açılardan bir derece katkısı olması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Nahiv, Teolojik Yaklaşım, Akaid, Te'vil.

¹ **Atıf/Citation©:** Arpacık, M. E. **Teolojik yaklaşımların Arap gramerine etkisi**, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 2022/7 (1), 36-53.

² mehmet.arpacik1971@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0135-783X

Geliş/Received: 6 Haziran 2022, **Kabul/Accepted:** 26 Temmuz 2022

The Effect of Theological Approaches on Arabic Grammar

Abstract

Aqidah is accepted as the whole of the belief principles that are believed to necessitate commitment as a belief. In this sense, aqidah is among the basic principles on which sects are built. The effect of belief in the determination of methods, rules and principles in Islamic sciences is so clear that no explanation is needed. Like the method followed in science, the effect of the adopted thought is also important. It can be said that in the systematization process of Arabic grammar (nahw), theological thought had an effect on the interpretation of some verses in the Qur'an and the nahwî (grammatical) rule and some terms and terms that were created accordingly.

Ebû Ali al-Fârisî (d. 377/987), İbn Cinnî (d. 392/1002) Zemahşerî (d. 538/1144), etc., who were influential in the systematization of Arabic language and grammar. With the majority of them being composed of non-Arab scholars who adopt Mu'tazilite thought, their influence or contribution to the Arabic syntax from this point is also important. It is seen that linguists with Mu'tazila thought sometimes interfere with grammar within the framework of their adopted creed or sectarian thoughts. It is observed that Mu'tazila's theological concerns or in order to defend the sectarian thought and to prove its justification, especially verse, interpretation or interpretation with Ahl as-Sunnah. It can be said that Mu'tezila's mental or philosophical interpretations, which sometimes contradict the naturalness of language and grammar, have a degree of influence and contribution to the development and systematization of Arabic grammar, and that this theological thought has brought a different interpretation to language and language interpretation. We witness that the difference in interpretation, especially in the interpretations of verses, due to the difference in sect and approach between the Ahl as-Sunnat and the Mu'tazila, has been carried over to the language and grammar field. It is hoped that this study will contribute to the issue of e'teqâd-language interaction to some extent from different aspects.

Keywords: Arabic, Syntax, Theological Approach, Creeds, Interpretation.

GİRİŞ

Arapların İslamiyet sonrası, hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren diğer toplumlarla tanışıp kaynaşmasıyla, kural ve kaidelerinin sistematik olarak teşekkül etmeye ve gelişmeye başladığı görülmektedir. Bu durum, bir ihtiyaç olmasının ötesinde Arap olmayanların vahyin metin haline getirilmiş şekli olan Kur'an'ı, düzgün bir şekilde okuyup anlamaları için bir zorunluluk olarak da ortaya çıkmıştır. Bu süreç içerisinde fıkıh başta olmak üzere temel İslami disiplinlerde esas ve usûller konulmaya, kurallar belirlenmeye ve terimler oluşturulmaya başlanırken dil ve gramerde bu disiplinler gibi gelişimini ve sistemleşmesini sürdürmüştür³.

Bilimlerinin oluşumları, farklı aşamalardan geçerek ve kendine özgü yöntemlerle gelişimlenmektedir. Özellikle doğa bilimlerinde tecrübe ve deneyin önemi azımsanmayacak derecededir. Bilimde usul ve yöntem önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimlerde elde edilen sonuçların yerleşmesi veya ulaşılan sonuçların kabul görmesi zamanla olmaktadır. Diğer taraftan her bilimde ulaşılan veya kabul edilen sonuçların devamlılığı ve farklı etki ve etkenlerden korunarak sağlam bir şekilde aktarılması da önemlidir.

Din esaslarını kabul etmekle beraber insan doğası, yaşadığı coğrafya ve kültürel alışkanlıklar gibi nedenlerden dolayı farklılık gösterebileceğinden, din hükümlerinin farklı anlaşılma ve yaşanması gibi değişik sebeplerden dolayı mezhepler teşekkül etmiştir. Her mezhep veya ekol, dinî açıdan esas kabul ettiği hükümler bağlamında akaid veya inanç temellerini oluşturur. Örneğin Hariciler, düşüncelerini *büyük günah* esasını üzerine bina ederken; Mürcie ise siyaset ve itikat noktasında daha çok tarafsız, ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır içerisinde gözükmektedir. Bu bağlamda mesela Mürcie *iman esasını* üzerinden ameli imandan ayırmıştır. Aynı şekilde Mu'tezile de usûllerini benimsedikleri beş esas⁴ üzerine bina etmiş, aklı öncelemiş, nakli ise aklın arkasına atmıştır. Bunun gibi diğer mezhep veya ekollerin de itikatlarını destekleyen yöntem ve kuralları geliştirdiklerine şahit olmaktadır⁵.

Mezhep veya farklı anlayışların tefsir, hadis, kelâm gibi ilimlerde etkilerini görmek mümkündür. Benimsenen inancın özellikle te'vil merkezli dil veya gramere de etkileri olmuştur. Bu bağlamda hicri altıncı asra kadar Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Cinnî (öl. 392/1002) ve Zemahşerî (öl.538/1144) gibi Mu'tezilî dil âlimlerinin ferdi etkileri ile özellikle Basra, Kûfe ve Bağdat Dil Ekolleri'nde üretilen gramer kural ve terimlerin belli bir sisteme kavuşturulduğunu söyleyebiliriz.

İslâm'ın din olarak doğuşundan sonra farklı kavim ve kabilelerin bu yeni dine girmesi ve dolayısıyla farklı kültür ve anlayışların bu yeni dinin kural ve esaslarıyla birlikte yaşamasının getirdiği bazı zorlukları barındırdığı gözlenmektedir. Bu süreçte merkezi ve birleştirici bir rolü üstlendiği bilinen Ehl-i sünnet anlayış veya yaklaşımına karşı Cebriye, Mü'tezile vb. farklı yaklaşım veya ekoller ortaya çıkmıştır. Genel anlamda bu tür ekollerin takip ettikleri yöntemlerin *Maddi*, *Semavi* ve *Aklî*⁶ olmak üzere üç ana esas veya kaynağa dayandırılması mümkündür.

Hz. Peygamber ve Kur'an'ın ilk muhatap nesli olan sahabe sonrasında Arap gramerinin sistemleşmesine dair ilk kural ve esaslar konulmaya başlamıştır⁷. Belli ilmi yöntemlerle oluşturulan bu dil kaideleri ile Kur'an ayetleri yorumlanmıştır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet dilcilerinin temel

³ İbn Haldûn, *Mukaddeme*, Dârü Ş'ab, b.y. 419.

⁴ Mu'tezile'nini 'tikadını bina ettiği ve çok az ihtilâfa düştüğü esaslardır. Bunlar; (1-Tevhid 2-Va'd ve Va'id 3-Menzile beyne'l menziletayn 4-Adl 5-Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker).; Bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 57-83.; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsiri Maturidî, te'vilatü ehl-i sünne*, thk. Mecdi Baslum, (Beyrut: Dârü'l Kutubi'l İlmiye, 2005), 1/134.

⁵ Koçyiğit Talat, *Mu'tezilede Akılcılık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16. Cilt, (1968), 103-122.

⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, 644, ;Fuâd Kâmil, *Mevsua'tü'l felsefiyeti'l muhtasara*, (Mektebetü Encilü Mısıriyye, b.y. ts.), 1/560.

⁷ Kur'an-ı Kerim'e hareke sistemini getiren ve Arap nahvinin ilk esaslarını tesbit eden âlim Ebû'l Esved Ed-Düelî (öl. 69/688) olarak bilinir. bk.:. Sa'id b. Osmân ed-Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesahif*, nşr. İzzet Hasan, (Dimaşk: 1407), 4.

yöntemi, Kitap ve sünnete tam bağlılık ile seleften gelen yorumlara mutabık olmak şeklinde özetlenebilir.

Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Sibeveyhi (öl.180/796), Kisâî (öl. 189/805) gibi ilk dilciler ile sonraki dönemlerde gelen İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), İbn Hişâm En-Nahvî (öl. 761/1360) gibi Ehl-i sünnet anlayışında olan dilcilerin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla nahiv kuralları bağlamında dil ve gramere ilişkin Ehl-i sünnetin yaklaşımı şu başlıklarla ifade etmek mümkündür:

Arap dilinin bilinmesi bir gerekliliktir. Dil kuralları sadece güvenilir kişilerden alınmalıdır. Arapların öteden beri kullanageldikleri ve şâz olmayan dil kullanımları esas alınmalı, Kur'an'ı sadece kendi görüşleri ile yorumlayıp, dil ve gramere de etki etmeye çalışan başka ekollere itibar edilmemelidir. Diğer taraftan şaz veya garip kullanımlar dışından semâ ve kıyas sonuna kadar kullanmıştır. Kur'an'ı, Arap ve ilk muhatap olan sahabe nasıl anlamış ve uygulamışsa, dil yorumu ve mana da o şekilde aktarılmıştır. Sonradan gelenlerin yaptığı yorumlar, seleftin açıklamalarına uygun ise kabul edilebilir. Karine veya gerekçelendirme dışında, zahir mana esastır. Müteteklim-muhatap, siyak-sibak karine vb. önemlidir. Lafzın tarihi süreçte ifade ettiği anlam göz ardı edilmemelidir. Gramer açısından kural koyma adına sonraki süreçte ortaya çıkan kelâmî terim ve ıstılahlardan kaçınılmalıdır. Öne çıkan şer'î bir gerekçe veya medlûl varsa, dilin karinesinden önceliklidir. Kur'an ve Sünnete sonraki dilciler tarafından yapılan yorumlar, dil açısından uygun kabul edilebildiği halde, asıl olan Kur'an ve Sünnetin ilk muhataplarca ne mana ifade ettiğidir⁸.

Kutrub (öl. 210/825), Câhiz (öl. 255/869), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), Zemahşeri (öl. 538/1144) gibi Mu'tezile ekolü dilcilerinin -özellikle Kur'an yorum veya te'vili ekseninde-dil ve nahiv konusunda benimsedikleri yöntem ve düşünceleri şu şekilde özetlenebilir:

Şer'î hükümler dil açısından ele alınırken, akli yorumlar önceliklidir. Şer'î hükümler, Arap kelâmî ve şiirleri esas alınarak yorumlanmalıdır. Sarf ve nahve kural belirlemede istişhad açısından Kur'an'ın derecesi, şiir ve kelâmü'l-araptan sonradır. Özellikle Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Arapça lafzın delalet ettiği zahir manayı, akla göre yorumlamak gerekir. Çoğu zaman siyak-sibaka bakmadan -özellikle farklı okunabilen ve birden fazla manayı ifade eden kelimelere- yorumlar getirilmelidir. İ'rab açısından şâz bazı kıraatler kabul edilmekle beraber, bazı fiil siygaları farklı yorumlanabilir. İ'tikat çerçevesinde özellikle bazı ayetler⁹ farklı yorumlanıp, tevatürle gelen kıraatlere muhalif davranılabilir. Bazı ayetler içindeki kimi harf ve edatlara farklı manalar yüklenebilir. Bazı ayetlerdeki kelimeler takdir veya hafzedildiğinden yorum veya te'vil buna göre yapılmalıdır¹⁰. Bazı şer'î ve lügavi üslupların delaletleri, dil ve belagat kaideleri gerekçe gösterilerek reddedilmiştir¹¹.

Yukarıdaki sıralanan Mu'tezile ekolünün dil ve gramere yaklaşımı gibi Eş'arî, Şîa, Rafizî ve Hâricîler de inançları çerçevesinde, Kur'an ayetlerini yorumlayarak Arap gramerine etki etmeye çalışmıştır. Çalışmada özellikle kelâm ve belagat alanındaki birikimleri ile Arap gramerine etki eden ve çoğu Arap olmayan Mu'tezilî dil âlimlerinin gramer bağlamında ve inanç eksenli ayet yorumlarına değinilecek ve Arap nahvine etkileri belli başlıklar halinde ele alınacaktır. İ'tikadi düşüncenin Arap nahvine etkisine bakıldığında, özellikle Kur'an te'vilinde bu etkinin izleri görülmektedir. Çalışmada teolojik düşüncenin nahve etkisi;1) Yöntem ve Yorum 2) Gramer ve Dilbilgisi ana başlıkları altında incelenmiştir.

⁸ Muhammed Şeyh Alyu Muhammed, *Menhecü lügaviyyeti fi takriri-i akide*, (Riyad: Mektebetü Dâr-ü Minhac, ts.),44;66.

⁹ Taha 20/121. Felâk 113/2. Nisa 4/164. A'raf 7/143-146, Casiye 45/23. Bakara 2/7. Tevbe 9/127. vb.

¹⁰ Zariyat 51/56. A'raf 7/143. Yusuf 12/82. vb.

¹¹ Muhammed Şeyh Alyu, Muhammed. *a.g.e.*, 66-97.

I. YÖNTEM VE YORUM

1.1. Kullanılan Üslup

Sözlükte üslup “izlenen yol, benimsenen tarz anlamına gelir. Dil ve edebiyatta ise kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimi” olarak tarif edilmektedir¹². Nahiv üslubu derken kastettiğimiz; cümle dizilimi, kelimenin cümledeki kullanım şekli ile manaya işaret eden terkip ve kelime sıralamalarıdır. Soru, taaccüp, şart cümlesi gibi cümlelerin terkihi, hakikat veya mecaz olması, soru veya haber olması, manayı değiştirebilen unsurlardır.

Kur’an’da Allah’a atfedilen sıfatlar bağlamında soru kipinde gelen bazı cümlelerin, hakikatte soru cümlesi olmadığı, esasen bir şeyi öğrenmek için sorulan *sorunun*, her şeyi hakkıyla bilen Allah için mümkün olmadığı görüşünden hareketle, bu kipteki bazı cümleler, soru olarak görülmemiştir¹³. Kur’an’da bu türden çok cümle geçmektedir. Bu tür cümleler gerçek soru olarak değil de ihbar, inkâr, taaccüp, azarlama, uyarı vb. olarak yorumlanmıştır. Örneğin: “هَلْ أَتَيْكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ / O kıyametin haberi sana geldi mi?”¹⁴ ayetinde geçen sorudan maksat insanın durup düşünmesi ve ibret alması adına bir uyarı niteliği taşıdığı ve soru edatı olarak gelen “هل” harfinin, “قد” manasında olduğu, şeklinde yorumlanmıştır¹⁵.

Yukarıdakine benzer bir durum; “وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا إِنَّكَ لَئِيْضًا لَّكَ سَبِيلٌ” / Mûsâ, "Rabbimiz!" dedi, "Sen Firavuna ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servet verdin; insanları senin yolundan saptırınlar diye mi yâ rab! "16 ayetinde geçen “لَئِيْضًا” ibaresinde, hazfedilmiş bir *soru edatı* vardır. Burada gizli bir soru edatı olduğunu belirten Mu‘tezilî âlim Kādî Abdülcebbar, sanki “Ya Rab! Sen Firavun’a ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servetini, senin yolundan sapsınlar diye verdin mi?” (Hayır bunun için vermedin) manasında tefsir etmiştir. Yani “istifhâm-ı inkârı”¹⁷ manasıyla çevirerek, Allah’ın bu mal ve serveti firavuna verip sonra da onu dalalete atmadığını savunarak, zulüm ve haksızlığı Allah’a vermemiştir¹⁸.

“وَلَكُمْ الْبَنَاتُ وَأَلَيْتُمْ الْبَنُونَ” / Kız çocuklar O’na, erkek çocuklar da size öyle mi?¹⁹ Ayette geçen “ألم” (yoksa) harfi, soru manasında yorumlanarak takdiri bir te’vil yapılmıştır. Ayetin takdiri: “بل آله البنات ولكم البنون” şeklindedir.²⁰ Muzaaf takdiri olarak ise; “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” / Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde;²¹ ayetinde geçen ve Allah’a isnat edilen *gelmek* fiili, “وَجَاءَ امر ربك” / Allah’ın emri geldiğinde” şeklinde yorumlanmıştır.²²

Dilciler; hayret ve garipsemeyi bildiren “فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ / Ateşe ne kadar da dayanıklıdılar!”²³ ayeti ile “فَقِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ” / Kahrolası o insan! Ne kadar da inkârcı!”²⁴ ayetlerinden geçen ve taaccüp veya hayret bildiren siygaların, Allah hakkında muhal olduğundan bahisle, hayret veya taaccübün bilinmeyen veya beklenilmeyen bir durum karşısında oluştuğunu ve Allah için ise

¹² Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/uslup>

¹³ İbn Hişâm, *Muğni lebib*, thk: Muhammed Muhiddin Abdülhamid, (Matbaatu Muhammed Ali Sâbih, ts.),1/13.

¹⁴ Ğaşiye 88/1.

¹⁵ Ebû Hayyân. *Bahrü’l muhît*, (Dâri’l Fikr, 1983), 8/462; İbn Halavey. *İ’rabu selâsine sûre fi’l Kur’an’il Kerîm*, (Dâru’l Kutubi’l Mısıriyye, 1360), 64.

¹⁶ Yunus 10/88.

¹⁷ Menfî cihetle sual sormak. (İnkâr ettiğini bildirir şekilde "Olmaz" diyen birisine karşı, "Olur mu? diye sormak gibi.

bk.<https://www.luggat.com/istifham-i%20inkar/1/1>

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l Kur’an*, thk: Adnan Mahmud Zerzûr, (Kâhire: Dâru’t Tûrâs, 1966), 366.

¹⁹ Tûr 52/39.

²⁰ İbn Hişâm, *a.g.e.*, 1/45. Bk. https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=1842&page=101

²¹ Fecr 89/22.

²² İbn Hişâm. *a.g.e.*, 2/623.

²³ Bakara 2/175.

²⁴ Abese 80/18.

bilinmeyen veya sonradan ortaya çıkan bir durumun mümkün olmadığından hareketle, bu tür taaccüp siygalarının ancak muhataba atfedilmesi gerektiği söylenmiştir²⁵.

Tafdîl“تفضيل”siygası ile gelen bazı kelimelerin “فاعل/fail” siygaya yorumlanması konusunda ise şu ayetlerde geçen kelimeler örnek verilebilir: “رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ/Sizi en iyi bilen rabbinizdir.”²⁶ وَهُوَ” وَهُوَ”/Bu O’nun için pek kolaydır.”²⁷ Bu iki ayette geçen ve derecelendirme bildiren tafdîl siygasının, inanç açısından Allah’a atfî bazı problemlere sebep olma ihtimalinden olsa gerek,²⁸ bu siyga kendi babı dışında bir anlamda yorumlanmıştır. Aynı şekilde “الله اكبر” ve “الله اعظم” gibi cümlelerde geçen “افعل” kalıbındaki siyga, “فاعل/fail” olarak yorumlanmıştır²⁹.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere; teolojik çekincelerden dolayı dil veya gramerin zahir üslubu yorumlanmış ve gerekçelere dayandırılmıştır. Arap dil ve nahvi ile belağî anlamda ortaya atılan bu şekil subjektif görüşler, lafız-mana açısından geniş bir saha oluşturmuş ve nahivde kural ihdas ederken bazı alanlara kısmi bir etki olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela “bir edat ne zaman soru edatı kabul edilmeli” veya “kelimenin hangi siygadan geldiği ne zaman ve nasıl anlaşılacaktır” gibi bir kapalılığa sebep olduğundan bu tür yorumlar gramerin zahirine ters görünmektedir.

1.2. Dil Yorumu

Dilin ne anlama geldiği veya ne olduğu konusundan çok farklı görüşler bulunmaktadır³⁰. Genel anlamda dili, hayatın ve dış dünyanın bir tercümesi olarak insanların duygu ve düşüncelerini ifade eden, ses veya harflerle gösterilen bir anlaşma sistemi olarak görmek gerekir³¹. Dilin mahiyeti ve kökeninin nereye dayandığı meselesi Aristo’dan (mö.321) bu yana tartışılmaktadır³². Aynı tartışmanın bir benzerine din diliyle ilgili değerlendirmelerde rastlamak mümkündür. Bu bağlamda modern dil yaklaşımlarının ve ehl-i kitap eksenli teolojik yaklaşımların din dilinin genel dil ilkelerinden farklı bir mantık kurgusuna sahip olduğu ve bunun da “anlam üzerinde şüphe doğurabileceği” yaklaşımları bulunmaktadır³³.

İslam coğrafyasında da dilin kaynağı ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmasına karşın bu görüşleri temelde altı kısma ayırmak mümkündür³⁴. Konumuzu ilgilendiren kısım ise; dil veya dilin kökeninden ziyade, Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasında yapılan daha çok dildeki kelimelerin *asıl-fer’oluşu*, *fiillerin zamana göre taksimi*, *hakikat-mecaz* gibi tartışmalardır. Bu tartışmalarda, neyin *asıl* neyin *fer’* olduğu, hangi kelimenin *hakikat* hangisinin *mecaz* olduğu veya kelime kısımlarının neler olduğu gibi Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasında i’tikat eksenli yaşanan görüş ayrılıklarıdır.

Kur’an ve sünnette geçen ve dinin temelini oluşturan lafızlar bulunmakla beraber, dinin aslına işaret etmeyen veya fer’i olan bazı kelimeler de vardır. Bu bağlamda Allah’ın birliği ve sıfatları ile gönderilen resullere ve getirdikleri hakikatlere inanmak *dinin esası* olarak görülmüştür. Din, *ma’rifet* ve *itaat* olarak kabul edilirse, *ma’rifet* asıl, *itaat* ise *fer’*dir. Bu noktadan ma’rifet ve

²⁵ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü kâfiyet’i İbn Hâcib*, (Şeriketü Safiyetü’l Osmâniyye Matbaası, 1210). 2/307.;Ebü’l-Bekâ İbn Yaîş, *Şerhü’l mufasssal*, (Kâhire: Mektebetü Mütenebbi, , ts). 7/143.

²⁶ İsrâ 17/54.

²⁷ Rûm 30/27.

²⁸ Bu siya bir derecelendirme bildirdiğinden, bu bağlamda yaratıcının sıfatlarında bir derecelendirme yapmak (iyi-daha iyi; güzel- daha güzel vb) Tanrı tasavvura uygun düşmeyeceği anlayışından kaynaklanabilir.

²⁹ Bk. el-Alimî Yasin b. Zeyneddin, *Haşiyetu Yasin ale’l tasrih*, 2/105.

³⁰ Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir araç, kendisine özgü kuralları olan ve ancak bu kurallar içerisinde gelişen canlı bir varlık, temeli tarihin bilinmeyen dönemlerinde atılmış bir gizli anlaşmalar düzeni, seslerden örülmüş toplumsal bir kurumdur.<https://tr.wikipedia.org/wiki/Dil> (Erişim 1 Mart 2021).

³¹ Bulğen Mehmet, *Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü*, Nazariyat 5/1 (Nisan 2019), 37-79.

³² Bk. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Dilbilim>, (05.03.20121).

³³ Çağlayan Harun, *Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi*, Sosyal Bilimler Akademi Dergisi 18/58, (2014) 55.

³⁴ Gündüzöz Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015),285-299. (1-Tevkif 2-istilâh 3-Uzlaşma 4-Vokalik 5- Lafızlar manalarına zati münâsebeti ile bağlıdır. 6-Tevakkuf).

tevhitten bahseden usûlcü, itaat ve şeriatından bahseden ise fûrûcüdür. Usûl âlimleri kelâmcı iken, fûrû âlimleri fâkihtir.³⁵Mu‘tezile, kendi belirlediği beş esas dışındaki her şeyi *fer’* olarak görür.³⁶ Dil açısından bakıldığında ise *isim* asıl görülürken, *fiil fer’* olarak görülmüştür. Dildeki kelimelerin Etki ve önem derecelendirmesi şu şekilde yapılmıştır: İsim-fiil-harf³⁷.

Nahivciler, kelimeyi *etki etme* ve *etkilenme* açısından kısımlara ayırırken, kelimeleri varlıklarla mukayese etmiştir. Başkasını etkilemekle beraber etkilenmeyen şeye karşılık olarak nahivdeki “fail” kalıbı kuvvetli görülmüştür. Etkisi olmamakla beraber etkilenen kelimeye de “mefûl” denilmiş ve failden daha zayıf sayılmıştır. Kuvvet ve etki açısından bu ikisinin arası olana da “muza‘afunileyh” denilmiştir. Bu şekil akli taksimata Zeccâcî (öl. 337/949) “*el-İzâh fî ‘ileli’n-nahv’*” de; Kemâleddin Enbârî (ö. 577/1181) “*Esrârü’l-‘Arabîyye*” adlı eserinde ve Süyûtî eş-Şâfî (ö. 911/1505) ise “*el-Eşbâh ve’n-nezâ’irfi’n-nahv’*” gibi birçok eserde değinilmiştir³⁸.

Varlık ve kelimeler arasında bir bağlantı kuran kelâmcı ve filozoflar,³⁹ varlık dereceleri gibi kelimeyi de (vacip, caiz ve imkânsız) olarak kategorize etmişlerdir⁴⁰.İbn Cinnî gibi bazı Mu‘tezilî dilciler, iki zıt arasında üçüncü bir kategori oluşturarak Mu‘tezile ekolünün esaslarından biri olan “el-menzile beyne’l-menziyleteyn”⁴¹ anlayışına uygun olarak, kelimedede adeta üçlü bir kategori fikrini ortaya atmış, ancak söylediği bu kelime tipi bir yorum olarak kalmış ve nahivcilerce bu durum bir kural veya kelime çeşidi olarak görülmemiştir. Örneğin “صاجي” ve “غلامي” kelimelerinde olduğu gibi “mütেকellim ya’sı”ndan önce gelen “kesra” yı vasat (orta) olarak tanımlayıp, i‘rab ve binâda gösterilmeyen üçüncü bir kategoride saymıştır⁴². Nahvî kuralları bu şekilde yorumlamada inancın etkisi açık olarak görülmektedir. Kelime kategorisinde böyle üçüncü bir şekil icat etme fikri, nahiv ilminde bazı sonuçlar doğurmuştur. Bu anlayışın sonucu olarak bazı dilciler de kelimenin *mureb* ve *mebni* olmasının arasında üçüncü bir durumu olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³ Örneğin, terkibe girmeden (cümle içinde bir konum almadan) kelimenin *mebni* veya *mureb* olduğu söylenemez. Bu durumda kelime orta (vasat) bir yerdedir. Bunun gibi “müfret münâda” ile “سحر”, “أمس” gibi kelimeler, mebnilik durumu belli olmayan kelime kategorisine dâhil edilmiştir⁴⁴.

Kelimenin “anlama delalet” açısından *hakikat* veya *mecaz* şeklinde ayırımının, Mu‘tezile ve Cehmiyye⁴⁵ ile tartışmaya açıldığı söylenmektedir. Dilde hakikat ve mecaz tartışması, hicri üçüncü asırdan sonraki müteâhhirin döneminde daha da belirginleşmiştir⁴⁶. Hakikat-mecaz, dil içi bir tartışma olmakla beraber, konunun sürekli gündemde tutulmasının temel nedenlerinde biri de farklı i‘tikadî ve kelâmî anlayışların dile yansımaları olarak görülebilir. Hakikat ve mecaz tartışması en çok hata ve savrulmaların yaşandığı alan olarak bilinmektedir. Özellikle Mu‘tezile, meseleyi dil ve nahiv alanına çekerek görüşlerinin doğruluğunu ispata çalışırken, nahiv kitaplarında “hakikat ve mecaz” ismiyle bölümler açmıştır⁴⁷.

Bu bağlamda fiilin bazen *mastara* delalet ettiği iddia edilerek “خلق” kelimesi gibi bazı kelimelerin *mecaz* olduğu görüşünü, Mu‘tezile düşüncesini benimseyen İbn Cinnî şöyle

³⁵ Şehristani, *Milel ve Nihal*, 41-42.

³⁶ Muhammed Ammare, *Resailü adl ve tevhid*, (Beyrut: Dâru’s Şuruk,1984), 1/125.

³⁷ İbrahim Salih Sabahî, *Dirasetu fi fikhi luğa*, (Beyrut: Dâru’l İlmî Li’l Melayîn,1960), 334.

³⁸ Mustafa Cemaleddin, *El Bahsü’n nahvî inde usuliyin*, (Kum: Menşurat-ı Dâru’l Hicre, 1405) 59-61. Ayrıca bk. Kasım Rahîm Hasan, *Menâzil’ül kelime fi’l arabîyyeti tederrüç ve’t tedahül beyne’l ismi ve’l fi’li ve’l harf*, (Cami’atü Bâbil, 2016). <http://mohamedrabea.net/library/pdf/88f17a9c-4b58-4d94-b5cf-ac2236d5cfba.pdf> (Erişim 5 Nisan 2021).

³⁹ Bulğen, *a.g.e.*,37-79.

⁴⁰ Süyûtî Celâleddîn. *El İktarah fi ilmi’l usûli’n nahv*, thk. Ahmed Muhammed Kasım, (Kâhire: 1976), 46.

⁴¹ İki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konum” anlamına gelen el-menzile beyne’l-menziyleteyn tabiri, Mu‘tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fisk konumunu ifade eder. Bk.Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l hamse*,137-140, 697, 701-702, 712-714.

⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/358.

⁴³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’irfi’n-nahv*, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 1984), 1/368-369.

⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis* 1/359.

⁴⁵ Cehm b. Safvân’ın (öl. 128/745-46) görüşlerinden oluşan mezheb ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad.

⁴⁶ İbn Teymiye Takıyyüddin, *el-İman*, thk.Muhammed Nasuriddin el-Bânî (Amman: Mektebetü’l İslâmî, 1996), 73-91.

⁴⁷ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 2/444.

örneklendirmiştir: “زيد قائم” / Zeyd ayakta” sözünden Zeyd’in ayakta olduğu ifade edilir ancak; “bütün ayakta durmaların” Ona isnat edilemeyeceğini söyler. Aynı şekilde, “yemeği yedim” dersin “bütün yemeği yediğin anlamına gelmez.” Demiştir.⁴⁸ Mu‘tezile, akaid ilkelerine uygun olarak örneğin; “خلق الله السماء والارض” “/Allah, yeri ve göğü yarattı” sözünden Allah’ın insan fiillerini, küfrünü, zulüm ve kötülüğü de yarattığı anlamının çıkamayacağını iddia etmiştir.⁴⁹ İbn Cinnî bu görüşü ile bir açıdan nahivde tehlikeli bir alan açmıştır. Onun iddiasına göre fiil, bazı mastarlara uygulanırsa *mecaz* olacaktır. Dolayısıyla dilde müsta‘mel fiillerin çoğu *mecaz* sayılacaktır. Arap ise; fiili böyle (bütün fertler için olacak şekilde) hiç kullanmamıştır. Aksine fiilin, failden çıktığını veya ondan olduğunu belirtmek için isti‘mal etmiştir. İbn Cinnî, bu şekilde bir görüş ile çoğu Arap dilticisini etkileyerek, adeta her fiile “acaba mecaz mı, hakikat mi ?” diye şüphe içine düşmesine yol açmıştır. Bunun bir yansıması olarak nahivde *hakiki müennes*, *mecazî müennes* gibi ayrımlarla dilde müzekker-müennes alanına etki ettiği de söylenebilir.

1.3. İlet /Ta‘lil

Sözlükte illet “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelir⁵⁰. Usûlcülere göre illet; asıl ve fer‘in oluşturduğu manayı ifade edebilen sebeptir. Hükmü belirleyen asıl veya en önemli etkidir⁵¹. Dilticiler ise illeti, hükmün belirlenmesinde hükmün şekil veya yönünü belirleyen bir vasıf olarak tanımlar. Başka bir deyişle Arabın konuşmada seçtiği şekil veya sığayı belirleyen etken veya durumdur. Nahvî illet, kıyasın dört rûknünden biridir⁵². Bu yönü ile nahivdeki illet, usûlcülerdeki tanıma yakın gibi durmaktadır⁵³. İlet ve ta‘lil konusunda dilin usûlcü veya kalamcılarından etkilendiği bir gerçek olmakla beraber, tamamen kalamcılarının etkisinde kalıp, bu konuda ayrı bir yöntem belirlemediği anlamı da çıkmaz.

Bir şeyin varlığı bir sebep veya bir illeti gerektirmesi gerçeğinden hareketle, dilde de kural veya kaidelerin belirlenmesi, bir gerekçeye bağlanması zorunluluğundan hareketle, illet belirtme veya ta‘lil zorunludur. Bu bağlamda kelâmın uğraş alanı itibariyle illet ve ta‘lil konusunda elde ettiği ilmi birikimden, dilticiler de azami mertebede yararlanmışlardır. Dilde herkes tarafından aynı şekilde işletilen bazı kuralların (failin ref‘, mefulün nasb olması, ismin harf ile cer edilmesi vb.) ve bunların sürekliliği ve değişmezliği, dilin bir illet veya sebep mantığından geldiğini açıklamaktadır⁵⁴. Bu durum illet kavramının, dilin ontolojisi açısından hükmü kabul edilen bir gerçeklik olduğunu da bize anlatmaktadır.

Özellikle kalamcılarının illet ve ma‘lûl çeşitleri (basit illet, mürekkep illet vb.), illet ve ta‘lilin hükümleri (bir veya iki illet ile ta‘lil) gibi konularda nahivcileri etkilediği görülmektedir. Örneğin nahivde “her ma‘lûlün sadece bir âmili olabileceği” konusundaki görüş, kelâmdaki “bir fiilde iki fail olamayacağı” görüşünün bir etkisi olabilir⁵⁵.

Mu‘tezile’nin itikadından olan “akıl tek başına iyilik ve kötülüğü anlayabilecek şekilde yaratılmıştır” şeklindeki tezinin bir etkisi olarak, nahivde de bir illetin tek başına ve zâtı olarak te‘sir ettiği ve başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı fikrinin benimsenmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle; *akal* nasıl ki başkasının kılması ile değil “بجعل جاعل”, bilakis kendi başına iyi ve kötüyü bilirse, nahivdeki illet de tek başına bir müessirdir. Buna mukabil Eş‘arîler, illetin hüküm olarak başkasının kılması “بجعل جاعل” ile etki ettiği fikrini benimsemiştir⁵⁶.

⁴⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 2/ 451-452.

⁴⁹ İbn Cinnî, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁰ Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih>

⁵¹ Bk. Amîdî, *El Ahkâm fi usûli‘l ahkâm*,3/177.

⁵² Bu rûkûnler: a) Asıl b) Fer‘ c) Hüküm d) İlet‘dir.

⁵³ Ebû‘l Beka Eyyub b. Musa, *Külliyat*, thk. Ahmed Derviş ve Muhammed Mısıri (b.y.:1975), 3/22.

⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/243-244.

⁵⁵ Mustafa Ahmed Abdu‘l Alîm, *Eserü‘l akideti ve‘l ilmi‘l kelim fi‘nahvi‘l arabiyeti*, (Kahire: Dârü‘l Basâir, ts.), 222-239.

⁵⁶ Enbârî Ebû Bekir, *Lümme‘l edille*, thk. Said Afganî, (Matbaatü‘l Camiatü’s Suriyye, 1957),112-116; Ayrıca Bk.Suyûfî

İlletin *zorunlu* veya *muhtemel* olması konusunda İbn Cinnî'nin görüşü şu şekildedir: “Kelâmî illet *zaruri* ve *kat'i* iken, nahvî illet *hissi* olmakla beraber, zarurete yakındır. Ancak fihhi illet ise *zanni* ve *ihtimalidir*.”⁵⁷ İlet, sonuç itibariyle akla dayanarak kelam, dil veya fıkhıta bir delil ve gerekçe üretme olduğundan, kelâmdaki her illet, kat'i ve zaruri olmadığı gibi, dildeki her illet de hissî değildir. Kelâm ilmi de son tahlilde metafizikî alanla ilgili olması noktasından zihne dayandığı için bütün illetlerinin kat'i ve zorunlu olamayacağı açıktır. Dolayısıyla kelâm ve dildeki illetlerin de bir derece hisse dayandığı ortaya çıkacaktır. Fıkıhtaki hükümlerin illeti ise taabbudî olduğundan, hikmet yönü kelam ve dildeki gibi ortaya çıkmaz. Örneğin, telaffuzu dile ağır gelen bir kelimedeki zorluk illetinden dolayı ibdâl⁵⁸; lâl⁵⁹ ve kalb⁶⁰ gibi telaffuzda tahfife gidilmesi, dile ait hissî bir illettir⁶¹.

1.4. Kıyas ve Semâ

1.4.1. Kıyas

Kıyas, çok farklı şekil ve yöntemi olan ve fıkhî, mantık, kelâm gibi ilim dallarında kullanılan bir istidlâl yöntemidir⁶². Nahivde kıyas, tümevarım yoluyla elde edilen ölçü iken; mantıkta, doğruluğu kabul edilen en az iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştırılan bir akıl yürütme şeklidir. Gramerde kıyasın içerik yönünden kullanımında, usûlcü ve kelamcılar etkili olurken, mantıkçılar sadece şekil yönüyle etkili olduğu görülmektedir⁶³.

Arap âleminde kıyas, Aristo'dan önce de bilinmekteydi. Mantıkta akıl yürütme biçimi olarak kullanılan kıyas, şekil yönüyle nahivde kullanılan kıyas ile aynı görünmektedir.⁶⁴ Ancak, Arap dil mantığında kullanılan kıyas, Aristo mantığından farklıdır⁶⁵. Arap gramerinde mantık kurallarının işletilmesi konusuna baktığımızda, günümüze ulaşan Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sibeveyhî (öl.180/796) gibi dilcilerin eserlerinde bu mantikî kıyasın izleri görülmektedir. Halil b. Ahmed'in ses sistemine göre oluşturduğu sözlükte⁶⁶ “mühmel- müsta'mel” kelime ayırımında bunu görebiliriz. Daha sonraki dönemde akli hükümleri esas alan ve bunları işletme konusunda becerikli bir kısım Mu'tezilî dilcinin eliyle de kıyas yöntemi nahivde çokça kullanılmıştır⁶⁷. Halil b. Ahmed de Arap dilinde kullanılan ve kullanılmayan kalıp ve ifadeleri, mantiki bir akıl yürütme ile belirlemiştir.

Celâleddîn. *el-İktirah fî ilmi'l usûli'n nahv*, thk. Ahmed Muhammed Kasım, (Kâhire: 1976), 150.

⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/146.

⁵⁸ Bir harfin yerine başka bir harf getirmektir. Terim olarak, kelimedeki telaffuz kolaylığı ve akıcılık sağlamak amacıyla bir harfin yerine mahreç veya sıfatça ona yakın başka bir harfi getirmeyi ifade eder. Mesela Sarf İlminde, İlk harfi “ض، ض، ط، ظ” harflerinden olan bir fiil iftiâl kalıbına sokulduğunda kalıbın “ت” harfi “ط”ya dönüşür: bk. (İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 1/78). Ayrıca bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibdâl--arap-dili>

⁵⁹ İlet harfleri denilen elif, vâv, yâ (ي، و، ي) harflerini kaldırmak (الحذف hazf), veya harekesini atmak (الإسكان iskân) veya başka bir illet harfine çevirmek (القلب kalb); Bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usaksosbil/issue/59466/754163>

⁶⁰ قال بئع - باع kelimelerinde olduğu gibi. bk. <https://search.mandumah.com/Record/978416>

⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49.

⁶² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:140, ts.), 46.

⁶³ Arap dilcileri kıyası “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir kelimeye, kullanıma, cümle ögesine benzerinin hükmünü vermek” anlamında terim olarak kullanmışlardır. İçerikleri yönünden kıyaslar beş kısma ayrılır: 1. Burhanî kıyas 2. Cedelî kıyas 3. Mugalatî kıyas 4. Hatâbî kıyas 5. Şiirî kıyas. Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas>

⁶⁴ Temelde kıyas için dört temel öge belirlenmiştir: a) makîs b) makîsun aleyh, c) İlet d) Hüküm <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas> (Erişim: 8 Mart 2021). (*Makîsun aleyh*: Hükümü nass veya icma tarafından belirlenmiş ve kendisine kıyas yapılacak esas meseledir. *Makîs*: Hükümü nasslarda belirlenmiş olan ve önceden var olan meseleye kıyas edilecek yeni meselelerdir. *İlet*: Nasstaki hükmün konmasına sebep olan ve kıyasın kendisi esas alınarak yapıldığı ortak vasıfıdır. *Hüküm*: Asıl mesele hakkında nassla sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de tatbik edilmek istenen hükümdür. Bk. Kemâleddin Enbârî, *Lüma'u'l-edille fî usûli'n-nahv*, thk. Said Afganî, (Matbaatü Camiatu Suriyye, 1957).

⁶⁵ Medkûr İbrahim, *Arap Grameri ve Aristo Mantığı*, çev. Bünyamin Aydın ve Yunus Emre Akbay, (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2014/1), Sayı: 32, 189-199.

⁶⁶ *Kitâbü'l-Ayn*, Arap lugatçılığı sahasında telif edilen şekil ve muhteva bakımından orijinal, aynı zamanda dünya lugatçılık tarihinde II. (VIII.) yüzyıl gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulü olarak görülmektedir. Ayrıca Bk. J. A.Haywood, *Arabic Lexicography*, (Leiden:1960), 27.

⁶⁷ Fuad Hanna Tarazî, *Fi Usûli'l-luga ve'n-nahv*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2005),125.

Sibeveyh ise Arab'ın kullandığı veya hiç kullanmadığı bazı terkip ve terimleri kıyas ve mantıkî usûllerle belirlemeye çalışmıştır⁶⁸.

Arap dilcileri, nahivde istiḥâdda (istidlâl)⁶⁹ bulunurken “hazf ve takdiri” çok kullanmıştır. Örneğin; dilde cer harflerinin bir müteallakı bulunma zorunluğu, istikra' ile bulunan nahvi bir kuraldır. Bu araştırmalar sonunda şöyle bir hükme varılmıştır: “Arap dilinde hiçbir harf-i cer yoktur ki; ona taalluk eden bir fiil, isim veya takdirî bir kelime olmasın.” Mesela; “زيد في الدار / Zeyd evdedir.” Cümlesinde “في” harfinin müteallakı “الدار” kelimesidir. “زيد في الدار” Cümlesinin takdiri ise: “زيد مستقر في الدار” dir⁷⁰. Kur'an ayetlerinin te'vilinde de hazf ve takdirin kullanıldığını görüyoruz. Örneğin; “وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ” “Onları kim yarattı?” diye sorsan kuşkusuz “Allah yarattı” diyecekler⁷¹. Ayetinin takdiri “وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ خَلَقَهُمْ” şeklinde yapılmıştır.

Nahiv kuralları oluşturma sürecinde kıyas ve mantık kuralları işletilerek dilde çok sayıda kural ve hüküm üretilmiştir. Örneğin: “ال” takısı alan her kelime isimdir⁷². İsimler i'rab açısında *mebni* ve *mureb* olarak iki kısma ayrılır⁷³. Belirlilik bakımından da isimler ya *ma'rife* veya *nekire* olur⁷⁴. gibi çok sayıda kural ve hüküm konulmuştur.

Öncelikle temellerini Halil bin Ahmed'in attığı ve Arab'ın kesretle isti'mal ettiği muttarid olan kelimelerden kıyas yapılması⁷⁵ prensibini İbn Cinnî genişleterek ses, i'râb vb. alanlara da uygular⁷⁶. Nahvi kıyas bağlamında özellikle manevi illet konusunda - zihni çıkarımla beraber mana esas alınarak anlaşılabilen kelimeler arasındaki nahvi ilişkilerde- İbn Cinnî'nin kelâm ve felsefeden etkilendiği iddia edilmektedir. İbn Cinnî Mu'tezilî düşüncesi çerçevesinde akıl ve mantık ekseninde dil ve gramere yaklaştığından kıyas konusunda da kelâmcıların kullandığı yöntem ve araçları kullandığı muhakkaktır⁷⁷. Kendisi, Arab'ın kıyas ile yaptığı konuşmanın haddizatında dilin bir esası ve parçası olmakla kendi içinde bir dil olduğu görüşündedir. Dilde kıyas yöntemi ile hareket edenin yanılmadığını söyler⁷⁸. Genel anlamda nahvî kıyasın rivayetten çok akıl ve mantık çerçevesinde kullanımının Mu'tezilî düşüncesini benimseyen dilcilerde görüldüğü söylenebilir. Bu bağlamda İbn Cinnî, kullanım sıklığına ve şaz olup olmamasına göre kıyasa konu olan kelimeleri kategorize ettiği gibi, kıyasa az konu olan veya rivayet açısından zayıf, uygulama açısından caiz olup olmama gibi açılardan da konuyu ele alır ve kelime örneklerinden bahseder ve bunların şartları hakkında bilgiler verip bazı örnekler verir⁷⁹.

Diğer taraftan ise Zâhiriyye ekolünün önderlerinden İbn Hazm (öl. 456/1064), kıyasın hem fıkıhta hem dilde sağlıklı sonuca ulaştırmaktan uzak bulunduğunu savunur. Dilde yöntem olarak sadece semâ usulünü benimser. Aynı ekolün temsilcisi olan İbn Madâ (ö. 592/1196) ise dilde kıyas yönteminin uygulanmasını gereksiz bulur⁸⁰. Yukarıdaki açıklama ve yaklaşım örneklerinden şunu anlayabiliriz ki; dildeki kıyasa yaklaşımda ve kıyasın şartları veya nelerin kıyasa konu olup olmayacağı vb. konularda, benimsenen i'tikadî düşüncenin bir derece etki ettiği söylenebilir.

⁶⁸ Sibeveyhî, *el-Kitab*, 400-401. Ayrıca Bk.Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 33-39.

⁶⁹ Eş'arî istidlâlin eş anlamlısı olarak “istiḥâd” kelimesini de kullanır. Ona göre istiḥâd şahidin gaibe şehâdetinde bulunmasını istemektir. Ancak buradaki şahitle gaib asıl ve fer' gibi olup şahit bilinen, gaib ise bilinmeyen demektir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetü Sekafeti Diniyye, 2005), 29-31.

⁷⁰ Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş, *Şerhü'l mufassal*, (Kâhire: Mektebetü Mütenebbi, ts), 9/8.

⁷¹ Zuhurf 43/ 87.

⁷² İbn Ya'îş, *a.g.e.*, 1/4. Ayrıca Bk. <https://ia800106.us.archive.org/27/items/a546n/a546n.pdf>

⁷³ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhü katrî'n nedâ ve bellü's sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dârü't Tela'i 1440), 1/103.

⁷⁴ İbn Hişâm, *a.g.e.*, 179.

⁷⁵ Dayf Şevkî, *el-Medarisü'n Nahviye*, (Kâhire: 1968),53.

⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-100; 161.

⁷⁷ Mahzumî Mehdi, *Medresetü Küfe ve menhecüha fi dirâseti lüga ve'n nahv*, (Beyrut: Dâru Raidi'l Arabî, 1976), 291.

⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/12.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/115-116;387;390;2/21-25.; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*,1/66.;121;165.; İbn Cinnî, *el Lüma' fi'l Arabiyyeti*,42;47.

⁸⁰ Kurtubî İbn Madâ, *Kitab-ı red ale'n nuhat*, thk. Şevki Dayf, (Kâhire: Dârü'l Fikri'l Arabî,1947), 156-158.

1.4.2. Semâ

Kelâm ve fıkıh gibi ilimlerde kullanılan *semâ* terimi de dil kurallarının belirlenmesinden önemli bir yere sahiptir⁸¹. Semâ, sözlük anlamı olarak kulağın hissetmesi duymak, işitmek, idrak, anlayıp kavrama gibi anlamlara gelir. Dilciler semâ'ı; “dilin zahir kullanımında işitilerek gelen dilin kullanma şekli” olarak görür. Kelamcılar ise semâ için “sıdk veya doğruluğuna inanılan ve uyulması gerekli olan haber” olarak tanımlar.⁸² İbni Cinnî; “dil kural oluşturma veya istişhadda esas alınmak üzere; semâ ve kıyas arasında bir farklılık görülürse, işitilerek elde edilen şekil esas alınmalıdır” diyerek semâ yönteminin önemine vurgu yapmıştır⁸³.

Kıyas ile beraber dil kaidelerinin oluşmasında semâ yöntemi çok kullanılmıştır. Semâ, bütün dillerde dil kural ve kullanımı için esas olmakla beraber Arap dil ve grameri için de öncelikli bir kaynaktır. Hicri ikinci asrın başına kadar semâ, dil kuralında esas ve tek belirleyici iken, muhtemelen farklı disiplinlerden etkilenen nahiv bilginleri kıyası da dilde kullanmaya başladı. Bu bağlamda Ebî İshâk'ın (öl. 117/735), *nahvi kıyas* diye bir yöntem getirmesiyle, dilde semâ ile beraber kıyas da kullanılmış oldu. Diğer taraftan, Arapların mevalî (Arap olmayan) ile karışması ve dil hatalarının çoğalması ve fasih Arapçayı konuşan bir kısım bedevilerin şehirlere taşınması vb. sebeplerden dolayı dilde kural oluşturmamın sadece semâ yöntemi ile yapılması zorlaştı. İleriki zamanlarda nerede ise tüm dil kurallarının yazıya dökülmesi ile dilde sema ile beraber kıyas da bir zorunluluk halini aldı diyebiliriz⁸⁴. Ancak dil dinamik bir yapı olduğu için dilin öğrenilmesi ve nesillere aktarılmasında semâ her zaman birinci öncelikli araçtır. Yazılı kültürün çok az olduğu, dil ve kültüre ait değerlerin işitme veya ezber ile nakledildiği Arap toplumunda semâ, nahvi kural ve kaideleri oluşturma adına, yazılı kültüre geçene kadar önemli bir araç ve yöntemdi. Ancak, İslam'ın dünya coğrafyasına yayılması ile ilimlerin tedvini ve gelecek nesillere aktarılması semâ ile beraber ancak yazılı kültür ile mümkün olabilmıştır.

Bütün dil ekollerinde semâ birincil kaynak olarak görülmüştür. İlk dil ekolleri olmak bakımında Kûfe ve Basra dilcileri, özellikle bedevi Araplardan duydukları şiir veya nesirde geçen konuşmaları nahvin esaslarının belirlenmesinde isti' mal etmiştir. Her iki mektebin çalışmaları [semâ](#) ve kıyasa dayanmakla beraber dil kurallarında farklı sonuçlar elde etmelerinin birtakım sebepleri vardır. Basra dilcileri semâ konusunda biraz titiz davranıp, duydukları her dil veya lehçeye güvenmeyip, bazı sıkı kurallar getirdiği halde, Kûfe ekolü; şaz kullanım da dâhil, Arap'tan işittikleri her sözü, gramerin belirlenmesinde kullanmaktan çekinmemiştir⁸⁵. Nazarî olarak Basra ve Kûfe dilcileri; “semâ yönteminin” kıyas, icma' ve istihsan gibi diğer nahvi delillerden öncelikli olduğunda müttelik görünmektedir. Ancak *semâ'nın* kimlerden veya hangi şartlarla alınacağı konusunda, aralarında bazı fikir ayrılıkları da vardır. Mesela İbn Cinnî, semâ açısından konuşulan dilin kabul edilip edilmemesi veya ondan nakiller yapıp yapılmaması konusunda bazı şartları sıralar⁸⁶.

Diğer taraftan dilcilerin, kelâm ve felsefe ilminden bir derece etkilendikleri ve i'tikat veya ekol düşüncesi merkezli farklı yaklaşımları olmuştur. Bu bağlamda mesela kelâm ilminin, semâ'nın şekil ve yöntemi açısından belirlediği bazı kurallardan (haberi vahid, mütevatir vb.), dilciler bir derece etkilenmiştir. Mesela Mu'tezile, dilin kökeninin ıstılâhî (insan kaynaklı) olduğu görüşünü savunurken başka ekollerden bazı dilciler ise dillerin kaynağının tevkiîfî (İlâhî menşe'li) olduğu

⁸¹ Mu'tezile'nin ilk temsilcileri haber veya semâ'a delil gözü ile bakıp, kullandıkları halde, sonraki Mu'tezili kelâmcılar, aklı önceleyip, sadece semâ ile gelen haberlere itibar etmeyip, aklı önceledikleri anlaşılmaktadır. Bk. Mustafa Ahmed Abdu'l Alîm, *a.g.e.*, 71-72.

⁸² İmam Cüveynî, *El İrşad ıla kavat'il edille fi'lusûli'l i'tikad*, thk. Muhammed Musa vd. (Mektebü Hancî, 1950), 1/8.

⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/117.

⁸⁴ Bk. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/19/C19006474.pdf>

⁸⁵ Abbas Hasan, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Metot Konusundaki İhtilafı*, çev. Hasan Soyupek, (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1), Sayı: 20, 229-231. Ayrıca Bk. M. Cevat Ergin, “*Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri*” Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003).

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/12:25; 1/385-387.

görüşünü savunduğunu görmekteyiz.⁸⁷ Sonuçta dilde kıyas veya semâ yönteminde oluşan fikir ayrılıklarında dilliler arasında i'tikat eksenli tartışma ve fikir ayrılıklarının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

II. GRAMER VE DİLBİLGİSİ

2.1. İsim ve Fiil

Arap gramerinde nakıs fiil dediğimiz bazı fillerin bir veya iki nesneyi etkileyen müteaddi (geçişli) bir fiil olduğu konusunda, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile, i'tikat merkezli olarak bazı nahvî yorumlar yapmıştır.

Kur'an'ın mahlûkiyeti meselesinde, Zuhrûf suresinin 3. Ayeti “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ أَن تَعْقِلُونَ/Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an yaptık” etrafında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında nahiv eksenli tartışma yaşanmıştır.⁸⁸ Mu'tezile ile beraber Şia, ayette geçen “جَعَلَ” fiilini “خلق” manasında *tek fiile* geçişli nakıs fiil, “قُرْءَانًا” kelimesini de “hal” olarak yorumlamıştır. Zemahşeri mezkûr fiili “صيرناه/O'nu yaptık, dönüştürdük” manasına *iki mefûl* alan bir fiil gibi yorumlamıştır. “Biz Kur'an'ı Arapçaya dönüştürdük” şeklinde çevirerek وَالظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ, “karanlıkları ve ışığı var eden”⁸⁹ ayetinde geçen nakıs fiil gibi “var ettik, yarattık” manasını vermiştir.⁹⁰ Ehl-i sünnet ise buna kabul etmeyerek şöyle fikir beyan etmiştir: Eğer “جعل” nakıs fiili bir nesne alırsa “خلق” manasında olur. Ancak iki nesne alırsa “خلق” manasında olamaz.⁹¹ diyerek buradaki zıtlığa işaret etmiştir. Aslında “جعل” nakıs fiilinin siyaka göre farklı dört anlama gelebileceği düşünülürse, Ehl-i sünnetin nahiv ve gramer kurallarına göre buradaki yorumu daha uygun gözükmektedir.⁹²

2.1.1. İ'rab

“İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır” diyen Mu'tezile ile “her şeyin yaratıcısı Allah'tır.” diyen Ehl-i sünnetin kelâmî görüş ayrılığı, bazı ayet yorumlarındaki i'rab farklılıklarında da kendini göstermektedir. Örneğin; “أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ” “Yaratan bilmez olur mu?”⁹³ ayetinin gramer yorumunu Mu'tezile şöyle yapar: “مَنْ” kelimesi “يَعْلَمُ” fiilinin mefûlü olup, fail değildir. “خَلَقَ” kelimesinin mefûlü ise *hazf* edilmiştir. Aksi takdirde akıllı varlıkları gösteren “مَنْ” kelimesi yerine “مَا”nın kullanılması gerekir⁹⁴. demiştir. Ehl-i sünnete göre ise ayette geçen “مَنْ” kelimesi fail olup, Allah'a işaret etmektedir. “يَعْلَمُ” kelimesinin mefûlü ise *hazf* olup, insanın gizli ve açık işlerine işaret etmektedir. “خَلَقَ” kelimesinin mefûlü ise mahzûf zamirdir. Takdiri ise her şeydir⁹⁵.

Mutezile ve Ehl-i sünnet arasında insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı konusunda gramer destekli ve inanç ekseninde yaşanan tartışmaların içinde “إِنَّا كُنَّا نَعْلَمُ بِقَدْرِ / Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”⁹⁶ ayeti de önemli bir yer tutmaktadır. Mu'tezile, Ebu's-Semmâl'e (?) nisbet edilen şâz bir okuyuşa itibar ederek ayette geçen “كُنَّا” kelimesini merfu' (dammeli) okuyarak, “كُنَّا نَعْلَمُ” kelimesini “نَعْلَمُ” kelimesinin sıfatı olarak görmektedir⁹⁷. Mana takdirini ise şöyle yapmaktadır:

⁸⁷Birinci gerekçe olarak; dilin İlahî menşe'li olması durumunda bunun “vahiy ile olması gerektiğini”, hâlbuki “ her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik. .(İbrahim 14/4.) ayetini delil gösterirler. İkincisi ise “ dilin yaratma ile olması gerekir ki bu durumda da Allah'ın akılda zorunlu bir ilmi ve manayı yaratması anlamına geliyor ki bu dahi teklifi ortadan kaldırır ve bu açıdan da batıldır.” demişlerdir. Bk. Mustafa Ahmed Abdü'lAlim, *a.g.e.*, 80.; Sönmez Mustafa, “*Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme*”, Kelâm Araştırmaları, (2010), 183-210.

⁸⁸ Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Darü'l Fikr, ts.). 4/236.

⁸⁹ En'am 6/1.

⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, 3/236.

⁹¹ Abi'l İzzî el Hanefî, *Şerhü't-tehavi fi akideti's-selef*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kâhire: Dâru't Tûrâs.1370), 110.

⁹² Ebü Kasım b. Said el Farukî, *Tefsirü'l mesâilü'l müşkileti fi evveli Muktabad*, (Ma'hadi'l Muhtûtati'l Arabiyye, ts) 64

⁹³ Müllk 67/14.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvab-i tevhid ve'l adl*, thk. Tefvik Tavil vd. b.y. ts. 319.

⁹⁵ Ahmed bin Muhammed, Nasuriddin. *El İntisâf fi mâ tadammenuhü el keşşaf mine'l i'tizâl*, (Dârü'l Fikr,1977),570-579.

⁹⁶ Kamer 54/49.

⁹⁷ Mekki b. Ebi Talib el Kaysî, *Müşkili'l i'râbü'l Kur'an*, thk. Yasin Muhammed Süsî, 2. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l Me'mûn, ts.), 2/340.

“Bize göre her şey bir kader ve düzene göre yapılmıştır.” Mu‘tezileye göre Allah dışında kadere tabi olmayan bazı mahlûkların varlığı kabul edilebilir. Bu anlayış ekseninde ve ayete dayanarak bütün her şeyin Allah’ın mahlûku olduğu fikrini reddetmektedir. İbn Cinnî, *şaz kıraat*⁹⁸ olmasına rağmen, buradaki kelimenin *merfu*’ okunmasının, gramer açısından daha uygun olduğunu söyler⁹⁹. Mu‘tezile etkisinin hissedildiği Basra ekolu dilcileri ayetteki “كُلُّ” kelimesinin *merfu*’ okunması gerektiğini savunurken, Kûfe ekolu dilcileri ise *nasp* okunması gerektiğini savunmuştur¹⁰⁰. Kûfe ekolu dilcileri, kıyas ve mücerret akli yorumlardan ziyade semâ’a bağlı olarak kelimeyi *nasp* ederek okumuştur.

2.2. Meâni Harfleri

Meâni harflerinden kasıt; cümle içinde farklı manalara gelip, kelime dizimi ve sözün gelişi veya anlatım biçimine göre anlam ifade eden harf veya edatlardır.¹⁰¹ Arap nahvinde *harf* denilen kelimeler; soru edatı, zarf, şart edatı ve nakıs fiil gibi cümle içinde farklı anlamları olabilen yapılarıdır. Hepsini harf olmamakla beraber nahiv ilminde bunlara *mana harfleri* denilmektedir. Aslında cümlenin bazen farklı anlamlara çekilebilmesi ihtimaline sebep oldukları için bu yapılar nahiv ilmi açısından çok önemli görülmüştür.

Mesela “ا” harfi asıl manası yönüyle *geçmiş zamanı*¹⁰² bildiren harf olduğu halde, özellikle bazı dini metin yorumlarında *gelecek zamanı* gösterdiği söylenmiştir. Örneğin İbn Cinnî, Zuhuf 30. ayette geçen bu edata *bugün* manasını yükler¹⁰³. Dolayısıyla teolojik gerekçelerle özellikle bazı ayet yorumlarında bu tür harflere farklı anlamlar yüklenmiştir. Örneğin; “وَإِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ”/Eğer müminseniz Allah’tan korkun.”¹⁰⁴ve “لَتَنْزِلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ”¹⁰⁵ gibi ayetlerde geçen “ا” edatı, esas itibarıyla *şek* veya *şüph*e bildirmesine rağmen,¹⁰⁶ Allah için böyle bir şeyin olması muhal olduğundan, “ا” edatına “kesinlik” anlamı yüklenmiştir. Anlam; “kesinlikle Mescid-i Haram’a gireceksiniz” şeklinde verilmiştir¹⁰⁷.

Mu‘tezile, inanç esaslarından olan “va’d ve vaîd”¹⁰⁸ prensibi çerçevesinde, bazı ayetlerde geçen ve dildeki esas anlamı “gelecek” bildiren “س” harfinin, “kesinlik” anlamında olduğunu iddia etmiştir. “س” harfine örneğin Zemahşeri, *kesinlik* anlamını yüklemiştir.¹⁰⁹ Hâlbuki Ebû Hayyân (öl.745/1344), ayetteki “س” harfinin kesinlik veya te’kid için gelmediğini, ancak rahmetin ileride olacağına işaret olarak bu harfin kullanıldığını söylemiştir.¹¹¹ Zemahşeri, aynı şekilde “فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ”¹¹²; “ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا”¹¹³ gibi ayetlerde “ع” harfi için de *vücûb* ve *gerekliklik* manasını yüklemiştir. Ayetlerde geçen

⁹⁸ Ebû Abdillâh el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Muhtasar fî şevâzi’l Kur’an*, (Kâhire: Mektebetü Mütenebbi, 1933), 148.

⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîn ve vücuh şevâzi’l kıraat ve idahu anha*, thk. Ali NecdiNasif vd., (Kâhire: Meclisu Al’a Li Şuûni’l İslâmiyye, 1386). 2/300.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü’l i’rabu’l Kur’an*, thk. Yasin Muhammed Suveysi, (Dimeşk: Dârü’l Me’mun, ts), 2/340.

¹⁰¹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/harf--alfabe>

¹⁰² İbn Hişâm, *Muğni lebib*, 1/80.; Ayrıca bk. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

¹⁰³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/174

¹⁰⁴ Mâide 5/57.

¹⁰⁵ Fetih 48/27.

¹⁰⁶ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü kaifiyeti İbn Hacib mea şerh-i şevahidihî li Abdülkadir el-Bağdadî*, thk. Muhammed Nur Hasan vd., (Beyrut: Dârü’l Kutubi’l İlmiye, 1975) 1/253.

¹⁰⁷ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü kaifiyeti İbn Hacib*, (Şirketü Safiyetü’l Osmâniyye Matbaası, 1210), 2/253.

¹⁰⁸ Bu esas, Mu‘tezile’de Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından büyük günah işleyen ahiretteki durumuyla ilgili tartışmalarda dolaylı biçimde ele alınmışsa da mürtekb-i kebireye yönelik âyetlerin yorumu sırasında Cenâb-ı Hakk’ın va’d ve vaîdinden dönüp dönmeyeceği hususunun beş esas arasına girmesi -yazdığı eserlerin adlarından Hareketle - ilk defa Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ile gündeme gelmiştir. Bk. Subhî Ahmed Mahmud, *Fî ilmi’l kelâm 1. Mu‘tezile*, (Beyrut: Dârü’l Nahda el-Arabiyye, 1985), 124.

¹⁰⁹ Tevbe 9/71.

¹¹⁰ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 2/202.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *Bahru’l muhît*, (Dârü’l Fikr, 1983). 5/71.

¹¹² Nisa 4/17.

¹¹³ Ğaşîye 88/26.

kabul ve bağışlamanın *kesin* olacağını iddia ederek, Mu'tezile'nin i'tikadi esaslarına uygun bir mana vermiştir¹¹⁴. Ehl-i sünnet ise bu gibi ayetlerde geçen ibarelerden Allah'a zorunluluk veya dayatmanın yanlış olduğunu, esas itibarıyla "على" harfine duruma göre üç anlam verilebileceği halde, ayette geçen manası ile Allah için *zorunluluk* anlamının verilemeyeceğini söylemiştir¹¹⁵.

Yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız "ذ", "ن", "س", "على" harflerinin delaleti konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında yaşanan fikir ayrılıkları "عس", "في", "لن", "لعل", "ما" gibi harf veya edatların anlamları konusunda da yaşanmıştır.¹¹⁶ Kur'an yorumunda yaşanan bu tartışmaların esas sebebinin i'tikadi anlayışların farklılıklarından geldiği görülmektedir. Dili veya nahvin kurallarını etkilenen bu tür tartışmaların etkisi günümüze kadar devam etmektedir.

2.3 Terim Kullanımı

Arap nahvinin sistemleşmesi sürecince dil kurallarını açıklama ve adlandırma aşamasında terim üretme ihtiyacı da ayrıca doğmuştur. Arap dilinin kendi dinamiği içinde kullandığı terimlerin yanında, özellikle kelâm ilminden istinbatla aldığı bazı ortak kullanım terimlere de rastlanılmaktadır.

Sibeveyhî (öl.180/796) döneminde kullanılan ve esasen kelâmî terimler olan bazı az sayıdaki terimlerin, (cevher, araz, muhal vb.) o dönem için kelâmî veya felsefi kaynaklı oldukları iddia edilemez. Ancak hicri dördüncü asrın sonuna gelindiğinde çok sayıda felsefe ve kelâm terimi, nahiv literatüründe kullanılmaya başlanır. Kelâm ve nahivde ortak kullanılan bazı terimlerin (sebeb, müsebbeb, illet, ma'lûl, delil medlûl, zaman, mekân, asıl, fer' vb.) hangi ilme ait olduklarının tespiti zordur. Kelâm ilmi ile nahvin ortak kullandığı terimlerden öne çıkanları; *şart, hareket, sükûn, sıfat, mahal, takdir, teâlluk, hayz, cins, te'lif, terkip* ve *müfret* şeklinde sıralayabiliriz¹¹⁷.

Arap gramerinde kullanılan terimlerin dil açısından tanım ve manası ile kelâm, felsefe ve mantık ilmindeki tanım ve manası farklılık gösterebilmektedir. Dolayısıyla, her ilimin kendi alanı çerçevesinde kullandığı aynı terime farklı bir izah getirmesi kabul edilebilir bir durumdur. Zira her ilmin uğraş alanı ve çerçevesi farklıdır. Ayet yorumlarındaki farklı görüşler ise, terim veya kelimenin farklı anlamlarından ziyade, daha çok kelimenin hakikat-mecaz, umum-husus ve kelimenin cümle içindeki konumu ile meâni harfleri dediğimiz cer, soru, şart harfleri gibi yapıların cümleye kattığı anlam konusunda yaşanmıştır¹¹⁸.

Terimlerin tanımlamalarında akaidî etkileyebilecek mana yorumlarında farklı görüş ayrılıkları görülmektedir. Örneğin; kelâm ve nahvin ortak kullandığı "sıfat" terimi için Mu'tezile şöyle der; *sıfat, na't* veya *vasıf*, cevherin kendisidir. Sıfatı zattan veya diğer varlıklardan ayıran bir özellik değildir. Aksine *sıfat*, zattan bizzat kendisidir. Mu'tezile, Allah'ın sıfatları için ise "zihni bir varlık" tanımı yapar¹¹⁹. Mu'tezile'nin *sıfat* konusunda yaptığı bu yorum, kelâm kaynaklı i'tikadî anlayışının bir sonucu olduğu açıktır. Mu'tezile'ye göre; eğer sıfat, zattan ayrı varlığı kabul edilen bir şey olarak görülürse, ilahi sıfatların Zat-ı ilahide ortak ve bakî varlıklar olduğu anlayışı kabul edilecek ve "teaddüd-iküdemâ"¹²⁰ dediğimiz durum ortaya çıkacaktır.

Eş'ariler *sıfatı*, mevsûf ile ayakta olan bir mana ve zat üzerine zait olan ayrı bir varlık olarak görmüştür¹²¹. Nahivcilerde sıfatın umûm ve husûs olması konusunda bu görüşe uygun bir tanımlama

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/512, 4/34.

¹¹⁵ Abdulhalik Adîme, *Dîrasetu uslûbi'l Kur'an*, (Matbaatu Hasan, 1981), 2/201.

¹¹⁶ Mustafa Ahmed Abdu'l Alîm, *Eserü'l akideti ve'l ilmi'l kelam fi nahvi'l arabîyyeti*, (Kahire: Dârü'l Basâir,ts.), 466-496.

¹¹⁷ Mustafa Ahmed Abdu'l Alîm, *a.g.e.*, 313.

¹¹⁸ Mustafa Ahmed Abdu'l Alîm, *a.g.e.* 457.

¹¹⁹ Şehristanî, *a.g.e.* 1/44.

¹²⁰ Kadimlerin birden çok olması, birden çok ilahların varlığı anlamına gelir. Bu mesele nazari bir meseledir ve Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki bir problemdir. Bk. İbn Haldun, *a.g.e.* 264.;<https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile>

¹²¹ Yusuf Yavuz Şevki, *DİA*. 11. Cilt, 455.

yapar. Genel anlamda *sıfat*, Kûfe ekolünün kullandığı “تعت” na’ttan daha genel bir manadır. Na’t, daha hususî olup gramerde matbu’a uyan ve onu izah eden beş tabiiden biridir¹²².

Kelâm ve felsefe ile nahiv ilminde ortak kullanılan terimlerin anlamı ve kullanım alanı da farklılık arz edebilmektedir. Kelâm ve felsefedeki terimin kapsam alanı veya manası-daha çok akli veya mantıki çıkarımlarla- geniş ve mutlak iken; nahiv ilmi, terimin dil veya gramerdeki manası ile ve daha çok *lafız* boyutu ile dar bir anlamda kullanmıştır. Örneğin kelâm ve felsefede “ilim, kudret, hayat vb.” sıfatlar daha çok manevi boyut ile daha genel bir çerçevede kullanılırken; nahivci “sıfat” deyince kelimenin daha çok lafız-dil boyutu bağlamında iştikak ile türetilen manayı esas alır¹²³.

Esas itibariye kalamcı ve felsefecilerin kullandığı bazı terimler, gramer ve nahivin sistemleşmesi sürecinde dilciler tarafından da kullanılmıştır. Dilcilerin bu tabirleri bazı zihni dil yapılarını ve kelime ilişkilerini göstermek için de kullandıkları görülmektedir. Örneğin; *cevher*, *a’raz*, *mahiyet*, *mutlak*, *mukayyet*, *tasdik*, *tasavvur* vb. kelimeler, esas manaları ile kelâm ve felsefede kullanılmakla beraber, dilcilerce bu tür kelimeleri harici ve zihni hakikatleri tanımlamak için kullanılmıştır. Örneğin; bu terimlerden “kıyas” dilciler tarafından nahivde çok kullanılmıştır. Yukarıda nispeten açıkladığımız gibi mesela dilde kullanılan kıyas; sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen bir ölçü ve yöntem olarak görülmektedir¹²⁴. Fıkıhta kıyasa; “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek”¹²⁵ denilmesine karşın, dilciler kıyası; “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine vb.)hükmünü vermek”¹²⁶ olarak tanımlamıştır.

Terimlerin farklı ilimlerde kullanılmaları, her ilmin uğraş alanı veya ilgilendiği konunun farklılığından, bazen terimin net bir tanımı veya delaleti açısından ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlıklara da neden olmaktadır. Bu farklı delalet veya kapalılık, terimin kullanımında bazen kargaşaya da neden olabilmektedir¹²⁷.

SONUÇ

Her ilim, ilke ve metotlarını belli bir sistematiğe kavuşturmak için farklı süreçlerden geçtiği gibi Arap gramerinin kural ve kaideleri de (nahiv) sistemleşme sürecinde yazıya dökülürken farklı aşamalardan geçmiştir. Diğer tüm diller gibi esasen farklı lehçelerle konuşulan Arapça dilin de belli esaslara bina edilmesi önemli bir aşamadır. Özellikle Arapça inen Kur’an’ın hatasız okunması ve gelecek nesillere sağlam aktarılması, İslâm inancı açısından büyük önem arz ettiğinden, dilin yöntemini belirlemek önemli olmaktan öte bir zorunluluktur. Bu süreçte özellikle Basra ve Kûfe’deki dilciler tarafından yazılan dil ve gramer kitapları önemlidir.

Hız Muhammed döneminde, Kur’an’ın ne dediği veya neyi murad ettiği, ilk muhatap kitle olan sahabe ve genel manada Arap toplumu tarafından kendi doğallığı içinde anlaşılmıştır. Fakat daha sonra gelen ve farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayanların Kur’an’ın yazılı metni üzerinden detaylı bir yorum ile bazı sorulara cevap bulma gayretleri, bazı alanlarda çözülme ve bozulmanın başlamasına sebep olmuş ve bunun sonucu lafız-mana bağlamında farklı mana ve görüşler ortaya çıkmıştır. Bu sürecin her ilimde etkisi görülmekle beraber, Arap dilinde de etkisini görmek mümkündür. Bu bağlamda Arapçanın yöntem ve kuralları ile terimleri yazılı metne aktarılırken,

¹²² Zemahşeri, *Mufasssal*, 114.

¹²³ Ebû’l Beka Eyyub b. Musa, *Külliyat*, thk. Ahmed Derviş ve Muhammed Mısıfı, (b.y. 1975), 3/93.

¹²⁴ Durusoy Ali, *DİA*, 25. Cilt, 525; Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas>

¹²⁵ Apaydın H. Yunus, *DİA*, 25. Cilt, 530.

¹²⁶ Tüccar Zülfikar, *DİA*, 25.Cilt, 540.

¹²⁷ Şimşek Şahin, *Arap Gramerinde Terim Sorunu, Cümle-Kelâm Örneği*, (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:12, Yıl: 2018/2), 273-300.

felsefeden de etkilenen ve akli önceleyen Mu'tezile ekolü dilcileri etkin bir rol almıştır. Hicri ikinci yüzyılın yarısına kadar felsefe ve kelâmın, terim üretme veya yöntem açısından dilde etkinliği tam görünmese de hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde ise özellikle -Kur'an'ın bazı ayetleri ile ilgili yorumlarda- bu etki hissedilmektedir. Kur'an'ın farklı kıraatlerde okunabilen ayetleri de bu tartışmaya zemin yapılmıştır. Dilin kendi dinamiği içinde farklı şekilde okunup, farklı anlamlara gelebilen kelime ve harfler konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılıklarının, esasen mezhepsel veya teolojik anlayışların farklılarından geldiği açıktır. Dilin anlama delaleti (isim-müsemma, hakikat-mecaz, üslup, kıyas ve ta'lil vb.) alanlarda dil ve gramere akaid temelli bazı müdahaleler olmuştur. Dilin kendi doğallığından ziyade, benimsenen ilkelerin esas alınarak farklı yorumlarla bu müdahalenin yapıldığı görülmektedir.

Varlıklar ile kelimeler arasında bir ilişki kurarak, dildeki kelimeleri sınıflandırma (vacip-caiz-imbkânsız) ve kelimenin etki derecesi ile kelimeyi kategorize etme gibi daha çok kelâmî veya felsefî müdahalelerin nahve etkisine dil ve gramer kitaplarında rastlanmaktadır. Dildeki kelimenin hakikat-mecaz olması gibi nedenlerle farklı anlaşılabilen bazı kelime ve terimlerin tam olarak neyi ifade ettiği konusunda kelâm ve felsefe etkisiyle bazı inanç odaklı tartışma ve görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Bu bağlamda özellikle dil konusunda etkin olan Mu'tezile ekolu dilcileri, mezhepsel anlayışlarını dil alanına taşıyarak, nahiv tartışmalarını Kur'an te'vili ekseninde yapmıştır. Örneğin; Şer veya kötülüğün yaratıcısının Allah olmadığı, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, Allah'ın sıfatlarının Zat'ının kendisi olduğu vb. inanışların, dil alanına da taşınarak ispata çalışılması dil ve gramere yapılan bir teolojik yorum olarak görmek gerekir. Nahvi kuralların belirlenmesi için temel alınan referanslarda da mezhepsel anlayışların etkisi azımsanmayacak derecedir. Bu bağlamda Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında semâ ve kıyasa farklı yaklaşımları görmek mümkündür.

Bu bağlamda akıl ve mantık eksensiz olarak örneğin şaz veya haber-i vahidi nazara alınmasında, benimsenen düşünce yapısının etkili olduğunu görmekteyiz. Örneğin kelâm ve hadis gibi bazı ilimlerde, dinde delil olması açısından gelen *haber* veya rivayetin şekil ve içeriği ile doğruluğu için bazı şartlar konulduğu görülmektedir. Bu bağlamda dilciler de bundan etkilenerek semâ yolu ile nakledilen sözün delil olması için bazı şartları koymuştur. İlk dilciler dilde referans olarak Araptan işittikleri ile yetinirken, özellikle hicri üçüncü yüzyıldan sonraki dilciler, nahiv kuralları koyma veya dilde istişhad için daha çok mantık ve kıyası kullanmıştır.

Mezhepleşmenin etkisiyle farklı düşünce akımları oluşmuş ve bazen benimsenen ilkelerin doğruluğunu ispat adına -esasen farklı lehçelerle inzal olan- Kur'an'ın bazı ayetleri teolojik dil yorumlamalarına uğramıştır. Özellikle kelâm ve felsefede etkin olan Mu'tezile dilcilerinin mezhepsel takıntılarla bu alanı fazla kullandıkları görülmektedir. Arapçada değişik şekillerde kullanımı olan edat veya harflerin esasen farklı şekillerde algılanabilen manaları üzerinde bu tartışmaların odaklandığı görülmektedir. Allah'ın kelimeleri olan Kur'an'ın işaret ettiği mana çeşitliğinin kabul edilmesi doğal olmakla beraber, sadece mezhepsel takıntılar ve zoraki yorumlamalarla dil ve gramerin esaslarına yapılan bu tür müdahalelerin olduğu da rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abbas, Hasan. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Metot Konusundaki İhtilafı*, çev. Hasan Soyupek, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1, Sayı: 20, 2008.

Abi'l İzzi, Hanefî. *Şerhü tehavi fi akideti selef*, thk. Muhammed Şakir, Kâhire: Dâru't Tûrâs, 1370.

Adîme, Abdulhalik. *Dîrasetu Uslûbi'l Kur'an*, Matbaatu Hasan, 1981.

- Ammare, Muhammed. *Resâilü'l adl ve tevhîd*, Beyrut:Dâru'ş Şurûk,1984.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü*, Nazariyat 5/1, 2019.
- Çağlayan, Harun. *Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi*, Sosyal Bilimler Akademi Dergisi 18/58, 2014.
- Dayf, Şevkî. *el-Medarisü'n Nahviye*, Kâhire: 1968.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *Bahru'l Muhît*, Dâru'l Fikr, 2. Baskı, 1983.
- Ebû Kasım b. Said, el-Farukî.*Tefsiru'l mesâilil müşkileti fî evveli muktadab*, Ma'hadî'l Muhtutati'l Arabiyye, ts.
- Ebû'l Beka, Eyyub b. Musa. *Külliyat*, thk. Ahmed Derviş ve Muhammed Mısri,1975.
- Esterâbâdî, Radyüüddin. *Şerhü kâfiyet'i İbn Hâcib*, Şeriketü Safiyetü'l Osmâniyye Matbaası, 1210.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccar, Matbaatü Sâlise, 1988.
- İbn Cinnî. *el-Muhteseb fî tebyîn ve vücuş şevaizi'l kiraat ve idahu anha*, thk. Ali Necdi Nasıf vd., Kâhire: Meclisu A'la Li Şuûni'l İslâmiyye, 1386.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Maqâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire: Mektebetü Sekafeti Diniyye, 2005
- İbn Halavey. *İ'rabu selâsine sûre fi'l Kur'an'il Kerîm*, Dâru'l Kutubi'l Mısriyye, 1360.
- İbn Halavey. *Muhtasar fî şevâzi'l Kur'an*, Kâhire: Mektebetü Mütenebbi,1933.
- İbn Hişâm. *Muğni lebib*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Matbaatu Muhammed Ali Sâbih, ts.
- İbn Hişâm. *Şerhü katrü'n nedâ ve bellü's sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut: Dâru't Tela'i, 1440.
- İbn Teymiye. *el-İman*, Muhammed Nasuriddin El Bânî, Amman: Mektebetü'l İslâmi, 1996.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Beka. *Şerhü'l Mufassal*, Kâhire: Mektebetü Mütenebbi, ts.
- İmam Cüveynî. *El İrşad ila kavat'il edille fi'l usûli'l i'tikad*, thk. Muhammed Musa vd. Mektebü Hancî,1950.
- Kādî Abdülcebbâr. *Fî Ebvâbi't Tevhîd ve'l Adl*, Kâhire: Müessesetü Mısriyye, ts.
- Kādî Abdülcebbâr. *Müteşâbihü'l Kur'an*, thk. Adnan Mahmud Zerzûr, Kâhire: Dâru't Tûrâs, 1966.
- Kādî Abdülcebbâr. *el Muğni fî ebvab-i tevhid ve'l adl*, thk. Tefvik Tavîl vd. ts.
- Kâmil, Fuâd. *Mevsua'tü'l felsefiyeti'l muhtasara*, Mektebetü Encilû Mısriyye, 1963.
- Koçyiğit,Talat. *Mu'tezilede Akılcılık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16. Cilt 1968.
- Kurtubî, İbn Madâ. *Kitab-ı red ale'n nuhat*, thk. Şevki Dayf, Kâhire: Dâru'l Fikri'l Arabî,1947.
- Mahzumî, Mehdi. *Medresetü Kûfe ve menhecüha fî dirâset lüga ve'n nahv*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Raîdî'l Arabî, 1976.

Mehmet Emin ARPACIK

Medkûr, İbrahim. *Arap Grameri ve Aristo Mantığı*, çev. Bünyamin Aydın ve Yunus Emre Akbay, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 32, 2014.

Mekki b. Talib el Kaysî. *Müşkili'l i'rabu'l Kur'an*, thk. Yasin Muhammed Suveysi, Dimeşk: Dârü'l Me'mun, ts.

Muhammed Şeyh, Alyu Muhammed. *Menhecü lugaviyyeti fi takriri-i akide*, Riyad: Mektebetü Dârü'l Minhac, ts.

Mustafa, Ahmed Abdu'l Alîm. *Eserü'l akideti ve'l ilmi'l kelam fi'nahvi'l arabiiyyeti*, Kahire: Dârü'l Basaîr, ts.

Nasuriddîn, Ahmed b. Muhammed. *El İntisâf fi mâ tadammenuhû el keşşaf mine'l i'tizâl*, Dârü'l Fikr, 1977.

Râzî, Fahreddîn. *Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:140, ts.

Sabahî, İbrahim Salih. *Dirasetu fi fikhi luğa*, Beyrut: Dârü'l İlmi Li'l Melayîn, 1960.

Sâliba, Cemîl. *Mu'cemü'l felsefî*, Beyrut: Dârü'l Kutubi'l Benânî, 1976.

Sibeveyhi. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Harun, Kâhire: El Hey'etü'l Mısriyyetü'l Amme, 1977.

Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî ilmi'l kelâm I. Mu'tezile*, Beyrut: Dârü'l Naħda El Arabiyye, 1985.

Suyûtî, Celâleddîn. *el-Eşya ve' nezair fi'n nahv*, Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1984.

Suyûtî, Celâleddîn. *El İkturah fi ilmi'l usûli'n nahv*, thk. Ahmed Muhammed Kasım, Kâhire: 1976.

Şehristânî. *Milel ve Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed Vekîl, Beyrut: Dârü'l Fikr, ts.

Şimşek, Şahin. *Arap Gramerinde Terim Sorunu, Cümle-Kelâm Örneği*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:12, 2018.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El Keşşaf*, Darü'l Fikr, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Mufasssal fi ulûmi'l arabiyye*, Beyrut: Dârü'l Cîl, ts.