

## Nahiv İlminin Teşekkülüne Genel Bir Bakış

### An Overview of The Establishment of The Science of Arabic Grammer

Eyüp SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık  
Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilimdalı

Asst. Prof., Bingol University, Faculty of Arts and Sciences , Department of Arabic  
Translation and Interpretation, Department of Arabic Translation And Interpretation

Bingöl/Türkiye

esevinc@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7855-567X

DOI: 10.34085/buifd.1159392

#### Öz

Fetih hareketleri neticesinde Müslüman toplumların farklı milletlere mensup kimselerle bir araya gelmeleri, onların dilleri üzerinde bir takım olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu bağlamda günlük konuşma dilinde yanlış telaffuzlar ve Kur'ân-ı Kerîm'in tilaveti konusunda da bazı hatalı okumalar meydana geldi. Bunun üzerine İslam âlimleri, ana konusu yanlış telaffuz ve hatalı okumaları önlemek amacıyla nahiv ilminin kaide ve kurallarını oluşturmak için bir çalışma içerisine girmişlerdir. Nahiv ilminin kurallarının oluşturulması belli dönemler çerçevesinde oluşmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada nahiv ilminin mezkûr dönemlerde nasıl bir ilerleme kaydettiği problemi üzerinde durulacaktır. Nahiv ilmini, ilk kimin koyduğu konusunda farklı rivayetler bulunmasından dolayı bu konuyla ilgili farklı âlimlerin isimleri zikredilmiştir. Nahiv ilmi başlangıç yani ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemde bağımsız olarak değil ancak diğer İslami ilimlerle birlikte ele alınmıştır. Aynı zamanda nahvin kaide ve kuralları yazılı olmaktan ziyade hafızalarda varlığını korumuştur. Ancak tesis ve olgunluk dönemlerinde nahiv ilmi hem yavaş yavaş ilmi bağımsızlığını elde etmeye başlamış hem de kaide ve kuralları yazılı hale getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nahiv İlmi, Lahn, Fetih hareketleri, Mevâli, Selika

### An Overview of The Establishment of The Science of Arabic Grammer

#### Abstract

As a result of the conquest movements, the coming together of Muslim societies with people from different nationalities caused some negative consequences on their languages. In this context, mispronunciations occurred in colloquial speech. In addition, some erroneous readings occurred about the recitation of the Qur'ân. Therefore, Islamic scholars started a study to create the rules and principles of nahw science in order to prevent the aforementioned wrong pronunciation and erroneous readings. The establishment of the rules of the science of nahw was formed within the framework of certain periods. Therefore, in this study, the problem of how the science of nahw made progress in the mentioned periods will be emphasized. Since there are different narrations about who first introduced the science of nahw, the names of different scholars on this subject have been mentioned. The science of nahw was not considered independently, but together with other Islamic sciences when it first emerged. At the same time, the rules and principles of nahw have preserved its existence in memories rather than being written. However, in the establishment and maturity periods, the science of nahw began to gain its scientific independence gradually. At the same time, rules and principles were tried to be written.

**Keywords:** Science of nahw, Lahn, Conquest movements, Mawâli, Selika

## Giriş

Nahiv kelimesi lügat olarak “*taraf, yol, yöntem, yaklaşık, kasıt vb.*” anlamlarda kullanılmaktadır. Yaygın mastar olarak “*yönelmek ve kastetmek*” anlamlarını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Istılahı anlamda ise nahiv “*irap ve mebni kelimeler açısından kelimelerin sonlarındaki değişimlerin kendisiyle bilindiği usûl ve kaideleri ele alan ilim*” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>2</sup>

Nahiv ilmi, Müslüman toplumlarında din ve iletişim alanında zuhur eden bir ihtiyaca cevap verebilmek için ortaya çıkan bir ilimdir. Söz konusu ihtiyaçlar, fetih hareketlerinden sonra kendilerini daha çok hissettirmeye başlamıştır. Fetihlerden sonra Müslümanların farklı millet ve kültürlerle mensup insanlarla bir araya gelmeleri ve farklı nedenlerden dolayı onlarla sürekli iletişim halinde bulunmaları nahiv ilminin teşekkülünün hızlanmasına sebep olmuştur. Nahiv ilminin ortaya çıkma konusunda hangi ihtiyaçların daha ağır bastığı konusunda ilgili çevreler tarafından bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu durumda nahiv ilmini ortaya çıkaran sebeplerin önceliği konusunda farklı görüşlerin ortaya atılmasına vesile olmuştur. Bu bilgiler bağlamında ele alınan bu çalışmada ilk olarak söz konusu ilmin meydana gelmesinde önemli bir etkisi oluşunu düşündüğümüz selîka yani doğal dil yetisi ele alınacaktır. Bunun akabinde de nahiv ilmi, başlangıç, tesis ve olgunluk şeklinde üç döneme ayırarak mezkûr dönemlerde nasıl bir gelişme kaydettiği değerlendirilmelerle birlikte işlenmeye çalışılacaktır.

### 1. Selîkânın Bozulması

Arap dilinde nahiv ilminin teşekkül etmesine vesile olan en önemli faktör, Fasih Arapçanın doğal dil yapısında dış nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan bazı karışıklıklar ve Fasih Arapçanın yerleşik adetlerinin yavaş yavaş kaybolmaya başlamasıdır.<sup>3</sup> Fasih Arapçanın doğal konuşma ve gelişme ortamı çöllerdir. Çöllerde yaşamlarını sürdüren bedevîler, Fasih Arapçayı konuşan kimselerdir. Bedeviler, Fasih Arapçayı herhangi bir eğitim sürecinden geçmeden doğal dil yetileri (selîka) ile konuşan insanlardır. Selika: tabiat, huy ve karakter anlamına gelmektedir. Falan kişi selika ile konuşuyor denildiği zaman, söz konusu kişinin herhangi bir eğitime ihtiyaç duymadan kendi doğal dil yetisi ile bir dili konuştuğu anlamına gelir. Aynı şekilde bir kimsenin selîka ile konuştuğunu ifade etmek, mezkûr kimseye, fesâhatin de nispet edilmesi demektir. Bunlara ek olarak bir kimseye selikanın nispet edilmesi, o kimsenin kendi dilinin neşet ettiği doğal tabiat üzere konuştuğu anlamına gelmektedir. Kısaca selîka sahibi olan bir kimse, bir dilin kaide ve kurallarını öğrenmeden, o dili hatasız ve fasih bir şekilde konuşabilen bir kimsedir.<sup>4</sup>

Selîka, Fasih Arapçanın dil yapısı ve özelliklerinin muhafaza edilmesi hususunda çok önemli bir görevi yerine getirmektedir. Fasih Arapçanın muhafaza edilmesi, selikanın muhafaza edilmesi ile eşdeğerdir. Selîka, sadece bedevilerin sahip oldukları doğal bir yeti veya meleke değildir. Fasih Arapçayı kuşaktan kuşağa aktaracak olan doğal bir aktarım aracıdır. Ayrıca Fasih Arapçayı dilsel bozulmalardan koruyacak olan kaide ve kuralların tespit edilmesinde bir başvuru merciidir. Selîka, doğal bir meleke olmakla beraber Arap dilindeki gramer ve sarf hatalarının

<sup>1</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), 6/2503; Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arap* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 15/309-310; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2010), 2/527.

<sup>2</sup> Muhammed b. Abdurrahman el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 8.

<sup>3</sup> Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2012), 1/152.

<sup>4</sup> Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 10/161; Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk li İbni Asâkir*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 11/228.

anlaşılmasını sağlayan bir idrak vesilesidir. Kelime sonlarında ortaya çıkan irap alametlerinin gerekçelerini ortaya koyan ve bu gerekçelerin hangilerinin daha sağlam olduğunu ispat eden doğal bir delil aracıdır.<sup>5</sup>

Selîka, doğal dil tabiatı bozulmamış Arapların fitratında mündemiç bir melekedir. Onun içindir ki bir Arap konuşurken fâil ve mefûl'un nerede geleceğini zihni bir düşünme ile tespit etmez. Sahip olduğu selîka sayesinde veya doğal dil tabiatının bir gereği olarak, fâil ve mefûl'un konum olarak nerede gelmesi gerektiğini bilir.<sup>6</sup> Bununla beraber selîka, doğal bir kıyas aracı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Buradaki söz konusu kıyas, doğal dil ortamında sema yolu ile öğrenilen dil kaideleridir. Bunun bir gereği olarak da selîka sahibi olan bir Arap, dildeki bazı gramer ve sarf hatalarını sema yolu ile fitratına işlendiği dil kaidelerine kıyas ederek söz konusu hataları tespit eder. Burada sözü edilen kıyas, ilmi bir araştırma neticesinde elde edilen kriterler değildir. Doğal dil fitratı üzere yetişmenin bir tezahürü olarak ortaya çıkan bir melekedir.<sup>7</sup>

Yukarıda Fasih Arapçanın muhafaza edilmesinin selîkanın korunmasıyla müsavi olduğunu dile getirmiştik. Selîka, kendi doğal sınırları içerisinde kaldığı sürece korunması daha kolaydır. Çünkü kendi doğal ortamında selîkayı tehdit edecek herhangi bir dış unsur bulunmamaktadır. Nitekim çölde yaşayan bazı Arap kabileleri, kendi doğal dil yetilerini muhafaza etmek için şehirde yaşayan insanlarla fazla etkileşimde bulunmamışlardır. Şehirde yaşayan bazı kimseler de çöle yaptıkları ziyaretlerde çöl sakinlerinin doğal dil hassasiyetlerini bildikleri için orada üç günden fazla kalmayı tercih etmemişlerdir. Ziyaret süresinin uzun olmasının Fasih Arapçaya zarar vereceğinin farkındaydılar.<sup>8</sup>

İnsanın yaşadığı çevre ile dil arasındaki etkileşimi en iyi anlatan örneklerden birisi ashâb-ı kiramdan olan Suheyb b. Sinân (öl. 38/659) örneğidir. Suheyb b. Sinân, Irak'ın Musul şehri yakınlarında Fırat (veya Dicle) nehri kıyısında bulunan bir köyde dünyaya gelmiştir. Daha küçük yaşlarda iken Bizanslıların bölgeye yaptıkları bir saldırı sonucunda esir alınmış ve Bizans'a götürülmüştür. Orada Rum kültürü üzerine yetişmiştir. Daha sonra gençlik döneminde köle olarak satıldığı Kelb kabilesi tarafından Mekke'ye getirilmiştir.<sup>9</sup> Suheyb b. Sinân, Rum kültürü ile yetişmesi aksanı üzerinde etkili olmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak da Arapça konuşurken Rum lehçesi ile konuşurdu.<sup>10</sup>

Selîkanın muhafaza edilmesinde fitratın da büyük bir önemi vardır. Yani selîkanın neşet ettiği fitrat, Arap tabiatı ve fesâhati içselleştirme hususunda güçlü olması gerekir. Genel anlamda bütün Arapların bu konuda aynı seviyede oldukları söylenemez. Bazı Araplar, sahip oldukları doğal dil yetilerini korumada çok katı davranmışlardır. Diğer taraftan bazı Araplar daha müsamahakâr bir tutum sergilemişlerdir.<sup>11</sup> Söz konusu tutum, insan tabiatı ile bağlantılı olduğu kadar insanın yaşadığı coğrafyayla da bağlantılıdır.<sup>12</sup>

Selîka ile birlikte insanın tabiatına işleyen ve bir karakter haline dönüşen fesâhatin bozulması veya yok olması, çok düşük bir ihtimal iken karakter ile bütünleşmemiş bir fesâhatin bozulması

<sup>5</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/161.

<sup>6</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/152-153.

<sup>7</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/161.

<sup>8</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/160.

<sup>9</sup> Mehmet Efendioğlu, "Süheyb b. Sinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

<sup>10</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/152.

<sup>11</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/153.

<sup>12</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008), 2/185; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968), 11.

da yüksek bir olasılıktır. Hz. Ebû Bekir'in "okurken hazf yapmam lahn yapmamdan daha iyidir" sözünü bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü hazf, sehven yapılan bir kırâat hatasıdır ve bunun düzeltilmesi kolaydır. Fakat lahn ise bilerek yapılan ve insan tabiatına yerleşen bir hatadır. Onun için böyle bir hatanın düzeltilmesi kolay değildir<sup>13</sup>

İbn Cinnî, Arapların irap konusunda gösterdikleri hassasiyeti genelleştirerek Arapların dil kaidelerine aykırı olarak irap hatası yapanları hoş karşılamadıklarını ifade eder. Araplardan bazı kimseler, her ne kadar sonradan Arapçaya dâhil olan yabancı kelimelerle konuşmalar bile lahn/irap hatası yapacak şekilde konuşmazlar. Tabiatlarının bir gereği olarak ve gösterdikleri hassasiyet sebebiyle lahn yapmaktan kaçınırlar.<sup>14</sup>

Doğal dil yetileri sayesinde irap hatası yapmayan Araplar, kendi tabiatlarını koruma konusunda her zaman muvaffak olamamışlardır. Kendi tabiatları dışındaki farklı tabiatlarla bir araya geldikleri zaman, doğal dil yetileri kendi özelliklerini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Çünkü Arapların daha doğru bir ifadeyle çölde yaşayan bedevîlerin sahip oldukları bu doğal yeti, ne zaman ki kendi doğal ortamından/çölden soyutlanıp şehir hayatına taşındığında o zaman yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda bedevîlerin temel özellikleri, hayatlarını çölde sürdürmeleri ve bu yaşam tarzlarına sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır. Buna ilaveten şehirde yaşayan insanların çalışma alanları olan sanayi, ticaret, denizcilik ve ziraat gibi alanlarda çalışmayı sevmezler. Yaşam tarzlarına olan bağlılıklarından dolayı şehirde yaşayan insanlarla fazla iletişime geçmezler. Şehirden ve şehirli insanlardan uzakta yaşama arzuları, dil yetilerinin safiyetini muhafaza etme noktasında başarılı olmalarına vesile olmuştur.<sup>15</sup>

Bedevî Arapların şehir hayatından uzak bir yaşam sürdürmeleri, kendi dilleri açısından büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü şehir hayatı demek, farklı toplumların bir araya geldikleri bir kavşak noktası demektir. Bu gibi yerlerde dilin yabancı unsurlardan korunması, pek mümkün görünmemektedir. Bundan ötürü birçok yabancı kelime ve lehçe, bir dilden başka bir dile kolay bir şekilde intikal etmektedir. Bunun tipik örneklerinden biri, Himyerli'lerin konuştuğu Arapçadır. Himyerliler şehirde yaşamlarını sürdüren bir toplum olmakla beraber Habeş, Yahudî ve Fars topluluklarıyla bir arada yaşayan bir toplumdur. Söz konusu özelliklerinden ötürü, ana dilleri olan Arapçaya birçok farklı yabancı dil unsurları karışmıştır.<sup>16</sup>

Şehirleşme veya şehirlere yakın yerlerde ikamet etmek ile selîkanın bozulması arasında doğru bir orantı vardır. Şehirleşme artmaya devam ettikçe, selikadaki bozulma da o nispette artmaya devam eder. Aslında bu olumsuz durum, selîkanın özelliğinden kaynaklanmaktadır. Selîka, eğitim vasıtasıyla elde edilen bir meleke değildir. Bilakis sema/işitme yolu ile kazanılan doğal bir melekedir. Bununla bağlantılı olarak dil de daha çok sema/işitme yolu ile öğrenilen bir süreçtir. Bu süreç, hangi ortamda devam ederse, doğal olarak konuşulan dil de bu ortamda etkilenecek ve o ortamın özelliklerini yansıtacaktır. Çöl hayatını yaşayan bir bedevî, burada Fasih Arapçayı konuşurken şehre gelip burada yaşamaya devam ederse şüphesiz ki şehirde konuşulan Arapçadan etkilenecektir. Nitekim çölden şehre gelip burada yaşayan bedevîlerin Arapçalarında

<sup>13</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/152.

<sup>14</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/153.

<sup>15</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 22.

<sup>16</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/185.

yani dillerinde bir bozulma görüldüğü zaman *لَانَ جِلْدَكَ* "cildin yumuşadı" şeklinde bir deyim kullanılır.<sup>17</sup>

Buna ek olarak Selîka üzerinde olumsuz etkiye sahip olan şehirleşme ve farklı toplumlarla bir araya gelme, daha çok İslâmî fetihlerle birlikte kendisini hissettiren bir olgudur. İslâmî fetihler artıkça, Müslüman toplumları, farklı toplumlarla daha çok bir araya gelmeye başlamıştır. Müslümanların Rum ve Fars ülkelerini fethetmesi de bu sürece bir ivme kazandırmıştır. Buna paralel olarak selîkanın giderek bozulmasıyla Arap dilinde ortaya çıkan hatalar<sup>18</sup> daha sık görülmüştür. Öteden beri bilinen lahn olayı bu dönemde daha fazla insanın dikkatini çekmiştir.

19

İslâmî fetihler, Arap toplumu ile Arap olmayan farklı toplumları, bir araya getirmiştir. Aslında Arapların farklı toplumlarla buluşması, fetihlerden sonra başlamamıştır. Cahiliye döneminden itibaren Araplar, farklı toplumlarla temas halinde olmuşlardır. Özellikle Mekkeli müşrikler ticaret ile meşgul oldukları için birçok yabancı toplumla iletişim halinde olmuşlardır. Ticaret esasına dayalı olan söz konusu iletişim, Arap dili üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ifade edebiliriz.<sup>20</sup> Ancak fetihlerden sonraki iletişim, sadece çarşı ve pazarlarla sınırlı kalmamıştır. Neredeyse toplumsal hayatın her alanında kendisini göstermiştir. Savaşlarda galibiyetin bir sonucu olarak, esir alınan insanların, köle ve cariyeler olarak Arapların evlerine girmesi buna ilaveten bir de Arapların farklı toplumlara müntesip olan kimselerle yaptıkları evlilikler söz konusu iletişimi daha da arttırmıştır. Bu bağlamda muhakkak ki evlilik bağı, Arap toplumu ile diğer farklı toplumları daha sıkı bir şekilde bir araya getirmiştir.<sup>21</sup> Bu olgu da beraberinde Arap dilinde lahn olayının yaygınlaşmasını getirmiştir. Lahn olayının toplumda yaygınlaşmasının ardından bu soruna çözüm arayışları da başlamıştır.<sup>22</sup>

## 2. Nahvin Başlangıç Dönemi

Selîkanın bozulmasıyla Arap dilinde ortaya çıkan lahn olayları, toplumsal hayatta yaygınlık kazanmaya başlayınca, bu sorunun çözümüne yönelik arayışlar da başlamıştır. Nasıl ki Kur'ân-ı Kerîm yanlış okunmaya başlayınca, noktalama işaretlerinin konulması harfler için gerekli

<sup>17</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/161.

<sup>18</sup> Müslümanların farklı milletlerle bir araya gelmeleri sonucunda Arap dilinde hatalı telaffuz etme ve yanlış yazma hataları gündeme gelmeye başladı. Toplumsal hayatta özellikle de çarşı ve pazarlarda lahn olayları daha fazla artmaya başladı ve sık karşılaşılan bir durum haline aldı. Bazı satıcıların lahn yaptıklarına şahit olan bir bedevî tepkisini şöyle dile getirmiştir: *سُبْحَانَ اللَّهِ! يَلْحَتُونَ وَيَرْجَحُونَ وَنَحْنُ لَا نَلْحَنُ وَلَا نَرْحَبُ* "Sübhânallah! Hem lahn ediyorlar hem de kazanıyorlar. Biz ne lahn ediyoruz ne de kazanıyoruz." (Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Yusuf Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 2/174.)

<sup>19</sup> Hz. peygamberin huzurunda bir kişinin dilde hata yapması neticesinde Hz. Peygamber *أَرِشِدُوا أَحَاكُمُ فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ* "Kardeşiniz yanıldı, onu düzeltin" buyurarak hatanın düzeltilmesini istemiştir. (Saîd el-Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8.); Hz. Ebû Bekir, elbise satan birisinin yanına uğrayıp "bunu satar mısın?" diye sorunca adamın "Hayır, satmıyorum Allah iyiliğini versin" demek isteyerek "Allah iyiliğini vermesin" anlamında *لَا عَافَاكَ اللَّهُ* şeklinde cevap vermesi üzerine Hz. Ebû Bekir *لَا وَ عَافَاكَ اللَّهُ* şeklinde diyerek hatasını düzeltmiştir. Hz. Ömer kendisine, *مِنْ أَوْ مَوْسَى الْأَشْعَرِيِّ* "Ebû Mûsâ el-Eş'ari'den" cümlesiyle başlayan bir mektup alınca ona cevaben şöyle demiştir: *Allah'ın selamı üzerine olsun, (bundan sonra): Kâtibine bir kırbaç vur ve onun maaşını bir yıl ertele* şeklinde bir cevap yazarak kâtibin yaptığı dil hatasına karşılık böyle cezanın verilmesini istemiştir. (Ebû Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 19.)

<sup>20</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/186.

<sup>21</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 95.

<sup>22</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/154.

olmuşsa, Arap dilindeki lahn olayı da Arap gramer kaidelerinin konulmasını gerekli kılmıştır. Fakat bu toplumsal ihtiyaca, ilk kimin cevap verdiği konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. Tabakat kitaplarında buna ek olarak nahiv ilminin tarihini ele alan kitaplarda yer alan rivâyetler çerçevesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri nahiv ilmini Hz. Ali ile başlatırken kimileri de Ebu'l-Esved ed-Düelî ile başlatmıştır.<sup>23</sup>

Nahiv ilminin kimin veya kimler tarafından tesis edildiği konusunu ele alan ilk eser, İbn Sellâm'ın, "*Tabâkatu fuhûli's-şuâra*" adlı kitabıdır. İbn Sellâm, nahiv ilminin ilk olarak, Ebu'l-Esved tarafından konulduğunu belirtmiştir. Fakat İbn Sellâm'ın bu görüşü, her zaman hâkim olan bir görüş olmamıştır.<sup>24</sup> Çünkü daha sonra konuyla ilgili ele alınan kitaplar, farklı rivâyetleri ihtiva etmeye başladı. Bunun neticesinde de farklı görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır. Konuyla ilgili Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (öl. 368/979) aktardığı rivâyet, bu karışıklığı ifade eder mahiyettedir: "*İnsanlar nahiv ilminin ilk kimin tarafından konulduğu konusunda ihtilafa düştüler. Bazı kimseler Ebu'l-Esved ed-Düelî; bazıları Nasr b. Âsım; bazıları da Abdurrahman b. Hürmüz'ün nahvi ilk koyduğunu*

<sup>23</sup> Arap gramerini ilk ortaya koyan, kaidelerini tesis eden ve sınırlarını belirleyen kimsenin Hz. Ali olduğu rivâyet edilmektedir. Arap grameri Hz. Ali kanalı ile Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye intikal etmiştir. Ebu'l-Esved bu ilmi, Hz. Ali'den alarak günümüze kadar ulaşmasına vesile olmuştur. Söz konusu ilmin ortaya çıkmasına sebep olan faktör İslâm ilim geleneğinde birçok ilmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktördür. O da şudur ki, Arap asıllı olmayan kimselerin İslâm dinine girmesiyle birlikte Arap dilinde ortaya çıkan bozulmalardır. (Kemâleddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 14.) Ebu'l-Esved, mü'minlerin halifesi Hz. Ali'nin huzuruna girer ve Hz. Ali'nin elinde bir parça (kâğıt) görür ve elindeki ne olduğunu sorar. Bu soru üzerinde Hz. Ali: "İnsanların (Arapların) konuşmalarını/ifadelerini düşündüm ve onların Arap asıllı olmayan kimselerin sözlerine karışmasından dolayı bozulduğunu gördüm. Onların başvuracağı ve güveneceği bazı kaideleri yazmayı/koymayı istedim" şeklinde cevap verir ve sonraki elindeki şeyi Ebu'l-Esved'e verir. Orada şunlar yazılıdır: Kelâm'ın tamamı isim, fiil ve harf'tir. İsim, müsemmadan haber veren, fiil kendisiyle haber verilen, harf ise bir mana ifade eden şeydir. Daha sonra Hz. Ali, Ebu'l-Esved'e "أَنْحُ هَذَا النَّحْوُ وَأَصِيفُ إِلَيْهِ مَا وَقَعَ" haber verilen, harf ise bir mana ifade eden şeydir. Daha sonra Hz. Ali, Ebu'l-Esved'e "أَنْحُ هَذَا النَّحْوُ وَأَصِيفُ إِلَيْهِ مَا وَقَعَ"

"إِلَيْكَ" "Bu metodu takip et ve kendi fikirlerini de buna ilave et" demiştir. (Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 14; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019), 17.) Ebu'l-Esved, toplumda lahn olaylarının yaygınlik kazanmasına şaşırılmış ve insanların böylesine çok dil hatalarını yapabileceği bir duruma gelebileceklerini tahmin edemediğini ifade etmiştir. Bu rahatsızlığın bir tezahürü olarak da Ebu'l-Esved, Emevîlerin Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in yanına gider ve Arap asıllı olmayan insanların Araplarla karışması sonucunda Arap dilinin bozulduğunu dile getirir. Eğer izin verirse Arap dilini bozulmaktan kurtaracak bazı şeyler yapmak istediğini söyler fakat Ziyâd b. Ebîh ilk etapta bu isteğe olumlu yanıt vermez. Ama daha sonra gerçekleşen bir olay Ziyâd b. Ebîh'in lahn konusuna daha duyarlı olmasına ve bazı tedbirleri almasına neden olur. Ziyâd b. Ebîh'in yanına gelen bir adam: "أصلح الله الأمير ثُوَيْبِي أَبَانَا وَ تَرَكَ بَنُونَا" Allah halifenin iyiliğini daim eylesin! Babamız vefat etti ve geride çocuklar bıraktı. "أَبُونَا" söylemesi gereken yerde "بِنِين" ; "أَبَانَا" söylemesi gereken yerde de "بِنُون" şeklinde söylemesi üzerine Ziyâd b. Ebîh de cümledeki gramer hatasına dikkat çekmek için "ثُوَيْبِي أَبَانَا وَ تَرَكَ بَنُونَا" cümlesini tekrarladı ve Ebu'l-Esved'in çağrılmasını istedi. Ebu'l-Esved gelince de kendisine Arap dilini bozulmalardan koruyacak çalışmalara izin verdiğini söyledi. (Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 19.); Bazı eserlerde Arap gramerinin Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından konulduğu söylenmektedir. Ebu'l-Esved, İran asıllı olan ve sonradan Müslüman olan Sa'd isimli bir şahsa uğrar. O esnada Sa'd bir atı yularından çekerek götürmektedir. Ebu'l-Esved; Ey Sa'd neden ata binmiyorsun diye sorar? Sa'd da: "إِنَّ فَرَسِي ظَالِعَا" "Atım topallıyor" diye cevap vermiş. Fakat Sa'd "ظَالِعَا" diyeceği yerde "ظَالِعَا" diyerek hata yapmıştır. Bunun üzerine orada bulunan birkaç kişi bu hataya gülmüş. Ebu'l-Esved de: "*Mevaliler İslâmîyet'i arzular ve Müslüman oldular ve böylece bizim kardeşlerimiz oldular. Keşke onlara kelâmı öğretseydik*" şeklinde bir temennisini dile getirir. Bu olaya istinaden de "fâil ve mef'ul" bablarının kaidelerini koyar. (Cemâleddîn Ebî'l-Hasan Alî b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2004), 1/41.)

<sup>24</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabâkatu fuhûli's-şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974), 1/12.

söylediler. Fakat insanların ekseriyeti, nahiv ilmini ilk koyan kimsenin Ebu'l-Esved ed-Düelî olduğunu kabul ederler.”<sup>25</sup>

Bir ilmin ortaya çıkabilmesi için geçmesi gereken bazı aşamalar bulunmaktadır. Bu aşamalardan geçmeden bir ilmin olgunlaşması, mümkün görünmemektedir. Söz konusu aşamalar, tam manası ile belli olmadığı zaman bu tür karışıklıkların zuhur etmesi anormal bir durum değildir. Aynı şeyler, nahiv ilmi için de geçerlidir. Nahiv ilminin kuruluş aşaması ile ilgili rivâyetler farklı olduğu için kuruluş aşamasında hangi isim veya isimlerin olduğu konusunda tam bir tespit yapılamamaktadır.<sup>26</sup>

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin ilk temellerini, Hz. Ali'den alıp-almadığı, tam bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Hz. Ali'nin sahip olduğu ilmi birikim ve ilmi şöhret penceresinden konuya bakıldığı zaman Hz. Ali'nin toplumda hâsıl olan bir ihtiyaca cevap vermesi, doğal bir olgu gibi görünmektedir.<sup>27</sup> Fakat Hz. Ali sadece ilim ile meşgul olan bir şahsiyet değildir aynı zamanda devletin yönetim işleri ile ilgilenen bir halifedir. Hz. Ali'nin yönetim dönemi göz önüne alındığında devlet işleriyle yoğun bir şekilde meşgul olması uzak bir ihtimal değildir.<sup>28</sup> Onun için Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilmini Hz. Ali'den aldığı konusuna ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Burada dile getirilmesi gereken ikinci husus da şudur. Ebu'l-Esved ed-Düelî, Hz. Ali'ye olan samimi sevgisiyle bilinen bir şahsiyettir. Bu bağlamda nahiv ilminin Ebu'l-Esved aracılığı ile Hz. Ali'ye nispet edilmesi hususunda bazı şî'e eğilimlerin bulunma ihtimali olabilir. Çünkü nahiv ilmi ile ilgili Hz. Ali'ye yapılan isnatlarda mantıkî bir düşünme ile elde edilebilecek bazı tanım ve taksimler vardır. Hz. Ali'nin yaşadığı zaman dilimi göz önüne alındığında böyle tanım ve taksimatlarla şahit olmak pek mümkün bir şey değildir.<sup>29</sup> Bu paragrafta ele aldığımız fikirler daha çok son dönemlerde yaşayan düşünürlerin nahiv ilminin teşekkülüne dair ileri sürdükleri varsayımlarıdır. Fakat söz konusu varsayımların ilim camiasında herkes tarafından kabul görmediği de aşikâr bir durumdur.

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin temellerini, atabilecek bir bilgi birikimine sahip olup-olmadığı konusu da irdelenmesi gereken konulardan biridir. Tabakat kitaplarında yer alan bilgilere göre, Ebu'l-Esved sadece nahiv ilmindeki bilgisiyle tanınan bir şahsiyet değildir. Tabiiinin büyüklerindendir;<sup>30</sup> güvenilir bir muhaddistir;<sup>31</sup> Arap kelamını en iyi bilenlerden birisidir;<sup>32</sup> Hz. Ali'den ders almış bir kurrâ'dır.<sup>33</sup> Şairdir ayrıca Fasih Arapçayı konuşan bir kimsedir. Bu bağlamda Câhız da Ebu'l-Esved hakkında şunları söylemiştir: “İnsanlar arasında temayüz eden bir kimsedir. Fakih, muhaddis, şair, önde gelen, süvari, yönetici, zeki, nahiv âlimi, hazır cevap, Hz. Ali'yi seven ve cimri bir kişi olduğu addedilir.”<sup>34</sup> Ebu'l-Esved için dile getirilen bu vasıflar,

<sup>25</sup> Ebû Saîd es-Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zîni - Abdulmun'im el-Hafâcî (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 10.

<sup>26</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 13.

<sup>27</sup> Adul'âl Salim Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1993), 19-20.

<sup>28</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 14.

<sup>29</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/214; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 14.

<sup>30</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât* (Kahire: İdâretu't-Tibâ'âtî'l-Muniriyye, ts.), 2/468.

<sup>31</sup> Ebî Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 5/21; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 5/36-37.

<sup>32</sup> Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 22.

<sup>33</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/50.

<sup>34</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 5/36-38.

onun Arap dilinde yetkin bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle yetkin bir şahsiyetin, nahiv ilminin ilk temellerini atması, garipsenecek bir husus değildir.

Ebu'l-Esved'in nahiv alanında yaptığı çalışmaları, Kur'ân harflerinin harekelenmesi ve bazı harflerin de noktalanması ile sınırlı tutan bazı görüşler de bulunmaktadır.<sup>35</sup> Ebu'l-Esved ve öğrencilerinin söz konusu çalışmayı yaptıkları konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Lahn olayını, sadece Kur'ân-ı Kerîm ile sınırlı tutmak doğru görünmemektedir. Çünkü lahn olayı, günlük hayatta çarşı ve pazarlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Akabinde de toplumsal hayatta yaygınlaşmaya başlamış ve netice itibariyle selikayı yani Arapların doğal dil yetilerini tehdit etmeye başlamıştır. Böyle bir tehdide karşı bazı önlemlerin alınması gerekmektedir. Bunu da sadece Kur'ân'ın harflerini harekelemek ve bazı harfleri de noktalamak ile sınırlı tutmak, pek mümkün görünmemektedir.

Ebu'l-Esved, ilk nahiv çalışmalarını yaparken hangi konu veya konuların kaide ve kurallarını tespit ettiğine dair tam bir bilgiye sahip değiliz. Bazı rivâyetlerde ilk olarak taaccüp fiilini, diğer bazı rivâyetlerde de yine ilk olarak fail, mefûl ve muzâf bablarını, ref, nasp, cer ve cezm harflerini koyduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Ebu'l-Esved'in nahiv ilmine dair sonraki dönemlere intikal eden herhangi bir eseri olmadığı için nahiv kitaplarında kendisine nispet edilen bir rivâyet bulunmamaktadır. Fakat kendisinin yetiştirdiği öğrenciler, nahiv ilmine katkıda bulunmuşlardır. Diğer taraftan da bırakmış olduğu şiirler, nahiv kitaplarında kaide ve kuralların tespit edilmesinde delil olarak kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Ebu'l-Esved'in öğrencilerinin yaşadığı dönem, nahiv tarihi açısından çok fazla malumata sahip olmadığımız bir zaman dilimidir. Çünkü kaynaklar, onların sahip olduğu nahiv malumatı hakkında bize pek fazla bir bilgi sunmamaktadır ve onların nahiv ile ilgili yazmış oldukları müstakil bir çalışmadan da bahsetmemektedir. Ebu'l-Esved'in öğrencilerini, yaşamış oldukları dönem ve sahip oldukları ilmî özellikler açısından şöyle ele alabiliriz. Ebu'l-Esved'in öğrencileri sadece bir ilim dalında tebâüz eden şahsiyetler değildir. Kıraat, hadis, fıkıh, ensâb ve şiir gibi farklı ilim dallarında eğitim almış kimselerdir.<sup>38</sup> Lakin almış oldukları ilimler, önem açısından bir sıralamaya tabi tutulduğunda Kur'ân-ı Kerîm veya kırâat ilk sırayı alır. Özellikle de Ebu'l-Esved'in ilk dönem öğrencileri olan Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]), Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]), ve Abdurrahman b. Hürmüz (öl. 117/735) Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili sahip oldukları bilgi ile ön plana çıkarlar. Bu bağlamda şu da söylenebilir ki, bu dönem sahabe-i kirâmın etkisinin hissedildiği bir dönemdir. Hem Yahyâ b. Ya'mer hem de Abdurrahman b. Hürmüz sahabe-i kirâm veya sahabilerle bir araya gelmişlerdir. Sahabeyle bir araya gelmeleri onların hangi ilimlerle daha fazla iştiğal olmaları üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.<sup>39</sup>

Yukarıda ele almaya çalıştığımız dönem, yani Ebu'l-Esved ve öğrencilerinin yaşadığı dönem, nahiv ilminin yavaş yavaş gün yüzüne çıktığı bir dönemdir. İlmî açıdan kendi başına bağımsız olmayan diğer Arap ilimleri ile birlikte mütalaa edilen bir ilimdir. Söz konusu dönemde nahvin kaide ve kuralları tam manası ile teşekkül etmese de kendisine ait bazı basit kaide ve kuralları

<sup>35</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/215.

<sup>36</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/51.

<sup>37</sup> Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 31-35.

<sup>38</sup> Ali Ebû Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2008), 83-85.

<sup>39</sup> Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beirut: Muessestu'r-Risâle, 1979), 113.

vardır. Yazılı olmaktan ziyade hafızalarda mevcut olan kaide ve kurallardır. Onun için bir ilmi disiplin içinde ele alınmış ve taksimatlarla bölünmüş değildir.<sup>40</sup>

Nahiv, toplumsal bir ihtiyacın tezahürü olarak ortaya çıktığı için kaide ve kurallarının öğretimine başlanmıştır. Diğer ilimlerde mutad olduğu gibi mescitlerde ders halkalarında mütalaa edilmiştir. Fakat toplum tarafından tam manası ile rağbet gördüğü söylenemez. Çünkü toplum, nahvin ortaya çıkmasında mevâli veya sonradan Araplaşan kimseleri sorumlu tutmaktadır. Onun için öncelikle onların nahvi öğrenmeleri gerektiğini düşünmektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda hadis âlimi ve tabîinden olan 'Amir eş-Şa'bî,<sup>42</sup> nahiv ilmini müzakere eden bir mevâli topluluğuna rastladığında onlara "*Hakikaten onu düzeltirseniz ki muhakkak onu bozan ilk sizlersiniz*"<sup>43</sup> diye bir söylemde bulunmuştur.<sup>44</sup> Bununla birlikte bütün İslâm beldelerinde nahiv öğretimi aynı anda başlamamıştır. Nahiv, ilk olarak Basra'da ortaya çıktığı için orada ders halkalarında işlenmiştir ve daha sonra diğer İslâm beldelerine intikal etmiştir. Nahiv öğretimi Medine'de Abdurrahman b. Hüzmü ile başlamıştır. Ebu'l-Esved'den nahiv ilmini aldıktan sonra Medine'ye gitmiş ve orada yaşamına devam etmiştir. Bu vesileyle Medine'de nahiv ilmini ilk öğreten kimse olmuştur. Onun için bazı kimseler, onun nahvi ilk koyan kimse olduğunu söylemişlerdir. Medine halkı, nahvi, sadece ondan aldığı için nahiv ile ilgili aktardıkları şeyleri de ancak ondan nakletmişlerdir.<sup>45</sup>

Ebu'l-Esved'den sonra öğrencileri istikrâ konusunda biraz daha ilerleme sağlamışlardır. Söz konusu istikrâ, o zaman Araplarda zaten mevcut olan birkaç temel kaynak esas alınarak yapılmaya çalışılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı kıraatler, Arap kabileleri arasında konuşulan lehçeler ve Arap şii istikrânın temel kaynakları olmuştur. İstikrâda kullanılan bu kaynaklar vesilesiyle nahiv ile ilgili kaide ve kurallarda bir artış söz konusu olmuştur. Fakat bu dönemde bir olguyu bir başka bir olguya hamletme olarak tanımlanan kıyas henüz nahivde kullanılmaya başlanmamıştır. Buna ek olarak nahiv, fıkıh ve kelim ilimlerinden de herhangi bir şekilde etkilenme sürecine girmemiştir.<sup>46</sup>

### 3. Nahvin Tesis Dönemi

Nahvin tesisi dönemi, Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (öl. 117/735) ile Sîbeveyhi (öl. 180/796) arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönem nahiv ilminin teşekkülü hususunda büyük bir öneme sahiptir. Nahiv ilminin kaide ve kurallarının artık yavaş yavaş şekillenme dönemine girdiği bir süreçtir. Bununla birlikte nahvin kendi ilmi bağımsızlığını kazanma yolunda attığı önemli adımlardan biridir. Çünkü nahiv, başlangıç döneminde kendi başına bağımsız bir ilim olarak değil, Arap ilimleri ile birlikte ele alınan bir bütünün parçasıydı.<sup>47</sup>

Muhakkak ki bir ilmin teşekkül edebilmesi için süreklilik arz eden bir kurallar manzumesine sahip olması gerekir. Kurallar oluşturulurken de var olan veya gelenekle birlikte oluşan verilere müracaat edilmektedir.<sup>48</sup> Bununla bağlantılı olarak nahvin başlangıç dönemine baktığımız

<sup>40</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 132-133.

<sup>41</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/209.

<sup>42</sup> M. Yaşar Kandemir, "Şa'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/217-218.

<sup>43</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhûz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 2/69.

<sup>44</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/155.

<sup>45</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 114.

<sup>46</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 133.

<sup>47</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

<sup>48</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18.

zaman kuralların oluşturulmasında aklî bir süreçten ziyade gelenekle var olan malumata başvurulduğunu görmekteyiz.<sup>49</sup> Buna ilaveten kısmen de olsa istikrâ/tümevarım da kullanılmıştır. Özellikle de Ebu'l-Esved'in öğrencileri döneminde istikrâya biraz daha fazla müracaat edilmiştir fakat istenilen seviyede olmamıştır.<sup>50</sup>

Nahvin tesis döneminde geleneğin meydana getirdiği Arap şiiri ve Arap lehçelerinden destek alınmakla yetinilmemiştir. Buna ek olarak aklî mekanizma da devreye sokulmaya çalışılmıştır. Çünkü oluşturulacak olan kaide ve kuralların kendi içinde bir bütünlük arz etmesi ve kendilerinden de yeni kuralların oluşturulması için sağlam bir zemin üzerine bina edilmesi gerekmektedir.<sup>51</sup> İşte burada insan zihninin mantiki işleyişlerinden biri olan kıyasa başvurma süreci başlamıştır. Sürecin baş mimarı da Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî olmuştur.<sup>52</sup> Onunla beraber kıyas, nahiv ilminde kullanılmaya başlanmıştır. Kıyas, yeni kullanılmaya başlandığı için en iptidâî şekliyle kullanılmaya çalışılmıştır.<sup>53</sup>

İbn Ebî İshâk, nahiv ilminin sınırlarını genişleten kıyası, nahivde ilk defa kullanan ve kullanım alanını genişleten ve nahiv ilminde kullanılan kaideleri açıklayan ilk şahıstır. Bununla birlikte nahiv ilminde kullanılan kaideleri türeten ve kıyası genelleştiren bir kimsedir. Kıyas, nahiv ilminde ilk defa kullanılmaya başlandığı için basit haliyle ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İbn Ebî İshâk da kıyası, Araplardan sema yoluyla işitilip alınmamış herhangi bir şeyi Araplardan işitilmiş olan bir şeye hamlederek ondaki hükmü alıp hakkında hüküm olmayan şeylere uygulamıştır. Bu vesileyle nahiv ilmi, sadece gelenekle gelen bilgiler ışığında değerlendirilmek zorunda kalmamıştır. Bilakis aklî bir perspektifle nahiv ilminin değerlendirilmesinin önü açılmıştır.<sup>54</sup>

İbn Ebî İshâk, nahiv ilminde kıyası kullanmakla yetinmemiştir. Kıyasın daha yaygın bir şekilde kullanılması için teşvikte bulunmuştur. Rivâyetlere göre Yûnus b. Habîb (182/798), İbn Ebî İshâk'a "السَّوْبِقُ" kelimesini Araplardan "الصَّوْبِقُ" şeklinde telaffuz edenin olup olmadığını sordu. O da: Amr b. Temîm kabilesinin bu şekilde telaffuz ettiğini söyledi. Ardından bununla neyi istediğini/amaçladığını sordu. Nahve bakıp oradaki bir kaideyi genelleştirip ve ona kıyas yapması gerektiğini söyledi. İbn Ebî İshâk'ın son cümlesi önem arz etmektedir. Çünkü Yûnus b. Habîb'e sadece rivâyetlerle var olan bilgilerle yetinmemesi, nahvin kaide ve kurallarına bakarak oradaki kaide/kaideleri genelleştirmesini ve kıyas yapmasını ifade etmektedir.<sup>55</sup>

İbn Ebî İshâk'ın nahiv ilminde rivâyetle gelen bilgilerin yanında kendi görüş ve içtihadına başvurması, nahiv ilminin bir üst aşamaya geçmesinde büyük bir önemi olmuştur. Nahiv ilminde yeni bir yöntem meydana getirdiği için kendisinden sonra gelen nahiv âlimlerinin daha fazla faydalı olmasına vesile olmuştur. Kıyasın kullanılıp yaygınlaşmasından sonra da nahiv ilmi daha da gelişmiştir.<sup>56</sup> Dil kuralları tespit edilirken aklî kanunlara başvurulmuştur.<sup>57</sup>

İbn Ebî İshâk dönemi ile birlikte nahiv ilminde bir eğilimin ortaya çıktığından bahsetmek mümkün olabilir. Fakat bu eğilim nahiv ilminde ortaya çıkan ekoller gibi değerlendirilmemesi

<sup>49</sup> Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 86.

<sup>50</sup> Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 37-38.

<sup>51</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18.

<sup>52</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/209.

<sup>53</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, 38.

<sup>54</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23.

<sup>55</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23.

<sup>56</sup> Hulvânî, *el-Mufassal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 143.

<sup>57</sup> Hulvânî, *el-Mufassal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 145.

gerekir. Çünkü İbn Ebî İshâk'ın başlatmış olduğu re'y ve kıyas daha yeni kullanılmaya başlanmıştır. Onun için bir re'y ve kıyas eğilimi başlamış fakat bir ekol oluşturacak kadar gelişmemiştir. Söz konusu eğilimi kendi döneminden soyutlayarak bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir. Nahiv ilminde re'y ve kıyas kullanılmaya başlandığı zaman İslâm coğrafyasında akla ve aklın ışığında ortaya çıkan ilimlere önem artmıştır. İlimler bölümlere oradan da uzmanlık gerektiren birimlere ayrılmaya başlamıştır.<sup>58</sup>

İslâm coğrafyasında aklın öneminin arttığı en bariz ilimlerin başında fıkıh ilmi gelmektedir. Fıkıh ulemâsı, seleflerinin tartışmadığı konuları tartışmaya başladılar. Kendi görüş ve düşüncelerini teyit etmek maksadıyla sadece Kur'ân âyetlerine müracaat etmediler. Bunun yanında aklî yöntem ve delilleri kullanma ihtiyacı hissettiler. Aynı zamanda kendi rakiplerine cevap verebilmek adına yine aklî yöntemlere başvurdular.<sup>59</sup>

Nahvin tesis dönemi, artık noktalama işaretlerinin sona erdiği, kaide ve kuralların yavaş yavaş tespit edilmeye başlandığı bir dönemdir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ile nahiv çalışmalarının birbirinden ayrılmaya başladığı bir dönemdir.<sup>60</sup> İbn Ebî İshâk, söz konusu dönemin en etkili âlimidir. Arap dilinin lafız yapısını anlamak ve nahiv kaidelerini tespit edebilmek için gayret sarf etmiştir. Kendisiyle birlikte "kıyas lafzı" nahiv ilminde büyük bir önem kazanmıştır. İbn Ebî İshâk'ın kullanmış olduğu "kıyas" günümüzde kullanılan teknik/ıstılâhî anlamda anlaşılması gerekir. Buradaki kıyas daha çok lügat anlamıyla anlaşılması gereken bir kavramdır.<sup>61</sup>

İbn Ebî İshâk ile birlikte kıyasın nahiv ilminde kullanılması, beraberinde şairlerin yazmış oldukları beyitleri eleştirel bir yaklaşım ile ele almayı getirmiştir. Bu bağlam da eleştirel yaklaşım, İbn Ebî İshâk ile Emevî döneminin ünlü şairi Ferezdak'ı (öl. 114/732) karşı karşıya getirmiştir. İbn Ebî İshâk, Ferezdak'ın farklı amaçlarla kaleme aldığı beyitleri nahiv açısından ele almış ve nahiv kurallarına uymayan beyitleri eleştirmiştir. Nahiv eleştirileri, Ferezdak'ı rahatsız edecek seviyeye ulaşınca Ferezdak da İbn Ebi İshâk'ı yeren bir beyit kaleme almıştır.<sup>62</sup> Söz konusu olay, nahiv ilminde kıyasın uygulama alanının gittikçe arttığını gösterme açısından önem arz ettiği söylenebilir.<sup>63</sup>

Nahvin tesis döneminin İbn Ebî İshâk'tan sonra gelen en önemli şahsiyetlerinden biri İshâ b. Ömer es-Sekaffî'dir. İbn Ebî İshâk'ın önemli öğrencilerinden biridir.<sup>64</sup> Hocasından aldığı eğitimden olsa gerek re'y ve kıyasa önem vermiştir ve bu hususta hocasının yolunu takip etmeye çalışmıştır.<sup>65</sup> İshâ b. Ömer, re'y ve kıyas metodundan istifade etmekle beraber kendi muâsırları olan fakihlerin de kullandıkları metot veya metotlardan istifade etmiştir. Kendi muâsırları arasında Ebû Hanîfe de bulunmaktadır. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe, re'y ve te'vil metodunu kullanan, kendi fikhî görüş ve fetvalarında kıyas ve cedel metotlarından istifade eden bir

<sup>58</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

<sup>59</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 138.

<sup>60</sup> Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 89.

<sup>61</sup> Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 91.

<sup>62</sup> وَلَكِنَّ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلَى مَوَالِيَا فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجْوَتَهُ "Abdullah bir efendi olsaydı onu hicvederdim. Fakat Abdullah kölelerin kölesidir." Abdullah İbn Ebi İshak, kendisini hicveden beyitte bir nahiv hatasını olduğunu belirterek Ferezdak'ın bu beyitte bile hatalı olduğunu dile getirir. "مَوْلَى مَوَالِيَا" şeklinde değil de "مَوْلَى مَوَالٍ" şeklinde kullanılması nahiv kuralları açısından daha doğru olurdu. (Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 24.)

<sup>63</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23-24.

<sup>64</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 157; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 25.

<sup>65</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 25.

kimsedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin kullanmış olduğu metotlar, kendi muasırları olan farklı ilim dallarındaki âlimleri etkilemesi ve onların bunlardan istifade etmesi mümkün görünmektedir.<sup>66</sup>

Îsâ b. Ömer'in Basra'da yaşaması sebebiyle oranın ilmî havasından etkilenmiş ve istifade etmiştir. Basra'nın ilmî iklimi yeknesak olmayıp çeşitlilik arz eden bir yapısı vardır. Ehl-i Sünnet, Şîa, Havâric, Mürcie ve Mu'tezile gibi birçok dinî fırkanın bulunduğu bir yerdir. Haliyle bu fırkalar arasında dinî tartışmalar eksik olmamış, her grup kendi ilke ve prensiplerini savunabilmek adına bazı argümanlar ve metotlar kullanmışlardır. Kullanılan argüman ve metotlar belli bir ilmî iklimin oluşmasına zemin hazırlamış ve başkalarının da bunlardan istifade etmesine olanak tanımıştır. Îsâ b. Ömer de böyle bir ilmî iklimin içinde bulunduğu için ondan istifade ettiği söylenebilir.<sup>67</sup>

Îsâ b. Ömer (öl. 149//66), nahiv ilmi tarihinde önemli gelişmelerin ortaya çıkmasında büyük bir öneme sahiptir. İlk olarak nahiv ilmi, mescitlerde ve ilim halkalarında şifahi olarak anlatılan ve bir arada bulunmayan nahiv ilminin kaide ve kurallarını bir araya getirerek yazılı hale getirmiştir.<sup>68</sup> Böylelikle kendisinden sonra öğrencisi Sîbeveyhî'nin "*el-Kitab*"ı yazmasına vesile olmuştur. Bununla birlikte nahiv ilminin alanını genişletmiş ve konularını çeşitlendirmiştir.<sup>69</sup>

Îsâ b. Ömer, yaşadığı dönemde Basra'nın kırâat âlimlerinden biridir. Fakat kendi kıraatında Arap dilini temel alarak kıyasta bulunup ve kıyası tercih ettiği için kırâat âlimlerinin ulaştığı şöhrete ulaşamamıştır. Çünkü kendi döneminde yaşayan halk, bu kırâatten pek fazla memnun olmadığı için söz konusu kıraate de rağbet etmemiştir.<sup>70</sup>

Nahvin tesis döneminin Îsâ b. Ömer es-Sakafî'den sonra gelen önemli simalarından biri Ebû Amr b. Alâ'dır. (öl. 154/771) Şüphesiz ki Ebû Amr, Îsâ b. Ömer'den sonra gelen en etkili şahsiyettir.<sup>71</sup> Sadece nahiv alanında yetkinliği ile tanınan bir şahsiyet değildir. Arap dili, Arap şiiri, Eyyâmü'l-Arap, garip kelimeler<sup>72</sup> ve özellikle de kıraatler konusunda yetkinliği ile tanınan bir şahsiyettir.<sup>73</sup> Ayrıca kendisi yedi kırâat imamından biridir.<sup>74</sup>

Ebû Amr, Mekke, Medine, Basra ve Kûfe ilim ehlerinden olan birçok kimseden kırâat dersi aldı. Enes b. Mâlik (öl. 179/795), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), İkrime el-Berberî (öl. 105/723) ve Mücahid b. Cebr (103/721) gibi kimselerden kırâat ilmini, Nasr b. Âsım ve İbn Ebî İshak'dan<sup>75</sup> da nahiv ilmini aldı. İlmî yetkinliğini söz konusu şahsiyetlerden alan Ebû Amr'dan hem kırâat hem de nahiv ilimlerini alan birçok önemli şahsiyet bulunmaktadır. Abdullah b. Mübarek (öl. 181/97) ve Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî (öl. 202/817) kırâat ilmini;<sup>76</sup> Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) ve Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mübarek el-Yezîdî (öl. 237/851) kendisinden nahiv ilmini aldılar.<sup>77</sup>

<sup>66</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166.

<sup>67</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166; Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 134.

<sup>68</sup> Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 135.

<sup>69</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166.

<sup>70</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 159.

<sup>71</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 183.

<sup>72</sup> Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtun'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 35.

<sup>73</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/131.

<sup>74</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 176-177.

<sup>75</sup> Zübeydî, *Tabakâtun'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 35.

<sup>76</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/1317.

<sup>77</sup> Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 32.

Ebû Amr, yaşadığı dönem itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm ve kırâatler konusunda otorite bir şahsiyettir.<sup>78</sup> Hatta Hasan el-Basrî'nin bulunduğu ortamlarda bile insanlara Kur'ân-ı Kerîm dersi vermiştir.<sup>79</sup> Kur'ân sahasındaki bilgi birikiminden olsa gerek Ebû Amr, kendi ilmi donanımı hakkında şöyle bir ifadesi bulunmaktadır: "*Hasan el-Basrî hayatta iken ben ilmi bir otorite idim.*"<sup>80</sup> Buna ilaveten Ebû Amr'ın ilmi şahsiyeti hakkında pek çok rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Yûnus b. Habîb'ten aktarılan şu rivâyettir: "*Eğer bir konuda bir kimsenin söylediği bütün şeyler dikkate alınması gerekseydi Ebû Amr b. Alâ'nın Arapça konusunda söylediği bütün şeyler dikkate alınması gerekirdi.*"<sup>81</sup>

Ebû Amr, bir nahiv âlimi olmakla beraber ilgi ve ihtimamının büyük çoğunluğunu kırâat ilmi ve kırâat ilmini destekleyici mahiyette olan Arap dili ve şiiri, Arap dilindeki garip kelimeler ve Eyyâmü'l-Arap ilimlerine hasretmiştir. Şüphesiz ki bu durum Ebû Amr'ın bir nahiv âlimi olarak kabul edilmesi hususunda bir engel teşkil etmemektedir. Ancak Ebû Amr'ın kendisinden önceki nahiv âlimleri ile bir değerlendirilmeye tabi tutulmasına sebep olmuştur. Nahiv ilminde faydalı olma esasına dayalı olarak kendisinden önceki nahiv âlimleri ile kıyasa tabi tutulmuştur.<sup>82</sup>

Ebû Amr'ın kendisinden önceki nahiv âlimleri ile değerlendirilmeye tabi tutulduğu diğer bir konu da akîl yöntemlere müracaat edip etmediğidir. İbn Ebî İshâk ile birlikte nahiv ilminde akîl yöntemleri kullanıldığı için artık ondan sonra nahiv âlimleri ele alınırken akîl yöntemlere karşı tutumları nasıl olduğu da belirtilmektedir. Bu vesileyle Ebû Amr'ın ilmî metodolojisine bakıldığı zaman, rivâyet veya nakilciliğin daha ağır bastığı görülmektedir. Rivâyete bağlı kalmayı daha tercihe şayan görmüştür. Kendisinin, tabînin önde gelen âlimlerinden ders alması, kırâat âlimi olması, Arap dilinde (şiir, lehçeler, atasözleri...) geniş bir malumata sahip olması, rivâyete bağlı kalması hususunda etkili olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Ebû Amr, rivâyet konusunda seçici davranmıştır. Öğrencisi Asmâi'nin (öl. 216/831) rivâyet ettiğine göre, İslâmî dönem şairlerinin şiirlerini delil olarak kullanmamıştır.<sup>83</sup> Bu bağlamda Ebû Amr'ın ilmî müktesebatın oluşturulmasında ve değerlendirilmesinde rivâyetin daha önemli olduğuna inandığı ifade edilebilir. Nitekim kendisi ile ilgili aktarılan rivâyet, bu hususu ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Yûnus b. Habîb'den rivâyet ettiğine göre Yûnus şöyle dedi: Ben, Allah'ın evi beytu'l-haramın yanında Ebû Amr ile birlikte iken Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) yanımıza geldi ve Ebû Amr'a Kur'ân tefsiri ile ilgili sorular sormaya başladı ve bu soruları giderek arttırdı ve sonra ona şöyle dedi: *مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ*

"*Takva sahiplerine vaat olunan cennetin özellikleri şöyledir*"<sup>84</sup> buradaki Allah'ın kelamının anlamı nedir diye sordu. Ebû Amr: Bilmiyorum diye cevap verince Yûnus: Çokça soru sormandan dolayı şeyh usandı diyerek araya girer. Bununla birlikte Yûnus, burada Allah'ın muttakilere vaat ettiği cennetin sıfatını/niteliğini dileğini söyledi. Bunun üzerine Mukâtil, Ebû Amr'a onun dediği gibi midir diye sordu. Ebû Amr, eğer söylediği şeyi işitmişse ondan al. Mukâtil de Yûnus'a işittiğin

<sup>78</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-Kurrâ'*, thk. Ahmed Hân (Riyad: Merkezi Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, 1997), 1/94.

<sup>79</sup> Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 35.

<sup>80</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 1/95.

<sup>81</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 32.

<sup>82</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 27.

<sup>83</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/123.

<sup>84</sup> er-Ra'd 13/35.

şeyi mi açıkladın diye sorar Yûnus da: Eğer güvenilir şahsiyetlerden işitmeseydim onu sana açıklamazdım diye cevap verir.<sup>85</sup>

Ebû Amr'ın rivâyete bu derece bağlı kalması, onun nahiv ilmindeki problemlere yaklaşımını da etkilemiştir. Aklî yöntemleri kullanmak yerine rivâyet ile gelen delilleri kullanmayı tercih etmiştir. İbn Ebî İshâk gibi nahiv ilmindeki problemlere çözüm arayışı çerçevesinde te'vil veya yorumlama gibi yöntemlere başvurmamıştır. Bu sebeptendir ki Arap dilindeki rivâyetlere yakın, te'vilden de uzak durmuştur.<sup>86</sup>

Ebû Amr, yaşadığı dönem itibariyle İslâm fırkaları arasındaki itikâdî çekişmelerden ve İslâm toplumundaki sapkın görüş sahiplerinden haberdardır. *Merâtibu'n-nahviyyîn* adlı eser, Ebû Amr'ın ircâ görüşlerini andıran bazı söylemlere meylettğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Ebû Amr'ın, her ne kadar ircâ fikirlerini benimseyen bir Mürcie taraftarı olduğunu kesin bir şekilde ifade etmese de ircâ fikirlerine benzeyen bazı düşüncelere meyilli olduğunu dile getirmektedir.<sup>87</sup> Ebû Amr'ın hakkında bu gibi şeylerin söylenmesinde belki de kendisinin yirmili yaşlarda iken Haccâc b. Yusuf'un (öl. 95/714) adamalarına yakalanmamak için Irak'tan kaçan babasıyla birlikte Yemen'e gitmesinin etkisi vardır. Çünkü kendisi Haccâc'ın ölümünden sonra Basra'ya dönmüştür.<sup>88</sup>

Kırâat ve nahiv âlimi olan Ebû Amr, kendi döneminde İslâm toplumunda itikâdî alanda zuhur eden bazı sapkın fikirlerin ortaya çıkışı ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda "Zındıklığın" ortaya çıkışı ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: *أَكْثَرُ مَنْ تَزَنَّدَقَ بِالْعِرَاقِ جَهْلِيَهُمْ*

*بِالْعَرَبِيَّةِ* "Irak'ta Allah'ı inkâr edenlerin çoğu Arapçayı bilmediklerinden dolayı Allah'ı inkâr etmektedirler."

Ebû Amr'ın buradaki zındıklık terimi ile hangi şahıs/shahısları veya fırka/fırkaları kastettiğini kesin olarak saptamak kolay değildir. Lakin Arapçanın bilinmemesinden maksat, Kur'ân âyetlerinin tam manası ile anlaşılabilmesi ve âyetlerin yanlış yorumlanmasını kastettiğini söyleyebiliriz. Arapçanın dolayısıyla Kur'ân'ın iyi anlaşılabilmesi ile zındıklık arasında bir bağlantı kurması ancak ilim ile uğraşan şahıs veya fırkaların amaçlandığını varsayabiliriz. Sonuç olarak Ebû Amr'ın, Kur'ân'ı anlamak ve yanlış yorumlamamak için Arap diline vakıf olmanın gerekliliğine inandığını söyleyebiliriz.<sup>89</sup>

Yukarıdaki paragrafla bağlantılı olarak Ebû Amr ile Amr b. Ubeyd el-Mu'tezilî (öl. 144/761) arasında geçen diyalog bireysel veya mezhebi görüşler ışığında Kur'ân âyetlerinin yorumlanmaya başlandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber nahiv âlimlerinin kendi görüşlerini dile getirmeleri ve söz konusu yorumları kabul veya ret etmeleri nahiv ilminde aklî yorumlara müracaat edilip-edilmemesi hususunu göstermesi açısından önemlidir. Ebû Amr ile Amr b. Ubeyd arasında gerçekleşen ilmî tartışma şöyledir: Amr b. Ubeyd el-Mu'tezilî, Ebû Amr b. Alâ'ya gelerek şöyle der: Ey Ebû Amr! Allah verdiği sözünden döner mi? Ebû Amr: "Hayır" diye cevap verir. Amr b. Ubeyd: Allah, bir kimsenin yaptığı bir işten dolayı kendisine ceza vereceğini va'd ettikten sonra bu va'd'inden vazgeçtiğini hiç gördün mü? Ebû Amr: Ebû Osman! Sana Arapça dilini iyi konuşamama özelliği mi verildi? Muhakkak ki söz

<sup>85</sup> Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 205-206.

<sup>86</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 181.

<sup>87</sup> Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 30.

<sup>88</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, 1968), 3/467.

<sup>89</sup> Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 33.

vermek, tehdit etmekten farklıdır. Şüphesiz ki Araplar, ne münasebetsiz bir şey için söz verirler ne de bu sözünden vazgeçerler. Allah azze ve celle, söz verdiği zaman onu yerine getirir. Eğer Allahu teâlâ, tehdit eder de sonra bu tehdidini yerine getiremezse bu lütuf ve ihsan olur. Bilakis sözünde durmama, bir hayır/iyilik için söz vermen sonra onu yerine getirmemendir. Bu sözlerin üzerine Amr b. Ubeyd, va'd ve vaîd'in bu anlamıyla Arap kelimelerinde kullanıldığını bana göster diye bir soru sorunca Ebû Amr da "İlk nesillerin sözlerini duymadın mı diye bir soru sorarak aşağıdaki beyti okumaya başlar:

وَلَا يَرْهَبُ ابْنُ عَمِّي مَا عَشْتُ صَوْلَتِي وَلَا أَخْتَفِي مِنْ صَوْلَةِ الْمُهَدِّ  
وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمْخَلْفٌ إِبَاعِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي

Güçlü/kuvvetli olduğum sürece ne amcamın oğlu korkar ne de ben tehdit edenin saldırısından korkarım. Şayet ben tehdit eder veya söz verirsem muhakkak ki ben tehdidimden vaz geçer ve verdiğim sözü de yerine getiririm.<sup>90</sup>

Akabinde Amr b. Ubeyd, A'râf sûresinin kırk dördüncü âyeti: وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (Cennet ehli cehennem ehline, "Biz rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk; siz de rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu?" diye seslenir. "Evet!" derler. Ve aralarından bir duyurucu, "Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun!" diye bağırır)<sup>91</sup> ile ilgili söze başlar ve şöyle der: Nasıl olur da cennet ve cehennem halkının yani her iki grubun da sadece "va'd" kelimesini kullanır? Bu soru üzerine Ebû Amr şöyle cevap verir: Çünkü Araplar şöyle der: وَعَدْتُهُ خَيْرًا وَّوَعَدْتُهُ شَرًّا "Onu hayır olarak vaat ve onu şer olarak vaat ettim" şeklinde kullanırlar. Şayet الحَيْرِ وَالشَّرِّ "hayr ve şer" kelimeleri kullanılmazsa o zaman olumlu şeyler için "وَعَدْتُ" fiili, olumsuz şeyler için de "أَوْعَدْتُ" fiili kullanılır.<sup>92</sup>

Yukarıdaki diyalog va'd ve vaîd fiillerinin kullanım alanlarının tespiti ile başlamaktadır. Va'd ve vaîd fiilleri farklı alanlar için kullanılmaktadır. Va'd fiili hayırlı ve olumlu şeyler için kullanılırken vaîd fiili ise daha çok olumsuz şeyler için kullanılır. Onun için va'd ve vaîd fiilleri birbirinden farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Diğer taraftan Allah teâlâ bir söz verdiği zaman muhakkak ki onu yerine getirir. Ancak bir tehditte bulunduğu zaman da ondan vazgeçebilir. Çünkü O, lütuf ve ihsan sahibidir. Ebû Amr'ın söz konusu açıklamalarını teyit etmek için de Arap şiiirinden delil getirir. Şüphesiz ki bu durum da Ebû Amr'ın rivâyetle gelen delillere bağlılığını ve hâkimiyetini belirtmektedir. Amr b. Ubeyd, Ebû Amr'ın rivâyet konusunda ne kadar hâkim olduğunu herhalde bildiği için ondan geçmiş nesillerin va'd ve vaîd fiillerinin kullanım alanları ile ilgili delil istemektedir.<sup>93</sup> Amr b. Ubeyd va'd konusundaki yorumunu yani Allah'ın yaptığı tehdidinden vazgeçmeyeceğini Araf sûresinin kırk dördüncü âyetindeki cennet ve cehennem ehlinin ortak kullanımı olan "وَعَدَ" fiili ile tekrar dile getirmesi neticesinde Ebû Amr "وَعَدَ" fiilinin

<sup>90</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

<sup>91</sup> el-A'râf 44.

<sup>92</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

<sup>93</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1319.

tek başına kullanımı ile "الحیر و الشر" ile kullanımının nasıl olması gerektiğini yine Arapların kullanım şekliyle cevap vermiştir.<sup>94</sup>

Ebû Amr yaşadığı dönem İslâm toplumunda itikâdî alanından fırkaların teşekkül ettiği ve Kur'ân âyetlerinin fırka ve mezhep prensipleri çerçevesinde yorumlanmaya başladığı bir dönemdir. Nitekim Amr b. Ubeyd, Mu'tezile ekolünün kurucularındandır. Vâsıl b. Atâ ile başlattıkları fikri hareket daha sonra Mu'tezile ekolü diye isimlendirilecektir.<sup>95</sup> Bu bağlamda Amr b. Ubeyd'in va'd ve va'id konusundaki görüşünü Ebû Amr ile müzakere etmesi nahiv ulemâsının da yavaş yavaş fırka veya mezhep prensipleri etrafında ortaya çıkan yorumlara direkt olmasa da dolaylı olarak katıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Nahvin tesis dönemi göz önüne alındığı zaman, genel itibariyle fırka veya ekollerin etkisinde kalarak görüş beyan eden herhangi bir nahiv âlimine rastlamak mümkün değildir. Nitekim bu dönem nahiv ilminin kaide ve kurallarının şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Bazı aklî yöntem ve metotların kullanılmasına başlandığı bir süreçtir. Ayrıca ilmî bağımsızlığını elde etmek için geçtiği önemli bir zaman dilimidir.<sup>96</sup> Nahiv ilminin tesis dönemi âlimlerinden olan Ebû Amr'ın yaşadığı dönem, İslâmî fırka ve ekollerin kendi görüşleri etrafında Kur'ân âyetlerini yorumladıkları görülmektedir. Fakat herhangi bir nahiv âliminin bir fırka ve ekolün ilkeleri etkisinde kalarak bazı nahvî yorumlarda bulunduğu dair bir işaret bulunmamaktadır. Ebû Amr'ın ircâ görüşlerine benzer bazı görüşlere meylettğini rivâyet edilse de bu kesinlik bildirmeyen bir rivâyettir.<sup>97</sup>

#### 4. Nahvin Olgunluk Dönemi

Yûnus b. Habîb ve Halil b. Ahmed el-Ferâhîdi ile başlayan bu dönem diğer nahiv dönemlerinden âlimlerin gayretleri açısından farklılık arz etmektedir. Genel kanaate göre nahiv ilmi, Basra'da ortaya çıkmıştır ve yine orada gelişimine devam etmiştir.<sup>98</sup> Nahiv ilminin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunan âlimler, büyük çoğunlukla Basralı veya herhangi bir sebeple Basra'ya gelen ve orada yaşayan nahiv âlimleridir. Onun içindir ki Basralı âlimlerin nahiv ilmine katkıları daha fazladır.<sup>99</sup> Nahiv ilminin olgunlaşma dönemi ile birlikte Kûfeli âlimler de nahiv ilmine katkı sunmaya başlamışlardır.<sup>100</sup> Nitekim Kûfe ekolünün ortaya çıkmasına öncülük edecek önemli şahsiyetler bu dönemde yetişmişlerdir. Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan hatta Kûfe ekolünün asıl kurucusu sayılan Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) bu dönemde Yûnus b. Habîb'den ders almıştır. Buna ek olarak yine bu dönemde Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Yûnus b. Habîb'den ders almıştır.<sup>101</sup>

Nahvin olgunlaşma döneminde âlimler, nahiv ile ilgili kaide ve kuralları elde etmek için hocalarından ders almışlardır. Bunun yanına ilmi müktesebatlarını genişletmek amacıyla çöllerde yaşayan ve dil yetileri bozulmamış Bedevî Arapları ziyaret etmişlerdir.<sup>102</sup> Arap dili ile

<sup>94</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

<sup>95</sup> Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 208.

<sup>96</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

<sup>97</sup> Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 30.

<sup>98</sup> Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-Nahv* (Beirut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013), 9-10.

<sup>99</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/122.

<sup>100</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 201.

<sup>101</sup> Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 52.

<sup>102</sup> Suyûtî, *el-İktirâh*, 71-74.

ilgili sağlam materyaller elde etmeye çalışmışlardır. Nitekim Yûnus b. Habîb, Ebû Amr b. Alâ'dan ders almakla birlikte kendisinden önce nahiv âlimlerinin yaptığı gibi o da Araplardan semâ yolu ile Arap dili ile ilgili bilgileri almıştır.<sup>103</sup> Buna ek olarak Halîl b. Ahmed de Arap dilindeki bilgilerinin kaynağını çöller olduğunu belirtir. Bu bağlamda el-Kisâî, Basra'ya gelip Halîl b. Ahmed'den nahiv ilmini talep etmek isteyince kendisine: *Bu ilmini nereden aldın?* diye bir soru sorar. Halîl b. Ahmed de: *"Hicaz, Necd ve Tihâme çöllerinden"* diyerek cevap verir.<sup>104</sup> Ayrıca Halîl b. Ahmed, çöl sakinlerinden elde ettikleri bilgiler konusunda titiz davranmıştır. Güvenirliliklerinden emin olmadıkları şahıs ve kabilelerden bilgi almamaya özen göstermiştir. Kendi rivâyetlerinde de bilgileri güvenilir kimselerden aldığını dile getirmiştir.<sup>105</sup> Aslında çöllerde yapılan ilmî yolculuklar, nahiv ilmi açısından birçok önemli hususu barındırmaktadır. Bunlardan birincisi nahiv ile ilgili bilgilerin elde edilmesi için çok yoğun bir çabanın harcandığını belirtmektedir. Bilginin hangi şahıslardan veya kabilelerden alınıp-alınamayacağını; şahıs ve kabilelerin özelliklerinin neler olacağı konusunda belli kriterlerin oluştuğunu göstermektedir.<sup>106</sup> İkincisi ise nahiv ilmi ile ilgili var olan bilgiler arasından bir kıyaslama yapmaya ve nahiv gibi bir ilmî disiplinin teşekkül etmesi için hangilerinin temel dayanak olarak alınıp alınamayacağını alt yapısının oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir.

Ebu'l-Esved ed-Düelî'den itibaren nahiv âlimleri, nahiv ilminin usul ve esaslarını, kaide ve kuralları tespit etmek için gayret etmişlerdir. Gayretleri neticesinde hem usul hem de kaide ve kurallar hususunda nahiv ilminde bir aşamaya kadar geldiler. Halîl b. Ahmed, kendisinden önceki nahiv âlimlerinin yaptıkları çalışmaların bir üst seviyeye çıkarılmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>107</sup> Nahiv ilminin araştırma istikametinin netleşmesine ve bu istikamet de kendisine bir yol ve yöntem çizmesine imkân sağlamıştır. Kendisinden önce nahiv ilminde kullanılan farklı yöntemler ve yine kullanılan metotlar için farklı ilkeler olsa da onları bir araya getirmeyi ve onları daha da geliştirmeyi sağlamıştır. Müphem ve kullanım alanları sınırlı olan prensipleri de mahiyet açısından net ve karmaşık konuların bilimsel bir metot ile analiz edilmelerine de imkân sağlayacak bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>108</sup>

Nahvin olgunluk döneminden önce nahvin kaide ve kuralları konulurken veya bir hükmün gerekçesi yani illeti açıklanırken büyük çoğunlukla ya bir nass esas anılır ya da dil ile ilgili gerçek dünyada var olan bir olgu yani müşahhas bir delilden yola çıkılarak onlar üzerine bir şeyler bina edilirdi. Kural ve hükümlerin varsayım ve kabul üzerinden hareketle tespit edilmesi görülen bir husustur fakat çokça başvurulan bir yöntem değildi. Ama olgunluk dönemi ile birlikte varsayım dayalı veya farazî gerekçeler üzerinden dil ile ilgili bazı şeyleri açıklamak daha sık rastlanan bir durum oldu. Nitekim Halîl b. Ahmed'den rivâyet edilen görüşlere bakıldığında zaman aklî analizler neticesinde bazı varsayımlar üzerinden dilsel argümanların yorumladığı açıkça görülmektedir.<sup>109</sup> Örneğin Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed'e müzekker tesniye için kullanılan "ذَيْن" işaret isminin bir erkeğin ismi olarak kullanıldığı zaman herhangi bir değişikliğe uğrayıp-uğramadığını sorar. Halîl b. Ahmed de "ذَيْن" işaret isminin iki erkek ismi konumunda olduğu için bir değişikliğe

<sup>103</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/76.

<sup>104</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/258.

<sup>105</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 251-252.

<sup>106</sup> Suyûtî, *el-İktirâh*, 71-72.

<sup>107</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 263.

<sup>108</sup> Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 112-113.

<sup>109</sup> Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 113.

uğramayacağını söyler. Aynı zamanda “ذئب” işaret isminin olduğu şekil üzere kalmasıyla isim olma özelliğine de zarar vermediğini ifade eder.<sup>110</sup>

İslâm dünyasında yaşanan ilmî gelişmelere paralel olarak, nahvin olgunluk döneminde re’y ve düşünceye başvurma ağırlık kazanmaya başlamıştır. Dil ile ilgili malzemeler birinci elden yani çölde yaşayan bedevilerden elde edilip hafızalarda muhafaza edilmiştir. Yûnus b. Habîb<sup>111</sup> ve Halîl b. Ahmed ile ilgili aktarılan rivâyetler her ikisinin de Bedevî Araplardan aldıkları dil materyallerini iyi muhafaza ettiklerini aktarılır. Yûnus b. Habîb’in ezberlediği bir bilgiyi kolay kolay unutmadığı;<sup>112</sup> Halîl b. Ahmed’in de zaten dilin yarısını ezberlediği rivâyet edilir. Yani nahvin olgunluk döneminde dil ve nahiv ile ilgili bir problemle karşılaşıldığında hafızalardaki mevcut bilgilerle söz konusu problem veya problemler çözülmeye çalışılmıştır. Fakat hafızalardaki malumat problemi çözmek için yeterli olmayınca bu sefer re’y ve düşünceye başvurulmuştur. Nahvin olgunluk döneminden önce re’ye başvurmak genel olarak nahiv âlimlerinin temel bir özelliği olmamıştır. Fakat bireysel olarak bazı âlimler, re’ye daha fazla başvurmuştur. Ama nahvin olgunluk dönemi İslâm dünyasının içinden geçtiği ilmî sürecin de etkisiyle nahiv âlimlerinin re’ye başvurması sık rastlanan bir tutum olmuştur.

Yukarıdaki paragrafla bağlantılı olarak nahiv ilminde re’y ve kıyas gibi aklî düşünme yöntem ve metotların daha sık kullanılması dönemin ilmî özellikleriyle yakından ilgilidir. Nahvin olgunluk dönemi, tercüme faaliyetlerinin başladığı Yunancadan Arapçaya her alanda önemli eserlerin tercüme edilmeye başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Dönemin önemli tercümanlarından olan İbnu’l-Mukaffâ’ (öl. 142/759) nahiv ilminin en önemli şahsiyetlerinden olan Halîl b. Ahmed’in arkadaşıdır. Rivâyetlere göre Halîl b. Ahmed, İbnu’l-Mukaffâ’ ile hem yüz yüze görüşmüş<sup>113</sup> hem de tercüme ettiği kitaplardan istifade etmiştir.<sup>114</sup> Halîl b. Ahmed’in kendi döneminin ilmî zenginliği ile istifade etmesi bununla birlikte kendisinin de akıl ve zekâ açısından üstün bir şahsiyet olması onu nahiv ilminde re’y ve kıyas gibi aklî öncülleri kullanılan en önemli kimse yapmıştır.<sup>115</sup>

Nahvin olgunluk döneminde aklî yürütme mekanizmaların aktif bir şekilde kullanıldığını gösteren en önemli husus Halîl b. Ahmed’in ta’lil hakkında söylediği ifadeleridir. Halîl b. Ahmed’e nahiv ilminde kullandığı illetler hakkında şöyle bir soru soruldu: Bu illetleri Araplardan mı aldın yoksa bunları kendin mi oluşturdu? Halîl b. Ahmed şöyle cevap verir: Muhakkak ki Araplar, doğuştan sahip oldukları doğa ve tabiatları üzere Arap dilini konuşmuşlardır. Yine doğuştan sahip oldukları bu özellik ile Arap dilinin kelimelerinin konumlarını öğrenmişlerdir. Ayrıca Arap dilinin illetlerini de kendi zihinlerinde oluşturmuşlardır. Eğer Araplardan bir illet nakledilmemişse ben de kendimde (zihnimde) bulunan bir gerekçeye binâen bir illet ortaya koyarım, eğer illet konusunda isabet etmişsem zaten bu da arzuladığım bir şeydir. Eğer ortaya koyduğum illetin bir benzeri yoksa bu husus bilge bir şahsın, yapı açısından sağlam aynı zamanda plan ve projesi harikulade olan bir eve girmesi gibidir. Bilge kimsenin, evi inşa eden ustanın hikmetini gerçek ifadelerle, açık ve net deliller ve kesin hükümlerle dile getirmesi uygundur. Bilge kişi evdeki herhangi bir şeye her ne zaman

<sup>110</sup> Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Emîl Bedî’ Ya’kûb (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2009), 3/313.

<sup>111</sup> Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 4/76.

<sup>112</sup> Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 4/74.

<sup>113</sup> Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 1/380.

<sup>114</sup> Dayf, *el-Medârisu’n-nahviyye*, 30.

<sup>115</sup> Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ’*, 3/1263.

baktığında şöyle der: Bunu şu veya bu gerekçe ile şöyle yaptı veya bu sebepten dolayı da şöyle şöyle yaptı. Yani böyle yapmasının olası gerekçeleri aklına gelir o da dile getirir. Nitekim evi inşa eden maharetli ustanın eve girip incelemelerde bulunan bilge kimsenin zikrettiği gerekçelerden dolayı evi inşa etmesi mümkündür veya zikredilen gerekçeler dışında başka gerekçelerden ötürü de evi inşa etmesi mümkündür. Fakat yine de bilge kimsenin dile getirdiği şeyler, gerekçe olmaları açısından muhtemel olan şeylerdir.<sup>116</sup>

Nahiv olgunluk dönemi, nahiv ilminin diğer İslâmî ilimlerden etkileşiminin devam ettiği bir dönemdir. Nahiv ilmi, fıkıh ilminden etkilenmiştir.<sup>117</sup> Özellikle Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde fikir ve akıl yürütme yöntemleriyle nahiv ulemâsını etkilemiştir.<sup>118</sup> Bununla birlikte nahiv ilmi, olgunluk döneminde kelim ilminden yani kullanılan ilmi metotlardan dolayı etkilenmiştir. Belki de bu aşamada nahiv âlimlerinin aklî yöntemlere başvurması, nahiv problemlerine farklı düşünsel açılardan yaklaşmaları kelim ilminde kullanılan yöntemlerin etkisindedir. Nitekim Halîl b. Ahmed'in kelim ilmi veya tevhid ile alakalı bir kitap yazdığı ifade edilmektedir. Kitabın kendisi ve içeriği hakkında pek fazla bir malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte Mu'tezilî kelimci Nazzâm (öl. 231/845), kendisini sert bir şekilde eleştirmiştir. Konuyla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır: Kendini beğenmişlik onu tek başına bıraktı akabinde de onu helak etti. İsaetli görüşlerini başına buyruk oluşturduğu için uygun olmayan şeylerle meşgul olmuş ve elde edemeyeceği şeylerin peşine düşmüştür. Ayrıca onun dışında hiç kimsenin ihtiyaç duymadığı *دَوَائِرُ الْعُرُوضِ*<sup>119</sup> "devâiru'l-arûz" kendisini büyülemiştir.<sup>120</sup>

Konuyla ilgili başka bir rivâyette de Câhız (öl. 255/869) şunları söylemektedir: Halîl b. Ahmed'in nefsinin kendisini aldatması nahiv ve arûz ilimlerinde usta olduğu zamandır. Kelim ve lahn ile ilgili kitap yazma konularında da usta olacağını sandı. Kelim ve lahn ilimleriyle ilgili iki tane kitap yazdı. Fakat her iki ilim dalında ele aldığı konular ne kelim ne de lahn konularına değinen şeylerdir. Dolayısıyla böyle şeyleri yazmak ancak Allah tarafından verilen bir başarısızlık ile olur. Şüphesiz ki hiçbir şey Allah'ı âciz bırakamaz.<sup>121</sup>

Yukarıda Halîl b. Ahmed ile ilgili aktarılan her iki rivâyette onun kelim ilmi ilgili bazı konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu konuları, nahiv ilminde ustaca ele aldığı bir şekilde ele alamamıştır. Bu yüzden Mu'tezile'nin önde gelen iki önemli simasının eleştirilerine maruz kalmıştır. Bizim buradaki amacımız Halîl b. Ahmed'in kelim konularını nasıl ele aldığını sorgulamak değildir. Kelim ilmi hakkında bazı şeyleri ele almaya teşebbüs etmesi onun re'y ve düşünceye ne kadar önem verdiğini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kendisinin bir nahiv âlimi olması hasebiyle, kendi bireysel çıkarımları sadece kelim ilmiyle sınırlı kalmadığını düşünmekteyiz. Bilakis nahiv ilminde de kendi re'y ve düşüncesine başvurmuştur. Bu da şunu gösterir ki, nahiv ilminde dil ile ilgili rivâyetlerle birlikte aklî yöntem ve metotlara başvurulmuştur. Dil ile ilgili materyaller üzerinde gerekli araştırmalar yapıldıktan

<sup>116</sup> Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mazin el-Mübarek (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 65-66.

<sup>117</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 201.

<sup>118</sup> Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 281-282.

<sup>119</sup> "Kitâbu'l-heyevân" da "دَوَائِرُ" sadece kelimesi geçmektedir. "العروض" ifadesi de muhakik'in dipnotundan alınmıştır. (Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 7/100.)

<sup>120</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, thk. Abdusselam Harun (Beirut: Dâru'l-Cil, 1996), 7/100.

<sup>121</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 1/99.

sonra belli kriterler çerçevesinde nahivle ilgili bazı çıkarımlar yapılmıştır.<sup>122</sup> Bu bağlamda Halil b. Ahmed'in illet hakkındaki düşünceleri bütün bunlara işaret mahiyetinde olduğunu ifade edebiliriz.<sup>123</sup>

Nahiv ilminde aklî düşünme mekanizmalarının sıklıkla kullanılması, kaide ve kuralların gerekçelerinin aklî zeminde tartışılması, varsayım ve tahminler üzerinden bazı ilmî çıkarımlarda bulunmak belli bir aklî zeminin oluşmasına fırsat vermiştir. Nahiv ilminde aklî zeminin teşekkül etmesi akla, düşünce ve iradeye önem veren şahıs ve ekollerin kendi çıkarımları doğrultusunda nahvin kaide ve kurallarının elde edildiği kaynakları ve gerekçeleri kendi yorumları ile analiz etmesine imkân sağladığı ifade edilebilir. Dolayısıyla nahvin olgunluk dönemi aklî yöntem ve metotların sıkça kullanılmaya başlandığı, dil alanında uzman şahsiyetlerin ortaya çıktığı, dilin kaide ve kurallarının farklı yöntemlerle ele alındığı bir dönem olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Selîka yani doğal dil yetisinin bozulma ile karşı karşıya kalması bununla birlikte Müslüman toplumların gündelik hayatlarındaki lahn olaylarının artması nahiv ilmimin teşekkül etmesinde iki önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Fetih hareketleri neticesinde Müslümanların farklı toplumlarla bir araya gelmeleri söz konusu lahn olaylarının daha da fazlaşmasına sebep olmuştur. Bu husus da nahiv ilminin teşekkül etmesine bir hız kazandırmıştır. Nahiv ilmini, ilk kimin koyduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak burada önemli olan husus, Müslüman toplumlarında ortaya çıkan bir ihtiyaca binaen Müslüman ulemasının söz konusu ihtiyaca cevap verebilmek için harekete geçmiş olmasıdır. Nahvin başlangıç dönemi, nahiv ile ilgili basit kaide ve kuralların olduğu aynı zamanda bunların yazılı olmaktan ziyade hafızalarda olduğu bir dönemdir. Bununla birlikte söz konusu kuralların mescitlerde öğretildiği bir zaman dilimidir.

Nahvin tesisi dönemi, nahiv ile ilgili kaide ve kuralların yavaş yavaş gün yüzüne çıktığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde nahiv kurallarının oluşturulması konusunda Arap şiiri ve Arap lehçelerinden destek alınmakla birlikte kıyastan da faydalanılmaya çalışılmıştır. Ancak kıyas, en basit veya yalın hali ile kullanılmaya başlanmıştır. Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî de nahiv ilminde kuralların tespiti konusunda kıyası kullanan ilk âlim olmuştur. Nahvin olgunluk dönemi ise nahiv ilmi ile ilgili kaide ve kuralların tespit edildiği ayrıca tespit edilen kuralların yazılı hale getirildiği bir dönem olmuştur. Bununla birlikte nahiv âlimlerinin söz konusu kuralları sağlam materyallerden elde etmek için Bedevî Arapları yani çölleri çokça ziyaret etmişlerdir. Aynı zamanda nahvin olgunluk dönemi, akli mekanizmaların yani rey ve kıyasın çokça kullanıldığı, nahiv ekollerinin meydana geldiği ve nahiv ilminin bağımsızlığını kazandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin baş mimarları arasında Yûnus b. Habîb, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî ve Sibeveyhi gibi âlimler bulunmaktadır.

### Kaynakça

Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.  
Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Harun.  
Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 7. Basım, 1988.

<sup>122</sup> Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 42.

<sup>123</sup> Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, 65-66.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitâbu'l-heyevân*. thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cumahî, İbn Sellâm el-. *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1968.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-. *'Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Yusuf Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Süheyb b. Sinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Efgânî, Saîd el-. *Min Târihi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2008.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Enbâri, Kemâleddîn el-. *Nuzhetu'l-elibbâ'*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Vefeyâtu'l-'ayân. ed. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, 1968.
- Hamevî, Yâkut el-. *Mu'cemu'l-udebâ'*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hulvânî, Muhammed Hayr el-. *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1979.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kıftî, Cemâleddîn Ebi'l-Hasan Alî b. Yusuf el-. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2004.
- Lugavî, Ebû Tayyib el-. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem b. *Lisânu'l-'Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem b. *Muhtasar Târîhu Dımaşk li İbni Asâkir*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd.,. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Mekârim, Ali Ebû. *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2008.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Şifa Yayinevi, 2012.
- Mükrim, Adul'âl Salim. *Halkatu'l-mefkûd fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessestu'r-Risale, 2. Basım, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. Kahire: İdâretu't-Tibâ'âti'l-Munîriyye, ts.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Râfi'î, Mustafa Sâdık er-. *Târîhu âdâbil-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012.
- Sa'd, Ebî Abdillâh Muhammed b. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.

- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Sîrâfî, Ebû Saîd es-. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. thk. Taha Muhammed ez-Zîni - Abdulmun'im el-Hafâcî. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fî usûli'n-Nahv*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 8. Basım, 1995.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Tabakâtu'l-Kurrâ'*. thk. Ahmed Hân. Riyad: Merkezu Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, 1997.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Zeydân, Corcî. *Târihu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Zübeydî, Ebû Bekir ez-. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1973.