

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI**

İBN CİNNÎ'YE GÖRE SEMÂ METODU

MOHAMMED MAHMOOD FAYHAN FAYHAN

ORCID: 0000-0003-2886-2318

Researcher ID: ABB-6782-2021

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:

Prof.Dr. MÜCAHİT KÜÇÜKSARI

KONYA-2024



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	MOHAMMED MAHMOOD FAYHAN FAYHAN		
	Numarası	21810601002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	İbn Cinnî'ye Göre Semâ Metodu			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

MOHAMMED MAHMOOD FAYHAN FAYHAN

Öğrencinin	Adı Soyadı	MOHAMMED MAHMOOD FAYHAN FAYHAN		
	Numarası	21810601002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI		
Tezin Adı	İbn Cinnî'ye Göre Semâ Metodu			

ÖZET

İbn Cinnî, Musul şerinde Hicri IV. Yüzyılda doğmuş, hayatının çoğunluğunu Bağdat ve Halep gibi şehirlerde ilim talebiyle geçirmiş ve 392/1002 yılında vefat edene kadar hayatını ilme adanmış bir âlimdir.

Bu çalışmada Arap dilinin âlimlerinin en önde gelen isimlerden biri olan İbn Cinnî'nin Semâ üzerindeki metodolojisi ele alınmıştır.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırma konusu, araştırma amacı, araştırma önemi, araştırmanın kaynakları ve araştırma yöntemiyle birlikte İbn Cinnî'nin hayatı, ilim tahsili, lügavî mezhebi ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, nahiv usulü kaynakları, kavramsal çerçevede semânın tanımı, semânın kaynakları ve İbn Cinnî'den önce gelen bazı âlimlerin semâ hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde İbn Cinnî'ye göre ema kaynakları ele alarak detaylı bir şekilde anlatılmıştır

Anahtar kelimeler: Arap dili ve belagatı, İbn cinnî, semâ metodu, nahiv usulü, Arapça tarihi, nahiv kaynakları.



Author' s	Name and Surname	MOHAMMED MAHMOOD FAYHAN FAYHAN		
	Student Number	21810601002		
	Department	Islamic Sciences Department / Department of Arabic Language and Rhetoric		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	x	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI		
Title of the Thesis/Dissertation	Sema Method Accordibg to İbn Jinni			

ABSTRACT

Ibn Jinni, born in Mosul in the fourth century of the Hijri calendar, spent most of his life pursuing knowledge in cities like Baghdad and Aleppo, dedicating himself to scholarship until his death in 392/1002. He was a renowned scholar in the field of the Arabic language.

This study examines the sema methodology of one of the foremost figures among the scholars of the Arabic language Ibn Jinni.

The study is divided into an introduction and two main sections. The introduction provides information about the research topic, objectives, significance, sources, and methodology, along with details about Ibn Jinni's life, education, linguistic orientation, and works. The first section discusses the fundamentals of grammatical principles, the conceptual framework of sema, the sources of sema, and the opinions of some scholars preceding Ibn Jinni on sema. The second section provides a detailed analysis of sema sources according to Ibn Jinni

Keywords: Arabic language and rhetoric, ibn jinni, Sema method, Principles of grammar, Arabic language history, Grammar refrence

ÖNSÖZ

İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması ve Arap olmayanların İslam'a girmesiyle birlikte, Müslüman âlimler dinin temel kaynaklarının dili olan Arapça'nın korunması gerektiğini fark etmiş ve Arapça kurallarının titizlikle muhafaza edilmesi için adımlar atmışlardır. Bu amaçla, belirli kaynaklara başvurarak Arap dilinin kurallarının tespitine yönelik çalışmalara girişmişlerdir. İbn Cinnî'nin yaşadığı hicri IV. yüzyıl, bu kuralların belirlenme döneminin sonu olarak kabul edilebilir.

Arapça'nın çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserleriyle döneminin en önemli âlimlerinden biri olan İbn Cinnî, Arapça ilimlerine büyük katkılar sağlamıştır. İbn Cinnî'nin Arapça dil kurallarını tespit etme çabaları, sonraki âlimler için önemli ve zengin kaynaklar sunmuştur. Dönemin tanınmış âlimlerinden biri olan İbn Cinnî hakkında daha önce çeşitli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, dil kurallarının belirlenmesindeki en önemli kaynak olan semâ kaynağı üzerindeki metodolojisi hakkında doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Kitaplarında büyük bir önem verdiği nahiv usûlü kaynağı, detaylı bir şekilde incelenmeyi hak etmektedir.

Bu çalışmada İbn Cinnî'ye göre sema metodu incelenmiş, Semâ kaynağı üzerindeki metodolojisi kitaplarından örneklendirilerek detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi, kullanılan kaynaklar ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Bunun yanı sıra İbn Cinnî'nin hayatından, ilim tahsilinden, lügavî mezhebinden ve eserlerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde, nahiv usulü kaynakları, semâ'nın tanımı, semâ'nın kaynakları ve İbn Cinnî'den önce gelen bazı âlimlerin semâ hakkındaki görüşleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, İbn Cinnî'nin semâ kaynakları olan Kur'an, Hadis ve Arap kelâmını teşkil eden şiir ve nesir üzerindeki metodolojisi ele alınmıştır.

Çalışma boyunca değerli katkılarını esirgemeyen, bilgileriyle her daim beni destekleyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI'ya en içten teşekkürlerimi arz ederim.

Mohammed Mahmood Fayhan FAYHAN

KONYA – 2024

KISALTMALAR

b. : İbn

bkz. : Bakınız

c.c. : Celle celâluh

çev. : Çeviri

hz. : Hz.

Ö : Ölüm tarihi

r.a : Radiyallahu anh

s.a.v : Sallallahu aleyhi ve sellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk : Tahkîk

Ts. : Tarihsiz

vd : ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖZET -----	III
ABSTRACT -----	IV
ÖNSÖZ -----	V
KISALTMALAR -----	VI
GİRİŞ -----	9
1. Araştırmanın Konusu -----	9
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi -----	9
3. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi -----	10
4. İbn Cinnî -----	11
4.1. İbn Cinnî Hayatı-----	11
4.2. İbn Cinnî'nin İlim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri-----	13
4.3. İbn Cinnî'nin İtikâdî ve Lügavî Mezhebi-----	15
4.4. İbn Cinnî'nin Eserleri-----	17
4.4.1 el-Hasâis-----	18
4.4.2. Sırru Sınâati'l-İrâb-----	18
4.4.3. el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kırâat ve'l-İzahi anha-----	19
4.4.4 et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl mimmâ Ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî-----	19

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL ÇERÇEVESİYLE SEMÂ METODU -----	21
1. Nahiv Usûlü Tanımı ve Kaynakları -----	21
1.1. Semâ-----	21
1.2. İcmâ-----	21
1.3. Kıyas-----	23
1.4. İstishâb-ı hâl-----	25
1.5. İkinci Derece Önem Arz Eden Deliller-----	25
2. Semâ -----	27
2.1. Semânın Tanımı-----	27
2.2. Semâ Kaynakları-----	29
2.2.1. Kur'an-ı Kerim ve Kırâatler-----	30
2.2.2 Hz. Peygamber'in Hadisleri-----	33
2.2.3 Arapların Fasih Sözleri-----	36
3. Eski Âlimlerin Semâ Hakkındaki Görüşleri -----	41
3.1 Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771)-----	41
3.2 Sîbeveyhî (ö. 180/796)-----	45
3.3 el-Kisâî (ö. 189/805)-----	50
3.4 Ebû Alî el-Fârîsî (ö. 377/987)-----	53

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CİNNİ'YE GÖRE SEMÂ METODU	58
1. İbn Cinnî'ye Göre Semâ Kaynağı Olarak Kur'ân Kırâatleri ve Hadis	58
1.1. İbn Cinnî'nin Lügat Alanında Şâz ve Mütevâtir Kırâatleri Delil Olarak Kullanımı	58
1.2. İbn Cinnî'nin Kırâatlerinde Tercih Metodu	65
1.3. İbn Cinnî'nin Bazı Kırâatlere Eleştirisi	71
1.4. İbn Cinnî'nin Nebevî Hadislerle İstişâdı	76
2.İbn Cinnî'ye Göre Semâ Kaynağı Olarak Şiir	82
2.1 İbn Cinnî Tarafından Atıfta Bulunulan Şiir Tabakaları	82
2.2. İbn Cinnî'nin Şiirlerle İstişâd Metodu	93
2.3. İbn Cinnî'nin Metodolojisinde Zarûrât-ı Şi'riyye	95
3. İbn Cinnî'ye Göre Semâ Kaynağı Olarak Nesir	100
3.1. İbn Cinnî'nin Semâ Delilleri Taksîmi ve Semâ ile Kıyas ilişkisi	100
3.2. İbn Cinnî'nin Arap Kelâmıyla İstişâd Metodu.....	105
SONUÇ	113
KAYNAKÇA	115

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Araştırmamızda ele alacağımız âlim, Irak'ın Musûl şehrine mensup olan Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, Arapçanın farklı alanlarında yazdığı eserlerle, dil alanında büyük bir etki bırakmış ve en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Yaşadığı asrın büyük âlimlerinden dersler alan İbn Cinnî, nahiv, sarf ve kırâat gibi Arapça ile ilgili pek çok alanda kitaplar yazmıştır. Bu çalışmalarıyla, İbn Cinnî, istişhad ve nahiv usulü konularında önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle semâ konusunun tartışıldığı son zamanlara denk gelen hicri IV. Yüzyılda yaşaması, kendinden sonraki âlimlerin görüşlerine katkı sağlamasına sebep olmuştur.

Bu çalışmanın odağı, nahiv usûlü alanında önemli eserler bırakmış ve istişhâd konusunda derinlemesine analizler yapmış olan İbn Cinnî'nin eserlerinde ele aldığı, nahiv usûlünün en önemli kaynaklarından biri olan semâ mevzusunun incelenmesidir. Araştırma, semâ konusunun kaynaklarını ve İbn Cinnî'nin bu konuda uyguladığı metodu kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma kapsamında ele alınan temel konu semâ'dır; bu bağlamda, semâ'nın tanımı, kaynakları ve nahiv usûlü'nde kullanımı ile ilgili detaylar incelenmiştir. Ayrıca, İbn Cinnî'nin semâ metodolojisine dair görüşleri de istişhâd ve şâhid bakımından değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra semâ konusunu ilk ele alan ve İbn Cinnî'nin görüşlerine etkisi olan âlimlerin görüşlerinden kısa bir şekilde bahsedilmiştir.

Bu araştırma, giriş ve iki ana bölüm olmak üzere düzenlenmiştir. Giriş kısmında, İbn Cinnî'nin hayatı, eğitimi ve eserleri hakkında genel bir bakış sunulacaktır. İlk bölümde, nahiv usûlünün kaynakları, semâ'nın tanımı ve kaynakları ile İbn Cinnî'den önce semâ konusunda öncülük eden âlimlerin görüşleri ele alınacaktır. İkinci bölümdeyse, İbn Cinnî'nin perspektifinden semâ kaynakları ve semâ ile istişhâd metodunun incelenmesi yer alacaktır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, İbn Cinnî'nin eserlerinde önemli bir yer tutan semâ konusunu detaylı bir şekilde inceleyerek, bu bilgileri okuyuculara daha anlaşılır bir biçimde sunmaktır. Bu bağlamda, araştırmanın hedefleri arasında, ilk dönem âlimlerinin semâ hakkındaki görüşlerinin anlaşılması ve Arapça dilbilgisi kurallarının şekillenmesinde semânın rolünün incelenmesi yer almaktadır. Ayrıca, semâ konusunun yanı sıra, diğer nahiv usûlü kaynaklarına da değinilerek,

Arapça gramerlerinin oluşumuna katkıda bulunan faktörlerin ve bu faktörler arasındaki semâ'nın yeri ile farklı ekollerin görüşlerinin anlaşılması araştırmanın amaçlarındandır.

Nahiv usûlü içerisinde, semâ kaynağının önemli bir yere sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu alanda, temel kuralları ortaya koyan önemli âlimlerden biri olarak İbn Cinnî öne çıkmaktadır. Ancak daha önce İbn Cinnî'nin çalışmalarını inceleyen ve semâ konusu ele alan çalışmalar olmasına rağmen, İbn Cinnî'nin semâ üzerine izlediği metodolojiyi detaylı bir şekilde ele alan kapsamlı bir çalışmanın olmaması, çalışmamızın önemi daha da arttırmaktadır.

Araştırmanın incelenen konusu göz önüne alındığında, bu çalışma, nahiv usûlü üzerine, özellikle diğer âlimlerin semâ metodolojisi, istişhâd ve şâhid konularına dair yapacakları çalışmalara yol gösterici olacaktır. Aynı zamanda, bu araştırma, Arapça dilbilgisi kurallarının yazım sürecinde başvurulan kaynakların anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli bilgiler sunacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi

Çalışmamızda başvurulan temel kaynaklar, İbn Cinnî'nin semâ ve şâhid konularını işlediği eserlerdir. Bu eserler arasında, semâ konusuna en geniş yer verdiği ve çalışmamız için en önemli kaynak olarak değerlendirilen “*el-Hasâis*” kitabı bulunmaktadır.¹ Ayrıca, şâz kırâatların dildeki konumunu ve çeşitlerini ilk kez ele alan “*el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kıraât ve'l-İzahî anhá*”² kitabı da önemli bir kaynaktır. Bu iki ana kaynağın yanı sıra, “*Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*”³, “*et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl mimmâ Ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*”⁴, “*el-Lüm'a fî'l-'Arabiyye*”⁵ ve “*el-Münsif*”⁶ eserleri de çalışmamızda yararlanılan diğer kaynaklardır.

İbn Cinnî'nin eserlerinin yanı sıra, araştırmamızda Süyûtî'nin (ö. 911/1505) “*el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*”⁷ kitabından ve Kemâleddîn el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) “*Lümâ'u'l-Edille*”⁸ eserinden de yararlanılmıştır. Bu klasik kaynaklara ek olarak, son dönemde yazılmış olan “*İbn*

¹ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali En-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, ts.).

² Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhá*, thk. Muhammed Abdulkadir Âta (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1998).

³ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-irâb*, thk. Muhammed Faris (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.).

⁴ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *et-Tamâm fî tefsîri eş'âri Hüzeyl mimmâ ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*, thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. (Bağdat: Matbaatü'l-Anî, 1962).

⁵ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Lüma fî'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebu Muğli (Amman: Dâru'l-Mecdelâvî, 1988).

⁶ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Münsif* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs el-Kadim, 1954).

⁷ Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv* (Beyrut: Daru'l-Beyrûtî, 2006).

⁸ Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *Lümau'l-edille fî usuli'n-nahv*, thk. Said el-Afgânî (Suriye: Metbaatü'l-Camiati's-Suriyye, 1957).

Cinnî en-Nahvi”⁹ ve “*İbn Cinnî ‘Âlimü’l-‘Arabiyye*”¹⁰ gibi eserler de araştırmamıza katkı sağlamıştır.

Bu çalışmamızda, “*Nitel araştırma yöntemi; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma yöntemidir*”¹¹ şeklinde tanımlanan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İbn Cinnî’nin eserlerinde semâ metoduyla ilgili belirttiği görüşler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Araştırmamız, bireylerin belirli bir konu hakkındaki anlayışlarını incelemeyi amaçlayan fenomenoloji desenine dayanmaktadır.¹²

Araştırma kapsamında hem müellife hem de diğer âlimlere ait konumuzla ilgili olan eserler ele alınmış, bu eserlerde semâ anlayışı, semâ kaynakları ve bu kaynakların kullanım alanları belirlenmiştir. İlgili eserlerden örneklerle bu noktalar açıklanmıştır. Ayrıca, İbn Cinnî ve semâ konusuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalar gözden geçirilmiş, müellifin semâ hakkındaki görüşlerinin temelini daha iyi anlayabilmek için semâ üzerine önceki görüşler de incelenmiştir.

4. İbn Cinnî

Çalışmanın genel çerçevesi içerisinde, semâ metodu ve İbn Cinnî’nin bu metoda dair görüşlerini detaylandırmadan önce, yazarın hayatı, eğitimi, hocaları, talebeleri ve yazdığı eserler kısaca ele alınacaktır.

4.1. İbn Cinnî Hayatı

İbn Cinnî, Irak’ın kuzeyinde Dicle Nehri kıyısında bulunan Musûl şehrinde doğmuştur. Ebü’l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî ismiyle bilinmektedir. İbn Cinnî’nin asıl ismi Osman olmasına rağmen, Ebü’l-Feth lakabıyla da bilinmektedir. Ancak genel olarak eserlerde İbn Cinnî ismiyle zikredilmektedir.¹³ Doğum tarihi kesin olarak bilinmese de 330/942 yılından önce

⁹ Fazıl Salih es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî* (Bağdat: Darül Nezir, 1969).

¹⁰ Hüsâm Saîd en-Naîmî, *İbn Cinnî ‘âlimü’l-‘Arabiyye* (Bağdat: Irak Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1990).

¹¹ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Ankara Seçkin Yayıncılık, ts.), 39.

¹² Melike Tekindal - Şerife Uğuz arsu, “*Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme*” 20/1 (2020), 156.

¹³ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-mülûk ve’l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 15/34.

doğduğu varsayılmaktadır.¹⁴ Farklı kaynaklar, doğum tarihini 300/913, 321/933, 322/934 ve 330/942 olarak verirken,¹⁵ Fâzıl es-Semerrâî (ö. 2001) onun 320/932 civarında doğduğunu öne sürer.¹⁶ İbn Cinnî, Arap kökenli olmayan bir aileden gelir ve kaynaklar, nesebinin babası Cinnî'den sonra nadiren zikredildiğini belirtir. Babası, Yunan-Roma kökenli ve Süleyman b. Fahd b. Ahmed el-Ezdî'nin (ö. 411/1020) azat edilmiş kölesidir.¹⁷ İbn Cinnî, Arap Ezd kabilesinin bir parçası olarak Musûl'da büyümüş ve yaşamıştır. Farklı etnik kökenine rağmen kendini Ezd kabilesinin bir mensubu olarak görmüş ve bazı eserlerinde “İbn Cinnî el-Ezdî” olarak adlandırılmıştır.¹⁸

İbn Cinnî'nin, nesebin büyük önem taşıdığı bir toplumda yetişmiş olması, zaman zaman kendisini küçük düşürülmüş hissetmesine neden olmuştur. Bu durumla başa çıkmak adına, şiirlerinde kendi soyuna dair vurgular yapmıştır.¹⁹ [Vâfir]

فَعَلَّمِي فِي الْوَرَى نَسَبِي	فَإِنْ أَصْبَحَ بِلا نَسَبِ
فُرُومِ سَادَةِ نُجَبِ	عَلَى أَنِّي أَنُؤَلُّ إِلَى
الدَّهْرُ ذُو الْخَطِّ	قِيَاصِرَةٌ إِذَا نَطَقُوا أَرْمَ
الدَّهْرُ ذُو الْخَطِّ	أُولَئِكَ دَعَا النَّبِيُّ لَهُمْ

Nesebim olmasa bile halk içinde nesebim ilmimdir.

Ancak benim nesebim efendiler üstün soylu insanlara aittir.

Onlar sezarlardır, konuştuklarında nutuk sahibi zaman bile susar.

Onlar peygamberin duasını kazananlardır, Peygamberin duası şeref olarak yeterlidir.²⁰

¹⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'l-Gârbî'l-İslâmi, 1993), 4/1585.

¹⁵ Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim ramazan (Beyrut: Darül Marife, 1997), 115; Celâluddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1965), 2/132; Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 5 Şubat 2024)..

¹⁶ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 40.

¹⁷ Ebu'l-Hasan Cemaeddin Ali b. Yusuf b. İbrahim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim Muhammed (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 2/335.

¹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/5 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁹ Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Semerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985), 244.

²⁰ Son beyitte İbni Cinnî, Hz. Peygamberimiz Rumların Sezar'ına İslam'a davet mesajı gönderdiğinde Sezar'ın güzel cevabı ardından Hz. peygamberimizin Sezar'a dua etmesinden bahsetmektedir. Bkz. es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 23.

İbn Cinnî, Ali, Alâ ve Âlî (ö. 458/1066) olmak üzere üç çocuğa sahipti. Çocuklarına edebiyat, hitabet ve hat sanatı gibi alanlarda eğitim vermiştir.²¹ Ailesiyle ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. İbn Cinnî'nin hayatının erken dönemleri Musûl'da geçmiş, ilim öğrenimine burada başlamıştır. Daha sonra, hocası Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ile birlikte Bağdat'a gitmiş ve orada yaklaşık 40 yıl süresince el-Fârisî'nin yanında ilmi faaliyetlerine devam etmiştir.²²

İbn Cinnî, ilmî dürüstlüğünün yanında ciddi bir kişiliğe sahiptir. Eğlence, saraylarda şahsi menfaat peşinde koşmak ve aşırı şaka yapmak gibi, o dönemde âlimlerin ve hadis rivayet edenlerin itibarını zedeleyebilecek davranışlardan kaçınırdı. Bu sebeple, ahlaki yönden onu eleştiren herhangi bir âlim bulunmamaktadır.²³ İbn Cinnî'nin kişiliği, eserlerine ve çalışmalarına da dürüstlük ve doğruluk anlayışı kazandırmıştır.

Çoğu kaynakta İbn Cinnî'nin Safer ayında 392/1002 yılında Ebü'l-Abbâs el-Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) hilafeti sırasında vefat ettiği geçmektedir.²⁴ Ancak İbnü'l-Esir, onun 393/1003 yılında vefat ettiğini söylemektedir.²⁵ İbn Cinnî'nin Bağdat'ta vefat etmiş ve bugün el-Cuneyd Mezarlığı olarak bilinen Şunûziye mezarlığında, hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin yanına defnedilmiştir.²⁶

4.2. İbn Cinnî'nin İlim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

İbn Cinnî'nin yaşadığı asırda, İslam dünyası siyasi bölünmeler ve kargaşalar yaşamasına rağmen, ilim ve medeniyet alanında büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Bu dönemde, çok sayıda kütüphane ve ilim müessesesi kurulmuş, bilim alanında önemli gelişmeler sağlanmıştır. Bu gelişmeler sayesinde, İslam dünyası ilim ve medeniyet açısından önceki asırlara göre daha iyi durumda olmuştur.²⁷

²¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1589.

²² el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 245.

²³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1586.

²⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1585; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 115; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 246.

²⁵ İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Tedmuri Ömer Abdulsalam (Beyrut: Darü'l-Kitabil-Arabi, 1997), 7/533.

²⁶ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 56.

²⁷ Ahmed Emin, *Zührü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindavi li't-Tâlim ve's-Sekâfe, 2012), 265-269.

İbn Cinnî, Musûl'da büyümüş ve ilk eğitimini oranın âlimlerinden, özellikle Ahmed b. Muhammed el-Mevsîlî'den (ö.?) almaya başlamıştır.²⁸ İminin temellerini genç yaşta attıktan sonra, Bağdat'a taşınmış, ancak orada yalnızca kısa bir süre kaldıktan sonra Musûl'a dönmüştür. Musûl'da, hocası Ebû Ali el-Fârisî ile tanışmaya kadar genç yaşta mescitte ders vermeye devam etmiştir.²⁹ Kaynaklar, İbn Cinnî'nin Ebû Ali el-Fârisî ile Musûl'da ilk karşılaşmalarından sonra, hocasıyla birlikte ilmi bir seyahate çıkarak onun yanında kırk yıl kadar kaldığını belirtmektedir.³⁰ Eğer el-Fârisî 377/987 yılında vefat ettiyse, İbn Cinnî'nin onunla ilk görüşmesi yaklaşık 337/949 yıllarında gerçekleşmiş olup, İbn Cinnî bu dönemde Musûl'dan ayrılmıştır.

Musûl'dan ayrıldıktan sonra İbn Cinnî, hocası Ebû Ali el-Fârisî ile birlikte şehir şehir dolaşarak ilim peşinde yolculuklara devam etmiştir. İlk olarak Bağdat'a giden İbn Cinnî, buradan hocasıyla birlikte Şam'a gitmiş, Halep ve çevresindeki şehirlere de uğramıştır. Halep'te, Seyfüddeve el-Hamdânî'nin (ö. 356/967) sarayında, önemli şair Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) ile tanışmıştır. Daha sonra Şiraz'ı ziyaret edip el-Mütenebbî ile tekrar buluşmuştur³¹ ve Vâsıt gibi diğer önemli şehirleri de ziyaret etmiştir.³² Ebû Ali el-Fârisî'nin vefatından sonra Bağdat'ta onun yerine geçerek burada ders vermeye başlamıştır.³³

İbn Cinnî, ilim öğrenimi sırasında Kırâat ilimleri konusunda İbn Miksem el-Attâr'dan ders almış, ayrıca Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed el-Kattân (ö. 350/961) ve Muhammed b. Seleme gibi âlimlerden de faydalanmıştır.³⁴

Ebû Ali el-Fârisî'nin vefatının ardından İbn Cinnî'nin onun yerine geçmesi ve dersler vermeye başlaması, çevresinde birçok talebe yetişmesine sebep olmuştur. Bu talebelere birisi, Ebü'l-Kasım Ömer b. Sabit es-Semânî'dir (ö.442/1050). es-Semânî, İbn Cinnî yanında yirmi yıla yakın bir süre kalarak “*el-Lum'a*” ile “*et-Tasrîf el-Mulukî*” kitaplarını şerh etmiştir.³⁵ Ayrıca, Şii âlimlerinden önde gelen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) de

²⁸ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Darü'l-Marif, 2009), 265.

²⁹ Hatice el-Hâdisî, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Ürdün-İrbid: Darul-Emel, 2001), 222.

³⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1589.

³¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1589; Mahmud Hüsnî Mahmud, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî* (Beyrut, Amman: Müessesetü'r-Risâle, Dâru Ammâr, 1986), 320-321.

³² İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/340.

³³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1589.

³⁴ İbn Cinnî, *Sırru sînâ'ati'l-i'râb*, 1/88,214,215.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/316, 3/204.

³⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l- Müsenna, 1957), 7/271.

İbn Cinnî'den ders almıştır.³⁶ Diğer önemli talebeler arasında Ebû Ahmed Abdüsselam b. Hüseyin b. Muhammed el-Basri (ö. 405/1014),³⁷ Ali b. Zeyd el-Kâşânî en-Nahvî (ö. 410/1019 sonrası),³⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Hilal İbnü'l-Bevvâb (ö. 413/1022)³⁹, Ebû'l-Futûh Sabit b. Muhammed el-Adevî el-Endelûs (ö. 431/1040)⁴⁰ ve dönemin önde gelen nahivcilerinden ez-Zâkir en-Nahvî (ö. 440/1048)⁴¹ bulunmaktadır. İbn Cinnî'nin Ali, Alâ ve Âlî isimli oğulları da babalarından ilim almışlardır.⁴²

4.3. İbn Cinnî'nin İtikâdî ve Lügavî Mezhebi

İbn Cinnî'nin kelimî mezhebi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. es-Süyûtî, onun hocası Ebû Ali gibi Mu'tezile olduğunu savunmaktadır.⁴³ Diğer yandan Şii âlimler, onu Şiiilerden sayıp kitaplarında zikretmektedir.⁴⁴ Ancak çoğu çağdaş araştırmacılar onun, Sünnî olduğunu savunmaktadır. Bunun için İbn Cinnî'nin kitaplarından çeşitli deliller göstermişlerdir.⁴⁵ Fıkıh mezhebinde ise, kitaplarında Hanefî mezhebine mensup olduğunu görülmektedir.⁴⁶

İbn Cinnî'nin, kelimî mezhebi konusunda görüş farklılığı olduğu gibi hangi dil ekolüne bağlı olduğuna dair de görüş farklılıkları bulunmaktadır. Konuya dair iki farklı kanaat vardır. Birinci kanaate göre İbn Cinnî, kendisinin de yaşadığı hicri IV. yüzyılda ortaya çıkan Basra ve Kûfe arasında denge kurmaya amaçlayan Bağdat dil ekolüne tabidir. İkinci görüşe göre ise o Basra dil ekolüne tabidir.

İlk görüşü benimseyenlerden biri olan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*'de İbn Cinnî'yi "iki mezhebi kullanan nahivci ve dilbilimciler" bölümünde zikretmiştir. Bu İbnü'n-Nedîm'in, İbn Cinnî'yi Bağdat ekolünden saydığını göstermektedir.⁴⁷ Aynı şekilde çağdaş âlimlerden, Muhammed et-Tantavi de *Neşâtü'n-nahiv* kitabında, onu Bağdat nahivcileri arasında

³⁶ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Daru't-Tâaruf, 1983), 9/217.

³⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1597.

³⁸ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1759.

³⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 5/2001.

⁴⁰ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 1/298.

⁴¹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/8.

⁴² el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1589.

⁴³ Bkz. Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa* (Halep-Suriye: Mektebetu Dari't-Türas, 2008), 1/14.

⁴⁴ el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8/138-139.

⁴⁵ Bkz. es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 58; Hüsâm Saîd en-Naîmî, *ed-Dirâsâtü'l-leheciyye ve's-savtiyye 'inde İbn Cinnî* (Bağdat: Irak Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1980), 12.

⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 40-41 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 115.

zikretmiştir.⁴⁸ Mahmud Hüsnî de Bağdat ekolü hakkında yazdığı kitabında İbn Cinnî'yi, bu ekolden saymıştır.⁴⁹ Bu kanaate sahip olanların en çok dayandıkları delillerden biri, İbn Cinnî'nin bazı durumlarda Basra ekolünün görüşünü tercih etmeyip, iki ekolün arasında bir yol izlemesidir ki bu tutum da Bağdat ekolünün metoduna benzemektedir. Nitekim İbn Cinnî'nin kimi zaman Basra âlimlerinin kıyas kurallarına bağlı kalmayıp Kûfelilerin kurallarını tercih ettiği görülmektedir. Bu da her iki ekol arasında dengeyi koruyup iki ekolün görüşlerinden de faydalanmak şeklindeki Bağdat ekolünün genel tutumuna benzemektedir.⁵⁰

Öte yandan bazı çağdaş yazarlar İbn Cinnî'nin Basra ekolüne mensup olduğunu söylemektedir. Bu yazarlar arasında Muhammed en-Neccâr (ö.1965), Hatice el-Hâdisî (ö.2018), Hussam en-Nuaymî, Mehdi el-Mahzûmî (ö.1993) ve Abde er-Racihî (ö.2010) gibi isimler yer almaktadır.⁵¹ Fazıl es-Semerrâî ise, İbn Cinnî'nin görüşleri detaylı bir şekilde inceledikten sonra, onun Basra ekolünden olduğu sonucuna varmıştır.⁵² Bu görüşü benimseyenlerin birkaç delile dayanmaktadır. Bu delillerden biri kitaplarında Basra terminolojisini kullanmasıdır. Örneğin, “Fiili Daim” yerine “İsmi Fail”, “Kinaye” yerine “Zamir”, “Hafz” yerine “Cer”, “Nesak” yerine “Atıf”, “Tercüme” yerine “Bedel” terimlerini kullanmaktadır.⁵³ Aynı şekilde İbn Cinnî, kitaplarında çoğu yerde “أصحابنا- Ashabımız” terimini Basra âlimlerinin görüşlerini tercih ederken kullanmaktadır.⁵⁴ Fazıl es-Semerrâî kitabında, Basra ile Kûfe dilcileri arasında ihtilafı 55 mesele zikreder ve bu meselelerde İbn Cinnî'nin Basra ekolünün görüşlerini tercih ettiğini açıklamaktadır.⁵⁵

Muhamed Atlas konuya dair İbn Cinnî'nin, Hocası Ebû Ali el-Fârisî gibi Basra ekolüne mensup olmasına rağmen, kimi zaman onların prensiplerine bağlı kalmadan kendi içtihatlarının çerçevesinde bazı görüşler benimsediğini söylemektedir.⁵⁶

⁴⁸ Muhammed et-Tantâvî, *Neşâtü'n-nahv ve tarih'u-eşheri'n-nuhât* (Kahire: Darü'l-Maârif, 1995), 202.

⁴⁹ Mahmud, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, 319.

⁵⁰ Mahmud, *el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, 355.

⁵¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 44-47 (Muhakkikin mukaddimesi). el-Hâdisî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 222; en-Naîmî, *İbn Cinnî 'âlimü'l-Arabiyye*, 39; Mahdi el-Mahzumî, *Âlâm fî'n-nahivü'l-Arabî* (Bağdat: Darül Cahiz, 1980), 98; Abde er-Racihî, *Fekhül-lügati'l-Arabiye fîl-kütbi'l-Arabiye* (Beyrut: Daru'l-Nahda el-Arabiye, 1972), 52.

⁵² es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 290.

⁵³ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 264.

⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/194.

⁵⁵ Bkz. es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 266-289.

⁵⁶ Muhammed Sâad Atlas, “Ebû'l-Feth İbn Cinnî”, *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Arabî* 4/30 (1955), 165.

Yukarıda bahsedilenlerden anlaşıldığı üzere, İbn Cinnî görüşlerinin büyük bir kısmını Basra âlimlerinin kurallarına uyarak benimsemektedir. Ancak, zaman zaman kendi içtihatlarına dayanarak Basra ile Kûfe ekollerinin arasında bir denge sağladığı da gözlemlenmektedir.

4.4. İbn Cinnî'nin Eserleri

İbn Cinnî, dilbilim alanında önemli etkilere sahip birçok kitap ve risale yazmıştır. Birçoğu günümüze ulaşmış olmakla birlikte, önemli sayıda eseri günümüze ulaşmamıştır. es-Semerrâî, eski kaynaklarda atıfta bulunulan ve elimize ulaşan kitaplarla birlikte, İbn Cinnî'nin toplamda 67 eseri olduğunu tespit etmiştir.⁵⁷

Eserlerinin dilbilimin belli bir alanında değil, çeşitli alanlarında yazılmış olması, bize İbn Cinnî'nin dilbilimindeki önemli konumunu göstermektedir. Örneğin Nahiv ilminde *el-Hasâis*, *el-Lüma fi'l-Arabiyye* ve *el-Müfîd fi'n-Nahv* gibi çeşitli eserleri bulunmaktadır.⁵⁸ Aynı şekilde Sarf alanında, *Tasrîfü'l-mülükî* (*Muhtasarü't-tasrîf alâ icmâ'ihî, Cümel'ü usüli'tasrîf*), *Mukaddimâtu Ebvâbi't-Tasrîf*, *el-Muktez* ve *el-Munsîf* gibi önemli eserleri bulunmaktadır.⁵⁹ Bu iki temel alanın yanında *el-Elfâzu'l-mehmûze mâ yahtâcu ileyhi'l-kâtib*, *el-Mubhic fi şerhi esmâi şuarâi'l-hamâse*, *el-Büşrâ ve'z-Zafer*, *el-Fesr* (*Tefsîru Dîvâni'l-Mütenebbî'l-kebîr*) ve *Tefsîru'l-Urcûze li-Ebî Nuvâs* gibi edebiyata, şiir ve lügate dair eserleri de bulunmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte İbn Cinnî, kırâatlar ve şâz kırâatler konusunu ele alan en önemli âlimlerden biridir. Bu konuda en önemlisi *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırâât ve'l-izâhî anha*⁶¹ olmak üzere *el-Mühezzeb fi'l-kırâât*, *Şevâzû'l-Kur'ân* ve *el-Vakf ve'l-ibtidâ* gibi çeşitli eserleri bulunmaktadır.⁶² Tüm bunların yanında, *el-Hâturiyât*, *el-Firâk* ve *Tezkiretü'l-İsbahâniyye* gibi konusu tesbit edilmeyen ya da farklı konuları ele alan eserleri de bulunmaktadır.⁶³ Burada, çalışmamızın temel kaynaklarını oluşturan ve semâ konusu ele alan eserleri hakkında kısa bir bilgi verilmesi isâbetli olacaktır.

⁵⁷ Bkz. es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 84-96.

⁵⁸ Bkz. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn İbnü-Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbâ' ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sadır, 1978), 2/411; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 115; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1598.

⁵⁹ Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1598-1600.

⁶⁰ Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1598-1600; Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 96-102.

⁶¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1599.

⁶² Bkz. Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 106.

⁶³ Bkz. Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 107-110.

4.4.1 *el-Hasâis*

İbn Cinnî'nin en meşhur kitabı olan *el-Hasâis*, İbn Cinnî'nin dil felsefesi ve dilbilim düşüncelerinin ele aldığı bir eserdir. Özellikler anlamına gelen *el-Hasâis*, dilin özellikleri ve nahiv usulü gibi önemli konular hakkında İbn Cinnî'nin benimsediği görüşleri içermektedir.⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*'i hocası Ebû Ali'nin vefatından sonra yazmıştır. O zamanda Bağdat'ı yöneten Bahâüddeve el-Büveyhi'ye (ö. 403/1012) eseri hediye ettiğini kitabın önsözünde söylemiştir.⁶⁵ Günümüzde bu eserin çeşitli kütüphanelerde beş el yazması bulunmaktadır. Aynı zamanda birçok kez basılmıştır. İbn Cinnî'nin dilbilim çalışmaları, kendisinden sonraki dönemlerde de açık bir etki bırakmıştır. İbnü'l-Hâc el-Endelüsî (ö. 647/1249) onun etkisini özet bir surette ele almış ve incelemiştir.⁶⁶

Üç ciltten oluşan *el-Hasâis*, ele aldığı konuları bâblara şeklinde ayırmaktadır. Bu bâblar içinde, semâ, kıyas, istihsan, iştikak, söz dizimi, dilin menşei ve dilde neyin vacip ve caiz gibi konular hakkında görüşleri bulunmaktadır. Kitap ilk kez 1913 yılında Mısır'da basılmıştır. Daha sonra 1955'te Muhammed Ali en-Neccâr tarafından tamamen tahkik edilerek basılmıştır.⁶⁷ Çalışmamızda, Muhammed en-Neccâr tarafından tahkik edilen, Kahire'de el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb tarafından neşredilen baskı kaynak olarak gösterilmiştir.

4.4.2. *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*

Bu eser, İbn Cinnî'nin en meşhur eserlerinden biridir. Eser, fonetik (esvat) hakkında yazılan ilk eserdir ve İbn Cinnî, el-Halil b. Ahmed el-Ferahidi ve Sibeveyh gibi âlimlerle beraber fonetik çalışmasının ortaya çıkmasına katkıda bulunan âlimlerden biridir. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* adlı kitabında fonetiğe dair çalışmalarını toplamıştır. Bu eserde 29 harf fonetik açıdan incelenmiştir. Harfler, bugün bilinen sıralamayla her harfin ayrı bir başlık altında toplanarak, harflerin mahreçleri, özellikleri, irabtaki etkisi, harfle ilgili Arapça kuralları ve bu kuralların şahitleri zikredilmiştir.⁶⁸

Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır. Eserin birinci cildi Mustafa es-Seka ve Abdullah Emin tarafından Mısır'da 1954 yılında yayımlanmıştır. Daha sonra eserin tamamı Hasan Hindâvî tarafından notlar ve açıklamalar eklenerek, 1985 yılında iki cilt halinde

⁶⁴ Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Daru Garib, 2007), 18.

⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/1.

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 70-73 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁶⁷ Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 82.

⁶⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/2-4 (Muhakkikin mukaddimesi).

Şam'da yayımlanmıştır.⁶⁹ Çalışmamızda Muhammed Fâris tarafından tahkik edilen, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta neşredilen baskı kaynak olarak gösterilmiştir.

4.4.3. el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kıraât ve'l-Îzâhi anha

İbn Cinnî'nin son dönem eserlerinden biri olan *el-Muhteseb*, Şâz kırâatları ele alan en önemli kitaplardan biridir. İbn Cinnî, yedi kırâati savunan hocası Ebû Ali'nin *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* kitabından etkilenecek, şâz kırâatları savunan bu kitabı yazmaya karar vermiştir. *el-Muhteseb*, Şâz Kur'an kırâatlerini toplama, inceleme ve tevcih etme konularıyla ilgilenen bir eserdir.⁷⁰

el-Muhteseb'e bakıldığında İbn Cinnî'nin, Hz. Osman'ın Mushaf'ı sıralamasına göre sureleri sıraladığı görülmektedir. Dolayısıyla kitap Fatıha Suresinin şâz kırâatleriyle başlayıp Nas Suresiyle sona ermektedir.⁷¹

İbn Cinnî, kırâat ilmiyle ilgi yazılan önceki eserlerinden faydalandığını *el-Muhteseb*'in önsözünde zikretmiştir. Onun yararlandığı kaynaklar arasında İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü'ş-Şevâz fi'l-kırâ'ât*, ez-Zeccâc'ın (ö.311/923) *el-Me'ani* ve el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'ani'l-Kur'an* kitapları bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Kutrub'un (ö. 210/825 civarı) eserleri de faydalandığı kitaplar arasındadır.⁷²

Kitap ilk olarak, Alî Necdî en-Nâsif, Abdulhalîm en-Neccâr ve Abdulfettâh eş-Şiblî, tarafından ortak bir çalışma ile tahkik edilmiştir. 1969 yılında Kahire'de iki cilt şeklinde yayımlanmıştır.⁷³ Bu eserde çok sayıda kırâatler ilgili şâhidler ve kırâatlerin nahiv, sarf ve dil vecihleri bulunduğu için çalışmamızın en önemli kaynaklarından biri olmuştur. Çalışmamızda Muhammed Abdulkadir Âta tarafından tahkik edilerek, 1998 yılında Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta yayınlanan baskı kaynak olarak alınmıştır.

4.4.4 et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl mimmâ Ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî

İbn Cinnî'nin, 500 varak civarı olarak icazetinde bahsettiği bir eserdir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*'de bu kitaba atıf yapmıştır. Bu eser, Hüzeyl kabilesinin şairlerinden biri olan es-Sükkerî'nin (ö. 275/888) şiirlerini derlediği *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*'in tamamlanması niteliğindedir. Eser, 1962 yılında Ahmed Naci el-Kaysî başkanlığındaki bir heyet tarafından Bağdat'ta

⁶⁹ Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 91.

⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/65 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/18-20 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷² İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/69 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷³ Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 105.

yayımlanmıştır.⁷⁴ Eserde çok sayıda şiir şâhidleri bulunduğu için çalışmamızda kullanılmıştır. Çalışmamızda Ahmed Naci el-Kaysî, Hatice el-Hâdisî, Matûl b. Ahmed tarafından tahkik edilerek, 1962 yılında Matbaatü'l-Ânî tarafından Bağdat'ta yayımlanan baskı kaynak olarak alınmıştır.



⁷⁴ Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, 103.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL ÇERÇEVESİYLE SEMÂ METODU

Bu bölümde nahiv usûlü ve kaynakları hakkında genel bilgi verilip, bahsedildikten sonra, ana konumuz olan semâ konusuna detaylı bir şekilde odaklanılmıştır. Semâ'nın kökeni ve önemi üzerinde durulmuş ve husûsen İbn Cinnî'den önceki âlimlerin semâ hakkındaki görüşleri de ele alınmıştır.

1. Nahiv Usûlü Tanımı ve Kaynakları

Semâ, nahiv usûlünün kaynaklarından biri olduğu için öncelikle nahiv usûlü ve kaynaklarının kısa bir şekilde ele alınması isabetli olacaktır.

Nahiv usûlü, “nahiv” ve “usûl” kelimelerinden oluşan bir terimdir. Nahiv kelimesi ise lügat manası olarak kasıt ve yol anlamına gelmektedir. İstilahta ise bir kelimenin cümle içindeki irabını veya binasını tanımlayan ilim, başka bir deyişle irab ve bina açısından kelimelerin sonlarını bilinmesini sağlayan ilim şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁵ Nahiv usûlü, el-Enbârî tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: “*Fıkıh Usûlü, fikhın çeşitli dallarının ve ayrıntılarının üzerine bina edildiği delilleri ifade ettiği gibi, nahiv usûlü de nahvin farklı dal ve bölümlerinin üzerlerine inşâ edildiği delilleri ifade eder.*”⁷⁶ Süyûtî ise nahiv usûlü'nü şu şekilde tanımlamıştır: “*Nahiv usûlü; nahiv ile ilgili genel delilleri, bu delillerin niteliğini, nasıl kullanıldığını ve delillerin uygulanma durumlarını araştıran bir ilimdir.*”⁷⁷ Her iki tanımın da Fıkıh usûlünün tanımlarına benzetildiği görülmektedir. el-Enbârî, tanımında açıkça Fıkıh usûlüne benzetme yaparken, Süyûtî tanımında sarıh bir benzetme yapmamıştır. Söz konusu tanımlarda işaret edilen Nahiv usûlü kaynakları aşağıda incelenecektir.

1.1. Semâ

Nahiv usûlünün en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen semâ, konumuzda merkezî bir konum teşkil ettiğinden ötürü ileride tafsîlî olarak ele alınmıştır.

1.2. İcmâ

İcmâ, Arapça'nın nahiv usûlü kaynaklarından biridir. İcmâ kelimesi lügat açısından iki farklı anlama gelir: İlk anlamı, kararlılık veya azimdir. *أَجْمَعْتُ عَلَى الْأَمْرِ* ifadesi “*bir konuda kararlılıkla ve tereddütsüz bir şekilde karar vermek*” anlamına gelmektedir. İkinci anlamı,

⁷⁵ Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî el-Mekkî Fâkihî, *Şerhü kitâbi'l-Hudûd fi'n-nahv*, thk. el-Mütevelli Ramazan Ahmed ed-Demîrî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 51-53.

⁷⁶ el-Enbârî, *Lümau'l-edille fi usuli'n-nahv*, 80.

⁷⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 21.

anlaşma veya mutabakattır. أَجْمَعَ الْقَوْمُ عَلَى كَذَا ifadesi “insanlar üzerinde anlaştılar ve iş birliği yaptılar” anlamına gelmektedir.⁷⁸

Bu iki farklı anlamıyla الإجماع kelimesi, bağlama göre farklı şekillerde kullanılır. İstılahtaki tanım ise lügattaki ikinci anlam olan mutabakat anlamına dayanmaktadır.

Nahiv usûlünde İcmâ terimi, nahivcilerin icmâsı ya da tüm Arapların icmâsı şeklinde iki farklı şekilde kullanılır. Nahivcilerin icmâsı es-Süyûtî tarafından “*Basra ve Kufe âlimlerinin dil ile ilgili bir konuda veya hüküm üzerinde uzlaşması*” şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁹ Süyûtî, ıstılahi açıdan tüm Arapların icmâsının da bu ifadeyle kastedilebileceğini ancak böyle bir şeyin zor olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Burada anlaşıldığı üzere icma terimi, bahsi geçen her iki manaya da muhtemeldir ancak çoğu zaman icmâ denildiğinde nahivcilerin icmâsı anlaşılmaktadır. Burada tanımı Basra ve Kufe âlimleriyle sınırlama sebebi ise şu şekilde açıklanabilir: Basra âlimleri, nahiv ilmini ortaya koyan ve onun gelişimini sağlayan âlimlerdir. Aynı zamanda Kufe âlimleri, nahiv ilminin oluşumunda ve korunmasında öncü bir rol oynamıştır.

es-Süyûtî, *el-İktirah* adlı eserinin başında, İbn Cinnî’ye göre İcmâ’nın nahiv ilminin üç temel kaynağından biri olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Bu üç kaynak semâ, kıyas ve icmâdır.⁸¹ Ancak İbn Cinnî’ye göre İcmâ, Semâ ve Kıyas kadar önemli bir statüye sahip olmamıştır. Çünkü İbn Cinnî’ye göre semâ ve kıyas, mutlak olarak kabul edilen iki temel prensiptir. İcmâ ise yalnızca semâ ve kıyasa aykırı olmadığı sürece bir delil olarak kabul edilmektedir. İbn Cinnî *el-Hasâis*’de, bu konuyu “*Arap dilinde İcmâ’nın ne zaman bir delil olarak kabul edileceği*” başlıklı bir bab ayırmıştır.⁸² İbn Cinnî’ye göre icmâ, semâ ve kıyas ile çeliştiğinde hüccet olmamaktadır. Bu durumun sebebi Basra ve Kûfe nahivcilerinin yanlış bir konuda icmâ etme olasılığıdır. “*Ümmetim dalalet üzerine birleşmez.*”⁸³ hadisi nahivcilerin icmâsını değil fikhî icmâyı kapsamaktadır.⁸⁴ Hatta İbn Cinnî’nin, bazı durumlarda nahivcilerin icmâsına uymadığı görülmektedir. es-Süyûtî’nin *İktiran* adlı kitabında da bu konuya örnek

⁷⁸ Ebû'l-Beka Musa el-Huseyni el-Kirimi el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu‘cem fi’l-mustalahat ve’l-furûki’l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1998), 42; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemu’l-Vasît* (Kahire: Darül Dave, ts.), “*el-Mu‘cemu’l-Vasît*”, 1/134.

⁷⁹ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi ‘ilmi usuli’n-nahv*, 73.

⁸⁰ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi ‘ilmi usuli’n-nahv*, 74.

⁸¹ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi ‘ilmi usuli’n-nahv*, 21.

⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, es-Sünen (Sünen-i İbn Mâce), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Darü İhyâi’l-Kütüb el-Arabî- Faysal İsa el-Babi el-Halebi, ts.) “Fiten”, 8 (No. 3950).

⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.

verilmiştir. Nahivde “هذا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ” “bu harap bir kertenkele yuvası” cümlesindeki “خرب” sözcüğü, “جر” kelimesinin sıfatıdır. Bu nedenle, “خرب” [merfu olması gerekirdi. Çünkü sıfatın irabı, mevsufa tabidir. Ancak خرب cümlede جر kelimesinin sıfatı olarak gelmesine rağmen cer’ almıştır. Çünkü mecur olmayan isim ile mecur olan kelimenin yan yana gelmesi söz konusu olduğunda diğer isim, el-Cerru bi’l-mücâvere⁸⁵ kaidesiyle mecur olabilir. Âlimler, bunun kıyası olmayan ve ona başka bir şey kıyas edilemeyen şâz bir durum olduğu kanaatinde idirler. Bu fikri tüm nahivciler kabul etmişlerdir. Ancak İbn Cinnî, bu görüşe karşı çıkararak خرب sözcüğünün ضَبِّ kelimesinin sıfatı olduğu için mecur olduğunu iddia etmiştir. Ona göre cümlenin aslı “هذا جرُ ضَبِّ خرب جرُه” şeklindedir. Dolayısıyla خرب kelimesi ضب kelimesinin sıfatı olur, جرُه sözcüğü de خرب kelimesinin mamulüdür.⁸⁶

Arapların icmâsı ise herkesin kabul ettiği bir hüccettir. Bunun hakkında es-Süyûtî der ki: “Arapların İcmâsı da hüccettir.” Burada “da” ifadesi ise es-Süyûtî’nin nahivcilerin icmâsını delil olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak es-Süyûtî Arapların icmâsının zor olduğunu düşünmektedir. Ona göre Arapların icmâsının, Arap toplumunda bir kişinin bir şey söylemesi, bu söylemin diğer Araplara ulaşip onların da buna karşı sessiz kalmaları şeklinde izah edilmesi daha doğru olacaktır.⁸⁷ Bu icmâ türüne de fıkhîta *İcmâ-i Sukuti* adı verilir.

Yukarıdakilerden anlaşıldığı üzere icmâ, nahiv usûlünde kıyas ve semâ kadar önemli bir konuma sahip olmasa bile, Arapça kurallarının belirlenmesinde kabul edilen bir kaynaktır. Bu icmâ ister meşhur olan iki ekolün Basra ve Kûfe icmâsı olsun ister diğer Arapların icmâsı olsun fark yoktur. Öte yandan terim olarak Fıkıh usûlündeki icmâ deliline benzemesine rağmen nahiv usûlünde aynı önemi taşıması, Peygamberimizin (s.a.v.) bahsi geçen hadisinin nahivcilerin icmâsını kapsamadığına dair genel kanaatten kaynaklanmaktadır.

1.3. Kıyas

Nahiv usûlü kaynaklarından biri olan kıyas, dil açısından bir şeyin durumunu başka bir şeyin ölçü alınarak belirlenmesi anlamına gelir.⁸⁸ İstilah açısından tanımı ise “Bir illete dayanarak asıl olmayana asıl olanın hükmünü vermektir.” şeklindedir. Başka bir deyişle kıyas

⁸⁵ Mecur olan bir isimle mecur olmayan bir ismin yan yana geldiği durumda mecur olmayan ismin de mecur kabul edilmesi kaidesine denir. Bkz. Şehabettin Ergüven, “Arapça’da Mücâvere Sebebiyle İsimlerin Mecrur Yapılması Olgusu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 563.

⁸⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ‘ilmi usuli’n-nahv*, 74.

⁸⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ‘ilmi usuli’n-nahv*, 74.

⁸⁸ Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Darü Sad, 1993), 6/187.

“Fer’in hükmünü aslın hükmüne ilhak etmek” anlamına gelmektedir.⁸⁹ Bu iki tanım aynı anlamı ifade etmektedir. Kıyas, çoğu nahivci tarafından bir nahiv usûlü kaynağı olarak kabul edilmektedir. Hatta bazı âlimler, kıyası inkâr edenlere karşı cevap olarak nahvin çoğunluğunun kıyasla ilgili olduğunu belirtmiş ve bu nedenle kıyas olmadan nahiv kurallarının var olamayacağını iddia etmişlerdir.⁹⁰ İbn Cinnî’ye göre kıyas bir kaynak olarak kabul edilmekle birlikte semâ gibi daha güçlü bir kaynakla çeliştiğinde semâyı esas olarak alıp kıyası kabul etmemek gerekmektedir. Bu hususta İbn Cinnî şöyle demiştir: “*Kıyas sana bir şeyi gösterdikten sonra Araplardan başka bir kıyas üzerine konuşulduğunu işitirsen, kendi kıyasını terk et ve onlardan işittiklerine geç. Eğer başka bir Araptan ilk kabul ettiğin gibi bir şey işitirsen, o zaman seçim senindir: İsteddiğini kullanabilirsin.*”⁹¹ Kıyas kaynağı, konumuzun temelini teşkil eden semâ kaynağıyla ilişkili olduğu için sonraki bölümlerde İbn Cinnî’ye göre semâ ve kıyas ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Kıyas, asıl (el-makîs aleyh), fer’ (el-makîs), illet ve hüküm şeklinde dört rükünden oluşmaktadır.⁹² Kıyas rükünlerine bakıldığında, nahivcilerin kıyas yöntemleri ve rükünleri konusunda fıkıhçılardan etkilenmediklerini söylemek mümkün değildir.

Kıyas illet bakımından üç türdür:

a. İlet Kıyası (قياس العلة): Bu kıyasta, illet dikkate alınarak fer’ hükmü asıl hükmüne hamledilmektedir. Örneğin nâibu’l fâilin merfu olma sebebi, yerine geçtiği failin merfu olmasından kaynaklanmaktadır.⁹³

b. Şebeh Kıyası (قياس الشبه): Bu kıyasta, illet dikkate alınmaz sadece benzerlik göz önüne alınmaktadır. Örneğin, muzâri fiilin mu’rab olma nedeni ism-i fail ile hem lafız hem anlam açısından benzerliğinin bulunmasıdır.⁹⁴

c. Tard kıyası (قياس الطرد): Bu kıyas türü İbnül-Enbarî tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: “*Hüküm açısından ortaklık bulunup ancak illet açısından ortaklığın bulunmadığı kıyas türüdür.*” Örneğin ليس‘nin mebni olmasının sebebi çekimi olmayan bir fiil olmasından

⁸⁹ el-Enbârî, *Lümau ‘l-edille fî usuli ‘n-nahv*, 93.

⁹⁰ el-Enbârî, *Lümau ‘l-edille fî usuli ‘n-nahv*, 96.

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/126-127.

⁹² es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ‘ilmi usuli ‘n-nahv*, 81.

⁹³ Bkz. el-Enbârî, *Lümau ‘l-edille fî usuli ‘n-nahv*, 105-106.

⁹⁴ Bkz. el-Enbârî, *Lümau ‘l-edille fî usuli ‘n-nahv*, 108-109.

değil fiillerde asıl olanın mebni olmasındandır. Bu tür kıyasların kabul edilip edilmemesi âlimler arasında ihtilafı bir meseledir.⁹⁵

Anlaşılmaktadır ki kıyas delili, çeşitleri açısından Fıkıh Usûlündeki terimlerle büyük bir benzerlik arz etmektedir. Bu şekildeki kullanımı da Fıkıh usûlündeki kullanıma benzemektedir. Aynı zamanda İbn Cinnî'ye göre bu delil güçlü delillerden olsa bile, semâ gibi daha güçlü bir delille çelişmesi durumunda semâ delilini temel alınarak nahiv kuralı belirlenmelidir. Bu büyük ölçüde Fıkıh usûlündeki metoduna benzemektedir. Nitekim Fıkıh usûlüne göre Kur'an ve sünnet gibi güçlü deliller bulunurken kıyasa başvurulmamaktadır.

1.4. İstishâb-ı Hâl

Nahiv usûlü kaynaklarından biri olan istishâb, kelimenin asıl halini değiştirecek bir illet olmadığı sürece asıl halinde kalması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu ilkeye örnek olarak isimlerin mebni olmasını gerektirecek bir sebep olmadığı sürece mu'rab olarak kalması gösterilebilmektedir.⁹⁶ İstishâb çoğu âlim tarafından delil olarak kabul edilmesine rağmen delillerin en zayıfıdır. Ancak başka delillerin bulunmaması halinde bu delile başvurulabilir.⁹⁷

1.5. İkinci Derece Önem Arz Eden Deliller

Yukarda zikrettiğimiz deliller, Nahiv usûlünün temel delilleridir. Ancak ikinci derece önem arz eden bazı deliller bulunmaktadır. Aşağıda özet bir şekilde ele alınacaktır.

a. İstihsân

İstihsânın tanımı “*Bir şeyi benzer meselelere tercih etmek için herhangi bir yönden güzel ve yerinde bulmaktır.*”⁹⁸ Şeklinde tarif edilmektedir. İbn Cinnî, istihsândan tanımını yapmadan bahsetmiştir. Ancak zayıf bir delil olmakla birlikte istihsâtte bir serbestlik ve kolaylık sağlaması açısından ona başvurulduğuna değinmiştir.⁹⁹

b. İleti Beyan Yoluyla Delillendirme

el-Enbarî bu delilin iki şekilde geldiğini söylemiştir: İlkine göre hükmün illetini açıklayıp ve ihtilafın olduğu yerde bu illetin var olduğuna dair kanıtlar sunup, hükmü ispat etmektir. İkincisine göre ise ileti açıklayıp ve ardından ihtilafın olduğu yerde bu illetin olmadığına dair kanıtlar sunup, hükmü nefy etmektir.¹⁰⁰

⁹⁵ Bkz. el-Enbârî, *Lümau 'l-edille fî usuli 'n-nahv*, 110.

⁹⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli 'n-nahv*, 136.

⁹⁷ el-Enbârî, *Lümau 'l-edille fî usuli 'n-nahv*, 142.

⁹⁸ Muhammed A'lâ et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhati 'l-funûn ve 'l-'ulûm* (Beyrut: Lübnan Naşirün, 1996), 1/145-147.

⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/134.

¹⁰⁰ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli 'n-nahv*, 139.

c. Delilin Olmadığı Durumlarda Delillendirme

Bu delilin anlamı şudur: doğru olması durumunda kanıt bulunması gereken bir hükmün doğruluğuna dair kanıt olmama sebebiyle hükmü reddetmektir.¹⁰¹

d. Bir Şeyin Benzerinin Bulunmamasıyla Delillendirme

Bu delil için İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı kitabında bir bab ayırmıştır.¹⁰² Delilin anlamı ise bir şeyin kendi alanında başka delil olmamakla birlikte benzerleri olmamasıdır. Bu delil, hükümlerin nefyi için kullanılır. Çünkü benzerinin bulunması, hükmün ispatı anlamına gelmemektedir.¹⁰³ Bu nedenle es-Süyûtî, bunun yalnızca bir inkâr delili olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴

e. Asıllarla Delillendirme

el-Enbârî, Nahiv usûlünde sık kullanılan bu delili kıyasın vecihlerinden biri olduğunu belirtmekte ve nahivcilerin tartışma ve münazara sırasında başvurdukları kanıtlardan biri olduğu ifade etmektedir. Asıllarla delillendirmede, nahivcilerin, bir asıl veya bir görüşe dayanarak karşı tarafın görüşünü çürütmesi amaçlanmaktadır.¹⁰⁵ Örneğin, el-Enbârî muzari fiilde ref'in âmili nasb ve cezm eden unsurların bulunmaması görüşünü, isimlerde asıl olanın ref' olduğunu söyleyen kaideye aykırı olduğu için reddetmiştir.¹⁰⁶

f. İstikrâ

İstikrâ, lugat açısından takip etmek anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “bir durumu bütünüyle kanıtlamak için cüzleri araştırmak” şeklinde tanımlanan istikrâ, kısaca tümevarım olarak ifade edilebilir.¹⁰⁷ İstikrâ'nın örneklerinden biri; kelimenin isim, fiil ve harf türleri ile sınırlı olmasıdır.¹⁰⁸ Bunun sebebi ise kelimenin ya kendi başına anlam taşıması ya da başka bir şeye işaret etmesidir. Eğer kelime kendi başına bir anlam taşıyorsa ve zamanla ilişkili değilse o bir isimdir. Eğer zamanla ilişkilendirilmişse o bir fiildir. Eğer kendi başına anlam taşımıyorsa bir harftir.¹⁰⁹

¹⁰¹ Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları, *Usûlü'l-nahiv* (Medine: Medine Uluslararası Üniversitesi, ts.), 1/292.

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/198.

¹⁰³ Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları, *Usûlü'l-nahiv*, 1/301.

¹⁰⁴ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 140.

¹⁰⁵ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 140.

¹⁰⁶ el-Enbârî, *Lümau'l-edille fi usuli'n-nahv*, 132-133.

¹⁰⁷ Mustafa vd., “*el-Mu'cemu'l-Vasît*”, 2/722; et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1/172.

¹⁰⁸ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 143.

¹⁰⁹ Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları, *Usûlü'l-nahiv*, 1/290.

2. Semâ

Bu başlıkta nahiv usûlünün ilk kaynağı olan ve araştırmamızın ana konusu olan semâ metodu, tanımı ve kaynakları şeklinde iki başlık altında ele alınmıştır.

2.1. Semânın Tanımı

Semâ kelimesi lügat açısından Arapça kökenlidir ve genellikle “dinlemek” ve “kulak vermek” anlamlarını ifade etmektedir. Bu kelimenin masdarı سمعاً، سماعاً، “lafları dinlemek” anlamına gelirken، تسامع النَّاسِ الْكَلَامَ şeklinde kullanıldığında “bazıları birbirinden işitmiş ve kendi aralarında işittiklerini kullanmış” anlamına gelmektedir. Kelimenin müennesi ise السامعة olarak kullanılmaktadır. Bu kelime aynı zamanda “çok iyi işiten bir kulak” anlamına gelmektedir. السَّمْعِ da işitme organı yani kulak anlamına gelmektedir.¹¹⁰

Semâ kelimesi, Kur'an'da da أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ، “Akli olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse”¹¹¹ ayetinde kulak veren kimse anlamında geçmektedir.¹¹²

Terim olarak es-Süyûti tarafından “*Fesahatine güvenilen kişinin sözlerinde kullanımı sabit olan ifadelerdir. Bu kapsamda en açık ve etkileyici olanı Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerim, Peygamberimizin (s.a.v.) hadis-i şerifleri ve onun zamanında ve sonrasında İnsanların dilleri bozulduğu döneme kadar Araplar arasında söylenen sözler semâ'ya dahil olur. Semâi deliller hem şiir hem de nesir şeklinde olabildiği gibi hem Müslümanlar hem de kâfirden alınabilir.*” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹³ el-Enbârî ise “*Nakil, sahih yollarla Araplar'dan çokça nakledilen fasih sözdür.*”¹¹⁴ şeklinde bir tarif vererek semâ terimini farklı bir şekilde tanımlamaktadır.

Yukarıdaki tanımlara göre semânın sahih ve fasih Arapça kelamı olduğu söylemek mümkündür. İki tanım arasındaki fark, birincisinin semâ (işitilme) terimini kullanırken ikincisinin ise “nakil” terimini kullanmasıdır. Ancak her iki tanım da semâ, fasih kişinin Arapça sözleri olarak ifade edilmektedir. Temmâm Hassan (ö.2011), semâ ve nakil terimleri hakkında şunları söylemektedir: “*Nakledileni, mesmû (işitilen) diye adlandırdığımız sürece nakli de “semâ” diye adlandırabiliriz. Nitekim her iki terim, aynı şeyi ifade eden eş anlamlı*

¹¹⁰ Mustafa vd., “*el-Mu‘cemu'l-Vasît*”, 1/499.

¹¹¹ Kâf 50/37, Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)

¹¹² İbn Manzûr, “*Lisânü'l-'Arab*”, 8/162.

¹¹³ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 39.

¹¹⁴ el-Enbârî, *Lümau'l-edille fî usuli'n-nahv*, 81.

terimlerdir. Ancak semâ, hakikatte nakilden daha kapsamlıdır. Çünkü rivayet yoluyla (nakli) ve seyahat ya da şehre gelen Bedeviler yoluyla yüz yüze alınan Arapların sözlerini de içermektedir.”¹¹⁵ Bu ifadelerden anlaşılır ki semâ bazen “nakil” olarak da adlandırılabilir. Ancak semâ ve nakil arasında farklar bulunmaktadır. Nakil, ana dili Arapça olan fasih kişilerden nakledilen rivayetleri ifade ederken semâ daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.

Muhammed Sâlih Sâlim’e göre, el-Enbârî’nin tanımında nakil terimini kullanması, daha geniş bir anlamı kapsamaya sebep olmuştur. Buna göre nakil terimi hem doğrudan ağızdan duyulan sözler hem de rivayet yoluyla duyulan sözleri içerir. Diğer kaynaklar da bu iki terimin ayrımını bu şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Semâ, dili doğrudan konuşandan almayı ifade ederken nakil ise hem dolaylı yoldan hem doğrudan almayı ifade etmektedir.¹¹⁶

Öte yandan Süyûtî’nin tanımına bakıldığında, semânın kaynaklarını Kur’an, Sünnet, Arapların konuşması şeklinde belirttiği görülmektedir. Bu da Süyûtî’nin tanımının daha belirgin olmasına sebep olmuştur. Onun tanımı, aynı zamanda İbn Cinnî ve Ebû Alî el-Fârisî’nin zikrettikleri semâ kaynaklarına uymaktadır. es-Süyûtî’nin, tanımında semâ teriminin tercih etme sebebi ise *el-Hasâis* ve *et-Tekmile* gibi eski kaynaklarda semâ olarak zikredilmesinden kaynaklı olabilir.¹¹⁷ Çalışmamızda da, İbn Cinnî’nin kitaplarından hareketle semâ teriminin kullanılması uygun görülmüştür.

Sonuç olarak semânın, Kur’an, Sünnet ve fasih Arapça sözleri kapsayan genel bir anlamı olduğu söylenebilir. el-Enbârî tanımında, nakil terimini kullanırken, es-Süyûtî tanımında, semâ terimini kullanıp kaynakları belirleyerek daha geniş ve belirli bir tarif yapmıştır. Her iki tanımdan da anlaşıldığı üzere semâ metodu, bir kişinin duyduğu ifadeyi doğru bir şekilde aktarması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu aktarım, kişinin güvenilirliğine bağlıdır ve ifadelerin doğruluğuna olan inançla doğrudan ilişkilidir. Aynı zamanda semâ, dilin sözlü iletişim yoluyla nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir araçtır.

¹¹⁵ Temmam Hassan, *el-Üsül* (Kahire: Alamül kütüb, 2000), 61-62.

¹¹⁶ Bkz. Sâlim Muhammed Sâlih, *Usûlü’n-nahv Dirâse fî fikri İbni’l-Enbârî* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2006), 151; Ebû’l-Mekârim, *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*, 33.

¹¹⁷ Bkz. Ebû Alî el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Bahrü’l-Mercân (Kahire: Alamü’l-Kütüb, 1999), 8; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/168.

Dil âlimlerinin izahına göre aşağıdaki koşullar sağlandığı takdirde semâyâ başvurulması gerekmektedir:¹¹⁸

a. Belâgat: konuşmanın etkili ve akıcı olması gerekmektedir. Aksi takdirde semâ olarak kabul edilmemektedir.

b. Râvinin güvenilir olmalıdır. Eğer bilinmeyen bir râviye dayanıyorsa veya o kişi yalan söyleme suçlamasıyla karşı karşıyaysa o zaman semâ olarak kabul edilmemektedir.

c. Sıklık: Arapların çoğunluğunun bu ifadeyi kullanması gerekmektedir. Eğer Araplar genellikle bu ifadeyi kullanmıyorsa o zaman semâ olarak kabul edilmemektedir. Ancak bazı âlimler bu şarta bağlı kalmayıp az rivayet edilenleri de kabul etmektedir.

2.2. Semâ Kaynakları

Semâ kaynakları, bilginin doğru bir şekilde aktarılmasında ve güvenilir bilgiye ulaşma hususunda büyük bir öneme sahiptir. Bu metinde, semâ kaynaklarının önemi ve sıralaması üzerinde durulup her bir kaynağın değeri incelenecektir.

Semâ kaynaklarında en üst sırada Cenab-ı Hakk'ın kelamı yer almaktadır. Allah'ın kelamı en beliğ ve fasih kelimedir. Cenab-ı Hakk'ın kelamı, kutsal kitaplarda ve ilahi vahiyde yer almaktadır. Kesinlik, doğruluk ve güvenilirlik açısından diğer semâ kaynaklarından üstündür. Bu kaynak, tüm nahivciler için en güvenilir bilgi kaynağıdır.¹¹⁹

İkinci sırada Peygamber Efendimiz (s.a.v.) sözleri gelmektedir. Peygamberimiz, Allah'ın elçisi olarak gönderilmiştir ve O'nun kelamını en doğru bir şekilde ifade etmiştir. Peygamberimizin sözleri, vahiy ve peygamberlik yetkisiyle desteklenen güvenilir kaynaklardır.¹²⁰

Üçüncü sırada ise dil hatası yapmayan fasih Arapların sözleri yer almaktadır. Fasih Araplar hem şiir hem nesir açısından Arap dilinin güzelliklerini en iyi şekilde kullanabilen kişilerdir. Sözlerinde dil hatalarının bulunmaması ve belagattaki ustalıkları, sözlerinin

¹¹⁸ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 39; el-Enbârî, *Lümau'l-edille fî usuli'n-nahv*, 81.

¹¹⁹ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 40.

¹²⁰ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 43.

güvenilirliğini arttırmaktadır.¹²¹ Bu kaynaklar tek tek ele alınıp detaylı bir şekilde nahivcilerin kullanımlarındaki örneklerle aşağıda açıklanacaktır.

2.2.1. Kur'an-ı Kerim ve Kırâatler

Kur'an-ı Kerim, semâ'nın ilk kaynağı olarak kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, naklinin güvenilir olması açısından en üstün Arapça metindir. Kur'an, tevatür yoluyla bize ulaşmıştır. Bu şekilde, Kur'an'ın metni zaman içinde değişime uğramadan korunmuştur. Allah (c.c.), şöyle buyurmuştur: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* “Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”¹²² Çalışmamızda, nahivcilerin Kur'an'ı temel bir delil olarak kabul ettikleri ve Kur'an'ın nasıl kullanıldığı genel bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca, kırâatler (Kur'an'ın farklı okuma şekilleri) hakkındaki görüşlere de ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

Nahivciler, Kur'an-ı Kerim'in dilde önemli bir delil kaynağı olduğu konusunda hemfikirdirler. es-Süyûtî'nin, *el-Müzhir* adlı kitabında, Kur'an'ın belâğatının diğer metinlerin belâğatından üstün olduğuna dair kesin bir delili gösteren İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) şu sözlerini aktarmıştır: “*Nahivcilerin hepsi ittifak etmiştir ki şayet bir kullanım Kur'an'da zikredilmişse Kur'an'da olmayandan daha açık ve beliğdir. Bu konuda bir ihtilaf yoktur.*”¹²³ Görüldüğü üzere nahiv âlimleri arasında, Kur'an'ın bir delil olarak kabul edilmesi konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak, Kur'an'ın bazı kelimelerinin farklı rivayetlerinin ve kırâatlerin, delil olarak kabul edilip edilmemesi konusunda nahivciler arasında bazı görüş ayrılıkları vardır.

Kırâat ise Kur'ân kelimelerindeki harf veya niteliklerinde hafifletme, ağırlaştırma vb. sebeplerle oluşmuş farklılıklar anlamına gelmektedir¹²⁴ Kur'an-ı Kerim dil ve ses yönünden birçok farklı şekilde okunmaktadır. Bu durum Allah'ın (c.c.) Ümmet-i Muhammed'e bir rahmeti olarak telakkî edilmiştir.¹²⁵ Kırâat ve Kur'an'ın arasındaki farkı Zerkeşi'nin açıklamalarından anlamak mümkündür: “*Bilinmelidir ki Kur'an ve kırâatler iki ayrı gerçekliktir. Kur'an; Hz.*

¹²¹ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usulî'n-nahv*, 47.

¹²² Hicr, 15/9.

¹²³ es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/213.

¹²⁴ Ebu Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an* (Daru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, 1957), 1/318.

¹²⁵ İbn Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hecc, 2001), 1/40.

*Muhammed'e (s.a.v.) mucize ve beyan için vahiy olarak indirilen metindir. Kırâatler ise, bahsedilen vahiy lafızlarının harflerdeki farklılıkları veya telaffuzlarındaki değişikliklerdir. (Yani harflerin hafifletilmesi veya ağırlaştırılması gibi.)*¹²⁶ Anlaşılmaktadır ki âlimlerin ihtilafları, Kur'an'ın metni üzerinde değil o metnin okuyuşundaki farklılıklar üzerindedir.

Kırâatler itibar gördükleri şekilde üç kategoriye ayrılır: İlk olarak mütevâtir kırâat gelmektedir. Bu kırâat, mütavatir olması nedeniyle nahivciler tarafından ilk başvuru ve delil olarak kabul edilen temel kaynaktır. İkincisi, meşhur kırâatlerdir. Üçüncüsü ise şâz kırâatlerdir. En güçlü olanı mütevâtir kırâat iken en zayıf olanı ise şâz kırâattir. Şâz kırâatlerin delil olarak kabul edilmesi konusunda ilk dönem âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu husula ilgili olarak Muhammed Hayr el-Hulvanî şöyle demektedir: “*Nahivciler, Kur'an kırâatleri konusunda ortak bir yöneme sahip değillerdir. Bazıları şâz kırâatleri reddederken bazıları da kabul etmiştir. Bazıları ise genel olarak Kur'an kırâatlerini delil olarak kabul etmişlerdir*”.¹²⁷ Şâz kırâatler, hem bazı Kûfe âlimleri hem de bazı Basra âlimleri tarafından reddedilmektedir. Kûfeli âlimler, çoğunlukla şâz rivayetleri kıyasa uygun oldukları sürece kabul ederken bazı Basra âlimleri şâz rivayetleri reddetmektedir. Bu konu hakkında Hatice el-Hâdisî ise şu açıklamayı yapmaktadır: “*Bu nedenle, mütevatir ve kıyasa uyumlu olan şâz kırâatlere başvurmak, Kûfiyyûn ve Basriyyûn'un benimsediği bir yaklaşımdır. Ancak şâz kırâatlerle ihticac etmek Basriyyûnün yöntemi olarak kabul edilemez. Çünkü onlar, kendi kurallarına ve ölçütlerine uyan ve onayladıkları kırâatleri delil olarak kabul ederken belirledikleri kurallara uymayanları reddetmişlerdir. Kûfiyyûnün nahiv geleneğinde ise kırâatler, dil bilgisi kurallarının kaynaklarından biridir.*”¹²⁸ Buradan anlaşıldığı üzere Basra âlimlerinin genel bir şekilde şâz kırâatleri reddetmeleri, tüm Basra âlimleri şâz kırâatleri reddettiği anlamına gelmez. Hatice el-Hâdisî, bazı Basra âlimlerin orta bir yol izleyerek şâz kırâatleri kıyasa uygun olmaları şartıyla delil olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Aynı zamanda Kûfe âlimlerinin genel izlenimi şâz kırâatleri kabul etmeye yöneliktir. Onlara göre şâz kırâatler üzerine bir nahiv kuralı da inşa

¹²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, 1/381.

¹²⁷ Muhammed Hayr el-Hulvanî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî* (Rabat: Naşır el-Atlası, 1983), 35.

¹²⁸ Hatice el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi* (Kuvyet Üniversitesi Yayınları, 1974), 47.

edilebilmektedir. Örneğin muzâf ve muzâfu'n-ileyh'in cümle içinde ayrı gelebileceğini söylemektedirler. Bu görüşleri ise şâz bir kırâat rivayetine dayanmaktadır.¹²⁹

Son dönem nahivcileri bu konuda her türlü kırâatin, ahad veya şâz olsun, kıyasa uygun olduğu sürece delil olarak kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Örneğin İbn Mâlik'in (صِرَاطُ) ayetinde yer alan “الَّذِينَ” kelimesindeki “lâm” harfinin hafifletilmesine izin veren bir Bedevi rivayetine dayanan şâz kırâati kabul etmektedir. İbn Mâlik, bu kırâati bir kural haline getirerek diğer ism-i mevsüllerde de lam harfinin hafifletilmesini kabul etmiştir.¹³⁰

İbnü'l-Cezerî'ye göre her şâz kırâatin kabul edilmemesi için bazı şartların olması gerekmektedir. Bu şartlar; mütevatir kırâatlere, Arap diline ve Hz. Osman'ın mushaflarından birine kesinlikle uygun olması, senet ve rivayetlerinin sağlam olması şeklinde sıralanabilir.¹³¹ Ancak es-Süyûtî'ye göre şâz kırâatler; Arap dilinin kurallarına uyan, adil raviler tarafından aktarılan bir rivayet olduğu müddetçe Hz. Osman'ın mushaflarıyla uymasa bile kabul edilebilmektedir. es-Süyûtî: “*Nahivciler, bilinen bir kıyasla çelişmediği müddetçe Arapça'da şâz kırâatlerin bir delil kaynağı olduğunda hemfikirlerdir*” demiştir.¹³² Şâz kırâatlerin delil olarak kabul edilebilirliği ve önemi bu kadar güçlü ise mütevatir ve meşhur kırâatlerin delil olması açısından daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak nahivciler Kur'an-ı Kerim'in dil alanında öneminde ve delil olması konusunda hemfikirdirler. Naklinin tevatür yoluyla gerçekleşmesinin doğal bir sonucu olarak Kur'an-ı Kerim, diğer kaynaklara göre daha güvenilir kabul edilmiştir. Nitekim Kur'an metni zaman içinde değişime uğramadan korunmuştur. Kırâat ise Kur'an-ı Kerim'in farklı okuma şekillerini ifade etmektedir. Nahivciler arasında bazı farklılıklar olsa da çoğunluk Kur'an kırâatlerini delil olarak kabul etmektedir. Ancak şâz kırâatlerin kabulü konusunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Nahivciler, şâz kırâatlerin kabul edilmesi için belirli şartlar koymuşlardır. Bu kırâatlerin Arap diline ve sağlam senetlere dayanması önemlidir. Nahivciler, şâz kırâatlerin diğer kırâatler veya kıyasla çelişmediği müddetçe delil olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Şâz

¹²⁹ Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/352.

¹³⁰ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâb-ı Sibeveyhi*, 50.

¹³¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 1/40-41.

¹³² es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 75.

kırâatlere dair düşülen bu kayıtlar göz önüne alındığında mütevatir ve meşhur kırâatlerin geçerlilik açısından daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.2 Hz. Peygamber'in Hadisleri

Semânın kaynaklarından sayılan ve nahiv usûlünde ikinci derecede delil değeri taşıyan Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadisleri, Kur'an'dan sonra belagatın en yüksek mertebesi olarak kabul edilmektedir. Bu; Allah'ın, Peygamberimizi bu konuda özel bir şekilde hazırlaması, yaratması ve ona olağanüstü bir içgüdü, mantık yeteneği ve belagat güzelliği vermesinden kaynaklanmaktadır. Peygamberimizin hadislerinin belagat açısından en yüksek mertebede olduğu konusunda tüm âlimler hemfikirdir. Buna da Peygamberimiz'in *أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ* “Bana özlü söz söyleme yeteneği verildi”.¹³³ hadisi kesin ve açık bir delildir. Hadisler, Peygamberimiz'in (s.a.v.) sözlerini, fiillerini ve onaylarını içermektedir.¹³⁴ Ayrıca hadisler İslam toplumu için rehberlik edici bir teşrî kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ancak nahiv âlimlerini ilgilendiren kısım, Hz. Peygamberin (s.a.v.) fiil ve takrirleri değil sözleridir.¹³⁵

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerinin belagat açısından üstün olmasının birkaç sebebi vardır. İlk olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) doğrudan Allah'ın vahyiyle iletişim kuran bir peygamberdir. Bu nedenle, Allah'ın ilhamı ve rehberliğiyle konuşmuştur. Tebliğlerini iletme için özel bir yeteneğe sahip olarak yaratılmıştır. İkinci olarak Hz. Muhammed (s.a.v.), Arap toplumunun içinde doğmuş ve büyümüştür. Bu, ona Arap dilinin inceliklerini ve belagatının güzelliklerini anlama ve ifade etme yeteneği sağlamıştır. Dolayısıyla hadislerindeki ifadelerde, güçlü bir belagat ve etkileyici bir anlatımı vardır.

Nahivciler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hem lafız hem de mana yönüyle doğruluğu sabit olan hadisleri delil olarak kullanmaktadırlar. Ancak bazı nahivciler, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) belagatını ve fesahatini kabul etmelerine rağmen, çoğu hadisin manayla aktarılmasından dolayı dil hatalarına maruz kalmasından endişe ederek hadisleri delil olarak kullanmamaktadır.

¹³³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matba'at İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955), "Kitabu'i-Mesacid", I (No.523).

¹³⁴ Bkz. Mustafa es-Sıbai, *es-Sünne ve mekanetüha fit teşrii'l-İslâmî* (Şam & Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1982), 1/47.

¹³⁵ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 61.

Bunun sebebi olarak ise hadisleri aktaran râvilerin çoğunluğunun Arap olmaması ve Arapçalarının, hadisleri doğru bir şekilde aktarmaya yetmemesi görmüşlerdir.¹³⁶

Hadislerle istiṣhâd meselesi, Arap dil bilgisinde önemli konulardan biridir. Nahivciler bu konuda üç gruba ayrılmışlardır: Birinci grup, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve ilk dönem âlimlerinin büyük çoğunluğunun temsil ettiği ve hadisleri istiṣhâd malzemesi olarak kabul etmeyenlerdir. İkinci grup İbn Mâlik el-Endelüsî (ö. 672/1274) ve İbn Hişam el-Ensârî (ö. 761/1360) gibi hadislerle istiṣhâd tamamen kabul edenlerdir. Üçüncü grup ise es-Süyûtî ve Şatıbi (ö. 790/1388) gibi orta yolu takip edenlerdir.¹³⁷

es-Süyûtî'nin, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin kitabından aktardığına göre, Ebû Amr b. el-‘Ala el-Basrî (ö. 154/771), İsa b. Ömer el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766), el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sîbeveyhî (ö. 180/796), el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805), el-Ferrâ’ ve Ali b. Hasan el-Ahmer (el-Ahmer el-Kûfî) (ö. 194/810) gibi isimler; hadisleri delil olarak kullanmaktan kaçınan âlimler arasındadır. Bu âlimlerin yanında Ebû Hayyân el-Endelüsî ve hocası Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-İşbîlî el-Katamî (ö. 680/1281) gibi bazı âlimler de aynı tercihi yapmaktadır.¹³⁸

Ebû Hayyân, bu tercihlerini iki ana sebep üzerine dayandırmaktadır: İlk sebep, ravilerin mana yoluyla nakil yapmış olma olasılığıdır. Zira Hz. Peygamber'in zamanında gerçekleşen aynı olayın farklı rivayetlerle aktarıldığını gözlemlenmektedir. Örneğin, زَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ “Onu, sahip olduğun Kur'an'ı (mehir) bedeli sayarak seninle evlendirdim”, مَلَكَتُهَا بِمَا مَعَكَ “Onu, sendekini (mehir) bedeli sayarak sana temlik ettim” ve خَذَهَا بِمَا مَعَكَ “Onu, sendekini (mehir) bedeli sayarak al”¹³⁹ gibi rivayetler farklı ifadelerle aynı olayı anlatmaktadır. Bu durumda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu ifadelerin hepsini kullanmadığı açıktır. Hatta bazı ifadelerin kullanılıp

¹³⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ‘ilmi usuli’n-nahv*, 43.

¹³⁷ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu’n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 61-62.

¹³⁸ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ‘ilmi usuli’n-nahv*, 44.

¹³⁹ Bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Yahyâ Rivayeti)*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1985), Kitâbu’n-Nikah, 3 (No.1920); Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh (Sahîh-i Buhari)*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Şam: Dar İbni Kesir & Darül Yemame, 1993), kitâbu’n-Nikah,38 (No.4839); Müslim, *el-Câmi‘u’s-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, kitâbu’n-Nikah,13 (No.1425).

kullanılmadığı kesin değildir. Çünkü başka eş anlamlı kelimelerin kullanılması da mümkündür.¹⁴⁰

İkinci sebep ise çoğu rivayetin Arap olmayanlar tarafından aktarılmış olması ve dil hatalarına düşmüş olmaları ihtimalidir. Bu kişiler Arapçayı sonradan öğrendikleri için onların nahiv ve dil hataları yapmaları muhtemeldir. Bu nedenle, bazı rivayetlerde dil hataları gözlenmektedir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.) Araplarına en fasihi olduğu için en güzel terkipleri, en açık ve fasih ifadeleri kullanmaktadır.¹⁴¹

İkinci grup, hadislerle istişhâdı savunanlardır. Bu grup içerisinde, Hatip el-Bağdadî (ö. 463/1071), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Hişâm el-Ensârî ve İbn Mâlik el-Endelüsî¹⁴² gibi önde gelen isimler bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar, rivayetleri iki kısma ayırmaktadır: İlk kısım tedvin edilen rivayetleri oluşturur. Bu rivayetlerin çoğu İslam'ın erken dönemlerinde tedvin edilmiştir. Arap dili bozulmadan önce tedvin edilmiştir.¹⁴³ Söz konusu kanaatteki âlimler mana ile rivayet edenler olsa bile değiştirilen kelimelerin veya cümlelerin dil hatalarına uğramamış, doğru bir Arapça ile rivayet edilmiş olduğunu düşünmektedirler.

İkinci kısım olan tedvin edilmeyen rivayetlere gelindiğinde ise mana yoluyla rivayet edilme olasılıklarının, bunlarla istişhâdı tamamen reddetme sebebi olmaması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü rivayet edilen hadislerde asıl olan, Peygamberimiz'in kendi sözlerinin rivayet edilmesidir. Ancak mana yoluyla rivayet edilmiş olsa bile bu rivayet sadece aynı anlamda olan kelimelerin değişikliğiyle gerçekleşmektedir. Çünkü asıl olan, değiştirmemek ve lafzen nakletmektir. Mana yoluyla rivayet etmek sadece bir olasılıktır ve bu olasılık, diğer ihtimalden daha düşüktür. Bu eğilimi savunanlar, görüşlerini bu şekilde desteklemektedirler.¹⁴⁴

Üçüncü grup ise yukarıda bahsettiklerimizin arasında yol tutmaktadır. Bunlara göre rivayetler ikiye ayrılmaktadır: Birincisi, rivayetin sadece manaya önem vermesidir ki o rivayetle istişhâd edilmez. İkincisinde ise rivayette hem mana hem de lafızlara önem verilmiştir. Özellikle

¹⁴⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindavi (Şam: Darul-Kalem, 1997), 2/154; es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 43.

¹⁴¹ el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, 1997, 2/154; es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 45.

¹⁴² Bkz. Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, thk. Muhammed Harun Abdüsselam (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1967), 1/9-14.

¹⁴³ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/15.

¹⁴⁴ Bkz. Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 134-135.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) fesahatine örnek olarak verilen hadislerle, örneğın onun Hemadân'a yazdığı yazısıyla ya da ibadetlerle ilgili nakledilen rivayetleriyle istişhâd yapmak mümkündür.¹⁴⁵

Bu tartışmalar son döneme kadar devam etmiştir. Ancak Kahire'deki Arap Dil Kurumu, Muhammed el-Hızır Hüseyin'in yaptığı araştırmaya istinaden hadislerle istişhâdın belli durumlarda olabileceği kanaatine varmıştır. Buna göre:¹⁴⁶

1. İstişhad yapılmak istenilen hadisler *Kutub-i Sitte* gibi kitaplarda bulunmuyorsa o rivayetlerle istişhâd yapılmaz.
2. Aşağıdaki şartlardan en az birini taşıyan hadislerle istişhad yapılabilir.
 - a. Mütevatir ve meşhur hadislerden olmak.
 - b. İbadetlerin lafızlarını açıklayan hadislerden olmak.
 - c. Cevâmi'ul-kelime ve Peygamberimizin dil belagatini ve fesahatini gösteren hadislerden olmak.
 - d. Peygamberimizin bizzat kendisinin yazdırdığı hadislerden olmak.
 - e. Peygamberin, her kabileye onların kendi diliyle hitap ettiğini açıklayan hadislerden olmak.
 - f. Mana ile rivayet etmediği bilinen ravilerden (Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) gibi) gelen hadislerden olmak.
 - g. Aynı lafızlarla farklı senetlerden rivayet edilen hadislerden olmak.

Sonuç olarak, bazı eski dönem âlimleri, hadislerin manasıyla rivayet edilmesinden duydukları endişe nedeniyle hadislerle istişhâdı pek tercih etmemişlerdir. Bu tercihin temel sebebi, hadislerden istişhâd yapılan sözün, Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından söylenen sözlerin aynısı olup olmadığına dair şüphedir. Dolayısıyla bu sözlerin kesin olarak Peygamberimiz'e ait olup olmadığından emin olunmadan, istişhâd malzemesi olarak kullanılması doğru görülmemiştir. Ancak, hadislerin toplandığı ve ravi durumlarının belirlendiği sonraki zamanlarda, âlimler kaynağa nispeti sağlam olan hadislerle istişhâd konusunda sakınca görmemişlerdir.

2.2.3 Arapların Fasih Sözleri

Semânın üçüncü kaynağı, Arapların sözleridir. Âlimler, Arap dilinin yabancı dillerle karışmasından önce şiir ve nesirde Arapçasına güvenilen Arapların sözlerini bir kaynak olarak

¹⁴⁵ Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 137.

¹⁴⁶ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 69.

kabul etmişlerdir. Ancak her Arap'ın konuşması delil olarak kabul edilmemiş ve nahivciler bunun için belli şartlar ve kurallar koymuşlardır. Bu kurallar belirli zaman dilimlerini ve belirli kabileleri içermektedir. Ayrıca daha sonra belirledikleri bu zaman dilimini “عصر الاستشهاد “İstişhad Çağı” olarak adlandırmaktadırlar.¹⁴⁷ Abdurrahman es-Seyyid şöyle demiştir: “Nahivciler, Araplardan çok şey duydular ama kendilerine anlatılan her şeyi kabul etmediler. Bir ilmin temellerini sağlam almak istediler. Bu doğrultuda temellerin sağlam ve doğru olması için delilin mütevatir ya da mütevatire yakın olması gerekiyordu”.¹⁴⁸

Bilindiği üzere Arapların sözleri, çeşit açısından şiir ve nesir olarak iki farklı türde kaydedilmektedir.

Semâ'nın yarısı olan şiir, Arap dili ve edebiyatında, özellikle İslam öncesi dönemde büyük bir öneme sahiptir. Bu dönem hakkında bilgi edinmek için en değerli kaynaklardan biri olarak kabul edilen şiir, sadece edebî yönleri aktarmakla kalmayıp bireyler arası ilişkiler, ekonomik ve toplumsal yapı gibi konularda da aydınlatıcı bilgiler sunmuştur.¹⁴⁹

Nahivciler istişhâd konusunda, şairleri dört farklı tabakaya ayırmaktadır: İlk tabaka, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış ve İslamiyet'e ulaşmamış olan şairlerdir. Bu tabakada İmrü'l-Kays (ö. 540 dolayları), en-Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604) ve Züheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609 [?]) gibi isimler bulunmaktadır. İkinci tabaka ise Muhadramûn'dur. Bunlar; hayatlarının bir kısmını Cahiliye Dönemi'nde, bir kısmını ise İslamiyet Dönemi'nde geçiren şairlerdir. İkinci tabakada, Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) ve Hutay'e (ö. 59/678) gibi isimler bulunmaktadır. Üçüncü tabaka İslamiyûn'dur. Bunlar İslamiyet'in ilk asrında doğup Abbasi Dönemi'nin başlangıcına kadar yaşamış olan şairlerdir. Üçüncü tabakada ise, Ferezdak (ö. 114/732) ve Kümeýt (ö. 126/744) gibi isimler bulunmaktadır. Son tabaka ise Muvelledûn'dur. Bu tabakaya Beşşar b. Berd (ö. 167/783-84) sonrası yaşayan şairler dahildir. İlk üç tabakaya ait şairlerin şiirleri genellikle bazı istisnalar ile nahivciler tarafından kabul edilir ve istişhâda konu edilir. Basra âlimleri birinci ve ikinci tabakadan istişhâd yapmak hususunda hemfikirdir. Ancak üçüncü tabakadaki şairler konusunda ihtilaf etmişlerdir. Amr b. el-Alâ ve Hasan Basrî (ö. 110/728) gibi âlimler, üçüncü tabakadan istişhâd yapmamışlardır. Hatta Ferezdak ve Kümeýt

¹⁴⁷ Halid Sa'd Şabân, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik* (Kahire: Mektebeül Âdab, 2006), 111.

¹⁴⁸ Abdurrahmân es-Seyyid, *Medresetü'l-Basra en-nahviyye* (Darül Mârif, ts.), 146.

¹⁴⁹ Fahrî Ebü's-Suûd, “el-Kıssâ fil-Edebi'l-Arabi” 52 (02 Temmuz 1934), 22-23.

gibi o tabakanın büyük şairlerini hatalı olarak görüp onaları Muvelledûnlardan saymışlardır.¹⁵⁰ Kûfe nahivcileri, semâya daha çok yönelmişler ve rivayet edilen çoğu şiirleri ve Arapların nakledilen sözlerini kabul etmişlerdir.¹⁵¹ Ancak son tabakaya ait şiirler genellikle, onlar tarafından da kabul edilmez ve istişhâda konu edilmez. Bununla birlikte bazı âlimler Beşşar b. Bürd'in şiirleriyle istişhâda başvurmuşlardır.¹⁵²

Nesir rivayetleri ise iki gruba ayrılmaktadır, Birinci grup, kesin bir şekilde delil olarak kabul edilen rivayetlerdir. Bu rivayetler, İslam'dan bir asır önce başlayarak İslam'ın ilk 150 yılına kadar olan zaman dilimini kapsamaktadır. İkinci grup ise üçüncü asırdan sonraki rivayetlerdir. Bu rivayetler, şehirlilerden geldiyse kabul edilmez; çöl sakinlerinden (bedeviler) geldiyse kabul edilmektedir.¹⁵³

Nahivciler; kabul etmek istedikleri sözlerin yabancı kelimelerle karışık bir şekilde yapılan günlük kullanılan cümleler olmadığını, bunların Kur'an'a uygun bir edebi sözler olması gerektiğini hususen vurgulamışlardır. Bu nedenle, istişhad metotlarını bazı toplumsal ölçülerle sınırlandırmayı tercih etmişlerdir. Nahivciler, Araplardan dil malzemesi alırken mekân, zaman ve kabile gibi unsurlarla bunu sınırlandırmışlardır. Onlara göre doğru dil kurallarına ulaşmak için bu sınırlamalara uyulması gerekmektedir.¹⁵⁴

Mekân sınırlaması, Arapların yaşadığı coğrafi bölgeleri kapsamaktadır. Bu bölgeler arasında Irak, Şam, Arap Yarımadası (Hicaz, Necd, Tihame, Yemen ve Umman) yer almaktadır.¹⁵⁵ Bu bölgelerde çöller, dağlar ve şehirler gibi farklı coğrafi özellikler vardır. Nahivciler, mekân sınırlaması konusunda Arapları bedeviler ve şehirliler şeklinde iki gruba ayırmışlardır.¹⁵⁶

Nahivcilere göre çöl sakinleri, yabancı insanlarla karşılaşma ihtimalleri düşük olan ve dolayısıyla dilleri bozulmayan insanları temsil etmektedir. Ancak şehirlerde yaşayanlar için durum daha karmaşıktır. Çünkü onların şehirde yaşamaları, yabancı insanlarla karşılaşmalarına ve dolayısıyla dillerinin bozulmasına neden olmaktadır. Nahivciler, mekân açısından dış

¹⁵⁰ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/5-6.

¹⁵¹ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 81.

¹⁵² Bkz. Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 51-54.

¹⁵³ Bkz. ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-Tefkîri'n-Nahvî*, 49-50.

¹⁵⁴ Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları, *Usûlü'l-nahiv*, 1/83.

¹⁵⁵ es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga*, 1/166-168.

¹⁵⁶ Bkz. Muhammed Saîd el-Efgânî, *fî Usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1987), 14-18.

etkenlerden en uzak olan yerleri Arabistan Yarımadası'ndaki Hicaz, Necd ve Tihame çölleri olarak belirlemişlerdir. Bu bölgelerde yaşayan kabilelerin, Arap Yarımadası'nın içinde bulunmalarından dolayı Farslar ve diğer kavimlerle iletişim kurma olasılıkları düşüktür.¹⁵⁷

Nahivciler genellikle çöl sakinlerinden rivayetleri alacakları zaman, rihle yoluyla bizzat onların yanına gitmişlerdir. Kaynaklarda belirtildiği üzere el-Kisâî, Basra'ya gitmiş ve ilim almak için el-Halîl b. Ahmed'in yanına gelmiştir. el-Kisâî, el-Halîl'in ilmini beğenmiş ve ilmin kaynağını sorduğunda el-Halîl, "Bunları Hicaz ve Tihame Çöllerinden aldım" demiştir. Bunun üzerine el-Kisâî, ilim almak için o çöllere gitmiştir.¹⁵⁸ Ancak çöl sakinlerinden ilim almak için mutlaka çöllere gitmek gerekmemektedir. Çünkü bazen çöl sakinleri kendileri rivayet edip, karşılığında para almak için şehirlere gelirlerdi. Nahivciler, şehirlere gelen bedevilerden rivayet alma konusunda hiçbir sakınca görmezlerdi. Hatta İbnül-Nedim *el-Fihrist*'de, şehirlere rivayet etmek için giden fasih Araplardan birçok örnek vermiştir.¹⁵⁹

Zaman sınırlamasına dair ise âlimler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Kimileri sadece Cahiliye Dönemi'ndeki şiirleri kabul ederken kimileri de hem İslamiyet'ten önceki hem de İslamiyet'ten sonraki 4. asra kadar olan zaman dilimini esas kabul etmiştir. Cumhura göre hicretten 2 asır öncesi ve 2 asır sonrası aralığında rivayet edilen şiirler kabul edilmektedir.¹⁶⁰ Hatta Ebû Amr b. el-Alâ'nın, Cahiliye şairlerinden başka kimsenin şiirleriyle istişhâd etmediği nakledilmiştir. Bunun hakkında öğrencisi Sîbeveyhî demiştir ki: "Ondan sekiz yıl ders aldım fakat hiçbir zaman onun İslamiyet Dönemi'ndeki bir şiirle istişhâd ettiğini görmedim."¹⁶¹ Ancak el-Halîl ve Sîbeveyhî, doğrudan bedevilerden ve şairlerden delil almışlar ve Ebû Amr b. el-Alâ'nın belirlediği zaman çerçevesine bağlı kalmamışlardır. Asmaî (ö. 216/831) de şiir istişhâdını İbrahim b. el-Hurma ile sonlandırmaktadır.¹⁶² Bazı âlimler, güvenilir bedevi Araplardan nakletmiş olsalar bile bu rivayetler, dil bilgisi kurallarına ve dil metninin inşasına önemli ölçüde katkıda bulunmamaktadır yorumunu yapmışlardır. Nitekim bedevilerden yapılan

¹⁵⁷ Muhammed el-Muhtar, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabi fi'l-maşrik ve'l-mağrib* (Fas: el-Munazzametu'l-İslamiyyeti li't-Terbiye ve'l-'Ulum ve's-Sekafe, 1996), 29.

¹⁵⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 59.

¹⁵⁹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 65-66.

¹⁶⁰ Bkz. el-Hulvanî, *Usulül-Nahiv el-Arabi*, 64-66.

¹⁶¹ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1981), 1/90.

¹⁶² es-Suyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*, 59.

bu nakil işlemi, İbn Cinnî'nin: "Arap çölleri de tıpkı şehirlerde olduğu gibi dilin bozulmasından etkilendi" açıklamasına kadar devam etmiştir.¹⁶³

Bunun yanında önemli bir diğer konu ise kabiledaki bireylerin dil açısından ve ifade gücü açısından eşit mi yoksa farklı mı olacağını, farklı ise kimden alacaklarını ve kimi bırakacaklarını belirlemektir.

Nahivciler, genel olarak Arap kabilelerini kabul edilen ve kabul edilmeyen gruplar olarak sınıflandırmıştır. es-Süyûtî'nin Ebû Nasr el-Farabi'den (ö. 339/950) aktardığına göre Arapça rivayetleri alınmayan ve onların sözleriyle istişhâd edilmeyen kabileler şunlardır:

*"Mısır halkı ve Kıptilerle komşu oldukları için etkileşim halinde olan Lehâm ve Cezâm kabilesi. Ayrıca Şam bölgesinde yani Rumların yaşadığı yerde buldukları için dilleri karışmış ve çoğunluğu Hristiyan olan ve namazlarını Arapça dışında bir dilde okumakta olan Kuda'a, Gassan ve İyad kabileleridir. Yunanca konuşanlarla komşu olan Teglib ve Nemr kabileleridir. Bekr Kabilesi'nin ise Nebatiler ve Farslarla komşuluklarından dolayı dilleri etkilenmiştir. Abdülkays Kabilesi Bahreyn'de yaşamış ve Hintlilerle ve Farslarla karışmışlardır. Beni Amr b. Luhay, Yemame'nin sakinleri, Teğif ve Taif, diğer milletlerin tüccarlarıyla etkileşim halinde oldukları için dilleri bozulmuştur. Bu kabilelerin sözlerinin delil yapılması uygun değildir. Çünkü bu kabileler bedevilik kültürüne girmemişlerdir. Aksine Arap olmayan komşu bölgelerde yaşamaktadırlar. Bu nedenle dilleri Arapça dışındaki dillerden etkilenmiştir. Bu diller, Arapça'nın doğal akıcılığını bozmakta ve yapısal olarak dil hatalarına neden olmaktadır. Aynı şekilde, şehirli insanlardan da dil alıntısı yapılmamıştır. Çünkü şehir; insanların her taraftan bir araya geldiği ve dillerin karıştığı, gramer bozulmalarının meydana geldiği bir yerdir."*¹⁶⁴

Ancak Ebü'l-Mekârim, es-Süyûtî'nin Farabi metninde¹⁶⁵ zikredilen şehirlerden hiç alıntı yapılmadığı hususunu reddeder. Çünkü nahivciler, çöl sakinlerinden aldıkları gibi şehir sakinlerinden de almışlardır.¹⁶⁶

Arapçaları bozulmayan ve sözleri delil olarak kabul edilen kabileler de bulunmaktadır. Bunlar Arapların dil olarak en akıcı kabilesi olarak kabul edilen Kureyş Kabilesi ile Kayı, Temim, Asad, Hudhail, bazı Kenane ve bazı Tayy kabileleridir.¹⁶⁷

¹⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/7.

¹⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 47-48.

¹⁶⁵ *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga* kitabında, es-Süyûtî'nin Farabi'nin "*el-Elfâz ve'l-hurûf*" kitabından fasih kabilelerin isimlerine dair naklettiği metindir. Bkz. es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga*, 1/167-168.

¹⁶⁶ Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 40.

¹⁶⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 47.

Basra âlimleri Arapların sözleri konusunda daha tutucu bir yaklaşım sergilemişlerdir. Şehirlilerden mümkün olduğunca uzak durmayı tercih etmişlerdir. Hatta Amr b. el-Alâ gibi bazı âlimler sadece çöl sakinlerinden rivayet kabul etmişlerdir. Basra âlimleri, şiir veya nesir fark etmeksizin semâ rivayetleri üzerine bir nahiv kuralı yazılması için genelgeçer (muttarıd) olma şartı aramışlardır. Az rivayet edilen kullanımlar ise bu kurala göre kaide belirlemede esas olamazlar.¹⁶⁸

Öte yandan Kûfe'deki âlimler ise semâ rivayetlerini kabul etme konusunda daha esnek bir tutum sergilemişlerdir. Çeşitli kabilelerden rivayetleri kabul etmişlerdir. Semâ şiirlerini kabul etme konusunda daha geniş bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlar için en önemli şey, rivayetin doğruluğu ve güvenilirliğidir. Semâ rivayetlerinin nahiv kuralına (kıyasa) uygun olup olmaması ise ikinci planda kalmıştır. Hatta zikredilen kabile sınırlamasına bağlı kalmayıp bazı şehirlere yakın kabilelerin rivayetlerini kabul etmişlerdir.¹⁶⁹

Görüldüğü üzere nahivciler, bazı mekân, zaman ve kabile sınırlamalarıyla beraber semânın üçüncü kaynağı olarak Arapların sözlerini kaynak kabul etmişlerdir. Ancak kaynakları seçerken dilin doğru kullanılmış olmasına özen gösterdikleri gibi edebî konuşma ve delil niteliğinde olmasına da özen göstermişlerdir. Bu sayede dil bilgisi kurallarının ve dil metninin sağlam bir temele oturmasını sağlamışlardır.

3. Klasik Âlimlerin Semâ Hakkındaki Görüşleri

İbn Cinnî'nin semâ hakkındaki görüşlerini etkileyen ve bu görüşlerin kaynağını daha iyi anlamak için ondan önceki âlimlerin semâ hakkındaki görüşlerinin burada kısa bir şekilde incelenmesi isabetli olacaktır. Semâ konusu geniş bir alan temsil ettiği için bu konuda Basra ve Kûfe âlimlerinin önde gelenlerinden olan Ebû Amr b. el-Alâ', Sîbeveyhî ve el-Kisâi yanında İbn Cinnî'nin ilmî hayatına büyük etkisi olan hocası Ebû Alî el-Fârisî de ele alınmıştır. Ele aldığımız âlimlerin semâ kaynakları hakkındaki görüşleri kısa bir şekilde beyan edildikten sonra bu görüşler örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

3.1 Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771)

Ebû Amr b. el-Alâ', (70/689) Mekke'de doğmuş olup adı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri onun adının "Zuban" olduğunu söylerken, kimileri ise adının lakabıyla

¹⁶⁸ Muna İlyas, *el-Kıyas fi'n-nahv*, (Şam: Daru'l-Fıkr, 1985), 81.

¹⁶⁹ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâb-ı Sibeveyhi*, 81.

aynı olduğunu iddia etmektedir.¹⁷⁰ Ebû Amr, Temim kabilesine mensuptur. Mekke’de doğduktan sonra hayatının büyük bir kısmını Basra’da Kur’an kırâatlerini öğreterek geçirmiş, Basra’nın önde gelen Arap dil bilimcilerinden biri olmuştur. 154/771 yılında Kûfe’de vefat edip orada defnedilmiştir.¹⁷¹

Ebû Amr şâhid olarak semâyı en çok kullanan âlimlerden biridir. Hayatı boyunca fasih Araplardan rivayetler almakla meşgul olmuştur. Ancak bu konuda çok titiz davranmıştır. el-Asmaî demiştir ki “*Ebû Amr’ın yanında on yıl kaldım hiçbir zaman onun İslam Dönemi’ndeki bir beyitle ihticac ettiğini görmedim*”.¹⁷² Kabul ettiği semâ nakillerinin çoğu, Cahiliye Dönemi’ne yetişen ya da şehirlilerle karşılaşmamış Araplar tarafından aktarılan rivayetlerdir. Rivayetlerini kabul ettiği bazı bedevileri sınava tabi tutması onun titizliğini gösteren başka bir unsurdur. el-Asmaî’nin anlattığına göre, Ebû Amr bir gün bir Bedevi’nin Arapçasından şüphelenmiş ve ondan emin olmak için şu şiir beytini söylemiştir:

كَمْ رَأَيْنَا مِنْ (مُسْحَبٍ) مُسْلَحَبٍ صَادَ لَحْمَ النَّسُورِ وَالْعُقْبَانَ

Akbabaların ve kartalların etlerini avlayan nice yayılmış, yağmur yüklü bulut gördük!

Bedevî, bu beyti düşünmüş ve مسحوب¹⁷³ kelimesini tekrar etmesini istemiştir. Ebû Amr, bedevînin defalarca tekrarlamasından sonra Arapçasının hala bozulmadığını anladığını söylemiştir.¹⁷⁴

Başka bir örnekte Ebû Amr, Ebû Hayre isminde bir bedeviye استأصل الله عِرْقَاتَهُمْ tabirinin nasıl telaffuz edildiğini sorduğunda, Ebû Hayre, عِرْقَاتَهُمْ kelimesindeki te harfî nasb ederek kelimeyi telaffuz ettiğinde Ebû Amr: “*Ey Ebû Hayre senin Arapçan bozulmuştur.*” demiştir. Ebû Amr’ın nasbe halinde okunmasını hatalı bulmasının temel sebebi bu kelimeyi daha önce Ebû Hayre’den cer halinde işitmiş olmasıdır. Nitekim sonraki dönemde Ebû Amr, bu deyimini hem mecrur hem mansub ile rivayet ettiği bilinmektedir.¹⁷⁵

¹⁷⁰ İbnü-Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnaï'z-zaman*, 3/466; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. el-Amrevî Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme (Kahire: Darü'l Fikri'l-Arabi, 1995), 67/103.

¹⁷¹ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 4/134.

¹⁷² Ebû Osman Amr ec-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Daru'l-Hilal, 2003), 1/261.

¹⁷³ "مسحوب" kelimesi, üç harfli "سحب" fiilinin masdarı olarak kullanılır ve bu kelime o kişiyi sınamak amacıyla yanlış yerde kullanılmıştır. Fasih Arapça'yı konuşan bedevi, bu kelimenin doğru şekli olan "مسحوب" dışında başka bir şekilde telaffuz etmemeyi tercih etmiştir. Bkz. Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *Tarihu adabi'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabi, 1974), 1/161.

¹⁷⁴ er-Râfi'î, *Tarihu adabi'l-Arab*, 1/161.

¹⁷⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ*, 33.

Yedi kırâat şeyhlerinden biri olan Ebû Amr'ın kırâatler hakkındaki görüşlerinin diğer Basriyyûn'dan bir farkı yoktur. Basriyyûn âlimlerin çoğu şâz kırâatleri delil olarak kabul etmemektedirler. Diğer ahad kırâatler ise kıyas, icmâlarına ve usûllere uymadığı müddetçe dil meselelerinde şâhid olarak kabul etmemektedirler. Bu tür kırâatleri bir sünnet olarak görmekle birlikte onun yanlış ya da doğru olduğuna dair bir yorum yapmamışlardır.¹⁷⁶ el-Asmaî'den rivayet edildiğine göre Ebû Amr şöyle demiştir: “*Nasıl okunmuşsa öyle okumamız gerekli olmasaydı, şu kelimeyi şu şekilde okurdum ve şu harfi şu şekilde okurdum.*”¹⁷⁷

Semânın ikinci kaynağı olan hadisler konusunda ise, bahsi geçtiği üzere Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Amr b. el-Alâ'yı ve diğer ilk asrın âlimlerini hadisleri kabul etmeyenlerin grubundan saymaktadır. Bunun hakkında kendi kitabında şöyle söylemiştir: “*Bu yazar, hadisleri Arap dilinin genel kurallarını doğrulamak için delil olarak kullanma konusunda oldukça fazla çaba sarf etmiştir. Ben ne eski dönem âlimlerinden ne de yeni dönem âlimlerinden böyle bir yöntemi takip eden görmüş değilim. Hatta Arap dilinin kurallarını oluşturan Ebû Amr b. el-Alâ', Îsâ b. Amr, el-Halîl, Sibeveyhi, el-Kisâî, el-Ferrâ' gibi Basra ve Kufe'nin önde gelen imamlarının böyle bir yöntemi kullandıklarını görmedim.*”¹⁷⁸ Ancak burada Ebû Hayyân'ın görüşü kesin bir delil ifade etmemektedir. Çünkü kadim âlimlerinin, hadisleri delil olarak kullanmama sebeplerinden biri, o dönemde hadislerin tedvin edilmemesi olarak kabul edilebilir.

Bunun yanı sıra Ebû Amr'ın bazı yerlerde hadis ile istişhâd ettiği görülmektedir. ez-Zeccâcî (ö. 337/949) şöyle anlatmaktadır:

“*Bil ki âlimler, 'nebi' kelimesinin kökeni konusunda iki görüşe sahiptirler... Diğer bir görüş ise Ebû Amr b. el-Alâ' dahil birçok nahivcinin fikridir. Onlara göre kelime köken olarak mahmuz değil yücelik anlamında olan 'Nebâveh النبوة' kelimesinden gelmektedir. 'Denildi ki: نبا ينبو yükselmek ve yaratıklara üstün olmak anlamına gelir. ينبو kelimesinin içindeki vav harfi yâ harfine dönüşmüş ve ardından birinci harf “ya”, ikinci harf ‘nun’ ile birleşmiş, böylece ‘nebi’ kelimesi oluşmuştur. Kendi görüşlerinin doğruluğuna dair delil, Peygamber'den (s.a.v.) rivayet*

¹⁷⁶ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 138-139.

¹⁷⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Darül Mârif, 1980), 82.

¹⁷⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindavi (Riyad: Daru Künuzi İşbilya, ts.), 9/342; es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 44-45.

edilen şu hadistir: Bir adam ona, يا نبي الله 'Ey Nebii'allah!' dedi. Peygamber (s.a.v.) buna şu şekilde cevap vermiştir: 'لست بنبي الله، ولكنني نبي الله،' "Ben Nebi'illah değil¹⁷⁹ nebiyyullahım".¹⁸⁰

ez-Zeccâcî'nin eserinde nakledilen bu sözler, Ebû Amr'ın dil konularıyla ilgili hadisleri kullanarak iştihatta bulunduğuna işaret etmektedir. Örnekte Ebû Amr, bu hadislerle sarf ilmiyle ilgili bir meselede iştihatta bulunmuştur. Sarf alanında hadisleri kullanarak iştihatta bulunan bir kişi, nahiv alanında da bulunabilir. Çünkü her ikisi de dil ile ilgilidir ve birbirine yakın alanlardır. Buna göre Ebû Amr'ı hadislerle istişhâdı reddeden âlimlerden biri olarak sınıflandırmak yerine, kendi zamanında bu konudaki birtakım eksiklikler ve diğer bazı sebepler nedeniyle hadisleri istişhâda dahil etmemiş bir âlim şeklinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Hatta Hatice el-Hâdisî, Ebû Amr'ı hadislerle istişhad eden ilk âlim olarak değerlendirmektedir.¹⁸¹ Kanaatimizce Ebû Amr'la alakalı söz konusu durum, hadislerin o zamanda tam olarak toplanmamış olmasının yanı sıra başka faktörlere de bağlı olabilir.

Ebû Amr, Arap kelamıyla iştişhâd konusunda diğer Basriyyûn gibi titiz davranan âlimlerden biridir. Şiir konusunda ise Ebû Amr sadece ilk iki tabakası olan Cahiliye Dönemi ve Muhadramûn şairlerinin şiirlerini kabul etmiştir. Ondan sonraki tabakaları ise delil olarak telakkî etmemiştir. Hatta Cerîr (ö. 110), Ferezdak (ö. 114) ve el-Ahtal (ö. 92) gibi şairlerin, bulunduğu üçüncü tabakayı Muvelledun olarak sınıflandırmaktadır. Konuya dair kendi ifadeleri şu şekildedir: "Bu Muvelledûn öyle güzel şiir söylediler ki neredeyse öğrencilerimize onların rivayetlerini öğrenmelerini emredecektim." Burada Muvelledun'dan kastedilen Ferezdak, Cerîr, el-Ahtal ve o tabakanın şairleridir. Ebû Amr ve diğer Basra âlimleri, yaşadıkları dönemdeki şairleri kabul etmiyorlardı. Bu, şairlerin fasih olmamalarından değil; önceki dönemlerin şairlerini daha tercihe şayan bulmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁸²

Ebû Amr'ın şiirlerdeki ölçütlerine bakıldığında, şairlerin ünlü olmalarının, çok sayıda şiir yazmalarının veya kaside uzunluklarının öne çıkmadığını; bunun yerine, şairin sadece Cahiliye Dönemi'ne yetişmiş olması ve bedevi bölgelere yakınlığına odaklandığı görülmektedir.¹⁸³ Bu ölçütleri uyguladığı, özellikle Ebû Amr'ın, el-Ahtal (ö. 92/710-11)

¹⁷⁹ Burda Hemze ile telefuz edilen nebi kelimesi demek istenilmiştir.

¹⁸⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illâh (Şerhu esmâ'illâh)*, thk. Abdülhüseyn el-Mübârek (Müessesetü'r-risale, 1986), 294.

¹⁸¹ Hatice el-Hâdisî, *Mevkifu'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadîsi's-şerîf* (Bağdat: Dâru'l-Raşid, 1981), 46.

¹⁸² es-Süyûtî, *el-Müzhir fi'ulûmi'l-luga*, 2/414.

¹⁸³ Abdülhamid Şelkani, *Mesadirü'l-lugati'l-Arabiyye* (Trablus: el-Münşeatü'l-Amme, 1987), 377.

hakkında söylediklerinde açık bir şekilde anlaşılmaktadır : “Eğer Ahtal Cahiliye Dönemi’nde bir gün bile yaşamış olsaydı hiçbir Cahiliye ve İslam şairini onun önüne geçirmezdim” ¹⁸⁴

Ebû Amr, bedevilerden rivayetleri alırken de en meşhur olanları kabul etmektedir. Bu da şu rivayette açık bir şekilde görülmektedir: “İbn Ebî Sa’d dedi ki: İbn Nevfel dedi ki babamın Ebû Amr’a şöyle sorduğunu duydum: Arapça diye adlandırdığın şeyden bahset, içine Arapların tüm sözleri girer mi? Ebû Amr şöyle cevap verdi: ‘Hayır.’ Ben de sordum: ‘Hüccet olduğu halde Araplarla aynı fikirde olmadığın bir konuda Araplar senin aksini söylerse sen ne yaparsın?’ O da: ‘Genellikle çoğunluğa uyarım ve benimle aynı fikirde olmayanı lügat diye adlandırırım.’ Cevabını verdi.”¹⁸⁵ Ebû Amr’a göre Arapların en fasih kabileleri Sakif, Hüzeyl, Ezd, Temim ve Kays kabileleridir.¹⁸⁶ Ayrıca Ebû Amr’ın nahiv konusundaki geniş bilgisi, onun fazla kıyas yapmasına ihtiyaç bırakmamıştır. Dolayısıyla onun için, semâda belirttiği ölçülere dayanarak dildeki fasih olanları seçmesi yeterli olmuştur. Onun Arapça’da en çok benimsediği iki lehçe, Temim ve Hicaz lehçeleridir. ¹⁸⁷

Ebû Amr’ın semâ hakkındaki görüşleri, genel olarak mensup olduğu Basra ekolündeki diğer âlimlerle uyumaktadır. Basra âlimleri, Kûfe âlimlerine göre rivayet ve şiir kabul etmek konusundan daha dikkatliken, Ebû Amr’ın şiir konusunda Cahiliye döneminde yaşamayan şairlerin şiirlerini kabul etmeyerek diğer Basra âlimlerinden bile daha titiz davrandığı söylenebilir.

3.2 Sîbeveyhî (ö. 180/796)

Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Basra âlimlerinin en önde gelenlerindedir. Annesi ve babası Fârisî kökenli olan Sîbeveyhî, 135-140/752-757 yılları arasında İran’ın Şiraz şehrinde doğmuştur.¹⁸⁸ İlk eğitimini Şiraz’da aldıktan sonra, Hadis ilmi öğrenmek amacıyla Basra’ya göç etmiş ve Hammâd b. Seleme’nin (ö. 167/784) derslerine katılmıştır. Bir gün hadis derslerinde yaptığı irab hatası üzerine, nahiv ilmi öğrenmeye karar vermiştir.¹⁸⁹ Sîbeveyhî, dönemin en büyük âlimlerinden dersler almıştır. Bunların arasında Halîl b. Ahmed ve Yûnus b. Habîb (ö.

¹⁸⁴ Ebû Saîd Abdülmelik el-Asmaî, *Fuhûletü’ş-Şuarâ* (Beirut: Daru’l-Kitabil-Cedid, 1980), 13.

¹⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-luğaviyyîn*, thk. Mohamed İbrâhim Ebû’l-Fazl (Kahire: Darül-Mâârif, 1984), 39.

¹⁸⁶ es-Süyûtî, *el-Müzhir fi’ulûmi’l-luga*, 1/167.

¹⁸⁷ el-Muhtar, *Tarihu’n-nahvi’l-Arabî fi’l-maşrik ve’l-mağrib*, 61.

¹⁸⁸ Bkz. Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Sîbeveyhî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Aralık 2024) .

¹⁸⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-luğaviyyîn*, 66.

182/798) yer almaktadırlar. Bunların yanı sıra Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Nadr b. Şümeyl'den (ö. 204/820) lügat, nahiv, kırâat ve şiir gibi çeşitli alanlarda faydalanmıştır.¹⁹⁰ Sîbeveyhî'nin tek bir eseri bulunmaktadır. Bu eser, Arap dil bilgisine dair önemli bir kaynak olarak kabul edilmiş ve *el-Kitap* ismiyle meşhur olmuştur. Bu eser, Arap dilindeki en ünlü çalışmalardan biri olarak bilinmektedir.¹⁹¹ Sîbeveyhî'nin vefat tarihi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak genellikle kabul gören görüş, onun 180/796 yılında vefat ettiği yönündedir.¹⁹²

Basra ekolüne tabi olan Sîbeveyhî'nin semâ konusundaki görüşlerinin Basra ekolünün genel kabullerinden farklılık göstermediği söylenebilir. Nitekim o bazen kırâatleri Basriyyûn'un kıyaslarına, icmâlarına ve usûllerine tabi tutmaktadır. Kimi zaman da Arap sözlerini, kırâatlere tabi tutmaktadır. Ancak hiçbir zaman herhangi bir kırâat hakkında "Bu kırâat hatalı" ifadesini kullanmamıştır. Tam tersine benimsemediği kırâatleri, Arapçanın farklı vecihlerini belirtmek amacıyla zikrederken, zayıf bir vecih ya da az rivayet edilmiş bir kırâat olarak nitelendirmekle yetinmektedir.¹⁹³

Örneğin hemze ء harfinden önce damme geldiğinde hemzenin önce yâ sonra da vav harfine dönüşmesi kuralını kabul etmeyenler, Ebû Amr kırâatini delil olarak gösterdiklerinde *el-Kitap*'ta şu şekilde cevap vermiştir: "Dediler ki: ' يا صالح ائتينا ' ayetini¹⁹⁴ Ebû Amr şöyle okumuş: يا صالحيتنا , hemze harfini ya harfine çevirmiş, ancak onu vav (و) harfine dönüştürmemiştir'. Ancak aynı şeyi, munfasıl olmayan durumlar için söylemediler. Bu zayıf bir ifadedir. Çünkü bu ifadeyi söyleyenin: يا غلاموجل şeklinde kıyas etmesi gerekmektedir".¹⁹⁵ Başka bir örnekte de onun Arap sözlerini kırâatlere kıyas ettiği görülmektedir. "Bazıları, في أربعة أيام سواء , ayetindeki سواء kelimesinin hemzesini feth ile değil kesr ile okudular. el-Halîl, söz konusu kırâat hakkında: "Bu da sanki onları (günleri) seviyesi aynı olan tam günler anlamını vehmettirir." demiştir. Ona göre, هذا درهم سواء dediğinde sanki هذا درهم تام demiş oluyorsun."¹⁹⁶ Sîbeveyhî'nin kırâatler

¹⁹⁰ Bkz. Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Mohamed İbrâhim Ebû'l-Fazl (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2009), 73; Özbalıkcı, "Sîbeveyhî".

¹⁹¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 5/2123-2124.

¹⁹² Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1988), 10/189; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 5t-57.

¹⁹³ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâb-ı Sibeveyhi*, 54-57.

¹⁹⁴ **Arâf 7/77.**

¹⁹⁵ Amr b. Osman Sîbeveyhî, *el-Kitap*, thk. Abdulsalam Harun (Kahire: Matbe'atu'l-hancı, 1988), 4/338.

¹⁹⁶ Sîbeveyhî, *el-Kitap*, 2/119.

konusundaki tutumu mutedil olarak nitelendirilebilir. Zaman zaman, bu kırâatleri delil olarak kullanmış ve hatta Arapça kurallarını bu kırâatler üzerine inşa etmiştir. Kırâatleri, Arapların sözleriyle kıyaslamış, aynı şekilde Arapların sözlerini de bu kırâatlere kıyas etmiştir.¹⁹⁷

Sîbeveyhî'nin hadislerle ilgili tutumu araştırıldığında, çoğu âlimin onu hadisleri delil olarak kabul etmeyenler arasında zikrettiği görülmektedir. Konu hakkında Ebû'l-Hasan İbn Dâî: *“Benim kanaatime göre, hadisi anlamla nakletmenin caiz olması; Sîbeveyh ve diğer imamların hadislerin dil kurallarını ispat etme konusunda delil olabileceklerini reddetmelerinin nedenidir. Bu konuda, sadece Kur'an'ın ve fasih Arap sözleri delil olarak kabul edilmiştir.”*¹⁹⁸ demiştir. Ancak *el-Kitap* incelendiğinde birkaç yerinde hadislerin zikredildiği görülmektedir. Ancak Sîbeveyhi bu hadisleri aktarırken onların hadis olduğunu belirtmeden bahsetmektedir. Örneğin, *“Her doğan, İslam fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.”*¹⁹⁹ hadisini zikrettiğinde, Peygamberimiz'in sözü olduğunu söylemeden *كلام الآخر* “bir diğerinin şu sözü” ifadesiyle bahsetmiştir.²⁰⁰

Sîbeveyhî'nin hadisleri genellikle, Kur'an-ı Kerim ve Arapların sözleri üzerinden verdiği delilleri desteklemek veya bir tabirin birkaç irab yönünü olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Hadislerin yanında başka deliller olmadan zikrettiğinde genellikle onunla Araplar arasında bilinen meşhur kullanımları desteklemek için serdetmiştir.²⁰¹ Sîbeveyhî'nin hadislerin dilde delil olmalarını kesin bir biçimde reddettiğini iddia etmek isabetli gözükmemektedir. Ancak Arapça dil bilgisi kurallarını belirleme sürecinde hadislere doğrudan başvurmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaklaşımı, Arapça dil kurallarını oluşturmak için hadisleri temel bir delil olarak kullanmak yerine, başvurduğu delilleri desteklemek amacıyla hadislere başvurmak şeklinde özetlenebilir.

Bahsi geçtiği üzere şairler dört tabakaya ayrılmaktadır: Basriyyûn, şairlerin ilk iki tabakasını fikir birliğiyle kabul etmişlerdir. Üçüncü tabaka ise Ebû Amr gibi bazı Basriyyûn âlimler tarafından kabul edilmezken, bazı âlimler onların şiirlerini de kabul etmişlerdir. Sîbeveyhî ise kitabında 1050 şiir beytiyle istişhâd etmiştir. el-Cermî (ö. 225/840), konuya dair şöyle demiştir: *“Sîbeveyhî'nin kitabını inceledim ve içinde bin elli beyit buldum. Bin beytin*

¹⁹⁷ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sîbeveyhi*, 59.

¹⁹⁸ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 45.

¹⁹⁹ b. Enes, *el-Muvatta (Yahyâ Rivayeti)*, Kitâbu'l-Cenâiz, 15 (No.823).

²⁰⁰ Sîbeveyhî, *el-Kitap*, 2/393.

²⁰¹ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sîbeveyhi*, 74.

şairleri tespit ettim ancak geri kalan elli beytin kim tarafından söylendiğini belirleyemedim.”²⁰²

Bu beyitlerin tamamı, ilk üç tabakanın şiirlerinden oluşmaktadır. Yani Sîbeveyhî ilk iki tabaka yanında İbn Herme ile biten üçüncü tabakayı da kabul etmiştir. Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ile başlayan dördüncü tabaka ise Sîbeveyhî'nin delil almadığı yegane tabakadır.²⁰³ es-Süyûtî, Sîbeveyhî'nin Beşşâr b. Bürd'ün şiirleriyle istişhâd ettiğini şu sözleriyle belirtmiştir: “*Muvelledun şairlerin ilki Beşşâr b. Bürd'dür. Sîbeveyhî, ona yaklaşmak amacıyla kitabında onun bazı şiirleriyle istişhâd etmiştir. Çünkü Beşşâr b. Bürd Sîbeveyhî hakkında hiciv yazmıştır.*”²⁰⁴ Ancak Sîbeveyhî'nin kitabında Beşşâr ismi geçmemektedir. es-Süyûtî'nin atıf yaptığı, Sîbeveyhî kitabında zikredilen ve Beşşâr'a ait olduğunu düşünülen sadece bir beyit bulunmaktadır.

وَمَا كَلَّ ذِي لَبِّ بُمُؤْتِيكَ نُصْحَهُ وَمَا كَلَّ مُؤْتِ نُصْحَهُ بِلَيْبِ

Ne her âkil sana nasihatini verir ne de her nasihat veren âkildir. ²⁰⁵

Sîbeveyhî, kime ait olduğunu belirtmeden, idğam konusunda bu beyitin makta kısmına yer vermiştir. Bazıları bu beyti Beşşâr'a atfetmektedirler. Ancak, beyitin Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) ait olması daha muhtemel gözükmektedir. Birçok kaynakta da beyit Ebu'l-Esved'e nispet edilmiştir.²⁰⁶ Bu bağlamda Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/1057) şöyle demiştir: “*Sîbeveyhî'nin kitabında, bu beyitin makta kısmı bulunmaktadır ve bu, idğam konusu içinde geçmektedir. Ancak şairin adı belirtilmemiştir. Diğerleri, bu beytin Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye ait olduğunu iddia etmiştir.*”²⁰⁷

Öte yandan Hatice el-Hâdisî'ye göre bahsedilen beyit, üzerine bir kural inşa edilen bir beyit de değildir. Sadece kural oluşturulduktan sonra örnek olarak zikredilmiştir. Sîbeveyhî'nin, Beşşâr'ın hicvi mukabilinde sadece bir beyitle yetineceğini düşünmek makul değildir.²⁰⁸ Bu bağlamda, Sîbeveyhî'nin, Beşşâr b. Bürd dahil olmak üzere tüm Muvelledun şairlerini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

²⁰² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 75.

²⁰³ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sîbeveyhi*, 210.

²⁰⁴ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, 59.

²⁰⁵ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/441.

²⁰⁶ Ebü Osman Amr b. Bahr ec-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2004), 5/318; Ebü Saîd el-Hasen es-Sükkerî, *Dîvânü Ebi'l-Esved ed-Dü'elî*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsin (Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 1998), 45; Ebu Ali el-Hasan b. Abdullah el-Kaysi, *İzahu şevahidi'l-İzah* (Beyrut: Daru'l-Garb el-İslami, 1987), 2/902.

²⁰⁷ Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh el-Maarrî, *Risâletü'l-Gufrân*, thk. İbrâhim el-Yâzicî (Kahire: metbâtü Emin Hindiye, 1903), 140.

²⁰⁸ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sîbeveyhi*, 220.

Sîbeveyhî, nesir konusunda birçok Arap kabilesinin sözleriyle istişhâd etmiştir. Bunlar arasında en çok atıf yaptığı kabile Hicaz bölgesindeki kabilelerdir.²⁰⁹ Hatta bir kullanım doğruluğuna işaret etmek için, “Bu kullanım, Hicaz kullanımıyla aynıdır.” şeklinde nitelendirmektedir. Aynı şekilde iki lehçe arasında tercih yaparken “Doğru olan ve Hicaz konuşması budur.” diyerek kanaatini ifade etmektedir. Hicazdan sonra Temim lehçesi gelmektedir.²¹⁰ Kays ve Esed kabilelerini ise kabul edilebilir olarak nitelendirmektedir.²¹¹

Ayrıca, Bekir b. Vail ve Rebîa gibi kabileleri, bazı yerlerde Hicaz ve Temim lehçeleriyle birlikte zikretmiştir.²¹² Diğer yerlerde ise bu kabileleri çok zayıf bir lehçe olarak nitelendirmiştir.²¹³ Benî Tay lehçesini güçlü olarak tanımlamıştır.²¹⁴ Ezd, Beni Sa’d ve Kâ’b lehçelerinden, onları güçlü ya da zayıf olarak nitelendirmeden bahsetmiştir. Benî Fezâre ve Benî Has’am lehçelerini ise zayıf lehçeler olarak nitelendirmiştir.²¹⁵

Sîbeveyhî nesir rivayetlerinde iki metoda dayanmıştır: İlki, hocalarının fasih Araplardan rivayet ettikleri nesirlerle istişhâd etmektir. İkincisi, doğrudan fasih Araplardan istişhâd etmektir. Hocalarından rivayet ettiği doğrudan hocasının ismini söyleyerek atıfta bulunur. Onun, “*el-Halîl bize şöyle anlattı: Arapçasına güvenilen birinin şu beyti ... okuduğumu duydum.*” Sözü buna örnek olarak verilebilir.²¹⁶ “*Ebû el-Hattab (el-Ahfeş el-Ekber) bize şöyle anlattı: Bazı Araplardan duydum ki: Neden bu yerinizi bozuyorsunuz?*” cümleleri de buna ayrı bir örnektir.²¹⁷ Rivayetleri hocalarından değil doğrudan fasih Araplardan duyduğu zaman ise isimleri zikretmeden bazı ifadeler kullanmaktadır. Örneğin “Bu deliller, Araplardan veya güvenilir kişilerden işitilmiştir.”²¹⁸ “Arapçalarına güvenilen bazı kişiler dediler ki:..”²¹⁹ “Arapçaları kabul edilebilir kişiler dediler ki:..”²²⁰ vb. ifadeler buna örnek teşkil etmektedir.

Özetle kırâatlar konusunda Sîbeveyhî, diğer Basra âlimlerinden pek farklı bir yaklaşım sergilememiştir. Çoğu zaman şâz kırâatları kendi kıyaslarına tabi tutmaktadır. Ancak bazı durumlarda şâz olmayan kırâatları da kıyasa konu etmiştir. Hadis konusunda, doğrudan bir kural

²⁰⁹ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 3/278.

²¹⁰ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/482.

²¹¹ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/125.

²¹² Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 3/535, 4/113.

²¹³ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/197.

²¹⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 2/192.

²¹⁵ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 199-200.

²¹⁶ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 2/110.

²¹⁷ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 1/255.

²¹⁸ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 1/255.

²¹⁹ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/128.

²²⁰ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 1/182.

inşa edecek şekilde hadisleri kullanmasa da kitabında bazı hadislere yer vermiştir. Şiir konusunda ise ilk üç tabakayla istişhâd ederek Ebû Amr'a göre biraz daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Genel olarak diğer Basra âlimleri kabul ettiği kabileleri kabul etmektedir.

3.3 el-Kisâî (ö. 189/805)

Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kûfî, Kûfe'nin önde gelen âlimlerinden biridir. Bağdat'ın kuzeyinde, Evâna ile Hazîre arasındaki Bâhamşâ köyünde dünyaya gelen el-Kisâî, 120/738 yılı civarında doğmuştur.²²¹ Yedi kırâatın âlimlerinden biri olan el-Kisâî, Muâz b. Müslim el-Herrâ' el-Kûfî (ö. 187/803), Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/773) ve Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803) gibi âlimlerden kırâat ilmini almıştır.²²² el-Kisâî, Arap dil bilgisini geç yaşlarda öğrenmeye karar vermiştir. Bu kararı, Arapça'da bir kelimeyi yanlış kullanarak bir lahin yapmasından kaynaklanmaktadır. İlk Nahiv derslerini Muâz b. Müslim el-Herrâ'dan almaya başlamıştır. Daha sonra Basra'da Halîl b. Ahmed'in derslerine katılmıştır. Basra'dan ayrıldıktan sonra, Halîl b. Ahmed'in önerisi üzerine Hicaz ve Temim çöllerine seyahat etmiştir.²²³ el-Kisâî'nin *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Muhtasar fi'n-nahv* ve *Kırâ'atü'l-Kisâ'î* gibi Nahiv ve Kırâat ilimlerine dair çeşitli eserleri bulunmaktadır.²²⁴ Horasan bölgesinde seyahat ederken Rey'de (189/805) vefat etmiştir.²²⁵

Kırâatlar özelinde el-Kisâî'nin, koyduğu çoğu nahiv kurallarına kendi kırâatinden istişhâd ettiği görülmektedir. Hatta kendi kırâatine dayanarak bir çok nahiv görüşüyle temayüz etmiştir.²²⁶ Örneğin el-Kisâî, nesirde önce قل fiili gelmesi şartıyla talebin lam'ının hafzedilebilmesine cevaz vermiştir. Buna göre *“İman eden kullarıma söyle: namazlarını dosdoğru kılsınlar”*²²⁷ ayetindeki *لِيُقِيمُوا* kelimesi *لِيُقِيمُوا* manasındadır.²²⁸ Aynı zamanda el-Kisâî diğer âlimlerin kırâatleriyle ihtilaf vuku bulunca, tercih ettiği kırâati, bir delile dayanarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu deliller çoğu zaman fasih Arapların sözlerine dayanan kıyaslardır. Onun söz konusu tutumu, Basra âlimlerinin şâz kırâatları kıyasa tabi

²²¹ Tayyar Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Aralık 2023).

²²² el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 58.

²²³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1738.

²²⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1752.

²²⁵ Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, 26/69.

²²⁶ Şaban Salah, *Mevakifü'n-nuhât mine'l-kırâati'l-Kur'aniyye hatta nihayeti'l-kârni'r-râbi' el-hicri*(Kahire: Darü Garib, 2005), 166.

²²⁷ İbrahim 14/21

²²⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Mâzin Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah (Şam: Darü'l-Fikri, 1985), 298.

tutmasına benzetilebilir. Örneğin فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ “Onu kurt yemiş”²²⁹ ayetindeki الذَّنْب kelimesi bazı kırâatlara göre hemze ile okunmaktadır. Ancak el-Kisâî الذَّيْب şeklinde (ya harfiyle hemzesiz) okunmaktadır. Bunu şu şekilde gerekçelendirir: “Fasih Arap kabilelerine yaptığım rihleden sonra Hamza’nın yanında oturdum, ardından Yusuf Suresi’ni okumaya başladım. “الذَّيْب” ifadesinin geçtiği ayete geldiğimde Hamza bana: ‘الذَّنْب’ şeklinde hemze ile oku dedi. Ben de ona, kelimenin Araplar tarafından hem hemzeli hem hemzesiz okunduğunu söylediğimde hiçbir karşılık vermedi”.²³⁰ Örnekten anlaşıldığı üzere o, iki ihtilafli kırâattan birini Araplar’ın bir lehçesine kıyas ederek tercih etmiştir.

Öte yandan el-Kisâî bazı ihtilaf ettiği sahih kırâatları hatalı olarak nitelendirmiştir. Örneğin فَذَّ سَمِعَ اللَّهُ “Allah işitmiştir”²³¹ ayetindeki فَذ kelimesindeki dal harfi cumhura göre izhar ile okunur. Ancak el-Kisâî, Hamza ve Hallaf’a göre idğam ile okunmaktadır. Bunun hakkında el-Kisâî: “Bu ayeti izhar ile okuyanlar Arap değil Acemlerdendir.” diyerek diğer kırâati eleştirmiştir.²³² Bu gibi eleştiriler, el-Kisâî’nin diğer kırâatleri reddetmesinden değil, bazı kırâatlerin bilgi sahibi olduğu nahiv kurallarına aykırı olması veya bu kırâatin sahibinin kendi ichtihadına dayandığını düşünmesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Kûfe Medresesi’nin kurucusu olan el-Kisâî, Basra âlimlerinin etkisi altında kalarak hadisler konusunda çekimser bir yaklaşım sergilemiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin bahsettiği hadislerle istişhâd etmeyen âlimler arasında el-Kisâî’nin bulunması, onun hadislerin istişhâd konusundaki çekimserliğini göstermektedir.²³³

el-Kisâî, diğer mütekaddim âlimler gibi nahiv kuralları oluşturmak için istişhâd konusunda hadisleri kullanmamıştır. Bu durumun temel sebebi, o dönemde hadis kitaplarının henüz toplanmamış olması ve dolayısıyla hadislerin lafızlarının Peygamber’e ait olup olmadığının net olarak bilinmemesidir. Söz konusu durum, el-Kisâî’nin nahiv kurallarını oluştururken hadisleri dahil etmemesine ve daha çok kırâatlara ve kıyasa dayanan bir yaklaşım sergilemesine sebep olmuştur.²³⁴

²²⁹ Yusuf 12/17.

²³⁰ Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisü’l-‘ulemâ’*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1983), 204.

²³¹ Mücâdele 58/1.

²³² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît.*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Daru’l-Fıkr, 1992), 10/120.

²³³ el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi’t-Teshîl*, ts., 9/342.

²³⁴ Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebi Yönü” 24 (2005), 197.

el-Kisâî, şiir konusunda Sîbeveyhî'den pek farklı bir yaklaşım sergilememiştir. Şairlerin ilk iki tabakası yanında üçüncü tabakanın şairlerini de kabul etmiştir.²³⁵ Nitekim el-Kisâî'nin Ferezdak gibi üçüncü tabaka şairleriyle istişhâd ettiğinin birkaç örneği vardır.

Örneğin, Ferezdak'ın şu beytiyle istişhâd ederek

أَعْدُ نَظْرًا يَا عَبْدَ قَيْسٍ لَعْلَمَا أَضَاءَتْ لَكَ النَّارُ الْجَمَارَ الْمُقَيَّدَا

Ey Abd Kays, Tekrar bakasın, emin olasın belki ateş, bağlı eşeği aydınlatır da görürsün."²³⁶

el-Kisâî, bu beyitteki "لَعْلَمَا" kelimesinin, إنما ve كَأَنَّمَا edatları gibi birleşik yazıldığına ve *Mekfuf* fiillerinden olduğuna dair istişhâd etmektedir.²³⁷ el-Kisâî'nin şiirle istişhâd ederken o şiirin hangi şaire ait olduğunu zikretmemesi, özellikle öğrencisi el-Ferrâ'nın eserlerinden anlaşılmaktadır. Nitekim, el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* kitabında, el-Kisâî'den aldığı şiirleri aktarırken şairin adını belirtmeden "el-Kisâî bana şu şiiri aktardı."²³⁸ yahut "el-Kisâî bazı Araplardan şunu rivayet etti."²³⁹ şeklinde naklettiği görülmektedir.

Arap kabilelerinin kelimıyla istişhâd konusunda el-Kisâî, doğrudan onlardan bilgi alarak ve kaydederek rihle yöntemini benimseyen âlimlerden biridir. el-Kisâî'nin bu husustaki iki önemli rihlesi bilinmektedir: Hamza ez-Zeyyât'ın meclislerine katıldıktan sonra istediği tüm cevapları alamayınca, Kûfe çevresinde bulunan Arap kabilelerinin yanına giderek orada yanında bulunan tüm mal varlığını tüketene kadar kalmış ve ardından tekrar Kûfe'ye dönmüştür²⁴⁰ ki bu onun ilk rihlesidir. Aynı şekilde el-Kisâî, el-Halîl'in tavsiyesi üzerine Hicaz, Necid ve Tihame çöllerine gitmiştir ki bu da onun ikinci rihlesidir. Bu bölgelerde ezberlediği bilgiler hariç olmak üzere, on beş şişe mürekkep harcayarak Arap kabilelerinden duyduğu şeyleri yazdığı rivayet edilmektedir.²⁴¹

²³⁵ el-Hulvanî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 42.

²³⁶ Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib Ferezdak, *Divânü'l-Ferezdak*, thk. Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 161.

²³⁷ Seleme b. Muslim el-Avtebî es-Suhârî, *Kitabü'l-İbane fi'l-lugati'l-Arabiyye* (Maskat-Umman: Vizaretu't-Turâs el-Kavmî ve's-Sakafe, 1990), 4/198.

²³⁸ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Mısır: ed-Darül-Mısriyye lit-Telif vet-Terceme, ts.), 2/29.

²³⁹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/23.

²⁴⁰ ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ'*, 203-204.

²⁴¹ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, 59.

el-Kisâî, Basra âlimlerinin koydukları mekân sınırlamasına bağlı kalmayarak onun dışında başka kabilelerle de istişhâd etmiştir. Dolayısıyla onun, Basra âlimlerinin şâz olarak nitelendirdikleri kabilelerin sözlerini kabul ederek semâ konusunda daha geniş bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Hatta el-Asmaî gibi bazı âlimler el-Kisâî'nin Sibeveyh'le olan münâzarasında fasih olmayan Hutâmiyye bedvileriyle istişhâd ederek galip geldiğini savunmuşlardır.²⁴² Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) “el-Kisâî, Hutâmiyye kabilesinden lahn'a uğramış dilleriyle istişhâd ederek Basra'dan öğrendiği ilimleri tamamen bozdu.” diyerek, el-Kisâî'nin Basra âlimleri tarafından kabul edilen kabilelerin dışında istişhâd etmesini eleştirmiştir.²⁴³ Aynı şekilde İbn Dürüsteveyh de (ö. 347/958) “el-Kisâî, sadece zaruret durumlarında kabul edilebilecek olan şâz rivayetleri temel bir delil gibi kabul edip ona göre kıyas yapardı, bu şekilde nahvi bozmuştur.” cümleleriyle el-Kisâî'nin başka kabilelerle istişhâd etmesini eleştirmiştir.²⁴⁴ Ancak Kûfe âlimlerinin Basra âlimleri tarafından kabul edilen kabilelerin dışındaki sözleri kabul etmeleri, Araplar'ın bütün kullanımlarının kendileri tarafından kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Aksine onlar da bazı lehçeleri reddedip o lehçelerin hatalı olduğunu ifade etmişlerdir.²⁴⁵

Sonuç olarak el-Kisâî, kırâat konusunda kendine özgü bir yaklaşım sergilemiştir. Hadisler konusunda ise Basra âlimlerinin sergiledikleri yaklaşımın dışına çıkmamıştır. Ancak Araplar'ın kelamı konusunda Basra âlimlerinden farklı yaklaşım sergileyerek, onların mekân sınırlamalarına itibar etmemiştir. Esasen onun metodolojisi, istişhâd konusunda Kûfe ekolünün temellerinin atılmasını sağlamıştır.

3.4 Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987)

Babası İran Annesi Arap asıllı olan Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, 288/901 yılında Şiraz civarındaki Fesâ kasabasında doğmuş, 369/979 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁴⁶ Ebû Alî, birçok âlimin hocalığını yapmıştır. Bunların en önemlisi İbn Cinnî'dir. Onunla kırk seneye yakın bir zaman dilimi geçirmiştir. Bu yüzden semâ konusunda ve başka Arapça konularında İbn Cinnî'nin görüşlerine doğrudan etkisi olduğu söylenebilir.²⁴⁷

²⁴² es-Süyûtî, *Buğyetü'l- vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/163.

²⁴³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1744.

²⁴⁴ es-Süyûtî, *Buğyetü'l- vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/164.

²⁴⁵ el-Hâdisî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*, 81.

²⁴⁶ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Ebû Ali el-Fârisî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 21 Nisan 2024).

²⁴⁷ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/308; Abdülfettâh İsmâil Şelebî, *Ebû Alî el-Fârisî: hayâtühû ve âsâruh* (Cidde: Dâru'l-Matbû'âti'l-Hadîse, 1989), 132.

Ebû Alî el-Fârisî, kırâat konusunda önceki âlimlerin izlerini takip ederek nahiv görüşlerini desteklemek amacıyla ya da bir görüşüne şâhid olmak amacıyla kırâatlere başvurmuştur. Örneğin; iki farklı kelimedeki iltikâu's-sâkineyn olduğunda (iki sakin harf yan yana geldiğinde) ikinci kelimenin sakin harfinden sonraki harfin dammeli olması durumunda, ilk sakin harfin hem damme hem kesre ile okunmasının caiz olduğunu savunmuştur. Ebû Alî el-Fârisî, *إِنَّ الْمُنْتَقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ* "248 ayetini, *..sıkıntı ve acı vermektedir. Ayağımı yere vur*"248 ayetini, *٤٥ أَنْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ* "249 ayetini ve *وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَلَيْنَهُنَّ* "Çık karşılarına!" dedi"250 ayetini bu görüşüne istişhâd etmiştir.251

Ebû Alî el-Fârisî'nin sarf, nahiv ve lügat ilimlerinde 60'tan fazla şâz kırâati şahit olarak kullanması; kırâatleri şâz ya da mütevâtir olmasını fark etmeksizin delil olarak kabul ettiğini göstermektedir.252 Örneğin *كَأَنَّهُمْ خُشِبٌ مُسَنَّدٌ* "Ama onlar sanki bir yere dayanmış kütükler gibidir (böyle güvendeymiş gibi görünürler)."253 Ayetinde *خُشِبٌ* kelimesini İbn Kesir (ö. 120/738), el-Kisâi ve Ebû Amr, muhaffefe sûrette okumuşlardır. İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745) ve Hamza (ö. 156/773) ise musakkale olarak okumuşlardır. Ebû Alî el-Fârisî her iki kırâatın tevcihini yaparken254 kelimenin musakkale okunması görüşünü desteklemek için Nisa suresindeki 117. ayette, *إِنْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَتْنَا* şeklinde rivayet edilen şâz kırâati istişhad ederek, kullanımın sarf ilminde bir vechi olduğunu söylemiştir.255 Ebû Alî el-Fârisî, çoğu zaman istişhâd ettiği şâz kırâatları kime ait olduğunu zikretmeden, sadece *بَعْضُهُمْ* ya da *وَفِي قِرَاءَةٍ* gibi256 mübhem ifadelerle nakletmiştir.

Zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi, Ebû Alî el-Fârisî genellikle şâz kırâatları hatalı veya yanlış olarak nitelendirmeden önce, o kırâatların dildeki bir vechesini bulmaya ve tevcihini yapmaya çabalamaktadır. Ancak bu, tüm kırâatları kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim

248 Sâd, 38/41-42.

249 Hicr, 15/45-46.

250 Yusuf, 12/31.

251 el-Fârisî, *et-Tekmile*, 195.

252 Sahar Radı, *et-Tevcihu'n-nahvi ve's-sarfî li'l-kırâat el-kur'aniyye 'inde Ebî Ali' el-Fârisî fî kitâbihi el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* (Mısır-Minufiye: Balensiya Lilneşir vel Tevzi, 2008), 59.

253 Münâfikûn 64/4

254 İhtilâflı kırâatların vechilerine sarf, nahiv ve lügat açısından yönünü aramaktır. Bkz. Abdulgayyûm b. Abdulğafûr es-Sindî, *Safahât fî ulûmi'l-kırâat* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, ts.), 286.

255 Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahvecî- Beşir Cüveycâtî (Şam & Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Türas, ts.), 6/291-292.

256 el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 5/249, 5/409.

onun, bazı kırâatları reddettiği ya da onları hatalı olarak nitelendirdiği görülmektedir. Örneğin, Araf sûresindeki 10. ayette geçen مَعَائِش kelimesinin, Nâfi' kırâatinde hemze ile معائش okunmasını Ebû Ali el- Fârisî yanlış olarak nitelendirmiştir.²⁵⁷

Ebû Alî el-Fârisî, büyük hadis kitaplarının çoğunun tedvin edildiği hicrî IV. Yüzyılda yaşamıştır. Bu durum, önceki âlimlere göre kıyastan daha fazla hadisle istişhâd etmesine sebep olmuştur. Kendi kitabında, 70'ten fazla hadisle Nahiv, Sarf ve lügat konularına dair dil kurallarını istişhâd etmiştir.²⁵⁸ Örneğin *el-Hücce* kitabında Bakara suresinin 7. ayetine dil açısından açıklamalar getirirken İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği şu hadisle istişhâd etmiştir: Rivayete göre İbn Mesûd, “Kalp inşirah edilir mi?” diye sormuş, Efendimiz de “*Evet, kalbe nur girer.*” diye cevap vermiştir. İbn Mesud: “Bunun bir belirtisi var mı?” diye sormuş, O da: “Evet, kibir evinden (dünyadan) uzak durmak, ebedi hayat evine yönelmek ve ölümden önce ölüme hazırlık yapmaktır.” diye cevaplamıştır.²⁵⁹

Ebû Alî el-Fârisî, genellikle hadisle istişhâd edeceği zaman rivayeti tam metniyle zikretmektedir. Kimi zaman sadece istişhâd etmek istediği yerleri zikretmiş ya da hadisi zikretmeden o hadisin içeriğine işaret etmiştir.²⁶⁰ Anlaşıldığı üzere Ebû Alî el-Fârisî, Arapça ilimlerinin tüm alanlarında hadisleri kullanarak istişhâd etmektedir. Bazı araştırmacılar hadisi şahit olarak ilk kullanan âlimin İbn Harûf (ö. 609-1212) olduğunu iddia etmektedir. Ancak Abdülfettah Şelbi'nin, Ebû Alî el-Fârisî'nin ondan önce hadislerle istişhâd ettiğini söyleyerek buna karşı çıkmıştır. Ayrıca Ebû Ali'nin hadislerle ilk istişhâd eden âlim olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim ondan önce de hadislerle istişhâd eden diğer âlimler bulunmaktadır.²⁶¹

Şiir konusunda Ebû Alî el-Fârisî'nin, diğer nahivcilerin görüşünden pek bir farkı yoktur. Ebû Alî el-Fârisî kitaplarında yaklaşık 248 beyitle istişhâd etmiştir. Onun, Mühelhil b. Rebîa'dan (ö. 525 civarı) şiirleriyle başlayarak, icmâ edilen ilk iki tabakanın yanında üçüncü tabakanın şiirleriyle de istişhâd ettiği görülmektedir.²⁶² Ebû Alî el-Fârisî, *Şerhu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-i'râb*

²⁵⁷ el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 4/6-7.

²⁵⁸ Radî, *et-Tevcihu'n-nahvî ve's-sarfî li'l-kurrâat el-kur'aniyye 'inde Ebî Ali' el-Fârisî fî kitâbihi el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 128.

²⁵⁹ Ebû Abdîrahmân Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühed ve'r-Rekâ'ik*, thk. Ahmed Ferid (Kahire: Dâru'l-Meâric, 1995), 1/304 (No.300); Bkz. el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 1/307-308.

²⁶⁰ Radî, *et-Tevcihu'n-nahvî ve's-sarfî li'l-kurrâat el-kur'aniyye 'inde Ebî Ali' el-Fârisî fî kitâbihi el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 61.

²⁶¹ Şelbî, *Ebû Alî el-Fârisî: hayâtühû ve âsârühû*, 203-204.

²⁶² el-Fârisî, *et-Tekmile*, 113.

fi'ş-şi'r kitabında el-Ahtal²⁶³, Kümeyt²⁶⁴, Ferezdak²⁶⁵ ve Cerîr²⁶⁶ gibi üçüncü tabaka şairlerinin şiirleriyle istişhâd etmiştir. Örneğin kıyasa göre kesre ile okunması gereken bir yerde, şeddeli Dâd (ض) harfinin fethe ile telaffuz edilebileceğini söyleyerek Cerîr'in aşağıdaki şiir beytiyle istişhâd etmiştir:²⁶⁷

فَعُضَّ الطَّرْفَ إِتِّكَ مِنْ نُمَيْرٍ فَلَا كَعْبًا بَلَّغْتَ وَلَا كِلَابًا

*Gözünü kıs ki sen Numeyr oğullarındansın ne Kaab'ın seviyesine ne de Kilab'inkine ulaşırsın.*²⁶⁸

Söz konusu beyit dışında da bu tabakaya ait hem *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi'ş-şiir* kitabında hem de diğer kitaplarında onlarca şahit bulunmaktadır.

Muvelledûn şiirleri ise Ebû Alî el-Fârisî'nin kitaplarında neredeyse bulunmamaktadır. Ancak Ebû Temmâm'a (ö. 231/846) ait olan bir şiir beytini eserine almıştır.²⁶⁹ Ancak bu Ebû Alî el-Fârisî'nin Muvelledun şiirlerini şahit olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü bahsedilen beyit, istişhâd için değil; örnekleme amacıyla verilmiştir. Ebû Alî el-Fârisî, belki de sadece lafız ve mana açısından bu beyti beğendiği için kendi ifadeleriyle örnek göstermek yerine bu beyti tercih etmiş dahi olabilir.²⁷⁰ İbn Hallikân; bu konuyu Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Temmâm'ın şiirlerini şahit olarak kabul ettiğinden dolayı değil, Adudüddeve'nin, (ö. 372/983) Ebû Temmâm'ı sevmesinden dolayı zikrettiği şeklinde yorumlamaktadır.²⁷¹

Ebû Alî el-Fârisî, Arapların sözleriyle istişhâd ettiğinde, bazen kabilenin ismini söylemeden “Bu, Arapların sözlerindedir” gibi ifadeler kullanmıştır.²⁷² Kimi zaman da istişhâd ettiği kabileleri “Bu Hicaz lehçesidir” gibi ifadelerle belirtmektedir.²⁷³ Ebû Alî el-Fârisî'ye göre Arapların lehçelerinin en doğrusu Hicaz lehçesidir. Çünkü Kur'an onların lehçesine göre nazil olmuştur. O konuya dair “Hicaz lehçesiyle istişhâd etmek daha vaciptir çünkü Kur'an ona göre

²⁶³ Ebû Alî el-Fârisî, *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi'ş-şiir*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 107,284.

²⁶⁴ el-Fârisî, *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi'ş-şi'r*, 221.

²⁶⁵ el-Fârisî, *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi'ş-şiir*, 133.

²⁶⁶ el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 2/209.

²⁶⁷ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyyât fi'n-nahvi'l-'Arabî*, thk. Ali Cabir el-Mansuri (Amman: ed-Daru'l-İlmiye ed-Düvâlîye, 2002), 129.

²⁶⁸ Cerîr b. Atıyye et-Temîmî, *Dîvânü Cerîr*, thk. Nu'mân Muhammed Emin (Kahire: Darü'l-Marif, ts.), 2/821.

²⁶⁹ Ebû Alî el-Fârisî, *el-İzâhu'l-'Adudî*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Kahire, 1969), 102.

²⁷⁰ Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları, *Usûlü'l-nahiv*, 1/120.

²⁷¹ İbnü-Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*, 2/81.

²⁷² el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/222.

²⁷³ el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 2/230.

nazil olmuştur.” şeklinde yorum yapmıştır.²⁷⁴ Bununla birlikte, bazı meşhur Arapça atasözlerini de şahit olarak kullandığı görülmektedir. Hem isim hem fiil olarak kullanılabilen kelimelerle ilgili olarak *من شَبَّ إِلَى دَبِّ*²⁷⁵ gibi ünlü Arap atasözüne başvurması buna örneklik teşkil etmiştir.²⁷⁶ Kimi zaman diğer âlimlerden rivayet edilen sözleri de delil olarak kullanmıştır. Örneğin, *الصدى* kelimesinin kökünden bahsederken, Ebû Zeyd el-Ensârî’den rivayet edilen bir cümleyle istişhâd etmiştir.²⁷⁷ Özetle denilebilir ki; Ebû Ali el-Fârisî, ister kendi rivayeti olsun ister hocalarından nakletsin, Arapların sözleriyle Nahiv, Sarf ve lügat alanlarında istişhâd etmiştir.

Anlaşıldığı üzere Ebû Ali el-Fârisî, semâya dair metodu Basra ve Kûfe ekolleri arasında bir yol izlemektedir. Şâz kırâatleri genel olarak kabul ederken, bazı kırâatleri hatalı olarak niteleyebilmektedir. Hadis konusunda ise eski âlimlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek kitaplarında daha fazla hadisle istişhâd etmiştir. Bu yaklaşımın, daha sonra İbn Cinnî’nin üzerinde etkisi görülecektir. Arapların fasih sözleri hakkında ise onun, önceki âlimlerden pek farklı bir yaklaşım sergilemediği görülmektedir.

²⁷⁴ el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/79.

²⁷⁵ İnsanın küçük yaşlarda kazandığı alışkanlıklar, büyüklüğüne kadar devam eder, anlamına gelen bir atasözü

²⁷⁶ el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 4/101.

²⁷⁷ el-Fârisî, *et-Tekmile*, 292.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CİNNİ'YE GÖRE SEMÂ METODU

Bu bölümde, araştırmanın ana konusu olan İbn Cinnî'nin semâ metodunu ele alacağız. üç temel başlıktan oluşan bu bölümde, ilk başlık, İbn Cinnî'nin Kur'an-ı Kerim kırâatları ve hadisler hakkındaki görüşlerini inceleyecektir. İkinci ve üçüncü başlıklar ise şiir ve nesir olmak üzere, Araplar'ın konuşmalarıyla ilgili İbn Cinnî'nin görüşlerini içerecektir. İnceleme sürecinde, özellikle *el-Hasâis*, *el-Muhteseb* ve *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* başta olmak üzere diğer kitaplarındaki görüşleri dikkate alınacaktır. Ayrıca konu, Hatice el-Hâdisî, Mehdi el-Mahzûmî, Fazıl es-Semerrâî gibi modern âlimlerin görüşleriyle de zenginleştirilecektir.

1. İbn Cinnî'ye Göre Semâ Kaynağı Olarak Kur'ân Kırâatleri ve Hadis

Çalışmanın bu kısmında, İbn Cinnî'nin, Kur'ân kırâatleri ve nebevî hadisler hakkındaki görüşleri incelenecektir. Husûsen bu kaynakları Nahiv, Sarf ve lügat ilimlerinde delil olarak kullanma şekilleri, İbn Cinnî'nin kitaplarından örneklerle detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. İbn Cinnî'nin Lügat Alanında Şâz ve Mütevâtir Kırâatleri Delil Olarak Kullanımı

Daha önce belirtildiği üzere, Kur'an-ı Kerim, fesâhat ve belagat bakımından en yüksek mertebeyi temsil etmektedir ve Allah'ın kelimelerinden daha üstün bir söz yoktur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in Arapça dil kurallarının ve Nahiv ilminin temeli olduğu söylemek gayet mümkündür. Nahivciler, Kur'an-ı Kerim'i dil kurallarına dair delil olarak kullanmakta hiçbir ihtilafa düşmemişlerdir. Öte yandan Kur'an'ın farklı kırâatleri tartışma konusu olmuş, bazı kırâatlerin Arapça'ya uymaması nedeniyle, nahivciler arasında dil alanında bu kırâatlerin dikkate alınıp alınmaması konusunda bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Önceki bölümde, bu konudaki nahiv ekollerinin görüşleri ve İbn Cinnî'den önce gelen bazı âlimlerin fikirleri ayrı ayrı inceleme konusu yapılmıştır. Bu başlık altında ise İbn Cinnî'nin Kur'an kırâatleri hakkındaki görüşleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Cinnî, kırâat alanına en çok ilgi gösteren nahivcilerden biri olarak kabul edilebilir. Ona göre kırâatler şâz ve mütevâtir şeklinde ikiye ayrılır. Mütevâtir kırâat, çeşitli bölgelerde yaygınlaşmış ve okunmuş olan, günümüzde yedi kırâat olarak bilinen kırâatlerdir. Şâz ise, bu yedi kırâat dışındakilerdir. O, şâz kırâatle -günümüzde meşhur olduğu şekliyle- senedi sahih olmayan kırâatleri kastetmemiştir. İbn Cinnî'nin taksimine göre şâz kırâatlerin altına, günümüzde

şâz ve meşhur olarak tanımlanan bütün kırâatler dahildir. İbn Cinnî *el-Muhteseb*'in girişinde kırâat türleri hakkında yorum yaparken, “*Kur’ân pınarının bereketi iki türdür: biri, farklı şehirlerdeki çoğu kurrânın üzerinde birleştiği ve İbn Mücahid’in (ö. 324/936) Kırâ’âti’s-Seb’a kitabına dahil ettiği; diğeri ise bundan daha fazlasını kapsayan ve zamanımızın insanları tarafından şâz olarak adlandırılan, yani yedi kurrânın kırâatinden farklı olanlardır.*”²⁷⁸ demiştir. İbn Cinnî’ye göre, mütevâtir kırâatler, İbn Mücahid’in bahsettiği kırâatlerdir ve diğerleri şâz olarak adlandırılır. İbn Mücahid’e göre ise şâz ve mütevâtir kırâatler, kârînin kendi şehrinin insanları arasında kırâati üzerinde bir fikir birliği olup olmadığına ve bu fikir birliğinin dil bilgisi ve kırâat bilgisine dayanıp dayanmadığına bağlıdır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Mücahid, doğrudan kârînin değerlendirmesini yapmış ve bunun üzerinden kırâati de değerlendirmiştir.²⁷⁹

İbn Cinnî’nin, İbn Mücahid’in şâz ve mütevâtir kırâat tanımlama yöntemini benimsemesine rağmen, bir rivayeti kabul etme konusunda onun usulüne tam olarak bağlı kalmamıştır. Nitekim İbn Cinnî’ye göre her şâz rivayet, şâz bir lugata dayanmamaktadır. Bir başka ifade ile ona göre kırâatin şâzlığı yahut mütevâtirliği, yalnızca farklı şehirlerde yaygın olup olmamasıyla ilintilidir. İbn Cinnî’nin nezdinde şâz kırâatler özelinde bir araştırma yapan Hüsam en-Naîmî bu sonuca ulaşmış ve şöyle demiştir. “*İbn Cinnî’ye göre şâz kırâat, şâz bir lehçeye dayanmak zorunda değildir. (Ona göre şâz kırâat, İbn Mücahid’in kitabında bahsedilenlerdir ki bunlardan şâz lehçelere dayananlar olduğu gibi şâz lehçelere dayanmayanlar da vardır.*”²⁸⁰

İbn Cinnî’nin kurrâ ve kırâatlare ilişkin tutumunu raviler açısından; ve kırâatın kendisi açısından olmak üzere iki bölüme ayırabiliriz. İbn Cinnî, raviler açısından yaptığı değerlendirmelerde kurrânın sika (güvenilir) ve sağlam olduğu kanaatindedir. Örneğin, *فَتُوبُوا إِلَىٰ* *بَارئِكُمْ* “*Böylece Rabbinize tövbe edin.*”²⁸¹ ayetinde, Ebu Amr’ın ihtilâsla²⁸² okuyuşunun sukûn şeklindeki kırâatlerden daha doğru olduğunu, ancak diğer kârîlerin bunu sukûnla okumalarının güvenilir kimseler olmamalarından değil, dirayet eksikliğinden kaynaklandığını belirtmiş ve rivayet açısından kurraya ilişkin öncelikle hüsnü zanla yaklaşmanın gerekliliğini vurgulamıştır.²⁸³

²⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 1/102.

²⁷⁹ Abdülhâdî el-Fazlî, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye* (Beyrut: Darul Kalem, 1985), 109.

²⁸⁰ en-Naîmî, *ed-Dirâsâtü’l-leheciyye ve’s-savtiyye inde İbn Cinnî*, 257.

²⁸¹ Bakara, 2/54.

²⁸² “Harekeyi gizli ve hafif bir sesle belli etmek; hareketin çoğunu veya üçte ikisini telaffuz etmek”. Bkz. Fatih Çollak, “Revm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Nisan 2024).

²⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/73.

İbn Cinnî'nin bizzat kırâat açısından yani metin yönünden, şâz kırâatlar hakkındaki tutumu ise değişkendir. O, şahsi kanaatlerine delil olarak kimi zaman cumhurun kırâatını tercih ederken, bazen de şâz kırâatları kullanmıştır. Örneğin, *“Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa.”*²⁸⁴ ayetinde, cumhurun kırâatını, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) -r.a.- kırâatine tercih etmiştir. Söz konusu ayete dair Mücahid (ö. 103/721), İbn Abbâs'ın *“فَإِنَّ مَا آمَنُوا بِمَثَلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ”* diye okuma, zirâ Allah'ın misli yoktur, *بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ* “sizin inandığınız şeye inanırlarsa” şeklinde oku.” dediğini rivayet etmiştir. İbn Cinnî mevzubahis ayette İbn Abbas'ın kırâatını güzel olarak nitelendirse de cumhurun kırâatını tercih etmiştir. Ona göre, cumhurun kırâatindeki *مثل* kelimesi ise, kötü bir eylemi yapmadığını ifade etmek için bir kişinin *“مِثْلِي لَا يَفْعَلُ هَذَا* Benim gibisi bu işi yapmaz.” sözündeki gibi tekit anlamına gelmektedir.²⁸⁵

Diğer yandan, nadiren de olsa, şâz kırâatleri mutevâtir olanlara tercih ettiği yerler de vardır. Örneğin, Hasan ve Amr el-Esvârâ'nin (ö. 200/815) *“أَصِيبُ بِهِ مِنْ أَسَاءٍ”* Azabımı kötülük yapanlara uğrattırım.” şeklindeki kırâatını, *“أَصِيبُ بِهِ مِنْ أَسَاءٍ”* *“Azabıma dilediğimi uğrattırım.”*²⁸⁶ şeklindeki yaygın kırâata tercih eder. Ona göre şâz kırâat, cezanın illeti olarak kötülüğü açıkça belirttiği için daha fasihtir. Öte yandan yaygın kırâatte cezanın illeti belirgin değildir.²⁸⁷

İbn Cinnî'nin kitaplarında, kırâatlere dayanarak sunduğu dilbilimsel görüşler bolca bulunmaktadır. O diğer eserlerinin yanı sıra, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İzâhî anhá* adında, şâz kırâatlar ve bunların Arap dili ve nahiv üzerindeki etkilerini konu alan müstakil bir kitap yazmıştır. İbn Cinnî, şiir ve nesr gibi diğer semâî kaynakların yanında şâz kırâatlerin önemini özellikle vurgulamıştır. Şâz kırâatlerin kullanımı hakkında *“Bu kırâatleri tilavette kullanmamamız, yaygınlaşmasından çekindiğimiz içindir; ancak rivayet ve dirayet açısından kabul edilebilir her şeyi takip ederiz. Aynı zamanda şâz adını verdiğimiz kırâatler hakkında da Allah'ın onları kabul etmemizi istediğine, bize bununla amel etmemizi emrettiğine, bunların O'na sevimli ve nezdinde makbul olduklarına inanırız.”*²⁸⁸ demiştir. İbn Cinnî, şâz kırâatlerin kullanımını, onların Peygamber'e (s.a.v.) muttasıl senedlerle ulaştığı ve kaynağının Allah olduğunu belirterek açıklar. Nitekim kimi zaman onun kıyasa muhalif olsa dahi şâz kırâati savunduğunu görülmektedir. İbn Cinnî'nin bu konudaki temel yaklaşımı, kıyasa muhalif olsalar

²⁸⁴ Bakara, 2/137.

²⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhî anhá*, 1/200.

²⁸⁶ A'râf, 7/156.

²⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhî anhá*, 1/373.

²⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhî anhá*, 1/103.

bile semâi delilleri kabul etmek üzerinedir. Örneğin “*Şeytan onları etkisi altına aldı.*”²⁸⁹ şeklinde meâl edilen اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ ayeti kıyasla çelişse dahi, İbn Cinnî bu ayetin olduğu gibi kabul edilmesi ve okunması gerektiğini savunmuş, ancak başka sözlerin bu ayete kıyas edilmemesi gerektiğini söylemiştir.²⁹⁰

İbn Cinnî şâz kırâatleri kabul etme yöntemi hakkında *el-Muhteseb*’in mukaddimesinde şöyle söylemektedir: “*Bu kırâatleri, kendi rivayetimize ve başkalarından sağlam olarak kabul ettiğimiz rivayetlere dayanarak aktarırız, durumun gerektirdiği ölçüde emaneti yerine getirme ve rivayeti doğru bir şekilde aktarma konusunda kusur etmeyiz,*”²⁹¹ Bu cümleler İbn Cinnî’nin sağlam isnadı olan ve Arap dili için güçlü bir temeli bulunan kırâatleri genel olarak kabul ettiğini gösterir niteliktedir.

İbn Cinnî’nin, kırâatleri, nahiv, sarf, sesbilim veya lügat ile ilgili meselelerde, kırâatin mutevatir veya şâz olup olmadığına bakmaksızın dikkate almaktadır. Sarf ve sesbilimle ilgili Kur’âni deliller, onun eserlerinde sıkça yer alır. Özellikle sarfa dair görüşlerini açıkladığı *et-Tasrîfu’l-Mülûk* ve *el-Munsif* gibi müstakil kitapları vardır. Kur’an ayetlerini kendi görüşlerine delil olarak kullanması onun en göze çarpan metodudur. Örneğin sesbilime dair, اِنِّي اَنَا رَبُّكَ “*Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim!*”²⁹² ayetindeki انا kelimesindeki elifin, vasl halinde hazf edilmesini gerekçe göstererek, söz konusu ayeti, elifin vakıf halinde zaid olduğuna delil getirmiştir.²⁹³

İbn Cinnî’nin Sarf ilmine dâir konularda kırâatlerle yaptığı istişhâdın bir diğer örneği de “*Evlerimiz açıkta ve korumasızdır.*”²⁹⁴ mealindeki اِنَّ بُيُوتَنَا غَوْرَةٌ ayetiyle, harf-i illet olan vav ve yâ’nın yumuşak harften sonra gelmeleri gibi bazı durumlarda, sahih kabul edilebileceğine delil getirmesidir.²⁹⁵ Diğer bir örnekte, Mâlik b. Dînar (ö. 131/748’den önce), Âsım el-Cahderî (ö. 128/748) ve A’miş’ten (ö. 148/745) rivayet edilen ve “*İyi bilesin ki rabbin, evet O, muhakkak sûrette eşsiz yaratıcıdır.*”²⁹⁶ mealindeki اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ kırâatini, hafif formdaki (şeddesiz) فَعَلَ fiil yapısının, sakîl (şeddeli) formdaki فَعَلَّ gibi çokluk anlamı taşıyabileceğini göstermek için

²⁸⁹ Mücâdele, 58/19.

²⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/119.

²⁹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 1/107.

²⁹² Tâ-Hâ 20/20

²⁹³ İbn Cinnî, *el-Munsif*, 9.

²⁹⁴ Ahzâb, 33/13.

²⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/323.

²⁹⁶ Hicr, 15/86.

kullanır. Burada الخالق kelimesi, cumhûrun kırâatı olan الخلاق gibi çokluğu ifade eden anlamda kullanılmıştır.²⁹⁷ Aynı şekilde o, “..bütün varlığıyla ona yönel.”²⁹⁸ mealindeki وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبَيَّلًا mealindeki ayetiyle istişhâd ederek, fiilin anlamını içeren masdarın, fiilin kendisiyle aynı olmadığı durumlarda bile mef’ûl-ü mutlak olarak kullanılabileceğini belirtir. Nitekim ayeti kerimedeki تَبَيَّلًا kelimesi esâsen تَبَيَّلَ fiilinin masdarı olmamasına rağmen, fiille aynı anlamda olmasından dolayı mef’ûlu mutlak olarak kullanılmıştır.²⁹⁹

İbn Cinnî, zaman zaman bazı şâz kırâatleri, diğerlerinin görüşlerini reddetmek ve bu meseledeki kendi kanaatini açıklamak için istişhâd etmiştir. Örneğin, harf-i ta’rîf olan “el” (ال)’in, büyüklük ve saygınlık katmak için alemlere (özel isimlere) dahil olabileceği şeklindeki görüşün geçersizliğini ispatlamak için Sa’îd b. Cübeyr’in (ö. 94/713) “*Sonra unutanın ilerlediği yerden siz de ilerleyin.*”³⁰⁰ mealindeki ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسِي kırâatini şeklinde kullanmıştır. Ona göre burada *unutan* şeklinde tercüme ettiğimiz النَّاسِي ifadesiyle kastedilen Hz. Âdem’dir. Nitekim söz konusu kelime kendisinde “el” harfinin eklenmesiyle bir alem (özel isim) haline gelmiş ve الصَّاعِقَةَ (yıldırım) ve النَّابِغَةَ (dahi) gibi alem olarak kullanılmıştır.³⁰¹ İbn Cinnî, Kur’an kırâatlerini, şiir ve nesir gibi diğer delillerle birlikte zikreder. Örneğin, Sa’îd b. Cübeyr’in “*Sonra da su kabını kardeşinin yükünden çıkardı.*”³⁰² mealindeki ثُمَّ اسْتَحْرَجَهَا مِنْ إِعَاءِ أَخِيهِ şeklinde kırâatini, Temîm b. Ebî İbn Mukbil’in (ö. 70/689’den sonra)

إِلَّا الْإِفَادَةَ فَاسْتَوَلْتُ رَكَائِبَنَا
عِنْدَ الْجَبَابِيرِ بِالْبَأْسَاءِ وَالنَّعَمِ

*Heyetler hariç, Bizim kervanlar, o meliklerin yanından ya bol bahşişle ya bol hüsrarla dönerler.*³⁰³

şeklindeki şiiri ve Arapların إِفَادَةٌ kelimesini وفادة yerine, إِعَاءٌ kelimesini de وعاء yerine kullanmalarını beraberce, vav’ın elife kalb edilmesine istişhâd olarak kullanmıştır.³⁰⁴

²⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhá*, 2/48.

²⁹⁸ Müzzemmil 73/8.

²⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/311-312.

³⁰⁰ Bakara, 2/199.

³⁰¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhá*, 1/208.

³⁰² Yûsuf, 12/76.

³⁰³ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/332.

³⁰⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/114.

İbn Cinnî Nahiv alanında da Kur'ân ayetlerini çokça delil olarak kullanmıştır. Örneğin “Vaktiyle Rabbi İbrâhim’i bazı sözlerle sınavıp da..”³⁰⁵ mealindeki وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ ayetini, mefûlun fâilden önce gelmesi durumlarında dahi, meful bih zamirinin faile bitişmesinin caiz olduğuna istişhâd etmiştir. O, *el-Hasâis*’de ancak sonradan ârızî bir karine sebebiyle fâilin mefûlu bih’den önce gelmesinin caiz olmayacağını söylemiştir. Nitekim bu karine, mefulün zamirinin fâile muttasıl olmasıdır. Bu durumda failin takdim edilmesi, mefulun zamirinin hem manen hem de lafzen kendisinden sonraki bir şeye dönmesini gerektirecektir ki bu caiz değildir. Dolayısıyla cümlenin doğru olabilmesi failin tehir edilmesine bağlıdır.³⁰⁶

Diğer bir örnekte, herhangi bir delil sebebiyle mefulü bihin anlaşılması durumunda, mefulün cümleden hazfinin caiz olduğuna “kendisine her imkân verilmiş..”³⁰⁷ mealindeki وَأُوْتِيْتَهُ فَغَتَّاهَا مَا عَسَىٰ أَن يَكُونَ شَيْءٌ ayetiyle ve “Onları üzerilerine yağın felâketlere gömdü!”³⁰⁸ mealindeki اِيَّاهُ ayetiyle istişhad etmiştir. Ona göre meful olarak ilk ayette شَيْئًا kelimesi, ikinci ayette ise اِيَّاهُ kelimesi hazfedilmiştir.³⁰⁹ Aynı şekilde İbn Cinnî’nin bazı yerlerde, şâz kırâatleri, cumhûrun kırâatlerinin bazı yönlerini desteklemek için kullandığı da görülmektedir. İbn Abbas ve İkrime el-Berberî’nin (ö. 105/723) “Şeytan kendi yandaşlarından sizi korkutur.”³¹⁰ mealindeki يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَاءَهُ kırâatini, cumhurun أَوْلِيَاءَهُ kırâatinde de birinci mefulün hazfedilmiş olmasının mümkün olduğuna delil göstermek için kullanmıştır.³¹¹

İbn Cinnî’nin nahiv konularında şâz kırâatleri kullanarak nahiv ekollerinin birinin diğerine üstünlüğünü savunduğu görülmektedir. Söz konusu tercihler genellikle Basra ekolünü destekler niteliktedir. Örneğin, Mücahid’in “De ki: “Bekleyin bakâlim, ben de sizinle birlikte beklemekteyim! Bunu onlara akılları mı emrediyor? Bilakis onlar azmış bir topluluk mu?”³¹² mealindeki فَلَنْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ (31) أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهِذَآ ۗ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ayetin Mücâhit kırâatine dayanarak, ayetteki munkatîa *em* (أَمْ) harfinin *bel* (بَلْ) anlamında kullanıldığını belirtmiş ve bu görüşün Basra Ekolü’ne ait olduğunu vurgulamıştır.³¹³ İbn Cinnî, bazen şâz kırâatleri,

³⁰⁵ Bakara, 2/124

³⁰⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/295.

³⁰⁷ Neml, 27/23

³⁰⁸ Necm, 53/54.

³⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/374.

³¹⁰ Âl-i İmrân, 3/175

³¹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 1/276.

³¹² Tûr, 52/31-32.

³¹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 2/341.

ayetidir. O, bu ayet ile, ولى kelimesinin hızlı hareket etmek anlamına geldiğine istişhâd etmiştir.³²³

İbn Cinnî bazen şâz kırâatleri şiirlerden önce istişhâd malzemesi olarak kullanmıştır. Örneğin, “Şuayb’ı yalanlayanlar sanki orada hiç yurt tutmamış gibi oldular.”³²⁴ mealindeki فَأَصْبَحُوا لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِنَهُمْ ayetini Hasan kırâatiyle istişhâd ederek, müennes failin لا ile hasr olduğu durumlarda, fiillerin de müennes olması gerektiğini savunmuş ve ardından Zu’r-Rumma’nın (ö. 117/735) şu beytini zikretmiştir:

برى التّحر والأجرال ما في غروضها فمابقيت إلا الصّدر الجراشع

*Hızlı koşuşturma, kalın kasvetli çöller, onun şişmiş büyük göğüsü hariç kemerler içinde olanları inceltti, yok etti.*³²⁵

Said el-Afgânî İbn Cinnî’nin söz konusu tutumu hakkında şu yorumları yapmıştır: “İbn Cinnî yöntem olarak Arapça’da şâz kırâatleri delil olarak kullanmıştır. Bu konuda el-Muhtesib adlı kitabını yazmış, burada şâz kırâatleri toplamış ve onlara yönelik açıklamalar yapmıştır. Kanaatimce onun bu metodu isabetlidir.”³²⁶

Yukarıdaki örneklerden de açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Cinnî, nahiv, sarf veya fonetik konularındaki görüşlerini sunmak veya bazı görüşleri diğerlerine tercih etmek için ister mütavâtir ister şâz olsun, Kur’an kırâatlerini kullanmıştır. Hatta bazen, sadece Kur’an kırâatlerine dayanarak dil kurallarını kurmuştur. İbn Cinnî’nin bu yaklaşımı *el-Hasâis*, *el-Muhteseb* ve *Sırru Sinâ’ati’l-İ’râb* gibi eserlerinde açıkça gözlemlenebilir. Ayrıca, kullandığı kırâatleri rivayet eden kişiye dayandırma konusunda son derece titiz davranmış ve bir görüşü diğerine tercih ettiğini belirtmek için genellikle açık ifadeler kullanmıştır.

1.2. İbn Cinnî’nin Kırâatlerdeki Tevcîh Metodu

İbn Cinnî’nin Kur’an kırâatleri konusunda ün kazanmış olmasının nedenlerinden biri de özellikle şâz kırâatlere yönelik tevcîh çabasıdır. Fazıl es-Semerrâî’nin şu sözleri onun metodunu özetler niteliktedir: “O, kırâatler konusunda diğer nahivcilerle benzer bir tutum sergilemiştir. Ancak kimi zaman diğer nahivcilerin kabul etmediği bazı kırâatlerin tevcîhinde ve tahrîcinde

³²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/9-10.

³²⁴ Ahkâf, 46/25.

³²⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâat ve’l-izâhî anhâ*, 2/252.; es-Sağîr, *el-Kırâatü’ş-şâzze ve’l-tevcîhuha en-nahvi*, 214.

³²⁶ el-Efgânî, *fî Usûli’n-nahv*, 45 (Dipnot).

onlardan farklılaşır ve şâz kırâatler hususunda onlardan daha ılımlı bir tutum sergilemiştir. Bu durum onun el-Muhtesib başta olmak üzere eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan o kimi zaman diğer nahivciler gibi, yedi kırâatten birini yahut diğer mutemed kırâatleri zayıf görebilmekte, inkâr yahut reddedebilmektedir.”³²⁷ İbn Cinnî birçok durumda, kırâatleri, diğer kırâatlerle tevcih etmiş, bazı durumlarda da diğer nahivcilerin eleştirdiği kırâatleri tevcih etmiş ve bazen de kıyasla çeliştiğini düşündüğü kırâatleri tevcih etmiştir. O, el-Muhtesib’in mukaddimesinde Kur’an kırâatlerini tevcih etme amacı hakkında konuşurken “Bu kitabın amacı, şu anda şâz olarak adlandırılan kırâatlerin güçlü yönünü göstermektir.” demiştir.³²⁸ Bu başlık altında Nahiv, Sarf ve Lügat ilimleri arasında fark gözetmeksizin İbn Cinnî’nin kırâat tevcih metodu incelenecektir.

İbn Cinnî’nin şâz kırâatleri tevcih ederken kullandığı en önemli metodlarından biri, bir kırâatin dilsel yönünü başka bir mutevâtir kırâatle kanıtlama çabasıdır. Böylece, tevcih etmeye çalıştığı kırâatin dilsel yönüne, aynı ayetin veya başka bir ayetin farklı bir kırâatiyle istidlal etmiş yahut anlam açısından bu kırâatle benzerliğe işaret etmiştir. Örneğin, Fussilet suresinde Yezid b. el-Ka’ka’ın (ö. 130/747-48) ³²⁹ رَبَاتٌ وَرَبَاتٌ أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَاتٌ şeklinde kırâati için “Bu kırâat, anlamı itibariyle cemaatin kırâatine döner. Zira toprak rabâ (kabardı) olduğunda yükselir. Çünkü kabaran şey aynı zamanda yükselmektedir.” diyerek رَبَاتٌ şeklindeki şâz kırâatin, رِبَتْ şeklindeki mutevâtir kırâatle aynı anlama geldiğini belirtmiştir.³³⁰

Bir diğer örnekte, İbn Cinnî şâz kırâatlerin tevcihinde mutevâtir bir kırâate atıfta bulunarak, “Üzerinize yalın bir ateş alevi ve erimiş bakır gönderilir de kurtulmak için birbirinizle yardımlaşamazsınız.”³³¹ mealindeki رَبَاتٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ayetinde Abdurrahman b. Ebu Bekir’in (ö. 96/715) وَنَحْسٌ şeklindeki kırâati için, Arapçada حَسَّ fiilinin kökünü kazıma manasına geldiğini vurgulamış ve bunu kelimenin Âli İmrân sûresindeki “Hatırlayın ki O’nun izniyle kâfirlerin köklerini kazıyordunuz (öldürüyordunuz).” mealindeki اذْ تَحْسُوتُهُمْ بِأَذْنِهِ ayetindeki kullanımıyla delillendirmiştir.³³²

³²⁷ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 129.

³²⁸ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhâ*, 1/103.

³²⁹ Fussilet, 41/39.

³³⁰ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/294.

³³¹ Rahmân, 55/35.

³³² Âl-i İmrân, 3/152.

Nadiren de olsa, İbn Cinnî bir mütevâtir kırâati şâz bir kırâatle tevcih etmektedir. Örneğin, “Onlara yerden bir yaratık çıkarırız da insanların âyetlerimize kesin bir şekilde iman etmedikleri konusunda onlarla konuşur.”³³³ mealindeki *أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا* kelimesinin *كَلَام* kökünden konuşmak anlamında olduğunu, Übey b. Ka’b’ın (ö. 33/654) *تَنْبِيَهُمْ* (onları uyarır) şeklindeki kırâatiyle izah eder. Aynı şekilde *تُكَلِّمُهُمْ* kelimesinin zarar vermek anlamına gelebileceğini ve İbn Mes’ud’un *كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا* kırâatinde fiilin *ب* harfi cerriyle müteaddi olarak gelmesinin de bunu desteklediğini belirtmiştir.³³⁴

İbn Cinnî, bir şâz kırâati, başka şâz kırâatlerle de tevcih etmiştir. Örneğin, “*Yeryüzünde mutlaka iki defa fesat çıkaracak, çok böbürleneceksiniz.*”³³⁵ mealindeki *لَتُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ* ayetinde, İbn Abbas’ın *لَتُفْسِدَنَّ* şeklindeki meçhul sîğa ile okuduğu kırâatini, İsa es-Sekafi’nin (ö. 149/766) *لَتُفْسِدَنَّ* şeklinde malum sîğayla okuduğu bir başka şâz kırâatle tevcih etmiş, fesat çıkarmalarının fesadın ortaya çıkmasını iltizâm edeceği gerekçesiyle, her iki kırâatin de birbirini desteklediğini belirtmiştir.³³⁶

İbn Cinnî’nin kırâatleri tevcih metodundan bir diğeri, şâz kırâatin, mütevâtir lugatlarda bir vechesi olduğunu göstermektir. Örneğin, İbn Cinnî “*hemen koşup oraya sokulurlardı.*”³³⁷ mealindeki *لَوْلَا إِلَيْهِ* ayetinde, A’miş’in Enes’ten (ö. 93/711-12) rivayet ettiği *لَوْلَا إِلَيْهِ* kırâatini mevzu bahis etmiştir. O âyete dâir Enes’e *بِجَمْرُونَ* nedir? Oradaki esas kelime *بِجَمْرُونَ* kelimesidir. Diye soru sorulması üzerinde Enes’in her iki kelimenin de aynı anlamda olduğu şeklinde cevap verdiği bir hadiseyi nakletmiş ve akabinde her kırâatin Arapça’nın mütevâtir lugatlarından bir vechesi olduğunu belirtmiştir.³³⁸

Aynı metodu, “*Kralın su kabını arıyoruz. dediler*”³³⁹ mealindeki *قَالُوا تَفْقِدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ* ayetinde de uygular. Ebû Racâ el-Atârudî’nin (ö. 105/723-24) *صَوَاعِ الْمَلِكِ* şeklindeki, Abdullah b. Avn b. Ebi Artabn’ın (ö. 151/768) *صَوَاعِ الْمَلِكِ* şeklindeki, Ebu Hureyre ile Mücâhid’in *صَوَاعِ الْمَلِكِ*

³³³ Naml, 27/82.

³³⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhá*, 2/190.

³³⁵ İsrâ, 17/4.

³³⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhá*, 2/58.

³³⁷ Tevbe, 9/57.

³³⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhá*, 1/414-415.

³³⁹ Yûsuf, 12/72.

şeklindeki ve meşhur olan şeklindeki صَوَاعِ الْمَلِكِ bütün kırâatleri, her birinin tartı birimi anlamına geldiğini ve mananın su kabı olduğunu belirterek, her birini diğerleriyle desteklemiştir.³⁴⁰

İbn Cinnî, cumhûrun bilinen dil kurallarına veya dilsel mantığa aykırı bularak zayıf kabul ettiği bazı Kur'an kırâatlerini, tevcih etmeye çalışmış ve bunların dilde veçhesi bulunan kullanımlar olduğunu vurgulamıştır. Örneğin, cumhur الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ayetinde³⁴¹, الحمد لله şeklindeki dammeli şâz kırâati kıyasa ve kullanıma aykırı olduğu için şâz kabul edilmişse de İbn Cinnî bu okuyuşu; çölde yaşayanların dil kullanımında yaygın olduğunu belirterek desteklemiştir.³⁴²

İbn Cinnî, diğer bir örnekte, İbn Mücahid'in hatalı bulduğu bir şâz kırâati nahvî bir zemine oturarak tevcih etmiştir. “*Şu muhakkak ki Rabbimizin şanı çok yücedir.*”³⁴³ mealindeki وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا ayetinde İbn Mücahid, İkrime el-Berberî'nin رَبَّنَا جَدًّا şeklindeki kırâatini hatalı bulmuştur. Ancak İbn Cinnî, bu rivayeti dilbilimsel açıdan tevcih etmiş ve جدا kelimesinin bedel değil temyiz olduğunu söylemiştir. Ona göre cümlenin esas nazmı رَبَّنَا جَدًّا şeklindedir ancak temyiz sonradan takdim edilmiştir. İbn Cinnî bu iddiasına Arap kelâmından حَسَنٌ وَجْهًا زَيْدٌ cümlesini örnek olarak vermiştir. İbn Mücahid'in bu rivayeti inkar etmesi, söz konusu kelimeyi bedel olarak değerlendirmesi sebebiyledir. Ancak burada kelime temyiz olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla inkâra mahal kalmaz.³⁴⁴

İbn Cinnî ayrıca, görünüşte dil kurallarına aykırı olan bazı kırâatleri, kurallara uygun hale getirerek tevcih etmiştir. Örneğin o, “*İshak'ın, İshak'ın ardından da Ya'kûb'un doğacağını müjdeledik.*”³⁴⁵ mealindeki فَبَشِّرْنَا هَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ayetinde “Yakub” kelimesinin fetha ile okunmasını nahiv kurallarına uygun şekilde izah etmeye çalışmıştır. Zira burada اسحاق , اسحاق kelimesiyle harfî cer dahil olmuştur. Bu kelimeye matuf olan يعقوب kelimesinin ise mecrur olması araya مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ cümlesi girdiği için isabetli değildir. Zira matuf olan kelime ile harfî atfın arasına ecnebi bir kelim girmiştir ki bu durumda harfî atfın ameli matuf olan kelimeye geçememektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî يعقوب kelimesinin matuf olarak mecrur olarak yorumlanmasındansa gizli bir fiilin mefulü bihi olarak mensup olarak yorumlanması gerektiğini

³⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhá*, 2/18.

³⁴¹ Fâtiha, 1/1.

³⁴² İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhá*, 1/110.

³⁴³ Cin, 72/3.

³⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhá*, 2/392.

³⁴⁵ Hûd, 11/71.

belirtmiştir. Buna göre اَتَيْنَاهَا يَعْقُوبَ şeklinde fiil takdir edilir ve böylece söz konusu nahvî müşkil giderilmiş olur.³⁴⁶

İbn Cinnî'nin, İbn Mücâhid ve A'rc (ö. 130/747-748) gibi bazı âlimlerin yorumlamakta zorlandıkları veya “bilmiyorum” dedikleri bazı kırâatleri tevcîh girişimleri de dikkat çekicidir. Örneğin, İsa b. Ömer es-Sekafi'nin “Allah'tan bir takva üzere.”³⁴⁷ mealindeki عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ kırâatindeki vavın tenvininin (iki hareke) ne anlama geldiği Sibaveyh'e sorulmuş ve o da bilmediğini belirtmiştir.³⁴⁸ İbn Cinnî bu kırâati, تَتْرَىٰ kelimesindeki tenvine kıyas ederek elifin müenneslik için değil ilhâk için kullanıldığı şeklinde yorumlamıştır.³⁴⁹ Söz konusu örnek, İbn Cinnî'nin Kur'an kırâatleri üzerine derinlemesine çalışmalar yaptığını ve selefleri tarafından dilbilimsel açıdan zorlayıcı bulunan kırâatleri bile Arap dilinin iç yapısına uygun şekilde açıklama çabasını gösterir niteliktedir.

İbn Cinnî'nin, bazı kırâatleri tevcih ederken sesbilimsel çalışmalardan da yararlandığı görülmektedir. Örneğin, Nâfi'nin (ö. 169/785) وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي ayetinde³⁵⁰, محيائي kelimesindeki elifin ardından gelen yâ'nın sukûn ile okunduğu kırâatte, normalde karşılaşmaması gereken bir yerde iltikâü's-sâkineyn (iki sakinin karşılaşması) durumu söz konusudur. İbn Cinnî bu kırâatte, sâkin yâ'nın tahfifiyle ve elifin ardından gelen harekeli yâ'nın ise anlaşılması için açıkça telaffuz edilmesi gerekliliğiyle gerekçelendirmiş ve bu durumlarda iltikâü's-sâkineyn'in caiz olduğunu belirtmiştir. Örneğin وَلَنَحْمِلَ خَطَايَاكُمْ ayetinde³⁵¹ yâ'nın harekeli olduğu durumda bile daha da belirsiz hale geldiğini ve bundan dolayı idğam edilmiş bir harf gibi davrandığını söylemiş ve binaenaleyh söz konusu ayette de iltikâü's-sâkineynin caiz olduğunu söylemiştir.³⁵²

Mahmud Ahmed es-Sağîr'e göre, İbn Cinnî'nin şâz kırâatleri tevcih ederken en çok başvurduğu kaynak, Hafs'ın (ö. 180/796) Asım'dan (ö. 127/745) rivayet ettiği kırâattir. Çoğu zaman İbn Cinnî bu kırâatten tek bir örnek üzerinden delil getirirken, bazen birden fazla örnek sunar.³⁵³ *el-Muhtesib* kitabı incelendiğinde, İbn Cinnî'nin sadece ünlü kırâatler değil, aynı zamanda şâz kırâatler de dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan yararlandığını gözükmektedir.

³⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/397-399.

³⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/175.

³⁴⁸ Tevbe, 9/109.

³⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/424.

³⁵⁰ En'âm, 6/162.

³⁵¹ Ankebût, 29/12.

³⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/94.

³⁵³ es-Sağîr, *el-Kirâatü's-şâzze ve't-tevcîhuha en-nahvi*, 208-209.

Dilbilimsel ve sarf açısından bir kırâati tevcih ederken şiire, bazı durumlarda nesre ve kıyasa da başvurur.³⁵⁴ Aynı şekilde o istidlallerinde İbn Abbas vb. sahâbenin şâz kırâatlerini de kullanmıştır.³⁵⁵

İbn Cinnî, kırâatlerin yorumlanmasında bazı ifadeleri kullanarak, bazen bir okuma şeklinin geçerli olduğunu açıkça ifade ederken bazen de tüm okuma şekillerinin geçerli olduğunu ima eder. Bazen bir kırâatın geçerli olduğunu belirtirken, bu görüşün kendisi için öncelikli olup olmadığını açıkça belirtmez. Örneğin, “*İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, halkın en hayırlısı da onlardır.*”³⁵⁶ mealindeki *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ* ayetiyle ilgili olarak, Âmir b. Abdülvâhid (ö. 130/747) şöyle der: “Mekke halkından bir imamı *خَيْر* kelimesinin, *خَيْر* (hayyir), *خَيْر* yahut şerrin zıddı olan *خَيْر* (hayr) kelimelerinin çoğulu olabileceği yönünde üç şekilde izah etmiş ve bu izaha örnek olarak *جَانِر* kelimesini vermiştir.³⁵⁷ Bu örnekte o, söz konusu kırâatin dilbilimsel olarak geçerliliğini farklı vecihlerden savunmuş ancak kendi nezdinde hangi yorumun daha ağır bastığını söylememiştir.

İbn Cinnî bazı ihtilafli yahut müşkil kırâatlere dayanarak belirli kanaatlerini desteklediği gibi, kimi zaman da söz konusu müşkil kırâatleri tevcih etmiştir. İbn Cinnî'nin *والذي عندي* (bana göre) ifadesini kullanarak kendi yorumunu açıkladığı bir örnek, “*Ki sonra hiç kimse, “Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım” diyerek (kendi kendini kınamasın)”* mealindeki³⁵⁸ *أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَايَ* ayetinde Ebu Ca’fer’in *يَا حَسْرَتَايَ* okuması üzerinedir. İbn Cinnî, bu okumada *حسرتنا* kelimesindeki elifin, aslında *حسرتي* kelimesindeki *yâ*’nın yerine geçtiğini, bunula *yâ*’nın kullanımından ortaya çıkan sakîlliğin ortadan kaldırılmasının amaçlandığını, bu değişikliğin sadece nida bâbında caiz olduğunu, ayette de *حسرتنا* ifadesinin münâda olduğunu belirttikten ve buna *يا غلامًا* ve *يا صابجًا* gibi kelimeleri örnek olarak getirdikten sonra, söz konusu kırâatte bir müşkil olduğunu belirtmiştir. Buna göre buradaki elif mütekellim zamiri olan *yâ*’dan bedel gelmiştir. Dolayısıyla *يَا حَسْرَتَايَ* kırâatinde elif’ten sonra *yâ*’nın getirilmesi müşkildir. Öte yandan İbn Cinnî, söz konusu müşkili dillendirdikten sonra *والذي عندي*

³⁵⁴ es-Sağîr, *el- Kırâatü ’ş-şâzze ve ’t-tevcîhuha en-nahvi*, 212-215.

³⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi ’l-kiraât ve ’l-izâhî anhâ*, 2/313.

³⁵⁶ Beyyine, 98/7.

³⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi ’l-kiraât ve ’l-izâhî anhâ*, 2/437

³⁵⁸ Zümer, 39/56.

(bana göre) diyerek, hem aslî olan unsurun hem de o aslî unsurdan bedel olarak kelimenin beraber zikredilmesinin caiz olduğunu savunmuştur.³⁵⁹ Burada dikkat çekici şey, onun والذی عندی diyerek cumhura muhalefet ettiğini ve bu görüşte tek kaldığını belirtmesidir.

Ayrıca İbn Cinnî, واضح (açık) kelimesini kullanarak da kendi kırâat tercihini belirtir. بِوَالذِّیْهِ حُسْنًا ayetinde³⁶⁰ Ebu Abdurrahman es-Sülamî'nin (ö. 74/693) بِوَالذِّیْهِ حُسْنًا şeklindeki kırâati hakkında, حسنا kelimesinin bir mastar olarak anlaşılabilirliğini ve bu durumun dil kurallarına uygun olduğunu ifade eder. İbn Cinnî söz konusu yorumuna البخل ve الشغل gibi kelimeleri örnek gösterdikten sonra, bu okumanın واضح (açık) olduğunu belirterek, tercih ettiği yönü gösterir.³⁶¹

İbn Cinnî'nin tercihlerini belirtirken kullandığı أقوى ve أحسن (daha güçlü, daha iyi) gibi ifadeler, onun bir okumanın diğerine göre daha tercih edilir olduğunu vurgulama yöntemlerdendir. Örneğin, إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ayetindeki³⁶² Ebu's-Semâl'in إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ şeklindeki kırâati hakkında, İbn Cinnî, her ne kadar cumhur كل kelimesini mensûb okumuşsa da merfû okuyan Ebu's-Semâl'in kırâatinin cümle yapısına daha uygun olduğunu ve dolayısıyla tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu tercihini أقوى kelimesi ile belirtmiştir.³⁶³

İbn Cinnî'nin tevcihlerinin, lugavî kullanımları açıklama konusunda sade ve anlaşılır bir tarzı olduğu görülmektedir. O bu bağlamda diğer âlimlerin tercih edemediği bazı kırâatleri tercih etmekten çekinmez. Öte yandan o, sadece kendi görüşlerine dayanmakla kalmaz, varsa önceki âlimlerin görüşlerini de dikkate alır ve çeşitli kaynaklardan yararlanır. İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, şâz kırâatler için doğru vechi bulma ve onlara güvenilir dilbilimsel temeller sağlama konusundaki kararlılığını gösterir niteliktedir.

1.3. İbn Cinnî'nin Bazı Kırâatlere Eleştirisi

İbn Cinnî'nin bazı kırâatlere dair yaptığı açıklamalar, şâz kırâatleri savunması ve *el-Muhtesib*'de bu kırâatlerle ilgili örnekler vermesi, onun tüm kırâatleri kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim o, hem mütevâtir hem de şâz kırâatler arasında seçim yaparak, bazılarını eleştirmiş ve hatalı bulduğu kırâatleri reddetmiştir. Örneğin, İbn Mühaysin'in (ö. 123/741) ثُمَّ أَطْرَهْ

³⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 2/284-285.

³⁶⁰ Ahkâf, 46/15.

³⁶¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 2/313.

³⁶² Kamer, 54/49.

³⁶³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 2/350.

إلى عَذَابِ النَّارِ kırâatindeki³⁶⁴ ض (dat) harfinin ط (tı) harfine idğamını eleştirmiş³⁶⁵ ve “Bu kınanmış bir lugattır.” diye nitelendirmiştir. Ayrıca, “Bu bize göre çok zayıftır” diyerek Ebu Cafer Yezîd’in لِلْمَلَائِكَةِ لَمَلَانِكَةُ şekline³⁶⁶ şeklinde tâ harfini dammayla okuduğu kırâatini zayıf bulunduğunu belirtir³⁶⁷. el-A’meş’in وَمَا هُمْ بِضَارِي بِهِ مِنْ أَحَدٍ şekline³⁶⁸ بضرارين kelimesindeki nun’un hazfı ile okuduğu kırâatini, “Bu, şâzların en uç noktasıdır.”³⁶⁹ diyerek eleştirmiş, Yahya b. el-Mübarek el-Yezîdî’nin (ö. 202/817) فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ ayetinde³⁷⁰ sin harfinin kesralanmasıyla ما سألتم kırâatini, فيه نظر sözleriyle eleştirmiştir.³⁷¹

Başka bir örnekte İbn Cinnî, Zührî’nin (ö. 124/742) لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزٌّ مَقْسُومٌ şeklineki³⁷² kırâatini eleştirmiştir. O, söz konusu kırâatte جُزٌّ kelimesinin kullanımını, “bu uydurulmuş bir dildir, dilin vad’ına uygun değildir” şeklinde değerlendirerek, kırâatin dilin doğasına ve kurallarına uymadığını belirtir. İbn Cinnî’ye göre, burada söz konusu kelime cumhurun da ifade ettiği gibi “جُزٌّ” olmalıdır.³⁷³

İbn Cinnî’nin kırâat eleştirilerinde sıkça kullandığı ifadelerden biri “غريب” (garip) kelimesidir. Örneğin, يَرْتَنِي وَيَرْتِي مِنْ آلِ يَعْقُوبِ ayetinde³⁷⁴ Ali b. Ebî Tâlib (r.a), İbn Abbas (r.a), İbn Ya‘mur (ö. 89/708), Ebû Harb b. Ebî’l-Esved (108/728), Hasan, Cahderî ve Katâde’nin (ö. 117/735) يَرْتِي وَارث من آل يعقوب şeklineki kırâatlerini “Bu Arapçanın garip bir kullanımudur” diyerek değerlendirmiştir.³⁷⁵ Onun en sık kullandığı ifadelerden bir diğeri “ضعيف” (zayıf) kelimesidir. Hasan ve Ebu Amr’ın اَيُّهَا عَصَايَ اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا ayeti kerimesinde اَيُّهَا عَصَايَ şekline yâ harfinin kesrası ile okudukları kırâate ilişkin İbn Cinnî, “Bu gibi durumlarda yâ’nın kesralanması zayıftır” demiş ve kesranın ifadeyi ağırlaştırdığını, fethanın daha hafif olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁶

İbn Cinnî ayrıca, bir kırâatin kabul edilemez olduğunu açıkça belirtmek için لا يجوز (geçerli değil) ifadesini kullanmıştır. Nitekim اَيُّهَا عَصَايَ اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا ayeti kerimesinde İbn Mühaysin’in اَمْنَةٌ

³⁶⁴ Bakara, 2/126.

³⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 1/194.

³⁶⁶ Bakara, 2/34.

³⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 1/153.

³⁶⁸ Bakara, 2/102.

³⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 1/187.

³⁷⁰ Bakara, 2/61.

³⁷¹ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 128.

³⁷² Hicr, 15/44.

³⁷³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/45.

³⁷⁴ Meryem, 19/6.

³⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/82.

³⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/93.

نعاسا şeklindeki sukûnlu kırâatinin “أَمَنَةً” kelimesinin muhaffef (mim’in sukûnu ile) bir şekilde kırâati caiz değildir” diyerek kabul edilemez olduğunu belirtmiştir.³⁷⁷

Onun bir kırâati eleştirmek için kullandığı terimlerden biri de مردود (reddedilmiş) kelimesidir. Örneğin سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ayeti³⁷⁸ kerimesinde Hasan’ın سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ kırâati hakkında “Bu kırâatin zahiri merduttur.” demiştir. Zira سَأْرِيكُمْ kelimesi رَأَيْت kökünden müştaktır. Buna göre kelimenin ilâlden önceki hali سَأْرِيكُمْ şeklindedir. Hemze, okunuşu hafifletmek için hazfedilmiş, harekesi de bir önceki harfe yani ر (ra) harfine verilmiş ve böylece سَأْرِيكُمْ olmuştur.³⁷⁹ onun şâz kırâatlere dair yaptığı itirazlar bu bağlamda kullandığı farklı tabirler burada tamamı zikrolunmayacak kadar çoktur.

İbn Cinnî, sadece *el-Muhtesib* kitabında değil, aynı zamanda *el-Hasâis* ve *Sırru Sinâ’ati’l-İ’râb* gibi diğer eserlerinde de kırâat eleştirileri yapmıştır. Örneğin, Asım’ın وقيل من راق kırâatinde من kelimesindeki nun’un açıkça belirtilmesini “*irab açısından kusurlu, işitme açısından rahatsız edici*” olarak nitelendirir.³⁸⁰ Ayrıca, وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ayetinde³⁸¹ Kisâi’nin أُمَّة kelimesindeki iki hemze’yi açıkça okumasını lahn sayarak şöyle demiştir: “Farklı kelimelerde olmaları durumunda iki hemze’nin peş peşe gelmesi zayıf olsa da lahn değildir. Ancak iki hamze’nin aynı kelimedede peş peşe gelmesi lahndır.”³⁸² İbn Cinnî bazı örneklerde de mevzu bahis ettiği kırâati kabihlikle nitelemiştir. Örneğin فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ ayetinde³⁸³ Kûfelilerin ثُمَّ لِيَقْطَعْ şeklinde ثم kelimesini lam harfine vasl ederek kırâatlerini “bize göre bu çirkin” diyerek eleştirmiştir.³⁸⁴

İbn Cinnî, mukâbilindeki kırâatlerle karşılaştırarak bazı kırâatleri tercih ettiğini belirtmiş ve böylece karşılaştırdığı diğer kırâatin kendi nezdinde zayıf olduğuna işaret etmiştir. Örneğin, *el-Muhtesib*’de bazen meşhur kırâatleri, şâz kırâatlere tercih eder ve bazı kırâatları, anlam zenginliği veya dilbilgisi güçlülüğü açısından diğer bazısından daha üstün bulur. Örneğin Ebu Cafer’in مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ kırâatini³⁸⁵ ele alırken, cumhûrun مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ kırâatinin,

³⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 1/388.

³⁷⁸ A’râf, 7/145.

³⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-izâhî anhâ*, 1/370.

³⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/95.

³⁸¹ Secde, 32/24.

³⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/145; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/85.

³⁸³ Hac, 22/15.

³⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/332.

³⁸⁵ Mücâdele 58/7.

müzekker gelmesi sebebiyle umum bir manayı tekellüfsüz ifade etmesi açısından Ebû Cafer'in kırâatinden daha tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.³⁸⁶

İbn Cinnî'nin sadece şâz kırâatler üzerine değil, aynı zamanda muteber kabul edilen kırâatler üzerine de eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin, ³⁸⁷ *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ* ve *إِنَّا نَحْنُ* ³⁸⁸ *نُحْيِي وَنُؤْمِتُ* ayetlerinde, نحن kelimesinin sonundaki nun harfinin damme ile ihtilas suretinde kırâat edilmesi gerektiğini belirtmiş ve hem nun'un hem de gerisindeki hâ'nın sâkin bir şekilde okunmasını hata olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu gibi yerlerde idğam yapılacağını söylemek bir hatadır ve kırâat işinin özünü kaçırmaktır.³⁸⁹

İbn Cinnî'nin eleştirileri yalnızca kırâatlerle sınırlı kalmaz; bazen okuyucuları da hata yapmakla itham eder. Örneğin, Hasan el-Basrî'nin *وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطُونُ* kırâatinde,³⁹⁰ *الشَّيَاطُونُ* kelimesini cem-i tashih suretinde okunmasını Hasan el-Basrî'den bir vehim olarak nitelendirir.³⁹¹

İbn Cinnî'nin Kur'an kırâatleri üzerine çalışmalarında bazı kırâatleri eleştirmesine rağmen, diğer nahivcilere kıyasla daha ılımlı bir tutum sergilediği açıktır. Şâz kırâatleri savunmaya yönelik yaklaşımı, onun, hocası Ebu Ali el-Fârisî'nin tutumundan daha dengeli bir tutum ortaya koymasını sağlamıştır. İbn Cinnî'nin, kırâatleri tevcih etme ve onlarla istişhad konusundaki titiz çabalarına rağmen, eserinin başında benimsediği pozisyondan bir miktar ayrıldığı görülür. Kırâatlerin incelenmesi ve değerlendirilmesinde, bazı durumlarda Basralı ve Kufeli âlimlerin izlediği yolu takip ederek, bazı kırâatleri eleştirme ve kabul etmeme eğiliminde bulunmuştur. Bu, özellikle şâz kırâatlerin savunucusu olarak bilinen İbn Cinnî için dikkat çekici bir durumdur.³⁹² Ancak bu durum İbn Cinnî'nin kendinden önceki âlimlerle aynı tutumu sergilediği anlamına gelmemektedir.

Nitekim İbn Cinnî, kırâatlerin dilbilgisi ve anlam açısından tevcih edilmesinde özgün bir metodoloji geliştirmiştir. Kırâatlerin her birini detaylı bir şekilde açıklamış, birden fazla yorum sunmuş ve önceki âlimlerin görüşlerini inceleyerek onlarla hemfikir olduğu veya ayrıldığı

³⁸⁶ es-Sağîr, *el-Kırâatü's-şâzze ve't-tevcîhuha en-nahvi*, 243.

³⁸⁷ Hicr, 15/9.

³⁸⁸ Kâf, 50/43.

³⁸⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/71.

³⁹⁰ Şu'arâ, 26/227.

³⁹¹ İbn Cinnî, *el-Münstf*, 311.

³⁹² es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 330.

noktaları belirtmiştir. Bu yaklaşımı, onun diğer nahivcilerden farklı olarak, kırâatlerin daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesini sağlamıştır.

Abdulfettah Şelbî gibi âlimlerin de belirttiği gibi, İbn Cinnî kırâatler konusunda diğer nahivcilerden daha geniş bir kabul ve anlayış sergilemiştir. İbn Cinnî, *el-Muhtesib* kitabında belirttiği gibi, şâz kırâatlerin savunucusu rolünü üstlenmiş ve bu kırâatlerin Arap dilindeki yerini ve önemini vurgulamaya çalışmıştır. Şelbî'nin de işaret ettiği gibi, İbn Cinnî'nin bu tutumu, onu, rivâyet ehlinin ve kırâat âlimlerinin yaklaşımına daha yakın bir konuma getirmiştir. Söz konusu tutum aynı zamanda kırâatlerin anlam ve dilbilgisi açısından derinlemesine incelenmesine olanak tanır.³⁹³

Bununla birlikte, İbn Cinnî'nin de bazı kırâatleri eleştirmesi ve kabul edilmemesi gerektiğini belirtmesi, onun kırâat ilminde dilbilgisi normlarına da değer verdiğini gösterir. Bu eleştiriler, onun kırâatleri sadece rivayet bağlamında değil, aynı zamanda dilbilgisi ve anlam bütünlüğü açısından da değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İbn Cinnî'nin kırâat bilimine katkıları, onun hem şâz kırâatleri savunucusu olarak hem de dilbilgisi ve anlam açısından kırâatleri titizlikle değerlendiren bir âlim olarak önemli bir yer tutmasını sağlar. Bu, onun kırâatlerin daha geniş bir çerçevede anlaşılması ve yorumlanması için sağlam bir temel oluşturduğunu gösterir.

İlk bakışta, İbn Cinnî'nin bazı kırâatleri eleştirmesi, kendisine *el-Muhtesib* kitabının başında belirlediği, râvilere iyi niyetle yaklaşma ve her lugatın dilbilgisel yönünü açıklamaya çalışma taahhüdüyle çelişiyor gibi görünebilir. Nitekim İbn Cinnî her bir rivayeti tevcih etmeye ve bu kırâatlerin okuyucularına iyi niyetle yaklaşmaya büyük çaba harcamıştır. Ancak Arap dilinde bir vechesi olmayan ve dilbilgisi kurallarına veya yaygın kullanıma aykırı olan bazı kırâatleri eleştirmek zorunda kalmıştır. Öte yandan İbn Cinnî'nin, diğerlerinin tevcih etmediği pek çok kırâat için, Arap diline göre muteber vecihler bulma çabası ve bu kırâatleri Arap dilbilimi alanlarında istişhad ürünü olarak kullanması, onun eserinin başındaki taahhüdüne sadık kalmaya çalıştığını göstermektedir.

³⁹³ Şelbî, *Ebû Alî el-Fârisî: hayâtühû ve âsâruh*, 346.

1.4. İbn Cinnî'nin Nebevî Hadislerle İstişhâdı

Peygamberimizin (s.a.v.) sözleri, Allah'ın kalamından sonra en yüksek fasihlik derecesine sahiptir ve İslâm dinin ikinci kaynağıdır. Daha önce belirtildiği üzere nahivciler arasında hadis-i şeriflerle ilgili ihtilaf, hadisin fasihliğine dair bir şüpheden ya da hadisleri Müslümanlar için bir referans olarak kabul etmemekten kaynaklanmaz. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) dad harfini telaffuz eden en fasih kişidir. Söz konusu ihtilaf, esasında hadis râvîsiyle ilişkilidir. Nitekim hadislerin anlamca rivayet edilmiş olması muhtemeldir. Hadislerin anlamıyla rivayet edilebilmesi durumu, bu hadislerdeki ifadelerin bütünüyle Peygamberimiz'e (s.a.v.) aidiyetinde subûti bir şek ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda hadisler dilbilgisel açıdan Arapça'da kaide tespit edilmesini sağlayacak bir kaynak olarak talakkî edilmemiştir. Nitekim dilbilgisel kurallar, lafzî olarak fesâhati sabit olan kaynaklara referansla tespit edilmiştir. Nahivcilerin ilk neslinde, özellikle Basralılarda, hadislerle istişhad konusunda sıkı bir tutum sergilenmiş ve kitaplarında hadislere yer verilmiş olmasına rağmen bu hadisler üzerine herhangi bir Arapça kuralı oluşturulmadığı görülmektedir. Sonra gelen nahivciler de dilbilgisel kuralları hadislere dayandırma konusunda selefleri kadar katı olmasalar da, hadisleri öncekilerden daha fazla istişhad malzemesi olarak kullanmışlardır. Ebu Ali el-Fârisî hakkında önceki değerlendirmelerde konu detaylıca ele alınmıştır. Bu bölümde, İbn Cinnî'nin hadis-i şerifler hakkındaki görüşleri ve onun hadislerin kullanımına dair metodolojisi ele alınacaktır.

İbn Cinnî'nin nahiv alanındaki en ünlü eseri olan *el-Hasâis* kitabında, yirmiden fazla yerde hadis-i şeriften alıntı yaptığı görülmektedir. *el-Muhtesib*'de de lûgat, nahiv veya sarf konularında pek çok hadisi ele almıştır.³⁹⁴ Sarf alanında kaleme aldığı *el-Munsıf* kitabında da birçok yerde hadis-i şeriflere atıfta bulunmuştur.³⁹⁵ *Sırru Sınâ'ati'l-i'râb* kitabında, nahiv ve sarf alanlarında yaklaşık yedi hadis kullanmıştır. Örneğin, en-Nemr b. Tûleb'den (ö. 14/635) rivayet edilen ve “el” harf-i ta'rîfinin “mim” harfiyle değiştirilebileceğini örnekleyen “لَيْسَ مِنْ أَمِيرٍ مُصَيَّبًا فِي”³⁹⁶ hadisini³⁹⁷ kullanmıştır.

İbn Cinnî, bazı hadisleri Sarf ilmi alanında kullanmıştır. Örneğin, احببطينى kelimesindeki elif harfinin yâ harfinin yerine geçtiğini belirtmiştir. Bu durumu, Peygamberimiz'in (s.a.v.)

³⁹⁴ el-Hâdisî, *Mevkîfu'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadisi's-şerîf*, 136.

³⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Munsıf*, 109,134.

³⁹⁶ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Şam: Darü's-Sekka, 1996), 2/113, (No. 888); el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Buhari)*, “es-Savm”, 35 (No. 1844); Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, “es-Siyam”, 15 (No. 1115).

³⁹⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/97.

ziyade edilmesinin gerekliliğine işaret eder.⁴⁰⁴ *el-Muhtesib*'de de “Görüyor musunuz, nasıl da (ismi yanlış ve sapmak anlamlarında gelen) غي kelimesinden çıkardı ve ‘nun’un eklenmesi gerektiğine hükmetti” demiştir.⁴⁰⁵ İbn Cinnî, burada aynı hadisi iki farklı kitabında aynı konu için kullanmıştır. İbn Cinnî, Sarf alanında pek çok hadise atıfta bulunmuştur. Ancak bu çalışmada hepsinden bahsetmek mümkün değildir. Hatîce el-Hâdisî, eserinde İbn Cinnî'nin kitaplarında Sarf alanında kullanılan 18 hadisten bahsetmiştir.⁴⁰⁶

Bu bilgiler ışığında, İbn Cinnî'nin Sarf alanında birçok yerde Peygamberimizin hadislerine başvurduğu ve Sarf alanında, hadisleri görüşlerini desteklemek veya anlattığı sarf kuralını vurgulamak için kullanıldığı görülmektedir.

İbn Cinnî bazen, kelimelerin anlamlarını ve dildeki kullanımlarını açıklamak için hadislere başvurmuştur. Bu atıfları, genellikle lugavî bir anlamı açıklarken yapmıştır. *el-Hasâis*'de, “لغة” kelimesinin anlamlarından birinin “konuşma” veya “söylev” olduğunu belirtir⁴⁰⁷ ve bu görüşünü Peygamberimiz'in (s.a.v.) فَقَدْ لَعَا صَهُ، فَفَقْدُ لَعَا “Cuma gününde ‘şşş’ diyen ‘lagv’ (boş ve anlamsız konuşmuş) olur”⁴⁰⁸ hadisiyle destekler. Aynı hadisi *el-Muhtesib* kitabında da aynı konuyu desteklemek için kullanmıştır.⁴⁰⁹

İbn Cinnî ayrıca, “يد” kelimesinin yardım ve destek anlamına gelebileceğini açıklamak için Müslümanların kanları birbirine مَسْلُومُونَ تَتَكَافَأُ يَمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَنَنَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ eşittir, en alttaki kişi bile onların zimmetine koşar ve her biri diğerlerine karşı bir el (destek) olurlar”⁴¹⁰ hadisini kullanmıştır.⁴¹¹

İbn Cinnî, kelimeler arasındaki iştikâk-ı ekber⁴¹² teorisiyle ilgili bazı görüşlerini açıklamak için de hadislerden yararlanmıştı. Örneğin, “ع ج م” harflerinden türetilen kelimelerin

⁴⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Münstif*, 134.

⁴⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 1/88.

⁴⁰⁶ Bkz. el-Hâdisî, *Mevkifu 'n-nuhât mine 'l-ihticâc bi 'l-hadîsi 'ş-şerîf*, 138-144.

⁴⁰⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

⁴⁰⁸ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983), 3/223 (No. 5419).

⁴⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 2/293.

⁴¹⁰ es-Sicistânî, *es-Sünen (Sünen-i Ebû Dâvûd)*, 3/80 (No. 2751); İbn Mâce, *es-Sünen (Sünen-i İbn Mâce)*, “ed-Diyet”, 31 (No. 2683).

⁴¹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi 'l-kiraât ve 'l-izâhî anhâ*, 2/425; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati 'l-i'râb*, 1/252.

⁴¹² Anlamı aynı olan, Mahreçleri mutabek veya kelimelerin dizilmesinde benzerlik bulunan iki kelime arasındaki oluşun türemeye, “İştikâku'l-ekber” adını verilir. Bkz. Hulusi Kılıç, “İştikak”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 21 Şubat 2024).

belirsizlik, bulanıklık ve açıklığın zıddı anlamlarına geldiğini, “عجم” (dilsiz, fasih olmayan) kelimesi örnek göstererek belirtmiş ve bu görüşünü “جَزُحُ الْعَجْمَاءِ جَبَّارٌ” “Yarası olan hayvanın yarası hederdir”⁴¹³ hadisini kullanarak desteklemiştir. Burada hayvan “عجماء” (konuşamayan) olarak adlandırılır ve kendi veya içindekiler hakkında açıkça konuşamayan demektir.⁴¹⁴

İbn Cinnî bir diğer örnekte, Peygamberimiz’in (s.a.v.) لَا أَكُلُ مِنَ الطَّعَامِ إِلَّا مَا لُوَقَّ لِي “Yemeği yalnızca bana ikram edilen şeyden yerim”⁴¹⁵ hadisini, “ل و ق” harflerinin bulunduğu kelimelerin hareket anlamlarına geldiğine istişhâd etmiştir.⁴¹⁶ İbn Cinnî’nin kelimelerin anlamlarıyla ilgili görüşlerini desteklemek için hadislerden yaptığı atıfların burada hepsini sıralamak mümkün değildir.⁴¹⁷

İbn Cinnî’nin kitaplarına bakıldığında, sarf ve dil konularından daha az olsa da onun nahiv konularında da hadislerle delillendirme yaptığını görülmektedir. Bu durum onun hadislerle istişhâd ederken dile ait alanları birbirinden ayırmadığını ve hadisleri dilin bütün alanlarında delil olarak kullandığını göstermektedir. Örneğin, bir hadisi şerifte Peygamberimiz’in (s.a.v.) ibadetle yoğun şekilde uğraştığı görüldüğünde, kendisine “Ey Allah’ın Elçisi, Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmişken bunu neden yapıyorsun?” şeklinde sorular üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا “Ben şükreden bir kul olmayayım mı?”⁴¹⁸ İbn Cinnî bu hadisi, “*Ve hemen aralarına kapısı da olan bir duvar çekilir.*”⁴¹⁹ mealindeki فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بَسُورًا لَهُ بَابٌ ayetindeki ‘fa’nın, zaid olmadığını, önceki ile sonrakini bağlayan bir atıf harfi olduğuna istişhâd etmek için kullanır. İbn Cinnî hadisteki أَفَلَا أَكُونُ kalıbındaki ‘fa’nın burada zaid olmadığını, bir atıf harfi olduğunu söylemiş bunu ayete dair yaptığı yoruma destekleyici olarak kullanmıştır.⁴²⁰

⁴¹³ İbn Enes, *el-Muvatta (Yahyâ Rivayeti)*, 5/1276, (No.3234); Müslim, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, “el-Hudud”, 11 (No. 1710).

⁴¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/78; İbn Cinnî, *Sırru sinâ ‘ati ‘l-i ‘râb*, 1/49.

⁴¹⁵ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu ‘l-İmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru’l-Kutub el-İlmiye, 2000), 4/372, (No: 5448).

⁴¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/11.

⁴¹⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/15,1/37, 2/168, 2/129.

⁴¹⁸ Müslim, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, “Sıfatu’l-Kıyame ve’l-Cenne ve’n-Nar”, 18 (No. 1819); İbn Mâce, *es-Sünen (Sünen-i İbn Mâce)*, “Kitâbu İkâmeti”s-Selat ve”s-Sünnet Fihâ”, 200 (No. 1419)

⁴¹⁹ Hadîd, 57/13.

⁴²⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ ‘ati ‘l-i ‘râb*, 1/279.

İbn Cinnî'nin nahiv konularında hadislerle delillendirme yapmasının başka bir örneği de *لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد* "Camiinin komşusu için cami dışında namaz yoktur."⁴²¹ hadisini, sıfatın hazfedilmesinin caiz olmasına istişhad için kullanmasıdır. Nitekim hadiste, صلاة kelimesinden sonra mahzûf كاملة yahut فاضلة kelimeleri takdîr edilmelidir. Dolayısıyla hadis "Camiinin komşusu için cami dışında kâmil bir namaz yoktur." anlamına gelmektedir.⁴²²

İbn Cinnî ayrıca, farklı konularda aynı hadislerle delillendirme yapmaktadır. Örneğin, İbn Abbas, İkrime, Dahhak (ö. 105/723), Ebu Şeyh el-Henâî (ö. 101/719), Kelbî (ö. 146/763) ve Muhammed b. es-Sumeyfa' (ö. 90/709) gibi isimlerden rivayet edilen فَاذْخُلِي فِي عِبَدِي kırâatini⁴²³ delillendirmek için وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ "Ve onlar diğerlerine karşı bir eldir." hadisini kullanarak, nahivde müfred bir kelimenin cemi anlamına gelebileceğini belirtmiştir. Nitekim يَدْ kelimesi, hadiste müfred olsa da cemi manada kullanılmıştır.⁴²⁴ Öte yandan onun bu hadisi يَدْ kelimesinin yardım ve işbirliği anlamında kullanıldığına delil olarak getirdiğinden yukarıda bahsedilmişti.

İbn Cinnî'nin Peygamberimizin hadislerine ek olarak, bazen Ebu Bekir, Ömer ve Ali b. Ebu Talib (r.a.) gibi sahabenin sözleriyle de delillendirme yaptığı görülmektedir.⁴²⁵ Bu da onun nezdinde dile ait meselelerde sahabenin sözleriyle delillendirmenin caiz olduğunu gösterir niteliktedir. İbn Cinnî'nin hadislerle yaptığı istişhadlarda, daha önce hiçbir âlimin atıfta bulunmadığı hadisleri kullanması dikkat çekicidir. Söz konusu durum onun, hadis kitaplarının toplandığı ve tashîh faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemde yaşamasıyla gerekçelendirilebilir.⁴²⁶ Nitekim İbn Cinnî ve Ebu Ali el-Fârisî'nin eserleri karşılaştırıldığında, İbn Cinnî'nin hadislerle istişhâdının, Ebu Ali el-Fârisî'ninkinden iki kat fazla olduğu görülmektedir.

İbn Cinnî'nin hadislerden bahsederken, söz konusu hadisin Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) ait olduğunu belirten sarîh ifadeler kullanmıştır. Onun bu tutumu, kendisinden önce Sibeveyh'in hadisleri Peygamberimiz'e atfetmeden yalnızca aktarmak suretiyle yaptığı

⁴²¹ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/198 (No. 1980); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen (Sünen-i Dârekutnî)*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 2/292 (No. 1552); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiye, 2003), 3/81 (No. 4942).

⁴²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/374.

⁴²³ Fecr, 89/29.

⁴²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/425.

⁴²⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/15,1/92,2/280.

⁴²⁶ el-Hâdisî, *Mevki'fu'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadîsi's-şerîf*, 141.

istişhadlardan farklılık arz etmektedir. İbn Cinnî, çoğu hadiste, عن رسول الله “Rasûlullah’tan” gibi ifadeler kullanmış⁴²⁷ ve hadisleri nakleden sahâbîyi de zikrederek serdetmiştir. Öte yandan sahâbî ismi zikretmeksizin, وفي الحديث “hadiste”⁴²⁸ ifadesiyle hadis istişhâdı yaptığı örnekler de vardır. İbn Cinnî’nin sıklıkla kullandığı diğer ifadeler arasında, منه قول النبي “Peygamber’in şu sözü bu kabildendir:...”, قول النبي “Peygamber’in sözü” ve “Peygamber’in sözüne bakmadın mı?” gibi tabirler yer alır.⁴²⁹ Bu ifadeleri, genellikle bir sahâbî ismi zikretmeksizin, hadisin Peygamberimize (s.a.v.) aidiyetini sarâhaten belirttiği durumlarda kullanmıştır.

Sonuç olarak, İbn Cinnî’yi hadislerle istişhâd yapan âlimler arasında saymak gayet mümkündür. Nitekim Saîd el-Afgânî, İbn Cinnî’yi hadislerle istişhâdı kabul eden âlimler arasında saymıştır.⁴³⁰ İbn Cinnî’nin hadislerle istişhadlarının çoğu Sarf alanındayken, Nahiv alanında da az da olsa bulunmaktadır. Öte yandan dikkatle mülâhaza edildiğinden onun, hadisleri genellikle anlamı delillendirmek için kullanıldığı görülecektir. Bundan dolayı Fazıl es-Semerrâî, hadislerin dil alanında bir kuralı ya da prensibi ispatlamak için kullanılmayacağını söylemiş ve İbn Cinnî’nin de onları sadece örnek olarak kullandığını belirtmiştir. Fazıl es-Semerrâî konuya dair şöyle demiştir: *“Her ne kadar başkaları bu kanaatteyse de, ben İbn Cinnî’nin hadislerle istişhâd veya ihticâc yaptığı kanaatinde değilim. Bahsettiğim yerlerde, hadislere yapılan atıfların, bir kuralı veya prensibi kanıtlamak yahut reddetmek için bir istişhâd ve ihticâc olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Onun hadisleri nadiren zikretmesinden anlaşılan da budur.”*⁴³¹

İbn Cinnî, önceki âlimlerden farklı olarak, hadisi açıkça semâ kaynaklarından biri olarak kabul ettiğini belirterek *“Genellikle Kur’an olarak nakledilen kırâatler, Peygamber’in (s.a.v.) ve ondan sonra gelen sahâbenin hadisleri, şiiirler ve fasih kelâmın hepsi...”*⁴³² demiştir. Bu ifade, İbn Cinnî’nin, hadisi semâ kaynaklarından biri olarak kabul etmediğini iddia edenlerin görüşünü çürütecek niteliktedir. Söz konusu ifadelerden İbn Cinnî’nin, hadislerin semâ kaynaklarından biri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun hadisleri diğer delillere kıyasla daha az kullanması

⁴²⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/11.

⁴²⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/293; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 2/328.

⁴²⁹ İbn Cinnî, *et-Tamâm fî tefsîri eş’âri Hüzeyl mimmâ ağfelehû Ebû Sa’id es-Sükkerî.*, 119; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/24, 2/78; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40.

⁴³⁰ el-Efgânî, *fî Usûli’n-Nahv*, 49.

⁴³¹ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 135.

⁴³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/168.

yahut kural tespiti yaparken hadislere çokça yer vermemesi bunun aksini ispatlamaz. Onun metodolojisinde, hadislerin tespit edilen kurallara örnek olarak veya kelimelerin anlamlarını açıklamak için kullanılması, İbn Cinnî'nin hadislerin fasihliğine inandığının bir kanıtı olarak görülebilir. Eğer hadislerin fasihliğinden şüphesi olsaydı, kitaplarında bunlara yer vermezdi. Ayrıca, İbn Cinnî'nin döneminde hadise en çok atıfta bulunan nahivcilerdendir. Hatta hocası Ebu Ali el-Fârisî'nin, Abdülfettah Şelbî'den de daha önce nakledildiği gibi, hadislerle delillendirme konusunda ilk âlimler arasında sayılmasına rağmen, İbn Cinnî'nin ondan daha fazla hadis kullanmış olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin hadislere dair yaklaşımında, hocası Ebu Ali el-Fârisî'den etkilendiğini söylemek mümkündür.

2.İbn Cinnî'ye Semâ Kaynağı Göre Şiir

İbn Cinnî, Arap şiirine özellikle dilbilgisel kuralları belirleme bağlamında büyük bir önem atfetmiştir. Daha önce genel olarak كلام العرب “Arapların sözü” ifadesinin hem şiiri hem de nesir kapsadığını belirtilmişti. Aynı şekilde önceki bölümde, dilbilgisel bir kaynak olarak şiirin önemi ve bu dilin kurallarının belirlenmesinde Arap şiirinin zengin ve etkili bir kaynak olarak nasıl yer aldığına dair nahiv okullarının görüşleri sunulmuştu. Gerçekten de, Arap şiiri, dilin zarafetini ve belâğatını yansıtarak, nahiv ve sarf kuralların belgelenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Arap şiiri, Arap kelâmının birinci bölümünü temsil eder ve Arap dilinin kurallarının belirlenmesinde en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Bu bölümde, İbn Cinnî'nin şiir hakkındaki detaylı görüşlerine, İbn Cinnî tarafından atıfta bulunulan şiir tabakalarına, şiir kullanırken esas aldığı yönteme, şiir eleştirilerine ve kitaplarında yer verdiği şiir türlerine odaklanılacaktır.

2.1 İbn Cinnî Tarafından Atıfta Bulunulan Şiir Tabakaları

Önceki bölümlerde âlimlerin şiiri Cahiliye, Muhadramûn, İslami ve Muvelledûn şeklinde dört tabakaya ayırdığını ve her nahiv okulunun bu tabakalardan hangilerinden istişhatta bulunduğu incelenmişti. Burada, İbn Cinnî'nin hangi tabakalarla istişhâd ettiği, hangi zaman dilimlerindeki şiiri kabul ettiği konusundaki görüşlerine, örnekler ve kitaplarından delillerle detaylı olarak değinilecektir.

İbn Cinnî, Arap şiirine büyük bir önem vermiştir. Onun metodolojisinde dilbilgisi kurallarının oluşturulmasında şiirin merkezî bir yer tuttuğu, birçok dilbilgisi kuralının şiir örneklerine dayandırıldığı görülmektedir. İbn Cinnî, şiir hakkında şöyle demiştir: “Şiir de

öyledir: Kişi onu daha iyi zabteder ve ona daha hızlı yönelir. Görmez misin ki şair, kaba bir çoban veya aşağılık bir köle olabilir. Görünüşü itici ve ifadesi kötü olabilir. Ancak şiir söylediğinde, şiirinin kabul edilirliliği ve dinleyiciler üzerindeki cazibesi nedeniyle sözleri bir hüküm haline gelir, ona başvurulur ve kıyas malzemesi olarak kullanılır.”⁴³³ İbn Cinnî bu sözleriyle şiirin önemini vurgulamış ve hatta bir çoban veya kölenin sözlerinin bile dilin kurallarını belirlemede bir temel olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir.

İbn Cinnî, diğer nahivciler gibi şiirle ilgili olarak, bu şiirlerin zamanını, şairlerin yerlerini ve durumlarını da önemsemiştir. Bu bağlamda kanaatimizce şairlerin iki ana kısma ayrılması mümkündür: Birinci kısım, Cahiliye, Muhadramûn, İslami şeklindeki ilk üç tabakayı içerirken, ikinci kısım Muvelledûn’u kapsamaktadır.

Birinci kısım şairler söz konusu olduğunda, İbn Cinnî de dâhil olmak üzere âlimler, ilk iki tabakayla istişhâd etme konusunda hemfikirlidir. Daha önce belirtildiği üzere çoğunluk, üçüncü tabakayla da istişhâdı da kabul etmiştir. Dolayısıyla âlimler ister Nahiv ve Sarfla ilgili meselelerde olsun isterse kelimelerin anlamlarıyla ilgili meselelerde olsun bu tabakalardaki şairlerin şiirlerinden istişhâd etmişlerdir.⁴³⁴

İbn Cinnî’nin kitaplarına bakıldığında, Cahiliye dönemine ait şiir beyitleriyle dolu olduğu görülmektedir. Burada, bu dönemin bazı önemli şairlerine ve İbn Cinnî’nin bu şairlerden alıntılıdığı beyitlere ve bu alıntılar temelinde oluşturduğu görüşlere değinilecektir.

İbn Cinnî, bu tabakadan birçok şaire atıfta bulunmuştur. Kitaplarında ismen zikrettiği ve şiirlerini istişhâd malzemesi olarak kullandığı en ünlü şairlerden biri İmriü’l-Kays’tır. Onun beyitleri, İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb*, *el-Hasâis*, *Sırru Sinâ’ati’-İ’rab*, *el-Munsif* ve *el-Luma* gibi eserlerinde yer almaktadır.⁴³⁵ İbn Cinnî, İmriü’l-Kays dışında, Muallakât şairleri arasından Antere b. Şeddâd (ö. 614)⁴³⁶, Amr b. Kulsûm (ö. 584 veya 600)⁴³⁷, Tarafa b. el-Abd (ö. 564)⁴³⁸, Zuheyr b. Ebi Selmâ⁴³⁹ (ö. 609) ve Haris b. Halze’ye⁴⁴⁰ (ö. 570) de eserlerinde değinmiştir.

⁴³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/217.

⁴³⁴ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, 1/6.

⁴³⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi’l-kıraât ve’l-izâhî anhâ*, 2/92,2/270; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/7,12,70,193. 2/84,128,258. 3/78,105; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/251, 2/71; İbn Cinnî, *el-Lüma fî’l-Arabîyye*, 68, 82.

⁴³⁶ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/345.

⁴³⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/305.

⁴³⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/87.

⁴³⁹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/327.

Muallakât şairlerinin dışında Ubeyd b. Evras (ö. 554)⁴⁴¹ ve el-Mütelemmis'e (ö. 569)⁴⁴² de birçok eserinde yer vermiştir. Müskib el-Abdî'ye (ö. 588) ise sadece *el-Hasâis* ve el-Münsif'da iki beyit ile atıfta bulunmuştur.⁴⁴³ Cahiliye döneminin diğer önemli şairlerinden biri olan Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) de İbn Cinnî'nin sıkça şiirlerine başvurduğu isimlerdendir.⁴⁴⁴

İbn Cinnî, burada her birinin zikredilmesi mümkün olmayacak kadar çok Câhiliyye şâiriyle istişhad etmiştir. Bu, İbn Cinnî için Cahiliye dönemi şair ve şiirlerinin ne kadar önemli olduğunu ve onun için nahivde en temel dayanaklardan biri olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim onun kitaplarının hiçbiri, İslam öncesi dönem şairlerinden alıntılar içermeksizin tamamlanmamıştır.

İbn Cinnî'nin bu dönem şairlerinden yaptığı istişhadların bazı dair örnekleri burada zikredilecektir. İmriü'l-Kays'ın şu şiiri bu örneklerden biridir:

فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكِ عَيْنَكَ إِنَّمَا نَحَاوُلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ فَتُعْذَرَا

*Dedim ki ona: Gözün ağlamasın! Ya krallığı elde ederiz ya da ölür ve özür beyan ederiz.*⁴⁴⁵

Bu beytin son kısmını, *فَمُوت* fiilinin mansub olduğunu vurgulayarak, *أَوْ* sonrasında gizli *أَنْ* bulunmasının caiz olduğuna bir örnek olarak getirmiştir.⁴⁴⁶

İbn Cinnî'nin İmriü'l-Kays'tan naklettiği bir diğer beyit ise şöyledir:

فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي

*Eğer başımı ve bedenimi yanında parçalasalar bile, Allah'a yemin olsun ki yerimden kalkmam, dedim.*⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/114, 3/168.

⁴⁴¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Münsif*, 2/257; İbn Cinnî, *Sırru snâ'ati'l-i'râb*, 1/64.

⁴⁴² Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/346; İbn Cinnî, *el-Münsif*, 385.

⁴⁴³ Bkz. İbn Cinnî, *el-Münsif*, 269; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/169.

⁴⁴⁴ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/136, 1/289, 1/362, 1/409, 2/129; İbn Cinnî, *el-Lüma fi'l-Arabiyye*, 67; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/295, 2/76; İbn Cinnî, *el-Münsif*, 193; İbn Cinnî, *Sırru snâ'ati'l-i'râb*, 2/14.

⁴⁴⁵ İmruülkays İbn Hucr, *Dîvânü İmruülkays*, thk. Abdulrahmân el-Mustavi (Beyrut: Daru'l Marife, 2004), 96.

⁴⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/264.

⁴⁴⁷ İbn Hucr, *Dîvânü İmruülkays*, 137.

İbn Cinnî, bu beyti, yeminin cevabında gelen ﻻ harfinin ve diğer bazı yemin edatlarının, anlam gereği var olmasının gerekliliğine rağmen bazen hazfedilebileceğine dair bir örnek olarak kullanmıştır. Buna göre cümlenin anlamı “yerimde kalkmam” şeklinde anlaşılacaktır.⁴⁴⁸

Nabîgâ ez-Zübyânî’den alıntılanan beyitlerden biri şu şekildedir:

قَالَتْ أَلَا لَيْتَنَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدِ

*Keşke güvercinimizin yanına bu güvercinler de bizim olsa, yarısı bile yetiyor. Dedi.*⁴⁴⁹

Bu beyiti, أو edatının bazen و (vav) anlamında kullanılabileceğini göstermek için örnek olarak kullanmış beyitte أو kelimesinin و anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca, bu ifadenin orijinal anlamının korunarak yorumlanabileceğini ve أو kelimesinin hakikî anlamında kullanılabileceğini de belirtmiştir.⁴⁵⁰

Muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd’a ait bir diğer beyit şu şekildedir:

بَطَّلَ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ يُحْدَى نِعَالِ السَّيِّبِ لَيْسَ بَتَّوَامِ

*O öyle bir kahraman ki, kıyafeti büyük bir çam ağacı üzerindeymişçesine büyük cüsselidir, kocamandır. Öyle bir beydir ki, ince deri terlikleri giyer, güçlüdür ki, ikizi olmamıştır.*⁴⁵¹

İbn Cinnî, bu beyti, في edatının bazen على (üzerinde) anlamına gelebileceğine dair bir örnek olarak kullanmıştır. Buna göre, elbiselerin çam ağacının içinde olmasının imkansızlığından ötürü beyitteki في سرحه ifadesinin hakikî anlamına hamli mümkün değildir. Dolayısıyla burada في edatı على anlamında kullanılmıştır.⁴⁵²

İbn Cinnî’nin Cahiliye dönemi şairlerinden aldığı şiirlerde, bahsi geçen Fârâbî’nin belirlediği coğrafi kısıtlamalara uymadığı görülmektedir. Nitekim o, Farabi’nin Nabt ve Perslerle komşu olmaları gerekçesiyle bazı kabilelerden istişhad edilmeyeceğine dair ortaya koyduğu kuralı ihlal ederek, örneğin Tarafa b. Abd ve Amr b. Kumeyne (ö. 540)⁴⁵³ gibi, Bekir kabilesinden olan şairlerin şiirlerini de istişhâd malzemesi olarak kullanmıştır. Aynı şekilde,

⁴⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Lüma fi’l-Arabiyye*, 186.

⁴⁴⁹ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş’âri’l-‘Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Nahdatü Mısır Li’t-Tıbbâ ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1981), 14; Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 2/137.

⁴⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/462.

⁴⁵¹ el-Kureşî, *Cemheretü eş’âri’l-‘Arab*, 367.

⁴⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/314.

⁴⁵³ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/429.

Sakif kabilesinden Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630) şiirlerini⁴⁵⁴ de kullandığı görülmektedir. Farabi, bu kabilenin diğer ulusların tüccarlarıyla teması nedeniyle dillerinin istişhad malzemesi olarak kullanılmaması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁵⁵

İbn Cinnî ayrıca, Muhadramûn dönemi şairlerinin şiirlerinden de bolca alıntılar yapmıştır. Örneğin döneminin en önemli şairlerinden biri olarak kabul edilen ve bir Muallaka sahibi olan Lebid b. Rebîa'ya (r.a.) (ö. 40/660) sıkça atıfta bulunmuştur.⁴⁵⁶ Ayrıca, ünlü Burde şiiriyle tanınan Ka'b b. Zühayr'ın (r.a.) (ö. 24/645) bir şiirini *el-Hasâis*'de⁴⁵⁷ ve Peygamberimizin (s.a.v.) şairi olarak nitelendirilen Hassân b. Sâbit'in (r.a.) (ö. 60/680) şiirlerini de kitaplarında birden fazla yerde istişhad malzemesi olarak kullanmıştır.⁴⁵⁸ Bu dönemin bir diğer önemli şairi Humeyd b. Sevr'in (ö. 70/689) şiirlerini üç yerde,⁴⁵⁹ Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) şiirlerini on yedi yerde kullanmıştır.⁴⁶⁰ Yine dönemin önde gelen bir şairi olan Hatîa'nın (ö. 59/678) şiirlerine birçok farklı yerde atıf yapmıştır.⁴⁶¹ İbn Cinnî, kitaplarında bu şairlerin yanı sıra diğer birçok Muhadramûn dönemi şairine de yer vermiştir. Bunların arasında Ukaybe b. Hubeyra el-Esedî (ö. 50/670), el-Hansâ' (ö. 24/645) ve Ebû Kebîr el-Hüzelî gibi isimler sayılabilir.⁴⁶²

Örneğin İbn Cinnî, Lubeyd b. Rabîa'nın şu beytiyle istişhad etmiştir:

فَصَلَّأْنَا فِي مُرَادٍ صَاقَّةً وَصُدَّاءِ، الْحَقَّ تَهُمُّ بِاللَّئْلِ

*Arzumuzu da sedâmızı da onları ölüme çarpan bir çığırışla haykırdık.*⁴⁶³

İbn Cinnî bu beyti, matûf ile matûfu aleyh arasına mefulû mutlağın girebileceğine dair istişhâd etmiştir. Nitekim burada matuf olan صداء ile matufû aleyh olan مراد arasına mefulû

⁴⁵⁴ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Hamâse*, thk. Mervan Attiya (Şam: Daru'l-Hicre, ts.), 1/212.

⁴⁵⁵ Bkz. es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga*, 1/168.

⁴⁵⁶ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 2/56; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/194,1/75; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/249.

⁴⁵⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/29.

⁴⁵⁸ Bkz. İbn Cinnî, *et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl mimmâ Ağfelehû Ebû Sa'id es-Sükkerî*, 106; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/118.

⁴⁵⁹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/441; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/131,2/210.

⁴⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/365; İbn Cinnî, *el-Münsif*, 481; Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/145.

⁴⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/364; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/185; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 2/340.

⁴⁶² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/141; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/365; İbn Cinnî, *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Hamâse*, 79.

⁴⁶³ Ebû Akîl Lebid İbn Rebîa, *Dîvânü Lebid*, thk. Hamdo Tammâs (Beyrut: Darü'l-Marife, 2004), 95.

mutlak olan صَلْفَةٌ kelimesi girmiştir. Ayrıca, bu beyitte, sıfat ile mevsuf arasına atıf harfi ve matuf kelimenin girebileceğine de delil vardır. Zira بالثلث ألمحقهم بالثلث cümlesi صلقة kelimesinin sıfatıdır.⁴⁶⁴

İbn Cinnî, Ebu Züeyb el-Hüzelî'nin şu beytini de istişhâd etmiştir:

شَرِبْنَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَّعَتْ مَتَّى لَجَجَ خُضْرٍ لِهِنَّ نَتِيحُ

*Deniz suyunu içtiler. Sonra yeşil dalgalardan onların çığlığı yükseldi.*⁴⁶⁵

Bu beyitte, بماء البحر ifadesindeki ب harfinin zait olabileceğini, böylece cümlenin “deniz suyu içtiler.” anlamına gelebileceğini veya ب harfinin من (den/dan) anlamına gelebileceğini, böylece “deniz suyundan içtiler” anlamına gelebileceğini belirtmiştir.⁴⁶⁶

İbn Cinnî Hatîe'nin çok sayıda beytini kitaplarında istişhad malzemesi olarak kullanmıştır. Bunların bir örneği şu beyittir:

شَهَدَ الْخَطِيئَةُ يَوْمَ يَلْقَى رَبَّهُ أَنَّ الْوَلِيدَ أَحَقُّ بِالْعُدْرِ

*Hatîe Rabbine kavuştuğunda şahitlik etti ki... Velîd özre daha hak sahibidir.*⁴⁶⁷

Bu beyit, mazi fiilinin gelecek zaman anlamı taşıyabileceğine delil olarak getirilmiştir. Söz konusu cümle, istirham anlamı taşıyan haberî bir cümledir. Dolayısıyla fiil zahiren mazi suretinde olsa da anlamca gelecek zamana delalet etmektedir. Buna göre şiirin “Hatîe Rabbine kavuştuğunda şahitlik eder ki...” anlamına gelmektedir.⁴⁶⁸

İbn Cinnî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) şâiri olarak tanınan Hassân b. Sâbit'in şu beytini istişhâd malzemesi olarak kullanmıştır:

فَارَسَيْ خَيْلٍ إِذَا مَا أَمْسَكَتْ رَبَّةُ الْخَدْرِ بِأَطْرَافِ السِّتْرِ

*Çadırın kızları (nimet ve refah içinde büyütülmüş kadınlara denir), örtünün kenarlarından tuttuğunda, o at şövalyesidir (yani kendi ve kabilesinin kadınlarını koruyan savunan kişidir)....*⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/398.

⁴⁶⁵ Muhammed Mahmud eş-Şinkîti, *Dîvânü 'l-Hüzelîyyîn* (Kahire: Dâru'l- kütübi'l-Mısriyye, 1965), 1/52.

⁴⁶⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati 'l-i 'râb*, 1/146.

⁴⁶⁷ Cervel b. Evs el-Hutaya, *Dîvânu 'l-Hutay'a*, thk. Mufid Muhammed Kamihe (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 110.

⁴⁶⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati 'l-i 'râb*, 2/75.

⁴⁶⁹ Hassam İbn Sâbit, *Dîvânü Hassan b. Sâbit el-Ensari*, thk. Abd Ali Muhenna (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 123.

O, bu beyti, ra'nın harekesinin önceki harfe taşınmasının caiz olduğuna dair Araplar'ın bazısından menkul görüşü desteklemek için bir delil olarak kullanılmıştır. Bu durumun caiz olmasının sebebi, ra'dan önce gelen harfin harekelenmesiyle, ra'nın da sanki harekelenmiş gibi algılanmasıdır. Söz konusu durum, ستر kelimesinde gözlemlenebilir. Zira bu kelime vakfe halinde “الستِرُ” olarak okunur, ancak aslında “السْتَرُ” şeklindedir. Şiirde kelimenin irabı muzâfun ileyhtir. Cerr alâmeti de kesrâdır. Bu örnek, İbn Cinnî'nin sarf ve kelime binâları konularına şiirlerle istişhât ettiği yerlerinden biridir.⁴⁷⁰

Aynı şekilde hicretin 9. senesinde Müslüman olan sahâbî Zeyd el-Hayl et-Tâî'nin (ö. 9/630) şu şiirini de istişhât malzemesi olarak kullanmıştır:

سَأَلِ فَوَارِسَ يَرْبُوعٍ بِشِدَّتِنَا أَهْلَ رَأُونَا بِسَفْحِ الْقَاعِ ذِي الْأَكَمِ

*Yerbû'un atlıları bizim hamlemizden sor: Tepelik yerin eteklerinde, sarp arazide bizi mi gördüler?*⁴⁷¹

İbn Cinnî, bu beyti هل edatının soru anlamından haber anlamına dönüşüne istişhât etmiştir. Zira هل harfine hamze dahil olmuştur ve her ikisinin de soru edatı olması mümkün değildir. Dolayısıyla, burada هل soru edatı olarak değil قد mansında haber anlamına gelmektedir.⁴⁷²

Bu örneklerde görüldüğü gibi, İbn Cinnî, dil ve gramer alanında Muhadramûn'un şiirlerini delil olarak kullanmaktadır. Söz konusu durum onun, bu kişilerin şiirlerinin dil ve gramer kurallarının belirlenmesinde temel dayanak olarak kabul ettiğini gösterir niteliktedir. Dolayısıyla o Muhadramûn'un şiirlerini ilk tabakadan farklı olarak değerlendirmemiş, her ikisini de dil kurallarının belirlenebileceği temel kaynaklar olarak değerlendirmiştir.

İslamî tabakadaki şâirler ise İslam çağında doğmuş olan ve âlimlerin zamanlarını, Beşşâr b. Bürd'le kadar uzanan bir dönem olarak kabul ettikleri şairlerdir.⁴⁷³ İbn Cinnî'nin kitapları incelendiğinde, onun cumhûrla hemfikir olduğu ve İslâmî dönem şâirleriyle istişhât ettiği görülmektedir. İbn Cinnî'nin referans aldığı ve güvendiği önemli İslam şairlerinden biri el-Ferezdak'tır. İbn Cinnî'nin, el-Ferezdak'ın şiirlerine birçok kez atıfta bulunduğu ve *el-Hasâis*, *el-*

⁴⁷⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/94-95.

⁴⁷¹ Zeydü'l-Hayl et-Tâî, *Dîvânü Zeydi'l-Hayl et-Tâî*, thk. Nûrî Hammûdî el-Kays (Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1967), 100.

⁴⁷² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/465.

⁴⁷³ el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/6.

Muhteseb, vb. birkaç kitabında bunlara dayandığı görülmektedir.⁴⁷⁴ İbn Cinnî'nin referans aldığı İslam şairlerinden bir diğeri de Cerîr b. Atiyye'dir. Ondan da *el-Hasâis*, *el-Muhteseb*, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*, *el-Münsîf* gibi bazı kitaplarında referansta bulunmuştur.⁴⁷⁵ Ayrıca, İbn Cinnî'nin eserlerinde el-Ahtal'dan de bahsedildiği görülmektedir.⁴⁷⁶ İbn Cinnî'nin kitapları, birçok İslam şairinin şiirlerini içermekte olup, bu şairler arasında, Zü'r-Rumme Gaylân b. Ukbe⁴⁷⁷ (ö. 117/735), et-Termâh b. Hakîm⁴⁷⁸ (ö. 125/743) gibi isimler sayılabilir, Aynı şekilde el-A'sâ el-Hamdân (ö. 83/702), el-Katâmi Umayr b. Şeyim et-Tağlebî (ö. 101/719-20) ve sevgilisi Büseyne için yazdığı şiirleriyle tanınan Cemîl b. Abdullah⁴⁷⁹ (ö. 82/701) da onun eserlerinde yer verdiği önemli şairlerdendir. Bu sınıftan İbn Cinnî'nin şiirlerinden bahsettiği vefât tarihi en geç olan İslâmî şair ise İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Selim b. Âmir b. Hürme'dir (ö. 176/792) ve bu kişi aynı zamanda genel olarak nahiv konularında kendisinden istişhât edilen son kişi olarak da bilinir.⁴⁸⁰ Bahsedilenlerden anlaşılacağı üzere, İbn Cinnî, dilbilgisinin temel kurallarını belirlemede bu sınıfın şiirlerine büyük ölçüde dayanmıştır ve bunlar, onun nezdinde en önemli semâî kaynaklardan biridir. Dolayısıyla onun bu sınıfı ilk ikisinden farklı telakkî etmediği anlaşılmaktadır.

Aşağıda İbn Cinnî'nin kitaplarında bahsettiği ve dilbilgisine dair görüşlerinde kendilerine dayandığı bu sınıfın önemli şairlerinden bazılarının şiirlerine, İbn Cinnî'nin kitaplarında yer alan bazı beyitlerle birlikte değinilecektir.

İslam şairlerine ait olan ve İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'de referans aldığı şiirlerden biri de Kummeyt'in bir beytidir.

إلَيْكُمْ دَوِي آلِ النَّبِيِّ تَطَلَّعَتْ
نَوَازِعُ مِنْ قَلْبِي ظِمَاءٌ وَالْبَبُ

⁴⁷⁴ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 2/9; İbn Cinnî, *el-Lüma fî'l-Arabîyye*, 115; İbn Cinnî, *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Hamâse*, 220; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/392; İbn Cinnî, *el-Münsîf*, 250; İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 2/225.

⁴⁷⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/362; İbn Cinnî, *el-Lüma fî'l-Arabîyye*, 110; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/212; İbn Cinnî, *el-Münsîf*, 263; İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 2/291.

⁴⁷⁶ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/303; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/359; İbn Cinnî, *el-Münsîf*, 312; İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 2/276.

⁴⁷⁷ Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 1/215.

⁴⁷⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/172.

⁴⁷⁹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/318, 1/71, 1/286.

⁴⁸⁰ İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 1/41 (dipnot).

*Kalbimde susuzluk ve çaresizlik doğuran bu özlem, sizedir ey Âl-i Nebî.*⁴⁸¹

Beyitte geçen “إِلَيْكُمْ ذَوِي آلِ النَّبِيِّ تَطَّلَعَتْ” dizisinde, müsemmâ isme izafe edilmiştir. Bu da ismin müsemmânın aynısı olduğu görüşünü çürütür niteliktedir. Nitekim bir şeyin kendisinde izafe edilmesi caiz değildir. Dolayısıyla ذَوِي آلِ النَّبِيِّ ifadesinde آلِ النَّبِيِّ’nin ذَوِي’ye izafesi, ismin müsemmânın aynı olmadığına delildir. Buna göre anlam: “..Size, Âl-i Nebî dediklerimize” şeklinde olur. Nitekim bazı Araplar’ın هذا ذُو زَيْد tabirini “bu Zeyd’dir.” anlamında kullandıkları rivayet edilmiştir.⁴⁸²

Bir başka örnekte İbn Cinnî, Ömer b. Rabîa’nın şu beytiyle istişhad etmiştir;

قُلْتُ إِذْ أَقْبَلْتُ وَزُهْرٌ تَهَادَى كَعِجَاجِ الْمَلَا تَعَسَّفَنَ رَمَلًا

*Ben de şöyle dedim: O ve Zühr paytak paytak yaklaştı... Kumlara eziyet edene çöl koyunları gibi.*⁴⁸³

Bu beyiti, bir şeyin müstetir bir zamire atfedilebileceğine delil olarak zikretmiştir. Şiirdeki وَزُهْرٌ kelimesi أَقْبَلْتُ kelimesinin içindeki zamire matuftur. Nitekim زُهْرٌ kelimesinin kendisinden sonrakine matuf olması mümkün değildir. Zira matufun atfedildiği şeyden önce gelmesi caiz değildir. Bu da قام و زيد عمرو örneğine benzetilmektedir.⁴⁸⁴

İbn Cinnî’nin istişhâd ettiği bir diğer beyit de el-Ferezdak’a aittir:

مَا زِلْتُ أَفْتَحُ أَبْوَابًا وَأُغْلِقُهَا حَتَّى أَتَيْتُ أَبَا عَمْرٍو بِنَ عَمَّارٍ

*Ebû Amr b. Ammâr’a gidene kadar, sürekli kapıları açıp kapadım.*⁴⁸⁵

Bu beyit, el-Ferezdak’ın, Ebû Amr b. Ammâr’ın sevgisini kazanmaya çalıştığı şiirlerden biridir. Beyitteki, “ما زلت” ifadesi, istimrâr (devam eden bir eylemi) ifade etmektedir. İbn Cinnî, beyti alemlerin izafetle mârife olmasının caiz olduğuna delil olarak getirmiştir. Ayrıca ona göre, Arap dilinde alemlerin izafetle marife olması “ال” takısıyla marife olmasından daha uygundur. Zira izafetle elde edilen marifelik daha yaygındır.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Kümeyt b.Zeyd el-Esedî, *Divanü'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, thk. Muhammed Nebil Tarifi (Beyrut: Darü's-sadir, 2000), 518.

⁴⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/29.

⁴⁸³ İbn Rebîa, *Dîvânü Lebîd*, 305.

⁴⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/388-389.

⁴⁸⁵ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 4/65.

⁴⁸⁶ Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/124.

İbn Cinnî'nin istişhâd ettiği bir başka beyit, Cerîr'e aittir:

كذَّبَ الْعَوَاذِلُ لَوْ رَأَيْنَ مُنَاخَنَا بِحَزِيْزِ رَامَةٍ وَالْمَطِيِّ سَوَامِي

Düşmanlarımız yalan söylediler. Bizim develerin başıboş olduğunu Harîz-i Râme'deki konak yerimizi görselerdi...⁴⁸⁷

Bu beyit İbn Cinnî tarafından şartın cevabının hazfedilebileceğine bir delil olarak kullanılmıştır. Nitekim beyitteki لو رأين مُنَاخَنَا cümlesi şarttır ancak cevabı mahzuffur. Ona göre beyitteki mahzuf cevap cümlesi şu şekildedir. "...görselerdi, onları üzen ve gözlerini yakan bir şey görmüş olurlardı."⁴⁸⁸

İbn Cinnî'nin eserlerinde, önceki sınıflar gibi, İslâmî olarak adlandırılan tabakanın şiirlerinin de Nahiv, Sarf ve kelime anlamı gibi dilin çeşitli alanlarında, dil kurallarının inşasında kullanılan birer delil olarak telakki edildiği görülmektedir. Dolayısıyla onun metodolojisinde bu tabakanın şiirleri de dil kurallarının belirlenmesinde temel kaynak statüsündedir.

Müvelledûn tabakasına gelince, âlimler genellikle bu sınıfa ait şiirlerin referans alınmasını caiz görmemiş ve bu konuda sert bir tavır sergilemişlerdir. Daha önce bahsi geçtiği üzere onlar bu tabaka için zamana ve mekana dair belirli sınırlamalar koymuşlardır. Ancak İbn Cinnî, 'Muvelledûn'un şiirlerine dair yapılmış bu sınırlamalara uymamıştır. Öte yandan o da cümle terkîbi ve lafza yönelik konularda değil daha çok kelime anlamlarıyla ilgili meselelerde bu şiirleri referans almıştır. Örneğin, İbn Cinnî *el-Hasâis*'de Mütenebbî'nin bir beytini istişhad ettikten sonra şöyle demiştir: *"Bu adamın 'Muvelled olmasına rağmen konuya dair beytini zikretmemize şaşırma. Zira mütekaddimlerin kelime manalarında gayret etmesi gibi Muvelledûn da gayret etmiştir. Birçok insanın onu (menhecini) takip ettiği Ebu'l-Abbâs da el-İştikâk adlı eserinde Hubeyb b. Evs et-Tâî'nin şiirlerini, lafızları olmasa da manaları açıklamak için kullanmıştır."*⁴⁸⁹ Anlaşılmaktadır ki İbn Cinnî kural inşası bağlamında yahut nahiv konularında 'Muvelledûn'un şiirlerini istişhâd etmemiş, sadece kelime manalarına dair meselelerde bunları kullanmıştır. Kelime manalarından maksat, bağlamlara göre farklı anlamları yahut Belâgat, Beyan ve Bedî' ilimleri açısından sözcüklerin izahıdır.

İbn Cinnî'nin istişhad ettiği Mütenebbî'ye ait bir beyit şudur:

⁴⁸⁷ et-Temîmî, *Dîvânü Cerîr*, 2/911.

⁴⁸⁸ İbn Cinnî, *Sırru sînâ'ati'l-i'râb*, 2/291.

⁴⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/25.

وَهُمْ فَخْرٌ كُلِّ مَنْ نَطَقَ الصَّادَ وَعَوْدُ الْجَانِي وَعَوْتُ الطَّرِيدِ

Onlar ki dad harfini konuşan her kimsenin övgüsü, canilerin korkusu ve dışlanmışların dayanağıdırılar.⁴⁹⁰

İbn Cinnî dad harfinin diğer dillerde bulunmayan Arapça'ya özel bir harf olduğuna dair görüşüne bu beyitle istişhâd etmiştir.⁴⁹¹

İbn Cinnî, 'Muvelledûn sınıfına ait şiiirleri, dilin yapısal kurallarını belirlemek amacıyla değil, kelime anlamlarıyla ilgili referanslar olarak kullanmıştır. İbn Cinnî'nin eserlerinde şiiirine yer verdiği 'Muvelledûn tabakasında olan bir şair de Beşşâr b. Bürd'dür.⁴⁹² Ayrıca, eserlerinde Tâî'l-Kebîr lakabıyla Ebû Tammâm'a (ö.284/987) işaret etmiş ve onun da bazı beyitlerini kullanmıştır.⁴⁹³ Benzer şekilde, et-Tâî's-Sağîr lakabıyla da Buhturî'nin bazı şiiirlerini kitaplarında zikretmiştir.⁴⁹⁴ İbn Cinnî, bunların tamamına kelime manalarına dair konularda referans etmiştir. Kendisinden önce yaşamış Ebû Ömer b. Alâ, Sibeveyh ve Kisâî gibi âlimlerin bahsi geçen zamansal ve mekânsal sınırlamalarına da riayet etmemiştir.

İbn Cinnî'nin, diğer âlimlere oranla Muvelledûn sınıfı şiiirlere daha esnek bir yaklaşım sergilediğini söylenebilir. Nitekim onun eserlerinde, -mütekaddim âlimlerin yaptığından farklı olarak- bu sınıfa ait şiiirlerin eleştirilmediği ve kınanmadığı, aksine bazılarının övgü aldığı ve detaylı bir şekilde açıklandığı görülmektedir. Hatta İbn Cinnî'nin, bazı Muvelledûn şiiirlerini incelediği ve bu şiiirleri açıklamak için üç kitap yazdığı bilinmektedir. Bu kitaplar arasında, el-Mutenebbî'nin şiiirlerini açıkladığı *el-Fesr (Tefsîru Dîvânî'l-Mütenebbî'l-kebîr)* ve *el-Fethu'l-Vehbî fî Müşkilâti'l-Mutenebbî* adlı iki kitap bulunmaktadır.⁴⁹⁵ Ayrıca, Ebû Tammâm'ın *el-Hamâse* adlı divanına bir şerh yazmış ve bu kitabı *et-Tenbîh alâ Şerhi Meşkilâti'l-Hamâse* olarak adlandırmıştır.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrut li'ttibâ'at ve'n-neşr, 1983), 21.

⁴⁹¹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/226.

⁴⁹² Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

⁴⁹³ Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/16,25,158,192. 2/21,49.

⁴⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/16.

⁴⁹⁵ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1598.

⁴⁹⁶ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1598.

2.2. İbn Cinnî'nin Şiirlerle İstîşhâd Metodu

İbn Cinnî'nin, farklı tabakalardan şairlerin şiirleriyle yaptığı istîşhâdlardan bazı örnekler gösterdikten sonra, bu başlık altında İbn Cinnî'nin bu şiirleri ele alış yöntemi, onları alıntılamaadaki farklı metotları incelenecektir.

Onun kitaplarında şiirlere yaptığı atıflarda izlediği metot iki açıdan değerlendirilebilir. Birinci kısım, şiir metni ve bu metnin kitaplarında nasıl belirtildiğiyle ilgilidir. İkinci kısım ise referans gösterdiği şairlerle ilgilidir. Birinci kısma dair, İbn Cinnî'nin kitaplarında sunduğu beyitlere bakıldığında, onun istîşhâd için üç yöntemi kullandığı görülmektedir. Bunlardan en sık kullanılanı, beyti tamamen alıntılanması ve daha sonra bu beyitteki istîşhâd yönünü açıklamasıdır. Örneğin, Cerîr'in şu beytini alıntıladığında:

يَارُبَّ غَابِطِنَا لَوْ كَانَ يَطْلُبُكُمْ
لَأَقَى مُبَاعِدَةً مِنْكُمْ وَجِزْمَانَ

*Bize nice gıpta eden vardır ki: (bizim gibi) sizin peşinize düşselerdi, sizden irak olmakla ve mahrumiyetle karşılaşırlardı.*⁴⁹⁷

Bu beyti alıntıladıktan sonra, İbn Cinnî, şâhidin غابطنا olduğunu belirtmiştir. Buna göre غابط kelimesinden tenvin düşürülmüş ve sonrasındakine lafzî olarak izâfe edilmiştir. Terkîbin aslı غابطٌ لنا şeklindedir. Dolayısıyla iki kelime her ne kadar lafzen izafe edilmiş olsa bile anlamca birbirinden ayrıdırlar.⁴⁹⁸

İkinci yöntem, beytin tamamını değil istîşhâd etmek istediği ifadenin içinde geçtiği matla yahut makta kısımlarını zikretmesidir. İbn Cinnî, bu yöntemle Katâmî'nin bir beytinin sadece makta (son) kısmını zikretmiş: فِيغَيِّفُونَ وَنَرَجِعُ السَّرْعَانَ ve Arapçada isim fiil olarak “hızlandı”⁴⁹⁹ anlamında kullanılan سُرْعَانَ kelimesinin bu beyitte سَرَعَانَ şeklinde fetha ile okunduğunda en önde giden/en hızlı anlamında normal isim olarak kullanıldığı belirtmiştir. Beytin tamamı ise şu şekildedir:

وَحَسَبْتِنَا نَزَعَ الْكُتَيْبَةَ غُدْرَةً
فَيَغَيِّفُونَ وَنَرَجِعُ السَّرْعَانَ

⁴⁹⁷ et-Temîmî, *Dîvânü Cerîr*, 1/163.

⁴⁹⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/125.

⁴⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/41.

Biliyorduk ki düşman alayının baskınları sabah olurdu. Yine de onlar korkup kaçar ve bizde döner ve en önden (onları kovalardık).⁵⁰⁰

Üçüncü yöntem, matlasını yahut maktasını da zikretmeksizin, sadece istişhâd etmek istediği birkaç kelime kısımlı alıntılmasıdır. İltikâu's-sâkineyn (sakin harflerin karşılaşması) durumunda كان fiilinin nun'unun hazfedilebileceğine dâir getirdiği şu şahid bu minvalde değerlendirilebilir: لم يَكُ الحَقَّ

Esasen الحق لم يكن olması gereken ifade şiirde de görüldüğü üzere nun harfinin hazfıyla kullanılmıştır.⁵⁰¹ İbn Cinnî bu beyitten sadece istişhâda konu ettiği küçük bir kısmı alıntılmıştır. Beytin tamamı şu şekildedir:

لَمْ يَكُ الحَقَّ سِوَى أَنْ هَاجَهُ رَسْمُ دَارٍ قَدْ تَعَفَّثَ بِالسِّرْرِزِ

Sevgilinin, Serar vadisinde kaybolan izlerinin peşine düşmek doğru değildir.⁵⁰²

İbn Cinnî'nin şiir kullanımına dair bizzat şiirin metniyle alakalı olan yöntemler, yukarıda bahsedilen üç şekilde sınırlandırılabilir. Öte yandan İbn Cinnî, şiirlerin ait olduğu şairleri belirtirken de çeşitli yöntemler kullanmıştır. En bilinenlerden biri, şairin bilinen lakabını belirtmesidir. ذلك كقول الأعشى “Ferezdak'ın şu sözünü görmedin mi?” yahut “A‘şâ'nın sözü bu kabildendir.”⁵⁰³ gibi cümleler buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca, şairin sadece ilk ismini belirterek de atıflar yapmıştır. “Cerîr'in sözü bu kabildendir.” ve “Züheyr'in sözü bu kabildendir.”⁵⁰⁴ gibi ifadeleri buna örnektir. Bazı durumlarda ise örneğinde⁵⁰⁵ olduğu gibi şairin tam adını belirtmiştir. Kimi zaman örneğindeki⁵⁰⁶ gibi şairin sadece künyesini zikrederek atıfta bulunmuştur. Ayrıca, sadece kabilesine atıfta bulunarak isim, lakap ve künyesini belirtmeden bahsettiği şairler de vardır Benî Ukayl'dan bir adamın şu şiiri..⁵⁰⁷ cümlesiyle yaptığı atıf buna örnek olabilir. İbn Cinnî'nin kitaplarında sıkça rastladığımız bir başka yöntem ise şairin adını veya kimliğini hiç

⁵⁰⁰ Umeyr b. Şüeyym b. Amr el-Kutâmî, *divanü'l-kutâmî*, thk. İbrâhim es-Semerrâî - Ahmed Matlûb (Beirut: Darü's- Sakafe, 1960), 64.

⁵⁰¹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/111.

⁵⁰² Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî, *Kitâbü'n-nevâdir*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1981), 295-296.

⁵⁰³ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/145, 2/9.

⁵⁰⁴ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/47; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/169.

⁵⁰⁵ Bkz. İbn Cinnî, *et-Tamâm fi tefsîri eş'âri Hüzeyl mimmâ ağfelehü Ebû Sa'id es-Sükkerî.*, 106.

⁵⁰⁶ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/175.

⁵⁰⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/382.

zikretmeden, sadece beyti alıntılanmasıdır. Bu yöntemi çoğunlukla وقوله veya قول الآخر gibi ifadelerle kullanmıştır.⁵⁰⁸ Ayrıca, bazen başka âlimlerden de alıntı yapmıştır. Bu durumda da kimi zaman ومن أبيات الكتاب gibi ifadelerle o âlimin kitabına direk atıf yapmıştır ki örneğin bu cümlede kitaptan maksat Sibeveyh'in *el-Kitâb* 'ıdır.⁵⁰⁹ Bazen de الفراء عن قول الراجز örneğinde⁵¹⁰ olduğu gibi âlimin adını belirterek atıf yapmıştır. Kimi zaman da, ومنه قول الراجز ifadelerindeki gibi şairin ismini vermeksizin recz ashâbından olduğunu belirterek şairlerden istişâh etmiştir.⁵¹¹

2.3. İbn Cinnî'nin Metodolojisinde Zarûrât-ı Şi'riyye

Bilindiği üzere, İbn Cinnî, Arap dili âlimleri arasında, dilde delil olarak kullanılan şâhitlerin lehçe ve hatadan uzak, fesâhete ve bilinen kurallara uygun olmasına en çok özen gösterenlerden biridir. Ancak şairler, sıklıkla Arap dilinin yaygın kurallarına aykırı şiirler inşâd etmişler ve bunu Zarûrât-ı Şi'riyye diye isimlendirmişlerdir. Bağdâdî, şairin Zarûrât-ı Şi'riyye'ye başvurmasını, alternatif çözümler olsun yahut olmasın fark etmeksizin caiz olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Zarûrât-ı Şi'riyye, vezin ve şiirdeki şekil estetiğın sağlanması için, şairin bilinen dil kurallarına aykırı şekilde şiir îrad etmesidir ki bu gibi durumlarda şâirin buna zorunda kalıp kalmadığına da bakılmaz.⁵¹² şeklinde tarif edilebilir. İbn Cinnî'nin bu konudaki tutumu da çalışmamız açısından son derece ehemmiyet arz etmektedir. Zira o, zaruretler hakkında en çok konuşan âlimlerden biridir. *el-Hasâis*'de bu konuya “*Araplar'a caiz Olan Zarûrât-ı Şi'riyye Kullanımının Bizim İçin Caiz Olup Olmamasına Dair Bir Bâb*” başlığı altında bir bölüm ayırmıştır. Ayrıca, Zarûrât-ı Şi'riyye konusu, şiirsel şâhidlerle doğrudan ilişkilidir ve dolayısıyla semâî kaynakların belirli bir kısmına taalluk etmektedir. İbn Cinnî de kitaplarında bu meseleyi farklı bağlamlarda ele almıştır. İlk dönem şiirlerindeki Zarûrât-ı Şi'riyye kullanımlarının kıyasa konu olup olmayacağı tartışması söz konusu bağlamlara güzel bir örnektir. Sonuç olarak semâî kaynaklarla ve şiirsel şâhitlerle olan ilişkisi, Zarûrât-ı Şi'riyye konusunun ele alınmaya değer bir mesele olduğunu açıkça göstermektedir.

İbn Cinnî'ye göre, Zarûrât-ı Şi'riyye, şairlere bir serbestlik alanı sunar; çünkü şairler için nesir sahiplerinden farklı olarak bazı şeyler mübah sayılır. O, zaruretler hakkında “*Şiir;*

⁵⁰⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/71, 2/344; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/215; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/359.

⁵⁰⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/307.

⁵¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/58.

⁵¹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/7.

⁵¹² el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 8/362.

zaruretlerin ve mazeretlerin bulunduğu bir yerdir. Sıklıkla, kelimeler yapılarından saptırılır ve darb-ı meseller, orijinal yapılarından farklı bir şekilde kullanılır.”⁵¹³ demiştir. İbn Cinnî ayrıca, şairin alternatif çözümleri olmasına rağmen zarureti kullanma hakkına sahip olduğunu, bununla da bir rahatlık ve ünsiyet sağlanmasının amaçlandığını belirterek; “Araplar, şiirde alternatif olmasına rağmen zarurete başvurabilirler. Bu onların rahatlık ve ünsiyeti için tabîdir.”⁵¹⁴ demiştir. Dolayısıyla şairler, lahn-ı fâhişe düşmemek şartıyla onları buna zorlayan bir gerekçeleri olmasa da Zarûrât-ı Şi‘riyye’ye başvurabilirler. İbn Cinnî, “Arap cesareti” başlığını taşıyan bölümünde, “Bir şairin bu tür zaruretlere başvurduğunu görürseniz, bunların çirkinliğine ve kuralları ihlal etmesine rağmen, bu durumun onun cesaretini ve dil üzerindeki hünerini gösterdiğini bilin. Bu durum, bir yandan onun keyfiliğine işaret etse de diğer yandan onun cesaretini ifade eder. Söz konusu kullanımlar, şairin dilinin zayıf olduğuna veya fasih olanı seçemediğine dair kesin bir kanıt değildir.”⁵¹⁵ ifadelerini kullanarak, bir şairin zarurete başvurmasının, bir cesaret göstergesi olduğunu ve bu durumun onun dilini veya seçimlerini zayıf göstermediğini ifade etmektedir.

Nahivcilerin Arap şiiriyle ilgili sıkça ele aldıkları konulardan biri, ‘Muvelled (sonradan gelen) şairler için Zarûrât-ı Şi‘riyye’nin caiz olup olmadığıdır. İbn Cinnî bu konuya değinmiş ve şöyle demiştir: “Bu konuda Ebu Ali’ye sordum ve o şöyle dedi: ‘Nasıl ki onların nesirlerini kendi nesirlerimize kıyaslamak caizse, aynı şekilde kendi şiirlerimizi onların şiirlerine kıyaslamak da caizdir. Zaruretin onlar için caiz kaldığı bizim için de caizdir ve onlar için yasakladığı şey bizim için de yasaktır. Eğer durum buyrsa, onların en güzel zaruretleri bizim için de en güzel zaruretlere olmalı ve onların en çirkin zaruretleri bizim için de en çirkin zaruretlere olmalıdır. Aradaki her şey de aynı şekilde değerlendirilmelidir.”⁵¹⁶ dedi.” İbn Cinnî’nin bu sözlerinden, ‘Muvelled şairler için Zarûrât-ı Şi‘riyye’nin, önceki şairlerin çizdiği sınırlardan ayrılmadıkları sürece caiz olduğu anlaşılır. Dolayısıyla, önceki şairlerin zaruret niteliğindeki kullanımları, sonrakiler için bir ölçüttür. Dolayısıyla ilk dönem şairlerinin zaruretleri, sonrakilerin kendi zaruretlerini savunmak için kanıt olarak kullanılabilirlerdir.

⁵¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/191.

⁵¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/306.

⁵¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/394.

⁵¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/325.

İbn Cinnî'nin Zarûrât-ı Şi'riyye ilişkin bu tutumu, ilk dönem veya 'Muvelled şairler için lâhnın caiz olduğu anlamına gelmemektedir. Burada lâhndan kastedilen, cümlenin yanlış anlaşılmasına sebep olacak şekilde kötü dizilimidir. İbn Cinnî'nin, Ferazdak'ın şu şiirine dair yaptığı değerlendirme konuya dair onun bakış açısını gösterir niteliktedir:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَاكَأَ أَبُو أَمِّهِ حَيُّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

*İnsanlar arasında, annesinin babası (kralın) babasıyla aynı olan o yeğeninden başka, ona benzer bir canlı yoktur.*⁵¹⁷

Beyitten kastedilen kısaca övülen kişiye sadece hükümdar olan dayısının fazilette eşdeğer olabileceğidir. İbn Cinnî, bu vb. lahn içeren bazı şiirleri zikrettikten sonra: “*Bu türden (lehçe hatası içeren) bir şiiri, ‘Muvelledler şöyle dursun herhangi bir Arap için bile caiz görmeyiz.*”⁵¹⁸ demiştir. Onun söz konusu yorumu, bu tür lahnları, sadece ‘Muvelled şairler için değil bütün şairler için kabul edilebilir bulmadığını göstermektedir.

Zarûrât-ı Şi'riyye'nin birden fazla türü vardır ve İbn Usfûr'un da *Zarâirüş-Şi'r* adlı eserinde bahsettiği gibi en önemli türleri şu şekilde sıralanabilir: ziyâde, noksan, tehir ve bedel.⁵¹⁹ Aşağıda İbn Cinnî'nin eserlerinden örneklerle çeşitli türlerden zaruretlerin kullanıldığı bazı şiirler incelenecektir.

Zarûret türlerinden biri olan ziyâde, bir harekenin, harfin, kelimenin veya cümlenin şiire eklenmesi anlamına gelir.⁵²⁰ İbn Cinnî'nin Ebu Zeyd'in *Nevadir* adlı eserinden alıntılacağı şu beyit, zîyâdeye bir örnek kabilindedir

عَلَامَ قَتْلٍ مُسْلِمٍ نَعْمُ دَأً مَذ سَنَةً وَخَمْسُونَ عَدَدًا

*Neye dayandı da bir seneden beri elliye varan Müslümanı kasten öldürdü?*⁵²¹

Burada şair, normalde sakın olması gereken *خمسون* kelimesindeki mim harfini kesra ile harekelemiştir. İbn Cinnî bu zarureti, şairin vezni korumak için mim harfini harekelemek zorunda kalmasıyla açıklar. Fetha değil de kesra ile harekelemesini ise şöyle izah eder: “*Çünkü*

⁵¹⁷ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/28.

⁵¹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/330-331.

⁵¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Mü'min İbn Usfûr, *Darâ'irü's-Şi'r*, thk. es-Seyid İbrahim Muhammed (Beyrut: Darül-Endülüs, ts.), 17.

⁵²⁰ İbn Usfûr, *Darâ'irü's-Şi'r*, 17.

⁵²¹ el-Ensârî, *Kitâbü'n-nevâdir*, 459.

fethalaması durumunda iki ihtimal vardır: Ya mim harfinin aslen fethalı olduğu ve sonra sakine dönüştürüldüğü düşünülebilirdi ki bu alışılmadık bir durumdur. Zira fethalı olan harf hafiflik için sakine dönüştürülmez. Çünkü fetha en hafif harekedir. Ya da aslen sakin olduğu ve zaruret nedeniyle fethalı okundu.”⁵²² İbn Cinnî, bunu ancak şiirlerde vuku bulabilen bir zaruret olduğunu da belirtmiştir.

Noksanlık ise bir harekenin, harfin veya kelimenin çıkarılması anlamına gelir.⁵²³ Bu tür zaruretlere örnek olarak, İbn Cinnî'nin Sîbeveyh'in kitabından naklettiği şu beyit örnek olarak gösterilebilir:

مُحَمَّدٌ تَقَدَّرَ نَفْسَاكَ كُلُّ نَفْسٍ إِذَا مَا خِفْتُ مِنْ شَيْءٍ تَبَالَا

*Ey Muhammed! Her can canına feda olsun. Ne zaman bir şeyden korksam...*⁵²⁴

İbn Cinnî bu beyitte تقد kelimesinin başından lam harfinin hafzedildiğini belirtmiştir. Buna göre kelimenin aslı لتقد şeklindedir.⁵²⁵

Takdim/tehir olarak bahsi geçen üçüncü zaruret türünü, İbn Cinnî fâsıl olarak adlandırmıştır. Fasıl, bir harekenin, harfin veya kelimelerin sırasının değiştirilmesi demektir.⁵²⁶ Bu türün bir örneği olarak İbn Cinnî, kitabında Kümeýt'e atfedilen şu şiiri alıntılamıştır:

كَذَلِكَ تَأْتِيكَ وَكَالْتَأْظِرَاتِ صَوَاحِبُهَا مَا يَرَى الْمَسْحَلُ

*İşte bu (devem) da böyledir; çevresindekiler de onun gördüğü vahşî eşeği bekleyen dostları gibidirler.*⁵²⁷

Buradaki zarûret صواحِبها kelimesinin ما يَرَى المسحل terkibinden önce gelmesidir. Buna göre beytin asıl terkibi صواحِبها المسحل ما يَرَى المسحل şeklinde olmalıdır. Burada mübtedâ olan صواحِبها kelimesi, amil olan الناظرات ile mamul olan ما يَرَى المسحل terkibinin arasına girmiştir.⁵²⁸

İbn Usfûr tarafından bahsedilen ve İbn Cinnî'nin kitaplarında da mevcut olan zaruretlerin son türü, değişim (bedel) zaruretleridir. Bu, şairin bir harekeyi başka bir hareke ile, bir harfi

⁵²² İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vüçûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anhâ*, 1/169.

⁵²³ İbn Usfûr, *Darâ'irü's-şî'r*, 84.

⁵²⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitab*, 3/8.

⁵²⁵ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/69.

⁵²⁶ İbn Usfûr, *Darâ'irü's-şî'r*, 187.

⁵²⁷ el-Esedi, *Divanü'l-Kümeýt b. Zeyd el-Esedi*, 324.

⁵²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/406.

başka bir harfle, bir kelimeyi başka bir kelimeyle yahut bir kuralı başka bir kural ile değiştirmesi anlamına gelir.⁵²⁹ Örneğin, el-A'şâ'nın şu beyti İbn Cinnî tarafından değişim zarureti üzerine bir örnek olarak verilmiştir:

فَإِنْ تَتَّعِدُنِي أَتَعِدُكَ بِمِثْلِهَا وَسَوْفَ أَزِيدُ الْبَاقِيَاتِ الْقَوَارِصَا

*Sen beni tehdit edersen, bende misliyle seni tehdit ederim ve üzerine de daha incitici şeylerle fazlasını yaparım.*⁵³⁰

Bu beyitte, şair “تتعديني” kelimesindeki vav harfini ta harfine dönüştürmüştür. Esasen kelimenin aslı توعدني şeklindedir. Bu, bir harfin başka bir harfle değiştirilmesi türünden bir zarurettir.⁵³¹

İbn Usfûr'un bahsetmediği zaruret türlerinden biri de bir kelimenin türetilirken düşen bir harfinin orijinal haline geri dönüştürülmesidir. Söz konusu zarûret, kelimenin türetilirken bir harfinin çıkarılması sonucu değişikliğe uğraması ve şairin bu kelimeyi orijinal, çıkarılmamış haliyle kullanması şeklinde özetlenebilir. Bu türün bir örneği, Sürâka el-Bârikî'nin (ö. 698) şu beytinde görülebilir:

أَرِي عَيْنِي مَا لَمْ تَرَأِيَاهُ كَلَانَا عَالِمٌ بِالتَّرَاهَاتِ

*Görmediklerini göster gözlerime. İkimiz de biliyoruz saçmalıkları.*⁵³²

Burada şair, تراهاه kelimesinde hemzeye koruyarak kelimeyi orijinal haliyle kullanmıştır. Esasen kelimenin sarf kaideleri gereği تراهاه şeklinde hemzesiz olması gerekirdi.⁵³³

Görüldüğü üzere İbn Cinnî, Zarûrât-ı Şi'riyye konusuna değinen önemli âlimlerden biridir. İbn Cinnî, zaruretleri, nesir yazarlarına değil sadece şairlere tanınan bir serbestlik alanı olarak tanımlar. Ona göre Zarûrât-ı Şi'riyye, şairlerin vezni korumak amacıyla dilin yaygın kurallarına aykırı ifadeler kullanabilmeleridir. Ancak bu, lahne yani ağır dilbilgisi hatalarına düşülmemesi koşuluyla geçerlidir. İbn Cinnî'nin, şiir dilinin nesir dilinden farklı bir yere sahip olduğunu ve şiirde geçerli olan bazı şeylerin nesirde uygulanamayacağını belirtmesi, onun şiir

⁵²⁹ İbn Usfûr, Darâ'irü's-şi'r, 216.

⁵³⁰ Meymûn b. Kays el-A'şâ, *Dîvânü'l-A'şâ'l-Kebîr Meymûn b. Kays*, ed. Muhammed Hüseyin (Kahire: el-Cemâmiz: Mektebetü'l-Âdâb, 1950), 151.

⁵³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/157.

⁵³² el-Ensârî, *Kitâbü'n-nevâdir*, 496.

⁵³³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/90.

dili ile nesir dilini farklı şekillerde telakkî ettiğini de göstermektedir. Dolayısıyla onun metodolojisinde nesir yazarlarının, şairlerin kullandığı zaruretleri nesirlerinde kullanmaları caiz değildir.

İbn Cinnî'ye göre ilk dönem şairleri için caiz olan zaruretler, 'Muvelledûn şairler sınıfı için de caizdir. Ancak söz konusu durum, öncekilerin ölçütlerinden çıkmamak yani yeni türde zaruretler getirmemek koşuluyla geçerlidir. Buradan, ilk dönem şairlerinin zaruretlerinin, sonrakiler için şiirde birer örnek teşkil edebileceği ve üzerinde kıyas yapılabilir olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, İbn Cinnî'nin, dilbilgisi açısından kaba hatalar içeren bazı şiirleri eleştirmesinden de anlaşılacağı üzere, zaruretler arasında kabul edilebilir olanlar ve kabul edilemez olanlar vardır. Başka bir deyişle ister ilk dönem olsun ister Muvelled olsun şairler için her türlü zaruret caiz değildir.

3. İbn Cinnî'ye Göre Semâ Kaynağı Olarak Nesir

İbn Cinnî, kendisinden öncekiler gibi كلام العرب Arapların kelamını şiir ve nesir olarak iki kısma ayırmıştır. Önceki bölümlerde İbn Cinnî'nin şiirlere dair metodolojisi detaylıca incelenmeye çalışıldı. Bu bölümde ise nesir ifadesiyle tabir edilen Arapların fasih kelamının onun metodolojisindeki yerine odaklanılacaktır ve İbn Cinnî'nin mevzubahis konudaki çoğu görüşünün yer aldığı ve bu alanda ün yapmış kitaplarından biri olan *el-Hassais* esas alınacaktır. İbn Cinnî'nin semâ delillere dair yaptığı taksim ve bu delillerin kıyasla olan ilişkisi, nesir delillerini nasıl sunduğu, kitabında yer verdiği semâ kuralları ve Arapların rivayetlerini kabul etme şartları gibi konular aşağıda ele alınacaktır.

3.1. İbn Cinnî'nin Semâ Delilleri Taksîmi ve Semâ ile Kıyas İlişkisi

İbn Cinnî, *el-Hasâis*'de Arap kelâmını muttarid ve şâz şeklinde iki bölüme ayırır. Öyle ki konuya dair eserinde "Müttarid ve Şâz Üzerine" adlı tam bir başlık açmıştır. İbn Cinnî bu terimleri şöyle tanımlar: Müttarid, lügat olarak ط ر د kökünden türemiş olup, ardı ardına ve sürekli anlamına gelir. Örneğin, bir avı kovalayıp sürekli takip etmek veya bir grup süvarinin birbirini kovalaması gibi durumlar bu kökten türetilen fiillerle ifade edilir. Nitekim her iki durumda da art ardalık söz konusudur. Ona göre muttaridin terim anlamı ise irab vb. kaidevî konumlarda kullanılagelen şeylerdir. Bir başka ifade ile hem dilbilgisel olarak hem de diğer normlar açısından süreklilik gösteren ifadelerdir.

İbn Cinnî muttaridi izah ederken yaptığı gibi şâzı açıklarken de lügat anlamını öncelmiştir. Buna göre şâz lügat olarak ش ذ ذ kökünden gelir ve ayrılık, tekil olma anlamına gelir. İbn Cinnî, el-Asmaî'nin “لا أعرف إلا شاذاً” “Sadece şâz olanı biliyorum” sözünü “yani dağınık olanı biliyorum” şeklinde açıklamıştır. Terim olarak şâz, kendi babındaki diğer örneklerden ayrılıp farklılaşan ve nisbeten tekil kalanı ifade eder.⁵³⁴

İbn Cinnî, dilin muttarid ve şâz olarak iki ana kategorisini tanımladıktan sonra, bu kategorilere dayanarak, hepsini dört farklı türe ayırır:

Birinci tür hem kıyas hem de kullanım açısından muttarid olanlardır. Bu, Arapların konuşmasında duyulan ve Arapça'nın genel dil kurallarıyla uyumlu olan, yani hem semâ hem de kıyas açısından dilin en üst düzey gerekliliklerine sahip olan lugattır. İbn Cinnî, bu tür dil kullanımını “en üstün” ve “arzulanan” sözleriyle tanımlar. Örneğin, failerin merfu olması ve mefullerin mensub olması gibi yaygın kurallar bu kategoriye girer.⁵³⁵

İkinci tür, kıyasta muttarid ancak kullanımda şâz olanlardır. En geniş bağlamıyla Arap kelamının genel kurallarına aykırı olmayan ancak Araplar arasında nadiren kullanılan kelimelerdir. Bu tür lugatlar, dil mantığına ve kıyasa uygundur ancak kullanımda nadirdirler. İbn Cinnî, مَكَانٌ مُبْقِلٌ ifadesini buna örnek olarak vermiştir. Burada مبقل kelimesi, kıyasa uygun olmasına rağmen, kullanımda مَبْقِلٌ şeklinde gelmesi daha yaygındır.⁵³⁶ İbn Cinnî, مُبْقِلٌ kelimesinin de mesmû' olduğunu fakat Arap kelâmında مَبْقِلٌ kullanımına daha sık rastlandığını ifade etmiştir. İbn Cinnî'nin mesmû' ifadesi, Arapların bu kelimeyi nadiren kullandıkları veya zamanla terk etmiş olabilecekleri anlamına gelmektedir. Ayrıca, يَذَرُ ve يَدَعُ gibi muzarilerin mazi fiilleri de bu türe örnektir. Nitekim İbn Cinnî, Arapların يَذَرُ fiilinin وَذَرَهُ şeklinde mazi formunu kullanmadıklarını ve yerine تَرَكَ fiilini kullandıklarını söylemiştir.⁵³⁷ Her iki örnek de kıyas kurallarına uygun olmasına rağmen, semâda ve kullanımda şâz kalmışlardır.

Üçüncü tür, kıyasta şâz ancak kullanımda muttarid olanlardır. Arapların sıklıkla kullandığı ancak genel kurallara ve kıyasa aykırı olan kelimeler bu kabildendir. İbn Cinnî bu türün bir örneği olarak اسْتَصْوَبْتُ الشَّيْءَ ifadesini vermiş ve kıyâsa göre ifâdenin اسْتَصْبَبْتُ الشَّيْءَ şeklinde

⁵³⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-98.

⁵³⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/98.

⁵³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/98-99.

⁵³⁷ İbn Manzûr, “Lisânü'l-'Arab”, 5/282.

olması gerektiğini belirtmiştir.⁵³⁸ Dolayısıyla bu türden maksat استَقَمْتُ gibi sıkça kullanılan fiillerde uygulanan genel bir kurala uymayan ancak sıklıkla kullanılan ifadelerdir. İbn Cinnî, bu tür durumlar için, Arapların kullanımına dayanan semâya uymanın gerekli olduğunu ancak bunların diğer durumlar için bir kıyas temeli olarak kullanılamayacağını belirtmiştir. Ona göre söz konusu kullanımlar, genel kurallara aykırı olmasına rağmen, yaygın olması nedeniyle kabul edilir, ancak bu özel durumlar diğerlerine örnek teşkil etmez.⁵³⁹ Dolayısıyla استَحْوَدَ ve استَصْنَوَبَ gibi bu türden kullanımlar, yaygın olduğu surette okunur ancak kıyasa bir temel teşkil etmez. Böyle kullanımların kıyasa konu edilmesi ise, Arap dilbilgisinin kurallarıyla çelişecektir.

Dördüncü ve son kategori: Hem kullanımda hem de kıyasta şâz olanlardır. Başka bir deyişle bu tür örnekler hem bilinen dil bilgisi kurallarına hem de Arapların kullanımına aykırıdır. İbn Cinnî'nin bu kategoriye verdiği örneklerden biri, ayne'l-harfî vav olan kelimelerin مَفْعُولٌ kalıbında, hafzedilmeden gelmeleridir. Örneğin: مَصْنُونٌ, مَدْنُونٌ ve مَعْنُونٌ gibi kelimeler bu kabildendir. İbn Cinnî bu kategorideki kelimeleri örnekledikten sonra, *"Bunların hepsi hem kıyasta hem de kullanımda nadirdir. Bunlara dayanarak kıyas yapmak veya başka örnekleri bunlara göre açıklamak doğru değildir. Bunları ancak hikâye ederek söylemek doğru olur."* demiştir.⁵⁴⁰ İbn Cinnî, bu örneklerden sonra, bu tür ifadelerin hem kıyasta hem de kullanımda nadir olduğunu, çünkü burada kurallara göre iki vav'dan birinin hafzedilerek, مَقْوَدٌ şeklinde olması gerektiğini, ayrıca kullanımda da nadir olduğunu, çünkü Arap kelâmında nadiren bulunduğunu belirtmiştir. İbn Cinnî, bu tür ifadelerin kullanımının kabul edilemez olduğunu, kıyasa konu olamayacaklarına vurgu yapmıştır. Bu, İbn Cinnî'nin eleştirdiği ve kullanımını yasakladığı tek Arap kelâmı türüdür. Nitekim onun metodolojisinde diğer kategorilerin aksine bu kategori kabul edilemez olarak nitelendirilmiştir.

İbn Cinnî, Arap kelâmının türlerini sınıflandırdıktan ve her birine yeterli miktarda örnekler verdikten sonra, semâ ve kıyas arasındaki ilişkiyi detaylandıran bir bölüme geçmiştir. İbn Cinnî Arap kelâmın çeşitleri ve bunların kıyastaki konumları üzerine yaptığı ve bir hazırlık sadedinde kaleme aldığı bir girişten sonra, semâ ile kıyas arasındaki çelişkilere odaklanır. *el-Hasâis*'de de konuya dair özel bir başlık açan İbn Cinnî, bu çeşit bir çelişki durumu için, *"İkisi*

⁵³⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/99.

⁵³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/100.

⁵⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/100.

çeliştiğinde, sana geldiği gibi işitilene söyler ancak bunu başka örneklere kıyaslamazsın”⁵⁴¹ demiştir. İbn Cinnî, kıyâsa göre şâz ancak kullanımda muttarid şeklinde yukarıda geçen üçüncü kategoriden bir örnek üzerinden bu sözünü izah eder. Nitekim, *اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ* ayeti kıyasa muhâlifdir ancak olduğu şekilde kabul edilmesi gerekir. Çünkü Arapların dili söz konusudur ve onların konuştukları şekilde konuşulmak zorundadır. Dolayısıyla önceki Arapların konuşmalarına tabi olmak gerekir. Ancak o, semâ dışında kalan diğer örneklerin, kurallara aykırı söz konusu kullanımlara kıyas edilemeyeceğini belirtmiştir. Örneğin, *اسْتَبَاعَ* yahut *اسْتَقَامَ* gibi örnekler bu ayete kıyasla *اسْتَقْوَمَ* ve *اسْتَنْبَعَ* şeklinde kullanılamazlar.⁵⁴² Özetle İbn Cinnî’ye göre bu gibi durumlarda mesmû’ (işitilen) olduğu gibi kullanılmalı, ancak kıyasa konu edilmemelidir. Özetle İbn Cinnî’ye göre bu tür ifadeler, kıyastan bağımsız olarak Araplardan işitilen şekliyle kabul edilmelidir.

İbn Cinnî konunun devamında şöyle demiştir: “Bir şey kullanımda şâz olup kıyasta güçlüyse, daha sık kullanılanın kullanımı daha uygundur; kıyasın vardığı sonuç kullanımın ulaştığı surete uymasa da yapılması gereken budur. Örneğin, *ما* edatına dair, her ne kadar Hicazlılar kullanımı tercih etmiş olsalar da Temim lügati kıyasa göre daha güçlüdür.”⁵⁴³ Onun bu örneği, kullanımda şâz, kıyasta muttarid şekilde bahsi geçen ikinci kategoriye aittir. Burada söz konusu edilen *ما* edatı Hicazlıların *ليس* fiiline benzer olarak niteledikleri ve isim cümlesine dahil olduğu durumlarda mübtedâyı kendi ismi kılarak refalayan, haberi ise kendi haberi olarak nasbeleyen edattır. Temim lügatine göre ise bu edat *ليس* fiilinin amelini işlememektedir. Dolayısıyla mübtada ve haber oldukları şekilde kalmaktadırlar. Burada kıyas, Temim lügatini destekler, çünkü *ما* ihtisas işlevini kaybetmiştir. Ancak, bu edat Hicazlılardan işitilen şekliyle kolaylığından ötürü- daha yaygın kullanılmaktadır. Aynı şekilde Hicaz lügati, Temim lügatinden daha önceliklidir.⁵⁴⁴ Dolayısıyla bu kullanımı takip etmek daha uygundur.

Görüldüğü üzere İbn Cinnî, kıyasta muttarid olan kurallara uygun olsa bile Araplardan daha sık işitilenin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Araplar arasında yaygın olanın kullanımı daha basittir. İbn Cinnî’nin söz konusu tercihini *أولى* kelimesiyle ifade etmesi, onun metodolojisinde kıyasa uymanın da caiz olduğunu göstermektedir. Ancak Araplardan sık

⁵⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/119.

⁵⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/119.

⁵⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/126-127.

⁵⁴⁴ es-Süyûtî, *el-İktirâh fi ‘ilmi usuli’n-nahv*, 147; Medine Uluslararası Üniversitesi’nin müfredatları, *Usûlü’l-nahiv*, 1/331.

işitilenin tercih edilmesi daha iyidir. Nitekim o, konunun devamında Hicaz lüğatinin tercih edilmesi durumunda, haberin takdimi veya olumsuzluğun bozulması gibi yanlış anlaşılmalara vukua geliyorsa, şiirde de nesirde Temim lüğatinin esas alınabileceğini belirtmiştir.⁵⁴⁵

İbn Cinnî semâ ve kıyas arasındaki çelişkilere dair metodolojisini şu sözleriyle özetlemiştir: “*Kıyas sana bir şeyi gösterdiğinde sonra Araplar’dan başka bir kıyas üzerine konuşulduğunu işitirsen, kendi kanaatini terk et ve onların kanaatine geç. Eğer başka bir Araptan ilk kabul ettiğin gibi bir şey işitirsen, o zaman seçim senindir: İsteddiğini kullanabilirsin.*”⁵⁴⁶ Anlaşılmaktadır ki İbn Cinnî’ye göre kıyas ile semânın çelişmesi durumunda aslolan semânın tercih edilmesidir. Başka Araplar’dan kıyasa uygun bir kullanımın işitilmesi durumunda tercih hakkının olduğunu belirtmesi de esâsen yine semâyı öncelemesi anlamına gelmektedir. Nitekim işitilmesi durumunda kıyas da semâ olmaktadır ve iki mesmû arasında tercih yapılmaktadır.

İbn Cinnî kullanımda da kıyasta da muttarid olarak bahsi geçen birinci kategoriye de şu cümlelerle açıklamıştır: “*Eğer bir şey kullanımda yaygın ve kıyasta da güçlüyse, dilde ötesine geçilemeyecek bir noktaya ulaşılmış demektir. Nasb edatlarının nasbelemesi, harf-i cerrlerin mecrur yapması ve cezm edatlarının meczum yapması gibi hem kullanımda yaygın hem kıyasta muttarid olan şeyler bu kabildendir.*”⁵⁴⁷ Dolayısıyla söz konusu örnekler semânın en üstün derecesinde bulunmaktadırlar. Nahivciler arasında bu tür kullanımların esas alınması konusunda bir görüş ayrılığı da yoktur. Sonuç olarak denilebilir ki: Bunlar, Arapça’nın Müsellemâtı ve dil kurallarının bedîhî olanlarıdır.

Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Cinnî tarafından reddedilen semâ kategorilerinin tek örneği, kullanımda da kıyasta da şâz olarak bahsi geçen dördüncü kategoridir. İbn Cinnî konu hakkında şöyle demiştir: “*Kıyasta zayıf, kullanımda da nadir olan bir şeyin reddedilmeli ve atılmaldır. Bu tür ifadeler nadiren de olsa kişinin karşına çıkabilmektedir.*”⁵⁴⁸

İbn Cinnî ayrıca, Arap kelamına kıyas edilerek kullanılan ifadelerin de Arap kelamından olduğunu belirtirmiş ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir. “... Görmez misin, sen yahut başkası bütün ismi fa’illeri veya mef’uller işitmemiştir. Ancak bir kısmını işittikten sonra önüne

⁵⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/127.

⁵⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/126-127.

⁵⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/127.

⁵⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/127.

çıkan diğer fiillerden bu kalıpları türetilip kullanmaktasın. Aynı şekilde قام زيد dendiğini işittiyisen, buna kıyas ederek ظرف بشر ve كرم خالد demekte de haklısındır. Bunu Araplardan işitmesen bile.⁵⁴⁹

Bahsi geçenlerden anlaşılmaktadır ki İbn Cinnî kıyasa karşı dikkatli bir yaklaşım sergilemiş, semâyı öncelemiştir. Nitekim semâ dilin temel yapı taşı ve kökeni kabul edilmektedir. Semâ ve kıyas arasındaki çekişme durumlarında Arapçayı konuşanların fasihleri tarafından bize ulaşanları, kıyasa tercih etmiştir.

3.2. İbn Cinnî'nin Arap Kelâmıyla İstişhâd Metodu

İbn Cinnî'nin Arap kabilelerinden ve şahıslarından istişhad yöntemi ve kabul şartları bu başlık altında ele alınacaktır. Ayrıca, İbn Cinnî'nin konuya dair bahsi geçen zaman ve mekân sınırlamalarına uyup uymadığı ve kendisinden önce yaşayan Basra ve Kufe âlimlerine mi tabi olduğu yoksa kendisine özgün bir tavır mı sergilediği konuları incelenmeye çalışılacaktır.

İbn Cinnî, bedevîler ve şehir halkından istişhâd etme konusunu en çok ele alan âlimlerdendir biridir. *el-Hasâis*'de, şehir halkından değil bedevilerden istişhâd edilmesi gerektiğine dair müstakil bir başlık açmıştır. Söz konusu başlık altında, çölde yaşamayı, bir kabileden istişhâdın şartlarından biri olarak zikretmiştir. Nitekim ona göre şehir halkında ve onların dillerinde meydana gelen bozulma, yozlaşma ve hatalar nedeniyle, onlardan istişhâd yapılması isabetli değildir. Öte yandan İbn Cinnî, eğer belirli bir şehir halkının dilinde bozulmanın ve yozlaşmanın olmadığı tespit edilebiliyorsa tıpkı bedeviler gibi onlardan da yapılabileceğini de belirtmiştir. Aynı şekilde bedevîlerde, şehir dillerinde görülen dil bozukluğu ve yozlaşması yaygınlaşırsa, onların lügatlerinden de istişhad yapılamaz. İbn Cinnî, bunun kendi zamanında da geçerli olduğunu, zira o zamanda da ancak nadiren fasih bir bedevi ile karşılaşılabilirdiğini söylemiştir.⁵⁵⁰ İbn Cinnî, şehir halkından istişhâdı kabul etmeme sebebi, şehirlerde bulunan Arapların başka dillerdeki insanlarla sıkça muhatap olmalarından kaynaklı olarak dillerinin yozlaşmış olmasıdır. Nitekim dilin fesahati açısından şehirliler ile bedevî arasında bunun dışında temel bir fark yoktur.

İbn Cinnî'nin Arap kelâmı istişhad malzemesi olarak kabul etmesinin ilk şartı, o kişinin Arap olmayanlarla karışmamış olması suretiyle dilinin yozlaşmadığının bilinmesidir. Esasen bu

⁵⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/358.

⁵⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/7.

tespit edilebildiği takdirde bedevî ile şehirli arasında fark yoktur. Ayrıca, İbn Cinnî kendi zamanındaki birçok bedevînin de dilinin bozulduğu kanaatindedir. Dolayısıyla özellikle kendi zamanı için, onun metodolojisinde bedevî ile şehirli arasında çok da belirgin bir farkın olduğunu söylemek mümkün değildir. İbn Cinnî, zamanındaki bedevîlerin dillerinin bozulduğunu şu cümleleriyle istidlal etmiştir: “Bize, bedevi fasihliğini iddia eden ve şehirde yaşayanların zayıflığından uzak durduğunu söyleyen biri geldi. Biz onun çoğu sözünü kabul ettik ve içimizde iyi bir yer edindi. Ta ki, bir gün bana kendi şiirinden *أشئوها* ve *أدأوها* şeklinde bazı kafiyeler okudu. Gördüğün gibi iki hemzeyi bir araya getirdi ve bununla, kökü ve aslı olmayan bir şey başlattı.”⁵⁵¹ Öte yandan İbn Cinnî, fasihliğine güvendiği bedevîlerle karşılaştığını ve onların sözlerini kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak fesahat iddiasındaki bir bedevînin sözlerinde kıyasa ve semâya aykırı ifadeler duyması durumunda onunla istişhâdı terk etmiştir. Ayrıca, bazı rivayetlerin, râvinin durumuna bağlı olarak reddedilebileceğini ve hatalı bulunabileceğini şu ifadelerle belirtmiştir: “Ama eğer bu tür bir şey, şüpheli, suçlanan, fasihliğiyle öne çıkmayan veya insanların güvenini kazanmamış birinden gelirse, kabul edilmez ve reddedilir.”⁵⁵² Bu, onun nezdinde, bir rivayetin kabulü için râvinin güvenilirliğinin önemli bir şart olduğunu göstermektedir.

İbn Cinnî'nin bedevîlerin kalamından hiç istişhâd yapmadığı da söylenemez. Nitekim kimi zaman bedevî Araplardan istişhâd etmiştir. Ancak onlardan alıntı yaparken, fesahatlerine, dillerinin saflığına ve diğer dillerle karışmamış olmalarına özen göstermiştir. Örneğin, İbn Cinnî'nin kendisinden birçok istişhâd yaptığı eş-Şecerî'nin fesâhatini test etmek için çeşitli sorular sorduğu görülmektedir. İbn Cinnî olayı şu şekilde anlatmaktadır: “Bir keresinde Ebu Abdullah eş-Şecerî'ye, fasihlikte kendisinden daha düşük olan Ğasn ismindeki amcasının oğlu da onun yanındayken, sordum: *حمراء* kelimesini nasıl küçültürsünüz (tasğîr kalıbına sokarsınız)? Dediler ki: *حميراء*. Sonra *سوداء* kelimesini sordum, *سويداء* dediler. Başka kelimelerle devam ettim ve doğru cevapları vermeye devam ettiler. Sonra *علباء* kelimesini araya sıkıştırdım, Ğasn; *عليباء* dedi, Şecerî de onu takip etti. Bâ'nın fethalı olduğunu fark edince, özür dilercesine geri çekildi ve yâ harfinde revm yaparak (dammeyi belli ederek) “Ah! *عليبي*” dedi. Revm onun alışkanlığıydı.”⁵⁵³ İbn Cinnî'nin Şecerî dışında kendisinde istişhâd ettiği şehirli de vardır. Örneğin, “Âl-i

⁵⁵¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/7-8.

⁵⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/27.

⁵⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/28.

Mahyâ'dan fasih bir çocuğa sordum.” demiş⁵⁵⁴ ve onun sözüyle istişhâd etmiştir. Ayrıca, bazı bedevîlerden isimlerini zikretmeksizin istişhâd etmiştir. Onun “Benî Ukayl kabilesinden bazılarına sordum” ifadeleri bunun bir örneğidir.⁵⁵⁵

İbn Cinnî, şehir halkını, “*Şehir halkının kelamı harf ve kelime yapıları itibarıyla Arapların fasih konuşmasına benzer; ancak fasih kelamın irabına dair bazı ihlalleri vardır.*”⁵⁵⁶ sözleriyle betimlemiştir. Dolayısıyla onun bazı şehir halkını fasih bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak ona göre şehir halkına bu konuda dikkatli yaklaşılması gerekmektedir. Bedevîleri dahi sınayan İbn Cinnî'nin şehirlilere karşı bu tutumu şaşırtıcı değildir. Onun istişhâd şehir halkından kişiler arasında Muhammed b. el-Asaf el-Ukaylî yer alır. Bu zat, Kufe'ye yerleşen Benî Ukayl kabilesine mensup şehirlî kimselerdendir.⁵⁵⁷

İbn Cinnî'nin nahvî istişhad metodolojisinde, kendisinden önceki Basra ve Kufe nahivcilerinden nakledilen sözlere de itimat ettiği görülmektedir. *el-Hasâis*'de, “*Nakledenlerin Doğruluğu ve Ravi ve Taşıyıcıların Güvenilirliği*” adında tamamen bu konuya ayırdığı bir bölümde, kendisinden önce gelen ve yaptıkları rivayetlere özen gösteren nahiv âlimlerinin güvenilirliğini vurgulamış ve bu kişilerin kitaplarında yer alan rivayetlere itimat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak bu, söz konusu âlimin hüsn-ü hâli ve ilmin tahsilinde Allah'ın rızasını amaçladığı tespit edilen âlimler hakkında geçerlidir. İbn Cinnî, bunların devamında, mütekaddim âlimleri, Arapların fasihlerinden rivayetler nakletme konusundaki titizliklerini ve iyiliklerini anlatarak övmüştür. Örneğin, el-Asmaî'nin kendi sözlerini Araplar'ın kelamına katarak naklettiğine dair yapılan ithamları reddetmiş ve onu savunmuştur. Ebu Amr b. el-Âlâ, el-Kisâi, Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi gibi nahiv âlimlerinin, doğru rivayetleri tespit etmeye dair gayretlerini vurgulamıştır. İbn Cinnî, söz konusu âlimlerin eserlerine aldıkları rivayetin ravisinin ismini belirtmemiş olsalar bile, bunlara itimat edilebileceği kanaatindedir.⁵⁵⁸ Dolayısıyla onun kendisinden önceki âlimlerin rivayetlerini kabul için iki temel şart koştuğu söylenebilir. Birincisi, âlimin Sibeveyhi, el-Kisai, Ebu Amr gibi güvenilirliği ve takvâsı bilinen kişilerden olmasıdır. İkincisi, bu âlimin rivayet ettiği ravinin durumunu bilen biri olmasıdır.

⁵⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/79.

⁵⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/121.

⁵⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/31.

⁵⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/77

⁵⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/313-316.

İbn Cinnî'nin söz konusu tutumunun, kendisinden önceki bütün âlimlerin kitaplarını delil olarak kabul ettiği anlamına gelmediğini belirtmek önemlidir. Nitekim o, *eserinde "Âlimlerin Hataları"* adını verdiği bir başlık açmıştır. İbn Cinnî bu bölümde âlimlerin bazı hatalarına örnekler vermiştir. Örneğin el-Ferrâ'nın dağ manasına gelen جراصل kelimesini yanlış yorumladığını ve bu tek kelimeyi جر أصل şeklinde iki kelime olarak değerlendirdiğini söylemiştir.⁵⁵⁹

İbn Cinnî ayrıca, fesahatiyle bilinen kişilerin kimi husûsî durumlarına da değinmiştir. Örneğin fasih bir kimsenin bazı durumlarda kendi lehçesini bırakıp farklı lehçelere de geçebileceğini söylemiştir. Ona göre fasih bir Arap'ın bir lehçeden diğerine geçiş yapması mümkündür. Bu geçişin iki şekilde olabileceğini belirtir: İlk şekil, fasih bir lehçeden başka bir fasih lehçeye geçiştir. Bu durumda, kişi geçiş yapılan yeni lehçeyi de kullanabilir ve bu lehçeyi konuşan biri olarak kabul edilir. Dolayısıyla, söz konusu durumda kişi, ğaibken hazır olan ya da suskunken konuşmaya başlayan biri gibi değerlendirilir. İkinci şekil ise, fasih bir lehçeden fasih olmayan bir lehçeye geçiştir. Bu durumda, İbn Cinnî, o kişinin geçiş yaptığı yeni lehçenin kabul edilemez olduğunu, ancak önceki lehçesiyle istişhad edilebileceğini belirtmiştir.⁵⁶⁰ Onun yukarıda özetle naklettiğimiz kanaatlerinden anlaşılmaktadır ki fasih bir Arap'ın dilindeki değişiklik, sonraki hatalarına rağmen, o kişinin önceki fasih döneminden nakledilen sözlerinin kabul edilebilirliğini etkilememektedir.

İbn Cinnî, bir fasih kişinin birden fazla lehçeye sahip olabileceğini de belirtmiş ve konuya dair "*Bir Fasihin Konuşmasında İki veya Daha Fazla Lehçenin Bulunması*" adında bir başlık açmıştır. Ona göre bu durumda, kişinin konuşmasına bakılmalıdır; eğer bu iki lehçe kullanımda eşitse, bu kişinin kabilesinin her iki lehçeyi de kullanmış olabileceği ve aynı anlamın birden fazla kelime ile ifade ettiğini anlamına gelir. Çünkü şiirlerinin vezinlerine ve ifadelerinin genişliğine uygun olması için bunu yapan Araplar vardır. İkinci ihtimal, daha önce belirtildiği gibi, o kişinin bu lehçeyi başka bir kabileden alıp onlardan öğrenmiş olmasıdır.⁵⁶¹

İbn Cinnî ayrıca fasih bir kişiden rivayet edilen ancak başkasından rivayet edilmeyen lügatlere de değinmiştir. Eğer bu rivayetler kıyasa aykırı değilse, kabul edilebilirler; ancak kıyasa aykırıysa kabul edilemezler. Örneğin, İbn Ahmer el-Bâhilî (ö. 75/694 civarı) الجبر kelimesinin

⁵⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/286.

⁵⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/14.

⁵⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/372-373.

“hükümdarlık” anlamına geldiğini söylemiştir. Ancak bu yorum ondan başkasından rivayet edilmemiştir.⁵⁶²

İbn Cinnî, fasihliğiyle bilinen bir kişinin cumhûra aykırı düşmesi meselesini de ele almıştır. Eğer bu kişi hakkında rivayet edilen her şey fasihse ve sadece o konuda cumhura aykırılığı biliniyorsa, iyi niyetle yaklaşılmalı ve bu durumun dilinin bozukluğuna işaret etmediği varsayılmalıdır. Zira söz konusu kullanımın, terkedilmiş eski bir Arap lügatinden ona ulaşmış ve başkası tarafından duyulmamış olması muhtemeldir. Bu durumu, Ebu Amr b. el-Alâ'nın *“Arapların kelimelerinden size ulaşanı çok azdır, eğer size yeteri kadar ulaşıyorsa, çok daha fazla bilgi ve şiirle karşılaşırız”* sözüyle⁵⁶³ açıklamıştır. Özetle konuya dair İbn Cinnî'nin yaklaşımı, fasihliğiyle tanınan ancak bir meselede çoğunluğa aykırı düşen kişiye iyi niyetle yaklaşmak ve onun dilinin bozuk olduğunu varsaymamaktır.

Arap kabileleri hakkında İbn Cinnî, Arap lehçelerinin birbirinden farklı olduğunu, ancak hepsinin kıyasa uygun olduğu veya sıklıkla kullanıldığı sürece geçerli olduğunu belirtmiştir. Diğerinin daha geçerli olduğu gerekçesiyle herhangi bir lehçeyi reddetmenin uygun olmadığını, çünkü her iki lehçenin de üzerine temelinde bir kıyasın olduğunu ifade etmiştir. İbn Cinnî, bir kişinin bu durumda yapabileceği en uygun şeyin, bu iki lehçeden birini tercih edip, tercih ettiği lehçenin kuvvetli yönlerini göstermek olduğunu belirtir. Örneğin tercih ettiği lehçenin kıyasının diğer lehçenin kıyasından daha kuvvetli olduğunu söyleyebilir. İbn Cinnî, fasih lehçelerin reddedilmemesi gerektiği söz konusu kanaatini de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) *“Kur'an yedi lehçeyle indirildi, hepsi yetkin ve yeterlidir”*⁵⁶⁴ sözüyle desteklemiştir. Dolayısıyla onun metodolojisinde kıyas ve kullanım açısından aynı olan bütün fasih lehçeler hüccet olarak kabul edilmektedir.⁵⁶⁵ Ancak kıyas yahut kullanım açısından herhangi biri diğerinden üstün olursa, bu durumda farklı hükümler söz konusu olacaktır.

İbn Cinnî daha sonra, kıyas ve kullanımda farklılık gösteren lehçelere değinmiş ve şöyle demiştir: *“Eğer biri diğerine göre çok daha az kullanılıyor ve diğeri çok daha fazla kullanılıyorsa, en geniş rivayete ve en sağlam kıyasa sahip olanı seçmelisin. Mesela, مررت بكش*

⁵⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/23-26.

⁵⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/386-387.

⁵⁶⁴ el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh (Sahîh-i Buhari)*, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 5 (No. 4705).

⁵⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/12.

yahut *عجبت منكس* gibi lehçeleri esas alarak, *أكرمكش* ve *أكرمكس* demezsin.”⁵⁶⁶ Onun metodolojisinde, bu gibi durumlarda kıyasen daha güçlü olan ve daha çok kullanılan lehçenin tercih edilmesi ve diğerinin terkedilmesi gerekir. İbn Cinnî bu görüşü birden fazla örnekle izah etmiştir. Yukarda nakledilen örnekte de *الكشكش* ismiyle bilinen ve muhataba için kullanılan *ك* zamirinin sonuna vakıf halinde *ش* harfini ekleme şeklindeki lügatin, mukâbilindeki yaygın kullanıma nazarla zayıf olduğunu belirtmiştir. Ona göre keşkeş lehçesi diğer fasih lehçelere nispetle zayıf kalmıştır. İbn Cinnî’ye göre, daha yaygın kullanılan ve kıyasen daha güçlü olan lehçeyi seçmek daha uygundur. Ancak bir kişi bu tür lehçeleri kullanırsa Arapça’da yanlış yapmış sayılmaz, sadece en iyi lehçeyi seçmede hata yapmış olur.⁵⁶⁷ Şiir veya uyaklı konuşma gibi durumlar için bu tür kullanımlar kabul edilebilir ve hatalı sayılmaz. Her fasih Arap lehçesinin, dayandığı sahîh bir kıyas vardır. Dolayısıyla daha zayıf kıyasa sahip lehçeyi seçmek, sadece tercihte yapılan bir hata olur.

İbn Cinnî’nin Arap lehçelerinin her birinin, kıyasen bir temeli olduğu sürece kabul edilebileceği yönündeki görüşü, Arapların hata yapmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Nitekim İbn Cinnî kitabında “Arapların Hataları” başlıklı tam bir bölüm ayırmış ve bu bölümde kıyasa veya semâya dayanmayan bazı Arap hatalarını ele almış ve hataların nedenlerini açıklamıştır. Bölümün başında, hocası Ebu Ali’nin bu görüşü desteklediğini belirterek şöyle demiştir: “*Ebu Ali bu konuda benimle hemfikirdi ve Arapların konuşmalarında bu tür hataları, başvuracakları temel ilkelerin veya bağlı kalacakları kuralların olmamasından şeklîde gerekçelendirirdi. Kimi zaman kendi tabiatları dillerine yansımış ve kendilerini ifade ederken bazen bir şey onları etkilemiş ve doğru yoldan sapmalarına neden olmuştur. Bunlar Ebû Ali’nin söylediklerinin direk lafzı değil anlamca naklidir.*”⁵⁶⁸ İbn Cinnî bazı Arapların *مَسِيْل* kelimesini *امسيلة* şeklinde cemi yapmalarını buna örnek olarak vermiştir.⁵⁶⁹

İbn Cinnî’nin semâ metodolojisinin Basra yahut Kûfe ekollerinden hangisine daha yakın olduğu konusunda çağımız bilginleri arasında fikir ayrılıkları vardır. Fazıl es-Sâmerâî, İbn Cinnî’nin metodolojisinin Basralılarla uyumlu olduğunu, genellikle şâz ve nadir durumları kabul etmeyip, bunlar üzerine kıyas yapmadığını belirtmiştir.⁵⁷⁰ Mahmud Hüsni ise, İbn Cinnî’nin

⁵⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/13.

⁵⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/13-14.

⁵⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/276.

⁵⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/282.

⁵⁷⁰ es-Semerrâî, *İbn Cinnî en-nahvî*, 136.

duruşunun Basralılar ve Kufeliler arasında bir yerde olduğunu, çünkü onun, birçok Arap kabilesinden alıntı yapılmasına karşı çıkan ve sadece Hicaz, Temim, Esed, Huzeyl ve bazı Tayy kabilelerinden istişhad eden Basralıların görüşlerine muhâlefet ettiğini belirtmiştir. Nitekim bahsi geçtiği üzere İbn Cinnî, lehçelerinin kıyasen bir temeli olması durumunda tüm Arap kabilelerini hüccet kabul etmektedir. İbn Cinnî'nin şehir halkını övmesi ve onları -istişhâd ederken dikkatli olunması kaydıyla beraber- bedevîlere eşit fasihlikte görmesi yönündeki bir ikinci görüşü, Basralılarla farklılık göstermektedir ve onun, Kûfeliler ve Basralılar arasında daha dengeli bir yaklaşım benimsediğini gösteren bir başka delildir.⁵⁷¹

İbn Cinnî'nin bir kişinin kabilesine veya şehir yahut çölde yaşamasına bakmaksızın, semâ yoluyla gelen rivayetleri kabul ederken ravinin durumuna önem verdiği görülmektedir. Onun metodolojisinde bu kişinin fasih olması yeterliydi ve fesâhet de ravinin imtihan edilmesine veya mutemet nahivcilerin kitaplarındaki bilgilere dayanarak belirlenirdi. İbn Cinnî için en önemli şartın fasihlik olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla İbn Cinnî, rivayet kabulünde belli kabileleri diğerlerinden ayırmamış ve nesir istişhadlarında mekânsal bir sınırlama gözetmemiştir. Bu durum, şiir için de geçerlidir. Nitekim o, kıyasen temeli olması halinde tüm lehçelerin hüccet olabileceği kanaatindedir. Ayrıca, onun metodolojisinde rivayetlerin kabulü için yaygınlığın şart koşulmadığı görülmektedir. Tek bir kişiden gelen ve kıyasa aykırı olmayan rivayetler de kabul edilebilir. Dolayısıyla, İbn Cinnî'nin, kıyasa aykırı olmayan nadir rivayetleri kabul etmesiyle, Basralıların metodolojisinden ayrıldığı söylenebilir. O bazı konularda Basralıların metodolojisine muhâlefet ettiği gibi diğer bazısında onların yolundan gitmiştir. Nitekim semâya aykırı bazı Arap rivayetlerini eleştirmesi buna örnek gösterilebilir.

İbn Cinnî'nin, kıyasa aykırı şekilde semâ yoluyla gelen ancak Araplar arasında yaygın olan kullanımlara öncelik verdiği görülmektedir. Kıyasa aykırı olmasına rağmen Araplar arasında yaygın bu tür kullanımların kabul edilmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla bazı durumlarda semâya kıyastan daha fazla önem vermiştir. Ancak, tek bir fasih Araptan gelen ve genel kıyasa aykırı olan bilgiler söz konusu olduğunda, İbn Cinnî bunları reddetmiş ve kıyası tercih etmiştir. Ancak o konuda münferit kalan fasih Arap hakkında iyi niyetini koruyarak diğer rivayetlerinin reddedilmemesi gerektiğine hükmetmiştir. Bu bağlamda, İbn Cinnî'nin Basralılar ve Kûfeliler arasında bir orta yol izlediği ve bu açıdan iki ekolün arasında bir orta yol izleyen

⁵⁷¹ Bkz. Mahmud, *el-Medresetu'l-Bağdadiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, 354-356.

Bağdat Ekolünün metodolojisine daha yakın olduğunun söylenmesi kanaatimizce daha isabetli gözükmetedir.



SONUÇ

İbn Cinnî, İslam dünyasında ilim çalışmalarının zirve bir noktaya ulaştığı hicri IV. yüzyılda yaşamış ve dönemdeki ilmî faaliyetlere önemli katkılar sunmuştur. İbn Cinnî'nin, Arapça ilimlerinin çeşitli alanlarında yazdığı eserlerle, özellikle semâ konusunda öncü bir rol üstlendiği söylenebilir.

Bu çalışmada, semânın tanımı, erken dönem dil ekollerinin Arap dilinin kurallarını tespit ederken semâ'ya başvurma metotları, İbn Cinnî'nin görüşlerine doğrudan veya dolaylı bir şekilde etki eden eski âlimlerin görüşleri ve İbn Cinnî'nin ilgili eserleri, semâ metoduna dair belirlediği kurallar ve kanaatleri detaylı bir şekilde incelenerek bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Semâ'nın tanımı, kaynakları, zaman ve mekân kayıtları gibi farklı faktörler, dil kurallarının tespiti metodunda ekoller arasında görüş farklılıklarına yol açmıştır. Basra Ekolü sert bir tutum sergilerken Kûfe Ekolü bu konuda daha esnek bir tutum sergilemiş, bu da Arapça kurallarının belirlenmesine doğrudan etki etmiştir. Genel olarak her iki ekol de Kur'an kırâatlerini ve Arap kelâmını semânın temel kaynakları olarak kabul etmişlerdir. Ancak, şâz kırâatlerin kabulü konusunda bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte, her iki ekolün âlimleri belirli şartlarla şâz kırâatleri delil kabul etmişlerdir. Arapların kelamı ise, bazı mekân, zaman ve kabilelerle birlikte kaydedilerek Semânın üçüncü kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, her iki ekolün öncü âlimleri, kuralların tespitinde doğrudan hadislere başvurmamaktadır.

İbn Cinnî, semâ konusunda herhangi bir ekole mutlak ittiba etmemiş, kendine özgü bir metot benimsemiştir. Onun kimi zaman Basra Ekolü'ne tâbî olduğu görülse de kimi zaman da iki ekolün ortasında, dengeli bir tutum sergilediği konular da azımsanamayacak kadar çoktur. Ayrıca, zaman zaman cumhura aykırı olarak kendisine özgün görüşleri de bulunmaktadır.

İbn Cinnî, Nahiv, Sarf veya Fonetik ilimlerindeki görüşlerini desteklemek veya bazı görüşleri diğerlerine tercih etmek için mütevâtir veya şâz olsun, Kur'an kırâatlerini delil olarak kullanmıştır. Kimi zaman dil kurallarını belirlerken de sadece Kur'an kırâatlerine dayanmıştır. İbn Cinnî'nin şâz kırâatleri tercih sebebi kabul etmesi ve bu konuda müstakil bir eser yazması, onun nezdinde şâz kırâatlerin istişhâd konusundaki önemini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, İbn Cinnî kırâatlerin şâz veya mütavâtir olmasından ziyade kırâatin senedinin sağlam olup olmadığına, Arapça'da bir vechesinin bulunup bulunmadığına dikkat etmiştir. İbn Cinnî'nin Arap

diline uygun bir veçhesini tespit edemediği kırâatleri eleştirmesi, kırâat kullanımı konusunda son derece titiz davrandığını ve kırâatleri mutlak olarak delil saymadığını göstermektedir. Öte yandan İbn Cinnî söz konusu tutumuyla, kırâatlerin dil bilimlerindeki konumuna dikkat çekmiş ve istişhad sürecinde kırâatlerin önemini vurgulamıştır.

İbn Cinnî, ilk dönemin âlimlerinden biri olarak, istişhâd konusunda hadislere en çok başvuran âlimler arasında yer almaktadır. Hadisleri sadece anlamı delillendirmek için kullanmış olmasına rağmen, kendi kitaplarında hadislerin istişhad kaynaklarından biri olduğunu açıkça belirtmesi, onun hadisleri semâ kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Cinnî, fasih Arap şiirleriyle istişhad konusunda ilk üç tabakaya dair cumhur âlimlerden farklı bir yaklaşım sergilememektedir. Bu üç tabakanın şiirlerini dilin her alanında delil olarak kullanmaktadır. İbn Cinnî'nin Muvelledûn tabakasının şiirlerini mutlak olarak eleştirmemesi, bu tabakanın bazı şiirlerini övmesi ve kelimelerin anlamlarını açıklamasında delil olarak kullanması, diğer âlimlere göre bu tabakaya daha esnek bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

İbn Cinnî, Arap kelâmıyla istişhad konusunu en detaylı şekilde ele alan âlimlerden biridir. Konuyla ilgili olarak *el-Hasâis* kitabında birkaç bölüm ayırmaktadır. İbn Cinnî, kıyas ile semâ ilişkisini detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra kıyasa karşı dikkatli bir yaklaşım sergilemiş ve semâ'yı öne çıkarmıştır. Nitekim semâ, İbn Cinnî'ye göre dilin temel yapı taşı ve kökenidir. İbn Cinnî, önceki âlimlerin koydukları zaman ve mekân kayıtlarına bağlı kalmamış, bedevi veya şehirli olsun, fesahatinden emin olduğu tüm Arapların rivayetlerini kabul etmiştir. Arap kabileleri arasında ayırım yapmadan tüm kıyasa dayanan tüm fasih lehçeleri kabul ederek kendine özgü bir metot oluşturmuştur. İbn Cinnî'nin genel olarak semâ metodunda, Basralılar ve Kûfeliler arasında Bağdat Ekolünün metodolojisine daha yakın bir orta yol izlediği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî, Ali b. Hamza”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik. *Fuhûletü’ş-şuarâ*. Beyrut: Daru’l-Kitabil-Cedid, 2. Basım, 1980.
- A‘şa, Meymûn b. Kays. *Dîvânu’l-A‘şa’l-kebîr Meymûn b. Kays*. ed. Muhammed Hüseyin. Kahire: el-Cemâmiz: Mektebetü’l-Âdâb, 1. Basım, 1950.
- Atlas, Muhammed Sâad. “Ebü’l-Feth İbn Cinni”. *Mecelletü’l-mecma’i’l-‘ilmiyyi’l-‘Arabî* 4/30 (1955), 165.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü’l-edeb*. thk. Muhammed Harun Abdüsselam. Kahire: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, 1967.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru’l-Kutub el-İlmiye, 3. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu’l-imân*. thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru’l-Kutub el-İlmiye, 1. Basım, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’s-sahîh (Sahîh-i Buhari)*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Şam: Dar İbni Kesir & Darül Yemame, 5. Basım, 1993.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-hayevân*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, 2. Basım, 2004.
- Câhiz, Ebû Osman Amr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Beyrut,: Daru’l-Hilal, 2003.
- Çollak, Fatih. “Revm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/revm>
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen (Sünen-i Dârekutnî)*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü’n-nahviyye*. Kahire: Darü’l-Marif, 7. Basım, 2009.
- Ebü’l-Mekârim, Alî. *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*. Kahire: Daru Garib, 1. Basım, 2007.
- Ebü’s-Suûd, Fahrî . “el-Kıssâ fil-Edebi’l-Arabi” 52 (02 Temmuz 1934), 22-23.
- Efgânî, Muhammed Saîd. *fî Usûli’n-nahv*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslami, 1987.
- Emin, Ahmed. *Zuhrü’l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindavi li’t-Tâlim ve’s-Sekâfe, 2012.

- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Daru't-Tâaruf, 1983.
- Enbârî, Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 2003.
- Enbârî, Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *Lümau'l-edille fî usuli'n-nahv*. thk. Said el-Afgânî. Suriye: Metbaatü'l-Camiati's-Suriyye, 1957.
- Enbârî, Kemâleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrahim es-Semerrâi. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 3. Basım, 1985.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1. Basım, 1992.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindavi. Şam: Darul-Kalem, 1. Basım, 1997.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindavi. 11 Cilt. Riyad: Daru Künuzi İşbilya, 1. Basım, ts.
- Ensârî, Ebû Zeyd Saîd b. Evs. *Kitâbü'n-nevâdir*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1981.
- Ergüven, Şehabettin. "Arapça'da Mücâvere Sebebiyle İsimlerin Mecerûr Yapılması Olgusu" 7/1 (30 Haziran 2020), 559-584.
- Esedî, Kümeyt b.Zeyd. *Divanü'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*. thk. Muhammed Nebil Tarifî. Beyrut: Darü's-sadir, 1. Basım, 2000.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî el-Mekkî. *Şerhu kitâbi'l-Hudûd fî'n-nahv*. thk. el-Mütevelli Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1993.
- Fârisî, Ebû Alî. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. Şam & Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Türas, 2. Basım, ts.
- Fârisî, Ebû Alî. *el-İzâhu'l-'Adudî*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Kahire, 1. Basım, 1969.
- Fârisî, Ebû Alî. *el-Mesâilü'l-askeriyyât fî'n-nahvi'l-'Arabî*. thk. Ali Cabir el-Mansuri. Amman: ed-Daru'l-İlmiye ed-Düvâlîye, 2002.
- Fârisî, Ebû Alî. *et-Tekmile*. thk. Kâzım Bahrü'l-Mercân. Kahire: Alamü'l-Kütüb, 2. Basım, 1999.
- Fârisî, Ebû Alî. *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i 'râb fî's-şiir*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1988.
- Fazlî, Abdülhâdî. *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Darul Kalem, 1. Basım, 1985.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib. *Divânü'l-Ferezdak*. thk. Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. Mısır: ed-Darül-Mısıriyye lit-Telif vet-Terceme, 1. Basım, ts.

- Hâdisî, Hatice. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Ürdün-İrbid: Darul-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hâdisî, Hatice. *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb-ı Sibeveyhi*. Kuyyet Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Hâdisî, Hatice. *Mevkîfu'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadîsi's-şerîf*. Bağdat: Dâru'l-Raşid, 1. Basım, 1981.
- Hamevi, Yakut. *Mu'cemu'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Gârbî'l-İslâmi, 1. Basım, 1993.
- Hassan, Temmam. *el-Üsül*. Kahire: Alamül kütüb, 2000.
- Hulvanî, Muhammed Hayir. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. Rabat: Naşır el-Atlası, 2. Basım, 1983.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Şam: Darü's-Sekka, 1. Basım, 1996.
- Hutaya, Cervel b. Evs. *Dîvânu'l-Hutay'a*. thk. Mufîd Muhammed Kamihe. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsim. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. el-Amrevî Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme. 80 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1. Basım, 1995.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali En-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Lüma fî'l-Arabiyye*. thk. Semih Ebu Muğlî. Amman: Dâru'l-Mecdelâvî, 1988.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-izâhî anha*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Basım, 1998.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Mübhc fî tefsîri esmâ'î şu'arâ'î'l-Hamâse*. thk. Mervan Attiya. Şam: Daru'l-Hicre, 1. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Münsıf*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs el-Kadim, 1. Basım, 1954.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *et-Tamâm fî tefsîri eş'âri Hüzeyl mimmâ ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*. thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. Bağdat: Matbaatü'l-Ani, 1. Basım, 1962.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Sırru sinâati'l-i'râb*. thk. Muhammed Faris. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- İbn Enes, Ebû Abdillâh Mâlik. *el-Muvatta (Yahyâ Rivayeti)*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1985.
- İbn Habîb, Abdülmelik b. Habib b. Süleyman. *Edebi'n-nisâ*. thk. Abdülmecit Türkî. Beyrut: Daru'l-Garb el-İslami, 1. Basım, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebîb 'an kütubi'l-e'arîb*. thk. Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Şam: Darü'l-Fikri, 6. Basım, 1985.

- İbn Hucr, İmruülkays. *Dîvânü İmruülkays*. thk. Abdulrahmân el-Mustavi. Beyrut: Daru'l Marife, 2. Basım, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şirî. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1. Basım, 1988.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen (Sünen-i İbn Mâce)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Darü İhyâi'l-Kütüb el-Arabî- Faysal İsa el-Babi el-Halebi, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Darü Sad, 3. Basım, 1993.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Darül Mârif, 2. Basım, 1980.
- İbn Rebîa, Ebü Akîl Lebîd. *Dîvânü Lebîd*. thk. Hamdo Tammâs. Beyrut: Darü'l-Marife, 1. Basım, 2004.
- İbn Sâbit, Hassam. *Dîvânü Hassan b. Sâbit el-Ensari*. thk. Abd Ali Muhenna. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- İbn Ufûr, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Darâ'irü's-şi'r*. thk. es-Seyid İbrahim Muhammed. Beyrut: Darül-Endülüs, 1. Basım, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi Târîhi'l-mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- İbnü-Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sadır, 1978.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kamil fi't-tarih*. thk. Tedmuri Ömer Abdulsalam. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabil-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Ebu'l-Fazl İbrahim Muhammed. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1982.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrahim ramazan. Beyrut: Darül Marife, 2. Basım, 1997.
- İlyas, Muna. *el-Kıyas fi'n-nahv*. Şam: Daru'l-Fıkr, 1. Basım, 1985.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Daru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kaysi, Ebu Ali el-Hasan b. Abdullah. *İzahu şevahidi'l-İzah*. Beyrut: Daru'l-Garb el-İslami, 1. Basım, 1987.
- Kefevî, ebül-Beka Musa el-Huseyni el-Kirimi. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuki'l-lugaviyye*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l- Müsenna, 1957.
- Kılıç, Hulusi. "İstikak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak>
- Kureşi, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Nahdatü Mısr Li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1981.
- Kutâmî, Umeyr b. Şüeym b. Amr. *divanü'l-kutâmî*. thk. İbrâhim es-Semerrâi - Ahmed Matlûb. Beyrut: Darü's- Sakafe, 1. Basım, 1960.
- Lugavî, Ebü't-Tayyib. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. thk. Mohamed İbrâhim Ebü'l-Fazl. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 2009.
- Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh. *Risâletü'l-gufrân*. thk. İbrâhim el-Yâzicî. Kahire: metbâtü Emin Hindiye, 1. Basım, 1903.
- Mahmud, Mahmud Hüsnî. *el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut, Amman: Müessesetü'r-Risâle, Dâru Ammâr, 1. Basım, 1986.
- Mahzumi, Mahdi. *Âlâm fî'n-nahivü'l-'Arabî*. Bağdat: Darül Cahiz, 1980.
- Medine Uluslararası Üniversitesi'nin müfredatları. *Usûlü'l-nahiv*. Medine: Medine Uluslararası Üniversitesi, ts.
- Muhtar, Muhammed. *Tarihu'n-nahvi'l-'Arabî fî'l-maşrik ve'l-mağrib*. Fas: el-Munazzametu'l-İslamiyyeti li't-Terbiye ve'l-'Ulum ve's-Sekafe, 1. Basım, 1996.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Darül Dave, ts.
- Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b.. *ez-Zühd ve'r-rekâ'ik*. thk. Ahmed Ferid. Kahire: Dâru'l-Meâric, 1. Basım, 1995.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matba'at İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1. Basım, 1955.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn. *Divânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut li'ttibâ'at ve'n-neşr, 1983.
- Naîmî, Hüsâm Saîd. *ed-Dirâsâtü'l-leheciyye ve's-savtiyye 'inde İbn Cinnî*. Bağdat: Irak Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1. Basım, 1980.
- Naîmî, Hüsâm Saîd. *İbn Cinnî 'âlimü'l-'Arabiyye*. Bağdat: Irak Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1. Basım, 1990.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-ali-el-farisi>

- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Sıbeveyhi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Aralık 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>
- Racihî, Abde. *Fekhül-lügati'l-Arabiye fil-kütbi'l-Arabiye*. Beyrut: Daru'l-Nahda el-Arabiye, 1972.
- Radı, Sahar. *et-Tevcihu'n-nahvî ve's-sarfî li'l-kırâat el-kur'aniyye 'inde Ebî Ali' el-Fârisî fî kitâbihi el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. Mısır-Minufiye: Balensiya Lilneşir vel Tevzi, 1. Basım, 2008.
- Râfî'î, Mustafa Sâdik. *Tarihu adabi'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabi, 1974.
- Sağır, Mahmud Ahmed. *el- Kırâatü 'ş-şâzze ve 't-tevcîhuha en-nahvi*. Şam & Beyrut: Darü'l-Fikri, 1999.
- Seyyid, Abdulrahmân. *Medresetü'l-Basra en-nahviyye*. Darül Mârif, 1. Basım, ts.
- Salah, Şaban. *Mevakîfü'n-nuhat mine'l-kıraati'l-Kur'aniyye hatta nihayeti'l-karni'r-rabi' el-hicri*. Kahire: Darü Garib, 1. Basım, 2005.
- Sâlim, Muhammed Sâlih. *Usûlü'n-nahv dirâse fî fikri İbni'l-Enbârî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2006.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 2. Basım, 1983.
- Sancak, Yusuf. “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstîşhâd ve Edebi Yönü” 24 (2005), 191-208.
- Semerrâi, Fazıl Salih. *İbn Cinni en-nahvi*. Bağdat: Darül Nezir, 1. Basım, 1969.
- Sıbai, Mustafa. *es-Sünne ve mekanetüha fît-teşrii'l-İslâmî*. Şam & Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 3. Basım, 1982.
- Sıbeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitab*. thk. Abdulsalam Harun. Kahire: Matbe'atu'l-hanci, 3. Basım, 1988.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen (Sünen-i Ebû Dâvûd)*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1. Basım, ts.
- Sindî, Abdulgayyûm b. Abdulğafûr. *Safahât fî ulûmi'l- kırâat*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1. Basım, ts.
- Suhârî, Seleme b. Muslim el-Avtebî. *Kitabü'l-ibane fî'l-lugati'l-Arabiyye*. Maskat-Umman: Vizaretu't-Turâs el-Kavmî ve's-Sakafe, 1. Basım, 1990.
- Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen. *Divânü Ebi'l-Esved ed-Dü'elî*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 2. Basım, 1998.
- Süyûtî, Celâluddîn. *Buğyetü'l- vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1965.

- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv*. Beyrut: Daru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-Müzahir fi 'ulûmi'l-luga*. Halep-Suriye: Mektebetu Dari't-Türas, 3. Basım, 2008.
- Şaban, Halid Sa'd. *Usûlu'n-nahv 'inde İbni Malik*. Kahire: Mektebeül Âdab, 1. Basım, 2006.
- Şelebî, Abdülfettâh İsmâil. *Ebû Alî el-Fârisî: hayâtühû ve âsâruh*. Cidde: Dâru'l-Maţbû'âtî'l-Hadîşe, 3. Basım, 1989.
- Şelkani, Abdülhamid. *Mesadirü'l-lugâti'l-'Arabiyye*. Trablus: el- Münşeatü'l- Amme, 2. Basım, 1987.
- Şinkîtî, Muhammed Mahmud. *Dîvânü'l-Hüzelîyyîn*. Kahire: Dâru'l- kütübi'l-Mısriyye, 1. Basım, 1965.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Daru Hecr, 2001.
- Tâî, Zeydü'l-Hayl. *Dîvânü Zeydi'l-Hayl et-Tâ'î*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kays. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1967.
- Tantâvî, Muhammed. *Neşetü'n-nahv ve tarih'u-eşheri'n-nuhât*. Kahire: Darü'l-Maârif, 2. Basım, 1995.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâfû istilâhati'l-funûn ve'l- 'ulûm*. Beyrut: Lübnan Naşirün, 1. Basım, 1996.
- Tekindal, Melike - Uğuz arsu, Şerife. "Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme" 20/1 (2020), 153-182.
- Temîmî, Cerîr b. Atıyye. *Dîvânü Cerîr*. thk. Nu'mân Muhammed Emin. Kahire: Darü'l-Marif, 3. Basım, ts.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinni". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cinni>
- Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Ankara Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, ts.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Mecâlisü'l-'ulemâ'*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1983.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân. *İştikâku esmâ'illâh (Şerhu esmâ'illâh)*. thk. Abdülhüseyn el-Mübârek. Müessesetü'r-risale, 2. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*. Daru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, 1. Basım, 1957.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk.
Mohamed İbrâhim Ebü'l-Fazl. Kahire: Darül-Mâârif, 2. Basım, 1984.

