

T.C.
İSTANBULÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLERENSTİTÜSÜ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBNÜ'L-ENBÂRÎ'NİN ESRÂRU'L-ARABİYYE ADLI
ESERİNİN METODOLOJİK İNCELEMESİ

Furkan Semih YAMAN

2501151484

TEZ DANIŞMANI

Dr.Öğr.Üyesi Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU

İSTANBUL-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : FURKAN SEMİH YAMAN Numarası : 2501151484
Anabilim Dalı / Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ HATİCE ARSLAN
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ SÖZÜDOĞRU
Tez Savunma Tarihi : 28.05.2019 Saati : 12:00
Tez Başlığı : "İBN'ÜL ENBARİ'NİN ESRAR'UL ARABİYYE ADLI ESERİNİN METODOLOJİK
İNCELENMESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ HATİCE ARSLAN SÖZÜDOĞRU		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED GÜNAYDIN		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ BENLİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ YILMAZ ÖZDEMİR		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSA ALAK		

ÖZ

İBNÜ'L-ENBÂRÎ'NİN ESRÂRU'L-ARABİYYE ADLI ESERİNİN METODOLOJİK İNCELEMESİ

Furkan Semih YAMAN

Çalışmada hicrî altıncı yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin nahiv konularını illet ve talîl merkezli işlediği *Esrâru'l-Arabiyye* adlı eseri nahiv metodolojisi açısından incelenmeye çalışılmıştır. Bu incelemenin esas aldığı kaynak, aynı müellifin Arap dili tarihinde yazılmış ilk kapsamlı ve müstakil nahiv usûlü eseri olarak kabul edilen *Lümaü'l-Edille* adlı kitabıdır.

Çalışmada Enbârî'nin *Lümaü'l-Edille*'de koyduğu nahiv metodolojisi kriterlerini, sema', kıyâs, ıstışâb gibi delilleri nasıl uyguladığı örneklerle incelenmiş, pratikte bu kriterlerin nasıl çalıştığı, delillerin bir birlerine göre konumu, Enbârî'nin tutarlı olup olmadığı, Basra ve Kûfe ekollerinden hangisine daha yakın olduğu sorularına cevap aranmıştır.

Bu bağlamda Enbârî'nin büyük oranda tutarlı olduğu, Basra ekolüne hem teoride hem de pratikte daha yakın olduğu görülmüştür. Eser illet kitabı olduğundan her bir mesele bir nedene dayandırılmaya çalışılmıştır. Bu nedenler kimi zaman sema', kimi zaman ise kıyâs delili vasıtasıyla bulunmuştur. Sema' delili hem hükmün doğrudan ortaya çıkmasını sağlar, hem de kıyâs delilinin ilk rüknü olan makîsun aleyhin kaynağını oluşturur. Kimi zaman ise çeşitli istidlâl yöntemleri devreye girmiştir. Bu yöntemler bazen müstakil bir delil olarak kullanılmış, bazen de kıyâsa bağlı bir yardımcı gibi telakki edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Enbârî, Esrâr, nahiv, nahiv usûlü, sema', kıyâs, illet

ABSTRACT

IBN AL-ANBÂRÎ AND HIS METHOD AT HIS BOOK ASRÂR AL-ARABÎYYA

Furkan Semih YAMAN

In this study, *Asrâr al-Arabiyya* by Abu al-Barakât al-Anbârî which he examines the subjects of ilm al-nahv in the terms of reason and reasoning is analyzed. The main source of this analysis is *Lumau' al-Adilla* by Anbârî which is regarded the first comprehensive and separate work about the methodology of ilm al-nahv.

In this study, Anbârî's method of Arabic grammar, sama', qiyas, istishab and similar types of proof as found in his *Lamau' al-Adilla* is investigated with examples. The questions of how this method worked in practice, where the proofs stand in relation to each other, whether Anbârî is consistent or not, and, finally, whether he is closer to the Basra or Kufa school are answered.

It is seen that Anbari is mostly consistent and more close to the school of Basra in theory and practice. He makes an effort to base every issue on an reason. These reasons are found sometimes by the evidence of semâ and sometimes by analogy. The evidence of semâ provides direct emergence of hukm and forms the source of the first rukn of analogy which is called maqîs al-aleyh. Sometimes some various methods of deduction step in. These methods sometimes are used as a separate evidence, and sometimes are regarded as a helper which is subject to analogy.

Keywords: İbn al-Anbârî, Asrâr, nahiv, nahiv usûlü, sama, kıyâs, illat

ÖNSÖZ

Nahiv usûlü Arap dilinin gramer çalışmalarının başlangıcından itibaren büyük önemi haiz olmuştur. İlk zamanlarda bu usûlün kavramları, mesaili, tarifleri oturmamıştır. Ancak dil üzerine yoğunlaşan âlimlerin, dilsel olgular üzerine yaptıkları müzakerelerde iddia ettikleri kuralları temellendirirken, zihinlerindeki arka planda hep bir metot üzerinde gitme eğilimi vardır.

Sîbeveyhi (v. 180/796) tarafından yazılan ve Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser sayılan *el-Kitâb*'ta da bu metodoloji fark edilebilir. Sîbeveyhi'den İbn Cinnî'ye (v. 392/1002) kadar olan süreç içerisinde yazılan kitapların her biri bir metot çerçevesinde kaleme alınmıştır. Ne var ki bu çalışmaların üzerine oturduğu kuramsal altyapının yazıya dökülüp müstakil bir eser haline gelmesi altıncı yüzyıla kadar gecikmiştir. Altıncı yüzyıla gelindiğine belli bir olgunluğa erişen teorik tartışmalar İbnü'l-Enbârî'nin (v. 577/1181) çabalarıyla toparlanıp iki kapak arasına alınmıştır.

Bağdatlı bir âlim olan İbnü'l-Enbârî Basra ve Kûfe ekollerinin mirasının kendisinde oluşturduğu nahiv birikimini kullanarak iki önemli kitaba imza atmıştır. Bunlardan biri teorik bakımdan nahiv usûlünün kaynaklarını, çeşitli meselelerini anlattığı *Lümaü'l-Edille* kitabıdır. Diğeri ise öğrencilerin daha kolay anlamasını sağlamak amacıyla basitleştirerek anlattığı ve her bir nahiv konusunu illet merkezli işleyip pratiğe döktüğü *Esrâru'l-Arabiyye* kitabıdır.

Bu bağlamda *Esrâru'l-Arabiyye* kitabı nahiv usûlünün en temel iki kaynağı olan sema' ve kıyâsın, özellikle de kıyâsın bir rüknü olan illet ve ta'lîl kavramının talebeler tarafından iyice belellenmesi ve meleke haline gelmesi için ihtiyaç duyulan büyük bir boşluğu doldurmuştur. Ayrıca İbnü'l-Enbârî, Bağdat ekolünün mühim şahsiyetlerinden birisidir. Dolayısıyla eser aynı zamanda bu ekolün nahiv usûlüne bakış açısını, ekol tarafından Kûfe ve Basra arasındaki çekişmelere yaklaşım tarzını pratik olarak inceleme imkânı verir. Bu açıdan nahiv usûlü literatüründe önemli bir yer işgal eder.

Esrâru'l-Arabiyye kitabının nahiv metodolojisi açısından incelenmesini amaçlayan bu çalışmanın, yukarıdaki iki mühim sebep doğrultusunda, Türkiye'de nahiv usûlü ve illet kapsamında yapılan çalışmaların azlığı da dikkate alındığında önemli bir boşluğu doldurması umulmaktadır. Elbette konunun nahiv sahasındaki önemi son zamanlarda anlaşılmaya başlandığı için Arap dili

üzerine ihtisas yapanlar yeni yeni bu konu üzerine eğilmeye başlamıştır. Ancak yapılan çalışmalara bakıldığında çalışmaların genellikle ya sınırlı bir çerçevede nahiv usûlünün bir bölümünü incelediği ya da daha çok teoriyi ön plana çıkardığı görülür. Bu cümleden bu yöntemle yapılan çalışmaların önemsizliği çıkarılmamalıdır. Burada kastedilen yoğun olarak teorik anlamda işlenen nahiv usûlü ve illet kavramının pratik olarak öğrenilip pekiştirilmesine duyulan ihtiyacı karşılayacak bir kitabı incelemenin önemidir. Bu çalışma bu açıdan değerlendirildiğinde Türkiye’deki nahiv usûlü literatürüne katkı yapmayı amaçlamıştır.

Bu bağlamda çalışma üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde Enbârî öncesinde nahiv usûlünün tarihî süreç içerisinde âlimlerce nasıl ele alındığı sema‘, kıyâs ve illet olmak üzere üç temel unsur üzerinden incelenmiştir. İkinci bölümde çalışmaya temel teşkil eden Enbârî’nin iki önemli kitabı şekil ve içerik açısından tetkik edilmiş ve üçüncü bölümde Enbârî’nin, *Esrâru’l- Arabiyye* kitabında *Lümaü’l-Edille* kitabındaki usûl kâidelerinden hareketle hükümleri nasıl ortaya çıkardığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada dakîk değerlendirmeleriyle beni yönlendiren kıymetli danışman hocam Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU’ya, içinden çıkamadığım sorularda bana daima yardımcı olan değerli abim Mehmet Hayri ACAT’a, kaynak tavsiyeleri ve ufuk açıcı yönlendirmeleri için Musa ALAK ve Ali BENLİ hocalarıma müteşekkirim. Ayrıca bu zor süreçte daima yanımda olup bana destek veren değerli eşime büyük bir teşekkür borçluyum.

Furkan Semih YAMAN

İstanbul-2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ENBÂRÎ ÖNCESİ NAHİV USÛLÜ

1. BİR KAVRAM OLARAK NAHİV USÛLÜ	6
2. NAHİV USÛLÜNÜN KAYNAKLARI	7
3. ENBÂRÎ ÖNCESİ NAHİV USÛLÜ	7
3.1. ENBÂRÎ ÖNCESİ SEMA‘ (NAKİL).....	7
3.2. ENBÂRÎ ÖNCESİ KİYÂS	13
3.3. ENBÂRÎ ÖNCESİ İLLET	18

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ’L-ENBÂRÎ VE İKİ ÖNEMLİ ESERİ: LÜMAÜ’L-EDİLLE VE ESRÂRU’L-ARABİYYE

1. İBNÜ’L-ENBÂRÎ	24
2. LÜMAÜ’L-EDİLLE	26
2.1. NAHVİN DELİLLERİ	26
2.1.1. NAKİL (SEMA‘).....	27
2.1.2. KİYÂS	29
2.1.2.1. KİYÂSU’L-İLLE	31

2.1.2.2.	KİYÂSU'Ş-ŞEBEH.....	32
2.1.2.3.	KİYÂSU'T-TARD	33
2.1.2.4.	KİYÂSTA İLLETE DAİR MESELELER	33
2.1.3.	KİYÂSA İLAVE EDİLEN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ.....	36
2.1.4.	İSTİHSÂN	38
2.1.5.	İSTİSHÂB	38
2.2.	MUÂRADA	39
3.	ESRÂRU'L-ARABİYYE	40
3.1.	İSMÎ ve NİSBETİ	40
3.2.	İÇERDİĞİ NAHİV KONULARI	41
3.3.	ÜSLUBU.....	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE USÛL KAİDELERİNİN UYGULANMASI

1.	ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE NAKLÎ DELİLLERİN UYGULANIŞI	43
1.1.	KUR'ÂN'I KERÎM	45
1.2.	HADİS	49
1.3.	ŞİİR.....	51
1.3.1.	LÜGAT MESELELERİNDE KULLANDIĞI ŞÂHİDLER	54
1.3.2.	SARF MESELELERİNDE KULLANDIĞI ŞÂHİDLER:.....	55
1.3.3.	NAHİV MESELELERİNDEKİ ŞÂHİDLER:.....	57
1.4.	NESİR	58
2.	ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE KİYÂS DELİLİNİN UYGULANIŞI.....	62
2.1.	MAKÎSUN ALEYH MERKEZİNDE KİYÂS	62
2.2.	İLLET MERKEZİNDE KİYÂS	65
2.2.1.	KİYÂSU'L-İLLE	65

2.2.2.	KİYÂSU'Ş-ŞEBEH.....	67
2.2.3.	KİYÂSU'T-TARD	70
3.	ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE İSTİSHÂB DELİLİNİN UYGULANIŞI.....	71
4.	ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE ÇEŞİTLİ İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ.....	72
4.1.	İSTİDLÂL Bİ'T-TAKSÎM	72
4.2.	İSTİDLÂL Bİ'L-EVLÂ.....	73
4.3.	İSTİDLÂL Bİ BEYÂNİ'L-İLLE.....	75
4.4.	İSTİDLÂL Bİ'L-USÛL	77
SONUÇ.....		78
KAYNAKÇA		81

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.y.	: Aynı yer
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celâluhû
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	: Fakülte
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
r.a.	: Radiyallâhu Anh
s.	: Sayfa
sav	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
Sos. Bil. Enst.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkîk
Trc.	: Tercüme
t.y	: Tarih yok
y.y.	: Yayın yeri bilgisi yok
Ünv.	: Üniversite
v.	: Vefat
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Arap dilinin tarihi incelendiğinde gramer çalışmalarının kısa sürede büyük gelişme gösterdiği rahatlıkla fark edilebilir. Gramer çalışmalarını çeşitli sebeplerin etkisiyle Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (v. 69/688) başlattığı kabul edilmiştir. Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin başlattığı çalışmalar, öğrencileri Abdurrahman b. Hürmüz (v. 117/735), Nasr b. Âsım el-Leysî (v. 89/708?) ve Yahya b. Ya'mer (v. 89/708) gibi âlimlerin eliyle devam ettirilmiştir.¹ Basra mektebinin birinci tabakasını oluşturan bu âlimlerin mirasını devralan ikinci tabakada Abdullah b. İshâk el-Hadramî (v. 117/735), İsa b. Ömer es-Sekafî (v. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ (v. 154/771), Yûnus b. Habîb (v. 182/798) gibi önemli âlimler yer alır.² Daha sonra Halîl b. Ahmed el Ferâhîdî (v. 175/791) ve öğrencisi Sîbeveyhi'nin dile hakimiyetleri ile seleflerinden aldıkları bilgi birikimi gramer çalışmalarını zirve noktaya taşımış ve yaklaşık bir asırlık bir sürede Sîbeveyhi'nin kaleme aldığı *el-Kitâb* ile büyük bir gelişme kaydedilmiştir.

Tarih sahnesine çıkışı Basra ekolünün üçüncü tabakasına denk gelen Kûfe ekolü ise Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile başlamıştır. Daha sonra gelen Kisâî (v. 189/805) ve öğrencisi Ferrâ'nın (v. 207/822) gayretleriyle Kûfe ekolü de kendi metodolojisinin sınırlarını büyük ölçüde çizmiştir. Ekolün asıl sistematüğini oturtanların bu iki âlim olduğu kabul edilir.³

Bu süreç zarfında Basra ve Kûfe ekolleri kendi metodolojilerini belirleyip nahve dair meselelerin hükümlerini bu metodolojiler çerçevesinde oluşturmaya başlamışlardır. İki ekolün arasındaki çatışmalar geliştirdikleri metodolojilerin sınanmasını da beraberinde getirmiştir.

Yaklaşık hicrî üçüncü yüzyıl itibariyle belli bir doygunluğa ulaşan gramer çalışmalarında artık verilen her bir hüküm için bir neden arama çabaları müstakil illet kitaplarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴ Bu çalışmanın temelini teşkil eden Enbârî'nin *Esrâru'l-Arabiyye* kitabı ise tamamen bir illet kitabı olmasa dahi illetlerin yoğunlukta olduğu bir kitaptır.

¹ Abdu'l-Âl Sâlim Mekrem, *el-Halakâtü'l-mefkûde fî târîhi'n-nahvi'l-Arabî*, 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.

² Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 7. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif, 1976, ss. 22-29.

³ Saîd Efgânî, *Min târîhi'n-nahv*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1978, ss. 38-39.

⁴ Bu eserlere dair bilgiler çalışmanın illet başlığı altında zikredilecektir.

Nahiv çalışmalarının sistematikleşmesi ve ekollerin gramer tartışmaları, verilen hükümlerin ardında yatan sebeplerin açıklanmasının ehemmiyetini arttırmış ve bu sebeple delillendirmeler önem kazanmıştır. Metodolojiye dair teorik tartışmalar nahiv usûlüne dair bir eserin yazılmasını gerekli kılmıştır. Bu ihtiyacın farkına varan Enbârî *Lümaü'l-Edille* olarak anılan ve ilk nahiv usûlü eseri kabul edilen eserini kaleme almıştır. Ne var ki bu eser haricinde son iki yüzyıla kadar nahiv usûlüne dair yazılan eserlerin sayısı çok kısıtlıdır. *Lümaü'l-Edille*'den sonra nahiv usûlüne dair yazılan klasik kitaplar şunlardır:⁵

- *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*: Celâleddîn es-Suyûtî (v. 911/1505)
- *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*: Celâleddîn es-Suyûtî
- *Dâ'î'l-felâh li muhabbâti'l-İktirâh*: İbn Allân el-Bekrî (v. 1057/1647)
- *İrtikâu's-siyâde fî ilmi usûli'n-nahv*: Yahya b. Muhammed eş-Şâvî (v. 1096/1685)
- *Feyzu neşri'l-inşirâh min ravdi tayyi'l-İktirâh*: İbnu't-Tayyib el-Fâsî (v. 1170/1757)

Yirminci yüzyıla gelindiğinde Saîd el-Efgânî'nin Enbârî'ye ait olan *Lümaü'l-Edille* ve *el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb* adlı eserleri tahkik edip yayınlamasıyla başlayan usûl çalışmaları uzun süre sonra gelişme kaydetmeyi başarmıştır. Modern dönemde nahiv usûlüne dair yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:⁶

- *Fî Usûli'l-luga ve'n-nahv*: Hannâ Fuâd Terzî
- *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâbi Sîbeveyhi*: Hadîce el-Hadîsî
- *Fî Usûli'n-nahv*: Saîd el-Efgânî
- *el-Usûl*: Temmâm Hassân
- *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*: Muhammed Hayr el-Hulvânî
- *el-Kıyâs fî'l-luga*: Muhammed Hıdır Hüseyin
- *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*: Ali Ebu'l-Mekârim
- *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*: Mahmûd Ahmed Nahle
- *el-Kıyâs fî'n-nahv*: Müna İlyas

⁵ Ali Benli, **Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de nahiv usûlü**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013, s. 2.

⁶ Mehmet Şirin Çıkar, **Kıyâs / Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı**, Van, Ahenk Yayınları, 2007, ss. 22-23.

Batıda yapılan çalışmalara ise Yasir Suleiman'ın *The Arabic Grammatical Tradition: A Study In Ta'lil*⁷ adlı eseri örnek olarak gösterilebilir. Suleiman, bu eserinde tarihi süreç içerisinde ta'lil olgusunu dil âlimleri ekseninde incelemiştir. İncelediği âlimlerden biri de bu çalışmanın konusu olan Enbârîdir.

Bu eserler klasik eserlerin kurduğu sistematığı şerh, inceleme ve eleştiri süzgecine tabi tutarak alanın derinleşmesini sağlamışlardır. Nahiv delillerini çeşitli yönlerden inceleyen modern nahiv eserleri klasik birikimin eksik ve kapalı bıraktığı noktaları aydınlatmaya çalışarak nahiv usûlünün modern dönemde gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Türkiye'de nahiv usûlü üzerine yapılan çalışmalar ise Arap dünyasına nazaran hem daha geç başlamıştır hem de onlara nispetle sınırlıdır. Çalışmalardan bazıları doğrudan nahiv usûlünü konu alır. Ali Benli'nin *Ebû İshak eş-Şâtıbî'de nahiv usûlü*⁸ adlı doktora çalışması bu türden bir çalışmaya örnek olarak gösterilebilir. Benli tezinde *el-Makâsıdu 'ş-Şâfiye* adlı eserinden hareketle Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin nahiv usûlüne dair görüşlerinin izini sürmüştür. Bazı çalışmalarda ise çalışmanın merkezindeki âlimin nahiv usûlüne dair görüşlerinden dolayı olarak bahsedilir. Mehmet Yavuz'un *İbn Cinnî: hayatı ve Arap gramerindeki yeri*⁹ adlı doktora çalışması, bu kabîlden sayılabilir. Yavuz, tezinin bir bölümünü İbn Cinnî'nin nahiv usûlü hakkındaki görüşlerine ayırmıştır. Bazı çalışmalar ise nahiv usûlündeki sadece belirli bir konuyu ele almaktadır. Şirin Çıkar'ın *Kıyâs: bir nahiv usûl ilmi kaynağı* adlı eseri, Ramazan Bezci'nin *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri*¹⁰ adlı yüksek lisans tezi ve Hasan Basri Mert'in *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*¹¹ adlı yüksek lisans tezi bu türden çalışmalardır.

Buna ek olarak Enbârî özelinde yapılan çalışmalar da vardır. Bu çalışmalardan ikisi Enbârî'nin nahiv disiplinine katkılarını genel olarak inceler. Bu iki eser, Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmerî'nin *Eb ü 'l-Berekât el-Enbârî ve Dirâsetühü 'n-Nahviyye* ve Cemîl Allûş'un *İbnü'l-Enbârî ve Cühûduhû fi'n-Nahv* adlı çalışmalarıdır. Diğer bir çalışma ise Muhammed Sâlim Sâlih'in

⁷ Yasir Suleiman, *The Arabic grammatical tradition: a study in ta'lil*, Edinburgh: Edinburg University, 2005.

⁸ Ali Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtıbî'de nahiv usûlü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013

⁹ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî: hayatı ve arap gramerindeki yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1996

¹⁰ Ramazan Bezci, *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

¹¹ Hasan Basri Mert, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2017

Usûlü'n-Nahv: Dirâse fî Fikri'l-Enbârî adlı eseridir. Sâlih, bu eserde Enbârî'nin nahiv usûlüne dair görüşlerini eserlerine bakarak inceler. Bunlar dışında Hannan Mirvâh Abdulhâlik Sibâne'nin hazırladığı *Kitâbu Esrârî'l-Arabiyye li ibni'l-Enbârî mesâdiruhu'l-luğaviyye ve'n-nahviyye*¹² adında bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Sibâne bu çalışmasında, çalışmanın adında da anlaşılacağı üzere *Esrârü'l-Arabiyye*'nin kaynakları hakkında bilgi vermektedir. Türkiye'de ise Enbârî'nin *el-İnsâf* adlı eseri hakkında yapılmış üç çalışma,¹³ *el-Beyân* adlı eseri hakkında yapılmış bir çalışma¹⁴ vardır. *Esrârü'l-Arabiyye* merkezinde yapılan bir çalışma ise yoktur.

Nahiv ve sarf disiplinlerinin muhtevasını oluşturduğu Arap dili gramerinin hali hazırda tartışmalarıyla, müşkil meseleleriyle ve tarihi birikimiyle büyük bir umman olduğu göz önüne alındığında, üstüne bir de metodolojiler üzerine teorik tartışmaların eklenmesi ilim talebelerinin işini daha da zorlaştırmaktadır.

Bu zamana kadar nahiv usûlü üzerine yazılan eserler dikkate alındığında, dil bilginlerinin eserlerinde ya meseleleri tek tek ele alıp kendi ekolüne göre çözdüğü ya da tamamen metodoloji üzerine teorik tartışmalara girip konu hakkında sadece bir örnekle yetindiği fark edilebilir. Nahiv ve sarf ilimlerini tahsil edip belli bir dereceye kadar Arap dilinin bu iki disiplininde ilerlemiş birinin bu disiplinlerdeki hangi hükümlerin hangi delile dayanarak çıkarıldığını bulması kolay değildir.

Bu sorundan muztarip biri olarak, nahiv usûlünün tatbîkini nahiv konularının üzerinde birebir gösteren bir çalışmanın özellikle Türkiye'deki Arap dili çalışmalarına katkı yapabileceğini fark ettik.

Çalışmanın ana konusunu belirledikten sonra çalışmaya temel teşkil edecek iki esas kaynak bulmamız gerekti. Bunlardan birinin nahiv usûlünü etraflıca anlatan, diğerrinin ise nahiv konularını delilleriyle açıklayan bir eser olması gerekiyordu. Araştırmalarımız sonucunda Enbârî'nin nahiv usûlü üzerine ilk müstakil eser kabul edilen *Lümaü'l-Edille* kitabı ile nahiv konularını gayet akıcı

¹² Hannan Mirvâh Abdulhâlik Sibâne, *Kitâbu Esrârî'l-Arabiyye li ibni'l-Enbârî mesâdiruhu'l-luğaviyye ve'n-nahviyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Nablus, Câmîatu'n-Necahî'l-Vataniyye, 2002.

¹³ Haşem Üzer, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Bağlamında Gramer Tartışmalarında İçerik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011; Bayram Özdemir, *İbnü'l-Enbârî ve el-İnsâf Adlı Eserindeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, 2007; Mehmet Efe, *Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve "el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn" adlı eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, 1997.

¹⁴ Ali Murat Yel, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Ebü'l-Berekât İbn el-Enbârî'nin "el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân" isimli eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, 1987.

bir dille ve kolay anlaşılır şekilde delillendirerek anlattığı *Esrâru'l-Arabiyye* kitabının bu iş için çok uygun olduğunu gördük. Araştırmalarımız boyunca diğer klasik ve modern nahiv usûlü eserlerinden zaman zaman yararlanmakla birlikte, çalışmanın daha tutarlı olabilmesi ve sınırını aşmaması amacıyla bu iki esas kaynağın dışına taşmamasına çalıştık.

Çalışmada *Lümaü'l-Edille*'deki nakil, kıyâs, ıstışâb delilleri ile istidlâl bi't-taksîm, istidlâl bi'l-evlâ, istidlâl bi beyânî'l-ille, istidlâl bi'l-usûl gibi kıyâsa ilave edilen çeşitli istidlâl yöntemlerinin *Esrâru'l-Arabiyye*'de işlenen nahiv konularında ve verilen hükümlerdeki etkisini, işleyişini, delillerin uygulanma şartlarını örneklerle açıklamaya çalıştık. Bu yolla Enbârî'nin teorideki söyleminin pratikte ne kadar tutarlı olduğu, Basra ve Kûfe ekollerinden hangisine daha yakın olduğu gibi sorulara da yanıt aramaya çalıştık.

Çalışmanın amacına matuf olarak ilk bölümde nahiv usûlünün ve onunla ilgili kavramların Enbârî'ye kadar olan süreçte nasıl değiştiğini, kavramların ve onlara dair algıların âlimden âlime nasıl farklılık gösterdiğini inceledik.

İkinci bölümde ise önce Ebu'l-Berekât el-Enbârî'yi tarihteki diğer Enbârîlerden ayırarak muhtemel bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek amacıyla müellif hakkında kısaca bilgiler verdik. Hem Arapça hem de Türkçe kaynaklarda ayrıntılı bilgiler verildiği için ayrıntılı ve uzun bir biyografiye gerek duymadık. Daha sonra esas alınan nahiv usûlü eserini çalışmadaki önemine binaen ayrıntılı olarak incelemeye çalıştık. İkinci bölümün son ana başlığında ise *Esrâru'l-Arabiyye* hakkında genel bilgiler vermeye çalıştık. İçeriğini, üçüncü bölümde ayrıntılı şekilde ele alacağımız için tekrara düşmemek adına sadece isminin Enbârî'ye nisbetinin tesbitinden, üslubundan ve işlediği nahiv konularından bahsettik.

Üçüncü bölümde ise Enbârî'nin *Lümaü'l Edille*'deki nahiv delillerini taksimine bağlı kalarak sırayla nakil, kıyâs, ıstışâb ve çeşitli istidlâl yöntemlerinin pratiğe yansımaları *Esrâru'l-Arabiyye*'deki ayrıntılı örneklerle incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın Arap dili talebelerinin nahiv usûlünü ayrıntılı örneklerle anlayarak, teorik bilgilerinin altını doldurmak gibi bir amacı taşıması, Enbârî'nin Nizamiye Medresesi'ndeki hocalığı ve çoğu eserini öğrencilerinin isteği üzerine kaleme alması hesaba katıldığında, daha anlamlı hale gelmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ENBÂRÎ ÖNCESİ NAHİV USÛLÜ

1. BİR KAVRAM OLARAK NAHİV USÛLÜ

Nahiv usûlünden ne kastedildiği önemlidir. Çünkü kavram ancak üçüncü yüzyıldan sonra asıl manasına kavuşmuştur. Bundan önce “nahiv usûlü” ibaresi başlangıçta genel kâideleri ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁵ Bu yüzden çevirisi “nahivde usûl” şeklinde yapılabilecek olan, İbn Serrâc’ın (v. 316/929) *el-Usûl fi’n-Nahv* adlı eseri, “nahiv usûlü eseri” denilebilecek bir kitaptan ziyade Arapçanın kurallarını ve genel kâidelerini anlatan bir kitap olarak vasıflandırılır.¹⁶

Elbette bu dil bilginlerinin çıkarsamaya çabaladıkları sonuç ve hükümleri gelişi güzel ve kuralsız bir biçimde oluşturdukları anlamına gelmez. Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî gibi ilk dilcilerden itibaren tesis edilmeye çalışılan sistematik kurallar -âlimden âlime farklılık gösterse de- belli bir arka plan çerçevesinde oluşmuştur.¹⁷

Bu arka plan, tarihi süreç içerisinde peyderpey yazıya dökülmeye başlamıştır. Nitekim mevzunun öneminin idrak edilmesi, merkezinde nahiv usûlü olmasa da telif edilen kitaplar içerisinde yeri geldiğinde bu konuya değinilmesini sağlamıştır.

Müstakil olmasa da nahiv usûlü merkezli kitapların yazımına, içeriğindeki azlıktan çokluğa doğruluğu esas alarak sırayla Zeccâcî’nin (v. 337/949) *el-İzâh*’ı, İbn Cinnî’nin *el-Hasâis*’i örnek olarak gösterilebilir. Özellikle İbn Cinnî ile nahiv usûlü konusunda büyük aşama kaydedilmiştir. Ancak ilk kapsamlı ve sistematik nahiv usûlü eseri telifinin, İbnü’l-Enbârî’nin eli ile hicrî altıncı yüzyılda gerçekleşme imkânı bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁸

Bu eserden sonra nahiv usûlü günümüzdeki anlamıyla nahiv hükümlerinin nasıl çıkarılacağına dair bir metodoloji sistemi haline gelmiştir. Bu devreden sonra artık sema‘, ıstışâb, kıyâs gibi kavramlar oturmuş, bir hükmün hangi kâide ve kaynağa göre çıkarıldığı, ne

¹⁵ Muhammed Sâlim Sâlih, *Usûlü’n-nahv: dirâse fi fikri’l-Enbârî*, Kahire, Dârü’s-Selam, 2009, s. 43.

¹⁶ Cemil Alluş, *İbnü’l-Enbârî ve cühûduhû fi’n-nahv*, Tunus, Dârü’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1981, s. 157.

¹⁷ Muhammed Hayr Hulvânî, *el-Mufasssal fi tarihi’n-nahvi’l-Arab*, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1979, s. 271.

¹⁸ Ali Ebü’l-Mekârim, *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*, Kahire, Dâru Garîb, 2007, s. 18.

kadar güvenilir olduğu daha iyi saptanır olmuştur. Bu sebeple İbnü'l-Enbârî'nin nahiv usûlü disiplininin gelişim sürecinde kritik bir rol oynadığı söylene yanlış olmaz.

2. NAHİV USÛLÜNÜN KAYNAKLARI

Nahiv usûlünde hüküm çıkarmak için kullanılan kaynaklar âlimlere göre kısmen değişse de herkesin ittifak ettiği iki temel kaynak vardır. Bunlar sema' ya da diğer adıyla nakil, ve kıyâstır.¹⁹ İllet ise başlangıçta kıyâsın bir rûknü olarak telakki edilmişse de, ileride anlatılacağı üzere ehemmiyetine binaen müstakilleşmiş ve nahiv usûlünde kendisine müstesna bir yer edinmiştir. Bunun dışında icma' ve ıstışâb olarak bilinen iki kaynak vardır. Bu kaynaklar âlimden âlime farklılık gösterebilir. Örneğin İbn Cinnî icma'ı alıp ıstışâba yer vermez. Enbârî ise icma'ı almayıp ıstışâba yer verir.²⁰ Suyûtî (v. 911/1505) ise bu konuya bir çözüm olarak sema' ve kıyâsın yanında hem icma'ı hem de ıstışâbı alır. Bu aslî kaynaklardan başka, bir de çok kullanılmayan tâlî kaynakları zikreder. Bunlar şöyle sıralanabilir: İstidlâl bi'l-aks, Beyânu'l-ille, Ademu'd-delîl, İstidlâl bi'l-usûl, Ademu'n-nazîr, İstihsân, İstikrâ.²¹ Bu kaynaklar çok kullanılmasa da zaman zaman asıl kaynakların yeterli olmadığı durumlarda devreye girer.²²

3. ENBÂRÎ ÖNCESİ NAHİV USÛLÜ

3.1. ENBÂRÎ ÖNCESİ SEMA' (NAKİL)

Milletlerin, anadillerini nesilden nesile en başta ailesinden, daha sonra toplumun genelinden duyarak öğrenip tevarüs ettiği herkes tarafından bilinen bir olgudur. Kişi bebekliğinden itibaren çevresindekileri duyar ve zihnine nakşeder. Konuşmaya başladıktan sonra da anadilinin kelime dağarcığını, tabirlerini, mecaz ve kinayelerini, özlü sözlerini, deyimlerini sürekli duyarak yani sema' yoluyla öğrenmeye devam eder.²³ Bu olgu bir dilin morfolojisinin, fonetiğinin ve sentaksının bilinmesinde, sınırlarının çizilmesinde, gramer kurallarının belirlenmesinde sema' metodunun ne kadar önemli olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, **el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv**, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2006, s. 14.

²⁰ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, **Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv**, thk. Ahmed Abdülbâsit, Kahire, Dârü's-Selâm, 2018, s. 86.

²¹ Suyûtî, **el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv**, ss. 479-80.

²² Temmâm Hassân, **el-Usûl: dirâse ibistemuluciyye li'l-fikri'l-lugavî inde'l-Arab: en-nahv - fikhü'l-luga - el-belâga**, Kahire, Âlemü'l-Kütüb, 2009, s. 66.

²³ Saadettin Keklik, **Çocukta Dil Edinimi**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2015, s. 107.

Arap toplumunda ise bu hususiyet daha da önemlidir. Çünkü Arap toplumu sosyal yapı olarak temelde bedevi²⁴ ve hadari²⁵ olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrım önemlidir, çünkü bedevilerin en önemli özelliklerinden biri şehir hayatının karmaşasına, şehirdeki farklı milletlerden ve kültürlerden insanların etkisine maruz kalmamış olmalarıdır. Bu, onların dillerinin saf ve orijinal haliyle bozulmadan kalabilmesine imkân vermiştir. Bu olgu aynı zamanda şehirde yaşayanların, çocuklarının hem beden gelişimini hem de dil gelişimini daha iyi sürdürebilmesi için, çocukluklarının belli bir zaman diliminde onları bedevi ailelerin yanına göndermesi geleneğinin doğmasının ardındaki önemli sebeplerden biridir.²⁶

İslam devletinin iyice gelişmesi, farklı medeniyetlere yaklaşma gibi sebepler şehir kültürünün iyice girift hale gelmesine yol açmış, bu da dilin bozulmasının endişe verici boyutlara ulaşmasını doğurmuştur. Bu endişeye, hâlihazırdaki islamî ilimlerin teşekkül sürecinin Arap dil çalışmalarına yansımaları ve İslam dinine yeni girenlere Kur’ân’ın yazı dili olan Arapçayı öğretme ihtiyacı eşlik etmiş ve Ebu’l-Esved ed-Düelî ile başlayan gramer çalışmaları hız kazanmıştır²⁷. Dilin gramerini ve ana iskeletini oluşturmaya gayret eden dil bilginlerinin başvurdukları birincil kaynak ise doğal olarak, o dili en orijinal haliyle konuşan bedevi Araplar, onların sözleri ve şiirleri olmuştur. Bu kaynak daha sonraları nahiv usûlünde sema‘ ya da nakil olarak adlandırılacaktır.

Bu açıdan bakıldığında sema‘ın aslında nahiv usûlünde iki işlevi vardır:

Birincisi sema‘ doğrudan dilsel hükmün verilmesinin ardındaki sebeptir. Nakledilen sözler, tabirler istikrâ yapmak için tümevarım metoduyla derlenir ve genel bir dilsel yapıya ulaşılır. Kural Arap dil bilginleri tarafından verilirken, bu yapının halk tarafından hep böyle kullanıldığı nakledilir. Örneğin Sîbeveyhi meşhur eserinde, fiili hazfolunmuş emir cümleleri kurmanın cevazı konusunda “اللَّهُمَّ ضُبُّعًا وَ ذَنْبًا” örneğini verir, bunun delili olarak da bunu Arapların böyle kullandığını duyduğunu belirtir.²⁸ Bu kullanıma muhalif bir kullanım ve kıyâs yoksa hüküm genelleştirilir. Hükmün kurallaştırılmasında başka sebep aranmaz.

²⁴ Mustafa Fayda, “BEDEVÎ”, *DİA*, c.V, s.311-317

²⁵ Abdulkerim Özeydin, “ARAP”, *DİA*, c.III, s. 321

²⁶ Fayda, “BEDEVÎ”, *DİA*, c.V, s.314

²⁷ Abdulkerim Muhammed Esad, *el-Vasît fi târihi’n-nahvi’l-Arabî*, Riyad, Dâru’s-Şevâf, 1992, s. 22.

²⁸ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 1988, c. 1, ss. 253-55.

İkinci işlevi ise, kıyâs metoduna malzeme temin etmesidir. Nakledilenlerden hareketle verilen hüküm artık asıl kabul edilir ve artık bu asıl, kıyâs metodunun rükünlerinden makîs aleyhe dönüşür. Kıyâs bölümünde buna daha ayrıntılı değinilecektir.

İki işlevi ile de sema‘ metodunun, ilk Arap dil bilginlerinden olan İbn Ebî İshâk el-Hadramî ve muasırları tarafından kullanılmaya başlandığı dil çalışmalarında müşahade edilebilir. Hadramî bu amaçla Temîm, Kays ve Esed vb. kabilelerin yaşadığı yerlere yolculuk yapmış ve onlardan dilsel malzemeleri toplayarak nahiv kâideleri ortaya koymuştur.²⁹ Temmâm Hassân’a göre Hadramî, topladığı bu dilsel malzemeleri ayıklamak suretiyle Arap dilinde fesahatin sınırlarını ortaya koyarak sema‘ın önemini zamanının dilcilerinin idrak etmesini sağlamıştır.³⁰

Önemli diğer bir dilci olan Ebu Amr b. Alâ ise muasırları tarafından Arapçayı, lehçeleri, garip kelimeleri en iyi bilen isim olarak anılmıştır. Hayatını, duyduğu dilsel malzemeyi kaydederek geçirmiş, bunu yaparken de dikkatli davranmış, herkesten malzeme kabul etmemiştir. Arap şiiri ve özellikle cahiliye şiiri hakkındaki son derece geniş bilgisi onu sema‘ konusunda zamanının en önemli şahsiyetlerinden biri kılmıştır.³¹

Yûnus b. Habîb üçüncü tabakanın önemli âlimlerindendir. Halîl b. Ahmed ile akrandır. Sîbeveyhi’ye hocalık yapmıştır. Çöllere gidip, fasih Araplarla uzun süre görüşüp Arap lehçeleri ve garip kelimeler hakkında büyük bir birikim elde etmiştir. Bu da onu zamanının en büyük nakilcilerinden yapmıştır. Sîbeveyhi’nin, meşhur eseri *el-Kitâb*’da ondan 200 civarında nakil yapması bunu ispatlar niteliktedir.³²

Yukarıda zikrettiğimiz üzere Yûnus b. Habîb’ in muasırlarından ve en büyük dilcilerden sayılan Halîl b. Ahmed ise akranı gibi Arap yarımadasının çeşitli bölgelerindeki fasih konuşan Arapların yanına gitmiş, onlarla yüz yüze konuşma imkânı bulmuş, onlardan Arap lehçeleri ve şiirleri hakkında önemli bilgiler edinerek Arapçanın selîkasını özümseme imkânı bulmuştur.³³ Kaynaklarda dil meselelerinde büyük bir yeteneğe sahip olduğu aktarılır. Sahip olduğu yeteneği

²⁹ Sâlih, *Usûlü’n-nahv*, s. 46.

³⁰ Hassân, *el-Usûl*, s. 93.

³¹ Hulvânî, *el-Mufasssal fî tarihi’n-nahvi’l-Arab*, ss. 178-81.

³² Hulvânî, *a.e.*, s. 214.

³³ Şevki Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 7. bs., Kahire, Dârü’l-Maârif, 1976, s. 46.

bilgi birikimiyle birleştirmiş ve böylece lafızlar, iştikâk gibi disiplinlerde derinleşmiş, sonucunda *Kitâbu'l-Ayn* gibi Arap dilindeki ilk sözlük olarak tavsif edilen önemli eseri yazabilmiştir.³⁴

Arap Dili tarihindeki ilk kapsamlı dil bilgisi eserinin sahibi Sîbeveyhi de hocası Halîl b. Ahmed gibi lehçeler hakkında geniş bir bilgiye sahipti. Rivâyet edilen kelimelerden hangisinin az hangisinin çok kullanıldığını, hangisinin zayıf olduğunu bilirdi. *el-Kitâb* adlı eserinde “Fasih konuşan Araplardan şöyle duyduk”³⁵, “Arapların çoğunun şöyle söylediğini duyduk” gibi ibareler buna örnek olarak gösterilebilir.³⁶ Sîbeveyhi’nin nakil konusunda üç kaynağı var denilebilir. Bunlar: Kurrâ hafızlar, güvenilir dil bilginleri ve son olarak fesahatine güvenilen Araplardır. Yani Sîbeveyhi görüldüğü üzere güvenilirliğe çok önem vermiştir. Kendisine rivâyet eden râvîlerin güvenilirliğini ve fesâhatini iyice araştırıp tatmin olmadan onlardan rivâyet kabul etmez. Bununla beraber Sîbeveyhi ve hocası Halîl b. Ahmed’ in bıraktığı miras tetkik edildiğinde ikisinin dar bir çerçeveye sıkışıp kalmadığı görülür. İkisi de dilin kurallarını sistematize ederken mümkün olduğunca çok kaynaktan ve lehçeden yararlanmaya çalışmıştır.³⁷

Sîbeveyhi’nin kıraatlere karşı duruşu ise teslimiyetçidir. Eserinde kıraatlere muhalefet edilemeyeceğini çünkü onların sünnet olduğunu zikreder.³⁸ Nitekim eserinde görüşlerini desteklemek amacıyla kıraatleri çokça kullanmıştır. Tekrar edilenler göz ardı edildiğinde bile kıraatlerden 458 civarında delil zikretmiştir. Tekrarlar hesaba katıldığında bu sayı 477’ye çıkar.³⁹

Sîbeveyhi aynı ihtimamı hadislerde göstermez. Bunun sebebi ise hadisleri çoğunlukla Arap olmayanların rivâyet etmesidir. Onların, Arap olmadıkları için haliyle fasih de kabul edilemeyeceği, dolayısıyla onların rivâyetleriyle istişhâdın uygun olmayacağı görüşündedir.⁴⁰

Tarihsel olarak başlangıcı Basra ekolünün üçüncü tabakasına denk gelen Kûfe ekolünde genel olarak sema‘ metoduna Basralılara kıyâsla çok daha fazla önem verilmiştir. Kûfeliler dili kurallaştırmada kullandığı kaynakları çok daha geniş tutmuştur.

³⁴ Muhammed Tantâvî, *Neşetü'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, 2. Kahire, Dâru'l-Meârif, 1995, s. 78.

³⁵ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, c. 3, s. 107.

³⁶ Sîbeveyhi, *a.e.*, c. 1, s. 233.

³⁷ Nevzad Hasan Ahmed, *el-Menhecü'l-vasfî fî kitâbi Sîbeveyh*, Bingazi, Câmiatu Karyunus, 1996, s. 38.

³⁸ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, c. 1, s. 148.

³⁹ *Süleyman Yûsuf Hâtûr, Menhecu Sîbeveyh fî'l-istişhâd bi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve tevcîhi kırâetihî ve meâhizi ba'zi'l-muhaddisîn aleyhi*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2008, s. 232.

⁴⁰ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 47.

Kûfe ekolünde sema‘ metodunu nasıl kullandığına bakılması gereken ilk kişi pek tabi ki ekolün sistematüğini kuran Kisâî’dir. Kisâî, Basra ekolünün kaynaklarının kapsamını dar bulmuş, Arap lehçelerinden şâhit kabul etme hususunda çok daha geniş davranmış, Basralıların şâz olarak niteleyip kurallaştırmada kullanmadıkları dilsel malzemeyi kullanmaktan çekinmemiştir.⁴¹ Öyle ki Hicaz, Necd ve Tihâme çöllerine yolculuklar düzenleyip oradaki kabilelerden duyup ezberlediği dışında kaydettiği kelimeler için 15 şişe mürekkep harcadığı rivâyet edilmiştir. Ancak bununla da yetinmemiş, Irak çevresine de yolculuklar yapıp oradaki Araplardan da malzeme toplamıştır.⁴²

Kisâî ile ilgili önemli bilgilerden biri de kıraat imamlarını ilk eleştiren kişi olmasıdır. Nitekim öğrencisi Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân* adlı eserinde hocasından naklen bazı kıraat imamlarının yanlışlarını zikreder.⁴³ Ve yine Ferrâ da hocası gibi Arap yarımadasını dolaşmış çeşitli kabilelerden şiir ve lehçeleri rivâyet etmiştir. Kûfe ekolünün sema konusundaki genel kanaatine uygun olarak Ferrâ şevâhid konusunda çok daha geniş davranmış, diğer medeniyetlere yakın yerlerde yaşadığı için dilleri orijinallikten uzaklaşmaya çok daha meyyal olan kabilelerden bile malzeme toplamıştır. Şâz ve zayıf lehçeler konusunda bu denli geniş olan Ferrâ kıraatler konusunda ise daha müteşeddittir. Eserinde kıraatlerden birçok istişhâd yapmakla beraber bütün kıraatleri kabul etmez. Bazılarını eleştirir ve kullanmamayı tercih eder. Hadislerle istişhâd konusunda ise hocasına uyar ve onları kaynak kabul etmez.⁴⁴

Dördüncü yüzyıla gelindiğinde artık İbn Cinnî ile beraber nahiv usûlünde gözle görülür kurallar oluşmaya başlar. İbn Cinnî sema‘ konusunda önemli gelişmelerin ön ayağı olur. İbn Cinnî de selefleri gibi görüşlerini savunurken naklî delilleri kullanır. Kıyâsı, hüküm vereceği bir konuda naklî delil bulduğu sürece kullanmaz.⁴⁵ Bu onun sema‘ metodunu ne kadar önemseydiğini gösterir. İbn Cinnî sema metodunu önemsemekle kalmaz ve nakli delilleri dörde ayırır. Bunlar:

- Kıyâsa uygun olmayıp dilde kullanılan
- Kıyâsa uygun olup dilde kullanımı şâz olan
- Hem kıyâsa uygun olmayıp hem de dilde kullanımı şâz olan

⁴¹ Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, s. 176.

⁴² Ebü’l-Hasan Cemâleddîn Ali b Yûsuf b İbrâhîm İbnü’l-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât alâ enbâhi’n-nühât*, Kahire, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1986, c. 2, s. 258.

⁴³ Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, s. 157.

⁴⁴ Sâlih, *Usûlü’n-nahv*, ss. 52-53.

⁴⁵ Muhammed Fazıl Sâlih Sâmerrai, *İbn Cinnî en-Nahvi*, Amman, Dâru Ammar, 2006, s. 136.

- Hem kıyâsa uygun olup hem de dilde kullanılan şeklindedir.⁴⁶

İbn Cinnî bu taksime göre şâz kabul edilen delilleri kabul etmez ve onları kıyâs metodunda kullanmaz. Bununla beraber onu seleflerinden ayıran bir nokta vardır. İbn Cinnî zaman veya mekân sınırlamasına gitmeksizin fasih olmak kaydıyla Araplardan duyduğunu istişhâd malzemesi olarak kabul eder. Fesâhati ölçmek için ise duyduklarını dilde vazedilmiş ölçü ve kurallara arz eder.⁴⁷ Yine bu bağlamda muasırlarından, müvelled şairlerden istişhâd için dilsel malzeme toplamaktan çekinmez.

Kuşkusuz bu, İbn Cinnî'nin nakil kaynaklarının sınırını genişlettiği anlamına gelir. Bu genişleme uzun vadede âlimlerin kıraat ve hadislere bakış açısını da değiştirecek, sonraki âlimler nahiv ihtilaflarını ve problemlerini çözme konusunda bu malzemelerden yararlanma yoluna gitmeye başlayacaklardır.

Kıraatler meselesi hakkında *el-Muhteseb* adlı bir eser de yazmış olan İbn Cinnî, seleflerinin görüşlerinden şaşmaz. Ancak onlar kadar da şedid değildir. Bazı şâz kıraatlerin fasih dille bir şekilde bağlantısını kurmaya çalışır. Yine de yedi kıraatin de içinde bulunduğu kıraatlerin kimini kabul ederken, kimini eleştirir, kimisinin ise çok zayıf olduğunu söyler ve onları nakil kaynağı olarak kabul etmez. Yine hadisleri kendinden önceki âlimler gibi istişhâd için kaynak kabul etmez.⁴⁸

Tarihî süreç içerisinde âlimlerin nakiller üzerindeki tasarrufu farklılaşmaya başlamıştır. Takriben ikinci yüzyılın sonlarına kadar geçen süreçte âlimler basit ve iptidai anlamda, Arap diline dair genel kâideler koymaya çalışmışlardır. Bunun en temel ve yaygın metodu da istikrâ yöntemidir. Bu süreç zarfında temel amaç mümkün olduğunca çok malzeme toplamak ve onlardan genel kâideler ortaya çıkarmaktır. Üçüncü yüzyılın başlarından itibaren ise ma lzemeler üzerine teorik sorular sorulmaya başlanır. Bu sorulara cevaplar Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki temel ayrılıklardan birini oluşturur.⁴⁹ Bağdat ekolünün devreye girmesiyle iki ekol arasındaki

⁴⁶ Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y., c. 1, s. 98.

⁴⁷ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî: hayatı ve arap gramerindeki yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1996, ss. 154-155.

⁴⁸ Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 127.

⁴⁹ Hadîce Hadîsî, *eş-Şâhid ve Usûlü'n-Nahv fî Kitâbi Sîbeveyh*, y.y., Matbûâtü Câmiatü Kuveyt, 1974, s. 130.

çekişmelere çözüm bulma çabaları başlasa da, sorular bu çabaya paralel olarak çeşitlenmiştir. İbn Cinnî'ye kadar olan süreçte bu sorular belirli bir olgunluğa erişmiştir. Enbârî ise *Lümaü'l-Edille* kitabıyla kendisine miras kalan bu tartışmaları toparlayarak nahiv tarihindeki ilk müstakil nahiv usûlü kitabını kaleme almıştır.

3.2. ENBÂRÎ ÖNCESİ KIYÂS

Kıyâs metodunun Arap gramer tarihinin başlamasıyla başladığı söylenebilir. Daha ilk kurallaştırma çabalarından itibaren kıyâs metodu, hükmü bilinmeyen problemlerle karşılaşıldığında, hükmü bilinenlerle bir bağlantı kurularak çözülmeye ve hüküm verilmeye çalışılarak metodolojinin en temel ve vazgeçilmez kaynağı haline gelmiştir. Kaynaklarda kıyâsı en çok kullanan âlimlerden biri olarak ilk dilcilerden İbn Ebî İshâk el-Hadramî geçmektedir.⁵⁰ Hadramî kıyâsı o kadar çok kullanır ki, kaynaklarda onun kıyâsta aşırıya kaçtığı zikredilir.⁵¹ Bu bakımdan Hadramî kıyâs tarihi açısından önemlidir, çünkü onun nahvi ilk temellerine oturtan, onun adeta iskeletini kuran ve bu yolla sabit, değişmez esaslar belirleyen kişi olduğu söylenir.⁵²

Hadramî duyduğu nakilleri belli bir süzgeçten geçirmiş ve onları kıyâsa tabi tutarak nahiv kurallarının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Bu çabası kendisinden sonra gelen âlimlerin dikkatlerinden kaçmamıştır. Nitekim Ebu Tayyip el-Luğavî (v. 351/962) onun hakkında “Basra ehlinin en bilgini ve en akıllısı” demiştir.⁵³ Hadramî'nin bu çabası Arap dilcilerinin daha sonra çokça kendisine dayanacağı bir yolu açmıştır: Hükümleri, şevâhidi yorumlayarak ve nakledilenleri nahiv ve akıl süzgecinden geçirerek çıkarmak.⁵⁴ Bununla beraber Hadramî'nin kullandığı kıyâs metodu, mantık disiplindeki şekli kıyâs metodundan oldukça farklıdır. Hadramî'nin dil meselelerindeki kıyâsı basit, istikrâî bir kıyâs metodu şeklinde vasedilmiştir.⁵⁵

⁵⁰ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, **Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ**, thk. İbrâhîm Sâmerrâî, Zerka, Mektebetü'l-Menâr, 1985, c. 1, s. 26.

⁵¹ Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkîri'n-nahvî**, s. 26.

⁵² Ebü Abdillâh Muhammed İbn Sellâm Cumahî, **Tabâkâtü fuhûli's-şuarâ**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matbaatu'l-Medenî, t.y., c. 1, s. 14.

⁵³ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah Zübeydî, **Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1984, s. 31.

⁵⁴ Muhammed Hayr Hulvânî, **el-Hilâf en-nahvî beyne'l-basriyyîn ve'l-kufiyyîn ve Kitâbu'l İnsâf**, Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1974, s. 16.

⁵⁵ Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkîri'n-nahvî**, s. 30.

Hadramî'ye yetişip ona akran olan ve kıyâsı kullanan önemli dilcilerden biri de İsa b. Ömer es-Sekafî'dir. O da kıyâsı nahiv kâideleri oluşturmak için kullanmıştır ancak Hadramî'ye tamamen tabi olmaz. Kıyâsa uyan nassları tercih ettiği gibi Arap lehçelerinden gelen nakilleri, garip kelimeleri de dikkate alır. İbn Ömer'in kıyâsa bağlılığı onun fasih olarak bilinen kişileri bile eleştirmesine neden olmuştur. Bunlara cahiliye şairleri bile dahildir.⁵⁶ İbn Ömer'in müteahhir nahivcileri etkileyen en önemli icraatı ise lafızların nasb halini asıl haline getirmesi olduğu dile getirilmektedir. İbn Ömer'den sonra artık lafızlar müstakil olarak kullanıldığında mansûb okunmuştur.⁵⁷

Hadramî ve İbn Ömer'in kıyâsa bu derece ihtimamına ve nakilleri nahvin sabit esasları üzere değerlendirmesine karşılık Ebû Amr b. el-Alâ kıyâsa pek önem vermemiş, daha çok garip kelimeleri kaydetmeye ve çeşitli lehçeler üzerine eğilmeye yoğunlaşmıştır. Ancak biraz düşünüldüğünde erken dönemde yaşamış bir dilci için bu gayet normaldir. Çünkü sema' başlığı altında da zikri geçtiği üzere, erken dönemde âlimlerin temel amacı mümkün olduğu kadar malzeme toplayıp onları iyi bir şekilde derlemektir. Bu bağlamda Ebû Amr'ın ortaya koyduğu çalışmaların önemi yadsınamaz. Hepsinden de öte Ebû Amr kıyâsı tamamen terk etmemiştir. Esasen çoğunluğun üzerinde birlik sağladığı müfredata zaten eğilimlidir. Ancak nadir kelimelere de ayrıca ihtimam göstermiştir. Nitekim dilde hüccet olan Araplar sana muhalefet ederse ne yaparsın diye sorulduğunda çoğunluğa uyarım ve kendi bulduğum dilsel kullanımımı lehçe olarak sayarım demesi Arap dilinin farklı kullanım ve lehçelerini ne kadar önemseydiğini, ayrıca Arapları Hadramî ve İbn Ömer gibi eleştirmediğini gösterir niteliktedir.⁵⁸

Halîl b. Ahmed'e gelindiğinde ise kıyâsın artık ana iskeletin oluşum sürecinin tamamlanmaya başladığı görülür. Önceden de belirtildiği gibi Halîl b. Ahmed kaynaklarda deha seviyesinde zeki olarak vassfedilir ve bu dehasıyla kıyâs ilmini en layıkıyla kullanmayı kendine vazife bilir. Bu sayede kıyâsın teorik zemine oturma süreci başlar, rûkûnleri ortaya çıkar ve nahiv ilminde sabit esaslar artık iyice belirginleşir. Tespit ettiği kıyâs kâidelerini sarfa konu olan kelimelerde de kullanır.⁵⁹ Ancak ihtiyaten belirtmek gerekir ki, bu teoriye oturtma işlemi tamamen

⁵⁶ Ali Ebû'l-Mekârim, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: el-Kâhîretü'l-Hadîse li't-Tıbbâa, 1971, s. 96.

⁵⁷ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 26.

⁵⁸ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, s. 34.

⁵⁹ Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 62.

akıl yürütmenin dile hâkim olduğu ve onu yönlendirdiği bir süreç değil, aksine konuşulan dilden hareketle tümevarım yöntemiyle elde edilen malzemenin akıl yoluyla sınıflandırmaya tabi tutulması sürecidir. Diğer bir ifade ile Halîl b. Ahmed Arapların çoğunluğunun kullandığı ve kabul ettiği dilsel kullanımın dışına çıkıp olmayan tabirler üzerine kıyâs yapıp sabiteler inşa etmez.⁶⁰

Sîbeveyhi de hocası Halîl b. Ahmed gibi kıyâsı çokça kullanır ve dil kurallarını tespit etmede kıyâsı sahih nakiller üzerine bina eder. Nakli esas olarak kabul eder. Nakledilen şâz ve nadir rivâyetlerin üzerine kıyâs bina etmez ve onları tevil etmeye çalışır.⁶¹

Kûfe ekolünden Kisâî ise Arap lehçelerini ve şâz kabul edilen kelimeleri dahi kıyâs malzemesi olarak muteber sayar. Kıyâs konusunda haber-i vâhidi kıyâsa konu etmekten çekinmez. Kisâî kıyâs metodunun da dolaylı olarak muhtevasının ve uygulama alanının genişlemesinin önünü açmıştır.⁶²

Basra imamlarından sayılan Ahfeş'in (v. 215/830?) uygulamaları dikkat çekicidir. Çünkü Ahfeş⁶³ Basra ekolünden sayılmasına rağmen kıyâs konusunda selefleri gibi düşünmez. Bu konuda adeta bir Kûfeli gibi düşünerek şâz ve nadir kelimeleri kıyâsın konusu yapmayı nehyetmez. Selefleri kıyâsın kaynakları hususunda fasih Araplardan duyduklarının dışına çıkmaktan imtina ederken Ahfeş bunu umursamaz. Yine Basra ekolüne müntesip dilciler şâz kıraatleri kıyâsta kaynak kabul etmezken Ahfeş bu konuda daha mütesâhil davranır.⁶⁴

Tekrar Kûfe ekolüne bakacak olursak Kisâî'den sonraki en meşhur isim olan Ferrâ'nın da ekolün genel karakterine uygun şekilde kıyâsın kullanım alanını ve kaynaklarını genişlettiğini görürüz. Ancak farklı olarak Ferrâ Kur'ân kıraatlerini şiirden daha çok öne çıkarır ve Kur'ân'ın şiirden çok daha açık ve güçlü bir kaynak olduğunu vurgular. Bununla beraber bazı kıraatleri eleştirmekten kendini alamaz. Bu da onun akli naklin önünde tuttuğuna delil olabilir.⁶⁵

Önemli Basra dilcilerinden biri olan Mâzinî'nin (v. 249/863) ise kıyâsta hocası Ahfeş'in izini sürdüğü ve kıyâsın genişlemesini devam ettirdiği görülür. Mâzinî'nin nahiv metodolojisiindeki

⁶⁰ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, ss. 53-54.

⁶¹ Hadîsî, *eş-Şâhid ve Usûlü'n-Nahv fî Kitâbi Sîbeveyh*, s. 412,415.

⁶² Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 64.

⁶³ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ*, c. 1, s. 107.

⁶⁴ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 99.

⁶⁵ Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 65.

önemli rolü ise sarf ilminde ortaya çıkar. Mâzinî sarfı nahivden ayırır ve onu müstakil bir disiplin haline getirir. Ve yine sarf kurallarını düzenleyici bazı ölçütler vazeder. Ayrıca kullanımı olmadığı halde alıştırmaya amaçlı kelimeler türeterek bunların çekimini yapar.⁶⁶

Ahfeş’le başlayan kıyâs metodundaki genişlik ve mütesâhil olmaya meyilli tutum, son Basra dilcilerinden sayılan Müberred’in (v. 286/900) itirazıyla karşılaşır. Müberred Arapların çoğunluğunca kabul edilmiş ve nakledilegelmiş dilsel malzemeye aykırı olan şâz ve nadir kelimeleri kabul etmez. Kıyâsı da ancak nakledilenlerin yetersiz kaldığını düşündüğünde kullanmaya çalışır. Bu zaviyeden bakıldığında Müberred’in sema’ı kıyâsa öncelediği anlaşılır.⁶⁷

Bu bağlamda Müberred’in çabalarının aslında herkes tarafından kabul edilen uygulanabilir bir kıyâs metodu ortaya koymak olduğu söylenebilir. Müberred, kıyâs metodu ne zaman uygulanıp genel geçer kadideler ortaya çıkarılmak istense bu kâidelerle şâz ve nadir kelimelerin uymadığını ve bunun da kıyâs metodunun işlerliğini engellediğini nahiv tarihi boyunca gelmiş dil bilginlerinin mülâhazalarında fark etmiş gibidir. Küllî bir bakış açısıyla kâidelerin daha bütüncül koyulabilmesi için ilk yüzyıllarda Araplardan ne duyulduysa kaydedilmiştir. İstikrâ yöntemiyle toplanan bu malzemelerden hareketle Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi gibi âlimler, nahiv kuralları koymaya çalışmış, bu kurallara uymayan şâz ve nadir kelimeleri tevil yoluna gitmeye çalışmıştır. Ancak Müberred, kendi zamanına gelindiğinde artık bu ihtilafların dinmesi ve kıyâs metodunun nahiv alanında işlevinin sağlam zeminlere oturması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre bunun önündeki engel ise şâz ve nadir kelimelerdir.⁶⁸

Dördüncü yüzyıla gelindiğinde Zeccâcî’nin kıyâs ilmindeki faaliyetlerini görürüz. O da Basralı selefleri gibi kıyâsa önem vermiş, şâz ve nadir kelimelerin üzerine kıyâs bina etmemeye özen göstermiştir. Nahiv usûlü tarihi açısından önemi ise kıyâsın dört rûknünden biri olan illete gösterdiği ihtimamda ortaya çıkar. Kıyâsu’t-temsîli kendinden öncekiler gibi alıştırmaya amacıyla kullanır. Bunun yanında genel kıyâs hükümlerine çeşitli vecihler getirmeye çalışmıştır. Ancak bunlar tetkik edildiğinde kelam ve mantık disiplininden etkilendiği fark edilebilir. Aslında, Sîraffî (368/979), Rummânî (v. 384/994) gibi dönemin diğer önemli dilcilerine de bakıldığında nahiv

⁶⁶ Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, s. 118.

⁶⁷ Sâlih, *Usûlü’n-nahv*, s. 67.

⁶⁸ Ebu’s-Suûd, *el-Kıyâs fi’n-nahvi’l-Arabî*, s. 142.

alanının mantık, kalam ve felsefe gibi teorik yönü ağır basan disiplinlerden genel bir etkilenme eğilimi içerisine girdiği görülür.⁶⁹

Enbârî'den önce zikredilebilecek son âlimlerden olan İbn Cinnî ve hocası Ebû Ali el-Fârisî'ye (v. 377/987) gelindiğinde kıyâsın artık dil meselelerindeki hâkim rolü iyice gözle görülür hale gelir. Fârisî'nin kıyâs metodunun verdiği imkanlardan faydalanarak sadece nahiv ilminde değil, şiir ve belagat gibi diğer dil bilimlerinde de hükümler verebilmeyi meşru hale getirmeye çalıştığı görülür. Nitekim ona irticalî olarak (düşünmeksizin, doğaçlama) mı konuşuyorsun diye sorulduğunda “Hayır, Arapların konuştuklarıyla kıyâs ederek sözümü söylüyorum”⁷⁰ demiştir. Yine İbn Cinnî aracılığıyla öğrendiğimize göre:

*“Onların nesirlerine kıyâs etmek caizse şiirlerine de etmek caizdir. Dolayısıyla onların zarureten söylediklerini biz de zarureten söyleyebiliriz, onların sakındıklarından biz de sakınırız, yine onların zarureten söyleyip de onlara güzel gelen şey biz söylediğimizde de güzel olur ve yine kötü olan biz söylediğimizde de kötü olur”*⁷¹

sözü bunu kanıtlar niteliktedir.

İbn Cinnî de hocası gibi kıyâsa o kadar çok önem vermiştir ki meşhur kitabı *el-Hasâis* için kıyâslardan oluşan büyük bir koleksiyon denilse yanlış bir şey söylenmiş olmaz.⁷² İbn Cinnî de Basra ekolünün kıyâs konusundaki en temel görüşlerinden olan şâz ve nadir söz üzerine kıyâs bina etmeme prensibini benimser. Hatta kıyâsın bina edildiği kaynak az, sema ile gelen malzeme ise çok ve bu kıyâsa muhalif ise, nakledilene ittiba eder. Kıyâsu’ş-şebah, kıyâsu’l-ille ve kıyâsu’t-temsîl olarak üçe ayrılan üç kıyâs türünü de dil meselelerinde kullanır.⁷³

İbn Cinnî, *el-Hasâis*’te farklı bablarda kıyâs kaynağıyla ilgili çeşitli yönlerden sorular sormuş ve bunu örneklerle işlemiştir.⁷⁴ Bu soruların ve kıyâs çeşitlerinin yukarıdaki gibi daha da detaylandırılması İbn Cinnî’ye gelindiğinde nahiv usûlünde bir hayli yol kat edildiğine işaret eder. Ancak yine de *Lüma’ü’l-Edille*’ye kadar mesâilin sistematik işlenemediği gayet açıktır. Bu

⁶⁹ Fuâd Hannâ Terzî, **Fî usûli’l-lugati ve’n-nahv**, Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 2005, s. 132.

⁷⁰ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. 1, s. 359.

⁷¹ İbn Cinnî, a.e., c. 1, s. 324.

⁷² Dayf, **el-Medârisü’n-nahviyye**, s. 276.na

⁷³ Sâmerrâi, **İbn Cinnî en-Nahvi**, ss. 151-52.

⁷⁴ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. 1, s. 119; c. 3, s. 68.

sistematizasyonun mahiyeti, bu çalışmada *Lümaü'l-Edille* başlığı altında işlenenler tetkik edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

3.3. ENBÂRÎ ÖNCESİ İLLET

İllet sözlük anlamı itibariyle hastalık, sebep, bir şeyin içine girip orayı zorla değiştirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵ Kavram olarak ise kelam, fıkıh, mantık, nahiv usûlü gibi birçok disiplinde kullanılmaktadır. Bu çalışmada Arap dili açısından inceleneceği için diğer disiplinlerde ne ifade ettiğine değinilmeden sadece nahiv usûlündeki anlamıyla tarih içerisindeki süreci açıklanmaya çalışılacaktır.

Nahiv usûlünde illet kavramı Arap dilindeki gramer kurallarının sebepleri olarak ifade edilebilir. Yine bu sebeplendirme işlemine de ta'lîl denmiştir.⁷⁶ Örneğin “ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا” cümlesinde Zeyd'in neden merfû Amrın neden mansûb olduğunu delillendirme işine ta'lîl, bulunan sebebe de illet denir.

Burada Ta'lîl kavramı ile istidlâl kavramını karşılaştırmak yerinde olacaktır. İsidlâl kelime anlamı itibariyle delil getirmek demektir.⁷⁷ Ta'lîl ise daha genel bir kavram gibi durmaktadır. Çünkü pratikteki yansımalarına bakıldığında illetlendirme denilen şey, hem istidlâl kavramında olduğu gibi kesin bir delil bulmak anlamına gelmektedir, hem de kesin delil olmasa da hükümlerin hikmetlerini ve tefsirini yapmak anlamına gelmektedir.⁷⁸ Bu anlamda ta'lîl kavramının geniş anlamda kullanıldığında istidlâl kavramını içerdiği söylenebilir.

İllet kavramı başlarda nahiv usûlünün en temel metodu olan kıyâsın rükünlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, hükmü bilinen bir meseleden bilinmeyen bir mesele ile bir bağlantı kurarak aynı hükmü çıkarma işlemi olan kıyâsta iki mesele arasında aynı hükmü

⁷⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, c. 5, s. 1773; Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhîm Sâmerrâî, Beyrut, Müessesetü'l-Â'lemi li'l-Matbûât, 1988, c. 1, s. 88; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, Beyrut, Dârü'l İlmi li'l Melayin, 1987, c. 1, s. 156; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. bs., Beyrut, Dâru Sadır, 2010, c. 11, s. 467.

⁷⁶ Ali Selâme Ebû Şerîf, *el-İlletü'n-nahviyye*, Riyad, Dârü'z-Zehra, 2012, s. 87.

⁷⁷ eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 17.

⁷⁸ Süleymân İbrâhîm Belkîmî, *el-İlletü'n-nahviyye fî'l-karnî's-sâbi' el-hicrî*, Kahire, Âlemü'l-Kütüb, 2017, s. 43.

vermemizi sağlayan ortak paydaya illet denir. İki meseleyi ortak bir paydada birleştirdiği için illete aynı zamanda “câmi” de denmiştir.⁷⁹

Daha önce değinildiği üzere Araplar günlük hayatlarında konuşurken nahiv kurallarından bağımsız şekilde kendi selikalarına uygun olarak, düşünmeden, meleke olarak konuşuyorlardı. Ancak zihinlerinin arka planında dilin kurallarının olduğunu hissediyor ve bunun dışına çıkmıyorlardı. Arap dili gramerini inşa etmeye çalışan âlimler koydukları kuralları o dönemde konuşulan dil üzerinden kurallaştırdılar.⁸⁰ Nitekim nahvin kurucusu kabul edilen Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye bu kuralları nereden çıkarttığı sorulduğunda Arapların kendi seciyelerine göre zihinlerindeki bir plana göre konuştuğunu kendisinin sadece bunları yazıya döktüğünü dile getirmiştir.⁸¹ Bu inşa süreci ve kurallaştırmanın sebeplerini ortaya çıkarma faaliyeti âlimlerce son derece önemsenmiştir. Nitekim dil âlimleri ilk zamanlardan itibaren yaptıkları tartışmalarda ve görüş alışverişlerinde birbirlerine koydukları kuralların sebeplerini sormayı adet haline getirmişlerdir. İşte illet kavramı tam olarak burada devreye girmiştir. Koyulan kurallar için bulunan illetler ne kadar tutarlı ve doğruysa o dil kuralları o kadar çok benimsenmeye başlamıştır. Bu sebeple illet ve ta'lîl işleminin nahiv ilmine paralel olarak çıktığı söylenebilir.

Nitekim tabakât kitaplarına bakıldığında İbn Ebî İshâk başlığı altında yazılan açıklamalarda “illetleri ilk şerh eden kişi” ifadesi bu yargıyı doğrular.⁸²

Halîl b. Ahmed de illeti çokça kullanmıştır. Kaynaklarda onun nahiv illetlerini kullanarak daha önce kimsenin ulaşmadığı nahiv kâidelerini istinbat ettiği ifade edilmektedir.⁸³ İddia ettiği nahiv kurallarını illetlendirirken dilin ruhuna sadık kalmıştır. Onun ta'lîli tavsif edilirken “dile hoş gelmeyen felsefi ve teorik ağır tartışmalardan uzak”, “dilnin tabiatına uygun” gibi ifadeler nahiv çalışmalarının erken dönemde mantık, fıkıh ve kelam gibi teorik meselelerin ağır bastığı disiplinlerden henüz etkilenmeye başlamadığına işaret eder.⁸⁴

⁷⁹ M. Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l Arabî*, Beyrut, Dâru'l Ulûmu'l Arabiyye, 1987, s. 100.

⁸⁰ Esad, *el-Vasît fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 22.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk Zeccâcî, *el-İzâh fî ileli'n-nahv*, 3. bs., Beyrut, Dâru'n Nefâis, 1979, ss. 65-66.

⁸² Cumahî, *Tabâkâtü fuhûli's-suarâ*, c. 1, s. 14; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, s. 31; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, c. 2, s. 105.

⁸³ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, ss. 47-49.

⁸⁴ Mâzin Mübârek, *el-İlletü'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1971, ss. 57-58.

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki Hadramî ile başlayıp Halîl b. Ahmed'in devam ettirdiği bu üslup müteahhir dilcilerden farklı olarak ta'îl meselesinde sade, girift olmayan, basit bir üsluptur. Dilsel olguların ve genel nahiv kâidelerinin ardındaki sebep ve hikmetleri araştırmaya ve açıklamaya yöneliktir.⁸⁵ Bu merhaledeki illetlendirme çalışmalarında üç önemli özellik kendini gösterir.

- 1- Ta'îl yapılan konular dar bir çerçevede ve cüzi meselelerdedir.
- 2- Ta'îllerle genel nahiv kâideleri arasında paralellik söz konusudur.
- 3- Bu ta'îller dilsel metinlerle sınırlı kalmıştır. Yani illetler dilsel olgular ekseninde etki göstermiş, bunun ötesinde felsefî ve teorik meselelerde tartışma konusu edilmeye çalışılmamıştır.⁸⁶

Sîbeveyhi de hocası gibi illete önem vermiş, onun gibi ta'îl işlemlerinde manaya ihtimam göstermiş, zevk-i selimi ve sezgisini esas alarak doğal bir üslup benimsemiştir.⁸⁷ Bununla beraber ta'îli ondan daha çok kullanmış ve kullanım alanını da genişleterek dilsel olguların dışına çıkarmakta beis görmemiştir. Pek çok genel kâideler ve dil meselelerinde bir illet aramış, hükmü verilen her meselenin ardındaki illeti çözmeye çalışmıştır.⁸⁸

Basra âlimlerinin sonuncusu sayılan Müberred de illeti çokça kullanan âlimlerdendir. İleti çok önemsemiş ve nahiv meselelerini münakaşa ederken adeta bir silah olarak kullanmıştır. Görüşlerini illetler üzerine bina etmeye çalışmıştır.⁸⁹ Onun bu hassasiyeti Sîbeveyhi'ye çokça itiraz etmesine sebep olmuştur. Hatta bazı konularda hüküm ve sonuç olarak ona muvafık olsa da o hükmün illeti konusunda itirazlarını dile getirmekten geri durmamıştır.⁹⁰

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında üçüncü yüzyılın başlarına kadar illet ve ta'îlin kullanım amacı ve yeri konusunda âlimler arasında bir birlik olduğu görülür. Bu yüzyıla kadar âlimler, illeti, ulaştıkları hükümleri basitçe açıklayan, arkasındaki hikmeti ortaya çıkaran, felsefi

⁸⁵ Muhammed Muhtâr Vüld Ebbâh, *Tarihü'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-magrib*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2008, s. 34; Müna İlyas, *el-Kıyâs fi'n-nahv*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1985, s. 47.

⁸⁶ Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, ss. 154-56.

⁸⁷ Mübârek, *el-İletü'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*, s. 63.

⁸⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 86.

⁸⁹ Dayf, a.e., s. 131.

⁹⁰ Mübârek, *el-İletü'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*, ss. 67-68.

mülâhazaların araya girip giriftleştirmediği bir yardımcı olarak kullanmışlardır. Âlimler kendi fitrî dil melekeleriyle sezgisel olarak dilin tabiatına uygun illetler bulmaya çalışmışlardır.⁹¹

Üçüncü yüzyıla gelindiğinde illet ve ta'lîl mevzusu artık dil bilginlerinin merkezine yerleşmiş, Kutrub'un (v. 210/825) *el-Îlel fi'n-Nahv*'i ve Mâzinî'nin *Îlelü'n-Nahv*'i gibi illet konusunda yazılmış olan müstakil kitaplarla tartışmalar ileri boyutlara taşınmıştır. İlet artık nahiv tartışmalarında âlimler arasında bir itibar savaşı ve imtihan vesilesine dönüşmüştür.⁹²

Verilen önemin katlanarak devam etmesi ve âlimlerin gayretleri, ta'lîlin bütün nahiv konularına detaylı bir şekilde uygulanmasına vesile olmuştur. Üçüncü yüzyıl boyunca yapılan çalışmalar sonucu artık illet Halîl b. Ahmed döneminde olduğu üzere uygulamadaki cüzîlik vasfını aşarak küllî meselelere uygulanır hale gelmiştir. Yine de tartışmalar, bu yüzyıl boyunca dilsel metinlerin ve meselelerin sınırını aşmamış, buna sadık kalmıştır.⁹³

Dördüncü yüzyılda nahiv âlimlerinin en önemli konusu haline gelen illet konusunda yazılan müstakil kitaplar hayli artmıştır. Bu kitapların ikisi hariç hiçbirisi elimize ulaşmasa da tabakât kitaplarından elde edinilen bilgiye göre illet konusunda müstakil olarak yazılan kitaplara şunlar örnek gösterilebilir:⁹⁴

- *Nakd'u-Îleli'n-Nahv*: İsbehânî (v. 311/ 924)
- *el-Îlel fi'n-Nahv*: Hârûn b. Hâik
- *el-Muhtâr fi Îleli'n-Nahv*: İbn Keysân (v. 320/ 932)
- *el-Îzâh fi Îleli'n-Nahv*: Zeccâcî
- *en-Nahvu'l-Mecmu' ale'l-Îlel*: Mebremân (v. 345/ 956)
- *Şerh'u-Îleli'n-Nahv*: Ebu'l-Abbâs el-Muhlibî
- *Îlelü'n-Nahv*: İbnü'l Verrâk (v. 381/991)
- *Taksîmâtü'l-Avâmil ve Îlelihâ*: Ebu'l-Kâsım Saîd el-Fârûkî (v. 391/1001)

⁹¹ Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 74.

⁹² Mübârek, *el-Îletü'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*, ss. 69-71.

⁹³ Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, s. 170.

⁹⁴ Allûş, *İbnü'l-Enbârî ve cühûduhû fi'n-nahv*, s. 190.

Bu eserlerden Zeccâcî'nin *El-Îzâh*'ı İbnü'l-Verrâk'ın *Îlelü'n-Nahv*'i haricindekiler maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ancak yine de nahiv usûlünde kıyâs metodunun bir rûknü iken sonradan hakkında bu kadar çok müstakil kitaplar yazıldığını görmek, konunun önemi hakkında bize hatırı sayılır bir ipucu vermeye yeter gözükmemektedir.

Bu açıdan bakıldığında Zeccâcî'nin eserinin, illet hakkındaki geçmiş mülâhazaları, tartışmaları, illetin doğasını ve sınıflandırmasını vermesi bakımından oldukça önemlidir. Zeccâcî, illeti; ta'limî, kıyâsî ve cedelî-nazarî olmak üzere üçe ayırır. Zeccâcî'ye göre ta'limî illet Arap dilini makul bir zeminde öğretmesi bakımından, kıyâsî illet ise Arap dili inceliklerinin ve çeşitli manalarının ortaya çıkarılması bakımından oldukça önemli ve hatta zaruridir. Cedelî illette ise artık hükmün doğruluğu felsefî ve teorik mülâhazalarla ispat edilmeye çalışılmaktadır.⁹⁵ Anlaşılan o ki dördüncü yüzyılda artık tartışmaların yönü dilsel metinlerin ve pratiklerin dışında nazarî olarak sürdürülmeye iyice meyyal hale gelmiştir

Beşinci yüzyıla gelindiğinde İbn Cinnî'nin illet bahsini tüm yönleriyle ele almaya çabaladığı görülür. Bununla beraber illet konusunda müstakil bir eser yazmamıştır. Ancak *el-Hasâis* kitabında ele aldığı tüm konularda illeti pratik yönüyle incelemiştir. Ayrıca nahiv illetlerinin kalamî illetlere mi yoksa fikhî illetlere mi daha çok benzediğine dair bir başlık açmış ve kalamî illetlere daha çok benzediğine hükmetmiştir.⁹⁶ İbn Cinnî'nin illetleri ele aldığı farklı yönlerden bir kaçını şöyle sıralamak mümkündür:⁹⁷

- İletlerin çatışması meselesi
- İlet çeşitleri
- Hükmü birden fazla illetin belirlemesi meselesi
- İllette teselsül meselesi
- Nahiv illetlerinin inkârı

İbn Cinnî'nin illet konusunu kitabında bu kadar etraflı ve mufassal incelemesinin sebebinin ise bizzat kendi ifadesiyle Arap dilinin hikmetlerini ve ufkunu gösterme amacı taşıması olduğu

⁹⁵ Zeccâcî, *el-Îzâh fî ileli'n-nahv*, s. 64.

⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 1, s. 49.

⁹⁷ Allûş, *İbnü'l-Enbârî ve cühûduhû fî'n-nahv*, s. 192.

söylenmektedir.⁹⁸ Bu onu illetin de felsefesini yapmaya götürmüştür ki bu da illetin artık geçmişteki manası itibariyle iyice farklılaştığını açık bir şekilde gözler önüne serer.



⁹⁸ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. 1, s. 78.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ENBÂRÎ VE İKİ ÖNEMLİ ESERİ: LÜMAÜ'L-EDİLLE VE ESRÂRU'L-ARABİYYE

1. İBNÜ'L-ENBÂRÎ

Lümaü'l-Edille kitabını incelemeye geçmeden önce yazarı Enbârî hakkındaki birkaç önemli hususu zikretmekte fayda vardır. Tarihte birkaç Enbârî olması ve nisbelerinin benzerliği bazı yanlışlıklara sebep olabilir. Çalışmanın bu bölümünde hangi Enbârî'den bahsedildiği vurgulanarak muhtemel bir yanlış anlaşılmanın önüne geçilmek istenmektedir. Bu sebeple Enbârî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılara girmekten ziyade, onu diğer Enbârîlerden ayıran bilgiler kısaca verilip *Lümaü'l-Edille* başlıklı bölüme geçilecektir.

Müellifin tam adı Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Ebî Saîd el-Enbârî en-Nahvî'dir.⁹⁹ “Ebu'l-Berakât” künyesi¹⁰⁰, “Kemâluddîn en-Nahvî” ise lakabıdır. Dedesinin ismi bazı kaynaklarda Abdillâh, çoğu kaynakta Ubeydillâh şeklinde geçer.¹⁰¹ Yine lakabı bazı kaynaklarda sadece “el-Kemâl” olarak da geçer. Hem babası hem de kendisi

⁹⁹ Enbârî hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Kıfî, **İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât**, c. 2, s. 169; Ebü'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sema' ev esbetehü'l-ayân]**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadır, 1978, c. 3, s. 139; Tâceddîn Abdülbâkî b. Abdülmecîd Yemânî, **İşâretü't-ta'yîn fi terâcimi'n-nühât ve'l-lugaviyyin**, thk. Abdülmecîd Diyab, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986, s. 185; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ: es-sîretü'n-nebeviyye**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996, s. 113; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, thk. Ahmed Arnaut, Mustafâ Türkî, y.y., Dâru İhyâi't-Türâs, 2000, c. 18, s. 147; Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dârânî Kütübî, **Fevâtü'l-vefeyât**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadır, 1973, c. 2, s. 292; Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Tâceddîn Sübkî, **Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. 7, s. 155; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut, Mektebetü'l-Maârif, 1990, c. 12, s. 310; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, **Bugyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nühât**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979, c. 1. c., s. 86; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb**, thk. Abdülkâdir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986, c. 6, s. 425; Hayreddîn Ziriklî, **el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn**, 15. bs., Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002, c. 3, s. 327; Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957, c. 5, s. 183.

¹⁰⁰ Yemânî, **İşâretü't-ta'yîn**, s. 185.

¹⁰¹ İsim, **İnbâhu'r-ruvât** (c.2, s.169) ve **İşâratu't-ta'yîn** (s.185) adlı eserlerde Abdillâh şeklinde geçmektedir. **Vefeyâtü'l-a'yân** (c.3, s.139), **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ** (s.113), **el-Vâfi bi'l-vefeyât** (c.18, s.147), **Fevâtü'l-vefeyât** (c.2, s.292), **Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ** (c.7, s.155), **el-Bidâye ve'n-nihâye** (c.12, s.310) ve **Bugyetü'l-vuât** (c.2, s. 86) adlı eserlerde ise Ubeydillâh şeklinde geçmektedir. **el-Kâmil fi't-Târîh**'de ise ne Abdillâh ne de Ubeydillâh ismi yazmamaktadır (c.9 s.457)

Enbâr'da¹⁰² doğduğu için, kendisine “Enbârlının oğlu” anlamında “İbnü'l-Enbârî” dendiği gibi, babasına nispet edilmeden doğrudan “Enbârlı” anlamında “el-Enbârî” de denilmiştir.¹⁰³ Hicrî 513 yılının Rebûlâhir (Miladî Temmuz 1119) ayında Halîfe Müsterşidbillâh zamanında dünyaya gelmiştir.¹⁰⁴

Babası ve dayısı muhaddis olduğundan, ilmi ve entelektüel bir çevre içerisinde doğup yetişme imkânı bulmuştur. İslamî ilimleri Enbâr'da Halîfe b. Mahfûz b. Ali el-Müeddib'den¹⁰⁵, babasından ve dayısından öğrenmeye başlamıştır. Daha sonra ilim öğrenmeye olan hırsı ve döneminin meşhur âlimlerinden ders almak istemesi sebebiyle gençliğinde ailesi ile beraber Bağdat'a göç etmiştir. O zamanlar Bağdat siyasi karışıklıklardan muzdarip olsa da ilmî ve kültürel hayat bakımından hala canlılığını korumaktadır.¹⁰⁶ Enbârî buraya gelerek eğitimini Nizamiye Medresesi'nde devam ettirmiş ve sonra burada müderrislik yapmaya başlamıştır. Hadis, fıkıh, kalam, cedel ve münazara, dil ve edebiyat gibi birçok alanla ilgilenmekle beraber mesaisinin çoğunu nahve harcamış ve nahiv alanında zamanının önde gelen âlimlerinden olmuştur. Kaynaklarda aktarılanlara göre henüz küçük yaşta eğitim almaya başlamış, hayatının sonuna kadar öğrenmeye ve öğretmeye devam etmiştir. Nahiv ilmiyle meşhur olmuş, birçok talebe yetiştirmiştir. Şâfi mezhebine mensuptur.¹⁰⁷

Uzun yıllar müderrislik yaptıktan sonra ilimle daha çok meşgul olmak amacıyla evine çekilmiş, cuma günleri haricinde evinden hiç çıkmamaya başlamıştır. Ancak yine de ders vermekten geri durmamış, kapısı daima ilim talep edenlere açık olmuş, evine gelen talebelere birçok metin okutmuştur. Müderrislikten ayrıldıktan sonra babasından kalan bir ev ve bir dükkânın kirasıyla geçinmiştir. Kaynaklarda züht ve takva ehli olduğu, dünyaya dair hiçbir beklentisinin

¹⁰² Enbârî'nin doğduğu ve çocukluğunun bir kısmını geçirdiği şehir olan Enbâr, sözlükte tahıl ambarı anlamına gelen “nibr” kelimesinin çoğuludur. Şehir, Bağdat'a 10 fersah uzaklıkta Fırat nehrine yakın bir mevkededir (İbnü'l İmad, Şezerâtü'z-zeheb, c.6, s. 326). Şehri kuran Sâbûr b. Hüzmûz'dür (Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye [Dirâse kısmı]*, s.22). Hz. Ebû Bekir zamanında fethedilip Müslümanların eline geçmiştir. Kısra zamanında ülkenin tahıl mahsullerinin toplanma yeri olarak kullanılmıştır. Enbâr ismi şehre bu sebeple verilmiştir (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 3, s. 140).

¹⁰³ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye [Dirâse kısmı]*, thk. Muhammed Radî Muhammed Medkûr, Vâil Mahmûd Sa'd Abdalbârî, Kuveyt, el-Va'yu'l-İslâmî, 2015, s. 22.

¹⁰⁴ Hulusi Kılıç, “ENBÂRÎ, Kemâleddin”, *DİA*, c. XI, s.172

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, s. 114.

¹⁰⁶ Mehmet Nadir Özdemir, *Bağdat'ta Türk egemenliği 1055-1157*, Konya, Kömen Yayınları, 2008, s. 89.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, c. 2, s. 169.

olmadığı, az ile yetindiği, 9 Şâban 577'de (18 Aralık 1181) vefat edene kadar kendisini ilim ve ibadete adanmış bildirilmiştir.¹⁰⁸

2. LÜMAÜ'L-EDİLLE

Çalışmanın ilk bölümünde Enbârî'ye kadar olan süreçte dilcilerin hükümleri vazederken sınırları tam çizilmemiş olsa da belli bir metot çerçevesinde çalışmalar yaptığı anlatılmaya çalışılmıştı. Bu bölümde ise Enbârî ile birlikte bu metodun kuramsal alt yapısının nasıl oluşturulduğu incelenmeye çalışılacaktır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Enbârî'nin, ilk müstakil nahiv usûlü eseri olma vasfına sahip *Lümaü'l-Edille* kitabı merkeze alınmıştır.

Enbârî bizzat eserinin mukaddimesinde, fazîlet ve basiret ehli bir grubun kendisinden bu alanda ilk olması için nahiv usûlü ilmini içeren bir kitap yazmasını istediklerini belirterek bu bilgiye değinmiştir. Kitabını 30 fasla ayırmıştır.¹⁰⁹ Müellif, eserini, muhtasar bir eser olarak tasarlamış olmasına rağmen nahiv usûlündeki çoğu konuyu ihtiva ettiği söylenebilir.

Enbârî, mukaddimeden sonra kitabına nahiv usûlünün tanımıyla başlamıştır. Nahvi, “Kendisinden nahvin furû'unun ve ayrıntılı hükümlerinin neşet ettiği delillerdir” diye tanımlamıştır. Bu ilmin faydası ise hükümlerin yerinde olduğundan emin olabilmek, taklitten kaçınıp tahkike erebilmektir.¹¹⁰

2.1. NAHVİN DELİLLERİ

Enbârî önce kısaca nahvin delillerini sıralar ve daha sonra delilden kastının ne olduğunu açıklamaya çalışır. Enbârî'nin kavramları inşa etme çabası her söylediği sözde kavramlaştırmaya çalıştığı kelimeleri açıklama girişiminden anlaşılabilir.

Buna göre delil, elde edilmek istenen şeye yönlendiren şey ya da doğru bir akıl yürütmeye bilinenden bilinmeyene ulaşma yöntemidir. Bunlar dışında “dâll” ve “delâlet” kelimeleri de kullanılabilir. Çünkü bunlardan biri “دلّ” fiilinin ism-i fâili ve diğeri de mastarıdır. Bununla beraber en çok kullanılan kelime “delîl” kelimesidir.¹¹¹

¹⁰⁸ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, c. 2, s. 170.

¹⁰⁹ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 81.

¹¹⁰ Enbârî, a.e., s. 85.

¹¹¹ Enbârî, a.e., s. 86.

Nahiv usûlündeki delîl ve istidlâl kavramlarının mantık disiplininde kullanılan hâinden farklı olduğunu söylemek gerekir. Formel mantıkta istidlâlin, kıyâs, tümevarım ve analogi olmak üzere üç çeşidi vardır.¹¹² En temel yöntem olan kıyâsta ise öncüller vardır. En az iki öncülün arasındaki ortaklık bizi sonuca götürür. Bu öncüller tümel önermelerden oluşur ve nakle değil akla dayanır.¹¹³

Nahiv usûlündeki istidlâl yine üçe ayrılmaktadır. Ancak mantıktakinden farklı olarak çeşitleri sema‘, kıyâs, ve ıstışâbtır. Nahiv usûlündeki kıyâs şekil ve uygulama itibariyle mantıktakinden farklı olduğu söylenmiştir.¹¹⁴ Mantıktakinden farklı olarak nahiv usûlündeki kıyâs asl, fer‘ ve illetten oluşur. Bu rükünler mantıktaki öncüllere tekâbül etse de nahiv usûlündeki kıyâsta esas olan nakildir. Ayrıca önermelerin tümel olması şartı aranmaz.¹¹⁵

Bu bağlamdan hareketle Enbârî’ye göre nahvin delilleri üç tanedir. Bunlar nakil, kıyâs ve ıstışâbu’l-hâldir.

2.1.1. NAKİL (SEMA‘)

Enbârî’nin bu başlıkta yaptığı ilk şey yine kavramlaştırmadır. Ona göre nakil, sahih bir şekilde nakledilmiş ve çoğunluğun kabul edip kullandığı fasih Arap kelimidir. Tanımdan hemen sonra Enbârî bir mantıkçı gibi tanımının kapsamına dahil olmayacak unsurları çıkardığını göstermek amacıyla bu tanımla fasih Araplar dışındaki insanların sözlerinin, Araplar söylemiş olsa bile şâz kabul edilen sözlerin nakil kaynağına dahil edilemeyeceğini örneklerle açıklar.¹¹⁶

Şâz kabul edilen sözlerle, “لَنْ” edatının cezm etmesi, “لَمْ” edatının nasb etmesi, “لَعَلَّ”nin cerr etmesi, “مَنْ” harfinin son harekesinin elif-lamdan önce gelmesi halinde kesralı okunması, “عَنْ” harfinin sonunun dammeli okunması, “رَدَنْ” okunması gereken yerde “رَدَنْ” diye okuyarak

¹¹² İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Ankara, Elis Yayınları, 2004, s. 6.

¹¹³ Abdullah Demir, **Klasik Mantık**, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013, s. 80.

¹¹⁴ Buna karşın uygulamalarda bazı örnekler mantıktaki kıyâslara benzemektedir. Buna dair örnekler ilerleyen bölümlerde zikredilecektir.

¹¹⁵ Hassân, **el-Usûl**, ss. 65-66.

¹¹⁶ Enbârî, **Lümaü’l-edille fi usûli’n-nahv**, s. 88.

idğam yapmak, şemsî harflere harf-i ta'rîf bitiştğinde idğamı uygulamamak durumları örnek olarak gösterilebilir.¹¹⁷

Nakil tevâtür ve âhâd olmak üzere iki kısımdır.

Enbârî tevâtür kavramını açıklarken “Kur’ân’ı Kerîm’in dilini” başta zikrettikten sonra “وَمَا تَوَاتَرَ مِنَ السُّنَّةِ وَ كَلَامِ الْعَرَبِ” tabirini kullanır. Anlaşılan o ki, Enbârî nahiv usûlü terimini kavramlaştıırken fıkıh ilminden etkilendiği gibi burada da hadis ilminden etkilenmiştir. Yani tam tercümeyle “Sünnetten ve Arap kelimelerinden tevâtür yoluyla gelmiş şeyler” ibaresinden kastedilenin ne olduğu hadis ilminden faydalanılarak şöyle açıklanabilir: “Tevâtürden kasıt, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak kadar çok sayıda Arab’ın oluşturduğu bir topluluğun nesilden nesile aktararak bize ulaştırdığı dilsel malzeme ve Hz. Peygamberin sünnetidir”. Tevâtür yoluyla nakledilen dilsel malzemenin delaleti ise katîdir ve kesin bilgi ifade eder.¹¹⁸

Âhâd ise kendisinde tevâtür sıfatını alabilmek için gerekli şartları taşımayan ve dilcilerden bir kısmının nakletmesiyle günümüze ulaşan dilsel malzemeye denir. Âhâd haberin kabul edilebilmesinin şartı nakledenin âdil bir kimse olmasıdır. Bu âdil kimsenin ise kadın ya da erkek, hür ya da köle olması fark etmez. Nakleden âdil olduktan sonra başka bir haberin ona muvafık olması şartı aranmaz.¹¹⁹ Ancak yine de âhâd haber kesin bilgi değil zan bildirir. Bazı dil âlimleri ise eğer âhâd haberle ilişkilendirilebilecek karîneler varsa tevâtür haber gibi âhâd da kesin bilgi ifade eder demişlerdir.¹²⁰

Daha sonra Enbârî’nin yine fıkıh ve hadis usûlünde kullanılan ıstıhlardan olan mürsel ve meçhul kavramlarını konu edindiğini görüyoruz. Mürsel haber senedinde kopukluk olan rivâyet demek iken meçhul ise nakledeni bilinmeyen rivâyettir. Enbârî bu iki rivâyet türünün de kabul edilemeyeceğini, çünkü rivâyetlerin kabul şartının râvîsinin adaleti olduğunu bu rivâyet türlerinde ise râvî bilinemediği için adaleti konusunda da bir şey denilemeyeceğini dolayısıyla rivâyetlerinin makbul sayılamayacağını belirtmiştir.¹²¹

¹¹⁷ Enbârî, *Lümaü’l-edille fî usûli’n-nahv*, s. 88.

¹¹⁸ Enbârî, a.e., s. 93.

¹¹⁹ Enbârî, a.e., s. 98.

¹²⁰ Enbârî, a.e., s. 94.

¹²¹ Enbârî, a.e., s. 103.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki mürsel kavramı diğer disiplinlere bakıldığında tarif olarak fıkıh usûlündeki anlamıyla kullanılmıştır. Hadis usûlündeki kopukluk meselesi daha detaylıdır. Hadis usûlünde kopukluğu vurgulayan kavramlar “mürsel, muallak, muaddal ve münkâtı” olmak üzere dört tanedir. Mürselin anlamı ise tâbîinden bir râvînin sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber’den (sav) hadis rivâyet etmesidir.¹²² Bu yönden bakıldığında nahiv usûlünde kullanılan mürsel kavramının fıkıh usûlündekine daha yakın olduğu görülecektir.

Kitabın nakil başlığı altında incelenen son konusu ise rivâyeti taşıma yollarından biri olan “icâzet” metoduyla rivâyetin makbul olup olmamasıyla ilgilidir. İcâzet hadis usûlünde kavram olarak rivâyetin lafız olarak ya da yazıyla rivâyetine izin verilmesidir.¹²³ Enbârî nahiv usûlünde bu yolla rivâyet edilmiş dilsel malzemelerin nahiv kuralları konulması esnasında kullanılabileceğine hükmetmiştir. Buna kanıt olarak ise Hz. Peygamber’in (sav) krallara dini anlatmak üzere risaleler yazıp gönderdiğini ve bu risaleleri götüren elçilerin de o risaleleri sanki Peygamberimizden haber vermişçesine okumaları hadisesini delil göstermiştir. Ve yine bazı dilcilerin sırf “أَخْبَرَنِي فُلَانٌ” lafzı, yani “bana filan kişi haber verdi” ifadesi geçmedi diye bu yöntemi kabul etmemelerini yersiz bulmuştur.¹²⁴

2.1.2. KİYÂS

Nakil meselelerini böylece bitiren Enbârî daha sonra kitabın en hacimli kısmını teşkil edecek olan kıyâs başlığını açar. Bu başlıkta 14 fasıl oluşturup her birinde kıyâsla ilgili konuları teker teker ele alır. Bu konuları şöyle özetlemek mümkündür:

- Kıyâs kavramı
- Kıyâsın rükünleri
- Kıyâsı inkâr edelere reddiye
- Kıyâsın kısımları
- Sahih İstidlâl
- İstidlâlin kime vacip olduğu
- Kıyâstaki şüphelerin halli

¹²² Mahmûd b. Ahmed Tahhân, **Teysîru mustalahi'l-hadîs**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1987, s. 71.

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, **İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-sema'**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 1970, s. 88.

¹²⁴ Enbârî, **Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv**, s. 105.

- Kıyâsa itiraz yolları
- Çelişkili kıyâslar arasındaki tercih yolları

Kıyâsın önce kelime anlamını zikreder. Sonra kendinden önceki âlimler tarafından yapılan ıstılahî tanımlarını veren Enbârî birbirine yakın beş tanım zikreder. Bunun dışında bir de *el-İğrâb* adlı eserinde kendi tanımını vardır. Bu tanıma göre kıyâs, “kendisi hakkında nakil bulunmayan meselenin, aynı manadaki nakil bulunan meseleye hamlidir.”¹²⁵ Bu tanımların hepsinde göze çarpan üç ortak ve önemli unsur vardır. Bunlar; asıl, fer‘ ve illettir. Buna göre asıl, kendisi üzerine kıyâs yapılan yani “makîsun aleyhtir”. Fer‘ ise, asıl gözetilerek kıyâs uygulanacak olan yani “makîstir”. Bu ikisi arasında kıyâs bina etmeye imkân tanıyan ortak unsura da illet denir. Son olarak bu işlemin sonucu varılan kanaate ise hüküm denir. Bu dört unsur kıyâsın rükünlerini oluştururlar. Bunlardan biri eksik olduğunda kıyâs metodu sağlıklı bir şekilde uygulanmamış olur. Bunları zikrettikten sonra Enbârî, nâibu’l-fâilin hükmü konusunda kıyâs metodunu kullanarak bir örnek gösterir. Buna göre nâibu’l-fâil de tıpkı fâil gibi fiilin kendisine isnat edildiği isimdir. Fâil merfû olduğuna göre nâibu’l-fâil de merfû olmalıdır. Görüldüğü gibi bu örnekte kıyâstaki dört rükün de bulunmaktadır: Fâil, makîsun aleyh; nâibu’l-fâil, makîs; isnad, illet ve nâibu’l-fâilin merfû olması da hükümdür.¹²⁶

Daha sonra kıyâsı inkâr edenlere karşı cevap vermek amacıyla açtığı fasılda nahvin kıyâstan ibaret olduğunu ve nahvin mütekaddim ulema tarafından yapılan tanımlarının dahi bunu ispatlar nitelikte olduğunu vurgular. Buna göre nahiv, Arap kelimelerinden tümevarım (istikrâ) yoluyla istinbât edilen kıyâsları bilmekten ibarettir. Bu tanım Ebû Ali el-Fârisî’nin *Tekmile* adlı eserinde geçmektedir.¹²⁷ Yine bu tanıma yakın bir tanım İbn Usfûr’un *Mukarrib* adlı eserinde geçmektedir.¹²⁸

¹²⁵ Ebu’l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, **el-İğrâb fî Cedeli’l-İ’râb ve Lümaü’l-Edille**, thk. Saîd Efgânî, Dimaşk, Matbaatu’l-Câmiatu’s-Sûriyye, 1957, s. 45.

¹²⁶ Enbârî, **Lümaü’l-Edille fî usûli’n-nahv**, ss. 107-8.

¹²⁷ Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaaffâr Ebû Ali Fârisî, **Tekmile**, thk. Kâzım Bahrü’l-Mürccân, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1999, s. 181.

¹²⁸ Ebû’l-Hasan Ali b. Mü’min İbn Usfûr el-İşbilî, **el-Mukarrib [fî’n-nahv]**, thk. Abdullah el-Cübûrî, Ahmed Abdüssettâr Civarî, Bağdat, Matbaatu’l-Aynî, 1971, c. 1, s. 45.

Kıyâsın çeşitleri meselesini de inceleyen Enbârî “kıyâsu’l-ille”, “kıyâsu’ş-şebah” ve “kıyâsu’t-tard” olmak üzere üç kavramı zikreder. Bu kavramlar tek tek incelenecek olursa:

2.1.2.1. KİYÂSU’L-İLLE

Fer‘in asla, hükmün kendisine bağlı olduğu bir illet sebebiyle hamledilmesine denir. En güçlü kıyâs çeşidi aslında budur. Ancak dil kıyâslarında çokça vaki değildir. Örnek olarak bir önceki sayfada zikredilen nâibu’l fâilin fâile kıyâsı verilebilir.¹²⁹

İlletin sıhhatinin “tesir” ve “usûlün şehâdeti” olmak üzere iki şartı vardır. Tesir için kısaca illet ile hüküm arasındaki lüzum ilişkisi denilebilir. İlet varsa hüküm de olmak zorundadır. İlet ortadan kalktığında hüküm de ortadan kalkıyorsa tesirin ilk şartı yerine gelmiş demektir. Örneğin izâfetten kesilmiş zarfların damme üzere mebnî olmasının illeti “iktita” yani izâfetten kesilmiş olmalarıdır. Bunun sıhhatini ölçmek için tesirine bakılır. İlet ortadan kalktığında yani bu zarflar yeniden muzâfun ileyh aldığında damme üzere mebnîlikleri düşmektedir. O halde tesir şartı gerçekleşmiş olur.¹³⁰

Usûlün şehâdeti ise nahiv ilminin başlangıcından itibaren ortaya atılmış ve artık herkes tarafından kabul görmüş küllî kâidelerdir. Bu şartın etkisi “كَيْفَ”, “أَيْنَ” veya “أَيَّانَ” gibi soru edatlarının isim olarak kabul edildikleri halde fetha üzere mebnî olmasında görülebilir. Çünkü “harf manası içeren bütün isimler mebnîdir” bütün nahivcilerin kabul ettiği küllî bir kâidedir. Ve bu edatlar da bu kâidenin muhatabı olarak mebnî olmuşlardır.¹³¹

Ne var ki usûlün şehâdeti meselesine bazı dilcilerin itirazı dikkate değerdir. Bazı dilciler, “أَيَّانَ” soru edatı harf manası içermesine rağmen mu‘rebtir diyerek buna itiraz etmişlerdir. Enbârî’nin cevabı ise “o edat, harf manası içeren isimlerin aslen mu‘reb olduğuna dikkat çekmek için öyle bırakıldı” şeklindedir. Ancak bu cevap pek tatmin edici gözükmemektedir. Çünkü böyle bir cevap üzerine akla ilk gelen şey aslında nahiv kurallarının Arapların kelimelerinden istikrâ edilmesi olgusudur. İnsan her ne kadar zihninin arka planında işleyen belli kurallar çerçevesini gözeterek

¹²⁹ Enbârî, *Lümaü’l-edille fî usûli’n-nahv*, s. 123.

¹³⁰ Enbârî, a.e., s. 123.

¹³¹ Enbârî, a.e., s. 124.

konusuyor olsa da onun bu kadar kompleks ve girift bir meseleyi düşünerek “أَيًّا” kelimesini böylece bıraktığı düşüncesi ikna edicilikten uzak gözükmemektedir.

2.1.2.2. KİYÂSU’Ş-ŞEBEH

Fer‘in asla, hükmün kendisine bağlı olduğu bir illet sebebiyle değil de benzerliğin bir yönü sebebiyle hamledilmesidir. Yani bu kıyâs türünde asıl ve fer‘, birbirleri arasındaki ortak bir benzerlik sebebiyle aynı hükmü alır. Nahvî kıyâsın en çok görülen ve hükmü bilinmeyen meselelerde kullanılan çeşidi budur. Muzârî fiilin mebnî olması gerekirken isimlere hamledilerek mu‘reb kabul edilmesinde kullanılan kıyâs budur. Muzârî fiiller şüyû‘undan sonra husûsîleşebilmesi bakımından isme benzemektedirler. Muzârî fiiller başlarına herhangi bir şey almadıklarında hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman bildirirler. Bu onların şüyû‘udur. Ancak başında “س” ya da “سوف” geldiğinde sadece gelecek zaman bildirirler. Yani artık husûsîleşmişlerdir. İsimler de başlarına harf-i tarîf almadıklarında şüyû‘ ifade ederler. Örneğin “رجل” kelimesi herhangi bir adam için kullanılabilirken “الرجل” kelimesi belirli bir kişiyi ifade ederek husûsîleşir. Muzârî fiiller ile isimler arasındaki bu benzerlik kıyâsu’ş-şebelin kullanılmasına imkan vermiş ve muzârî fiiller isimlere hamledilerek mu‘reb kabul edilmiştir. Bu kıyâstaki dört rükün ise şöyle eşleşebilir: “رجل” makîsun aley, muzârî fiiller makîs, şüyû‘dan sonra husûsîleşmek illet ve mur‘eb olmaklık da hükümdür.¹³²

Kıyâsu’ş-şebelin mantık ilmindeki analogi yöntemine denk düşmektedir. Analogi şöyle tarif edilmiştir.¹³³

“... iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir”

Görünen o ki Enbârî müstakil bir delil olarak saymak yerine analogiyi kıyâsın başka bir şekli olarak ele almıştır.

¹³² Enbârî, *Lümaü’l-edille fî usûli’n-nahv*, ss. 126-28.

¹³³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 198.

2.1.2.3. KİYÂSU'T-TARD

Bu kıyâsta fer‘ asla hamledilir. Ancak ikisine de ortak bir hüküm vermemizin arkasındaki sebebin türü ne illet ne de müşâbehtir, sadece ikisi arasında herhangi bir ilişki kurmamızı sağlayan ortak bir vasıftır. Fer‘in asla hamledilebilmesini sağlayan ortaklık, ne bağlayıcıdır ne de haddi zatında hükümle ilişkilendirilebilecek bir sığata sahiptir. Nitekim bu sebeple de Enbârî, bu kıyâs türünü diğeri iki kıyâs türünün aksine makbul görmez. Fasit olduğunu söyler. Çünkü iki rükün arasındaki böyle alelade bir vasıf ortaklığı, fer‘in asla kıyâs edilmesini ve ortak hüküm koyulmasını gerektirebilecek yeterliliğe sahip değildir.¹³⁴

Örneğin bazı âlimler “لَيْسَ” fiilini gayri mutasarrıf fiillere hamlederek mebnî olduğuna hükmetmişlerdir. Bu kıyâsta “لَيْسَ” makîs, gayri mutasarrıf fiiller makîs aleyh, adem-i tasarruf illet, ve mebnî olmaklık ise hükümdür. Ancak görüldüğü üzere buradaki ortaklık ne birinci türden bir illet ne de ikinci türden bir benzerlikle ilişkilendirilebilir. Adem-i tasarruf her ne kadar “لَيْسَ” fiili ile gayri mutasarrıf fiiller arasında ortak bir payda gibi gözükse de ikisinin ortak bir hükmü almasını gerektirmez. “لَيْسَ” fiilinin mebnîliği, tüm fiillerin aslen mebnî olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu kıyâs fasit bir kıyâstır.

2.1.2.4. KİYÂSTA İLLETE DAİR MESELELER

Enbârî kıyâsın çeşitlerini sıraladıktan sonra daha önce de bahsettiğimiz üzere kıyâsın en önemli rüknü olan illet üzerine 7 meseleden, her birine ayrı fasıllar açarak bahseder ve görüşlerini belirtir:

- 1- İletin ittirâdı (yaygınlığı) meselesi: Enbârî bu bölümde ittirâdın illetin makbul olması hususunda şart olup olmadığını tartışır. İttirâddan kasıt ise hükmün verilmesi için gerekli olan illetin sadece o meseleye has olmayıp bu meseleye benzeyen diğeri bütün meselelerde de kullanılabilir olmasıdır. Bunun tersine ise tahsis denir. Enbârî’nin de içinde bulunduğu çoğunluğun görüşü ittirâdın şart olması gerektiği üzerinedir. Örneğin her fâil merfû olmasındaki illet isnattır ve bu illet fiilin kendisine isnat edildiği her isim için geçerli bir illettir. İsnat illetinde ittirâd şartı bulunduğu için bu illet makbul sayılır.¹³⁵

¹³⁴ Enbârî, *Lümaü’l-edille fî usûli’n-nahv*, s. 129.

¹³⁵ Enbârî, a.e., s. 132.

- 2- İlletle aks şartı meselesi: İlletle aks kavramı ise illetin ortadan kalkması durumunda hükmün de ortadan kalkması gerektiğini ifade etmek için vaz edilmiştir. Yine Enbârî'nin de içinde bulunduğu ulemanın çoğunluğu böyle bir şartın olması gerektiğine dair kanaat serdetmişlerdir. Enbârî nahvi illetlerinin aklî illetlere benzediğini ve aklî illetlerde de aks şartı arandığı için nahiv illetlerinde de aks şartı aranması gerektiğini bildirmiştir. Buna örnek olarak isnat illetinin ortadan kalktığı durumlarda fâilin de merfû olma hükmünün düşmesi gösterilebilir.¹³⁶
- 3- Hükmün birden fazla illetle ta'lîli meselesi: Dil bilginlerinin bir kısmı illetlerin hükümlere delâlet eden ibareler olduğunu dolayısıyla birden fazla emare bulunabileceğini iddia ederek birden fazla illetle ta'lîli uygun görmüşlerdir. Ancak Enbârî de dahil olmak üzere bir kısım dil bilgini ise nahvî illetlerin akli illetlere benzemesi ön kabulüne paralel olarak bunun mümkün olmayacağını, çünkü akli illetlerde bir hükme sadece bir illetin delâlet ettiğini ileri sürerek bu iddiayı reddetmişlerdir.¹³⁷
- 4- Hükmün illet sebebiyle mi yoksa nass sebebiyle mi sabit olduğu meselesi: Dil bilginlerinin çoğuna göre hükmün nass sebebiyle sabit olması mümkün değildir çünkü bu durum nahivde kıyâsı tamamen ortadan kaldırmak demektir ki bu kabul edilemez bir durumdur. Kimi âlime göre ise nassın bulunduğu yerde hüküm nassla sabit, bunun dışındaki yerlerde ise illetle sabittir. Çünkü nass kesinlik belirtir. Maddi olarak zaten gözümüzün önünde durur. İlletle ise zan vardır. Dolayısıyla nassın bulunduğu yerde illete dayanmak abestir.¹³⁸

Enbârî ise bu iki görüşe de sıcak bakmayarak yeni bir iddiada bulunur. Ona göre hükmün hem nass hem de illetle aynı anda sabit olması mümkündür. Nass zaten kesinleşmiştir. Dolayısıyla hüküm nassla sabit olmaktadır. Ancak bu sabitlik ancak illetin ortaya çıkaracağı açıklıkla sabit olabilir. İkisi birbirleriyle çelişmez aksine birbirlerini tamamlarlar.¹³⁹

¹³⁶ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 136.

¹³⁷ Enbârî, a.e., s. 139.

¹³⁸ Enbârî, a.e., s. 142.

¹³⁹ Enbârî, a.e., s. 143.

- 5- İllet ve hüküm arasındaki münasebetin açıklanması meselesi: Dil bilginlerinin bir kısmı hüküm ile illet arasındaki münasebetin açıklanması gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü onlara göre delil ancak hükümle irtibat kurulduğunda delil sayılmaktadır. Ancak Enbârî buna itiraz eder ve asıl ile fer‘ arasında kıyâs yapıldıktan sonra çıkan hükmün zaten illetle hüküm arasındaki münasebeti açıkça ortaya koyduğunu, bu meselenin şahitlerin adaleti meselesine benzediğini söyler. Nasıl ki şahitlerin adaletinin olmadığını iddia edenlerin bunu ispatlaması gerekiyorsa, illet ile hüküm arasında alaka olmadığını iddia edenlerin de bunu kendilerinin ispatlaması gerektiğini belirtir.¹⁴⁰
- 6- Üzerinde ihtilaf edilen bir asla fer‘in hamledilmesi meselesi: âlimlerin bir kısmı üzerinde ihtilaf olan bir meselenin zaten asıl olamayacağından hareketle kıyâsta fer‘e makîs aleyh olamayacağını iddia etmişlerdir. Enbârî ise bir meselede fer‘ olanın başka bir meselede pekala asıl olabileceğini örneklerle açıklamıştır. Bu meselenin pratiği kendisini, müstesna harfi olan “لَا” da gösterir. Âlimler “لَا”nın kendisinden sonra geleni nasb etmesini onu münâdâ harfi olan “يَا” ile kıyâslayarak caiz görmüşlerdir. Ancak “يَا” harfi hakkında âlimler henüz bir görüş birliğine varamamışlardır. Çünkü âlimlerden bir kısmı, “يَا”nın bizatihi kendisinin âmil olduğunu iddia ederken, bir kısmı ise ondan sonra gelen takdîrî bir fiilin âmil olduğunu belirtmişlerdir. Bu ise müstesna harfinin münâdâ harfine hamledilerek amel ettirilmesi konusundaki cevaza engel olmamıştır.¹⁴¹
- 7- İlletin hükme etkisi olmayan bir vasfının zikredilmesi meselesi: Âlimlerin bir kısmı böyle bir vasfın ihtiyaten zikredilmesinde bir sakınca yoktur demişlerdir. Bir kısım âlim de bunun gereksiz olduğunu belirtmişlerdir. Enbârî ikinci görüşü benimsemiştir. Örneğin “حُبْلَى” kelimesinin gayri munsarif olduğunu illetlendirirken bazı âlimler onun sonundaki müenneslik bildiren elif-i maksûradan kaynaklandığını dile getirmişlerdir. Enbârî maksûra

¹⁴⁰ Enbârî, *Lümaü'l-edille fi usûli'n-nahv*, s. 144.

¹⁴¹ Enbârî, a.e., s. 146.

vasfının burada gereksiz olduğunu çünkü önemli olanın müenneslik elifi olduğunu, nitekim elif-i memdûdenin de gayri munsarifiğe yol açtığını belirterek bu konuya itiraz etmiştir.¹⁴²

Enbârî'nin illetin çeşitli meselelerine değinip kendinden önceki âlimler gibi illeti sınıflandırmaması dikkat çekicidir. Bunun sebebini metinden öğrenemesek de illet çeşitlerinin oldukça fazla olması¹⁴³ ve eserin muhtasar olarak planlanması gibi tahminler yapılabilir.

2.1.3. KİYÂSA İLAVE EDİLEN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Bir sonraki bölümde istidlâl yöntemlerini ve çeşitlerini anlatan Enbârî, çeşitlerin sınırlandırılmayacak kadar çok olduğunu ancak en çok kullanılan beş çeşidin burada zikredilebileceğini söyledikten sonra örneklerle bu çeşitleri açıklamaya koyulur.

- 1- İstidlâl bi't-taksîm: Bu istidlâl yönteminde âlim önce bir hükmün taalluk edebileceği ihtimalleri tek tek sıralar ve sonra da bu ihtimallerin neden olamayacağını ya da hangi ihtimalin olabileceğini bulmaya çalışır. Örneğin “ل” harfinin “لَكِنَّ”nin haberine gelip gelemeyeceği meselesinde ihtimaller sıralanır: “ل” harfi burada ya tekid manasında ya da kasem manasında olabilir. Bu iki anlam “لَنْ”nin haberine gelebilmiştir çünkü “لَنْ” mana bakımından kasem lamı ve tekid lamıyla gayet uyumludur. Ancak “لَكِنَّ” bu iki manayla da uyuşamayacak bir anlama sahiptir. Bu sebeple haberine “ل” gelmesi caiz değildir.¹⁴⁴
- 2- İstidlâl bi'l-evlâ: Bu yöntemde asla verilen hükmün sebebinin fer‘de çok daha iyisinin ve ötesinin olmasından dolayı fer‘e aynı hüküm verilmektedir. Örneğin ism-i işaretlerde mebnîlik bu yöntemle delillendirilir. Çünkü ism-i işaretler kullanılmayan harf manasındadır. Ve nahivcilerin icma ettiği konulardan birisi de harf manası içeren isimlerin mebnî oluşudur. Harf manası içeren ve kullanılan isimler bile mebnî olabildiğine göre kullanılmayan isimlerin mebnî olması çok daha mümkündür. İşte bu delillendirmeye istidlâl bi'l-evla denir.¹⁴⁵
- 3- İstidlâl bi'l-aks: Bu yöntem fıkıh usûlünde “kıyâsu'l-aks” kavramıyla da kullanılmaktadır ve illetin farklı olması sebebiyle bir meselenin hükmünün başka bir meselede tersi bir

¹⁴² Enbârî, a.e., s. 148.

¹⁴³ İllet çeşitlerinin ayrıntıları için bkz. Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, s. 257.

¹⁴⁴ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 150.

¹⁴⁵ Enbârî, a.e., s. 154.

hükme sebep olmasına denmektedir.¹⁴⁶ Ancak Enbârî herhangi bir tarif vermeyip örneklerle anlatmaya çalışmıştır. Örnek ise Kûfe ekolü dilcilerinin muhalefet kavramıyla delillendirdiği mübtedânın haberi olarak gelen zarfın mansûb olması hükmüdür. Ancak bu istidlâl bi'l-aks ilkesince caiz değildir.¹⁴⁷

- 4- İstidlâl bi beyânî'l-ille: Bu yöntemde hükmün arkasındaki temel illet bulunmaya çalışılır. Daha sonra verilen hükümle ilgili mesele ile bu illet uyuşuyorsa hükmün doğruluğuna, uyuşmuyorsa burada bu hükmün geçerli olamayacağına varılır. Örneğin muhaffef olan “لَنْ” in amel edemeyeceğine dair hüküm bu yönteme göre verilir. Muhaffef olmayan “لَنْ” amel edebilir çünkü fiile benzemektedir. Ancak muhaffefleşince bu benzerlik kaybolur dolayısıyla amel edemez.¹⁴⁸
- 5- İstidlâl bi'l-Usûl: Burada usûlden maksat, çalışmanın ilk bölümünde de belirtildiği üzere Arap gramerinin baştan beri ortaya koyulmuş ve herkes tarafından kabul görmüş genel geçer küllî kâideleridir. Örneğin Enbârî muzârî fiilin merfû olmasını, nasbenden ve cezmeden âmillerden sıyrılmasına bağlayanlara itiraz etmiştir. Çünkü usûlen, yani genel kâide olarak merfûluk makam olarak mansûbluk ve meczûmluktan öndedir. Ancak yukarıdaki şekilde söylenirse mansûbluk ve meczûmluk merfûluğun önüne geçmiştir. Bu cümle sanki muzârî fiilde aslolanın nasb ya da cezm olması gibi algılanabilir. Dolayısıyla bu usûle aykırı olduğundan bu delillendirme yanlış görülmüştür.¹⁴⁹

Enbârî'nin zikrettiği son iki istidlâl yöntemi kafaları karıştırır gibi gözükmektedir. Çünkü bu istidlâl yöntemi kıyâs bahsinde illet kıyâsının cüzleri olarak zikredilmiştir. İlet kıyâsında makîsun aleyh ile makîs arasındaki bağlantıyı sağlayan illetin ve bu illetin sıhhatinin iki şartından biri olarak zikredilen usûlün şehâdeti olgusunun burada müstakil bir istidlâl yöntemi olarak gösterilmesi karışıklığa mahal verebilir. Anlaşıldığı kadarıyla Enbârî illeti ve usûl olgusunu kıyâsta makîsun aleyhin bir cüzü ve tamamlayıcısı olarak kullanılabileceğini iddia ettiği gibi bunların kimi zaman kıyâs dışında da müstakil bir hüküm ortaya koyucu delil olarak da görmektedir. Buradaki fark kıyâsın rükünlerinde ortaya çıkmaktadır. Eğer makîsun aleyh, makîs ve illet üçlüsü bir

¹⁴⁶ Muhammed b Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, Damas (Dımaşk), Institut Français de Damas, 1964, c. 2, s. 699.

¹⁴⁷ Enbârî, **Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv**, ss. 154-55.

¹⁴⁸ Enbârî, **Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv**, s. 155.

¹⁴⁹ Enbârî, a.e., ss. 155-56.

delillendirmede varsa Enbârî'nin buna kıyâs delili dediği malumdur. O halde bu rükünlerden makîsun aleyhin olmadığı ya da mutlak olarak belirlenemediği durumlarda, hükmün bir şekilde verilmesi gerekliliğine binaen Enbârî aslında kıyâsın bir cüzü olan illet ve usûl olgularını istidlâl bi beyânî'l-ille ve istidlâl bi'l-usûl diye isimlendirdiği müstakil delillere dönüştürerek hüküm vermeye çalışmaktadır.

2.1.4. İSTİHSÂN

Enbârî istidlâl yöntemlerini zikrettikten sonra 25. faslı nahiv usûlü kaynağı olup olmaması bakımından çokça ihtilaf bulunduğunu ifade ettiği İstihsân kaynağına ayırır. İstihsânın tarifi hususunda bile âlimler arasında bir ittifak yoktur. Kimi onu illetin husûsîleştirilmesi olarak tarif ederken kimi de bir sebebe binaen kıyâsa aykırı davranmak olarak tanımlar. Kimisi ise herhangi bir delil bulunmadığı halde insanın hoşuna giden şey olarak tanımlar. Enbârî ise ne olursa olsun istihsânı makbul bir kaynak olarak görmez.¹⁵⁰

2.1.5. İSTISHÂB

Enbârînin kabul ettiği üçüncü kaynak olan ıstışâb ise bir hükmün aleyhine delil bulunmadıkça aslı üzerine baki kalmasını ifade eder. Örneğin isimlerde aslolan mu'reblikdir. Bir isim harfe benzemediği veya harf manası taşımadığı sürece mu'rebtir. Mütemekkin isimler böyle bir benzerlik ve mana içermediklerine göre ıstışâb-ı hal üzere mu'rebdirler. Ancak Enbârî'ye göre ıstışâb-ı hal bir kaynak olarak kabul edilse bile makbul kaynakların en zayıfıdır ve eğer bir meseleye dair hüküm verilebilecek bir delil varsa bu kaynağın kullanılması uygun değildir.¹⁵¹

Enbârî kitabın 30. ve son başlığında ise son bir istidlâl yönteminden bahseder. Bu yönteme göre bir meselede, hükmün nefyine dair bir delilin olmaması o hükmün doğruluğuna işarettir. Örneğin Arap dilinde kelimenin kısımları isim, fiil ve harf olmak üzere üçtür. Dördüncüsü yoktur çünkü olsaydı mutlaka Arap dilinde buna dair bir delil bulunurdu. Ve eğer delil bulunsaydı mutlaka dilciler bunun üzerine araştırmalar yapar ve çokça konuşurdu. Dolayısıyla dördüncü bir delilin yokluğu kelimenin taksimnin doğrulunu vermiştir.¹⁵²

¹⁵⁰ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 157.

¹⁵¹ Enbârî, a.e., s. 167.

¹⁵² Enbârî, a.e., s. 169.

2.2. MUÂRADA

Enbârî nahiv usûlü kaynağı olarak istihsânı kabul etmese de kıyâs ve sema‘dan sonra üçüncü kaynak olarak ıstîshâbı kabul eder. Ancak bu üçüncü kaynağa geçmeden önce “muârada” meselesini ele alır. Eserde konum olarak ıstîshâb’dan önce gelse de konu bütünlüğünü sağlamak adına burada en son zikredilmesi daha uygundur. Bu sebeple bu mesele sona bırakılmıştır.

Enbârî bu başlıkta muâradanın önce tarifini yapar. Buna göre muârada bir meselede istidlâl getiren bir kişiye daha uygun bir illetle karşı çıkmaktır. Enbârî bu meseleyi naklin nakle muâradası ve kıyâsın kıyâsa muâradası olmak üzere iki ayrı başlık altında inceler.¹⁵³

Naklin nakle muâradası: Enbârîye göre iki nakil arasında ihtilaf bulunursa tercihe daha şayan olan alınır. Bu tercihe şayan olmanın kıstası ise isnat ve metindir. İsnadında daha çok ve daha bilinir kişiler ve metinde ise kıyâsa daha uygun olan iddia, tercihe daha çok şayandır.¹⁵⁴

Kıyâsın kıyâsla muâradası: İki kıyâs arasında ihtilaf var ise yine ikisi arasından tercihe daha çok şayan olanı alınır. Buradaki tercihe şayan olanı belirleyen kıstas ise iki delilden birisinin başka bir kıyâs ya da nakille desteklenmesidir.¹⁵⁵

Genel olarak incelendiğinde, Enbârî’nin nahiv usûlü disiplinini inşa etmek için yazdığı bu kitabın, mantık, fıkıh ve hadis usûlü (disiplinler arası ilişki için ayrıntılı kitaplara kaynak göster) metinlerinden etkilendiği aşikardır. Enbârî, gerek kavramlar ve onların tanımları gerekse mesail dediğimiz disiplinlerin soru ve sorunları açısından bakıldığında bu üç disiplinden büyük oranda istifade etmiştir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere bunun sebebi muhtemelen nahiv usûlü disiplininin diğer mezkûr disiplinlere göre çok daha geç bir asırda sistematik hale gelmiş olmasındandır. Aslında dilciler, Enbârî öncesi nahiv usûlü başlığı altında da incelendiği üzere, zikredilen tüm bu nahiv usûlü terimlerini kendi çalışmalarında kullanmışlardır. Ancak Enbârî’den önce bu disiplinin teorik zeminini, kavramlarını, mesailini kapsayıcı ve sistematik bir şekilde yazan kimse olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında Enbârî’nin çabası takdîre şayandır.

¹⁵³ Enbârî, *Lümaü’l-edille fî usûli’n-nahv*, s. 159.

¹⁵⁴ Enbârî, a.e., s. 161.

¹⁵⁵ Enbârî, a.e., s. 164.

3. *ESRÂRU'L-ARABİYYE*

Bu başlık altında çalışmanın ana konusunu teşkil eden eser, ismi ve nisbeti, içerdiği nahiv konuları, üslubu, etkilendiği eserler gibi çeşitli yönleriyle incelenecektir.

3.1. İSMİ ve NİSBETİ

Eserin ismi konusunda herhangi bir problem yoktur. Bizzat Enbârî kitabının başında hamdele ve salveleden sonra “*Esrâru'l-Arabiyye* ismiyle nitelenen bu kitapta mütekaddim ve müteahhir nahivcilerden birçok...”¹⁵⁶ diye devam eden bir cümleyle kitabın ismini kayıt altına almıştır. Ayrıca *el-Bulga fi'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes* adlı eserinin son satırlarında da anlattığı mesele için referans olarak *Esrâru'l-Arabiyye* kitabını gösterir.¹⁵⁷ Ve yine tabakât kitaplarında kitabın ismi ve nisbeti konusunda bir farklılık ve tartışma görülmez.¹⁵⁸ Dolayısıyla hem eserin tam isminin “*Esrâru'l-Arabiyye*” olduğu hem de eserin Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'ye ait olduğu konusunda bir şüphe yoktur.

Bununla beraber tarihte iki önemli dilci olan Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî (v.304)¹⁵⁹ ve oğlu Muhammed Ebû Bekr el-Enbârî'nin (v.328)¹⁶⁰de nisbesinin Enbârî olması, farklı yüzyıllarda yaşamış olmalarına rağmen hem kendilerinin hem de özellikle eserlerinin birbirine karıştırılmasına ve birinin eserinin diğerine nispet edilmesine neden olmuştur.

Ve yine müellif değil ancak bizzat eser hususunda da bir karışıklık ortaya çıkabilir. Bunun sebebi ise kitabın, Seâlibî'nin “*Fikhu'l-Luğa ve Esrâru'l-Arabiyye*” adlı eseriyle isim benzerliğine sahip olmasıdır. Araştırmacıların Enbârî ve eserlerini incelerken bir karışıklığa mahal vermemesi için bu hususlara dikkat etmesi önemlidir.

¹⁵⁶ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 3.

¹⁵⁷ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, *el-Bulga fi'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes*, thk. Ramazan Abdüttevâb, Kahire, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, 1970, s. 86.

¹⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 3, s. 139; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, s. 114; Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b Ahmed ed-Dârani Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, Beyrut, Dâru Sadır, 1973, c. 2, s. 293.

¹⁵⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut Hamevî, *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, Beyrut, Dâru'l Garbi'l İslamî, 1993, c. 5, s. 2228.

¹⁶⁰ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, c. 1, s. 197.

3.2. İÇERDİĞİ NAHİV KONULARI

Enbârî, eserini 64 baba ayırmıştır. Bu bablar arasında büyük oranda bir sistematiklik ve düzen fark edilse de, artık klasikleşmiş olan ve nahiv konularının sırasıyla âmil-mâ‘mül-i‘râb merkezli işlendiği avâmil sistematüğinden zaman zaman saptığı da görülebilir. Ancak bu tespit, anakronizme düşmek olacağından olumsuz bir eleştiri olarak algılanmamalıdır.

Kitaba ilk olarak kelime ve kelamın tarifiyle başlayan Enbârî daha sonra i‘râbın mahiyeti, mu‘reb ve mebnî kavramlarıyla devam eder. Daha sonra sarfa konu olan tesniye ve cemî‘ kelimeler hakkında çeşitli konuları işler. Daha sonraki üç bâb merfûât olarak nitelenen mübtedâ, haber ve fâil kavramlarıdır. Ardından sırasıyla “نِعْمَ وَ بَشْ”, “حَبْدًا”, “كَانَ” ve kardeşleri, “إِنَّ” ve kardeşleri, “ظَنَّ” ve kardeşleri, iğrâ ve tahzîr gibi konuları işleyen Enbârî mansûbât parantezine alınabilecek mastar, mef‘ûl-u fih, mef‘ûl-u ma‘ah, mef‘ûl-u leh, hâl, temyîz, istisnâ konularını işler.¹⁶¹

Görüldüğü üzere bazı konu öbekleri birbirleriyle bağlantılı olsa da konu öbekleri arasında doğrudan bir bağ kurmak zordur. Bu bakımdan kitabın belirli bir sistematüğünün olduğunu söylemek kısmen doğru olarak kabul edilebilir. Ancak eserin nahiv konularını zaten bilen, ancak ardındaki sebepleri de öğrenmek isteyen öğrenciler için yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu kısmî düzensizliğin öğrenmeyi zorlaştırmayacağı rahatlıkla söylenebilir.

Kitabın, son üç konusu olan imâle, vakıf ve idğâm konularının işlenmesiyle bitirilmesi, Enbârî’nin, eserini fonetik de dahil olmak üzere, sarf ve nahiv disiplinlerindeki hemen hemen bütün konuları içerecek şekilde yazdığını göstermektedir.¹⁶²

3.3. ÜSLUBU

Kitabın en önemli özelliklerinden biri konuların soru cevap şeklinde işlenmesidir. Enbârî genellikle önce konunun temel kavramının tanımını vermek için “nedir” anlamına gelen “مَا” sorusuyla başlar. Daha sonra çeşitli hükümlerin sebep ve hikmetlerini açıklamak için “niçin” anlamına gelen “لِمَ” sorusunu sorar. Ayrıca Enbârî bu soruların sanki kendisine başkaları tarafından sorulduğunu ifade etmek için “eğer şöyle denirse/ biri şöyle derse” anlamında “إِنْ قَالَ قَائِلٌ/فَإِنْ قِيلَ”

¹⁶¹ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye [İçindekiler kısmı]*, s. 9.

¹⁶² Allûş, *İbnü’l-Enbârî ve cühûduhû fi’n-nahv*, s. 128.

kalıbını kullanır. Ve devamında “şöyle denir/cevap verilir” anlamında “قِيلَ” kalıbını kullanarak bu farazî soruya cevap verir. Enbârî bu üslubunu kitabın sonuna kadar devam ettirir.

Diğer bir ifadeyle Enbârî, her bir başlık altında, önce ele aldığı nahiv konusunun bilinmesi gereken en temel bilgilerini paylaşarak giriş yapar. Daha sonra illet ve ta‘lîl merkezinde konuyu çeşitli yönlerden daha detaylı bir şekilde incelemeye koyulur. Bu giriş önemlidir, çünkü burada o konuya dair verdiği bilgilerin neredeyse her birini başlığın geri kalanında sebepleriyle masaya yatırır. Bunu bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır:

Enbârî “بَابُ الْمَفْعُولِ فِيهِ” başlığı altında önce mefû‘lün fih nedir sorusunu sorar. Cevap olarak, onun zarf olduğunu “في” harf-i cerrinin manasının kastedildiği zaman ve mekân isimlerinin hepsine dendiğini belirtir ve örnekler verir.¹⁶³ Bu genel bilgilerden sonra artık niçin soruları başlar. Bu başlık altında dört tane niçin sorusu sorulmuştur. Bunlar:¹⁶⁴

- Niçin mefû‘lün fih zarf olarak isimlendirilir?
- Niçin zarflar mebnîdir?
- Niçin lazım fiiller tüm zaman zarflarını kendilerine nesne olarak alabiliyorken tüm mekân zarflarını alamıyorlar?
- Niçin altı yön zarfını kendilerine nesne olarak alabiliyorlar?

Görüldüğü gibi Enbârî önce mefû‘lün fihin tanımını yapmış daha sonra bu tanımdan hareketle mefû‘lün fih ve zarflar hakkında çeşitli meselelerin hükümlerini sebep yani illet merkezli işlemiştir. Yaptığı açıklamalar ve sebeplendirmeler, sema‘, kıyâs ve çeşitli istidlâl yöntemleri gibi nahiv usûlü delillerinin kitapta tatbikî olarak nasıl uygulandığı konusunda bize ipuçları vermektedir. Çalışmanın ana gayesi de önsözde zikredildiği üzere bu ipuçlarını ayrıntılı örneklerle somut olarak göstermek üzerine kurulmuştur. Enbârî’nin kolay anlaşılabilir, sade ve akıcı üslubu¹⁶⁵ da göz önüne alındığında bu eserin, illet ve diğer nahiv usûlü kâidelerinin tatbikî olarak öğrenilmesi konusunda ilk okunması gereken kitaplardan biri olduğu söylenebilir.

¹⁶³ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 128.

¹⁶⁴ Enbârî, a.e., ss. 128-31.

¹⁶⁵ Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmerrâî, *Ebü’l-Berekât el-Enbârî ve dirâsetühü’n-nahviyye*, Amman, Dâru Ammar, 2012, s. 47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE USÛL KAİDELERİNİN UYGULANMASI

1. *ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE NAKLÎ DELİLLERİN UYGULANIŞI*

Nahvin başlangıcından itibaren naklî delillerle istiḥâd meselesi dil bilginlerinin en önemli meselelerinden olmuştur. Çeşitli sebeplerle dilin bozulmaya başladığını fark eden âlimler dilin en saf ve doğru haliyle kullanan kaynaklara yönelerek dili muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu süreçte âlimlerin eserlerinde kendini gösteren üç temel kaynak ortaya çıkmıştır. Bunlar Kur'ân'ı Kerîm, hadîs-i nebevî ve Arap kelimeleri diye özetlenebilecek fasih kabul edilen Arapların şiir ve nesir tarzında ortaya koydukları eserlerdir.¹⁶⁶

Kur'ân'ı Kerîm'in Allah (cc.) tarafından gönderilmiş olması, doğal olarak onun, herkes tarafından tartışmasız bir şekilde kaynak olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Buna göre Allah (cc.) eksik sıfatlardan münezzehtir ve kitabını indirdiği kavmin dilini yanlış bir şekilde kullanacak değildir. Aksine O, meramını dilin bütün inceliklerini sonuna kadar kullanarak, başkasının onu taklit edemeyeceği kadar güzel ve orijinal bir şekilde anlatmıştır.¹⁶⁷

Ancak her ne kadar Kur'ân'ın aslı böyle bir kabul ile karşılanmış olsa da âlimler, onun farklı okunuşları anlamına gelen kıraatlerin üzerinde ittifak edememişlerdir. Kıraatler, aynı zamanda Kûfe ekolü ile Basra ekolü arasındaki ihtilaf ve çekişmelerin ardındaki sebeplerden biridir. Kûfeliler genel itibarıyla mütevâtir, âhâd ya da şâz olmasına bakmaksızın kıraatleri kabule mütemâyilken Basralılar kıraatlere temkinli yaklaşmış, onu destekleyen şiir, nesir ya da bir kıyâs kâidesi bulmaksızın kabule pek yanaşmamışlardır.¹⁶⁸

Hadis-i nebevînin kaynak olarak kabul edilmesi hususunda âlimler arasında yine ihtilaf vardır. Ebû Hayyân'a göre mütekaddim âlimler hadislerin çoğunun mana itibarıyla rivâyet edilmesi sebebiyle onu kaynak olarak kabul etmemişlerdir.¹⁶⁹ Müteahhir âlimler ise bu konuda ikiye

¹⁶⁶ Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Mağrib, İfrîkiyâ eş-Şark, 2011, ss. 23-24.

¹⁶⁷ Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmerî, *Ebü'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsetühü'n-nahviyye*, Amman, Dâru Ammar, 2012, s. 189.

¹⁶⁸ Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'n-nahviyye*, 3. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996, ss. 109-10.

¹⁶⁹ Abdu'l-Kâdir b. Ömer Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab*, thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, 4. bs. Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1997, c. 1, s. 9.

ayrılmıştır. Bir kısmı aynı gerekçelerle hadisleri, istişhâd için uygun görmezken bir kısmı bu tutumu eleştirmeye başlamıştır. Elfiyenin meşhur şârihi Şatıbî'nin “dilciler Arapların düşkünlerinden bile istişhâd ediyorken Hz. Peygamber'den (sav) istişhâd eden bir tane dilci bulamadık”¹⁷⁰ anlamındaki sözleri dikkate değerdir. Bu tutumu eleştirenler, giderek artan bir şekilde, istişhâdın kapsamını genişleterek hadis literatüründen yararlanmaya başlamışlardır.¹⁷¹

Daha önce de belirtildiği üzere dilcilerin Arap dilini muhafaza etmekle uğraşırken kullandıkları en önemli ve en kapsamlı kaynak fasih Arapların günlük konuşmaları, şiiri, nesri, kısacası Arap kelimelerinin her türüdür. Arap dilinin kuralları, genel kâideleri oluşturulurken, istikrâ yöntemi en önemli yöntemdir. Dilciler dilsel malzemeyi olabildiğince kayıt altına alıp toplamaya çalışmıştır. Ancak bu gelişigüzel, düzensiz ve şartsız bir şekilde yapılmamıştır. Dilsel malzemenin nereden, ne zaman ve kimden alındığı oldukça önemlidir. Zaman konusundaki kayıt hicrî ikinci asrın ortalarıdır. İstisnalar dışında cahiliye dönemi dahil olmak üzere bu zaman zarfına kadar olan dönemde Müslüman olsun olmasın, şehirde ya da çölde yaşasın herkesten nakil kabul edilir. Yine de bu dönemde dilciler, müvelled ve muhdes şairlerden nakil almaktan sakınmışlardır. Mekân konusunda ise kabilelerin komşu devletlere yakın olup olmaması, şehir hayatına çok karışıp karışmaması şartları etkili olmuştur. Arap yarımadasının ortasında şehirden ve diğer devletlerin etkilerinden uzak kabilelerin kavilleri dilcilerin tercih sebebi olmuştur. Bu sebeple en güvenilir kabileler Kays, Temîm ve Esed kabileleridir. Sonra Huzeyl kabilesi gelir. Kinâne ve Tay kabilelerinin bir kısmından da istişhâd edilebilir. Bunun dışında kalan kabilelere pek itibar edilmemiştir.¹⁷² İstişhâd malzemesinin kişi olarak kimden geldiği ve onu kimin rivâyet ettiği de önemlidir. Bu hususta dilciler kaynağın sahibinin bedevi olmasına, rivâyet edenin ise dürüst, âdil, yalan söylemekle âriz olmamış biri olmasına dikkat etmişlerdir.¹⁷³

Bu özet bilgiler ışığında Enbârî'nin Kur'ân ve kıraatlara bakışına geçilebilir.

¹⁷⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b Musa b Muhammed el-Gırnatî Şâtıbî, **el-Mekâsîdû's-Şâfiye fî şerhi'l-hulâsâtî'l-Kâfiye**, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2007, c. 3, s. 401.

¹⁷¹ Muhammed Hıdır Hüseyin, **Dirâsât fî'l-Arabiyye ve târîhihâ**, 2. bs Dimaşk, el-Mektebü'l-İslâmî, 1960, s. 168.

¹⁷² Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, **el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ**, thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed el-Bicavî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, c. 1, ss. 211-12.

¹⁷³ Saîd Efgânî, **Fî Usûli'n-Nahv**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987, s. 24.

1.1. KUR'ÂN'I KERÎM

Enbârî'nin, kitaplarının geneli incelendiğinde, Kur'ân'ı Kerîm ve kıraatleri pek çok konuda şâhid olarak kullandığı kolay bir şekilde fark edilir. Nitekim “el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'ân” adlı eseri onun, Ku'an konusundaki bilgisine şahitlik eder niteliktedir. Yine *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf* adlı eserinin fihristine bakıldığında ayetlerin yüzlerce defa şâhid olarak kullanıldığı görülecektir. Ayrıca Enbârî, ayetleri sadece istişhâd için kullanmaz, aynı zamanda başkalarının yaptığı istişhâdların yanlışları varsa onları da delilleriyle ispatlamaya çalışır. Örneğin Kûfelilerin ismu'l-fiillerin ma'mûllerinin kendisinden önce gelebileceğine dair verdikleri cevaz konusunda şâhid olarak getirdikleri “كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ”¹⁷⁴ ayetini kabul etmez. Ona göre burada “كِتَابَ” kelimesini nasbden zaten “عَلَيْكُمْ” değil ondan önce takdîri olarak gelen “كَتَبَ” fiilidir. Dolayısıyla ayet bu iddia için şâhid olarak gösterilemez.¹⁷⁵

Enbârî'nin kıraatlere vukûfiyeti de oldukça yüksektir. O kıraatleri Hz. Peygamber'den (sav) duyulduğu şekliyle olduğu gibi aktarılan, uyulması gereken ve başka kimsenin üzerinde tasarruf hakkına sahip olmadığı bir sünneti olarak kabul eder.¹⁷⁶ Yani kıraatlerin sahih olanlarını kıyâsa ve nahiv usûlü kurallarına uymasa bile inkâr etmez. Ne var ki bu onu bazı kıraatleri kıyâs kâidelerine arz ederek eleştirmekten de alıkoymamıştır. Örneğin “الْحَمْدُ لِلَّهِ” lafzındaki hamd kelimesinin sonunu kesralı okuyan kıraati, bu türlü bir kullanımın Arap dilinde az olmasını, delil göstererek eleştirir.¹⁷⁷ Bu bilgiye dayanarak Kur'ân ve kıraatleriyle istişhâd konusunda Enbârî'nin Basralılara daha yakın olduğu söylenebilir.

Enbârî'nin Kur'ân ve kıraatleri hususundaki bu ihtimamı *Esrâru'l-Arabiyye* kitabında da göze çarpar. Eserde Kur'ân ve kıraatleriyle yapılan istişhâd hatırı sayılır bir yer işgal eder. Enbârî'nin, kitap içerisinde Kur'ân ve kıraatleriyle istişhâd ettiği toplamda doksandan fazla konu vardır. Bu benzer üslup ve amaçlarla yazılan diğer kitaplarla karşılaştırıldığında epey yüksek bir yekûndur. Örneğin yukarıda zikri geçen kitaplar içerisinde İbnü'l-Verrâk'ın İlelü'n-Nahv adlı

¹⁷⁴ Nisa; 24.

¹⁷⁵ Ebü'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b Muhammed b Ubeydillâh Enbârî, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, y.y., Dârü'l-Fikr, t.y., c. 1, s. 230.

¹⁷⁶ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980, s. 168.

¹⁷⁷ Enbârî, *el-Beyân*, s. 35.

eserinde geçen Kur'ân ayeti sayısı yirmi dokuzdur. İki eser arasındaki fark Enbârî'nin Kur'ân ile istişhâda verdiği önemin daha iyi fark edilmesini sağlayabilir.

Enbârî'nin Kur'ân'la yaptığı tüm istişhâdı burada vermek mümkün olmadığından birkaç örnek zikredilecektir:

Enbârî “Fâil Bâbı” başlığı altında fâilin neden fiilden önce gelemeyeceğine dair bir soru ortaya koyar. Bu sorunun cevabı ise fâilin fiilin bir parçası olmasıdır. Bu iddiaya delil olarak yedi vecih zikreder. Bunların sonuncusu olarak bir kişiye hitap edildiği halde tesniye zamiri getirilip örneğin “قَفَا” denebilmesidir. Bu vecihin kullanılışına ise “أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ”¹⁷⁸ ayetini şâhid olarak gösterir. Çünkü bu ayette Allah (cc.) bir meleğe hitap ettiği halde fiilde yine tesniye zamiri kullanmıştır. Bu ayet “أَلْقَى الْقَى” diye tevil edilir. Normalde tesniyelik isme ait bir özelliktir. Ancak burada fiilin ikilenmesi için kullanılmıştır. Dolayısıyla Enbârî'ye göre bu kullanım eğer fâil fiilin bir parçası olmasaydı caiz olmazdı. Fâil de fiilin bir parçası olduğuna göre ondan önce gelmesi mümkün değildir.¹⁷⁹

Enbârî “كَانَ ve Kardeşleri Bâbı” başlığı altında “كَانَ”nin kaç kısma ayrıldığına dair bir soru ortaya koyar ve cevap olarak da “كَانَ”nin beş şekilde kullanımının olduğunu söyler. Bunlardan biri de tam fiil şeklinde kullanılmasıdır. Bu durumda “كَانَ”haber almaz ve hakiki fiiller gibi amel eder. Buna delil olarak da “فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا”¹⁸⁰ ayetiyle istişhâd eder. Burada “كَانَ” nâkıs olarak değil tam fiil olarak gelmiştir. “صَبِيًّا” kelimesi ise “كَانَ”nin haberi değil hâldir.¹⁸¹

Enbârî'nin “Bedel Bâbı” başlığı altında incelediği meselelerden biri de bedelin kaç türü olduğudur. Buna göre, “bedel-i kül mine'l-kül”, “bedel-i ba'z mine'l-kül”, “bedelü'l-iştimâl” ve “bedelü'l-ğalt” olmak üzere dört tür bedel vardır. Bunlardan ikincisi ve üçüncüsünde mübelün minhe râci bir zamirin olması gerektiğini ancak karîne olması durumunda hazfedilebileceğini

¹⁷⁸ Kâf; 24.

¹⁷⁹ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 66.

¹⁸⁰ Meryem; 29.

¹⁸¹ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 101.

söyler. Örneğin “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”¹⁸² ayetinde bedel olan “مَنِ اسْتَطَاعَ” lafzının sonunda “مِنْهُمْ” olması gerekirken cümleinin siyak sibakından anlaşılabileceği için hazfedilmiştir.¹⁸³

Enbârî’nin sadece kendi iddialarını delillendirmek için Kur’ân’dan şâhid getirmediyi aynı zamanda başka dâilcilerin getirdikleri şâhidleri de yeri geldiğinde eleştirdiyi yukarıda zikretmiştik. Bunun bir örneğini *Esrâru’l-Arabiyye*’de de görebiliriz. Enbârî, “إِنَّ”nin isminin mahalline, haberini zikretmeden atıf yapıp yapılamayacağını sorar. Ferrâ’nın “إِنَّ”nin isminin mebnî olduğu durumlarda buna cevaz verdiğini söyler. Ferrâ bu cevazına “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”¹⁸⁴ ayetini delil gösterir. Bu ayete göre “إِنَّ”nin ismi, ismu’l-mevsûl olan “الَّذِينَ”dir ve mebnîdir. Haberi ise ismu’l-mevsûl olan “مَنْ”dir. Haberinden önce gelen “وَالصَّابِئُونَ” ve “وَالنَّصَارَى” kelimeleri ismine atfedilmiştir. Enbârî ise bu ayette takdim ve tehir olduğunu ileri sürerek Ferrâ’ya itiraz eder. Ona göre bu ayetin takdîri “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى كَذَلِكَ”¹⁸⁵ şeklindedir.

Enbârî sadece nahiv meselelerinde değil, yeri geldiğinde lugavî meselelerde de Kur’ân’dan şâhid getirir. Örneğin elif-i maksûradan bahsederken maksûra kelimesinin lugavî anlamının kapanmış, hapsedilmiş anlamına gelen “مَحْبُوسَةٌ” kelimesiyle eş anlamlı olduğunu zikreder. Şâhid olarak da “Onlar çadırlara kapanmış hurilerdir” mealindeki “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ”¹⁸⁶ ayetini delil gösterir.¹⁸⁷

Enbârî’nin kıraatler konusundaki vukûfiyeti *Esrâru’l-Arabiyye*’de de şu örneklerde rahatça görülebilir:

¹⁸² Âli İmran; 97.

¹⁸³ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 207.

¹⁸⁴ Mâide; 69.

¹⁸⁵ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 112,113.

¹⁸⁶ Rahman; 72.

¹⁸⁷ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 34.

Enbârî merfû veya mecrûr haldeki maksûr isimlerin okunurken durulmak istendiğinde illet harfi olan “ى”nın hazfedilip hazfedilmeyeceği meselesini tartışır. Buna göre Sîbeveyhi vasıl üzere vakfın uygulanabilmesi için hazfedilmesi gerektiğini söyler. Çünkü asıl olan vasıldır. Yûnus b Habîb ise hazfedilmemesi gerektiğini söyler. Çünkü hazfın sebebi tenvidir. Dururken tenvin ortadan kalkacağı için “ى”nın hazfedilmemesi daha uygundur. Enbârî ise buna “مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ”¹⁸⁸ ayetinin farklı kıraatlerde hem hazfedilip hem de hazfedilmeden okunduğunu söyleyerek delil getirir.¹⁸⁹

Enbârî Kûfelilerin emr-i hâzırın meczum olmak üzere mu‘reb olduğunu iddia etmelerini, gösterdikleri şevâhide itiraz ederek eleştirmiştir. Kûfelilere göre emr-i hâzır mu‘rebtir, çünkü emr-i hâzır aslında başına emr-i gâib gibi lâm takısı alır. Örneğin “قُمْ”, “إِذْهَبْ”, “لِذْهَبْ” gibi emirlerin aslı “لِتَقُمْ” ve “لِتَذْهَبْ” dir. Ancak emir kipleri çokça kullanıldığı için kolaylık olsun diye bir süre sonra düşmüştür. Bu iddiaya şahid olarak da Hz. Peygamber’in (sav) Yunus Suresi 58. ayeti (sav) “فَذِلِّكَ” kısmını “فَلْتَفَرِّحُوا” şeklinde okuduğunu ifade eden rivâyeti gösterirler. Ancak Enbârî bu istişhâdın fasit olduğunu çünkü sadece çok kullanımdan dolayı lâmin düşmeyeceğini savunur. Aksi takdirde böyle bir durum lâmin sadece çok kullanım sebebiyle düşeceği vehmini doğurur.¹⁹⁰

Enbârî sarf disiplinine dair meselelerde de kıraatlerden istişhâdlarda bulunmuştur. Bunlardan biri de “فَعْلَةٌ” vezninde gelen kelimelerin ayne’l fiilin illetli olması durumunda nasıl okunacağı meselesidir. Genel kabul gören görüş sakın okunması yönündedir. Ancak Nur Suresi’nin 58. ayetindeki “عَوْرَةٌ” kelimesini “ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ” şeklinde okuyan kıraatte olduğu gibi fethalı da okunabilir.¹⁹¹

Enbârî bazı kıraatlerde okunan lafızların nahiv kâidelerine uymuyor gibi gözükmelerini de mümkünse tevil eder. Örneğin normalde “ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ وَتَفْصِيلًا”¹⁹² ayetinde olduğu gibi “أَحْسَنَ” şeklinde fethalı okunması gerekirken dammeli okuyan kıraat nahiv

¹⁸⁸ Nahl; 96.

¹⁸⁹ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 33.

¹⁹⁰ Enbârî, a.e., ss. 223-24.

¹⁹¹ Enbârî, a.e., s. 242.

¹⁹² En’âm; 154.

kurallarına uymuyor gözükmetedir. Çünkü ismu'l-mevsûllerin müfred olması uygun değildir. Cümle olmaları gerekir. Ancak burada “أَحْسَنُ” şeklinde okunduğunda müfred isim şeklinde gelmiş olur. Enbârî burayı tevil ederek “هُوَ” lafzını takdîr etmiş ve ismu'l-mevsûlün “هُوَ أَحْسَنُ” şeklinde isim cümlesi olmasını sağlamıştır. Yine “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا”¹⁹³ ayetinde olduğu gibi “بَعُوضَةٌ” şeklinde fethalı okunması gerekirken dammeli okuyan kıraati de “مَا”¹⁹⁴ “هُوَ بَعُوضَةٌ” şeklinde tevil eder.

1.2. HADİS

Enbârî'nin hadisle istişhâd meselesine bakışı nahivcilerin kahir ekseriyetinden pek farklı değildir. Yukarıda da zikredildiği üzere hadislerin çoğunun mana eksenli rivâyet edilmesi ve senedlerdeki râvîlerin çoğunun Arap olmaması nahivcilerin çoğunun hadisle istişhâda karşı çekingen bir tavır takınmasına sebep olmuştur.

Yukarıda zikredilen sebeplerden olsa gerek Enbârî'nin eserlerinin genelinde hadis ile istişhâd ettiği konular Kur'ân ve kıraatlara göre çok azdır. Mukârebe fiillerinden olan “كَانَ”den sonra mastar manası bildiren “أَنَّ”in gelmeyeceğine dair kendisine “كَانَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا” hadisini şâhid göstererek yöneltilebilecek itirazlar için bu hadisin râvîsinin hata ederek, olmayan “أَنَّ”i oraya koymuş olabileceğini söylemesi de bu sebeplerin doğruluğunu ispatlar niteliktedir.¹⁹⁵

Bu istişhâdların hepsinin doğrudan nahiv konularıyla ilgili olmadığını belirtmek yerinde olur. Bazıları onunla bağlantılı konular hakkındadır. Nahvin önemi ve lahnın, yani dilde hatanın hoş karşılanmayan bir şey olduğuna, dolayısıyla da nahvin nihai derecede önemli olduğuna dair iddialarını kuvvetlendirmek için Hz. Peygamber'in (sav) konuşurken nahiv açısından hatalı bir cümle kuran bir sahâbî için diğerlerine hitap ederek söylediği “Arkadaşınızı düzeltin çünkü o yanlış yaptı” sözünü delil getirmesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁹⁶ Görüldüğü üzere bu rivâyette nahvin herhangi bir konusu açıklanmamıştır. Yine de hem *Esrâru'l-Arabiyye*'de hem de diğer kitaplarında nahvî ve lugavî meseleler için hadislerden getirdiği deliller bulmak mümkündür.

¹⁹³ Bakara; 26.

¹⁹⁴ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 259.

¹⁹⁵ Enbârî, *el-İnsâf*, c. 2, s. 567.

¹⁹⁶ Enbârî, *Lümaü'l-edille fi usûli'n-nahv*, s. 112.

“ض” ve “ظ” harflerini karşılaştırdığı *Zînetü'l-fudalâ fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ* adlı eserinde Enbârî lugavî yönden hadislerle istişhâd etmiştir. Örneğin “أَرْضُ” kelimesinin titreme manasına da geldiğine dair “Deprem mi oldu yoksa ben mi titredim?” mealindeki “أَرُزِلْتُ الْأَرْضُ” hadisini şâhid göstermiştir.¹⁹⁷

“إِصْبَعُ” kelimesinin müennes olduğuna dair delil olarak da Hz. Peygamber’in (sav) hadisinde geçen “هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيتِ” ibaresini şâhid olarak göstermiştir.¹⁹⁸

Esrâru'l-Arabiyye'de ise Enbârî'nin üç yerde hadis rivâyetleri kullandığı görülür. Bunlardan birinde yine lugavî bir mesele olan “إِعْرَابُ” kelimesinin manasını verirken “Dul kadın (evlenip evlenmek istemediğini) açıkça ifade eder.” şeklinde çevirilebilecek olan “النَّيْبُ يُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا” hadisini şâhid olarak gösterir. Buna göre “إِعْرَابُ” kelimesi açıkça ifade etmek manasındadır.¹⁹⁹

Diğeri ise “İğrâ Bâbı” başlığı altındadır. Bazı zarf ve harflerin fiil yerine kullanılması hakkında tartışan Enbârî bu kullanımın sadece muhatap sîgâsına has olduğunu, gâib ve mütekellim sîgâları için geçerli olmadığını söyler. “مَنْ لَمْ يَسْتَنْطِعْ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَعَلَيْهِ الصَّوْمُ” hadisini ise tevil eder. Ona göre burada “عَلَى” harf-i cerrine gâib zamiri gelebilmiştir, çünkü her ne kadar Hz. Peygamber (sav) gâib zamir kullanmışsa da orada yanında bulunan sahâbîlere hitap etmiştir.²⁰⁰

Esrâru'l-Arabiyye'deki son hadisi Kûfelilerin emr-i hâzırın mu'reb olduğuna dair delil getirirken görüyoruz. Yukarıda da zikri geçtiği üzere Enbârî, Kûfelilerin bu iddia için getirdikleri kıraatle istişhâdı eleştirirken aynı şekilde Hz. Peygamber'den (sav) naklettikleri “لِتَأْخُذُوا مَصَافِكُمْ” ibaresine de yine aynı gerekçelerle itiraz eder.²⁰¹

¹⁹⁷ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd Enbârî, *Zînetü'l-fudalâ fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ*, thk. Ramazan Abdüttevâb, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, s. 56.

¹⁹⁸ Enbârî, *el-Bulga fi'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes*, s. 69.

¹⁹⁹ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 16.

²⁰⁰ Enbârî, a.e., s. 119.

²⁰¹ Enbârî, a.e., s. 221.

1.3. ŞİİR

Enbârî'nin Arap kelamına dair tutumunu çalışmanın birinci bölümünde *Lümaü'l-Edille* kitabından yola çıkarak anlatmaya çalışmıştık. Buna göre Enbârî muteber naklin, killet vasfından çıkıp kesret vasfına sahip olabilecek kadar geniş bir topluluk tarafından sahih yollarla nakledilmiş fasih Arap kelamı olduğunun altını çizmiştir.²⁰² Bu sebeple Enbârî Arap olmayanlardan, Arap olsa dahi fasih kabul edilmeyenlerden gelen nakilleri; şâz rivâyetleri, senedinde kopukluk olan ya da râvîsi hakkında bilgi sahibi olunamayan rivâyetleri kabul etmemektedir.²⁰³ Bu ilkeler ışığında eserleri incelendiğinde, Enbârî'nin gerek *Esrâru'l-Arabiyye*, gerek diğer kitaplarında bu kurallara dikkat etmeye çalıştığı görülebilir.

Ancak şunu da söylemek yerinde olacaktır: Enbârî çizdiği sınırlara rağmen kitaplarının genelinde şahid olarak kullandığı beyitlerin kimler tarafından söylendiği bilgisini çoğu zaman vermez.²⁰⁴ Çoğunlukla “şairin dediği gibi” “ve yine şairin dediği gibi” diyerek şiirlerden alıntı yapar.²⁰⁵ *Esrâru'l-Arabiyye* kitabına bakıldığında da bu durum değişmez. Çünkü kitapta Enbârî'nin ismini açıkça zikrettiği şairler; Nâbiga ez-Zübyânî,²⁰⁶ Züheyr b. Ebî Sülma²⁰⁷ ve Lebîd²⁰⁸ olmak üzere üç tanedir. Enbârî'nin bu tutumu çelişkili gibi gözükse de bu çelişkiyi ortadan kaldıracak yorumlar yapılabilir gözükmemektedir:

Enbârî'nin, şairlerin isimlerini zikretmemesinin en önemli sebebi olarak onun, kitapları çoğunlukla öğrencilerinin isteği ve ihtiyacı üzere yazması öne sürülmüştür. Eserlerini çabucak yazıp öğrencilerine yetiştirme isteğinin, onu şairlerin isimlerini kaynaklardan bulup yazma meselesinde ihmalkâr davranması yoluna ittiği tahmin edilmektedir.²⁰⁹ Tahkik çalışması yapanların da bileceği üzere, günümüzde dahi eserlerdeki bilgilerin kaynaklarını bulmak çetin ve zaman alan bir uğraştır. Buna ilaveten Arap şiiri de gerçekten büyük bir sadır. Hepsinden de öte, eserleri tetkik edildiğinde, Enbârî'nin, şairlerin adını zikretmese bile onları bildiği bazı

²⁰² Enbârî, *Lümaü'l-edille*, s. 88.

²⁰³ Enbârî, a.e., s. 88,103.

²⁰⁴ Allûş, *İbnü'l-Enbârî ve cühûduhû fi'n-nahv*, s. 326.

²⁰⁵ Sâmerrâî, *Ebü'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsetühü'n-nahviyye*, s. 218.

²⁰⁶ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 148.

²⁰⁷ Enbârî, a.e., s. 170, 190.

²⁰⁸ Enbârî, a.e., s. 211

²⁰⁹ Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 282.

lafızlarından anlaşılabilir. Bazı istişhâdlarını “Bâhile’den bir adam şöyle dedi”²¹⁰ “Ezd kabilesinden bir adamın dediği gibi”²¹¹ ifadeleriyle takdim etmesi bu konuda ipucu vermektedir.

Bunun yanında şairleri hiç zikretmiyor da değildir. Örneğin, *Esrâru’l-Arabiyye*’de Züheyr b. Ebî Sülmâ’yı zikretmesine ek olarak *el-İnsâf*’ta da Ferazdak ve Tufeyl el-Ğanevî gibi şairlerin ismini açıkça zikretmektedir.²¹² Anlaşıldığı kadarıyla Enbârî, şiirlerin söyleyenini kesin olarak bildiğinde zikretmiş, geri kalanları, zamanın kısıtlı olmasına binaen ihmal etmiş gözükmektedir. Bu sebeplerle Enbârî’nin şahid olarak kullandığı şiirlerin şairlerini yazmaması dil bilginlerince hoş karşılanmıştır. Nitekim daha sonra muhakkiklerin çalışmaları sonucu eserlerindeki şevâhidin kimlere ait olduğu ortaya çıkarıldığında, nakil meselesine dair koyduğu kriterlere kendisinin de uyduğu ortaya çıkmıştır.²¹³

Enbârî’nin güvenilir kaynaklardan istişhâdlarda bulunması, istişhâdlarda bulunduğu şiirlerin şairleri incelendiğinde fark edilir. Arap şiiri çalışmalarında klasikleşmiş olan Cahiliyyûn- Muhadramûn- Mütেকaddimûn (İslamiyyûn)- Müvelledûn taksimi esas alındığında Enbârî’nin, şiirleri makbul olan ilk üç gruba nispet edilen şairlerin beyitlerini şahid olarak kullandığı görülür. Kendilerinden şiirleri kabul edilmeyen grup olan Müvelledûn şairlerle istişhâdda bulunmadığı yapılan çalışmalarda mütalaa edilmiştir. Enbârî’nin çoğunlukla şiirlerinden istişhâdda bulunduğu şairler, Cahiliyyûn’dan İmru’l-Kays ve Züheyr; Muhadramûn’dan Lebîd ve Hassân b. Sâbit; Mütেকaddimûn’dan Kümeyt ve Cerîr gibi nahiv âlimlerinin üzerinde icma‘ ettikleri şairlerdir.²¹⁴

Enbârî’nin şiirle istişhâda gösterdiği ihtimam *Lümaü’l-Edille*’de bahsi geçen meçhul rivâyetlerde de görülebilir. Enbârî bu tür rivâyetlerin istişhâd amacıyla kullanılamayacağını eserlerinde de gösterir. Örneğin *el-İnsâf* adlı eserinde Kûfelilerin neyyifin (1-3 arası sayılar) on sayısına izâfetine cevaz vermek amacıyla istişhâd ettiği beyite, söyleyeni bilinmediği için itibar etmez.²¹⁵ Yine Kûfelilerin, muzâf ve muzâfun ileyhin arasının ayrılabilmesinin caiz olduğuna dair rivâyet ettikleri beyitin söyleyeni belli olmadığı için delil olarak kabul edilemeyeceğini

²¹⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, c. 1, s. 89.

²¹¹ Enbârî, a.e., c. 1, s. 167.

²¹² Enbârî, *el-İnsâf*, c. 1, s. 87,88.

²¹³ Sâlih, *Usûlü’n-nahv*, s. 281.

²¹⁴ Sâlih, a.e., s. 284.

²¹⁵ Enbârî, *el-İnsâf*, c. 1, s. 310.

söylemiştir.²¹⁶ *Esrâru'l-Arabiyye*'de ise te'kîd konusunu işlerken bu tutumu farkedilebilir. Enbârî nekira bir kelimenin manen te'kîd edilebilip edilemeyeceği hususunda Kûfelilerin buna cevazına dair getirdiği “قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا” beyitini söyleyeni belli olmadığı için kabul etmez. Buna ilaveten, bu beyitin doğru olması halinde bile şâz olması hasebiyle hüccet olamayacağını belirtmiştir.²¹⁷

Yukarıda bahsi geçen son örneğin son cümlesinden de anlaşılacağı üzere Enbârî'nin şâz rivâyetlere karşı tutumu da farklı değildir. Örneğin *Esrâru'l-Arabiyye*'de tahzîr konusunu işlediği kısımda “إِيَّاكَ وَ الشَّرَّ” ibaresini ele alır. Şer kelimesinin mansub olmasının “إِيَّاكَ”den sonra takdîrî bir “أُحْذِرُ” fiilinin onu naspetmesinden kaynaklandığını belirtir. “أُحْذِرُ” fiilinin “إِيَّاكَ” den önce gelememesinin sebebini ise Arap dilinde böyle bir kullanımın olmamasına bağlar. Buna itiraz olarak getirilebilecek “إِلَيْكَ حَتَّى بَلَغْتُ إِيَّاكَ” beyiti ile istişhâdı ise bu tür bir kullanımın şâz olması sebebiyle kabul etmez.²¹⁸

Enbârî'nin şiir ile istişhâdları incelendiğinde fark edilebilecek tutumlarından biri de nesri şiire öncelemesidir. Enbârî nesri şâhid olma yönünden şiirden daha güçlü bulur, çünkü şiirde nesirde olmayan, şiirdeki ölçüye uydurma zarureti vardır. Nesirde böyle bir zorunluluğun olmaması onu istişhâd için kullanmaya daha elverişli kılar. Bu sebeple Enbârî şiirle istişhâd ederken şâhid gösterdiği ifadenin kıyâsa aykırı olmamasına dikkat eder. Örneğin bazı nahivciler, esma-i hamsedeki elif, vav ve yâ harflerinin, harekelerin işbâ'ından ortaya çıktığını iddia etmiş, buna delil olarak da şiirlerden şâhidler göstermişlerdir. Ancak Enbârî bu şâhidlere itiraz eder ve onların şiirdeki ölçü zaruretiinden kaynaklandığını, düz yazıda olsa böyle bir şey yapılmayacağını belirtir.²¹⁹

Şunu da söylemek gerekir ki Enbârî'nin şiir ve nesir arasındaki bu tercihi şiirin onun nazarında istidlâl yönünden zayıf olduğu anlamına gelmez. Nitekim *Esrâru'l-Arabiyye* dahil eserlerin geneline bakıldığında, şiir beyitlerinin, istişhâdlarında en çok kullandığı kaynak olduğu görülebilir. Bu onun şiire verdiği önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. *Esrâru'l-*

²¹⁶ Enbârî, a.e., c. 1, s. 435.

²¹⁷ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 203.

²¹⁸ Enbârî, a.e., s. 123.

²¹⁹ Enbârî, a.e., ss. 37-39.

Arabiyye’de kullandığı şiir şâhidlerini ise lügat, sarf ve nahiv olmak üzere üç disiplinde incelemek mümkündür. Şâhidlerin tamamını burada zikretmek mümkün olmayacağı için her bir disiplin için birkaç örnek vermekle yetinilecektir.

1.3.1. LÜGAT MESELELERİNDE KULLANDIĞI ŞÂHİDLER

- سَائِلُ قَوَارِسَ يَرْبُوعٍ بِشِدَّتِنَا ... أَهْلُ رَأُونَا بِسَفْحِ الْقَفِّ ذِي الْأَكَمِ

Enbârî bu beyiti “هَلْ” kelimesinin istifhâm manası dışında bir de “قَدْ” manası taşıdığına delil olarak göstermiştir. Bu beyitte “هَلْ” istifhâm manası taşıyamaz çünkü bu görevi kendinden önceki “أ” soru edatı yerine getirmektedir. İki soru yanyana gelemeyeceği için “هَلْ” burada “قَدْ” manasında kullanılmıştır.²²⁰

- وَأَنْتِ الَّتِي حَبَّبْتَ كُلَّ قَصِيرَةٍ ... إِلَيَّ وَلَمْ يَعْلَمْ بِدَاكَ الْقَصَائِرُ
عَنْيْتُ قَصِيرَاتِ الْحَجَالِ وَلَمْ أَرُدْ ... قِصَارَ الْخَطَا، شَرُّ النِّسَاءِ الْبَهَائِرُ

Enbârî bu beyiti elif-i maksûra konusunu anlatırken maksûra kelimesinin anlamını vermek için kullanır. Buna göre maksûr kelimesinin kökeni “قَصَرَ” fiilidir ve “حُسْنٌ” manasındadır. Hapsedilen şey ise i’râb harekeleridir. Yani i’râb harekeleri elif-i maksuranın olduğu kelimelerde kısıtlanmış bir halde ortaya çıkmadığı için böyle denmiştir.²²¹

- بَنِيهَا قَفْرٌ وَالْمَطْيِ كَانَهَا ... قَطَا الْحَزْنَ قَدْ كَانَتْ فِرَاخًا بِيُوضُهَا

Enbârî bu beyiti “كَانَ” fiilinin “صَارَ” manasında da kullanılabileceğine dair delil olarak göstermiştir. Beyitte geçen “كَانَتْ فِرَاخًا بِيُوضُهَا” ibaresindeki “كَانَ” fiilinin “صَارَ” manasında olduğunu belirtmiştir.²²²

- فَقُلْتُ لَهُمْ: ظَنُّوا بِالْفَيْ مَدَجَجٍ ... سَرَاتُهُمْ فِي الْفَارِسِيِّ الْمُسَرَّدِ

²²⁰ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 261.

²²¹ Enbârî, a.e., s. 34.

²²² Enbârî, a.e., s. 103.

Enbârî bu beyiti “ظَنَّ” fiilinin anlamlarını açıklarken kullanmıştır. Buna göre fiilin ifade ettiği anlamlardan biri de yakîn yani kesinliktir. Diğer bir ifadeyle “ظَنَّ” fiili sadece zan bildirmez. Bu iddiası için ayetle istişhâd ettiği gibi yukarıdaki beyiti de buna delil gösterir.²²³

1.3.2. SARF MESELELERİNDE KULLANDIĞI ŞÂHİDLER:

- بِاسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سَمُهُ
وَعَامُنَا أَعْجَبَنَا مُقَدَّمُهُ ... يُدْعَى أَبَا السَّمْحِ وَفِرْضَابُ سُمُهُ
وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِّي مُبَارَكًا ... أَثَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِيثَارَكَ

Enbârî, yukarıda farklı şiirlerden alıntıladığı, ilk satırdaki mısra ve diğer iki satırdaki iki beyiti “إِسْم” kelimesinin farklı lehçelerde farklı şekillerde gelmesine şâhid olarak göstermiştir. Buna göre ilk beyitte kelime bir lehçede “سِم” şeklinde yazılırken ikinci satırdaki beyite göre ise başka bir lehçede “سُم” şeklinde telaffuz edilir. Son beyite göre ise başka bir lehçede “سُمِّي” şeklinde yazılır.²²⁴

- لَيْتَ وَمَا يَنْفَعُ لَيْتُ لَيْتُ ... لَيْتَ شَبَابًا بُوعَ فَاشْتَرَيْتُ

Enbârî bu beyiti “بَاعَ” gibi ecvef fiillerin meçhul cerrsında çekilirken neden sahih fiillerde olduğu gibi aynu’l-fiilinin damme değil de kesra olduğu konusunu tartışırken zikretmiştir. Enbârî kıyâsa uygun olanın aslında mu‘tel fiillerin de sahih gibi harekelenmesi olduğunu söyler. Bu kural uygulandığında “بَاعَ” fiilinin meçhul sîgâsının “بُوعَ” şeklinde gelmesi gerekir. Ne var ki sarf kurallarına göre kesra harekesi illet harflerine ağır geldiği için “و” harfi, harekesini kendinden önceki “ب” harfine bırakır. Kendisi ise böylece sâkin (cezimli) kalmış olur. Ve yine bu durumda sarf kâideleri gereğince sakin olan “و” harfi, kendisinden önceki harf kesralı ise “ي” harfine dönüşür. Böylece fiilin meçhul cerrsı “بِيعَ” şeklinde gelmiş olur. Enbârî tüm bunları anlattıktan

²²³ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 115.

²²⁴ Enbârî, a.e., s. 8.

sonra bazı Arapların kelimenin aslını göstermek amacıyla bu işlemleri yapmayıp fiilin meçhul halini “بُوع” şeklinde telaffuz ettiklerini belirtir ve yukarıdaki beyiti buna şâhid olarak gösterir.²²⁵

- وَحُبَّ بِهَا مَقْتُولَةً حِينَ تُقْتَلُ

Enbârî bu mısrası “حَبَّأ” fiilinin kökeni hakkındaki mülahazalarında vermektedir. Buna göre fiilin aslı “حَبَّ دَا” şeklindedir ve önce idğama uğrayarak “حَبَّ” halini almış sonrada “دَا” ile terkeb edilip tek bir kelime haline gelmiştir. Enbârî fiilin “فَعْلَ” ya da “فَعِلَ” vezinlerinde değil de “فَعْلَ” vezninde geldiğine dair delilin ise iki tane olduğunu söyler. Bunlardan ikincisi bazı Arapların bu fiilin son iki harfini, sarf kuralları gereği idğam ettiklerinde onu yukarıdaki mısradaki olduğu gibi “حَبَّ” şeklinde okumasıdır. Çünkü eğer fiilin aslında aynel fiilin harekesi damme olmasaydı “ح” harfinin harekesi damme olamazdı. Bu sebeple fiil “فَعْلَ” vezninde gelmiştir.²²⁶

- يَأْمَا أَمِيلِحْ غَزْلَانَا شَدَنْ لَنَا ... مِنْ هَوْلَيْنَا كُنَّ الضَّالِّ وَالسَّمَرُ

Enbârî bu beyiti taaccüb ifade eden “مَا أَفْعَلُ” kalıbının isim mi fiil mi olduğu konusundaki tartışmaları değerlendirirken zikreder. Kûfeliler taaccüb ifade eden “مَا أَفْعَلُ” kalıbının isim olduğunu iddia ederler. Bunun için üç delil zikrederler. Delillerinden biri de taaccüb fiilinin yukarıdaki beyitte olduğu gibi ism-i tasğîr sîgâsında gelebilmesidir. Kûfelilere göre yukarıdaki beyitte “مَا أَمْلَحْ” gelmesi gereken fiil ism-i tasğîr sîgâsında “مَا أَمِيلِحْ” şeklinde gelmiştir. İsm-i tasğîr sîgâsı ise isimlere has bir sîgâdır. Dolayısıyla da taaccüb ifadesi bildiren “مَا أَفْعَلُ” kalıbı fiil değil isimdir. Enbârî ise bu iddiaya üç yönden itiraz eder: Enbârî’ye göre buradaki tasğîr lafzîdir ve şekilden öteye gitmez. Başka bir açıdan bakıldığında ise ism-i tasğîr sîgâsı taaccüb fiilinde hoş karşılanabilir. Çünkü bir şey bir şeye benzediğinde onun bazı hükümlerini alabilir. Bu onun mahiyetinin değiştiği anlamına gelmez. Nitekim muzârî fiiller de bazı yönlerden isimlere benzerler ama bu onları isim yapmaz. Ve yine bu sîgâyâ çevirilişi, onu vezin olarak benzemesi sebebiyle ism-i tafdîl sîgâsına hamledilerek meşru kılınabilir.²²⁷

²²⁵ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 73.

²²⁶ Enbârî, a.e., s. 84.

²²⁷ Enbârî, a.e., ss. 89-90.

1.3.3. NAHİV MESELELERİNDEKİ ŞÂHİDLER:

- إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا

Enbârî bu mısrayı esma-i hamsenin i'râbı meselesinde zikreder. Buna göre esma-i hamse muzâf olduğunda aslolan, harfle mu'reb olmasıdır. Örneğin “أب” kelimesinin ref‘ halinde “أَبُوهُ” şeklinde “و” ile, nasb olduğunda “أَبَاهُ” şeklinde “ا” ile, cerr halinde ise “أَبِيهِ” şeklinde “ي” ile i'râb olur. Ancak Enbârî bazı kabilelerin bütün durumlarda “أَبَاهُ” şeklinde aynı i'râbı kullandığını belirtir ve yukarıdaki mısrayı örnek gösterir.²²⁸

- فَأَصْبَحْتُ كُنْتِيًا وَأَصْبَحْتُ عَاجِنًا ... وَشَرُّ خِصَالِ الْمَرْءِ كُنْتُ وَعَاجِنٌ

Enbârî yukarıdaki beyiti, fâilin neden fiilden önce gelemediğini ispatlamak için delilleri sıralarken zikreder. Buna göre fâilin fiilden önce gelememesinin en temel sebebi, onun fiilin bir parçası olmasıdır. Enbârî bunu ispatlamak için yedi delil zikreder. Dördüncüsü ise “كُنْتُ” fiilinden türetilen ve geçmişten çokça bahseden kimseler için kullanılan “كُنْتِيًا” kelimesidir. Enbârî'ye göre bu fiil türetilirken “ت” muttasıl zamirinin fiilden atılmayıp yerinde sabit kalması fâillerin fiilin bir parçası olduğuna delalettir.²²⁹

- أَلَسْتُ بِنَعْمِ الْجَارِ يُؤَلْفُ بَيْنَهُ ... أَخَا قَلَّةٍ أَوْ مُعَدِّمِ الْمَالِ مُصْرِمًا

Enbârî bu beyiti “نَعْمٌ” ve “بُئْسَ”nin fiil mi yoksa isim mi olduğunu tartışırken zikretmiştir. Kûfeliler ikisine isim demişler ve delil olarak da üç vecih zikretmişlerdir. Bunlardan biri de “نَعْمٌ” ve “بُئْسَ”ye harf-i cerrlerin bitişmesidir. Nitekim beyitin ilk mısra'ında “نَعْمٌ”ye “ب” harf-i cerri bitişmiştir. Fiillere harf-i cerr bitişemeyeceğine göre Kûfeliler bu ikisinin isim olduğu hükmüne varmışlardır. Enbârî ise bu delile itiraz eder. Ona göre harf-i cerr “صَاحِبُهُ” mısrasında da görüldüğü üzere sadece “نَعْمٌ” ve “بُئْسَ” fiillerine gelmez. Bütün fiillere gelir. Ancak

²²⁸ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 39.

²²⁹ Enbârî, a.e., s. 66.

bu durumlarda söylenen hikaye edilmiştir diye tevil edilir. Dolayısıyla Enbârî'ye göre bu delil fasit bir delildir.²³⁰

- عَسَى الْغَمُّ الَّذِي أَمْسَيْتُ فِيهِ ... يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرْجٌ قَرِيبٌ

Enbârî bu beyiti “عَسَى” fiilinin haberine yine kendisi gibi mukarebe fiillerinden olan “يَكُونُ وَرَاءَهُ”ye hamledilerek “أَنْ”in gelmeyebileceğine delil olarak zikretmiştir. Buna göre “يَكُونُ وَرَاءَهُ” dan önce “أَنْ” gelmesi gerekirken “كَادَ” fiiline hamledilerek hazfedilmiştir.²³¹

1.4. NESİR

Enbârî, şiir kadar olmasa da Arapların günlük konuşmalarından, hikmetli sözlerinden, farklı lehçelerden de oldukça yararlanmıştır. Bunu yaparken elbette kullanımların fasih olmasına, şâz rivâyet olmamasına dikkat etmiştir. Enbârî'nin nesir tarzındaki Arap kelimelerinden istişhâdlarına şunlar örnek verilebilir.

Enbârî, “حَاشَا”nın harf-i cerr mi yoksa fiil mi olduğu konusunda Kûfe ve Basra ekollerinin ihtilafa düştüğünü söyler. Buna göre Sîbeveyh ve onu takip edenlerin ona harf-i cerr dediğini, buna mukabil Kûfelilerin ve Müberred'in ona fiil dediğini belirtir. Kûfelilerin bu konuda üç delili vardır. Bunlardan bir tanesi de “حَاشَا”nın sonunun hazfedilebilmesidir. Çünkü hazif harflerde olmaz ama fiillerde olur. Bu da “حَاشَا”nın fiil olduğuna delildir. Ancak Enbârî buna itiraz eder ve Arapların harflerde de zaman zaman hazifler yaptığını iddia eder. Buna delil olarak da Arapların muzâri fiilin başına gelen “سَوْفَ” harfini hazfetmesini gösterir. Enbârî'ye göre muzâri fiillerin başına gelerek gelecek zaman bildiren “سَ” harfî yine aynı işlevi gören “سَوْفَ”nin son iki harfinin hazfedilmiş halidir.²³²

Şunu da söylemek gerekir ki Enbârî'nin bu düşüncesi ileriki sayfalarda “مُنْدُ” ve “مُنْدُ” bahsini incelerken serdettiği görüşlerle bir tezat oluşturuyor gözükmemektedir. Enbârî “مُنْدُ” kelimesinin isim olduğunu ispatlamaya çabalarken Kûfelileri eleştirdiği yöntemi kendi kullanır.

²³⁰ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, ss. 76-78.

²³¹ Enbârî, a.e., s. 97.

²³² Enbârî, a.e., s. 149.

“مُدُّ” kelimesinin “مُنْدُ” kelimesindeki “ن” harfinin hazfedilmesiyle oluştuğunu ve hazfin de ancak isimlerde olabileceğini, dolayısıyla “مُدُّ” kelimesinin isim olduğunu iddia eder. Cümleyi “... وَ” “الْحَذْفُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَسْمَاءِ” şeklinde “إِنَّمَا” kalıbıyla vermesi bu cümlesinin tevilini de imkansızlaştırmaktadır.²³³

Enbârî yine harflerde hazfin olup olmayacağına dair meselede lehçelerden de istişhâdda bulunur. Örneğin “رُبَّ” kelimesi lehçelere göre “رَبَّ” şeklinde okunduğu gibi hazif yapılarak “رُبَّ” ya da “رَبَّ” şeklinde de okunabilmektedir.²³⁴

Enbârî esmâ-i hamsenin i‘râbını anlattığı sırada esmâ-i hamsede aslolanın harflerle mu‘reb olması olduğunu ancak bazı lehçelerde “هَذَا أَبُكَ، رَأَيْتُ أَبُكَ، مَرَرْتُ بِأَبُكَ” şeklinde harekeyle de i‘râb edildiğini söyler.²³⁵

Enbârî kelimelerin hikaye edilerek i‘râb edilmesi meselesinde farklı lehçelere atıflarda bulunur. Buna göre bazı Araplar bütün marife kelimelerin i‘râbının hikaye edilmesine cevaz verirken Hicaz bölgesindeki Araplar bunu sadece özel isim ve künyelere mahsus kılmışlardır. Temîm kabilesi ise i‘râbın hikaye edilmesini hiçbir şekilde kabul etmezler. Enbârî kıyâsa uygun olanın bu olduğunu belirtir. Nitekim Hicaz Araplarının da hikaye edilen kelimeye bir atıf veya sıfat getirildiğinde onların da hikaye etmeyi bıraktığını belirtir.²³⁶

Enbârî “عَسَى” dan sonra gelen “أَنْ”li mastarın mansûb olmasının delilini Arapların kullandığı bir deyimle açıklar. Buna göre örneğin “عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُومَ” cümlesinin manası “قَارَبَ” “زَيْدُ الْقِيَامِ” yani “Zeyd ayağa kalkmaya yaklaştı”dır. Görüldüğü gibi “الْقِيَامَ” kelimesi burada mansub olmuştur. Nitekim Arapların “عَسَى الْعَوِيرُ أَبُوسًا” deyiminde normalde “أَنْ يَأْبَسَ” şeklinde gelmesi gereken kelime aslına dönmüştür.

²³³ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 189.

²³⁴ Enbârî, a.e., s. 149.

²³⁵ Enbârî, a.e., s. 39.

²³⁶ Enbârî, a.e., s. 264.

Enbârî “ظَنَّ” ve kardeşlerini anlattığı sırada mef‘ûlleri zikretmeyip sadece fiil ve fâille yetinilip yetinilemeyeceğini tartışır. Bunun caiz olduğunu iddia edenlerin delili ise “مَنْ يَسْمَعُ يَحُلْ” deyimidir. Enbârî kendi görüşünü ise zikretmez.²³⁷

Enbârî kendisine gelen nakillerin kıyâsa uygun olup olmadığına da dikkat eder. Örneğin, iğrânın sadece muhâtab sîgâsına has olduğunu örneklerle açıkladıktan sonra Araplarca kullanılan “عَلَيْهِ رَجُلًا لَيْسِي” atasözüyle itirazını kıyâs için uygun olmaması sebebiyle kabul etmez ve geçersiz sayar.²³⁸

Enbârî’nin istişhâdlarda dikkat ettiği hususlardan biri de gelen naklin fasih Araplarca çokça kullanılıp kullanılmadığıdır. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla çokça kullanılan rivâyetler Enbârî’nin gözünde daha muteberdir ve onları delil olarak kabul etme konusunda daha isteklidir. Örneğin “مُدُّ” ve “مُنْدُّ” bahsini ele aldığı sırada Enbârî, bu ikisinin zamanın, “مِنْ” harf-i cerrinin ise mekânın başlangıcını ifade etmek için kullanıldığını belirtir. Ancak Kûfeliler “مِنْ” harf-i cerrinin hem zamanın hem de mekânın başlangıcını ifade etmek için kullanılabileceğini iddia ederler. Buna delil olarak ise “لِمَنْ الدِّيَارُ بِقُنَّةِ الْحَجَرِ ... أَقْوَيْنَ مِنْ حَجَجٍ وَمِنْ دَهْرٍ” beyitini gösterirler. Beyitte “مِنْ” harf-i cerri “دَهْرٍ” kelimesine bitişmiştir ve “دَهْرٍ” zaman bildirir. Enbârî ise burada hazfedilmiş bir muzâf olduğunu “دَهْرٍ” kelimesinin ise muzâfun ileyh olarak onun yerine geçtiğini söyler. Buna göre cümlelerin tevili “أَقْوَيْنَ مِنْ مَرٍّ حَجَجٍ وَمِنْ مَرٍّ دَهْرٍ” şeklindedir. Arapların bu türlü hazifleri çokça yaptığına başka örnekler de getirerek Kûfelilerin iddialarına itibar etmez.²³⁹

Enbârî yine aynı düşünceye paralel olarak terhîm bahsinde üç harfli kelimelerin münâdâ olması durumunda son harfinin hazfolabileceğini iddia eden Kûfelilere itiraz eder. Kûfeliler “يَدُّ” gibi kelimelerin aslının “يَدَوُّ” ve “عَدَوُّ” olmasına kıyâs ederek üç harfli kelimelerin de münâdâ olması halinde hazfedilebileceğini iddia etmişlerdir. Enbârî ise bu türlü kullanımların dilde

²³⁷ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, ss. 116-17.

²³⁸ Enbârî, a.e., ss. 119-20.

²³⁹ Enbârî, a.e., ss. 190-91.

kullanımının oldukça az olması sebebiyle buna kıyâs bina edilemeyeceğini söyleyerek itiraz eder.²⁴⁰

Enbârî'nin dildeki şâz kullanımlara itirazına örnekler için ise şunlar sıralanabilir:

“نِعْمَ”nin isim olduğunu iddia edenlerin getirdikleri delillerden biri de bu kelimenin bazı Araplarca “نَعِيمٌ” vezninde okunmasıdır. Fiillerde ise “فَعِيلٌ” diye bir vezin yoktur. Dolayısıyla “نِعْمَ” bu görüşe göre isim olmalıdır. Ancak Enbârî bu kullanımın şâz olması hasebiyle onu delil olarak kabul etmez.²⁴¹

Enbârî nüdbe elifinin muzâfun ileyhe gelebilmesine cevaz verirken mevsûfun sıfatına gelmesine cevaz vermez. Çünkü ona göre muzâf ve muzâfun ileyh parça-bütün ilişkisi içerisinde birbirlerini tamamlarlar ve biri olmadan diğerinin bir anlamı olmaz. Bu sebeple tek bir kelime gibi düşünüldüğünde nüdbe elifinin muzâfun ileyhe bitişmesi garip karşılanmaz. Ancak sıfat-mevsûf ilişkisinde böyle bir durum yoktur. Enbârî bu iddiaya Kûfelilerin ve Yûnus b. Habîb'in getirdikleri “وَا جُمُجَمَتِي الشَّامِيَّيْنَاهُ” şâhidini ise rivâyetin şâz olması hasebiyle kabul etmez.²⁴²

Özetle, Enbârî'nin Kur'ân'ı Kerîm'e, kıraatlere, hadise, Arapların şiir ve nesir tarzında yazdıkları eserlere yaklaşımına bakıldığında, onun sema' ve nakil meselesine dilcilerin çoğunluğunda olduğu gibi oldukça önem verdiği rahatlıkla fark edilir. Bununla beraber, hükümleri, gelen nakillerdeki çokluk-azlık-şâz olma durumu, râvîlerin güvenilirliği ve fesahati, dilsel kullanımların kıyâsa ve genel kâidelere uygunluğu gibi birçok faktöre dikkat ederek vermeye çabalamıştır. Bu onun hükümleri verirken bir mesele hariç görüşlerinin ekserîsinde tutarlı olmasını sağlamış, özellikle Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki ihtilaflarda farklı görüşlerin uzlaştırılması ya da doğru görüşün bulunması hususunda ona yardımcı olmuştur.

²⁴⁰ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 168.

²⁴¹ Enbârî, a.e., ss. 79-80.

²⁴² Enbârî, a.e, s. 174.

2. *ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE KİYÂS DELİLİNİN UYGULANIŞI*

2.1. MAKÎSUN ALEYH MERKEZİNDE KİYÂS

Kiyâsın makîsun aleyh, makîs, illet-i câmia ve hüküm olmak üzere dört rükünden oluştuğu çalışmanın önceki bölümlerinde belirtilmişti. Bu bilgiye dayanarak Enbârî'nin kıyâsı uygulayış şekli incelenirken bu dört rükün üzerindeki tasarrufları gösterilmek amacıyla analitik bir yöntemle teker teker parçalara ayırarak konuyu incelemek, konunun anlaşılması bakımından daha elverişlidir. Bu sebeple önce makîsun aleyh incelenecektir.

Henüz hükmü verilmemiş olan makîsin, üzerine hamledildiği dilsel olgu olan makîsun aleyh, mahiyeti itibariyle iki şey olabilir. Bunlar, doğrudan nakil yoluyla elde edilmiş malzeme ya da bu malzemelerden istikra yoluyla elde edilmiş küllî kâidelerdir. Bu iki çeşit kaynağa aynı zamanda “asl” denir.²⁴³ Hüküm verilmemiş mesele de bu durumda “fer” olmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki henüz kendisi hakkında bir hüküm verilmemiş olan fer', kıyâs işlemi tamamlanıp üzerine hüküm verildikten sonra başka bir mesele için asl haline gelebilir.²⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında bu üçüncü tür de müstakil bir kaynak sayılırsa makîsun aleyhin kaynakları üçe çıkmış olur.

Makîsun aleyhi oluşturan bu üç unsurdan *Esrâru'l-Arabîyye*'de en çok göze çarpanı küllî kâidelerdir. Çalışmanın birinci bölümünün ilk başlığında ilk yüzyıllarda “nahiv usûlü” kavramının ifade ettiği anlamı ortaya koyarken kastettiğimiz şey burada ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu küllî kâidelerdir.

Küllî kâideler dil çalışmalarında tarihî süreç içerisinde oluşmuştur. Özellikle ilk dil bilginlerinin çabaları sayesinde güvenilir kaynaklardan toplanan malzemeler tetkik edilmiş ve her bir kural için birçok kullanım dikkate alınarak yaygın olan en doğru kullanım bulunmaya çalışılmıştır. İstikrâ metoduyla elde edilen bu kâideler artık kıyâslarda hükmü verilmemiş mesele olan makîs için makîsun aleyh konumunda kullanılmıştır. Bu bakımdan istikrâ metodu Arap dil çalışmalarının adeta omurgasını oluşturmaktadır.²⁴⁵ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu kâideler

²⁴³ Saîd Câsim Zebîdî, *el-Kiyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, Amman, Dârü's-Şürûk, 1997, ss. 19-20; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 110.

²⁴⁴ Hassân, *el-Usûl*, ss. 156-158.

²⁴⁵ Sâlih, *Usûlü'n-nahv*, s. 395.

istikrâ metoduyla oluşturulduğu gibi fonetiğin imkân ve imkânsızlıklarından kaynaklanan nedenlerle ya da Arap dilinin kendi doğası sebebiyle de ortaya çıkabilmektedir. Bu bakımdan küllî kâideler hem mahiyet itibariyle hem de kıyâsa konu olması açısından çeşitlilik arz etmektedir. Konunun örneklerle somutlaştırılması bu çeşitlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Örneğin muzâri fiilin başındaki muzâra‘at harflerinin nereden geldiğini sorgulayan Enbârî şöyle bir cevaba ulaşır: Arapçada aslolan, bir kelimeye zâid harf getirilecekse bu harfin medd ve lîn harflerinden biri olmasıdır. Bu harfler ise “و”, “ي” ve “ا” dir. Ne var ki başa gelen elif ve ondan sonra gelecek olan muzâri fiilin fâu’l-fiili sâkin harflerdir. İki sâkinin yanyana gelmesi Arap dilinde mümkün olmadığından “ا” hemzeye dönüşür.²⁴⁶ Enbârî’nin sadece bu meseleyi incelemesinde dahi iki küllî kâide kullandığı göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi “Arapçada aslolanın, bir kelimeye zaid harf getirilecekse bu harflerin medd ve lîn harflerinden biri olması” kuralıdır. İkincisi ise “İki sâkinin yanyana gelmesinin mümkün olmaması” prensibidir. Bu kâidelerden birincisi incelendiğinde, istikrâ metoduyla elde edildiği görülür. Âlimler Arapçadaki kelimeleri incelemiş ve kelimelere bitişen zâid harflerin medd ve lîn harfleri olduğunu görmüşlerdir. İkinci kural incelendiğinde, bu kuralın istikrâ yoluyla değil, sessiz harflerin yan yana gelmesinin imkansızlığından ortaya çıktığı görülür. Bu kural Arapçadaki kelimeler incelenerek elde edilebilecek bir kural değildir. Dilin doğası gereği iki sâkin yanyana geldiğinde telaffuzu mümkün olmadığından böyle bir kural konulmuş ve artık bu kurala kıyâs edilerek gerekli görüldüğünde harflerde değişiklikler yapılmıştır.

Hükümlerin kendisi üzerine bina edildiği kâideler kimi zaman istikrâ metodundan bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır. Bu asıllar Arap diline has bir özellik taşıyan, dilciler tarafından icmâ ile kabul edilmiş dilsel dogmalar olarak kabul edilebilir. Bu kurallardan biri “الضَّمَّةُ أَقْوَى الْحَرَكَاتِ” kâidesidir. Enbârî bu kâideyi “قَبْلَ” ve “بَعْدَ”nin izâfetten kesildikten sonra neden damme üzere mebnî olduğunu delillendirirken kullanmıştır. Normalde mu‘reb olan bu iki kelime izâfetten kesildikten sonra en güçlü hareke olan damme üzerine mebnî olur. Görüldüğü üzere dammenin

²⁴⁶ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 20.

neden en güçlü hareke olduğu hususunda hiçbir aklî çıkarım yapılması mümkün değildir. Bu kural dilciler tarafından kabul edilmiş bir dogma gibidir.²⁴⁷

Kimi zaman ise bu kâideler Arap dilinin fonetik yapısıyla ilişkilendirilerek ortaya çıkar. “Cerr, ref‘den daha hafiftir” ilkesi bu tür bir kâidedir. Enbârî bu kâideyi nasbın neden ref‘a değil de cerre hamledildiğini ispat etmek için kullanır. Nasbın cerre hamledilmesi fonetik açısından daha uygundur çünkü cerri telaffuz etmek hafiflik açısından ref‘dan daha kolaydır.²⁴⁸

Ancak yine de kâidelerin çoğunluğu istikrâ metoduyla elde edilmiştir. Örneğin Enbârî kelimelerin taksiminde istikrâ metodunu uygulamıştır. Kendisine Arapçada kelimeler neden dörde değil de üçe ayrılır diye sorulsa şöyle cevap vereceğini söylemektedir: Arapçadaki kelimeler teker teker incelendiğinde ya isim ya harf ya da fiil kavramı içerisine sokulabilmektedir. Enbârî’ye göre eğer dördüncü bir kavram olsaydı o mutlaka bilinirdi ve kelimelerden biri mutlaka o kavramın içine dahil olurdu.²⁴⁹ Bu cevaptan da anlaşıldığı üzere dil âlimleri istikrâ metodunu kelimelere uygulamışlar ve kelimelerin her birini inceleyerek onları üçlü tasniften birisine yerleştirebileceklerini görmüşler. Böylece “Arapçada kelimelerin üç kısma ayrılması” genel kâidesini bulmuşlardır. Bu kâide dile yerleştikten sonra ise yeni kelimeler artık bu kâideye kıyâs edilerek ya isim ya fiil ya da harf kategorisine sokulmuştur.

Arapçadaki kelimelerin taksiminden sonra bu taksimin unsurlarının, yani isim, fiil ve harflerin genel özellikleri de istikrâ yoluyla elde edilmiştir. Örneğin Enbârî isimlerin genel özelliklerini harf-i ta‘rîf alması, tenvîn alması, başına harf-i cerr gelmesi, tesniye ve cem‘î sîgâlarının olması v.b. olarak belirler. Yine fiillerin özellikleri ise başına “قَدْ”, “سَوْفَ” gibi harfler alması, başına “أَ”, “و”, “ت” gibi zamirlerin bitişmesi, yine başına mastar manası bildiren “أَنْ” bitişmesi v.b. şeylerdir. Bu özelliklerin de istikrâ yoluyla elde edildiği açıktır.²⁵⁰

“إِسْمُهُ لَا تَكُونُ إِلَّا جُمْلَةً” anlamına gelen “İsmu’l-mevsûllerden sonra ancak cümle gelir” ilkesi de yine istikrâ yoluyla elde edilmiş bir kuraldır. Enbârî zarf veya harf-i cerrlerin şibih cümle oluşturabilmelerine delil olarak “الَّذِي عِنْدَكَ رَيْدٌ” cümlesini örnek göstermiştir. Enbârî’ye göre

²⁴⁷ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 27.

²⁴⁸ Enbârî, a.e., s. 43.

²⁴⁹ Enbârî, a.e., s. 4.

²⁵⁰ Enbârî, a.e., ss. 9-10.

yukarıdaki kâideye uygun olmasaydı ismu'l-mevsûlden sonra “عِنْدَكَ”nin gelmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla Enbârî harf-i cerrler ve zarfların şibih cümle olarak gelebilmesini yukarıdaki kâideye kıyâs ederek caiz görmüştür.²⁵¹

Makîsun aleyhin doğrudan sema‘ metoduyla elde edilmiş dilsel malzeme oluşuna muzârî fiilin başına gelen harfler meselesinin devamında söyledikleri örnek olarak gösterilebilir. Enbârî bu muzâra‘at harflerinden olan “ت”nin nereden geldiğini şöyle açıklamıştır. Enbârî’ye göre “ت” harfi aslında medd harflerinden olan “و” harfidir. Ancak “و” harfi başa gelemmez çünkü Arapçada “و” harfiyle başlayan bir kelimenin görüldüğü vâkî değildir. Nitekim “تَقْفُور”, “تُحْمَة”, “تُجَاه”, “تَوْلَج” gibi kelimelerin aslı “وُجَاه”, “وُحْمَة”, “وَقْفُور”, “وَوَلَج” kelimeleridir. Enbârî Arapların bu kullanımlarına kıyâs ederek muzârî fiilin başına gelmesi gereken “و” harfinin “ت” ye kalbolduğunu belirtir.²⁵²

Yine Enbârî hâlin âmilinden önce gelmesinin caiz olduğunu iddia ettikten sonra Ferrâ’nın buna itiraz ettiğini belirtir. Ferrâ’ya göre hâlin âmilinden önce gelmesi câiz değildir. Çünkü örneğin “رَاكِبًا جَاءَ زَيْدٌ” gibi bir cümlede hâl olan “رَاكِبًا”nin manasında gizli olan zamir, fâil olan Zeyd’den önce gelmiş olacaktır ve bu Arap dil kurallarınca câiz değildir. Enbârî bu itirazın geçersiz olduğunu çünkü zamirin lafzen önce gelmiş gibi görünse de takdîren sonra gelmiş olduğunu zikreder. Buna delil olarak ise “فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى” ayetini gösterir. Enbârî “نَفْسِهِ”deki zamirin “مُوسَى”dana önce gelmesine rağmen takdîren sonra gelmiş gibi kabul edilmesine kıyâs ederek hâlin de âmilinden önce gelmesinin caiz olduğu hükmüne varmıştır.²⁵³

2.2. İLLET MERKEZİNDE KİYÂS

2.2.1. KİYÂSU’L-İLLE

Enbârî’nin *Lümaü’l-Edille* kitabında kıyâsı, illet-i câmianın mahiyetini merkeze alarak üçe ayırdığını söylemiştik. Buna göre makîsun aleyh ile makîs arasında hükmü etkileyecek doğrudan bir bağlantı (illet) varsa bu türlü kıyâsa kıyâsu’l-ille²⁵⁴, ikisinin arasındaki benzerlik sebebiyle

²⁵¹ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 60.

²⁵² Enbârî, a.e., s. 20.

²⁵³ Enbârî, a.e., s. 138.

²⁵⁴ Enbârî, *Lümaü’l-Edille fi usûli’n-nahv*, s. 123.

kurulan kıyâsa kıyâsu'ş-şebih²⁵⁵, ikisinin arasında hükmü doğrudan etkilemeyecek bir bağlantı kurularak yapılan kıyâsa da kıyâsu't-tard denmiştir.²⁵⁶

Enbârî *Lümaü'l-Edille*'de kıyâsu'l-ille için verdiği örneği *Esrâru'l-Arabiyye*'de de zikretmiştir. Bu örnek meçhul fiillerin nâibu'l-fâillerinin normal cümlelerdeki fâile kıyâslanmasıdır.²⁵⁷ Bu kıyâsta illet isnâddır. Enbârî'ye göre fâil fiile isnâd edildiği için merfû olduğuna göre, nâibu'l-fâil de fiile isnâd edildiği için merfû olmaktadır.

Enbârî her ne kadar illet çeşitlerini zikretmese de Zeccâcî'nin tasnifi dikkate alındığında Enbârî'nin bu türden örneklerde kullandığı illetin, ta'limî ve kıyâsî illetler sınıfına girdiği fark edilebilir. Ta'limî illetler ise nahvin en temel kurallarını göstermek için vaz edilmiştir.

Bu açıdan bakılacak olursa fiile isnâd edilen her kelimenin fâil ya da nâibu'l-fâil olmak üzere merfû olması²⁵⁸, fiillerin kendisine nesne olarak aldığı (teaddî ettiği) her kelimenin mansûb olması²⁵⁹, yine cümlede fâil ya da fiilin durumunu bildiren her kelimenin hâl olmak üzere mansûb olması²⁶⁰ gibi genel nahiv kurallarının hepsi kıyâsu'l-illaye örnek olarak gösterilebilir.

Aynı düşünceden hareketle Arap diline yerleşmiş bazı küllî kâidelere hamledilerek bina edilen kıyâslar, kıyâsu'l-ille sınıfına girebilmektedir. Harf manası taşıyan her ismin mebnî olması kâidesine hamledilerek “أَيْنَ”, “كَيْفَ” gibi soru edatlarının mebnî kılınması bu türden bir kıyâstır. Burada illet “أَيْنَ” ve “كَيْفَ” nin istifham manası taşımasıdır. Çünkü “nerede” anlamına gelen “أَيْنَ” mekânın, “nasıl” anlamına gelen “كَيْفَ” ise hâlin öğrenilmek istenmesine dair bir sorudur.²⁶¹

Bu açıdan bakıldığında her ne kadar nahvî kıyâsın mantıktaki kıyâstan farklı olduğu söylene de, yukarıdaki kıyâsları formel mantıktaki kıyâsa uydurmak mümkün gözükmemektedir. Örneğin yukarıdaki örneği bu formata sokmak mümkündür. Bu durumda kıyâs şu şekilde olmaktadır:

²⁵⁵ Enbârî, a.e., s. 126.

²⁵⁶ Enbârî, a.e., s. 129.

²⁵⁷ Enbârî, a.e., s. 123; Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 70.

²⁵⁸ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 63.

²⁵⁹ Enbârî, a.e., s. 68.

²⁶⁰ Enbârî, a.e., s. 137.

²⁶¹ Enbârî, a.e., s. 27.

Harf manası taşıyan isimler mebnidîrler

“أَيْنَ” harf manası taşımaktadır.

O halde “أَيْنَ” mebnîdir.

2.2.2. KIYÂSU’Ş-ŞEBEH

Makîsun aleyh ile mâkis arasında belirli yönlerden benzerlikler kurularak bina edilen kıyâslara şunlar örnek gösterilebilir:

Lümaü’l-Edille’de de kıyâsu’ş-şebehe örnek olarak gösterilen muzârî fiilin i‘râbı *Esrâru’l-Arabiyye*’de ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Fiillerde aslolanın mebnîlik olduğunu belirten Enbârî muzârî fiillerin 5 yönden isimlere benzediğini söyler. Bu benzerlikler şöyle sıralanabilir.²⁶²

- Şuyû‘dan sonra husûsîleşmek²⁶³
- Hem muzârî fiillerin hem de isimlerin başına ibtidâ lâminin bitişebilmesi.
- Muzârî fiiller aynı anda hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman bildirmesi bakımından eşsesli isimlere benzemektedirler. Örneğin “عَيْنَ” kelimesi aynı anda hem su kaynağı anlamına gelir hem de göz manasına gelir.
- Muzârî fiiller, isimler gibi tek başlarına bir mevsufun sıfatı olabilmektedir.
- Muzârî fiillerin hareke düzeni, ism-i fâillerin hareke düzenine benzemektedir.

Bu benzerlikler sebebiyle Enbârî muzârî fiilleri isimlere hamlederek mu‘reb olabilmesine hükmetmiştir.

Enbârî lazım fiillerin bütün zaman zarflarını nesne olarak alabiliyorken (onlara teaddî edebiliyorken) mekân zarflarını nesne olarak alamadıklarını belirtir. Ancak cihât-ı sitte olarak bilinen ve altı yönü ifade eden kelimeleri nesne olarak alabilmektedir. Çünkü Enbârî bunların iki yönden zaman zarflarına benzediğini belirtir. Birincisi iki zarf türü de mübhemlik ve sınırsızlık ifade eder. Örneği “خَلْفَ زَيْدٍ” dendiğinde Zeyd’in hemen arkası anlaşılabileceği gibi bir engel çıkana kadar geriye doğru uzanan tüm boşluk da onun arkası sayılmıştır. Enbârî’ye göre zaman zarfları da

²⁶² Enbârî, a.e., ss. 22-24.

²⁶³ Bu benzerlik çalışmanın 31. sayfasında ayrıntılı olarak incelenmiştir.

bunun gibidir. Örneğin “رَيْدٌ” dendiğinde fiil-i mâzînin içerdği geçmiş zaman da geriye doğru sınırsız bir zaman dilimini ifade eder. İkinci benzerlik yönü ise iki zarf türünün de görecelik anlamı taşımasıdır. Örneğin birine göre ön olan başka birine göre arka olabilir. Yine gelmiş geçmiş ve gelecek zaman da böyledir. Bu iki benzerliğe binaen Enbârî altı yönü zaman zarflarına kıyâs etmiş ve onların da lazım fiile nesne olarak gelebileceği hükmüne varmıştır.²⁶⁴

Enbârî “إِنَّ” ve kardeşlerinin amel edebilmesini bu harfleri fiillere kıyâs ederek delillendirir. Bu harfler fiillere beş yönden benzemektedir.²⁶⁵

- Fiiller de “إِنَّ” ve kardeşleri de fetha üzerine mebnîdiler.
- Fiiller de “إِنَّ” ve kardeşleri de üç kök harften oluşurlar.
- Fiiller de “إِنَّ” ve kardeşleri de kendilerine ilişecek isimlere ihtiyaç duyarlar.
- Fiillere de “إِنَّ” ve kardeşlerine de nûn-u vikâye bitişir.
- “إِنَّ” ve kardeşlerinde içkin olarak fiil manaları vardır. Örneğin “إِنَّ” ve “أَنَّ” de “حَقَّقَ”, “كَانَ” de “شَبَّهَ”, “لَيْتَ” de “تَمَنَّى” ve “لَعَلَّ” de “تَرَجَّى” manası vardır.

Tüm bu benzerliklerden dolayı “إِنَّ” ve kardeşleri fiiller gibi amel edebilmektedirler.

Enbârî fâilin neden mansûb değil de merfû olduğu sorusunu sorar. Çünkü isnâd illet olsa da isnâdın neden mansûbluğa değil de merfûluğa sebebiyet verdiği sorusu akla gelebilir. Enbârî bu sorunun cevabı için de kıyâsu’ş-şebih ile delillendirmeye başvurur. Fâil mansûb değil de merfû olmuştur çünkü fâil isim cümlesindeki mübtedâyâ benzemektedir. Mübtedâ haberle birleşip cümle oluşturmaktadır. Fâil de fiille birleşip cümle oluşturmaktadır. Mübtedâ merfû olduğuna göre fâil de ona hamledilerek merfû olmalıdır.²⁶⁶

Enbârî tesniye ve cemî‘ sîgâlarının neden harekeyle değil de harflerle i‘râb edildiğini kıyâsu’ş-şebehe başvurarak açıklar. Arap dilinde aslolan harekeyle i‘râb edilmektir. Harflerle i‘râb ise fer‘dir. Yine kelimelerde aslolan müfred olmaktır. Tesniye ve cemî‘ sîgâları ise fer‘dir. Enbârî tesniye ve cemî‘ sîgâlarını fer‘ olmak bakımından harflerle i‘râba hamlederek onların harflerle

²⁶⁴ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 129.

²⁶⁵ Enbârî, a.e., s. 110.

²⁶⁶ Enbârî, a.e., s. 63.

mu'reb olmasına hükmetmiştir.²⁶⁷ Enbârî esmâ-i hamsenin harflerle i'râbını da aynı düşünceyle delillendirmiştir.²⁶⁸

Enbârî temyîzin nekira olmasını da hâle kıyâs ederek delillendirmiştir. Hâlin mâkablini açıkladığı gibi temyîz de mâkablini açıklamaktadır. Bu benzerlik yönü sebebiyle temyîz de nekira olmaktadır.²⁶⁹

Kûfelilere göre “كَلَا” ve “كَلْنَا”nın sonundaki elif harfi tesniye elifidir. Bunun delili ise bu iki kelimenin “رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ كَلَيْهِمَا” cümlesinde olduğu gibi zamir aldığı ve mansûb olduğu durumlarda sondaki bu elifin “ي” harfine dönüşmesini gösterirler. Enbârî ise onun tesniye elifi değil elif-i maksûra olduğunu iddia eder. “ي” harfine dönüşmesi ise “إِلَى”, “عَلَى” gibi harfi cerrelere kıyâs ederek delillendirir. Aralarındaki benzerlik ise ikisinin de cümle içinde tek başlarına bulunamayıp bir isimle izâfet oluşturmalarıdır.²⁷⁰

Enbârî “أَنْ، لَنْ، كَيْ، إِذَنْ” edatlarının neden muzârî fiili nasb ettiğini açıklarken yine kıyâsu’ş-şebehe başvurmuştur. Enbârî önce “أَنْ” edatının isimleri nasbeden “أَنْ”ye hamletmiş daha sonra da geri kalan edatları “أَنْ”e hamlederek muzârî fiili naspetmesine hükmetmiştir.²⁷¹

Enbârî’nin *Esrâru’l-Arabiyye*’de bu yolla delillendirdiği meseleleri daha da çoğaltmak mümkündür. Tüm bu kıyâsu’ş-şebek örnekleri incelendiğinde, makîsun aleyh ve makîs arasında alaka kurulmasını sağlayan benzeme yönlerinin oldukça çeşitlilik arzettiği görülür. Bu çeşitlilik bizi benzeme yönlerinin tasnifini yapma konusunda sınırlandırmaktadır. Ayrıca sebeplendirmelerde keyfilik ve düzensizlik olduğu izlenimi oluşmaktadır. Kimi yerlerde şeklî benzerlikler esas alınırken kimi yerlerde hareke benzerlikleri, kimi yerlerde de mana benzerlikleri kurulmaktadır. Bu çeşitlilikle beraber, benzerlik olgusu ile hükümlerin bağlayıcılığı arasında aklî istidlâl gerektirdiği telâzümün bulunmaması da dikkate alındığında kıyâsu’ş-şebek yönteminin hükümlerin belirlenmesinde bir delil olarak kullanılması, kanaatimizce kıyâs delilinin ikna ediciliğini azaltıyor gözükmektedir. Bunla beraber genel anlamda dil olgusunun özel anlamda Arap

²⁶⁷ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 41.

²⁶⁸ Enbârî, a.e., s. 37.

²⁶⁹ Enbârî, a.e., s. 143.

²⁷⁰ Enbârî, a.e., s. 201.

²⁷¹ Enbârî, a.e., s. 227.

dilinin kendi doğası bu türlü tevil ve yorumlara izin vermektedir. Nitekim Yemenli bir bedevinin, fâili müzekker olduğu halde fiilini müennes sîgâsıyla söylediği “فُلَانٌ لَّعُوبٌ جَاءَتْهُ كِتَابِي” cümlesine şaşırarak İbn Ömer’e, açıklama yapmak amacıyla kitap kelimesini kastederek “أَلَيْسَتْ بِصَحِيفَةٍ” diye sorması, başlardan beri bu türlü tevillerin yapıldığını göstermektedir.²⁷²

2.2.3. KIYÂSU’T-TARD

Enbârî *Lüma’ü’l-Edille*’de bu tür bir kıyâsı makbul görmediği için delillendirmelerinde de kullanmamıştır. Ancak Enbârî’nin zaman zaman eleştirmek amacıyla Kûfe ekolünün iddialarını zikrederken bu tür kıyâsları serdettiğini görebiliriz.

Örneğin Kûfeliler Basralıların aksine fiilin mastardan değil, mastarın fiilden geldiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia için ortaya koydukları üç delilden bir tanesi de fiilin sahih olduğu durumlarda mastarın da sahih, yine fiilin illetli olduğu durumlarda mastarın da illetli olmasıdır. Enbârî bu delil ile fiil-mastar arasındaki asl-fer‘ tartışmasının bir alakası olmadığını, fiil ile mastar arasındaki sıhhat uyumunun, ikisinin arasındaki benzerlik ve insicamı gerektirmesiyle ortaya çıktığını dolayısıyla da bu tür bir kıyâsın fâsid olduğunu dile getirmiştir.²⁷³

Kûfelilerin bu konudaki diğer bir delili fiilin mastar üzerinde amel etmesidir. Enbârî yine bu iki olgu arasında bağlantı olmadığını, nitekim harf-i cerrlerin de isimler üzerinde amel ettiğini ama bu onların asıl olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek Kûfelilerin kurduğu bu kıyâsı fâsid kabul eder.²⁷⁴

Kûfeliler Basralıların fiil-i taaccüb dediği kullanımın isim olduğunu iddia etmişlerdir. Buna getirdikleri delillerden birisi de onun çekimsiz olmasıdır. Ancak Enbârî bu tür bir illetin onun isim olacağına delalet edemeyeceğini “عَسَى” ve “لَيْسَ” fiillerinin de çekimsiz olduğunu ancak yine de fiil olarak kabul edildiklerini dile getirmiştir.²⁷⁵

²⁷² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 1, s. 249.

²⁷³ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, ss. 125-26.

²⁷⁴ Enbârî, a.e., s. 126.

²⁷⁵ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, ss. 88-89.

3. ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE ISTİSHÂB DELİLİNİN UYGULANIŞI

Enbârî'nin *Lümaü'l-Edille*'de ıstışâb delili için yaptığı tanım üzerine düşünüldüğünde kilit kavramın “asl” kavramı olduğu ortaya çıkar. Nitekim Enbârî'nin ıstışâb için verdiği örnek isimlerde aslolanın i'râb olması, dolayısıyla başka bir delil bulunmadıkça mu'reb olarak kalmasının gerekliliğidir.²⁷⁶ Buna benzer örnekler *Esrâru'l-Arabiyye*'de de mevcuttur.

Örneğin Enbârî'ye göre “كَيْفَ” soru edatının isim olması ıstışâb delilinin bir sonucudur. Ona göre “كَيْفَ”nin isim, fiil ya da harf olduğuna dair gösterilen delillerin hiçbiri uygun değildir. O halde Arap dilinde aslolan isim olmak olduğuna göre “كَيْفَ” isimdir.²⁷⁷

“مَنْ” ve “كَمْ” soru edatlarının sükûn üzerine mebnî olması da bu kabildendir. Çünkü binâda aslolan kelimenin sükûn üzerine mebnî olmasıdır. Bu iki soru edatının hareke ile mebnî kılınmasına dair bir delil bulunmadığına göre aslolan sükûn üzerine mebnî kılınmışlardır.²⁷⁸

Enbârî emir fiillerinde fiilin başına bitişen hemzenin (أَدْخُلْ gibi) bazı fiillerde damme, (اضْرِبْ gibi) bazı fiillerde kesralı olduğu sorusunu sorar. Basralılara göre buradaki hemze aslen kesralıdır. Ancak Arap dilinde kesradan sonra damme gelmesi dile ağır geldiği için aynu'l-fiilin damme olduğu durumlarda hemze de dammeli olur. Bunun dışında ıstışâb delili gereğince aslı üzere kesralı kalır.²⁷⁹

Anlaşıldığı kadarıyla ıstışâb delili nahvî hükümlerin verilmesinde kıyâs ve sema' delilleri gibi kaynak mesabesinde değil, hükümlerin doğruluğunu güçlendiren tetimme mesabesinde kullanılmıştır. Enbârî'nin ıstışâbı en zayıf delil olarak tavsif etmesi ve başka bir delil bulunduğunda hükmün değişmesi bu iddiayı desteklemektedir.²⁸⁰

²⁷⁶ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 167.

²⁷⁷ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, ss. 13-14.

²⁷⁸ Enbârî, a.e., s. 26.

²⁷⁹ Enbârî, a.e., s. 272.

²⁸⁰ Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, s. 168.

4. ESRÂRU'L-ARABİYYE'DE ÇEŞİTLİ İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

4.1. İSTİDLÂL Bİ'T-TAKSÎM

Bu yöntem bulabildiğimiz kadarıyla *Esrâru'l-Arabiyye*'de yedi yerde geçmektedir.²⁸¹ Enbârî, kimi yerde bu yöntemi müstakil bir yöntem olarak kullanmışken kimisinde ona, kıyâsa bağlı ve hükmün ortaya çıkarılmasında yardımcı olan bir rol biçmiştir. Bazı yerlerde ise hükmün ortaya çıkmasında kıyâsa bağlı diğer istidlâl yöntemleriyle iş birliği yaptığı görülür. Bunların her biri için şu örnekler verilebilir:

Enbârî tesniye ve cemî' kelimelerin i'râbının ne ile olduğunu sorar ve cevaben bu konuda çeşitli görüş ayrılıkları olduğunu belirtir. Sîbeveyhi i'râb harflerinin “ي، و، ا” harfleri olduğu görüşündedir. Ahfeş ve Müberred'e göre ise bu harfler i'râba delalet ederler ancak doğrudan i'râb harfleri değildirler. Ebû Amr el-Cermî ise bu harflerin, ait olduğu kelimelerin cümle içindeki yerlerine göre (fâil, mef'ûl, muzâfun ileyh gibi) değişime uğramasının i'râbın göstergesi olduğu görüşündedir. Enbârî'ye göre doğru görüş Sîbeveyhi'ninkidir. Bunu istidlâl bi't-taksîm yöntemine göre ispat etmeye çalışır. Bunun için önce ilk görüşü ele alır. Enbârî'ye göre ilk görüş fâsiddir. Çünkü i'râb ya kelimenin kendisinde ya da kelimenin dışında bir şeyde olur. Eğer tesniye ve cemî' kelimelerin kendisindedir diyeceksek o zaman i'râbın takdîrî olduğunu söylemek zorunda kalırız. Takdîr edersek de bu mana itibariyle birinci görüşün aynısı olmuş olur. İ'râbın tesniye ve cemî' kelimelerin dışında bir şeyde olduğunu iddia etmek ise bizi onların mebnî olduğunu söylemeye götürür. Böyle bir iddiada bulunan kimse yoktur. Üçüncü görüşün benimsenmesi ise kelimelerin ref' halinde mebnî olduğunu söylemeye götürür ki bunu da söyleyen kimse yoktur. O halde sahih görüş birincisidir.²⁸²

Görüldüğü üzere bu meselede tüm rükünleriyle bir kıyâsın olduğunu söylemek zordur. Meselenin makîs olduğunu varsayarsak makîsun aleyh yerine ne koyacağımız belirsizdir. Dolayısıyla Enbârî'nin burada istidlâl bi't-taksîm yöntemini müstakil bir yöntem olarak kullandığını söylemek mümkündür.

²⁸¹ Bkz. Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, ss. 14, 44, 145, 153, 193, 212, 219.

²⁸² Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, ss. 43-44.

Enbârî “كَمْ” in sükûn üzerine mebnî olmasını temellendirirken bu yöntemi kullanmıştır. Ona göre “كَمْ” ya istifhâm ya da haber manası taşır. İstifhâm manası taşıyan yerlerde “harf manası taşıyan her isim mebnîdir” küllî kâidesi mucibince mebnî olur. Haber manası taşıdığı durumlarda “رُبَّ” kelimesine hamledilerek mebnî kılınır.²⁸³

Görüldüğü üzere burada hükmün ortaya çıkarılmasında kıyâs kullanılırken, makîsun aleyhin belirlenmesi için istidlâl bi’t-taksîm yöntemi kullanılmıştır. İstifhâm manası taşıması durumunda makîsun aleyh küllî kâide olmaktadır. Haber manası taşıması durumunda ise makîsun aleyh “رُبَّ” olmaktadır.

Enbârî mâzî fiillerin neden fetha üzerine mebnî olduğunu açıklarken yine bu yöntemi kullanır. Önce ihtimalleri sıralar. Fiillerin ya fetha ya damme ya da kesra üzerine mebnî olabileceğini söyler. Ona göre mâzî fiiller kesra üzerine mebnî olamazlar. Çünkü Kesra ağır bir harekedir. Fiiller de ağır kelimelerdir. Fiiller ağırlığa sebep olmadığı halde mecrur dahi olamıyorlarsa ağırlığa sebep olan kesranın gelmemesi çok daha gerekli ve evlâdır. Damme ise kesradan daha ağırdır. Dolayısıyla damme üzerine mebnî olmaması çok daha evlâdır.²⁸⁴

Bu örnekte de görüldüğü üzere Enbârî hükmü verirken istidlâl bi’t-taksîm yöntemi ile istidlâl bi’l-evlâ yöntemini beraber kullanmıştır.

4.2. İSTİDLÂL Bİ’L-EVLÂ

Bu yöntem esasında hükmü zaten belli olan bir dil olgusunun istidlâl bi’l evlâ yöntemi kullanılarak hükmün isabetli olduğu vurgusuna dayanır. Bu durumda esas mesele başka bir dil olgusuna kıyâs edilir. Kıyâs edilen dil olgusundaki hükmün illet ve hikmetinin esas meselede çok daha anlamlı ve ona uygun olduğu vurgulanarak ona da aynı hükmün verildiği belirtilir. Bu anlamda istidlâl bi’l-evlâ kıyâsın bir çeşidi gibi telakki edilebilir.

Örneğin Enbârî, cemî‘ sîgâsının nereden ortaya çıktığını tesniye sîgâsına kıyâs ederek delillendirir. Çünkü cemî‘ sîgâsının aslı tesniye sîgâsında olduğu gibi atıftır. Tesniye sîgâsında örneğin “قَامَ زَيْدٌ وَ زَيْدٌ” dendiğinde bu cümlemin aslı “قَامَ الزَّيْدَانِ”dur. Ancak kolaylık olsun diye

²⁸³ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 153.

²⁸⁴ Enbârî, a.e., s. 219.

iki “رَيْد”den biri hazfedilmiş ve onun yerine diğerrinin sonuna “ن” getirilmiştir. Enbârî cemî‘ sîgâsının ikiden daha fazla şeye delalet etmek için vazedilmiş sîgâ olduğunu dolayısıyla hazif işleminin ve onun yerine “ون” getirilmesinin tesniye sîgâsına göre çok daha uygun olacağını belirtmiştir.²⁸⁵ Görüldüğü üzere bu meselede istidlâl bi’l-evlâ yöntemi kıyâsın bir türü gibi işlemiştir. Bu kıyâsta makîsun aleyh tesniye sîgâsı, makîs cemî‘ sîgâsı, illetü’l-câmia ise kolaylık olsun diye tekrar eden unsurların hazfedilmesidir. Hazif işlemi cemî‘ sîgâsı için çok daha uygundur. Çünkü kolaylığa daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Ancak bazı durumlarda bu yöntemin tatbik edilişi bir meseleye dair verilebilecek muhtemel hükümlerden birinin bir sebeple tercih edilmesi şeklinde de gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aslında iki veya daha fazla hüküm arasında karşılaştırma yapılır. Bu hükümlerden birinin diğerrlerine göre evla, yani daha uygun olması bir veya daha fazla sebeple açıklanır. Bu sebep ya ta‘lîl işlemiyle ya kıyâs işlemiyle ya da her ikisinin beraber işlemesiyle açığa çıkar.

Örneğin Enbârî, “سَفَرَجَل” gibi humâsî (beş harfli) kelimelerin son harflerinin çoğul yapılırken hazfedilip “سَفَارَج” şeklinde yazılmasını kelimenin uzunluğundan dolayı dile ağır gelmesine bağlamıştır. Ona göre ağırlık sebebiyle kelimedenden bir harf atılmalıdır ve son harfin atılması evlâdır. Çünkü son harf bir kelimedeki en zayıf harftir.²⁸⁶

Görüldüğü gibi Enbârî’nin önünde harflerin atılması için beş seçenek vardır ve bunlardan en sonuncusunun seçilmesinde istidlâl bi’l-evlâ yöntemi belirleyici olmuştur. Ancak dikkat edilirse bu yöntem sebep değil sadece dışarıdan dahil olan bir yardımcı gibidir. Asıl sebep kelimenin uzun olması ve son harfin kelimenin en zayıfı olmasıdır.

Yine Enbârî, “أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا...” ayetinde olduğu gibi “أَيُّ”nun ismu’l-mevsûl olarak kullanıldığı yerlerde damme üzerine mebnî mi yoksa mu‘reb mi olduğu hususunda Sîbeveyhi’nin görüşünü kabul eder. Sîbeveyhi’ye göre burada “أَيُّ” damme üzerine mebnîdir. Çünkü mübtedâ hazfedildiği için nâkıs olmuştur ve izâfetten kesilen “بَعْدُ ve قَبْلُ” ya benzeyerek

²⁸⁵ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, ss. 40-41.

²⁸⁶ Enbârî, a.e., s. 245.

mebnî olmuştur. Damme üzerine mebnî olması evlâdır. Çünkü damme harekelerin en güçlüsüdür.²⁸⁷

Görüldüğü üzere bu meselede verilebilecek muhtemel iki hüküm vardır. “أَيُّ” kelimesi ya damme üzerine mebnî ya da mu‘reb olacaktır. İkisinin arasından hangisinin daha uygun olduğu kıyâs ve ta‘lîl işlemlerinin ortak çalışmasıyla elde edilir. Bu durumda “أَيُّ” kelimesi, hükmü henüz verilmemiş makîs olmaktadır. Hamledildiği asıl, yani makîsun aleyh ise “بَعْدُ ve قَبْلُ” kelimeleridir. İkisinin arasındaki ortaklık yani illetü’l câmia ise kendilerine bitişerek onları tamamlayan unsurların hazfedilmesidir. Bu durumda hüküm mebnî olmalarıdır. Ancak neden damme üzerine mebnî oldukları ise ta‘lîl ile ortaya çıkar. Bu iki yöntem sonucunda damme üzerine mebnî olması evlâ kabul edilmiş ve mesele sonuca bağlanmıştır.

4.3. İSTİDLÂL Bİ BEYÂNİ’L-İLLE

Bu yöntemin makîsun aleyhin bulunmadığı ancak meselenin bir şekilde temellendirilerek sonuca ulaşılması gerektiği durumlarda kullanıldığını daha önce zikretmiştik. *Esrâru’l-Arabiyye*’nin illetler kitabı olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu yöntemin oldukça çok kullanıldığı tahmin edilebilir. Gerçekten de Enbârî’nin kitaptaki konuları ele alış şekli bu yöntem üzerine kurulmuştur denilebilir. Enbârî her dilsel olguya bir illet ve her hükme bir sebep aramaktadır.

Enbârî’nin teorik anlamda illetleri herhangi bir sınıflandırmaya tâbî tutmadığı görülür. Yine de Suyûtî’nin İktirâh adlı eserinde yaptığı sınıflandırma²⁸⁸ esas alınarak *Esrâru’l-Arabiyye*’deki illetlendirmeler taksîm edilebilir.

Örneğin Enbârî “نَاب” gibi ecvef kelimelerin aslının “نَوْب” olduğunu ancak ortadaki illet harfine hareke ağır geldiği için elife dönüştüğünü belirtmiştir.²⁸⁹ Bu tür illetlere illetü’l istiskâl denir.

²⁸⁷ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 259.

²⁸⁸ Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli’n-nahv*, s. 257.

²⁸⁹ Enbârî, *Esrâru’l-Arabiyye*, s. 32.

Enbârî meçhul fiillerin hareketlerin neden malum fiillere göre değiştiği sorusunu ise illetü'l-fark ile cevaplandırır. Ona göre mef'ûl-u bih kimi zaman fâil olarak da kullanılabilir. Bu sebeple meçhul fiilin hareketleri değişmezse mef'ûl-u bihin hakikaten fâil konumunda mı kullanıldığını yoksa fâilin yerine mi geçtiğini anlamak mümkün olmayacaktı. Harekeler değiştirilerek bu karışıklığın önüne geçilmiş oldu.²⁹⁰

Enbârî'nin çokça kullandığı illet türlerinden birisi ise illetü'l-muâdeledir. Bu illet türünde cümlelerin öğeleri yahut kelimelerin hareketleri şahıslaştırılarak üzerlerine binen hareke yükleri âdil bir şekilde dağıtılmaya çalışılır. Örneğin Enbârî sülâsî fiillerdeki muzâra'at harfinin hareketinin fetha olduğu halde rubâî fiillerin muzâra'at harfinin hareketinin damme olmasını bu illetle açıklar. Ona göre sülâsî fiiller rubâî fiillere göre daha çoktur. Fetha ise dammeye göre daha hafiftir. Bu sebeple adaleti sağlamak amacıyla az olana ağır bir hareke verilmesi ve çok olana hafif hareke verilmesi daha makbuldür.²⁹¹

Enbârî'nin seleflerinin de kullandığı bu türden makul illetlendirmeleri olduğu gibi makbul sayılmayan, Arap dilinin doğasına uygun düşmeyen yahut mantıkî açıdan kabul edilemeyecek illetlendirmelerinin olduğu da söylenmiştir. Örneğin Enbârî cem'-i sâlim sîgâsının neden âkil olanlara hasredildiğini “وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ”²⁹² ayetini delil göstererek illetlendirir.²⁹³ Ancak Sâmerî Arapların Kur'ân inmeden önce de cem'-i sâlim sîgâsını böyle kullandıkları düşünüldüğünde bu istidlâlin makul gözükmediğini belirtmiştir.²⁹⁴

Örneğin Enbârî, yukarıda istidlâl bi'l-evlâ yönteminde zikrettiğimiz “سَفَرَجَل” kelimesinin çoğul yapılırken son harfinin düşmesini kelimenin uzun olmasından dolayı dile ağır gelmesi iletine dayandırmıştı. Ancak sayfanın devamında kelimenin çoğulunun “سَفَارِيج” şeklinde de geldiğini belirtmiştir. Kelimenin uzunluğunun hazfe sebep olduğunu belirtip, son harfi hazfettikten sonra yeni bir harf eklenmesi Enbârî'nin illetini zayıflatıyor görünmektedir.²⁹⁵

²⁹⁰ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 72.

²⁹¹ Enbârî, a.e., s. 273.

²⁹² İsrâ;70

²⁹³ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 48.

²⁹⁴ Sâmerî, *Ebü'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsetühü'n-nahviyye*, s. 178.

²⁹⁵ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 245.

4.4. İSTİDLÂL BÎ'L-USÛL

Enbârî'nin *Lümaü'l-Edille* adlı eserinde bu türlü istidlâle verdiği örnek Kûfelilerin muzârî fiilin merfû olmasına getirdiği delile itiraz etmesi esnasında görülmüştür. Kûfelilerin muzârî fiilin merfû oluşunu nasb ve cezm eden âmillerden ârî olmasına bağlaması Enbârî'ye göre Arap dilinin genel dil algısına uymamaktadır. Çünkü derece olarak ref nasbdan ve cezmden üstündür. Bu örnekten Enbârî'nin istidlâl bi'l-usûlden kastettiği şeyin Arap dilcilerinin tarihi süreç içerisinde oluşturduğu genel dil algısı ve kabulleri olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında genel kabullerin ve küllî kâidelerin istikrâ yöntemiyle elde edilmesi istidlâl bi'l-usûlde kilit konumundadır denilebilir. Bu bağlamda kıyâs bölümünde bahsedilen küllî kâidelerin hepsi aynı zamanda bu yöneme örnek gösterilebilir.

Nitekim Enbârî'nin *Lümaü'l-Edille*'de verdiği örneğin benzerini, *Esrâru'l-Arabiyye*'de tartışılan muzâra'at harflerinin kaynağı sorununda görebilmek mümkündür. Enbârî bu harflerin kaynağının medd ve lîn harfleri olduğunu çünkü Arap dilinde bir harf eklenecekse asıl olanın medd ve lîn harfleri olduğunu belirtmiştir.²⁹⁶

²⁹⁶ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 20.

SONUÇ

Çalışmamızda üç temel soruya yanıt bulmaya çalıştık. Bunlardan ilki Enbârî'nin *Lümaü'l-Edille*'de ortaya koyduğu nahiv usûlü prensiplerinin *Esrâru'l-Arabiyye*'de nasıl pratiğe döküldüğü sorusuydu. Bu bağlamda delil ve prensiplerin temel işleyişi için şunlar söylenebilir:

Dil âlimleri başlarda ağırlıklı olarak nakil yoluyla gelen dilsel malzemeyi toplayıp tedvîn etmiştir. Toplanan bu tekil veriler doğrudan başka meselelerin hükmünün ortaya çıkmasında belirleyici olarak sema' metodunun birinci işlevini yerine getirdiği gibi, aynı zamanda bu malzemelerin istikrâ yöntemiyle birleştirilmesi sonucu, dilin en temel nahiv kurallarının ve küllî kâidelerinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Toplanan dilsel verilerin büyük çoğunluğunu Arapların şiirleri, nesir tarzındaki eserleri ve günlük kullanımları oluştururken, Kur'ân'dan da mümkün olduğu kadar yararlanılmıştır. Hadis ise mütekaddim âlimler tarafından kaynak olarak kabul edilmezken, geç dönemde kabul edilmeye başlanmıştır.

Tedvîn işleminin Enbârî'nin yaşadığı tarihlere gelmeden bitmiş olmasının, eserlerinden dilsel malzemenin toplanma pratiğine dair bilgilerin doğrudan elde edilmesini imkânsız kıldığı görülmüştür. Bu durumda Enbârî'nin *Esrâru'l-Arabiyye*'de yaptığı şeyin kendisine ulaşan bu mirası değerlendirmek olduğu söylenebilir. Nitekim bu mirasın izleri, *Esrâru'l-Arabiyye*'nin tüm sayfalarına serpiştirilmiş halde bulunmaktadır. Enbârî seleflerinin anlayışına paralel olarak en çok şiir ve nesirden, daha sonra da Kur'ân'dan alıntı yapmıştır. Genel olarak sema' metodunun yukarıda zikrettiğimiz iki işlevini, verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere lügat, sarf ve nahiv meselelerinde etkin bir şekilde kullanmıştır. Enbârî'nin nesri, ölçüye uydurma zaruretinin olmamasından dolayı şiire öncelediği görülmüştür.

Tekil dilsel veriler ve bu verilerin tümevarısmal sonucu olan genel dil kuralları nahiv usulünün ikinci temel kaynağı olan kıyâs delilinin makîsun aleyhini oluşturmuştur. Hükmü verilip, hikmeti araştırılan ya da hükmü henüz verilmemiş olan mesele ise makîsi meydana getirmiştir. Nahvî kıyâsın mantık disiplinindeki kıyâstan farklı olduğu söylene de makîsun aleyhin küllî kâidelerden meydana geldiği kıyâsu'l-ille örneklerinin mantık disiplinindeki formel kıyâsa benzediği görülmüştür. Kıyâsın iki temel işlevinin olduğu tespit edilmiştir. Kıyâs, kimi zaman zaten hükmü verilmiş ve kuralları belirlenmiş olan dilsel olguların arka planında yatan düşüncenin illet vasıtasıyla açıklanmak suretiyle sağlamlaştırılması ve teorik zemine oturtulması işlevini yerine

getirmiş, kimi zaman ise, henüz hükmü belirlenmemiş bir meselenin hükmünün verilmesinde kullanılmıştır. Enbârî'nin, *Esrâru'l-Arabiyye*'de hükümleri delillendirirken, kıyâs metodunun yukarıda zikredilen iki işlevine dair bolca örnek bulmak mümkündür.

Bunun dışında Enbârî'nin kıyâsa ilave edilen istidlâl vecihleri dediği çeşitli yöntemler vardır. Bu yöntemler zaman zaman kıyâs işlemi esnasında yardımcılık görevi üstlenebiliyorken zaman zaman da tek başlarına hüküm belirleyici olabilmektedir. Bu yöntemlerden özellikle istidlâl bi beyânî'l ille, illet ve ta'lîl olgusunun zaman içerisinde tek başına kullanılmaya başlandığı görülmüştür. Ancak belirtmek gerekir ki bu yöntem zaman zaman dilsel olgu ve hükümlerin gerçek illetini açığa çıkardığı gibi olgu ve hükümlerin hikmetlerini ortaya koyarak akla ve mantığa aykırı olmadığını ispatlamak amacıyla kullanıldığı da gözlenmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, hüküm vermede önce istikrâ metodu uygulanıp, sonra sema' delili ve daha sonra da kıyâs delili şeklinde bir kronolojik hiyerarşi yoktur. Nahiv çalışmalarının ilk zamanlarından itibaren tüm metot ve deliller farklı kullanım oranlarıyla dahi olsa kullanılagelmiştir.

Çalışmamızın ikinci sorusu ise nahiv usûlündeki kavramların birbirleri ile ilişkisi ve birbirlerine göre konumunun nasıl olduğu sorusuydu. Buna göre sema' delilinin, kıyâs delilin kaynağını oluşturması bakımından iki delil arasında organik bir bağ olduğu fark edilmiştir. Bu anlamda, aslında ne zaman kıyâs delili gündeme gelse sema delilinden de bahsetmek mümkündür. Bunun dışında, hüküm verme süreçlerinde üç temel delil ve diğer istidlâl yöntemleri birbirleriyle sürekli ilişki içerisinde olmaktadır. Herhangi bir meseleye dair üretilen çözümler için aynı anda birden fazla delil birlikte etkin olabilmektedir. Zikri geçen çeşitli istidlâl yöntemleri ise bazen müstakil bir delil gibi hareket ederken, bazen de kıyâs delilinin yardımcısı rolüne büründüğü gözlemlenmiştir.

Enbârî'nin usûl anlayışında iki kavramın dikkat çektiği fark edilmiştir. Bunlar illet ve asl kavramlarıdır. Bu kavramlar *Esrâru'l-Arabiyye*'de geçen örneklerden anladığımız kadarıyla nahiv usûlünde birden fazla anlamda kullanılmaktadır. İlet, hem kıyâsta hükmü verilmemiş bir mesele ile verilmiş meselenin arasındaki ortaklığı ifade etmek için kullanılırken, aynı zamanda istidlâl bi beyânî'l-illede müstakil bir delillendirme yöntemine dönüşmektedir. Ayrıca illet kimi zaman bir delil olarak kullanılırken, kimi zaman da sadece nahvî olguların ardındaki hikmet ve delâletleri

ifade etmek için kullanılmıştır. Esrâru'l Arabiyye, ta'lîl kitabı olması hasebiyle bu iki delillendirme yöntemiyle doludur.

Asl kelimesi ise sadece ıstîshâb delilinde geçmekle birlikte bu kelimenin cemî' sîgâsı olan usûl kelimesi, kıyâsu'l-illede illetin sıhhat şartlarından olan “usûlün şehâdeti” kavramında ve “istidlâl bi'l-usûl” kavramında geçmektedir. Enbârî'nin bu kavrama dair Lümaü'l-Edille'de net bir tanım yapmaması açıkçası bizi bu konuda belirsizliğe düşürmüştür. Esrâru'l-Arabiyye'deki örneklerden anladığımız kadarıyla usûlün şehâdeti ve istidlâl bi'l-usûl kavramlarındaki usûller aynı anlam ve işlevde kullanılmaktadır. İstîshâb delilindeki asl kavramı ise dilsel olguların bir delil bulunmadığı sürece aslına dönmesini ifade etmesi açısından yukarıdaki iki kavramdan farklılaşmaktadır. Ancak kimi zaman bu kavramlar arasındaki sınırlar inceliyor geçirgenlik göstermektedir.

Çalışmamızın üçüncü sorusu ise Enbârî'nin Lümaü'l-Edille'de koyduğu prensiplere Esrâru'l-Arabiyye'de dikkat edip etmediği sorusudur. Enbârî'nin ortaya koyduğu ilkelere büyük oranda uyduğu görülmüştür. Kendi ilkelerine uymamış görüldüğü bazı yerler ise tevil edilmiştir. İstîshâd ettiği şiirlerin şâirlerini zikretmemesi onun nakil konusunda söyleyeni belli olmayan nakillerin delil olarak kullanılamayacağı ilkesine ters düşmektedir. Ancak bu zıtlık, Enbârî'nin, eserlerinin çoğunu öğrencilerinin istifâdesi için bir an önce yazmak gayesiyle ihmal ettiği yorumlarıyla tevil edilmiştir. Nitekim sonraki araştırmalar şâhid gösterdiği şiirlerin şâirlerinin güvenilirliğini ispatlamıştır.

Bu üç temel sorunun yanında, cevabı dolaylı olarak ortaya çıkacak bir soru daha vardır. Bu soru, Enbârî'nin Basra mektebine teorik yakınlığının pratikteki yansımasıdır.

Enbârî'nin Esrâru'l-Arabiyye'deki örnekleri incelendiğinde, makîsun aleyin muttarid olmasına yani fasih Araplarca yaygın olarak kullanılmasına ve mevcut kâidelere aykırı olmamasına özen gösterdiği görülmüştür. Bu bakımdan Basra mektebine hem teorik hem de pratik anlamda daha yakın durduğu görüşünün doğru olduğu tespit edilmiştir. Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini verdiği yaklaşık 30 meselenin sadece 2'sinde Kûfe'yi haklı bulması bu görüşümüzü desteklemektedir.

KAYNAKÇA

AHMED, Nevzad Hasan: **el-Menhecü'l-vasfî fî kitâbi Sîbeveyh**, Bingazi, Câmiatu Karyunus, 1996.

ALLÛŞ, Cemîl: **İbnü'l-Enbârî ve cühûduhû fi'n-nahv**, Tunus, Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.

BAĞDÂDÎ, Abdu'l-Kâdir b. Ömer: **Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab**, 3 cilt, thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, 4. bs., Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1997.

BASRÎ, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn: **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, 2 cilt, Damas (Dımaşk), Institut Français de Damas, 1964.

BELKÎMÎ, Süleymân İbrâhîm: **el-İlletü'n-nahviyye fi'l-karni's-sâbi' el-hicrî**, Kahire, Âlemü'l-Kütüb, 2017.

BENLİ, Ali: **Ebû İshâk eş-Şâtıbî'de nahiv usûlü**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013.

BEZCI, Ramazan: **İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd: **es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

CUMAHÎ, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sellâm: **Tabâkâtu fuhûli's-suarâ**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matbaatu'l-Medenî, t.y.

CÜRCÂNÎ, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **et-Ta'rîfât**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

ÇIKAR, Mehmet Şirin: **Kıyas / Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı**, Van, Ahenk Yayınları, 2007.

DAYF, Şevki: **el-Medârisü'n-nahviyye**, 7. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif, 1976.

DEMİR, Abdullah: **Klasik Mantık**, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.

EBBÂH, Muhammed Muhtâr Vüld: **Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-magrib**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.

EBÛ ŞERÎF, Ali Selâme: **el-İlletü'n-nahviyye**, Riyad, Dârü'z-Zehra, 2012.

EBÛ'L-MEKÂRİM, Ali: **Târîhu'n-nahvi'l-Arabî**, Kahire, el-Kâhiretü'l-Hadîse li't-Tıbbâ, 1971.

———, **Usûlü't-tefkîri'n-nahvî**, Kahire, Dârü Garîb, 2007.

EFE, Mehmet: **Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve "el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn"** adlı eseri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, 1997.

EFGÂNÎ, Saîd: **Fî Usûlî'n-Nahv**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.

———, **Min târîhi'n-nahv**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1978.

EMİROĞLU, İbrahim: **Klasik Mantığa Giriş**, Ankara, Elis Yayınları, 2004.

ENBÂRÎ, Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh/Ubeydillâh b. Ebî Saîd: **el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'an**, thk. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980.

———, **el-Bulga fî'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes**, thk. Ramazan Abdüttevâb, Kahire, Matbaatu Dârü'l-Kütüb, 1970.

———, **el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lümaü'l-Edille**, thk. Saîd Efgânî, Dımaşk, Matbaatu'l-Câmiatu's-Sûriyye, 1957.

———, **el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn**, 2 cilt, y.y., Dârü'l-Fikr, t.y.

———, **Esrârü'l-Arabiyye**, thk. Muhammed Radî Muhammed Medkûr, Vâil Mahmûd Sa'd Abdulbârî, Kuveyt, el-Va'yu'l-İslâmî, 2015.

———, **Lümaü'l-edille fî usûlî'n-nahv**, thk. Ahmed Abdülbâsit, Kahire, Dârü's-Selâm, 2018.

———, **Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ**, thk. İbrâhîm Sâmerrâî, Zerka, Mektebetü'l-Menâr, 1985.

———, **Zînetü'l-fudalâ fî'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ**, thk. Ramazan Abdüttevâb, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.

ESAD, Abdulkerîm Muhammed: **el-Vasît fî târihi'n-nahvi'l-Arabî**, Riyad, Dârü's-Şevâf, 1992.

FÂRISÎ, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebû Ali: **Tekmile**, thk. Kâzım Bahrü'l-Mürçân, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1999.

FERÂHÎDÎ, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm: **Kitâbü'l-ayn**, 2 cilt, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhîm Sâmerrâî, Beyrut, Müessesetü'l-Â'lemi li'l-Matbûât, 1988.

HADÎSÎ, Hadîce: **eş-Şâhid ve Usûlü'n-Nahv fî Kitâbi Sîbeveyh**, y.y., Matbûātu Câmiatü Kuveyt, 1974.

HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâ Bağdâdî Rûmî Yâkût: **İrşâdü'l-erîb ila ma'rifeti'l-edîb**, 7 cilt, Beyrut, Dâru'l Garbî'l İslâmî, 1993.

HASSÂN, Temmâm: **el-Usûl: dirâse ibistemuluciyye li'l-fikri'l-lugavî inde'l-Arab: en-nahv - fikhü'l-luga - el-belâga**, Kahire, Âlemü'l-Kütüb, 2009.

HÂTİR, Süleyman Yûsuf: **Menhecu Sîbeveyh fi'l-istîshâd bi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve tevcîhi kırâetihî ve meâhizi ba'zi'l-muhaddisîn aleyhi**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2008.

HULVÂNÎ, Muhammed Hayr: **el-Hilâf en-nahvî beyne'l-basriyyîn ve'l-kufiyyîn ve Kitâbu'l-İnsâf**, Haleb, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1974.

———, **el-Mufasssal fî tarihi'n-nahvi'l-Arab**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979.

———, **Usûlü'n-nahvi'l-Arabî**, Mağrib, İfrîkiyâ eş-Şark, 2011.

HÜSEYİN, Muhammed Hıdır: **Dirâsât fi'l-Arabiyye ve târîhihâ**, 2. bs., Dimaşk, el-Mektetü'l-İslâmî, 1960.

İBN CINNÎ, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsılî: **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî: **Cemheratü'l-luga**, 3 cilt, Beyrut, Dâru'l İlmi li'l Melayin, 1987.

İBN HALLIKÂN, Ebü'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed: **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sema' ev esbetehü'l-ayân]**, 8 cilt, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadır, 1978.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer: **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî: **Lisânü'l-Arab**, 3. bs., Beyrut, Dâru Sadır, 2010.

İBN USFÛR EL-İŞBİLÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Mü'min: **el-Mukarrib [fi'n-nahv]**, thk. Abdullah el-Cübûrî, Ahmed Abdüssettâr Civarî, Bağdat, Matbaatu'l-Aynî, 1971.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed: **Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb**, thk. Abdülkâdir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986.

İBNÜ'L-KIFTÎ, Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm: **İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.

İLYAS, Müna: **el-Kıyas fi'n-nahv**, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1985.

KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî: **İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-sema'**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 1970.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ: **Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü'l-Müsenna, 1957.

KEKLIK, Saadettin: **Çocukta Dil Edinimi**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2015.

KILIÇ, Hulusi: "*Enbârî, Kemâleddin*", **DİA** c. 11, ss. 173-74,

KÜTÜBÎ, Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dârânî: **Fevâtü'l-vefeyât**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadır, 1973.

MEKREM, Abdu'l-Âl Sâlim: **el-Halakatü'l-mefkûde fî târîhi'n-nahvi'l-Arabi**, 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.

———, **el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'n-nahviyye**, 3. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

MÜBÂREK, Mâzin: **el-İlletü'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1971.

NAHLE, Mahmûd Ahmed: **Usûlü'n-nahvi'l Arabî**, Beyrut, Dâru'l Ulûmu'l Arabiyye, 1987.

ÖZDEMİR, Bayram: **İbnü'l-Enbârî ve el-İnsâf Adlı Eserindeki Metodu**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, 2007.

ÖZDEMİR, Mehmet Nadir: **Bağdat'ta Türk egemenliği 1055-1157**, Konya, Kömen Yayınları, 2008.

SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh: **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, thk. Ahmed Arnaut, Mustafâ Türkî, y.y., Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

SÂLİH, Muhammed Sâlim: **Usûlü'n-nahv: dirâse fî fikri'l-Enbârî**, Kahire, Dârü's-Selam, 2009.

SÂMERRÂÎ, Muhammed Fâzıl Sâlih: **Ebü'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsetühü'n-nahviyye**, Amman, Dâru Ammar, 2012.

———, **İbn Cinnî en-Nahvî**, Amman, Dâru Ammar, 2006.

SİBÂNE, Hannan Mirvâh Abdulhâlık: **Kitâbu Esrâri'l-Arabiyye li ibni'l-Enbârî mesâdiruhu'l-luğaviyye ve'n-nahviyye**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Nablus, Câmiatu'n-Necahi'l-Vataniyye, 2002.

SÎBEVEYHI, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî: **Kitâbu Sîbeveyhi**, 4 cilt, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988.

SULEIMAN, Yasir: **The Arabic grammatical tradition: a study in ta'lîl**, Edinburgh, Edinburg University, 2005.

SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr: **Bugyetü'l-vuât fî tabakâtî'l-lugaviyyîn ve'n-nühât**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1979.

———, **el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv**, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2006.

———, **el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ**, thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed el-Bicavî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, **el-Mekâsîdüş-Şâfiye fî şerhi'l-hulâsâtî'l-Kâfiye**, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin, Mekke, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2007.

TÂCEDDİN SÜBKÎ, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi: **Tabakâtüş-şâfi'iyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

TAHHÂN, Mahmûd b. Ahmed: **Teyisîru mustalahi'l-hadîs**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1987.

TANTÂVÎ, Muhammed: **Neşetü'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât**, 2., Kahire, Dâru'l-Meârif, 1995.

TERZÎ, Fuâd Hannâ: **Fî usûli'l-lugati ve'n-nahv**, Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 2005.

ÜZER, Haşem: **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Bağlamında Gramer Tartışmalarında İçerik**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011.

YAVUZ, Mehmet: **İbn Cinnî: hayatı ve arap gramerindeki yeri**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1996.

YEL, Ali Murat: **İ'râbü'l-Kur'ân ve Ebü'l-Berekât İbn el-Enbârî'nin "el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân" isimli eseri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, Selçuk Üniversitesi, 1987.

YEMÂNÎ, Tâceddîn Abdülbâkî b. Abdülmecîd: **İşâretü't-ta'yin fî terâcimi'n-nühât ve'l-lugaviyyin**, thk. Abdülmecîd Diyab, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1986.

ZEBÎDÎ, Saîd Câsim: **el-Kıyas fî'n-nahvi'l-Arabî**, Amman, Dârüş-Şurûk, 1997.

ZECCÂCÎ, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk: **el-Îzâh fî ileli'n-nahv**, thk. Mâzin Mübârek, 3. bs., Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1979.

ZEHEBÎ, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman: **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ: es-sîretü'n-nebeviyye**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

ZIRIKLÎ, Hayreddîn: **el-A'lâm : Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn**, 15. bs., Beyrut, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah: **Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1984.

