

T.C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI  
DOKTORA TEZİ

# **FİLOLOJİK TEFSİRİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ**

**İsmail AYDIN**

Danışman  
**Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR**

2010

**DOKTORA  
TEZ ONAY SAYFASI**

2003800403

**Üniversite** : Dokuz Eylül Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı ve Soyadı** : İsmail AYDIN  
**Tez Başlığı** : Filolojik Tesfirin Doğuşu ve Gelişimi  
**Savunma Tarihi** : 15.10.2010  
**Danışmanı** : Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR

**JÜRİ ÜYELERİ**

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Ömer DURLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Mustafa ÖZEL	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Celal KIRCA	ERCİYES ÜNİVERSİTESİ	

İsmail AYDIN tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Filolojik Tesfirin Doğuşu ve Gelişimi" başlıklı Doktora Tezi olarak ( )oybirliği ( )oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU  
Enstitü Müdürü

## YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Filolojik Tefsirin Dođuđu ve Geliđimi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűőecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gűsterilenlerden oluğuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../.....

İsmail AYDIN

**ÖZET**  
**Doktora Tezi**  
**Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi**  
**İsmail AYDIN**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**  
**Temel İslam Bilimleri Programı**

İnsanlar arasındaki iletişimin vazgeçilmez aracı şüphesiz dildir. Çünkü dil insanlar arasındaki uzlaşımın temel vasıtasıdır. Kur'ân insanlara bir dil ile hitap ettiğine göre onun dil ile anlaşılmasının önemi kendiliğinden anlaşılacak olmaktadır. Kur'ân'ı dile dayalı olarak anlama çabası *Filolojik Tefsir* kavramıyla ifade edilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, filolojik tefsir; Hz. Peygamber döneminden başlayıp, sahabe ve tâbiînle devam eden, daha sonra hicri üçüncü asırda sistemleşen ve Kur'ân'ı dile dayalı olarak açıklamayı hedef edinen bir disiplindir.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Arap filolojisinin gelişiminde Kur'ân'ın rolü ve dil-tefsir ilişkisi üzerinde duruldu.

Birinci bölümde '*Filolojik tefsir*' kavramı, filolojik tefsirin dayandığı kaynaklar, ortaya çıkışı ve gelişimi, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn'in bu bağlamda yaptıkları tefsirlere işaret edilerek örnekler verildi. Ayrıca filolojik tefsirin en önemli yapıtları ve bu yapıtlarda izlenen yöntemler bu bölümde ele alındı. Yine dil ve edebiyat kitapları ile sözlüklerin ihtiva ettikleri dilsel materyaller bakımından filolojik tefsire sağladıkları katkı üzerinde duruldu.

İkinci bölümde ise filolojik tefsirin etki alanları ve dil bağlamında Kur'ân üzerinde yoğunlaşan tartışmalara ve filolojik tefsirin problemlerine yer verildi.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, Tefsîr, Filoloji, Filolojik Tefsîr

**ABSTRACT**  
**Doctorial Thesis**

**The Rise and Development of the Philological Tafseer**

**İsmail AYDIN**

**Dokuz Eylül University  
Institute Of Social Sciences  
Department of Basic Islamic  
Basic Islamic Program**

Language is an indispensable facility for the communication among people. Because the language is the basic means of understanding among people. Regarding that the Quran is addressing people with a language, the importance of the understanding Quran by the help of a language will be understood automatically. The effort to understand the Quran based on the language is expressed with the notion of *Philological Tafseer*. To put it briefly, *Philological Tafseer* is a discipline which started with the Mohammad's (a.s) and continued with his friends (ashâb), and was became systematized at the third century of hijri and it aims to explain the Quran based on the language.

Our study is consisted of introduction and two parts. At the introduction part, we studied the relationship between language-tafseer and the role of Quran regarding the development of Arab philology.

In the first part, some examples were given referring to the concept of the *Philological Tafseer*, the sources that is based, the arise of the *Philological Tafseer* and the tafseers that Hz. Mohammad and ashâb (his friends) made according to this concept. Also, the most important works at philological tafseer and the methods that we have followed for these works were tackled at this part. We still focused on the contribution of linguistic materials including linguistic and the literature book and dictionary to *Philological Tafseer*.

In the second part, we studied the intensive arguments on Quran based on language and *Philological Tafseer* problems.

**Key words:** Quran, Garib al-Quran, Tafseer, Philology, *Philological Tafseer*

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
YEMİN METNİ .....	III
ÖZET .....	IV
ABSTRACT .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VI
KISALTMALAR .....	X

## GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN .....	1
A. KONUSU .....	1
B. ÖNEMİ .....	2
C. AMACI .....	2
D. METODU .....	3
E. KAYNAKLARI .....	4
II. DİL-KUR'ÂN İLİŞKİSİ .....	10
A. Arap Filolojisinin Gelişiminde Kur'ân'ın Rolü .....	10
B. Kur'ân'ı Anlamada Dilin Önemi.....	15

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FİLOLOJİK TEFSİR

#### ORTAYA ÇIKIŞI, GELİŞİMİ VE UYGULAMA YÖNTEMLERİ

I. FİLOLOJİK TEFSİRE BAKIŞ .....	20
A. Filolojik Tefsir Kavramının Tahlili .....	23
B. Filolojik Tefsir'in Tanımı .....	26
C. Âlimlerin Filolojik Tefsire Yaklaşımları .....	27
II. FİLOLOJİK TEFSİRİN DAYANDIĞI KAYNAKLAR .....	33
A. Kur'ân-ı Kerîm .....	34
B. Şiir .....	38
C. Arap Kelamı .....	38
D. Kıraatler .....	40
E. Sahabe Ve Tâbiîn Tefsiri .....	42

F. Hadis-i Şerifler .....	44
<b>III.FİLOLOJİK TEFSİRİ ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER .....</b>	<b>47</b>
A. Dînî Etkenler .....	48
B. Siyasi Etkenler .....	50
C. Sosyal ve Kültürel Etkenler .....	50
D. Dilde Bozulma (Lahn) .....	51
E. Dil Ekolleri Arasındaki Mücadele .....	55
<b>IV.FİLOLOJİK TEFSİRİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ .....</b>	<b>62</b>
<b>A. ORTAYA ÇIKIŞI .....</b>	<b>62</b>
1. Hz. Peygamber Dönemi Ve Örnekleri .....	64
2. Sahabe -Tâbiîn Dönemi Ve Örnekleri .....	68
a. Garîb Lafızları Açıklama .....	73
b. Nahiv Esaslarına Paralel Yorum .....	75
c. Şiirle İstişhâd .....	77
d. Deyimleri Kullanma .....	80
e. Lehçelerle Tefsir .....	81
f. Yabancı Kelimelerle Tefsir .....	84
g. İştikâkı Kullanma .....	85
h. Kavramlara Bütüncül Yaklaşım .....	87
<b>B. GELİŞİMİ .....</b>	<b>89</b>
1. Tedvin Dönemi .....	93
2. Yazılan İlk Filolojik Tefsirler Ve Başlıca Temsilcileri .....	94
a. Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ı .....	96
b. Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ı .....	105
c. Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı .....	110
3. Filolojik Tefsir Bağlamında Ortaya Çıkan İlimler .....	116
a. Garîbu'l-Kur'an .....	116
b. Meâni'l-Kur'ân .....	119
c. İ'râbu'l-Kur'ân .....	121
d. Müşkilü'l-Kur'ân .....	123
e. Vücûh ve Nezâir .....	129
4. Filolojik Tefsire Yer Veren Diğer Eserler .....	134

a. Dil ve Edebiyat Kitapları .....	134
b. Mu'cemler .....	138
<b>V. UYGULAMA YÖNTEMLERİ .....</b>	<b>141</b>
A. Kelime Tahlili .....	142
B. Şiirle İstişhad .....	144
C. Sarf-Nahiv Kurallarına Yer Verilmesi .....	151
D. İ'râb Müşkillerini Giderme .....	155
E. Dildeki Beyan Üsluplarına Dayanma .....	158
F. Filolojiyle Fıkhî Hükümler Çıkarma .....	160
G. Takdim–Tehir Üslubunu Kullanma .....	162
H. Hazf Üslubunu Kullanma .....	163

## İKİNCİ BÖLÜM

### FİLOLOJİK TEFSİRİN ETKİ ALANLARI VE SORUNLARI

<b>I. ETKİ ALANLARI .....</b>	<b>167</b>
<b>A. Mezhebî Tefsir Ekollerine Etkileri .....</b>	<b>167</b>
1. Mutezile .....	169
2. Cehmiyye ve Müşebbihe .....	171
3. Mürcie .....	172
4. Şîa ve Bâtınî Fırkalar .....	174
5. Sufiyye .....	177
6. Felsefeciler .....	180
<b>B. İlhâdî Tefsir .....</b>	<b>184</b>
1. İlhâdî Tefsir Hareketinin Menşei .....	184
2. İlhâdî Tefsirde Filolojik Örnekler .....	188
<b>II. SORUNLARI .....</b>	<b>192</b>
<b>A. Arap Dilinin Niteliği Sorunu .....</b>	<b>193</b>
1. İ'râb–Anlam İlişkisi .....	193
2. Edatların Yoruma Etkisi .....	201
3. İştikakın Doğurduğu Problemler .....	208
4. Zamirlerin Mercii .....	211



5. Çokanlamlılık Sorunu .....	215
<b>B. Kur'an Dilinin Niteliği Sorunu .....</b>	<b>218</b>
1. Lafız-Anlam İlişkisi .....	218
2. Siyakın Gözetilmemesi .....	227
3. Lafızların İlişkili Oldukları Anlamlar .....	232
4. Lafızların Nüzûl Dönemindeki Anlamı .....	236
<b>C. Anlama İle İlgili Sorunlar .....</b>	<b>245</b>
1. Hakikat-Mecaz İlişkisi .....	245
2. Lafızların Şer'î Anlamlara Nakledilmesi .....	249
3. Anlamı Bilinmeyen Sözle Hitap Sorunu .....	253
<b>D. Kıraat-Mana İlişkisi Etrafında Cereyan Eden Sorunlar .....</b>	<b>256</b>
1. Kıraatlerin Tefsire Etkisi .....	256
2. Kıraatlerin İhtilaflar Üzerindeki Etkisi .....	261
<b>SONUÇ.....</b>	<b>265</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>269</b>

## KISALTMALAR

a.s.:	Aleyhisselam
AÜİF:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.:	Bakınız
b.:	İbn
DİA.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Haz.:	Hazırlayan
Hz.:	Hazreti
GAL.:	Geschihte der Arabischen Litteratur
GAS.:	Geschihte Des Arabischen Schriftums
h.:	Hicri
İtr.:	İhtisâr
ö.:	Ölüm Tarihi
m.:	Miladi
Mrc.:	Mürâcaat
M.Ü.İ.F.:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nşr.:	Neşreden
Sad.:	Sadeleştiren
Şrh.:	Şerh
TDV.:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.:	Tahkîk
Tkd.:	Takdîm
Trb.:	Tertib
Trc.:	Tercüme
Trs.:	Tarihsiz
Tsh.:	Tashîh
Yrs.:	Yersiz

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN:

#### A. KONUSU

Yapılan bu çalışmada okuyucu, ‘Filolojik tefsir nedir?’, ‘İlk ne zaman ortaya çıkmıştır?’, ‘Ortaya çıkmasını sağlayan etkenler nelerdir?’, ‘Bu alanda yapılan ilk çalışmalar hangileridir?’, ‘Bu alanın öncüleri kimlerdir?’, ‘Filolojik tefsir hangi süreçlerden geçerek sistemleşmiştir?’ ‘Filolojik tefsirin problemleri nelerdir?’ ‘Bu alanla ilgili günümüzde yapılan ne tür çalışmalar vardır?’ vb. soruların cevabını bulacaktır. Farklı biçimde ifade etmek gerekirse, **Filolojik Tefsirin Doğuş ve Gelişimi** isimli bu çalışmada, Kur’ân’la ilgili dilsel tahlillerin ilk ne zaman ve ne şekilde yapılmaya başladığı, tarihi süreç içinde geçirdiği aşamaları, bir tefsir biçimi olarak nasıl sistemleştiği, ortaya çıkan filolojik disiplinler ve bu bağlamda ortaya konan çalışmalar ile filolojik tefsirin sorunları gibi hususlar ele alınacaktır. Bu arada, dil odaklı tefsirin ilk örneklerinin ortaya çıktığı Hz. Peygamber döneminden başlayarak, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde bu alanda ne tür gelişmeler olduğuna dikkat çekmeye çalışacağız. Daha sonra garîbu’l-Kur’ân, meâni’l-Kur’ân, i’râbu’l-Kur’ân, vücûh ve nezâir gibi filolojik tefsir eserlerinin kaleme alındığı tedvin dönemindeki faaliyetleri irdelemeye gayret edeceğiz.

Çalışmamızın ismini *filolojik tefsir* olarak belirlememizin sebebi söz konusu kavramın Türkçede yaygın bir şekilde kullanılmasıdır. Yine aynı anlama gelen, *lugavî tefsir* ve *dilbilimsel tefsir* tabirlerinin de kullanıldığını görmekteyiz. Kısacası, *filolojik tefsir* kavramıyla, ‘Kur’ân’ı dil bağlamında açıklamayı konu edinen tüm dilsel aktiviteler’i kastediyoruz. Bu bakımdan her ne kadar Karagöz, bu tür çalışmalarda araştırma konusu olan tefsirlerin amacı kelimelerin anlamı ve cümlelerin yapısı gibi sorunlarla ilgilenmek olduğu için bunların *filolojik* değil *dilbilimsel* olarak nitelendirilmelerinin daha doğru olacağını belirtse de<sup>1</sup> biz *lugavî tefsîr*, *filolojik tefsîr* yahut *dilbilimsel tefsir* ifadeleri arasında fark gözetmediğimizi belirtmek isteriz.

---

<sup>1</sup> Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsîr ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, s. 65.

## B. ÖNEMİ

Kur'ân'ın nüzûlünden sonraki süreç içinde, ilahi kelamın anlaşılmasına yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Birbirinden tamamen bağımsız olmasalar da genel hatlarıyla tefsir ekolleri rivayet, dirayet, işârî, ahkâm ve ilmî şeklinde kategorize edilmiştir. Ancak, dilsel bir metin olan ilahi vahyin anlaşılmasında dilin önemi yadsınamaz. Bu bakımdan, sözü edilen tefsir ekollerine bağlı olarak Kur'ân'ı yorumlayan âlimlerden hiçbiri dili dışlamamış, az veya çok nassın anlamına ulaşmak için onu aracı kılmıştır. Kur'ân'ın dile dayalı olarak anlaşılmasının önemine binaen sahabe devrinden itibaren tefsirde filolojik argümanlara dayanma, önemli bir yöntem haline gelmeye başlamıştır. Ancak, filolojik tefsirin en önemli temsilcileri olan Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi şahsiyetlerin müfessir değil, birer dilci oldukları, yazdıkları eserlerin de tefsir değil dil kitabı olduğu şeklindeki anlayış, tefsirin farklı bir alanı olan filolojik tefsirin hicri dördüncü asırdan itibaren ihmal edilmeye başlamasına sebep olmuştur.

Kur'ân'ı kendine konu edinen ve tarih sahnesine diğerlerinden çok daha önce çıkan filolojik yöntemin, tefsir ekolleri konusunda yapılan tasniflerde kendine bir türlü yer bulamaması da bu hususu teyid etmektedir. Ancak, araştırmamızın kaynakları kısmında işaret edeceğimiz üzere, çağdaş pek çok araştırmacının, ihmal edilen bu alanla ilgili yaptıkları çalışmalar sevindiricidir. Mustafa Karagöz'ün **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı** adlı doktora teziyle birlikte, **Filolojik Tefsirin Doğuş Ve Gelişimi** ismini taşıyan çalışmamızın ülkemizde filolojik tefsir alanındaki boşluğu doldurma gayesine hizmet edeceğini düşünüyoruz. Dilsel bir metin olan Kur'ân'ın filolojik perspektiften anlaşılmasının önem ve gereğine dikkat çekme bakımından bu alanda yapılan her çalışmanın önemli olduğunu ifade etmemiz gerekir. İhmal edilen bu alanla ilgili icra ettiğimiz bu faaliyetin önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

## C. AMACI

Kaleme alınan eser adlarından da anlaşılacağı üzere ilk dönemlerde *Kur'ân-dil* ilişkisinden doğan ilimler *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* gibi adlar almıştır. Bu isimler altında kaleme alınan eserler Kur'ân'la ilgili dil odaklı çalışmalardır. Farklı yöntemlerle kaleme alınan tüm tefsir kitaplarının birleştikleri

ortak noktanın dil olduğu düşünülürse, Kur'ân'ın dilden bağımsız olarak anlaşılabilmesinin mümkün olmadığı netlik kazanmış olur. Yazılan tüm tefsir kitaplarında az veya çok dilsel tahlillerle karşılaşılması, Kur'ân'ın anlaşılmasında dilin merkezi bir öneme sahip olduğunu gösterir.

Hicri dördüncü asrın başlarına kadar, sistematik olarak gelişen filolojik tefsir hareketinin bu dönemden sonra bir duraklama yaşadığı görülür. Bu duraklamayı, ortaya konan eserlerin yeterli görülmesi veya daha sonra yapılacak çalışmaların eskinin tekrarı niteliğinde olacağı şeklindeki bir düşünceye bağlamak mümkündür. Belli dönemlerde Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi âlimler, filolojik tefsir hareketine güç vermeye çalışmışlarsa da bunun devamlılığı sağlanamamıştır. Bu alanda, gerek ülkemizde gerekse diğer Müslüman ülkelerde yapılan yüksek lisans ve doktora seviyesindeki ilmî çalışmalar bu konunun önemini ortaya koymaktadır. Yapmış olduğumuz bu çalışmayla da biz, filolojik tefsir olgusuna dikkat çekerek bu alandaki boşluğu gidermeyi amaçlamaktayız.

#### **D. METODU**

İcra edilen her bilimsel faaliyetin bir takım zorlukları olduğu gibi, ortaya koymak için uğraş verdiğimiz çalışmanın da zorluklarla başladığını ifade etmemiz gerekir. Bu zorlukların başında, yapılacak olan çalışmaya nereden ve nasıl başlanacağı ve sınırlarının nasıl belirleneceği gibi hususlar gelmekteydi. Bu bakımdan olgu olarak *filolojik tefsir*'in niteliği, ne zaman başlayıp bittiği, geçirdiği merhaleler vb. konular zorlukların bir yönünü teşkil ediyordu. İşin diğer bir yönü de çalışılacak konu bağlamındaki kaynakların tespiti idi.

Çalışmamızda açıklanmasını gerekli gördüğümüz bazı kavramları ilk geçtikleri yerde, dipnotta izah ettik. Konumuzu işlerken filolojik tefsirin merhaleleri, bu merhalelerin genel özellikleri ve farklılıklarını tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız tespitleri örneklerle destekledik. Ele aldığımız hususlarla ilgili ağırlıklı olarak üç örnekle yetindik. Ancak durumun gereğine göre örnekleme miktarında artış ve eksiltme yaptığımızı da belirtmemiz gerekir. Filolojik tefsirin ilk iki merhalesi olan Hz. Peygamber ve sahabe-tâbiîn dönemlerine ilişkin tefsir örneklerini çoğunlukla Taberî'nin **Câmiu'l-Beyân**'ı, İbn Ebî Hâtim'in **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**'i, Suyûtî'nin **ed-Dürrü'l-Mensûr** isimli tefsir kitaplarının yanı sıra bazı hadis

kaynaklarından elde ettik. Tedvin dönemi ile ilgili örneklemeler ile tespit ve değerlendirmeleri *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân*, *vücûh* ve *nezâir* gibi o dönemin kaynaklarından hareketle belirlemeye çalıştık.

Çalışmamızın birinci bölümünü filolojik tefsirin doğuşu, gelişimi ve uygulama yöntemlerine tahsis ettik. İkinci bölümde ise filolojik tefsirin sorunlarına ağırlık verdik. Söz konusu bu çalışmamızda yöntem olarak yatay ve tarihsel bir çizgi değil, derinlemesine ve tespite yönelik bir anlayışla hareket etmeyi hedefledik. Bundan ötürü sadece tarihsel bilgiler vermek yerine daha çok her dönemin özelliklerine paralel olarak filolojik tefsirin geçirdiği merhaleleri örneklerle göstermeye çalıştık. Bu çalışmamızı yaparken mümkün olduğu kadar konuyla ilgili ilk kaynaklara ulaşmaya ve her görüş sahibinin bizzat eserine yönelerek yaklaşımını tespit etmeye gayret ettik.

Yaptığımız çalışmayı sonlandırma aşamasında, Mustafa Karagöz'ün, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı** adlı bir doktora tezi hazırlayıp sunduğunu tespit ettik. Okuduğumuz bu tez ile kendi çalışmamız arasında ortak yönler olmakla birlikte ele alınan konular, yararlanılan kaynaklar ve uygulanan yöntem bakımından farklar olduğunu gördük. Örneğin biz, filolojik tefsir merhalelerini ele alırken her dönemin kendine has özelliklerini ve aradaki farkları ayrıntılı şekilde işleyerek örneklerle desteklemeye çalıştık. Karagöz ise her merhaleyi ana hatlarıyla ele aldıktan sonra tedvin döneminde *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *vücûh ve nezâir* ilimleri altında telif edilen eserleri ayrıca tahlile tabi tutmuştur. Ele aldığımız konulardan farklı olarak Karagöz, dilbilimin tanımı, alt dalları, işlevi ve sınırları, anlam değişmesi, çeşitleri ve nedenleri gibi konulara yer vermiştir.

#### **E. KAYNAKLARI**

Çalışmamızın en önemli hususiyetlerinden biri geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanılarak hazırlanmasıdır. Bu çalışmada başta tefsir olmak üzere kıraat, hadis, fıkıh usulü, Arap dili ve edebiyatı ile tabakat/biyografi eserlerinden azami ölçüde yararlanmaya gayret ettik. Bu arada konu bağlamında tespit edebildiğimiz değerli pek çok eserden de istifade ettiğimizi söyleyebiliriz. Filolojik

tefsirle ilgili yapılan çağdaş çalışmaların tezimize önemli katkıları olduğu şüphesizdir. Bu bağlamda yapılmış çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

el-Hâdî el-Catlâvî

- *Kadâye'l-Luga fî Kütübi't-Tefsîr (Tefsîru'l-Kur'âni Lugaviyyen)*

Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr

- *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Osman Huseyn Abdullâh el-Ferrâcî

- *et-Tefsîru'l-Lugavî ve Eseruhû fî İzhâri'l-Meâni'l-Kur'âniyye*

Hamdî eş-Şeyh

- *et-Tefsîru'l-Lugavî li Garîbi'l-Kur'ân*

Hâlid b. Sâlih b. Muhammed el-İzânî

- *Cühûdü's-Sahâbe fî'l-Luga*

Îsâ Şehhâte

- *ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Evâili'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*

Mustafa Karagöz

- *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*

Ali Bulut

- *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*

Ayrıca Müşerref b. Ahmed ez-Zehrânî, **Eseru'd-Dilâleti'l-Lugaviyye fî't-Tefsîr İnde Tâhir b. Âşûr fî Kitâbihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr** adlı doktora çalışmasında filolojik tefsirle ilgili önemli bilgilere yer vermiştir. Bundan ötürü bu eser de yararlandığımız kaynaklardan biri olmuştur. Yukarıda zikredilen **Kadâye'l-Luga fî Kütübi't-Tefsîr** adlı çalışma, esas itibariyle **Tefsîru'l-Kur'ân Lugaviyyen** ismiyle hazırlanmış ve 1997 yılında kabul edilmiş bir doktora çalışmasıdır. Îsâ Şehhâte'nin **ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Evâili'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî** adlı eser ise Ebû Ubeyde, Ahfeş ve Ferrâ'nın filolojik tefsirlerini ince tedkik ve tahlillere tabi tutan çok değerli bir çalışmadır. Bu arada filolojik tefsir alanında çalışma yapan ilim adamlarının değerli çalışmalarını da tespit ederek internet vasıtasıyla yurt dışından temin etme yoluna gittik. **Cühûdü's-Sahâbe fî'l-**

**Luga, İbnu Abbâs Müessisu Ulûmi'l-Arabiyye, en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr** ve Mustafâ Cüveynî'nin **Menâhic fi't-Tefsîr** isimli eseri, bunların başlıcalarıdır.

Ülkemizde yapılan **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı** adlı çalışma da filolojik tefsirle ilgili bir doktora çalışmasıdır. Söz konusu çalışma **Filolojik Tefsirin Doğuş ve Gelişimi** adlı tezimizde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminden başlayarak hicri üçüncü asra kadar olan filolojik tefsirle ilgili gelişmeleri ele almaktadır. Ancak bazı rivayetleri elde etme ve örneklemeler sunma bakımından çalışmamızda Zemahşerî'nin **el-Keşşâf**'ı ile Ebû Hayyân'ın **el-Bahru'l-Muhît** isimli eserlerinden müstağnî kalamadığımızı ifade etmek isteriz. Ali Bulut'un **Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri** adlı çalışması ise konumuzla ilgili olarak hazırlanmış bir yüksek lisans çalışmasıdır.

Hz. Peygamber ve sahabeden konu bağlamında nakledilen haberleri elde etme bakımından Taberî'nin **Câmiu'l-Beyân**, İbn Ebî Hâtim'in **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm** ve Suyûtî'nin **ed-Dürrü'l-Mensûr** isimli eserlerine sıkça müracaat ettik. Özellikle İbn Abbâs'ın yaptığı filolojik tefsirle ilgili nakiller konusunda, yukarıdaki kitaplara ek olarak **Sahifetü Alî b. Ebî Talha**, Suyûtî'nin **el-İtkân** ve **Süülâtu Nâfi' b. el-Ezrak ilâ İbn Abbâs** gibi eserlerden yararlandık. Bunun dışında bazı rivayetleri elde etmek için **Kütübü Tis'a** olarak bilinen hadis külliyyatından sıkça yararlandık. Tedvîn dönemi ile ilgili tespitlerimizi ise bizzat filolojik tefsir sahasında kaleme alınan eserlerden faydalanarak temellendirmeye çalıştık. Bu bağlamda aşağıdaki eserler çalışmamızın en önemli ve birinci derecede kaynaklarını oluşturmaktadır:

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)

- *el-Vücûh ve'n-Nezâir*

Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804)

- *Meâni'l-Kur'ân*<sup>2</sup>

Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815)

- *et-Tesârîf*

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)

---

<sup>2</sup> Tabakât kitapları her ne kadar Kisâî'nin **Meâni'l-Kur'ân** isimli bir eserinden söz etseler de bu eser günümüze ulaşmış değildir. Biz, İsâ Şehhâte'nin tefsîr ve dil kitaplarında Kisâî'ye nisbet edilen görüşleri derleyerek kitap haline getirdiği **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserden yararlandık.



- *Meâni'l-Kur'ân*

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825)

- *Mecâzü'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (Ahfeş) (ö. 215/830)

- *Meâni'l-Kur'ân*

Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 237/851)

- *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*

İbn Kuteybe (ö. 276/889)

- *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*

- *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'ân*

Zeccâc (ö. 311/923)

- *Meâni'l-Kur'ân*

Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/949)

- *Meâni'l-Kur'ân*

- *Î'râbu'l-Kur'ân*

Tezimizde, filolojik tefsir bağlamında ele aldığımız bazı konuların, fıkıh usulü eserlerinde de genişçe ele alınıp tartışılması sebebiyle bu eserlerin de önemli referanslarımız arasında yer aldığını belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Çalışmamızda yararlandığımız başlıca fıkıh usulü kaynakları şunlardır:

İmam Şâfiî (ö. 204/819)

- *er-Risâle*

Bâkılânî (ö. 403/1012)

- *et-Takrîb ve'l-Îrşâdü's-Sağîr*

Ebû'l-Huseyn el-Basrî (436/1044)

- *el-Mu'temed*

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)

- *el-Lüma'*

İmam Cüveynî (ö. 478/1085)

- *el-Burhân*

İmam Gazâlî (ö. 505/1111)

- *el-Mustasfâ*

- *el-Menhûl*

İbn Akîl (ö. 513/1119)

- *el-Vâdih*

Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1209)

- *el-Mahsûl*

Zerkeşî (ö. 794/1391)

- *el-Bahru'l-Muhît*

Bu arada başta sözlükler olmak üzere dil ve edebiyat kitaplarının filolojik çalışmalar açısından zengin bir muhtevaya sahip olduklarını gözlemledik. Çalışmamızın en önemli kaynakları arasında şu eserleri zikredebiliriz:

Halil b. Ahmed (ö. 170/786)

- *Kitâbu'l-Ayn*

Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 220/835)

- *Kitâbu'l-Cîm*

İbn Düreyd (ö. 321/933)

- *Cemheretü'l-Luga*

el-Ezherî (ö. 370/980)

- *Tehzîbü'l-Luga*

İbn Fâris (ö. 395/1004)

- *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*

- *Mücmelü'l-Luga*

İbn Sîde (ö. 458/1065)

- *el-Muhkem*

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414)

- *el-Kâmûsu'l-Muhît*

Zebîdî (ö. 1205/1790)

- *Tâcu'l-Arûs*

Sözlükler dışında çoğunlukla yararlandığımız diğer dil ve edebiyat kitapları ise şunlardır:

Sibeveyh (ö. 180/796)

- *el-Kitâb*

Asmaî (ö. 216/831)

- *Kitâbu'n-Nebât ve's-Şecer*

- *Mâ İhtelefet Elfâzuhû ve İttefekât Meânîhi*

Ebû Mishal (ö. 200?/815)

- *Kitâbu'n-Nevâdir*

Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830),

- *Kitâbu'n-Nevâdir*

- *Kitâbu'l-Matar*

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)

- *el-Garîbu'l-Musannef*

İbnü's-Sikkât (ö. 224/858)

- *Kitâbu'l-Elfâz*

İbn Kuteybe (ö. 276/889)

- *Kitâbu'l-Cerâsîm*

Müberred (ö. 285/898)

- *el-Kâmil*

- *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*

Seâlibî (ö. 429/1038)

- *Fıkhu'l-Luga*

Tabakat kitapları da çalışmamızda yararlandığımız önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu alanda yararlandığımız başlıca eserler şunlardır:

Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962)

- *Merâtibu'n-Nahviyyîn*

Zübeydî (ö. 379/989)

- *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*

İbnü'n-Nedîm (ö. 380/990)

- *el-Fihrist*

İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181)

- *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*

İbn Hallikân (ö. 681/1282)

- *Vefeyâtü'l-A'yân*

Zehebî (ö. 748/1347)

- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*

Suyûtî (ö. 911/1505)

- *Buğyetü'l-Vuât*

Yukarıda zikredilen eserlere ek olarak dil ile ilgili konularda en önemli referanslarımız arasında klasik kaynaklardan İbn Cinnî'nin **el-Hasâis**, İbn Fâris'in **es-Sâhibî**, Suyûtî'nin **el-Müzhir** isimli eserleri ile çağdaş çalışmalardan Mahmûd Ahmed es-Sağîr'in **el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübî't-Tefsîr** adlı eserini sayabiliriz. Yine ele aldığımız konular bağlamında birer tefsir usûlü olan Zerkeşî'nin **el-Burhân**, Suyûtî'nin **el-İtkân** isimli eserleri ile Zehebî'nin **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn** ve İbrâhîm Rûfeyde'nin de yukarıda sözünü ettiğimiz **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr** isimli tefsir tarihi kitabından azami ölçüde yararlandığımızı söyleyebiliriz. Metinde geçen ayet meallerini verirken bazen tasarrufta bulunmak kaydıyla Ömer DURLU ve Hüseyin ELMALI'nın hazırlamış oldukları **Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı** isimli meali kullandık.

## II. DİL-KUR'ÂN İLİŞKİSİ

### A. Arap Filolojisinin Gelişiminde Kur'an'ın Rolü

Kur'ân, şiir ve hitabetin zirvede olduğu ve söz söyleme ustalığının her şeyin üstünde tutulduğu bir toplumda nazil olmuştur. Bu bakımdan şair ve hatipler, cahiliye döneminin en değerli kişileri idi. Ahmed Emîn'in (ö. 1954) de belirttiği üzere cahiliyede şair ve hatibe verilen önem, kabilenin menkıbelerini dile getiren, ölümlere mersiyeler okuyan ve kabilenin düşmanlarını hicveden kişi olmasından ötürüdür.<sup>3</sup> Kabileden bir şairin çıkmasını, iyi bir at binicisine tercih ederlerdi. Bu sebeple bir kabileden şair zuhur etse diğer kabileler tebrik için ziyarete gelirler, yemekler ikram edilir ve düğünlerde olduğu gibi kadınlar oynardı.<sup>4</sup> İşte Kur'ân, böyle bir toplumda nazil olmuştur.

Kur'ân'ın nazil olmasıyla birlikte Arap toplumunda başta dil olmak üzere sosyal hayatın her alanıyla ilgili inkılâplar meydana gelmeye başlamıştır. Ancak burada bizim üzerinde duracağımız husus, Kur'ân'ın nüzûlüyle dilde meydana gelen

<sup>3</sup> Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969, s. 56.

<sup>4</sup> Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, (Nşr.: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2005, I, 90; Corci Zeydân, **Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, Trs., III, 30.

değişim ve gelişimdir. Zira, Arap dilinde ilk filolojik faaliyetler Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunması ve anlaşılması gayesine bağlı olarak doğmuştur.<sup>5</sup>

Bu itibarla Arapça'nın konuşulduğu bir topluma hitap eden Kur'ân'ın, Araplar'ın kullandıkları lafız ve üsluplardan hali olması düşünülemez. Ondaki lafızlar cahiliye Arapları'nın yabancı olduğu yahut kullanmadıkları lafızlar değildi. Ancak Kur'ân'ın, Araplar'ın kullandıkları bu kelimelerden pek çoğuna, yeni bir takım dînî anlamlar yüklediği de bir gerçektir. Bu şekilde İslam'la birlikte Arap dilinde yeni bir takım kavramlar zuhur etti. Buna bağlı olarak ifade etmek gerekirse, Kur'ân'ın Arapça'yı etkilemesi öncelikle kelime düzeyinde başlamıştır. Yani Kur'ân, Araplar'ın kullandıkları bazı lafızları eski anlamlarından tam olarak koparmasa da var olan anlamlarıyla birlikte onlara yeni bir takım manalar yüklemiş ve devam eden süreçte bazen söz konusu kavramlarda bu ikinci anlam egemen duruma gelmiştir.

Mesela, İslam'la birlikte zuhur eden kavramlardan biri, *muhadram* kelimesidir. Bu kavramın İslam'ın başlangıcında ortaya çıktığını belirten İbn Fâris, insanların söz konusu kelimeyi cahiliye toplumundan İslam'a yetişen kişiler için kullandıklarını söyler. Bu kelime *bir şeyi kesmek* anlamına gelen *حَضْرَمْتُ الشَّيْءَ* sözünden türemiştir. Cahiliye döneminde İslam'a yetişenlerin *muhadram* olarak isimlendirilmesi, küfürden koparak İslam'a ermeleri sebebiyledir.<sup>6</sup> Bu şekilde *cahiliye* lafzının İslam'dan önceki zamanı tanımlayan ve İslam'la ortaya çıkan bir kavram olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Yine, cahiliye sözleri içinde ve şiirlerinde *fasık* kelimesinin geçmediği söylenmiştir.<sup>8</sup> Bu örnekler, İslam'ın Arap diline öncelikle lafızlarla tesir etmeye başladığını göstermektedir. İslâm'la birlikte neşet eden bazı ilimlerin tesiriyle de bir takım dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Nitekim Corci Zeydân bu konuyla ilgili şöyle der: 'İslam'ın adetler, edebiyat ve inançlara bağlı olarak Arapça'ya büyük etkide bulunduğu kuşkusuzdur. Dilde meydana gelen

<sup>5</sup> Ali Bulut, *Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul, 2009, s. 313. Benzer görüş için bkz.: Mehmet Yavuz, *Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonlarına Kadar)*, *Nüsha*, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 121.

<sup>6</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (İbn Fâris), *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, (Thk.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrût, 1993, s. 90-91.

<sup>7</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, (Nşr.: Fuâd Alî Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, I, 240.

<sup>8</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, (Nşr.: Muhammed Ta'me), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2005, فسق mad.

değişimlere fikhî, lugavî, edebî, idarî, ilmî ve felsefî kavramlar dâhildir. Dînî, şer'î, fikhî ve lugavî kavramlar İslâm'dan önce de mevcuttu, ancak bunlar farklı anlamlara delalet etmekteydiler. Bunların delalet ettikleri anlamlar yakın, yeni anlamlara taşındılar.'<sup>9</sup> Dilde meydana gelen dönüşümlere örnek verirken, Corci Zeydân (ö. 1332/1914 ) 'kıyas' kelimesine atıfta bulunur. İslami literatürde bu kelime, hakkında nass bulunan bir şeyle ilgili hükmü başka bir şeye uygulamak için istinbatta bulunma anlamına gelir. Bu, asıl ile fer'i aynı hükümde birleştirmedir.<sup>10</sup>

Ayrıca şiirle ilgili, *el-kâmil*, *el-medîd*, *el-basît*,<sup>11</sup> dil ile ilgili *el-i'râb*, *en-nahv*, *er-raf'*, *en-nasb*,<sup>12</sup> devlet idaresiyle ilgili *el-halîfe*, *el-harâc*, *el-ulûfe*, *el-asker*<sup>13</sup> ve farklı ilim dallarıyla ilgili *en-nefy*, *el-isbât*, *el-kıdem*, *ez-zuhûr*, *el-kutb*, *es-sâlik*, *el-adem*, *el-vüücûd* gibi kelimeler<sup>14</sup> Arap dilinde meydana gelen dönüşüme örnektir. Ahmed Emîn, bu konuya temas ederken farklı ilimlerde meydana gelen ıstılahları örnek vererek bedeviler ile bu ıstılahları bilenler arasında meydana gelen anlayış farkını çarpıcı örneklerle şöyle ortaya koyar: 'Mesela bedevi, nahivcinin anladığı şekilde '*el-fâil*' ve '*el-mef'ûl*' kelimelerinin anlamına vakıf değildi. Yine o, mantıkçının anladığı şekilde '*el-kaziyye*' kelimesinin anlamını bilmiyordu. Aynı şekilde arûz ilminde uzman kişinin bildiği '*et-tavîl*', '*el-hafîf*' ve '*el-medîd*' kelimelerinin anlamını bilmiyordu. Mesela bedeviye "صَغٍ مِنْ "وقى" عَلَى وَرْنِ "مَفْعَل" ⇒ "وقى" kelimesini مَفْعَل kalıbından çek" dendiğinde bundan bir şey anlamazdı. Çünkü bu ilmî bir ıstılahtı.'<sup>15</sup>

Lafızlara ek olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in Araplar'a ait İslâm'dan önceki edebî disiplinleri etkilediğini söyleyen Corci Zeydân, İslam döneminde Müslümanların ihtiyaçlarından dolayı hitabetin şiirin önüne geçtiğini söylemiştir.<sup>16</sup> Ancak, İslâm'la birlikte şiirin etkisini yitirmeye başlamasını, İbn Fâris, Kur'ân'ın inişine

<sup>9</sup> Corci Zeydân, *el-Lugatü'l-Arabiyye Kâinun Hayy*, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1988, s. 35-36.

<sup>10</sup> Bkz.: İbrâhîm b. Alî Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, (Nşr.: Mustafâ Ebû Ya'kûb), Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, Dimeşk, 2009, s. 116.

<sup>11</sup> Ebû Osmân Amr b. el-Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1994, I, 139.

<sup>12</sup> Corci Zeydân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 36-37.

<sup>13</sup> Corci Zeydân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 40-41.

<sup>14</sup> Corci Zeydân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 53.

<sup>15</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Ûsra, Kâhire, 1997, I, 309-310.

<sup>16</sup> Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, II, 172; Corci Zeydân, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, III, 34.

bağlamıştır.<sup>17</sup> Nitekim Ferazdak'ın babası Gâlib, Cemel vakasından sonra Basra'da bulunan Hz. Ali'nin (ö. 40/661) yanına gelerek şöyle der: 'Benim bu oğlum Mudar'ın şairlerindendir, onu dinle.' Hz. Ali şu karşılığı verir: 'Ona Kur'ân'ı öğret.'<sup>18</sup>

Kur'ân, yukarıda anlatıldığı üzere sadece lafızlarda değil, sahip olduğu eşsiz üslup ile de Araplar'ın dilini etkilemiştir. Öyle ki, edip ve şairler şiir ve hitaplarına Kur'ân'ın çekici üslubunu hâkim kılmaya başladılar. Mesela, halifeler döneminde komutanlarla yapılan yazışmalar, siyasi mektuplar ve îrâd edilen hutbelerde bu üslup değişimi çok bâriz olarak görülmektedir.<sup>19</sup> İnşâ (söz söyleme) İslâm'dan sonra şekil değiştirmeye ve yükselmeye başlamıştır. İlimle uğraşanlar Kur'ân'ın îcâz ve üslubunu taklit etmeye yöneldiler. 'أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً' *Bana veciz söz söyleme yeteneği verildi ve söz benim için tam olarak kısaldı*,<sup>20</sup> hadisinin tesiriyle az sözle çok şey anlatma çabasına girdiler. Belâgatlı söz söylemek istediklerinde kullandıkları ibarelere makama uygun biçimde Kur'ân'dan bazı ayetler ilave etmeye başladılar.<sup>21</sup> Kur'ân üslubunun taklit edilmesiyle ilgili Buhturî'nin şu şiiri örnek verilebilir:

فَمَنْ شَاءَ فَالْيَخْلُ وَمَنْ شَاءَ فَالْيَجْدُ      كَفَانِي نَدَاكُمْ عَنْ جَمِيعِ الْمَطَالِبِ

'Dileyen cimrilik yapsın dileyen cömert davransın, sizin (bana olan) cömertliğiniz her şeye yeterlidir.'<sup>22</sup>

Buhturî'nin söz konusu bu şiiri, Kehf suresindeki ﴿فَمَنْ شَاءَ فَالْيُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ﴾<sup>23</sup>

﴿فَمَنْ شَاءَ فَالْيُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ﴾ ifadeleriyle ne kadar da örtüşmektedir.

<sup>17</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 91.

<sup>18</sup> Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 208.

<sup>19</sup> Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 210. Mesela Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 43/663) gönderdiği mektupta Kur'ân üslubu açıkça görülebilmektedir. O şöyle der: وَلَا تُكَلِّفُهُمْ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ إِذَا أَدْرَا مَا عَلَيْهِمُ لِلْمُؤْمِنِينَ طَوْعًا أَوْ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ... (el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 46.) Söz konusu ifade Kur'ânda şöyle geçmektedir: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (Tevbe, 9/29.)

<sup>20</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu't-Ta'bir, 11; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (Ahmed b. Hanbel), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, II, 172.

<sup>21</sup> Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 210; II, 14.

<sup>22</sup> el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ (el-Buhturî), *Dîvân*, Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye, 1300, II, 179.

<sup>23</sup> 'Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin. Kuşkusuz zalimler için, sur gibi onları kuşatacak bir ateş hazırladık.' Kehf, 18/29.

Fetih hareketleriyle birlikte Araplar'ın farklı milletlerle karşılaşmaları, onların kültürleriyle tanışmaları ve yabancı unsurların İslam dinine girmesiyle birlikte Arap dilinde bozulmalar başgösterdi. Bunun sonucunda dili yanlış kullanma anlamına gelen '*lahn*'<sup>24</sup> ortaya çıktı. Lahn hareketlerine bağlı olarak Kur'ân'la ilgili yanlış okumaların görülmeye başlaması, dil ile ilgili bazı kuralların konmasını zaruri hale getirmiştir. Böylece Kur'ân'ı harekeleme faaliyetine başlayan Ebu'l-Esved'in, kâtibine; 'Bir harfi meftûh okuduğumda üzerine bir nokta koy. Eğer harfi mazmûm okursam noktayı önüne koy. Meksûr okursam harfin altına iki nokta koy'<sup>25</sup> dediği nakledilir. Bu olay Arap gramerinin Kur'ân merkezli ortaya çıkmaya başladığının bir göstergesidir. Kur'ân'ın doğru okunmasına yönelik Ebu'l-Esved'in koyduğu bu hareketlerin nahvin temellerinin keşfedilmesine öncülük ettiğini söyleyen Ahmed Emîn, bu rivayetin Ebu'l-Esved dönemi için uygun olduğunun altını çizerek daha sonra ortaya konan ıstılahların Ebu'l-Esved'in yaptıklarını isimlendirme olduğunu söyler. Ebu'l-Esved'in koyduğu bu kuralların Kur'ân kıraatinin zaptı için acil ihtiyacı gidermeye yönelik bir faaliyet olmadığı, bilakis mansûbun meftûhtan, ismin fiilden ayırt edilmesiyle ilgili kuralları tesis etmeye yönelik olduğu ifade edilmiştir.<sup>26</sup>

Kur'ân'ın doğru okunmasıyla ilgili Ebu'l-Esved'in koymuş olduğu kaidelerin nahvin tedvinini sağlayan muharrik bir unsur olduğu ve bu alanda araştırmaların başlamasına temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Corci Zeydân bu konuyla ilgili şöyle der: 'Diğer dînî kitaplar için söz konusu olmayan, fakat Kur'ân'a has bir özellik de, onun fasih Arapça'nın korunmasını ve milyonlarca insanın okuyarak aynı dili anlamalarını sağlamasıdır. Kur'ân-ı Kerîm olmasaydı, Arap dünyasının lehçeleri farklılaşır ve o dile mensup kişilerin birbirlerini anlaması zorlaşırdı. Nitekim Roma'nın yıkılmasıyla Latince'nin başına gelenler, Arapça için de söz konusu olurdu.'<sup>27</sup> Yukarıda anlatılanlar, Kur'ân'ın Arap filolojisinin gelişimi üzerinde oynadığı role ışık tutmaktadır.

---

<sup>24</sup> *Lahn*, sarf ve nahiv kurallarına aykırı biçimde konuşmada tahrif doğuran dil kusurudur. Muhammed et-Tüncî - Râcî el-Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Luga**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, I, 497.

<sup>25</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk (İbnü'n-Nedîm), **el-Fihrist**, (Nşr.: Yûsuf Alî Tavîl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002, s. 63; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, **el-Muhkem fî Nukati'l-Mesâhif**, (Thk.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997, s. 4.

<sup>26</sup> Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, I, 238.

<sup>27</sup> Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 15.



## B. Kur'ân'ı Anlamada Dilin Önemi

Hız. Peygamber'den 'Bu ilim (dil bilimi) dindir. Kişî dinini kimden öğrendiğine baksın'<sup>28</sup> şeklinde bir hadis nakledilmiştir. Hız. Peygamber'in bu sözle dil ile dini özdeş kıldığı ve dilin en az din kadar önemli olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Suyûtî (ö. 911/1505), bu hadisi değerlendirirken dilbilimin diğer ifadeyle filolojinin dinden olduğunu, zira sünnet ve Kur'ân lafızlarının dil ile anlaşıldığını belirtmiş ve bu bağlamda dili öğrenmenin farz-ı kifaye olduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup> Sünnet ve Kur'ân lafızlarının anlamlarının bilinmesinde filolojinin dine hizmet ettiği kuşkusuzdur.<sup>30</sup> Bu açıdan dilin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemine atfen Hız. Ömer'in 'Kur'ân'ı ancak dilde bilgisi olan okutsun'<sup>31</sup> dediği nakledilir.

Kur'ân'ın Arapça olması sebebiyle onu anlamak için Arap dili kurallarına yönelmekten başka yol yoktur.<sup>32</sup> Bu bakımdan Fahreddin Râzî din ilimleri açısından dili öğrenmenin farz-ı kifaye olduğu görüşüne karşı çıkararak şöyle der: 'Farz-ı kifaye, bir kişinin yerine getirmekle diğerlerinin sorumluluktan kurtulduğu bir yükümlülüktür. Dil ve nahiv ise, böyle değildir. Aksine bu, her asırda tevatür sınırına ulaşacak bir topluluğun yerine getirmeleri gereken bir sorumluluktur. Çünkü şeriatı bilme ancak dil ve nahiv vasıtasıyla olur. Dil ve nahvi bilmek ise ancak mütevâtir bir nakille gerçekleşir. Şayet bunun nakli âhâd sınırına düşerse şeriatı istidlal tek kişinin haberiyle gerçekleşmiş olur. Bu durumda şeriat kat'î değil zannî olur. Bu ise caiz değildir.'<sup>33</sup> Hanbelîlerden Semnânî de, dilin âhâd haberle sübût bulmayacağını söylemiştir.<sup>34</sup> Yine Râzî, **el-Mahsûl** isimli eserinde dili öğrenmenin vacip olduğundan bahisle şöyle der: 'Şeriatı bilmede başvuru kaynaklarımız Kur'ân ve hadislerdir. Her ikisi Arap diliyle, onların nahiv ve sarf kaideleriyle vârid olması sebebiyle, şeriatımızı bilmek bunları bilmeye bağlıdır... Mükellefin güç

<sup>28</sup> Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Mukaddime, 5; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Mukaddime, 425.

<sup>29</sup> es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 260.

<sup>30</sup> İsâ Şehhâte, **ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 19.

<sup>31</sup> İbnü'l-Enbârî, **el-Vakf ve'l-İbtidâ**, s. 39.

<sup>32</sup> Abdülkâdir Muhammed Huseyn, **Meâyîru'l-Kabûl ve'r-Redd li Tefsîri'n-Nassi'l-Kur'ânî**, Dâru'l-Gavsânî, Dimeşk, 2008, s. 140.

<sup>33</sup> Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh**, (Zabt ve Tâ'lik: Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2007, I, 391.

<sup>34</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, I, 404.

yetirebileceği bu husus vaciptir.’<sup>35</sup> Râzî’nin öne sürdüğü düşüncelere paralel olarak Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) de şunları söyler: ‘Bir kimse Allah’ın kitabındaki hükümlere tabi olmanın vacib olması sebebiyle Arapça’yı öğrenmenin vacip olduğunu, zira bu hükümlere uymanın Kitab’ı/Kur’ân’ı anlamaya, Kitab’ı anlamının da O’nun indirildiği dili bilmeye bağlı olduğunu iddia etse, karşı konulamaz bir delil getirmiş olur.’<sup>36</sup> İbn Haldûn (ö. 808/1406) da dil ilimlerini lugat, nahiv, beyan ve edebiyat şeklinde dört kategoride mütalaa ettikten sonra şer’î hükümlerin elde edildikleri kaynaklar olmaları sebebiyle bunları bilmenin zaruri olduğunu söyler.<sup>37</sup>

Dilin sağlam bir kanalla nakli, şüphesiz nasların daha iyi değerlendirmeye tabi tutulmaları açısından büyük önem taşır. Fahreddin Râzî ve Tûfî’nin ifade ettikleri üzere Kitap ve sünnetle ilgili hakikatleri idrak, ancak dil ile mümkündür. Nitekim Münâvî’nin haber verdiğine göre bazı muhaddisler, *نَهَى عَنِ الْحَلْقِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ* ‘Cuma günü namazdan önce (mescitte) halkalar oluşturmayı yasakladı’ şeklinde bir hadis nakletmişler ve bazılarının bu yasaklamadan ötürü kafasını yirmi yıl tıraş etmediğini belirtmişlerdir. Ancak hadisteki *الحلق* kelimesinde tashîf olduğu, dolayısıyla kastedilenin tıraş anlamındaki *الحلق* değil, halkalar oluşturma anlamındaki *الحلق* olduğu söylenmiştir.<sup>38</sup> Yine bu durumla ilgili en çarpıcı örneklerinden biri Hıristiyanlarla ilgilidir. Onların *أنا وكذتُ عيسى* ‘Ben İsa’yı doğurttum’ sözünü *وكدتُ* ‘doğurdum’ şeklinde okumaları sebebiyle küfre düştükleri söylenmiştir.<sup>39</sup> Dilde bu tür fahiş hatalardan korunmaya yönelik zaman zaman Hz. Peygamber’in uyarılarına şahit olmaktayız. Bir sözünde de ‘*Dilini islah eden kimseye Allah merhamet etsin*’ buyurmuştur.<sup>40</sup> **el-Câmiu’s-Sağîr** şârihi Münâvî (ö. 1031/1622), bu hadisi şerh ederken şöyle der: ‘Hz. Ömer ok atan ancak isabet ettiremeyen bir topluluğun yanından geçiyordu. Onlara, ‘Ne kadar da kötü atıyorsunuz’ dedi. Buna karşılık

<sup>35</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî, **el-Mahsûl fî Ulûmi’l-Fıkh**, (Nşr.: Şuayb el-Arnaûd), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 2008, I, 59.

<sup>36</sup> Ebû’r-Rabî’ Necmeddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, **es-Sa’katü’l-Gadabiyye fi’r-Reddi alâ Münkiri’l-Arabiyye**, (Thk.: Muhammed b. Hâlid Fâzıl), Mektebetü’l-Ubeykân, Riyâd, 1995, s. 236.

<sup>37</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, **el-Mukaddime**, (Nşr.: Étienne Marc Quatremère), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1992 (Eserin basımında 1858 Paris baskısı esas alınmıştır.), III, 278-279.

<sup>38</sup> Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifin b. Alî el-Münâvî, **Fezû’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1972, IV, 23.

<sup>39</sup> el-Münâvî, **Fezû’l-Kadîr**, IV, 23.

<sup>40</sup> Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs amme’s-tehera mine’l-Ahâdîsi alâ Elsineti’n-Nâs**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1988, I, 426; es-Suyûtî, **el-Câmiu’s-Sağîr fî Ehâdîsi’l-Beşîri’n-Nezîr**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2006, s. 271.

onlar, نَحْنُ مُتَعَلِّمِينَ dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Konuşmanızdaki hata, atışınızdan daha kötü’ diyerek Hz. Peygamber’den yukarıdaki hadisi işittiğini söylemiştir.<sup>41</sup> Zeccâc da, Bakara 102. ayetin tefsirinde ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَانَ﴾<sup>42</sup> ayetini zikrederek söz konusu ayette Kur’ân’ı tedebbür etme ve araştırmanın teşvik edildiği, zira Allah’ın Kitabı’nın açıklanması gerektiği ve bunu yapacak kişi için filolojik yöntem dışında bir yol olmadığını dile getirir.<sup>43</sup>

Zikredilen tüm bu hususlar dinin anlaşılması bakımından filolojik bilginin ne kadar önemli olduğunu ve dini yorumlayacak kişilerin bundan müstağnî kalamayacaklarını ortaya koymaktadır. Çünkü dinde hedeflenen doğru bilgilere ulaşmada filoloji, şüphesiz en büyük dayanaktır. Dil, özellikle Kur’ân’la ilgili doğru yorum ve sonuçlara ulaşmanın en sağlam ve güvenilir yoludur. Bundan ötürü, ‘Kölem Fırat nehrinden su içerse hürdür’ diyen birinin kölesi ağızyla nehirden su içemedikçe hürriyetine kavuşturulmasının gerekli olmadığını söyleyen Ebû Hanîfe’nin hatalı yorum yaptığını belirten İbnü’l-Arabî, ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾<sup>44</sup> ayetine dayanarak Arap keliminde ister el ile avuçlayarak yahut doğrudan ağızla gerçekleştirilen içme fiilinin شَرِبَ kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>45</sup> Yapılan tefsirin doğruluğunu test etmenin en sağlam yolu dile uygunluğunun belirlenmesidir. Bu bakımdan pek çok âlim, Kur’ân’la ilgili yapılan değerlendirmelerin geçerli olup olmamasında dile uygunluk ilkesini esas almıştır. Bunlardan biri olan Taberî, Hz. Peygamber’e indirilen Kitabın anlamlarının Arapların sözlerindeki anlamlara muvafık olması ve Kur’ân’daki zahiri anlamların onların zahiri sözlerine uygun düşmesi gerektiğini söyleyerek bu ilkeye dikkat çekmiştir.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> el-Münâvî, **Feyzü’l-Kadîr**, IV, 24; et-Tûfî, **es-Sa’katü’l-Gadabiyye**, s. 239.

<sup>42</sup> ‘Kur’ân’ı düşünmezler mi?’ Nisa, 4/82.

<sup>43</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuh**, (Thk.: Abdülcelîl Abduh Çelebî), Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2005, I, 163.

<sup>44</sup> ‘Kim ondan içerse artık o benden değildir.’ Bakara, 2/249.

<sup>45</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh (İbnü’l-Arabî), **Ahkâmu’l-Kur’ân**, (Nşr.: Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2003, I, 309. Ayrıca bkz.: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr (el-Kurtubî), **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân ve’l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine’s-Sünneti ve Âyi’l-Furkân**, (Thk.: Abdullâh b. Abdülhasen et-Türkî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 2006, IV, 241-242; Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf (Ebû Hayyân), **el-Bahru’l-Muhît**, (Nşr.: Komisyon), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1993, II, 274.

<sup>46</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1992, I, 30.

Mücâhid'in, 'Allah'a ve ahiret gününe inanan birinin Araplar'ın dilini bilmeksizin Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir'<sup>47</sup> şeklindeki sözü de Kur'ân'ı yorumlarken dilden bağımsız hareket etmenin sakıncasına işaret etmektedir. Bu hususta Mâlik b. Enes'in de, 'Arap dilini bilmediği halde, Allah'ın kitabını tefsir eden bir kimse bana getirilse, ona mutlaka ibretlik bir ceza veririm'<sup>48</sup> dediği nakledilir. Dilin kural ve inceliklerinden gafil olanların naslarda nasıl tahrife saplandıklarını ve dini esas mecrasından nasıl uzaklaştırdıklarını İbn Cinni şu ifadelerle açık bir şekilde ortaya koymuştur: 'Şeriatın maksatlarından ve onun mükemmel yolundan sapanların çoğu, tüm insanlara kendisiyle hitap edilen bu yüce ve şerefli dilde bilgisi eksik olanlardır. Bu cahiller – ki Allah bunların sözlerinden münezzehtir - <sup>49</sup>﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>50</sup> ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾<sup>51</sup> ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ vb. ayetleri işittiklerinde bu organların Allah'a ait olduğunda şüphe etmezler ve eğer bunlar organısa, yaratılanlardan müşahede ettikleri üzere Allah'ın organlara sahip bir cisim olduğunu söylerler. Eğer onların bu şerefli dile aşinalıkları olsaydı, dile olan sevgileri onları bu hatalardan korur, talihsizlikleri bu dilden onları uzaklaştırmamış olurdu.'<sup>52</sup> Kur'ân'ın doğru anlamlarına ulaşmada ve hatalardan korunmada dilin önemli bir işlevi olduğunu şu örnekle temellendirebiliriz:

Kur'ân'daki, <sup>53</sup>﴿أَفَلَمْ يَبَيِّنْ لِلدِّينِ آمَنُوا لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ayetini okuyan bir kimse, mücerred Arapça bilgisiyle buradaki يَبَيِّنْ kelimesinin 'bir şeyden ümit kesme' anlamına geldiğini düşünür. Buna göre ayetin anlamı; 'İnananlar, dilediği takdirde Allah'ın bütün insanları doğru yola iletteceğinden ümitlerini kesmezler mi?' şeklinde olacaktır. Söz konusu kelimeye yüklenen bu anlamın ayeti karmaşık hale getirdiği ve onu belirsizliğe sevk ettiği görülmektedir. Bu problemin çözümü şüphesiz يَبَيِّنْ kelimesinin ifade ettiği diğer bir anlamın keşfiyle mümkündür. Söz konusu problemin çözümü için öncelikle kelimenin mu'cemdeki izini sürelim. İbn Fâris bu

<sup>47</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Thk.: Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1994, I, 396; es-Suyûtî, **el-İtkan**, II, 1209.

<sup>48</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 302.

<sup>49</sup> 'Nereye yönelerseniz Allah'ın yüzü oradadır.' Bakara, 2/115.

<sup>50</sup> 'Gözümün önünde yetiştirilesin.' Taha, 20/39.

<sup>51</sup> 'Gökler onun avucunda dürülmüştür.' Zümer, 39/67.

<sup>52</sup> Ebu'l-Feth Osmân (İbn Cinnî), **el-Hasâis**, (Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, II, 451.

<sup>53</sup> 'İnananlar, dilediği takdirde Allah'ın bütün insanları doğru yola iletteceğini bilmezler mi?' Ra'd, 13/31.

kelimeyle ilgili şöyle der: ‘y-e-s’ farklı iki anlam taşımaktadır. Birincisi; *ümit kesme*, diğeri ise; *bilme* anlamındadır.’<sup>54</sup> İbn Fâris’in *يَيْسُ* kelimesiyle ilgili bu izahı problemi tamamen ortadan kaldırmaktadır. Râgıb el-İsfehânî (ö. 425/1033), *يَيْسَ* kelimesine *عَلِمَ* anlamını yükleyenlerin kastının, söz konusu kelimenin *عَلِمَ* manasına vaz’ edildiğini söylemek olmadığını belirterek şöyle devam eder: ‘Burada kastedilen anlam, iman edenlerin Allah’ın herkesi hidayete erdireceğinden ümitlerini kesmeleri ve bu konuda kendilerinde kesin bir bilgi meydana gelmesidir. Bu şekilde kendilerinde meydana gelen ümitsizlik Allah’ın herkesi hidayete erdirmeyeceğine dair kendilerinde meydana gelen bilginin bir sonucudur.’<sup>55</sup> Zemahşerî (ö. 538/1143) de Râgıb el-İsfehânî’nin ifade ettiği hususa paralel olarak *يَيْسَ* kelimesinin *عَلِمَ* anlamında kullanılmasını ümidini kesen kişinin, ümidini kestiği şeyin gerçekleşmeyeceğine dair kendisinde meydana gelen bir bilgi ile olduğunu söyler.<sup>56</sup>

Zikredilen hususlardan anlaşılan odur ki, dil nassların çözümlenmesinde en önemli dayanaklardan biridir. Hedeflenen doğru anlamlara ulaşmanın dilden bağımsız olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu açıdan nasslarla ilgili gerçek ve doğru anlama ulaşmak için dilde devamlı bir araştırma ve çaba içinde olunması kaçınılmazdır. Aksi takdirde, gelişigüzel bir Arapça bilgisiyle Kur’ân ayetlerine verilen anlamların hataları beraberinde getirebileceği unutulmamalıdır. Bu durum özellikle Kur’ân tefsirinde filolojik bilgiye ileri düzeyde vakıf olmanın önem ve gereğini gözler önüne sermektedir.

<sup>54</sup> İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga**, (Nşr.: İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1999, II, 651.

<sup>55</sup> el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (Râgıb el-İsfehânî), **Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân**, (Thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1992, *يَيْسَ* mad.

<sup>56</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl**, (Nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1995, II, 510.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**FİLOLOJİK TEFSİR**  
**ORTAYA ÇIKIŞI, GELİŞİMİ VE UYGULAMA YÖNTEMLERİ**

**I. FİLOLOJİK TEFSİRE BAKIŞ**

Burada ele alınan konuya eleştirel bir yaklaşımla başlama gereğini hissettik. Ne gariptir ki, Kur'ân'ı kendine konu edinen ve tarih sahnesine diğerlerinden çok daha önce çıkan filolojik yöntem, tefsir ekolleri konusunda yapılan tasniflerde kendine bir türlü yer bulamamıştır. Catlâvî'nin de belirttiği üzere, Zehebî'nin (ö. 1977) **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Goldziher'in de **Die Richtungen Der İslamischen Koranauslegung** (İslâm Tefsir Ekolleri) isimli eserinde filolojik tefsire ayrı bir yer vermemeleri, bunu önemsemedikleri veya görmezden geldiklerini gösterir.<sup>57</sup> Yine **Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân** sahibi Abdulkâdir Mansûr'un tefsir çeşitlerini;

- *Rivayet tefsiri*
- *Dirayet tefsiri*
- *Konulu Tefsir*
- *İşârî tefsir*
- *İlmi tefsir*

şeklinde sayarak<sup>58</sup> filolojik tefsire yer vermemesi ve mesaisini tefsire teksif eden insanların bu kadar belirgin bir konudan gafil olmaları gerçekten izah edilemez. Yine maalesef, Türkçede kaleme alınan tefsir usûlü kitaplarında da bu konunun genel olarak ihmal edildiği görülmektedir. Çağımızda bu konuyla ilgili en geniş ve yararlı çalışma yapanlardan biri şüphesiz İbrâhîm Rûfeyde'dir. Kaleme aldığı **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr** isimli iki ciltlik çok değerli eserinin birinci cildini filolojik tefsirlerle ilgili geniş tahlillere ayırmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı'nın hazırlattığı **İslam Ansiklopedisi**'nde konuyla ilgili *Lugavî Tefsirler*<sup>59</sup> şeklinde birkaç satıra yer verilerek sadece bu sahada kaleme alınan eserlere değinilmesi elbette yeterli görülemez. Tefsirde filolojik yöntemin ayrı bir ekol olarak tasniften mahrum edilişi,

<sup>57</sup> Bkz. el-Hâdî el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga fi Kütübü't-Tefsîr**, Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, Tunus, 1998, s. 8.

<sup>58</sup> Abdulkâdir Mansûr, **Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, Halep, 2002, s. 186-189.

<sup>59</sup> Bkz. Abdülhamit Birışık, *'Kur'ân'*, **DİA**, Ankara, 2002, XXVI, 418. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan İslâm Ansiklopedisinin *'Tefsîr'* maddesini ele alacak olan cildi henüz yayınlanmamıştır. Bu sebeple *Filolojik Tefsir* kavramının söz konusu maddede tafsilatlı biçimde ele alınacağını umuyoruz.

kanaatimize göre Kur'ânî nassların anlaşılması ve çözümlenmesinde dilin devamlı hep bir araç olduğuna yönelik bir düşüncenin var olması ve onun her fırsatta alet ilimlerinden olduğuna vurgu yapılmasıdır. Bunun yanı sıra, '*Âlimlerin Filolojik Tefsire Yaklaşımları*' konusunda değinileceği üzere bazı ilim adamlarının dile dayalı tefsiri hoş karşılamaması, tarihi süreçte filolojik tefsirle ilgili olumsuz bir etki meydana getirdiği inkâr edilemez.

Kur'ân'ın sırf filolojiye dayalı olarak tefsir edilmesi, sadece ilk dönemlerde değil günümüzde de tenkit edilen bir husus olarak devam etmektedir. Geçmişte bu konuyla ilgili ileri sürülen düşünceleri şöyle özetlemek mümkündür: 'Bir takım insanlar bazı ilimlerde ileri giderek, sanki Kur'ân bu ilimler için nazil olmuş gibi, yazdıkları kitapları bunlarla doldurdular. Nahvin konusunun i'râb ve muhtemel anlamlar olduğunu, bu muhtemel anlamların uzak olması durumunda da Zeccâc (ö. 311/923), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi kimselerin nahiv ilminin kuralları ve tartışmalı meselelerini tefsire taşıdıklarını görürsün.'<sup>60</sup> Çağımızda ise Abduh (ö. 1905) konuyla ilgili düşüncesini şöyle dile getirir: 'Hidayet rehberi olan Kur'ân'ın tefsirini konu edinen kitapların onun yüce maksatlarından ve hedeflerinden alıkoyan i'râb araştırmaları, nahiv kuralları... ile doldurulması Müslümanların kötü talihidir.'<sup>61</sup> Yine, yaşadığımız dönemin müelliflerinden Ahmed Cemâl, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra ortaya çıkan nahiv, sarf ve belagat kurallarına Kur'ân'ın tutsak kılınmasını tenkit etmiştir.<sup>62</sup>

Kur'ân'ın ağırlıklı olarak dil kurallarıyla tefsir edilmesine yönelik itirazların haklı bir temele dayandığını söyleyemeyiz. Biz bunu ifade ederken, Kur'ân'ın sırf dile dayalı olarak anlaşılması gerektiği ve dil kuralları dışındaki mekanizmaların devre dışı bırakılması gerektiğini iddia etmiş olmamaktayız. Ancak belirtmek gerekirse Arapça'da i'râb, anlamı belirlemede en önemli unsurdur. Fâilin merfû', mef'ûlün mansûb oluşu ile ilgili alametler olmasaydı anlam karışık hale gelir ve sözden kastedilen anlam anlaşılamazdı. Nitekim Mustafâ el-Cüveynî, dilcilerin Kur'ân'ın i'râbına yönelik çalışma içine girmelerini her şeyden önce Kur'ân'ın

<sup>60</sup> Hâcî Halîfe Mustafâ b. Abdullâh (Kâtip Çelebî), **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs., I, 431.

<sup>61</sup> Muhammed Abdûh, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm** (Tefsîru'l-Menâr), Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, I, 7.

<sup>62</sup> Ahmed Muhammed Cemâl, **el-Kur'ânu'l-Kerîm Kitâbun Uhkimet Âyâtuh**, Dâru'l-İsfehânî, Yrs., 1402 h. s. 129.

anlamına hizmet ve onu ortaya çıkarma gayesine bağlayarak şöyle der: ‘Ben, Kur’ân nassına hizmet için nahivcilerin Kur’ânî nassın tahliline yönelik sergiledikleri gayretten daha üstün ve doğru bir çaba bilmemekteyim.’<sup>63</sup> Tefsirle ilgili yapılan klasik tanımlarda ağırlıklı olarak onun, ‘ayet ve surelerin inişi, bunların işaret ettiği olaylar, nüzûl sebepleri, ayrıca Mekki ve Medeni oluşu gibi hususlar bakımından ayetleri inceleyen bir ilim’<sup>64</sup> şeklinde nitelendirilmesi göz önüne alınıp böyle bir tanımda filolojiye hiç yer verilmediği düşünülürse, Kur’ân’ı sırf filolojik temellere dayalı olarak tefsir edenlere yukarıda yapılan eleştiriyi çok görmemek gerekir.

Tespitimize göre tefsir ekolleri içerisinde filolojiye vurgu yapan ve filolojik tefsiri ayrı bir ekol olarak nitelendiren ilk kişi, İbn Haldûn’dur. İbn Haldûn, tefsir ekollerini ‘*naklî tefsir*’ ve ‘*dile dayalı tefsir*’ olmak üzere ikiye ayırır. **Naklî tefsir**: Seleften nakledilen haberlere dayalı olan ve nâsih-mensûh, sebab-i nüzûl ve ayetlerin maksatları gibi ancak sahabe ve tâbiînden gelen nakillerle bilinebilecek hususlara dayalı olan tefsirdir. **Dile dayalı tefsir** ile ilgili olarak ise şöyle der: ‘*Diğer tefsir türü ise, maksat ve üslûbu gözeterek manayı ortaya çıkarmak için dil, i’râb ve belâgati bilmeye bağlı olan tefsirdir.*’<sup>65</sup> Yaşadığımız çağda Kur’ân’ın dil ekseninde açıklanması olgusunu, *filolojik tefsir (et-tefsîru’l-lugavî)* kavramıyla ifade eden ve bu alana dikkat çeken ilk kişi, Mustafâ Sâvî el-Cüveynî’dir. O, ilk kez 1971’de yayınlanan, **Menâhic fi’t-Tefsîr** adlı eserinde filolojik tefsir ekolüne yer vererek bu ekolün en önemli temsilcileri Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc gibi âlimlerin bu sahaya katkılarını ve tefsir yöntemlerini tahlil etmiştir. Mustafâ el-Cüveynî’nin yaptığı bu çalışma daha sonra bu alanda yapılan araştırmalara yol açmıştır. Ülkemizde ise, İsmail Cerrahoğlu **Tefsir Tarihi**’inde, Celal Kırca da **Kur’ân’a Yönelişler** isimli eserinde dile bağlı tefsir hareketlerinden söz etmiştir.<sup>66</sup>

Arapça’da biri sıfat diğeri mevsûf iki kelimedden oluşan ‘*et-tefsîru’l-lugavî*’ ifadesi Türkçede ‘*filolojik tefsir*’ ve ‘*dilbilimsel tefsir*’ olarak nitelendirilen bir kavramdır. Bu kavramı daha iyi anlamak için onu oluşturan kelimelerin sözlük ve terim anlamlarını tahlil etmek yerinde olacaktır.

<sup>63</sup> Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî, **Menâhic fi’t-Tefsîr**, el-Meârif, İskenderiye, 1971, s. 50.

<sup>64</sup> ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, II, 284.

<sup>65</sup> وَالصَّنْفُ الْآخَرُ مِنَ التَّفْسِيرِ وَهُوَ مَا يَرْجَعُ إِلَى اللِّسَانِ وَمَعْرِفَةِ اللُّغَةِ وَالْإِعْرَابِ وَالْبَلَاغَةِ فِي تَأْدِيَةِ الْمَقَاصِدِ وَالْأَسَالِيبِ  
İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, II, 394.

<sup>66</sup> Bkz.: İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 429-278; Celal Kırca, **Kur’ân’a Yönelişler**, Tuğra Neşriyat, İstanbul, Trs., s. 167-177.



## A. Filolojik Tefsir Kavramının Tahlili

### 1. *Lugat* Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

İbn Fâris, لَغَا بِالْمُرِّ ve لَغَا يَلْعُو şeklinde ifade edilen kelimenin ‘bir şeye tutkuyla bağlanma’ anlamına geldiğini söyler.<sup>67</sup> Bundan hareketle, uzlaşma vasıtası olan *lugat*ın insanların konuşmaya olan tutku ve ihtiyaçlarına işaret eden bir kavram olduğu söylenebilir. İbn Cinnî ‘*lugat*’ kelimesinin فُعْلَةٌ kalıbında olduğunu ve ‘konuşmak’ anlamına gelen لَعَوْتُ kelimesinden türediğini, aslının ise لَعُوَّةٌ olduğunu belirtmiştir.<sup>68</sup> Hz. Peygamber’den nakledilen مَنْ قَالَ فِي الْجُمُعَةِ صَهَّ فَقَدْ لَغَا ‘*Kim Cuma’da sus derse konuşmuş olur*’<sup>69</sup> hadisinde de kelimenin yukarıda belirtildiği üzere ‘konuşmak’ anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

İsnevî’nin (ö. 772/1370), **Minhâcü’l-Usûl** şerhinde dili, ‘Tüm lafızların bir mana için konulduğu yapı’<sup>71</sup> şeklinde tarif etmesi, kelimenin terim anlamına ışık tutmaktadır. Buna göre dil, belirli anlamları olan lafız ve terkiplerin oluşturduğu bir yapıdır. Bu husus beyan vasıtası olan dil/*lugat* ile ‘bir şeyi ortaya çıkarma ve açıklığa kavuşturma’ anlamına gelen ‘*tefsîr*’ lafzı arasındaki sıkı ilişkiyi göstermektedir. Bu ilişkiyi aşağıda detaylı biçimde ele almaya çalışacağız.

### 2. Tefsir-Dil İlişkisi

Tefsir kelimesi, ‘f-s-r’ harflerinden türeyen ve İbn Fâris’in açıkladığı üzere ‘bir şeyi beyan ve izah etme’<sup>72</sup> anlamına delalet eden bir sözcüktür. Bu kelime *izhar* ve *keşf* manasına racidir.<sup>73</sup> Nitekim bu kelimedenden türeyen ‘*el-fesr*’ ve ‘*et-tefsire*’ sözcüklerinin hastalıkla ilgili bir hükme varmak için tabibin incelediği *idrar* anlamına geldiği belirtilmiştir.<sup>74</sup> Bu anlamla ilişkili olarak, ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ﴾<sup>75</sup>

<sup>67</sup> İbn Fâris, **Mücmelü’l-Luga**, لغو mad.

<sup>68</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 87.

<sup>69</sup> Süleymân b. el-Eş’as (Ebû Dâvûd), **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu’s-Salât, 203; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu’l-Cum’a, 22; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 474.

<sup>70</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Tehzîbü’l-Luga**, (Thk.: Abdüsselâm Hârûn), Dâru’s-Sâdık, Yrs., Trs., XIII, 197; İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 87.

<sup>71</sup> Cemâluddîn Abdurrahîm el-İsnevî, **Nihâyetü’s-Sûl** (Şerhu’l-İsnevî), Matbaatu Muhammed Alî Sabîh, Mısır, Trs., I, 165.

<sup>72</sup> İbn Fâris bu kelimeyi açıklarken şöyle der; وَإِيضًا هِ; Ibn Fâris, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga**, II, 355.

<sup>73</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 283.

<sup>74</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü’l-Luga**, XII, 407.

<sup>75</sup> ‘Onlar sana hiçbir örnek getirmezler ki Biz sana ondan daha doğrusunu getirmiş ve daha güzel bir açıklamasını yapmış olmayalım.’ Furkân, 25/33.

﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ ayetini Mücâhid, [وَأَحْسَنَ] بَيَانًا şeklinde açıklamıştır.<sup>76</sup> Bu husus, tefsir kelimesinin beyan/açıklama anlamına raci olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Râgıb el-İsfehânî, ‘*el-fesr*’ kelimesini ‘*Aklen kavranabilir manayı ortaya çıkarma*’ şeklinde açıklamıştır.<sup>77</sup> Dilin de bir beyan aracı olduğu düşünülürse, dil ve tefsir arasında tabîî bir ilişki olduğu açıklık kazanmış olur.

Kur’ân’da dile dayalı olarak kapalı/gizli anlamların, müşterek lafızların ve mecaz gibi edebi sanatların varlığı, elbette onun filolojik yöntemden bağımsız anlaşılmasının mümkün olamayacağını gösterir.<sup>78</sup> Arapça bir metin olan Kur’ân’ın bu dilin kurallarından bağımsız anlaşılmasına imkân yoktur. Bu sebeple, tefsir-dil arasındaki kuvvetli irtibata dikkat çeken pek çok âlim, Kur’ân’ı tefsir etmeye yönelen kimsenin taşınması lazım gelen şartlara değinirken bunlardan birinin dil bilgisi olduğunu mutlaka vurgulamıştır. Mesela müfessirin bilmesi gereken ilimleri yedi kategoride değerlendiren Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) ilk sıraya *sözcük bilgisi*’ni (ilmu’l-luga) koyduğu görülür.<sup>79</sup> Bu durumu, Ebû Hayyân’ın tefsirde diğer ilimlere göre, *dil*’deki kelimelerin anlamını bilmenin daha önemli olduğuna yaptığı vurgu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Yine Zerkeşî (ö. 794/1391) ve ondan nakille Suyûtî’nin müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında lugat, nahiv, sarf, iştikâk, meânî, beyân ve bedî gibi ilimleri saydığı görülür.<sup>80</sup> Öncelikle Hz. Peygamber’in bazı kelimeleri filolojik açıdan şerh etmesi, yeni argümanlarla birlikte sahabe ve tâbiîn’in bu yöntemi sürdürmesi ve daha sonra Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi âlimlerin dile merkezi bir önem atfederek onu tefsirde en önemli umde haline getirmeleri, Kur’ân’ın anlamlarını çözümlemede dilin vazgeçilmez bir unsur olduğunu gösterir. Bu açıdan değerlendirildiğinde diğer ilimlere nazaran Kur’ân’ın Arap diliyle nâzil olması sebebiyle Arapça ilimlere yakınlığı en fazla olan ilmin tefsir olduğunu söylemek mümkündür. İbn Abbâs’ın, ‘*Kur’ân’ın gariblerini bana*

<sup>76</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IX, 388.

<sup>77</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, فسر mad.

<sup>78</sup> Benzer düşünceler için bkz.: İbtisâm Muhammed Nurgabâşî, *Dirâsetü’l-Luga fî Kitâbi Zâdi’l-Mesâr fî İlmi’t-Tefsîr* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1990, s. 1.

<sup>79</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 105.

<sup>80</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 292-308; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1204-1211.

soracaksınız onu şiirde arayın. Çünkü şiir Arab'ın divanıdır'<sup>81</sup> şeklindeki sözünü tefsir ile dil arasındaki bu yakınlığa hamletmek gerekir.

Tefsir ile dil arasındaki bu sıkı bağ anlaşıldıktan sonra genel anlamda tefsir ilmini filolojik bir çaba olarak nitelemek yanlış olmasa gerektir. Zira Allah'ın kelamındaki maksatların anlaşılması ekseriyetle dile bağlı olduğu içindir ki, bazı âlimler tefsirin tanımını yaparken de onun filoloji ile olan bu yakın münasebetine dikkat çekmişlerdir. Tefsir-dil ilişkisine vurgu yapanlardan biri olan Teftazânî (ö. 792/1390) tefsir ilmini şöyle tarif etmiştir: 'Allah'ın muradını ortaya çıkarmak için delalet bakımından kelâmullah'ın lafızlarının durumlarını araştıran ilimdir.'<sup>82</sup> Tefsir-dil ilişkisine dikkat çeken âlimlerden biri olan Taşköprüzâde (ö. 968/1561) de tefsîr ilmini tanımlarken şöyle demiştir: 'İnsanların güç yetirebileceği oranda ve Arap dili kurallarının gerektirdiği ölçüde Kur'ân nazımının manalarını araştıran bir ilimdir.'<sup>83</sup> Kâtib Çelebî'nin (ö. 1067/1657) şu tanımında da bu ilişki açıkça görülmektedir: 'Tefsir, Arapça kaidelerin gerektirdiği ölçüde Kur'ân nazımının anlamını araştıran... temeli Arapça ilimler, gayesi ise dünyevî ve uhrevî saadete ermek için Kur'an'ın manalarına ulaşma ve ondaki hükümleri çıkarmadır.'<sup>84</sup>

Tefsir ilmiyle ilgili yukarıda zikredilen tanımlar onun filolojik bir çaba olduğunu, Kur'ân'ı açıklama bilimi olan tefsirin, dilden bağımsız düşünülemezliği ve Allah'ın murâd ettiği manaya ulaşmada, filolojik açıdan lafızları ve onların durumlarını bilmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu noktada Kur'ân yorumcusuna terettüp eden görevlerin şunlar olduğu ifade edilmiştir: 'Müfessire düşen, hakiki ve mecazi manayı gözetmek, sözde bütünlük ve sözün siyakında hedeflenen anlamı tespit, aynı zamanda kelimeler arasındaki ilişkiyi tesis etmeye riayet etmesidir. Bunun için de lafzî ilimlerle başlaması gerekir. Lafzî ilimlerle başlarken yapması gereken şey lugat bakımından üzerinde duracağı müfred lafızların anlamlarını ortaya çıkarmaktır.'<sup>85</sup> Dil-tefsir ilişkisinde dilin önemine vurgu

<sup>81</sup> Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (İbnü'l-Cezerî), **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, (Nşr.: Gotthelf Bergstraesser), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006, I, 382; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 396.

<sup>82</sup> Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, I, 427.

<sup>83</sup> Ahmed b. Mustafâ (Taşköprüzâde), **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, II, 54.

<sup>84</sup> Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, I, 427.

<sup>85</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Nşr.: Mustafâ Dîb el-Bugâ), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2006, II, 1222.

sadedinde Catlâvî, dilin seleften nakledilen rivayet ve sözlerden daha az bir değere sahip olmadığını, bilakis, delaleti koruma ve yasa koyma (*teşrî*) bakımından çoğu zaman diğer delillerden daha kuvvetli olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>86</sup> Yine Catlavî, dil ve nass bağlamındaki tartışmalarda filolojinin merkezî bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>87</sup>

## B. Filolojik Tefsir'in Tanımı

*Filolojik tefsir* konusunda çalışma yapanların bakış açısına bağlı olarak bu kavramla ilgili farklı tanımlar ortaya koydukları görülmektedir. Tanımlar arasındaki nisbi farklılıklara rağmen, yapılan tüm tariflerin filolojik tefsirin Kur'ân'ı ağırlıklı olarak dil perspektifinden anlama faaliyeti olduğu noktasında birleştiklerini söylemek mümkündür. Filolojik tefsiri tanımlayanlardan biri olan Müsâid b. Süleymân'ın, tanımı şöyledir: '*Araplar'ın dilinde vârid olan şeylerle Kur'ân'ın manalarını açıklamaktır.*'<sup>88</sup> Müsâid b. Süleymân, tanımdaki '*Kur'ân'ın manalarını açıklama*' ibaresiyle sünnet ve esbâb-ı nüzûl gibi unsurları, '*Araplar'ın dilinde varid olan şeylerle*' ibaresiyle de Kur'ân'ın nazil olduğu Arapça lafız ve üslupları kastettiğini belirtmektedir.<sup>89</sup> Bu tanım ve açıklamaya bakılırsa Müsâid b. Süleymân, filolojik tefsirin sırf dil kurallarına dayalı olarak Kur'ân'ın açıklanması olmadığını, bilakis onun tefsirle ilgili diğer alanlarla da sıkı bir ilişkisi olduğuna dikkat çekmektedir. Zehrânî, bu tanıma nahiv, sarf, iştikâk ve belagat gibi dilsel kuralların dâhil olup olmadığını anlaşılmadığını ve daha ziyade söz konusu tariften filolojik tefsirin müfred bir lafzın açıklanmasını konu edinen bir ilim şeklinde anlaşıldığını belirterek alternatif bir tanımı kendisi şu şekilde yapar: '*Filolojik tefsir: Arap kelimelerinden elde edilen kurallara uygun şekilde Kur'ân'ın mana ve maksatlarını açıklamadır.*'<sup>90</sup> Yine o, İbn Âşûr'un tefsir ilmiyle ilgili yaptığı tariften<sup>91</sup> hareketle

<sup>86</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 39.

<sup>87</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 39.

<sup>88</sup> Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd, 2000, s. 38.

<sup>89</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lügavî**, s. 38.

<sup>90</sup> Müşerref b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, **Eseru'd-Dilâleti'l-Lugaviyye fi't-Tefsîr İnde Tâhir b. Âşûr fi Kitâbihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrût, 2009, s. 75.

<sup>91</sup> İbn Âşûr'un söz konusu tanımı şu şekildedir: *اسْمٌ لِلْعِلْمِ الْبَاحِثِ عَنِ مَعَانِي أَلْفَافِ الْقُرْآنِ وَمَا يُسْتَفَادُ مِنْهَا بِاخْتِصَارٍ أَوْ تَوْسِعٍ 'Muhtasar veya geniş olarak Kur'ân lafızlarının anlamları ve onlardan yararlanmayı araştıran ilmin ismidir.'* Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, I, 11.

filolojik tefsirle ilgili diğerk bir tanım daha zikreder. O da şudur: ‘Muhtasar yahut geniş olarak Kur’ân-ı Kerîm’in anlamlarını ortaya çıkarmak için, filolojik disiplinleri kullanan tefsir biçimidir.’<sup>92</sup>

Catlâvî ise, bu konuyla ilgili bir değerlendirmede bulunurken şöyle der: ‘*Filolojik tefsir*, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbîinden nakledilen sözlerle dolu olan menkûl sünnî tefsir olmadığı gibi, genellikle kendisinde müessir oldukları fırka ve mezheplerin bir tefsiri de değildir.’<sup>93</sup> Bu tanımla onun filolojik tefsir ile dirayet, rivayet ve fırka tefsirleri arasında kalın çizgiler koyduğu görülmektedir. Filolojik tefsirin ne olmadığını ifade ederken Catlâvî zımnen onun ne olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu bağlamda Catlâvî’ye göre *filolijik tefsir*; rivayet, dirayet ve mezhep anlayışından bağımsız biçimde, sadece dilin gereklerine uygun tarzda Kur’ân’ın tefsir edilmesidir. Mustafa Karagöz’ün tanımı ise şöyledir: ‘Kur’ân yorumunda ağırlıklı olarak dizimibilim, biçimibilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli altdallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliş.’<sup>94</sup> Tefsir ile dil arasındaki sıkı ilişki düşünülecek olursa, ‘*filolojik tefsir*’ kavramının Kur’ân’ı dil ekseninde yani Arapça’nın hâkim kurallarına göre inceleyen bir alana işaret ettiği kolayca anlaşılabilir olur.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra *filolojik tefsir*’i şöyle tanımlayabiliriz: ‘*Rivayetler, esbâb-ı nüüzûl, nâsîh-mensuh ve diğerk yardımcı ilimlerle birlikte, ağırlıklı olarak Kur’ân’ın nüüzûlü döneminde Araplar’ın konuştuğu dilin lafız ve üsluplarıyla, Arap şiiri ve dildeki hâkim kurallarla Kur’ân’ı açıklamaktır.*’ Kısacası, *filolojik tefsir*; dile dayalı olarak Kur’ân’ı anlama ve dil kurallarıyla onun manalarını belirleme faaliyetidir. Nitekim daha sonra genişçe üzerinde durulacağı üzere Kur’ân’ı dilsel açıdan açıklamayı hedef edinen Ebû Ubeyde, Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc gibi dilcilerin kaleme aldıkları filolojik tefsirlerde takip edilen usûl de genel anlamda yukarıdaki tanımların çerçevesi içinde cereyan etmektedir.

### C. Âlimlerin Filolojik Tefsire Yaklaşımları

Filolojik tefsirle ilgili olarak daha çok şu soru tartışılmaktadır: ‘Kur’ân’ın anlaşılmasında filolojik yöntem tek başına yeterli midir?’ Bu tartışma bağlamında

<sup>92</sup> ez-Zehrânî, *Eseru’d-Dilâleti’l-Lugaviyye*, s. 73.

<sup>93</sup> el-Catlâvî, *Kadâye’l-Luga*, s. 49.

<sup>94</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsîr*, s. 60.

edip Muhammed Hasan Avvâd, Arap bir edibin Taberî (ö. 310/922), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Zemahşerî ve diğer Kur'ân müfessirleri gibi Arapça'yı bilmesinden ötürü anladığı şekilde Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir etmeye hakkı bulunduğunu söylemiştir.<sup>95</sup> Bunun yanında sünnet ve bu bağlamda rivayet edilen bilgileri dışlayan ve Kur'ân'ın kendi içinde ve sırf dil kurallarıyla anlaşılması gerektiğini savunan Kur'âniyyûn<sup>96</sup> ekolüne mensup kişiler, Kur'ân'ın ruhunda الصَّلوة kelimesinin Allah'tan rahmet, tüm mahlûklardan kıyam, rükû, dua ve tesbih anlamına geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>97</sup> Yine bunlara göre tavafın anlamı, Kâbe'nin etrafında dönmek değil, ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>98</sup> ayetinin delaletiyle, oraya zaman zaman gidip gelmektir.<sup>99</sup> Kısacası, bu ekole mensup olanlar, naslarda şer'î değil lugavî anlamların esas olduğunu kabul ederek dinin lafızlara yüklediği anlamları reddederler.

Kur'ân'daki ifade ve sözcüklerin anlamlarını dilin sınırlarıyla tahdid eden bu fraksiyonlara mukabil, *-sebebi ne olursa olsun-* Kur'ân'ın filolojik yöntemle tefsir edilmesine karşı çıkan ve bundan sakınan kimseler vardır. Mesela Asmaî, dile dayalı olarak Kur'ân ve hadisleri tefsir etmekten kaçınmıştır.<sup>100</sup> Bu konuyla ilgili Müberred **el-Kâmil**'de şöyle demiştir: 'Asmaî, Kur'ân'a muvafık bir şiiri tefsir etmezdi. Şemmâh'ın (ö. 22/643);

طَوَىٰ ظِمًّا هَا فِي بِيضَةِ الصَّيْفِ بَعْدَمَا جَرَىٰ فِي عَنَانِ الشَّعْرَيْنِ الْأَمَاكِرِ<sup>101</sup>

şiirindeki عَنَانِ الشَّعْرَيْنِ الْأَمَاكِرِ ibaresi sorulduğunda söz konusu ibarenin tefsirini yapmadı.<sup>102</sup> Asmaî'nin ibareyle ilgili bir açıklama yapmamasının tek sebebi الشَّعْرَيْنِ

<sup>95</sup> Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb, **Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Yrs., 1425, I, 233.

<sup>96</sup> *Kuraniyyûn*, Seyyid Ahmed Han'ın düşünceleri etrafında Abdullah Çekrâlevî tarafından Hindistan'da kurulan bir cemaatin adıdır. Bu ekol XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Sünnet ve hadisleri reddederek sadece Kur'ân'ın benimsenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Abdullah Çekrâlevî bu ekole mensup olanları *ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân* şeklinde nitelemiştir. Bkz. Abdülhamit Birışık, '*Kur'âniyyûn*', **DİA**, Ankara, 2002, XXVI, 428-429.

<sup>97</sup> Muhammed Ya'kûb, **Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr**, I, 231.

<sup>98</sup> '*...ne size ne de onlara bir günah yoktur. Onlar etrafınızda dolaşırlar.*' Nur, 24/58.

<sup>99</sup> Muhammed Ya'kûb, **Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr**, I, 232.

<sup>100</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh es-Sîrâfî, **Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn**, (Thk., Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955, s. 47.

<sup>101</sup> Mâlik b. Dîrâr b. Hermele ez-Zübyânî (eş-Şemmâh), **Dîvân**, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1909, s. 44.

<sup>102</sup> Ebû'l-Abbâs Muammed b. Yezîd el-Müberred, **el-Kâmil**, (Thk.: Muhammed Ahmed ed-Dâli), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1997, II, 928.

kelimesinin ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾<sup>103</sup> ayetinde geçmesidir. Ebû Hâtim de şöyle der: “Asmaî’ye الرَّبَّة kelimesinin ‘insanlardan bir cemaat’ olduğunu söyledim. O bu konuda bir şey söylemedi. ‘*Rabbe nisbet edilenler*’ anlamındaki ﴿رَبِّيُونَ﴾<sup>104</sup> kelimesinin Kur’ân’da geçmesi üzerine yorum yapmadığını anladım.”<sup>105</sup> Bütün bunlar, Asmaî’nin Kur’ân’ın filolojik olarak tefsirine olumlu yaklaşmadığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855), Ebû Ubeyd’i, Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi kimseleri rehber edinmekten menetmesi<sup>106</sup> onun da dilbilimsel tefsire mesafeli olduğu hakkında yeterince fikir vermektedir. Bununla birlikte onun, Kur’ân’ın filolojik yöntemle tefsir edilmesine cevaz verdiği de nakledilmiştir. Bazıları Ahmed b. Hanbel’in filolojik tefsiri yasaklamasını Arap dilinde yeterli delil bulunmadığı halde ayeti zahiri anlamından uzaklaştırıp, muhtemel bulunmadığı manalara hamledilmesi sebebine bağlamışlardır.<sup>107</sup> Aynı şekilde Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 95/713) ve Şâ’bî (ö. 104/722) gibi seleften bazı kimseler Kur’ân’ı yorumlamaktan kaçınmışlardır.<sup>108</sup> Taberî, bu âlimlerin Kur’ân’ı tefsir etmekten kaçınmalarını bilgisiz olmalarından değil, doğru manaya isabet etme hususunda taşıdıkları kaygı ve sorumluluktan ileri geldiğini belirtmiştir.<sup>109</sup>

Birbirine zıt bu iki anlayışa mukabil olarak selef âlimlerin bu konuya yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür: Nassın anlaşılmasında filolojiden yararlanmak mutlak gerekli ise de, dil tek başına yeterli değildir. Mesela İbn Teymiyye, sırf filolojik bilgiyle Kur’ân’ı tefsir etmenin sakıncasını şöyle dile getirmiştir: ‘Bazı insanlar Allah’ın muradını araştırmaksızın, ayetin ne için ve

<sup>103</sup> ‘O (Allah) Şi’râ yıldızının rabbidir.’ Necm, 53/49.

<sup>104</sup> Âl-i İmrân, 3/146.

<sup>105</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî (İbn Düreyd), **Cemheretü’l-Luga**, (Nşr.: İbrâhîm Şemseddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2005, II, 760; Abdülvâhid b. Alî el-Halebî (Ebu’t-Tayyib el-Lugavî), **Merâtibu’n-Nahviyyîn**, (Thk.: Muhammed Azb), Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, Kâhire, 2003, s. 64.

<sup>106</sup> Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyd’e bir mektup yazarak şöyle der: ‘Meâni’l-Kur’ân’da hüccet gösterilen Ferrâ ve Ebû Ubeyde’ye dayanarak kiraatlerle ilgili bir kitap yazdığını duydum. Bundan vazgeç.’ Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ es-Sebtî (Kâdî İyâz), **Tertibu’l-Medârik ve Takribu’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik**, (Thk.: Muhammed b. Tâvî et-Tabhî), Matbaatü Fedâle, Ma’rib, 1983, IV, 292; Ebu’l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed (İbn Ferhûn), **ed-Dîbâcu’l-Mezheb fi Ma’rifeti A’yâni Ulemâi’l-Mezheb**, (Thk.: Me’mûn b. Muhyiddîn el-Cennân), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1996, s. 154.

<sup>107</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 302.

<sup>108</sup> Konuyla ilgili nakiller için bkz.: Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, (Thk.: Muhammed Avvâme), Dâru Kurtubâ, Beyrût, 2006, XV, 498-500.

<sup>109</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 58.

muhatapın kim olduğunu bilmeksizin Arap dilini konuşan kimselerin mücerred bilgisiyle Kur’ân’ı tefsir ettiler...’<sup>110</sup> İbn Teymiyye, nasslardaki anlamların, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerle belirlenmiş olması halinde, filolojik delile ihtiyaç duyulmayacağını vurgulamıştır. Bu konuyla ilgili İbn Teymiyye şöyle der: ‘Bilinmesi gereken şeylerden biri Kur’ân ve hadiste mevcut lafızların tefsiri ve bunlarla kastedilen mana, Hz. Peygamber’den gelen nakil ile bilinirse lügat ehlinin sözleriyle istidlal etmeye gerek kalmaz... Mesela, Allah’ın kelimasında salât, zekât, sıyâm ve hacc kelimelerinden kastedilen anlamı Hz. Peygamber beyan etmiştir. Bu kelimelerin anlamları bu şekilde bilinmiş olur. Eğer bir kimse Hz. Peygamber’in açıkladığından farklı şekilde bunlara anlamlar verse, bu kabul edilmez.’<sup>111</sup> İmam Şâfiî de söz ve fiillerin Kur’ân ve sünnete tabi kılınması gerektiğini söylemiştir.<sup>112</sup> Bu bağlamda İmam Şâfiî’nin sahih bir hadis olması durumunda kendi sözlerinin duvara vurulmasını istediği nakledilir.<sup>113</sup> Burada zikredilenler, Kur’ân tefsirinde filolojik bilgi yanında rivayetlerin de önemli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse Taberî de, filolojiyi, menkul şerhlerin teyidini sağlayan tamamlayıcı bir araç olarak değerlendirir. Ona göre dil, menkûl şerhlerin hizmetinde bir yardımcıdır. Bu sebeple o, dil vasıtasıyla ulaşılan yorumlar selefın görüşlerine aykırılık taşırsa filolojiye dayanmaktan vazgeçer.<sup>114</sup> Mesela Taberî, farklı yorumlarla ilgili yaptığı bazı değerlendirmelerde şöyle der: ‘*Bu görüş, Arap dili kaideleri açısından daha doğru, ancak diğer görüş tevîl ehlinin tercihine daha yakındır.*’<sup>115</sup>

Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da, Kur’an tefsirinin örneğın sadece filoloji gibi tek bir alanla sınırlı tutulamayacağını, bilakis Kur’ân’ın doğru anlamına ulaşmak ve hatalardan korunmak için tefsirle ilişkili pek çok ilme vukufiyet kesbedilmesi gerektiğini şu sözlerle anlatır: ‘Bil ki, Kur’ân’ı tefsir eden kişinin nahiv ve rivayeti, şeriatın hüküm ve sebeplerinin kendisiyle bilindiği fikhî bilmeden, sadece Arapça’yı bilmesi yeterli değildir... Bu kişi müteşabihi muhkeme hamletmeyi ve her ikisinin

<sup>110</sup> Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (İbn Teymiyye), **Mecmû’l-Fetâvâ**, (Cem’ ve Trb.: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mücemmeu’l-Melik, Medîne, 2004, XIII, 355-356.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, **Mecmû’l-Fetâvâ**, VII, 286.

<sup>112</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (İmam Şâfiî), **er-Risâle**, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrût, Trs., s. 198.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ’l-Kübrâ**, (Thk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1987, VI, 339.

<sup>114</sup> el-Catlâvî, **Kadâye’l-Luga**, s. 81, 82.

<sup>115</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, IX, 117.



ayrımını yapabilmeyi öğrenmişse, Allah'ın kitabını tefsir etmekle meşgul olması caizdir. Bu ilimlerden birinde eksikliği olan kişinin mücerred filolojik bilgiye yahut sırf nahve ya da sadece rivayete dayanarak Allah'ın kitabını tefsir etmeye yönelmesi helal değildir.'<sup>116</sup>

Taberî, Gazâlî, Beyhakî, Kurtubî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin nasstan kastedilen anlamı araştırmaksızın sahip olduğu düşünce ve akideyi desteklemek için Kur'ân'ın sırf filolojik bilgi ile tefsir edilmesini '*Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse doğruya isabet etse de hata etmiştir*'<sup>117</sup> hadisi kapsamında değerlendirdiklerini görmekteyiz. Mezkûr hadisle ilgili Beyhakî (ö. 458/1065) şöyle der: 'Eğer bir kimse Kur'ân'ı mücerred görüşüyle tefsir ederse usûlde hata etmiş olur. Böyle birinin yapması gereken şey, lafızların tefsiri için lugat ehline, nâsih-mensûh, sebab-i nüzûl ve Kur'ân'ı açıklayıcı sahabe haberlerine müracaat etmektir. Çünkü onlar vahyin nüzûlüne şahit olmuşlar ve Allah'ın kitabını açıklayıcı olarak Hz. Peygamber'in sünnetini bize ulaştırmışlardır.'<sup>118</sup> İmam Gazâlî ve Kurtubî'nin (ö. 671/1272) hadisle ilgili değerlendirmeleri ise şöyledir: 'Kur'ân'ın garîbleri, mübhem ve mübdel lafızları, onda bulunan hazf, ihtisâr, ızmâr, takdim ve tehir bilinmeden ve bunlarla ilgili nakiller elde edilmeden bir kimse mücerred Arapça bilgisiyle Kur'ân'ı tefsir etmeye yeltenirse hataları çoğalır ve Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir edenlerin zümresine dâhil olur.'<sup>119</sup> Bu bağlamda Taberî, zikredilen hadisi Hz. Peygamber'den

<sup>116</sup> Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, (Thk.: Abdülkerîm Osmân), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996, s. 606-607.

<sup>117</sup> Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu'l-İlm, 5. Bu hadis Tirmizî'nin **Sünen**'i, Ahmed b. Hanbel'in **Müsned**'i ve İbn Ebî Şeybe'nin **Musannef**'inde şöyle geçer: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân (*Terçeme* bölümünde); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 233; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 499.

<sup>118</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 304.

<sup>119</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Dâru's-Şa'b, Yrs., Trs., I, 525, 526; el-Kurtubî, **el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, I, 59. İmam Gazâlî, söz konusu hadisi yorumlarken şöyle der: 'Rey ile tefsiri nehyeden hadiste ya istinbat ve anlama gayretinin terk edilmesi ve nakille gelen sem'î bilgiyle iktifa etmek murâd olunmaktadır yahut burada kastedilen başka bir mana vardır. Bir kişinin Kur'ân hakkında ancak nakille duyduğu şeyleri söylemesinin kastedilmiş olması ise pek çok yönden imkânsızdır. **Birincisi**: Kur'ân'la ilgili söylenen şeyin Hz. Peygamberden nakille gelmesi yahut ona dayandırılması şart koşulmuş olur ki bu durumun geçerliliği ancak Kur'ân'daki bazı ayetler için söz konusudur. Bu durumda İbn Abbâs, İbn Mes'ûd gibi kimselerin söylediği şeyleri de rey ile tefsir kapsamında değerlendirmek gerekir. Çünkü onlar bunu Hz. Peygamberden işitmemişlerdir. Diğer sahabelerin durumu da bunlar gibidir. **İkincisi**: Sahabe ve müfessirler bazı ayetlerin tefsirinde ihtilafa düştüler. Bunların ortaya koydukları tevilleri telif etmek mümkün değildir. Bu sözlerin tümünün Hz. Peygamberden de işitilmiş olması mümkün değildir. Şayet bunlardan biri ondan duyulmuş olsa diğerleri reddedilirdi. Bu durum her müfessirin ileri sürdüğü anlamın kendi görüşü olduğunu kanıtlar. **Üçüncüsü**: Hz. Peygamber, İbn Abbâs için

gelen bir nakille bilinmesi mümkün olan şeyleri kişinin kendi görüşüyle tefsir etmesinin sakıncasına delil olarak zikretmiştir. Besledikleri akideyi dil ile takviye edip peygamber, sahabe ve tâbiînin beyanlarına muhalif olan görüşler ileri sürenleri dalalete düşmekle itham eden İbn Teymiyye de, bu kimselerin ‘*Kim Kur’ân’ı kendi görüşüyle açıklarsa cehennemdeki yerine hazırlansın*’<sup>120</sup> hadisi kapsamında olduklarını söylemiştir.<sup>121</sup>

Kur’ân’ın doğru anlaşılmasında sadece dil bilgisinin yeterli olmadığı ve başta rivayetler olmak üzere Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh vb. ilimlere de ihtiyaç olduğu ve sırf dile dayanarak tefsir yapmanın yanlışlığını göstermek için Ebû Ubeyde’nin ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾<sup>122</sup> ayetiyle ilgili yaptığı tefsiri örnek olarak vermek yerinde olacaktır. O, söz konusu ayeti, بَكْتَابٍ مِنَ اللَّهِ şeklinde tefsir ederek<sup>123</sup> كَلِمَةٍ kelimesine ‘kitap’ anlamını yüklemiş ve Araplar’ın ‘Falancanın kasidesini bana oku’ anlamında أَنَشِدُنِي كَلِمَةً كَذَا وَكَذَا أَيُّ قَصِيدَةٍ فَلَانَ dediklerini aktarmıştır.<sup>124</sup> Ancak Taberî, başta İbn Abbâs ve Katâde olmak üzere sahabe ve tâbiînin büyük müfessirlerinden gelen nakillere dayanarak mezkûr kelimededen kastedilen anlamın Hz. İsa olduğunu ifade etmiş ve Ebû Ubeyde’yi yaptığı tefsirden ötürü eleştirmiştir.<sup>125</sup>

Anlatılanlardan anlaşılın o ki, nassların yorumlanmasında hataya düşme riskinin fazla olmasından dolayı, sırf dile dayalı olarak ayetlerin açıklanması, âlimlerin çoğu tarafından uygun bulunmamıştır. Zira, Kur’ân’ın bazı ayetleriyle ilgili sahih anlamlara ulaşmak için dil dışında sünnet ve bu bağlamdaki rivayetler, esbab-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, Mekkî-Medenî, muhkem müteşabih, umum-husus gibi tefsire yardımcı bilgilere de ihtiyaç vardır. Sadece dile dayanarak, sahih sünneti ve bu husustaki rivayetleri yok sayarak Kur’ân’ı kendi içinde anlamaya çalışmanın insanı

---

‘Allah’ım onu dinde fakih/bilgili kıl ve ona tevili öğret’ şeklinde dua etmiştir. Şayet tevil, tenzil gibi işitilmiş/mesmû’ ve onun gibi korunmuş olsaydı İbn Abbas’a has böyle bir duanın anlamı olmazdı. **Dördüncüsü:** Allah ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ‘Onlardan (o haberin) ne olduğunu bilen kimseler olurdu’ (Nisâ, 4/83) buyurarak ilim ehli için istinbatı geçerli kılmıştır. Bilinmektedir ki, istinbat işitilen bir şey değildir.

<sup>120</sup> es-Suyûtî, **el-Câmiu’s-Sağır**, s. 536. Bu hadis İbn Abbâs’a مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَعِيرٌ فَلْيَبَيِّئُوا مَعَدَّهُ مِنْ النَّارِ şeklinde izafe edilmektedir. İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 399.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûl-Fetâvâ**, VII, 288.

<sup>122</sup> ‘Allah’tan bir kelimeyi tasdik edici...’ Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>123</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, **Mecâzü’l-Kur’ân**, (Thk.: Fuâd Sezgîn), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, Trs., I, 91.

<sup>124</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 91.

<sup>125</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, III, 252-253.

büyük hatalara sevk edebileceği ile ilgili şu örneği vermek mümkündür: Mesela, sahih sünnette<sup>126</sup> yeri olduğu halde, ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾<sup>127</sup> ayetine dayanarak Muhammed İ'sâf en-Neşâsî, Hz. Peygamber'in ailesi için dua yapılmasının gereğini inkâr etmiştir. Çünkü ayette bu yer almamaktadır. Yine ona göre Allah Kur'ân'da hayızlı kadından, namaz ve orucu ıskât etmemiştir. Bu durumda onun bu ibadetleri hayızlı haldeyken de yapması gerekir. Buna cevap olarak Elbânî şöyle der: 'Allah Kur'ân'da kıyam, rükû ve secdeyi zikrettiği halde teşehhüdü zikretmediğine acaba Neşâsî ne der?' Daha sonra Elbânî şu uyarıyı yapar: 'Ey Müslüman! Kur'ân'ı sünnetten bağımsız olarak anlamaktan sakın. Dönemin Sibeveyh'i olsan da bunu yapamazsın. İşte sana bir misal. Bu çağın en büyük dil âlimlerinden Neşâsî'yi Kur'ân'ın anlaşılmasında sünneti yardımcı kılmayarak, bilakis onu inkâr ederek, dil konusundaki bilgisiyle gurura kapılmasının onu sapkınlığa nasıl ittiğini gördün.'<sup>128</sup> Zikredilenlerden Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında tek başına lugavî yaklaşımın yeterli olmayacağı anlaşılmaktadır.<sup>129</sup> Zira dil açısından doğru olabilecek bir yaklaşım, nassın hedeflediği anlam bakımından yanlış olabilir. Bu sebeple dil ile birlikte nassın doğru anlamına ulaştıran diğer yardımcı ilimlerden de yararlanmak kaçınılmazdır.

## II. FİLOLOJİK TEFSİRİN DAYANDIĞI KAYNAKLAR

Nüzûl döneminde insanlar Kur'ân'ı anlamada karşılaştıkları müşkülleri bizzat Hz. Peygamber'e sorarak öğrenme imkânına sahip idiler. Ancak zamanın ilerlemesiyle Kur'ân'ı anlama noktasında karşılaşılan problemlerin artmaya başlaması Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili yöntem arayışlarını da hızlandırmıştır. İnsanların

<sup>126</sup> Müslim, **es-Sahîh**, Kitâbü's-Salât, 17; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbü's-Salât, 177; Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 33; en-Nesâî, **es-Sünen**, Kitâbü's-Sehv, 49; ed-Dârimî, **es-Sünen**, Kitâbü's-Salât, 85; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, V, 274. Söz konusu hadis Müslim'in **Sahîh**'inde şöyle geçer: Beşîr b. Sâ'd Hz. Peygambere şöyle dedi: 'Allah sana dua etmemizi emretti. Ey Allah'ın elçisi sana nasıl dua edeceğiz?' Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: **فَوَلُّوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ** Ayrıca Buhârî **Hayızlının oruç ve namazı terk etmesi** şeklinde bir bab başlığı atarak şu hadise yer verir: **إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ** 'Hayız olduğunda namaz ve orucu bırakmıyor mu? Bu onun dindeki eksikliğidir.' el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbü's-Savm, 41; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî**, (Thk.: Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz), Dâru'l-Fikir, Beyrût, 1993, IV, 704.

<sup>127</sup> 'Siz de ona dua edin.' Ahzâb, 33/56.

<sup>128</sup> Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, **Sifetu Salâti'n-Nebiyi mine't-Tekbîr ilâ't-Teslîm Keenneke Terâhâ**, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1996, s. 170, 171.

<sup>129</sup> Mustafa Ünver, **Kur'ân'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi, Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002, s. 317.

Kur'ân'ı anlamaya olan ihtiyaçları tabîî olarak filolojik tefsirlerin yazılmasını sağlamıştır. Ayrıca Ferrâ'nın eserinin, - *mukaddimede yer aldığı üzere* - تَفْسِيرٌ مُشْكِلٌ - إغراب القرآن وَمَعَانِيهِ 'Kur'ân'ın i'râb müşkillerinin ve anlam problemlerinin tefsiri'<sup>130</sup> ismini taşıması, bu alanda niçin eserlere ihtiyaç olduğu hususuna yeterince açıklık kazandırmaktadır. *Dilci müfessirler*<sup>131</sup>, Kur'ân'ı filolojik yönden tefsir etmeye yönelirken elbette bir takım umdelere dayanmışlardır. Onların, tefsirde önem sırasına göre dayanakları şunlar olmuştur:<sup>132</sup>

- Kur'ân-ı Kerîm
- Şiir
- Arap kelamı
- Kıraatler
- Sahabe ve tâbiîn tefsiri
- Hadis-i Şerifler

#### A. Kur'ân-ı Kerîm

Tefsirde kabul edilen en muteber yöntem, Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde tefsir edilmesidir. Hz. Peygamber'le başlayan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemi az veya çok tüm tefsir kitaplarında takip edilen bir usûl olmuştur. Hz. Peygamber'in,

<sup>130</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, (Thk.: Muhammed Alî en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1983, I, 1.

<sup>131</sup> Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi âlimlerin, hem birer dilci olmaları ve aynı zamanda dilin imkanlarından yararlanarak Kur'ân'ı tefsir etmeleri sebebiyle, bunlar için *dilci müfessirler* nitelemesinin kullanılmasını uygun görmekteyiz. Nitekim, daha sonra elde ettiğimiz **et-Tefsîru'l-Lugavî ve Eseruhû fî İzhâri'l-Meâni'l-Kur'âniyye** adlı eserin sahibi Osmân el-Ferrâcî'nin de aynı anlama gelen *el-müfessirûne'l-lugaviyyûn* tabirini kullandığını tespit ettik. (Bkz.: Osmân Huseyn Abdullâh el-Ferrâcî, **et-Tefsîru'l-Lugavî ve Eseruhû fî İzhâri'l-Meâni'l-Kur'âniyye**, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Irâk, 2007, s. 75.) Bunun yanı sıra, **İslam Ansiklopedisi**'ne 'Mamer b. Müsennâ' maddesini yazan Süleyman Tülücü'nün, Ebû Ubeyde'yi, 'Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahbar ve neseb âlimi' şeklinde nitelemesi ve onun **Mecâzü'l-Kur'ân** isimli eserinin Kur'ân tefsirine yönelik ilk eser olduğunu belirtmesi (Süleyman Tülücü, *Mamer b. Müsennâ*, **DİA**, XXVII, 551, 552, Ankara, 2003.), bu niteliği alması için haklı bir gerekçedir. Ferrâ için, 'Arap dili ve tefsir âlimi' (Zülfûkar Tüccar, *Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd*, **DİA**, XII, 406, İstanbul, 1995.) şeklinde yapılan niteleme de, sözü edilen âlimlerin dilci müfessir olarak isimlendirilebileceğinin göstergesidir.

<sup>132</sup> İbrâhîm es-Sâmîrîrâî, **el-Medârisü'n-Nahviyye** isimli kitabında, dilcilerin filolojik bulgular için dayandıkları temel kaynakları sayarken onun, tespitlerimizle örtüşen bir sıralama yaptığını gördük. O, özellikle Basra ekolüne mensup dilcilerin filolojik çalışmalarda dayandıkları kaynakları şöyle sıralamıştır: 1. Kur'ân-ı Kerîm 2. Câhiliye ve İslam dönemindeki şiir 3. Bedevilerden nakledilen sözler 4. Kıraatler 5. Hadis-i Şerifler (Bkz.: İbrâhîm es-Sâmîrîrâî, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Fikr, Ammân, 1987, s. 20-27.)

<sup>134</sup> إِنَّ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾<sup>133</sup> ayetindeki ظلم kelimesini Lokman suresindeki ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ﴾<sup>135</sup> Yine Hz. Ömer'in kendisine 'kelâle'nin ne olduğunu sorması üzerine; 'Nisâ suresinin sonundaki yaz/sayf ayeti<sup>136</sup> sana yeter'<sup>137</sup> buyurması, zikredilen bu hususa örnek teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'den sonra da, sahabe ve tâbiînin önde gelen müfessirleri başta olmak üzere, Kur'ân tefsiriyle meşgul olanların dayandıkları ilk kaynak yine Kur'ân'ın kendisi olmuştur. Mesela, Abdullah b. Ömer, ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ﴾<sup>138</sup> ibaresini, Kur'ân'ın başka bir yerinde geçen ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ﴾<sup>139</sup> ifadesiyle tefsir etmiştir.<sup>140</sup> Yine Übeyy b. Ka'b, ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ﴾<sup>141</sup> ayetindeki ﴿كَلِمَاتٍ﴾ kelimesini Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasından sonra Allah'a yakarışını haber veren ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>142</sup> ayetiyle tefsir etmiştir.<sup>143</sup>

Kur'ân'da yer alan, ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾<sup>144</sup> ve ﴿كِتَابٍ أَحْكَمَتِ آيَاتُهُ ثُمَّ﴾<sup>145</sup> gibi ayetler, onun kendi tefsirini içinde barındırdığına işaret etmektedir. Bu sebeple tefsirde doğru anlamlara ulaşmak için ilk başvuru kaynağının yine Kur'ân'ın kendisi olması gerektiği hususunda âlimler icmâ etmişlerdir. Bu

<sup>133</sup> 'İman edep imanlarına zulüm karıştırmayanlar.' En'âm, 6/82.

<sup>134</sup> 'Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür.' Lokmân, 31/13.

<sup>135</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-İmân, 23; İbnü'l-Hacer, **Fethu'l-Bârî**, I, 123.

<sup>136</sup> Söz konusu ayet şudur: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ...﴾  
Senden fetva vermeni istiyorlar. De ki: "Vefat edip ardında anne-babası ve çocuğu bulunmayan kişi hakkında Allah size şöyle fetva veriyor: "Ölen erkeğin çocuğu olmayıp, bir kız kardeşi varsa, bıraktığı mirasın yarısı onundur. Ölen kadının çocuğu yoksa mirası erkek kardeşine kalır..." Nisâ, 4/176.

<sup>137</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IV, 381.

<sup>138</sup> 'Gaybın anahtarları O'nun/Allah'ın katındadır. Onları ancak O bilir.' En'âm, 6/59.

<sup>139</sup> 'Kıyamet'in bilgisi' Lokman, 31/34.

<sup>140</sup> Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, VI, 64.

<sup>141</sup> 'Âdem Rabbinden bazı kelimeleler öğrendi.' Bakara, 2/37.

<sup>142</sup> 'Ey Rabbimiz, kendimize yazık ettik. Eğer sen bizim hatamızı bağışlamaz ve bize acımazsan kesinlikle kaybedenlerden olacağız.' A'râf, 7/23.

<sup>143</sup> Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (İbnü'l-Cevzî), **Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1984, I, 69; Ahmed Müncî Huseyn, **Übeyy b. Ka'b ve Tefsîruhû li'l-Kur'âni'l-Kerîm** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1989, s. 69.

<sup>144</sup> 'Biz onlara, bilgiyle ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız bir kitap getirdik.' A'râf, 7/52.

<sup>145</sup> 'Bu, her işinde hikmet bulunan ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından ayetleri pekiştirilmiş sonra da detaylı bir şekilde açıklanmış bir kitaptır.' Hûd, 11/1.

hususla ilgili olarak İbn Teymiyye şöyle demiştir: ‘Bir kimse; ‘Tefsir yollarının en güzeli hangisidir?’ diye sorarsa, buna şu cevap verilir: ‘Bunun en doğru yolu, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edilmesidir. Zira bir yerde mücmel zikredilen bir husus başka bir yerde tefsir edilmiştir. Yine bir yerde muhtasar olan bir şey, başka bir yerde genişçe ele alınmıştır.’<sup>146</sup> Kur’ân’ın filolojik yönden kendini tefsir eden bir kitap olduğunu temellendirme bakımından, ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفَيْئَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا﴾<sup>147</sup> ayetini örnek verebiliriz. Zemahşerî, bu ayeti tefsir ederken, ﴿الْفَيْئَا﴾ kelimesinin ﴿وَجَدْنَا﴾ anlamına geldiğini söyleyerek ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا﴾<sup>148</sup> ayetini delil olarak sunmuştur.<sup>149</sup> Bu da göstermektedir ki, Kur’ân, yapılan tefsirin doğruluğunu test etmenin en sağlam yoludur. Bu bakımdan, ayetle teyit edilen bir yorumun, edilmeyene göre önceliği olduğu ifade edilmiştir.<sup>150</sup>

Sadece filolojik tefsir müellifleri için değil, diğer tüm dilciler tarafından yapılan filolojik çalışmalarda ilk referans yine Kur’ân-ı Kerîm olmuştur. Bunun sebebi onun tevatür şartını taşıması, sıhhat açısından üzerinde şüphe ve tereddüdün olmaması ve onda var olan kelime ve kullanımların lugat âlimleri için en sahit ölçüyü vermiş olmasıdır.<sup>151</sup> Nitekim Ferrâ şöyle demiştir: ‘*Kitap/Kur’ân hüccet bakımından şiiirden daha kuvvetlidir.*’<sup>152</sup> Bu bakımdan filologlar, Kur’ân’da geçen kelimelerin diğerlerine göre efsah olduğunu söylemişlerdir. Mesela, أَوْفَىٰ بِالْعَهْدِ tabiri, وَفَىٰ بِالْعَهْدِ tabirinden daha fasihtir. Çünkü ilk ifade Kur’ân’da yer almaktadır. Bu örnekteki gibi Kur’ân lafızları Arap dilinin en önemli materyalini teşkil ediyordu.<sup>153</sup>

<sup>146</sup> İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr**, (Şrh.: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr), Dâru’l-Vatan, Yrs., 1995, s. 127. Ayrıca Bkz.: ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 315; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, **Ta’rîfû’d-Dârisîn bi Menâhici’l-Müfessirîn**, Dâru’l-Beşîr, Cidde, 2008, s. 67, 147-167 Hâlid Abdurrahmân el-Akk, **Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduhû**, Dâru’n-Nefâis, Beyrût, 1986, s. 79.

<sup>147</sup> ‘Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiğinde, ‘Hayır biz, babalarımızdan gördüklerimize inanırız’ derler.’ Bakara, 2/170.

<sup>148</sup> ‘Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız.’ Lokman, 31/21.

<sup>149</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 211.

<sup>150</sup> Huseyn b. Alî b. Huseyn el-Harbî, **Kavâidü’t-Tercih inde’l-Müfessirîn**, (Tkd.: Mennâ’ b. Halîl el-Kattân), Dâru’l-Kâsım, Riyâd, 1996, I, 312.

<sup>151</sup> Nitekim İbrâhîm Rûfeyde, Kur’ân’ın dil araştırmaları açısından önemini ve en temel kaynak oluşunu; "الأصلُ الأوَّلُ من أصول النَّحْوِ" sözüyle belirtmiştir. İbrâhîm Abdullâh Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü’t-Tefsîr**, ed-Dâru’l-Cemâhîriyye, Trs., Yrs., I, 92. Ayrıca bkz.: Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, II, 255.

<sup>152</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 14. Ayrıca bkz.: İbrâhîm es-Sâmîrî, **el-Medârisü’n-Nahviyye**, s. 20.

<sup>153</sup> Râgıb el-İsfehânî Kur’ân lafızlarıyla diğerlerini karşılaştırırken şöyle der: ‘Kur’ân lafızları Arap dilinin kalbi, özü ve en seçkinidirler... Kur’ân lafızları dışındaki kelimeler meyveye nisbetle



## B. Şiir

Dilci müfessirlerin Kur'ân'ı açıklarken dayandıkları en önemli kaynaklardan biri de şüphesiz şiirdir. Arab'ın divanı olması, dildeki kuralları ve kullanımları barındırması gibi hususlar sebebiyle dil araştırmalarında şiir Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynaktır. Dil kurallarının temellendirilmesinde şiirin taşıdığı önemi Hz. Ömer'in, '*Şiir bir toplumun ilmi idi ve ondan daha sahih bir ilim yoktu*'<sup>168</sup> şeklindeki sözü, gayet iyi ifade etmektedir. Meâni'l-Kur'ân ismiyle kaleme alınan eserler başta olmak üzere – *ki Ferrâ bu konuda öncüdür* - Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân** isimli eserinde şiirle istişhâda büyük önem verildiğini görmekteyiz. Hatta şiirin söz konusu eserlerde bir esas haline geldiğini söylemek mümkündür. Müellifler, tefsirini yaptıkları her hususla ilgili neredeyse bir şiir zikrederler. Ahmed es-Sağîr'in ifadesiyle söyleyecek olursak, dilci müfessirler şiirin Arabın divanı olduğu ve Kur'ân'ın şiirin diliyle indiği fikrinden hareketle Kur'ân'ın anlamlarını onunla keşfetmeye yöneldiler.<sup>169</sup> Tefsirde şiire geniş ölçüde yer veren dilciler bunu ya açıkladıkları bir kelimenin anlamını destekleme yahut Kur'ân'daki bir kullanımın benzerini şiirden gösterme veya sarf ve nahiv kurallarını ispat etme amacıyla yapmışlardır. Bu yöntem daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerin çoğuna da sirayet etmiştir. Bunu görmek için Taberî, Kurtubî, Zemahşerî, Ebû Hayyân ve Fahreddin Râzî gibi müfessirlerin tefsirlerine bakmak yeterlidir. Filolojik argümanların tefsirin en önemli unsuru haline geldiği tedvin döneminden sonra, istisnasız her müfessirin az veya çok dil ilimlerine yer vermesi Kur'ân'ın anlamlarını çözümlemede dilin hayati bir önem taşıdığına işaret eder. Mevzuyla ilgili örneklere '*Uygulama Yöntemleri*' konusunda yer verilecektir.

## C. Arap Kelamı

*Arap kelamı*, bir kelime veya ifadenin Arapça'daki kullanım biçimi ve bununla Arapların hangi anlamı hedeflerini ifade eden bir kavramdır. Arap atasözleri ve deyimlerini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Filolojik tefsirlerde, Kur'ân'ı açıklamada dayanılan en önemli kaynaklardan birisi de Arap kelimidir.

<sup>168</sup> Ebû Abdullâh Muhammed el-Cumahî (İbn Sellâm), **Tabakâtü's-Şuarâ**, (Thk.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1997, s. 24; Ebû Alî el-Hasen (İbn Raşîk), **el-Umde**, (Thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981, I, 28; Fahreddin Râzî, **el-Mahsûl**, I, 63; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 196.

<sup>169</sup> Mahmûd Ahmed es-Sağîr, **el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübi't-Tefsîr**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2001, s. 796.



Dilci müfessirlerin, Araplar'ın söz ve beyan üsluplarına neredeyse şiir kadar önem attettikleri görülür. Bu durum, Arapça olarak inen Kur'ân'ın anlaşılmasında Araplar'ın söz ve üsluplarının önemli olduğunu göstermektedir. Sözü edilen yöntem, Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı dahil, *meâni'l-Kur'ân* türü eserlerin hepsinde bariz bir şekilde görülür. Özellikle hicri ikinci asrın başlarından itibaren, dil âlimleri lafızların delalet ettikleri anlamların tespitine yönelik çalışmalar yapıyorlardı. Bu lafızların anlamlarını aydınlatmak ve rivayetleri elde etmek için büyük gayretlerle seyahat ediyorlardı. Kur'ânî bir lafız odak alınarak bu lafızla ilgili türevler arasında ilişki kurup onu aydınlatmaya çalışıyorlardı. Mesela, ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٍ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾<sup>170</sup> ayetindeki أُجَاجٌ kelimesinin 'çok tuzlu' anlamına gelmesi yönündeki anlayışa ulaşmak için bu kelimeyi اَجَّ النَّارُ 'ateşin sıcaklığının artması' ve أَجَّ الظُّلُمُ 'zulüm şiddetlendi' tabiriyle ilişkilendirmişlerdir.<sup>171</sup> Esas itibariyle bu yöntemin tâbiîn döneminden itibaren tefsirde uygulandığını görmekteyiz. Mesela, ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾<sup>172</sup> ayeti bağlamında İkrime, Araplar'ın şehirleri 'bahr' olarak isimlendirdiklerini söyler.<sup>173</sup> Bu yöntemi kullanan dilci müfessirler, Kur'ân'daki ibareleri Araplar'ın kullanım tarzlarına irca ederek anlamlarına ışık tutmaya çalışmışlardır. Dilci müfessirler, yaptıkları tefsirin doğruluğunu Arap kelimelerinden serdettikleri şahitlerle destekleme yoluna gitmişlerdir. İleri sürülen görüş ve yapılan tefsirin dil açısından uygunluğunu ispat etmenin en sağlam dayanaklarından birinin Arap kelamı olması sebebiyle hiçbir müfessir bu güçlü argümandan müstağni kalamamıştır. Dilcilerin tefsirde Araplar'ın söz ve beyan üsluplarından yararlanırken kullandıkları ifadelerden bazıları şu şekildedir:

قال بَعْضُ الْعَرَبِ 'Bazı Araplar dediler'

وَمِنْ شَأْنِ الْعَرَبِ 'Araplar'ın adetindedir ki'

تَقُولُ الْعَرَبُ 'Araplar şöyle der'

وَمِنْهُ قَوْلُ الْعَرَبِ 'Araplar'ın (şu) sözü de buna benzer'

<sup>170</sup> 'Birisi son derece tatlı, diğeri ise son derece tuzlu.' Furkân, 25/53.

<sup>171</sup> Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 255, 258-259.

<sup>172</sup> 'Karada ve şehirlerde kötülükler ortaya çıktı.' Rûm, 30/41.

<sup>173</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, X, 191; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (İbn Ebî Hâtım), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden an Rasûlillâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn**, (Thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâri'l-Bâz, Mekke, 1997, IX, 3092; Ahmed Ebû Bekr Hâzım Ahmed es-Sâmîrî, **İkrime b. Abdillâh el-Berberî ve Eseruhû fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, s. 352.

Bu arada Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın eserlerini diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri ayetleri bizzat Araplar'dan duyduklarıyla tefsir etmeleridir. Bu iki âlim dil malzemesinin rivayetle derlenip toplandığı bir dönemde yaşamışlardır. Bundan dolayı bu iki âlimin eserlerinde diğerlerinde olmayan şu tarz ifadelere sıkça rastlanır:

وقَدْ سَمِعْنَا مِنَ الْعَرَبِ 'Araplar'dan şöyle duyduk'  
وَأَنْشَدَنِي بَعْضُ بَنِي أَسَدٍ 'Esed oğullarından bazıları bana şu şiiri okudu'  
سَمِعْتُ أُعْرَائِيًّا 'Bir bedevi işittim'  
وَلَمْ أَرَ ذَلِكَ عِنْدَ الْعَرَبِ 'Araplar'ın bunu (böyle) kullandığını görmedim'

Dilcilerin Kur'ân'ı tefsir ederken Arap kelamını referans almalarıyla ilgili şu örnekler konuya ışık tutacaktır:

Kisâî, ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾<sup>174</sup> ayetini tefsir ederken ayetteki ifadenin Araplar'ın أَبْصَرَ النَّهَارُ 'Gün aydınlandı' sözünden alındığını, ayetlerin de gündüz gibi her şeyi gözler önüne serdiğini belirtmiştir.<sup>175</sup>

Ebû Ubeyde, ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ جَمَعْنَاهُ﴾<sup>176</sup> ayetini فَاذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ şeklinde tefsir ettikten sonra الْعَرَبِ مِنْ قَوْلِ الْعَرَبِ وَهِيَ diyerek, Araplar'ın bir kadının rahimde hiç çocuk barındırmamasıyla ilgili مَا قَرَأْتَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ سَلَى قَطُّ dediklerini aktarır.<sup>177</sup>

Ferrâ, ﴿عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ﴾<sup>178</sup> ayetini tefsir ederken şunu ifade eder: 'Mevdûne, örülü demektir. Araplar örülmüş olmasından dolayı devenin yularına وَضِيْنٌ derler.'<sup>179</sup>

#### D. Kıraatler

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik olarak kıraatlerin önemli bir yardımcı oldukları reddedilemeyecek bir gerçektir. Dilcilerin kıraatlere önem vermelerinin sebebi, onun güvenilir filolojik kaynaklardan biri olmasıdır.<sup>180</sup> Zira kıraatler, dil açısından farklı kullanımlara imkân vermekte ve fasih Arapça açısından

<sup>174</sup> 'Gündüzün işaretini aydınlık yaptık...' İsrâ, 17/12.

<sup>175</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah el-Kisâî, **Meâni'l-Kur'ân**, (Nşr.: İsâ Şehhâte İsâ), Dârü Kubâ, Kâhire, 1998, s. 181.

<sup>176</sup> 'Biz onu okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et.' Kıyâmet, 75/18.

<sup>177</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 278.

<sup>178</sup> 'Örülü divanlar üzerinde.' Vâkıa, 56/15.

<sup>179</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 122.

<sup>180</sup> Ahmed Muhtâr, **Lugatu'l-Kur'ân**, Mektebetü's-Şerîa, Küveyt, 1997, s. 85, 91.

bu kullanımlar delil kabul edilmektedir. Nitekim Kastallânî (ö. 923/1517) şöyle demiştir: ‘Her kim, Kur’ân’dan olduğu inancını taşımaksızın ve başkasına bunu ima etmeksizin, bilakis, onda mevcut olan şer’î ve edebî hükümler için şaz kıraatleri okursa bunun câizyeti konusunda söylenecek bir söz olmaz.’<sup>181</sup> Anlam olgusu üzerinde oynadıkları rolden ötürü tâbiîn döneminden itibaren, Kur’ân tefsirinde, kıraatlerin yardımcı unsur olarak kullanılmaya başladığını görmekteyiz. Anlam üzerindeki etkisinden ötürü dilci müfessirlerin de kıraatlerden geniş ölçüde yararlanmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu bakımdan Nehhâs’ın, **Meâni’l-Kur’ân** isimli eserinde Kur’ân’ı tefsir etmeye yardımcı olarak kıraatlerden de yararlanacağını ifade etmesi<sup>182</sup>, kıraatlerin filolojik tefsirin önemli bir dayanağı olduğunu gösterir.

Bu konuda ﴿وَلَا يُحْزِنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾<sup>183</sup> ayeti örnek olarak zikredilebilir. Bu ayet, ﴿وَلَا يُحْزِنُهُمُ﴾ şeklinde de okunmuştur.<sup>184</sup> Farklı bu iki kıraat, biri sülâsî diğeri mezîd olan حَزَنَ ve أَحْزَنَ kelimelerinin aynı anlamda kullanılabilen fasih birer sözcük olduklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, dil araştırmalarında kelimelerin kullanım biçimleri başta olmak üzere, filolojinin her alanında kıraatlerin önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Aralarında nisbî farklar olmakla birlikte filolojik tefsir müelliflerinin hepsi az veya çok kıraatlerden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse, Ebû Ubeyde’ye göre Ferrâ ve Zeccâc’ın kıraatler ve kıraat-anlam ilişkisi üzerinde çok durdukları görülmektedir. Kıraatlere fazlaca yer vermeleri sebebiyle bu iki müellifin eserleri sanki kıraat kitabı gibidirler. Bu hususu ifade ederken özellikle Ferrâ ile ilgili Mehdî Mahzûmî şöyle der: ‘Her ne kadar kurrâdan olmasa da bu anlamda Kur’ân’la ilişkili çalışmaları vardır.’<sup>185</sup>

Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

<sup>181</sup> Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Şehâbeddîn el-Kastallânî, **Letâifu’l-İşârât li Funûni’l-Kırâât**, (Thk.: Âmir es-Seyyid Osmân-Abdussabûr Şâhîn), Lecnatü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Kâhire 1972, I, 73.

<sup>182</sup> Bkz.: Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, **Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm**, (Thk.: Muhammed Alî es-Sâbûnî), Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Mekke, Trs., I, 42.

<sup>183</sup> ‘O büyük korku onları üzmeyecektir.’ Enbiyâ, 21/103.

<sup>184</sup> Abdülvehhâb b. Harîş Ebû Mishal el-A’râbî, **Kitâbu’n-Nevâdir**, (Thk.: İzzet Hasan), Matbûâtu Mecmai’l-Lugati’l-Arabiyye, Dimeşk, 1961, (nâşirin mukaddimesi), I, 23; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 185.

<sup>185</sup> Mehdî Mahzûmî, **Medresetü’l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti’l-Luga ve’n-Nahv**, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1958, s. 347.

Ebû Ubeyde, ﴿وَأَذْكُرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾<sup>186</sup> ayetindeki أُمَّة kelimesini حين 'süre' şeklinde açıkladıktan sonra, bu lafzın nisyân/unutma anlamına gelen أُمَّة şeklinde de okunduğunu söyler.<sup>187</sup>

Ferrâ, ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾<sup>188</sup> ayetinin Abdullah b. Mes'ûd (ö. 35/655) kıraatinde يَطْهَرْنَ şeklinde olduğunu ve bu kıraate göre 'su ile yıkanma', يَطْهَرْنَ şeklindeki kıraate göre ise 'kanın kesilmesi' anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>189</sup>

Nehhâs da, ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ﴾<sup>190</sup> ayetini İbn Muaviye'nin أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ şeklinde okuduğuna yönelik rivayeti naklettikten sonra زُخْرَفٌ kelimesinin ziynet ve altın anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>191</sup>

### E. Sahabe Ve Tâbiîn Tefsiri

Dilci müfessirlerin en önemli referanslarından biri, selef âlimlerin Kur'ân bağlamında ortaya koydukları yorumlardır. Bu âlimlerin, Kur'ân'ı açıklarken önemli ölçüde sahabe ve tâbiînin önde gelen müfessirlerinden yararlandıklarını görmekteyiz. Hicri ikinci asırda ortaya çıkan dilci müfessirlerden önce Kur'ân'ı filolojik perspektiften ilk irdeleyenlerin sahabe ve tâbiînin önde gelen müfessirleri olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Müsâid b. Süleymân, bu konuda sahabe ve tâbiînin önceliği olduğunu belirtmiştir.<sup>192</sup> Taberî'nin seleften derlediği rivayetlerin büyük bir kısmının filolojik bir esasa dayandığı göz önüne alınırsa, dilci müfessirler için önceki âlimlerin yaptıkları şerhlerin önemli bir kaynak olduğu anlaşılabilir olacaktır. Diletiler, yaptıkları filolojik şerhlerde genellikle önceki âlimlerin isimlerini tasrih etmeseler de diletilerin yaptığı filolojik tefsirlerin dayandığı en önemli kaynaklardan biri, sahabe ve tabînin Kur'ânla ilgili yaptıkları açıklamalardır. Bir örnek vermek gerekirse; İbn Abbâs, ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾<sup>193</sup> ayetindeki التَّفَثُ kelimesinin 'tırış olmak, saçları kısaltmak, şeytani taşlamak, kurban kesmek, bıyık ve sakalı kısaltmak, koltuk altını temizlemek

<sup>186</sup> 'Bir süre sonra hatırlayıp...' Yûsuf, 12/45.

<sup>187</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 323.

<sup>188</sup> 'Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.' Bakara, 2/222.

<sup>189</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 143. Zemahşerî de tefsirinde aynı hususa değinmiştir. ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 263.

<sup>190</sup> 'Yahut altın süslemeli bir evin oluncaya...' İsrâ, 17/93.

<sup>191</sup> en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 195.

<sup>192</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 148.

<sup>193</sup> 'Sonra beden temizliği yaparlar.' Hacc, 22/29.

ve *turnakları kesmek*’ anlamlarına geldiğini söylemiştir.<sup>194</sup> Bu rivayete dayanarak, Kur’ân’daki ifadelerle ilgili selef müfessirlerden aktarılan bilgilerin tercih sebebi olacağını belirten Zeccâc ve Nehhâs, şu önemli hatırlatmayı yaparlar: ‘*Aynı şekilde bütün tefsircilere göre de التَّفْسِيرُ kelimesi, ihramdan çıkıp yasakların son bulması anlamına gelir ki, dilciler de bu anlamı ancak tefsirden öğrenebilirler.*’<sup>195</sup> Bu husus, Kur’ân’da, delalet ettikleri anlam bakımından dilcilerin değil, ancak müfessirlerin bilebildiği bazı kavramların varlığını göstermektedir.<sup>196</sup> Nitekim İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1350), Kur’ân’ın kendine has ve bilinen anlamları olduğunu söylemiştir<sup>197</sup> ki, bu anlamları bilme konusunda selef âlimler sonradan ortaya çıkan dilcilerden daha yetkindir. Onların bu yetkinliğinden söz ederken, Mahmûd es-Sağîr şöyle der: ‘Arapça’daki edatların anlamıyla ilgili ilk çalışmalar, Kur’ân’ı tefsir etmeye yönelik ilk müfessirlerin eliyle gerçekleşmiştir. Böylece Arapça’daki edatların anlamları müfessirlerin omuzlarında gelişmeye başlamış, onların yaptıkları tahliller bu edatlarla ilgili ilmin çekirdeğini oluşturmuştur... Bu ilmin ilkeleri daha sonra nahivci olan müfessirler vasıtasıyla bu öncü müfessirlerin görüşlerine dayalı olarak gelişmiş, bu sebeple de onların ortaya koydukları bilgilere itimad eden pek çok dilci bu referanslara işaret bakımından *قَالَ الْمُسَرُّونَ ‘Müfessirler dediler ki’* ve *وَجَاءَ فِي التَّفْسِيرِ ‘Tefsirde şöyle gelmiştir’* vb. ifadeler kullanmışlardır.<sup>198</sup>

İlk müfessirlerin ayetlerin yorumuyla ilgili ortaya koydukları bilgi ve düşüncelerin sonradan gelen dilci müfessirler için önemli bir referans olduğu ve filolojik tefsirlerin temelinde de bu ilk müfessirlerden nakledilen yorumların önemli bir rol oynadığı ‘*Nahiv Esaslarına Paralel Yorum*’ konusunda ele alınacaktır. Ancak, dilci müfessirlerin sahabe ve tâbiîn gibi selef âlimlerden kelime şerhleri ile ilgili naklettikleri birkaç örneği zikretmek yararlı olacaktır.

<sup>194</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IX, 139; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 379; en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân* IV, 402; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, XIV, 266.

<sup>195</sup> ez-Zeccâc, *وَكَذَلِكَ هُوَ عِنْدَ جَمِيعِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ أَيِ الخُرُوجِ مِنَ الإِحْرَامِ إِلَى الحَلِّ لَا يُعْرِفُهُ أَهْلُ اللُّغَةِ إِلاَّ مِنَ التَّفْسِيرِ*, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 344; en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, IV, 402.

<sup>196</sup> Hamdi eş-Şeyh, *et-Tefsîru’l-Lugavî li Garîbi’l-Kur’ân bi’ş-Şi’ri’l-Arabî inde İbn Abbâs*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2007, s. 231.

<sup>197</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb (İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye), *Bedâiu’l-Fevâid*, (Thk.: Alî b. Muhammed el-İmrân), Dâru Âlemi’l-Fevâid, Yrs., Trs., III, 877.

<sup>198</sup> Mahmûd es-Sağîr, *el-Edevâtü’n-Nahviyye*, s. 724, 725.

Ferrâ, ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾<sup>199</sup> ayetindeki النَّجْدَيْنِ kelimesini, Hz. Ali'nin *hayır ve şer yolu* şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.<sup>200</sup>

Ebû Ca'fer en-Nehhâs ise, ﴿يَجِزُ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا﴾<sup>201</sup> ayetindeki مُرَاعًا kelimesini İbn Abbâs'ın, '*bir yerden başka bir yere geçip yer değiştiren*' şeklinde açıkladığını söylemiştir.<sup>202</sup>

Zeccâc ise, ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾<sup>203</sup> ayetindeki الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ifadesini, Hasan el-Basrî'nin *eski ev* şeklinde izah ettiğini ifade etmiştir.<sup>204</sup>

Konuyla ilgili zikrettiğimiz yukarıdaki örnekler, sahabe ve tâbiîn'in yapmış oldukları tefsirin genel anlamda dille ilişkili olduğunu ve onların Kur'ân ile ilgili yaptıkları yorum ve tefsirlerin dilci müfessirler için önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

## F. Hadis-i Şerifler

Çok fazla olmamakla birlikte dilcilerin hadislerden de yararlandıklarını görmekteyiz. Onların yararlandıkları hadislerin miktarı diğer kaynaklara göre gerçekten çok azdır. İlk dilciler - özellikle *Basra ekolüne bağlı olanlar* - büyük çoğunluğunun mana ile rivayet edilmesi ve pek çok rivayette sözlerinde lahn bulunan yabancıların rol alması sebebiyle hadisle istişhâda rağbet etmemişlerdir.<sup>205</sup> Her ne kadar İmam Mâlik gibi bazı âlimler mana ile rivayeti caiz görmeseler de, başta Buhârî olmak üzere hadisçilerin çoğunluğunun mana ile rivayeti caiz addetmeleri<sup>206</sup> insanların en fasihi Hz. Peygamber'in sözleriyle istişhâda mani olmuştur. Nitekim Süfyân es-Sevrî'nin, 'Ben size duyduğum şekilde söylüyorum dersem beni tasdik etmeyin. Bilakis size mana ile naklediyorum'<sup>207</sup> şeklindeki sözü bu hususu teyid

<sup>199</sup> 'Ona hayır ve şer yollarını da gösterdik.' Beled, 90/10.

<sup>200</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 264.

<sup>201</sup> 'Yeryüzünde gideceği ve sığınacağı pek çok yer bulacaktır.' Nisâ, 4/100.

<sup>202</sup> en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 175.

<sup>203</sup> 'Kabe'yi (eski evi) tavaf etsinler.' Hacc, 22/29.

<sup>204</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 344.

<sup>205</sup> Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab**, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1997, I, 7, 11; İbrâhîm es-Sâmîrî, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 26.

<sup>206</sup> Bkz.: Senâullâh ez-Zâhidî, **Tevcîhü'l-Kârî ilâ'l-Kavâid ve'l-Fevâidi'l-Usûliyye ve'l-Hadîsiyye ve'l-İsnâdiyye fî Fethi'l-Bârî**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1993, s. 183.

<sup>207</sup> Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, (Nşr.: Hassân Abdilmennân), Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Yrs., Trs., II, 1845.

etmektedir. Bunun yanı sıra hadislerde ilave, eksiltme, tebdil, takdim ve tehir gibi hususların cari olması sebebiyle hemen hemen dilcilerin tümü hadislerle istişhâdan kaçınmışlardır. Bu bakımdan, nahiv kaidelerini hadis lafızlarıyla temellendirmeye çalışan İbn Mâlik ile ilgili Ebû Hayyân şöyle demiştir: ‘Bu musannif, devamlı olarak Arapça’nın küllî kaidelerini hadislerle temellendirmeye çalışmıştır. Ondan başka, ne önceki ne de sonraki âlimlerden bu yolu tutan başka bir kimse görmedim.’<sup>208</sup> Gerçekten de Ebû Hayyân’ın dikkat çektiği gibi Basrâ ve Kûfe’nin önde gelen dilcilerinin hiç biri dil kurallarını temellendirmede hadislere başvurmayı yöntem haline getirmemişlerdir. Mesela, Sibeveyh’in **el-Kitâb** isimli eserinde 1387 yerde şiir, 513 yerde ayet, 47 yerde mesel ve sadece 8 yerde hadisle istişhâda bulunduğu düşünülürse, dilcilerin hadislere çok mesafeli oldukları anlaşılmış olur.<sup>209</sup> Bununla birlikte Abdülkâdir el-Bağdâdî, önceki alimlerin hadislerle istişhâd etmemiş olmasının onlarla istişhâd edilmesinin caiz olmadığı anlamına gelmediğini söylemiştir.<sup>210</sup>

Hadisle istişhâda en fazla yer verenlerden biri olan Ebû Ubeyde en az on yerde hadislere yer vermiştir.<sup>211</sup> Ferrâ ve Zeccâc’ın hadislerden serdettikleri şahitlerin de sınırlı sayıda olduklarını ifade etmemiz gerekir. Ancak belirtmek gerekirse, Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi filolojik tefsir müelliflerinin hadis-i şeriflere müracaatları, i’râb konularından çok kelime anlamlarıyla ilgili olmuştur. Bunun yanı sıra bir kelimenin kullanım tarzını delillendirmek için hadislerden yararlanıldığı görülmektedir. Mesela Zemahşerî, aslan gibi yırtıcı hayvanların *kelb* olarak isimlendirilebileceklerini söylerken, **اللَّهُمَّ سَلِّطْ عَلَيْهِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِكَ**<sup>212</sup> hadisine dayanır.<sup>213</sup> Hadislerden yararlanma sonraki dönemlerde gelen müfessirler arasında daha yaygındır. Ancak daha sonraki müfessirler ekseriyetle hükümleri beyan açısından hadislerden yararlanmışlardır. Dilci müfessirler ise kelimelerle ilgili yaptıkları izahları destekleme gayesiyle hadislere başvurmuşlardır. Konuyla ilgili şu örnekler zikredilebilir:

<sup>208</sup> Abdülkâdir Bağdâdî, **Hizânetü’l-Edeb**, I, 10; es-Suyûtî, **el-İktirâh fî İlmi Usûli’n-Nahv**, (Nşr.: Mahmûd Süleymân Yâkût), Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, Yrs., 2006, s. 89-90.

<sup>209</sup> Bu tespiti, Sibeveyh’in **el-Kitâb** isimli eserinin son cildindeki fihrist bilgilerinden faydalanarak elde ettik.

<sup>210</sup> Abdülkâdir Bağdâdî, **Hizânetü’l-Edeb**, I, 9.

<sup>211</sup> Bkz. Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 64, 77, 100, 150, 292, 379; II, 65, 77, 91, 122, 208, 222.

<sup>212</sup> el-Hâkim, **el-Müstedrek**, II, 634.

<sup>213</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 594; IV, 409.

Ferrâ, ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى﴾<sup>214</sup> ayetini tefsir ederken الْمَنَّاءَ kelimesini bitki ve ağaçların üzerine düşen ‘reçine’ şeklinde tefsir ettikten sonra Hz. Peygamber’in bu bağlamda söylediği الْعَيْنِ شِفَاءٌ لِّلْعَيْنِ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِّلْعَيْنِ ‘Yer elması reçine gibidir, suyu da göze şifadır’<sup>215</sup> hadisini nakleder.<sup>216</sup> Ferrâ’nın, –çok az da olsa- nahivle ilgili olarak hadislere müracaat ettiği görülmektedir. Mesela o, ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾<sup>217</sup> ayetinin فَبِذَلِكَ şeklinde de okunduğunu, ancak bu kıraatin Kisâî tarafından hoş karşılanmadığını, zira çoğunlukla muhatab harfi ت ile başlayan fiillere emir lam’ının bitişmediğini söyleyerek sözlerini şöyle sürdürür: ‘Kullanımı az olmasından ötürü Kisâî, فَلْيَفْرَحُوا şeklinde kullanımı kusurlu addetmiştir.’ Ancak Ferrâ, Hz. Peygamber’den لِنَأْخُذُوا مَصَاقِّكُمْ ‘Saf tutun’ şeklinde nakledilen hadisi<sup>218</sup> örnek vererek bir bakıma hocası Kisâî’nin yorumuna katılmadığını ve bu kullanımın dil açısından uygun olduğunu ihsas etmiştir.<sup>219</sup>

Ebû Ubeyde, ﴿هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾<sup>220</sup> ayetindeki مَرَجَ kelimesini *terk etme* ve *kariştirme* şeklinde tefsir ettikten sonra مَرَجَتْ عُيُودُهُمْ وَأَمَانَتُهُمْ ‘Ahitleri ve emanetleri karıştı’<sup>221</sup> şeklindeki hadiste de kelimenin اِخْتَلَطَتْ وَفَسَدَتْ anlamlarına geldiğini söylemiştir.<sup>222</sup>

Zeccâc ise, ﴿سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾<sup>223</sup> ve ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ﴾<sup>224</sup> ayetlerindeki سُبْحَانَ الله sözünü Hz. Peygamberin تَبَرَّأْتُ اللهُ مِنَ السُّوءِ ‘Allah’ı her türlü çirkinlikten tenzih etmek’ şeklinde açıkladığını beyan etmiştir.<sup>225</sup>

<sup>214</sup> ‘Sîze kudret helyası ve buldircın indirdik.’ Bakara, 2/57.

<sup>215</sup> İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu’t-Tıbb, 8; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, V, 346; V, 351; İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, IV, 173.

<sup>216</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 38.

<sup>217</sup> ‘Buna sevinsinler.’ Yûnus, 10/58.

<sup>218</sup> Hz. Peygamber’e nisbet edilen bu sözü hadis kaynaklarında tespit edemedik. Bu hadis, sadece Ferrâ’nın eserinde yer almaktadır.

<sup>219</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 470.

<sup>220</sup> ‘İki denizi birbirine katan odur.’ Furkân, 25/53.

<sup>221</sup> Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu’l-Melâhim, 17; İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu’l-Fiten, 10; İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, IV, 268.

<sup>222</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, II, 77.

<sup>223</sup> ‘O/Allah çocuk sahibi olmaktan münezzehdir.’ Nisâ, 4/171.

<sup>224</sup> ‘Seni tenzih ederim’ dedi.’ A’râf, 7/143.

<sup>225</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 109; II, 303.



### III. FİLOLOJİK TEFSİRİ ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER

İleride değinileceği üzere, filolojik tefsir bakımından Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalar ilk merhale, sahabe ve tâbiînün yaptıkları tefsirler ise bu alanın ikinci merhalesini oluşturur. Filolojik tefsirin üçüncü merhalesi, tedvîn dönemi olarak adlandırdığımız *vücûh ve nezâir*, *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* gibi eserlerin yazıldığı dönemdir. Özellikle Arap dili alanındaki gelişmeler ve dil ile ilgili – *sarf ve nahiv* – kuralların ve ıstılahların oluşması ve bunların tefsire yansması, bu dönemi, önceki dönemlerden ayıran en önemli yöndür. Bu yeni dönemde tefsirin, artık dil kurallarına dayandırılmaya başlamasından ötürü önceki dönemlere göre daha sistematik bir düzeye ulaştığını söyleyebiliriz. Her ne kadar filolojik tefsirle ilgili ilk telif hareketinin başlaması ve devam etmesinde Vâsıl b. Atâ, Zeyd b. Alî, Ebân b. Tağlib el-Cerîfî (ö. 141/758) gibi şahsiyetlerin isimleri zikredilse de bu alanda çok yönlü ve sistematik çalışmaların Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc tarafından yapıldığını söylememiz gerekir. Tedvin döneminin başlarında kaleme alınan *garîbu'l-Kur'ân* tarzı eserlerde âlimler daha çok mu'cem yani kelime anlamı gibi Kur'ân'ın filolojik özelliklerinden birine yönelik çalışma yaparken, devam eden süreçte özellikle *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân*'larda nahiv, sarf, iştikâk ve lügat (kelime tahlili) gibi konulara da yer verilerek Kur'ân'la ilgili çok yönlü çalışmaların yapılmaya başladığı görülür. Nitekim Nâsır Alî, Ferrâ'nın eserinden söz ederken şöyle der: 'Ferrâ tefsir ile nahiv, sarf, lügat (kelime tahlili) ve insanların ihtiyaç duyduğu pek çok konuyu eserinde bir araya getirdi. Bunu yaparken de özellikle şiir başta olmak üzere, Araplar'ın üsluplarından yararlandı.'<sup>226</sup> Esas itibariyle Nâsır Alî'nin sözünü ettiği husus büyük ölçüde Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı için de geçerli olmak üzere bütün meâni'l-Kur'ân adı altında yazılan eserlerin ortak özelliğidir.

Tedvin döneminde filolojik tefsirlerin ortaya çıkmasını sağlayan etkenleri genel hatlarıyla dînî, siyasi ve sosyal etkenler yanında dilde bozulma ve dil ekolleri arasındaki mücadeleler olmak üzere beş maddede değerlendirmek mümkündür.<sup>227</sup>

<sup>226</sup> Nâsır Huseyn Alî, **Şerhu Ebyâti Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ**, el-Matbaatü't-Teâvüniyye, Dimeşk, 1995, s. 3.

<sup>227</sup> Mustafa Karagöz, dilbilimsel tefsirin doğuş ve gelişiminde etkin olan faktörleri dini, ilmi ve sosyo-kültürel, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik etkenler olmak üzere dört kategoride ele alarak üzerinde genişçe durmuştur. Bkz.: Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 75-95.

## A. Dînî Etkenler

Filolojik tefsirlerin kaleme alınmasına yol açan temel saikin Kur'ân'ın anlaşılması çabası olduğunu söylemek yanlış olmaz. Araştırmacıların ulaştıkları ortak anlayışa göre, filolojik tefsirleri yazan nahivciler bu işe Kur'ân'a hizmet, Allah'a yaklaşmak, bununla birlikte Arapça'nın aslî yapısını korumak ve Müslümanların Kur'ân'ı anlamalarını kolaylaştırmak gayesiyle yönelmişlerdir.<sup>228</sup> Dilci müfessirlerin esas gayesi Kur'ân'a dayalı dil eserleri oluşturmak değil, bilakis, dil vasıtasıyla Kur'ân'ın anlamlarına ışık tutmaktır. Nitekim Mustafâ el-Cüveynî, Ferrâ'dan söz ederken onun Kur'ân'a hizmet amacıyla uzun yıllar lugat ve nahivle meşgul olduğunu ve hayatını bu gayeye vakfettiğini belirtmiştir.<sup>229</sup> Ayrıca, أَفَلَا<sup>230</sup> يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَّانِ<sup>231</sup> ayetine atıfta bulunan Zeccâc'ın, burada Kur'ân'ı düşünmeye ve araştırmaya teşvikin bulunduğu, zira Allah'ın Kitâb'ının açıklanması gerektiği ve bunu yapmak için filolojik yöntem dışında bir yol olmadığını ifade etmesi,<sup>232</sup> bu eserlerin ortaya çıkmasındaki gayeyi açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onlar, yazdıkları eserlerde dil ile tefsiri buluşturarak Kur'ân'da hedeflenen anlama ulaşmaya çalışmışlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur'ân'a hizmet, onu şerh ve tefsir etme amacıyla başlayan tedvin faaliyetleri, öncelikle dînî gayelerle başlamış ancak çok geçmeden bu amaca hizmet eden farklı faktörlerle gelişimini sürdürmüştür.<sup>232</sup> Garîbu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir eserlerinin Arap diliyle ilgili yazılan nevâdir türü eserler ile **Kitâbu'l-İbil**, **Kitâbu'l-Matar** ve **Kitâbu's-Şecer** gibi tek bir konuya odaklanmış çalışmalardan önce kaleme alınmaya başlaması filolojik çalışmaların dînî gayelerle başladığını ortaya koymaktadır.

Dil alanındaki araştırmaların ve filolojik tefsirlerin dînî gayelerle ortaya çıktığını belgeleyen hususlardan biri de Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi âlimlerin eserlerini yazma sebepleriyle ilgili nakledilen bilgilerdir. Başta İbnü'n-Nedîm ve İbn Hallikân (ö. 681/1282) olmak üzere pek çok tabakât müellifi Ferrâ'nın **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserini yazmasına sebep olan olayı şöyle naklederler: 'Ömer b. Bükeyr, Ferrâ'ya bir

<sup>228</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 140, 411; Mahmûd es-Sağîr, **el-Edevâtü'n-Nahviyye**, s. 23.

<sup>229</sup> Mustafâ el-Cüveynî, **Menâhic fi't-Tefsîr**, s. 50.

<sup>230</sup> 'Kur'ân'ı düşünmezler mi?' Nisâ, 4/82.

<sup>231</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 163.

<sup>232</sup> İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Cerâsîm**, (Thk.: Muhammed Câsim el-Hamîdî), İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Dimeşk, 1997, (Nâşirin mukaddimesi), I, 15, 16.

mektup yazarak Hasan b. Sehl'in kendisine Kur'ân'dan pek çok soru sorduğunu, ancak bunlara cevap veremediğini, bu sebeple kendisi için bir kaynak ya da kitap yazmasını ister. Bunun üzerine Ferrâ, talebelerini toplayıp Kur'ân'la ilgili bir kitap yazacağını söyler. Ferrâ, belirlediği günlerde talebelerine bu kitabı yazdırır.<sup>233</sup> Yine İbn Hallikân ve diğer biyografi yazarları, Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı yazma sebebiyle ilgili Ferrâ'ninkine benzer bir olayı şöyle naklederler: Bermeki veziri Fazl b. Rebî'in huzurunda bulunduğu sırada, bir adam Ebû Ubeyde'ye, ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾<sup>234</sup> ayetinin anlamını sorarak şöyle devam eder: 'Vaad ve korkutma ancak bilinen şeylerle yapılır. Hâlbuki burada bilinmeyen şeyle yapılmıştır.' Bu soruya Ebû Ubeyde şu karşılığı verir: 'Allah Araplar'a kendi sözleriyle hitapta bulunmuştur. İmriü'l-Kays'ın (ö. 540 m.) şu sözünü duymadın mı?'

أَيْقُنْ لِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ

'Kılıç ve şeytanın dişleri gibi sivriltilmiş mavi mızrak benimleyken beni öldürecek mi?'<sup>235</sup>

Onlar şeytanı görmemişlerdir. Ancak şeytan onlar için korkunç bir varlık olduğu için onunla korkutmuşlardır. Bu cevap Fazl b. Rebî' ve soru soranın hoşuna gitti. Daha sonra Ebû Ubeyde şöyle der: 'O günden sonra bu ve benzeri konularda Kur'ân'la ilgili ihtiyaç duyulabilecek bir kitap yazmaya karar verdim. Basra'ya dönünce de **Mecâz** olarak isimlendirdiğim kitabı yazdım.'<sup>236</sup> Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi dilci müfessirlerin kaleme aldıkları eserleri yazma sebepleri ile ilgili nakledilen bu tür olaylar irdelendiğinde, Kur'ân'ı anlama çabasının muharrrik bir unsur olduğu anlaşılır. Ahmed Deyre de, Ferrâ ile ilgili yukarıda nakledilen olayı değerlendirirken onun Kur'ân'a hizmet amacıyla eserini kaleme aldığını ve Ebû Ubeyde ile Ahfeş gibi

<sup>233</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 105; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân**, (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrût, Trs., VI, 178; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, **Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn**, (Thk.: Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs, s. 132.

<sup>234</sup> 'Meyveleri şeytan başları gibidir.' Sâffât, 37-65.

<sup>235</sup> İmriü'l-Kays b. Hacer b. el-Hâris b. Amr, **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs., s. 124.

<sup>236</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 236; Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh (Yâkût el-Hamevî), **İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb** (Mu'cemu'l-Üdebâ), (Nşr.: İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993, VI, 2707; Cemâluddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât**, (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986, III, 277-278.

âlimlerin aynı sebeple eserlerini yazdıklarını söyler.<sup>237</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, filolojik tefsirlerin yazılmasını sağlayan bir takım siyasi ve sosyal etkenlerden söz edilse de Kur'ân'ın anlaşılmasına duyulan ihtiyacın bu eserlerin ortaya çıkışını sağlayan en önemli unsur olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

## B. Siyasi Etkenler

Filolojik tefsir hareketinin temelinde yatan önemli etkenlerden birisi de, devlet adamlarının ilmi faaliyetleri teşvik etmesi ve âlimlerin yöneticiler nezdinde itibar sahibi olmalarıdır. İbrâhîm Rûfeyde'nin, *meâni'l-Kur'ân*'ları yazmaya sevk eden amillerden birinin, yöneticilerin teşkil ettiği ilim meclislerinde kapalı ve müşkil nasslarla ilgili sorulara cevap verme ihtiyacı olduğunu belirtmesi de bunu desteklemektedir.<sup>238</sup> Konuyla ilgili biyografi kitaplarında nakledilen aşağıdaki olay da bu hususu teyit etmektedir:

Kisâî, Hârûn Reşîd'in meclislerine katıldığında Yahyâ el-Bermekî'nin sorduğu sorulara muhatab olur, cevapta geciktiği zaman itaba maruz kalır, acele ettiği zaman da hataya düşmekten sakınırdı.<sup>239</sup> Bu sebeple olmalı ki Kisâî, Ebû'l-Hasen el-Ahfeş'ten *meâni'l-Kur'ân*'la ilgili bir kitap yazmasını ister. Ebû'l-Hasen bu olayı şöyle nakleder: 'Kisâî *meâni'l-Kur'ân*'la ilgili kendisi için bir kitap yazmamı istedi. Ona kitabı yazdım. Onu kaynak edinerek '*meânî*' ile ilgili bir kitap yazdı. Daha sonra Ferrâ bu iki kitabı kaynak olarak **Meâni'l-Kur'ân**'ı yazdı.<sup>240</sup> Bu olay, yöneticilerin huzurunda Kur'ân'ın anlamlarıyla ilgili cereyan eden ilmî münazara ve münâkaşaların filolojik eserlerin yazılmasını sağlayan önemli etkenlerden biri olduğunu göstermektedir.

## C. Sosyal ve Kültürel Etkenler

Daha önce de değinildiği üzere fetih hareketleriyle birlikte Araplar'ın farklı milletlerle karşılaşmaları, onların kültürleriyle tanışmaları ve yabancı unsurların İslam dinine girmesi gibi bir takım sebeplerle Arap dilinde bozulmalar görülmeye başlamıştır. Kâtib Çelebî'nin *garîbu'l-Kur'ân* ilminin meydana gelişiyile ilgili

<sup>237</sup> Ahmed Deyre, *Dirâse fi'n-Nahvi'l-Kûfi min Hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 2003, s. 106.

<sup>238</sup> İbrâhîm Rûfeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, I, 142.

<sup>239</sup> el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, II, 266.

<sup>240</sup> el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, II, 37; İbrâhîm Rûfeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, I, 118.

zikrettikleri de bu mevzuyla ilgili ifade ettiklerimizi doğrular mahiyettedir. O şöyle der: ‘Diğer şehirler fethedilip Araplar’ın diğer milletlerle karıştığı zamana kadar Arap dili bozulmaktan uzak bir şekilde varlığını sürdürdü. Ancak sahabe döneminden sonra tâbiîn dönemi bitmeden Arap dili yabancı kelimelerle değişime uğramış, zaruret ortaya çıkınca da Allah maarif ehlinde bir cemaate inayetlerini bu mevzuya teksif etmelerini ilham etmiş, dili muhafaza için de bu yüce ve değerli ilmi meydana getirmişlerdir.’<sup>241</sup>

Yukarıda sözü edilen durum, filolojik tefsirin üçüncü merhalesi olan tedvin dönemindeki ilk gelişmelerin lafızların anlamlarını açıklamaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu dönem, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) kanalıyla İbn Abbâs’a nisbet edilen **Garîbu’l-Kur’ân** isimli eserin yazıldığı hicri ikinci asrın başlarından başlayarak Zeyd b. Ali b. Huseyn’in (ö. 122/739) **Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân**, Ebân b. Tağlib’in (ö. 141/758) **Garîbu’l-Kur’ân**, Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) **el-Vücûh ve’n-Nezâir**, Ferrâ’nın **Meâni’l-Kur’ân**, Ebû Ubeyde’nin **Mecâzü’l-Kur’ân** ve Zeccâc’ın **Meâni’l-Kur’ân** isimli eserlerini yazdığı dördüncü asrın başlarına kadar devam eder.

Müslümanların diğer milletlerle karışmasının bir sonucu olarak dilde meydana gelen bozulma, dil âlimlerinin Kur’ân’ın anlamlarını muhafaza etmeye yönelik çabalarının artmasına vesile olmuştur. Bu durum, devam eden süreçte filologları dil ile ilgili bir takım kuralların belirlenmesine yönelik arayışlara itmiştir. Özellikle dil ilimlerinde Kur’ân’ın birincil referans addedilmesi ve dil sahasındaki çalışmaların Kur’ân’a dayalı yürütülmesi, dile dayalı tefsir hareketinin lokomotifi olmuştur. Bu bakımdan özellikle hicri ikinci asrın dil âlimleri, Kur’ân’a artık sadece rivayetlerle aktarılan bilgilerle değil, dil ilimlerindeki gelişmelere bağlı olarak filolojik perspektiften bakmaya ve onu tahlil etmeye başladılar. Bu şekilde dilliler, ortaya koydukları çalışmalarla Kur’ân’ın dile bağlı anlam dünyasını keşfederek bu alandaki boşluğu doldurmuşlardır.

#### **D. Dilde Bozulma (Lahn)**

Kur’ân, şiir ve hitabetin zirvede olduğu ve söz söyleme ustalığının her şeyin üstünde tutulduğu bir toplumda nazil olmuştur. Bu bakımdan şair ve hatipler cahiliye

<sup>241</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü’z-Zünûn**, II, 1203.

döneminin en değerli kişileriydi. Ancak Kur'ân'ın inişinden sonra teşekkül etmeye başlayan İslam medeniyetindeki sosyal, siyasal, ekonomik ve ilmî gelişmelere paralel olarak dilde de bir değişimin meydana geldiği yadsınamaz bir gerçektir. Kur'ân'ın inişini takip eden süreçte Arap filolojisinin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve bu süreç içerisinde filolojik tefsir ekolünü ortaya çıkaran etkenlerin neler olduğu konusunda fikir sahibi olabilmek şüphesiz Arap diliyle ilgili kuralların niçin ortaya çıktığı sorusunun cevabıyla ilintilidir.

Yukarıda değinildiği gibi, dilde bozulma Araplar'ın yabancılarla karışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Gerçi istisna kabilinden de olsa Hz. Peygamber döneminde dilde yanlış kullanımların vuku bulunduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in huzurunda konuşurken hata yapan bir kişi hakkında Hz. Peygamber, *أَرشِدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ* 'Kardeşiniz yanıldı. Hatasını düzeltin'<sup>242</sup> buyurmuştur. İbn Cinnî, bu olaydan hareketle Hz. Peygamber'in dilin yanlış kullanımını '*dalâl*' sözcüğüyle nitelendirdiğine dikkat çeker.<sup>243</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen, '*Kur'ân'ı i'râb ediniz*'<sup>244</sup> şeklindeki hadiste yatan anlamın da lahndan sakınma olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadisteki '*i'râb*' sözcüğü, Kur'ân'ı sağlam okuma, kelimelerini doğru telaffuz etme, terkiplerini bilerek onun lafız ve üsluplarındaki anlamı ortaya çıkaracak biçimde kıraat etmek demektir.<sup>245</sup> Dilde bozulma fetihler neticesinde Râşid halifeler döneminde artmaya başlamıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 43/663) kâtibinin, Hz. Ömer'e mektup yazarken, *مِنْ أَبُو مُوسَى* şeklinde hitap etmesi<sup>246</sup>, Abdullâh b. Ömer'in de Kur'ân'ı yanlış okuması (*lahn*) sebebiyle oğlunu dövdüğü şeklindeki rivayetlere bakılırsa fetihlerin, dili oldukça olumsuz etkilediği sonucuna varılabilir.<sup>247</sup>

<sup>242</sup> Ebû Abdullâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1997, II, 516.

<sup>243</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 451.

<sup>244</sup> el-Hâkim, **el-Müstedrek**, II, 516-517; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, **el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân**, (Thk.: Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003, III, 547; es-Suyûtî, **el-Câmiu's-Sağîr**, s. 74.

<sup>245</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 98.

<sup>246</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 396; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 341; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 14.

<sup>247</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, 2006, XV, 433; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr (İbnü'l-Enbârî), **Kitâbu İdâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle**, (Thk.: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân), Matbûâtu Mecmûi'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimeşk 1971, I, 24.

Emevilerden sonra, özellikle Abbasiler döneminde yabancı unsurlarla karışımın fazla olmasına bağlı olarak dilde bozulma daha da artmıştır. Belirtmek gerekirse Cahız, çöldeki ilk lahnın, هذه عَصَايَ sözü olduğunu söyler.<sup>248</sup> Dili yanlış kullanma, sadece sıradan halkın karşılaştığı bir sorun olmaktan öte kültür düzeyi yüksek olanların da sorunuydu. Mesela, şehirliler içerisinde en fasih kimseler oldukları halde Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Haccâc (ö. 96/714) gibi şahsiyetlerin zaman zaman dilde hata ettiklerine dair rivayetler mevcuttur. Örneğin Hasan el-Basrî'in, Sâd suresini ﴿ص وَالْقُرْآنُ﴾<sup>249</sup> şeklinde, Şuarâ suresindeki bir başka ayeti de ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾<sup>250</sup> şeklinde okuduğu nakledilir.<sup>251</sup> Haccâc'ın (ö. 96/714) da Secde suresindeki ayeti, ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمُونَ مُنْتَقِمُونَ﴾<sup>252</sup> şeklinde okuduğu söylenir.<sup>253</sup> Sözü edilen lahn hareketlerinin çoğalması, Kur'ân'ın yanlış okunmasına yol açmış ve bu durum dil araştırmalarının başlaması ve nahvin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bakımdan araştırmacılar Araplar'ın nahiv kurallarını tedvin etmede gösterdikleri acelenin, fetih ve dini yaymadaki süratlerine paralel olduğuna dikkat çekerler. Çünkü fetihler yabancılarla karışmaya, bu karışım ise dilde bozulmaya sebep olmuştu. Böylece insanlar i'râbı ihmal etmeye başlamışlardı. Hâlbuki Araplar İslam'ın zuhuru esnasında Kur'ân'daki biçimiyle i'râb kurallarını uyguluyorlardı.<sup>254</sup> Araplar'ı Yunan ve Romalılardan daha hızlı biçimde dil kurallarını koymaya zorlayan sebebin Kur'ân'ın anlamlarını zaptetmeye verdikleri önemden kaynaklandığını belirten Corci

<sup>248</sup> el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, II, 219. Söz konusu ifadenin doğru biçimi عَصَايَ'dir. Nitekim Kur'ân'da ﴿هِيَ عَصَايَ﴾ Tâhâ, 20/18 şeklinde geçmektedir. Bunun yanı sıra, Müberred'in (ö. 285/898) Ebû Ubeyde'den (ö. 210/825) naklederek verdiği şu bilgi, Abbâsiler döneminde dilin ne kadar olumsuz bir etkiye maruz kaldığını göstermektedir. Ebû Ubeyde şöyle der: 'Asmaî ile birlikte Hârûn Reşîd'in yanına gittiğimizde Fadl b. Yahyâ'nın yanında öğle yemeğini yedik. İsimlerini bilmediğim yiyecekler getirdiler. Asmaî'nin önünde كَامِحٌ ve كَعْدٌ olarak isimlendirdikleri balıklar vardı. Asmaî bana: 'Ebû Ubeyde! Bunlardan ye. Çünkü bu güzel bir kâmih balığıdır' dedi. Daha sonra dildeki tefessühe işaret ederek Ebû Ubeyde şöyle der: 'Vallahi Basra'dan sadece كَامِحٌ ve كَعْدٌ yüzünden kaçtım.' (Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd (İbnü'l-Enbârî), **Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ**, (Thk.: İbrâhîm es-Sâmîrî), Ürdün, 1985, s. 86.)

<sup>249</sup> ﴿ص وَالْقُرْآنُ﴾ Sâd, 38/1.

<sup>250</sup> ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾ Şuarâ, 26/210.

<sup>251</sup> el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, II, 219.

<sup>252</sup> ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ Secde, 32/22.

<sup>253</sup> el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, II, 218.

<sup>254</sup> İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, III, 283-284; Corci Zeydân, **Târihu't-Temeddüni'l-İslâmî**, III, 83.

Zeydân yarım asır geçmeden nahiv kurallarına ihtiyaç hissettiklerini belirtir.<sup>255</sup> İbn Cinnî'nin, nahiv kurallarının ortaya çıkış nedeni ile ilgili Ebû Ali el-Fârisî'den naklettiği şu haber bu yaklaşımı doğrulamaktadır: 'Bu nahiv Arap kelamına girdi. Çünkü önceden ne başvuracakları usûlleri, ne de hatadan korunmalarını sağlayacak bir kuralları vardı. Onlar, tabiatlarının gereğine göre konuşurlardı. Bazen başka bir şeyin tesiriyle kastettikleri anlamlarda yanılırlardı.'<sup>256</sup> Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) de, lahnın ortaya çıkması sebebiyle Arap dilinde en önce bozulmaya başlayan şeyin i'râb olduğunu söylemiştir.<sup>257</sup> Yukarıda örnekleri verildiği gibi dilde ortaya çıkan lahn hareketleri, dil araştırmalarına zemin hazırlamış ancak yukarıda zikredildiği üzere, dînî gerekçeler nahiv ilminin ve buna bağlı olarak filolojik tefsirlerin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli saik olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, lahn hareketleri dilin muhafaza edilmesi ve kurallarının konmasını sağlamış, dildeki gelişmelere bağlı olarak da filolojik tefsir hareketi doğmuştur. Zira, İbrâhîm Rûfeyde'nin ifadesiyle, dildeki bozulma Müslümanları Kur'ân'ı özenle korumaya sevk etmiştir.<sup>258</sup>

Nahiv kurallarını koyan ilk kişinin Ebu'l-Esved (ö. 69/688) olduğu ve bu kuralları onun Alî b. Ebî Talib'ten (ö. 40/661) aldığı konusunda âlimler icma etmişlerdir.<sup>259</sup> Nahiv kurallarını ortaya koyma işinin Ebu'l-Esved'le başlamasının sahit bir temele dayandığını söyleyen Ahmed Emîn, ravilerin Ebu'l-Esved'in bu tür bir işle gündeme gelmesi konusunda neredeyse ittifak halinde olduklarını belirtir.<sup>260</sup> Sözü edilen iş, Kur'ân'a hareke koyma faaliyetidir. Önceden de değinildiği üzere, Kur'ân'ın doğru okunmasıyla ilgili Ebu'l-Esved'in koymuş olduğu kaidelerin nahvin

<sup>255</sup> Corci Zeydân, **Târihu't-Temeddüni'l-İslâmî**, III, 82. Ayrıca bkz.: Muhammed et-Tantâvî, **Neş'etü'n-Nahv ve Târihu Şeharati'n-Nuhât**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 2005, s. 20.

<sup>256</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 474.

<sup>257</sup> Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 14.

<sup>258</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 34, 38, 43, 48.

<sup>259</sup> İbn Sellâm, **Tabakâtü's-Şuarâ**, s. 46; İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 62; Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Evâil**, (Thk.: Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Dâru'l-Beşîr, Kâhire, 1998, s. 371; İbnü'l-Enbârî, **Nüzhetü'l-Elibbâ**, s. 18; ez-Zübeydî, **Tabakâtü'n-Nahviyyîn**, s. 21; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 15; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, II, 535; ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, II, 2072; es-Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât**, (Thk.: Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr, Yrs., 1979, II, 22; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, IV, 1605; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 341; es-Suyûtî, **el-İktirâh**, s. 431; Corci Zeydân, **Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-Edebiyye**, I, 237; II, 122; Muhammed et-Tantâvî, **Neş'etü'n-Nahv**, s. 16, 20.

<sup>260</sup> Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 286. Nahvin, Ebu'l-Esved'le başladığını teyid eden delillerden biri de, İbnü'n-Nedîm'in Yahya b. Ya'mer'in yazısıyla Ebu'l-Esved'e nisbet edilen **كلامُ الفاعل والمفعول** başlığını taşıyan bir risale gördüğünü belirtmesidir. Bkz., İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 63-64.



tedvinini sağlayan muharrik bir unsur olduğu ve bu alanda araştırmaların başlamasına temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'a hareke koyma faaliyetinin, nahvin başlangıcı olduğunun delili bu ilmin i'râb alameti olarak bilinen hareketler üzerine bina edilmesidir.<sup>261</sup> Ebu'l-Esved'in Kur'ân'a hareke koyma faaliyetiyle başlayan süreçte dilciler bir ayet veya şiirdeki kelimenin neden merfû veya mansûb olduğuna yönelik tartışmalar başlatarak görüşler ileri sürdüler. Bu durum âlimlerin dil ile ilgili genel kurallar koymalarını ve gelen diğer âlimlerin bunları tamamlamalarını sağlamıştır.<sup>262</sup>

### E. Dil Ekolleri Arasındaki Mücadele

Basra ekolünün ilk temsilcisi Ebu'l-Esved ed-Düelî ile başlayan dil çalışmaları bu mektebe mensup diğer dilciler tarafından sürdürülmüş ve Kûfe mektebinin kuruluşuna kadar filolojik çalışmalar Basra'lı âlimlerin eliyle gerçekleşmiştir. Ebu'l-Esved'ten sonra öğrencileri Yahyâ b. Ya'mer, Meymûn el-Akran ve Anbesetü'l-Fîl bu ekolün Ebu'l-Esved'ten sonraki halkasını oluştururlar. Bu halkada yer alan Yahyâ b. Ya'mer'in nahiv ilmine yaptığı katkıdan dolayı Katâde şöyle demiştir: 'Ebu'l-Esved'ten sonra nahiv kurallarını koyan kişi Yahyâ b. Ya'mer'dir.'<sup>263</sup> Yahyâ b. Ya'mer, Basra ekolünün önemli temsilcileri arasında yer alan Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî ve Ebû Amr b. el-Alâ gibi şahsiyetlerin hocasıdır. Ebû İshâk el-Hadramî ilk defa nahiv ilmini konulara ayıran, bu ilmin

<sup>261</sup> Temmâm Hassân, **el-Usûl**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 2000, s. 32.

<sup>262</sup> Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 28-289. Bu arada nahvin Arapça'nın kendisinden mi neşet ettiği yoksa diğer milletlerden iktibâs edilen bir ilim mi olduğu sorusuna Litmann şu karşılığı vermiştir: 'Avrupa uleması bu konuda ihtilafa düştüler. Bazıları bunun Yunanlılardan Araplar'a geçtiğini söylerken diğer bazıları bunun öyle olmadığını, zira bir ağacın ancak kendi toprağında biteceğini ifade ederek nahiv ilminin de Araplar'ın indinde zuhûr ettiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu konuda bizim görüşümüz bu iki yaklaşımın arasında yer alır. O da şudur: Başlangıçta Araplar nahiv ilmini buldular ancak daha sonra onlar Irak'ta Yunan felsefesini öğrendiklerinde nahivle ilgili hususların bir kısmını da onlardan öğrenmişlerdir. Bunun delili de Arapça'daki kelimenin isim, fiil ve harf olarak üç kısma ayrılmasıdır ki bu aslî bir ayırmadır ve Yunanlılardan Süryanilere ve onlardan da Araplar'a geçmiştir.' Ancak Ahmed Emîn, Yunanlılar ve Süryanilerin ilk asırda nahvin belirlenmesindeki tesirlerinin zayıf olduğunu söyler. Ona göre diğer kültürlerin nahvin teşekkülündeki tesirleri doğrudan değil mesela kıyas yönteminin kullanılması gibi dolaylı şekillerde olmuştur. (Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 292-293. Muhammed et-Tantâvî, **Neş'etü'n-Nahv**, s. 13.) İbrâhîm Rûfeyde ve Muhammed et-Tantâvî de ilk nahiv çalışmalarının Ebû'l-Esved'le Kur'ân odaklı başlamasından hareketle, bizzat Arapça'dan neşet ettiğini belirtmişlerdir. (Bkz.: İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 43, 48.; Muhammed et-Tantâvî, **Neş'etü'n-Nahv**, s. 12.)

<sup>263</sup> es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 342.

illetlerini belirleyen ve *kıyas*<sup>264</sup> yöntemini uygulayan kişidir.<sup>265</sup> Aynı zamanda yedi kurradan biri olan Ebû Amr b. el-Alâ ise, Arap kelimeleri ve lehçeleri, garîb, şiir ve kıraat alanında Basra'nın en büyük âlimlerinden biridir.<sup>266</sup> Aynı zamanda o, dille ilgili mevcut bilgilerin tümünün kendilerinden alındığı söylenen Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi büyük dilcileri yetiştiren kimsedir. Ebû Amr'ın hocalık yaptığı kişiler arasında Yûnus b. Habîb ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî de vardır.

Halîl b. Ahmed'in hocası Îsâ b. Ömer, nahivde ilk telif hareketini gerçekleştiren kişidir. Onun **İkmâl** ve **Câmî** adlarını taşıyan iki kitap yazdığı söylenir. Muhammed b. Yezîd, Îsâ b. Ömer'in yazdığı söz konusu iki kitaptan birinin bazı sayfalarını okuduğunu ve okuduğu şeylerin sanki nahiv esaslarına işaret ettiğini söylemiştir.<sup>267</sup> Dil çalışmalarında en büyük üstünlük, şüphesiz Halil b. Ahmed'indir. Zira o, harf sistemine göre Arapça'nın ilk sözlüğünü yazan, aruzu bulan, şiirler için yeni kalıplar keşfeden ve Arap müziğini ortaya çıkarıp pek çok nağme derleyen ve en önemlisi bugünkü nahiv ilminin kurallarını belirleyen kişidir.<sup>268</sup> Bu bakımdan o, kendisinden önce kimsenin yapamadığı işleri gerçekleştirmiş ve aynı zamanda Nadr

<sup>264</sup> Sözlükte *kıyas*, bir şeyi benzeriyle karşılaştırarak denkleştirme veya bir şeyi benzerine döndürmedir. Bu manalarla ilişkili olarak kıyasın terim anlamı şöyledir: Bir lafzı, benzerleriyle birlikte kendisinden genel bir kuralın çıktığı sabit bir hükümde birleştirmedir. Bu bağlamda İbnü'l-Enbârî kıyası, '*Menkûl olmayana, aynı anlamda birleşen menkûl olana hamletme*' veya '*Bir fer'i, bir illete dayalı olarak asla hamlederek aslın hükmünü fer'e uygulamaya*' şeklinde tarif etmiştir. Buna göre kıyasta dört unsur yer alır. Bunlar; asıl, fer', illet ve hüküm. (Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (Thk.: Mektebü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle), Müesseseti'r-Risâle, Beyrût, 2005, قيس mad.; Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, (Thk.: Âdil Enver Hızır), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2007, s. 165; İbnü'l-Enbârî, **el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lümau'l-Edille**, (Thk.: Saîd el-Afgânî), Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriye, Yrs., 1957, s. 45, 93; Muhammed, İd, **Usûlü'n-Nahvi'l-Arabî**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1989, s. 68; Muhammed et-Tüncî - Râcî el-Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal**, I, 474.)

<sup>265</sup> İbn Sellâm, **Tabakâtü's-Şuarâ**, s. 47; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 22; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 342; Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 289; Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 123. Corci Zeydân, nahvin illetlerini belirleme faaliyetlerinin Yunan felsefesine ait eserlerin Abbasiler döneminde çevrilmesinden sonra olgunlaştığını belirtir. Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 123.

<sup>266</sup> İbn Sellâm, **Tabakâtü's-Şuarâ**, s. 47; el-Câhîz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, I, 331; İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 44; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, III, 466.

<sup>267</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 66; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 342; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 37; Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 290; Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 123. Halil b. Ahmed, Îsâ b. Ömer'in yazmış olduğu bu iki kitapla ilgili şu şiiri söylemiştir:

بَطَلَ النَّحْوُ جَمِيعًا كُلَّهُ      غَيْرَ مَا أَحَدَّثَ عَيْسَى بْنُ عَمْرٍ  
ذَلِكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ      فَهَمَّا لِلنَّاسِ شَمْسٌ وَقَمَرٌ

'Îsâ b. Ömer'in ortaya koydukları dışında nahvin tümü yok oldu.

Birisi 'İkmâl', diğeri 'Câmî' ikisi de insanlar için güneş ve aydır.'

<sup>268</sup> Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 48; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 344; Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 291.

b. Şümeyl, Ebû Muhammed el-Yezîdî, Müerric b. Amr es-Sedûsî gibi dilciler yanında, nahiv ilminin en büyük otoritesi ve bu alanın en temel kaynağı kabul edilen **el-Kitâb** isimli eserin sahibi Sibeveyh'i yetiştirmiştir.<sup>269</sup> Sibeveyh ise, **Meâni'l-Kur'ân** sahibi Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'in hocasıdır.

Basra ekolünün kurucusu Ebu'l-Esved'le başlayan ilk dil çalışmaları, bu ekole mensup dilcilerin omuzlarında yükselmeye devam etmiş ve Kûfe mektebinin ortaya çıkışına kadar bu ekol hakimiyetini sürdürmüştür. Basra ekolünün teşekkül etmeye başlamasından yüz yıl sonra kurulan Kûfe ekolüyle birlikte filolojik çalışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Her şeye rağmen, dilin asli ve fer'î meselelerinin tespiti, ilk kuralların belirlenmesi ve telif faaliyetlerindeki önceliğin Basra'ya ait olması, bu ekolü öne geçirmiştir. Kûfe ekolüne nazaran Basra ekolüne mensup âlimlerin seçiciliği ve bilgiyi tahkik etmedeki hassasiyetleri de bu ekole ayrı bir değer kazandırmıştır.<sup>270</sup> Ayrıca Kûfe'ye bağlı dilcilerin nispeten zayıf olmaları, şaz kullanımlara dayanmaları ve fasih Arapça'nın konuşulduğu bölgelerden uzak kalmaları gibi sebepler bu ekolü ikinci plana itmiştir.<sup>271</sup> Nahvin teşekkülünde Basra ekolünün oynadığı rolü Müberred'in sözleri net olarak açıklamaktadır. O, şöyle der: 'Nahiv ilmimi ortaya ilk koyan Ebu'l-Esved'tir ve bunu Ali b. Ebî Tâlib'ten almıştır. Daha sonra sırasıyla Anbesetü'l-Fîl, Meymûn el-Akran, Ebû İshâk el-Hadramî, İsâ b. Ömer, Halîl b. Ahmed, Sibeveyh ve ondan da Ahfeş'in bu ilmi aldığı konusunda âlimler icmâ etmişlerdir.'<sup>272</sup> Müberred'in sözünü ettiği Ebu'l-Esved nahvin temellerini atmış, Ebû İshâk el-Hadramî illetlerini belirlemiş, İsâ b. Ömer ilk eseri telif etmiş, Halil b. Ahmed günümüze ulaşan şekliyle nahiv kurallarını belirlemiş ve ondan öğrendikleriyle Sibeveyh en mükemmel yapıt olan **el-Kitâb** isimli eseri telif etmiştir.

Daha sonra ortaya çıkan Kûfe ekolünün kurucularını yetiştirenler de esas itibariyle Basralılardır. Mesela, Kûfe'den nahivde tanınan ilk kişi Şeybân b. Abdurrahmân (ö. 164/780) Basra'dan Ebû Amr b. el-Alâ'nın talebesidir. Yine, Kûfe

<sup>269</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 81; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, II, 347; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, III, 463; ez-Zehabî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, II, 2966.

<sup>270</sup> Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 283; Mustafâ Sâdık er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, (Nşr.: Abdullâh el-Minşavî – Mehdi el-Bahkirî), Mektebetü'l-Îmân, Kâhire, 1997, I, 323; Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 122.

<sup>271</sup> er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, I, 325.

<sup>272</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, VI, 392.

ekolünün kurucusu kabul edilen Ebû Cafer er-Rüâsî, Îsâ b. Ömer'den, Kisâî de Halîl b. Ahmed'ten ders almıştır. Şeybân'ın çağdaşı Muâz el-Herrâ (ö. 187/803) tasrif ile ilgili kurallar koymuştur. Muâz, aynı zamanda Kisâî'nin hocasıdır.<sup>273</sup> Kûfe ekolünü kuran va aynı zamanda bahsi geçen Muâz el-Herrâ'nın yeğeni olan Ebû Cafer er-Rüâsî, bu ekol içinde nahivle ilgili ilk kitabı yazan kişidir. Onun **el-Faysal** ismiyle kaleme aldığı eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>274</sup> Bu âlim, Kûfe ekolünün yol haritasını çizen ve Basra'ya karşı güçlü bir konuma getiren Kisâî ve Ferrâ'nın hocasıdır. Ebû Cafer'den sonra Ferrâ, Kisâî'ye talebelik yapmıştır. Gerçekten de bir ekol olarak Kûfe, varlığını aynı zamanda yedi kurrâdan biri olan Kisâî ve Ferrâ'ya borçludur. Nitekim buna işaret ederken İbnü'l-Enbârî şöyle der: 'Bağdat ve Kûfelilerin Kisâî ve Ferrâ'dan başka Arapça'da âlim kimseleri olmasaydı, onlarla tüm insanlara karşı övünmeleri yeterli olurdu.'<sup>275</sup> Bu gerçeğe işaret eden Şevki Dayf, Kûfe ekolünün esas başlangıcının ve kendine has görüşleri olan bir ekol haline gelmesinin, Kisâî ve Ferrâ ile olduğunu söyler.<sup>276</sup>

Yöntem olarak Basra, dil araştırmalarında kıyasa dayanırken, Kûfe semâ'ı esas almıştır. Ortaya koydukları dil/nahiv kurallarının büyük bir kısmı kıyasa dayalı olması sebebiyle Basra mektebine *medresetü'l-kıyâs*, oluşturdukları nahiv kurallarının çoğunluğunu Araplardan duydukları kullanımlara bina eden Kûfe ekolüne ise *medresetü's-semâ'* denmiştir.<sup>277</sup> Kûfe'li nahivciler Araplar'ın tüm kulanımlarını delil saymışlar ve şaz kullanımlar için bile kural koyma yoluna gitmişlerdir. Nitekim İbn Dürüstevayh bu konuda şöyle demiştir: 'Kisâî, ancak zaruret halinde caiz olan şaz kullanımları duyar ve onu dilde esas kabul ederek kıyas yapardı. Bu şekilde o, nahvi ifsad etmiştir.'<sup>278</sup> Kûfe'lilerin semâ' yöntemine mukabil Basra'lı nahivciler, kıyas yöntemine dayalı olarak genel kurala uymayan kullanımları şaz kabul etmişlerdir. Mesela onlar, kıyasa uygun olarak *قَامَ* fiilinin istif'âl kalıbına *اسْتَقَامَ* şeklinde girdiğini gördüklerinde kıyas için bunu ölçü kabul etmişler ve bu

<sup>273</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V, 218; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 3874; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 432; er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, I, 324; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, II, 125.

<sup>274</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 102; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 294; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, II, 124; Hulusi Kılıç, '*Küfîyyün*', *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 345.

<sup>275</sup> İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 83. Aynı bilgi için bkz.: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, VI, 2814; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 4164.

<sup>276</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs., s.154.

<sup>277</sup> Ahmed Deyre, *Dirâse fi'n-Nahvi'l-Kûfî*, s. 133.

<sup>278</sup> es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II, 164.

ölçüye uymayan *إِسْتَحْوَذَ* gibi kelimeleri şaz addetmişlerdir.<sup>279</sup> Kûfeliler, kullanım çokluğuna bağlı olarak kıyasın terkinin caiz görererek, ‘*Kullanım çokluğu kıyasın terkinin ve esas kuraldan ayrılmayı caiz kılar*’<sup>280</sup> ilkesiyle hareket etmişlerdir. Hâlbuki kıyası esas alan Basralılara göre, kullanım çokluğu sebebiyle kıyası terk etmek caiz değildir. Ancak bu husus Basra ekolünün semâ’a, Kûfe ekolünün de kıyasa hiç yer vermediği anlamına gelmez. Nitekim Basra temsilcisi Ebû Amr b. el-Alâ’nın semâ’a çokça yer verdiği, az olan şeyleri dildeki kullanımlardan saydığı ve bu kullanımlar için *يُحْفَظُ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ* ‘*muhafaza edilmesi ve kıyasa tabi tutulmaması*’ şeklinde not düşmesi dikkat çekicidir.<sup>281</sup> Buna mukabil medresetü’s-semâ’ olarak da nitelenen Kûfe ekolünün önemli temsilcisi Ferrâ’nın, *يوم* kelimesini tahlil ederken kıyas yöntemiyle hareket ederek şöyle dediğini görürüz: ‘Bu kelimenin esas çoğulu *أَيَّامٌ*’dır. Ancak Araplar, bir kelimedede *و* ve *ي* kelimelerini bir araya getirdiklerinde ve bunlardan biri sakin olduğunda *و* harfini *ي*’ye dönüştürüp bunları birleştirerek şeddeli okurlar. Onların *لَوَيْئُهُ لَيًّا* ve *كَوَيْئُهُ كَيًّا* şeklindeki sözleri buna örnektir. Nitekim Allah, *﴿وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسِّنِّتِهِمْ﴾*<sup>282</sup> buyurmuştur.<sup>283</sup> Kisâ’ nin de şu beyti söylediği nakledilir:

إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ      وَبِهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُنْتَفَعُ

‘*Nahiv kıyastır, ona/kıyasa uyulur ve her şeyde ondan yararlanılır.*’

Kûfe mektebinin kuruluşundan itibaren, Ebû Cafer er-Rüâsî ile Halîl b. Ahmed arasında hafifçe başlayan iki ekol arasındaki tartışmalar Kisâ’ ve Sibeveyh’le şiddetini arttırmıştır. Daha sonra Sa’leb ve Müberred bu mücadelelerin sembol isimleri olmuşlardır. Bu arada Kûfî olan Ferrâ’nın; ‘Şayet Ebû Ubeyde bana getirilmiş olsa, **Mecâzü’l-Kur’ân** sebebiyle ona yirmi (değnek) vururdum’<sup>284</sup> şeklindeki sözü, bu mücadelenin bir yansımasıdır. İki ekol temsilcileri arasındaki çekişmeler, halife ve valilerin huzurunda ilmi münazaraların yapılmasına kapı açmış ve bu sayede her ekol kendi anlayışının haklılığını ispatlama yoluna gitmiştir.

<sup>279</sup> Bkz.: es-Suyûtî, **el-İktirâh**, s. 209. Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, II, 295, 296.

<sup>280</sup> *كثرة الإستعمال تُغيِّدُ تَرَكَ الْقِيَاسِ وَالْخُرُوجَ عَنِ الْأَصْلِ* Temmâm Hassân, **el-Usûl**, Âlemü’l-Kütüb, Kâhire, 2000, s. 40.

<sup>281</sup> Temmâm Hassân, **el-Usûl**, 39.

<sup>282</sup> ‘*Dillerini eğip bükerek...*’ Nisâ, 4/46.

<sup>283</sup> el-Ferrâ, **el-Eyyâm ve’l-Leyâlî ve’ş-Şuhûr**, (Thk.: İbrâhîm el-Ebyârî), Dâru’l-Kütübi’l-Beyânî, Beyrût, 1980, s. 31. Ferrâ’nın kıyas yöntemiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Ahmed Deyre, **Dirâse fi’n-Nahvi’l-Kûfî**, s. 146-155.

<sup>284</sup> İbnü’l-Enbârî, **Nüzhetü’l-Elibbâ**, s. 87; Yâkût el-Hamevî, **Mu’cemu’l-Üdebâ**, VI, 2707.



Ahfeş – <i>Meâni'l-Kur'ân; Garîbu'l-Kur'ân</i>	
Ebû Zeyd el-Ensârî - <i>Meâni'l-Kur'ân</i>	
Ebû Ubeyd - <i>Meâni'l-Kur'ân</i>	
Müberred – <i>Meâni'l-Kur'ân</i>	
Zeccâc – <i>Meâni'l-Kur'ân</i>	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Filolojik tefsirle ilgili eser telif eden âlimlerin aynı zamanda birer dilci olması, filolojik tefsir hareketini ortaya çıkaran en önemli amillerden birinin dilde meydana gelen ihtisaslaşma olduğunu gösterir. Yani bazı dil âlimlerinin dilde sahip oldukları üstünlük, tabîi olarak bu tür eserlerin ortaya çıkmasını sağladı.<sup>288</sup> Örnek olarak ifade etmek gerekirse, Ahfeş'in **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserini yazması her ne kadar Kisâî'nin isteğini yerine getirme<sup>289</sup> amacına yönelik ise de, diğer önemli amilin kendisinin nahiv ve sarf ile ilgili görüşlere sahip olmasıdır. Zira âlimler Ahfeş'in dil ile ilgili görüşlerinin insanlar tarafından bilinmesi için Kur'ân'dan başka çıkar yol olmadığını görmesi sebebiyle **Meâni'l-Kur'ân**'ı yazdığını söylerler.<sup>290</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, fetihler neticesinde çoğalan lahn hareketlerine karşı dilin kurallarını belirleme gayesiyle dil araştırmaları başlamış, dilde uzmanlaşmanın bir sonucu olarak da dilde ekolleşme meydana gelmiş ve ortaya çıkan ekoller arasındaki mücadeleler filolojik tefsir hareketini ortaya çıkarmıştır.

Yukarıda zikredilenler dışında, filolojik tefsîr hareketinin ortaya çıkıp gelişmesinde ekonomik etkenlerden de söz edilmektedir. Bazı âlimlerin ücret karşılığı ders vermesi ve yazılan eserlere karşılık olarak müelliflere devlet yöneticilerinin para bağışlaması bu alandaki çalışmalarını teşvik ettiği düşünülebilir.<sup>291</sup> Ebû Ubeyd'in, yazdığı kitapları idarecilere takdim ederek karşılığında para alması bu duruma örnek verilebilir. Bu sebeple onun pek çok kitap telif ettiği ifade edilmiştir.<sup>292</sup> Bahsedilen tüm bu sebeplerin filolojik tefsirin ortaya çıkmasını sağlayan faktörler oldukları söylenebilir. Ancak çalışmamızın farklı yerlerinde değinildiği üzere Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Ahfeş'in bu alanda eser yazmalarına konu

<sup>288</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 268.

<sup>289</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, II, 37; İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 118.

<sup>290</sup> Bkz.: Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (el-Ahfeş), **Kitâbu Meâni'l-Kur'ân**, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1990, (Muhakkikin mukaddimesi) I, 25-26.

<sup>291</sup> Bkz. Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsîr**, s. 92, 93.

<sup>292</sup> Ebu't-Tayyib el-Lugavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, s. 126.

olan olaylar göz önüne alındığında filolojik tefsiri ortaya çıkararak en kuvvetli faktörün, Kur'ân'ı anlamaya duyulan ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.

#### IV. FİLOLOJİK TEFSİRİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

##### A. ORTAYA ÇIKIŞI

Filolojik tefsirin gelişmesi ve sistemleşmesi, ikinci asrın sonlarına doğru gerçekleşse de, her şeyin bir evveliyatı olduğu unutulmamalıdır. Filolojik tefsiri bir ağaca benzetmek gerekirse geriye doğru gidildikçe kökünün, Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı söylenebilir. Çağdaş pek çok araştırmacı Kur'ân'la ilgili filolojik izahların Hz. Peygamber'le başladığını kabul ederler.<sup>293</sup> Bu bağlamda Mar'aşlı, Kur'ân'daki gârib kelimelerin tefsirine yönelik faaliyetlerin filolojik tefsirin ilk merhalesi olduğunu ve bunun Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte Kur'ân'daki bazı kavramları Hz. Peygamber'in tefsir etmesiyle başladığını söylemiştir.<sup>294</sup> Kur'ân'ı ilk açıklayan kişinin Hz. Peygamber, ancak onun filolojik tefsirini yapan ilk kişinin İbn Abbâs olduğunu söyleyen Catlâvî'nin görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. O, Hz. Peygamber'den nakledilen ve kelimeyi müradif başka bir kelimeyle izah ettiği az miktardaki filolojik tefsir istisna edilecek olursa, İbn Abbas'ın yapmış olduğu tefsirin Kur'ân'a yönelik ilk filolojik tefsir<sup>295</sup> ve ... filolojik tefsirin temelini atıldığı ilk merhale olduğunu kabul eder.<sup>296</sup>

Filolojik tefsirin İbn Abbâs'la önemli bir ivme kazandığı yadsınamaz bir gerçektir. Öyle ki, tefsir ilminin temelini atan, onu bir disiplin haline getiren, genel kurallarını belirleyen, şehirlerde onu ilk yayan ve ders halkaları teşkil ederek Kur'ân'ın kapalı yönlerini açıklayan kişinin o olduğu yönündeki kabulden de söz edilebilir.<sup>297</sup> Bununla birlikte, Catlâvî'nin de kabul ettiği üzere Kur'ân'daki bazı lafızların filolojik anlamlarını izah eden ilk kişi Hz. Peygamber'dir. Bir şeyin azdan başlayıp çoğalması ilkesinden hareketle Hz. Peygamber'in yaptığı filolojik tefsirin azlığı, Kur'ân'ın lafız ve terkiplerini anlama bakımından sahabenin ciddi bir

<sup>293</sup> Bkz.: Mekki b. Ebî Tâlib, **Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin) (Muhakkikin mukaddimesi), Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût, 1988, s. 52; el-Ferrâcî, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 29; Hüseyin Yaşar, **Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 159; Celal Kırcâ, **Kur'ân'a Yönelişler**, s. 169-170.

<sup>294</sup> Bkz.: Mekki b. Ebî Tâlib, **Müşkilü'l-Kur'ân** (Muhakkikin mukaddimesi), s. 52.

<sup>295</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 46.

<sup>296</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 45.

<sup>297</sup> Muhyiddîn et-Ta'mî, **İ'lâmu'n-Nâs bi Fedâili Hibri'l-Ümme Abdillâh İbn Abbâs**, Dâru'l-Hudâ, Kâhire, 1994, s. 93.



probleminin olmamasına bağlanabilir. Nitekim, bir konuyla ilgili bilgilerin artması ve onunla ilgili eser hacimlerinin giderek büyümesi cehaletin yaygınlaşmasına ve insanların o konudaki bilgilerinin azlığına hamledilmiştir.<sup>298</sup> Bu bağlamda söylemek gerekirse, her ilmin başlangıçta sınırlı ve az konularla başlayıp tedrici olarak olgunluk seviyesine ulaştığı bir gerçektir.<sup>299</sup> Bu bakımdan Hz. Peygamber'in Kur'ân'a yönelik yaptığı filolojik izahların az olması, cehaletin henüz yaygınlaşmaması ve insanların o dönemde dile olan hâkimiyetleriyle izah edilebilir. Ancak risalet çağından uzaklaşan insanların dilde meydana gelen başkalaşım ve bozulmalar sebebiyle Kur'ân'daki bazı lafız ve terkipleri anlamakta güçlük çekebilecekleri ihtimalden uzak değildir.

İbn Abbâs'ın Kur'ân'daki garîb kelimelere yönelik yaptığı izahların fazla olması, şiire, Arap kelamına, lehçelere ve yabancı dillere başvurması, dile dayalı tefsirin İbn Abbâs'la başladığı tezini desteklemekten ziyade, onun bu faaliyetini filolojik tefsirin sistemleşmesi yolunda atılan en önemli adımlardan biri olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Filolojik tefsirle ilgili merhalelerden söz edilecekse bu konuyla ilgili ilk örneklerin Hz. Peygamber tarafından verildiğini ve filolojik tefsirdeki ilk merhalenin Hz. Peygamber'in yaptığı bu açıklamalar olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dağdan kopan bir kartopunun aşağıya hızla yuvarlanırken çığa dönüşmesi gibi Hz. Peygamber'in yaptığı az miktardaki filolojik tefsir bu sahada meydana gelecek çalışmaları tetikleyen bir unsur olmuştur. Hz. Peygamber'in bir kelimeyi müradif bir sözcükle yahut lafzın dildeki anlamını açıklaması şeklindeki tefsir biçimi, filolojik tefsirin ilk merhalesidir. Garîb kelimeleri açıklama dışında – *aşağıda değinileceği üzere* - tefsirde yeni argümanların benimsendiği sahabe ve tâbiîn dönemindeki tefsir hareketi filolojik tefsirin ikinci merhalesidir. Üçüncü merhale ise, dil sahasında meydana gelen çalışmalara bağlı olarak dil kurallarına dayalı biçimde yapılan tefsirdir. Bu son merhale, hicri ikinci asrın başlarından başlayarak dördüncü asrın başlarına kadar süren<sup>300</sup> ve Kur'ân'ın filolojik tefsirinin konu edinildiği *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* gibi çalışmaların gün yüzüne çıktığı tedvîn dönemidir.

<sup>298</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1203.

<sup>299</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 101.

<sup>300</sup> Biz, tedvin dönemi olan bu son merhaleyi Zeccâc'ın vefat tarihi olan hicri 311 senesiyle sınırlandırıyoruz.

## 1. Hz. Peygamber Dönemi Ve Örnekleri

Yukarıda belirtildiği gibi, Kur'ân'ın ilk müfessiri şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Bunun delili Kur'ân'da yer alan, ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ﴾<sup>301</sup> vb. ayetlerdir. Ayetteki لِتُبَيِّنَ ibaresi, Kur'ân'ın anlamlarını en iyi bilen Hz. Peygamber olmasının yanı sıra, Kur'ân'ı açıklama görevinin kendisine verilmesi itibariyle de tefsir ilminin kurucusu olduğuna işaret etmektedir.<sup>302</sup> Nitekim o, أَلَا إِنِّي<sup>303</sup> 'Şüphesiz bana Kur'ân ve onunla birlikte benzeri verildi' sözünü kendisine verilen bilgi ile insanlara garîb lafızları açıklayan bir merci olduğunu tekit etmektedir.<sup>304</sup> Hz. Peygamber'in 'Ben dâd harfîyle konuşanların en fasihiyim. Zira ben Kureyş'tenim'<sup>305</sup> ve başka bir sözünde de 'Ben Kureyş'tenim ve Benî Sa'd kabilesinde yetiştim. Ben dilde nasıl hata yaparım'<sup>306</sup> şeklindeki sözleri, onun dil konusundaki mümeyyiz vasfını ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî, **er-Risâle**'de Arapça'nın sahip olduğu üsluplar bakımından en geniş, lafız çokluğu bakımından da en büyük dil olduğunu ve bu sebeple peygamber dışında bu dili bütünüyle ihata edebilecek bir kimsenin bilinmediğini dile getirir.<sup>307</sup> İbn Fâris de doğruluğunu memnuniyet duyarak kabul ettiği bu yaklaşıma işaret ederek şöyle der: 'Bazı fakihler, Arap kelamını bütünüyle ancak bir peygamber bilebilir dediler.'<sup>308</sup> Bu bağlamda söylemek gerekirse, dil konusundaki üstünlükleri tartışma götürmez büyük filologların bile ne anlama geldiğini bilmedikleri bazı kelimelerle karşılaştıkları görülmektedir. Nitekim Asmaî'ye İmriu'l-Kays'ın;

وَسِنَّةٌ كَسْتُنِيقَ سَنَاءٍ وَسَلَمًا      ذَعَرْتُ بِمَدْلَاجِ الْهَجِيرِ نَهْوَضِ

<sup>301</sup> 'İnsanlara, kendilerine indirileni açıklayasın diye sana bu Kur'ân'ı indirdik.' Nahl, 16/44.

<sup>302</sup> Hamdi eş-Şeyh, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, 164-165; Adnân b. Muhammed Ebû Ömer, **es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve Alâkatuhâ bi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Mustafâ, Dimeşk, 2009, s. 218.

<sup>303</sup> el-Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa**, (Nşr.: Abdülmü'tî Kal'acî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988, VI, 549. Hadis burada أَلَا إِنِّي أَوْتِيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ şeklinde yer almaktadır.

<sup>304</sup> Hamdi eş-Şeyh, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, 164-165.

<sup>305</sup> أنا أَفْصَحُ الْعَرَبِ el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, I, 200. Bu hadisin أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ ve أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ gibi farklı rivayetleri de vardır. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, Trs., VI, 36; es-Suyûti, **el-Müzhir**, I, 165.

<sup>306</sup> es-Suyûti, **el-Müzhir**, I, 165.

<sup>307</sup> İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 42.

<sup>308</sup> قَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: كَلَامُ الْعَرَبِ لَا يُحِيطُ بِهِ إِلَّا نَبِيٌّ es-Sâhibî, s.49.

'Dağ gibi yüksek yabani öküz, kuvvetli ve atılgan, sıcakta koşan at sürüsünden korktum.'<sup>309</sup>

şiiri sorulduğunda السِّنُّ kelimesinin 'yabani öküz' olduğunu, ancak سَمًّا kelimesinin ne anlama geldiğini bilmediğini söylemiştir.<sup>310</sup>

Hz. Peygamber'in dilin ince ayrımlarına varıncaya dek bu mevzudaki üstünlüğünü ifade etmesi bakımından bir bedeviye söylediği أَعْتَقَ النَّسَمَةَ وَفَكَ الرَّقَبَةَ<sup>311</sup> sözü örnek verilebilir. Bedevî, 'Bu ikisi aynı şey değil mi?' diye sorduğunda Hz. Peygamber عَتَقُ النَّسَمَةَ ibaresini 'bir köleyi bizzat âzâd etme', فَكَ الرَّقَبَةَ ibaresini ise, 'özgürlüğüne kavuşması için yardım etme' şeklinde açıklamıştır.<sup>312</sup> Yine aralarında vuku bulan bir konuşmadan sonra bir adam Hz. Peygamber'e, 'Ne kadar da fasihsin. Arapça'yı senden daha iyi konuşan kimseyi görmedik' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Bu hakkımdır, çünkü bana Kur'ân apaçık Arap lisanıyla indirildi.'<sup>313</sup> Hattâbî de Hz. Peygamber'in dil bakımından sahip olduğu bu yüksek payeye şöyle değinir: 'Şunu bil ki Allah kendi elçisini tebliğle görevlendirip dinini beyan etme sorumluluğu verince onun için Arap lehçelerinin en iyisini ve dillerin en fasihi ve en açık olanını seçti ve onu 'cevâmiu'l-kelim' (anlamları geniş özlü sözler) ile destekledi.'<sup>314</sup> Vahiyle desteklenmesine ilaveten, Arap dilini ihata etmedeki bu üstünlüğü sebebiyle Kur'ân'ı filolojik yönden en iyi anlayan kişinin Hz. Peygamber olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân bağlamında yaptığı filolojik izahlar zannedileceği kadar büyük bir orana sahip değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir örneklerinin çoğu 'mana ile tefsir' şeklindedir.<sup>315</sup> Hz. Peygamber'in yaptığı 'lafzî tefsir'in genel özelliği bir kelimeyi dilde aynı manaya gelen farklı bir kelime ile açıklama şeklindedir. Diğer bir deyişle, kelimeyi müradifiyle açıklama, Hz.

<sup>309</sup> İmriü'l-Kays, *Dîvân*, s. 77.

<sup>310</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, II, 212.

<sup>311</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 299.

<sup>312</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 299.

<sup>313</sup> el-Beyhaki, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, (Nşr.: Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003, III, 33.

<sup>314</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 165.

<sup>315</sup> Müsâid b. Süleymân, doğrudan Kur'an'ı filolojik olarak tefsir etmeye yönelik dilcilerin eserlerinde *mana ile tefsir* (التفسير على المعنى) ve *lafzî tefsir* (التفسير اللفظي) olmak üzere iki tür tefsirden söz eder. Bkz.: Müsâid b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lugavî*, s.135-138. *Mana ile tefsir*; kelime yahut ibarenin lugat anlamı dışında, bağlamdan çıkarılan ve yoruma dayalı olan tefsirdir. *Lafzî tefsir* ise kelime yahut ibareyi dildeki karşılığı olan mana ile açıklamaktır.

Peygamber'in yaptığı filolojik tefsirin en önemli yönünü teşkil eder. Bazı durumlarda da Hz. Peygamber'in muhataplara bir kelimenin dildeki anlamını açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla onun yaptığı filolojik izahlar, Suat Yıldırım ve Cerrahoğlu'nun belirttiği üzere derin lugavî tahliller ve belagat unsurlarını içermez.<sup>316</sup> Hz. Peygamber'in yaptığı bu tarz filolojik izahlar sonraki dönemlerde yazılan filolojik tefsirler başta olmak üzere tüm tefsir kitaplarında takip edilen bir yöntem olmaya devam etmiştir. Nitekim tefsirde kastedilen anlamın izah edilmesinde terâdüfün büyük bir etkisi olduğu vurgulanmıştır.<sup>317</sup>

İbn Abbâs'ın yaptığı filolojik izahların genel yapısı da bir kelimenin müradif bir kelimeyle izah edilmesi şeklindedir. Bu bağlamda belirtmek gerekirse dilcilerin Kur'ân'daki bir lafız yahut ibareyi tefsir ederken sarf, nahiv, iştikak, şiirle istişhâd vb. filolojik yöntemleri kullanmaları, doğru anlamı tespit etme hedefine yöneliktir. Yukarıda değinildiği üzere Arap dilini bütünüyle ihata eden Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklarken dilcilerin yaptığı şekilde sarf ve nahivle yahut şiirle istişhâd etmesine zaten ihtiyacı yoktur. Zira, Catlâvî'nin de belirttiği gibi filolojik tefsirde şârihin delalet ettiği anlama ulaşmak için nassın dili ve anlamı üzerinde bir gayret sarf etmesi esastır. Peygamberin sahip olduğu rûhî kuvvet ve buna bağlı olarak dildeki hâkimiyeti, açıkladığı şeylerin doğruluğunu gösteren delilleri araştırmasına ihtiyaç bırakmamıştır.<sup>318</sup> Bundan ötürü Hz. Peygamber'in yaptığı filolojik izahlar genel olarak bir kelimeyi müradifiyle yahut dildeki anlamını beyan etme şeklinde olmuştur. Şimdi Hz. Peygamber'in yaptığı filolojik izahlara bazı örnekler verelim:

#### a. Bir Kelimeyi Müradifiyle Tefsir Etmesi

Hz. Peygamber, ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾<sup>319</sup> ayetini ذُلُوكُ الشَّمْسِ: زَوَّالَهَا<sup>320</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Halil b. Ahmed söz konusu kelimeyle ilgili şöyle der: “Arapça'da ذَلَّكَتَ

<sup>316</sup> Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, Yrs., 2006, I, 193; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, I, 31.

<sup>317</sup> Mahmûd Nüreddîn el-Müncid, **et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2007, s. 109.

<sup>318</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 43.

<sup>319</sup> 'Güneş batıya meylettikten/battıktan sonra namaz kıl.' İsrâ, 17/78.

<sup>320</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, **el-Bahru'z-Zehhâr** (Müsnedü'l-Bezzâr), (Thk.: Mahfûzurrahmân Zeynullâh), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrût, 1988, XII, 257.

‘güneş battı’ demektir. Yine الدُّلُوكَ kelimesinin güneşin göğün tepe noktasından batıya meyletmesi anlamına geldiği de söylenmiştir.”<sup>321</sup>

Diğer bir örnek de Hz. Peygamber’in ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾<sup>322</sup> ayetindeki ﴿وَسَطًا﴾ kelimesini عَدْلًا<sup>323</sup> şeklinde açıklamasıdır. İbn Fâris ‘v-s-t’ kelimesini şöyle izah etmiştir: *‘Bu lafız eşitlik ve yarıya delalet eder. Bir şeyin en mutedili, onun ortasıdır.’*<sup>324</sup>

Yine Hz. Peygamber, ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>325</sup> ayetindeki ﴿حَرَجٍ﴾ kelimesini الضِّيقُ<sup>326</sup> ‘sıkıntı’ olarak tefsir etmiştir. İbn Düreyd şöyle demiştir: ‘Arapça’da الحَرَجُ ‘sıkıntı/darlık’ demektir. ‘Dar yer’ anlamında da وَحَرِيحٌ مکانٌ حَرَجٌ وَحَرِيحٌ tabiri kullanılır.’<sup>327</sup>

## b. Kelimenin Filolojik Anlamını Açıklaması

Hz. Peygamber, ﴿وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورِ عَيْنٍ﴾<sup>328</sup> ayetindeki ﴿عَيْنٍ﴾ kelimesini عَظِيمَةُ الْعَيْنِ büyük gözli, şeklinde açıklamıştır.<sup>329</sup> Ezherî ve Zebîdî, kelimeyi Hz. Peygamber’in açıklamasına paralel olarak ضَخْمُ الْعَيْنِ büyük gözli şeklinde izah etmişlerdir.<sup>330</sup>

Yine Hz. Peygamber, ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْحُونَ﴾<sup>331</sup> ayetindeki ﴿كَالْحُونَ﴾ lafzını, dudakların yukarı ve aşağı sarkarak katlanması şeklinde tefsir etmiştir.<sup>332</sup> İbn Düreyd de, kelimeyi iki dudağın sarkması şeklinde açıklamıştır.<sup>333</sup>

<sup>321</sup> Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn alâ Hurûfî'l-Mu'cem*, (Trb. ve Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, II, 42.

<sup>322</sup> ‘Böylece sizi orta bir ümmet kıldık.’ Bakara, 2/143.

<sup>323</sup> el-Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu't-Tefsîr, 13.

<sup>324</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, II, 631.

<sup>325</sup> ‘Dinde size bir zorluk kılmadı.’ Hacc, 22/78.

<sup>326</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 192.

<sup>327</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, I, 484.

<sup>328</sup> ‘Onları iri gözli hurilerle evlendiririz.’ Duhân, 44/54.

<sup>329</sup> el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr*, (Thk.: Âmir Ahmed Haydâr), Merkezü'l-Hadamâti'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1986, s. 220; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIII, 290.

<sup>330</sup> el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, III, 206; Muhibbuddîn Ebû'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Thk.: Alî Şeyrî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1994, XVIII, 406.

<sup>331</sup> ‘Onlar orada dudaklarını sarkmış biçimde dişlerini gösterirler.’ Mü'minûn, 23/104.

<sup>332</sup> es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, (Thk.: Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru'l-Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire, 2003, X, 623.

<sup>333</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, I, 661.

Ayrıca o, ﴿عُرُبًا أَثْرَابًا﴾<sup>334</sup> ayetindeki ﴿أَثْرَابًا﴾ kelimesini عَلَى مِيلَادٍ وَاحِدٍ *yaşıt* şeklinde izah etmiştir. Fîrûzâbâdî, Hz. Peygamber gibi lafzın, *seninle aynı zamanda doğan kimse* anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>335</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber, ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ﴾<sup>336</sup> ayetindeki ﴿الرَّفَثَ﴾ kelimesini الْجَمَاعُ ‘*cima*’ olarak tefsir etmiştir.<sup>337</sup> İbn Fâris de kelimeyi aynı anlama gelen النِّكَاحُ sözcüğüyle açıklamıştır.<sup>338</sup>

Hz. Peygamber’in Kur’ân’daki bazı kelimelere yönelik yaptığı filolojik izahlar ile dilcilerin bu kelimelerle ilgili yaptıkları açıklamalar arasındaki paralellik açıkça görülebilmektedir. Bu örnekler, filolojik tefsirin ilk nüvelerinin nasıl ortaya çıktığını göstermeleri bakımından önemlidir. Bu durum, Hz. Peygamber’in sayılı örneklerle de olsa filolojik tefsir yaptığının en açık kanıtıdır. Yaptığı bu filolojik izahlara dilcilerin açıklamalarını delil getirmemiz, Hz. Peygamber’in açıklamalarını bunlarla doğrulamak değil, bilakis onun filolojik tefsir yaptığını göstermek içindir. Bu açıdan değerlendirildiğinde filolojik tefsirle ilgili ilk örneklerin Hz. Peygamber tarafından verildiğini ve bunun sonradan bir disiplin haline gelecek filolojik tefsirin ilk adımı olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Sahabe-Tâbiîn Dönemi Ve Örnekleri

Hz. Peygamber’in, ‘*İbn Abbâs Kur’ân’ın ne güzel tercümanıdır*’<sup>339</sup> şeklindeki övgüsüne mazhar olan ve ﴿الرَّقِيمِ﴾<sup>340</sup> ﴿عَسَلِينَ﴾<sup>341</sup> ﴿حَنَانًا﴾<sup>342</sup> ve ﴿أَوَاهٍ﴾<sup>343</sup> kelimeleri dışında Kur’ân’ın tamamını bildiğini söyleyen<sup>344</sup> İbn Abbas’ın Kur’ân bağlamında yaptığı lugavî izahlar, filolojik tefsirin ikinci merhalesini oluşturur. İbn Abbâs dışında sahabeden bazılarının bir takım kelimeleri izah ettiklerine dair rivayetler

<sup>334</sup> ‘Eşleri tarafından sevilen yaşıt genç kızlar.’ Vâkıa, 56/37.

<sup>335</sup> el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, ترب mad.

<sup>336</sup> ‘Kim bu aylarda hacc ederse, hacc esnasında kadınlarla cinsel ilişki yoktur.’ Bakara, 2/197.

<sup>337</sup> es-Suyûtî, **ed-Dürrü’l-Mensûr**, II, 383.

<sup>338</sup> İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga**, I, 478.

<sup>339</sup> نِعْمَ تَرْجُمَانُ الْقُرْآنِ ابْنُ عَبَّاسٍ Muhammed b. Sâ’d b. Menî’ ez-Zühri (İbn Sâ’d), **Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr** (et-Tabakâti’l-Kübrâ), (Thk.: Alî Muhammed Ömer), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, 2001, II, 315.

<sup>340</sup> Kehf, 18/9.

<sup>341</sup> Hâkka, 69/36.

<sup>342</sup> Meryem, 19/13.

<sup>343</sup> Hûd, 11/75.

<sup>344</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 355.

varsa da, filolojik tefsirin İbn Abbâs eliyle önemli bir aşama katettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse sahabe ve tâbiîn tefsirleri arasındaki benzerlik dikkate alındığında filolojik tefsirin ikinci merhalesini bu iki neslin yaptığı tefsir teşkil eder. Zira bu dönemde filolojik tefsirin, Hz. Peygamber dönemindeki gibi sadece kelimenin müradifini zikretme yahut bir lafzın dildeki anlamını açıklama biçiminde yapılmadığını, aksine, ona yeni bir takım argümanların kazandırılması şeklinde olduğunu görmekteyiz. Daha sonra ayrıntılı biçimde üzerinde durulacağı üzere, garîb kelimelerin tefsir edilmesi dışında nahiv esaslarına paralel yorum yapılması, şiirle istişhâd edilmesi, lafızların kabile lehçeleri ve yabancı kelimelerle açıklanması vb. faaliyetler, bu dönemin filolojik tefsir özellikleri arasında sayılabilir.

Şüphesiz, Hz. Peygamber'den sonra insanlar içinde Kur'ân'ın manalarına en iyi vakıf olanlar sahabedir. Ashabın Kur'ân hakkındaki bilgileri ve Kur'ân'ın tümünü anlayıp anlamadıkları, öteden beri tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle İbn Haldûn'un bu konuyla ilgili olarak 'Kur'ân Arap diliyle, onların belagat ve üsluplarıyla nazil oldu. Onların tümü Kur'ân'ı anlıyor ve terkiplerinin anlamlarını biliyorlardı...' <sup>345</sup> şeklindeki sözü, kendisini eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. Bu yaklaşımı nedeniyle kendisini eleştirenlerin başında Ahmed Emîn ve Hüseyin ez-Zehbî gelmektedir. Her ne kadar bu düşünceden dolayı eleştiri oklarının hedefi İbn Haldûn olsa da kendisinden beş yüz yıl önce yaşayan Ebû Ubeyde'nin aynı yaklaşımı sergilediğini görmekteyiz. Ebû Ubeyde, meşhur eseri **Mecâzü'l-Kur'ân**'da seleften inen vahye şahit olanların, onun anlamlarını Hz. Peygamber'e sormaya ihtiyaç hissetmediklerini belirtir. <sup>346</sup> Ezherî de **Tehzîbü'l-Luga**'da şöyle demiştir: 'Kur'ân indiğinde onun muhatabı Araplar'dı. Bunlar, üstün beyan ve kavrama özelliğine sahiptiler. Onun hitap şekillerini ve üslubunu biliyorlardı. Sonradan gelenler gibi Kur'ân'ın müşkil ve garîb lafızlarını öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Hz. Peygamber de ihtiyaç duyulduğu ölçüde onun mücmel, kapalı ve müteşabihlerini onlara izah ediyordu. Bizim muhtaç olduğumuz gibi Kur'ân'ın indiği dili, yani Arapça'yı öğrenmeye ve o konuda derinleşmeye ihtiyaçları yoktu.' <sup>347</sup>

<sup>345</sup> İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, II, 391.

<sup>346</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 8.

<sup>347</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, I, 3-4.

Bu yaklaşıma karşı çıkan Ahmed Emîn şöyle der: ‘Kur’ân’ın Arapça nazil olması Araplar’ın tümünün onun kelime ve terkiplerini anladıklarına delalet etmez. Bunun delili de kendi müşahedelerimize dayanarak bir dilde yazılan bir kitabın, söz konusu dili konuşan insanların tümü tarafından anlaşılabilmesinin mümkün olmamasıdır. Zira kitapları anlamak sadece dili bilmeyi gerektirmez. Aksine kitabın seviyesine uygun akli özel bir yetenek de gereklidir. Araplar’ın Kur’ân karşısındaki durumu da böyledir.<sup>348</sup> Zehebî de benzer bir yaklaşım sergileyerek Kur’ân’ın Arapça olarak inmesinin lafız ve terkip<sup>349</sup> bakımından tüm Araplar’ın onu anlamalarını gerektirmediğini söylemiştir.<sup>350</sup>

Kur’ân’da dilin lafız ve üsluplarını bilmenin yeterli olmayacağı <sup>351</sup> ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ﴾ gibi ayetlerin varlığıyla delillendirilmiştir. Ne ifade ettikleri tam olarak bilinmeyen bu tür ayetleri insanların zihnini kurcalamak için okuyan ve insanlara soru soran Dabî isimdeki kişiyi Hz. Ömer cezalandırmıştır.<sup>353</sup> Bunun dışında, İbn Abbâs’ın iki bedevî’nin bir kuyu hakkında *‘Onu ben yaptım’* diyerek tartışmalarına şahit olduğu ana kadar <sup>354</sup> ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ayetinin anlamını bilmediğini söylemesi, vb. örnekler sahabenin Kur’ân’ı anlama bakımından aynı seviyede olmadıkları ve Kur’ân’ın tüm anlamlarına vakıf olmadıklarına delil olarak zikredilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe’nin (ö. 58/677), <sup>355</sup> ﴿مَا جَعَلَ﴾ ayetindeki <sup>355</sup> ﴿حَرَجٌ﴾ kelimesinin anlamını Hz. Peygamber’e

<sup>348</sup> Ahmed Emîn, **Fecrü’l-İslâm**, s. 195-196.

<sup>349</sup> Kur’ân’da varid olan ifadelerdeki lafızların sadece müfred yani tek başlarına ifade ettikleri anlam değil aynı zamanda mürekkebi yani diğer ibarelerle ilişkileri de göz önüne alınarak değerlendirilmeleri gerekir. Lafızların terkip halinde uğrayacakları anlam değişimine örnek olarak *ضَرَبَ* kelimesi verilebilir. Mesela, bu kelime, ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ (Nahl, 16/112) ayetinde olduğu şekilde *مَثَلٌ* kelimesiyle kullanıldığında ‘örnek vermek’, ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (Nisâ, 4/94) ayetinde olduğu üzere, *الْأَرْضُ* ve *سَبِيلٌ* kelimeleriyle kullanıldığında ‘yolculuğa çıkmak’, ﴿وَأَضْرِبُوهُ﴾ (Nisâ, 4/34) ayetlerinde olduğu gibi mef’ûlünü doğrudan aldığıda ‘vurmak, dövme’ anlamlarına gelir.

<sup>350</sup> Muhammed Huseyn ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn**, (Nşr.: Ahmed ez-Zağbî), Dâru’l-Erkam, Beyrût, Trs., I, 26.

<sup>351</sup> ‘Birbiri ardınca gönderilenlere’ Mürselât, 77/1.

<sup>352</sup> ‘Yüzüp gidenlere’ Nâziât, 79/3.

<sup>353</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî (İmam Şâtîbî), **el-Muvâfakât fî Usûli’s-Şerîa**, (Thk.: Abdullâh Dırâz), Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2006, I, 37.

<sup>354</sup> ‘Göklerin ve yerin yaratıcısı...’ En’âm, 6/14.

<sup>355</sup> ‘Dinde size bir zorluk kılmadı.’ Mâide, 6/5.



sorması,<sup>356</sup> yine bir adamın ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ النَّبِيِّ مَنَ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>357</sup> ayetindeki سَبِيلًا kelimesinden kastedilen anlamı sorması<sup>358</sup> bu duruma örnek verilebilir. Bu tür olaylar, ashabın Hz. Peygamber'den duydukları şeylerin çoğunu anladıklarını, anlamadıkları şeyleri ise ona sorduklarını ve bu durumun Hz. Peygamber'in vefatına kadar devam ettiğini göstermektedir.<sup>359</sup> Başta Buhâri ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere, diğer hadis âlimlerinin de naklettikleri şu rivayet bu olguyu desteklemektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: يَتَّقَرَّبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُقَيِّ الشُّحُّ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْهَرْجُ فَقَالَ: الْقَتْلُ الْقَتْلُ الْقَتْلُ *Zaman kısalacak, ameller azalacak, cimrilik atılacak ve cinayetler artacak. Dediler ki: 'Ey Allah'ın elçisi! 'الْهَرْجُ' ne demektir? Hz. Peygamber, 'cinayet, cinayet' buyurdu.*<sup>360</sup>

Ashabın Kur'ân nasslarını anlamak için sordukları suallerin, lehçelerinde vârid olmayan, az kullanılan ya da Kur'ân'da bildikleri anlamdan farklı manada kullanılan kelimelerle ilgili olduğu söylenmiştir.<sup>361</sup> Ashabın Hz. Peygamber'in vefatından sonra nasları anlama konusundaki en büyük dayanakları, sahip oldukları dildi. Ashabın dillerine verdikleri öneme binaen Hz. Peygamber'in kendilerine açıklamadığı bir şeyin bilgisine, dil vasıtasıyla ulaşmaya çalışmaları benimsedikleri bir yöntemdi. Tabîîdir ki, onlardan sonra gelenler de aynı yönteme başvurdular.<sup>362</sup>

Sahabeden sonra tâbîîler, tefsirle ilgili pek çok malumatı ashabtan alarak kendi görüş ve içtihatlarıyla yorumlar yapmışlardır. Buldukları dönem itibariyle de tâbîîlerin sonraki dönemlere göre dilleri henüz bozulmamıştı.<sup>363</sup> Bu bakımdan

<sup>356</sup> Hz. ⇒ عن عائشة قالت سألت رسول الله (ص) عن هذه الآية ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ قال: هُوَ الضَّيِّقُ

Aişe naklediyor: 'Hz. Peygambere ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ayetinin anlamını sordum. O, حَرَجٌ *darlıktır* dedi.' et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 192.

<sup>357</sup> 'Yol bakımından gücü yetenlerin hacc için Kâbe'yi ziyaret etmeleri Allah'ın onlara kıldığı bir farzdır.' Âl-i İmrân, 2/97.

<sup>358</sup> فقام رجل آخر فقال: ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة *Başka bir adam kalktı ve ey Allah'ın elçisi ne demektir? diye sordu. Hz. peygamber; yiyecek ve binektir buyurdu.* Tirmizi, **es-Sünen**, Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân, 3.

<sup>359</sup> Mecduddîn Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, **en-Nihâye fî Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, (Nşr.: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda), Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, I, 8-9; Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1203.

<sup>360</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-Edeb, 39; Müslim, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-İlm, 11; Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Fiten, 31; İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Fiten, 10; ed-Dârimî, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Menâsik, 72; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 389; İbnü'l-Hacer, **Fethu'l-Bârî**, XII, 72.

<sup>361</sup> Müslim Abdullah Âl Câfer, **Eserü't-Tetavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Risâle, 1984, s. 384.

<sup>362</sup> el-Akk, **Usûlü't-Tefsîr**, s. 139.

<sup>363</sup> İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, I, 9; ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, s. I, 89.

tâbiînin de sahabe gibi rivayetler dışında tefsirde en büyük dayanakları dildi. Onlar da filolojiyi Kur'ân nasslarının çözümlenmesinde önemli bir kaynak olarak kullanmışlardır. İbn Abbâs'ın, kategorik olarak tefsiri dörde ayırıp bunlardan birini, 'Araplar'ın, sahip oldukları dil ile bilmeye muktedir olduklar tefsir'<sup>364</sup> şeklinde nitelemesi ve Mücâhid'in, 'Allah'a ve ahiret gününe inanan birinin Araplar'ın dilini bilmeksizin Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir'<sup>365</sup> şeklindeki sözü, sahabe ve tâbiîn tefsirinde filolojinin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Her ne kadar tâbiîn müfessirlerinin tümü nezdinde, Kur'ân nassını çözümlenmede filoloji aynı oranda öneme sahip değilse de, çoğunluğun onu bir kaynak kabul ettiği ve bu kaynaktan yararlandığı da bir gerçektir. Tâbiîn filolojiyi tefsirin bir kaynağı olarak kullanmalarındaki temel sebepler şüphesiz Arap dili ve adetlerini iyi bilmeleri, Arap şiiri, sözcüklerin delaletleri, iştikak, îcâz, hazf gibi hususların yanında, Arapça'ya sonradan geçen ve *muarreb* olarak isimlendirilen kelimelerle ilgili geniş bilgilere sahip olmalarıdır.<sup>366</sup>

Tefsirde filolojik açıklamalara en çok yönelen ekol, şüphesiz Mekke'dir. İbn Teymiyye de tefsirde en bilgili olanların Mekke ekolüne mensup bulunanlardır diyerek, bunun sebebini Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Tâvûs gibi kimselerin Abdullâh b. Abbâs'ın talebeleri olmasına bağlar.<sup>367</sup> Bununla birlikte filolojiye dayanma bakımından bu ekole bağlı kimseler arasında önemli farklılığın olduğu görülmektedir. Mesela, yaptığı dilbilimsel izahlarla Mücâhid'in adı öne çıkarken, İbn Abbâs'tan ders alan, aynı ekole mensup Atâ b. Ebî Rebâh ve Süddî gibi âlimlerin filolojiyi kaynak olarak pek kullanmadıkları görülür. Doksan yaşlarındaiken, '*Keşke Arapça'yı daha iyi bilseydim*'<sup>368</sup> şeklindeki sözü, Atâ b. Ebî Rebâh'ın filolojik tefsir yapmamasının sebebini izah etmektedir. Bu âlime, **Gârîbu'l-Kur'ân** adıyla bir eser nisbet edilse de daha önce değinildiği gibi Fuad Sezgin, bunun İbn Abbâs'tan nakledilen bazı tefsirleri içerdiğini belirtir.<sup>369</sup> Bu konuda Mücâhid'in öne çıkması ise, özellikle İbn Abbâs'ın ilim halkasından kopmadan ders

<sup>364</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 57.

<sup>365</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 396; es-Suyûtî, **el-İtkan**, II, 1209.

<sup>366</sup> Muhammed b. Abdullâh b. Alî el-Hudayrî, **Tefsîru't-Tâbiîn: Arz ve Dirâse Mukârene**, Dâru'l-Vatan, Trs., Yrs., II, 689-707.

<sup>367</sup> İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, XIII, 347.

<sup>368</sup> ez-Zehabî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, II, 2687.

<sup>369</sup> Fuâd Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, I, 74.

almaya devam etmesi ve bu şekilde onun etkisi altında kalmasıyla açıklanabilir. İkrime ise, özellikle diğer dillerden Arapça'ya geçen kelimelerle ilgili bilgisiyyle temayüz etmiştir. Dil ve şiirde sahip olduğu geniş bilgiye rağmen, Şa'bî'nin Kur'ân'ı dile dayalı olarak tefsir etmekten kaçınması, bağlı bulunduğu Kûfe ekolünün bu yöntemden uzak olmasına bağlanabilir. Bu ekole bağlı İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) fıkıh, Hasan el-Basrî ise fesahatla meşhur olmuştur. Tâbiînden bazılarının filolojik izahlarda zayıf olmaları, kolay öğrenileceği şekilde dil kurallarının henüz belirlenmemiş olması, dilde uzmanlaşmanın bedevilerle bir arada bulunma, şiir ve meselleri ezberleme gibi durumlara bağlanmıştır.<sup>370</sup>

Bu arada Mustafa Karagöz, ashabın kelime anlamları dışında nahiv ve sarf ile ilgili şerh ve izahta bulunmadıklarını ifade ederek şöyle der: 'Kaynaklardaki rivayetlere bakıldığında sahabe dönemindeki dilsel sorunların büyük ölçüde kelimelerin anlamıyla ilgili olduğu görülür. Kelimelerin cümle içerisindeki yerleri (nahiv/sözdizimi) ve kelimelerin yapılarıyla (sarf/morfoloji) ilgili rivayetler yoktur.'<sup>371</sup> Ancak aşağıda örneklerini vereceğimiz üzere sahabenin iştikâkı kullanması ve nahiv kurallarına paralel yorumlar ortaya koyması, söz konusu yaklaşımın eksikliğine işaret sayılabilir. Nitekim İzânî ve Abdülkerîm Bekkâr, eserlerinde İbn Abbâs'ın nahiv, sarf, iştikâk ve lafızların delaleti ile ilgili yorumlarına genişçe yer vermişlerdir.<sup>372</sup> Ne var ki İbn Abbâs, bu izahlarda sonraki dilcilerin ıstılahlarını kullanmamıştır. Şimdi sahabe ve tâbiînin filolojik tefsirle ilgili yaptıkları izahlara örnekler vermeye çalışalım:

#### a. Garîb Lafızları Açıklama

Sahabe ve tâbiînin tefsirde öne çıkan yöntemlerinden biri şüphesiz garîb kelimeleri tefsir etmedir. Bunu bazen aynı anlama gelen müradif bir sözcükle, bazen de lafzın dildeki anlamını açıklamak suretiyle yaptıklarını görürüz. Bu açıdan, sahabe ve tâbiînin garîb lafızların tefsirine yönelik izledikleri yöntemin Hz. Peygamber'in lafızlarla ilgili yaptığı açıklamalardaki yöntemle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

<sup>370</sup> el-Hudayrî, **Tefsîru't-Tâbiîn**, II, 687, 688.

<sup>371</sup> Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 108.

<sup>372</sup> Abdülkerîm Bekkâr, **İbnu Abbâs Müessisü Ulûmi'l-Arabiyye**, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002, s. 45-73; Hâlid b. Sâlih b. Muhammed el-İzânî, **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga** (İbnu Abbâs Enmûzecen), Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, Ürdün, 2006, 167-257.

Konuyla ilgili ilk örnek İbn Abbâs'ın ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾<sup>373</sup> ayetindeki حَصِرَتْ kelimesini ضَاقتْ 'daraldı' şeklinde açıklamasıdır.<sup>374</sup> İbn Fâris de, الحَصْرُ kelimesini 'göğsün daralması' şeklinde açıklamış, kişide sıkışıklık meydana getiren kabızlık haline de الحَصْرُ dendiğini belirtmiştir.<sup>375</sup>

Übeyy b. Ka'b, ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾<sup>376</sup> ayetindeki ﴿لَامَسْتُمُ﴾ kelimesini الجماع olarak tefsir etmiştir.<sup>377</sup> İbn Fâris ve Fîrûzâbâdî de söz konusu kelimeyi الجماع olarak açıklamışlardır.<sup>378</sup>

Abdullâh b. Ömer, ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>379</sup> ayeti bağlamında şöyle demiştir: الثنوتُ الثنوتُ طُولُ الْقِيَامِ 'Kunut uzun süre ayakta durmaktır.'<sup>380</sup> Bu bağlamda İbn Fâris الثنوتُ kelimesi ile ilgili anlamlardan birinin طُولُ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ 'Namazda uzun süre kıyamda bulunmak'<sup>381</sup> olduğunu söylemiştir. Nitekim bu anlamla ilgili olarak Hz. Peygamber'den, أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الثَّنُوتِ 'En hayırlı namaz, uzun süre ayakta kalınan namazdır.'<sup>382</sup> şeklinde bir hadis nakledilmiştir.

Mücâhid, ﴿وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى﴾<sup>383</sup> ayetindeki ﴿أَكْدَى﴾ kelimesini عَطَاؤُهُ için 'vermesi kesildi' şeklinde tefsir etmiştir. İbn Düreyd de 'verdiği şeyleri azaltan kişi' için وَأَعْطَى فُلَانٌ فَأَكْدَى dendiğini belirtmiştir.<sup>384</sup>

<sup>373</sup> 'İçleri daralarak...' Nisâ, 4/90.

<sup>374</sup> İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, III, 1028; Alî b. Ebî Talha, **Sahifetü Alî b. Ebî Talha fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm an İbn Abbâs**, (Thk.: Râşid Abdülmun'im er-Reccâl), Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1991, s. 153; İbnü'l-Hacer, **Fethu'l-Bârî**, IX, 131; Abdülazîz b. Abdullâh el-Humeydî, **Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyâtuhû fi't-Tefsîr min Kütübî's-Sünne**, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, Trs., I, 257.

<sup>375</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, I, 300.

<sup>376</sup> 'Yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunmuşsanız...' Nisâ, 4/43.

<sup>377</sup> İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (İbn Kesîr), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, (Thk.: Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Dâru Tayyibe, Riyâd, 1999, II, 314; Ahmed Müncî, **Übeyy b. Ka'b ve Tefsîruhû**, s. 131.

<sup>378</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, II, 459; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, لمس mad.

<sup>379</sup> 'Allah'a saygıyla kıyamda bulunun.' Bakara, 2/238.

<sup>380</sup> el-Kurtubî, **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, IV, 184; Ahmed Menâf Hasan el-Kaysî, **Eseru Abdillâh b. Ömer fi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2006, s. 178.

<sup>381</sup> İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luga**, قنت mad.

<sup>382</sup> Müslim, **es-Sahîh**, Kitâbu Salâti'l-Müsâfirîn, 24; Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu's-Salât, 168; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd (İbn Mâce), **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu İkâmeti's-Salât, 200.

<sup>383</sup> 'Az verdi ve (yardımı) kesti.' Necm, 53/34.

<sup>384</sup> İbn Düreyd **Cemheretü'l-Luga**, I, 812

Diğer bir örnek de Süddî'nin ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾<sup>385</sup> ayetindeki ﴿أَيَّانَ﴾ ibaresini ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ şeklinde tefsir etmesidir.<sup>386</sup> Ebû Ubeyde'nin de söz konusu kelimeyi Süddî'nin açıkladığı şekilde tefsir ettiğini görmekteyiz. O şöyle der: أَيَّانَ مُرْسَاهَا أَيَّانَ مُرْسَاهَا أَيَّانَ مُرْسَاهَا أَيَّانَ مُرْسَاهَا أَيَّانَ مُرْسَاهَا. 'Yani ne zaman.'<sup>387</sup> Zeccâc da, أَيَّانَ kelimesinin مَتَى anlamına geldiğini şu ifadeyle belirtmiştir: فَالْمَعْنَى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ مَتَى وَفَوْعَهَا 'Anlamı: Sana kıyametin ne zaman meydana geleceğini soruyorlar.'<sup>388</sup>

İbrâhîm en-Nehaî, ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾<sup>389</sup> ayetindeki ﴿أُمِّيُونَ﴾ kelimesini مَن لَا يُحْسِنُ أَنْ يَكْتُبَ 'Yazı bilmeyen kimse'<sup>390</sup> şeklinde tefsir etmiştir. İbn Fâris de söz konusu kelimeyi 'doğduğu hal üzere yazı bilmeyen kimse' şeklinde açıklamıştır.<sup>391</sup>

## b. Nahiv Esaslarına Paralel Yorum

İbn Abbâs ve tâbiînden bazı müfessirlerin dilde sahip oldukları selika sebebiyle yapmış oldukları bir kısım tefsirin, sonradan ortaya konan dil kurallarıyla örtüştüğü görülmektedir. Aşağıda zikredilen örnekler, sahabe ve tâbiîn gibi selef âlimlerin dille ilişkili tefsir yapmadıkları tezini çürütmektedir. Ancak belirtmek gerekirse, sahabe ve tâbiîn'nin nahiv esaslarına paralel yorumlarında sözü edilen ilmin ıstılahlarını kullanmalarını beklemek yanlıştır. Zira onların yaşadığı dönemde bu ilmin kavramları henüz oluşmamıştı. Onların bu konuyla ilgili tefsirlerine örnek vermek gerekirse şunları zikretmek mümkündür:

İbn Abbâs, ﴿لَمْ يَعْينَا الْخَلْقُ الْأَوَّلُ﴾<sup>392</sup> ayetini لَمْ يَعْينَا الْخَلْقُ الْأَوَّلُ 'İlk yaratılış bizi aciz bırakmadı' şeklinde tefsir etmiştir.<sup>393</sup> Yapmış olduğu bu tefsirle İbn Abbâs, istifhâm

<sup>385</sup> 'Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar.' A'râf, 7/187.

<sup>386</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, VI, 136.

<sup>387</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 234.

<sup>388</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 318.

<sup>389</sup> 'Onlardan Kitab'ı bilmeyen bir topluluk vardır.' Bakara, 2/78.

<sup>390</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 417; es-Suyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, I, 432; Nevvâl Hâmid Süleymân el-Lehebî, **İbrâhîm en-Nehaî ve Âsâruhu'l-Varide fi Tefsîri Süreti'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âli İmrân**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409, S.100. İbrâhîm en-Nehaî'nin أُمِّيُونَ kelimesiyle ilgili yaptığı tefsir بِمَا لَا نَحْسِبُ وَلَا نَحْسِبُ 'Biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan bir ümmetiz' hadisiyle de örtüşmektedir. el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu's-Savm, 13; Müslim, **es-Sahîh**, Kitâbu's-Siyâm, 15; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu's-Savm, 4; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 122; et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 417.

<sup>391</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**, I, 22.

<sup>392</sup> 'Biz ilk yaratmada aciz mi kaldık?' Kâf, 50/15.

<sup>393</sup> **Sahifetü Alî b. Ebî Talha**, s. 461; et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XI, 414; es-Suyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, XIII, 619.

hemzesini nefiy/olumsuzluk anlamına hamletmiştir. Nehhâs (ö. 338/949) da, İbn Abbâs'ın bu tefsirine işaret ederek şöyle der: 'Böylece ikrar ve kınama içeren istifhâma nefiy de dâhil olur. Yani ayetin anlamı, *‘İlk yaratılış bizi aciz bırakmadı’* şeklindedir.<sup>394</sup> Yine İbn Abbâs, *﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تُمِيدَ بِهِمْ﴾*<sup>395</sup> *﴿وَجَعَلْنَا فِي الرِّوَاسِي﴾* ibaresini, *﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا﴾* ayetindeki *﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾* şeklinde tefsir ederek *﴿فِيهَا﴾* lafzındaki zamiri yere (الأرض) değil, dağlara (الرِّوَاسِي) döndürmüştür. Şüphesiz İbn Abbâs'ın bu yorumu, zamirlerin en yakın olana döndürülmesi şeklindeki kaideyi hatırlatmaktadır.

Konuyla ilgili diğer bir örnek *﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾*<sup>396</sup> ayetidir. Katâde, ayeti *﴿فَبِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾* şeklinde tefsir etmiştir.<sup>397</sup> Bu bağlamda Zeccâc, Katade'nin yaptığı tefsiri onaylama mahiyetinde şu filolojik yaklaşımı ortaya koyar: 'Burada ما harfi nahivcilerin icmasıyla sıldır ve ب'nin işlevini etkilememiştir. Ayetin anlamı *﴿فَبِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾* şeklindedir.<sup>398</sup>

Son örneğimiz ise, *﴿إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾*<sup>399</sup> ayetidir. Söz konusu ayetteki *﴿إِنْ﴾* harfini Katâde ve Zeyd b. Eslem cahd/olumsuzluk anlamına hamlederek *﴿إِنْ كَانَ﴾* ibaresini *﴿مَا كَانَ﴾* şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>400</sup> Ebû Hayyan da *﴿إِنْ﴾* harfinin nâfiye olduğunun İbn Abbâs, Hasan el-Basrî, Süddî, Katâde, İbn Zeyd (ö. 182/798) ve Züheyr b. Muhammed'den mervî olduğunu beyan etmiştir.<sup>401</sup> İbn Cinnî de ayetteki *﴿إِنْ﴾* harfinin muhtemel bulunduğu anlamlardan birinin *﴿مَا﴾* olduğunu söylemiştir.<sup>402</sup>

Konuyla ilgili zikrettiğimiz yukarıdaki örnekler sahabe ve tâbiünden selef müfessirlerin yapmış oldukları tefsirin genel anlamda dille ilişkili olduğunu göstermektedir.

<sup>394</sup> en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (Thk.: Züheyr Gâzî Zâhid) Âlemü'l-Kütüb, Yrs., 1985, IV, 223; Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü'l-Arabiyye**, s. 46; el-İzânî, **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga**, s. 210.

<sup>395</sup> 'Yere, insanları sarsmaması için sabit dağlar yerleştirdik. Dağlar arasında geçitler ve yollar yerleştirdik ki, rahatça istedikleri yere ulaşsınlar.' Enbiyâ, 21/31.

<sup>396</sup> 'Allah'ın rahmeti sayesinde onlara yumuşak davrandın.' Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>397</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, III, 494.

<sup>398</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 405.

<sup>399</sup> 'Rahman'ın bir çocuğu yoktur.' Zuhruf, 43/81.

<sup>400</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XI, 215-216.

<sup>401</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, 8, 29.

<sup>402</sup> İbn Cinnî, **el-Muhtesab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İzâh anhá**, (Thk.: Komisyon), Lecnetü İhyâi Kütübi's-Sünne, Kâhire, 1994, II, 258.

### c. Şiirle İstişhâd

Tefsire yardımcı unsur olarak şiirin kullanılmaya başlaması, Hz. Peygamber'den sonra sahabe dönemiyle başlar. Sahabe içinde İbn Abbâs dışında şiirle istişhâd ederek Kur'ân'ı tefsir eden başka bir kimseyi bilmemekteyiz. Ancak Hz. Ömer'in, **تَخَوَّفَ** kelimesinin anlamını sorunca Hüzeyl kabilesinden bir adamın söz konusu kelimenin '*eksilme*' anlamına geldiğini söyleyerek bunu okuduğu bir şiirle desteklemesi',<sup>403</sup> İbn Abbâs'tan önce de ashab arasında Kur'ân'ın şiirle tefsir edilmesi konusunda bir yönelim ve kabulün varlığını göstermektedir. Bununla birlikte şiirle istişhâdın İbn Abbâs ile tefsirde vazgeçilmez en temel yöntemlerden biri haline geldiğini görmekteyiz.

Sahabe döneminde ortaya çıkan tefsir ekolleri içinde şiirle istişhâda çokça yer vereni, Mekke ekolüdür. Bunun sebebi, şiiri tefsirin en önemli unsuru haline getiren İbn Abbâs'ın bu ekolün başında olmasıdır. İbn Abbâs, Araplar'ın divanı olması ve onların tarihlerini kendinde barındırması yönüyle câhiliye âdetlerinden Kur'ân'ın anlamlarına ışık tutmak ve Kur'ân'daki garîb lafızların anlamını belirlemede taşıdığı yarar sebebiyle şiire aşırı ihtimam göstermiştir.<sup>404</sup> Onun şiire yönelmesinin temel sebebi şiirin kendi ifadesiyle Arabın divanı olmasıdır. Çünkü şiir Araplar'ın dil ve düşünce bakımından sahip oldukları servetin toplandığı en önemli hazinedir. Düşünceleri ve yaşamlarıyla ilgili olayların çoğunu Araplar şiire dökmüşlerdir. Onun için İbn Abbâs'a Kur'ân'dan Arapça ile ilgili bir mesele sorulduğunda, '*Sorduğun şeyi şiirde ara, bunun anlamı sana belirecektir*' dediği nakledilir.<sup>405</sup> Yine sorulara cevap verdikten sonra, '*Şairin şöyle dediğini hiç duymadın mı?*' diyerek açıklamasını şiirle desteklediği rivayet edilir.<sup>406</sup> Özellikle Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/684) ile arasında

<sup>403</sup> Hz. Ömer minberdeyken ﴿أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوَّفٍ﴾ ayetindeki **تَخَوَّفَ** kelimesinin anlamını sormuş, Hüzeyl kabilesinden bir adam da kendi lehçelerinde bu kelimenin **التَّنْقِصُ** '*eksilme*' anlamına geldiğini belirterek şu beyti okumuştur:

تَخَوَّفَ السَّيْرُ مِنْهَا تَامِكًا فَرْدًا      كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبَعَةِ السَّقِينُ

'Rendenin oku yontarak eksilmesi gibi, yolculuk devenin hörgücünü eksiltti.'

Gaylân b. Ukbe b. Mes'ûd el-Madarî (Zü'r-Rumme), **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1998, s. 436; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 584-585; eş-Şâtübî, **el-Muvâfakât**, I, 37.

<sup>404</sup> Mustafâ el-Cüveynî, **Menâhic fi't-Tefsîr**, s. 31-32; Abdülkerîm Bekkâr, **İbnu Abbâs Müessisü'l-Arabiyye**, s. 121.

<sup>405</sup> İbn Sâ'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, VI, 334.

<sup>406</sup> İbn Sâ'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, II, 316; VI, 334.

geçen diyaloglarda<sup>407</sup> onun devamlı şiire müracaat ederek Kur’ân’ı tefsir etmesi, bu yöntemi çok önemseydiğini gösterir. Tefsir için şiirin çok önemli bir kaynak olduğunun farkına varan İbn Abbâs, böyle bir kaynaktan müstağni kalmamıştır. Sahabe ve tâbiîn döneminde şiirle istişhâd etmenin temel amacı, Kur’ân’daki garîb bir lafzın tefsir edilmesidir. Abdullâh b. Abbâs ile Nâfi’ b. el-Ezrak arasında yaşanan diyaloglarda, İbn Abbâs’ın garîb lafızlarla ilgili yaptığı izahları şiirle destekleme yoluna gitmesi bu durumu teyid etmektedir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir.

İbn Abbâs, ﴿وَمَا اللَّيْلُ وَمَا وَسَقٌ﴾<sup>408</sup> ayetini tefsir ederken ﴿وَمَا وَسَقٌ﴾ ibaresini وَمَا جَمَعَ ‘topladığı şeylere’ şeklinde tefsir ettikten sonra, şairin şu sözünü duymadın mı? diyerek aşağıdaki şiiri okumuştur:

مُسْتَوْسِقَاتٍ لَوْ يَجِدْنَ سَائِقًا .....

‘Toplanmış develer keşke sürücülere olsaydı.’<sup>409</sup>

<sup>407</sup> Kaynaklar, bahsi geçen diyalogların ortaya çıkışıyla ilgili şu olayı naklederler: Abdullah b. Abbâs, Kâbe’nin avlusunda oturarak insanların onu çevreleyip Kur’ân’ın tefsirini sordukları bir sırada Nâfi’ b. el-Ezrak, Necdet b. Uveymir’e şöyle dedi: ‘Kalk da bilgisi olmadığı Kur’ân’ı tefsir etmeye cüret eden şu kişinin yanına gidelim.’ Ona gelerek şöyle dediler: ‘Bize tefsir etmen için Allah’ın kitabından bazı şeyler soracağız. Açıkladığın şeylerin misdakını/doğruluğunu da Arap dilinden göstermeni istiyoruz. Zira Allah Kur’ân’ı apaçık Arap lisanıyla indirdi.’ Bunun üzerine İbn Abbâs, ‘Aklınıza geleni sorun’ dedi. İbnü’l-Enbârî, **el-Vakf ve’l-İbtidâ** I, 76-77; es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 383. Taberânî, İbnü’l-Enbârî ve Suyûtî gerçekleşen bu diyalogların önemli bir kısmını eserlerinde zikretmişlerdir. Bkz. et-Taberânî, **el-Mu’cemu’l-Kebîr**, X, 304-312; İbnü’l-Enbârî, **el-Vakf ve’l-İbtidâ**, I, 76-98; es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 383-416. Ayrıca bu diyaloglar **Süâlâtü Nafi’ b. el-Ezrak ilâ Abdillâh İbn Abbâs** adıyla da kitaplaştırılmıştır. Catlâvî söz konusu diyalogların Gilliot’un iddia ettiği üzere Ebû Ubeyde gibi sonraki dilcilerin uydurması olduğu şeklindeki görüşe kısmen katıldığını belirtmektedir. el-Catlâvî, **Kadâye’l-Luga**, s. 123. Abdülkerîm Bekkâr da, söz konusu diyalogların tümünün Nâfi’ b. el-Ezrak’a ait olmadığını, onun İbn Abbâs’a bazı şeyler sorabileceğini, ancak sonradan gelenlerin benzer şeyleri bunlara eklemiş olabileceklerini söyler. Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisi’l-Arabiyye**, s. 63. Gerek Taberânî gerekse de İbnü’l-Enbârî ve Suyûtî’nin naklettikleri bu diyalogların sened tahlilini yapan **Cühûdü’s-Sahâbe fi’l-Luga** adlı eserin müellifi Hâlid b. Sâlih el-İzânî, söz konusu rivayetlerden hiç birinin sahih olmak şöyle dursun, hüsn derecesine dahi ulaşmadığını belirtmektedir. el-İzânî, **Cühûdü’s-Sahâbe fi’l-Luga**, s. 118-127. Ancak, Suyûtî, İbnü’t-Tistî ve Ebu’l-Ferec el-İsfehânî gibi zatlar bu diyalogları eserlerinde zikrederek bunları tevsik etmişlerdir. Bkz. Hamdi eş-Şeyh, **et-Tefsîru’l-Lugavî**, s. 187-189. Ayrıca, Ebû Hâtim er-Râzî’nin **Kitâbu’z-Zîne**’de, Müberred’in de **el-Kâmil**’de bu diyaloglara yer verdikleri görülmektedir. Bkz. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Râzî, **Kitâbu’z-Zîne fi’l-Kelimâti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye**, (Nşr.: Huseyn b. Feyzullah el-Hamdânî), Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-Yemenî San’a, 1994, s. 131-133; el-Müberred, **el-Kâmil**, III, 1144-1152. Ayrıca Âişe Abdurrahmân Bintü’s-Şâtî, **el-İ’câzu’l-Beyânî ve Mesâilu İbni’l-Ezrak** olarak isimlendirdiği çalışmasının ikinci bölümünü bu diyaloglar çerçevesinde gelen nakillere ve bu diyaloglara tahsis etmiştir. Bkz.: Âişe Abdurrahmân Bitü’s-Şâtî, **el-İ’câzu’l-Beyânî ve Mesâilu İbni’l-Ezrak**, Dâru’l-Meârif, Kâhire, 2004, II, 289-603.

<sup>408</sup> ‘Geceye ve gecenin topladığı şeylere and olsun.’ İnşikâk, 84/17.

<sup>409</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XII, 511; Ebû Ubeyd, **Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân**, (Thk.: Komisyon), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Trs., s. 343.



Abdullah b. Abbâs ile Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/684) arasında geçen diyaloglardan biri ise şöyledir:

**Nâfi' b. Ezrak:** Bana Allah'ın ﴿يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ﴾<sup>410</sup> sözünden haber ver.

**Abdullah b. Abbâs:** يُقْبَلُونَ إِلَيْهِ بِالْغَضَبِ 'Ona kızgınlıkla gelirler' demektir.

**Nâfi' b. Ezrak:** Peki Araplar bunu biliyor mu?

**Abdullah b. Abbâs:** Şairin şu sözünü duymadın mı?

أَتَوْنَا يُهْرَعُونَ وَهُمْ أَسَارَى نَسَوْفُهُمْ عَلَى رَعْمِ الْأَنْوَابِ

'Esir halde kızgınlıkla bize geldiler, burunlarını sürterek onları sürüyoruz'<sup>411</sup>

İkrime ve Şa'bî (ö. 109/727), ﴿فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾<sup>412</sup> ayetindeki ﴿السَّاهِرَةُ﴾

kelimesini يَرْجُوهُ الْأَرْضُ yeryüzü/kara şeklinde açıklayarak Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 9/630) şu sözüyle istişhâd etmişlerdir:<sup>413</sup>

وَفِيهَا لَحْمٌ سَاهِرَةٌ وَبَحْرٌ وَمَا فَاهُوا بِهِ لَهُمْ مُقِيمٌ

'Onda, onlar için kara ve deniz eti vardır, öğündükleri şeyde onlar için kalıcılık vardır.'<sup>414</sup>

Saîd b. Cübeyr ise, ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ الْمُعْتَرَّ﴾<sup>415</sup> ayetindeki ﴿الْقَانِعَ﴾ kelimesini السَّائِلُ

'dilenci' olarak tefsir ettikten sonra aşağıdaki şiirle bunu desteklemiştir.<sup>416</sup>

لَمَالُ الْمَرْءِ يُصْلِحُهُ فَيُعْنِي مَقَاقِرَهُ أَعْفُ مِنَ النَّوْعِ

'Kişinin malı onu düzeltir ve ihtiyacını giderir, onu dilencilikten kurtarır.'<sup>417</sup>

Katâde, ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾<sup>418</sup> ayetini tefsir ederken ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ibaresini وَمَا

يَكْتُبُونَ şeklinde açıkladıktan sonra Accâc'ın şu şiiriyle istişhâd etmiştir:<sup>419</sup>

<sup>410</sup> Hûd, 11/78.

<sup>411</sup> Ebû Leyla Ali b. Rabîa b. Mürre et-Taglebî (Mühehlil b. Rabîa), **Dîvân**, (Şrh.: Talâl Harb), ed-Dâru'l-Âlemiyye, Yrs., Trs., s. 20. Ayrıca bkz. Ebü'l-Abbâs b. Abbas b. Abdülmuttalib (İbn Abbâs), **Garîbu'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab** (Süâlâtü Nâfi' b. el-Ezrak ilâ Abdillâh İbn Abbâs), (Thk.: Muhammed Abdurrahîm – Ahmed Nasrullâh), Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût, 1993, s.121; es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 399.

<sup>412</sup> 'Bir de bakmışsın yeryüzündedirler.' Nâziât, 79/14.

<sup>413</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XII, 429; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XIII, 297-298; Suyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, XV, 228; el-Hudayrî, **Tefsîru't-Tâbiîn**, II, 296.

<sup>414</sup> Ümeyye b. Ebi's-Salt, **Dîvân**, (Şrh. ve Thk.: Abdülhafız es-Sitlî), el-Matbaatü't-Teâvuniyye, Dimeşk, Trs., s. 475.

<sup>415</sup> 'Yardım isteyen ve ihtiyacını gizleyip istemeyen bütün fakirlere de yedirin.' Hacc, 22/36.

<sup>416</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XIII, 297; es-Suyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, X, 508; el-Hudayrî, **Tefsîru't-Tâbiîn**, II, 697-698.

<sup>417</sup> eş-Şemmâh, **Dîvân**, s. 56.

إِنِّي وَأَسْطَارٌ سَطْرُنَ سَطْرًا [ لِقَائِلٍ يَا نَصْرُ نَصْرًا نَصْرًا ]

'Bazı satırlar yazıldılar, ben ey yardım yetiş yetiş diyerek.'<sup>420</sup>

Bu ve benzeri örnekler sahabe ve tâbiînin Kur'ân tefsirinde şiiri önemsediklerini gösterir. İbn Abbâs'ın tesis ettiği bu yöntem tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve özellikle de tedvin döneminde şiirin tefsirde kullanılan en önemli kaynaklarından biri olmasını sağlamıştır. Bundan ötürüdür ki, sadece filolojik tefsirlerde değil, dirayet ve rivayet tefsirlerinin hemen hepsinde ayetlerin anlamını açıklamaya yönelik olarak şiire mutlaka yer verilir.

#### d. Deyimleri Kullanma

Sahabe ve tâbiînin tefsirde izlediği yöntemlerden biri de, Arapça'daki deyimlerle tefsir yapmalarıdır. Kur'ân, Araplar'ın konuştukları dilin özelliklerini taşıyan kutsal bir metindir. Bunun farkında olan İbn Abbâs ve tâbiînin önde gelen bazı müfessirleri, Araplar'ın kullanım biçiminden hareketle, Kur'ân'ın ihtiva ettiği bazı ifadelerin deyimsel anlamlara işaret ettiklerini belirtmek amacıyla tefsirde onlara yer vermişlerdir. Konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

Müddessir suresindeki ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ﴾<sup>421</sup> ayetini 'günahdan temizlenme' anlamıyla tefsir eden İbn Abbâs, Arap dilinde günah ve kötü fiillerden uzak duran kişi için نَقِيُّ التِّيَابِ 'temiz elbiseli' dendiğini belirtmiştir. Daha sonra Gaylan b. Seleme'nin şu beytini duymadınız mı? diyerek aşağıdaki şiiri okumuştur:

وَأِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا تَوْبَ فَاجِرٍ لَيْسْتُ وَلَا مِنْ غَدْرَةٍ أَتَقَعُّ

'Allah'a hamd ederim ki bir günahkârın (facirin) fiilini yapmadım ve bir haksızlık da yapmadım.'<sup>422</sup>

<sup>418</sup> 'Kaleme ve (onların) yazdıklarına and olsun.' Kalem, 68/1.

<sup>419</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XII, 179.

<sup>420</sup> Ebû'ş-Şa'sa Abdullah Rû'be el-Accâc, **Mecmûu Eş'âri'l-Arab**, (Nşr.: Velîm b. el-Verd), Dâru İbn Kuteybe, Küveyt, Trs., s. 174. Katâde, köşeli parantez içine alınmayan kısım istişhâd etmiştir.

<sup>421</sup> 'Elbiseni temizle.' Müddessir, 74/4.

<sup>422</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XII, 298; İbnü'l-Enbârî, **el-Vakf ve'l-İbtidâ**, I, 63. Bu bağlamda Fîrûzâbâdî, 'işlediği amellerle tekrar yarattılacak kişi' için تِيَابُهُ فِي تِيَابِهِ dendiğini belirtir. el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, ثوب mad. İmriü'l-Kays'ın şu şiirinin bu anlamı desteklediği görülmektedir:

تِيَابُ بَنِي عَوْفٍ طَهَارَى نَقِيَّةٌ وَأَوْجُهُمْ عِنْدَ الْمَشَاهِدِ عُرَانُ

'Avf oğullarının davranışları tertemizdir. Yüzleri de her yerde bembeyazdır.'

İmriü'l-Kays, **Dîvân**, s. 149.

İkrime, ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾<sup>423</sup> ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: ‘Savaş ve çarpışma şiddetlendiği zaman bunu ifade etmek için Araplar قَدْ كَشَفَتْ الْحَرْبُ عَنْ سَاقٍ derler. Allah da bildiğiniz üzere o günün şiddetini zikretmiştir.’<sup>424</sup>

Hasan el-Basrî de ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾<sup>425</sup> ayeti bağlamında şöyle demiştir: ‘Araplar cahiliyede bir düşmandan korktukları zaman ‘*dağa sığın*’ anlamında عَلَيكُمْ الْوَزَرَ derlerdi.’<sup>426</sup>

### e. Lehçelerle Tefsir

Arapça’nın en önemli yönlerinden biri şüphesiz sahip olduğu lehçelerdir. Bu özelliğiyle Arapça’da benzer kelimeler arasında lehçe farklılığına bağlı olarak anlam değişimleri olabilmektedir. Yine bazı kelimelerin belirli lehçelere has olması sebebiyle diğer lehçeleri konuşan insanların bu kelimeleri ve taşıdıkları anlamları bilemedikleri görülmektedir. İbn Ömer’in (ö. 74/693), Hz. Peygamber’in kendisinden bir bıçak istediği ana kadar *müdye* kelimesinin ne manaya geldiğini bilmediğini söylemesi, bu duruma örnek verilebilir.<sup>427</sup> Yine Hasan el-Basrî’nin ‘Yemen ehlinde karşılaştığımız bir adamın kendi lehçelerinde ‘*gelin için süslenerek hazırlanmış ve içinde döşek olan ev*’ olduğunu söyleyene dek ﴿الْأَرَائِكُ﴾<sup>428</sup> kelimesinin ne anlama geldiğini bilmiyorduk’<sup>429</sup> şeklindeki sözü, Kur’ân lafızlarının anlaşılmasında lehçelerin önemini vurgulamaktadır.

Lehçelere göre kelimelerde var olan ses değişiminin genellikle anlam farklılığına sebep olduğu gözlenmekle birlikte, bazı kelimelerde ses değişiminin anlam üzerinde etki oluşturmadığı görülmektedir. Mesela, Kâlî (ö. 356/960) eseri **el-Emâlî**’de şunu aktarır: “el-Mâzinî şöyle dedi: Ebû Sirâr el-Ganevî’nin ﴿فَحَاسُوا خِلَالَ﴾<sup>430</sup> şeklinde okuduğunu duydum. Ona kelimenin ﴿جَاسُوا﴾ olduğunu söylediğimde

<sup>423</sup> ‘İşlerin zorlaştığı gün.’ Kalem, 68/42.

<sup>424</sup> es-Suyûtî, **ed-Dürrü’l-Mensûr**, XIV, 646.

<sup>425</sup> ‘Hayır, hiçbir sığınak yoktur.’ Kıyâmet, 75/11.

<sup>426</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XII, 334.

<sup>427</sup> فدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِاَلْمُدْبِيَةِ قَالَ وَمَا عَرَفْتُ الْمُدْبِيَةَ إِلَّا يَوْمَئِذٍ ‘Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 71.

<sup>428</sup> Kehf, 18/31.

<sup>429</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 417.

<sup>430</sup> ‘Onlar, girip çıkmadıkları yer bırakmadılar.’ İsrâ, 17/5.

ikisinin aynı anlama geldiğini söyledi.”<sup>431</sup> Ancak çoğu durumda, lehçeye göre kelimelerde harf ve hareke gibi ses değişiminin anlam belirsizliğine ve ihtilafa sebep olduğu da bir vakıadır. Mesela Ferrâ, ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْعًا طَوِيلًا﴾<sup>432</sup> ayetindeki سَبْعًا kelimesini ‘ihtiyaçlarını giderebileceğin (boş vakit)’ olarak açıkladıktan sonra, kelimenin, سَبْعًا şeklinde de okunduğuna dikkat çekerek Ebû Ziyâd el-Kilâbi’ye bu hususu sormuştur. Ebû Ziyâd da içinde yaşadığı çöl halkının hasta için, اللَّهُمَّ سَبِّخْ عَنْهُ ‘Allah’ım onu ferahlat’ dediklerini söylemiştir.<sup>433</sup> Zikredilenler dışında aynı kelimenin farklı lehçelere göre kazandığı değişik anlamlar da söz konusudur. Mesela, İbnü’z-Zeb’arâ, Yemenlilerin tereyağı ve hurma yemeyi التَّرْقُمُ kelimesiyle ifade ettiklerini belirtir. Bundan ötürü ﴿أَذَلَّكَ خَيْرٌ نَزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾<sup>434</sup> ayetini düşünen Ebû Cehil, hurma ve tereyağı getirterek, هَذَا هُوَ الَّذِي يُخَوِّقُكُمْ بِهِ مُحَمَّدٌ ‘Yiyin/zıkkımlanın, bu Muhammed’in sizi korkuttuğu şeydir’ demiştir.<sup>435</sup> Ancak Allah, ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامٌ الْأَثِيمِ﴾<sup>436</sup> ayetlerini indirerek, Ebû Cehl’in istihza edasıyla kelimeye farklı bir lehçede bulunan anlamı yüklemesini reddetmiş ve Kur’ân dilinde bu kelimeyle kastedilen anlamın, Yemen lehçesindeki anlam olmadığını tekid etmiştir.<sup>437</sup>

Yukarıda zikredilen hususlar, lehçelerin Kur’ân tefsirinde önemli bir unsur olduğunu göstermektedir. Farklı lehçelerden kelimeler içeren Kur’ân’ın işaret ettiği doğru anlamlara ulaşma bakımından lehçelerin önemli bir etkiye sahip olması sebebiyle, gerek sahabe ve tâbiîn, gerekse de filolojik tefsir müellifleri açıkladıkları bazı kelimelerin ait oldukları lehçelerdeki anlamlarına yeri geldikçe temas etmişlerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde sahabe ve tâbiîn tefsirinin en önemli niteliklerinden biri şüphesiz kabile lehçelerine dayalı olarak Kur’ân’daki bazı kelimelerin tefsir edilmesidir. İbn Abbâs’tan önce de ashaptan bazılarının Kur’ân tefsirinde kabile lehçelerine müracaat ettiklerine şahit olmaktayız. Mesela Hz. Ömer,

<sup>431</sup> Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Bağdâdî (el-Kâlî), **Kitâbu’l-Emâli**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, Trs., II, 78; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 420.

<sup>432</sup> Müzzemmil, 73/7.

<sup>433</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, III, 197.

<sup>434</sup> ‘İkram olarak bu mu daha iyidir, yoksa zakkum ağacı mı?’ Saffât, 37/62.

<sup>435</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 273.

<sup>436</sup> ‘Kuşkusuz zakkum ağacı, günahkarların yiyeceğidir.’ Duhân, 44/43-44.

<sup>437</sup> Bkz.: el-Catlâvî, **Kadâye’l-Luga**, 269.

﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾<sup>438</sup> ayetindeki ﴿حَرَجًا﴾ kelimesinin anlamını öğrenmek için şu talimatı vermiştir: “Bana Kinâne kabilesinden bir adam getirin. Bu kişi hem çoban, hem de Kinane’nin Müdlic kolundan olsun.” Hz. Ömer’e böyle bir adam getirildiğinde ona şöyle dedi: ‘Ey genç الحَرَجَةُ ne demektir?’ Adam şöyle dedi: ‘Bu kelime bizde otlayan ya da vahşi bir hayvanın ulaşamayacağı şekilde, başka ağaçlar tarafından kuşatılıp sarmalanan ağaçtır.’ Bu cevap üzerine Hz. Ömer, ‘Münafığın kalbi de böyledir. Hayırdan hiçbir şey onun kalbine girmez’ buyurdu.<sup>439</sup> Her şeye rağmen lehçelerle tefsir yönteminin İbn Abbâs’la sistemleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim Abdülkerîm Bekkâr, bu konuyla ilgili görüşünü şöyle belirtir: ‘İbn Abbâs’ın yöntem olarak Kur’ân’ı Arap lehçeleriyle tefsir etmeye yönelik kendisine nisbet edilen bilgilerin onda biri bile sahih ise, Arap lehçeleriyle ilgili bilimi tesis eden ilk kişinin o olduğunu söylemeye yeterlidir.’<sup>440</sup> Sahabe ve tâbiînin tefsirde lehçelerden nasıl yararlandıklarına dair şu örnekler verilebilir:

İbn Abbâs, ﴿وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾<sup>441</sup> ayetiyle ilgili olarak السَّمُودُ kelimesinin Yemen lehçesinde الغِنَاءُ ‘şarki’ anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>442</sup> Yine ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ﴾<sup>443</sup> ayetindeki ﴿مَسْطُورًا﴾ kelimesinin Himyer lehçesinde مَكْتُوبًا ‘yazılmış’ anlamına geldiğini, Himyerlilerin kitabı أُسْطُورًا şeklinde isimlendirdiklerini ifade etmiştir.<sup>444</sup>

Dahhâk (ö. 105/723), ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾<sup>445</sup> ayetindeki وَزَرَ kelimesinin Himyer lehçesinde dağ anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>446</sup> Yine Dahhâk ﴿أَعْصِرْ خَمْرًا﴾<sup>447</sup> ayetindeki خَمْرُ kelimesinin Ammân lehçesinde ‘üzüm’ anlamına geldiğini belirterek onların üzümü, خَمْرٌ olarak isimlendirdiklerini söyler.<sup>448</sup>

<sup>438</sup> ‘Kimi saptırmak isterse de onun göğsünü daraltır ve sıkır.’ En’âm, 6/125.

<sup>439</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, V, 337.

<sup>440</sup> Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü’l-Arabiyye**, s. 95. Aynı bilgiyi Bekkâr’dan el-İzânî de nakleder. Bkz.: el-İzânî, **Cuhudus Sahabe fi’l-Luga**, s. 252.

<sup>441</sup> ‘Siz çok eğlenirsiniz.’ Necm, 53/61.

<sup>442</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 419.

<sup>443</sup> ‘Bu husus kitapta yazılıdır.’ İsrâ, 17/58.

<sup>444</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 419.

<sup>445</sup> ‘Asla bir sığınak yoktur.’ Kıyamet 75/11.

<sup>446</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XII, 334.

<sup>447</sup> ‘Üzüm sıkıyordum.’ Yusuf, 12/36.

<sup>448</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, V, 213.

Hasan el-Basrî de ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوًّا﴾<sup>449</sup> ayetindeki اللُّهُو kelimesinin Yemen lehçesinde *kadın* anlamına geldiğini belirtmiştir. Ebû Meysere ise ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلًا﴾<sup>450</sup> ayetindeki العَرْمُ kelimesinin Yemen lehçesinde ‘*baraj*’ anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>451</sup>

Yukarıdaki örnekler, Kur’ân tefsirinde lehçelerin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir. Bu konunun önemine değinen Zerkeşî, müfessirin Arap lehçelerini bilmesinin zaruri olduğunu, aksi takdirde Allah’ın kitabını tefsir etmeye yeltenmesinin helal olmadığını belirtmiştir.<sup>452</sup>

#### f. Yabancı Kelimelerle Tefsir

Çalışmamızın başka bir bölümünde ele alındığı üzere Kur’ân’da yabancı dillerden kelimelerin varlığı meselesi, en çok tartışılan konulardan biridir. Ancak belirtmek gerekirse, gerek sahabe gerekse tâbiîn döneminde bazı kelimelerin Arapça dışındaki dillerle tefsir edildikleri görülmektedir. Özellikle İbn Abbâs ve tâbiînin önde gelen müfessirlerinin bazı ayetlerin tefsirinde هُوَ بِلُغَةٍ كَذَا ‘*Bu kelime şu dilde bu anlama gelir*’ vb. ifadelerden sonra kelimeyi yabancı bir dildeki anlam ile tefsir etmeleri, Kur’ân’da yabancı kelimelerin var olduğunu tecvîz ettiklerine delil kabul edilebilir. Bu arada belirtmek gerekirse, Kur’ân’da yer alan ve Arapça olmadığı söylenen bazı kelimelerin mensup olduğu dil ve taşıdığı anlam üzerinde ihtilafların olduğu göze çarpmaktadır. Mesela, İbn Abbâs ve İkrime, ﴿الْحَبِيبَتِ﴾<sup>453</sup> kelimesinin Habeşçe’de şeytanın ismi olduğunu söylerken, Saîd b. Cübeyr aynı dilde bu kelimenin السَّاحِرُ ‘*büyücü*’ anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>454</sup> Mücâhid, ﴿سَرِيًّا﴾<sup>455</sup> kelimesinin Süryânîce’de نَهْرًا ‘*nehir*’ anlamına geldiğini söylerken Saîd b. Cübeyr, kelimenin Nebat dilinden olduğunu söylemiştir. Şeyzele ise kelimenin Yunanca

<sup>449</sup> ‘Eğer eğlence edinmek isteseydik.’ Enbiyâ, 21/17.

<sup>450</sup> ‘Onların üzerine baraj suyunu gönderdik.’ Sebe, 34/16.

<sup>451</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, X, 362.

<sup>452</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 356.

<sup>453</sup> Nisâ, 4/51.

<sup>454</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 433.

<sup>455</sup> Meryem, 19/24.

olduğunu söyler.<sup>456</sup> Konuyla ilgili sahabe ve tâbiînin tefsirlerine şu örnekler verilebilir:

İbn Abbâs, ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾<sup>457</sup> ayetindeki ﴿أَوَّاهٌ﴾ kelimesinin Habeşçe’de *inanın* anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>458</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş’arî, ﴿يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾<sup>459</sup> ayetindeki ﴿كَفْلَيْنِ﴾ kelimesinin Habeşçe’de *iki ecir* anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>460</sup>

Abdullâh b. Mes’ûd, ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ﴾<sup>461</sup> ayetindeki ﴿نَاشِئَةُ﴾ kelimesinin Habeşçe’de *kalkma* anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>462</sup>

Saîd b. Cübeyr, ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾<sup>463</sup> ayetindeki ﴿الْجِبْتِ﴾ kelimesinin Habeşçe’de *büyücü* anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>464</sup>

Mücâhid de, ﴿وَزَرُّوا بِالْقِسْطِ لِمُسْتَقِيمٍ﴾<sup>465</sup> ayetindeki ﴿الْقِسْطِ﴾ kelimesinin Rumca’da *ölçü* anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>466</sup>

İkrime ise, ﴿طَه﴾<sup>467</sup> lafzının Nebat dilinde *Ey adam!* anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>468</sup>

### g. İştikâkı Kullanma

*İştikâk*, yapı ve anlam bakımından aralarında ilişki olan iki lafızdan birinin diğerinden türetilmesidir. Mesela, *ders yapma* anlamına gelen *دَرَسَ* sözcüğünden, *ders yapan* manasına gelen *دَارِسٌ* sözcüğünün türetilme buna örnek verilebilir.<sup>469</sup> İştikâk, Arapça’nın en temel alanlarından biridir. Bu ilmin ehemmiyetine değinirken

<sup>456</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 432.

<sup>457</sup> ‘*Kuşkusuz İbrahim, çok yufka yürekli ve çok yumuşak huylu birisidir.*’ Tevbe, 9/114.

<sup>458</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 432.

<sup>459</sup> ‘*Allah size rahmetini iki kat versin.*’ Hadîd, 57/28.

<sup>460</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 449; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 385.

<sup>461</sup> ‘*Gece ibadete kalkmak...*’ Müzzemmil, 73/6.

<sup>462</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 449.

<sup>463</sup> ‘*Onlar putlara ve şeytana inanırlar.*’ Nisâ, 4/51.

<sup>464</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, IV, 135.

<sup>465</sup> ‘*Dosdoğru ölçüyle tartın.*’ İsrâ, 17/35.

<sup>466</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 450; et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VIII, 79.

<sup>467</sup> Tâhâ, 20/1.

<sup>468</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 450-451.

<sup>469</sup> el-Cürçânî, **et-Ta’rifât**, s. 31; Ahmed Matlûb, **Mu’cemu Mustalahâti’l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ**, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 2000, s. 126; Muhammed et-Tüncî-Râcî el-Esmer, **el-Mu’cemu’l-Mufassal**, I, 62.

İbn Fâris şöyle der: ‘Her kim bundan bir şey kaçırmış ise çok şey kaybetmiştir. Çünkü وجد dediğimizde bu kelime mübhem olmuş olur. Ancak tasrîf ile kelime belirginlik kazanır. Bu şekilde ‘mal’ için وَجِدًا, ‘kayıp’ için وَجِدَانًا, ‘kırgınlık’ için مَوْجِدَةٌ ve ‘hüzün’ için de وَجِدًا deriz. Allah Teâlâ da ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾<sup>470</sup> ve yine ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>471</sup> buyurmuştur. Burada kelime tasrîf ile adaletten nasıl da zulme dönüşmüştür?’<sup>472</sup> Sarf ile iştikâk arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirten İbn Cinnî şöyle der: ‘Sarf/tasrîf bir kelimeyi farklı pek çok kalıba sokmaktır. Mesela ضَرَبَ kelimesini ضَرَبَبْ şeklinde جَعْفَرُ kalıbına, ضَرَبْ şeklinde قَمَطْرُ kalıbına, ضَرَبَبْ şeklinde مَرَّ kalıbına, ضَرَبْ şeklinde عِلْمُ kalıbına ve ضَرَبْ şeklinde ظَرْفُ kalıbına sokmandır. İştikâk da buna benzer. Mesela الضَّرْبُ kelimesinden maziyi türetmek için ضَرَبَ, muzâriyi türetmek için يَضْرِبُ, ism-i fâil yapmak için ضَارِبٌ, vs. dersin... Bu şekilde sarf ve iştikâk arasında tam bir bütünlük ve kaynaşma vardır. Ancak sarf, nahiv ilmine iştikâktan daha yakındır.’<sup>473</sup> Tasrif iştikâktan daha geneldir. Çünkü ضَرَبَ kelimesini ضَرَبَبْ şeklinde قَرَدٌ kalıbına sokmak tasrîf olarak isimlendirilir, iştikâk olarak değil. Çünkü iştikâk Araplar’ın kullandığı şeylere hastır.<sup>474</sup> Hâlbuki Araplar ضَرَبَبْ kelimesini kullanmazlar. Lafzın türediği kök ile girdiği kalıp arasındaki anlamsal irtibatın kurulması faaliyeti olan iştikakı, tefsirde ilk kullanan kişinin Abdullâh b. Abbâs olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abbâs’ın tefsirde izlediği bu yöntemin, tâbiîn döneminde de benimsenen bir usul olduğu gözlenmektedir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

İbn Abbâs, أَدَمُ ‘Âdem’ kelimesinin iştikakı ile ilgili şunu söylemiştir: ‘Rabbu’l-İzze, ölüm meleğini gönderdi. Ölüm meleği, yerin üzerindeki tatlı ve tuzlu topraktan aldı.’ Daha sonra İbn Abbâs şöyle demiştir: وَمِنْ ثَمَّ سَمِيَ آدَمُ لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ أَدِيمِ ‘Bu sebeple Âdem olarak isimlendirildi. Çünkü yerin üzerindeki topraktan yaratıldı.’<sup>475</sup> Taberî de, أَدِيمِ (الأرض) kelimesinin yerin üstündeki topraktan

<sup>470</sup> ‘Haktan sapanlara gelince, onlar da cehenneme yakıt olacaklardır.’ Cinn, 72/15.

<sup>471</sup> ‘Kuşkusuz Allah adaletle hüküm verenleri sever.’ Mâide, 5/42.

<sup>472</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 197-198. Ayrıca bkz.: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca’fer (İbn Dürüsteveyh), **Tashîhu’l-Fasîh ve Şerhihi**, Vezerâtü’l-Evkâf, Kâhire, 2009, s. 132-133.

<sup>473</sup> İbn Cinnî, **el-Munsif**, (Thk.: İbrâhîm Mustafâ – Abdullâh Emîn), İdâretü İhyâi’t-Türâsi’l-Kadîm, Yrs., 1954, I, 3-4.

<sup>474</sup> es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 378.

<sup>475</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 251. Ebû Dâvûd’un naklettiği bir hadis, bu yaklaşımı doğrular niteliktedir. Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurmuştur: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبْضَتِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ جَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ وَبَيْنَ ذَلِكَ وَالسَّهْلُ وَالْحَزْنُ وَالْخَبِيثُ



yaratılması sebebiyle böyle isimlendirildiğini söyleyenlere göre bu kelimenin fiilden türediğini belirtmiştir. Bunun örneği ise اَسْعَدُ kelimesinin اِلْحَمَادُ sözcüğünden اَسْعَدُ kelimesinin de اِلْسَعَادُ sözcüğünden türemesidir.<sup>476</sup> Yine İbn Abbâs, اِلْاِنْسَانُ ‘*insan*’ kelimesinin iştikâkı hakkında şöyle demiştir: ‘إِنَّمَا سُمِّيَ اِلْاِنْسَانُ لِأَنَّهُ عَهْدَ اِلْيَهِّ فَنَسِيَ’<sup>477</sup> ‘*Kendisine bildirildiği halde unutulması sebebiyle böyle isimlendirilmiştir.*’<sup>477</sup> Bu konuyla ilgili Cevherî de şöyle demiştir: ‘Bazıları اِنْسَانٌ kelimesinin aslının اِنْفِعَالٌ kalıbından اِنْسِيَانٌ şeklinde olduğunu, ancak hafifletmek için اِنْسَانٌ şeklinde telaffuz edildiğini söylediler. Bu görüşü ileri sürerken de İbn Abbâs’ın مَا سُمِّيَ اِلْاِنْسَانُ لِأَنَّهُ عَهْدَ اِلْيَهِّ فَنَسِيَ sözüne dayandılar.’<sup>478</sup>

Tâbîinden Mücâhid ve İkrime, Kâbe’nin dörtgen olması sebebiyle böyle isimlendirildiğini söylemişlerdir.<sup>479</sup> Katade de, ‘Allah’ın Yahya’yı böyle isimlendirmesini onu imanla diriltmesine bağlamıştır.<sup>480</sup> İbrâhîm en-Nehaî, günahlardan arındırılması sebebiyle Hz. İsa’nın *mesih* olarak isimlendirildiğini söylemiştir.<sup>481</sup> Süddî de, şaşkın halde ümitsizliğe düşmesi sebebiyle *İblis*’in bu ismi aldığını belirtmiştir.<sup>482</sup>

## h. Kavramlara Bütüncül Yaklaşım

Sahabe ve tâbîinin izledikleri yöntemlerden biri de bazı kavramlarla ilgili tek bir anlam zikrederek söz konusu kavramın Kur’ân’ın her yerinde aynı anlama geldiğini belirtmeleridir. Bazı kavramlara tek bir anlam yüklenmesi şeklindeki tefsir tarzı, ‘*külliyâtü’l-Kur’ân*’<sup>483</sup> kavramıyla ifade edilmiştir. Bu tarz tefsir ile ele alınan bir kavramın Kur’ân’ın her yerinde aynı anlama geldiği ifade edilir.

وَالطَّيِّبُ ‘Allah Âdem’i yerin bütününden avuçladığı bir avuç topraktan yarattı. Âdemoğulları da yeryüzüne benzer şekilde kimisi kırmızı, kimisi beyaz, kimisi siyah ve kimisi de bunlar arasındaki renklerle yaratılmıştır. Yine kimisi yumuşak, kimisi kaba, kimisi kötü, kimisi de iyi yaratılmıştır.’ Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu’s-Sünne, 16; et-Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân, 2; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, IV, 400, 406; Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü’l-Arabiyye**, s. 119; el-İzânî, **Cühûdü’s-Sahâbe fi’l-Luga**, s. 175-176.

<sup>476</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 252.

<sup>477</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VIII, 465.

<sup>478</sup> Ebû’n-Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh Tâcu’l-Luga ve Sihâhi’l-Arabiyye**, (Thk.: Ahmed Addülgafûr Attâr), Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût, 1984, أنس mad.

<sup>479</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, V, 77; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr**, II, 429.

<sup>480</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, III, 251; el-Hudayrî, **Tefsîru’t-Tâbîîn**, II, 642.

<sup>481</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, III, 269; el-Hudayrî, **Tefsîru’t-Tâbîîn**, II, 699.

<sup>482</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 265; İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, IV, 1292.

<sup>483</sup> Hamdi eş-Şeyh, kullandıkları tüm yerlerde aynı anlama gelen kelimeleri *külliyâtü’l-Kur’ân* şeklinde nitelemektedir. Bkz. Hamdi eş-Şeyh, **et-Tefsîru’l-Lugavî**, s. 256.

Herhangi bir kavramın Kur'ân'ın her yerinde tek bir anlam ifade etmesine yönelik tefsir tarzı, esas itibariyle Hz. Peygamber dönemine dayanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususla ilgili Ahmed b. Hanbel'in Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla naklettiği كَلُّ حَرْفٍ مِنَ الْفَرَّانِ يُذَكِّرُ فِيهِ الْقُنُوتُ فَهُوَ طَاعَةٌ 'Kur'ân'da zikri geçen kelimelerinin tümü 'itaat' anlamındadır'<sup>484</sup> şeklindeki hadis, bu konunun temel dayanağıdır. Kur'ân kelimelerine bu şekilde bütüncül yaklaşım sahabeden Abdullah b. Abbâs ve tâbiînle devam etti. İbn Abbâs'ın Kur'ân'daki bazı kavramlara yönelik bu tarz yaklaşımı, şüphesiz onun Kur'ân lafızlarını anlam yönünden sıkı tetkike tabi tuttuğunu gösterir. Böyle bir yaklaşımla o, bir kavramın genel kullanımına dikkat çekmiş ve muhtemelen bunu yaparken de Bekkâr'ın ifade ettiği üzere siyak karinesinden yararlanmışır.<sup>485</sup> Sahabe ve tâbiînin konuyla ilgili yaptıkları tefsirlere şu örnekler verilebilir:

Buhârî'nin naklettiği habere göre İbn Abbâs Kur'ân'da zikri geçen سُلْطَانٌ kelimelerinin hepsinin حُجَّةٌ 'delil' anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>486</sup> Yine İbn Abbâs;

- ﴿الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾<sup>487</sup>
- ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾<sup>488</sup>
- ﴿أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾<sup>489</sup>
- ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾<sup>490</sup>

şeklinde Kur'ân'ın dört yerinde geçen وَرُودٌ kelimesinin دُخُولٌ 'giriş' anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>491</sup> Ayrıca İbn Abbâs, Kur'ân'da geçen تَسْبِيحٌ kelimesinin her yerde الصَّلَاةُ 'namaz' anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>492</sup> Mücâhid de, Kur'ân'da geçen الْبَاطِلُ kelimesinin her yerde 'şeytan' anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>493</sup>

<sup>484</sup> Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III, 75.

<sup>485</sup> Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü'l-Arabiyye**, s. 70.

<sup>486</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu't-Tefsîr, Tefsîru Sure 17; el-İzânî, **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga**, s. 277.

<sup>487</sup> 'Onları götüreceği yer ne kötü yerdir!' Hûd, 11/98.

<sup>488</sup> 'Sizden herkes cehennemi görecektir.' Meryem, 19/71.

<sup>489</sup> 'Siz kesinlikle oraya gireceksiniz.' Enbiyâ, 21/98.

<sup>490</sup> 'Suçluları bağrıları yanık olarak cehenneme sevkederiz.' Meryem, 19/86.

<sup>491</sup> es-Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, VIII, 135; el-İzânî, **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga**, s. 277.

<sup>492</sup> Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, **Meâlimu't-Tenzîl** (Tefsîru'l-Begavî), (Thk.: Komisyon), Dâru't-Tîbe, Riyâd, 1409, I, 79.

<sup>493</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîl**, VI, 280.

Sahabe ve tâbiînin belli başlıklar altında ele aldığımız söz konusu tefsirleri dikkate alınacak olursa, tefsir sahasında çok önemli açılımların bu dönemde başladığı anlaşılabilir olacaktır. Özellikle garib bir lafzı, müradifiyle açıklama yahut dildeki anlamını izah etme şeklinde Hz. Peygamber'in örneklerini verdiği filolojik tefsir, sahabe ve tâbiîn döneminde yeni argümanlarla daha da zenginleşerek sonraki dönem tefsir faaliyetlerine yön vermiştir. Bu bağlamda nahiv esaslarına paralel yorumlar geliştirilmesi, tefsirde şiirle istişhâda yer vermesi, diğer lehçeler ve yabancı dillerin kullanılması, bu alanda meydana gelen en önemli gelişmelerdir. İzlenen bu yöntemler ışığında söylemek gerekirse sahabe ve tâbiînin sonraki tefsir hareketlerini etkiledikleri açıkça görülebilmektedir. Zira onların uyguladıkları bu yöntemlerden soyutlanmış bir tefsir kitabı bulabilmek, neredeyse imkansızdır. Bu husus aynı zamanda onların yaptıkları tefsirin dilden bağımsız olmadığını da göstermektedir. Tedvin döneminde kaleme alınan *meâni'l-Kur'ân* ve *garîbu'l-Kur'ân* gibi eserlerde sözü edilen yöntemlerin hemen hepsine yer verilmesi bu olguyu destekler mahiyettedir.

## B. GELİŞİMİ

Daha önce belirtildiği gibi, Kur'ân'la ilgili ilk filolojik izahlar Hz. Peygamber'le başlamıştır. Yeni argümanlarla birlikte filolojik tefsir, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde önemli bir aşama kazanmıştır. Bu dönemde yapılan lugavî şerhler, tedvin dönemi olarak nitelendirilen hicri ikinci asrın ortalarına doğru sistematik hale gelmeye başlayan filolojik tefsir hareketinin temelini oluşturmuştur. Tedvin dönemi, Kur'ân'ı filolojik bakımdan doğrudan kendine konu edinen eserlerin yazılmaya başladığı zaman dilimidir. Bu dönemde farklı isimler altında pek çok eserin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu eserleri meydana getiren âlimlerin en önemli hususiyetleri Arap filolojisini kendileri için uğraş alanı seçen birer dilci/filolog olmalarıdır. Bu dilcilerin *meâni'l-Kur'ân*, *garîbu'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *vücûh* ve *nezâir* şeklinde isimlendirdikleri eserlerde, Kur'ân'ı konu edinerek yaptıkları filolojik tahliller aynı zamanda söz konusu adlarla filolojik disiplinlerin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, İbnü'l-Yezîdî ve Zeccâc gibi dilcilerin kaleme aldıkları bu eserler, tamamen Kur'ân'ın filolojik tahliline odaklanmış çalışmalardır ve bu eserlerde klasik tefsir kitaplarında

sıkça karşılaştığımız Kur'ân'ın sünnet ve rivayetlerle, sebab-i nüzûl ve İsrailiyyat gibi haberlerle tefsir edilmesi gibi hususlarla fazlaca karşılaşılmaz. Kur'ân'ı kendine konu edinen bu çalışmalarda öne çıkan en önemli husus filolojinin imkânlarından yararlanılarak garîb kelimelerin tefsir edilmesi, nahiv, sarf ve Arapça'nın deyim ve üslûplarına dayanarak ayetlerin dilsel bağlamda tahlil edilmesidir. Bu şekilde Kur'ân ibareleri ile ilgili lugavî anlamların tespiti ile birlikte bu çalışmalarda sarf ve nahiv kurallarına bağlı olarak ayetlerin dildeki anlamlara irca edilmeye çalışılması öncelikli hedeftir.

Kur'ân'a yönelik ilk çalışmaların dilsel bağlamda ortaya çıkıp gelişmesi, filolojik tefsirle ilgili eserlerin geniş bir yelpazeye sahip olmasını sağlamıştır. Kur'ân menşeli dil çalışmaları, sadece onu doğrudan kendine konu edinen filolojik tefsirlerde değil, dolaylı olarak Kur'ân'ı referans alan dil ve edebiyat eserlerinde de müşahede ettiğimiz bir olgudur. Kur'an'ın filolojik tefsirine yönelik bu denli çalışmaların ortaya çıkması, onun anlam dünyasının keşfedilmesinde dilin önemli olması sebebiyledir. Dil açısından Kur'ân'ı doğrudan ve dolaylı olarak kendine konu edinen eserleri şöyle tasnif edebiliriz:

### **1. Kur'an'ı doğrudan filolojik olarak tefsir eden eserler**

- *Garîbu'l-Kur'ânlar*
- *Meâni'l-Kur'ânlar*
- *Î'râbu'l-Kur'ânlar*
- *Müşkilü'l-Kur'ânlar*
- *Vücûh ve Nezâîr Kitapları*

### **2. Kur'an'ın filolojik tefsirinin dolaylı olarak yapıldığı eserler**

- *Dil ve Edebiyat Kitapları*
- *Mu'cemler*

Kur'ân'ı doğrudan konu edinen filolojik tefsirleri, yazarlarıyla birlikte tarihi süreçteki sırasına göre vermek yerinde olacaktır. Aşağıda listelediğimiz söz konusu eserleri hazırlarken büyük oranda İbnü'n-Nedîm'in **el-Fihrist** isimli eserini esas aldık.<sup>494</sup> Bu alanda yazılmış eserleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz.\*

<sup>494</sup> Söz konusu eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 54-55.

1. Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687)
  - *Garîbu'l-Kur'ân*
2. Zeyd b. Ali b. Huseyn (ö. 122/739)
  - *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* (Matbû)
3. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
4. Ebân b. Tağlib el-Cerîrî (ö. 141/758)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
5. Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767)
  - *el-Vücûh ve'n-Nezâir*
6. Muhammed b. Hasen er-Rüâsî (ö. 170/786)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
7. Yûnus b. Habîb (ö. 182/798)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
8. Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
9. Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö. 195/810)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
10. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
11. Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
12. Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
13. Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub) (ö. 206/821)
  - *Müşkilü'l-Kur'ân\**
  - *İ'râbu'l-Kur'ân\**
14. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)
  - *Meâni'l-Kur'ân*
15. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825)

---

\* *İşaretili olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz günyüzüne çıkmayan eserlerdir. Ayrıca bkz.: Ali Bulut, Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü., Samsun, 1999, s.16-69.*

- *Mecâzü'l-Kur'ân*
- 16. Ebu'l-Hasen Saïd b. Mes'ade (Ahfeş) (ö. 215/830)
  - *Meâni'l-Kur'ân*
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
- 17. Ebû Zeyd Saïd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
- 18. Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
- 19. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 237/851)
  - *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*
- 20. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889)
  - *Tefsîru Garîbu'l-Kur'ân*
  - *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*
- 21. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (el-Müberred) (ö. 285/898)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
- 22. Mufaddal b. Seleme (ö. 290/902)
  - *Ziyâu'l-Kulûb fî Meâni'l-Kur'ân\**
- 23. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (Sa'leb) (ö. 291/903)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
- 24. Muhammed b. Ahmed b. Keysân (ö. 299/911)
  - *Meâni'l-Kur'ân\**
- 25. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî (Zeccâc) (ö. 311/923)
  - *Meâni'l-Kur'ân*
- 26. Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941)
  - *Garîbu'l-Kur'ân*

## 1. Tedvin Dönemi

Hicri ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında çoğunluğu *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* olmak üzere özellikle dilcilerin kaleme aldığı Kur'ân odaklı çalışmalara rastlanır. Bunun yanında *müşkilü'l-Kur'ân* ve *vücûh ve nezâir* olarak nitelendirilen çalışmaların erken dönemlerden itibaren başladığı görülmektedir. Her ne kadar İbn Abbâs'a filolojik tefsir kapsamında bazı eserler nisbet edilse de bu alandaki ilk telif hareketinin onunla başladığı sonucuna ulaşmak zordur. Onun **Garîbu'l-Kur'ân**, **Mesâilü Nâfi'** b. el-Ezrak ve **el-Lugât fi'l-Kur'ân** gibi eserlerin<sup>495</sup> sahibi olduğu belirtilse de, Müsâid b. Süleymân'ın vurguladığı üzere bunlar muhtemelen İbn Abbas'ın bizzat kaleme aldığı eserler değildir. Bunların rivayetlerle aktarılmış ve sonraki nesiller tarafından kitaplaştırılmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>496</sup> Bununla birlikte, filolojik tefsirle ilgili ilk telif hareketinin *garîbu'l-Kur'ân*'larla başladığı ve bu alanda ilk isimlendirmenin Abdullâh b. Abbâs'a nisbet edilen **Garîbu'l-Kur'ân** isimli eserle gerçekleştiğini söylemek mümkündür.<sup>497</sup>

Zeyd b. Ali'nin yazdığı **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân** isimli eser, Kur'ân'ın filolojik tefsirine yönelik hazırlanmış elimizdeki mevcut eserlerin en eskisidir. Zeyd b. Ali'den sonra filolojik tefsirle ilgili Ebân b. Tağlib el-Cerîrî, Mukâtil b. Süleymân,

<sup>495</sup> Fuad Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî** (GAS), (Trc.: Mahmûd Fehmî Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyâd, 1991, I, 67-68. İsmail Cerrahoğlu, Esad Efendi Kütüphanesi 91/3 ile Atf Efendi Kütüphanesi 2815/8 kayıt numarasında yer alan iki risaleyi karşılaştırarak bunların İbn Abbâs'a aidiyetini tespit etmiştir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsirde Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı*, **AÜİF Dergisi**, Cilt: XXII, Ankara, 1978, s. 17-104. Buna dayalı olarak Bulut, **Gârîbu'l-Kur'ân** isimli eseriyle filolojik tefsir sahasındaki ilk telifin İbn Abbâs'la başladığını söyler. Bkz.: Ali Bulut, **Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, s. 10. Ancak belirtmek gerekirse, Fuad Sezgin ve ondan nakille de Alî Şevvâh, Atf Efendi Kütüphanesinde söz konusu kayıt numarasında İbn Abbâs'a değil, Atâ b. Ebî Rebâh'a nisbet edilen **Garîbu'l-Kur'ân**'ın mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Yalnız Sezgin, yukarıda değinildiği üzere, bu eserin İbn Abbas'ın yapmış olduğu bir kısım şerhleri içerdiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Cerrahoğlu ile Sezgin'in tespitleri söz konusu eserin Atâ b. Ebî Rebâh'ın İbn Abbâs'tan naklettiği bir eser olduğu noktasında örtüşmektedir. Sözü edilen bu husus, Cerrahoğlu'nun makalesinin başlığından da anlaşılmaktadır. Fuad Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, I, 74; Alî Şevvâh İshâk, **Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'r-Rifâî, Riyâd, 1983, III, 299.

<sup>496</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 329.

<sup>497</sup> **Dilbilimsel Tefsir** isimli doktora tezinde Mustafa Karagöz, Mukâtil b. Süleymân'ın **el-Vücûh ve'n-Nezâir** isimli eserinin ilk filolojik tefsir olduğunu söylemiştir. Ancak belirtmek gerekirse, ilk filolojik tefsirin kim tarafından yazıldığı konusunu tartışan âlimlerden hiç biri, Mukâtil b. Süleymân'dan söz etmez. Şüphesiz baktığımız diğer bir yaklaşım da, Zehrânî'nin Kisâî'ye ait **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserinin filolojik tefsirlerin en eskisi ve muhtemelen bize ulaşan en eski müdevven eser olduğuna yönelik ileri sürdüğü görüştür. Bkz. Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 99; ez-Zehrânî, **Eseru'd-Dilâleti'l-Lugaviyye**, s. 89.

Muhammed b. Hasen er-Rüâsî, Yûnus b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Müerric b. Amr es-Sedûsî gibi pek çok âlim eserler telif etmişlerdir. Çoğu dilci olan bu kimselerin kaleme aldıkları kitaplar, ağırlıklı olarak Kur'ân'daki garîb kelimelerin tefsirini konu edinir. Filolojik tefsirin bir yönüyle ilgili yazılan ve kapsamı sınırlı olan bu çalışmalara karşılık Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi dilci müfessirler, Kur'ân'ı bir bütün şeklinde tefsir eden kapsamlı eserler telif etmişlerdir.

## 2. Yazılan İlk Filolojik Tefsirler Ve Başlıca Temsilcileri

Konu filolojik tefsir olunca bu alanda akla gelebilecek ilk isimler şüphesiz Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc'tır. Bu âlimler, yazdıkları eserlerle Kur'ân'daki garîb lafızları ve anlaşılması zor, müşkil ibareleri dil kuralları içinde çözmeyi amaçlamışlardır. Kur'ân'ın filolojik tefsirini konu edinen eserlerin, genel olarak ortak noktalarda birleştikleri görülse de, özelden kendi aralarında bazı ayrımlara sahip olduklarını da ifade etmemiz gerekir. Her âlimin kendi uzmanlık alanına göre yazdığı eserin diğerlerine göre bazı farklılıklar içermesi doğaldır. Zira her âlimin kaleme aldığı eser kendi uzmanlık alanına göre değişkenlik gösterir.

Dikkat çeken hususlardan biri ilk filolojik tefsirlerde yapılan isimlendirmelerde *meânî*, *i'râb* ve *müşkil* kelimelerinin genelde bir arada kullanılmasıdır. Mesela, eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere, Ferrâ'nın kitabının asıl adı, **Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânih** şeklindedir. Eserin ravisi Muhammed b. Cehm b. Hârûn es-Simmerî'nin, *هَذَا كِتَابٌ فِيهِ مَعَانِي الْقُرْآنِ* Bu, *Kur'ân'ın anlamlarını içeren bir kitaptır*<sup>498</sup> şeklindeki sözü, eserin isminde kısaltma yapıldığını göstermektedir. Zeccâc'ın yazdığı eser de, **Meâni'l-Kurân ve İ'râbuh** adını taşımaktadır. Bu durum, Kur'ân'daki kelimelerin tahlili yanında onun i'râbı ve müşkil konularına da yer verildiğinin işaretlerini vermektedir. Zaten bu eserlerin en önemli yönü, Kur'ânın nahiv, sarf, şiir ve Arap kelamı gibi argümanlarla çözümlenmeye çalışılmasıdır. Aynı zamanda Ferrâ ve Zeccâc'ın, kendi eserlerine verdikleri adlardan hareketle, başlangıçta birlikte yer alan *meâni'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân* ve *müşkilü'l-Kur'ân* gibi ilimlerin sonradan ayrışarak müstakil bir ilim haline geldikleri anlaşılmaktadır.

<sup>498</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 1.



‘*Meâni* ehlinin en büyükleri Ferrâ ve Zeccâc’tır.’<sup>499</sup> ‘Ferrâ olmasaydı Arapça da olmazdı.’<sup>500</sup> ‘Yeryüzünde ne Hâricîlerden ne de Ehl-i Sünnet’ten tüm ilimleri Ebû Ubeyde’den daha iyi bilen bir kimse yoktur’<sup>501</sup> şeklindeki iltifatlar, sözü edilen âlimlerin kendi alanlarında çok değerli şahsiyetler olduklarını göstermektedir.

İsmail Cerrahoğlu her ne kadar *meâni’l-Kur’ân*’ları *garîbu’l-Kur’ân* başlığı altında zikretse de<sup>502</sup> bu eserler arasında genel bir takım farklılıklar olduğunu ifade etmek gerekir. Mesela Ebû Ubeyde’nin yukarıda da ifade edildiği üzere her iki sınıfın özelliklerini taşıyan **Mecâzü’l-Kur’ân**’ını istisna edecek olursak *garîbu’l-Kur’ân*’lara nazaran *meâni’l-Kur’ân*’larda şiire, Araplar’ın deyim ve üsluplarına, nahiv ve sarf kurallarına daha çok yer verilir. Oysa *garîbu’l-Kur’ân*’larda kelime ile ilgili açıklamalar sarf ve nahiv konularına göre öne çıkar.<sup>503</sup>

Filolojik yöneme ağırlık vermeleri ve yaptıkları bazı filolojik izahlar sebebiyle Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi müfessirler diğer bazı âlimler tarafından eleştirilmişlerdir. Her ne kadar bazı eleştirilere maruz kalsalar da, sözü edilen dilci müfessirlerin İslam kültür tarihinde başta tefsir ve dil alanında olmak üzere çok önemli eserler kaleme aldıkları tartışılmaz bir gerçektir. Onların özellikle tefsirde filolojik yöntemi ikame etmeleri ve bu alanda çığır açan eserleri kaleme alma konusundaki öncelikleri şüphesiz onları en fazla yücelten hususlardan biridir. Bu âlimlerin yazdıkları eserler, gerek tefsir gerekse dil ilimleri açısından önemli kaynak olmaları hasebiyle, hem dil hem de tefsir alanında çalışan akademisyenlerin temel başvuru kaynağı olmuşlardır. Bazı yönlerden eleştirilmiş olsalar da, gerek dil gerekse tefsir alanında eser kaleme alan pek çok âlim onların görüşlerinden müstağni kalamamıştır. Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc’ın görüşlerine yer verilmeyen neredeyse

<sup>499</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 283.

<sup>500</sup> İbnü’l-Enbârî, **Nüzhetü’l-Elibbâ**, s. 81. Aynı bilgi için bkz.: İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-A’yân**, VI, 176; el-Kıfî, **İnbâhu’r-Ruvât**, IV, 9; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti’s-Selâm** (Târîhu Bağdâd), (Thk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût, 2001, XVI, 224; ez-Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ**, III, 4164; ez-Zübeydî, **Tabakâtu’n-Nahviyyîn**, s. 132.

<sup>501</sup> el-Câhız, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, I, 347. Aynı bilgi için bkz.: İbnü’l-Enbârî, **Nüzhetü’l-Elibbâ**, s. 85; İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-A’yân**, V, 235; el-Kıfî, **İnbâhu’r-Ruvât**, III, 276-277; ez-Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ**, III, 3913.

<sup>502</sup> İsmail Cerrahoğlu, ‘*Garîbu’l-Kur’ân*’, **DİA**, XIII, 380.

<sup>503</sup> Aynı tespit Mustafa Karagöz ve Ali Bulut tarafından da yapılmıştır. Bkz.: Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 142, 153; Ali Bulut, *Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, **Nüşa**, Sayı: 15, Güz 2004, s. 65.

ne bir sözlük ne de bir tefsir kitabı vardır. Bu durum sözü edilen dilci müfessirlerin filolojik tefsir alanında ortaya koydukları eserlerin önemini açıkça belgelemektedir.

#### a. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı

Filolojik tefsir'in en önemli simalarından biri şüphesiz Ebû Ubeyde'dir. Biyografî eserleri ona pek çok kitap nisbet etse de elimize ulaşan birkaç eserden en önemlisi **Mecâzü'l-Kur'ân**'dır. İbn Kuteybe, Ebû Ubeyde'de *garîb* ilminin diğer ilimlere göre daha fazla öne çıktığını söylemiştir.<sup>504</sup> Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) verdiği bilgiye göre de, *garîbu'l-Hadîs* sahasında eser veren ilk kimsenin Ebû Ubeyde<sup>505</sup> olduğu düşünülürse, onun *garîb* ilminde bâriz bir üstünlüğe sahip olduğu kolayca anlaşılabilir. Nitekim Müberred, Ebû Ubeyde'nin şiir, *gârîb* ilmi, *ahbâr* ve *neseb* konularında âlim olduğunu, ancak *nahiv* konusunda Asmâi ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) kadar bilgili olmadığını söylemiştir.<sup>506</sup> Ebû Hayyân da, *nahiv* ilminde Ebû Ubeyde'nin zayıf olduğuna işaret etmiştir.<sup>507</sup> Âlimlerin bu sözlerine bakılırsa, Ebû Ubeyde'nin eserinde kelime tahliline nazaran *nahiv*, *sarf* ve *iştikâk* konularına neden fazla girmediği daha kolay anlaşılabilir. Bu arada **el-Medârisü'n-Nahviyye** isimli eserin müellifi Şevkî Dayf'ın *nahiv* teşekkülünde katkısı olan Kûfe ve Basra ekolüne mensup kişilere eserinde yer verdiği halde Ebû Ubeyde'den söz etmemesi, bu alanda onun etkin bir rolü olmadığını düşündürmektedir.<sup>508</sup>

İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**'te Ebû Ubeyde'ye **Mecâzü'l-Kur'ân** dışında **Garîbu'l-Kur'ân** ve **Meâni'l-Kur'ân** isimli iki eser nisbet etmiştir.<sup>509</sup> Ancak Fuad Sezgin, **Mecâzü'l-Kur'ân** dışında Ebû Ubeyde'nin kendisine nisbet edilen adları taşıyan bir kitaba sahip olmadığını düşünmektedir. Sezgin, bir yandan Kur'ân'ın anlamlarını açıklaması, diğer taraftan *gariplerini* tefsir etmesi ve bu arada *i'râb* konularına değinmesi sebebiyle eserin bu farklı isimleri almış olabileceğini

<sup>504</sup> İbn Kuteybe, **el-Meârif**, (Thk.: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs., s. 543.

<sup>505</sup> Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, VI, 2704; es-Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 294.

<sup>506</sup> İbnü'l-Enbârî, **Nüzhetü'l-Elibbâ**, s. 85; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 237; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, VI, 2705; el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, III, 280.

<sup>507</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 456.

<sup>508</sup> Söz konusu eserinde Şevkî Dayf, Basra ekolüne mensup Halil b. Ahmed, Sibeveyh, el-Ahfeş, Kutrub ve Zeccâc gibi kimselerden söz ettiği halde aynı ekole mensup Ebû Ubeyde'ye yer vermez. Bkz. Şevkî Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 9-145.

<sup>509</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 54.

belirtir.<sup>510</sup> Tespitimize göre Sezgin'in bu yaklaşımını destekleyen hususlardan biri Mervân b. Abdümelik'in, '*Ebû Hatim'e, Ebû Ubeyde'nin Mecâz olarak isimlendirilen garîbû'l-Kur'ân'ını sordum*'<sup>511</sup> şeklindeki sözüdür. Ayrıca Suyûtî'nin, Ebû Ubeyde için; *garîbu'l-Kur'ân'la ilgili Mecâzü'l-Kur'ân'ı yazdı*<sup>512</sup> demesi ve yine Hatîb el-Bağdâdî'nin *meâni'l-Kur'ân'la ilgili ilk eseri Ebû Ubeyde'nin yazdığını söylemesi*<sup>513</sup>, söz konusu eserin üç isimle de anıldığını göstermektedir.<sup>514</sup>

Ebû Ubeyde'nin eserini değerli kılan husus, Kur'ân'ın filolojik tefsirini konu alan ilk kapsamlı eser olduğu yönündeki ağırlıklı kanaattir. Kâtib Çelebî, Ebû Ubeyde'ye nisbet edilen **Garîbu'l-Kur'ân** isimli eserin, sahasında kaleme alınan ilk eser olduğu yönünde görüşler olduğunu zikreder.<sup>515</sup> Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Ubeyde'ye ait **Mecâzü'l-Kur'ân**'ın bu sahada kaleme alınmış ilk eser olduğunu söylemiştir.<sup>516</sup> Catlâvî de, '*Ebû Ubeyde: Filolojik tefsirin kurucusu*'<sup>517</sup> diyerek bu alandaki önceliğin Ebû Ubeyde'ye ait olduğunu deklare etmiştir. Ona göre Ferrâ'nın kitabında – Ferrâ bu eseri *Meâni'l-Kur'ân olarak isimlendirmiş olsa da* – nahiv konuları (kelime ve terkiplerin anlamı gibi) lugavî konulardan daha fazla işlenmektedir. Oysa Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ında lügat/dil daha fazla işlenmekte ve onun delalete verdiği önem daha açık görülmektedir.<sup>518</sup> Müsâid b. Süleymân'ın da kanaati, ilk filolojik tefsirin **Mecâzü'l-Kur'ân** olduğu yönündedir.<sup>519</sup> İbnü'n-Nedîm'in, Ferrâ'nın meşhur eserini kaleme alma sebebiyle ilgili naklettiği olaya dayanan Ahmed Emîn, tertibe göre Kur'ân'ı ayet ayet tefsir eden ilk kişinin Ferrâ olduğunu, ondan öncekilerin ise sadece Kur'ân'ın müşkil

<sup>510</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 18.

<sup>511</sup> سَأَلْتُ أَبَا حَاتِمٍ عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ لِأَبِي عُبَيْدَةَ يُقَالُ لَهُ الْمَجَازُ Ebû Bekr ez-Zübeydî, **Tabakâtü'n-Nahaviyyîn**, s. 176.

<sup>512</sup> es-Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 295.

<sup>513</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, III, 14; Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân** (Muhakkiklerin mukaddimesi), I, 12; el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân** (Muhakkikin mukaddimesi), I, 24.

<sup>514</sup> Müsâid b. Süleymân, eserin mukaddimesinde kitabın ismiyle ilgili bir bilgi bulunmadığını ve kitapla ilgili isimlerin Ebû Ubeyde dışındaki kişiler tarafından verildiğini söylemiştir. (Bkz.: Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 335.) Mustafa Karagöz de, 'Esere bu adı Ebû Ubeyde'nin mi yoksa sonradan gelenlerin mi verdiğini tam olarak bilemiyoruz' demiştir. (Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 122.) Ancak tabakât kitapları Ebû Ubeyde'nin esere bizzat kendisinin **el-Mecâz** ismini verdiğini naklederler. (Bkz.: İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 236; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, VI, 2707; el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, III, 277-278.)

<sup>515</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1203

<sup>516</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Evâil**, s. 381.

<sup>517</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 53.

<sup>518</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 55.

<sup>519</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 334.



kelimelerin İbranice, Süryanice, Habeşçe, Rumca vb. dillerden olduğu şeklindeki bilgilerle karşılaştığı halde, **Mecâzü'l-Kur'ân**'da bu tarz bir bilgiye kesinlikle rastlanmaz. Ebû Ubeyde'nin, tek bir kelimeyi bile yabancı bir dil ile tefsir etmemesi, elbette onun Kur'ân'da Arapça dışında yabancı bir kelime olmadığı yönündeki anlayışından kaynaklanmaktadır. Özellikle eserinin başında bu konuyu tartışıp bununla ilgili yaklaşımını net olarak ortaya koymaktadır. O, Kur'ân'da yabancı kelimelerin var olduğu fikrine karşı çıkarken şöyle der: 'Kur'ân apaçık Arap diliyle inmiştir. Her kim onda Arapça dışında bir şey olduğunu iddia ederse büyük konuşmuş olur ve her kim bilgisizce طه kelimesinin Nebat dilinden olduğunu söylerse büyük laf etmiş olur. ...Biri Arapça diğeri Farsça olan lafızlar birbirine muvafakat edebilir ve yakın anlamlar ifade edebilirler. Mesela, *kalın ipek giysi* anlamına gelen اسْتَبْرَقَ kelimesi, Farsça'da *giysi* anlamına gelen اسْتَبْرَه şeklinde söylenir.'<sup>526</sup>

Lugâvî delaletine verdiği ağırlık sebebiyle Ebû Ubeyde'nin eseri genel olarak garîbu'l-Kur'ân'lar arasında zikredilir. Bununla birlikte onu meâni'l-Kurân olarak nitelendiren âlimler de vardır. Mesela Zerkeşî, **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı garîbu'l-Kur'ân sahasında telif edilen eserler arasında sayarken<sup>527</sup>, Kıftî (ö. 646/1248), **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı kastederek meâni'l-Kur'ân'la ilgili ilk telifi Ebû Ubeyde'nin yaptığını söyler.<sup>528</sup> Yine, meâni'l-Kur'ân ve garîbu'l-Kur'ân eserlerini ayrı başlıklar halinde inceleyen Müsâid b. Süleymân, Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ını garîbu'l-Kur'ân'lar içinde zikretmiştir.<sup>529</sup> İbrâhim Rûfeyde de, lügavî delaletine ağırlık verilmesi sebebiyle bu eserin garîbu'l-Kurân olarak addedilmesinin daha uygun olacağını belirtir.<sup>530</sup> *Garîb* kelimelerle ilgili açıklamalara ağırlık verilerek, nahiv konularına fazla değinilmediği noktasından hareketle, Ali Bulut, Fuad Sezgin'in de bu yöndeki ağırlıklı kanaatini delil sayarak bu eserin tam bir *garîbu'l-Kur'ân* olduğunu ifade eder.<sup>531</sup> Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân** isimli eserinin *garîbu'l-Kur'ân* türü eserlerin özelliklerini taşıdığını kabul etmeke birlikte şiire, kıraatlere,

---

Fahreddin Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1997, III, 271.) Ancak, Ebû Ubeyde'nin eserinde söz konusu ayetin tefsiriyle ilgili böyle bir bilgiye rastlamadık.

<sup>526</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 17-18.

<sup>527</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 388.

<sup>528</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, III, 14.

<sup>529</sup> Bkz. Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 335.

<sup>530</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 154.

<sup>531</sup> Ali Bulut, *Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, s. 65, 66.

Araplar'ın beyan üslupları ve deyimlerine yer vermesi bakımından *meâni'l-Kur'ân* türü eserlerin özelliklerine de sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Karagöz de **Mecâzü'l-Kur'ân**'ın meâni'l-Kur'ân türü eserlerin içeriğiyle benzer özellikler taşıdığını ancak garîbu'l-Kur'ân türü eserlere daha yakın olduğunu belirtmiştir.<sup>532</sup>

İbn Teymiyye, kitabında *mecaz* kelimesini kullanan ilk kişinin Ebû Ubeyde (ö. 210/825) olduğunu, ancak bunu hakikatin ortağı/*kasîmi* olarak değil, mecaz kelimesiyle ayetten kastedilen manayı ifade etmek için kullandığını söyler.<sup>533</sup> Bu bakımdan o, bir lafız veya ibareyi açıklarken, eserin ismiyle de örtüşen, مَجَازُهُ şeklinde formüle ettiği kelimeyi eserinde sıkça kullanır.<sup>534</sup> Ebû Ubeyde, *mecâz* tabiriyle Araplar'ın söz ve üsluplarından yararlanarak Kur'ânî ibareleri tefsir etmeyi kastetmiştir. O, bunu yaparken Araplar'dan duyduklarına ve garîb ilmindeki bilgilerine dayanmıştır. Bununla birlikte Ebû Ubeyde, duydukları şeylerden değerli ve muteber görmediklerini, لَيْسَ بِشَيْءٍ 'önemsiz' sözcüğüyle nitelemiştir.<sup>535</sup>

Ebû Ubeyde, tefsir ettiği ayetleri devamlı Araplar'ın söz ve ifade biçimlerine irca eder. Mesela o, ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾<sup>536</sup> ayetini tefsir ederken, Kur'ânî ibareyi Arapların kullanım tarzına irca ederek şöyle der: مَجَازُهُ ظَهَرَ عَلَى الْعَرْشِ 'Ayetin anlamı; arşın üzerine çıktı demektir. Bu şekilde, *atın ve evin üzerine çıktım* anlamında, اسْتَوَيْتُ عَلَى ظَهْرِ الْفَرْسِ sözü kullanılır.<sup>537</sup> Yine o, ﴿وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ﴾<sup>538</sup> ayetini tefsir ederken, selef alimlerin الطَّحُّ kelimesiyle ilgili yaptıkları tefsiri, Arapların kullanım tarzına aykırı

<sup>532</sup> Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 122, 129.

<sup>533</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetâvâ**, VII/88. Benzer bir yaklaşımla Ali Bulut da bir çok araştırmacının *mecaz* lafzını ilk kullanan kişi olarak Ebû Ubeyde'yi gösterdiklerini söylemiştir. Bkz.: Ali Bulut, *Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, s. 64-65. Ayetten kastedilen manayı ifade etmek için bu kelimenin Kisâî tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. Mesela, ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ ayetinde takdim ve te'hire dikkat çeken Kisâî, Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'da yaptığı gibi اسْرُوا الظَّالِمِينَ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا أسْرُوا النَّجْوَى diyerek مَجَازُهُ kelimesini مَعْنَاهُ anlamında kullanmıştır. Yine ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا﴾ ayetiyle ilgili olarak da مَجَازُهُ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا بِرَجُلٍ demiştir. el-Kisâî, **Meâni'l-Kur'ân**, s. 195, 222 .

<sup>534</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 1, 3, 5, 8, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 31, 57, 59, 64, 65, 67, 68; II, 1, 2, 3, 5, 8, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32. Ebû Ubeyde, مَجَازُهُ kelimesinden başka مَعْنَاهُ ve تَفْسِيرُهُ gibi ifadelerle de çokça yer verir. Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 3, 6, 9, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46; II, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 29, 133.

<sup>535</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 380.

<sup>536</sup> 'Sonra arşa çıktı.' Yûnus, 10/3.

<sup>537</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 273.

<sup>538</sup> 'Salkımları sarkmış muz ağaçları.' Vâkıa, 56/29.

bulduğu için benimsemeyerek şöyle der: ‘Müfessirler, الطَّلْحُ kelimesinin muz olduğunu iddia ettiler. Ancak Araplar’ın yanında bu kelime, *büyük dikenli ağaç* anlamına gelir.<sup>539</sup> Tefsirde Arapların beyan üsluplarına dayanan Ebû Ubeyde seleften nakledilen tefsirle ilgili rivayetlere neredeyse hiç yer vermemiştir. Nitekim Taberî, selef âlimlerin görüşlerine iltifat etmeyen ve dilden anlaşıldığı mana ile besmeleyi tefsir eden Ebû Ubeyde’yi eleştirerek şöyle demiştir: <sup>540</sup> وَقَدْ زَعَمَ أَيْضًا مَنْ ضَعُفَتْ مَعْرِفَتُهُ Ebû Ubeyde, takdim-tehir<sup>541</sup> ve hazf<sup>542</sup> üslupları ile birlikte, furûku lugaviyye<sup>543</sup>, kıraat-anlam<sup>544</sup> ilişkisi ve mesellere<sup>545</sup> de yer verilmiştir. O, tefsirini yaptığı ayetlerde yeri geldikçe edatların işlevlerine dikkat çekerek belagat unsurlarına işaret etmektedir.<sup>546</sup>

Ebû Ubeyde, diğer filolojik tefsir müellifleri gibi kendi döneminde hakim olan Basra ve Kûfe dil ekollerinden birine bağlı olarak hareket etmemiştir. Bununla birlikte o, eserinde Ebû Amr b. el-Alâ ve Yûnus b. Habîb gibi ders aldığı Basra ekolünün önemli temsilcilerinin görüşlerine yer vermiştir. Ebû Ubeyde, özellikle Ebû Amr b. el-Alâ’dan kelimelerin okunuşu ve anlamlarıyla ilgili duyduğu şerhleri zikretmenin yanında şiirlerden şahitler de nakletmektedir.<sup>547</sup> Fuad Sezgin, Ebû Ubeyde’nin bu ekollerden bağımsız hareket etmesini henüz oluşum safhasında olmasına bağlar.<sup>548</sup> Ancak bize göre bu doğru bir tespit değildir. Zira, Basra ekolüne mensup Halîl b. Ahmed’in hicri 175, Sibeveyh’in 180; Kûfe ekolünün önderi Kisâî’nin ise, 189 yılında yılında vefat ettiği düşünülürse, dilde ayrışmanın önceden başladığı ve bu alandaki mücadelenin daha sonra sürdüğü fikrine kolayca ulaşılabilir. Kaldı ki, İbn Sellâm başta olmak üzere pek çok âlim ve araştırmacının, Basra ekolünün kuruluşunu hicri 69 yılında vefat eden Ebû’l-Esved’e dayandırması dil

<sup>539</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, II, 250.

<sup>540</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 86.

<sup>541</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 149, 185, 338, 387, 398; II, 18, 34, 38, 130, 154, 226, 258.

<sup>542</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 47, 229, 297, 357, 386; II, 2, 34, 43, 148.

<sup>543</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, I, 245, 298, 317, 350, 380.

<sup>544</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 68-69, 207, 313, 373; II, 63, 205, 219, 231-232.

<sup>545</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 23, 168; II, 4, 158, 252.

<sup>546</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 268, 282, 287; II, 23, 57, 95, 117, 130, 148, 175, 186, 195, 204, 206, 233, 236, 279.

<sup>547</sup> Örnek olarak bkz.: I, 69, 84, 122, 123, 152, 186, 274, 293, 295, 305, 306, 319, 329, 373, 401; II, 21, 83, 119, 143, 173, 178, 206, 207, 217, 259, 269.

<sup>548</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, (Muhakkikin mukaddimesi), I, 19.

ekollerinin çok önceden oluşmaya başladığını göstermektedir.<sup>549</sup> Bunun yanı sıra, Ebû Ubeyde'nin çağdaşı Ferrâ'nın Kûfe, Ahfeş'in ise Basra ekolünün temsilcisi olması yaklaşımımızı teyid etmektedir. Bize göre, Ebû Ubeyde'nin Basra ve Kûfe ekollerinden birine bağlı hareket etmemesi, öncelikle onun tefsir yöntemiyle ilgilidir. Çünkü, sözü edilen ekollerin dil ile ilgili görüşleri sarf ve nahiv kurallarına racidir. Halbuki Ebû Ubeyde, eserinde sarfî ve nahvî delalete değil, lugavî delalete yani kelimelerin filolojik anlamına ağırlık vermiştir. O, eserinde sarf ve nahiv kurallarına fazla yer vermemesi sebebiyle bu ekollerden birinin dil anlayışına bağlı kalmamıştır. Diğer bir sebep ise, rey sahibi olması ve taşıdığı ilmi cesaret Ebû Ubeyde'yi bağımsız hareket etmeye sevk etmiş ve Kur'ânî lafızlara yüklediği anlamlarda Arapça'daki üslup ve kullanımları esas almıştır. Bundan ötürü Ebû Ubeyde, pek çok tenkide maruz kalmıştır. Nitekim, Ebû Ömer el-Ceremî'nin naklettiği bir haber, Ebû Ubeyde'nin tefsirdeki bu yöntemini teyit etmektedir. O şöyle der: 'Ebû Ubeyde'ye Kur'ân'la ilgili yaptığı bazı yorumları getirerek şöyle dedim: 'Bunları kimden aldın ey Ebû Ubeyde? Bu tefsirler fakihlerin yorumlarına aykırıdır.' Bana şöyle dedi: 'Bunlar arkalarına bevleden bedevilerin tefsiridir. Dilersen bunları al, dilersen bırak.'<sup>550</sup>

**Mecâzü'l-Kur'ân**'da dikkat çeken önemli hususlardan biri, ele alınan filolojik bir konunun eserin pek çok yerinde tekrar edilmesidir. Mesela Ebû Ubeyde, genelde istifhâm için kullanılan <sup>أ</sup> ve <sup>ك</sup> edatlarının *takrir*, *îcâb* ve *haber verme*<sup>551</sup>, <sup>ل</sup> edatının ise *tenbîh*<sup>552</sup> için kullanıldığını farklı yerlerde tekrarlar. Yine o, Kur'ân'da zâid gördüğü bazı harflere pek çok yerde temas etmiştir.<sup>553</sup>

## a2. Ebû Ubeyde'ye Yöneltilen Eleştiriler

Ebû Ubeyde'nin ismini, sonraki çağlara taşıyan eseri şüphesiz **Mecâzü'l-Kur'ân**'dır. Ortaya koyduğu bu değerli eserle kendinden söz ettiren Ebû

<sup>549</sup> Bkz.: İbn Sellâm, **Tabakâtü's-Şuarâ**, s. 46; İbn Kuteybe, **el-Meârif**, (Nâşirin mukaddimesi), s. 28; Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, II, 122; er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, I, 323; Şevkî Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 17; Muhammed et-Tantâvî, **Neş'etü'n-Nahv**, s. 22. İbnü'n-Nedîm de, Basra ekolünü Ebu'l-Esved ile başlattıktan sonra şöyle der: 'Basra'lı nahivcileri Kûfe'lilerden önce zikrettik. Çünkü Arapça onlardan alınmıştır. Bunun yanında Basra ekolü, Kûfe ekolünden önce kurulmuştur. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 102.

<sup>550</sup> ez-Zübeydî, **Tabakâtü'n-Nahviyyîn**, s. 176.

<sup>551</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 24, 118, 133, 150, 157, 158.

<sup>552</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 285, 286, 298.

<sup>553</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 25, 35, 36-37, 41, 90, 93, 183, 211, 336; II, 31, 47, 48, 49, 56, 58, 71, 102, 116, 123, 131, 140, 156, 203, 232, 257, 277.



Ubeyde'nin, en fazla eleştirilen kişi olduğunu da belirtmemiz gerekir. Ebû Hâtim es-Sicistânî, şöyle bir nakilde bulunur: 'Ahfeş, Ebû Ubeyde'nin kitabını alarak ondan bazı şeyleri atıp bazı şeyler ekliyordu ve bazılarını da değiştiriyordu. Ona, 'Yaptığın bu şey nedir? Arapça'yı kim daha iyi biliyor? Sen mi, Ebû Ubeyde mi?' diye sordum. O şöyle dedi: 'Kitap, onu ıslah edenindir. İfsad edenin değil.'<sup>554</sup> Bu olay, Ebû Ubeyde'nin yazdığı eserin pekçok eleştiriye maruz kaldığının işaretlerini vermektedir. Mesela Ebû Ubeyde, çağdaşı olan Ferrâ tarafından bazı ayetlerin tefsirinde eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>555</sup> Asmaî de, Kur'an'ı rey ile tefsir etmesi sebebiyle Ebû Ubeyde'yi tenkit etmiştir.<sup>556</sup> Ebû Hâtim'in, 'Yanlışını tashih edebilenler dışında, insanların **Mecâzü'l-Kur'an**'ı yazmaları ve okumaları helal değildir'<sup>557</sup> şeklindeki sözü de Ebû Ubeyde'ye yöneltilen en ağır ithamlardan biridir.

Ebû Ubeyde'nin, bu tarz eleştirilere maruz kalmasının temel sebebi, tefsirde Arapların ifade biçimlerine dayanması ve buna bağlı olarak yaptığı bazı yorumların sahabe ve tâbiîn gibi selef âlimlerin görüşlerine aykırı olmasıdır. Mesela ﴿ثُمَّ يَأْتِ مِنْ﴾<sup>558</sup> ayetindeki *kurtulma* anlamına gelen *يَعْرِوْنَ* kelimesini *يَعْرِوْنَ* ayetindeki *بَعْدَ ذَلِكَ عَامٍ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يُعْصِرُونَ* kelimesini *kurtulma* anlamına gelen *يَجُونَ* sözcüğüyle tefsir etmesi<sup>559</sup> sebebiyle Taberî, Ebû Ubeyde'ye tepkisini şöyle ifade etmiştir: 'Arapların ifade biçimlerine dayalı olarak, Kur'an'ı kendi

<sup>554</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, II, 37-38; İbrâhîm Rüfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 118.

<sup>555</sup> Mesela Ferrâ, Ebû Ubeyde'nin ﴿غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (Fâtiha, 1/7.) ayetindeki *غَيْرِ* kelimesinin *سَوَى* anlamına geldiğini ve *لَا* harfinin zâid/fazlalık olduğunu söylemesi ve bunun için Accâc'ın *﴿فِي بئرٍ لَا حُورٍ وَمَا شَعَرَ﴾* şiiiriyle istişhâda bulunmasını, 'Arapça'yı bilmeyen bazı kimseler dediler ki...' <sup>555</sup> sözüyle eleştirerek bu yorumun caiz olmadığını söylemiştir. (Bkz.: el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, I, 8.)

<sup>556</sup> Asmaî'nin söz konusu eleştirisini duyan Ebû Ubeyde bir gün onun ilim meclisine giderek Asmaî'ye şöyle dedi: 'Ey Ebû Saîd! *الْخَيْرُ* kelimesi hakkında ne dersin? Asmaî, 'Yapıp yediğin ekmeğindir' dedi. Bunun üzerine Ebû Ubeyde, 'Allah'ın Kitab'ını kendi görüşünle tefsir ettin' dedi. Zira Allah, ﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا﴾ (Yûsuf, 12/36) buyuruyor. Cevap olarak Asmaî, 'Bana doğru görünen şeyi söyledim' deyince Ebû Ubeyde şöyle dedi: Sen de bize doğru görünen ve o sebeple söylediğimiz şeyde bizi kınıyorsun. Biz Kur'an'ı kendi görüşümüzle tefsir etmiş değiliz. Bkz. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 237; İbnü'l-Enbârî, **Nüzhetu'l-Elibbâ**, s. 87-88; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, VI, 2707; el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, III, 278

<sup>557</sup> ez-Zübeydî, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn**, s. 176. Tezimizin belirli yerlerinde Ebû Ubeyde'ye yöneltilen eleştirilere yer verdik. Konu ile ilgili Ali Bulut'un da Ebû Ubeyde'ye gerek nahivle gerekse de lafzlara yüklediği anlamlarla ilgili yöneltilen eleştiriler bağlamında yüksek lisans tezinde *Tenkîd Edildiği Bazı Noktalar* başlığını taşıyan bir bölüm ayırmış ve bu hususta ayrıca faydalı bir makale kaleme almıştır. Bkz.: Ali Bulut, **Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, s. 94-96; Ali Bulut, *Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, s. 63-76.

<sup>558</sup> 'Sonra, bunun ardından insanların bol yağmur göreceği ve bolca ürün alacakları bereketli bir yıl gelir.' Yûsuf 12/49.

<sup>559</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'an**, I, 313.

görüşüyle tefsir eden ve seleften tevil ehlinin görüşleri hakkında bilgisi olmayan bazıları *وَفِيهِ يَنْجُونَ* ve *وَفِيهِ يَعْصِرُونَ* sözünü anlamına hamletmişlerdir.<sup>560</sup> Yine Taberî, *وَعَدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ*<sup>561</sup> ayetindeki *حَرْدٌ* kelimesini *engelleme* anlamına gelen *الْمَنْعُ* sözcüğüyle<sup>562</sup> tefsir eden Ebû Ubeyde'yi tevil ehlinin görüşlerine ve Arapça'ya aykırı görüş ileri sürmekle itham etmiştir. Taberî'ye göre bu kelime Arap dilinde *kasd* anlamına gelir.<sup>563</sup>

Ebû Ubeyde'nin en fazla tenkit edildiği husus, nahivcilerin belli kurallarla sınırlı sayıda zâid kabul ettikleri *مِنْ* ve *مَا* gibi bazı edatları geniş bir daireye yaymasıdır. Mesela onlar, *إِ* edatının mazi ve müstakbel için zaman zarfı olduğunu, aynı zamanda ta'lîl ve fücâiyye anlamında kullanıldığını söylerler.<sup>564</sup> Ancak Ebû Ubeyde, *إِ* edatını zâid addederek *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ*<sup>565</sup> ve *وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ*<sup>566</sup> gibi pek çok ayette bu edatı zâid kabul etmiştir.<sup>567</sup> Ancak Zeccâc, bu ayetlerdeki *إِ* edatının zâid olduğunu söyleyen Ebû Ubeyde'yi cüretkar olmakla itham etmiş ve Kur'ân'la ilgili sarfedilecek sözlerin hakka yönelik olması gerektiğini söylemiştir.<sup>568</sup> Aldığı tenkitlere rağmen, Ebû Ubeyde'nin eseri pek çok âlim için bir başvuru kaynağı olmuştur.<sup>569</sup> Ondaki yanlışları bilip tashih edemeyen insanların **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı okumalarının helal olmadığını söyleyen Ebû Hâtim'in bile, bu sözüne rağmen

<sup>560</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, VII, 231. Ayrıca bkz.: Bedr b. Nâsır b. Bedr el-Bedr, **Akvâlu Ebî Ubeyde fî Tefsîri't-Taberî ve Mevkifuhû minhâ**, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Seddiyye Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî, Riyâd, 2007, s. 86, 192. Taberî, eserin pek çok yerinde isim vermeksizin, *بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ بَلَّغَاتِ الْعَرَبِ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ* *Basralılardan Arapça'yı bilen ilim ehlinin bazıları şunu iddia ettiler...* vb. ifadelerle Ebû Ubeyde'yi tenkit etmiştir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Bedr b. Nâsır, **Akvâlu Ebî Ubeyde fî Tefsîri't-Taberî**, s. 17-449.

<sup>561</sup> 'Maksatlarına ulaşacaklarından emin olarak erkenden gittiler.' Kalem, 68/25.

<sup>562</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 265.

<sup>563</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XII, 192. Ayrıca bkz.: Bedr b. Nâsır, **Akvâlu Ebî Ubeyde fî Tefsîri't-Taberî**, s. 82-53, 424.

<sup>564</sup> Bkz.: İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, I, 142-153. Ayrıca bkz.: İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 166.

<sup>565</sup> 'Meleklerle şöyle demiştik.' Bakara, 2/34.

<sup>566</sup> 'Rabbimiz (size) şunu bildirmişti.' İbrâhîm, 14/7.

<sup>567</sup> Ebû Ubeyde, belirtilen harfler dışında, *لَا*, *كَانَ* ve *بِ* harflerini de zâid saymaktadır. Örnek olarak bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 25, 35, 36-37, 41, 90, 93, 183, 211, 335; II, 31, 47, 48, 49, 56, 58, 71, 102, 116, 123, 131, 140, 156, 203, 232, 257, 277.

<sup>568</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 101.

<sup>569</sup> Örnek olarak bkz.: el-Begavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, Bakara, 2/22, 91, 260; Âli İmrân, 3/152; Nisâ, 4/86; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîd**, Bakara, 2/61, 127, 179, 230; Âli İmrân, 3/113, 147; Nisâ, 4/102, 145; Zuhurf, 43/81; Zâriyât, 51/39; Fahreddin Râzî, **et-Tefsîrü'l-Kebîr**, Bakara, 2/150, 208; Âli İmrân, 3/10, 79; En'âm, 6/73; A'râf, 7/38; ez-Zemaşerî, **el-Keşşâf**, İbrâhîm, 14/43; Mücâdele, 58/19; el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (İbn Atiyye), **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Thk.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, Bakara, 2/22,195; Nisâ, 4/90; Mâide, 5/6; Yûsuf, 12/23. ayetlerin tefsiri.

talebelerine onun tamamını okuduğunu, öğrencisi Ebû Abdülmelik haber vermektedir.<sup>570</sup>

### b. Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı

Ferrâ, Kûfe ekolünün yetiştirdiği en önemli nahivcilerden biridir. Nahiv ilminde temayüz etmesini sağlayan önemli etkenlerden biri her ne kadar Kisâî'den aldığı dersler olsa da, en az bunun kadar da Sibeveyh'in **el-Kitâb** isimli eserinden yararlanmasının büyük bir etkisi vardır. Zira vefat ettikten sonra yastığının altından Sibeveyh'in sözü edilen eserinin çıktığı söylenir.<sup>571</sup> Kur'ân merkezli dil çalışmalarının, yoğun bir şekilde sürdüğü tedvin döneminin en önemli eserlerinden biri, şüphesiz Ferrâ'nın **Meâni'l-Kur'ân**'ıdır. Zira bu eser hem dil hem de tefsir araştırmalarında en önemli referanslardan biri kabul edilmektedir. Taşındığı önem sebebiyle bu kitap hakkında Sa'leb'in şöyle dediği nakledilir: 'Ne önce ne de sonra bu eser gibisi yazılmamıştır. İnsanlardan hiç kimse buna ekleyebileceği bir şey bulamaz.'<sup>572</sup> Rivayete göre Ferrâ, tefsir yahut dil ile ilgili bir konuşmanın geçtiği bir meclise denk geldiğinde sözün sahibine yönelerek '*Onu bana tekrar et*' derdi.<sup>573</sup> Onun filoloji ve Kur'ân'ın anlamlarını öğrenmeye yönelik aşırı tutkusu her iki alanda da tanınmasını sağlamıştır.

Ferrâ, Kufe ekolünün Kisâî'den sonraki en önemli temsilcisidir. Bu bakımdan, onun **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserinin aynı zamanda mensubu olduğu ekolün dil ile ilgili görüşlerini ihtiva eden en eski eser olması bakımından ayrı bir önemi vardır.<sup>574</sup> Daha önce kaleme alınan meâni'l-Kur'ân adı altındaki eserleri

<sup>570</sup> ez-Zübeydî, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn**, s. 176.

<sup>571</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, IV, 14; es-Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 333. Câhız şöyle der: 'Bir seferinde Bağdat'a gelmişim. Yanımda Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât'a hediye edebileceğim bir şey yoktu. Gemiden ayrılırken bir münâdînin şöyle bağırdığını gördüm: 'Ferrâ'nın kitaplarından satın almak isteyen varsa gelsin.' İçimden şöyle dedim: 'Gideyim de belki ona hediye edebileceğim bazı kitaplar alabilirim.' Gittiğimde hoşuma giden bir kitap göremedim. Kitapları satıldıktan sonra satışa sunulması için üzerinde yattığı yatak kaldırıldı. Yastığının altında Sibeveyh'in **el-Kitâb**'ını gördüm. Satış için arz edilince onu almak, için çok çabaladım. Onu satın aldım ve Abdülmelik b. Zeyyât'a hediye ettim. O buna çok sevindi.' el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, IV, 14; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, III, 463.

<sup>572</sup> ez-Zübeydî, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn**, s. 132.

<sup>573</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, IV, 20; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, XVI, 228.

<sup>574</sup> Nitekim Ahmed Deyre, Ferrâ'nın eserini Kufe ekolünün dil görüşleri açısından inceleyerek **Dirâse fi'n-Nahvi'l-Kûfi min Hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ** isimli bir eser telif etmiştir.



وَمِثْلُهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ ‘Şâirin sözü de benzer anlamdadır.’<sup>580</sup>

şeklinde formüle ettiği kalıplarla verir. Şiir rivayetlerini nakilcilerden bizzat kendisi aldıysa şu ifadeleri kullanır:

أُنشِدَنِي بَعْضَهُمْ ‘Bazıları bana şu şiiri okudu.’<sup>581</sup>

أُنشِدَنِي بَعْضُ الْعَرَبِ ‘Araplardan bazıları bana şu şiiri okudu.’<sup>582</sup>

سَمِعْتُ بَعْضَ... ‘Arapları işittim veya işittiğim bazı...’<sup>583</sup>

Bunun yanı sıra Ferrâ’nın, kendilerinden rivayette bulunduğu kimselerin bizzat isimlerini yahut kabile adlarını zikrettiği görülür. Ebû Servân<sup>584</sup>, Ebu’l-Cirâh<sup>585</sup>, Kisâh<sup>586</sup>, Benî Esed<sup>587</sup> ve Benî Akîl<sup>588</sup> gibi kişi ve kabileler kendilerinden rivayet edilenler arasında yer alırlar.

Ferrâ’nın eserinde kıraatlerin de önemli bir yeri vardır. Ayetlerle ilgili muhtemel i’râb vecihlerine değinerek Arapça’daki okunuş biçimlerine yer verir. Mesela o, ﴿هُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>589</sup> ifadesinin مُصَدَّقًا kelimesine tabi kılınarak mansûb okunduğunu, ancak ﴿فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ ibaresine tabi kılınarak merfu okunduğu takdirde bu okuyuş biçiminin de doğru olduğunu söyler.<sup>590</sup> Ferrâ’nın, dil kurallarına dayalı olarak, ‘Bu şekilde okunması da doğrudur’ şeklindeki ifadelerine bağlı olarak Ebû Alî el-Fârisî şöyle der: ‘Ferrâ, sakınmaksızın ve bir kayda bağlı olmaksızın i’râb, lugat ve sarf kurallarına uygun kıraat vecihlerini caiz görmüştür...’ Ancak İbrâhîm Rûfeyde, Ebû Ali’nin Ferrâ hakkında verdiği bu hükmü hatalı görerek şunu ifade eder: ‘Ferrâ, Arapça’ya muvafık ancak mervî olmayan kıraati caiz

<sup>580</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 105, 126, 129, 104, 167; II, 12, 22, 30, 32, 64; III, 146, 168.

<sup>581</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 62, 91, 99, 128, 161, 173, 311, 388, 412; II, 11, 17, 27, 54, 56, 57, 215, 265, 339; III, 17, 78, 95, 117, 126, 210, 215.

<sup>582</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 44, 51, 52, 72; II, 21, 111, 158, 274, 279, 310, 406, 407, 415; III, 9, 90, 209.

<sup>583</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 132, 215, 216, 217, 323; II, 95, III, 14, 15, 111, 247.

<sup>584</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 4, 41, 135, 139, 168, 209, 212; II, 34, 38, 37, 336 III, 16, 41, 78.

<sup>585</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 140, 427; II, 23, 35, 75, 93, 222; III, 147, 124, 175.

<sup>586</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 80, 91, 134, 174, 212, 233, 365, 401; II, 29, 37, 131, 320, 352; III, 107, 145

<sup>587</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 14, 68; II, 92, 422.

<sup>588</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 40, 67; II, 283, 298, 321, 383; III, 234, 243.

<sup>589</sup> Mâide, 5/46.

<sup>590</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 312.

görmez. Ancak o, Arapça'yı konuşanlara bu dilin farklı yönlerini göstererek doğru konuşma yöntemlerini beyan eder.<sup>591</sup> Gerçekten Ferrâ, İbrâhîm Rûfeyde'nin de belirttiği üzere, Kur'ân'ın farklı biçimlerde okunuşunu kıraat açısından değil, dil kurallarına uygunluğu bakımından caiz görür. Nitekim o, eserinin pek çok yerinde dil kurallarına göre okunmasını caiz gördüğü ayetlerle ilgili olarak;

لا يَصْلُحُ فِي الْقِرَاءَةِ 'Kıraat açısından bu okuyuş uygun değildir.'<sup>592</sup>

لا يُقْرَأُ بِهَا 'Bu tarz bir kıraat yoktur.'<sup>593</sup>

فَأَمَّا فِي الْقُرْآنِ فَلَا يَجُوزُ لِمُخَالَفَةِ الْكِتَابِ 'Kitaba muhalif olmasından dolayı Kur'ân'da böyle bir kıraat caiz değildir.'<sup>594</sup>

وَلَا يَجُوزُ فِي الْقِرَاءَةِ لِمُخَالَفَتِهَا إِيَّاهُ 'Kur'ân'a muhalif olmasından dolayı böyle bir kıraat caiz değildir.'<sup>595</sup>

gibi ifadeler kullanır.

Yukarıda, Ferrâ'nın **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserinin, Kûfe'nin dil anlayışını bize ulaştıran elimizdeki en eski kaynak olduğu söylenmişti. Bu ekolden Ebû Ca'fer er-Rüâsî, Kisâî, Ferrâ ve Sa'leb gibi dilciler her ne kadar Arap dili ile ilgili pek çok eser kaleme aldılarsa da bu eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır. Kûfe nahvini en kapsamlı biçimde bize ulaştıran kaynak olması bakımından Ferrâ'nın eseri büyük bir öneme sahiptir.<sup>596</sup> Ferrâ, bu eserinde mensubu olduğu ekolün dil anlayışını tahkim etmiş ve Basra'ya mukabil Kûfe ekolünden söz edilmesini sağlamıştır. Dildeki otoritesi ile Basralı dilcilerden farklı olarak pek çok görüş ve ichtihadta bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, Ferrâ'ya göre *ism-i işaretler* كَان ve kardeşleri gib merfû' bir isim ve mansûb bir habere ihtiyaç duyarlar. O, şöyle der: 'مَا كَانَ مِنْ' den sonra cinsin yerini tutan bir isim gelirse fiil mansûb olur. Mesela, مَخَوِّفٍ فَهَذَا الْأَسَدُ مُخَوِّفًا ifadesi buna örnektir. Bu cümlede tüm aslanların korkutucu olduğu haber verilmektedir.<sup>597</sup> Yine Ferrâ'nın, medih ve zemm fiillerinde

<sup>591</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 228.

<sup>592</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 327.

<sup>593</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 347.

<sup>594</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 35.

<sup>595</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 339.

<sup>596</sup> **Meâni'l-Kur'ân** dışında Ferrâ'nın dille ilgili bize ulaşan eserleri şunlardır: **el-Maksûr ve'l-Memdûd**, **el-Müzekker ve'l-Müennes**, **el-Eyyâm**, ve'l-Leyâlî ve's-Şuhûr

<sup>597</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 12.

fâil ile bitişen ب harfi ile ilgili bir icthadı olduğunu görmekteyiz. O, ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ﴾<sup>598</sup> ayetini tefsir ederken şöyle der: ‘﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ﴾’<sup>599</sup>, ‘﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ﴾’<sup>600</sup> ve ‘﴿كَفَىٰ﴾’<sup>601</sup> gibi ifadelerde ب harfi atıldığında kelime merfû’ olur.’ Ardından Ferrâ aşğıdaki beyitle istişhâd eder:

وَيُخْبِرُنِي عَنْ غَائِبِ الْمَرْءِ هَدِيَّةُ  
كَفَى الْهَدْيِ عَمَّا غَيَّبَ الْمَرْءُ مُخْبِرًا

‘Davranışı, kişinin gizlediklerini haber verir. Kişinin gizlediğini haber vermesi bakımından davranışı yeterlidir.’<sup>602</sup>

Zikredilenler dışında, Ferrâ’nın كَلَّا lafzını Arapça’daki isim, fiil ve harf şeklindeki genel taksimin dışında tutup, sözü tamamlayıcı unsur olarak isim ve fiil arasında bir yapı olduğunu söylemesi<sup>603</sup> onun dilde bir müctehid ve rey sahibi olduğunu gösterir.<sup>604</sup>

Ferrâ, hadislere ve Kur’ân’ın tefsiri mahiyetindeki seleften nakledilen rivayetlere fazla yer vermez. Ayrıca o, eserlerinde felsefeye yönelmesi ve felsefî kavramları kullanması sebebiyle eleştirilmiştir.<sup>605</sup> Yine, cebr ifade eden ayetleri zorlama tevillere gitmeden, irade hürriyetine uygun düşecek tarzda tefsir etmesi onun Mutezile’ye meylli olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Mesela Ferrâ, ﴿قَالَهُمْهَا فُجُورًا﴾<sup>606</sup> ayetini tefsir ederken şöyle der: ‘Ona/Nefse hayır ve şer yolunu gösterdi.’<sup>607</sup>

Her müfessirin tefsirinde görülebilecek bu tarz bir yorum sebebiyle Mutezile’ye nisbet edilmesi kanaatimizce haksız bir ithamdır. Kesin olarak belirtmeliyiz ki, eserini kaleme alırken, Ferrâ’nın herhangi bir fırkanın anlayışını savunma kaygısıyla hareket etmesi bir yana en ufak bir tesir altında kalmasından bile söz edilemeyeceği

<sup>598</sup> İsrâ, 17/14.

<sup>599</sup> İsrâ, 17/17.

<sup>600</sup> Nisâ, 4/45.

<sup>601</sup> İsrâ, 17/14.

<sup>602</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 119; Nâsır Alî, *Şerhu Ebyâti Meâni'l-Kur'ân*, s. 135-136.

<sup>603</sup> ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn*, s. 133.

<sup>604</sup> Ferrâ’nın bu nevi filolojik icthaları ile ilgili geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Ahmed Deyre, *Dirâse fi'n-Nahvi'l-Kûfi*, s. 115-130.

<sup>605</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 105; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, VI, 180; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, IV, 13;

<sup>606</sup> Şems, 91/8.

<sup>607</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 266.

düşüncesindeyiz. Onun, Kur'ân'ın anlamlarını Müslümanlar için anlaşılır kılmaktan başka bir gayesi yoktur.

### c. Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı

Zeccâc, filolojik tefsir hareketinin tedvin dönemindeki son halkasıdır. Dile karşı duyduğu olağanüstü merak ile önce Sa'leb'in (ö. 291/903) ilim halkasına katılmış, Müberred'in Bağdat'a gelmesiyle Sa'leb'in ilim meclisini terk ederek büyük dilci Müberred'ten ders almaya başlamış<sup>608</sup> ve kısa süre içerisinde bu alanda rüştünü ispat etmiştir. Zeccâc'ın, özellikle filoloji sahasındaki çalışmaların tekâmül noktasına ulaştığı bir dönemde yaşadığı düşünülürse, onun yazdığı **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserin bir bakıma öncekileri tamamlayan dizinin son halkası olduğu fikrine ulaşılabilir. Abdülcelîl Çelebî'nin de belirttiği gibi Zeccâc döneminde nahiv araştırmalarında sona gelmiş, konuşma kuralları derlenip belirli konulara ayrılmış, bu noktadan itibaren nahivciler artık bir kelimenin nasıl okunduğu ve yazıldığı değil, niçin diğer şekilde değil de bu şekilde yazılıp okunduğu ile ilgili nahiv kurallarının illetlerini şerh etmeye yöneldiler.<sup>609</sup> Bundan ötürü Ferrâ'dan yüz yıl sonra Kur'ân araştırmaları bağlamında kaleme alınan Zeccâc'ın **Meâni'l-Kur'ân** isimli bu eseri filolojik tefsirin önemli köşe taşlarından birisidir. Buna binaen Zerkeşî, Zeccâc'ın **Meâni'l-Kur'ân**'ı gibi bir eserin telif edilmediğini söylemiştir.<sup>610</sup>

#### c1. Zeccâc'ın Tefsir Yöntemi

Zeccâc eserine, *هَذَا كِتَابٌ مُّخْتَصَرٌ فِي إِعْرَابِ الْقُرْآنِ وَمَعَانِيهِ*, 'Bu, Kur'ân'ın i'râb ve anlamlarıyla ilgili muhtasar bir kitaptır'<sup>611</sup> şeklinde bir ifadeyle başlar. Bu söz, esere **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh** şeklindeki ismi bizzat kendisinin verdiği ve Kur'ân'ın anlamlarıyla birlikte i'râb olgusuna da yer vereceğine işaret sayılabilir. Gerçekten de Zeccâc, Kur'ân'la ilgili müşkülleri öncelikle filolojik yöntemle halletmeye çalışır. Nitekim o, Kur'ân'ın anlaşılmasında filolojik yöntemin önemine şu şekilde vurgu yapar: 'Biz, i'râb ile birlikte mana ve tefsiri de zikredeceğiz. Çünkü, Allâh'ın kitabının anlaşılması gerekir. Ancak, bir kimsenin filolojik yöntem ve ilim ehlinin naklettiklerine muvafık olmaksızın Kur'ân hakkında söz söylemesi doğru

<sup>608</sup> Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, I, 54; ez-Zübeydî, **Tabakâtü'n-Nahaviyyîn** s. 109-110.

<sup>609</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân** (Nâşirin mukaddimesi), s. 24-25.

<sup>610</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 283.

<sup>611</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 45.



değildir.<sup>612</sup> Bu ifadeler, Zeccâc'ın eserini dil merkezli olarak kaleme aldığını ancak, ilahi mesajın anlaşılmasında seleften nakledilen rivayetleri de önemli gördüğünü ihsas etmektedir. Bundan ötürü Zeccâc, lugavî izahlar yanında rivayetlere de önemli ölçüde yer verir.<sup>613</sup> Bununla birlikte Zeccâc, sahabe ve tâbiîn gibi selef âlimlerden nakledilen açıklamaların doğruluğunu filolojik verilerle test eder. Mesela o, ﴿فَلَمَّا﴾<sup>614</sup> ﴿رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَرَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَأَكْبَرْتَهُ وَأَكْبَرْتَهُ﴾ ayetindeki رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ kelimesini Mücâhid'in حَضْنَ 'hayız gördüler' şeklinde tefsir etmesiyle ilgili şöyle der: 'Bu, dilde bilinen bir anlam değildir.'<sup>615</sup>

Zeccâc, Ferrâ gibi eserinin pek çok yerinde ayetlerle ilgili i'râb tahlillerine girer. Ancak, Ferrâ'nın Kûfe ekolüne bağlı olmasına mukabil Zeccâc, Basra ekolünün bir temsilcisidir. Bu sebeple eserinin pek çok yerinde Halîl b. Ahmed, Sibeveyh, Müberred, Asmaî, Ebû Ubeyde, Kutrub ve Ebû Ubeyd gibi Basra ekolüne mensup âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.<sup>616</sup> Bunun yanı sıra, Ferrâ ve Ahfeş'in aksine Zeccâc, lafız ve ibarelerin lügavî delaletleri üzerinde de en az i'râb konusu kadar durur.<sup>617</sup> Zira o, yukarıda da belirtildiği gibi yöntem olarak i'râb ile manayı birlikte zikredeceğini ifade etmiştir. Bu bakımdan Zeccâc, ibarelerin sadece filolojik anlamlarını değil makama göre onlarla kastedilmek istenen anlamlara da işaret eder. Mesela o, ﴿فَإِذَا أَنْزَلْتُمْ سُورَةَ مُحْكَمَةٍ﴾<sup>618</sup> ayetindeki مُحْكَمَةٍ kelimesini, غَيْرُ مَنْسُوحَةٍ 'nesh edilmemiş' şeklinde açıklayarak bu lafızla kastedilen anlama işaret etmiştir.<sup>619</sup> Bunun yanı sıra Zeccâc, eserinin pek çok yerinde ayetlerdeki anlam vecihlerine yer verir. Bu

<sup>612</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 163.

<sup>613</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 126, 135, 159, 166, 172, 179, 191, 193, 259, 278; II, 13, 22, 56, 82, 137, 147, 160, 161, 162, 171, 254, 258, 329, 345, 362; III, 5, 20, 32, 34, 43, 70, 79, 89, 93, 97, 108, 110, 116, 120, 184, 193; IV, 5, 7, 9, 10, 27, 28, 29, 37, 43, 53, 57, 75, 86, 113, 130, 147, 155, 173; V, 9, 16, 22, 23, 26, 28, 33, 49, 52, 56, 58, 59, 65, 95. Bulut ve Karagöz de bu hususa dikkat çekmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz.: Ali Bulut, *Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı*, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü**, s. 313-329; Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, 161.

<sup>614</sup> Yûsuf, 12/31.

<sup>615</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 86.

<sup>616</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 69, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 83, 90, 93, 98, 103, 106, 114, 124, 144, 145, 183, 209, 269; II, 16, 78, 130, 136, 138, 139, 140, 148, 146, 148, 150, 156, 161, 166, 274, 345; III, 21, 35, 37, 161, 169; IV, 21, 22, 154, 171; V, 11, 41, 132.

<sup>617</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 52, 53, 54, 55, 68, 74, 80, 82, 83, 84, 87, 90, 94, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106; II, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34; III, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38; IV, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38; V, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43.

<sup>618</sup> 'Neshedilmemiş bir sure indirildiğinde...' Muhammed, 47/20.

<sup>619</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, V, 11.

hususla, ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾<sup>620</sup> ayeti örnek olarak verilebilir. Zeccâc, *هَلْ مِنْ مَزِيدٍ* ibaresiyle ilgili iki anlam zikreder. **Birincisi:** Cehennem bu sözü, dolduktan sonra, kendisinde boş bir yer kalmadığının bir ifadesi olarak; ‘Bende boş yer mi kaldı?’ demiştir. **İkincisi:** Cehennem, bu sözü asilere öfkeli bir eda ile; ‘Daha yok mu?’ anlamında bu sözü söylemiştir.<sup>621</sup> Zeccâc, lafızların tahlilini yaparken çoğu yerde sarf ve iştikak kurallarına dayanır. Anlamı desteklemek için şiir, Arap kelamı ve Arapça’daki beyan üsluplarından yararlanır.

Zeccâc, ayetlerin tefsirini yaparken onların bağlamına uygun anlamlar takdir etmeye önem verir. Mesela o, ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتُ﴾<sup>622</sup> ibaresini açıklarken, zina sözü geçmediği halde, kastedilenin masum kadınların zina ile suçlanması olduğunu söyler. Zira önceki ayetler, burada ifade edilmek istenen anlamın delilidir.<sup>623</sup> Bazen o, kendinden önceki bazı dilcilerin lafızlara takdir ettikleri gelişigüzel bir kısım anlamların yanlışlığına dikkat çekerek doğru manalara işaret eder. Zeccâc’ın bu tavrını ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾<sup>624</sup> ayetini tefsir ederken görmek mümkündür. Ayetteki *لَأَعْنَتَكُمْ* kelimesini *لَأَهْلَكُكُمْ* şeklinde açıklayan Ebû Ubeyde’nin hatasını vurgulayarak sözün gerçek anlamının *لَكَفَّكُمْ* olduğunu söyler. Zira Zeccâc’a göre dilde *العنت* kelimesi, Arapların, aşırı yükten ötürü ayağında kırık oluşan, bu sebeple ayağını hareket ettiremeyen hayvan için kullandıkları *عَنْتَ البعير* sözünden alınmıştır.<sup>625</sup>

Kıraat ve kıraat vecihlerine bağlı anlam değişimi, Zeccâc’ın en fazla üzerinde durduğu konulardandır.<sup>626</sup> O, Arap dili açısından uygun olsa bile, kurrâdan birinin okumadığı bir kıraati tilavet etmenin bid’at olduğunu söyler.<sup>627</sup> Mesela o, Fâtiha suresinin tefsirinde *الحمْدُ* kelimesinin dil açısından *merfû’* ve *mecrûr* olarak da telaffuz edildiğini, ancak kıraat açısından sadece *merfû’* okunabileceğini söyleyerek şu gerekçeyi zikreder: ‘Çünkü, teamüllere uygun olarak, Kur’ân’da güvenilir meşhur

<sup>620</sup> ‘Cehennem, “Doldun mu” diyeceğimiz gün, o şöyle diyecektir: “Daha yok mu?”’ Kâf, 50/30.

<sup>621</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, V, 37.

<sup>622</sup> ‘Masum kadınlara zina suçu atanlar...’ Nûr, 24/4.

<sup>623</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, IV, 24.

<sup>624</sup> ‘Allah dileseydi sizi zora koşardı.’ Bakara, 2/220.

<sup>625</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 252-253.

<sup>626</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, Enfâl, 8/59; Enbiyâ, 21/98; Nûr, 24/11; Furkân, 25/48; Şuarâ, 26/13, 137; Rûm, 30/11; Ahzâb, 33/32; Hucurât, 49/12; Cin, 72/3. ayetlerin tefsiri.

<sup>627</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 51; IV/145.

kurrânın okuduğu sahih rivayet dışındaki kıraatlere iltifat edilmez.<sup>628</sup> Tefsirde sahih kıraatlere itimad eden Zeccâc, şâz kıraatlere mesafeli durur. Bu bakımdan o, رَبَّنَا<sup>629</sup> اَغْرُلِيْ وَلِوَالِدَيْيْ ayetinin وَلِوَالِدَيْيْ şeklinde de okunduğunu, ancak bunun şehirlerdeki kurrânın kıraatine aykırı ve değersiz olduğunu ifade eder.<sup>630</sup>

Kûfe ekolüne mensup olan Ferrâ'nın, bu ekolün dil anlayışını kendi eserine hakim kılmasına mukabil, Zeccâc da, mensubu olduğu Basra ekolünün görüşlerine eserinde yer vermiş ve zaman zaman yaptığı filolojik tahlillerde Kûfe ekolünün de görüşlerine atıfta bulunmuş<sup>631</sup>, gerektiğinde de onları eleştirmiştir. Zeccâc, eleştirdiği kişilerin isimlerini bazen anarken<sup>632</sup>, zaman zaman, "زَعَمَ بَعْضُ النَّحْوِيِّينَ", "قَالَ بَعْضُ النَّحْوِيِّينَ" şeklinde formüle ettiği bir ifadeyle eleştirisini serdedir.<sup>633</sup> Bir örnek vermek gerekirse; Ferrâ, مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ<sup>634</sup> ayetiyle ilişkili olarak İla anlamındaki غَيْرِ kelimesinin her zaman mansûb okunacağını söylemiştir.<sup>635</sup> Zeccâc, Ferrâ'nın bu görüşüne işaret ederek şöyle der: 'Ferrâ, مَا جَاءَنِي غَيْرُكَ sözünde غَيْرِ kelimesinin mansûb okunmasını caiz gördü. Bu, açık bir hatadır.'<sup>636</sup>

Dil konusunda kendine özgü görüşlerinin bulunması, diğer yandan müfessir olması sebebiyle Zeccâc, pek çok dilci için referans olmuştur. Filolojik tefsirin önemli simaları Zemahşerî<sup>637</sup> ve Ebû Hayyân'ın<sup>638</sup> bazı kelimelerle ilgili filolojik tahlillerde ve nahiv konularında Zeccâc'ı referans almaları, bunun yanında Ezherî,<sup>639</sup> İbn Manzûr<sup>640</sup> (ö. 711/1311) ve Zebîdî<sup>641</sup> gibi sözlük yazarlarının eserlerinde

<sup>628</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 51.

<sup>629</sup> 'Rabbimiz, beni ve ana babamı bağışla' İbrâhîm, 14/41.

<sup>630</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 135.

<sup>631</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 108, 109; II, 139; IV, 22.

<sup>632</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 382; II, 157, 282; III, 21, 23.

<sup>633</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 372; II, 182, 359; IV, 49.

<sup>634</sup> 'Sizin ondan başka bir ilahınız yoktur.' A'râf, 7/59.

<sup>635</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 382.

<sup>636</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 282.

<sup>637</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Fâtihâ, 1/1, Nisâ, 4/43, A'râf, 7/149, Ra'd, 13/35, Kehf, 18/40, Meryem, 19/59, Mü'minûn, 23/36, Furkân, 25/77, Sebe, 34/16, Fussilet, 41/3 ayetlerin tefsiri.

<sup>638</sup> Örnek olarak bkz.: Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, Bakara, 2/17, 34, 35, 53, 130, 135, 157, 177, 280, Âl-i İmrân, 3/45, 97, 182, 183 ayetlerin tefsiri.

<sup>639</sup> Örnek olarak bkz.: el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, عزم، صدع، ضعف، شعر، عجب، قنع، عنق، عقد، خضع، صبا، ظمأ، حوب، عنت، mad.

<sup>640</sup> Örnek olarak bkz.: İbn Manzûr **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs., صبا، ظمأ، حوب، عنت، جن، حرت، جمع، صدر، بعثر، سطر، جنن mad.

<sup>641</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, غل، ذلك، سبق، حرض، لحد، وطر، جنح، ريب، سبأ، بوا، جنج، غل، غل mad.

Zeccâc'ın açıklamalarını çokça zikretmeleri tefsirle birlikte dil bakımından da **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserinin ne derece önemli olduğunu gösterir. Bu durum aynı zamanda Zeccâc'ın dilde tercih sahibi ve otorite olduğuna işaret eder. Bu özelliği sayesinde kendinden önceki dilcilerin ayetlerle ilgili ortaya koydukları filolojik yorumları mukayeseye tabi tutarak doğru sonuca ulaşmaya çalışır.<sup>642</sup> Bazen de ayetlere verilen anlamı reddettiği görülür. Mesela, ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾<sup>643</sup> ayetiyle ilgili olarak *Rabbinin emri/kudreti tecelli etti* şeklinde verilen anlamı kabul etmeyen Zeccâc şöyle der: Bu, dilcilerin bilmediği yanlış bir anlamdır. Ayetteki ifadede, Hz. Musa'nın Allah'ın emrinden/kudretinden olağanüstü bir şey görmek istediğine dair bir delil de yoktur. Asanın yılanı dönüşmesi, elini göğsünden kusursuz ve beyaz olarak çıkarması, asayla denizi ikiye yarması vb. mucizeleri Allah zaten kendisine göstermiştir. Bu sebeple onun Allah'tan olağanüstü bir olay görmek istemesi gereksizdir.<sup>644</sup>

Zeccâc'ın dildeki otoritesini, Basra ekolünün en büyük temsilcileri Sibeveyh ve aynı zamanda öğrencisi olduğu Müberred'e zaman zaman muhalefet ederek farklı bir görüşü savunmasında görmek mümkündür. Mesela Sibeveyh'e göre, *زَيْدًا إِضْرِبُهُ* örneğinde olduğu gibi, *iştigâl*'de âmil/fiil, emir veya nehiy ise meşgûlün anıh mansûb olur. Bu kurala göre Sibeveyh, ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>645</sup> ayetini *وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ* şeklinde mansûb olmasını tercih eder.<sup>646</sup> Sibeveyh'in bu tercihinin atfen Zeccâc, Îsâ b. Ömer hariç kurrânın tümünün ayeti merfû okuduğunu, bunun dışındaki bir kıraatten hoşnut olmadığını, zira çoğunluğa uymanın daha uygun olacağını belirtmiştir. Daha sonra Zeccâc, bu gibi ayetlerin müptedâ şeklinde düşünülüp, merfû olarak okunması gerektiği yönünde tercih kullanan Müberred'in görüşünü delil olarak zikreder.<sup>647</sup> Yine o, ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا﴾<sup>648</sup> ayetindeki *كَانَ*'nin zâid olmasını caiz gören Müberred'i

<sup>642</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 102.

<sup>643</sup> '*Rabbi dağa görüldüğünde...*' A'râf, 7/143.

<sup>644</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 303.

<sup>645</sup> '*Erkek ve kadın hırsızın ellerini kesin*' Mâide, 5/38.

<sup>646</sup> Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber (Sibeveyh), **el-Kitâb** (Kitâbu Sibeveyh), (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1375, I, 144.

<sup>647</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 138-138. Ayrıca bkz.: İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 319.

<sup>648</sup> '*Şüphesiz bu, çirkin ve iğrenç bir şeydir.*' Nisâ, 4/22.

hata ile niteleyerek şöyle der: ‘Bu kelime ayette amel etmektedir. Hâlbuki zâid konumundaki كَانْ, cümlede amel etmez.’<sup>649</sup>

Zeccâc, tefsirini yaptığı ayetler bağlamında zaman zaman bazı fırkalara göndermeler yaparak, ileri sürdükleri görüşleri dilsel argümanlarla çürütür. Mesela o, ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾<sup>650</sup> ayetine dayanarak dokuz eşle evlenmeyi mübah sayan Râfızîlerin iddialarını filolojik perspektiften çürütme yoluna giderek şöyle der: ‘مَثْنَى lafzı, ancak iki kişi için ayrı ayrı olmak üzere iki şeyin verilmesidir. Şayet birisi, dokuz yerine bu sayıyı kastederek; ‘Sana iki, üç ve ve dört vereceğim’ derse, şöyle cevap verilir: ‘Dokuz sayısı böyle bir söze ihtiyaç bırakmaz. Çünkü bu sayı belirtilen rakam için konmuştur.’<sup>651</sup> Burada Zeccâc, ayette zikredilen rakamların toplam değerinin evlenilecek eş sayısını ifade etmediğini, şayet amaçlanan anlam bu olsaydı, toplamda ulaşılan sayının doğrudan söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zeccâc, bazen isim zikretmese de hangi fırka tarafından ileri sürüldüğü anlaşılan yanlış yorumlara da dikkat çeker. Mesela, ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾<sup>652</sup> ayetini tefsir ederken –*Şiileri kastederek*- şöyle der: ‘Bir topluluk, dildeki cehaletleri sebebiyle büyük bir yanılığa düşerek, اسْتَمْتَعْتُمْ ibaresini الْمُتَعَةَ kelimesiyle ilişkilendirerek, bu ayeti, fıkıhçıların haram olduğu konusunda icma ettikleri mut’a nikahına delil saymışlardır.’<sup>653</sup>

Zaman zaman Ferrâ’nın eserinde de karşılaşılan, ancak Zeccâc’ın eserinde en fazla dikkat çeken hususlardan biri, وَجَاءَ فِي التَّفْسِيرِ şeklinde formüle ettiği ifade ile sahabe ve tâbîin gibi selef âlimlerden gelen ve dille ilişkili olmayan naklî tefsire sıkça temas etmesidir.<sup>654</sup> Mesela o, ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>655</sup> ayetini tefsir ederken, وَجَاءَ فِي التَّفْسِيرِ dedikten sonra, لَهْوَ الْحَدِيثِ ifadesini müfessirlerin ‘şarkı’ olarak tefsir ettiklerini belirtir.<sup>656</sup>

<sup>649</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 27.

<sup>650</sup> ‘...dilediğiniz kadınlardan ikisi, üçü ve dördüyle evlenebilirsiniz.’ Nisâ, 4/3.

<sup>651</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 9.

<sup>652</sup> ‘Nikahladığınız kadınlarla cinsel ilişkiye girmişseniz, kesin olarak belirlenen mehirlerini veriniz.’ Nisâ, 4/24.

<sup>653</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 30.

<sup>654</sup> Örnek olarak bkz.: ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 22, 26, 31, 35, 37; IV, 147, 148, 150, 154, 158, 161, 164; V, 179, 181.

<sup>655</sup> ‘İnsanlardan, Allah’ın yolundan saptırmak için boş ve yanlış sözleri tercih edenler vardır.’ Lokmân, 31/6.

<sup>656</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 147.

Yukarıda, Zeccâc'ın dil sahasında görüşleri olan ve tercih sahibi bir şahsiyet olduğu ifade edilmişti. Mesela onun, benzer harflere sahip olan her iki kelimeden birinin diğerinden türemesini benimsediği bir iştikak teorisi vardır.<sup>657</sup> Örneğin o, شَجَرْتُ فَلَانًا بِأَلْمُجْ sözünün 'Ağaç dalına benzer biçimde bir kimseye mızrak sokmak' anlamına geldiğini söyledikten sonra تَشَاوَرَ الْقَوْمُ sözünün de 'Ağaç dalları gibi topluluğun ayrılığa düşmesi' anlamına geldiğini ifade ederek benzer iki kelime arasında anlamsal bir ilişki kurar.<sup>658</sup> Yine Zeccâc, وَالثَّوْرُ إِنَّمَا يُسَمَّى ثَوْرًا لِأَنَّهُ يُبَيِّرُ الْأَرْضَ, diyerek öküz anlamına gelen الثَّوْرُ kelimesi ile toprağı sürme anlamına gelen الْإِثَارَةُ sözcüğü arasında ilişki kurmuştur. Bu şekilde Zeccâc'ın, **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserinin çoğu yerinde sözcüğün türediği kök ile kelimenin kalıbı ve anlamı arasındaki illeti tesis etmeye çalıştığını görürüz. İbnü'l-Allâf ortaya koyduğu iştikâk teorisinden ötürü Zeccâc'ı eleştirerek şöyle demiştir: Zeccâc'ın bu iştikak teorisine göre 'boya' anlamına gelen الْعَصْفُورُ kelimesi 'kuş' anlamındaki الْعَصْفُورُ'dan, 'ayi' anlamındaki الدَّبُّ kelimesi 'vurma' anlamına gelen الدَّبُّ kelimesinden, 'tatlı içecek' anlamına gelen الْعَدْبُ kelimesinin de 'ızdırıp' anlamına gelen الْعَدَابُ kelimesinden türemiş olması gerekir.<sup>660</sup> Ebû Alî el-Fârisî de hocası Zeccâc'ın **Meâni'l-Kur'ân** isimli eserini, kaleme aldığı *el-İ'fâl* adlı kitapla tenkide tabi tutmuştur.

### 3. Filolojik Tefsir Bağlamında Ortaya Çıkan İlimler

Kur'ân'ın filolojik yorumunun yapılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren farklı adlar altında çeşitli eserler telif edilmiştir. Dilin ilke ve kuralları esas alınarak Kur'ân'ın tefsir edildiği bu eserler *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *müşkilü'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* gibi isimler almışlardır. Bu eserleri yazarlar da esas itibariyle dilcilerdir. Şimdi sözü edilen ilimleri tanımaya çalışalım.

#### a. Garîbu'l-Kur'an

'*Garîb*', *uzaklaşma* anlamına gelen bir sözcüktür. Bu bağlamda vatandan uzak olmaya *gurbet* denmiştir.<sup>661</sup> Bu anlamla ilişkili olarak *garâbet*, anlamı zahir olmayan ve kullanımına alışık olunmayan yabancı kelime şeklinde tarif edilmiştir.<sup>662</sup>

<sup>657</sup> Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, I, 59.

<sup>658</sup> Bkz.: es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 278.

<sup>659</sup> Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, I, 59.

<sup>660</sup> Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, I, 60.

<sup>661</sup> İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luga**, غرب mad.

<sup>662</sup> el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 148.

Farklı bir ifadeyle, anlaşılmaktan uzak, kapalı söze ‘*garîb*’ denmiştir.<sup>663</sup> Ebû Hayyân, **Tuhfetü’l-Erîb** isimli eserinde lafızları iki kısma ayırmıştır. **Birincisi:** ‘*Sema*’ ve ‘*arz*’ gibi delaletlerini tüm Araplar’ın ve sonradan Araplaşanların anlamını bilme konusunda müşterek oldukları kelimeler. **İkincisi** ise: Arapça’nın inceliklerine vakıf ve bu dili derinlemesine bilen uzman kişilerin bilebildiği kelimeler. Pek çok âlim bu konuyla ilgili eser telif etmiş ve bu alan *garîbu’l-Kur’ân* olarak isimlendirilmiştir.<sup>664</sup> Kısacası *garîb lafız*; kullanımı alışık olunmayan, sözlüklere ve dil kitaplarına başvurulmaksızın anlaşılması güç lafızdır.<sup>665</sup> Bu tür lafızların *garîb* olarak nitelendirilmesi bilinmemelerinden, uyumsuzluklarından yahut şaz olmalarından değildir. Kur’ân’ın bu tür şeylerden tamamıyla münezzehe olduğunu belirten Râfiî, tevil noktasında işin ehli kimselerle diğer insanların aynı düzeyde olmaması bakımından bu lafızların böyle isimlendirildiğine dikkat çekmiştir.<sup>666</sup>

Terim olarak *garîbu’l-Kur’ân*, bazı insanlara kapalı gelen *garîb* lafızları tefsir ederek, Arap dili ve kelamında varid olduğu şekliyle onların manalarını açıklayan ilimdir.<sup>667</sup> Kur’ân-ı Kerîm Arapça’nın Kureyş lehçesiyle nazil olmakla birlikte diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeler de ihtiva etmektedir. Ayrıca Kur’ân’da, az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar da vardır. Tefsîr ilminde, Kur’ân’daki bu tür kelimelerin açıklanması *garîbu’l-Kur’ân*’ın konusunu teşkil etmektedir.<sup>668</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in hangi lafızlarının *garîb* olduğu hususundaki anlayışın, zamana ve kişilere göre değiştiği görülmektedir. İslam’ın ilk yıllarında az sayıda kelime *garîb* sayılırken zamanla Râgıb el-İsfehânî’nin **Müfredât**’ı gibi hacimli Kur’ân lugatları yazılmıştır.<sup>669</sup> Râfiî, Kur’ân’daki *garîb* lafızların tamamının yedi yüz küsur olduğunu ve bunların ayaklı sözlük nitelemesini haiz İbn Abbâs’tan sahih senedle nakledildiklerini belirtir.<sup>670</sup> Suyûtî, İbn Abbâs’ın Kur’ân’dan yedi yüzden fazla kelimeyi açıkladığı filolojik tefsirini **el-İtkân** isimli eserinde vermektedir.<sup>671</sup> İbn

<sup>663</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü’z-Zünûn**, II, 1203.

<sup>664</sup> Ebû Hayyân, **Tuhfetü’l-Erîb bimâ fi’l-Kur’âni mine’l-Garîb**, Matbaatü’l-İhlâs, Yrs., 1345, s. 3.

<sup>665</sup> Muhammed et-Tüncî – Râci el-Esmer, **el-Mu’cemu’l-Mufasssal**, I, 526.

<sup>666</sup> er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi’l-Arab**, II, 58; **İ’câzu’l-Kur’ân**, s. 53.

<sup>667</sup> Hamdi eş-Şeyh, **et-Tefsîru’l-Lugavî**, s. 163.

<sup>668</sup> İsmail Cerrahoğlu, ‘*Garîbu’l-Kur’ân*’, **DİA**, İstanbul, 1996, XIII, 379.

<sup>669</sup> İsmail Cerrahoğlu, ‘*Garîbu’l-Kur’ân*’, **DİA**, XIII, 380.

<sup>670</sup> er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi’l-Arab**, s. 58; **İ’câzu’l-Kur’ân**, s. 53.

<sup>671</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 356-371.

Abbâs'ın tefsirini yaptığı lafızlar arasında ﴿حَصَّصَ﴾<sup>674</sup> ﴿حَثِيثًا﴾<sup>673</sup> ﴿مُبْلِسُونَ﴾<sup>672</sup> ve ﴿صِنَوَانٌ﴾<sup>675</sup> gibi kelimeler yer alır.<sup>676</sup> Ayrıca, İbn Abbâs ve Nâfi' b. el-Ezrak arasında yaşanan diyalogların 'garîbu'l-Kur'ân' sahasında ortaya çıkan ilk ürün olduğu ifade edilmiştir.<sup>677</sup>

Taşıdıkları garâbet sebebiyle ne manaya geldikleri tam olarak kestirilemeyen bazı lafızların varlığı, dil âlimlerinin bile karşılaştığı bir sıkıntıdır. Nitekim Amr b. el-Alâ gibi büyük bir dilciye İmriü'l-Kays'ın:

نَطَعْنَهُمْ سَلْغَى وَمَخْلُوجَةً 678  
كَرَّكَ لِأَمِينٍ عَلَى نَابِلٍ

şiiiri sorulunca bu güzel şiiiri söyleyen kimsenin artık yok olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>679</sup>

Esas itibariyle, garîbu'l-Kur'ân ile ilgili yazılan pek çok eser, Kur'ân'ın anlamlarına vakıf olmak için onun garîblerini bilmenin lüzumuna işaret etmektedir. Nitekim, **Müfredât** isimli eserinin mukaddimesinde Râgıb el-İsfehânî, bu ilmin önemini şöyle belirtmiştir: 'Kur'ân ilimlerinde meşgul olunması gereken ilk şey, lafzî ilimlerdir. Lafzî ilimlerde ise yapılması gereken şey, müfred lafızların anlamlarını ortaya çıkarmaktır. Kur'ân'ın anlamlarına ulaşmak isteyen kişi için ilk yardımcı, müfred lafızların anlamlarının belirlenmesidir. Bu, tıpkı bir binayı inşa etmek isteyen kişinin tuğlalarla işe başlaması gibidir. Üstelik bu husus sadece Kur'ân ilimleri açısından değil, tüm şer'î ilimler açısından faydalıdır.'<sup>680</sup> Kur'ân'daki garîb kelimelerin tefsirine yönelik faaliyet, filolojik tefsirin ilk merhalesi kabul edilir. Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte bu ameliye, Kur'ân'daki bazı kavramları Hz. Peygamber'in tefsir etmesiyle başlamıştır.<sup>681</sup> Bu durum, Kur'ân tefsirinde garîb

<sup>672</sup> En'âm, 6/44.

<sup>673</sup> A'râf, 7/54.

<sup>674</sup> Yusuf, 12/51.

<sup>675</sup> Ra'd, 13/4.

<sup>676</sup> es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 359-362.

<sup>677</sup> Ahmed Muhtâr, **Lugatu'l-Kur'ân**, s. 104.

<sup>678</sup> İmriü'l-Kays, **Dîvân**, s. 131.

<sup>679</sup> es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 276-277.

<sup>680</sup> Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 54. (Müellifin mukaddimesi)

<sup>681</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, **Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân**, (Nâşirin mukaddimesi), s. 52; Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek (İbnü'l-Yezîdî), **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, (Thk.: Abdürrezzâk Huseyn), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987, (Nâşirin mukaddimesi), s. 8.



ilmine vakıf olmanın önemini ihsas etmektedir. *Garîbu'l-Kur'ân* sahasında yazılan eserleri şöyle sıralayabiliriz\*:

1. Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687)
  - *Garîbu'l-Kur'ân*
2. Zeyd b. Ali b. Huseyn (ö. 122/739)
  - *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* (Matbû)
3. Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö. 195/810)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
4. Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
5. Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
6. Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845)
  - *Garîbu'l-Kur'ân\**
7. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 237/851)
  - *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*
8. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889)
  - *Tefsîru Garîbu'l-Kur'ân*
9. Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941)
  - *Garîbu'l-Kur'ân*

Yukarıda zikredilenler dışında, Ebû Ubeyde'nin *garîbu'l-Kur'ân* ve *meâni'l-Kur'ân* özelliklerini taşıyan **Mecâzü'l-Kur'ân** isimli eseri, matbu haldeki en meşhur kaynaklardandır.

#### **b. Meâni'l-Kur'ân**

*Meânî*, *mana* kelimesinin çoğuludur. Bu kelime sözdeki maksadı ifade eder. Nitekim, Arapça'da, *عَنْى بِالْقَوْلِ كَذَا* ibaresindeki *عَنْى* kelimesinin '*demek istedi*' (أَرَادَ) ve '*kastetti*' (قَصَدَ) anlamlarına gelmektedir.<sup>682</sup> Buna göre *meânî*, sözden kastedilen anlamı ifade eden bir kavramdır. *Meâni'l-Kur'ân* ise, Kur'ân'da Allah'ın murad ettiği anlamı açıklamayı hedef edinen ilme ve bu alandaki eserlere verilen isimdir. İbrâhîm Rûfeyde'ye göre bu alandaki telif hareketi **Meânî'l-Kur'ân** isimli eser

\* İşaretili olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerdir.

<sup>682</sup> ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, XIX, 711.

sahibi Vâsıl b. Ata ile başlayıp, **İ'câzu'l-Beyân fî Meâni'l-Kur'ân** isimli kitabı yazan Necmeddîn Ebû'l-Kâsım en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1016) ile son bulmuştur.<sup>683</sup>

Erken İslâmî dönemlerde yazılan tefsirlerin *meâni'l-Kur'ân* adını taşıdığını belirten Ahmed Matlûb, '*meânî*' kavramının edebiyat alanına çekilmesinden sonraki dönemlerde yazılan tefsir kitaplarının isimlerinde daha çok '*tefsir*' ve '*tevil*' kelimelerinin ağırlık kazandığını, bundan böyle tefsir kitaplarında *meâni'l-Kur'ân* yerine *tefsîru'l-Kur'ân* veya *te'vîlü'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirmelerin revaç bulunduğunu söyler.<sup>684</sup> Bu yaklaşım, bizce doğru değildir. Çünkü ilk dönemlerde yazılan bazı tefsirlerde *meâni'l-Kur'ân*, *garîbu'l-Kur'ân* ve *Mecâzü'l-Kur'ân* gibi isimlerin kullanılması hususi bir manaya işaret etmek içindir. O da bu isimlerle anılan tefsirlerin Kur'ân'ı açıklamada filolojiyi esas almalarıdır. Nitekim İbrâhîm Rûfeyde, nahivcilerin eserlerine '*meânî*' ismini tercih etmelerini anlam ve maksatlarını ortaya çıkarmak ve insanların onu anlamalarını sağlamak için Kur'ân'ın kelime ve ifadelerini tahlil etme amacı gütmeleriyle açıklar.<sup>685</sup> Kısacası, bu eserlerin *meânî* şeklinde nitelendirilmesi, Kur'ân nasslarındaki i'râb ve tefsîr problemlerinin münakaşasını konu edinmeleridir.<sup>686</sup> *Meâni'l-Kur'ân* sahasında kaleme alınan eserleri şöyle sıralayabiliriz:\*

Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)

- *Meâni'l-Kur'ân*\*

Ebân b. Tağlib el-Cerîrî (ö. 141/758)

- *Meâni'l-Kur'ân*\*

Muhammed b. Hasen er-Rüâsî (ö. 170/786)

- *Meâni'l-Kur'ân*\*

Yûnus b. Habîb (ö. 182/798)

- *Meâni'l-Kur'ân*\*

Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804)

- *Meâni'l-Kur'ân*\*

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)

<sup>683</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 112.

<sup>684</sup> Ahmed Matlûb, **Mu'cemu Mustalahât**, s. 631.

<sup>685</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 431.

<sup>686</sup> Îsâ Şehhâte, **ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 91.

\* *İşaretli olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerdir.*

- *Meâni'l-Kur'ân\**

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)

- *Meâni'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (Ahfeş) (ö. 215/830)

- *Meâni'l-Kur'ân*

Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830)

- *Meâni'l-Kur'ân\**

Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (el-Müberred) (ö. 285/898)

- *Meâni'l-Kur'ân\**

Mufaddal b. Seleme (ö. 290/902)

- *Ziyâu'l-Kulûb fî Meâni'l-Kur'ân\**

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (Sa'leb) (ö. 291/903)

- *Meâni'l-Kur'ân\**

Muhammed b. Ahmed b. Keysân (ö. 299/911)

- *Meâni'l-Kur'ân\**

Zeccâc (ö. 311/923)

- *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*

### c. İ'râbu'l-Kur'ân

*İ'râb*'ı, 'lafızlarla manaları ortaya çıkarma' şeklinde tanımlayan İbn Sîde, *عَرَبَ الْكَلَامِ* ifadesindeki *i'râb* kelimesinin *بَيَّنَّ* 'açıkladı' anlamına geldiğini söyler.<sup>687</sup> Dilde *i'râb* kavramı da 'anlamı belirgin kılan ve konuşanın kastını anlaşılır hale getiren bir ilim' olarak tanımlanmıştır.<sup>688</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen '*Kur'ân'ı i'râb ediniz ve garîblerini araştırınız*'<sup>689</sup> hadisinde yer alan *i'râb* kelimesinden kastedilenin nahivcilerin bildiği ıstılahî anlam olmadığını söyleyen Suyûtî, söz konusu kelimenin '*Kur'ân lafızlarının manasını bilme*' anlamında olduğunu

<sup>687</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl (İbn Sîde), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Â'zam*, (Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, II, 126.

<sup>688</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 575.

<sup>689</sup> *أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ* el-Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 516-517; el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, 432; III, 547; Ebû Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 348; es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 74. Abdullâh b. Ömer ve İbn Mes'ûd'tan da *أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ* '*Kur'ân'ı i'râb ediniz*' dediklerine dair nakiller aktarılmaktadır. Bkz.: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, 433.

belirtmiştir.<sup>690</sup> Buna göre, hadiste *i'râb* kelimesiyle kastedilen anlamının terimsel anlamla da örtüştüğü görülmektedir. Bu anlamla ilişkili olarak, *i'râbu'l-Kur'ân*'ların yazılma sebebi de *i'râb*'ın manayı anlama ve terkibi çözümenin yegâne yolu olmasıdır.<sup>691</sup> Bu bakımdan Rûfeyde, Kur'ân'ı anlamının bir vesilesi ve doğru manaya isabet ederek yanlıştan sakınmak için onun terkiplerini tahlil etmenin bir yolu olması bakımından tefsir ile *i'râbu'l-Kur'ân* arasında sıkı bir ilişki olduğunu vurgulamıştır.<sup>692</sup> Yani, *i'râbu'l-Kur'ân* ilmi ayetlerdeki söz dizimi ve cümle yapısını ele alarak Kur'ân'ı filolojik yönden tahlil etmeye ve kastedilen anlamlara ulaşmayı hedefleyen bir ilimdir. Bu bakımdan '*i'râb*' ilmi ile '*filolojik tefsir*' arasında kuvvetli bir ilişki olduğu açıkça görülmektedir.

İbrâhîm Rûfeyde, *meâni'l-Kur'ân*'ların nahvin ve tefsir kitaplarının ilk merhalesi olduğunu, *i'râbu'l-Kur'ân*'ın da *me'âni'l-Kur'ân*'ın bir kolu olarak sonradan sistemleşen bir ilim olduğunu ifade eder. Catlâvî de kesin bir tarih vermemekle birlikte *i'râbu'l-Kur'ân* ilminin nahvin ulaştığı merhale itibariyle her türlü münazara ve sonuca ulaşılacak bir noktadan çıkış yaparak meydana geldiğini ifade etmiştir<sup>693</sup> ki, bizce Zeccâc'ın yaşadığı dönem bu tasvire uygun düşmektedir. Haklı olarak Rûfeyde, *i'râb* kitaplarının *meâni'l-Kur'ân*'larda ele alınan hususlardan sadece nahivle ilgili olanı konu edindiğini belirtir.<sup>694</sup> Bu yaklaşımını Ferrâ ve Zeccâc'ın eser isimlerinden yola çıkarak destekler. Zira, ravi Muhammed b. el-Cehm'in mukaddimede belirttiğine göre, Ferrâ'nın eseri **Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânîhi** adını taşır. Zeccâc'ın eseri ise **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû** ismiyle bilinmektedir. Bundan hareketle İbrâhîm Rûfeyde şöyle der: İnanyorum ki, *i'râbu'l-Kur'ân*'la ilgili telif hareketi, önceliğe sahip olması sebebiyle *meâni'l-Kur'ân*'dan neşet etmiştir. Bu ikisi daha önce bir arada iken bir yandan mananın açıklanması deruhte edilirken diğer taraftan cümlelerin *i'râb* özellikleri

<sup>690</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 353-354. Münâvî de hadisteki *i'râb* kelimesinin nahivcilerin ıstılahındaki anlamda değil, Kur'ân'daki Arapça'nın eşsiz güzelliğini ve inceliklerini bilme anlamında olduğunu söylemiştir. el-Münâvî, **Feyzü'l-Kadîr**, I, 558. Râfî de ashâbın Kur'ân'ın garîb lafızlarını anlama çabasını '*i'râbu'l-Kur'ân*' olarak isimlendirdiklerini belirtir. Bu şekilde onlar Kur'ân'ın anlamlarını açığa çıkararak kapalılığı gideriyorlardı. er-Râfî, **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 2005, s. 53.

<sup>691</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 140-141. İbn Fâris, Arap dilinin en önemli hususiyetinin *i'râb* olduğunu ve bunun lafızlardaki benzer anlamların arasını ayırıcı bir özellik olduğunu vurgular. İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 75.

<sup>692</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 148.

<sup>693</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 63.

<sup>694</sup> İbrâhîm Rûfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 145, 147, 149.

açıklanmaktaydı. Daha sonra meydana gelen ayrışmayla *i'râbu'l-Kur'ân* müstakil bir ilim haline geldi. *Meânî* ise tefsir kitaplarına kaydı. Rüfeyde, söz konusu ayrışmanın Nehhâs'ın **İ'râbu'l-Kur'ân** isimli eseriyle olgunluk seviyesine ulaştığını, ancak sözü edilen ayrışmanın Kutrub'un (ö. 206/821) **İ'râbu'l-Kur'ân**<sup>695</sup> isimli eseriyle başladığının altını çizer.<sup>696</sup> İ'râbu'l-Kur'ân sahasında kaleme alınan eserleri şöyle sıralayabiliriz:\*

Kutrub (ö. 206/821)

- *İ'râbu'l-Kur'ân*\*

Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/852)

- *İ'râbu'l-Kur'ân*\*

Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862)

- *İ'râbu'l-Kur'ân*\*

İbn Kuteybe (ö. 276/889)

- *İ'râbu'l-Kur'ân*\*

Zeccâc (ö. 311/923)

- *İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ila'z-Zeccâc*

- *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*

#### d. Müşkilü'l-Kur'ân

İbn Fâris, *ş-k-l* kelimesinin pek çok türevinin genel olarak '*mümasele*' yani benzerlik anlamına raci olduğunu söyler.<sup>697</sup> İbn Düreyd de, *eş-şekl* kelimesini '*aynılık ve benzerlik*', bu kelimedenden türeyen *اشكل* kelimesini de '*karişık hale gelme*' şeklinde açıklamıştır.<sup>698</sup> Kelimedeki '*karişık hale gelme*' anlamının, benzerliğe raci olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cürçânî, müşkil kavramının benzer biçimlere giren şeyler için kullanıldığını ve benzeri meydana gelen şeyler için kullanılan *اشكل* kelimesinden alındığını söylemiştir. Bu bakımdan müşkil kavramını Cürçânî; '*Ancak*

<sup>695</sup> İbnü'n-Nedîm **Fihrist**'te Kutrub'un **İ'râbu'l-Kur'ân** adlı bir eserinden söz etmektedir. Bkz.: İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 83. Ancak bu eserin *meâni'l-Kur'ân* türü bir çalışma mı, yoksa sonradan müstakil bir ilim dalı haline gelen *i'râbu'l-Kur'ân*'a dair bir kitap mı olduğunun belli olmadığı, zira ilk dönemlerde bu isimlerin birbirlerinin yerine kullanılabilirdikleri ifade edilmiştir. Abdülhamit Birışık, '*İ'râbu'l-Kur'ân*', **DİA**, İstanbul, 2000, XXII, 377.

<sup>696</sup> İbrâhîm Rüfeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, I, 130, 147

\* *İşaretili olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerdir.*

<sup>697</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**, I, 621.

<sup>698</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, II, 233.

*teemmül ederek kendisinden murad olunan manaya ulaşılabilen şey*' biçiminde tarif eder.<sup>699</sup> Terim olarak *müşkil* kavramı, 'Kendisinden murad olunan manadan emin olunamayan, benzerlerinden ancak bir delil ile teviline ulaşılabilen şey' şeklinde tarif edilmiştir.<sup>700</sup> *Muhtelef*, *tearuz* ve *tenakuz* kelimelerinin de *müşkil* kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Zerkeşî, **el-Burhân**'da bu konuyu işlerken, *مَعْرِفَةُ مُوْهِمِ الْمُخْتَلَفِ فِي مُشْكِهِ وَمُوْهِمِ الإِخْتِلَافِ وَالتَّنَافُضِ* 'Kur'ân'daki müşkil, aykırı ve zıt vehmedilen şeyleri bilme'<sup>701</sup> başlığını kullanmıştır.

Bir adamın İbn Abbâs'a gelerek 'Kur'ân'da bana çelişkili gelen bazı şeyler görüyorum' dedikten sonra *﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾*<sup>702</sup> ve *﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى﴾*<sup>703</sup> *﴿بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾*<sup>704</sup> ayetlerini zikretmesi ve ne anlama geldikleri tam olarak bilinmeyen bazı ayetleri insanların zihnini kurcalamak için okuyan ve insanlara soru soran Dabî ismindeki kişiyi Hz. Ömer'in cezalandırması gibi olaylar<sup>705</sup> Kur'ân müşküllerinin sahabe döneminden itibaren gündemde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda *müşkilü'l-Kur'ân* ilmi, insan zihnine karışık gelen bazı ayetlerdeki problemleri giderme gayesiyle ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın müşkülleriyle ilgili Kutrub'un bir eser yazarak bunu ayrı bir ilim haline getirdiğini belirten Zerkeşî ve Suyûtî, bu ilmin temel konusunun ayetler arasında vehmedilen tearuz ve zıtlıklar olduğunu söylerler.<sup>706</sup>

Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili problemlerin halline yönelik İslam âlimlerinin çözüm üretmekten geri durmadıklarını görmekteyiz. Bunlardan biri olan Gazâlî, ayetler arasında meydana gelebilecek tearuzla ilgili problemlerin çözümüne yönelik şu düşünceleri ortaya koyar: 'Birbirine tearuz eden iki şeyden biri için aklî delil geçerliyse tearuza mahal olmaz. Zira aklî delilin neshi yahut asılsız olması muhaldir. Akla muhalif bir delil ortaya çıkar da bu delil mütevatir olmazsa onun sahih olmadığı bilinir. Şayet bu delil mütevatir olursa tevîl ile muaraza ortadan kaldırılır. Bir nassın hem mütevatir, hem hatalı ve tevil edilebilir olmaması, aynı zamanda aklî delile

<sup>699</sup> el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 195.

<sup>700</sup> İbrâhîm Muhammed el-Ceremî, **Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2001, s. 269.

<sup>701</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 176.

<sup>702</sup> 'O gün onların aralarında hiçbir bağ olmaz ve birbirlerine soru soramazlar.' Mü'minûn, 23/101.

<sup>703</sup> 'Bazıları diğerlerine dönerek soru soracaklardır.' Sâffât, 37/27.

<sup>704</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu't-Tefsîr, 41.

<sup>705</sup> eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, I, 37.

<sup>706</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 176; es-Suyûtî, **el-İtkân**, II, 724.

muhalif olması muhaldir. Çünkü aklî delil neshi ve geçersizliği/butlanı kabul etmez. Aklî hususlarda tevil edilebilir nassa örnek ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>707</sup> ayetidir. Aklî delil ile kadîm zat ve onun sıfatlarının bu yaratmanın dışında olduğu bilinir. Ayrıca ﴿تَدْمُرُ﴾<sup>708</sup> ayetinde ifade edilen ‘yerle bir olma’ hadisesinden gök, yer ve bunlar dışındaki pek çok şeyin hariç olduğu hisle algılanabilir... Yine ﴿وَلِلَّهِ عَلَى﴾<sup>709</sup> ayetinde ifade edilen insanlardan çocuklar ve akli olmayanlar hariçtir. Çünkü akıl, idrakten yoksun kimselerin sorumluluk taşımalarını muhal addeder.<sup>710</sup> Gazâlî daha sonra uzlaştırılması mümkün görünmeyen nasslarla ilgili şunu der: ‘Şer’î uygulamalara gelince; bunlarda tearuz meydana gelirse bunların uzlaştırılması mümkün olmayabilir veya olabilir. Mesela ‘*Dinini değiştireni öldürün*’ ve ‘*Dinini değiştireni öldürmeyin*’ veya ‘*Velisiz nikâh olmaz*’ ve ‘*Velisiz nikâh olur*’ gibi uzlaştırılması mümkün olmayan hususlarda birinin nasih, diğersinin mensuh kabul edilmesi gereklidir. Bunlardan hangisinin önce veya sonra söylendiği bilinemezse başka bir delilden hükme ulaşmaya çalışılır. Şayet bu da mümkün olmazsa dilediğimizle amel etmeyi tercih edebiliriz.’<sup>711</sup>

Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027) de, Kur’ân’ın müşküllerini gidermeye yönelik nesh metodunu gündeme getirir. O şöyle der: ‘Birbirine muarız ayetler ortaya çıkar da bunları telif etmek kabil olmazsa bunların nüzûl sırasına bakılır ve sonradan inen ayetin önceki ayeti neshettiğine hükmedilir. Ayetlerden hangisinin önce veya sonra indiği bilinmezse amel bakımından üzerinde icma edilen ayet nasih kabul edilir.’<sup>712</sup> Nesh metodunu kullanarak ayetler arasındaki müşkülleri giderme işinin, Ebû Ubeyde ve Zeccâc’ın da müracaat ettikleri bir yöntem olduğu görülmektedir. Mesela bu iki âlim, ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾<sup>713</sup> ayetinin müşriklerle savaşmanın emredilmesinden önce olduğunu söylerler.<sup>714</sup>

<sup>707</sup> ‘Allah, her şeyin yaratıcısıdır.’ Ra’d, 13/16.

<sup>708</sup> ‘Rabbinin emriyle (rüzgâr) her şeyi yerle bir eder.’ Ahkâf, 46/25.

<sup>709</sup> ‘İnsanların hacetmesi Allah’ın onlar üzerindeki bir hakkıdır.’ Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>710</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl**, (Nşr.: İbrâhîm Muhammed Ramazân), Dâru’l-Erkam, Beyrût, Trs., II, 144-145, 178.

<sup>711</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 179.

<sup>712</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 179.

<sup>713</sup> ‘Allah emrini ortaya koyana dek affedin ve hoşgörülü olun.’ Bakara, 2/109.

<sup>714</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 50; ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 170.

Dikkat çeken hususlardan biri müşkilü'l-Kur'ân sahasında kaleme alınan ilk eserlerin isimlendirilmesinde genel olarak *müşkil* kavramı dışındaki bazı kelimelerin kullanılmasıdır. Adem Yerinde, İbnü'n-Nedîm'in **Fihrist**'te, <sup>715</sup>الْكُتُبُ الْمُؤَلَّفَةُ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ وَمُشْكِلِهِ وَمَجَازِهِ başlığı altında verdiği bilgilere dayanarak, müşkilü'l-Kur'ân sahasında telif edilen ilk eserlerin Süfyân b. Uyeyne'ye ait olan **Cevâbâtu'l-Kur'ân** adlı eseri ile Kutrub'un **Müşkilü'l-Kur'ân ve'r-Red ala'l-Mülhidîn fi Müteşâbihi'l-Kur'ân** adlı eseri olduğunu söyler.<sup>716</sup> Ancak İbnü'n-Nedîm, Mukatil b. Süleyman'a **el-Cevâbât fi'l-Kur'ân**<sup>717</sup> isimli bir eser nisbet etmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki, bu kitap *müşkilü'l-Kur'ân* sahasında yazılan ilk eserdir. Zira *müşkilü'l-Kur'ân* sahasıyla ilgili kaleme alınan ilk eserler mülhidlerin ileri sürdüğü şüphelere cevap niteliğindedirler ve bu durum eserlere verilen adlardan kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim Dârimî'nin (ö. 280/894) **er-Red ala'l-Cehmiyye**, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) **er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika** ve İbn Kuteybe'nin **el-İhtilâfu fi'l-Lafz ve'r-Red ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe** adlı eserleri vardır. Bütün bunlardan sonra Mukatil b. Süleyman'ın **el-Cevâbât fi'l-Kur'ân** adlı eserinin bu alanda kaleme alınmış ilk eserlerin isimlendirilme tarzına uygun düşmesinden ötürü *müşkilü'l-Kur'ân* sahasında yazılan ilk eserdir diyebiliriz. *Müşkilü'l-Kur'ân*'ın Filolojik tefsirle ilişkisini göstermek için lafzın sebep olduğu işkale yönelik birkaç örnek zikretmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Lafzın sebep olduğu işkal ile ilgili ilk örnek <sup>718</sup>﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى﴾<sup>718</sup> ayetidir. *أَنَّى* sözcüğünün taşıdığı anlamlar bakımından ayetin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda tereddüdün ortaya çıktığı görülmektedir. Fîrûzâbâdî ve Zerkeşî *أَنَّى* kelimesinin *مَتَى* - *أَيْنَ* - *كَيْفَ* anlamlarına geldiğini söylemişlerdir.<sup>719</sup> Ayette bu anlamlardan hangisinin kastedilmiş olduğunu belirlemek için karinelere ihtiyaç olduğu görülmektedir. Kelimeye *أَيْنَ* anlamı yüklendiğinde, kadınlara önden yahut arkadan yaklaşılabileceği hükmü çıkar ki, <sup>720</sup>﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾<sup>720</sup> ayeti bu anlamı nefyetmektedir. Yine Dârimî'nin (ö. 255/868) naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber,

<sup>715</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 54.

<sup>716</sup> Adem Yerinde, '*Müşkilü'l-Kur'ân*', **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, 165.

<sup>717</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 312.

<sup>718</sup> '*Kadınlara ekinliğinizdir, ekinliğinize dilediğiniz gibi gelin.*' Bakara, 2/223.

<sup>719</sup> el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 1348; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 246; **el-Burhân**, IV, 219-220.

<sup>720</sup> '*Onlara Allah'ın size emrettiği yerden yaklaşın.*' Bakara, 2/222.



نِسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُّوا حَرَّتْكُمْ أُنَّى شَيْئُمْ صَمَامًا وَاحِدًا وَالصَّمَامُ السَّبِيلُ الْوَاحِدُ *‘Kadınlar ekinliğinizdir, ekinliğinize dilediğiniz gibi gelin. Sadece tek yolla gelin’*<sup>721</sup> buyurarak zımnen kelimeye أُنَّى anlamının yüklenemeyeceğine işaret etmiştir. Kelimeye مَتَّى anlamı yüklendiğinde istenilen herhangi bir zamanda onlarla birlikte olunabileceği anlamı çıkar. Hâlbuki, ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ﴾<sup>722</sup> ayeti bu ihtimale yer bırakmamaktadır. أُنَّى kelimesine yüklenebilecek muhtemel üç anlamdan ikisi ortadan kalktığına göre geriye kalan كَيْفَ anlamında kullanılmış olduğu sübût bulur. Nitekim Zeccâc da أُنَّى كَيْفَ شَيْئُمْ ibaresini كَيْفَ شَيْئُمْ şeklinde tefsir etmiştir.<sup>723</sup>

İkinci örnek de insanın yaratılışından söz eden aşağıdaki ayetler arasında vehmedilen çelişkidir. Allah Teâlâ Kur’ân’ın farklı ayetlerinde insanın yaratılışından şöyle söz eder:

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾<sup>724</sup>

﴿مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾<sup>725</sup>

﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾<sup>726</sup>

﴿مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ﴾<sup>727</sup>

﴿مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾<sup>728</sup>

Ahmed b. Hanbel, yukarıdaki ayetler arasındaki işkâli şöyle çözümler: ‘Allah Adem’i topraktan yarattı ve Adem’in yaratılışı böyle başladı. Daha sonra... Allah toprağı su ile ıslattı ve suyla ıslanan toprak çamur oldu. Allah’ın مِنْ طِينٍ sözü bunu anlatır. Sonra bu çamur birbirine yapıştı ve Allah’ın isimlendirdiği üzere طِينٍ لَازِبٍ oldu. Bütün bunlardan sonra insanın toprak ve çamur ailesinden yaratıldığını anlatmak üzere مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ buyurdu. Elde sıkıldığında parmaklar arasından çıkan bu çamur daha sonra siyah renge dönüştü. مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ sözü bunu anlatır. Bu çamur

<sup>721</sup> ed-Dârimî, **el-Müsned**, Kitâbu’l-Vudû ve’s-Salât, 113.

<sup>722</sup> ‘Hayızlı olduklarında kadınlardan uzaklaşın.’ Bakara, 2/222.

<sup>723</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 255.

<sup>724</sup> ‘Sizi topraktan yarattı.’ Fâtır, 35/11.

<sup>725</sup> ‘Yapışkan bir çamurdan...’ Sâffât, 37/11.

<sup>726</sup> ‘Çamur cinsinden...’ Mü’minûn, 23/12.

<sup>727</sup> ‘Kararmış şekillenmiş çamurdan...’ Hicr, 15/26.

<sup>728</sup> ‘Pişmiş kuru bir çamurdan.’ Rahmân, 55/14.

kuruyup testiden çıkan sese benzer ses çıkarmaya başlayınca da Allah insanı buna benzetererek *كَأَنَّهُ يُفَخَّرُ بِمَا يَكْفُرُ* buyurdu.<sup>729</sup>

Lafzın, düşünülen anlamdan farklı bir manaya gelmesi ile ilgili işkalden söz ederken İbn Kuteybe beddua, ceza, istifham edasıyla takrir ve tevbîh, emir edasıyla da tehdit, tedib ve farz gibi hususları zikreder. Mesela *﴿قَاتِلِ الْخَرَّاصُونَ﴾*<sup>730</sup> ayetinin anlamı ‘*Yalancılar öldürüldü*’ değil ‘*kahrolsun*’ demektir. Ayrıca, *﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾*<sup>731</sup> *﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾*<sup>732</sup> ayetindeki istifham takrîr, *﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ فَأُوْلَٰئِكَ الْكَافِرُونَ﴾*<sup>733</sup> ayetindeki emir tehdit, *﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ فَأُوْلَٰئِكَ الْكَافِرُونَ﴾*<sup>734</sup> ayetinde tedib, *﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾*<sup>735</sup> ayetinde ise ise farz anlamındadır.<sup>736</sup>

Kur’ân’da anlam ile ilgili problemleri çözmeye yönelik izahlara yer veren farklı isimler altında pek çok eserin kaleme alındığını görmekteyiz. Bunlardan bazıları şunlardır:\*

Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)

- *el-Cevâbât fi’l-Kur’ân\**

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)

- *Cevâbâtu’l-Kur’ân\**

Kutrub (206/821)

- *Müşkilü’l-Kur’ân ve’r-Red ala’l-Mülhidîn fi Müteşâbihi’l-Kur’ân\**

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)

- *er-Red ala’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*

İbn Kuteybe (ö. 276/889)

- *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*

<sup>729</sup> Ahmed b. Hanbel, **er-Red ala’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika fimâ Şekev fihi min Müteşâbihi’l-Kur’ân ve Teevvelûhu alâ Gayri Te’vîlihî**, (Thk.: Sabrî Selâme Şâhîn), Dâru’s-Sebât, Riyâd, 2003, s. 66-67.

<sup>730</sup> Zâriyât, 51/10.

<sup>731</sup> Mâide, 5/116.

<sup>732</sup> Şuarâ, 26/165.

<sup>733</sup> Fussilet 41/40.

<sup>734</sup> Nisa, 4/34

<sup>735</sup> Bakara, 2/43.

<sup>736</sup> İbn Kuteybe, **Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân**, (Thk.: Ahmed Sakr), Mektebetü Dâri’t-Türâs, Kâhire, 2006, s. 281-285.

\* İşareti olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz gün yüzüne çıkmayan eserlerdir.

- *el-İhtilâfu fi'l-Lafz ve'r-Red ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*

#### e. **Vücûh ve Nezâir**

'*el-Vech*' kelimesi sözlükte *yönelme* anlamına delalet eden bir lafızdır.<sup>737</sup> *Vechü'l-keîâm* ibaresi ise, '*sözüün yöneldiği yahut onunla kastedilen anlam*' demektir.<sup>738</sup> Bu bağlamda *vücûhu'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın anlamlarını ifade eden bir terimdir.<sup>739</sup> *Nezâir* kelimesinin kökü olan, *n-z-r* sözcüğünün türevleri teemmül etme ve gözlemeleme anlamlarına racidir. Bu şekilde, هَذَا نَظِيرُ هَذَا sözü, denklik veya benzerlik bakımından iki şey arasında yapılan gözlemi ifade eder.<sup>740</sup> Bu bağlamda uzunlukları bakımından birbirine benzemelerinden ötürü mufassal surelere, '*Nezâiru'l-Kur'ân*' denmiştir.<sup>741</sup>

*Vücûh ve nezâir* ilmi ile ilgili farklı tanımların yapıldığına dikkat çeken Karagöz bu tanımlardan sadece şu tarifi *vücûh ve nezâir* alanında yazılan eserlerin içeriğiyle örtüşüğünü belirtir: '*Vücûh*; aynı kelimenin Kur'ân'ın farklı yerlerinde farklı anlamlara gelmesi (çokanlamlılık) *nezâir*; farklı anlamlarda kullanılan kelimenin farklı anlamlarından herhangi birinin Kur'ân'da tekrür etmesi demektir.'<sup>742</sup> *Vücûh ve nezâir* ilmi, tefsirin bir koludur.<sup>743</sup> Müsâid b. Süleymân, bir lafzın Arap dilindeki genel anlamı ile bu lafzın farklı anlamlarının bu genel anlam ile ilişkisinin *vücûh ve nezâir* ilmiyle bilinebileceğine dikkat çekerek filolojik tefsir ile bu ilim arasındaki ilişkiye vurgu yapar.<sup>744</sup> Nitekim bu sahada **el-Vücûh ve'n-Nezâir** isimli eseri kaleme alan Mukâtil b. Süleymân, söz konusu eserinde aynı lafzın farklı bağlamlara göre alabileceği anlam olgusunu incelemiştir. Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) **et-Tesârîf** isimli eserini tahkik eden Hind Çelebî de bu ilimde yöntem olarak lafzın bağlamına göre bir anlam takdir etmenin esas olduğunu belirtmiştir.<sup>745</sup>

<sup>737</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, II, 622; İbn Sîde, **el-Muhkem**, IV, 396.

<sup>738</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, I, 571; İbn Sîde, **el-Muhkem**, IV, 397.

<sup>739</sup> ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, ٤٣٥ mad.

<sup>740</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, II, 567.

<sup>741</sup> ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, VII, 543.

<sup>742</sup> Mustafa Karagöz, *Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 443-444.

<sup>743</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 2001.

<sup>744</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 96.

<sup>745</sup> Bkz.: Yahyâ, b. Sellâm, **Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ İştēbehēt Esmâuhû ve Tesarrafet Meânihî** (et-Tesârîf), (Thk.: Hind Çelebî), el-Mektebetü't-Tûnûsiyye, Tunus, 1979 s. 25.

Dolayısıyla Mukatil'in söz konusu eseri, filolojik tefsirin sadece bir yönüyle ilgili bir çalışmadır.

*Vücûh ve nezâir* ilmi ile ilişkili bir kavram da '*el-Efrâd*'tır. Râfiî, *efrâd*'ı; 'Bir lafzın, kullanıldığı genel bir anlamdan farklı manada kullanılması' şeklinde tanımlar.<sup>746</sup> İbn Fâris'in **el-Efrâd** isimli birkaç sayfalık bir risalesi vardır ki, Zerkeşî de **el-Burhân**'da buna temas ederek buradan bazı örnekler nakletmiştir.<sup>747</sup> Elde ettiğimiz bu risalede yer alan örneklerden bazıları şunlardır:

﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا﴾<sup>748</sup> ayeti dışında Kur'ân'ın her yerinde بَعْل kelimesinin '*eş/zevce*' anlamında olduğunu söyleyen İbn Fâris, ancak söz konusu ayette kelimenin '*put*' manasına geldiğini belirtmiştir.<sup>749</sup> Yine ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾<sup>750</sup> ayeti dışında السعير kelimesinin '*ateş*' anlamına geldiğini söyleyen İbn Fâris, söz konusu ayette kelimenin العنَاء '*meşakkat*' anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>751</sup>

Hz. Peygamber'den nakledilen لَا يَكُونُ الرَّجُلُ فِقِيهًا كُلَّ الْفَقِهَةِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً '*Kur'ân'ın farklı anlamlarını göremeyen kimse gerçek fakih olamaz*'<sup>752</sup> şeklindeki hadiste, '*vücûh*' kelimesinin ayetler ve bu ayetlerdeki lafızların taşıyabileceği farklı manalar anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Başka bir hadiste de الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وَجُوهٍ مُحْتَمِلَةٌ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهِهِ *Onu en güzel anlamlara hamledin*'<sup>753</sup> buyrulmuştur. Nakledilen bu hadislerde Kur'ân'daki ayet ve lafızların anlam bakımından farklı yönler taşıyabileceğini haber

<sup>746</sup> er-Râfiî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, s. 54.

<sup>747</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 195.

<sup>748</sup> 'Putu mu dua ediyorsunuz?' Sâffât, 37/125.

<sup>749</sup> İbn Fâris, **Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dâru'l-Beşâir, Dimeşk, 2002, s. 10.

<sup>750</sup> '*Günahkârlar sapkınlık ve meşakkat içindedirler.*' Kamer, 54/47.

<sup>751</sup> İbn Fâris, **el-Efrâd** s. 12. ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 197.

<sup>752</sup> Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, **el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Matbûâtü Merkezi Cumuati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Bağdâd, 2006, s. 20. Söz konusu hadis İbn Ebî Şeybe'nin **el-Musannef**'inde لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً şeklinde yer almaktadır. İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 518.

<sup>753</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, **es-Sünen**, (Thk.: Şuayb el-Arnaûd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004, V, 255; Alâuddîn Alî el-Muttakî b. Hüsamuddîn el-Hindî, **Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, (Thk.: Bekrî Hayyânî-Saffet Sakkâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1985, I, 551. Hz. Ali'nin İbn Abbâs'ı Allah'ın kitabı ve rasulünün sünneti üzerinde birleşmeye davet için Haricilere gönderdiğinde ona لَأُحَاجُّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وَجُوهٍ وَلَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَّةِ '*Onlara Kur'ândan hüccet getirme. Zira o farklı anlamlara muhtemeldir. Ancak onlarla sünnet ile tartış*' dediği bilinmektedir. İbn Sâ'd, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, VI, 339.

veren Hz. Peygamber'in, *vücûh ve nezâir* konusuyla ilgili ilk örneğin yine kendisi tarafından verildiğini görmekteyiz. Buhârî, ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ﴾<sup>754</sup> ayeti bağlamında *Zulüm (anlamında) olmayan zulüm* bab başlığını atarak şu olayı aktarır: 'Yukarıdaki ayet nazil olduğunda ashab Hz. Peygamber'e inkisar içinde gelerek 'Hangimiz nefesine zulmetmez ki!' dediler.'<sup>755</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber bu kelime sizin düşündüğünüz anlamda değildir. Lokman'ın ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾<sup>756</sup> sözünü duymadınız mı?<sup>757</sup> diyerek En'âm 82. ayetteki *zulüm* kelimesini Lokmân 13. ayetteki *şirk* kelimesiyle tefsir etmiştir.<sup>758</sup> Hz. Peygamber'in, Kur'ân'daki bağlamına göre *zulüm* kelimesine farklı bir anlam yüklemesi, kanaatimizce *vücûh ve nezâir* ilminin temellerini atmıştır. Bu durum, sözü edilen ilmin çok erken bir dönemde sistemleşerek disiplin haline gelmesini sağlayan bir adım olmuştur.

İbnü'n-Nedîm, Mukâtil b. Süleyman'ın **el-Vücûh ve'n-Nezâir** isimli bir kitap yazdığını söylemektedir<sup>759</sup> ki, bu kitap matbû olarak elimizde mevcuttur. Mukâtil b. Süleymân'dan önce bu alana dair eser kaleme alan başka bir kimse bilinmemektedir. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) belirttiğine göre İkrime ve İbn Ebî Talha kanallarıyla İbn Abbâs'a **el-Vücûh ve'n-Nezâir** isimli bir kitap nisbet edilse de<sup>760</sup> bize göre bu sıhhati meşkûk bir haberdir.

Ayrıca genel olarak dil sahasında kaleme alınan, ancak yöntem bakımından *vücûh ve nezâir* ilmini çağrıştıran bazı eserlerin olduğunu da görmekteyiz. Söz konusu bu eserler *vücûh ve nezâir* tarzında yazılmışlardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:<sup>761</sup>

<sup>754</sup> 'İman edep imanlarına zulüm karıştırmayanlar güvendedir. Ve onlar hidayete ermişlerdir.' En'âm, 6/82.

<sup>755</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-Îmân, 23.

<sup>756</sup> 'Şüphesiz *şirk* büyük bir zulümdür.' Lokmân, 31/13.

<sup>757</sup> İbnü'l-Hacer, **Fethu'l-Bârî**, I, 123; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, **el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1981, I, 146.

<sup>758</sup> İbnü'l-Hacer, **Fethu'l-Bârî**, I, 123.

<sup>759</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 312.

<sup>760</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 2001.

<sup>761</sup> Ali Bulut, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu* türü eserlerden günümüze ulaşan sadece Müberred'in eseri olduğunu ifade etmiştir ki bu tespit bizim bulgularımızla örtüşmemektedir. Zira bu konu ile ilgili eser yazan âlimlerden Ebûl-Ameysel ve Kâsım b. Sellâm'ın eserleri de elimizde

Ebu'l-Ameysel (ö. 240/854)

- *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu*<sup>762</sup>

Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)

- *Kitâbu'l-Ecnâs min Kelâmi'l-Arab vemâ İštebehe fi'l-Lafz ve İhtelefe fi'l-Ma'nâ*

Müberred (ö. 285/898)

- *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*

Vücûh ve Nezâir ile ilgili bazı örnekler şu şekildedir:

Mukâtil b. Süleymân, الظُّلْمَاتُ kelimesinin Kur'ândaki anlamıyla ilgili iki vecih zikreder.

**Birincisi:** 'Şirk' anlamında olmasıdır. ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ﴾<sup>763</sup>

﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾<sup>764</sup> ayetinde bu anlamdadır. Bu ayetin nazîri ise, ﴿لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ﴾<sup>764</sup> ayetidir.

**İkincisi:** 'Gece/leyle' anlamına gelmesidir. Mukâtil b. Süleymân, ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾<sup>765</sup>

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ﴾<sup>765</sup> ayetinde kelimenin bu anlama geldiğini söyledikten sonra, الظُّلْمَاتُ kelimesinin bu anlamda Kur'ân'da naziri/benzeri olmadığını zikreder.<sup>766</sup>

Kâsım b. Sellâm da **Kitâbu'l-Ecnâs**'ta, الحَمِيمُ kelimesinin ﴿وَلَا صَدِيقٌ حَمِيمٌ﴾<sup>767</sup>

ayetinde 'dost', ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾<sup>768</sup> ayetinde 'ateş ehlinin içeceği', ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا﴾<sup>769</sup> ayetinde ise 'şiddetli sıcaklık' anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>770</sup>

---

bulunmaktadır. Bkz.: Alî Bulut, **Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, s. 69, 133.

<sup>762</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 77.

<sup>763</sup> 'Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.' Bakara, 2/257.

<sup>764</sup> 'O Allah'tır ki ve melekleri sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size rahmet eder.' Ahzâb, 33/43.

<sup>765</sup> 'Hamd, göklerle yeri ve karanlıklarla aydınlığı yaratana mahsustur.' En'âm, 6/1.

<sup>766</sup> Mukâtil b. Süleymân, **el-Vücûh ve'n-Nezâir**, s. 78.

<sup>767</sup> Şuarâ, 26/101.

<sup>768</sup> En'âm, 6/170.

<sup>769</sup> Rahmân, 55/44.

<sup>770</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, **Kitâbu'l-Ecnâs min Kelâmi'l-Arab vemâ İštebehe fi'l-Lafz ve İhtelefe fi'l-Ma'nâ**, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût, 1983, s. 15.

Müberred, ﴿وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾<sup>771</sup> ayetini referans alarak الْمُقْوِي kelimesinin hem ‘güçlü’ hem de ‘zayıf’ anlamlarına geldiğini söylemiştir.<sup>772</sup> Yine, ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾<sup>773</sup> ayetinde zikri geçen ikinci فَاعْتَدُوا kelimesinin ‘karşılık verme/kıyas’ anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>774</sup>

Hicri ikinci asırda *vücûh ve nezâir* ilmi ile ilgili kaleme alınan eserleri şöyle sıralayabiliriz\*:

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)

- *el-Vücûh ve'n-Nezâir*

Ebû Ali el-Mervezî (ö. 159/775)

- *Vücûhu'l-Kur'ân\**

Hârûn b. Musâ el-A'var (ö. 170/756)

- *el-Vücûh ve'n-Nezâir\**

Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815)

- *et-Tesârîf*

İbn Fâris (ö. 395/1004);

- *Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz*

Kur'ân'ın garîb, müşterek ve müteradif lafızlar içermesi, farklı anlamlara muhtemel cümle yapılarına sahip olması ve çelişki olduğu hissini uyandıran ifadeler içermesi gibi hususlar, birer bilgi alanı olan *garîbu'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *vücûh ve nezâir* gibi ilimlerin hicri ikinci asrın ortalarından itibaren teşekkül etmesini sağlamıştır. Bu durum, aynı zamanda Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik ilk dönemlerden itibaren başlayan faaliyetlerin dilsel bir temele dayandığını da göstermektedir.

<sup>771</sup> ‘(Ağacı) Zayıflara yararlanma vasıtası (kıldık.)’ Vâkıa, 56/73.

<sup>772</sup> Müberred, **Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd**, (Thk.: Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd), Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1988, s. 51.

<sup>773</sup> ‘Kim size saldırırsa siz de aynı şekilde karşılık verin.’ Bakara, 2/194.

<sup>774</sup> el-Müberred, **Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu**, s. 57.

\* İşaretili olanlar, günümüze ulaşmayan yahut henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerdir.

#### 4. Filolojik Tefsire Yer Veren Diğer Eserler

##### a. Dil ve Edebiyat Kitapları

Dil ve edebiyat kitapları, Kur'ân'ın filolojik yönden tefsiri ile ilgili pek çok bilgi barındırmaları yönüyle Kur'ân'ın dilsel tahlilinde ikinci derecede kaynak konumundadırlar. Bu eserleri yazarlar esas itibariyle müfessir değildir. Temel gayeleri de Kur'ân'ı tefsir etmek değildir. Onlar öncelikle Arapça'daki lafızların yapısı, iştikak ve bu lafızların delalet ettikleri anlamlarla ilgilenmişlerdir. Müsâid b. Süleymân'ın da belirttiği üzere sahabe ve tâbiîn neslinden dilci/lugavî olarak nitelenen bir kimse bilinmemektedir.<sup>775</sup> Bir kimse ile ilgili nahvî, lugavî tarzındaki nitelemeler dilsel faaliyetlerin yoğunluk kazandığı hicri ikinci asırda ortaya çıkmıştır.

Dil ile ilgili ilk çalışmaların mu'cem tarzında başladığına daha önce değinilmişti. Catlâvî ve Huseyn Nassâr gibi âlimler de ilk filolojik çalışmaların Kur'ân lafızları etrafında ortaya çıkmaya başladığını teyid etmektedirler.<sup>776</sup> Kur'ân'ın *muarreb*<sup>777</sup> ve *dahîl*<sup>778</sup> kelimeler içermesi, ayrıca farklı lehçelerle hitap etmesi onun filolojik tefsirine yönelik ortaya çıkan ilk faaliyetin sözlük/mu'cem tarzında gelişmesine yol açmıştır.<sup>779</sup> Bu alandaki ilk telif hareketi *nevâdir*<sup>780</sup> tarzındaki eserlerle başlamıştır.<sup>781</sup> Bu sahada ilk eseri, Amr b. el-Alâ'nın yazdığı rivayet edilmektedir.<sup>782</sup> Bu çalışmalarda muharrik güç de şüphesiz Kur'ân'ın kendisiydi. Ahmed Emîn'in de işaret ettiği üzere dil âlimlerini dil ile ilgili

<sup>775</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 109.

<sup>776</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 141; Huseyn Nassâr, **el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuhû ve Tetavvuruhû**, Mektebetü Mısr, Yrs., 1988, I, 109; İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Cerâsîm**, (Nâşirin mukaddimesi), I, 29.

<sup>777</sup> *Muarreb*, yabancı bir dilden Arapça'ya geçtikten sonra kendisinde meydana gelen değişikliklerle Arapça'laşan lafızlara verilen isimdir. Muhammed et-Tüncî – Râcî el-Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal**, II, 600.

<sup>778</sup> *Dahîl*, yabancı dilden Arapça'ya geçen kelimelere verilen isimdir. Muhammed et-Tüncî – Râcî el-Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal**, I, 307.

<sup>779</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 141.

<sup>780</sup> *Nevâdir* sözcüğü, nâdir kullanılan kelimeleri ve bunlar için kaleme alınan eserleri ifade eden bir kavramdır. İsmail Durmuş, '*Nevâdir*', **DİA**, İstanbul, 2007, XXXIII, 29.

<sup>781</sup> Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 114. Mustafa Karagöz, Arap dilbilimcilerin özen gösterdiği ilk alanın nahiv ilmi olduğunu ifade etmiştir. Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsîr**, s. 207. Bu yaklaşım doğru olmakla birlikte, dilin kayıt altına alınmasına yönelik ilk bilinçli çalışmaların kelimelerin toplanması ve anlamlarının belirlenmesi amacına yönelik olduğunu belirtmemiz gerekir. İbn Abbâs ile Nâf'i b. el-Ezrâk arasındaki diyaloglarda *garîb* kelimelerin tartışma konusu olması, bu hususu desteklemekle birlikte ilk telif edilen kitapların kelimeleri konu edinen *nevâdir*, *garîb'ul-Kur'ân* ve *vücûh ve nezâir* tarzı eserler olması, belirttiğimiz hususun en sağlam delilidir.

<sup>782</sup> Huseyn Nassâr, **el-Mu'cemu'l-Arabî**, I, 109; İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Cerâsîm**, (Nâşirin mukaddimesi), I, 23; Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 114; İsmail Durmuş, '*Nevâdir*', **DİA**, XXXIII, 30; Müsâid b. Süleymân, **et-Tefsîru'l-Lugavî**, s. 114.



malzemeleri kayıt altına almaya sevk eden temel unsurlardan biri, Araplar'ın yabancılarla karışması sonucu dilde meydana gelen bozulmalar, diğeri ise Kur'ân ve hadiste geçen lugavî lafızların anlamlarını öğrenmek istemeleridir. Bu durum aynı zamanda onların şiiri koruma altına almalarını da sağlamıştır. Zira Arap şiirinde Kur'ânî bir lafız tefsir eden veya Kur'ânî bir ibarenin anlaşılmasını kolaylaştıran şeyler vardı.<sup>783</sup> Bununla birlikte Kur'ân'ın bizzat kendisi filolojik araştırmaların ana kaynağıydı. Çünkü Kur'ân lafızları dilin en önemli materyalini teşkil ediyordu ve âlimler Kur'ân'daki lafızların anlamlarını belirlemek için büyük gayretler gösteriyorlardı. Bu durum onları kelimenin anlamını ortaya çıkarmak için çöle yolculuk yapmaya sevk ediyordu.<sup>784</sup> Âlimlerin yukarıda işaret edildiği üzere dili kayıt altına alma konusunda ortaya koydukları cehd ve gayreti göstermesi bakımından şu hadisenin zikredilmesi uygun olacaktır. Asmaî, İsa b. Ömer'den şunu nakleder: 'Ahfeş ile birlikte yürüyorduk. Yanımızda da Abdullah b. Ebû İshâk vardı. Bu arada Ahfeş'in, جَادِبُوا هَذِهِ النَّفُوسَ فَإِنَّهَا طَلْعَةٌ 'Bu nefisleri çekin, onlar çıkıcıdır' sözünü duyan Ebû İshâk yanında taşıdığı levhaları çıkararak bunu yazdı ve şöyle dedi: اسْتَفْتَدْنَا مِنْكَ يَا أَبَا سَعِيدٍ طَلْعَةٌ 'Ey Ebû Saîd! طَلْعَةٌ kelimesiyle senden faydalandık.'<sup>785</sup>

İbnü'n-Nedîm, dil ile ilgili materyalleri toplayıp sonrakilere aktaran dilcilerden söz ederken, isimlerini muhtasar olarak zikrettiğimiz Ebû Mâlik Amr b. Kerkere, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Ebû Sirâr el-Ganevî, Ebu's-Şumh, Ebû Hayra, Muhalleme eş-Şeybânî ve Ebû Mishal (ö. 200?/815) gibi isimleri saymaktadır.<sup>786</sup> İsmi sayılan bu âlimlerden Amr b. Kerkere ve Ebû Muhalleme eş-Şeybânî'nin **Kitâbu'l-Hayl**, Ebû Ziyâd el-Kilâbî ve Ebu's-Şumh'un **Kitâbu'l-İbil**, Ebu'l-Hayra'nın **Kitâbu'l-Haşerât** ve Ebû Mishal'in de **Kitâbu'n-Nevâdir** isimli eserleri vardır.<sup>787</sup> Bunlar dışında, çöldeki Araplar'dan dili nakleden dilciler gelmiştir. Bu hususta meşhur olmuş âlimlerin başında Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Amr b. el-Alâ, Asmaî ve Kisâî gelir.<sup>788</sup> Daha sonra gelen âlimlerden Ebû Ubeyd, **el-Garîbu'l-Musannef**'te, İbnü's-Sikkît **Kitâbu'l-Elfâz**'da, İbn Kuteybe **Kitâbu'l-Cerâsîm**'de ve es-Seâlibî (ö.

<sup>783</sup> Ahmed Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, I, 328-329.

<sup>784</sup> Ahmed Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, II, 255.

<sup>785</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 65.

<sup>786</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 69-75.

<sup>787</sup> İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 69-75.

<sup>788</sup> Ahmed Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, I, 316.

429/1038) de **Fıkhu'l-Luga** isimli eserinde aynı konu ile ilgili bir araya getirdikleri lafızları içeren pek çok konu başlığını taşıyan eserler kaleme almışlardır.

Yukarıda değinilen çalışmalar, Kur'ân'ın dil yönünden tefsirini içeren pek çok izah ihtiva ederler. Yine Müberred'in **el-Kâmil**, Câhız'ın **el-Beyân ve't-Tebyîn** isimli edebiyat eserlerinde pek çok filolojik tefsir unsuruna rastlanır. Bunun yanında Sibeyh'in **el-Kitâb** isimli eseri ile Halil b. Ahmed'in **Kitâbu'l-Ayn** isimli sözlüğü ve ondan sonra kaleme alınan pek çok mu'cem, Kur'ân'ın filolojik tefsiriyle alakalı izahlara yer verirler. Zikredilen bu hususla ilgili örnekler aşağıda verilecektir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, dil sahasında uğraş veren filologların esas gayeleri lafızlar ve bunların anlamlarını tespit ile cümle yapıları vb. konularla ilgili genel kurallar belirlemeye çalışmaktır. Bu tür çalışmalarda amaç Kur'ân'ı filolojik olarak tefsir etmek olmasa da icra edilen bu çalışmalara Kur'ân'ın bizzat kaynaklık teşkil etmesi, dolaylı olarak da olsa söz konusu çalışmalarda Kur'ân arasında organik bir ilişki meydana getirmiştir. Burada, hicri ikinci asırda başlayan tedvin döneminde kaleme alınan dil eserlerinden başlamak üzere örneklemeler yaparak bunların filolojik tefsir açısından önemine dikkat çekmeye çalışacağız. Öncelikle belirtmek gerekirse dilcilerin eserlerinde bir kelimeyi izah ederlerken iki yöntem izledikleri görülür. **Birincisi:** Açıkladıkları kelimeyle ilgili bir ayet zikrederler. **İkincisi:** Bir ayeti zikretmeden kelimeyi açıklarlar.

### a1. Ayeti Zikretmeden Kelimeyi Açıklamaları

Ebû Mishal, **en-Nevâdir** isimli eserinde '*hurma salkımının dalına*' العُرْجُونُ dendiğini belirtmiştir.<sup>789</sup> Ebû Mishal'in söz konusu kelimeyle ilgili yaptığı bu izah, ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾<sup>790</sup> ayetini dolaylı olarak tefsir etmektedir. Yine Ebû Mishal, ﴿عَتَرَ عَلَى الشَّيْءِ﴾ ibaresini '*Bir şeyi öğrenmek ve farkına varmak*'<sup>791</sup> şeklinde açıklamıştır. Onun عَتَرَ عَلَى kelimesiyle ilgili yaptığı izah, ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا﴾<sup>792</sup>

<sup>789</sup> Ebû Mishal, **en-Nevâdir**, II, 432.

<sup>790</sup> 'Aya da menziller belirledik. Sonunda kuru bir hurma dalı gibi olur.' Yâsin, 36/39.

<sup>791</sup> Ebû Mishal, **Kitâbu'n-Nevâdir**, II, 463.

<sup>792</sup> 'Böylece Allah'ın sözünün gerçek olduğunu ve kıyametin kopacağına hiçbir şüphe olmadığını bilmeleri için, onları fark ettirdik.' Kehf, 18/21.

﴿فَإِنْ عُنِيَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِثْمًا﴾<sup>793</sup> ve ﴿عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا﴾ gibi ayetleri tefsir etmektedir.

Ebû Zeyd el-Ensârî, **en-Nevâdir** isimli eserinde سِنَةٌ kelimesinin السَّنَاتُ lafzının tekili olduğunu ve ‘uyuklama’ anlamına geldiğini ifade etmiştir.”<sup>794</sup> Ebû Zeyd’in سِنَةٌ kelimesiyle ilgili bu açıklaması ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾<sup>795</sup> ayetini dolaylı olarak tefsir etmektedir. Yine o, **Kitâbu’l-Matar** isimli eserinde, العَارِضُ kelimesinin ‘gökte beliren bulut’<sup>796</sup> anlamına geldiğini söylemiştir. Ebû Zeyd’in söz konusu kelimeyle ilgili bu açıklaması, ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾<sup>797</sup> ayetini tefsir etmektedir.

Ebû Ubeyd, الجَوَارُ kelimesini الصَّوْتُ مَعَ اسْتِغَاثَةٍ وَتَضَرُّعٍ ‘Yardım dileyerek ve yalvararak çıkarılan ses’ şeklinde açıklamıştır.<sup>798</sup> Onun الجَوَارُ kelimeyle ilgili bu izahı ﴿إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَارُونَ﴾<sup>799</sup> ayetini tefsir etmektedir.

## a2. Ayeti Zikrederek Kelimeyi Açıklamaları

Ebû Mishal, **Kitâbu’n-Nevâdir** isimli eserinde أَمَّةٌ kelimesini açıklarken bu lafzın ‘zaman’ manasına geldiğini söyleyerek ﴿وَأَذْكُرْ بَعْدَ أَمَّةٍ﴾<sup>800</sup> ayetini referans alır.<sup>801</sup> Ayrıca o, إِنْقَعَرَتِ النَّخْلَةُ ifadesini ‘hurma ağacının kökünden sökülmesi’ şeklinde açıklayarak, ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾<sup>802</sup> ayetiyle bu anlamı destekler.<sup>803</sup>

Ebû Zeyd el-Ensârî تَحَسَّبَ kelimesinin ‘yeterli gelmek’ anlamına geldiğini belirttikten sonra ﴿عَطَاءٌ حِسَابًا﴾<sup>804</sup> ayetine atıfta bulunur.”<sup>805</sup> Bunun yanı sıra o, خَافَ

<sup>793</sup> ‘Onların hainlik ettikleri anlaşılırsa...’ Mâide, 5/107.

<sup>794</sup> Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (Ebû Zeyd el-Ensârî), **Kitâbu’n-Nevâdir fi’l-Luga**, (Thk.: Muhammed Abdülkâdir Ahmed), Dâru’ş-Şurûk, Beyrût, 1981, s. 488.

<sup>795</sup> ‘Onu ne uyuklama ne de uyku tutar.’ Bakara, 2/255.

<sup>796</sup> Ebû Zeyd el-Ensârî, **Kitâbu’l-Matar**, (Nşr.: Luvis Şeyho el-Yesûî), el-Matbaatü’l-Katolikiyye, Beyrût, 1905, s. 14.

<sup>797</sup> ‘İşte bize yağmur yağdıracak bulut! dediler.’ Ahkâf, 46/24.

<sup>798</sup> Kâsım b. Sellâm, **el-Garîbu’l-Musannef**, (Thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Feyhâ, Beyrût, 2005, I, 103.

<sup>799</sup> ‘Siz bir zarar dokununca yalnız O’na yalvarırsınız.’ Nahl, 16/53.

<sup>800</sup> ‘Bir sûre sonra hatırlayıp...’ Yûsuf, 12/45.

<sup>801</sup> Ebû Mishal, **en-Nevâdir**, II, 448.

<sup>802</sup> ‘Sanki köklerinden koparılmış hurma kütükleri gibi...’ Kamer, 54/20.

<sup>803</sup> Ebû Mishal, **en-Nevâdir**, I, 14-15.

<sup>804</sup> Nebe, 78/36.

<sup>805</sup> Ebû Zeyd el-Ensârî, **Kitâbu’n-Nevâdir**, s. 506.

kelimesini ‘zannetme’ anlamına hamlederek, ﴿إِنَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾<sup>806</sup> ayetini örnek verir.<sup>807</sup>

İbnü’s-Sikkât, **Kitâbu’l-Elfâz**’da **الفَصِيلَةُ** kelimesinin ‘*kişinin aşireti*’ anlamına geldiğini söyledikten sonra ﴿وَقَصِيلُهُ الَّتِي تُوِيهِ﴾<sup>808</sup> ayetini belirttiği anlam için referans alır.<sup>809</sup> Yine o şöyle demiştir: ‘Yüce Allah ﴿وَلِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى﴾<sup>810</sup> buyurmuştur. Yani ‘*ihtiyaçlar*’ demektir.<sup>811</sup>

Verilen örneklerden anlaşıldığına göre dil ve edebiyat kitaplarının Kur’ân’ın tefsirine yönelik pek çok filolojik izahlar içerdiği görülmektedir. Sözü edilen eserleri kaleme alan dilcilerin öncelikli hedefleri Kur’ân’ı tefsir etmek olmasa da dolaylı olarak bu amaca hizmet ettiklerini söyleyebiliriz. Bu bakımdan Kur’ân’ı tefsir etmeye yönelik kimselerin bu eserlerden müstağni kalabilmesi mümkün değildir.

## b. Mu’cemler

Yukarıda da değindiğimiz üzere, ilk dil çalışmaları, kelimeleri toplama ve anlamlarını belirleme ameliyesi olan mu’cem tarzında gelişmeye başlamış ve bunun neticesinde tarihi süreç içerisinde, belirli sistemlere göre büyük hacimli sözlüklerin meydana gelmesine kadar bu çalışmalar devam etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in, kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan kutsal bir metin olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, sözlüklerin filolojik tefsir açısından ne derece önemli

<sup>806</sup> ‘Eğer onlar, Allah’ın koyduğu kuralları yerine getiremeyeceklerini zannederlerse...’ Bakara, 2/229.

<sup>807</sup> Ebû Zeyd el-Ensârî, **Kitâbu’n-Nevâdir**, s. 441.

<sup>808</sup> ‘Mensubu olduğu aşireti...’ Meâric, 70/13.

<sup>809</sup> Ebû Yûsuf Yâkûb b. İshâk el-Huzistânî (İbnü’s-Sikkât), **Kitâbu’l-Elfâz**, (Thk.: Fahrüddîn Kabâve), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1998, s. 330.

<sup>810</sup> ‘Benim için onda birçok ihtiyaçlar vardır.’ Tahâ, 20/18.

<sup>811</sup> İbnü’s-Sikkât, **Kitâbu’l-Elfâz**, s. 420. Konu ile ilgili verilebilecek örnekler şunlardır: Seâlibî, **Fıkhü’l-Luga** isimli eserinde **المُطِيطَاءُ** lafzını **مِشْيَةُ الْمُتَبَحِّرِ وَمَدُّ يَدَيْهِ** ‘*kibirlinin salınarak ve el sallayarak yürümesi*’ şeklinde açıkladıktan sonra ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمُطِي﴾ (Kiyâmet, 75/33) ayetine atıfta bulunur. (Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, **Fıkhü’l-Luga**, (Thk.: Ömer Fârûk et-Tabbâ’), Dâru’l-Erkam, Beyrût, 1999, s. 173.) Câhız, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**’de **السَّوْمُ** kelimesini **الرَّعْيُ** ‘*otlatmak*’ şeklinde izah ettikten sonra ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ (Nahl, 16/10) ayetinde kelimenin bu anlamda olduğunu söyler. (el-Câhız, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, I, 184.) Müberred, **el-Kâmil**’de **السَّنَا** kelimesini **ضَوْءُ النَّارِ** ‘*ateşin aydınlığı*’ şeklinde açıklayarak ﴿يَكَادُ سَنًا﴾ (Nûr, 24/43) ayetine atıfta bulunur. Yine o, **الْمَطَرُ** ‘*yağmur*’ şeklinde açıklayarak ﴿فَقَتَرَىٰ الْمَطَرُ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ (Nûr, 24/43) ayetine gönderme yapar. (el-Müberred, **el-Kâmil**, II, 841.)

kaynaklar oldukları anlaşılır. Her ne kadar sözlükler dilbilim çalışmaları bağlamında telif edilen eserler olsalar da, en önemli referanslarının Kur'ân olması sebebiyle filolojik tefsirle alakalı çok önemli materyalleri bünyelerinde barındırırlar. Bu durum filolojik tefsir ile sözlükler arasında doğal bir bağ oluşturur. Bundan ötürü özellikle Kur'ân ve ikinci olarak da hadisleri referans almadan hazırlanmış bir sözlük bulamayız. Bunun en büyük kanıtı **Kitâbu'l-Ayn**, **Kitâbu'l-Cîm**, **Cemheretü'l-Luga**, **Tehzîbu'l-Luga** ve **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga** gibi sözlüklerde belirttiğimiz hususların net bir şekilde görülmesidir.

Ahmed Emîn, dilsel malzemenin toplanmasının bir sonucu olan sözlüklerin üç merhalede meydana geldiklerini belirtir.

**Birinci merhale:** Dilin tedviniyle uğraşan ilk kimseler kelimeleri rastgele topluyorlardı. Mesela, bir âlim çöle gittiğinde yağmurla ilgili, kılıçla ilgili veya bitkilerle ilgili bir kelime işittiğinde onu kayıt altına alıyordu.

**İkinci merhale:** Bu merhalede bir konu ile ilgili kelimeler bir araya getirilmiş ve bu sayede konulu sözlükler oluşturulmuştur. Yukarıda da zikrettiğimiz '*Kitâbu'l-Hayl*', '*Kitâbu'l-İbil*', '*Kitâbu'l-Matar*' ve '*Kitâbu'l-Miyâh*' gibi eserler bu bağlamda ortaya çıkmış çalışmalardır.

**Üçüncü merhale:** Bu merhalede ise, bir kelimenin anlamını araştırmak isteyen kişi için bir düzen içerisinde Arapça'daki tüm kelimeleri kapsayan sözlükler ortaya çıkmıştır. Bu konuda öncü olan kişi ise Halil b. Ahmed'tir.<sup>812</sup>

---

<sup>812</sup> Ahmed Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, II, 263-266. Harf sistemine göre tertip edilen ilk sözlükler şunlardır:

1. Halil b. Ahmed (ö. 170/786)  
- *Kitâbü'l-Ayn*
2. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 220/835)  
- *Kitâbu'l-Cîm*
3. Mufaddal b. Seleme (ö. 290/903)  
- *Kitâbu'l-Bâri' fi'l-Luga*
4. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933)  
- *Cemheretü'l-Luga*
5. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980)  
- *Tehzîbü'l-Luga*
6. İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009)  
- *es-Sihâh*
7. Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004)  
- *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*  
- *Mücmelü'l-Luga*

Ahmed Emîn'in, sözlüklerin ortaya çıkışıyla ilgili öne sürdüğü gelişim safhalarının teorik açıdan doğru, ancak pratikte yanlış olduğunu söyleyen Huseyn Nassâr'ın görüşlerine aynen katılıyoruz.<sup>813</sup> Zira Ahmed Emîn'in zikrettiği ilk merhalenin diğer merhalelerden kesin sınırlarla ayrıldığını düşünmek şöyle dursun tam tersine bütün merhaleler arasında tedahül ve karışıklık vardır. Bunun delili de hicri 175 yılında vefat eden ilk sözlüğün yazarı Halil b. Ahmed'ten sonra, 206 yılında vefat eden Asmaî'nin **Kitâbü'n-Nebât** ve **Kitâbü'ş-Şecer** gibi eserlere sahip olmasıdır. Aynı şekilde Ebû Mishal, Ebû Amr eş-Şeybânî ve Ebû Zeyd el-Ensârî gibi pek çok âlimin yazdığı nevâdir eserlerinin **Kitâbu'l-Ayn**'dan sonra telif edilmesi bu olguyu doğrulamaktadır. Ancak Ahmed Emîn'in ileri sürdüğü yaklaşım, harf sistemine göre sözlüklerin yazılmasına Halîl b. Ahmed'in öncülük ettiği anlamına hamledilirse kabul edilebilir. Bu konuda daha reel olan gelişimin sıralaması şöyledir: Önce nevâdir türü eserler ile **Kitâbu'l-Hayl** gibi sadece bir konuya münhasır eserler yazılmıştır. Daha sonra Ebû Ubeyd'in **el-Garîbu'l-Musannef**'i gibi belirli konularla ilgili kelimelerin tasnif edilerek bölümler halinde bir araya getirildiği eserler kaleme alınmıştır. Son aşamada ise, harf sistemine göre sözlükler oluşturulmuştur.

Dil ve edebiyat eserlerinde olduğu gibi sözlüklerde de kelime açıklanırken iki yöntem izlenmiştir. Mu'cemleri tedvin edenler çoğu zaman açıkladıkları kelimeyle ilgili bir ayeti referans gösterirler. Bazen de ayeti referans göstermeksizin kelimeyi izah ederler.

### **b1. Ayeti Referans Almadan Kelimeyi Açıklamaları**

Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-Ayn**'da الكَمَّة kelimesini, '*İnsanoğlunun doğuştan sahip olduğu körlük*'<sup>814</sup> şeklinde açıklamıştır. Halîl b. Ahmed'in kelimeyle ilgili bu açıklaması ﴿وَتَبَرَّى الْأَكْمَمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾<sup>815</sup> ayetini tefsir etmektedir.

Halîl b. Ahmed'ten sonra Arapça'nın ikinci sözlüğü ve aynı zamanda bir *nevâdir* kitabı olan **Kitâbu'l-Cîm** adlı eserin yazarı Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 220/835) şöyle der: Bir kişinin *kötülük yapması* anlamında أَقْرَفَ فُلَانٌ tabiri

<sup>813</sup> Huseyn Nassâr, **el-Mu'cemu'l-Arabî**, I, 29.

<sup>814</sup> العَمَى الَّذِي يُؤَلِّدُ عَلَيْهِ ابْنُ آدَمَ Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, IV, 49.

<sup>815</sup> 'Doğuştan kör olanı ve abraşı iyileştiriyordun.' Mâide, 5/110.

kullanılır.’<sup>816</sup> Ebû Amr’ın أَقْرَفَ kelimesiyle ilgili yaptığı bu açıklama ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾<sup>817</sup>  
﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً﴾<sup>819</sup> ayetinin tefsiri mahiyetindedir.  
﴿يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾

İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Luga**’da الْغَدَقُ kelimesini ‘Su, ot ve bitki bolluğu’<sup>818</sup> şeklinde izah etmiştir. Bu izah, ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً﴾<sup>819</sup> ayetini tefsir etmektedir.

## b2. Ayeti Referans Alarak Kelimeyi Açıklamaları

Halîl b. Ahmed, ‘bir şeyi erteleme’ anlamında اَرْجَأْتُ الشَّيْءَ ifadesinin kullanıldığını söylemiştir. Ardından bazı kıraatlara göre ﴿وَأَخْرَجُوا مُرَجَّوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾<sup>820</sup> ayetinde kelimenin bu anlamda olduğuna dikkat çekmiştir. Yani ‘Allah, haklarında dilediği şeyi indireceği zamana kadar onlarla ilgili hüküm tehir edilmiştir.’<sup>821</sup>

Ebû Amr, **Kitâbu’l-Cîm**’de الْإِشَاءَةُ kelimesinin ‘zorlama/mecbur etme’ anlamına geldiğine işaret ederek şöyle der: Hicazlılar bunu الْإِجَاءَةُ şeklinde söylerler. ‘Seni buna zorlayan nedir?’ anlamında مَا اجَاءَكَ إِلَى كَذَا وَكَذَا tabiri kullanılır. Bu anlamda Allah Teâlâ da, ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾<sup>822</sup> buyurmuştur.’<sup>823</sup>

İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Luga**’da ‘bir şeyi katlama’ anlamında وَصَنْتُ الشَّيْءَ وَصْنًا kelimesinin kullanıldığını söyleyerek sözünü şöyle sürdürür: ‘Bu şekilde katlanmış şeye de وَصَيْنٌ ve مَوْضُونٌ denir. Allah Teâlâ’nın ﴿عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ﴾<sup>824</sup> sözü de bu anlamdadır. Yani “birbiri üzerinde katlı yataklar” şeklinde tefsir edilmiştir.’<sup>825</sup>

## V. UYGULAMA YÖNTEMLERİ

Her müfessirin uzman olduğu alan ile ilgili bilgilerin yansımalarını yazdığı tefsirde görmek mümkündür. Mesela, Ferrâ ve Ahfeş’in nahiv, Ebû Ubeyde’nin ise

<sup>816</sup> İshâk b. Mirâr Ebû Amr eş-Şeybânî, **Kitâbu’l-Cîm**, (Thk. ve Trb.: Âdil Abdülcebbar eş-Şâtî), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 2003, s. 371.

<sup>817</sup> ‘Günah işleyenler yaptıkları günahın karşılığını göreceklerdir.’ En’âm, 6/110.

<sup>818</sup> كَثْرَةُ الْمَاءِ وَاللَّدَى وَالنَّبْتِ İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Luga**, I, 796.

<sup>819</sup> ‘Onlar doğru yolda kalsalardı, onlara bol rızıklar verirdik.’ Cinn, 72/16.

<sup>820</sup> ‘Başkalrı da vardır ki, onlarla ilgili hüküm Allah’a bırakılmıştır.’ Tevbe, 9/106.

<sup>821</sup> Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-Ayn**, II, 98.

<sup>822</sup> ‘Doğum sancısı onu hurma kütüğüne yaslattı.’ Meryem, 19/23.

<sup>823</sup> Ebû Amr eş-Şeybânî, **Kitâbu’l-Cîm**, s.239.

<sup>824</sup> Vâkıa, 56/15.

<sup>825</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Luga**, II, 279.

garîb ilmiyle ilgili sahip olduğu bilgiler yazdığı tefsirde açıkça müşahede edilebilmektedir. Yine Ferrâ, tefsirinde kıraatlere aşırı derecede yer verdiği halde Ebû Ubeyde'nin kıraatlere nadiren değindiği gözlemlenir. Bununla birlikte Kur'ân'ın filolojik tefsirini konu edinen eserlerin tümünde ortak olarak izlenen belirli yöntemler olduğu görülmektedir. Örneğin, kelime tahlilleri, şiirle istişhâd, ayetlerin tefsirinde sarf ve nahiv kurallarından yararlanılması, Araplar'ın deyim ve üsluplarına yer verilmesi vb. hususlar filolojik tefsirlerin tümünde yer alan yöntemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bazı müfessirlerin diğerlerine göre zikredilen bu yöntemlerden bazılarını daha fazla ağırlık verdiği de bir gerçektir. Bu da yukarıda değinildiği gibi her müfessirin sahip olduğu bilgi alanıyla ilişkilidir. Filolojik tefsirlerde izlenen yöntemlere başlıklar halinde genel bir çerçeve çizmek yerinde olacaktır.

#### A. Kelime Tahlili

Yukarıda da değinildiği gibi filolojik tefsirlerde öne çıkan hususlardan biri, Kur'ânî kavramların tefsirine ağırlıklı olarak yer verilmesidir. Yöntem olarak kelime tahlilinin *garîbu'l-Kur'ân* türü eserlerde öne çıktığı görülür. Bu bağlamda Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**'ı, İbnü'l-Yezîdî ve İbn Kuteybe'nin **Tefsîru Garîbu'l-Kur'ân** adlı eserleri bu konuda başı çekerler. Bir *meâni'l-Kur'ân* kitabı olan Zeccâc'ın eserinde de kelime tahlilleri yoğunluk gösterir. Bu durum, sözü edilen tefsirlere göz atan bir kimse için dikkatten kaçmayacak bir husustur. *Lafzî tefsir* olarak da nitelendirilebilecek kelime tahlili, Kur'ânî lafızların filolojik bakımdan dildeki anlamlarının tespit edilmeye çalışıldığı yöntemdir. Esasen lafzî tefsir, kelimelerin sözlük anlamlarını izah etmektir. Bu yöntemle garîb bir lafzın taşıdığı anlam açıklanırken bazen lafzın müradifi zikredilir veya onun dilde ifade ettiği anlama işaret edilir. Ancak bu yapılırken kelimenin türediği kök ve benzer türevlere sahip diğer kelimeler arasında anlamsal ilişki kurulmaya çalışılır. *Meâni'l-Kur'ân* ve *garîbu'l-Kur'ân* gibi filolojik tefsir kitaplarında bu yöntemin hâkim olduğunu görmekteyiz. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

Kisâî, ﴿وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾<sup>826</sup> ayetinin tefsirinde ﴿جُرُزًا﴾ kelimesiyle ilgili şöyle der: 'İnsanların yeryüzündeki bitki ve ekinlerin tümünü yiyerek yok

<sup>826</sup> 'Şüphesiz, yeryüzünü bitkisiz hale getirerek kupkuru yaparız.' Kehf, 18/8.



etmeleriyle ilgili جَرَزَتِ الْأَرْضُ تُجَرِّزُ وَجَرَزَهَا الْقَوْمُ يَجْرُزُونَهَا gibi ifadeler kullanılır. Bu şekilde üzerindeki tüm ekin ve otların yendiği yere, مَجْرُوزَةٌ ve جَرَزٌ tabirleri kullanılır.<sup>827</sup>

Ebû Ubeyde, وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي 828 ﴿سَحِيقٌ﴾ kelimesini açıklarken şöyle der: ‘*Sehîk, uzak demektir ve bu kelime Araplar’ın ‘Allah onu uzaklaştırsın/defetsin’ anlamındaki اِبْعَدَهُ اللَّهُ وَأَسْحَقَهُ ve ‘rüzgâr onu uzaklaştırdı’ anlamındaki سَحَقَتْهُ الرِّيحُ sözlerinden alınmıştır. Bu anlamda uzun hurma ağacına da نَخْلَةٌ سَحُوقٌ denir. Yine uzaklaşma anlamında بَعْدٌ ve سَحَقٌ kelimleri kullanılır.*’<sup>829</sup>

Ferrâ, ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾<sup>830</sup> ayetindeki اَمْشَاجٌ kelimesiyle ilgili şöyle der: ‘*اَمْشَاجٌ* karışma/ihtilât demektir. Erkeğin menisi ile kadının menisinin, kan ve alakanın karışması demektir. Bu şekilde karışık hale gelen şeye, مَخْلُوطٌ ve خَلِيطٌ dendiği gibi, مَمْشُوجٌ ve مَمْشِيجٌ de denir.’<sup>831</sup>

İbn Kuteybe, ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ﴾<sup>832</sup> ayetinin tefsirinde ﴿صَيْبٌ﴾ kelimesini şöyle açıklar: ‘*Sayyib, yağmur demektir. فَيْعَلٌ صَابٌ يَصُوبُ fiilinden kalıbından olup gökten inmeye başladığında bu kelime kullanılır.*’<sup>833</sup>

Zeccâc da, ﴿وَكَلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا﴾<sup>834</sup> ayetindeki تَتْبِيرًا kelimesini şöyle tefsir eder: ‘*Tetbîr, helak etme ve helak olma manasına gelir. Kırarak ufak parçalara ayırdığın her şey için tetbîr kelimesi kullanılır. Bu bağlamda kırık cam parçalarına tibr denir. Bu şekilde altın parçacıkları için de tibrü’z-zeheb tabiri kullanılır.*’<sup>835</sup>

Sadece belirli örneklerine yer verdiğimiz lafzî tefsirin, filolojik tefsirlerde kullanılan en yaygın yöntemlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Kelimelerle ilgili yukarıda örnekleri verilen bu tür izahlar ne sahabe ne de tâbiîn döneminde

<sup>827</sup> el-Kisâî, **Meâni'l-Kur'ân**, s. 184.

<sup>828</sup> ‘*Kim Allah’a ortak koşarsa, onun durumu sanki gökten düşen ve kuşlar tarafından kapılıp kaçırılan veya rüzgârın uzak bir yere savurduğu kişi gibidir.*’ Hacc, 22/31.

<sup>829</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 50.

<sup>830</sup> ‘*Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık.*’ İnsân, 76/2.

<sup>831</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 214.

<sup>832</sup> ‘*İçinde karanlıklar olduğu halde gökten inen yağmur.*’ Bakara, 2/19.

<sup>833</sup> İbn Kuteybe, **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, (Thk.: Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1978, s. 42.

<sup>834</sup> ‘*Hepsini paramparça ettik.*’ Furkân, 25/39.

<sup>835</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 54.

karşılaşılan izah tarzına benzemektedir. Daha önce de temas edildiği üzere sahabe ve tâbiînin kelimelere yönelik izahları, müradifini zikretme veya kelimenin dildeki anlamını beyan etme şeklindedir. Tedvin döneminde kaleme alınan eserlerde, tahlil edilen kelimeler ve bunların türevleri arasında anlamsal ilişkinin kurulmaya çalışıldığı bu tür felsefi izahlar dil alanındaki gelişmelerin bir sonucudur.

## B. Şiirle İstişhâd

Sahabe döneminde, Kur'ân'ın varlığından ötürü şiirden hazzetmeyen anlayışların görülmeye başlamasından birkaç asır sonra Kur'ân'ın şiirle tefsir edilmesine karşı çıkışların sürdüğü ve bu yola başvuranların şiiri Kur'ân'a esas yapmakla suçlandıkları bir vakıadır. Bu görüşü savununlar, ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾<sup>836</sup> ayeti ile '*Sizden birinizin karnının irinle dolması şiirle dolmasından daha iyidir*'<sup>837</sup> şeklindeki hadise dayanırlar. Şuarâ suresindeki ayetin doğru şekilde anlaşılmadığını belirten Bintü's-Şâtı, münekkidlerin şiir karşısında Hz. Peygamber'in sergilediği tavır görmezden gelerek İslam'ın şairlere düşmanlık yaptığına inandıklarını söyler.<sup>838</sup> Kur'ân'daki bu konuyla ilgili ayetleri bütüncül olarak düşündüğümüzde odak düşüncenin Hz. Muhammed'in risaletinin hayal ve rüya mahsulü bir şey olmadığı yahut müşriklerin düşündüğü şekilde şeytanın bir şaire ilkâ ettiği düşünceler olmadığı ve peygamberin bir şair olduğu şeklindeki düşünceleri reddetme ve bu bağlamda Hz. Muhammed'le ilgili şairlik iddiasını nefyetime yöneliktir.<sup>839</sup>

Karşı çıkışlara rağmen, başta filolojik tefsirler olmak üzere diğer tüm tefsir kitaplarında her müfessirin benimsediği yönteme göre az veya çok şiirden yararlandığı bir vakıadır. Bunun sebebi, şiirin, tefsiri yapılan ibarenin mana ile ilgili delaletini takviye etmenin en sağlam yollarından biri olmasıdır. İddiasını şiirle destekleyen bir kimse öncelikle itirazlara set çekmiş, ayrıca yaptığı şerhin doğru ve güvenilir olduğunu belgeleyen sarsılmaz bir delil ikame etmiş olacaktır. Bu bakımdan şiir, yapılan tefsirin muteber olduğunu ispat etmenin en güvenilir yollarından biri olmuştur. Öyle ki, yapılan batıl yorumları geçerli kılmak için şiir uydurulması onun bu etkin gücüne duyulan güvenin sonucudur. Bu durumu,

<sup>836</sup> 'Şairlere ancak azgınlara uyar.' Şuarâ, 26/224.

<sup>837</sup> لأنَّ يَمْتَلَأُ جَوْفَ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلَأُ شِعْرًا el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-Edeb, 92; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Edeb, 87.

<sup>838</sup> Bintü's-Şâtı, **Kıyam Cedîde li'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs., s. 71.

<sup>839</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 242; Suyûtî, **el-İtkân**, II, 1019; Bintü's-Şâtı, **Kıyam Cedîde**, s. 72.

﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾<sup>840</sup> ayetinde görmek mümkündür. Buradaki جُزْءًا kelimesinin dişi anlamına geldiğini iddia edenler şu şiiri uydurmuşlardır:

إِنْ أَجْزَأَتْ حُرَّةٌ يَوْمًا فَلَا عَجَبٌ زُوِّجْتُهَا مِنْ بَنَاتِ الْأَوْسِ مُجْرِنَةً

‘Hür kadın bir gün doğurursa buna şaşılmaz, Evs’in dişi doğuran kadınlardan biriyle evlendim.’<sup>841</sup>

Ayrıca şiirin bu etkin gücünü, zayıf bir anlamın tercih sebebi kılınmasında görmek mümkündür. Mesela, ﴿فَادُعْ لَنَا رَبُّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَائِبِهَا وَفُومِهَا﴾<sup>842</sup> ayetindeki فُومٌ kelimesinin diğer anlamlara göre daha zayıf olmasına rağmen Taberî, buğday manasına geldiği şeklindeki görüşe meyletmiştir. Bunun en büyük nedeni ise, İbn Abbâs’ın şiirle destekleyerek bu kelimeyi belirtilen anlamla tefsir etmesidir. Ona bu kelime sorulduğunda, buğday anlamına geldiğini söylemiş, ardından; ‘şairin şu sözünü duymadın mı?’ diyerek aşağıdaki şiiri okumuştur:

فَدُ كُنْتُ أَغْنَى النَّاسِ شَخْصًا وَاحِدًا وَرَدَّ الْمَدِينَةَ عَنْ زِرَاعَةِ فُومٍ

‘Medinenin en zengin tek kişisiydim, Medine’ye buğday ekmekten döndü.’<sup>843</sup>

Zemahşerî, Arapların, ‘bize ekmek yapın’ anlamında لَنَا فُومًا sözünden hareketle, فُومٌ kelimesinin buğday anlamına gelebileceğini kabul etmekle birlikte burada nakle öncelik vererek İbn Mes’ûd’un وَتُومِهَا şeklindeki kıraatine dayalı olarak sarımsak anlamına gelmesini tercih etmiştir. Ayrıca o, aklen sarımsak sözcüğünün ayette zikri geçen soğan kelimesiyle birliktelik açısından daha uyumlu olduğunu söylemiştir.<sup>844</sup>

Yapılan tefsiri desteklemede güçlü bir argüman olması sebebiyle şiirin, filolojik tefsirlerde en önemli yöntem haline geldiğini görmekteyiz. Sahabe ve tâbiîn döneminde genellikle bir kelimenin anlamını desteklemek için şiirden yararlanılırken, filolojik tefsirlerde bu yöntemle bir kelimenin anlamını teyit etme yanında dildeki bir kullanımı destekleme yahut sarf ve nahiv ile ilgili bir kuralı

<sup>840</sup> Zuhurf, 43/15.

<sup>841</sup> Zemahşerî, bu yaklaşımı *bid’at tefsirlerinden* saymış, kelimeyle ilgili ileri sürülen anlamın Araplara bir iftira ve ortaya atılmış bir yalan olduğunu, bunu desteklemek için zikredilen şiirin de uydurma olduğunu söylemiştir. (ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 234-235.)

<sup>842</sup> Bakara, 2/61.

<sup>843</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 352.

<sup>844</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 147. Ayrıca bkz.: el-Catlıvî, **Kadâye’l-Luga**, s. 173.

temellendirme gayesiyle de başvurulmuştur. Sahabe ve tâbiîn dönemine kıyasla dilci müfessirlerin şiire yeni bir misyon yükleyerek – *sahabe döneminde olmadığı şekilde* - dil kurallarını onunla temellendirmeye yönelmeleri şüphesiz Arap dilindeki gelişmelerle izah edilebilir. Zira dilci müfessirlerin yaşadığı döneme kadar Arap filolojisi ile ilgili çalışmaların önemli bir düzeye erişmesi ve bu konuda önemli bir müktesebâtın meydana gelmiş olması, Kur’ân tefsirinde dilin tüm imkânlarından yararlanmanın yolunu açmıştır. Dil alanındaki bu gelişme ve ilerleme Kur’ân’ın filolojik tefsirinin yapılması mevzuunda ilk meyvelerini vermeye başlamış ve bu sayede Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc gibi dilciler yazdıkları *filolojik tefsirlerle* bu alanın öncüleri olmuşlardır. Dilci müfessirler yukarıda da belirtildiği gibi şiiri belirli amaçlar için kullanmışlardır. Bu amaçlar şöyle sıralanabilir:

### 1. Lafzın Anlamını Destekleme

Bütün filolojik tefsirlerde kelimenin dilsel anlamını desteklemeye yönelik olarak şiire müracaat etme önemli bir yöntemdir. Ancak her âlimin benimsediği usule göre bunun miktarı değişkenlik arz etmektedir. Mesela, eserinde lafzî delalete ağırlık veren Ebû Ubeyde’nin kelimenin anlamını destekleme konusunda şiirle istişhâda diğer müfessirlerden daha fazla yer verdiği görülür. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

Ebû Ubeyde, ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِّثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ﴾<sup>845</sup> ayetinin tefsirinde ﴿ذُنُوبًا﴾ kelimesini نَصِيْبًا şeklinde açıkladıktan sonra Alkame b. Abde’nin (ö. 3/625) şu beytiyle istişhâd etmiştir:<sup>846</sup>

بِنَائِلٍ<sup>847</sup>

وَفِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ حَبَطَتْ بِنِعْمَةٍ      فَحَقٌّ لِشَأْسٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبُ

‘Her memlekette nimetler ihsan ettin, (Kardeşim) Şe’s’in cömertliğinden nasibini alması hakkıdır.’<sup>848</sup>

<sup>845</sup> ‘Zulmedenlere, onların yaptıklarını yapanlar gibi bir pay/nasip vardır.’ Zâriyât, 51/59.

<sup>846</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 228.

<sup>847</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 228.

<sup>848</sup> Alkame b. Abde, *Dîvân*, (Şrh.: Saîd Nesîb Mekârim), Dâru Sâdir, Beyrût, 1996, s. 29.

Ebu'l-Hasen Ahfeş, ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾<sup>849</sup> ayetiyle ilgili şöyle der: 'Burada *recâ* korku, *vakâr* ise azamet anlamındadır.' Daha sonra Ahfeş, Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648) şu beytiyle istişhâd etmiştir:<sup>850</sup>

النَّحْلُ<sup>851</sup>

إِذَا لَسَعَتْهُ الدَّبْرُ لَمْ يَرْجُ لِسْعَهَا      وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَامِلُ

'Arı onu soktuğunda onun sokmasından korkmaz ve (arının) gidip geldiği yerden geçer.'<sup>852</sup>

İbn Kuteybe, ﴿لَا يَدُوفُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾<sup>853</sup> ayetini tefsir ederken ﴿بَرْدًا﴾ kelimesinin *نَوْمًا* uyku anlamına geldiğini söyleyerek Arcâ'nın şu beytiyle istişhâd etmiştir:

وَإِنْ شِئْتَ حَرَمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ      وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أَطْعَمْ نَفَاخًا وَلَا بَرْدًا

'Dilersen sizden başka kadınları (kendime yasaklarım) ve dilersen ne su içerim ne de uyurum.'<sup>854</sup>

## 2. Nahiv Kurallarını Destekleme

Filolojik tefsirlerde göze çarpan hususiyetlerden biri de yukarıda sözü geçtiği üzere nahiv kurallarını desteklemek için şiirle istişhâd edilmesidir. Söz konusu bu yöntem ne sahabe ne de tâbiînin tefsirde izlediği bir yöntemdir. Onların şiire müracaat etmeleri daha çok kelimenin anlamını desteklemeye yöneliktir. Ancak - *Ebû Ubeyde'yi istisna edecek olursak* – tedvin döneminde özellikle Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc gibi dilciler özellikle bu yöntemi kullanmada öne çıkan âlimlerdir.

Ferrâ, ﴿وَشُرَكَاءَكُمُ﴾<sup>855</sup> ayetinin tefsirinde ﴿وَشُرَكَاءَكُمُ﴾ ibaresinin neden mansub olduğuyla ilgili şöyle der: *شُرَكَاءَ* kelimesi gizli bir fiille nasbedilmiştir. Bu fiili *فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَادْعُوا وَشُرَكَاءَكُمْ* şeklinde takdir eden Ferrâ aşağıdaki beyitle istişhâd eder.

<sup>849</sup> 'Siz ne oluyor ki Allah'ın azametinden korkmuyorsunuz.' Nûh 71/13.

<sup>850</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 550.

<sup>851</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 550.

<sup>852</sup> Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris (Ebû Züeyb el-Hüzelî), **Dîvânu'l-Hüzeliyyîn**, Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1995, I, 143.

<sup>853</sup> 'Orada (cehennemde) ne bir yiyecek ne de bir serinlik tadacaklardır.' Nebe, 78/24.

<sup>854</sup> İbn Kuteybe, **Garîbu'l-Kur'ân**, s. 509.

<sup>855</sup> 'Kararınızı verin ve ortaklarınızı çağırın.' Yûnus, 10/71.

وَرَأَيْتُ زَوْجَكَ فِي الْوَعَى مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمَحًا

‘Eşini kılıç kuşanırken ve mızrak taşırken gördüm.’<sup>856</sup>

Ferrâ şiirdeki رُمَحًا kelimesinin mahzûf bir kelime olan حَمَلٌ sözcüğündeki zamirle nasbedildiğini belirtir.<sup>857</sup>

Ebû Ubeyde, ﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَقَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾<sup>858</sup> ayetinin tefsirinde (مِنْهَا) ibaresindeki zamirden hareketle) müennesliğin (muzâfun iley olan) ﴿حُفْرَةٍ﴾ kelimesine bağlı olarak oluştuğunu ve bunu Araplar’ın çokça yaptıklarını belirterek Cerîr’in şu beytiyle istişhâd eder:<sup>859</sup>

رَأَتْ مَرَّ السَّنِينِ أَخَذْنَ مَيِّ كَمَا أَخَذَ السَّرَارُ مِنَ الْهَلَالِ

‘Sirâr gecelerinin hilalden eksilttiği gibi, benden eksilten nice kıtlıklar gördü.’<sup>860</sup>

Ebu’l-Hasen el-Ahfeş, ﴿ثُمَّ عَمِيَ وَصَمَّ﴾<sup>861</sup> ayetinde ثَمَّ عَمِيَ وَصَمَّ şeklinde zikredilmeyip fiillerin çoğul getirilmesiyle ilgili olarak bir dizi açıklamanın ardından bu kullanım tarzının الْبِرَاغِيثُ şeklinde konuşanların lehçelerine uygun olduğuna atıfta bulunarak Ferezdak’ın (ö. 114/732) şu beytiyle istişhâd etmiştir.<sup>862</sup>

وَلَكِنْ دِيَاْفِيٌّ أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِحَوْرَانَ يَعْصِرْنَ الصَّلِيْطَ أَقَارِبُهُ

‘Onun anne ve babası Diyaf’tandır. Havran’da yakınları zeytinyağı sıkırlar.’<sup>863</sup>

Zeccâc, ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>864</sup> ayetindeki ﴿وَجْهَهُ﴾ kelimesinin istisnâdan dolayı mansub olduğunu belirttikten sonra Amr b. Ma’dikerib’e ait aşağıdaki beyitle istişhâd eder:

<sup>856</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 473.

<sup>857</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 473.

<sup>858</sup> ‘Ateşten bir uçurumun kenarındaydınız da Allah sizi ondan kurtardı.’ Âl-i İmrân, 3/103.

<sup>859</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 98.

<sup>860</sup> Ebû Harze Atiyye b. Huzeyfe (Cerîr), **Dîvân**, (Şrh.: Fâruk et-Tabbâ’), Dâru’l-Erkam, Beyrût, 1997, s. 353.

<sup>861</sup> ‘Sonra onlardan büyük bir kısmı (Allah’ın öğütlerine karşı) kör ve sağır oldular.’ Mâide, 5/71.

<sup>862</sup> el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 286.

<sup>863</sup> Hemmâm b. Gâlib Sa’saa (el-Ferezdak), **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ’), Dâru’l-Erkam, Beyrût, 1997, s. 69.

<sup>864</sup> ‘Ondan (Allah’tan) başka her şey yok olucudur.’ Kasas, 28/88.

وَكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أَخُوهُ لَعَمْرَ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانَ

'Ferkadân (Kutup yıldızı ve beraberinde bulunan diğer yıldız) hariç her kardeşten diğer kardeşi ayrılır.'<sup>865</sup>

### 3. Sarf Kurallarını Destekleme

Filolojik tefsirlerde yer alan hususiyetlerden biri de Arapça lafızların yapıları üzerinde durulması, bu lafızların kullanım biçimleri ve girdikleri kalıpların izah edilmesi ve bunun şiirle istişhâd edilerek desteklenmesidir. Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc bu yönetime ağırlıklı olarak yer veren âlimlerdir.

Ferrâ, ﴿اَيْنَ الْمَقَرِّ﴾<sup>866</sup> ayetinin tefsirinde şöyle der: 'المَقَرُّ، hayvanın kaçtığı/fırar ettiği yerdir ve bu kelime Arapça'da الْمَقَرُّ وَالْمَقَرُّ şeklinde iki biçimde kullanılır. يَدِبُّ يَفَرُّ مَقَرٌّ وَمَقَرٌّ وَمَصِيحٌ وَمَصِيحٌ وَمَدَبٌ وَمَدَبٌ Araçlar مَقَرٌّ وَمَقَرٌّ وَمَصِيحٌ وَمَصِيحٌ وَمَدَبٌ وَمَدَبٌ şeklinde hem meftûh hem de meksûr okurlar.' Bu izahtan sonra Ferrâ kelimeyle ilgili şu beyitle istişhâd eder:

كَأَنَّ بَقَايَا الْأَثَرِ فَوْقَ مُنُونِهِ مَدَبُ الدَّبِيِّ فَوْقَ النَّقِيِّ وَهُوَ سَارِحٌ

'Sırtlarındaki iz kalıntısı gibi, yayılmış halde çekirgeler kum üzerinde hareket eder.'<sup>867</sup>

Ebû Ubeyde, ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾<sup>868</sup> ayetinin tefsirinde ﴿خَائِنَةٍ﴾ kelimesinin esasında خَائِنٌ şeklinde olduğunu ve هُوَ رَأْوِيَةٌ لِلشَّعْرِ ve هُوَ رَجُلٌ عَلَامَةٌ sözlerinde olduğu gibi Araçlar'ın müzekker bazı isimlere "ة" harfini eklediklerini belirttikten sonra Kilâb kabilesinden bir adamın şu beytiyle istişhâd eder:

حَدَّثتْ نَفْسَكَ بِالْوَقَاءِ وَلَمْ تَكُنْ لِلْعَدْرِ خَائِنَةً مُغَلَّ الإصْبَعِ

'Vefalı olmak için kendinle konuştuğun, zulmederek hıyanet eden kimse olmadın.'<sup>869</sup>

<sup>865</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 119.

<sup>866</sup> 'Kaçılacak yer neresi?' Kıyâmet, 75/10.

<sup>867</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 210.

<sup>868</sup> 'Devamlı onlardan bir hıyanet meydana geldiğini görürsün.' Âl-i İmrân, 3/13.

<sup>869</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 158.

Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾<sup>870</sup> ayetini tefsir ederken ﴿الْمَائِدَةُ﴾ kelimesinin 'yemek/taâm' anlamına geldiğini belirterek kelimenin مَدَّتْ fiil kökünden türediğini söyler. Ardından da aşağıdaki beyitle istişhâd eder:

نُهْدِي رُؤُوسَ الْمُجْرِمِينَ الْأَنْدَادَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ الْمُمْتَدِّدَ

'İnatçı mücrimlerin kellelerini kendisinden dilenilen müminlerin emîrine veririz.'

Ahfeş, şiirdeki الْمُمْتَدِّدَ kelimesinin مَدَّتْ fiilinden مُقْتَعَلٌ kalıbında olduğunu söyler.<sup>871</sup>

Zeccâc, ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا﴾<sup>872</sup> ayetini açıklarken şöyle der: جُدَدُ kelimesi جُدَّةٌ'nin çoğuludur ve bu kelime 'patika' ve 'yol' anlamına gelir.' Ardından Zeccâc, İmriü'l-Kays'ın şu beytiyle istişhâd eder:<sup>873</sup>

مَثْنِيهِ<sup>874</sup>

كَأَنَّ سَرَائِهِ وَجُدَّةَ ظَهْرِهِ كَنَائِنُ يَجْرِي بَيْنَهُنَّ دَلِيصُ

'Sanki sırtı ve sırtındaki çizgi, aralarında kayganlık olan ok torbalarına benzer.'<sup>875</sup>

Zikredilenlerden hareketle ifade etmek gerekirse, ashab döneminde başlayan şiirle istişhâd faaliyetinin dilci müfessirlerle önemli bir ivme kazandığını söyleyebiliriz. Zira tedvin döneminde filologlar şiiri salt anlamın destekleyici bir unsuru olarak değil, onu aynı zamanda dil kurallarını temellendirmede önemli bir kaynak olarak kullanmışlardır. Bu husus, ashab ve tâbiîn müfessirleri ile dilci müfessirlerin kaynak olarak şiiri kullanmada benimsedikleri yöntem farkını ortaya koymaktadır. Dil kurallarını şiirle temellendirme faaliyetinin dildeki gelişmelerle ortaya çıkan bir aktivite olduğunu kabul etmek gerekir.

<sup>870</sup> 'Rabbin üzerimize gökten bir sofrayı indirebilir mi?' Mâide, 5/112.

<sup>871</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 292.

<sup>872</sup> 'Dağlarda da beyaz ve kırmızı farklı renklerde yollar vardır.' Fâtur, 35/27.

<sup>873</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 203.

<sup>874</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, IV, 203.

<sup>875</sup> İmriü'l-Kays, **Dîvân**, s. 72.



### C. Sarf-Nahiv Kurallarına Yer Verilmesi

Filolojik tefsirleri, diğer tefsir kitaplarından ayıran hususiyetlerin başında, bu eserlerde sarf ve nahiv kurallarına ağırlıklı olarak yer verilmesi gelir. Yukarıda izah edilen kelime tahlilleri dışında sarf ve nahiv kuralları ile ayetleri tefsir etme, özellikle *meâni'l-Kur'ân* adlı çalışmaların başta gelen özelliğidir. Daha önce üzerinde durulduğu üzere tefsir yöntemi olarak filolojik izahların ağırlıklı biçimde bu eserlerde yer alması eleştiriye konu olmuştur.

Kanaatimize göre dilci müfessirlerin eserlerini filolojik meselelere tahsis etmeleri eleştiriye gerektirecek ciddi bir durum değildir. Zira yöntem olarak Kur'ân'ın dile dayalı tefsirinden söz edilecekse elbette bu alanda kaleme alınacak eserin de dil konularına ağırlık vermesi kaçınılmaz olur. Aksi takdirde söz konusu eserin filolojik tefsir olarak nitelendirilmesi mümkün olmaz. Ancak dilci müfessirlere yönelik yapılması gereken bir tenkit varsa, o da ayetleri Kur'ân'ın nüzûlünden sonra insanların koyduğu kurallarla – *ki bu kurallar üzerinde de dilciler arasında derin ihtilaflar vardır* – kıyaslayarak değerlendirmelerde bulunmalarıdır. Halîl el-Hassûn'un dikkat çektiği üzere Ahfeş, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Hayyân ve diğer bazı dilciler, kıyas yöntemine dayalı olarak şiire besledikleri güvenle Kur'ân'a muhalif bazı kullanımların daha üstün/*efdal* ve daha iyi/*ahsen* olduğunu öne sürebilmişlerdir.<sup>876</sup> Yeryüzünde en fasîh kitabın Kur'ân olduğu hususu İslam âlimlerinin müttetik oldukları bir görüş iken, bazı dilciler bir kısım ifadelerin Kur'ân'da varid olduğu şekilde kullanımlarını reddetmişlerdir. Yine bu âlimler,

<sup>876</sup> Halîl Bünyân el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, Mektebetü'r-Risâle, Ammân, 2002, s. 293. Kur'ân'ın kendi içinde bile üstünlük fikrini kabul etmeyen İslam âlimleri varken Araplar'ın dillerinde varid olan bazı ifadelerin Kur'ân'daki bir kullanıma nazaran daha üstün olduğunu savunmak kabul edilemez bir yaklaşımdır. Bahsettiğimiz hususa değinirken Suyûtî şöyle der: 'Âlimler, Kur'ân'da bazı ayetlerin diğerlerine göre daha üstün/*efdal* olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiler. İmam Ebûl-Hasen el-Eş'arî, el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve İbn Hibbân ayetler arasında üstünlük fikrini reddetmişlerdir. Çünkü hepsi Allah'ın kelimeleridir. Aynı zamanda üstünlük/*tafdîl* fikri, üstün olanlara göre diğerlerini eksik addetmektir. Aynı görüş Mâlik'ten de nakledilmiştir. Yahyâ b. Yahyâ da Kur'ân'daki bazı ayetleri diğer ayetlerden üstün saymanın hata olacağını söylemiştir. İshâk b. Râhaveyh, Ebû Bekr b. el-Arabî ve Gazâlî gibi kimseler ise Hz. Peygamberin Fatıha suresi ile ilgili *الْقُرْآنُ فِي السُّورِ فِي الْعَظْمِ السُّورِ* 'O, Kur'ân'daki en büyük suredir' (el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu't-Tefsîr, Tefsîru sure 1; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Vitr, 15; Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 1; Nesâî, **es-Sünen**, Kitâbu'l-İftitâh, 26; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, IV, 211.) ve İhlâs suresi ile ilgili olarak da *الْقُرْآنُ ثَلَاثُ تَعْدِيلٍ* 'Kul huvallahu ehad Kur'ân'ın üçte birine denktir' (İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Edeb, 52; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Vitr, 18; Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 10; Ebû Abdullâh el-Asbahî (Mâlik b. Enes), **el-Muvattâ**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu'l-Kur'ân, 17, 19.) gibi hadislerle dayanarak üstünlük fikrini benimsemişlerdir.' Bkz.: es-Suyûtî, **el-İtkân**, II, 1131-1132.

Kur'ân'da Arap kelamı bakımından kullanımını az buldukları, zarurete binaen kullanıldığını ileri sürdükleri, nadir, şâz ve zayıf olarak vasfettikleri bazı kullanımlar olduğunu söylemişlerdir.<sup>877</sup> Bu hususla ilgili birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

Ferrâ, ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا﴾<sup>878</sup> ayetinde zamirin ﴿تِجَارَةً﴾ kelimesine döndüğünü, ancak Arapça'da en iyi/*ecved* olanın zamirin zikredilen şeylerden sonuncusuna râcî olmasıdır, der.<sup>879</sup> Yine Ferrâ, ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾<sup>880</sup> ayeti bağlamında Araplar'ın قَوْمًا كَثِيرٌ ve قَوْمًا قَلِيلٌ dediklerini قَلِيلُونَ ve كَثِيرُونَ biçimindeki kullanımların da caiz olmakla birlikte قَلِيلٌ şeklindeki kullanımı قَلِيلُونَ biçimindeki kullanıma tercih ettiğini söylemiştir.<sup>881</sup> Diğer bir örnek de Ahfeş'in ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ﴾<sup>882</sup> ayetinde أَن'ın şartın cevabı olarak meftûh geldiğini, ancak meksûr olmasının daha iyi/*ecved* olduğunu söylemesidir.<sup>883</sup> Sibeveyh'in belirttiğine göre Halîl b. Ahmed (ö. 170/786) إِذَا ile birleştirilmesini çirkin/*kabîh* saymıştır.<sup>884</sup> Diğer bir örnek de Sibeveyh'in لَيْسَ'nin مَا'nin gibi amel etmesini, kıyasa aykırı bulmasıdır.<sup>885</sup> Son örneğimiz Ebû Hayyân'ın şart fiilin muzârî, cevabının ise mâzî olmasını caiz görmemesi ile ilgili görüşüdür. Ona göre şartın meşruta bağlı olmasından dolayı şart fiilin muzârî, cevabının ise mazi olması imkânsızdır. Şayet öyle olursa cevabın şarta bağlı olarak gelecek/istikbâl ile ilgili olması gerekir. Aksi takdirde hem dışta hem zihinde istikbâl mazinin önüne geçmiş olur ki bu, muhaldir.<sup>886</sup> Ancak Ebû Hayyân'ın reddettiği bu husus ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ﴾<sup>887</sup>

<sup>877</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, s. 12-290.

<sup>878</sup> 'Onlar bir ticaret veya bir eğlence gördüklerinde...' Cuma, 62/11.

<sup>879</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 157.

<sup>880</sup> 'Bunlar küçük bir gruptur.' Şuarâ, 26/54.

<sup>881</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 280.

<sup>882</sup> 'Rabbiniz rahmeti kendi zatına yazmıştır. Sizden kim bir kötülük yaparsa...' En'âm, 6/54.

<sup>883</sup> Bu rivayet Hüdâ Mahmûd Karâa'nın tahkik ettiği Ahfeş'in **Meâni'l-Kur'ân** adlı eserinde değil Fâiz Fâris'in tahkik ettiği eserde yer almaktadır. Ayrıca bkz.: el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, s. 169.

<sup>884</sup> Sibeveyh, **el-Kitâb**, III, 64. Halîl b. Ahmed'in çirkin addettiği kullanım ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقَّ إِذَا هِيَ﴾ (Enbiyâ, 21/97.) ayetinde mevcuttur. el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, s. 51.

<sup>885</sup> Sibeveyh, **el-Kitâb**, I, 57. Sibeveyh'in kıyasa aykırı bulduğu bu kullanım ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ (Mücâdele, 58/2.) ve ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ (Yûsuf, 12/31.) gibi ayetlerde yer almaktadır. el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, s. 155.

<sup>886</sup> es-Suyûtî, **Hem'ul-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, (Thk., Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, II, 454.

<sup>887</sup> 'Eğer çalmışsa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.' Yûsuf, 12/77.

﴿يَكْذِبُونَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِهِ﴾<sup>888</sup> ve ﴿أَخْلَاهُ مِنْ قَبْلِهِ﴾<sup>889</sup> gibi ayetlerde görülmektedir.<sup>889</sup> Şimdi dilci müfessirlerin eserlerinde sarf kurallarıyla ilgili yaptıkları bazı açıklamalara örnekler vermeye çalışalım.

### 1. Sarf Kurallarına Yer Verilmesi

Eserinin pek çok yerinde sarf ile ilgili tahlillere girişen Ferrâ,<sup>890</sup> ﴿وَأَتَيْنَا تَمُودَ﴾<sup>890</sup> ayetinin tefsirinde şöyle der: ﴿النَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ şeklinde okunduğunda fiil deveye has kılınmış olur (ve buna göre görme fiili deveden sadır olur.) Kelimeyi مَبْصِرَةً şeklinde okuyanlar ise Antere'nin 'Nankörlük, nimet verene kötülüktür'<sup>891</sup> beytinde ifade ettiği anlamı kastederler. Eğer مَفْعَلَةٌ kalıbını فاعِلٍ kalıbına sokarsan مَفْعَلَةٌ kalıbındaki kelime cem' ve müenneslikten engellenir. Bu durumda kelime tekil ve ortasındaki harf meftûh olur ve bunun meksur yapılması caiz olmaz. Bu şekilde Araplar, هَذَا عَشْبٌ مَلْبَنَةٌ مَسْمَنَةٌ 'Bu süt yapan ve şişmanlatan bir ottur' ve الْوَلَدُ مَبْخَلَةٌ مَجْبَنَةٌ 'Evlad cimrilik ve korkaklıktır' derler. Bu şekilde karşılaştığın kelimeleri bu kalıba sok. Eğer kelimedede هَذَا شَرَابٌ مَبُولَةٌ 'Bu, sidik getirten bir içecektir' ve هَذَا كَلَامٌ مَهْيَبَةٌ 'Bu, karmaşık bir sözdür' ifadelerinde olduğu şekilde "و" ve "ي" harfi varsa onları açığa çıkar.<sup>892</sup>

Ebû Ubeyde, ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾<sup>893</sup> ayetini tefsir ederken الْكُذْبُ kelimesinin الْكُذْبُ kelimesinden daha vurgulu olduğunu ve her iki kelimenin de الْمُكَادِبَةُ kelimesinin mastarı olduğunu söyler.<sup>894</sup>

Ahfeş, ﴿وَمَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ﴾<sup>895</sup> ayetini ele alırken لَيْنَةٌ kelimesiyle ilgili şöyle der: 'لَيْنَةٌ' kelimesi çoğul olan اللَّوْنُ lafzından türemiştir ki, bunun tekili لَيْنَةٌ kelimesidir.

<sup>888</sup> 'Seni yalanlarsa bil ki senden önce de nice peygamberler yalanlanmıştı.' Fâtır, 35/4.

<sup>889</sup> el-Hassûn, **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, s. 51.

<sup>890</sup> 'Semûd kavmine deveyi açık bir mucize olarak verdik, ancak ona zulmettiler.' İsrâ, 17/59.

<sup>891</sup> Söz konusu beytin tamamı şairin divanında şöyle geçmektedir:

نَبَّتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَحْبَبَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعِمِ

'Nimetlerime şükretmeyen Amr'a şunu haber verdim: Nankörlük nimet verene kötülüktür.'

Antere b. Şeddâd b. Muâviye b. Kirâd el-Absî, **Dîvân**, (Thk.: Muhammed Saîd Mevlevî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1996, s. 214.

<sup>892</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 126.

<sup>893</sup> 'Ayetlerimizi şiddetle yalanlamışlardır.' Nebe, 78/28.

<sup>894</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 277.

<sup>895</sup> 'Kestiğiniz bir hurma ağacı...' Haşr, 59/5.

Bu, hurma ağaçlarından bir türdür. "و"dan önceki harf meksûr olduğu için "ي" harfine dönüşmüştür.<sup>896</sup>

Zeccâc, ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾<sup>897</sup> ayetini tefsir ederken ﴿غِشَاوَةٌ﴾ kelimesiyle ilgili şöyle der: ‘Arap dilinde başka bir şeyi kuşatma anlamındaki kelimeler "فِعَالَةٌ" kalından gelirler. Mesela, العِصَابَةُ - القِلَادَةُ - العِمَامَةُ - الغِشَاوَةُ kelimeleri böyledir. Benzer şekilde meslekteki her şeyi kaplaması sebebiyle meslek isimleri de "فِعَالَةٌ" kalıbından gelirler. Mesela الخِيَاطَةُ ve القِصَارَةُ kelimeleri buna örnektir. Aynı şekilde ele geçirilen şeylerin tümü "فِعَالَةٌ" kalıbından gelirler. Mesela الإِمَارَةُ ve الحِلَافَةُ<sup>898</sup>

## 2. Nahiv Kurallarına Yer Verilmesi

Dilci müfessirlerin tefsirde nahiv kurallarına yer vermeleriyle ilgili şu örnekleri zikredebiliriz:

﴿قُلْ لِّئِنْ جِئْتُمَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...﴾<sup>899</sup> Ferrâ, ayetinin tefsirinde şöyle der: ﴿عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ﴾ ibaresi ﴿لِّئِنْ﴾ şartının cevabıdır. Araplar "لِّئِنْ" şartına "لَا" ile karşılık/cevap verdiklerinde "لَا"dan sonrasını merfû’ yaparlar. Çünkü "لِّئِنْ" yemin gibidir. Bu sebeple yeminin "لَا" ile cevabı da merfû’ olur.<sup>900</sup>

Baştan sona kadar **Meâni’l-Kur’ân** adlı eserinin neredeyse tamamını ayetlerdeki gramer yapısına tahsis eden Ebu’l-Hasen el-Ahfeş, ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾<sup>901</sup> ayetini ele alırken şunları söyler: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾ ve ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾ gibi ifadelerin tümü merfû’ olarak gelmiştir. Çünkü آدَمُ ve فِرْعَوْنُ müfred/tekil isimlerdir. Müfred isim nidada nasb makamında mazmûm olur. Ancak (burada) müfred isim çekimli olmayan isimler gibi kılınmıştır.<sup>902</sup>

<sup>896</sup> el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 538.

<sup>897</sup> ‘Onların gözlerinde bir perde vardır.’ Bakara, 2/7.

<sup>898</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 81.

<sup>899</sup> ‘De ki! İnsanlarla cinler bu Kur’ân’ın benzerini meydana getirmek için bir araya gelseler onun benzerini oluşturamazlar.’ İsrâ, 17/88.

<sup>900</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 130.

<sup>901</sup> ‘Ey Âdem (cennette) kal.’ Bakara, 2/35.

<sup>902</sup> el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 65.

Zeccâc, ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ آبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾<sup>903</sup> ayetinin tefsirini yaparken şöyle der: ﴿مِثْلَ آبْرَاهِيمَ﴾ ibaresi ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ ibaresinden bedeldir. ﴿حَنِيفًا﴾ lafzı da آبْرَاهِيمَ kelimesinden hâl üzere mansubtur.<sup>904</sup>

#### D. İ'râb Müşkellerini Giderme

Kur'ân'ın doğrudan filolojik tefsirine yönelen âlimlerin, üzerinde durdukları konulardan biri de, gramer açısından ayetlerdeki müşkil durumları izah etmektir. Müşkil durumu gidermede genel olarak dilcilerin, kural dışı kullanımı bazı lehçelere irca ederek meşrulaştırdıkları görülmektedir. Bu arada dilciler yaptıkları izahları şiirden getirdikleri delillerle destekleme yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte işkâli giderme konusunda dilcilerin farklı izah yolları tuttıkları da tespitlerimiz arasında yer almaktadır.

Dilcilerin üzerinde durdukları ve tartıştıkları ayetlerden biri Tâhâ suresindeki ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾<sup>905</sup> ayetidir. Zeccâc, bu ayetin lugat ehli için müşkil olduğunu dile getirmiştir.<sup>906</sup> Ebû Ubeyde, söz konusu ayetteki işkâle yönelik şöyle der: Ebu'l-Hattâb, Kinâne'den bir topluluğun ve onlar dışında bazılarının ref' ve nasb makamındaki tesniyeleri merfu kıldıklarını iddia etti.<sup>907</sup> Mesela onlar, ﴿آتَانِي الزَّيْدَانِ﴾ ﴿مَرَرْتُ بِالزَّيْدَانِ﴾ ifadelerinde olduğu gibi ref', nasb ve cerr makamındaki tesniyeleri merfû' olarak telaffuz etmişlerdir. Bununla ilgili olarak da Mütelemmis'e (ö. 580 m.) ait aşağıdaki beyit delil olarak gösterilmiştir:<sup>908</sup>

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ يَرَى  
مَسَاعًا لِنَابَاهُ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا

'Yılanın yere bakması gibi baktı, şayet dişleri için yol bulsa yılan (gibi) sokar.'<sup>909</sup>

<sup>903</sup> 'De ki Rabbim beni dosdoğru yola, İbrahim'in dini olan gerçek dine eğrisiz olarak erıştirdi.' En'âm, 6/161.

<sup>904</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 251.

<sup>905</sup> 'Bu ikisi sihirbazdır.' Tâhâ, 20/63.

<sup>906</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 294.

<sup>907</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 21.

<sup>908</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 184; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 295.

<sup>909</sup> Cerîr b. Abdülmesîh (el-Mütelemmis), **Dîvân**, (Thk.: Hasan Kâmil es-Sîrafî), Metâbiu'ş-Şeriketi'l-Mısriyye, Yrs., Trs., s. 14.

Ferrâ ve Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, söz konusu kural dışı kullanımın ﴿ضَرَبْتُهُ بَيْنَ﴾ Ferrâ ve Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, söz konusu kural dışı kullanımın ﴿ضَرَبْتُهُ بَيْنَ﴾ gibi sözlerin kendilerinden rivayet edilen Beni'l-Hâris lehçesinde olduğunu söylemişlerdir.<sup>910</sup> Ayrıca Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, ﴿إِنَّ هَذَانِ﴾<sup>911</sup> şeklindeki ayette انْ lafzının şeddesiz geldiği halde şeddeli anlamında olduğunu ve bu lafzı ما anlamındaki lafızdan ayırmak için "ل" harfini getiren Beni'l-Hâris'e ait bir kullanım olduğunu belirtmiştir.<sup>912</sup> Bazı nahivciler de söz konusu ayette gizli bir "ه" zamirinin mevcut bulunduğunu, ibarenin gerçekte إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانَ biçiminde olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir.<sup>913</sup> Bu söylenenlere ek olarak Ferrâ şöyle demiştir: 'Araplar الذي ibaresinin çoğula delalet etmesi için "ن" harfini ilave ederek ref', nasb ve cerr durumlarının tümünde kelimeyi الذين şeklinde kullanmalarına benzer olarak tesniyedeki "ا" (elif) harfini de هَذَانِ ibaresinde olduğu gibi ref', nasb ve cerr durumlarında olduğu gibi bırakmışlardır.'<sup>914</sup> Hz. Âişe'ye de Nisâ,<sup>915</sup> Mâide,<sup>916</sup> ve Tâhâ<sup>917</sup> suresindeki ayetler sorulduğunda bunların kâtipten kaynaklanan hatalar olduğunu söylediği nakledilmiştir.<sup>918</sup>

Konumuzla ilgili diğer bir örnek de, Maide suresindeki ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرًا﴾<sup>919</sup> ayetidir. Ebu'l-Hasen el-Ahfeş, ifadenin ثُمَّ عَمِيَ وَصَمَّ değil de ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرًا﴾ şeklinde gelmesini, mukaddem bir fiile bağlar. Zira Allah, kör ve sağır olan bir topluluktan haber verdikten sonra bunların miktarını bildirmek için كَثِيرًا buyurmuştur. Bunun bir örneği de ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾<sup>920</sup> ayetidir.<sup>921</sup> Ebu'l-Hasen'in bu

<sup>910</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 184; el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 444; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 295.

<sup>911</sup> 'Şüphesiz, bu ikisi büyüüdür.' Tâhâ, 20/63.

<sup>912</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 443-444.

<sup>913</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 295.

<sup>914</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 184.

<sup>915</sup> ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...﴾ 'Ancak onlardan ilimde derinleşenler ve inanan kimseler sana indirilenle birlikte ve senden önce indirilene de inananlara, namazı kılıp zekât verenlere...' Nisâ, 4/162.

<sup>916</sup> ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ 'İnananlar (Müslümenlar), Yahudiler ve Sâbiiler...' Mâide, 5/69.

<sup>917</sup> 'Şüphesiz, bu ikisi büyüüdür.' Tâhâ, 20/63.

<sup>918</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 183; Ebû Ubeyd, **Fedâilu'l-Kur'ân**, s. 287.

<sup>919</sup> 'Onlardan çoğu hakkı görmezden ve duymazdan geldiler.' Mâide, 5/71.

<sup>920</sup> Enbiyâ, 21/3.

<sup>921</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 286.

açıklamasına göre ilk ayet *وَالَّذِينَ ظَلَمُوا أَسْرَوْا النَّجْوَى*, diğeri ise *كثيرٌ منهم عموا وصموا* şeklindedir. Yine Ebû Ubeyde ve Ahfeş, bu kullanım tarzının *الْبَرَاغِيثِ* şeklinde konuşanların lehçelerine uygun olduğuna atıfta bulunmuşlardır.<sup>922</sup> Bu konuyla ilgili olarak da Ferezdak'ın şu beytiyle istişhâd edilmiştir.<sup>923</sup>

وَلَكِنْ دِيَّافِي أَبُوهُ وَأُمُّهُ      بِحَوْرَانَ يَعْصِرْنَ الصَّلِيْطَ أَقَارِبُهُ

'Onun anne ve babası Diyaî'tandır. Havran'da yakınları zeytinyağı sıkırlar.'<sup>924</sup>

Ayrıca Ebû Ubeyde, Araplar'ın fiilden sonra gelen ismi izhar ederek söz konusu ismin kinayesini fiilin sonunda gösterdiklerini haber vermiştir.<sup>925</sup>

Sonradan keşfedilen i'râb kuralları bakımından müşkil görülen ayetlerden biri de Mâide suresindeki *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ*<sup>926</sup> ayetidir. Bu ayetteki *الصَّابِئُونَ* kelimesinin merfu' gelmesiyle ilgili dilcilerin ihtilaf ettiğini belirten Zeccâc şöyle der: Bazıları *الَّذِينَ* nin, ismi nasb etmesinin zayıflaması sebebiyle *الصَّابِئُونَ* kelimesinin *الَّذِينَ* kelimesine atfedildiğini, esas olanın da *الصَّابِئُونَ* kelimesinin merfu' olması demişlerdir. Bu görüş, Kisâ'ye aittir.<sup>927</sup>

Ferrâ ise şöyle demiştir: Şayet *الصَّابِئُونَ* kelimesi *الَّذِينَ* kelimesine atfedilmesinden dolayı merfû' okunursa, buna bağlı olarak *الَّذِينَ* ref', nasb ve cerr bakımından telaffuzu yani i'rabı değişmeyen bir kelime olması, aynı zamanda *الَّذِينَ* nin nasb etme özelliğinin zayıf olması sebebiyle *الصَّابِئُونَ* kelimesinin merfû' okunması caizdir. Bununla ilgili olarak da Ferrâ, Dâbi' b. el-Hâris'in şu beytini delil olarak getirmiştir:

وَقِيَّارٌ

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِأَمْدِيَّةٍ رَحْلُهُ      فَإِنِّي وَقِيَّارًا بِهَا لَعْرِبُ

<sup>922</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 174; el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 286.

<sup>923</sup> el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 286.

<sup>924</sup> el-Ferezdak, *Dîvân*, s. 69.

<sup>925</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 174.

<sup>926</sup> 'Kuşkusuz mü'minler, Yahudiler, Sâbîler, Hristiyanlar ve bütün bu gruplardan Allah'a ve ahiret gününe inanan ve yararlı işler yapanlar için, Rableri katında mükâfat vardır, artık onlar için ne bir korku vardır ne de üzümlerler.' Mâide, 5/69.

<sup>927</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 156.

‘Her kim geceyi Medine’de ikamet ederek geçirirse, ben ve Kayyâr (atın ismi) orada birer yabancıyız.’<sup>928</sup>

Şiirdeki قَيَّارًا kelimesin merfû’ olarak da rivayet edildiğini belirten Ferrâ bu bağlamda اِنَّ عَبْدَ اللّٰهِ وَ زَيْدٌ قَائِمَانٌ ifadesinde عَبْدَ اللّٰهِ kelimesindeki i’râbın zahir olmasından dolayı زَيْدٌ kelimesinin merfû’ kılınmasını hoş karşılamaz ve bunu caiz gören Kisâî için yukarıdaki şiirin delil olmayacağını belirtir. Çünkü ayette olduğu gibi قَيَّارٌ kelimesi de telaffuzu değişmeyen yani i’râb bakımından belirgin olmayan gizli bir isme atfedilmiştir.<sup>929</sup> Yani Ferrâ, اِنِّي وَ زَيْدٌ قَائِمَانٌ şeklindeki bir kullanımı uygun bulurken اِنَّ زَيْدًا وَ عَمْرًا قَائِمَانٌ biçimindeki bir kullanımı hoş karşılamaz.

Allah’ın kitabıyla ilgili bu tür tevillerin büyük bir cüret olduğunu söyleyen Zeccâc, اِنَّ’nin nasb etme özelliğinin zayıf olduğu şeklindeki görüşlere de tamamen karşı çıkar. Zeccâc’a göre اِنَّ’nin nasb ve ref’ olmak üzere iki işlevi vardır ve Arapça’da nasb eden bir edatla birlikte merfû kılınmayan bir ismin yokluğu düşünülemez. Zira her mansûb mef’ûle benzer ve mef’ûl failsiz olmaz. ﴿اِنَّ فِيهَا قَوْمًا﴾<sup>930</sup> اِنَّ’nin nasb etme özelliğinin zayıf olması ile ilgili görüşü reddeder.<sup>931</sup>

### E. Dildeki Beyan Üsluplarına Dayanma

Filolojik tefsir müelliflerinin Kur’ân’ı açıklarken göz ardı etmedikleri hususlardan biri de, Kur’ân ifadeleri ile bu dili konuşan insanların beyan tarzları arasında kurdukları ilişkidir. Arap kelamının Kur’ân’ın anlaşılması açısından önemli bir kaynak olduğunun bilincinde olan dilci müfessirler, amaçlanan anlam için Arapça’daki beyan üsluplarına en az şiir kadar önem atfetmişlerdir. Kur’ân’daki ifadeleri –şiirde olduğu gibi- Arapların kullanım biçimlerine irca etmek, ortaya konan yorumu sağlam bir temele dayandırma arzusundan kaynaklanmaktadır. Öyle ki, lafızlara yüklenen anlam bir bakıma Arap kelamındaki kullanımlara irca edilerek meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun en bariz örneklerinden biri Ebû Ubeyde’nin,

<sup>928</sup> el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 310.

<sup>929</sup> el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 311.

<sup>930</sup> ‘Orada zorba bir topluluk vardır.’ Mâide, 5/22.

<sup>931</sup> ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 156.



﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ﴾<sup>932</sup> ayetindeki لَنْ يَنْصُرَهُ ifadesini لَنْ يَرْزُقَهُ şeklinde tefsir etmesidir. Onun, hayal sınırlarını zorlayan bu tefsir için edindiği en büyük kalkan şüphesiz Arap kelimasıdır. Zira o, bu anlamı desteklemek için, mescide giren birinin ‘*Bana verene Allah da versin*’ anlamında مَنْ يَنْصُرُنِي نَصْرَهُ اللَّهُ ifadesini kullandığını söylemiştir. Ayrıca, yağmurun bir yere cömertlik yaparak orayı ihya etmesi anlamında Araplar’ın, نَصَرَ الْمَطْرُ أَرْضَ كَذَا dediklerini belirtir.<sup>933</sup> Kelimeyle ilgili bu kullanıma değindikleri halde ne Taberî ne de Zemaşerî’nin buna itiraz etmemesinin en büyük sebebi Arap kelamı ile destek bulmasıdır.<sup>934</sup>

Kur’ân’ın Arapça’nın beyân üsluplarıyla tefsir edilmesi, dilci müfessirlerin en fazla kullandıkları argümanlardan biridir. Onlar, bu yöntemle Kur’ân ifadelerini Arapların zihinlerinde yatan anlamlarla özdeşleştirerek murad olunan anlamı yakalamaya çalışmışlardır. Ayrıca onlar, ayetlerdeki anlam müşküllerini gidermeye yönelik olarak bu yöntemi sıkça kullanmışlardır. Konu ile ilgili şu örnekler verilebilir:

Ebû Ubeyde, Fatıha suresinde ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>935</sup> şeklinde gâib sîgasıyla başlayan ifade tarzının, iltifat sanatıyla ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>936</sup> şeklinde gerçekleşen hitapla muhataba yönelmesine benzer üsluba dikkat çekerek Antere’nin aşağıdaki şiirini sözü edilen duruma örnek verir:

شَطَطْتُ مَزَارَ الْعَاشِقِينَ فَأَصْبَحْتُ      عَسِرًا عَلَى طِلَابِكَ ابْنَةَ مَحْرَمٍ

*Aşıkların yurdundan uzaklaştı, ey Mahrem’in kızı! Seni istemek bana güç geldi.*<sup>937</sup>

Ebu’l-Hasen el-Ahfeş, ﴿فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾<sup>938</sup> ayeti bağlamında, kendisi başarısız olan kişi için Araplar’ın خَابَ سَعْيُهُ ‘*Çalışması başarısız oldu*’ dediklerini ve

<sup>932</sup> Hacc, 22/15.

<sup>933</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, II, 46.

<sup>934</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, IX, 118; ez-Zemaşerî, **el-Keşşâf**, III, 145.

<sup>935</sup> ‘*Bütün övgüler, âlemlerin Rabbi olan Allah’adır.*’ Fatıha, 1/2.

<sup>936</sup> ‘*Yalnız sana kulluk eder ve sadece senden yardım dileriz.*’ Fatıha, 1/5.

<sup>937</sup> Söz konusu beyit şairin divanı ve muallakasında şöyle geçer:

حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَأَصْبَحْتُ      عَسِرًا عَلَى طِلَابِكَ ابْنَتَ مَحْرَمٍ

Antere, **Dîvân**, s. 190; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Alî b Muhammed eş-Şeybânî (İbnü’l-Hatîb eş-Şîrâzî), **Şerhu’l-Muallakâti’l-Aşr el-Müzehhebât**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ’), Dâru’l-Erkam, Yrs., Trs., s. 193.

bunun onların beyan üsluplarından biri olduğunu dile getirmiştir. Ahfeş, ayette kastedilen anlamın *فَمَا رِيحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ* olduğunu belirtir.<sup>939</sup>

Ferrâ, *﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾*<sup>940</sup> ayetindeki *فَضَرْبَ الرِّقَابِ* ifadesinin *فَاضْرِبُوا الرِّقَابَ* anlamında olduğunu, aynı şekilde *﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾*<sup>941</sup> şeklindeki ifadenin de *نَعُودُ بِاللَّهِ* anlamında olduğunu ve Arapça’da buna benzer kullanımların çok olduğunu söyler.<sup>942</sup>

Zikredilen bu örnekler, filolojik tefsir müelliflerinin yeri geldikçe tefsirde Araplar’ın söz ve beyan üsluplarından yararlandıklarını göstermektedir.

## F. Filolojiyle Fıkhî Hükümler Çıkarma

Özellikle Arap dili açısından kelimelerin taşıdığı fonetik özellikler anlam üzerinde önemli tesir icra etmektedir. Bu durumun bilhassa ulaşılan fıkhî hükümler bakımından önemli bir işlevi vardır. Bir kelimenin farklı ses ve kalıplarda okunmasının anlamı etkilemesi sebebiyle kıraatler fıkhî hükümler açısından önemli bir kaynak konumundadırlar. Bu bakımdan İsmail Karaçam’ın da belirttiği üzere, âlimlerin hüküm çıkarmada dayandıkları ilk kaynak kıraatlerdir.<sup>943</sup> Filolojiden yararlanarak fıkhî hükümlere ulaşma, diğer âlimlere nazaran Zeccâc’ın ağırlıklı olarak izlediği bir yöntemdir. Ebû Ubeyde ve Ferrâ’nın eserinde filolojiye dayalı olarak bir hükme ulaşma ile ilgili örnekler Zeccâc’ın eserine göre yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan, Zeccâc’ın **Meâni’l-Kur’ân**’ını diğerlerinden ayıran hususlardan biri, onun bazı ayetleri tefsir ederken filolojik verilere dayanarak fıkhî sonuçlara ulaşmasıdır.<sup>944</sup> İslam hukuku ile dil arasındaki ilişki, hukuk kurallarının ortaya konmasında filolojinin oynadığı rol ve de dilci müfessirlerin bu konudaki yaklaşımlarına ışık tutmak için bu konuya yer vermeyi uygun gördük.

<sup>938</sup> ‘Ticaretleri kazanmamıştır.’ Bakara, 2/16.

<sup>939</sup> el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 52.

<sup>940</sup> ‘İnkâr edenlerle karşılaştığımızda boyunlarını vurun.’ Muhammed, 47/4.

<sup>941</sup> Yûsuf, 12/79.

<sup>942</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 3.

<sup>943</sup> İsmail Karaçam, **Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 127, 151.

<sup>944</sup> Aynı tespit Karagöz tarafından da yapılmıştır. Bkz.: Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir**, s. 156.

Ebû Ubeyde, ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>945</sup> ayetini tefsir ederken *وَأَرْجُلِكُمْ* kelimesinin önceki kelimenin mecrûr olması sebebiyle mecrûr olduğunu, ancak bu ibarenin, *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ* ifadesiyle anlam açısından müşterek olduğunu belirterek Arapların bu tür kullanımları çok yaptığını söyler. O, Araplar'ın kelimenin i'râbını yakın olana ancak anlamını uzak olana bağladıklarını belirterek kelimenin *فَاغْسِلُوا أَرْجُلَكُمْ* konumunda olduğunu ifade ederek sözlerini şöyle sürdürür: 'Mecrûr kelimeyi nasb edenler bunu düşünmüşlerdir. Zira ayakların yıkanması sünnet ile sabittir... Ayakları yıkamanın bir delili de ayetteki *إِلَى الْكَعْبَيْنِ* ifadesidir. Aksi takdirde ayakları meshederken topuklara kadar onları meshetmek gerekirdi. Hâlbuki ayakların sadece üzeri meshedilir.'<sup>946</sup>

Diğer örneğimiz ise ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾<sup>947</sup> ayetidir. Söz konusu ayette yer alan *يَطْهُرْنَ* kelimesi *يَطْهُرْنَ* şeklinde de okunmuştur.<sup>948</sup> Ferrâ bu iki kıraat farkından ortaya çıkan anlam ihtilafına değinirken şöyle der: 'Kelime, *يَطْهُرْنَ* şeklinde okunduğunda 'kanın kesilmesi', *يَطْهُرْنَ* biçiminde okunduğunda ise 'su ile yıkanma' anlamına gelir.'<sup>949</sup> Bu bağlamda iki kıraat farkından ortaya çıkan fikhî ihtilafa Ferrâ dolaylı olarak işaret etmiştir. Zira *يَطْهُرْنَ* kıraatini esas alanlar kanın kesilmesi ile cimanın gerçekleşebileceğini söylerken, *يَطْهُرْنَ* kıraatini esas alanlar ise kadının yıkanıp kanama yerini su ile temizlemeden onunla cinsel ilişkiye giremeyeceğini söylerler.<sup>950</sup>

Son örneğimiz Zeccâc'ın, ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾<sup>951</sup> ayetini yorumlarken ulaştığı fikhî sonuçla ilgilidir. O, şunları söyler: *الصَّعِيدُ* kelimesinin anlamı 'yönelin', *الطَّيِّبُ* kelimesinin anlamı ise 'yeryüzü' demektir.' Ardından Zeccâc şöyle devam eder: 'Teyemmümde insanın yapması gereken, iki eliyle bir vuruş gerçekleştirip bütün yüzünü mesh ederek sonra bir vuruş daha yapıp iki kolunu mesh etmesidir. Ayetteki *طَيِّبًا* kelimesi 'temiz' anlamına gelir. Bunu yaparken kişi elini vurduğu yerde toprak

<sup>945</sup> 'Başlarımızı meshedin ve ayaklarımızı yıkayın.' Mâide, 5/6.

<sup>946</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 155.

<sup>947</sup> 'Temizleninceye kadar onlara (kadınlara) yaklaşmayın.' Bakara, 2/222.

<sup>948</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 143; el-Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-Kirâât*, (Thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999, s. 76; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, Dâru Sâ'di'd-Dîn, Kâhire, 2002, I, 307308.

<sup>949</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 143.

<sup>950</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 227-233.

<sup>951</sup> 'Yeryüzünde temiz bir yerden teyemmüm edin.' Nisâ, 4/43.

olup olmamasını önemsemez. Çünkü الصَّعِيدُ kelimesi ‘toprak’ demek değildir. Onun anlamı toprak olsun ya da olmasın ‘yeryüzü’ (وَجْهَ الْأَرْضِ) demektir. Eğer yerde hiç toprak olmazsa ve tamamen taş olsa teyemmüm eden kişi bu taşlara elini vursa ve yüzünü bununla mesh etse temizlenmiş olur.<sup>952</sup>

### G. Takdim-Tehir Üslubunu Kullanma

Anlam bakımından tehir ettikleri sözü takdim veya takdim ettikleri sözü tehir etmeleri Arapların üsluplarından sayılmıştır.<sup>953</sup> Zerkeşî, takdim ve tehirin belagat üsluplarından biri olduğunu ve Arapların fesahatteki sağlamlık ve sözü kullanmadaki ustalıklarına delalet etmesi bakımından bu üslubu kullandıklarını belirtir.<sup>954</sup> Kur’ân’da yer alan ﴿وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾<sup>955</sup> ayetinin başka bir yerde ﴿وَقُولُوا﴾<sup>956</sup> Kur’ân’da yer alan ﴿وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ şeklinde geçmesi olgu olarak takdim ve tehirin Kur’ân’da olduğunu gösterir. Bu üsluba başvurulmasının en önemli sebebi, görünüşte var olan anlam karışıklığını giderme gayesidir. Bu bakımdan Suyûtî, zahiren anlamı müşkil olan ifadelerde takdim-tehir üslubunun geçerli olduğunu anlaşılmamasıyla anlamın vuzuha kavuşacağını beyan ederek selefî de tefsirde bu yöneme başvurduklarını ifade etmiştir.<sup>957</sup> Takdim ve tehirin anlam üzerindeki rolünü görme bakımından ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾<sup>958</sup> ayeti iyi bir örnektir. Söz konusu ayet, imanını gizleyen Firavun ailesine mensup bir kişiden haber vermektedir. Şayet, ayetteki ﴿مِنْ﴾ ve ﴿وَقَالَ رَجُلٌ﴾ ifadeleri ibaresinden sonraya tehir edilseydi söz dizimi; ﴿وَقَالَ رَجُلٌ﴾ şeklinde olacaktır. Bu durumda ayet Firavun ailesinden inancını gizleyen bir adamdan söz etmiş olacaktır.<sup>959</sup> Bu durum, takdim-tehir üslubunun anlam üzerinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ayetlerdeki bu nevi müşkilleri gidermeye yönelik filolojik tefsir müellifleri de bu yöneme yeri geldikçe müracaat etmişlerdir. Şimdi bu konu ile ilgili bazı örnekler vermeye çalışalım:

<sup>952</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 45.

<sup>953</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 244.

<sup>954</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, III/303.

<sup>955</sup> ‘Şehrin kapısından secde ederek girin ve ‘Bizi bağışla’ deyin.’ Bakara, 2/58.

<sup>956</sup> ‘Bizi bağışla’ deyin ve şehre secde ederek girin.’ A’râf, 7/161.

<sup>957</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, II/671.

<sup>958</sup> ‘Firavun ailesinden inanıp, inancını gizleyen bir adam şöyle dedi:’ Mü’min, 40/28.

<sup>959</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 304.

Kisâi, ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾<sup>960</sup> ayetinde takdim-tehir olduğunu söyleyerek ayetin söz dizimini وَالَّذِينَ ظَلَمُوا اسْرُوا النَّجْوَى şeklinde vermiştir.<sup>961</sup>

Eserinde takdim-tehir üslubuna en fazla değinenlerden biri Ebû Ubeyde'dir. O, ﴿أَحْسَنَ خَلْقَ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>962</sup> ayetinin söz dizimini, أَحْسَنَ خَلْقَ كُلِّ شَيْءٍ şeklinde yaptıktan sonra Arapların bu nevi takdim ve tehirleri yaptığını belirtmiştir.<sup>963</sup>

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ فَرَّاءَ﴾<sup>964</sup> ayetinde takdim-tehir olduğunu söyleyerek sözün takdirini الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا şeklinde yapmıştır.<sup>965</sup>

Zeccâc ise, ﴿وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾<sup>966</sup> ayetinde takdim-tehir üslubuna başvurarak, وَأَجَلٌ مُسَمًّى ibaresinin كَلِمَةٌ kelimesine matûf olduğunu beyan etmiş ve ayetteki söz dizimini لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ وَأَجَلٌ مُسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا şeklinde yapmıştır.<sup>967</sup>

Yukarıda zikredilen örnekler, takdim-tehir üslubunun anlam üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan ayetlerdeki anlamların doğru anlaşılmasında bu üsluptan müstağni kalınamayacağı ortadadır. Söz konusu üslubun anlam ile yakın ilişkisi sebebiyle filolojik tefsir yazarları da yukarıda değinildiği üzere eserlerinde buna yer vermişlerdir.

## H. Hazf Üslubunu Kullanma

*Hazf*, bir şeyi atmak yahut kenarından eksiltmek demektir.<sup>968</sup> Bu bağlamda tavşana sopa atma anlamında حَذَفْتُ رَأْسَهُ بِالسَّيْفِ tabiri kullanılır. حَذَفْتُ الرَّأْسَ بِالْعَصَا anlamında حَذَفْتُ الرَّأْسَ بِالسَّيْفِ tabiri kullanılır. حَذَفْتُ رَأْسَهُ بِالسَّيْفِ ifadesi ise, bir kimsenin başına kılıçla vurup ondan bir parça koparma anlamına

<sup>960</sup> 'Zulmedenler gizli konuşular.' Enbiyâ, 21/3.

<sup>961</sup> el-Kisâi, **Meâni'l-Kur'ân**, s. 195.

<sup>962</sup> 'Yarattığı her şeyi güzel yaratmış...' Secde 32/7.

<sup>963</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 130.

<sup>964</sup> 'Bütün övgüler, kuluna bu kitabı indiren ve onda hiçbir çelişki kalmayan Allah'adır. O, katından gelecek şiddetli bir azaba karşı uyarmak için onu tutarlı ve dosdoğru kılmıştır.' Kehf, 18/1-2.

<sup>965</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 133.

<sup>966</sup> 'Eğer Rabbin tarafından önceden verilmiş bir söz ve belirlenmiş bir süre olmasaydı, onlar dünyada da kesinlikle azap görürlerdi.' Tâhâ, 20/129.

<sup>967</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 309.

<sup>968</sup> Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, I, 297; el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, IV, 467-468.

gelir.<sup>969</sup> Mustafa el-Halûf, kelimeyle ilgili zikredilen bu anlamın en eski ve temel anlam olduğunu ve hazf üslûbunu içerdiği halde ne kendisi ne de türevlerinden hiçbirinin Kur'ân'da geçmediğini belirtir.<sup>970</sup> Klasik kaynakların bazılarında *hazf* kavramı kullanılırken bazılarında bu kavrama eşdeğer olarak *izmâr* kavramı kullanılır.<sup>971</sup> Hazf üslubunun, belagat unsurlarından olmasının yanı sıra son derece eğitici hedefler içerdiği de bir gerçektir. Örnek vermek gerekirse, ﴿وَلَوْ أَنَّا قُرَّانًا سُرِّتَ﴾<sup>972</sup> ayetini okuyan kimsenin, cevap konumundaki mahzûf ibareyi anlamak, aynı zamanda nefsinin sükûn bulması ve kalbinin mutmain olması için uyanıklığı katlanarak artar, ayete dikkat kesilir ve ona motive olur.<sup>973</sup> Takdim-tehir gibi hazfin de Arapların üsluplarından biri olduğunu söyleyen İbn Fâris isim, fiil ve harflerin gizlenmesi şeklinde üç çeşidi olduğunu belirtir.<sup>974</sup> Arapların cümle, kelime, harf ve harekeyi hazfettikleri de ifade edilmiştir.<sup>975</sup> Zerkeşî mübtedâ, haber, fail, mef'ûl, muzâf ve muzâfun ileyh, cârr ve mecrûr, sıfat ve mevsûf, ma'tûf ve ma'tûfun aleyh gibi pek çok hazif türünden söz ederek konuyla ilgili pek çok örnek verir.<sup>976</sup> Kur'ân'da hazfin bulunduğu ve mahzûf ibarelerle ilgili yapılan takdirlerin, sahabe ve tâbiîn dönemlerine kadar uzandığı görülmektedir. Mesela, ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ [فَكَذَّبُوهُ] لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾<sup>977</sup> ayetinde İbn Abbâs, Katâde ve Süddî فَكَذَّبُوهُ kelimesinin mahzûf olduğunu söylemişlerdir.<sup>978</sup> Bir ibarede hazf olup olmaması değişkenlik arz ediyorsa, prensip olarak olmadığını

<sup>969</sup> İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luga**, حذف mad.

<sup>970</sup> Mustafâ Şâhir Halûf, **Üslûbu'l-Hazf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2009, s. 10-11.

<sup>971</sup> Ebû Ubeyde, eserinde *hazf* kavramı yanında *izmâr*, *muhtasar* ve *muhtasar mecâz* ibarelerini de kullanmıştır. (Bkz.: Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 47, 229, II, 2, 34, 43, 148.) İbn Fâris, *izmâr* sözcüğünü kullanırken Ferrâ, Zeccâc, İbn Cinnî ve Zerkeşî, *hazf* kelimesini kullanmışlardır. (bkz.: İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 233; el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 61; Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 289; İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 140; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 173.)

<sup>972</sup> 'Şayet kendisiyle dağların yürütüldüğü veya yeryüzünün parça parça edildiği yahut ölülerin konuşurduğu bir Kur'ân olsaydı kesinlikle (bu Kur'ân olurdu.)' Ra'd, 13/31.

<sup>973</sup> Mustafa Abdusselâm Muhammed Ebû Şâme, **el-Hazfu'l-Belâgî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire, Trs., s. 38.

<sup>974</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 233.

<sup>975</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II/141.

<sup>976</sup> Bkz. ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, III/173-303.

<sup>977</sup> 'Dediler ki: 'Ona bir melek indirilseydi ya!' Şayet biz melek indirirsek [onu yalanlar] ve iş bitmiş olur. Sonra onlara göz açıp kapayıncaya kadar dahi mühlet verilmez.' En'âm, 6/8.

<sup>978</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîr**, IV, 82; Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü'l-Arabiyye**, s. 52; el-İzânî, **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga**, s. 212.

kabul etmenin daha iyi olacağı söylenmiştir. Yine hazfin az veya çok olması arasında değişkenlik varsa azın tercih edilmesinin daha iyi olacağını söylemiştir.<sup>979</sup>

Kur'ân nassında var olan bir hazf, araştırmacıyı nassı tefsir ve anlamını şerh etmeye sevk eden açık amillerden biridir. Bu da ancak bir nassın zihinde bütünü tamamlamak için bir mahzûfu açığa çıkarmakla yapılır.<sup>980</sup> Bu şekilde nassın anlamını bütünlüme yönelik mahzûf ibare ile ilgili yapılan takdir bu üslubun en önemli yönünü oluşturur. Bu husus hazf üslubunun filolojik tefsir ile yakın ilişki içinde olmasını sağlamıştır. Hazfe bağlı yapılan takdirlerin amacı, anlam boşluklarını gidermek ve ibarelerin daha net anlaşılmasını sağlamaktır. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılması açısından hazf ve takdir üslubunun filolojik tefsir açısından ne derece ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Hazf üslubunun delaletin bir parçası olması ve anlam ile yakın ilişki içinde olması sebebiyle Filolojik tefsir müellifleri de eserlerinde sıkça bu üsluba yer vermişler ve bir takım anlamlar takdir etmişlerdir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

Ebû Ubeyde, ﴿وَالِي [أهل] مَدِينٍ أَحَاهُمْ شُعَيْبًا﴾<sup>981</sup> ayetinde *muhtasar mecâz* olduğunu ifade ederek mahzûf kelimeyi *أهل* olarak takdir etmiştir.<sup>982</sup>

Ferrâ, ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ [فَضْرَبَ] فَأَنْفَجَرْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾<sup>983</sup> ayetinde *فَأَنْفَجَرْتُمْ* kelimesinin mahzûf olduğunu, anlamı karşılması sebebiyle *فَأَنْفَجَرْتُمْ* şeklindeki cevap ile yetinildiğini belirterek aynı durumun ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ [فَضْرَبَ] فَأَنْفَلَقَ﴾<sup>984</sup> ayetinde de var olduğunu beyan eder.<sup>985</sup>

Zeccâc, ﴿سَيَّرْتَهَا [إِلَى] سَيْرَتِهَا الْأُولَى﴾<sup>986</sup> ibaresinin cerr harfinin düşmesi sebebiyle mansûb olduğunu beyan etmiştir.<sup>987</sup> Yine Zeccâc, ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا﴾<sup>988</sup>

<sup>979</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III/176.

<sup>980</sup> Mustafâ Halûf, *Üslûbu'l-Hazf*, s. 113.

<sup>981</sup> 'Medyen [halkına] da kardeşleri Şuayb'ı (peygamber olarak) gönderdik.' Hûd, 11/84.

<sup>982</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 297.

<sup>983</sup> 'Asanla taşa vur. [Vurdu] ve taştan aniden on iki pınar fışkırdı.' Bakara, 2/60.

<sup>984</sup> 'Asanı denize vur. [Vurdu] ve deniz aniden ikiye ayrıldı.' Şuarâ, 26/63.

<sup>985</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 40-41.

<sup>986</sup> 'Onu ilk şekline döndüreceğiz.' Tâhâ, 20/21.

<sup>987</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 289.

<sup>988</sup> 'Rabbin seni ne bıraktı ne de sana darıldı.' Duhâ, 93/3.

﴿قُلَّا ك﴾ ayetinde ك harfinin düştüğünü, ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾<sup>989</sup> ayetinin de buna benzediğini ve Kur'ân'da bu tür kullanımların çok olduğunu ifade etmiştir.<sup>990</sup>

Yukarıda zikredilenler dışında, filolojik tefsirlerde izlenen yöntemlerden biri de - *sahabe ve tâbiîn tefsirinde örneklerini gördüğümüz üzere* - Kur'ân'daki bazı kelimelerin Kureyş lehçesi dışındaki diğer bazı kabile lehçeleriyle tefsir edilmesidir. Ayrıca -*Ebû Ubeyde istisna edilecek olursa*- tüm filolojik tefsir müellifleri Kur'ân'daki bazı kelimeleri Habeşçe, Rumca, İbranice gibi yabancı dillerle tefsir etmişlerdir. Arapçadaki beyan üslupları ve kıraatlerden yararlanılması da filolojik tefsirlerde çokça izlenen yöntemlerdir.

---

<sup>989</sup> 'Allah'ı çok anan erkekler [onu anan] kadınlar.' Ahzâb, 33/35.

<sup>990</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, V, 258.



## İKİNCİ BÖLÜM

### FİLOLOJİK TEFSİRİN ETKİ ALANLARI VE SORUNLARI

#### I. ETKİ ALANLARI

Her ilmî gelişmenin farklı alanlarla ilgili bir takım etkiler ve bu etkilere bağlı sonuçlar doğurması tabîdir. Aynı şekilde filolojik tefsirin de etki alanları olduğunu söylemek mümkündür. Mesela, onun hukuk ile ilgili ilkelerin belirlenip bu ilkeler doğrultusunda hükümler çıkarılması onun hukuk ile ilgili etki alanlarından birini teşkil eder. Yine bazı ayetlerin siyasî hedefler için filolojik argümanlarla tefsir edilmesi onun siyasî saha ile ilgili etki alanını oluşturur. Ancak bu konuda ele alınacağı üzere, her şeyden önce filolojik tefsirle ilgili etkinin tarih sahnesinde ortaya çıkan ilhâdî tefsir hareketleri ve bazı fırkalar üzerinde meydana geldiğini görmekteyiz. İsmail Çalışkan'ın da belirttiği gibi, İslam tarihinde ortaya çıkmış olan bütün mezhepler kuruluş yıllarında öncelikle kendi ilke ve görüşlerini Kur'ân'a onaylatma gayreti içinde olmuşlardır.<sup>991</sup> Ancak onlar bunu yaparken salt ayet ve hadislerden zahiren çıkardıkları anlamlarla iktifa etmek yerine, felsefî bir yöntem izleyerek filolojik tahlillerle amaçlarına ulaşma gayreti içine girmişlerdir. Biz de burada filolojik tefsirin mezhebî tefsir ekolleri ile ilhâdî tefsir hareketleri üzerinde oynadığı etkiden söz etmeye çalışacağız.

#### A. Mezhebî Tefsir Ekollerine Etkileri

Tefsirin en önemli problemlerinden biri şüphesiz mezhep anlayışını desteklemek için filolojinin kullanılmasıdır. Çeşitli fırkalar tarihin seyri içinde mezhebî anlayışlarını temellendirmek için çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Bunlardan birisi de filoloji olmuştur. Catlâvî bu konuyla ilgili şöyle der: 'Mezheplerinin farklılığına bağlı olarak müfessirlerin çoğu, tefsirde delil ve yaptıkları açıklamalarda senet olması bakımından lugavî ilimlere sarılmışlar ve tefsir işine girenler için filoloji ile meseleleri idrak etmek temel şart olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan filoloji, genellikle ihtilafî konularda fırkanın hizmetinde etkili bir silah olmuştur.'<sup>992</sup> Filoloji, sadece bir kimsenin sahip olduğu akideyi savunma değil, aynı zamanda kendisine yöneltilen itham ve suçlamalardan kurtulmak için de sığınılan bir liman olmuştur. Mesela, bid'at ehlinin kendisini teşbih

<sup>991</sup> İsmail Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 191.

<sup>992</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 75.

ve tecsim anlayışına meyiletmekle suçladığı İbn Kuteybe, filolojiyi kalkan edinerek çalışmamızın da kaynakları arasında yer alan **el-İhtilâf fi'l-Lafz** isimli eserini kaleme almıştır. O, bu eserinde bir yandan kendini aklamış diğer yandan da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi fırkaların iddialarını dile dayanarak çürütme yoluna gitmiştir.<sup>993</sup>

Fırkaların Kur'ân'dan anlaşılması gereken esas anlamlardan sarf-ı nazar ederek, zayıf yahut muhtemel olmayan anlamları tercih etmeleri şüphesiz besledikleri akideyi Kur'ân ve sünnetle destekleme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu fırkalar özellikle besledikleri akideyi desteklemek için tefsirini yaptıkları kavramları bağlamından kopararak açıklama yoluna giderler. Bu şekilde bağlamdan kopardıkları sözcüklere akidelerinin gereğine göre farklı anlamlar yüklerler. Bu bağlamda İbn Teymiyye Mu'tezile, Hariciler, Mürcie, Kerrâmiyye ve Kilâbiyye gibi fırkaların akidelerini özellikle Kur'ân'la desteklerken hareket tarzlarından şöyle söz eder: 'Bazı gruplar bir takım anlamlara itikad ettiler ve daha sonra da Kur'ân lafızlarını bu anlamlara hamlettiler. Bu kimseler Kur'ân lafızlarının delalet ve beyan bakımından hak ettikleri anlamları görmezden gelerek sadece inandıkları anlamları gözettiler.'<sup>994</sup> Daha sonra İbn Teymiyye bu fırkalarla ilgili şunu söyler: 'Bu kimseler bazen Kur'ân lafzının delalet ettiği ve bununla kastedilen anlamı selbederler, bazen de lafzı delalet etmediği ve kastedilmediği manaya hamlederler. Her iki durumda da nefyetmek veya isbât etmek istedikleri mana batıl olur.'<sup>995</sup> Asıl olan ayet ve hadislerin kastedilen anlamlara hamledilmesidir. Aksi takdirde, bir yorumcu Allah'ın kitabından bir ayeti yahut Allah elçisinin sözlerinden bir lafzı uygun olmayan anlamlara hamleder ve itikâd ettiği mezhepten ötürü mümkün olan zâhir anlamı geçersiz kılsa bu kabul edilmez.'<sup>996</sup>

İbn Teymiyye nassları kastedilen anlamlar dışındaki mecralara kaydıran ve filolojiyi kendi akidelerini temellendirme amacına hizmet ettiren fırkalarla ilgili başka bir sözünde de şöyle der: 'Mutezile, Mürcie, Râfızîler ve bid'at ehlinde diğer

<sup>993</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: Ömer Müsellem el-Akş, **İbn Kuteybe ed-Dîneverî ve Cuhûduhu'l-Lugaviyye**, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abûdabî, 2005, 153.

<sup>994</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûul-Fetâvâ**, VIII, 355; İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, s. 110.

<sup>995</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûul-Fetâvâ**, VIII, 356.

<sup>996</sup> فَإِذَا حَمَلَ حَامِلٌ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ لَفْظًا مِنْ الْقَاطِرِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَلَى أُمَّتَالِ هَذِهِ الْمَحَامِلِ وَأَزَالَ الظَّاهِرَ الْمُمَكِّنَ إِجْرَاؤُهُ لِمَذْهَبٍ إِعْتَقَدَهُ فَهَذَا لَا يُقْبَلُ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, (Nşr.: Salâh b. Muhammed b. Arîda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, I, 207.

fırkalar kendi görüş ve akıllarıyla ve dilde yaptıkları tevillerle Kur'ân'ı tefsir ederler. Böylece onlar Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahabe, tâbiîn ve İslâm âlimlerinin görüşlerine itimad etmezler. Sünnete ve selefin icmâna itibar etmezler de akıl ve lugata itimad ederler. Onların rivayet ve hadislerle kaleme alınan tefsir kitaplarına değil de reislerinin yazdıkları edebiyat ve kelam kitaplarına itimad ettiklerini görürsün. Bu da sapkınlığın bir yoludur. Felsefe, edebiyat ve lügat kitaplarında olanı alırlar, ama Kur'ân ve hadis kitaplarında olana iltifat etmezler.<sup>997</sup> İtikad edilen düşünceyi savunmanın en etkili vasıtalarından birisi şüphesiz dildir. Bunun bilincinde olan bazı fırkalar da özellikle dilsel malzemeyi kendi akidelerini destekler mahiyette tevil etmeye yönelmişlerdir. Bu mevzuda Mu'tezile,<sup>998</sup> Cehmiyye,<sup>999</sup> Müşebbihe<sup>1000</sup> ve Mürcie<sup>1001</sup> gibi fırkalar örnek olarak gösterilebilir. Bu bölümde fırkaların özellikle filolojiyi kullanarak Kur'ân'ı kendi anlayışlarını nasıl temellendirmeye çalıştıklarını göstermeye çalışacağız.

## 1. Mutezile

Mutezile'nin kelam âlimlerinden Hayyât, tevhid, adl, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker gibi Mutezile'nin beş esasını bir araya getirmeyenlerin Mutezile'den sayılamayacağını söyler. Bu beş özelliği toplayan kişi mutezilî olarak nitelendirilir.<sup>1002</sup> Mutezile, Kur'ân'ı belirledikleri bu beş ilke ışığında tefsir etmişler ve her fırsatta nassları mezhep anlayışlarına irca etme gayreti içinde olmuşlardır. Bu durum, onları nakille bilinecek konularda dahi akla dayanmaya sevketmiştir. Mutezilî âlimler akîdelerini desteklemek için filolojik yönetime yöneldiler.<sup>1003</sup> Bununla ilişkili olarak Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, tefsir yazan Ebû Alî el-Cübbâ'nın müfessirlerin hiç birinden bir nakilde bulunmaksızın sadece kendi şeytanı ve nefsinin fısıldadıklarına itimad

<sup>997</sup> İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, VII, 119.

<sup>998</sup> İtikadi meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelam mezhebi. İlyas Çelebi, *'Mu'tezile'*, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI, 391.

<sup>999</sup> Cehm b. Safvan'ın itikadi görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad. Şerafettin Gölcük, *'Cehmiyye'*, **DİA**, İstanbul, 1993, VII, 234.

<sup>1000</sup> Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen ad. Yusuf Şevki Yavuz, *'Müşebbihe'*, **DİA**, İstanbul, 2006, XXX, 156.

<sup>1001</sup> Siyasi ve itikadi bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isim. Sönmez Kutlu, *'Mürcie'*, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, 41.

<sup>1002</sup> Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân (el-Hayyât), **el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid**, (Thk.: H. S. Nyberg), Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrût, 1993, s. 126-127.

<sup>1003</sup> eş-Şehhât es-Seyyid Zağlûl, **Menâhic fi't-Tefsîr**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Yrs., 2007, 85.

ettiğini belirtmiştir.<sup>1004</sup> Mutezile'ye mensup âlimlerin, dile dayanarak Kur'ân'ı kendi anlayışlarına uygun biçimde tefsir etmeleriyle ilgili şu örnekleri zikretmek yeterli olacaktır:

**Müteşâbihu'l-Kur'ân** adlı eserinde Kâdî Abdulcebbar, ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>1005</sup> ayetini yorumlarken mezhep ideolojisini öne çıkararak kulların fiillerini bu yaratmanın dışında tutmak için şöyle der: 'Ayetteki خَلَقَ kelimesinin zahiri anlamının قَدَّرَ 'takdir etti' ve دَبَّرَ 'planladı' olması gerekir. Böylece bu kelimenin lugatte 'yapmak' ve 'meydana getirmek' anlamına gelmesi gerekli değildir.'<sup>1006</sup> Daha sonra Kâdî Abdulcebbar, خَلَقَ kelimesinin 'takdir etme' anlamına geldiğiyle ilgili Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 9/631) şu beytiyle istişhâd eder:

وَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

'Takdir ettiğini sen yaparsın, Kavimden bazıları da takdir ederler ancak yerine getirmezler.'<sup>1007</sup>

Diğer bir örnek de *salah-aslah* ikileminde Allah'ın *aslah* olanı yapması gerektiği ilkesini benimseyen Mutezile'nin ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ﴾<sup>1008</sup> ayetini yorumlarken ifade ettiği manayı mezhep anlayışına irca etmek için filolojinin imkânlarından sınırsız biçimde yararlandığını görmekteyiz. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) '*aslah olanı yapma*' ilkesiyle bağdaştıramadığı için ayetteki جَعَلَ kelimesinin '*yaratma*' anlamında değil, بَيَّنَّ '*açıkladı*' anlamına geldiğini söyleyerek aşağıdaki beyti buna delil getirmiştir.<sup>1009</sup>

جَعَلْنَا لَهُمْ نَهْجَ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا عَلَى تَبْتِ حِينَ يَمُمُوا

'Onlara yolun yönünü açıkladık, (yola) yöneldiklerinde durumları sağlamaştı.'

<sup>1004</sup> Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh (İbn Asâkir), **Tebyînü'l-Kezîbi'l-Müfterî fimâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, (Nşr.: Hüsameddîn el-Kudsî), Matbaatü't-Tevfik, Dimeşk, 1347, s. 138-139.

<sup>1005</sup> 'O, her şeyi yarattı.' En'âm, 6/101.

<sup>1006</sup> el-Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, (Thk.: Adnân Muhammed Zerzûr), Dâru't-Türâs, Kâhire, 1969, I, 251.

<sup>1007</sup> Züheyr b. Ebî Sülmâ, **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs., s. 31. Dîvân'da ilk kelime فَلَانَتْ şeklindedir.

<sup>1008</sup> 'İşte böyle, her peygambere günahkârlardan bir düşman kıldık.' Furkân, 25/31.

<sup>1009</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, I, 246.

Zemahşerî de, ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾<sup>1010</sup> ayetini tefsir ederken Allah'ın görülebileceğini kabul etmeyen mezhep anlayışına uygun biçimde şu yorumu yapar: 'Allah görülebilen bir varlık olsaydı نَاطِرَةٌ kelimesinin bakmaya has kılınması mümkün olabilirdi, ancak bu muhaldir. O halde bu kelimenin doğru bir anlama hamledilmesi gereklidir. O da, أَنَا إِلَىٰ فُلَانٍ نَاطِرٌ مَّا يَصْنَعُ بِي 'Ben falancanın bana yapacağı (iyiliği) bekliyorum' sözünde olduğu gibi, bu ayetteki نَاطِرَةٌ kelimesinden de 'beklenti' ve 'umma' kastedilmiştir.'<sup>1011</sup> Ayetteki نَاطِرَةٌ kelimesini 'beklenti içinde olma' ve 'umma' şeklinde açıkladıktan sonra Zemahşeri, bunu desteklemek için şu beyti zikreder:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعْمًا

'Melikler içinden senden beklediğimde nimetleri fazlasıyla verirsin, deniz cömertlikte senden geridir.'<sup>1012</sup>

## 2. Cehmiyye ve Müşebbihe

İbn Kuteybe'nin belirttiğine göre Cehmiyye ve Müşebbihe, Allah'ı bir kul ile dost olmaktan tenzih ederek, dostluğun arkadaşlık olduğunu ve bundan hareketle فقيرًا ayetindeki خَلِيلًا lafzını الخَلَّة kelimesinden türeterek anlamına hamlettiklerini belirtir.<sup>1014</sup> Bunu desteklemek için de Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu şiiriyle istişhâd etmişlerdir:

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ يَفُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرَمٌ

'İstenecek bir günde ona bir fakir gelse, malım yok ve yasaktır demez.'<sup>1015</sup>

Ayetteki خَلِيلًا kelimesini فقيرًا anlamına hamledenlere İbn Kuteybe 'Böyle akıl ve düşünceye yazıklar olsun' şeklinde tepki gösterdikten sonra şöyle der: 'Bunlar, Hz. İbrahim hakkında ifade edilen dostluğun, الخَلَّة kelimesinden olduğuna yönelik tüm insanların icmâ'sını duymadılar mı? Yine Musa'nın kelîmullâh, İbrahim'in halîlullâh ve İsa'nın rûhullâh olduğuyla ilgili nitelikleri duymadılar mı? Eğer

<sup>1010</sup> 'Rabbine bakar.' Kıyamet, 75/22.

<sup>1011</sup> ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 649-650.

<sup>1012</sup> ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 650.

<sup>1013</sup> 'Allah İbrahim'i dost edindi.' Nisâ, 4/125.

<sup>1014</sup> İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe, (Nşr.: Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1991, s. 49.

<sup>1015</sup> Züheyr b. Ebî Sülmâ, Dîvân, s. 79; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ (eş-Şentemarî), Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ, el-Matbaatu'l-Hamîdiyye, Mısır, 1323, s. 49.

*halîlullâh* ibaresi, ‘Allah’a muhtaç olma’ anlamındaysa, tüm insanların Allah’a muhtaç olmasından dolayı İbrahim’in bu ibarede ne gibi bir ayrıcalığı olurdu? İnsanların Musa ile ilgili *kelîmullâh* sözünü *الكلم* kelimesinden alarak bunların Musa için *جَرِيحُ اللَّهِ* dememelerine şaşmak lazım.<sup>1016</sup>

Yine Cehmiyye ve Müşebbihe, dilde *جَعَلَ* kelimesinin *خَلَقَ* anlamına geldiğinden hareketle *﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾*<sup>1017</sup> vb. ayetleri Kur’ân’ın yaratılmış olmasına delil saymışlardır.<sup>1018</sup> İbn Kuteybe, sözü edilen ayetteki *جَعَلَ* kelimesinin *خَلَقَ* anlamına hamledilmesiyle ilgili şöyle der: ‘*الجعل*’ lafzı iki anlama gelir. Biri *yaratma*, diğeri de *yaratma dışındaki anlam*. Yaratma anlamına geldiği durumlarda bu lafız sadece bir mef’ûl alır. Mesela, *﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾*<sup>1019</sup> ve *﴿وَجَعَلَ﴾*<sup>1020</sup> gibi ayetlerde bu anlamdadır. Yaratma anlamı dışında kullanıldığında ise, bu fiil iki mef’ûl alır. *﴿وَقَدْ جَعَلْنَاهُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَيْفًا﴾*<sup>1021</sup> ayeti böyledir. Burada fiil, *tasyîr/kılma* anlamına gelir. Ardından İbn Kuteybe sözünü şöyle bağlar: ‘Şayet onlar, Kur’ân’ın tümünde *جَعَلَ* kelimesinin sadece *Kur’ân* lafzıyla müteaddî/geçişli kılındığı bir ifade bulurlarsa onların iddialarını kabul ederiz.’<sup>1022</sup>

### 3. Mürcie

İbn Teymiyye, Mürcie’nin *﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾*<sup>1023</sup> ayetini *بِمُصَدِّقٍ لَنَا* anlamından hareketle ‘*iman*’ lafzının lugatte ‘*tasdik*’ manasına geldiğini ve Hz. Peygamber’in insanlara Arap diliyle hitap ettiğini, bu sebeple *iman* kelimesinden murad ettiği anlamın tasdik olduğunu, tasdik ise kalp ve dil ile olduğunu söyleyerek amelin imandan olmadığını iddia ettiklerini belirtir.<sup>1024</sup> Hariciler ve Mürcie’nin *iman* lafzının anlamıyla ilgili söyledikleri şeylerin hiç şüphesiz peygambere muhalif olduğunu, Allah’a ve peygambere itaatin de imandan olduğunu belirten İbn Teymiyye şöyle devam eder: “Eğer bir topluluk Hz. Peygamber’e gelerek; ‘şüphe

<sup>1016</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-Lafz*, s. 49-50.

<sup>1017</sup> ‘Biz onu Arapça Kur’ân kıldık.’ Zuhuf, 43/3.

<sup>1018</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-Lafz*, s. 38.

<sup>1019</sup> ‘Gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlıkları var eden...’ En’âm, 6/1.

<sup>1020</sup> ‘Ondan eşini yarattı.’ Nisâ, 4/1.

<sup>1021</sup> ‘Allah’ı kendinize tanık kıldınız.’ Nahl, 16/91.

<sup>1022</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-Lafz*, s. 39.

<sup>1023</sup> ‘Sen bize inanacak değilsin.’ Yusuf, 12/17.

<sup>1024</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XII, 288-289.

duymaksızın bize getirdiğin şeylere kalbimizle inanıyor ve iki şehadetle de dilimizle bunu ikrar ediyoruz. Ancak emrettiğin veya nehyettiğin hiçbir şeyde sana itaat etmeyiz. Namaz kılmaz, oruç tutmaz, haccetmez, hadisleri tasdik etmez, emaneti eda etmez, ahdi yerine getirmez, sıla-i rahim yapmaz ve emrettiğin hayırlı hiçbir işi yapmayız. Bununla birlikte içki içer, mahremlerimizle evlenir, ashabın ve ümmetinden dilediğimizi öldürür, mallarını alırız. Bilakis seni bile öldürür ve düşmanlarınla birlik olarak sana karşı savaşıyoruz’ derlerse akıl sahibi bir insanın Peygamber (a.s)’ın bunlara, ‘Siz kâmil imanla inanıyorsunuz ve kıyamet gününde sizden şefaathane ettiklerimden hiç kimsenin ateşe girmesi umulmaz’ demesini düşünebilir mi? Bilakis tüm Müslümanlar zaruri olarak Hz. Peygamber’in onlara, أَنْتُمْ أَكْفَرُ النَّاسِ بِمَا جِئْتُمْ بِهِ ‘Siz, getirdiğim şeyleri en fazla inkâr eden kimselersiniz’ diyeceğini ve tevbe etmezlerse boyunlarını vuracağını bilir.”<sup>1025</sup>

Osmân ed-Dârimî’nin beyanına göre, Mürchie fırkasından el-Merîsî<sup>1026</sup> (ö. 218/833) ve arkadaşları Kur’ân’da الْيَدُ ‘el’ kelimesini *nimet* şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu tefsire şiddetle karşı çıkan Dârimî, خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ بِنِعْمَتِهِ yerine خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ بِيَدِهِ denemeyeceği sebebiyle bunu muhal saymıştır. Söz konusu yaklaşımın geçersizliğine yönelik bazı nakillere yer verdikten sonra Dârimî şöyle der: ‘Ey Merîsî! Biliyorsun ki bu tür tefsirler terstir ve akıllı kimselerin değil, ancak zırcahillerin kabul edebileceği tefsirlerdir. Şayet Arap kelimelerinde الْيَدُ kelimesinin ‘*nimet*’ ve ‘*kuvvet*’ anlamlarına geldiğini iddia ediyorsan, doğrudur’ deriz. Ancak onu tefsir ederken senin düştüğün cehalete de düşmeyiz. Zira senin gibilere açıklamak gerekli değilse de, kelimenin tefsiri siyaktan anlaşılır. Eğer bir kimse فُلَانٌ عِنْدِي يَدٌ أَكْفَانُهُ عَلَيْهَا ‘*Falanca’nın yanımda bir ödülü vardır. Onu mükkâfatlandıracağım*’ derse sözden anlayan kimse, buradaki الْيَدُ kelimesinin, karşılığında teşekkür gereken ‘*nimet*’ olduğunu bilir. Aynı şekilde birisi, فُلَانٌ لِي يَدٌ ‘*Falanca yardımcımdır*’ derse الْيَدُ kelimesinden kastettiği anlam, uzuv değil ‘*yardım*’ ve ‘*kuvvet*’tir. Bu kişi ضَرَبَنِي فُلَانٌ كَتَبَ لِي بِيَدِهِ ‘*Falanca eliyle beni dövdü*’, وَأَعْطَانِي الشَّيْءَ بِيَدِهِ ‘*Şeyi bana eliyle verdi*’ ve كَتَبَ لِي بِيَدِهِ ‘*Bana eliyle yazdı*’ derse, ضَرَبَنِي بِنِعْمَتِهِ anlamını kastetmesi muhal olur.”<sup>1027</sup>

<sup>1025</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, XII, 287.

<sup>1026</sup> Ferrâ, sözü edilen Bişr el-Merîsî ile aynı evde yirmi yıl kaldığını, ne kendisinin ondan, ne de onun kendisinden bir şey öğrendiğini söylemiştir. Bkz. el-Kıfû, **İnbâhu’r-Ruvât**, IV, 14.

<sup>1027</sup> Osmân b. Sâid ed-Dârimî, **Reddü’l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişri’l-Merîsî el-Anîd**, (Tsh.: Muhammed Hâmid el-Feykî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1358, s. 38, 39.

#### 4. Şîa ve Bâtınî Fırkalar

Şîa ve bu bağlamda Bâtıniyye, İsnâ Aşeriyye ve Râfızî'lerin yaptıkları tevillerin iki merkezde toplandığı görülür. **Birincisi:** Başta Hz. Ali olmak üzere ehl-i beyt ve imamları övme ve her fırsatta ayetleri bu anlamlara hamletme. **İkincisi:** Özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere diğer sahabeye sövme ve onları aşağılama.<sup>1028</sup> Ehl-i Beyt sevgisi adına ayetlerle ilgili o kadar tuhaf yorumlar yaparlar ki şaşırılmamak elde değildir. Mesela, onların mübâhele<sup>1029</sup> ayetiyle ilgili yorumları şöyledir: Allah Teâlâ, ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾<sup>1030</sup> buyurduğunda Hz. Peygamber Hasan ve Hüseyin'i, ﴿وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ﴾<sup>1031</sup> buyurduğunda Hz. Fâtımâ'yı, ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾<sup>1032</sup> buyurduğunda da Hz. Ali'yi çağırır. Kim onu görmek isterse Allah ona gerçeği gösterir, her kim de bunun dışında bir şey isterse onu şaşkına çevirir.<sup>1033</sup> Onlara göre Hz. Peygamber, 'Allah'ım! İslam'ı Ömer b. Hattâb veya Amr b. Hişâm ile yücelt'<sup>1034</sup> şeklinde dua buyurduğunda ﴿وَمَا كُنْتُ مُخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾<sup>1035</sup> ayeti nazil oldu.<sup>1036</sup> Esas itibarıyla gerek Şîa ve bâtinî fırkalar, gerekse de sufîyenin kavramlara yükledikleri anlamların genellikle filolojik bir temele değil, kendi akide ve anlayışlarına dayalı olduğu görülür. Bu bakımdan Şîa ve bâtinî fırkalar, yaptıkları yorumlarda filolojiyi temel alan Mutezile ve Cehmiyye gibi fırkalardan ayrılırlar.

Özellikle felsefe kanalıyla yabancı kültürlerden İslam kültürüne sirayet eden bâtinî anlayış ve fikirlerin yukarıda ismi geçen pek çok fırkanın tarih içinde ortaya çıkmasına ve yanlış bir takım inançların Müslümanlar arasında neşv-ü nema bulmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu fırkalar, Kur'ân'dan elde edilmesi mümkün olmayan bir takım anlamları ona nisbet ederek kendi anlayışlarını temellendirmeye çalışmışlardır. Mesela bir bâtinî olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö.

<sup>1028</sup> Abdurrahmân b. Sâlih b. Süleymân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze fi't-Tefsîr**, Mecelletü'l-Hikme, Biritanya, 2004, s. 46.

<sup>1029</sup> Âl-i İmrân, 3/61.

<sup>1030</sup> 'De ki: Geliniz çocuklarınızı ve çocuklarımızı...' Âl-i İmrân 3/61.

<sup>1031</sup> 'kadınlarımızı ve kadınlarımızı...' Âl-i İmrân 3/61.

<sup>1032</sup> 'sizler ve bizler...' Âl-i İmrân 3/61.

<sup>1033</sup> İbn Kuteybe, **el-İhtilâf fi'l-Lafz**, s. 56.

<sup>1034</sup> et-Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu'l-Menâkıb, 17; İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 95. Söz konusu hadis Tirmizî'nin **es-Sünen**'inde şöyle geçer: اللَّهُمَّ اعِزَّ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ يَا جَهْلَى أَوْ بِعَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بİRİYLE - Ebû Cehil veya Ömer b. Hattâb - İslâm'ı yücelt.

<sup>1035</sup> 'Ben saptıranları asla yardımcıları edinmem.' Kehf, 18/51.

<sup>1036</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, III, 83.



331/942) şöyle demiştir: ‘Bil ki, Allah’ın kitabında vârid olan *cennât, enhâr, nahîl, zeytûn, rummân, tîn* ve bunlara benzer arzu edilen tüm şeyler imamlara - *Allah’ın selamı onların üzerine olsun* – delalet eder. Orada geçen *cibt, tâğût, iblîs, hârût, mârût* ve bunlara benzer kelimeler ise Allah’ın dostlarına karşı inatçı zalim önderlerden başka, zâhir ehli ve onların âlimlerine işaret eder.<sup>1037</sup>

İslamın anlamlandığı bazı kavramlara Bâtıniyye fırkasının farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Mesela, onlara göre ‘*abdest*’, imama dost olmanın ifadesi, ‘*teyemmüm*’ ise gaybetteki imamdan izin verilen şeylerin alınmasıdır. Onlar,<sup>1038</sup> ﴿وَأَعِذْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ ayetindeki الْيَقِينُ kelimesini, ‘*tevil bilgisi*’ olarak açıklamışlardır. Bunun yanı sıra,<sup>1039</sup> ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ ayetinde ‘*Rabb*’ kelimesini ‘*ruh*’, ‘*beyt*’ kelimesini ise ‘*beden*’ olarak tevil ederler.<sup>1040</sup>

Yine Bâtınîler, ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكَبُونَهَا﴾<sup>1041</sup> ayetindeki الْخَيْلِ kelimesinin ‘*hüccetler*’, الْبِغَالِ kelimesinin ‘*nakîbler*’, الْحَمِيرِ kelimesinin ise ‘*davetçiler*’ anlamında olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>1042</sup> Ayrıca,<sup>1043</sup> ﴿وَلَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ ayetindeki مَاءً ‘*su*’ kelimesinden kastedilen anlamın, ‘*bâtın ilmi*’ olduğunu söylemişlerdir. Zira zahiri anlamdaki suyu Allah hem iyiye hem facire, hem mü’mine hem de kâfire içirmiştir.<sup>1044</sup> Yine bânîler, ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾<sup>1045</sup> ayetindeki الْمَقَابِرَ kelimesini ‘*dalalet ehli*’, زُرْتُمُ kelimesini de ‘*onlara varmak*’ şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>1046</sup>

İsnâ Aşeriyye Şîa’sı, Kur’ân’ın zâhir ve bânî anlamının bulunduğu... ancak bununla yetinmeyip onun yetmiş yedi batna sahip olduğunu iddia etmiştir. Allah Kur’ân’ın zâhirini tevhd, nübüvvet ve risalet için, bânînini ise imamet, velayet ve bunlarla ilgili hususlara davet için kılmıştır. Bu bağlamda onlar büyük bir hırsla

<sup>1037</sup> Abdurrahmân ed-Dehş, *el-Akvâlu’s-Şâzze*, s. 45.

<sup>1038</sup> ‘Ölünceye kadar Rabbine kulluk et.’ Hicr, 15/99.

<sup>1039</sup> ‘Bu evin (Kâbe’nin) Rabbine kulluk etsinler.’ Kureyş, 106/3.

<sup>1040</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, III, 90, 62.

<sup>1041</sup> ‘Atları, katırları ve eşekleri binmeniz için yarattı.’ Nahl, 16/8.

<sup>1042</sup> el-Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu’mân b. Muhammed et-Temîmî, *Te’vîlü’l-Deâim*, Müessesetü’l-Âlâmî, Beyrût, 2006, II, 106.

<sup>1043</sup> ‘Onlar doğru yolda kalsalardı onlara bol rızıklar/sular verirdik.’ Cinn, 72/16.

<sup>1044</sup> Nu’mân et-Temîmî, *Te’vîlü’l-Deâim*, I, 69.

<sup>1045</sup> ‘Ta ki ölüp kabre gelinceye dek.’ Tekâsür, 102/2.

<sup>1046</sup> Nu’mân et-Temîmî, *Te’vîlü’l-Deâim*, II, 53.

devamlı olarak Kur'ân'ın zâhirî ile bâtinî anlamları arasında ilişki kurmaya çalışırlar. Onlar, ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾<sup>1047</sup> ayetinde Hz. Ali'nin zikri geçmediği halde اَوْ بَدَّلَ عَلَيَّا ayeti irca ederek ayeti 'Ali'yi *değiştir*' şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>1048</sup>

Râfızîler gibi müfrit fırkalar, ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾<sup>1049</sup> ayetindeki iki denizin Hz. Ali ve Fâtıma, ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾<sup>1050</sup> ayetindeki inci ve mercanın 'Hz. Hasan' ve 'Hüseyin' olduğunu söylemişlerdir.<sup>1051</sup> Ayrıca ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾<sup>1052</sup> ayetinde arıdan murâd olunan anlamın 'Hz. Ali ve kavmi' olduğunu söylemişlerdir.<sup>1053</sup> Yine bunlar ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾<sup>1054</sup> ayetindeki 'Ebû Leheb' sözünü, 'Hz. Ebû Bekir' ve 'Hz. Ömer' şeklinde tefsir etmelerinin yanı sıra ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةً﴾<sup>1055</sup> ayetinde yer alan 'bakara/inek' kelimesinden kastedilen kimsenin, 'Hz. Âişe' olduğunu söylemişlerdir.<sup>1056</sup>

Bahrânî (ö. 1107/1695) de ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾<sup>1057</sup> ayetindeki الْمَغْضُوبِ kelimesini '(hilafeti gasp eden) gaspçılar', الضَّالِّينَ kelimesini de 'imamu tanımayan şüpheliler' şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1058</sup>

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşıldığına göre Şîa ve bâtinî pek çok fırkanın kavramlara yükledikleri anlamların dile uygun olmadığı görülmektedir. Karagöz'ün de ifade ettiği gibi anlamın meşruiyeti, her şeyden önce dil kurallarına uygunluğuyla

<sup>1047</sup> 'Bize kavuşmayı beklemeyenler, "Bize bundan başka bir Kur'ân getir ya da bunu değiştir dediler." Yûnus, 10/15.

<sup>1048</sup> Nu'mân et-Temîmî, **Te'vilü'd-Deâim**, I, 153; ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, III, 76-79.

<sup>1049</sup> 'İki denizi karıştırmıştır.' Rahmân, 55/19.

<sup>1050</sup> 'O ikisinden inci ve mercan çıkar.' Rahmân, 55/22.

<sup>1051</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. İbrâhîm el-Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, (Thk.: et-Tayyib el-Musavî el-Cezâirî), Matbaatü'n-Necef, Yrs., 1387, II, 344. Ayrıca bkz.: İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, s. 113. Aynı ayeti mutasavvıflar kendi anlayışları istikametinde 'birbirine zıt, birleşmeyen hudûs ve kıdem denizi' şeklinde tefsir etmişlerdir.' Bkz.: Ebû'l-Abbâs Seydî Ahmed b. Mustafâ (İbnü'l-Aleviyye), **el-Minehu'l-Kuddûsiyye fî Şerh-i Mürşidi'l-Muîn bi Tarîki's-Sûfiyye**, (Thk.: Seûd el-Kavvâs), Dâru İbn Zeydûn, Beyrût, Trs., s. 299.

<sup>1052</sup> 'Rabbın bal arısına ilham etti.' Nahl, 16/68.

<sup>1053</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 595.

<sup>1054</sup> 'Elleri kurusun Ebû Leheb'in, kurudu da.' Tebbet, 111/1.

<sup>1055</sup> 'Allah bir inek kesmenizi emrediyor.' Bakara, 2/67.

<sup>1056</sup> İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, s. 112.

<sup>1057</sup> Fâtiha, 1/7.

<sup>1058</sup> Hâşim Huseynî el-Bahrânî, **el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, (Nşr.: Alî Sırâtu'l-Hakk), Yrs., Trs., I, 24.

alakalıdır... Metin ve dilinin onaylamadığı anlamların metne yüklenmesi halinde verilen mana, özü itibariyle doğru olsa da, yöntemde hata yapıldığı için, ortada bir anlama sorunu var demektir.<sup>1059</sup>

## 5. Sufiyye

Tasavvufun, nefsi Allah'ın iradesine katmak olduğu söylenmiştir. İbn Haldûn tasavvufu, 'ibadette devamlılık, Allah dışındaki şeylerle ilişkiyi kesme, dünyanın cazibe ve zinetinden yüz çevirme ve ona rağbet etmeme...' şeklinde özetlemiştir.<sup>1060</sup> Bir yönüyle tasavvuf, '*Îlâhî ahlakla ahlaklanma*'dır.<sup>1061</sup> Tek cümleyle tasavvuf; dünya malından yüz çevirme, ahirete yönelme, diğergam olma, fikir, amel, nefis terbiyesi ve sülûk demektir.<sup>1062</sup> Nitekim Hacı Halîfe, tasavvufu kemal ehlinin terakkî halleriyle ilgili bilgiye eriştiren disiplin olarak tarif etmiştir.<sup>1063</sup> Tasavvuf hareketi de İslam medeniyetindeki diğer gelişmeler gibi hicri ikinci asırda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda sûfî ismiyle nitelenen ilk kişi Ebû Hâşim es-Sûfî'dir (ö. 150/767).<sup>1064</sup> Zehebî'ye göre tasavvuf *nazarî* ve *amelî* olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvufun nazari yönünü temsil edenler daha çok İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi felsefi düşüncelerden fazlaca etkilenen ve yaptıkları Kur'ânî yorumlarda bunu açıkça belli eden kimselerdir. Amelî tefsir kanadını temsil edenler ise, kalbe doğan bir takım anlam ve işaretlerle zahiri anlamlardan farklı biçimde yorum geliştirenlerdir. Ancak bu tarz yorumların Kur'ân'ın zâhirî anlamlarıyla telif edilebilmesi mümkündür.<sup>1065</sup> Nazarî ve amelî tasavvuf iki yönden birbirinden ayrılır. **Birincisi:** Nazarî tasavvufta sûfînin zihninde bir düşünce vardır ve Kur'ân'ı bu düşünceye göre kurgulayarak yorumlar. Amelî tefsirde ise Kur'ân, mutasavvıfın zihninde önceden belirlenmiş bir anlayışla değil, kalbe gelen ani bir mana ile yorumlanır. **İkincisi:** Nazarî tasavvufta Kur'ân'la ilgili yapılan yorumun geçerli tek yorum olduğu iddia edilir. Amelî tefsirde ise sûfî ayette kastedilen anlamı kendine göre yorumlar ve ayetin başka

<sup>1059</sup> Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsîr**, s. 185, 186.

<sup>1060</sup> İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, III, 59-60.

<sup>1061</sup> Kemâlüddîn Abdurrezzâk el-Kâşânî, **Istılâhâtü's-Sûfiyye**, (Thk.: Muhammed Kemal İbrâhîm Ca'fer), Matâbiu'l-Hey'eti'l-Asriyyeti'l-Âmme, Kâhire, 2008, s. 156.

<sup>1062</sup> Memdûh ez-Zübî, **Mu'cemu's-Sûfiyye**, Dâru'l-Cil, Beyrût, 2004; s. 83-87; ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 236.

<sup>1063</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, I, 413.

<sup>1064</sup> Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, I, 414.

<sup>1065</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 237-245.

anlamlara da muhtemel olabileceğini kabul eder.<sup>1066</sup> Mutasavvıfların yaptığı yorumlardan bazıları şunlardır:

Sûfiyye, ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ ayetini dünya ve ahireti terk etme anlamına hamletmişlerdir.<sup>1067</sup> Nitekim Gazâlî, bu mevzuyu ele alırken şu yaklaşımı ortaya koyar: Bu örnekten hareketle - *hâşâ* - Hz. Musa'nın ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ hitabını iştmediği ve onun iki ayakkabısı olmadığı şeklinde zahiri anlamları iptal etme ve onları ortadan kaldırma inancıyla hareket ettiğimi zannetme. Zahiri anlamları ortadan kaldırma, iki âleme tek gözle bakan ve ikisi arasındaki dengeyi gözetemeyen Bâtıniyye'nin anlayışıdır. Onlar bu sözün anlamını kavrayamamıştır. Bilakis ben şöyle derim: 'Hz. Musa ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ emrinden iki âlemin terkinin anlayarak bundan imtisal ile zahiren ayakkabılarını çıkarmayı, bâtinî anlam olarak da iki âlemin terkinin anlamıştır.'<sup>1068</sup> Gazâlî'nin bu yaklaşımından hareketle felsefeciler ile sufiyyenin şu anlayışta fikir birliği içinde oldukları ifade edilmiştir: Bir takım zahiri anlamlar vardır, bunların olduğu şekilde bırakılması gerekir. Söz konusu anlamların muhatabı tüm insanlardır. Anlayıştan yoksun insanların ise bunların bâtinî anlamlarını araştırması uygun değildir.<sup>1069</sup>

Tüsterî, ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾<sup>1070</sup> ayetini şöyle tefsir etmiştir: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ *kalptir*, ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ *'tabî nefistir*, ﴿وَالصَّاحِبِ﴾ *'şer'î ameleye uyan akıldır* ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ *'Allah'a itaat eden organlardır.'*<sup>1071</sup>

<sup>1066</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 246.

<sup>1067</sup> İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bâtinî Karâmita fırkası ve onların benzeri bazı felsefeciler Allah'ın Hz. Mûsâ'ya ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (Tâhâ, 20/12.) şeklindeki hitabını, dünya ve ahireti terk etmeye işaret saymışlardır. Allah burada hakiki anlamı kastetse de bu ifadeyle dünya ve ahireti terk etmeye de işaret edildiğini söylerler. İbn Teymiyye, **Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl**, (Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim), İdâretü's-Sekâfe, Suudi Arabistan, 1991, I, 317-318. Bu durum, bâtinîler ile sufiyyenin bazı noktalarda anlayış birliği içinde olduklarını göstermektedir.

<sup>1068</sup> el-Gazâlî, **Mişkâtü'l-Envâr**, (Thk.: Ebû'l-Alâ Affî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire, 1964, s. 73.

<sup>1069</sup> Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 62.

<sup>1070</sup> *'Yakın komşulara, uzak komşulara, yakın arkadaşına, yolda kalmışlara (yardım edin.)'* Nisâ, 4/36.

<sup>1071</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî, **Tefsîru't-Tüsterî**, (Nşr.: Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2007, s. 53.

Yine Tüsterî, ﴿أَصْحَابُ الرَّسِّ﴾<sup>1072</sup> ifadesinin bâtinî anlamının أَصْحَابُ الْجَهْلِ ‘cahiller’ olduğunu söyler.<sup>1073</sup>

Sülemî (ö. 412/1021) ise, ﴿وَالَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِيبَتْ﴾<sup>1074</sup> ayetini şöyle yorumlamıştır: ‘Allah, bu ayette marifet yükünü kaldırmaya güç yetiren ariflerin kalplerine işaret etmiştir.’<sup>1075</sup> Hallâc da, ﴿وَالطُّورِ﴾<sup>1076</sup> ayetindeki الطُّور kelimesini ‘uçma’ anlamındaki ‘tayerân’ sözcüğüyle ilişkilendirerek ‘*Senin sırrının bize, bizimkinin de sana uçması ve dışımızdakilerden (mâsivâdan) kaçmandır*’<sup>1077</sup> şeklinde tefsir etmiştir.

İbnü’l-Arabî, kendisine nisbet edilen tefsirinde tamamen bâtinî bir yol izleyerek nasslara aşırı mistik ve felsefî anlamlar yükler. Onun genelde nasslarla ilgili ortaya sürdüğü yorumlarda felsefî kavram ve düşüncelerin hâkim olduğu görülür. Bu durum sufîyeden İbnü’l-Arabî’nin söz konusu yorumlarının aşırı olma niteliğini kazanmasına sebep olmuştur. Onun aşırı mistik ve felsefî yorumunu şu ayetlerin tefsirinde görmek mümkündür: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ أَقْفِيهِ فِي الثَّابُوتِ﴾<sup>1078</sup> İbnü’l-Arabî, ayette sözü edilen أُمِّكَ kelimesini ‘hayvanî nefis’, الثَّابُوت kelimesini ‘beden sandığı veya cismânî tabiat’, مِّمَّ kelimesini ‘heyûlânî<sup>1079</sup> tabiatın denizi’, عَدُوٌّ kelimesini de ‘Firavunlaşmış azgın nefis-i emmâre’<sup>1080</sup> olarak tefsir etmiştir.<sup>1081</sup>

<sup>1072</sup> ‘Ress halkı.’ Kâf, 50/12.

<sup>1073</sup> ﴿وَالجَارِ ذِي الْفَرْبَىٰ﴾ الآية أَمَا بَاطِنُهَا فَهُوَ الْقَلْبُ ﴿وَالجَارِ الْجُنْبِ﴾ النَّفْسُ الطَّبِيعِيَّةُ ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ الْعَقْلُ et-Tüsterî, **Tefsîru’t-Tüsterî**, s. 151.

<sup>1074</sup> ‘Bakmazlar mı: Dağlara nasıl dikilmişler.’ Gâşiye, 88/19.

<sup>1075</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ es-Sülemî, **Hakâiku’t-Tefsîr** (Tefsîru’s-Sülemî), (Thk.: Seyyid İmrân), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, 2001, II, 392.

<sup>1076</sup> ‘Tûr dağına (and olsun.)’ Tûr, 52/1.

<sup>1077</sup> طَيْرَانٌ سِيرَكَ الْيُنَا وَالْيَكُ بِنَا وَقِرَارُكَ عَمَّا سِوَانَا Kâsim Muhammed Abbâs, **el-Hallâc** (el-A’mâlu’l-Kâmile), Riyâd er-Rayyes, Beyrût, 2002, s. 147.

<sup>1078</sup> ‘Vahyedilmesi gereken şeyi annene şöyle vahyetmiştik: “Musa’yı sandığa koy, onu Nil nehrine bırak, nehir onu sahile atacaktır. Benim ve onun düşmanı olan birisi onu alacak.”’ Tâhâ, 20/38-39.

<sup>1079</sup> Heyûlâ, Yunanca bir kelime olup ‘asil’ ve ‘ilk madde’ anlamına gelir. Buna göre ilk maddeye nisbet edilen varlıklar heyûlî ve heyûlânî olarak isimlendirilir. Istilahta ise, bir şeyin görüldüğü tarzda aldığı niteliğe delalet eden bir kavramdır. Her bâtinin aldığı farklı bir biçimi heyûla olarak isimlendirirler. el-Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s. 224; Memdûh ez-Zubî, **Mu’cemu’s-Sûfiyye**, s. 419; Luvis Rızkullâh b. Yusuf b. Abdülmessîh Yesûî Şeyho, **el-Müncid fî’l-Luga ve’l-A’lâm**, Dâru’l-Meşrik, Beyrût, 1992, هيل mad.

<sup>1080</sup> Nefis, insandaki bozukluk ve kötülöklere ıtlak edilen bir kavramdır. Çünkü o uyku ve yiyecek bakımından insanın lezzet duyacağı şehvetlere teşvik eder. Bu bağlamda nefis-i emmâre hayvânî

Sûfiyye'nin ortaya koyduğu bu yorumların tefsir değil, Kur'ân'ı okuduklarında içlerine doğan bir takım anlamlar oldukları ifade edilse de<sup>1082</sup> İbn Salâh'ın (ö. 642/1244) Vâhidî'den (ö. 468/1076) nakille aktardığı bir ifade bu mevzuyla ilgili ağır bir hüküm içermektedir. Vâhidî şöyle der: 'Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, **Hakâiku't-Tefsîr** ismiyle bir kitap yazmıştır. Eğer bunun tefsir olduğuna itikad etmişse kâfir olmuştur.'<sup>1083</sup> İmam Şâtıbî (ö. 790/1388) de, mutasavvıfların ortaya koyduğu bu nevi tefsirlerin izaha muhtaç olduklarını, zira bu tür anlamları Araplar'ın bilmediğini söylemiştir. Mezkûr tefsirlerde hâl ve siyaka uygun mecazi bir anlamın da söz konusu olmadığını belirten Şâtıbî, ne inanan Araplar'dan ne de inkâr edenlerden hiç kimsenin lafızlarla ilgili zikredilen bu anlamları bilmediğini ifade etmiştir. Bunun delili de sahabe ve tâbiîn gibi selef-i sâlihînden buna benzer yahut buna yakın tefsirlerin nakledilmemesidir. Şayet mutasavvıfların bu söyledikleri, bilinen anlamlar olsaydı, bu tür nakillerin onlardan gelmesi icap ederdi. Zira ulemanın ittifak ettiği üzere Kur'ân'ın zâhir ve bâtını insanlar içinde en iyi bilenler onlardır.<sup>1084</sup>

## 6. Felsefeciler

Bir lafzın sonradan meydana gelen ıstılahî anlamlarla izah edilmesi, batıl tevil olarak nitelendirilmiş ve bu meselede pek çok insanın ayağının kaydığı belirtilmiştir. Çünkü bu kimseler, nasslardaki pek çok lafzı sonrakilerin ıstılahında anlamı bilinse de Arap dilinde kullanımı hiçbir şekilde alışık olunmayan bir mana ile tevil etmişlerdir.<sup>1085</sup> Bu şekilde, ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾<sup>1086</sup> ayetinin astronomi ile, ﴿فَاسْأَلِ الْعَادِينَ﴾<sup>1087</sup> ayetinin ise hendese/matematik ile tefsir edilmesi

---

lezzetlere sevk eden, onlara dalan, emir ve nehiyleri düşünmeyen nefistir. Memdûh ez-Zubî, **Mu'cemu's-Sûfiyye**, s. 404-405.

<sup>1081</sup> Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (İbnü'l-Arabî), **Tefsîru İbni'l-Arabî**, Dâru Sadr, Beyrût, 2002, I/360.

<sup>1082</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 311.

<sup>1083</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 311; es-Suyûtî, **el-İtkân**, II, 1218.

<sup>1084</sup> eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 278, 279.

<sup>1085</sup> İbnü'l-Kayyîm, **Muhtasaru's-Savâiku'l-Mürsele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattile**, (Nşr.: Muhammed b. el-Mevsîlî), Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyâd, 2004, I, 30.

<sup>1086</sup> 'Üzerlerindeki göğe onu nasıl yaptığımıza ve süslediğimize bakmazlar mı?' Kâf, 50/6.

<sup>1087</sup> 'Sayanlara sor.' Mü'minûn, 23/113.

Araplar'ın bilmediği bir mana ile Kur'an'ı açıklamak demektir. Hâlbuki Kur'an onların dilleriyle ve bilgilerine muvafık olarak inmiştir.<sup>1088</sup>

Kur'an'ın sonradan meydana gelen ıstılahlarla tefsir edilmesiyle ilgili örneklerden biri şüphesiz İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) <sup>1089</sup>﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ ayetindeki *hikmet* kelimesini felsefi bir kavram olan '*burhân*' sözcüğüyle tefsir etmesidir. O şöyle der: 'Müslümanlar topluluğu olarak ilahî şeriatımızın hak olduğuna ve onun Allah'ı ve yarattıklarını tanımaya davet gibi yüce saadete dikkat çektiğine inanıyoruz. Aynı zamanda bu her Müslümanın yaradılış ve tabiatında var olan tasdik bir gereği olarak mukarrerdir. Tasdik konusunda insanların tabiatları birbirinden üstündür. Kimisi '*burhan*' ile, kimisi tabiatlarının gereği olarak '*cedel*' sözleriyle, diğer bazıları da '*hitâbî sözler*'le tasdik eder. İşte bizim şeriatımız insanları bu üç yol ile çağırılmış ve böylece onu tasdik bütün insanları kuşatmıştır.'<sup>1090</sup> İbn Rüşd'ün hitabı tasdik etme bakımından insanları burhân ehli felsefeciler, cedel ehli mütakellimler ve bunlar dışındaki diğer bir grup şeklinde üç bölüme ayırması ve buna ek olarak dînî hakikatleri felsefî görüşlere irca etmesi, nasları tahrif etme ile itham edilmesine sebep olmuş ve onun bu yaklaşımından sanki Hz. Peygamber'in insanları dine felsefe ile davet ettiği sonucuna varılacağı söylenmiştir.<sup>1091</sup> Bu yüzden İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ü bâtinî felsefecilere meyletmekle suçlamıştır.<sup>1092</sup>

Diğer bir örnek de gerek Mutezile, gerek Cehmiyye ve bütün felsefecilerin <sup>1093</sup>﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ ayetindeki *الأفول* kelimesini '*hareket*' ve '*intikal*' şeklinde tefsir etmeleridir.<sup>1094</sup> İbn Teymiyye, *الأفول* kelimesinin '*hareket ve intikal*' şeklinde

<sup>1088</sup> eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 37.

<sup>1089</sup> 'Rabbini yoluna hikmet ve güzel öğütle çağrıda bulun ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.' Nahl, 16/125.

<sup>1090</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî (İbn Rüşd), *Faslu'l-Mekâl fi Takdîri mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İttisâl*, (Nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrût, 1997, s. 96.

<sup>1091</sup> Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, I, 462-463.

<sup>1092</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruz*, VI, 237.

<sup>1093</sup> 'Yıldız gözden kaybolunca: "Ben kaybolanları sevmem" dedi.' En'am, 6/76

<sup>1094</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruz*, I, 310; İbnü'l-Kayyim, *Muhtasaru's-Savâiki'l-Mürsele*, I, 30. Nitekim Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir: *لَا أُحِبُّ عِبَادَةَ الْأَرْبَابِ الْمُتَغَيِّرِينَ عَنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ* 'Bir halden başka bir hale geçen, bir mekândan diğerine intikal eden bir perdeyle gizlenen rablere ibadet etmeyi sevmem.' ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 38.

tefsir edilmesine karşı çıkararak bu kelimenin ‘gözden kaybolma ve gizlenme’<sup>1095</sup> anlamına geldiğini belirtmiştir. Ne lugat ne de tefsir ehlinde hiç kimse güneş ve ayın gökte hareket halindeyken onlar için *إِنَّهُمَا أَفْلَان* veya semada görünen yıldızların ortaya çıkma ve akma halindeyken onlar için *إِنَّهَا أَفَلَةٌ* tabirini kullanmamıştır. Yine hiçbir akıllı yürüyen, yolculuk yapan, giden ve uçan kişi için *إِنَّهُ أَفَلٌ* tabirini kullanmaz. Onların söylemiş oldukları bu sözü, tefsir ve lugat ehli selef âlimlerden hiç kimse söylememiştir. Bilakis bu, İslam’daki bid’at tefsirlerdendir. Nitekim Osman b. Saîd ed-Dârimî ve bunun dışındaki Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları da bu tefsirin bid’at tefsiri olduğunu söylemişlerdir.<sup>1096</sup> İbnü’l-Kayyim de *الأقول* kelimesinin Arapça’da *hareket* anlamına geldiğinin bilinir bir şey olmadığını söylemiştir.<sup>1097</sup>

Yukarıda ifade edilenlere ek olarak içine düştükleri bid’at sebebiyle İbn Sînâ ve benzerlerinin *الأقول* lafzını *imkân*<sup>1098</sup> anlamına hamlettiklerini belirten İbn Teymiyye, felsefecilerin bu yaklaşımına şöyle karşılık verir: ‘Zaruretle bilmek gerekir ki, Araplar ne yaratılmış mevcut tüm şeyleri ne de varlığının devamı kendinden olmayıp başkası sebebiyle olan bir varlığı, *الأقول* kelimesiyle isimlendirirler. Yine Araplar bunların ‘*imkân*’ lafzıyla ifade ettikleri bu tür anlamları bu şekilde isimlendirmezler. Bilakis hareket eden her şeyi *أفلا* şeklinde isimlendirmek, Kur’ân’a ve dile en büyük iftiradır. Şayet Hz. İbrahim, ﴿لَا الْآفَلِينَ﴾<sup>1099</sup> sözüyle onların iddia ettikleri anlamı kastetmiş olsaydı yıldız, güneş ve ayın batmasını beklememesi gerekirdi. Bu anlamla ilgili felsefecilerin ayetle yaptıkları istidlal, diğerlerinin fasit sözlerinden daha belirgindir.’<sup>1100</sup>

İbn Sinâ (ö. 428/10037) da, ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾<sup>1101</sup> ayetinden hareketle adet gereği şeriatta hissedilmeyen latîf kuvvelerin *مَلَائِكَةً* ‘melekler’ olarak isimlendirildiğini iddia etmiştir.<sup>1102</sup> Yine o, ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾<sup>1103</sup>

<sup>1095</sup> *المَغِيبُ وَالْإِحْتِجَابُ*

<sup>1096</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz*, I, 313, 314.

<sup>1097</sup> İbnü’l-Kayyim, *Muhtasarü’s-Savâiki’l-Mürsele*, I, 30.

<sup>1098</sup> *الإمكان*

<sup>1099</sup> ‘Gözden kaybolanları sevmem.’ En’âm, 6/76.

<sup>1100</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz*, I, 315.

<sup>1101</sup> ‘Biz cehennemin bekçilerini sırf melekler kıldık.’ Müddessir, 74/31.

<sup>1102</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, II, 299.



ayetindeki عَرَّشَ kelimesini *dokuzuncu felek*, arşı taşıyan melekleri de dokuzuncu feleğin altında bulunan sekiz felek şeklinde açıklamıştır.<sup>1104</sup>

İhvân-ı Safâ da, ele aldıkları Kur'ânî nasrlara maksûd anlamların ötesinde farklı bir takım felsefî manalar izafe etmişlerdir. Mesela onlar, ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ﴾<sup>1105</sup>

﴿عَدُوًّا شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ ayetinde bahsi geçen 'cin şeytanları' ifadesini duyularla algılanamayan bedenden ayrılmış kötü nefisler, 'ins şeytanları'nı ise bedenle birlikte bulunan uyumlu ruhlar olarak açıklamışlardır.<sup>1106</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, yukarıda bahsi geçen fırkalar ve bunların yorumlarıyla ilgili yaptığı değerlendirmede şunları ifade eder: 'İsnâ Aşeriyye, Bâtiniyye, İsmâîliyye, sufiyyeden müfrit olanlar ve İslam felsefecilerinin tamamı aynı amaç istikametinde Kur'ân'ın maksat ve hedeflerini yıkmak için hareket ederler. Bunu da Kur'ân'ı simge, işaret ve bâtınî anlamlarla tefsir ederek yaparlar. Bize görünen o ki, bu anlayış kadîm felsefecilerden Müslümanlara sirayet etmiş, daha sonra da bu fırkalar bid'atlerini destekleme ve Müslümanlar arasında sapkınlığı yaymada yarar olacağını gördükleri bu tür anlayışları içtenlikle ve memnuniyetle benimsemişlerdir.'<sup>1107</sup> İbn Teymiyye de, bid'at ehlinin yapmış olduğu bu nevi tefsirlerin Kur'ân'ı tafrif etmekten başka bir şey olmadığını belirterek şöyle der: 'Zira onlar Allah'ın kelamı ve rasulünün sözlerini kastedilen ve tevil edilmesi gereken anlamlardan farklı olarak tefsir ve tevil ettiler... Yaptıkları tevillerle medlulde değil, delilde hataya düşenlerin çoğu sûfiyye, vaizler ve fakihlerdir. Kur'ân'ı sahih biçimde, ancak onun delalet etmediği anlamlarla tefsir ettiler. Mesela Abdurrahmân es-Sülemî'nin **Hakâiku't-Tefsîr**'de zikrettiklerinin çoğu böyledir.'<sup>1108</sup>

Bu nevî tevillerle kendi akidelerini savunmak için Kur'ân'ı araç kılan kimselerle ilgili Gazâlî de şöyle der: 'Seher vaktinde istiğfar etmeye davet eden

<sup>1103</sup> 'O gün onların üzerinde Rabbinin arşını sekiz melek taşıyacaktı.' Hâkka, 69/17.

<sup>1104</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 298.

<sup>1105</sup> 'Böylece Biz, her peygambere insanların ve cinlerin şeytanlarını düşman kıldık. Onlar gururlanarak birbirlerine gerçek dışı yaldızlı sözler fısıldarlar.' En'âm, 6/112.

<sup>1106</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 296.

<sup>1107</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 301.

<sup>1108</sup> İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr** s. 126.

birinin, *تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً* ‘*Sahur yapın, zira sahurda bereket vardır*’<sup>1109</sup> hadisindeki *تَسَحَّرُوا* kelimesinden murâd olunan anlamın ‘*yemek yeme*’ olduğunu bildiği halde, bu kelime ile kastedilen anlamın ‘*zikir*’ olduğunu iddia etmesi yahut katı kalbe karşı mücahede etmeye çağıran kişinin, *إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ*<sup>1110</sup> ayetini okuyup kalbine işaret ederek Firavun’dan kastedilen anlamın bu olduğunu ifade etmesi, hevâ ve hevese göre Kur’ân’ı tefsir etmesi demektir. Bu kimseler murâd olunan anlamın düşündükleri anlam olmadığını kesin olarak bildikleri halde Kur’ân’ı kendi görüş ve mezheplerine muvafık kılmaya çalışırlar... Özellikle bu yöntemi bazı vaizler *-tasvip edilmemekle birlikte-* doğru maksatlar uğruna sözlerini güzelleştirmek için kullanırlar. Aynı zamanda Batıniyye de fasit maksatlar uğruna insanları saptırmak ve batıl olan mezhebine insanları çağırmak için bu yöntemi kullanır.’<sup>1111</sup>

Yukarıda sözü edilen bu tarz yorumların tefsir ilkelerinden hiç birine uygunluk göstermediği gayet açıktır. Öncelikle Kur’ân’ı tefsir etmeye yönelik kişinin, taşıdığı mezhep görüşünden sıyrılması, ayetin anlatmak istediği anlama nefisini hazırlaması ve onun hilafına taşıdığı düşünceden kurtulması gerekir. Bu arada ayetin tevilinde zorlamaya gitmeden, i’râb bakımından uzak anlamlara yönelmeden doğru anlamı hedeflemesi ve siyaka uygun olmayan anlamları ayete hamletmekten kaçınması zaruridir. Yine müfessire düşen görev, ayetleri sahih yolla Hz. Peygamber’den nakledilenlere ve nüzûl döneminde Araplar nezdinde bilinen anlamlara muhalif şekilde tefsir etmemesidir.<sup>1112</sup>

## B. İlhâdî Tefsir

### 1. İlhâdî Tefsir Hareketinin Menşei

Daha önce Mu’tezile, Cehmiyye, Müşebbihe ve Mürcie gibi fırkalarla birlikte felsefecilerin kendi anlayışlarını destekleme bakımından filolojiden nasıl yararlandıklarını ve kavramlara kendi akidelerine uygun anlamları nasıl yüklediklerini örnekleriyle ele almıştık. Burada ise, ilhâdî tefsir hareketinin kökeni

<sup>1109</sup> el-Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu’s-Savm, 20; Müslim **es-Sahîh**, Kitâbu’s-Siyâm, 9; 20; et-Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu’s-Savm, 17; en-Nesâî, **es-Sünen**, Kitâbu’s-Siyâm, 18; İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu’s-Siyâm, 22; ed-Dârimî, **es-Sünen**, Kitâbu’s-Savm, 9; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 377.

<sup>1110</sup> ‘*Firavun’a git çünkü o azdı.*’ Tâhâ, 20/24.

<sup>1111</sup> el-Gazâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, I, 525, 526.

<sup>1112</sup> Ebu’l-Fazl Abdullâh b. Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî, **Kitâbu Bidai’t-Tefâsîr**, Dâru’r-Reşâd el-Hadîse, Yrs., 1986, s. 11, 12.

ile onun İslam kültürüne nasıl geçtiği konusunu ele alacağız. Zira ilhâdî tefsir hareketinin nasıl doğduğu ve İslam kültürüne ne şekilde sirayet ettiği anlaşılmalıdır. söz edilen fırkaların yaptıkları yorumların mantığı da tam olarak anlaşılmalıdır.

İlhâdî tefsir, çeşitli fırkaların zuhuruyla özellikle hicri ikinci asırda kendini gösteren bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Abbasiler döneminde bir yandan eski Yunan kültürüne ait felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle İslam inancıyla bağdaşmayan düşüncelerin Müslümanlar arasında yayılmaya başlaması ve bu arada Müslümanların fetihler sonucunda yabancı unsurlarla karşılaşmaları ve bunlarda mevcut olan yanlış akide ve inanışların İslam toplumuna sirayet etmesi, sapık fikirli fırkaların zuhurunda önemli bir rol oynamıştır. Yine Müslümanlar arasında ortaya çıkan bir takım siyasi ayrılıklar bazı müfrit fırkaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Fırkaların Kur'ân'ın yorumuna yönelik ileri sürdükleri fikirler temel olarak zâhir bâtın ilişkisine odaklanmış durumdadır. Bu bağlamda pek çok fırka kendi fikirlerini desteklemek amacıyla Kur'ân'la ilgili bâtinî<sup>1113</sup> yorumlar ortaya koymuşlardır.

İlk bâtinî tevillerin Homeros'un şiirlerini milattan önce beşinci yüzyılda yorumlamaya başlayan Yunan edebiyatçıları ile başladığı ve bu şekilde Zeynûn er-Revâkî'nin bâtinî bir yol izleyerek Homeros'un şiirlerini tevil ettiği ifade edilmiştir. Daha sonra bâtinî tevil anlayışı Philon aracılığıyla Yahudiliğe geçmiştir. Philon, Yahudilerin yaşam tarzları ve Yunanlılardan alınan felsefe ile Kitâb-ı Mukaddesi uzlaştırmak amacıyla ondaki bâtinî tevilleri ortaya çıkarmak için uğraş vermiştir. Bahsi geçen Philon'dan (ö. 40) önce de Yahudilikte bazı kimselerin Hz. İbrahim'i 'en-nûr' veya 'el-akl', Sara'yı 'el-fazîle', Tevrat'ta bahsi geçen hayat ağacını 'Allah korkusu', yine onda geçen cennetteki dört nehri 'dört temel fazilet', Hâbil'i 'takva', Kâbil'i de 'enaniyet' şeklinde tevil ettikleri ifade edilmiştir.<sup>1114</sup> Özellikle, her zâhirin bir bâtinî ve her inen nassın bir tevilî olduğu düşüncesinden hareket eden bâtinîye fırkaları da hususiyle şer'î nasslardaki bağlayıcılıktan kurtulmak için tevil sahibinin

<sup>1113</sup> 'Bâtinîlik/Bâtinîyye, nassların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen 'masum imam'ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adı' olarak tanımlanmıştır. Avni İlhan, 'Bâtinîyye', **DİA**, İstanbul, 1992, V, 190.

<sup>1114</sup> Will and Ariel Durant, **Kıssatü'l-Hadâra**, (Trc.: Muhammed Bedrân) Dâru'l-Cil, Beyrût, 1984, XI, 103; Sâbir Tuayme, **Dirâsât fi'l-Firak**, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, Trs., s. 79-80.

taşıdığı düşünce ile nassları uzlaştırmak kasdıyla onlardaki zâhirî anlamı bâtinî manalara irca ederler.<sup>1115</sup>

Daha sonraki dönemlerde Müslümanlarla ilişkisi olan Sa'diyâ b. Yûsuf el-Feyyûmî (ö. 331/942) gibi felsefeciler yukarıda bahsedilen bâtinî tevillerden etkilenmiş ve mesela sözü edilen şahıs, **el-Emanât ve'-İ'tikâdât** isimli menkûl bilgilerin teviline yönelik telif ettiği en büyük eserini Müslümanlar arasında yaymıştır.<sup>1116</sup> Hicri altıncı asırda yine Yahudi felsefecilerden Mûsâ b. Meymûn (ö. 601 /1204) Arapça olarak telif ettiği **Delâlatü'l-Hâirîn** adlı eserinde, Tevrat'ta geçen Allah'ın isim ve sıfatları, dirilme, cennet, cehennem gibi hususlarla ilgili kavramları tevil ederek bunlara mecazî anlamlar yüklemiştir. Yine bu şahıs, Tevrat'taki mucizeleri tabittaki olağan hadiselerle irca etmiş ve Allah'ın Hz. Musa'ya bildirdiği sözlü mesajları, Hz. Musa'nın İsrailoğullarının büyüklerine naklettiği inancını yaymıştır.<sup>1117</sup> Yine Hıristiyanlardan Klement el-İskenderî (İskenderiyeli Saint Clément) (ö. 213) Eflatun ve yukarıda bahsi geçen Philon'un fikirlerinden etkilenmiştir. Bahsi geçen bu tür bâtinî teviller, daha sonra Yahudi Abdullah b. Sebe kanalıyla İslam kültürüne aktarılmıştır.<sup>1118</sup> Abdullah b. Sebe'nin özellikle Hz. Ali ile ilgili aşırı ve sapık fikirler öne süren, onun bir peygamber veya ilah olduğu fikrini insanlar arasında yaymaya çalışan bir kimse olduğu aktarılmaktadır. Hz. İsâ'nın göğe yükseldiği gibi Hz. Ali'nin de göğe yükseldiği, düşmanlarından intikam almak için yeryüzüne tekrar geri döneceğini ileri sürmüştür. Onun kurduğu Sebeiyye fırkasına mensup bazı kişilere göre Hz. Ali, bulutun içindedir. Gök gürültüsü onun sesi, şimşek ise onun kırbacıdır.<sup>1119</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin ifadesiyle İslam tarihinde ortaya çıkan bâtil fırkalardan her biri, iddia ettiği şeye Kur'ân ve sünneti delil getirerek nasslarda bâtına nazaran zâhirin hükmünün, öze nisbetle kabuk hükmünde olduğunu söylemişlerdir. Bunlar,

<sup>1115</sup> أن لكل ظاهر باطنًا وكل نزيل تأويلًا Sâbir Tuayme, **Dirâsât fi'l-Firak**, s.79.

<sup>1116</sup> Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 43.

<sup>1117</sup> Will and Ariel Durant, **Kıssatu'l-Hadâra**, XIV, 120-131.

<sup>1118</sup> Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 44. Bâtinî yazarlara göre Bâtinî davet Câfer es-Sâdık zamanında ve bizzat onun tarafından başlatılmış, daha sonra onun belirlediği esaslar çerçevesinde oğlu İsmail tarafından devam ettirilmiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerine göre Bâtinîyye'nin menşei Mecûsîlik, Sâbîlik, Yâhûdîlik gibi eski din ve kültürlerdir. Avni İlhan, '*Bâtinîyye*', **DİA**, V, 191.

<sup>1119</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhum**, (Thk.: Muhammed Osmân Huşt), Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire, Trs., s. 205.

zâhire çakılıp kalan kişilerin, zâhirden bâtına geçen kimselerden kalkan ağır yükler ve sorumluluklarla mükellef olduklarını söylerler. Onlara göre Allah'ın ﴿وَيَضَعُ﴾<sup>1120</sup> ayetinde kastettiği kimseler, zâhirden bâtına geçenlerdir.<sup>1121</sup> İbnü'l-Cevzî'nin Bâtıniyye fırkası ile ilgili bu ifadesine ek olarak İbn Teymiyye Râfızîler, İmamiyye Şîa'sı, felsefeciler ve Karâmita fırkasını da zikrederek bunların Kur'ân'ı insanı hayrete sevkedecek şekilde tevil etmelerine atıfta bulunur ve bu konuyla ilgili aşağıda da geleceği üzere bazı örnekler verir.<sup>1122</sup> Konu başından buraya kadar ifade edilenlerden hareketle, bâtınî fırkaların Kur'ân yorumuyla ilgili ortaya koydukları düşüncelerde genel anlamda eski kültürlerde ortaya çıkan felsefî anlayışların önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in bâtınî yorumunun yapılması ile ilgili ilk gelişmelerde bazı felsefecilerin oynadığı rolden yukarıda söz edilmişti. Bu husus bâtın anlayışı ile felsefî düşünce ve felsefe ile sufizm arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

Yabancı kültürlerin etkisiyle başlayan bâtınî yorumların, İslam kültürü içinde meşrulaştırılmasına yönelik çabalarla yaygınlaşarak geliştiğini söyleyebiliriz. Bu hususla ilgili olarak hadis olduğu söylenen 'Kur'ân'ın bir zahır, bir batnı, bir haddi ve bir matlaı vardır'\* şeklindeki söz ve bu arada Hz. Ali'den nakledilen '*Dileseydim Fâtiha'nun tefsirini yetmiş deve yükü kitapta yapardım*' biçimindeki ifade, bunun yanı sıra Ebu'd-Derdâ'dan '*Kur'ân'a farklı anlamlar kılmayan kişi fakîh olamaz*' şeklinde aktarılan haber, bir bakıma bâtınî yorumun meşrulaştırılmasına yönelik çabaları ihsas etmektedir. Bunlar dışında Kur'ân'ın 77200 ilim ihtivâ ettiği ve yukarıda ifade edilen 'Kur'ân'ın bir zahır/görünen, bir batnı/görünmeyen, bir haddi ve bir matlaı vardır' hadisiyle bu rakamın dört kata ve hatta sayılamayacak oranlara çıktığı söylenmiştir. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un '*Kim evvelkilerin ve sonrakilerin bilgisine sahip olmak isterse Kur'ân'ı tedebbür etsin*' sözünden hareketle bu ilmi elde etmenin onun zâhirî tefsiriyle mümkün olamayacağı öngörüsüyle bâtınî yoruma kapı aralandığı görülmektedir. Bunun yanı sıra bütün ilimlerin, Allah'ın fiil ve

<sup>1120</sup> '...altından kalkamayacakları yükleri ve üzerlerindeki ağır sorumlulukları kaldıran...' A'râf, 7/157.

<sup>1121</sup> İbnü'l-Cevzî, **Kitâbu Telbîsi İblîs**, (Thk.: Ahmed b. Osmân el-Mezîd), Dâru'l-Vatan, Riyâd, 2002, s. II, 623.

<sup>1122</sup> İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, s. 111.

\* إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا

sıfatlarında mündemiç bulunduğu ve Kur'ân'da bunların bir açıklaması olduğu söylenmiştir. Söz konusu bu ilimlerin sonu yoktur. Ancak Kur'ân'da bunlara bir işaret vardır. Bunların ayrıntılarına vakıf olma Kur'ân'ı anlamakla mümkündür. Mücerret zâhirî tefsir bunların hiç birine işaret etmez. Bilakis araştırmacılar için müşkil olan nazariyyât ve ma'kûlât konularında insanların ihtilaf ettiği hususlarda ancak ilim ehlinin idrak edebildiği işaret ve delaletler vardır. Kur'ân'ın zâhirî tefsir ve tercümesi, bu anlamları nasıl karşılayabilir? İşte bu sebeptir ki Hz. Peygamber 'Kur'ân'ı i'râb ediniz ve onun garîblerini araştırınız'<sup>1123</sup> buyurmuştur.<sup>1124</sup> Zikredilen bu hususların Kur'ân'a uygun olmayan anlamları ona atfetmeyi meşrulaştırmanın bir yolu olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. İlhâdî Tefsirde Filolojik Örnekler

Kur'ân'ın tefsiri niteliğinde kabul edilebilmesi mümkün olmayan bir takım batıl tevillerin yeni dönemlerin bir icadı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle bazı surelerin başında bulunan mukattaa harflerine verilen bazı anlamlar nazara alınırsa bu işin sahabe dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Kastımız asla ashabın batıl teviller yaptığını söylemek değildir. Ancak, özellikle sahabe döneminden sonra Müslümanların farklı kültür ve milletlerle temas etmesiyle başlayan süreçte zuhur eden pek çok fırkanın, kabul ettikleri fikirleri meşrulaştırmak için Kur'ân'ı aracı kıldığı da inkâr edilemez. Bu fırkalar, Kur'ân'ın lafız ve kavramlarına besledikleri düşüncelere uygun anlamlar yüklemişlerdir.

Konuyla ilgili örneklere geçmeden, belirtilen hususa ışık tutması bakımından İbn Abbâs'tan nakledilen birkaç rivayete yer vermek yararlı olacaktır. Mesela o, sure başlarındaki bazı harflerin Allah'ın isimlerinden alındığını, buna göre ʾ harfinin Allah, ل harfinin Latîf, م harfinin de Mecîd ismine delalet ettiğini söylemiştir.<sup>1125</sup> Yine onun, ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾<sup>1126</sup> ayetindeki 'mübarek zeytin ağacı'nı 'Hz. İbrahim', لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ 'Ne doğudadır ne de batıda' ibaresini ise, لَا

<sup>1123</sup> Söz konusu hadis şöyledir: أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَاتَّمَسُوا غَرَائِبَهُ 'Kur'ân'ı i'râb ediniz ve garîblerini araştırınız.' el-Hâkim, **el-Müstedrek**, II, 516-517; el-Beyhakî, **Şuabu'l-Îmân**, III, 547; es-Suyûtî, **el-Câmiu's-Sağîr**, s. 74.

<sup>1124</sup> el-Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, I, 522, 523; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 109-110.

<sup>1125</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 262.

<sup>1126</sup> Nûr, 24/35.

نَصْرَانِيَّةٍ وَلَا يَهُودِيَّةٍ ‘*Ne Yahudidir ne de Hıristiyan*’ şeklinde tefsir ettiği nakledilmiştir.<sup>1127</sup> Bu ve benzeri tevillerle tefsir kitaplarında çokça karşılaşmak mümkündür. Bunun yanı sıra, fırka mensupları tarafından fırkanın savunduğu görüşleri desteklemeye yönelik yazılan eserlerde bu tür tefsirlere sıkça rastlanabilmektedir.

Kur’ân’a yönelik bid’at niteliğini haiz tefsir hareketleri her zaman sistemli tarzda gelişmemiştir. Heves peşinde olan bazı kişilerin buldukları ortama bağlı olarak ortaya bir takım bâtil teviller koyduklarına da rastlanabilmektedir. Mesela, Zemahşerî’nin **Keşşâf**’ta, وَمِنْ بَدَعِ النَّفَّاسِيرِ ‘*bid’at tefsirlerinden*’ şeklinde formüle ettiği ifadeden sonra bu nev’î tefsirlere pek çok yerde değindiğini görürüz. Bunlardan biri de, ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾<sup>1128</sup> ayeti ile ilgili yapılan yorumdur. Bir adam Mehdî’nin yanında arının *Hâşim oğulları*, karınlarından çıkan şeyin de *ilim* olduğunu söyleyince orada bulunanlardan biri şöyle dedi: ‘Allah yiyeceğini ve içeceğini onların karınlarından çıkan şeyden eylesin.’ Bunun üzerine Mehdî güldü ve bu olayı Mansur’a anlattı. Daha sonra adamı güldürü ustası edindiler.<sup>1129</sup>

Bu tür garip yorum örneklerinin yeri geldikçe tefsirlerde zikredilmesinin dışında bu nev’î tefsirlerin konu edinildiği müstakil eserlerin meydana getirildiği de görülmektedir. Bunlardan biri Mahmûd b. Hamzâ el-Kirmânî’nin (ö. 505/1111) **Garâibu’t-Tefsîr ve Acâibu’t-Te’vîl** adlı eseridir. Yine Fahreddin Râzî’nin **Acâibu’l-Kur’ân** isimli eserinde bu nev’î tefsirlere yer verildiği görülmektedir. Bu arada çağdaş yazarlardan Ebu’l-Fazl el-Gumârî, **Bidau’t-Tefâsîr** ismiyle kaleme aldığı eserinde sözü edilen bid’at tefsirlerine genişçe yer verir. Bunlar dışında bazı usûl kitaplarında da bu konu kapsamında bölümlerin tertip edildiği görülmektedir. Mesela Suyûtî, **el-İtkân** isimli eserinde ‘*Fî Garâibi’t-Tefsîr*’<sup>1130</sup> başlığını taşıyan bir bölüm ayırmış ve bu bölümde yukarıda ismi geçen Kirmânî’nin eserinden aktardığı çeşitli örnekleri zikretmiştir.

<sup>1127</sup> İbnu Ebî Hâtim, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, VIII, 2601; es-Suyûtî, **ed-Dürri’l-Mensûr**, XI, 70.

<sup>1128</sup> ‘*Arıların karınlarından insanlar için şifa bulunan değişik renklerde bal çıkar.*’ Nahl, 16/69.

<sup>1129</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 595.

<sup>1130</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, II, 1225-1226.

Konu ile ilgili verilebilecek çarpıcı örneklerden biri şüphesiz **﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ﴾**<sup>1131</sup> ayetidir. Kirmânî, naslara muvâfık en doğru tefsirin **﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾**<sup>1132</sup> ayeti ile Ebu'd-Derdâ'dan nakledilen şu haber olduğunu söyler: 'Hz. Peygamber'i bu ayeti okurken şöyle dediğini duydum: 'Ayette zikri geçen *yarışanlar*, sorgusuz cennete girerler. *Orta yolu tutanlar* kolay bir sorgulamadan geçerler. *Nefislerine zulmedenler* ise mahşerde uzun bir süre tutulduktan sonra Allah onları rahmetiyle karşılar.' Bunun üzerine onlar **﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾**<sup>1133</sup> derler.<sup>1134</sup> Rivayetle gelen bu anlamlar dışında bazı kimselerin, mensubu bulunduğu ekolün anlayışı doğrultusunda ayete farklı manalar yüklediği görülmektedir. Mesela Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre, **﴿السَّابِقُ﴾** 'âlim', **﴿المُقْتَصِدُ﴾** 'müteallim/öğrenen', **﴿الظَّالِمُ﴾** ise, 'cahil' demektir.<sup>1135</sup> Huseyn b. Fazl'a göre, **﴿الظَّالِمُ﴾** 'Kur'ân okuyan', **﴿المُقْتَصِدُ﴾** 'Kur'ân'ı okuyan ve anlamını bilen', **﴿السَّابِقُ﴾** ise 'Kur'ân'ı okuyan, anlamını bilen ve onunla amel edendir.'<sup>1136</sup> Diğer bir yoruma göre de **﴿الظَّالِمُ﴾** 'Hz. Âdem', **﴿المُقْتَصِدُ﴾** 'Hz. İbrahim', **﴿السَّابِقُ﴾** ise 'Hz. Muhammed'tir.<sup>1137</sup> Zünnûn el-Mısrî'ye (ö. 245/859) göre ise, **﴿الظَّالِمُ﴾** 'Sadece diliyle Allah'ı anan', **﴿المُقْتَصِدُ﴾** 'Kalbiyle Allah'ı anan,' **﴿السَّابِقُ﴾** 'Allah'ı hiçbir şekilde hatırdan çıkarmayan kimsedir.'<sup>1138</sup> Bunun yanı sıra, **﴿الظَّالِمُ﴾** 'Dünyaya rağbet etmemek suretiyle onun lezzetlerinden nefisini mahrum eden zâhid', **﴿المُقْتَصِدُ﴾** 'Arif', **﴿السَّابِقُ﴾** kelimesinin 'seven/muhib' olduğu söylenmiştir.<sup>1139</sup> Burada zikredilenler meşreplere göre bir ayete yüklenebilecek ne kadar farklı anlamın olabileceğini göstermesi

<sup>1131</sup> 'Onlardan bazıları nefisine zulmeden, kimisi orta yolu tutan, kimisi de hayırda yarışanlardır.' Fâtır, 35/32.

<sup>1132</sup> 'Sizler üç grupsunuz.' Vâkıa, 56/7.

<sup>1133</sup> 'Bizden üzüntüyü gideren Allah'a hamd olsun.' Fâtır, 35/34.

<sup>1134</sup> Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, V, 194; VI, 444; el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XVII, 386.

<sup>1135</sup> et-Tüsterî, **Tefsîru't-Tüsterî**, s. 129.

<sup>1136</sup> Ebû'l-Kâsım Burhaneddîn Tâculkurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl**, (Nşr.: Şemrân Serkâl Yûnus el-Aclî), Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, II, 951.

<sup>1137</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 951.

<sup>1138</sup> el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XVII, 382.

<sup>1139</sup> el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XVII, 382.



bakımından dikkat çekicidir. İşte her fırka mensubu nasllara kendi zaviyesinden yaklaşıp taşıdığı fikirlere uygun biçimde nasllara anlamlar yüklemiştir.

Fahredden Râzî de, **Acâibu'l-Kur'ân** isimli eserinde, ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورٍ﴾<sup>1140</sup>

﴿وَصَيِّغَ لِلْأَكْلِينَ﴾ ayetinde zikri geçen zeytin ağacı ile ilgili şu iki yorumu

aktarır: **Birincisi:** Bu ağacın genellikle temiz yerlerde bitmesinden dolayı Allah imanı bu ağaca benzetti. Aynen bunun gibi marifet de her kalpte karar kılmaz. Bilakis o temiz kalplerde kalıcı olmaya devam eder. **İkincisi:** Bu zeytin ağacının meyvesinden son derece safi bir yağ çıkar. Aynı şekilde mü'minin kalbinden de iman ve marifet doğar ve bu ikisi nurların en safı ve yücesidir.<sup>1141</sup> Ancak şunu belirtmek

gerekir ki, ayette geçen zeytin ağacının 'iman', ağaçtan çıkan yağın ise 'marifet' ile tefsir edilmesi siyaka pek uygun düşmemektedir. Ayeti kendi bağlamı içinde değerlendirdiğimizde teşbih unsurlarına rastlanmadığı ve ifade edilen anlama ulaşılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Söz konusu ayetin bağlamı Kur'ân'da şöyledir: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ﴾<sup>1142</sup>

﴿لِقَادِرُونِ﴾ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَحِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورٍ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِاللِّدْنِ وَصَيِّغَ لِلْأَكْلِينَ ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ Bu bağlam içerisinde sözü edilen zeytin ağacının 'iman' ve ondan çıkan yağın da 'marifet' ile tefsir edilmesinin imkân dışı olduğu görülmektedir.

Kürsü ve arşı inkâr etmesi sebebiyle Mutezile, ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>1143</sup>

ayetindeki الكُرْسِيُّ kelimesini *ilim* anlamıyla tefsir ederek Allah'ın ilminin yer ve gökleri kuşattığını söylemiştir.<sup>1144</sup>

Yukarıdaki örneklerden hareketle, Kur'ân lafızlarına yüklenen bu tarz anlamların ne dinde ne de dilde sahih ve sağlam bir temele dayandıklarını söylemek

<sup>1140</sup> 'Sizin için Tûr-i Sînâ'da zeytinyağı veren ve yiyenlere katık olan zeytin ağacını var ettik.' Mu'minûn, 23/20.

<sup>1141</sup> Fahreddin Râzî, **Acâibu'l-Kur'ân**, (Nşr.: Komisyon), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1984, s. 87.

<sup>1142</sup> 'Biz, gökten bir ölçü ile yağmur indirir, onu yeryüzünde tutarız. – Bizim onu yok etmeye de gücümüz yeter. -' O su ile sizin için hurma ve üzüm bağları oluştururuz. Sizin için o bahçelerde birçok meyveler olur. Onlardan yersiniz. Sizin için Tûr-i Sînâ'da zeytinyağı veren ve yiyenlere katık olan zeytin ağacını var ettik. Sizin için küçük ve büyük baş hayvanlarda da ibretler vardır. Onların karınlarından çıkan süttten size içiririz. Sizin için onlarda birçok yararlar vardır ve onlardan yersiniz de.' Mu'minûn, 23/18-21.

<sup>1143</sup> 'Onun kürsüsü gökler ve yeri kuşatmıştır.' Bakara, 2/255.

<sup>1144</sup> el-Gumârî, **Bidau't-Tefâsîr**, s. 29.

mümkündür. Bundan ötürü Kur'ân nassına yönelik ortaya konan bu tarz yorumların bağlayıcılıkları yoktur.

## II. SORUNLARI

Sonraki devirlerde Kur'ân merkezli ortaya çıkan ciddi tartışmaların nüzûl döneminde zuhur etmemesi, insanların sahip olduğu saf akide ve teslimiyetin bir eseri olarak düşünülebilir. Aynı zamanda Kur'ân'ın inişine şahit olanların genel olarak onun anlamlarına vakıf olmaları ve bilmedikleri hususları da Hz. Peygamber'e sorma imtiyazına sahip olmaları, nüzûl döneminde Kur'ân'ın anlaşılması noktasında ciddi problemlerin ortaya çıkmasını engellemiştir. Ancak yabancılarla karışım sonucunda diğer milletlerin sahip olduğu dînî ve felsefi anlayışlardan bir kısmının İslam kültürüne geçmesi, dilin bozulmaya yüz tutması, Kur'ân'daki bazı ayetlerin amel, inanç ve dil bakımından nasıl anlaşılıp yorumlanacağı konularında tartışmaların günyüzüne çıkmasına ortam hazırlamıştır. Bu arada filolojik sahadaki çalışmaların gelişmesi, bu alanda farklı ekollerin ortaya çıkması ve her ekolün dil kurallarının temellendirilmesine yönelik farklı anlayışlar benimsemesi, Kur'ân bağlamında anlam sorunlarını da beraberinde getirmiştir.<sup>1145</sup>

Nüzûl döneminde okunan ayetlerin zihinde genel anlamlarla belirmesine mukabil nahiv, sarf, iştikak ve belagat gibi dilde meydana gelen gelişmelerle birlikte, Kur'ânî ifadelerin ince tedkiklere tabi tutulmaya başlaması sonucunda anlam tartışmalarının ortaya çıktığı görülür. Bu bağlamda i'râb, iştikak, edatlar, zamirler, çokanlamlılık ve mecaz gibi anlamı doğrudan etkileyen konular filolojik tefsirin önemli meseleleri arasında yerini aldı. Bu arada, ilmi gelişmelere bağlı olarak lafızların şer'î anlamlara nakledilip edilmediği, Kur'ân'da yabancı kelimelerin var olup olmadığı ve şiirle istişhâd edilip edilemeyeceği gibi konular, âlimler arasında en çok tartışılan hususlar olmuştur. Biz de bu bölümde, özellikle filolojik tefsirle yakın ilişkisi olduğunu tespit ettiğimiz bazı tartışmalı konular yanında, tefsir ihtilaflarına sebep olan konular ve filolojik tefsirin problemlerine yer vereceğiz.

---

<sup>1145</sup> Basra ve Kûfe ekollerinin sarf ve nahiv konularıyla ilgili düştükleri ihtilaflar için bkz.: Îsâ Şehhâte, **ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 211-264.

## A. Arap Dilinin Niteliği Sorunu

Tefsirdeki ihtilafların geneline bakıldığında çoğunun filolojiye raci olduğu görülür. Özellikle Arapça'nın kendine has özellikleri olan i'râb, iştikâk, zamirler, garîb lafızlar, müşkil ve müphem ifadeler, edatlar vb. hususlar düşünüldüğünde tefsirde filolojik kaynaklı ihtilafların ne denli geniş olabileceği anlaşılmış olacaktır. Bunun yanı sıra, fasîh ve bilinen anlamlar dışında dilde çok az kullanılan ve şâz manalar ihtiva eden *nevâdir* kelimeler, *ezdâd* olarak isimlendirilen zıt anlamlı sözcükler, birden fazla manaya muhtemel müşterek lafızlar vb. hususlar tefsirde karşılaşılabilecek sorunlar hakkında ipucu vermektedir. Celal Kırca'nın ifadesiyle; lafızların garîb, hakikat, mecâz, zâhir-bâtın, amm-has, mutlak, mukayyed, müşkil, müevvel, muhkem-müteşabih vb. konularda ele alınması ve Kur'ân'ı anlamak için bunların çok iyi bilinmesinin gerekli olduğunun ifade edilmesi, Arapça'nın yapısından kaynaklanan bir problemin varlığını açıkça göstermektedir.<sup>1146</sup> Zikredilen bu hususlar bağlamında gerek klasik, gerekse de çağdaş pek çok müstakil çalışmanın yapılmış olması, Kur'ân'ın dile dayalı olarak anlaşılmasının lüzum ve önemini hissettirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın doğru anlamlarına ulaşma bir bakıma ihtilafa sebep olan dil unsurları üzerinde derin tetkikler yapmakla mümkündür.

### 1. İ'râb-Anlam İlişkisi

Anlam üzerinde etkisi olan unsurlardan biri Arapça'ya has olan 'i'râb'tır. Tefsir kitaplarında, özellikle de filolojik tefsirlerde i'râbın anlam üzerindeki etkisini gösteren pek çok yorum ve tartışmalara rastlanır. Arapça'daki dil kaideleri açısından değerlendirildiğinde i'râbın Kur'ân'ın anlaşılmasında temel bir işleve sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kastedilen anlamların kendisiyle belirginlik kazandığı, failin mef'ûlden, müptedânın haberden ayırt edilmesini sağlayan nahvin Arapça'nın en önemli ilmi olduğu ifade edilmiş ve şayet bu ilim olmasaydı ifadelerde belirsizliğin hakim olacağı dile getirilmiştir.<sup>1147</sup> Nitekim, i'râbın anlam üzerinde oynadığı role işaret ederken Tûfî, ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>1148</sup> ayetini örnek verir. Zira doğrudan Allah'a yönelik bu hitapta kişi إِيَّاكَ kelimelerindeki 'kef' harfini إِيَّاكَ şeklinde kesreli

<sup>1146</sup> Celal Kırca, "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi", **Kur'ân Mesajı**, Sayı, 9, İstanbul, 1998, s. 36.

<sup>1147</sup> İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, III, 279. Benzer yaklaşım için bkz.: İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 75; Suyûtî de İbn Fâris'ten nakille aynı görüşü **el-Müzhir**'de serdetmiştir. Bkz.: es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 258-259.

<sup>1148</sup> 'Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.' Fâtiha, 1/5.

okusa hitap müennes/dişil bir varlığa dönüşeceği için anlam değişir ve şayet kişi namazda ise, kıldığı namaz da fasit olur.<sup>1149</sup> Bu bakımdan, Kur'ân'ın anlam ve maksatlarının ve lafızlarda yatan anlamların bu ilimle keşfedilebileceği ifade edilmiş,<sup>1150</sup> bundan dolayı da i'râb tefsir ilimlerinden sayılmıştır.<sup>1151</sup> Bundan ötürü i'râbın anlamda değil lafızlarda cari olduğunu, i'râbın anlam üzerinde tesir icra etmediğini ve i'râbla anlamı bozulan sözlerin Arapça olmadığını söyleyen Sa'leb'in (ö. 291/903) bu yaklaşımının dilciler nezdinde bir değer taşımadığını ifade edebiliriz.<sup>1152</sup> Bu bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse, i'râb kurallarından bağımsız olarak Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya imkân yoktur.

Ancak ifade etmeliyiz ki, Kur'ân'ın sadece i'râb bilgisi ile anlaşılmasının gerekli olduğunu da iddia etmiş olmuyoruz. Zira, bazı durumlarda ayetler, i'râb kuralları ile ulaşılabilecek daha farklı manalara muhtemel olabilmektedirler. Nitekim İbn Cinnî bu konuda şöyle der: 'Pek çok nesir ve manzum eserde i'râb ve anlam çekişmesi görürsün. Biri seni bir şeye çağırır, diğeri ise seni ondan engeller. Bir sözde her ne zaman böyle bir çekişme olursa anlam kulpunu tut ve i'râbı tashih için kendini rahatlat. İbn Cinnî, *﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾*<sup>1153</sup> ayetlerini örnek verdikten sonra şöyle der: 'Bu ayetin anlamı *﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ لَقَادِرٌ﴾* şeklindedir. İ'râb bakımından ayeti bu anlama hamledersen zarf (*﴿يَوْمَ تُبْلَى﴾*) ile onun müteallık olan mastarı (*﴿الرَّجْعُ﴾*) ayırdığından dolayı hata etmiş olursun.<sup>1154</sup> Burada pek çok müfessir gibi i'râb-anlam çekişmesinde yöntem olarak İbn Cinnî'nin anlam tarafını tuttuğunu görmekteyiz. İbn Cinnî gibi, İbn Atiyye, Ebû Hayyân ve İbnü'l-Kayyim de i'râb-anlam ilişkisinde anlama öncelik veren âlimler arasında yer alırlar.<sup>1155</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Kayyim, i'râb-anlam çelişmesinde nahiv kurallarına

<sup>1149</sup> et-Tûfî, *es-Sa'katü'l-Gadabiyye*, s. 335.

<sup>1150</sup> el-Akk, *Ulûmu't-Tefsîr*, s. 156.

<sup>1151</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 121.

<sup>1152</sup> el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, IV/8; ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn*, s. 131.

<sup>1153</sup> 'Kuşkusuz Allah'ın insanı tekrar yaratmaya da gücü yeter. Bütün gizliliklerin ortaya çıkacağı gün.' Târık, 86/8-9.

<sup>1154</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 459.

<sup>1155</sup> Mesela İbn Atiyye, *﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَدَى﴾* (Bakara, 2/263) ayetini i'râb bakımından *﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ﴾* *﴿أولى﴾* *﴿وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ﴾* şeklinde takdir edenlere muhalefet ederek anlamdaki güzelliğin kaybolduğunu belirtmiştir. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 357. Ebû Hayyân da, *﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا﴾* (Bakara, 2/10) ayetinde *﴿مَنْ﴾* harfi ile ilgili tartışmalara değindikten sonra gerek anlam gerekse de fasih terkip açısından bu harfin mevsûl olmasının daha uygun olacağını kabul eder. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, I, 182.

meyleden bazı nahivcileri şöyle tenkit eder: ‘Allah’ın kelamının sadece sözün terkinin muhtemel bulunduğu nahvî ihtimallerle tefsir edilmesi caiz değildir. Bu, nahivcilerin çoğunlukla hata ettikleri bir konudur. Onlar ayeti terkipteki cümleden anlaşılabilir muhtemel anlam ile tefsir ederler. Bu, büyük bir yanılıdır. Onların söylediklerini okuyan kişi Kur’ân’da kastedilen anlamın o olduğunu düşünür.’<sup>1156</sup> Örnek olarak da İbnü’l-Kayyim şunları zikreder: Onlardan bazıları ﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ﴾<sup>1157</sup> ayetindeki الْمَسْجِدِ kelimesinin بِهِ ibaresindeki harf-i cerle mecrûr olan zamire raci olduğunu söylemişlerdir. Onlardan bazıları da ﴿لَكِن﴾<sup>1158</sup> ayetindeki الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ ayetindeki الْمُقِيمِينَ kelimesinin kasem vâv’ıyla mecrur olduğunu söylerler.<sup>1159</sup>

Yukarıda sözü edilen i’râb-anlam çekişmesinde ayetlerin i’râb bakımından en meşhur, siyaka uygun ve şer’î delillere muvafık olana hamledilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1160</sup> Şer’î delillere uygunluk ilkesi, dil açısından doğru olan her şeyin Kur’ân’a hamledilebileceği anlayışını nefyetmek içindir. Bu bakımdan pek çok müfessir i’râb kurallarına uygun olduğu halde Kur’ân’da murâd olunan manaya muvafık olmaması sebebiyle bazı anlamları tercihten uzak tutmuşlardır. Mesela Taberî, ayetlerle ilgili ihtilafları zikrettiği bazı durumlarda şöyle der: ‘*Bu görüş Arap dili kaideleri açısından daha doğru, ancak diğer görüş tevil ehlinin tercihine daha yakındır.*’<sup>1161</sup> Yine o, eserinin başka bir yerinde şöyle der: ‘Dilcilerden görüşlerini zikrettiklerimiz, sözlerini Arapça’daki kurallara göre söylemişlerdir. Ancak onlar bunu söylerken kelimenin anlamından gaflet ettiler ve onu tevil bakımından uygun olmayan bir anlama hamlettiler. Hâlbuki Allah’ın kelamı teville uygun olan anlama hamledilmelidir. Bunun için de i’râbın, kelimeyi manasından çıkarmak için değil, doğru manaya hamledilmesi için kontrol amaçlı kullanılması gerekir.’<sup>1162</sup>

<sup>1156</sup> İbnü’l-Kayyim, **Bedâiu’l-Fevâid**, III, 876.

<sup>1157</sup> ‘Allah yolundan insanları alkoymak ve O’nu inkâr etmek, Müslümanların Mescid-i Haram’a girmelerine engel olmak...’ Bakara, 2/217.

<sup>1158</sup> ‘Fakat onlardan ilimde derinleşenlere, sana indirilene ve senden önce indirilenlere inananlara, namazı kılanlara...’ Nisâ, 4/162.

<sup>1159</sup> İbnü’l-Kayyim, **Bedâiu’l-Fevâid**, III, 876-877.

<sup>1160</sup> el-Harbî, **Kavâidü’t-Tercih**, II, 635.

<sup>1161</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, IX, 117.

<sup>1162</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, IX, 500.

İ' râbın anlam ihtimalleri üzerindeki etkisini temellendirme bakımından birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

Bu konudaki ilk örnek Neml suresindeki ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ﴾<sup>1163</sup>

﴿يَا مُوسَى لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾<sup>1163</sup> ayetleridir. Tartışmaların odağında, ikinci ayetin başındaki لَإِ harfi yer almaktadır. Tartışmaya neden olan hususlardan biri peygamberlerin zulüm yapıp yapmayacakları, diğeri ise, istisna için kullanılan لَإِ edatının bilinen işlevinden farklı biçimde kullanılmasıdır. Taberî'nin konu ile ilgili mütalaasından hareketle bu tartışmalara ışık tutmaya çalışalım. Taberî şöyle der: 'Bağışlama vaadinde bulunarak Allah, لَإِ harfiyle ﴿يَا مُوسَى لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ sözünden ﴿يَا مُوسَى لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ sözünü istisna kılmıştır. Ancak istisnanın kuralı, öncekinin sonrakinden farklı olmasıdır. Mesela, istisna harfinden önceki menfî/olumsuz ise sonra gelen müsbet/olumlu olur. مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ 'Zeyd'ten başkası kalkmadı' buna örnektir. Bu söz sadece Zeyd'in kalktığına delalet eder. Çünkü o, لَإِ harfinden önce zikredilenlerden istisna kılınmıştır. Bu sebeple kalkma fiili Zeyd için müsbet, öncekiler için menfidir. Yahut önceki müsbet ise istisna harfinden sonraki menfî olur. Mesela قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدٌ 'Zeyd hariç kavim kalktı' gibi. Burada ise kalkma fiili Zeyd için menfî, kavim için müsbettir. لَإِ ibaresiyle Allah'ın bağışlama vaad ederek bir kimseyi güvenceye kavuşturması ve katında kendileri için korku olmayan peygamberlere dahil etmesine gelince; Basrâ nahivcilerinden bazıları buradaki لَإِ harfinin Araplar'ın مَا أَشْتَكِي إِلَّا خَيْرًا 'Ancak hayır dilerim' sözlerindeki gibidir dediler. Bu sözü söyleyen kişi خَيْرًا kelimesini الشُّكْوَى kelimesinden istisna kılmak için söylememiştir.'<sup>1164</sup>

Ferrâ, söz konusu ayetin tefsirine mukadder bir soru ile başlayarak şöyle der: Bu (Hz. Musa), bağışlanmış olduğu halde nasıl korkuya kapıldı? Derim ki, bunda iki yön vardır. **Birincisi:** Peygamberler masumdurlar ve bağışlanmışlardır. Kıyamet günü de güvendedirler. Her kim iyi ve kötü ameli birbirine katarsa korku ve ümit arasında kalır. **İkincisi** ise, istisnanın ayette zikredilmeyen kimselerden kılınmasıdır. Ayetin anlamı لَإِ لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِنَّمَا الْخَوْفُ عَلَى غَيْرِهِمْ şeklindedir. Bunun yanı sıra

<sup>1163</sup> 'Ey Musa, korkma. Çünkü benim katımda peygamberler korkmaz. Ancak haksızlık yapıp sonra kötülüğü iyiliğe dönüştürenlere karşı ben çok bağışlayıcıyım ve çok merhamet ederim.' Neml, 27/10-11.

<sup>1164</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 499.

Ferrâ, bazı nahivcilerin istisna harfi 'إِلَّا'nın و anlamında olduğu yönündeki sözlerine yer verir. 'إِلَّا'nın و gibi atıf harfi olarak kullanımını mümkün gören Kûfe ekolüne<sup>1165</sup> mensup olsa da, Ferrâ, bu ayette bunu uygun görmemektedir.<sup>1166</sup> Bununla birlikte Ferrâ'nın, istisnayı munkatı' kabul ederek haberin peygamberlerden değil de diğer insanlardan verildiği şeklindeki yaklaşımını, dil açısından doğru bulmayan İbn Atiyye söz konusu yorumu değersiz addederken Nehhâs bunun muhal olduğunu belirtir.<sup>1167</sup> Nehhâs'ın konuyla ilgili yaklaşımı şöyledir:

‘Şayet bir mahzuftan istisnâ caiz olsaydı لَا أَضْرِبُ الْقَوْمَ إِنَّمَا أَضْرِبُ غَيْرَهُمْ إِلَّا زَيْدًا ‘*Ben kavmi dövüyorum. Bilakis Zeyd hariç onlar dışındakileri dövüyorum*’ anlamında إِنِّي أَضْرِبُ الْقَوْمَ إِلَّا زَيْدًا ‘*Zeyd hariç kavmi dövüyorum*’ demek de caiz olurdu. Bu, beyanın anlaşılır olmasına zıt olmakla birlikte anlamsız bir şey söylenmesi demektir.’ Yine Nehhâs, 'إِلَّا'nin و anlamında olduğuna yönelik iddianın da kıymet ifade etmediğini belirtmiştir. Zira, جَاءَنِي إِخْوَتُكَ إِلَّا زَيْدًا ‘*Zeyd hariç kardeşlerin bana geldi*’ dediğinde gelenlerden Zeyd’i çıkarmış olursun. جَاءَنِي إِخْوَتُكَ وَزَيْدٌ ‘*Kardeşlerin ve Zeyd bana geldi*’ dediğinde ise gelenler içine Zeyd’i de katmış olursun. Bu bakımdan ikisi arasında bir benzerlik ve yakınlık yoktur.’<sup>1168</sup> Bazı nahivcilerin 'إِلَّا'nın و anlamına geldiği yönündeki görüşlerini aktaran Ferrâ da bu hususla ilgili görüşünü şöyle açıklar: Bunların söylediklerine göre ayet لَّا يَخَافُ لَدِي الْمُرْسَلُونَ وَلَا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا ‘*Peygamberler ve zulmettikten sonra kötülüğü iyiliğe dönüştürenler benim katımda korkmazlar*’ şeklindedir. Bunu söyleyenler لَّا يَخَافُ لَدِي الْمُرْسَلُونَ وَلَا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا<sup>1169</sup> ‘*İnşâllâh için korkun insanların üzerinize hücum etmeyecektir ve onlar zulmettikten sonra iyiliğe dönüştürüleceklerdir*’ ayetini gösterir. Yani ayet, لَّا يَخَافُ لَدِي الْمُرْسَلُونَ وَلَا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا ‘*İnşâllâh için korkun insanların üzerinize hücum etmeyecektir ve onlar zulmettikten sonra iyiliğe dönüştürüleceklerdir*’ şeklindedir.

Ancak Ferrâ, bu yorumu Arapça bakımından ihtimal dışı sayarak şöyle devam eder: Çünkü ben قَالَ النَّاسُ لِلَّهِ عِبَادٌ إِلَّا عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ ‘*Abdullah hariç insanlar kalktı, Abdullah ayakta*’ sözünü caiz görmem. Zira istisnanın anlamı, 'إِلَّا' harfinden sonraki isimlerin, harften önceki isimlerden çıkarılmasıdır.’ Ancak لِي (لِي) عَلَيْكَ أَلْفٌ سِوَى أَلْفٍ آخَرَ ‘*Bin (lira) dışında senden bin (lira) daha alacağı var*’ sözünü caiz görürüm. Şayet burada سِوَى yerine إِلَّا konmuş olsa uygun olurdu ve onların إِلَّا ile ilgili söyledikleri

<sup>1165</sup> Suyûtî, Kûfe'lilerin 'إِلَّا' harfini atıf harfi saydıklarını belirtir. es-Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmi'**, III, 186.

<sup>1166</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 287.

<sup>1167</sup> en-Nehhâs, **Î'râbu'l-Kur'ân**, III, 200; İbn Atiyye, **el-Muharrerü'l-Vecîz**, IV, 251.

<sup>1168</sup> en-Nehhâs, **Î'râbu'l-Kur'ân**, III, 200.

<sup>1169</sup> Bakara, 2/150.

geçerli olurdu.<sup>1170</sup> Söylediklerinden hareketle ifade etmek gerekirse Ferrâ, *إِلَّا*'nin anlamında değil, *سِوَى* anlamında kullanılmasını doğru bulur.

Zemahşerî ise, ayette peygamberlerden korkunun giderilmiş olması sebebiyle *إِلَّا* harfini *لَكِنْ* anlamına hamleder. Bu durumda Zemahşerî'ye göre ayetin takdiri, *لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ وَلَكِنْ مَنْ ظَلَمَ مِنْهُمْ* 'Katımda peygamberler korkmazlar. Ancak onlardan zulmedenler (korkar.)' şeklindedir. Daha sonra Zemahşeri, ayetteki zulüm kelimesini peygamberlerden sadır olması caiz olan küçük günahlar olarak açıklar. Bunun zulüm olarak nitelendirilmesi ise Hz. Musa'nın *﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾*<sup>1171</sup> sözüne atıf sebebiyledir.<sup>1172</sup> Taberî, dilticilerin istisna harfi ile ilgili yukarıdaki tartışmalarına yer verdikten sonra *إِلَّا*'nin istisna için kullanıldığını belirtir. Daha sonra doğru olan görüşün dilticilerin ileri sürdüğü değil, söz konusu harfi istisna anlamına hamleden Hasan el-Basrî, İbn Cübeyr ve benzerlerinin söyledikleri olduğunu ifade eder. İbn Cübeyr şöyle demiştir: 'Birine isabet eden bir günah dışında Allah peygamberlerini korkutmaz. Ona bir günah dokunsa bu günahı ondan giderene dek Allah onu korkutur.' Hasan el-Basrî de Hz. Musa'nın bir kişiyi öldürmesinden dolayı Allah'ın onu korkuttuğunu söylemiştir. Yine o, peygamberler günah işlediklerinde cezalandırıldıklarını söylemiştir.<sup>1173</sup> İbn Atiyye de büyük ve küçük günahlardan peygamberlerin korunmuş olduğu hususunda âlimlerin icma ettiklerini, bunun dışındaki hususlarda ise ihtilaf edildiğini belirterek şöyle demiştir: 'Muhtemelen Hasan el-Basrî ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) buna işaret etmişlerdir.'<sup>1174</sup>

Konuyla ilgili diğer bir örnek de, *﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾*<sup>1175</sup> ayetidir. Söz konusu ayetteki *كَمَا* ibaresinde yer alan *ك* harfinin geniş tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Ebû Hayyân, bu harfin *i'râbı* ve ifade ettiği anlamla ilgili on beş görüş nakleder.<sup>1176</sup> Söz konusu yorumlardan en fazla tartışılan ve eleştiriye konu olan, Ebû Ubeyde'nin ileri sürdüğü görüştür. Ebû Ubeyde, *كَمَا*

<sup>1170</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kurân**, II, 287. Konu bağlamındaki benzer tartışmalar için ayrıca bkz.: Ali Bulut, *Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, s. 68.

<sup>1171</sup> 'Ey Rabbim! Kuşkusuz ben kendime zulmettim, beni bağışla.' Kasas, 28/16.

<sup>1172</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 339-340.

<sup>1173</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 499.

<sup>1174</sup> İbn Atiyye, **el-Muharrerü'l-Vecîz**, IV, 251.

<sup>1175</sup> 'Rabbini haklı olarak savaşman için evinden çıkarmıştı. Oysa müminlerden bir grup kesinlikle bundan hoşlanmamıştı.' Enfâl, 8/5.

<sup>1176</sup> Bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîd**, IV, 456-457.



ibaresindeki وَالَّذِي harfini kasem, مَا harfini de الذي konumunda addederek ifadenin وَالَّذِي 1177 ﴿وَالسَّمَاءِ﴾ şeklinde olduğunu söyler. Bu yorumu destekleyici olarak da, وَالَّذِي بَنَاهَا وَمَا بَنَاهَا ayetini zikreder. Buradaki وَمَا بَنَاهَا ifadesi Ebû Ubeyde'ye göre Ebû Ubeyde anlamındadır.<sup>1178</sup> İbn Hişâm ve Ebû Hayyân'ın belirttiğine göre Ebû Ubeyde kasemin cevabının bir sonraki ayette yer alan يُجَادِلُونَ kelimesi olduğunu söyleyerek ifadeyi şu şekilde takdir etmiştir: *‘Seni evinden çıkararak Allah'a and olsun ki hakta seninle mücadele etmektedirler.’* Bu görüşü aktardıktan sonra Ebû Hayyân, nahiv ilminde Ebû Ubeyde'nin zayıf olduğuna işaret eder.<sup>1179</sup> Kirmânî de, Ebû Ubeyde'nin yaptığı tefsirin doğruluktan uzak olduğunu, ancak doğruluktan daha da uzak olanın Sa'lebî'nin de değindiği üzere إِذْ edatının anlamına geldiği yönündeki yaklaşımıdır.<sup>1180</sup> Buna göre ayetin anlamı şöyledir: *أَذْكُرُ إِذْ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ ‘Rabbinin bir zamanlar seni evinden çıkardığını hatırla.’*<sup>1181</sup>

**Muğni'l-Lebîb** müellifi İbn Hişâm, Ebû Ubeyde'nin sözü edilen görüşünü dört yönden geçersiz addeder. Öncelikle İbn Hişâm, Arapça'da ك edatının yemin, مَا edatının da Allah için kullanılmadığını belirtir.<sup>1182</sup> Ancak İbnü's-Şecerî eleştirisi dozunu biraz yükselterek şöyle der: ك edatını yemin yaparak كَا اللهُ لَأَفْعَلَنَّ diyen kişi, suratına tükürülmeye müstahaktır.<sup>1183</sup> Ebu'l-Hasen el-Ahfeş ك harfinin bir önceki ayete dönmesinin caiz olduğunu söyleyerek ayetleri şu şekilde bağlar: *‘Rabbinin seni evinden hakk ile çıkarması gibi onlar gerçek müminlerdir.’*<sup>1184</sup> Ahfeş'in ك harfini, حَقًّا kelimesinin sıfatı olarak telakki ettiği açıktır. Ancak İbn Atiyye, bu takdirin sözdeki uyuma uygun düşmediğini belirtmiştir.<sup>1185</sup> Ahfeş, bazılarının da söz konusu ifadeyi surenin başındaki ilk ayete bağlayarak takdiri şu şekilde yaptıklarını belirtmiştir: *كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ* *‘Rabbinin seni evinden hakla*

<sup>1177</sup> ‘Göğü ve onu yapana and olsun.’ Şems, 91/5.

<sup>1178</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, I, 240-241. Konu bağlamındaki tartışmalar için ayrıca bkz.: Ali Bulut, *Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, s. 68.

<sup>1179</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, II, 243; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîd**, IV, 456. Ebû Ubeyde'ye nisbet edilen bu son görüş, müellifin eseri **Mecâzü'l-Kur'ân**'da yer almamaktadır.

<sup>1180</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, I, 434-435; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, (Thk.: Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2002, IV, 329.

<sup>1181</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, I, 434-435.

<sup>1182</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, II, 242-243.

<sup>1183</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, II, 242.

<sup>1184</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 245.

<sup>1185</sup> İbn Atiyye, **el-Muharrerü'l-Vecîz**, II, 502.

*çıkarması gibi Allah'tan korkun ve aranızı düzeltin.*<sup>1186</sup> Ancak Kirmânî bu yorumu ‘*el-acîb/tuhaf*’ olarak nitelemiştir.<sup>1187</sup> Yine ك harfinin ref’ makamında mübtedâ, haberinin ise فَاتَّقُوا اللَّهَ olduğu söylenmiştir. Bu durumda takdirin كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ فَاتَّقُوا اللَّهَ şeklinde olduğu belirtilmiştir.<sup>1188</sup> Ferrâ, takdiri ‘*Rabbinin hakk ile seni evinden çıkarması gibi – hoşlarına gitmese de – çıkıp gittiğin gibi Allah’ın ganimetlerle ilgili emrini yerine getir*’<sup>1189</sup> şeklinde yaparken Zeccâc, ك harfinin nasb makamında olduğunu belirterek ayetin takdirini şöyle yapar: *Rabbinin seni hakk ile evinden çıkarması gibi ganimetler senindir.*<sup>1190</sup> Zeccâc’ın bu yorumuna göre ك, teşbih harfi gibi düşünülmüş görünmektedir. Ancak Ebû Hayyân *benzeyen/müşebbeh* ile *benzetilen/müşebbehun bih* arasındaki uzaklık sebebiyle böyle bir yorumun doğruluktan uzak olduğunu söylemiştir.<sup>1191</sup>

Zemahşerî, mezkûr görüşlerden farklı bir yaklaşım daha ortaya koyarak ك harfinin mahzûf bir mübtedânın haberi olduğunu söyler. Ona göre bu mübtedânın takdiri şu şekildedir: ‘*Bu durum senin evinden çıkarılmandaki durum gibidir. Yani senin savaşçılara dağıttığın ganimetler hususundaki hoşnutsuzlukları, savaşmak için evinden çıkarken duydukları hoşnutsuzluk gibidir.*’<sup>1192</sup> **Garâibu’t-Tefsîr** sahibi Kirmânî, garîb olarak nitelendirdiği bir yorum daha nakleder. O da ك harfinin Kasas suresindeki ﴿لِرَأْدِكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾<sup>1193</sup> ayetiyle bağlantılı olarak ayetteki بَيْتِكَ kelimesinden murâd olunan anlamın Mekke olduğunu.<sup>1194</sup> Buna göre ayetin takdiri, ‘*Rabbinin seni hakk ile evinden çıkarması gibi seni vaat ettiği yere (Mekke’ye) döndürecek tir*’ şeklindedir. Ebû Hayyân ise ayetin anlamını tamamlayan bir mahzûf olduğunu söyleyerek söz konusu mahzûfun نَصْرِكَ olduğunu belirtir. Ona göre ayetin takdiri ‘*Rabbin seni evinden hakk ile nasıl çıkardıysa öyle de sana yardım etmiştir.*’<sup>1195</sup> Bu örnekler tefsir ihtilaflarında i’râbın rolünü göstermeleri bakımından önemlidirler.

<sup>1186</sup> el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 245.

<sup>1187</sup> el-Kirmânî, **Garâibu’t-Tefsîr**, I, 434.

<sup>1188</sup> İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-Vecîz**, II, 502; İbn Hişâm, **Muğni’l-Lebîb**, II, 243.

<sup>1189</sup> كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ عَلَىٰ كُرْهِ مِنْهُمْ فَأَمَضَ لِأَمْرِ اللَّهِ فِي الْغَنَائِمِ كَمَا مَضَيْتَ عَلَىٰ مَخْرَجِكَ وَهُمْ كَارَهُونَ el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I, 403.

<sup>1190</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 324.

<sup>1191</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 457.

<sup>1192</sup> هَذِهِ الْحَالُ كَحَالِ إِخْرَاجِكَ. يَعْنِي أَنَّ حَالَهُمْ فِي كِرَاهَةِ مَا رَأَيْتَ مِنْ تَنْفِيلِ الْغُرَاةِ مِثْلَ حَالِهِمْ فِي كِرَاهَةِ خُرُوجِكَ لِلْحَرْبِ ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 190-191.

<sup>1193</sup> ‘Allah seni vaat ettiği yere döndürecek tir.’ Kasas, 28/85.

<sup>1194</sup> el-Kirmânî, **Garâibu’t-Tefsîr**, I, 434.

<sup>1195</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 457.

## 2. Edatların Yoruma Etkisi

Arapça'nın özelliklerden biri de isim ve fiiller dışında cümlede anlamı bütünüleyici unsur olarak kullanılan ve Türkçede edat olarak isimlendirilebilecek mana harflerine<sup>1196</sup> sahip olmasıdır. Bu edatlardan her birinin muhtemel bulunduğu farklı anlamlar ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasına kapı açmaktadır. Bu durum, bir yandan Kur'ân'da yorum zenginliğine zemin oluştururken, diğer taraftan, fikhî ihtilafların meydana gelmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan edatın anlamına vakıf olma ayetin doğru anlaşılması açısından önemlidir. Zira edatın anlamını kavrama, ayetin genel anlamına ulaşmanın bir parçası kabul edilmiştir.<sup>1197</sup> Nitekim Zerkeşî ve Suyûtî, farklı anlam ve kullanım biçimlerine sahip olmaları ve yorum üzerindeki etkilerinden dolayı müfessirin edatların anlamlarını bilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>1198</sup>

Hz. Ali'den; '*Söz isim, fiil ve anlam harfinden oluşur*'<sup>1199</sup> şeklinde nakledilen tasnife bakılırsa edatların anlamlarına yönelik zihni çabanın sahabe dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Bu hususu destekleyen örneklerden biri İbn Abbâs'ın, ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾<sup>1200</sup> ayetindeki اَوْ harfini بَلْ anlamına hamlederek ifadeyi, بَلْ يَزِيدُونَ '*hatta daha fazla*'<sup>1201</sup> şeklinde tefsir etmesidir. İbn Hişâm (ö. 761/1360) da mütekaddim âlimlerin اَوْ edatının iki şeyden veya çok şeyden birini seçme anlamına vaz' edildiği yönündeki sözlerini aktardıktan sonra söz konusu harfin بَلْ ve و anlamına da geldiğini belirtmiştir.<sup>1202</sup> Mücâhid ve Süddî ise, ﴿وَكُلُّ﴾<sup>1203</sup> اَوْ edatına '*bedel*' anlamı yükleyerek ibareyi بَدَلًا مِنْكُمْ şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>1204</sup> İbn Hişâm da Arapça'daki edatlara konu

<sup>1196</sup> Sibeveyh, **el-Kitâb**'ta '*mana harfini*' '*isim ve fiil olmayan ancak anlam için kullanılan öge*' şeklinde tanımlamıştır. Sibeveyh, **el-Kitâb**, I, 12. İbn Hişâm da aynı bağlamda harfi '*İsim ve fiilin özelliklerini taşımayan şey*' olarak açıklamıştır. İbn Hişâm, **Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 2007, s. 56.

<sup>1197</sup> Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü'l-Arabiyye**, s. 45.

<sup>1198</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 154; es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 461.

<sup>1199</sup> el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, I, 39; ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, II/2073.

<sup>1200</sup> '*Onu yüz bin hatta daha fazla sayıdaki bir topluma peygamber olarak gönderdik.*' Sâffât, 37/147.

<sup>1201</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, X, 531.

<sup>1202</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, I, 122.

<sup>1203</sup> '*Eğer dilesydik sizin yerinize melekler var ederdik.*' Zuhuruf, 43/60.

<sup>1204</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XI, 204.

edindiği **Muğni'l-Lebîb** isimli eserinde bu ayetteki مِنْ edatının 'bedel' anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>1205</sup>

Ebû Ubeyde, Ahfeş, Ferrâ ve Zeccâc gibi filolojik tefsir müelliflerinin, eserlerinin çoğu yerinde edatların anlam ve işlevlerine yönelik yaptıkları izahlar, tefsir açısından bunların çok önemli oldukları ve iyi irdelenmeleri gerektiği sonucunu çıkarır. Özellikle Ebû Ubeyde'nin, edatlarla ilgili sonraki dönemlerde meydana gelen bilimsel çalışmaların temelini atan kişi olduğunu söylemek yanlış olmaz sanırım. Daha sonraki dönemlerde ise, Zemaşşeri ile birlikte başlayan süreçte edatların belagat incelikleri üzerinde sıkça durulmaya başladığı görülür. Sadece filolojik tefsirlerde değil, Taberî'nin rivayet tefsiri ile Fahreddin Râzî'nin dirayet yöntemiyle yazdığı tefsirler başta olmak üzere diğer bütün tefsir kitaplarında, edatların yer aldığı ayetlerdeki anlam incelikleri ve ihtilaflarına genişçe yer verildiği çok karşılaşılan bir durumdur. Mana harfleri olarak da isimlendirilen edalarla ilgili müstakil eserlerin kaleme alınması da konunun önemine işaret sayılabilir.<sup>1206</sup>

#### a. Edatların Yorum Zenginliğine Katkıları

Pek çok müfessir ayetlerdeki anlam, hüküm ve belagat inceliklerinin kavranmasında mana harflerinin önemini göz önünde tutmuştur. Zira söz konusu harflerin anlamları Kur'ân'ın anlam ve hedefleriyle iç içedir. Aynı zamanda eski ve yeni müfessirler nezdinde bu harfler farklı anlamların, ihtilaf ve tartışmaların da merkezinde yer almaktadır.<sup>1207</sup> Bu bakımdan müfessirlerin çoğu, yeri geldikçe söz konusu harflerin anlam ve işlevlerine temas etmiştir. Biz de burada, öncelikle

<sup>1205</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, I, 519.

<sup>1206</sup> Bu konuyla ilgili kaleme alınmış klasik eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ebu'l-Hasen er-Rummânî  
- *Kitâbu Meâni'l-Hurûf*
2. Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlekî  
- *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Meânî*
3. İbn Hişâm el-Ensârî  
- *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eğârîb*
4. el-Hasen b. Kâsım el-Murâdî  
- *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*

Konuyla ilgili yapılan çağdaş çalışmalardan bazıları da şunlardır:

1. Alî b. Münâvir b. Redde el-Cühenî  
- *Eseru Dilâlâti'l-Hurûfi'l-Meânî'l-Cârrati fî't-Tefsîr* (Bu çalışma sadece Âl-i İmrân ve Nisâ surelerinin incelendiği bir yüksek lisans tezidir.)
2. Mahmûd Ahmed es-Sağîr  
- *el-Edevâtu'n-Nahviyye fî Kütübi't-Tefsîr*

<sup>1207</sup> Mahmûd es-Sağîr, **el-Edevâtü'n-Nahviyye**, s. 721.

filolojik tefsirlerde tespit edebildiğimiz bazı örneklere yer verdikten sonra, Zemahşerî ve daha sonraki âlimlerin edatların belagat yönlerine dikkat çektikleri örneklerden birkaç tanesini zikredeceğiz.

Ebû Ubeyde, ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾<sup>1208</sup> ayetindeki هَلْ edatının istifham anlamında değil, tahkîk için kullanılan قَدْ anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>1209</sup> Yine o, ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾<sup>1210</sup> ayetindeki ل harfinin *tekîd*<sup>1211</sup> için olduğunu söyler.

Ahfeş, ﴿قِفُولًا لَهُ قَوْلًا لِيْنَا لَعْلَهُ يَتَذَكَّرَ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>1212</sup> ayetindeki لَعْلٌ edatını ta'lîl anlamıyla tefsir ederek, لَعْلَهُ يَتَذَكَّرَ ifadesini لِيَتَذَكَّرَ manasına hamletmiştir.<sup>1213</sup> İbn Hişâm da bu ayetteki edatın ta'lîl için olduğunu söyleyerek Ahfeş ve Kisâî'nin bu yöndeki tefsirlerine atıfta bulunmuştur.<sup>1214</sup>

Zeccâc ise, ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾<sup>1215</sup> ayetindeki أَلَا edatının söze başlangıç ve tenbih için kullanıldığı söylemiştir.<sup>1216</sup>

Edatların belagat yönleriyle ilgili sonraki âlimlerin yaptıkları izahlardan şu iki örneği zikretmek yeterli olacaktır.

Zemahşerî, ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>1217</sup> ayetini tefsir ederken şöyle der: 'Eğer bu ayette neden ilk atfın ف ile, takip eden atfların ise ثُمَّ ile olduğunu sorarsan şöyle derim: 'فَأَحْيَاكُمْ' kelimesindeki ilk atf gecikme/terâhî olmadan ölümü takip etmiştir. يُمَيِّتُكُمْ ifadesinde ise yaratmadan sonra gecikme olduğu için atf ثُمَّ ile yapılmıştır. Aynı şekilde ثُمَّ ile yapılan diğer atflarda da gecikme/terâhî vardır.'<sup>1218</sup>

<sup>1208</sup> İnsân, 76/1.

<sup>1209</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 279.

<sup>1210</sup> 'Kuşkusuz ahiret yurdu ebedi yaşanacak yerdir.' Ankebût, 29/64.

<sup>1211</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, II, 117.

<sup>1212</sup> 'Öğüt alması ve korkması için ona yumuşak söz söyleyin.' Tâhâ, 20/44.

<sup>1213</sup> el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, II, 445.

<sup>1214</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebib**, I, 471.

<sup>1215</sup> 'Dikkat edin, asıl beyinsizler onlardır.' Bakara, 2/13.

<sup>1216</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 84.

<sup>1217</sup> 'Hayret, siz Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz! Hâlbuki sizler birer cansız varlıklardınız. Allah size hayat verdi, sonra sizi tekrar öldürecek ardından da tekrar diriltecektir. Sonra da ona döndürüleceksiniz.' Bakara, 2/28.

<sup>1218</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 126. (Son cümlede tasarrufta bulunarak)

Fahredden Râzî de, ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>1219</sup> ayetindeki أَلَا harfinin gafilleri uyarmak ve bu âlemde her şeyi sebeplere bağlamakla meşgul olan kimseleri uykularından uyandırmak için zikredildiğini belirterek şöyle devam eder: ‘Bu kimseler, “*Bahçe emirin, ev vezirindir*” derler. Her şeyi başka bir sahibe nisbet ederler. Zira bunlar cehalet uykusuna dalmışlardır. Bu sözde أَلَا harfini kullanmakla Allah onları uyarmıştır.’<sup>1220</sup>

## b. Edatların İhtilaflar Üzerindeki Rollerini

Yukarıda zikredilenler tefsirde oynadıkları rol bakımından edatların ne kadar önemli olduklarını ve bunların işaret ettikleri anlamların tespitine yönelik ciddi bir gayretin sarf edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bazı ayetlerde vârid olan bu edatların taşıdıkları muhtemel anlamlar sebebiyle tartışmalara neden oldukları görülmektedir. Bunlardan biri de Nûr suresindeki ﴿وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ﴾<sup>1221</sup> ayetidir. Bu ifadede mevcut olan مِنْ edatları ayetin nasıl anlaşılacağı konusunda görüş ayrılıklarına sebep olmaktadır. İbn Hişâm, **Muğni’l-Lebîb** isimli eserinde مِنْ harfinin on beş anlamda kullanıldığını belirtir. Bu harfin en bilinen anlamları ise *ibtidâ-i gaye*, *teb’îz* ve *beyâniyye*’dir.<sup>1222</sup> مِنْ edatı ile ilgili zikredilen bu miktardaki anlamlar göz önüne alındığında bahsedilen ayetteki söz konusu harflerin hangi anlam yahut anlamlarda kullanılmış olabileceğini tespit etmenin zihnî bir çaba gerektirdiğini söylemeye gerek yoktur. Mezkûr ayetle ilgili tefsir kitaplarında yer alan yorum ve tartışmaların yoğunluğu, ayetin anlamını tespit hususunda müfessirlerin yoğun bir çaba içine girdiklerinin işaretini vermektedir. Bu müfessirlerden biri olan İbn Atiyye, *مِنَ السَّمَاءِ* ifadesindeki مِنْ harfinin *ibtidâ-i gâye* (başlangıç), *مِنَ جِبَالٍ* ifadesinde *teb’îz* ve *مِنَ بَرَدٍ* ifadesinde ise *cins-i beyân* (*beyâniyye*) anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>1223</sup> Fahredden Râzî de, benzer bir görüşü Ebû Ali el-Fârîsî’den nakletmiştir. Bu anlama göre inme gökten başlar, ikincisinde ise Allah dağların bazılarından dolu yağdırır. Üçüncüsünde ise dağların türü beyan

<sup>1219</sup> ‘İyi bilin ki göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’a aittir.’ Yûnus, 10/55.

<sup>1220</sup> Fahredden Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, VI, 626-627.

<sup>1221</sup> ‘Gökte dağlar gibi bulutlardan dolu yağdırır.’ Nûr, 24/43.

<sup>1222</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: İbn Hişâm, **Muğni’l-Lebîb**, I, 514-522.

<sup>1223</sup> İbn Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, IV, 190.

edilmiştir.<sup>1224</sup> Zemahşerî de aynı görüşe kâil olsa da مِنْ harflerinden ilk ikisinin ibtidâ-i gâye, sonuncusunun ise teb'îz için olabileceğini de söyler. Bu durumda Zemahşerî'ye göre ayetin anlamı, *‘Allah gökte bulunan bazı dağlardan doluyu indirir’* şeklindedir. İlk anlama göre ise *يُنزِلُ* kelimesinin mef'ûlü *جِبَالٍ مِنْ* ibaresidir. Zemahşerî şöyle der: *‘Burada iki anlam vardır. Birisi: Allah'ın, yeryüzünde taştan dağlar yaratması gibi gökte de buzdan dağlar yaratmış olmasıdır. Diğerisi ise: Dağları zikrederek çokluk kastetmesidir. Nitekim bir kişi hakkında فُلَانٌ يَمْلِكُ جِبَالًا مِنْ ذَهَبٍ ‘Falanca dağdan altınlara sahiptir’ şeklinde söylenen söz bu anlamdadır.*<sup>1225</sup>

Şevkânî (ö. 1250/1834), mezkûr ayette *مِنْ السَّمَاءِ* ifadesindeki مِنْ harfinin ihtilaf olmaksızın ibtidâ-i gâye için olduğunu, *جِبَالٍ* ifadesinde üç, *مِنْ بَرَدٍ* ifadesinde ise dört anlamın muhtemel olduğunu söylemiştir. *جِبَالٍ* ifadesindeki anlamlar şunlardır: **Birincisi:** مِنْ harfinin ibtidâ-i gâye için olmasıdır ki, bu durumda harfin mecrur kıldığı *جِبَالٍ* kelimesi *السَّمَاءِ* kelimesinden bedel-i iştimâl ile mecrûr kılınmış olur. **İkincisi:** Teb'îz için olmasıdır ki, bu durumda harfin mecrûr kıldığı *جِبَالٍ* kelimesi *يُنزِلُ* kelimesinin mef'ûlü olarak nasb mahallinde mecrûr kılınmış olur. **Üçüncüsü ise:** zâide olmasıdır. Buna göre anlam; *يُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ جِبَالًا ‘Gökten dağlar indirir’* şeklinde olur. *مِنْ السَّمَاءِ* ifadesindeki dört muhtemel anlamdan üç tanesi *مِنْ السَّمَاءِ* ifadesinde zikredilenlerle aynıdır. Önceki üç manaya ek olarak buradaki مِنْ harfi, cins-i beyân içindir. Buna göre anlam şöyle olur: *وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ بَعْضَ جِبَالِ الَّتِي هِيَ الْبَرْدُ ‘Gökten buz olan bazı dağlar indirir.’*<sup>1226</sup> Şevkânî'nin belirttiğine göre Ahfeş, *مِنْ جِبَالٍ* ve *بَرَدٍ* ifadelerindeki مِنْ harflerinin zâid olduğunu belirterek *جِبَالٍ* ve *بَرَدٍ* kelimelerinin nasb mahallinde bulduklarını söylemiştir. Buna göre anlam; *يُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ بَرَدًا يَكُونُ كَمَا لِحِبَالٍ ‘Gökten dolu indirir, (indirdiği dolu) dağlar gibi olur’* şeklindedir.<sup>1227</sup>

<sup>1224</sup> Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 405.

<sup>1225</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 239-240.

<sup>1226</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, (Thk.: Abdurrahmân Umeyre), Dâru'l-Vefâ, Yrs., Trs., IV, 57.

<sup>1227</sup> eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 57.

Konuyla ilgili diğer örneğimiz ise ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾<sup>1228</sup> ayetidir. Söz konusu ayetteki **إِلَى** harfinin ayete kattığı anlamın hayli tartışmalara sebep olduğu gözlenmektedir. el-Mâlekî (ö. 702/1302) **Rasfu'l-Mebânî** isimli eserinde **إِلَى** harfinin iki temel işlevi olduğunu zikreder. Bunlar, *intihâ-i gâye* ve *في* anlamında kullanılmasıdır.<sup>1229</sup> Ayrıca **إِلَى** harfinin esas anlamının zaman, mekân ve diğer şeylerde sınırlama/*gaye* olduğu ifade edilmiştir.<sup>1230</sup> Temel işlevi sınırlama olması sebebiyle nahivcilerin **إِلَى** harfiyle ilgili düştükleri temel ihtilaf, sonrasının öncesine dâhil olup olmaması hususudur. Bazıları bu harfle ifade edilenin sonrasının öncesine dâhil olduğunu söylerler. Diğer bazıları ise sonrasının öncesiyle cins benzerliği varsa dâhil olduğunu, aksi takdirde dâhil olmadığını söylemişlerdir. Bu husus aşağıda da değinileceği üzere abdestte dirseklerin yıkamaya dahil olup olmaması tartışmalarını da içermektedir.

Süddî ve İbn Cüreyc, ayetteki **إِلَى اللَّهِ** ifadesini **مَعَ اللَّهِ** şeklinde tefsir etmişlerdir. Taberî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>1231</sup> Ferrâ da bu bağlamda şöyle demiştir: ‘Müfessirler ibareyi **مَعَ اللَّهِ** **مَنْ أَنْصَارِي** ‘Allah’la beraber yardımcım kim olacak?’ şeklinde açıklarlar. Bu, güzel bir tefsirdir.’ Ferrâ, birlikte bulunan şeylerde **مَعَ** yerine **إِلَى** kullanılmasını doğru bulmazken, ayrı şeylerin birleştirilmesi durumunda **مَعَ** yerine **إِلَى** harfinin kullanılmasını caiz görür. Mesela o, **قَدِمَ فُلَانٌ مَعَ أَهْلِهِ** ‘*Falanca, ailesiyle geldi*’ anlamında **قَدِمَ فُلَانٌ إِلَى أَهْلِهِ** denebileceğini ancak, **قَدِمَ فُلَانٌ وَمَعَهُ مَالٌ كَثِيرٌ** ‘*Falanca, yanında çok mal olduğu halde geldi*’ anlamında **قَدِمَ فُلَانٌ وَإِلَيْهِ مَالٌ كَثِيرٌ** denemeyeceğini söyler. Bu bağlamda Ferrâ, ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾<sup>1232</sup> ayetindeki **إِلَى** harfinin **مَعَ** anlamında kullanıldığını belirtir.<sup>1233</sup> Zeccâc da, benzer anlam ifade etmesinden dolayı **مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ** ifadesinin **مَنْ أَنْصَارِي مَعَ اللَّهِ** şeklinde tefsir edildiğini, ancak bunun **إِلَى** harfinin **مَعَ** anlamına geldiğinin bir ifadesi olmadığına dikkat çeker.<sup>1234</sup>

<sup>1228</sup> ‘Allah yolunda kimler yardımcılarım olacak.’ Âl-i İmrân, 3/52; Saff, 61/14.

<sup>1229</sup> Ahmed el-Mâlekî, **Rasfu'l-Mebânî fî Şerh-i Hurûfi'l-Meânî**, (Thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, s. 166-169.

<sup>1230</sup> Murâdî'nin **إِلَى** harfiyle ilgili yukarıda belirttiği anlamlar için Bkz.: Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım el-Murâdî, **el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî**, (Thk.: Fahrüddîn Kabâve – Muhammed Nedîm Fâdîl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, s. 385-389.

<sup>1231</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, III, 282.

<sup>1232</sup> ‘Onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin.’ Nisâ, 4/2.

<sup>1233</sup> el-Ferrâ, **Meânî'l-Kur'ân**, I, 218.

<sup>1234</sup> ez-Zeccâc, **Meânî'l-Kur'ân**, I, 351. Her ne kadar Zeccâc birbinin yerine kullanılan edatların anlam bakımından bazı nüanslara sahip olduğunu söylese de pek çok dilci olgu olarak bir edatın diğer bir edatın anlamını karşılayacak tarzda onun yerine kullanılabilmesini mümkün görür. Söz



Fahredden Râzî, الى harfinin ل anlamında olduğunu ve ifadenin مَنْ أَنْصَارِي لِلَّهِ anlamında olduğunu, buna delil olarak da, ﴿قُلْ﴾<sup>1235</sup> ‘Allah için yardımcım kim olacak?’ anlamında olduğunu, ﴿قُلْ فَلِإِلَهِكَ الْحَقُّ الْقَائِمُ﴾<sup>1236</sup> ayetini zikreder.

Mezkûr harfle ilgili bu tartışma aynı zamanda fakihlerin ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾<sup>1237</sup> ayeti ile ilgili düştükleri ihtilafın temel sebebidir. Ayetteki ihtilafın nedeni Zerkeşî’nin de belirttiği üzere, الى harfinin intihâ-i gâye (sınır) ve maiyet için müşterek bir lafız olmasıdır.<sup>1237</sup> Sonrasının öncesine dâhil olduğunu söyleyenlere göre dirsekler ve topuklar da yıkamaya dâhildir. Aksini iddia edenlere göre ise dirsekler ve topuklar yıkamaya dâhil değildir.<sup>1238</sup> Mâlekî (ö. 702/1302), sonrasının öncesine dâhil olması durumunda الى harfinin مع anlamına geleceğini belirterek ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾<sup>1239</sup> ayetini buna örnek verir.<sup>1240</sup> Ancak İbn Atiyye bazı fakihlerin الى harfinin مع anlamına geldiği fikrinden hareketle ﴿إِلَىٰ الْمَرَافِقِ﴾<sup>1241</sup> ibaresini مع الْمَرَافِقِ anlamına hamletmekle yanılığa düştüklerini ifade eder.<sup>1243</sup> Âlimlerin çoğu الى harfinin مع anlamına geldiği fikrinden hareketle dirseklerin ellere dâhil olduğunu ve bu sebeple onların da yıkanması gerektiğini söylerken,<sup>1244</sup> Taberî, Ebû Hayyân ve Zeccâc gibi müfessirler

---

konusu dilcilerden biri de İbn Kuteybe’dir. Mesela o, ﴿وَلَأَصْلَبَنَّهُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ (Tâhâ, 20/71) ayetindeki في harfinin عَلَى yerine, ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ (Nisa, 4/21) ayetindeki الى harfinin مع anlamında, ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (Mutaffifin, 83/28.) ayetindeki ب harfinin مِنْ anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Kuteybe, **Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân**, s. 513.

<sup>1235</sup> ‘De ki: Ortak koştuğunuzdan gerçeğe erişirebilecek var mıdır? De ki: Gerçeğe erişiren yalnız Allah’tır.’ Yûnus, 10/35.

<sup>1236</sup> ‘Dirseklere kadar yüzünüzü ve ellerinizi yıkayın, başınızı mesh edin ve iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.’ Mâide, 5/6.

<sup>1237</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 206.

<sup>1238</sup> Ahmed el-Mâlekî, **Rasfu’l-Mebânî**, s. 167

<sup>1239</sup> ‘Onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin.’ Nisâ, 4/2.

<sup>1240</sup> Ahmed el-Mâlekî, **Rasfu’l-Mebânî**, s. 169.

<sup>1241</sup> ‘Dirseklere kadar ellerinizi...’ Mâide, 5/6.

<sup>1242</sup> ‘Dirsekle birlikte...’

<sup>1243</sup> İbn Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, I, 442.

<sup>1244</sup> İbnü’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, II, 58-59; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, **Mehâsinü’t-Te’vîl** (Tefsîru’l-Kâsımî), (Nşr.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, Yrs., 1957, V, 1883; İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, III, 49; İbnü’l-Kayyim, **Zâdü’l-Mesîr**, II, 300.

dirseklerin sınır olması sebebiyle yıkanmalarının gerekli olmadığını söylemişlerdir.<sup>1245</sup>

Anlam harflerinin tefsir üzerinde oynadıkları rolle ilgili zikrettiğimiz örnekler konunun ciddiyetine işaret etmesi bakımından önemlidirler. Bu bakımdan Kur'ân yorumcusunun anlam harflerine vakıf olmaksızın ve bunların ifade ettikleri anlamları araştırmaksızın Kur'ân'ı yorumlaya yeltenmesi şüphesiz hataları da beraberinde getirecektir. Özellikle fikhî ihtilafların temelinde söz konusu harflerin ciddi rollerinin olduğu görülmektedir.

### 3. İştikakın Doğurduğu Problemler

Arapça'da kelimenin anlamını belirlemede onun türediği kökün bilinmesinin büyük bir önemi vardır. Bu sebeple yazdığı tefsirin türü ne olursa olsun Kur'ân tefsiriyle meşgul olan âlimlerin çoğu eserlerinde iştikâka yer vermişlerdir. Onlar tefsirini yaptıkları ayetlerde yer alan kelimeleri türedikleri köklere irca etmek suretiyle hedeflenen anlamı yakalamaya çalışmışlardır. Çünkü harfleri arasında benzerlik olan kelimelerin delalet ettikleri anlamların tespiti ancak iştikâk kurallarını bilmekle mümkündür. Bu sebeple Fahreddîn Râzî, lafızların delalet ettikleri anlamları belirlemenin en mükemmel yolunun iştikâk olduğunu söylemiştir.<sup>1246</sup> Bazı âlimlerinin lafızların türediği kök ile delalet ettiği anlamı tespit etmede karşılaştıkları zorluklar, bu ilmin ehemmiyetini gösterir.

Arapça'da yapısı itibariyle ve sahip olduğu illet harfleri sebebiyle türediği kökün hangisi olduğunu tespit etmenin zor olduğu kelimeler mevcuttur. Ayrıca, sonradan Arapça'ya giren yabancı bazı kelimelerin yapı itibariyle Arapça'daki bazı lafızlara benzerlik gösterdiği görülmektedir. Asmaî gibi bir dilcinin ﴿أرأسه﴾ ﴿جُهَيْتُهُ﴾ ve ﴿حَيْهَان﴾ kelimelerinin köklerini bilemediğini söylemesi dikkat çekicidir.<sup>1247</sup> Yine İbn Düreyd'in belirttiğine göre Ebû Hatim, ﴿لَا تَطْمَوُوا فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾<sup>1248</sup> ayetindeki تَضْحَى kelimesinin *vav*'dan mı? yoksa *elif*'ten mi?, başka bir seferinde de ضَحَى mi?

<sup>1245</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 465; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 451; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 124.

<sup>1246</sup> Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 29.

<sup>1247</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 271.

<sup>1248</sup> 'Orada ne susayacaksın ne de sıcaktan zarar göreceksin.' Tâhâ, 20/119.

yoksa ضَحَى mı? olduğunu bilmediğini söylemiştir.<sup>1249</sup> Bütün bunlar, kelimeler arasındaki ayrımın farkına varmak için iştikâkın bilinmesini gerekli kılmaktadır. Kelimenin türediği kökün tespitinde karşılaşılan sıkıntı ve düşülen hatalara örnek olması bakımından şu örneği zikretmek uygun olacaktır: Sa'leb, (ö. 291/903) تَنْوُر un تَنْوُر kelimesinin تَفْعُول kalıbından türevi olduğunu söylemiştir. Dildeki hatalardan Allah'a sığınan İbn Cinnî, dildeki mümeyyiz konumuna rağmen Sa'leb'in düştüğü bu hata hususunda şöyle der: 'Şayet bu kelime التَّار' dan تَفْعُول kalıbında olsaydı, تَنْوُر denmesi îcab ederdi. Buna göre القَوْل kelimesi için تَقْوُول; العَوْد kelimesi için تَعْوُود denmesi gerekirdi. Hâlbuki تَنْوُر kelimesi ت ن ر harflerinden تَفْعُول kalıbındadır.<sup>1250</sup>

Kelimelerin türevi ile ilgili burada değinilen hususlar âlimler arasında ayetlere verilen anlamların farklı olmasına sebebiyet vermektedir. Bazı kelimelerin türediği kökün tespitindeki zorluk, ayetlerin tefsirinde zaman zaman dil âlimlerini bile sıkıntıya düşüren bir konu olmuştur. Belirtilen hususlarla ilgili bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Kur'ân'da yer alan ﴿فَصْرُهَا مِنْ الطَّيْرِ فَصْرُهَا إِلَيْكَ﴾<sup>1251</sup> ayetindeki فَصْرُهَا kelimesinin türediği kök konusundaki ihtilaflar, ayete farklı anlamlar verilmesine yol açmıştır. Ebû Ubeyd'in Ahmer'den (ö. 180/796) naklettiğine göre 'bir şeyi kendine meylettirmek' ve 'alıştırmak' anlamında صُرْتُ إِلَى الشَّيْءِ وَأَصْرَتْهُ denir. Ebû Ubeyd فَصْرُهَا okuyanlara göre kelimenin 'alıştırma', صِرْهُنَّ okuyanlara göre ise, 'keserek parçalara ayırma' anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>1252</sup> Ferrâ da, Abdullah b. Mesud ve ashabının ص harfini meksûr, diğerlerinin ise mazmûm okuduklarını belirterek kelimenin قَطَعْنَ 'kesmek' ve وَجَّهْنَ 'yönlendirmek' şeklinde tefsir edildiğini, ancak her iki okuyuş bakımından 'kesmek' anlamına geldiğinin bilinir bir şey olmadığını söyleyerek şöyle devam eder: '- Allah en iyisini bilir ki - eğer bu kelime her iki okuyuş bakımından kesme anlamına geliyorsa sanırım, صَرَيْتَ تَصْرِي kelimesinden türemiş ve ي harfi takdim edilmiştir.'<sup>1253</sup> Ebû Bekr en-Nakkâş (ö. 351/961) ise, فَصْرُهَا şeklinde okunduğunda 'bağlamak', صِرْهُنَّ biçiminde okunduğunda ise 'ses' anlamına gelen الصَّرِيرُ kelimesinden türemiş olacağını ve buna göre de فَصْرُهَا إِلَيْكَ

<sup>1249</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, II, 457.

<sup>1250</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 482.

<sup>1251</sup> Bakara, 2/260.

<sup>1252</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, XII, 227.

<sup>1253</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 174.

ibaresinin ‘onları çağır’ anlamına geleceğini söylemiştir.<sup>1254</sup> Bu örnekten anlaşıldığı üzere, türediği kökün bilinmemesi, bir kelimenin anlamının doğru tespit edilmesini son derece zorlaştırmaktadır.

Türediği kökün ne olduğu konusunda ihtilaf edilen örneklerden biri de شَيْطَانٌ kelimesidir. Sibeveyh, **el-Kitâb** isimli eserinin bir yerinde söz konusu kelimenin الشَّيْطَانُ kelimesinden alındığında munsarîf olacağını ve kelimedeki "ن" harfinin asli harflerden sayılıp kelimenin شَطْنٌ den türemiş olacağını söylerken,<sup>1255</sup> başka bir yerde de ‘helak olma’ ve ‘yanma’ anlamındaki يَشِيْطُ - شَاطُ fiilinden فَعْلَانُ kalıbında gayr-ı munsarîf olabileceğini belirtmiştir.<sup>1256</sup> Ezherî, bu kelimenin ‘uzaklaştı’ anlamındaki شَطْنٌ den türediğini ve فَيْعَالٌ kalıbında olduğunu söylemiştir.<sup>1257</sup> Bununla ilgili olarak da Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın şu şiiriyle istişhâd edilmiştir:

وَالْأَكْبَالُ

أَيُّمَا شَاطِنٍ عَصَاهُ عَكَاهُ      ثُمَّ يُلْقَى فِي السَّجْنِ وَالْأَغْلَالِ

‘Hangi inatçı (şeytan) ona başkaldırırsa onu bağlar, daha sonra hapse atılarak zincirlenir.’<sup>1258</sup>

Dibi derinde olan kuyu için بئرٌ شَطُونٌ denmiştir.<sup>1259</sup> Halil b. Ahmed de الشَّيْطَانُ kelimesinin شَطْنٌ den türediğini ve ‘uzaklaşmak’ anlamına geldiğini söylemiştir. İki ucu birbirine uzak ve sıkı dokunmuş ipe de الشَّطْنُ dendiğini belirtmiştir.<sup>1260</sup> Abdülhamîd el-Ferâhî (ö. 1349/1930) ise, kelimenin ‘kanın akması’ anlamındaki يَشِيْطُ - شَاطُ fiilinden فَعْلَانُ kalıbında olduğunu kabul ederek A’şâ’nın şu beytiyle istişhâd etmiştir:<sup>1261</sup>

قَدْ نَطَعْنَ الْعَيْرَ فِي مَكْنُونٍ فَاذِلَّهُ      وَقَدْ يَشِيْطُ عَلَى أَرْمَاحِنَا الْبَطْلُ

<sup>1254</sup> Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, صور mad.

<sup>1255</sup> Sibeveyh, **el-Kitâb**, IV, 321.

<sup>1256</sup> Sibeveyh, **el-Kitâb**, III, 217-218.

<sup>1257</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü’l-Luga**, XI, 312.

<sup>1258</sup> Ümeyye b. Ebi’s-Salt, **Divân**, s. 445. Tehzîbü’l-Luga’da bu beyit şöyle geçmektedir:

أَيُّمَا شَاطِنٍ عَصَاهُ عَكَاهُ      وَرَمَاهُ فِي الْقَيْدِ وَالْأَغْلَالِ

el-Ezherî, **Tehzîbü’l-Luga**, XI, 312.

<sup>1259</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü’l-Luga**, XI, 312; İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luga**, I, 611.

<sup>1260</sup> Halil b. Ahmed, **Kitâbü’l-Ayn**, II, 332.

<sup>1261</sup> Abdülhamîd b. Abdülkerîm Ebû Ahmed el-Ferâhî, **Müfredâtü’l-Kur’ân**, (Thk.: Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût, 2002, s. 287.

*'Eşegi gizli... yaralarınız ve mızraklarımızda cesurların kanı akar.'*<sup>1262</sup>

Yukarıda verilen örnekler, Kur'ân'la ilgili doğru anlamlara ulaşmak için kelimelerin türediği kökün sağlıklı biçimde tespit edilmesinin önemini göstermektedir. Aksi durumda, murad olunan anlama ulaşmanın mümkün olmayacağı açıktır.

#### 4. Zamirlerin Mercii

Anlam ihtilaflarına konu olması bakımından filolojik tefsirin problemlerinden biri de bazı zamirlerin cümledeki diğer unsurlardan hangisine raci olduğunun tam olarak anlaşılabilmesidir. Zerkeşî, **el-Burhân**'da İbnü'l-Enbârî'nin zamirlerle ilgili **Beyânü'z-Zamâir el-Vâkia fi'l-Kur'ân** adını taşıyan iki ciltlik bir eser telif ettiğini söyler.<sup>1263</sup> Bu durum zamirlerin dilde ne kadar önemli unsurlar olduğunun bir ifadesidir. Ayrıca Zerkeşî, mezkûr eserinde zamirlere bir bahis tahsis ederek onlarla ilgili on bir kurala değinir.<sup>1264</sup> Bunlardan biri de zamirin cümledeki en yakın unsura râcî olması yönündeki kabuldür. Zerkeşî, bu hususa işaret ederken 'zamidre asıl olan zikredilenlerden en yakın olana râcî olmasıdır'<sup>1265</sup> der. Bu konuyla ilgili olarak İbn Hazm şöyle der: 'Zamir zikredilenlerden en yakında bulunana döner. Bundan başkası caiz olmaz. Zira zamir haber verilenden bedeldir veya onun yerine kullanılır. Şayet zamir daha uzak bulunana dönecek olursa, bu durum karışıklık doğurur ve anlam kaybolur. Hâlbuki diller beyan için vaz' edilmişlerdir. Hakkında hüküm verilen veya haber verilen şeyler çoksa ve bu zikredilenlerden sonra çoğul zamiri gelirse o zaman zamir hepsine râcî olur. Eğer sen **أَتَانِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَخَالِدٌ فَقَتَلْتَهُمْ** dersen, zamirin **وَالِدٌ** kelimesine dönmesi gerektiği, **زَيْدٌ** ve **عَمْرٌو** kelimelerine dönmesinin caiz olmadığı konusunda lugat ehli arasında ihtilaf yoktur... Şayet birisi **أَتَانِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَخَالِدٌ وَعَبْدُ اللَّهِ** derse tartışma götürmeksizin zamirin zikredilenlerin tümüne dönmesi konusunda lugat ehli arasında ihtilaf yoktur.'<sup>1266</sup>

İbn Hazm'ın misal vererek zamirin en yakın olan nesneye râcî olması konusunda lugat ehli arasında ihtilaf olmadığını söylemesi bize abartılı gelmektedir.

<sup>1262</sup> Meymûn b. Kays (el-A'sâ), **Dîvân**, (Şrh.: Abdurrahmân el-Mustâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2005, s. 151.

<sup>1263</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 23.

<sup>1264</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 23.

<sup>1265</sup> **الأصل في الضمير عودُهُ إلى أقرب مذكور** ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 36.

<sup>1266</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (İbn Hazm), **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-İfâk, Beyrut, Trs., IV, 26-27.

Bu hususla ilgili bağlayıcı olan esas kural ise şudur: ‘Aksi bir delil olmadıkça zamir zikredilenlerden en yakın olana râcî olur.’<sup>1267</sup> Pek çok müfessir de bu kurala göre hareket ederek aksi bir delil olmadıkça zamirleri en yakın olana irca etmişlerdir. Mesela Suyûtî, **Cem’ul-Cevâmi’** şerhinde <sup>1268</sup> ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ﴾<sup>1268</sup> ayetindeki ذُرِّيَّتِهِ kelimesindeki zamirin yakın olmadığı halde Hz. İbrahim’e râcî olduğunu belirtmiştir. Zira burada baştan sona kadar kıssada sözü edilen kişi Hz. İbrahim’dir.<sup>1269</sup> Durum böyle olunca zamirin sözü edilen şeye dönmesi, yakın olan şeye râcî olmasından daha bağlayıcı bir kural olarak tezahür etmektedir. Nitekim bu hususu Ebû Hayyân, ﴿وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمَّكَ مَا يُوحَىٰ ۖ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي﴾<sup>1270</sup> فَاقْذِفِيهِ فِي النَّابُوتِ ayetini tefsir ederken net bir şekilde vurgular. ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي النَّابُوتِ﴾ ifadesindeki zamirin Hz. Musa’ya döndüğü hususunda ihtilaf yoktur. Ancak ﴿فَاقْذِفِيهِ فِي النَّابُوتِ﴾ ve ﴿فَيُلْقِيهِ النَّيْمَ﴾ ifadelerindeki zamirlerin merciinde tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Mesela İbn Atiyye, ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي﴾ ifadesindeki zamirin Hz. Musa’ya râcî olduğunu söylerken diğer zamirlerin ﴿فَيُلْقِيهِ النَّيْمَ﴾ kelimesine döndüğünü, bununla birlikte Hz. Musa’ya da râcî olmalarının caiz olduğunu söyler.<sup>1271</sup> Bu noktada Ebû Hayyan şöyle der: Bir kimse ‘Zamirin hem yakın hem de uzak olana aidiyeti elverişli ise yakın olana râcî olması tercih edilir. Zira nahivcilerin koyduğu kural budur. Bu bakımdan ﴿فَاقْذِفِيهِ فِي النَّابُوتِ﴾ ve ﴿فَيُلْقِيهِ النَّيْمَ﴾ ifadelerindeki zamirlerin ﴿فَاقْذِفِيهِ فِي النَّابُوتِ﴾ kelimesine dönmesi gerekir’ derse, şöyle cevap verilir: ‘Şayet iki şeyin birinden söz edilip diğeri fazlalık olarak zikredilmişse zamirin sözü edilen şeye dönmesi tercihe daha şayandır ve bu durumda yakın olana bakılmaz.’<sup>1272</sup> Bu yüzden Ebu Hayyan aşağıda da geleceği üzere ﴿لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ﴾<sup>1273</sup> ifadesinde zamirin yakınlıktan ötürü خَنْزِيرٍ kelimesine döndüğünü iddia eden

<sup>1267</sup> el-Harbî, **Kavâidü’t-Tercîh**, II, 621.

<sup>1268</sup> ‘Biz ona İshak’ı ve Yakub’u bağışladık. Onun soyundan gelenlere kitap ve peygamberlik verdik.’ Ankebût, 29/27.

<sup>1269</sup> es-Suyûtî, **Hem’ul-Hevâmi’**, I, 219.

<sup>1270</sup> ‘Vahyedilmesi gereken şeyi annene şöyle vahyetmiştik: “Musa’yı sandığa koy, onu Nil nehrine bırak, nehir onu sahile atacaktır. Benim ve onun düşmanı olan birisi onu alacak.” Tâhâ, 20/38-39.

<sup>1271</sup> İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-Vecîz**, IV, 44.

<sup>1272</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, VI, 226.

<sup>1273</sup> En’âm, 6/145.

İbn Hazm'a karşı çıkmıştır.<sup>1274</sup> Zemahşerî, söz konusu ifadelerdeki zamirlerin bir kısmının Hz. Musa'ya, diğer bir kısmının da التَّابُوتُ kelimesine dönmesine nazımda uyumsuzluk ve sözde kusura sebebiyet vereceğinden ötürü itiraz etmiştir.<sup>1275</sup> Bu bağlamda Zerkeşî, genel bir kural olarak şunu ifade eder: 'Zamirlerin sayısı fazla ise, zikredilenlerden birine bunların döndürülmesi mümkünse farklı şeylere döndürülmesinden daha iyidir.'<sup>1276</sup>

Zamirin merciini inceden inceye düşünmeksizin ayetlere zahiren anlaşıldığı şekilde anlam vermeye çalışmak hatalı bir yaklaşımdır. Zira bazı durumlarda zamirlerin mercii düşünüldüğünden farklı yerlere olabilmektedir. Bu hususla ilgili olarak ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾<sup>1277</sup> ayetini örnek vermek mümkündür. Bu ayeti bazılarının, gökler ve yerin benzerini Allah'ın tekrar yaratmaya muktedir olduğu şeklinde anladıklarını söyleyen Zerkeşî, bu anlayışın iki yönden fasit oluşunu şöyle izah eder: 'İnkârcılar gökler ve yerin tekrar yaratılabilmesini inkâr etmiş değiller ki, Allah bunları tekrar yaratabileceğini ifade etmiş olsun. Onlar kendilerinin yeniden yaratılacakları konusunu inkâr etmişlerdir. Böylece مِثْلَهُمْ kelimesindeki zamir gökler ve yere değil, inkârcıların iddialarına cevap olarak kendilerine râcî olmaktadır. İkincisi ise, konuyla ilgili verdiğimiz bu cevabı ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾<sup>1278</sup> ayeti beyan etmektedir.<sup>1279</sup> Zamirlerle ilgili bu girişten sonra birkaç örnekle anlam ihtilafları üzerinde oynadıkları role işaret etmekte yarar vardır.

Zamirlerin merciindeki ihtilaflardan biri, ﴿قُلْ لَا أُحَدِّثُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ﴾<sup>1280</sup> ayetinde görülmektedir. Bu ayetteki ihtilaf ﴿فَأِنَّهُ رَجَسٌ﴾ ibaresindeki zamirin لحم ve خنزير kelimelerinden hangisine döndüğü ile ilgilidir. Zamiri لحم kelimesine irca edenler domuzun sakatat ve derisinden yararlanılabileceğini, خنزير kelimesine irca edenler ise domuzun

<sup>1274</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 226.

<sup>1275</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 61.

<sup>1276</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 33.

<sup>1277</sup> 'Gökleri ve yeri yaratan, (inkârcıları) tekrar yaratmaya muktedir değil midir?' Yâsîn, 36/81.

<sup>1278</sup> 'Gökleri ve yeri yaratan ve bunları yaratmaktan aciz olmayan Allah'ın ölüleri tekrar yaratmaya gücü olduğunu görmezler mi?' Ahkâf, 46/33.

<sup>1279</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 31-32.

<sup>1280</sup> 'De ki; bana vahyolunanlardan murdar olarak ölmüş veya akıtılmış kan yahut pislik olan domuz eti dışında yenmesi haram olan bir şey bulmuyorum.' En'âm, 6/145.

tamamen necis olduğunu ve onun hiçbir şeyinden yarar elde edilemeyeceğini söylerler. İbn Hazm, **el-Muhallâ** isimli fıkıh kitabında zamirin خنزير kelimesine döndüğünü ifade ettikten sonra filolojik olarak bu görüşünü şöyle temellendirir: ‘Kur’ân’ın nazil olduğu Arap dilinde zamir, mezkûr en yakın isme atfedilir. Böylece Kur’ân’la sıhhat bulan görüş, domuzun bir bütün olarak necis olmasıdır. Necis olan şey ise haram olup ondan kaçınılması gereklidir. Domuzun tümü haramdır. Bu sebeple, tüyü yahut tabakalandıktan sonra derisi bu haram oluşun dışında değildir.’<sup>1281</sup>

Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**’te zamirin zahiren لَحْمُ الْخَنزِيرِ ‘domuz eti’ne döndüğünü ve İbn Hazm’ın; ‘zamirin iki şeyden birine dönmesi muhtemelse yakın olana dönmesi müreccahtır’ şeklindeki sözüne atıfta bulunarak bu yaklaşıma karşı çıkar. Zira Ebû Hayyân, ayette sözü edilen şeyin domuz eti (لَحْمٌ) olduğunu, الخنزير kelimesinin ise izafet sebebiyle geldiğini belirtmiştir.<sup>1282</sup> Zerkeşî de muzâf ve muzâfun ileyh’ten sonra zamir varsa bu zamirin muzâf’a döneceğini, zira kendisinden söz edilen şeyin o olduğunu belirtmiştir.<sup>1283</sup> Ancak bunun her zaman geçerli bir kural olduğunu söylemek de mümkün değildir. Meselâ ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ﴾<sup>1284</sup> 1285 ﴿وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ ayetinde zamir muzâf’a dönerken, 1286 ﴿فَإِنَّهُ رَجْسٌ﴾ ibaresindeki zamirin ayette zikri geçen ve haram kılınan tüm şeylere döndüğünü belirtir.<sup>1287</sup> Söz konusu zamirin nereye döndüğü ile ilgili tartışmanın yukarıda değinildiği üzere fikhî ihtilaflara sebep olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1288</sup>

Konuyla ilgili örneklerden biri de, ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾<sup>1289</sup> ayetidir. Ayetteki ﴿بِهِ﴾ ve ﴿مَوْتِهِ﴾ lafızlarındaki zamirlerin mercii çok tartışılmıştır.

<sup>1281</sup> İbn Hazm, **el-Muhallâ**, (Thk.: Muhammed Münîr ed-Dimeşkî), Matbaatü’n-Nahda, Mısır, 1347, VII, 390.

<sup>1282</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 242-243.

<sup>1283</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 36.

<sup>1284</sup> ‘Allah’ın nimetlerini saysanız bitiremezsiniz.’ İbrâhîm, 14/34; Nahl, 16/18.

<sup>1285</sup> ‘Eğer yalnız ona kulluk ediyorsanız Allah’ın nimetlerine şükredin.’ Nahl, 16/114.

<sup>1286</sup> Bkz. ez-Zerkeşî **el-Burhân**, IV, 36.

<sup>1287</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, VIII, 138.

<sup>1288</sup> Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz; Abdülvahhab Abdüsselam Tavîle, **Eserü’l-Luga fi İhtilâfî’l-Müctehidîn**, Dâru’s-Selâm, Yrs., 2000, s. 137-138.

<sup>1289</sup> ‘Kitap ehlinden tüm kimseler ölümünden önce mutlaka ona inanacaklardır.’ Nisâ, 4/159.



Ferrâ, buradaki iki yaklaşımı şöyle özetler: ‘مَوْتِهِ’ kelimesindeki zamirin Hz. İsa’ya dönmesidir ki, buna göre ayetin anlamı, İsa ölmeden ehl-i kitaptan her biri İsa’ya iman edecektir. Diğer bir husus da مَوْتِهِ kelimesindeki zamirin, Yahudi ve Hıristiyanlardan ehl-i kitaba dönmesidir. Bu durumda ayetin anlamı, Yahudi ve Hıristiyanlardan her biri, ölümden önce Hz. İsa’ya iman edecektir demektir. Bu anlamı Übeyy b. Ka’b’in (ö. 22/642), *إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ* okuyuşu da desteklemektedir.<sup>1290</sup> Zeccâc da, zamirin ehl-i kitaba dönmesi durumunda şu yorumu öne çıkarır: ‘Kişi ölmeden önce iyi ve kötü amellerin tümünü görür. Böylece her kâfir, ölmeden önce inkâr ettiği Hz. Peygamber’e iman eder.’<sup>1291</sup> Taberî, İbn Abbâs’ın bu mevzuyla ilgili görüşüne dayanarak ﴿بِهِ﴾ ve ﴿مَوْتِهِ﴾ ibarelerindeki zamirlerin Hz. İsa’ya döndüğünü beyan etmiştir.<sup>1292</sup>

Zikredilen örnekler ışığında Arapça’nın anlam olgusu üzerindeki en önemli etkiye sahip unsurlardan birinin zamirlerin mercii konusu olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle abdest ayeti ve yukarıda örneğini verdiğimiz domuzdan elde edilebilecek faydaların olup olmadığı tartışmaları gibi daha pek çok fikhî ihtilafın temelinde zamirlerin olduğu görülmektedir. Bu bakımdan zamirlerin Arapça’nın en problemli konusu olduğunu söyleyebiliriz.

## 5. Çokanlamlılık Sorunu

Terim olarak başlangıçta farklı iki veya daha fazla anlam için vaz’ edilmiş lafızlara ‘müşterek’ lafız denir.<sup>1293</sup> Mesela *أسْرًا* kelimesinin bir şeyi *gizlemek* ve *izhâr etmek* gibi iki farklı anlama geldiği ifade edilmiştir.<sup>1294</sup> Buna göre, ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ﴾<sup>1295</sup> *لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ* ayetinde kelime her iki manaya muhtemeldir. Nitekim Ferrâ ve Zeccâc, kelimeyi *gizleme* anlamıyla tefsir ederken<sup>1296</sup>, diğer bazı âlimler kelimenin burada

<sup>1290</sup> el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 294-295.

<sup>1291</sup> ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 105.

<sup>1292</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 356.

<sup>1293</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 261; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83.

<sup>1294</sup> Ebû Ubeyd, *el-Garîbu’l-Musannef*, II, 395; Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, (Thk.: Muhammed Avde Ebû Cürey), Mektebetü’s-Sekâfeti’ d-Dîniyye, Yrs., 1994, s. 130; İbnü’l-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, (Thk.: Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrût, 1987, s. 45; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 308.

<sup>1295</sup> Yûnus 10/54.

<sup>1296</sup> el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 469; ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 21.

izhâr etme anlamına da gelebileceğini söylemişlerdir.<sup>1297</sup> Yine, ﴿فَأَذِيفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلَيقِهِ﴾<sup>1298</sup> ayetindeki فَلَيقِهِ lafzı, haber ve emir arasında müşterektir. Yani lafız ‘deniz onu atar’ yahut ‘deniz onu atsın’ anlamındadır.<sup>1299</sup>

Tefsir ihtilaflarının önemli sebeplerinden biri de lafızların birden fazla manaya sahip olmasıdır. Lafızlarda müşterek anlamların varlığı kabile lehçeleriyle ilişkilendirilmiştir. Zira bir lafzı bir kabile farklı bir anlamda kullanırken diğer bir kabile başka bir anlama hamledebilmektedir. Arapça’daki bazı lafızların zıt anlamlara muhtemel olmaları da iştirakin sebepleri arasında yer alır. Mesela İbnü’l-Enbârî (ö. 328/939), السَّامِدُ<sup>1300</sup> kelimesinin zıt anlamlılardan olduğunu söyleyerek söz konusu kelimenin Yemen lehçesinde *eğlenen*, Tayy lehçesinde ise *üzgün* manasına geldiğini belirtmiştir.<sup>1301</sup> Bunun yanı sıra anlamların sınırsız, lafızların ise sınırlı olmasına istinaden sınırsız anlamların sınırlı lafızlara paylaştırılmasıyla iştirakin kaçınılmaz olacağı ifade edilmiştir.<sup>1302</sup> Tabiî olarak bu durum nassların tefsirinde ihtilafları kaçınılmaz kılmaktadır. Konu bağlamında harareti tartışmaların odağında yer alan kelimelerden birinin ﴿الْفُرُّءُ﴾<sup>1303</sup> kelimesinin olduğu bilinmektedir. Ayetlerdeki bazı kelimelerin delalet ettikleri anlamı tespit etmenin zorluğuna karşın pek çok ayette müşterek lafızların delaletini siyak karinesiyle belirlemek mümkün olabilmektedir. Mesela, النُّجْمُ kelimesi Arapça’da ‘yerden biten ot’ ve ‘gökteki yıldız’ arasında müşterek bir lafızdır.<sup>1304</sup> Her ne kadar Zeccâc, söz konusu kelimenin ﴿وَالنُّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانُ﴾<sup>1305</sup> ayetinde her iki anlama gelebileceğini söylese de<sup>1306</sup>, bu

<sup>1297</sup> Ebû Ubeyd, *el-Garîbu'l-Musannef*, II, 395; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 45; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 308.

<sup>1298</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>1299</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 261-262.

<sup>1300</sup> ﴿وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾ ‘Siz eğlenenlerdensiniz.’ (Necm, 53/61)

<sup>1301</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 43. Konunun mantıkta nasıl işlendiği ile ilgili olarak bkz.: İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanışları*, Ankara, 2004, s. 93-101.

<sup>1302</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 292, 293. Ahmed Emîn, lafızlardaki müşterekliği dilcilerin çöldeki bedevîlerden kelimeyi farklı şekillerde anlamalarına bağlar. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 257.

<sup>1303</sup> Bakara, 2/228.

<sup>1304</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 76; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, XI, 127-128.

<sup>1305</sup> ‘Otlar ve ağaçlar secde ederler.’ Rahmân, 55/6.

<sup>1306</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 76.

lafzın ‘ot’ anlamına gelmesi siyak açısından daha uygundur. Buna mukabil, ﴿الْمُتَرِّ ۱۳۰۷﴾ ayetinde ‘yıldız’ anlamında kullanıldığı siyak karinesinden anlaşılabilir. Bununla birlikte, ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ۱۳۰۸ gibi lafzın delaletinin siyak karinesiyle belirlenmesi mümkün olmayan ayetler de vardır. Aynı şekilde, ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا﴾ ۱۳۰۹ ayetinde yer alan يَمِينٌ kelimesinin kullanıldığı anlamla ilgili Ebû Alî el-Fârisî üç ihtimalden söz eder. Buna göre, söz konusu ayetteki اليمين kelimesi sağ, kuvvet ve yemin etme anlamlarına gelir.<sup>1310</sup> Bu örnekler, müşterek bazı kavramların anlamlarının siyak karinesiyle bilinebildiği halde, bazılarının anlamını belirlemenin çok güç olduğunu göstermektedir.

Çokanlamlılıktan doğan problemlerin çözümüne yönelik âlimlerin bir takım argümanlar geliştirdiklerini görmekteyiz. Bu bağlamda bâzı âlimler, الفرء ve العين gibi farklı anlamlara muhtemel müşterek lafızların mutlak zikredilmeleri durumunda bir mani yoksa taşıdıkları tüm anlamlara hamledilebileceklerini söylemişlerdir.<sup>1311</sup> Bu hususta Ebû İshâk eş-Şîrâzî şöyle demiştir: Eğer bir lafız farklı iki manaya muhtemel olup hangi anlamın kastedildiğine yönelik bir delil varsa ona hamledilir. Şayet lafız iki anlamdan birine hamletmeyi gerektirecek bir delil yoksa, bir anlamın diğerine önceliği olmayacağından dolayı, her iki manaya da hamledilir. Bunun delili de iki anlamdan birinin diğerini geçersiz kılmaması ve lafzın her ikisine de muhtemel olmasıdır.<sup>1312</sup> Taberî de, bir kelimenin farklı manalara muhtemel olması durumunda, kabul edilebilir bir delil yoksa bu anlamlardan sadece birine hamledilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir.<sup>1313</sup> Bu bağlamda İmam Şâfiî’ye ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ۱۳۱۴ ayetindeki لَامَسْتُمُ kelimesinin cimâ kastedildiği söylendiğinde şöyle demiştir: ‘Bu

<sup>1307</sup> ‘Göklerde ve yerde bulunan herkesin güneşin, ayın, yıldızların Allah’a secde ettiklerini bilmiyor musun?’ Hacc, 22/18.

<sup>1308</sup> Bakara, 2/228.

<sup>1309</sup> ‘Bütün gücüyle onları kırmaya başladı.’ Sâffât, 37/93

<sup>1310</sup> İbn Cinnî, el-Hasâis, II, 454.

<sup>1311</sup> el-Cüveynî, el-Burhân, I, 121.

<sup>1312</sup> eş-Şîrâzî, el-Lüma’, s. 118. Benzer görüş için bkz.: Suyûtî, el-İtkân, II, 1214.

<sup>1313</sup> et-Taberî, Câmiu’l-Beyân, I, 172. وَالْكَلِمَةُ إِذَا احْتَمَلَتْ وَجُوهًا لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ صَرْفٌ مَعْنَاهَا إِلَى بَعْضِ وَجُوهِهَا. دُونَ بَعْضِ الْأَحْجَاجِ يَجِبُ التَّسْلِيمُ لَهَا

<sup>1314</sup> ‘...veya kadınlarla cinsel ilişkiye girmişseniz...’ Nisâ, 4/43.

kelime hakiki anlamda *el ile dokunma*, mecâzî anlamda da *cimâ* manasınadır.<sup>1315</sup> Bu şekilde bir kelimenin farklı anlamlara muhtemel olabileceğini mümkün görenler bu zarureti yukarıda ifade edildiği üzere lafızların sınırlı ancak anlamların sınırsız oluşuna bağlarlar.<sup>1316</sup> Bunun yanında yukarıda örnekleri verildiği üzere çokanlamlılık probleminin büyük ölçüde siyak karinesi ile çözüm bulabileceğini söylemek mümkündür.

## **B. Kur'ân Dilinin Niteliği Sorunu**

### **1. Lafız-Anlam İlişkisi**

Her ilim dalının bir takım problemleri olduğu gibi genel olarak tefsirin, özel olarak da filolojik tefsirin bazı problemleri vardır. Lafızların filolojik anlamlar dışında rivayetlerle aktarılan bir takım anlamlara sahip olmaları, şâz ve zayıf manalar barındırmaları, farklı yapılar içerisinde muhtelif manalara elverişli olmaları, hakiki ve mecazi anlamlara muhtemel olmaları vb. hususlar lafız-anlam ilişkisi bağlamında karşılaşılabilecek sorunlardan bazılarıdır. Bu problemlerin bir kısmı yorumcu kaynaklıyken, diğer bazıları kutsal metnin anlaşılmasındaki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Mesela bir lafzın zayıf anlamlara yahut lugat anlamı dışında bir manaya hamledilmesi veya yorumlamada siyakın gözetilmemesi tamamen yorumcudan kaynaklanan hatalardır. Ancak, bazı lafız ve ifadelerden kastedilen anlamın hangisi olduğu, hakiki yahut mecazi bir anlamın mı geçerli olduğu vb. hususlar yorumcu dışında kutsal metnin anlaşılmasındaki zorluktan kaynaklanan problemlerdir.

#### **a) Filolojik Anlam-Mervî Anlam**

Tefsir ihtilaflarına konu olan hususlardan biri, zaman zaman lafızla ilgili filolojik anlam yanında aynı lafız için rivayetle gelen farklı bir anlamın zikredilmesidir. Bu şekilde aynı lafzın filolojik anlam ve rivayetle gelen anlam olmak üzere, farklı iki manaya tevcih edildiği görülmektedir. Catlâvî'nin ifadesiyle, değil herhangi bir tefsir, neredeyse tefsirlerin her sayfasında bir lafız için farklı pek çok anlamlar zikredilmiş ve bu hususta her müfessir farklı bir yol tutmuştur. Öyle ki, bir lafza, siyaka göre nisbet edilen anlamların hepsini müfessirlerin tenkitsiz olarak

<sup>1315</sup> el-Cüveynî, **el-Burhân**, I, 121.

<sup>1316</sup> Fahreddin Râzî, **el-Mahsûl**, I, 83; es-Suyûtî, **el-Müzhir**, I, 293.

zikrettikleri ve adeta mezkûr anlamların tümünün lafız için geçerli olduğunu kabul edercesine kritiğe tabi tutmaksızın naklettikleri görülür.<sup>1317</sup> Bu husus, özellikle Fahreddin Râzî'nin tefsirinde çokça karşılaşılan bir durumdur. Taberî gibi bazı müfessirler ise sözü edilen durumdan müstesnadır. Zira o, eserinde naklettiği tüm farklı görüşlerle ilgili mutlaka bir değerlendirme yaparak kendi görüşünü ortaya koyar.

Esas itibariyle, çalışmamızın farklı yerlerinde değinerek örneklerini verdiğimiz üzere Kur'ân'la ilgili filolojik ihtilafların bir kısmı dilcilerin ihtilaflarına racidir. Dilciler arasındaki bu filolojik tartışmalar ister istemez Kur'ân'ın yorumlanmasında ihtilaflara sebep olmaktadır. Filolojik anlam ile rivayetle gelen anlam olgusuna ışık tutmak amacıyla birkaç örnek vermek uygun olacaktır.

İlk örneğimiz ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾<sup>1318</sup> ayetidir. Söz konusu ayetteki ضَنْكًا kelimesi ile ilgili şu anlamlar zikredilmiştir:

- Filolojik anlam: dar<sup>1319</sup>
- Rivayetle gelen anlam: Kabir azabı<sup>1320</sup>

Konuyla ilgili örneklerden biri de, ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾<sup>1321</sup> ayetidir.

Bu ayetteki الوَيْلُ kelimesi ile ilgili aşağıdaki anlamlar zikredilmiştir.

- Filolojik anlam: Azap/helak anlamına gelen ve tehlikeye düşenlerin kullandığı bir lafız.<sup>1322</sup>
- Rivayetle gelen anlam: Cehennemde bulunan bir vadinin ismi.<sup>1323</sup>

Diğer örneğimiz, ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ﴾<sup>1324</sup> ayetindeki الْعَرْمُ kelimesidir.

Bununla ilgili ifade edilen anlamlar şöyledir:<sup>1325</sup>

<sup>1317</sup> el-Catlâvî, **Kadâye'l-Luga**, s. 258.

<sup>1318</sup> Tâhâ, 20/124.

<sup>1319</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzi'l-Kur'ân**, II, 32.

<sup>1320</sup> el-Hâkim, **el-Müstedrek**, II, 449; Mücâhid b. Cebr, **Tefsir**, (Thk.: Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, Nasr, 1989, s. 467.

<sup>1321</sup> Bakara, 2/79.

<sup>1322</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 143.

<sup>1323</sup> Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurmuştur: الوَيْلُ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ يَهْوِي فِيهِ الْكَافِرُ أَرْبَعِينَ خَرِيفًا قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ قَعْرَهُ 'Veyl, kâfirin dibine ulaşmadan önce kırk yıl aşağı yuvarlandığı cehennemdeki bir vadidir.' et-Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu't-Tefsîr, 21.

<sup>1324</sup> 'Onların üzerine baraj suyunu gönderdik.' Sebe, 34/16.

- Filolojik anlam: Suyu tutan set/baraj. A'şâ'nın aşağıdaki şiirinde kelimenin bu anlamda olduğu söylenmiştir.

فَفِي ذَاكَ لِلْمُؤْتَسِّيِ أَسْوَةٌ وَمَأْرَبُ فَقَىٰ عَلَيْهَا الْعَرْمُ

'Arim suyu Marib'in üzerine geldi, ibret alacak kimse için bunda bir ders vardır.'<sup>1326</sup>

- Rivayetle gelen anlam: Suyun çıktığı vadinin ismi.

Yukarıdaki örneklerin benzerleriyle neredeyse tüm tefsir kitaplarında karşılaşmak mümkündür. Şimdi tefsirde ihtilafa sebep olan lafız kaynaklı diğer filolojik sorunları ele alarak konuyu aydınlatmaya çalışalım.

#### b) Lafzın Muhtemel Olmadığı Anamlara Hamledilmesi

Lafzın vaz' edilişi bakımından muhtemel bulunmadığı anlamlara hamledilmesi 'batıl tevil' olarak nitelendirilmiştir.<sup>1327</sup> Sözün zahiri anlamından uzaklaştırılması, delilden tecrit edilmesi, siyak ve terkinin desteğinden yoksun olarak tevil edilmesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>1328</sup> Bundan ötürü tevilde, Kur'ân'ın zahiri anlamından ve Hz. Peygamber'in sünnetinden uzaklaşmayı gerekli kılabacak sahih şer'î bir delilin olması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>1329</sup> Burhânî/felsefî bakış açısının şeriattın getirdiklerine muhalefet etmeye sevk etmeyeceğini kabul eden İbn Rüşd, şu mantıksal çıkarımı izler: 'Bir şeyle ilgili şeriatta ya bir hüküm verilmemiş yahut verilmiştir. Eğer hüküm verilmediyse, orada muaraza yoktur. O zaman bu, bir fakihin şer'î kıyas yoluyla istinbat ettiği şer'î hükümler mesabesinde olur. Şayet şariat onunla ilgili bir söz söylediye, bu sözün zahirinin burhanın ulaştırdığı şeye muvafık yahut muhalif olması kaçınılmazdır. Şayet muvafık ise, söylenecek bir şey olmaz. Eğer muhalif ise, o zaman teville başvurulur. Bundan dolayı Müslümanlar şeriattaki tüm lafızların zahiri anlamlara hamledilmesinin ve tevil yoluyla da zahiri anlamlardan çıkarılmalarının gerekli olmadığı konusunda icmâ etmişlerdir.'<sup>1330</sup> Taberî de bu konuyla ilgili şu önemli hatırlatmayı yapar: 'Kabul

<sup>1325</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 361; Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 201; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 558-559.

<sup>1326</sup> A'şâ, *Dîvân*, s. 190.

<sup>1327</sup> İbnü'l-Kayyim, *Muhtasarü's-Sevâiki'l-Mürsele*, I, 28.

<sup>1328</sup> Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, I, 448.

<sup>1329</sup> Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, I, 452.

<sup>1330</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl*, s. 97.

edilebilecek aksi bir delil olmadıkça, Allah'ın kelamı Araplar'ın bildiği en yaygın anlamlara hamledilmelidir. Çünkü Allah, hitabının anlaşılması için onlara anladıkları dil ile hitap etmiştir.<sup>1331</sup> Konunun anlaşılması bakımından bir lafzın lügat anlamı dışında bir manaya hamledilerek tefsir edilmesiyle ilgili şu örnekler verilebilir:

İbnü'l-Yezîdî, **Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruhû** adlı eserinde ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ﴾<sup>1332</sup>

﴿عَجَلٌ مِنْ عَجَلٍ﴾ ayetiyle ilgili olarak İbn Abbâs'tan الْعَجَلُ: الطَّيْنُ 'Acel, çamurdur' şeklinde bir rivayet zikrederek bunu destekleyen şu beyti nakleder:

النَّبْعُ فِي الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ مَبْنِيهِ وَالنَّخْلُ مَبْنِيهِ فِي السَّهْلِ وَالْعَجَلُ

'Suyun çıktığı yer semsert kayadır, hurma ağacı da su ve toprak arasında çıkar.'<sup>1333</sup>

İbnü'l-A'râbî'nin de الْعَجَلُ: الطَّيْنُ dediği nakledilir.<sup>1334</sup> İbn Arafe, bazı insanların söz konusu ayetteki عَجَلٌ kelimesini طَيْنٌ şeklinde açıkladıklarını, ancak kelimenin bu anlamıyla ilgili lügat ilminde başvuru kaynağı olan bir kimseden böyle bir bilgi edinmediğini ifade etmiştir.<sup>1335</sup> İlginç olan durum İbn Cinnî'nin عَجَلٌ kelimesinin çamur anlamına geldiğini belirtmekle birlikte burada sözü edilen manaya hamledilemeyeceğini söylemesidir. O şöyle der: 'Bazılarına buradaki anlam gizli kaldığı için عَجَلٌ kelimesini çamur olarak tevil etmişlerdir. Ömrüme yemin olsun ki, kelimenin dildeki anlamı onun söylediği gibidir. Ancak burada kastedilen anlam 'aceleci nefis'tir. Allah'ın bu ifadeden sonra, ﴿سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ﴾<sup>1336</sup> dediğini görmez misin?'<sup>1337</sup> İbn Kuteybe, kelimenin anlamı için istişhâd edilen mezkûr beytin ve bunu kimin söylediğinin bilinmediğini dile getirmiş ve söz konusu ayetin anlamının onlara karışık gelmesi sebebiyle lafızla ilgili böyle bir yol tuttıklarını belirtmiştir. Hâlbuki ayet, öncesi ve sonrasıyla acelenin insandan meydana geldiğini

<sup>1331</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, VII, 41.

<sup>1332</sup> 'İnsan aceleci yaratılmıştır.' Enbiya, 21/37.

<sup>1333</sup> İbnü'l-Yezîdî, **Garîbu'l-Kur'ân**, s. 119. Şiirin ikinci bölümü **Tehzîbü'l-Luga** ve **Tâcu'l-Arûs**'ta şu şekildedir: وَالنَّخْلُ يَبْنِي بَيْنَ الْمَاءِ وَالْعَجَلِ el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, I, 369; ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, عجل mad.

<sup>1334</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, I, 369.

<sup>1335</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, I, 369.

<sup>1336</sup> 'Ayetlerimi size göstereceğim, acele etmeyin.' Enbiya, 21/37.

<sup>1337</sup> İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 9.

anlatmaktadır.<sup>1338</sup> Zemahşerî de kelimeye yüklenen anlam ve buna delil olarak zikredilen şiirle ilgili şüphesini وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِصِحَّتِهِ sözüyle dile getirir.<sup>1339</sup>

Zeccâc, Araplar'a anladıkları üslupla hitap edildiğini, bu bağlamda bir şeyi çok yapan kişiye Araplar'ın خُلِقَتْ مِنْهُ tabirini kullandıklarını belirtir. Bu şekilde oyuna düşkün kişi için de خُلِقَتْ مِنْ لَعِبٍ derler.<sup>1340</sup> İbn Fâris, الْعَجَلُ خِلَافُ الْبُطْءِ 'Acel, yavaşlığın zıddıdır'<sup>1341</sup> diyerek kelimenin lugavî anlamının aceleci davranma olduğunu beyan etmiştir.

Konuyla ilgili yakın tarihten bir örnek de Muhammed Abduh'un (ö. 1905) Fil suresinde bahsi geçen kuş sürüsünü bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan sivrisinek ve sinek cinsinden hayvanlara, sözü edilen taşları da rüzgârın taşıdığı ve bu hayvanların ayaklarına yapışan *mikroplar* şeklinde tefsir etmesidir. Ona göre söz konusu hayvanların taşıdığı mikroplar atılan taşların bir insana isabet etmesiyle derinin gözeneklerinden içeri girerek vücudunun telef olmasına sebep olmuştur.<sup>1342</sup> Abduh'un Arap dili açısından kabul edilemeyecek tarzda bazı lafızlara yüklediği anlamlar haklı olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın şiddetli tepkisine sebep olmuştur. Elmalılı bu hususla ilgili şöyle der: '...sonradan çiçek ve kızamıktan ve zehirli ağaçlardan bahseden olmuştur. İnsaf ile düşünüp de söylemeli ki, bu sure nazil olduğu zaman bu dili anlayan Arap belagatçi ve şairlerinin ﴿طَيْرًا أَبَائِيلَ﴾ ile ﴿حَجَارَةً مِنْ﴾ ibarelerinden göze görünmez fırka fırka mikrop veya mikroplu taşlar manasını anlamış oldukları ve bu ayetlere böyle bir mana vermiş buldukları kabul olunabilir mi?...Bu açıklık karşısında Abduh'un gerek rivayet ve gerek dirayet vesikalarını kaybedip eserindeki güzel ve faydalı fikirlerini de kıymetten düşürmesine acınmaz mı? Sonra da aldanarak ﴿تَرْمِيهِمْ بِحَجَارَةٍ مِنْ سَجِيلٍ﴾<sup>1343</sup> ayetini 'mikroplu taşlar attılar' diye tercüme eden bazı mütercimlerin aldanışına acınmaz mı? Bu sözlerimiz iyi niyeti olan irfan ehline dir.<sup>1344</sup>

<sup>1338</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 48-49.

<sup>1339</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 115.

<sup>1340</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 318.

<sup>1341</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, عجل mad.

<sup>1342</sup> Muhammed Abdûh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cüz'ü Amme), Matbatu Mısır, Mısır, 1341, s. 158.

<sup>1343</sup> 'Onlara kurumuş çamurdan taşlar atan (kuşları).' Fîl, 105/4.

<sup>1344</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sad.: Komisyon), Azîm Dağıtım, İstanbul, Trs., IX, 482.



Yukarıda zikredilen örnekler dışında Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr** isimli eserinde *garîb* ve *acîb* olarak nitelendirdiği şu tefsirlere yer verir: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى﴾<sup>1345</sup>  
﴿وَكَايِنٌ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمَلُ﴾<sup>1346</sup> *Kur'ân*,<sup>1347</sup> ﴿عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>1348</sup>  
﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾<sup>1349</sup> *Hiz. Muhammed*,<sup>1348</sup> ﴿رَزَقَهَا﴾<sup>1350</sup>  
ayetindeki *الْبَرِّ* kelimesinin *nefis*, *الْبَحْرِ* kelimesinin *kalp*<sup>1350</sup> ve ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>1351</sup>  
ibaresinin ise '*Kur'ân okuyun*'<sup>1352</sup> anlamına geldiği söylenmiştir. Ancak bu ibarelerin, sözü edilen anlamlara hamledilmelerini gerekli kılacak nakli ve akli delillerden yoksun olmaları bir yana, filolojik esaslara dayalı olmaktan da gayet uzak oldukları görülmektedir. Bu bakımdan, ileri sürülen bu nevi yorumların din açısından bir değere sahip olmadıkları ve bağlayıcılıklarının da bulunmadığını belirtmek yerinde olacaktır.

### c) Lafzın Zayıf Anlamlara Hamledilmesi

*Kur'ân* tefsiriyle ilgili karşılaşılan hususlardan biri de bazı lafızların esas anlamlarıyla değil, siyaka muhalefet edilerek muhtemel buldukları en zayıf anlamlarla tefsir edilmesidir. Siyak gözetilmeden kelimenin zayıf olan anlamlara hamledilmesi, *Kur'ân*'ın iniş maksatlarına aykırı ve şâz anlamlara ulaşmak için mükellefi sözlüklerde devamlı araştırma yükümlülüğü altına sokmaktır.<sup>1353</sup> Taberî, konuyla ilgili şu uyarıyı yapar: 'İnsanlar arasında kullanılan doğru bir manaya sahip olduğu halde Yüce Allah'ın kitap ve vahyinin şâz anlamlara hamledilmesi caiz değildir.'<sup>1354</sup> Eserinin başka bir yerinde de yine şöyle der: 'Aksini kabul etmeyi gerektirecek *Kur'ân*'dan bir delil, *Hiz. Peygamber*'den bir haber veya tevil ehlinin icmâi gibi bir durum olmadıkça Allah'ın sözü kapalı/gizli anlamlara değil, insanların kullandığı bilinen yaygın anlamlara hamledilmelidir.'<sup>1355</sup>

<sup>1345</sup> 'Namaz çirkinliklerden ve arsızlıklardan alıkoyar.' *Ankebût*, 29/45.

<sup>1346</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 883.

<sup>1347</sup> 'Rızkını temin edemeyen nice canlılar vardır.' *Ankebût*, 29/60.

<sup>1348</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 886.

<sup>1349</sup> 'Karada ve denizde bozgunculuk ortaya çıktı.' *Rûm*, 30/41.

<sup>1350</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 896.

<sup>1351</sup> 'De ki: Yeryüzünde dolaşın.' *Neml*, 27/69.

<sup>1352</sup> el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 857.

<sup>1353</sup> Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 134.

<sup>1354</sup> غَيْرُ جَائِزٍ حَمَلُ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَوَحْيِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ عَلَى الشُّوَادِّ مِنَ الْكَلَامِ وَلَهُ فِي الْمَقْهُومِ الْجَارِي بَيْنَ النَّاسِ وَجْهٌ

et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, II, 482.

<sup>1355</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, III, 563.

Konumuzla ilgili örneklerden biri ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾<sup>1356</sup> ayetidir. Zemahşerî'nin de *منْ بَدَعَ التَّفَاسِيرِ* 'bid'at tefsirlerinden' şeklinde nitelendirdiği üzere bazı kimseler ayetteki *سَلِيمٍ* kelimesini *اللَّذِيْعُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ* 'Allah korkusundan (sanki yılan tarafından) sokulan kimse' şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>1357</sup> İbn Fâris, *s-l-m* kelimesinden türeyen sözcüklerin çoğunun, *sıhhat* ve *afiyet* anlamıyla ilişkili olduklarını ifade etmiştir.<sup>1358</sup> **Tehzîbü'l-Luga**'da yılan sokmasına *السَّلْمُ*, yılanın kendisini soktuğu kişiye de *مَسْلُومٌ* ve *سَلِيمٌ* dendiği ifade edilmiştir.<sup>1359</sup> Ebû Ubeyd, Asmaî'den nakille yılan tarafından sokulan kişiyi Araplar'ın *سَلِيمٌ* olarak isimlendirmesini uğursuzluktan hayra yormaları sebebiyle olduğunu söylemiştir.<sup>1360</sup> Aynı şekilde onlar, ölüm yeri olduğu halde kurtuluşa vesile sayarak çölü, 'kurtuluş yeri' (مَقَاذَة) olarak isimlendirmişlerdir.<sup>1361</sup>

Yukarıda zikredilen şaz anlama muhalif olarak müfessirler *سَلِيمٍ* lafızını şöyle tefsir ederler: Taberî, ayette ifade edilen 'kalb-i selîm' ibaresini, 'Allah'ın bir olduğu ve öldükten sonra diriltilmekten şüphe etmeyen kalptir'<sup>1362</sup> şeklinde açıklamıştır. Mücâhid 'şirkten kurtulan', Dahhâk 'halis kalp', Katâde ve İbn Zeyd de *şirkten uzak olan kalp* şeklinde izah etmişlerdir.<sup>1363</sup> Bu bağlamda İbn Atiyye de 'kalb-i selîm' ifadesini 'Şirk ve isyandan kurtulmuş kalp' şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1364</sup> İbn Kesîr de 'Pislik ve şirkten kurtulmuş kalp' şeklinde açıklamıştır.<sup>1365</sup> Müfessirlerin zikrettikleri bu anlamlar esas itibariyle birbirine yakındır.

Konuyla ilgili diğer örneğimiz ise, ﴿وَأَمْرَأَةٌ قَائِمَةٌ فَضَحَّكَتْ﴾<sup>1366</sup> ayetidir. İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime ve İbn Ömer'in *فَضَحَّكَتْ* 'güldü' kelimesini *حَاصَتْ* 'hayız gördü' şeklinde tefsir ettikleri rivayet edilmiştir.<sup>1367</sup> Taberî konuyla ilgili şunu söylemiştir: 'Basralılardan Arapça'da uzman bazı kimseler, Hicâz ehlinde bir kısım insanların kadının hayız görmesi anlamında Araplar'ın, *ضَحَّكَتِ الْمَرْأَةُ* dediklerini haber

<sup>1356</sup> 'Allah'a samimi bir kalple gelenler hariç.' Şuarâ, 26/89.

<sup>1357</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 311.

<sup>1358</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, I, 565.

<sup>1359</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, XII, 450.

<sup>1360</sup> Ebû Ubeyd, **el-Garîbu'l-Musannef**, II, 311.

<sup>1361</sup> el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Luga**, XII, 450.

<sup>1362</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 454.

<sup>1363</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 454.

<sup>1364</sup> İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, IV, 235.

<sup>1365</sup> İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, VI, 149.

<sup>1366</sup> 'İbrahim'in (ayakta durmakta olan) eşi güldü.' Hûd, 11/71.

<sup>1367</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, VII, 72; es-Suyûtî, **ed-Durru'l-Mensûr**, VIII, 99-100.

vermişlerdir. Bu anlamı desteklemek için bazı şiirler zikredilmiştir. Bunlardan biri şudur:

وَضِحُّكَ الْأَرَانِبِ فَوْقَ الصَّفَا      كَمِثْلِ دَمِ الْجَوْفِ يَوْمَ اللَّقَا

‘Safa üzerinde tavşanların kanı (savaşta) karşılaşılan günde karın kanı gibidir.’<sup>1368</sup>

Her ne kadar فَضَحَّتْ kelimesinin حَاضَتْ anlamına geldiği söylene ve bu konuyla ilgili bazı şiirlerle istişhâd edilse de Ferrâ, Zeccâc ve Nehhâs gibi dilciler bunu reddederler. Bu konuyla ilgili Ferrâ, ‘Bunu güvenilir insanlardan duymadık’ demiştir.<sup>1369</sup> Zeccâc da bu yorumun kıymetten uzak oluşunu, ‘değersiz’ tabiriyle ifade etmiştir.<sup>1370</sup> Ebû Ca’fer en-Nehhâs ise şöyle demiştir: ‘Bu, bilinmeyen ve doğru olmayan bir yorumdur.’<sup>1371</sup>

Bu konuyla ilgili diğer bir örnek de, ﴿سَنَسِيمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾<sup>1372</sup> ayetidir. Kirmânî’nin **Garâibu’t-Tefsîr**’de bildirdiğine göre Nadr b. Şümeyl söz konusu ayeti şöyle tefsir etmiştir: ‘Hortumu içtiği için ona had cezası vereceğiz. Hortum içkidir.’<sup>1373</sup> Ebû Ubeyd de, **el-Garîbu’l-Musannef**’te الْخَمْرُ الْخُرْطُومُ diyerek onun ‘içki’ olduğunu söylemiştir.<sup>1374</sup> İbnü’s-Sikkât, **Kitâbu’l-Elfâz** isimli eserinde الْخُرْطُومُ kelimesini içkinin isimlerinden saymış ve onu ‘Üzüümü sıkılmadan önce suyunu salan içki’ olarak tanımlamıştır.<sup>1375</sup> Bu şaz anlama muhalif olarak İbn Atiyye, Müberred’in ﴿سَنَسِيمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾<sup>1376</sup> ayetini ‘burun üzerine’ şeklinde açıkladığını beyan ederek الْخُرْطُومُ kelimesinin burun için müstear olarak kullanıldığını söylemiştir.<sup>1377</sup>

<sup>1368</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VII, 72. Belirtilen hususla ilgili delil getirilen diğer şiir ise şu şeklidir:

إِنِّي لَأَتِي الْعَرْسَ عِنْدَ طُهُورِهَا      وَأَهْجُرُهَا يَوْمًا إِذَا تَكَ ضَاكُ

‘Temiz olunca hanıma geliyorum, hayızlı olunca da ondan uzaklaşıyorum.’

<sup>1369</sup> el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 22.

<sup>1370</sup> ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, III, 51.

<sup>1371</sup> en-Nehhâs, **Meâni’l-Kur’ân**, III, 364.

<sup>1372</sup> ‘Biz onun burnunu damgalayacağız.’ Kalem, 68/16.

<sup>1373</sup> el-Kirmânî, **Garâibu’t-Tefsîr**, II, 1239.

<sup>1374</sup> Ebû Ubeyd, **el-Garîbu’l-Musannef**, I, 272.

<sup>1375</sup> İbnü’s-Sikkât, **Kitâbu’l-Elfâz**, s. 265, 267. Ayrıca bkz.: Ebu’s-Saâdât Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Alî (İbnü’s-Şecerî), **Mâ İttefeka Lafzu ve İhtelefe Ma’nâhu**, (Thk.: Ahmed Hasan Busuc), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2009, s. 102.

<sup>1376</sup> ‘Biz onun burnunu damgalayacağız.’ Kalem, 68/16.

<sup>1377</sup> İbn Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, V, 384.

Ferrâ da Araplar'ın burnu kastederek *وَاللّٰهُ لَأَسْمَنُّكَ وَسَمًّا لَا يُفَارِقُكَ* 'Vallahi senden kaybolmayacak bir işaret bırakacağım' dediklerini naklederek şu şiiri zikreder:

لَأَعْلَطَنَّكَ وَسَمًّا لَا يُفَارِقُهُ      كَمَا يُحْرُ بِحُمَى الْمَيْسَمِ الْبَحْرُ

'Hastalığının dağlanarak alındığı gibi, (burnunda) ondan kaybolmayacak bir işaret bırakacağım.'<sup>1378</sup>

Zeccâc da, söz konusu ayetteki *الْخُرْطُومُ* kelimesini *burun* şeklinde açıklamıştır.<sup>1379</sup> Âlûsî, Nadr b. Şümeyl'in *الْخُرْطُومُ* kelimesiyle ilgili tefsirini rivayet ve dirayet olmak üzere iki yönden hatalı bulur. Rivayet açısından, bu ayette sözü edilen kâfirler içki haram kılınmadan önce ölmüşlerdir. Bu sebeple bunlara had hükmünün uygulanması sabit olmaz. Dirayet bakımından ise, lafzın sağlamlığı ve bağlam içindeki vurgu bu iddiayı nefyeder.<sup>1380</sup>

Zikredilenler dışında, *﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾*<sup>1381</sup> ayetindeki *الْإِبِلُ* kelimesinin 'bulut'<sup>1382</sup> ve yine *﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾*<sup>1383</sup> ayetindeki *الْعِشَارُ* kelimesinin 'bulut' veya 'yer' olarak tefsir edilmesi<sup>1384</sup> zayıf anlamların lafızlara yüklenmesi bağlamında değerlendirilebilecek diğer örneklerdir.

Yukarıdaki misallerden hareketle ifade etmek gerekirse, asıl olan, Kur'ân'ın zayıf ve şâz anlamlarla değil, duyulduğunda lafzın zihinde çağrıştırdığı ilk anlamla tefsir edilmesidir. Çünkü doğru manaya isabet etme bakımından bu daha tutarlı bir yoldur. Bu bağlamda özellikle Kur'ân'ın filolojik tefsirinde yöntem olarak şu önemli ilkelerin devamlı göz önünde tutulması gerektiğini ifade edebiliriz:

Kur'ân, muhtemel anlamlardan;

- En güzel ve en fasih,
- Zayıf ve belirsiz olmayan,

<sup>1378</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 174.

<sup>1379</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, V, 161.

<sup>1380</sup> Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh el-Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs, XXIX, 29.

<sup>1381</sup> 'Bakmazlar mı: Deve nasıl yaratılmış?' Gâşiye, 88/17.

<sup>1382</sup> Söz konusu tefsir, Müberred'e nisbet edilmiştir. Bkz.: el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 1335; Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 144.

<sup>1383</sup> 'Develer terk edildiğinde...' Tekvîr, 81/4.

<sup>1384</sup> Kelimeye yüklenen söz konusu anlamlar bağlamında *السَّحَابُ عُطِّلَتْ عَنِ الْمَطَرِ* 'Bulutlar yağmurdan kesildi' ve *الْأَرْضُ عُطِّلَتْ عَنِ الْحَرْثِ وَالزَّرْعِ* 'Yer ekin ve bitki vermektan kesildi' şeklinde yorumlar ileri sürülmüştür. el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr**, II, 1312; Abdurrahmân ed-Dehş, **el-Akvâlu's-Şâzze**, s. 145.

- Araplarca en çok bilinen ve yaygın olarak kullanılan,
- Şâz olmayan,

anamlara hamledilmelidir. Bunun yanı sıra, nüzûl döneminden sonra değil, Kur'ân'ın indiği ve sünnetin cari olduğu dönemdeki anlamlar, adetler ve örflerle tefsir edilmelidir. Çünkü Kur'ân en fasih ve en meşhur lehçelerle inmiş ve bu sebeple kabul edilebilir doğru bir yön içermediği müddetçe tefsirde bu ilkelerden ödün verilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1385</sup>

## 2. Siyakın Gözetilmemesi

Lafızların ait oldukları anlamları belirlemede siyakın önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez. Bir kelimenin sahip olduğu muhtemel anlamlardan hangisinin kastedilmiş olabileceğinin tespiti büyük ölçüde siyakın gözetilmesiyle mümkündür. *Siyak*, sözün akışı ve onun takip ettiği üslup şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1386</sup> Bir başka ifadeyle *siyak*, sözün önceki ve sonraki ibarelerle olan anlamsal ilişkisini ifade eden bir kavramdır. Ali Bakkal'ın ifadesiyle *siyak*; üslubundan ve söylendiği ortamdan hareketle sözün maksadını ve gayesini ortaya koymak demektir.<sup>1387</sup> İngilizce'de *context*, Türkçede *bağlam* sözcüğüyle ifade edilen *siyaka* anlam üzerindeki etkisinden ötürü İslam âlimleri büyük önem vermişler ve Allah kelamının siyaka uygun şekilde açıklanmasının tefsirde ihmal edilmemesi gereken önemli bir nokta olduğunu vurgulamışlardır.

### a. Âlimlerin Siyâka Yaklaşımları

Siyakın önemini vurgulayan âlimlerden biri olan İbnü'l-Kayyim şöyle der: 'Siyak, mücmelin açıklanması, murad edilmeyen muhtemel anlamların kararlaştırılarak muhtemel anlamlardan birinin belirlenmesi, umumun tahsisi, mutlakın takyidi ve delalet çeşitliliğinde kılavuzluk yapar. Siyak, mütekellimin murad ettiği anlamın bilinmesinde yol gösteren en büyük karinelere dendir. Kim bunu ihmal ederse düşüncesinde yanılır ve münazarasında hataya düşer. Allah'ın ﴿ذُقْ﴾<sup>1388</sup>

﴿ذُقْ﴾ sözüne baksana! Bu sözün siyakının zelil ve alçak birine delalet

<sup>1385</sup> el-Harbî, *Kavâidu't-Tercîh*, I, 369.

<sup>1386</sup> Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul, Trs., ساق mad.

<sup>1387</sup> Ali Bakkal, *Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 13.

<sup>1388</sup> 'Tat, sen güçlü ve şereflişin.' Duhân, 44/49.

ettiğini nasıl da görürsün.’<sup>1389</sup> Aynı şekilde ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>1390</sup> ayeti zahiren iman ve küfür arasında tahyîre cevaz vermektedir. Hâlbuki ayetin devamında yer alan ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾<sup>1391</sup> şeklindeki ifade, tahyîri tehdide çevirmiştir.<sup>1392</sup> Bu durum, ayetlere bağlamdan bağımsız anlam verilmesinin ne derece sakıncalı olabileceğini göstermektedir. ‘Kim Kur’ân’ı, ayetin öncesi ve sonrasını derinlemesine düşünür, onun maksadını anlamaya çalışırsa, murad olunan anlam kendisi için anlaşılır hale gelecektir.’<sup>1393</sup> Aynı şekilde, ayetin anlamında işkâl söz konusu ise bunu gidermenin yollarından biri de siyakın delaleti olduğunu unutmamak gerekir.<sup>1394</sup>

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi özellikle bazı fırka mensupları lafızlara diledikleri anlamları yüklemek için ibareyi bağlamından kopararak tefsir ederler. İbareleri bağlamlarından kopararak muhtemel olmayan anlamlara hamleden bid’at fırkalarıyla ilgili yaptığı uyarıda Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (ö. 118/736) şöyle der: ‘Bu Kaderiyye fırkasından olanlarla tartışmayın ve onlarla birlikte oturmayın. And olsun ki, Allah’ın kendisine dini kavrama becerisi vermediği ve Kitabıyla ilgili ilim nasip etmediği hiç kimse yoktur ki bunlarla oturduğunda onu saptırması olmasınlar. Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki, yaşlılığıma rağmen Allah’ın Kitabından bir ayeti tamamlamalarına karşılık sağ elimin kesilmesini isterdim. Ancak onlar (kesinlikle bunu yapmazlar) ayetin ilk kısmını alır sonunu bırakırlar yahut son kısmını alır baş kısmını bırakırlar.’<sup>1395</sup> İbn Teymiyye de bid’at fırkalarının bu tabiatlarına dikkat çektiği bir sözünde şöyle der: ‘Bazı insanlar Allah’ın muradını araştırmaksızın, ayetin ne için ve muhatabın kim olduğunu bilmeksizin Arap dilini konuşan kimselerin mücerred bilgisiyle Kur’ân’ı tefsir ettiler... Bunlar konuşanın muradını ve sözün bağlamını düşünmeksizin sadece lafzı ve Arab’ın bu lafızla kastettiği anlamı dikkate aldılar. İşte bunlar kendilerinden öncekiler gibi lafza

<sup>1389</sup> İbnü’l-Kayyim, **Bedâiu’l-Fevâid**, IV, 1314.

<sup>1390</sup> ‘Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.’ Kehf, 18/29.

<sup>1391</sup> ‘Biz zalimler için onları sur gibi kuşatacak bir ateş hazırladık.’ Kehf, 18/29.

<sup>1392</sup> Abdülilâh Hürî el-Hürî, **Esbâbu İhtilâfi’l-Müfessirin**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü’l-Kâhire, Kâhire, 2001, s. 214.

<sup>1393</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, XV, 94.

<sup>1394</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 335.

<sup>1395</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî, **Kitâbu’s-Şerîa**, (Thk.: Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî), Dâru’l-Vatan, Riyâd, 1997, II, 899.

yükledikleri anlamlarda çok yanlışlardır.’<sup>1396</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde bağlam, Ömer Dumlu’nun, ‘*Kim Kur’ân’a kendi görüşünü destekleme, hasmını da köstekleme nazarıyla bakarsa mutlaka delil bulur*’ şeklindeki Râzî’nin sözüyle sakıncasına dikkat çektiği önemli olgulardan biridir.<sup>1397</sup>

Siyakın, lafızların anlamları üzerinde oynadığı role dikkat çekme bakımından Kur’ân’ın pek çok ayetinde yer alan الذِّكْرُ lafzını örnek vermek mümkündür. Mesela bu kavram;

- ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾<sup>1398</sup> ayetinde ‘Kur’ân’,
- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>1399</sup> ayetinde Kur’ân’dan önceki ‘*kutsal kitaplar*’,
- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾<sup>1400</sup> ayetinde ‘Zebûr’,
- ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾<sup>1401</sup> ayetinde ‘şeref’,
- ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾<sup>1402</sup> ayetinde ‘Allah’ı anma’,
- ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾<sup>1403</sup> ayetinde ise unutmamanın zıddı ‘hatırlama’ anlamında kullanılmıştır.<sup>1404</sup>

Yukarıdaki örnek bir kavramın anlamının belirlenmesinde siyakın ne derece ehemmiyet kazandığını göstermektedir. Kur’ân’ı yorumlama işiyle meşgul olan müfessirlerin bunu devamlı göz önünde bulundurmaları kaçınılmazdır. Bu bağlamda siyak, esbâb-ı nüzûl ve indiği sırada hitaba konu olan karineleri ihmal edip sadece lugat bilgisiyle Kur’ân’ı tefsir etmeye yönelen kişiler hata ile suçlanmışlardır. Zira bunlar Allah’ın sözüyle kastettiği manayı anlama konusunda ihmalkâr davranmışlardır. Çünkü her kelimenin farklı bağlamda ifade ettiği anlam diğer bağlamlarda ifade ettiği anlam için uygun olmayabilir.<sup>1405</sup> Bu bakımdan yorumda

<sup>1396</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, XIII, 355-356.

<sup>1397</sup> Ömer Dumlu, *Konulu Tefsir Metodu Bir Usul Sayılabilir mi ve Bunun Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı, Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul, 2009, s. 110.

<sup>1398</sup> ‘Bu Kur’ân, indirdiğimiz saygın bir öğüttür.’ Enbiyâ, 21/50.

<sup>1399</sup> ‘Bilmiyorsanız Kitap ehline sorun.’ Nahl, 16/43.

<sup>1400</sup> ‘Kuşkusuz biz Tevrat’tan sonra gönderdiğimiz Zebur da da şöyle yazdık.’ Enbiyâ, 21/105.

<sup>1401</sup> ‘Bu Kur’ân senin ve kavmin için bir şereftir.’ Zuhuruf, 43/44.

<sup>1402</sup> ‘Allah’ı anmak en büyük şeydir.’ Ankebût, 29/45.

<sup>1403</sup> ‘Balığı unuttum. Onu hatırlamamı bana şeytan unutturdu.’ Kehf, 18/63.

<sup>1404</sup> Bkz. Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, ذكر mad.

<sup>1405</sup> el-Harbî, **Kavâidu’t-Tercih**, II, 363.

doğruya ulaşmada siyakın rolüne atıfla şu önemli ilke vaz’ edilmiştir: ‘*Kabul edilebilir bir delil olmadıkça, söziün öncesi ve sonrasındaki anlamlarla ilişkisini devam ettirmek onu bağlamdan koparmaktan daha iyidir.*’<sup>1406</sup>

İlk dönemlerden itibaren siyakın önemini kavrayan pek çok âlim, ayetleri anlamlandırırken genel olarak siyakı göz önünde bulundurmuşlardır. Mesela ilk fıkıh usûlü eseri olan **er-Risâle**’nin müellifi İmam Şâfiî, siyakın anlamı belirlemedeki rolüne işaret ederken, ‘*anlamını siyakın belirlediği ifadeler*’ şeklinde bir konu başlığı atarak şu ayeti zikretmiştir: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾<sup>1407</sup> İmam Şâfiî, ayetin siyakı içinde yer alan ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ ifadesi ile bu ayette kimlerin kastedildiğinin anlaşıldığını beyan etmektedir.<sup>1408</sup> Bu şekilde pek çok müfessirin de ihraz ettiği önemden dolayı siyaka değer verdiklerini görmekteyiz. Müfessirlerin yaptıkları açıklamalarda siyaka attettikleri önemi görmek için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

Taberî, ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ﴾<sup>1409</sup> ayetindeki ‘*bilmeyen kimselerin*’ kimler olduğu konusunda üç görüş zikreder. Bir görüşe göre bunlar Hıristiyanlar, diğer bir görüşe göre Yahudiler, öbür görüşe göre de Arap müşrikleridir. Bu üç görüşü naklettikten sonra Taberî, ayetin siyakına dikkat çekerek en tutarlı görüşü şöyle izah eder: ‘Bu sözlerden en sahih ve doğru olanı, Allah’ın ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ sözüyle kastettiği kimselerin başkası değil, ancak *Hıristiyanlardır* diyenlerin sözüdür. Zira Allah ayetin siyakında onlardan haber vermektedir.’<sup>1410</sup>

Bu hususla ilgili diğer örneğimiz ise, ﴿فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾<sup>1411</sup> ayetidir. İbnü’l-Kayyim söz konusu ayeti tefsir ederken Kehf suresindeki ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ﴾<sup>1412</sup> ayetine atıfta bulunarak ثَمْرٌ kelimesinin anlamı ile ilgili المنافع ‘ *fayda temin edilen şeyler*’ ve الأموال ‘*mallar*’ şeklinde iki yorumun yapıldığını zikrettikten sonra siyakın bu

<sup>1406</sup> el-Harbî, **Kavâidu’t-Tercîh**, I, 125.

<sup>1407</sup> ‘Cumartesi günlerinde kendilerine balıklar sürü halinde açık açık gelip diğer günlerde gelmeyince, Cumartesi günü yasağını delmiş olan deniz kıyısındaki o kentin durumunu onlara sor.’ A’râf, 7/163.

<sup>1408</sup> İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 62.

<sup>1409</sup> ‘Bilmeyenler: ‘Allah bizimle konuşsa ya’ dediler.’ Bakara, 2/118.

<sup>1410</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 560.

<sup>1411</sup> ‘Her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçe.’ Bakara, 2/266.

<sup>1412</sup> ‘Bu bahçe sahibinin meyveleri vardı.’ Kehf, 18/34.



yorumlara uygun olmadığından bahisle şöyle der: ‘Siyak, ثَمْرٌ kelimesinin başka bir şey değil, ancak bilinen ‘meyve’ olduğuna delalet etmektedir.’<sup>1413</sup>

## b. Siyaktan Sapma

Yukarıda, bir sözde hedeflenen doğru anlama ulaşmada siyakın önemine değinilerek hataya düşme sebeplerinden birinin de siyakın ihmal edilmesi olduğu söylenmişti. Bu başlık altında siyaktan koparılarak tefsir edilen bazı ayetlerle ilgili meydana gelen hatalara birkaç örnek vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Konuyla ilgili ilk örneğimiz <sup>1414</sup>﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ ayetidir. Mücâhid, ayetteki للنَّاسِ ibaresindeki "هـ" zamirini Kur’ân’a hamlederek şöyle demiştir: في القرآن شفاءً ‘Kur’ân’da şifa vardır.’<sup>1415</sup> Ancak Taberî, burada kastedilen şeyin bal olduğu ve bu hususla ilgili Katâde’nin ortaya koyduğu yorumun daha tutarlı olduğunu şöyle ifade etmiştir: ‘Bu görüş, (yani Katade’nin görüşü) ayetin teviline daha uygundur. Çünkü haberin siyakındaki فِيهِ ibaresindeki "هـ" zamiri baldan haber vermektedir. Haberin siyakındaki "هـ" zamirinin baldan haber vermesi, diğer şeylerden haber vermesinden daha uygundur.’<sup>1416</sup> Bu bağlamda Ebû Hayyân da genel kural olarak zamirin sözü edilen şeye dönmesinin daha uygun olduğunu ifade eder.<sup>1417</sup>

Bir diğer örnek de, <sup>1418</sup>﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ ayetidir. Taberî’nin naklettiğine göre İbn Uyeyne şöyle demiştir: Allah’ın ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ sözü, unutulmuş şeyi hatırlatmak anlamında değildir. Buradaki فَتُذَكِّرَ kelimesi ذَكَرٌ ‘erkek’ kelimesindedir. Bunun anlamı, ‘Bir kadın başka bir kadınla birlikte şahit olduğunda bunların şahitlikleri erkeğin şahitliği gibi olmuş olur.’<sup>1419</sup> Taberî, İbn Uyeyne’nin ortaya koyduğu yorumun hatalı oluşunu iki yönden belirtir. **Birincisi:** Söz konusu görüş, bütün tevil ehlinin görüşlerine aykırıdır. **İkincisi:** Malumdur ki, kadınlardan

<sup>1413</sup> İbnü’l-Kayyim, **et-Tefsîru’l-Kayyim**, (Thk.: Muhammed Hâmid el-Fakî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, Trs., s. 164.

<sup>1414</sup> ‘Sonra bütün meyvelerden ye. Boyun eğerek Rabbinin yollarına gir. Arıların karınlarından insanlar için şifa bulunan değişik renklerde bal çıkar.’ Nahl, 16/69.

<sup>1415</sup> İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XV, 466; et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VII, 614.

<sup>1416</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, VII, 614.

<sup>1417</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, VI, 226.

<sup>1418</sup> ‘Biri unutursa diğerinin ona hatırlatması için.’ Bakara, 2/282.

<sup>1419</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, III, 124.

birinin şahitlikte yanılması (*dalâl*) - *bir adamın dinini yitirmesi gibi* – şahitlik edeceği şeyi unutmaması demektir. Böyle olunca şüphe yok ki, kadının hatırlatılmaya olan ihtiyacı erkekleştirilmesinden daha önceliklidir.<sup>1420</sup> Burada görülen o ki, Taberî'nin İbn Uyeyne'yi hata ile nitelemesi, *أَنْ تُضِلَّ* 'unutursa' ibaresinin böyle bir yoruma izin vermemesi sebebiyledir. Nitekim Ebû Alî el-Fârisî de İbn Uyeyne (ö. 198/813) dışında bu görüşü dile getiren başka bir kimsenin olmadığı yönündeki kanaatini izhar ettikten sonra ayetin siyakında yer alan *﴿أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾* 'biri unutursa' ibaresinin böyle bir anlamı zayıf kıldığını belirtir. Daha sonra Ebû Ubeyde'nin *dalâl* kelimesini *nisyân/unutma* ile tefsir etmesine<sup>1421</sup> dayanarak *tezkîr* kelimesine muadil olan anlamın *nisyân* olması gerektiğini söyler.<sup>1422</sup>

Son olarak Kirmânî, *﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾*<sup>1423</sup> ayetindeki *الْقِصَاصُ* kelimesinin *قِصَصُ الْقُرْآنِ* 'Kur'ân kıssaları' şeklinde tefsir edildiğini belirterek söz konusu yorumu *tuhaf/acîb* olarak nitelemiştir.<sup>1424</sup> Hâlbuki bu ayetin öncesinde yer alan, *﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾*<sup>1425</sup> *الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾* şeklindeki ayet, öldürmeyle ilgili kısas hükmünü anlatmaktadır. Bu bakımdan siyak, söz konusu ayetin Kur'ân kıssaları şeklinde anlaşılmasına imkân vermemektedir.

### 3. Lafızların İlişkili Oldukları Anlamlar

Kur'ân'daki bazı lafız ve ibarelerin ilişkili oldukları bağlamın tespitindeki güçlük, doğru anlamın belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Bu tür durumlarda dil ve dirayet bakımından rüşdünü ispat etmiş âlimlerin bile bu zorluğu dile getirdiklerine şahit olmaktadır. Nitekim örnek olarak ele alacağımız Bakara 102. ayetle ilgili Zeccâc şöyle der: 'Allah bu ayetin gerçek anlamını en iyi bilendir. Nahivcilerin çoğu zorluğundan ötürü bu ayet üzerinde söz söylemekten kaçınmışlardır.'<sup>1426</sup> Yine Vâhidî (ö. 468/1076), Beyyine suresinin ilk ayetinin nazım ve tefsir olarak Kur'ân'da

<sup>1420</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, III, 125.

<sup>1421</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, I, 83.

<sup>1422</sup> Ebû Alî el-Hasen b. Abdülgaffâr el-Fârisî, *el-Huce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk.: Bedreddîn Kahveci-Beşîr Cüveycâtî), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrût, 1987, II, 432-433.

<sup>1423</sup> 'Sizin için kısasta hayat vardır.' Bakara, 2/179.

<sup>1424</sup> el-Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr*, I, 196.

<sup>1425</sup> 'Kasten adam öldürmede size kısas farz kıldı. Hür kişinin öldürülmesine karşılık hüre, köleye karşılık köleye, kadına karşılık da kadına kısas uygulanır.' Bakara, 2/178.

<sup>1426</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 163.

anlaşılması en zor ayetlerden biri olduğu ve büyük âlimlerin bile bunun anlamında sıkıntıya düştüklerini belirtmiştir.<sup>1427</sup>

Bakara suresindeki, ﴿...وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا﴾<sup>1428</sup> أنزل على الملكين ببابل هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا ﴿...مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ...﴾ ayeti girift anlamlar içermekte ve bunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda âlimlerin çok kafa yorduğu görülmektedir. Bazıları ayetteki söz konusu Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilen şeyleri iptal için ما harfini *cahd* yani nâfiye olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Taberî'nin naklettiği üzere İbn Abbâs ve Rabi b. Enes, Allah'ın bu ikisine sihir indirmediğini söylemişlerdir.<sup>1429</sup> Bu yaklaşıma göre Taberî, ﴿بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ ibaresinin muahhar ancak anlamının mukaddem olduğunu söylemiştir.<sup>1430</sup> Böylece ayet iki meleğe değil, şeytanların Hârût ve Mârût adlı iki insana öğrettiği şeylerden söz etmiş olacaktır. Ancak Elmalılı ما'nın nâfiye addedilmesinin siyaka uygun düşmediğini, şayet uygun olsaydı kendisinin de bu anlamı tercih edeceğini belirtmiştir.<sup>1431</sup> Zemahşerî'nin de ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ ibaresinin ﴿السِّحْرِ﴾ kelimesine matuf olduğunu söylemesi ما'nın nâfiye olmayacağına bir işarettir.<sup>1432</sup>

Taberî, ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ ibaresindeki ما'nın ism-i mevsûl olduğunu ve bunun hilafına söylenen sözlerin fasit olduğunu söylemiştir.<sup>1433</sup> Buna göre ayetin anlamı: 'İnsanlara sihri ve iki meleğe indirilenleri öğretiyorlardı' şeklindedir. Zemahşerî de ﴿هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ ibaresinin ﴿الْمَلَكَيْنِ﴾ kelimesi için atf-ı beyan olduğunu ve bu iki meleğe indirilen sihirle insanların imtihan edildiğini söylemiştir.<sup>1434</sup> Buna göre ayette mezkûr iki melek Hârût ve Mârût'tan başkası değildir. Zaten iki meleğin Hârût ve Mârût olduğu kabul edilmezse, ayetteki ﴿هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ ibaresinin hikmeti

<sup>1427</sup> Fahreddin Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XI, 237.

<sup>1428</sup> 'İnkâr eden Süleyman değil ancak şeytanlardı. İnsanlara sihri ve Babil'de bulunan Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. O ikisi; biz (senin için) bir imtihanız, sakın inkâr etme demedikçe insanlardan hiç kimseye bir şey öğretmiyorlardı. İnsanlar onlardan eşleri birbirinden ayıran şeyleri öğreniyorlardı.' Bakara, 2/102.

<sup>1429</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 497.

<sup>1430</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 497.

<sup>1431</sup> Elmalılı, **Hak Dini**, I, 370.

<sup>1432</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 172.

<sup>1433</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 500.

<sup>1434</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 172.

anlaşılamazdı. Ferrâ, **فَيَتَعَلَّمُونَ** kelimesinin **﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ﴾** ibaresi için bir cevap olmadığını, bilakis **﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ﴾** ibaresine döndüğünü söylemiştir.<sup>1435</sup> Buna göre insanların sihri iki melekten değil, şeytanlardan öğrendikleri anlamı zahir olur. Bununla birlikte Ferrâ, **﴿فَيَتَعَلَّمُونَ﴾** kelimesinin **﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾** ibaresiyle ilişkili olarak insanların sihri iki melekten öğrenmesinin de söz konusu olduğunu ve dil açısından bu anlamın daha uygun olduğunu beyan etmiştir.<sup>1436</sup> Elmalılı, **﴿مِنْهُمَا﴾** ibaresindeki zamirin **﴿يُعَلِّمُونَ﴾** kelimesine bağlı olarak **﴿السَّحْرَ﴾** ve **﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾** ifadelerine dönebileceğini de söyler.<sup>1437</sup> Buna göre ayetin anlamı; ‘insanlar şeytanlardan hem sihri hem de iki meleğe indirilen ve karı ile kocanın arasını ayıran şeyleri öğreniyorlardı’ biçimindedir.

Konuyla ilgili diğer bir örnek de yukarıda değinildiği üzere **﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ﴾**<sup>1438</sup> **﴿كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَ هُمُ الْبَيِّنَةُ﴾** ayetidir. Bu ayetin anlaşılmasındaki güçlük **﴿مُنْفَكِينَ﴾** kelimesinde temerküz etmektedir. Ferrâ, söz konusu kelimenin anlamında ihtilaf edildiğini, bazılarının kelimeye **﴿مُنْتَهِينَ﴾** ‘son verme/vazgeçme’ anlamını yüklediklerini söylemiştir.<sup>1439</sup> Diğer bazıları da kelimeyi **﴿تَارِكِينَ﴾** ‘bırakma’ şeklinde tefsir ederek kendi kitaplarında anlatılan Hz. Muhammed’in sıfatından ayrılmadıklarını ve zuhur edene kadar onun peygamberliğini tasdik ettiklerini, zuhur edince de ihtilaf ederek ayrılığa düştüklerini söylemişlerdir. Bu anlamı destekleme mevzuunda da **﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾**<sup>1440</sup> ayeti zikredilmiştir.

Ayetteki işkale dikkat çekenlerden biri olan Fahreddin Râzî, problemi şöyle çözmeye çalışır: ‘İnkâr edenler ‘beyyine’ olan resul kendilerine gelene dek ayrılacak değillerdi. Allah onların neyden ayrılacaklarını zikretmemiştir ancak o malumdur. Zira burada kastedilen anlam, kâfirlerin üzerinde buldukları küfür halidir. Buna göre ayetin takdiri, **﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ عَنْ كُفْرِهِمْ حَتَّى تَأْتِيَ هُمُ الْبَيِّنَةُ﴾**

<sup>1435</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 64.

<sup>1436</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 64.

<sup>1437</sup> Elmalılı, **Hak Dini**, I, 372.

<sup>1438</sup> ‘Ehl-i kitap ve müşrikler kendilerine açık delil gelene dek vazgeçecek değillerdi.’ Beyyine, 98/1.

<sup>1439</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 281.

<sup>1440</sup> ‘Kitap ehli ancak kendilerine açık delil gelince ayrılığa düştüler.’ Beyyine, 98/4.

رَسُولُ هِيَ الرَّسُولُ şeklindedir.<sup>1441</sup> Bu takdire göre Râzî, حَتَّى kelimesini intihâ-i gaye anlamına hamlederek ayetin peygamberin gelişiyile onların küfürlerinden ayrılmış olmalarını gerekli kıldığını belirtmiştir. Hâlbuki, ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ﴾<sup>1442</sup> وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ ayeti, peygamberin gelişinin inkârlarını arttırdığını göstermektedir. Bu da iki ayet arasında bir çelişki meydana getirmektedir.<sup>1443</sup>

Ayete yüklenen bu anlam sonucunda ortaya çıkan çelişkiyi Zemahşerî şöyle halleder: ‘Ehl-i kitap ve puta tapan iki fırkadan kâfirler peygamberin gönderilmesinden evvel şöyle diyorlardı: ‘Tevrat ve İncil’de yazılı olan, gönderilmesi vaad edilen peygamber gelene kadar üzerinde bulunduğumuz dinimizden ayrılmayız ve onu bırakmayız. O Peygamber ise Muhammed (a.s)’dır. Allah onların bu sözlerini haber vererek ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾<sup>1444</sup> buyurmuştur. Yani onlar bekledikleri peygamber geldiği takdirde bir kelimedede ve hak üzere birleşmeyi vaad ediyorlardı. Hâlbuki haktan onları ayıran ve küfürde karar kılmalarını sağlayan tek şey, peygamberin gelişi olmuştur. Bu durum fakir fasık birinin kendisine öğüt veren vaize, ‘zengin olan Allah bana rızık verene kadar bulunduğum durumdan ayrılmam’ demesine benzer. Allah ona istediği rızık verince de fiskı artar. Daha sonra vaizin ona; zengin olunca ‘hani fisktan ayrılacaktın. Hâlbuki sen asıl zenginlikten sonra başını fiska soktun’ diyerek onu kınayıp azarlaması gibidir.’<sup>1445</sup>

Fahredden Râzî’nin haber verdiği göre Kâdî Abdülcebâr, söz konusu işkâli ortadan kaldırmak amacıyla ayeti لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ مَنَافِقِينَ عَنْ كُفْرِهِمْ وَإِنْ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ‘Kendilerine açık delil gelse de inkâr edenler küfürlerinden ayrılacak değillerdi’ şeklinde takdir etmiştir. Ancak Fahredden Râzî حَتَّى kelimesine dil açısından şart anlamı yüklenemeyeceğini söyler. Râzî’ye göre ayetteki ﴿مَنْفِقِينَ﴾ kelimesi küfürden değil, Hz. Muhammed’in menkıbe ve faziletlerini anmaktan ayrılmama manasındadır.<sup>1446</sup> Ayetle ilgili Fahredden Râzî’nin belirttiği diğer bir anlam da şudur: ‘Hz. Peygamber gönderilmezden evvel (ehl-i kitap ve müşrikler) küfürlerinden

<sup>1441</sup> Fahredden Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XI, 237.

<sup>1442</sup> ‘Kitap ehli ancak kendilerine açık delil/peygamber gelince ayrılığa düştüler.’ Beyyine, 98/4.

<sup>1443</sup> Fahredden Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XI, 237.

<sup>1444</sup> Beyyine, 98/4.

<sup>1445</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 773.

<sup>1446</sup> Fahredden Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XI, 238.

ayrılmış değillerdi. Aksine onda kararlı ve hak olduğuna kesin olarak inanıyorlardı. Ancak Hz. Muhammed'in gönderilişinden sonra küfre olan bu kesin inançları kaybıldı ve yeni gelen bu din ile diğer dinler arasında şüphe ve tereddüt içinde bocaladılar... Yahudi, Hıristiyan ve puta tapanların fikir ve hafızaları Hz. Muhammed'in gönderilişiyle birlikte sarsıldı ve her biri kendi dini, mezhebi ve görüşünde şüpheye düştü. İşte ayetteki ﴿مُنْفَكِينَ﴾ kelimesi, bu duruma işaret etmektedir. Zira 'infikâk' bir şeyden ayrılmak demektir. Bunun anlamı, onların kalpleri eski inançlardan tam olarak kopmadığı gibi o inançların kesin doğruluğu konusundaki kanaatten de ayrılmadılar. Bununla birlikte peygamberin gönderilmesinden sonra dinlerinde sergiledikleri kesin inanç ve kanaat eskisi gibi devam etmedi.<sup>1447</sup>

Konuyla ilgili zikrettiğimiz örnekler bazı lafızların ilişkili oldukları anlamların ayetlerin anlaşılmasını son derece güçleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu tür durumlarda konunun uzmanı dilcilerin bile ayetin gerçek anlamını Allah'a havale ederek ihtimale yöneldikleri görülmektedir.

#### 4. Lafızların Nüzûl Dönemindeki Anlamı

Bütün diller için geçerli olgulardan biri devamlı bir değişim ve yenilenme içinde bulunmalarıdır. Belki de bu husus, bir yönüyle dillerin en büyük problemidir. Zira nesiller arasındaki kültür birliğinin sağlanması, büyük oranda dile bağlıdır. Sonraki nesillerin öncekilerden tevarüs ettikleri değerlerin pek çoğunun dille aktarıldığı düşünülürse, geçmişte tanımada dilin ehemmiyeti daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Kısacası, geçmişe ışık tutması açısından dilin önemli bir işlevi vardır. Kur'ân'ın da ondört asır önce Araplar'ın diliyle, onların lafız ve üsluplarıyla indiği göz önüne alındığında, barındırdığı ifadelerin anlamlarını tespit etmenin çok boyutlu ve zahmetli bir çalışmayı gerektireceği kuşkusuzdur.

Kur'ân'ın Arap diliyle indiğini, nassında şüpheye mahal olmadığını ve onun câhiliye dönemindeki insanların içtimai ve iktisadi hayatlarıyla yaptığı tasvirler ve karşı çıkanların sözlerini haber vermesi bakımından önemli ölçüde câhiliye yaşamının fikir yapısını anlamamıza yardım edeceğini belirten Ahmed Emîn, ancak onun lafız, ifade ve manalarının câhiliye insanların dilini tamamıyla

<sup>1447</sup> Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 238.

göstermeyeceğini iddia eder. Çünkü ona göre Kur'ân, câhiliye Arapları'nın kullanmadığı bazı lafızlar kullanmıştır. Ayrıca câhiliye insanların kullandıkları bazı lafızların anlamlarını tahsis etmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân, câhiliye insanların kullandığından farklı biçimde bazı istiare ve mecazlar kullanmıştır. Ayrıca onun câhiliye insanların üsluplarından uzak, büyüleyici bir üslubu vardır.<sup>1448</sup> Ahmed Emîn söz konusu bu yaklaşımını daha önce zikrettiği şu düşüncesiyle temellendirmektedir: 'Dil bir anda meydana gelmez ve sonra gelenler öncekilerden onun tümünü öğrenirler. İnsanlar başlangıçta ihtiyaçlarına göre bazı lafızlar üretirler. Yeni şeyler zuhur ettiğinde de yeni kelimeler üretirler. Var olan bazı şeyler ortadan kalkınca da onlarla ilgili lafızlar ölür. İşte dil, devamlı yaşam ve ölüm arasında bulunur.'<sup>1449</sup> Bu paralelde İbn Fâris, المرْبَاعُ ve النَّشِيطَةُ gibi kelimelerin anlamlarının ortadan kalkmasına bağlı olarak bu lafızların kullanımdan kalktığını, buna ilaveten cahiliye toplumunda var olan انْعِمُ صَبَاحًا 'Hayırlı sabahlar' ve انْعِمُ ظِلَامًا 'Hayırlı akşamlar' gibi ifadelerin artık kullanılmadığını belirtmiştir.<sup>1450</sup> Sözü edilen bu durum dillerin en büyük handikapıdır. Zira kelime ve kullanımlarını yitiren ve devamlı değişime uğrayan bir dili konuşan insanların önceki zamanlarda lafızlarla kastedilen anlamların tespitini yapabilmemesinin güç hale geleceği kuşkusuzdur. Bundan ötürü onbeş asır önce inen Kur'ân'ın lafız ve ifadelerinden kastedilen anlamın doğru tayin edilebilmesinin büyük gayret ve titiz bir çalışmayı gerektireceği aşikârdır.

Câhiliye dönemindeki kelimelerin ve ifade ettikleri anlamların tespiti ile ilgili Ahmed Emîn şöyle der: 'Cahiliye döneminde kullanılan kelimeleri tespit edebilirsek maddi şeylerle ilgili ve yine onların duygu ve psikolojik hallerle ilgili neleri bilip bilmediklerini öğrenebiliriz. Eğer câhiliye dilinde ruhi bir meleke, duygu ve şuurla ilgili bir kelime bulamazsak, bu tür anlamları bilmediklerini, bu sebeple söz konusu anlamlarla ilgili lafızlar vaz' etmediklerini anlarız... Ancak ne yazık ki, böyle bir sözlük yazılmamıştır. Peki, biz bunu yapabilir miyiz?'<sup>1451</sup> Ahmed Emîn, bu işin zorluklarına değinir. Ebû Amr b. el-Alâ'nın, 'Araplar'ın söylediklerinden ancak çok az bir kısmı size ulaşmıştır. Şayet onların söylediklerinin çoğu size ulaşsaydı,

<sup>1448</sup> Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, s. 53.

<sup>1449</sup> Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, s. 51.

<sup>1450</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 91.

<sup>1451</sup> Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, s. 52.

elinizde çok ilim ve şiir olurdu'<sup>1452</sup> sözüne atıfta bulunarak câhiliye şiir ve nesrinin çoğunun kaybolduğunu söyler. Bundan ötürü 'şu, cahiliyede kullanılan bir lafızdır' diyebiliriz, ancak 'şu, cahiliyyede kullanılan bir lafız değildir' diyemeyiz der.<sup>1453</sup> Ahmed Emîn, bu işin diğer bir zorluğunu câhiliye döneminde Araplar'ın farklı kabilelerden oluşmaları ve her kabilenin kendine has bir lehçesinin olması meselesiyle ilişkilendirir. İslam'dan önce cahiliye Arapları'nın kullandıkları lafızları içeren sözlük nerededir? diyerek Ahmed Emîn şöyle der: 'Farz edelim ki, elimizde böyle bir sözlük var. O sözlükteki kelimelerin delalet ettikleri tam anlam nedir? İşte bu, ulaşılması zor bir hedeftir.'<sup>1454</sup>

İbn Fâris de Amr b. el-Alâ'nın sözüne katıldığını, sebep olarak da lugat âlimlerinin Araplar'ın söyledikleri pek çok sözde düştükleri ihtilafı göstermektedir. Dil âlimlerinden neredeyse her biri dilde ihtilaf edilen şeylerden haber vermekte ve tartışılan filolojik meseleyle ilgili ihtimale yönelmektedir.<sup>1455</sup> Ancak belirtmemiz gerekir ki, Ahmed Emîn'in görüşlerine kısmen katılmakla birlikte söylediklerinin tamamen doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira bu kabul edildiğinde câhiliye Arapları dahil, günümüz insanların da Kur'ân'dan bir şey anlamalarının imkansız olduğu gibi bir sonuca varılmış olur. Bunun ise akıl ve mantıktan uzak olduğu aşikârdır.

Zikredilen konuyla ilgili temel problem, câhiliye insanların Kur'ân'ı anladığı biçimdeki anlamların bize ulaşip ulaşmadığıdır. Daha farklı bir ifadeyle, câhiliye döneminde Kur'ân bugün bizim anladığımız şekilde mi anlaşılıyordu? Söylemek gerekirse Kur'ân'ın içerdiği bazı kavramlar her ne kadar câhiliye insanları tarafından kullanılan lafızlar olsalar da Kur'ân'da bunların kısmen de olsa farklı anlamsal bir zemine kaydıkları da yadsınamaz bir gerçekliktir. Kur'ân'daki salât, zekât ve hacc gibi kavramlar örnek olarak verilebilse de bu olguyu temellendirme bağlamında *الحكمة* ve *الآلاء* kavramlarının câhiliye dönemindeki temel anlamları ile Kur'ân'da kazandıkları yeni anlamların, lafızlarda meydana gelen dönüşüme önemli birer örnek olacağı kanaatindeyiz. Böylece bu iki kavramla câhiliye döneminde

<sup>1452</sup> İbn Sellâm, *Tabakâtü's-Şuarâ*, s. 51-52; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 67; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 63.

<sup>1453</sup> Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 52.

<sup>1454</sup> Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 53.

<sup>1455</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 67-68.



lafızlara izafe edilen anlamların Kur'ân'la nasıl bir dönüşüme uğradığı gösterilerek câhiliye dönemiyle ilgili anlamların tespitindeki zorluğa dikkat çekmeye çalışacağız. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, her ne kadar cahiliye döneminde konuşulan dilin bazı kelimeleri Kur'ân'ın inişiyle birlikte dönüşüme uğramış olsalar da, bu kelimelere izafe edilen yeni anlamlar Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu sebeple cahiliye insanların Kur'ân'ın ihtiva ettiği anlamlardan habersiz olduklarını yahut bu kavramların delalet ettikleri anlamları bilmediklerini düşünmek kanaatimizce yanlıştır.

Kur'ân'ın pek çok ayetinde geçen *الحكمة* kelimesine, pek çok anlamın takdir edildiği görülmektedir. <sup>1456</sup> ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ ayetindeki *الحكمة* kelimesine Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc'ın filolojik bir anlam yüklemekten sarf-ı nazar etmeleri dikkat çekicidir. Bu durum, Kur'ân'da yer alan bazı kavramların filolojik tahliller dışında Kur'ân'ın kendine has çizgisi doğrultusunda tevîl edilebileceği şeklinde bir düşünceyi ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde bazı kavramlara lügat anlamı dışında Kur'ân'ın yapısına uygun bir takım anlamların yüklenmesi, bize göre Kur'ân'daki bazı kavramların lügavî anlamlardan daha geniş mefhumlar taşınması ile izah edilebilir. Bu bağlamda tefsir kitaplarında genel olarak '*hikmet*' kavramına;

- '*Şeriat ve hükümleri beyan etme*'
- '*Dini bilme ve onu yorumlama*'
- '*Peygamberin sünneti*',<sup>1457</sup>
- '*Hakk ile batılı ayırma*'

gibi anlamların yüklendiği görülmektedir.<sup>1458</sup> Bu anlamlar müfessirlerin kelimeyle ilgili zikrettikleri manalardır. Yüklenen bu anlamlardan hiç birisi kelimenin filolojik

<sup>1456</sup> '*Onlara kitabı ve hikmeti öğreten...*' Bakara, 2/129.

<sup>1457</sup> İmam Şâfiî, ﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ '*Size kitap ve hikmeti öğreten...*' (Bakara, 2/151; Âl-i İmrân, 3/164; Cum'a, 62/2), ﴿وَأَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظَمَ بِهِ﴾ '*Allah'ın size olan nimetlerini, size indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın.*' (Bakara, 2/231), ﴿وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ '*Sana kitap ve hikmeti indirdi.*' (Nisâ, 4/113) ve ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ '*Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti düşünün.*' (Ahzâb, 33/34) gibi ayetlerde zikredilen *الكتاب* kelimesinin Kur'ân, *الحكمة* kelimesinin ise peygamberin sünneti olduğunu söylemiştir. Bkz. İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 32,76-78.

<sup>1458</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 188; Fahreddin Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, II, 59; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîr**, I, 563.

anlamıyla doğrudan ilişkili olan anlamlar değildir. Bunlar söz konusu kelimeyle ilgili takdiri anlamlar olup mana ile tefsir özelliğini taşımaktadırlar.

İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**'da حَكَمَ kelimesinin temel anlamının المنع 'engelleme' olduğunu söyler. Bu bağlamda hayvanı engelleyen gema de الحَكْمَةُ denmiştir. Nitekim Lebîd'in (ö. 41/661) bir şiirinde kelime şöyle kullanılmıştır:

أَحْكَمَ الْجِنِّيُّ مِنْ عَوْرَاتِهَا      كُلَّ حِرْبَاءٍ إِذَا أُكْرِهَ صَلَّى

'Kalkan yapıcısı, kalkanın yarıklarındaki her çiviye döverek sağlamaştırdı.'<sup>1459</sup>

Bu şiirde kelime, kılıç darbelerinin vereceği zararın engellenmesine yönelik kalkanın sağlamaştırılması anlamında kullanıldığı görülmektedir. Beyinsizi engellemek anlamından da حَكَمْتُ السَّيِّئَةَ أَحْكُمُهُ ifadesi kullanılır.<sup>1460</sup> Nitekim Cerîr, bir şiirinde kelimeyi şöyle kullanmıştır:

أَبْنِي حَنِيفَةً أَحْكُمُوا سُفْهَاءَكُمْ      إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَعْضَبَا

'Ey Hanîfe oğulları, beyinsizlerinizi engelleyin, Size gazaplanmaktan korkarım.'<sup>1461</sup>

Asmaî, ilk halifelerden bazılarının kitaplarında فَأَحْكِمْ بَنِي فَلَانٍ عَنْ كَذَا وَكَذَا أَيِ إِمْنَعُهُمْ şeklinde ifadeler okuduğunu belirtmiştir.<sup>1462</sup> Hassân b. Sâbit ise bu kelimeyi kullandığı bir şiirinde şöyle demiştir:

فَتَحْكِمُ بِأَلْفَوَافِي مَنْ هَجَانَا      وَتَضْرِبُ حِينَ تَحْتَلِطُ الدَّمَاءُ

'Bizi hicvedenleri kaftiyelerle engeller, kanlar karıştığı anda da vururuz.'<sup>1463</sup>

Hassân b. Sâbit'in şiirinde de kelimenin şiirle karşı tarafın saldırganlığını engelleme şeklinde kullanıldığı ortadadır. Yukarıdaki şiirler kelimenin temel anlamının İbn Fâris'in zikrettiği üzere 'men'/engelleme' olduğu anlayışını güçlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Düreyd, الحِكْمَةُ صَالَةُ الْمُؤْمِنِ 'Hikmet müminin

<sup>1459</sup> Lebîd b. Rabîa el-Âmirî, **Dîvân**, (Nşr.: Hamdû Tammâs), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004, s. 95; **Şerhu Dîvâni Lebîd b. Rabîa el-Âmirî**, (Thk.: İhsân Abbâs), Matbaatü Hükümeti Küveyt, Küveyt, 1984, s. 192.

<sup>1460</sup> İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**, I, 311; İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, I, 661-662.

<sup>1461</sup> Cerîr, **Dîvân**, s. 63.

<sup>1462</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, I, 661.

<sup>1463</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs., s. 13.

yitiğidir,<sup>1464</sup> hadisindeki الْحِكْمَةُ kelimesinin, ‘vaaz veren ve uyaran, bir fazilete davet eden veya bir kötülükten engelleyen söz’ anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>1465</sup>

*Hikmet* lafzının ifade ettiği bu temel anlam dışında kelimeye, özellikle tefsir kitaplarında tevîlî bir takım anlamların yüklendiğine yukarıda değinilmişti. Bu bağlamda, ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾<sup>1466</sup> ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾<sup>1467</sup> ve ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾<sup>1468</sup> gibi ayetlerde ‘nübüvvet’ ve ‘risalet’ anlamına geldiği söylenmiştir.<sup>1469</sup> Peygamberlerin görevinin insanları kötülüklerden engellemek ve iyilikleri emretmek olduğu düşünülürse, ‘*hikmet*’ kelimesinin ‘nübüvvet’ anlamına hamledilmesini yadırgamamak gerekir. Ancak yine de bunun kelimenin filolojik değil, tevîlî bir anlamı olduğunu belirtmemiz gerekir. ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>1470</sup> ayetinde ise ‘*Kur’ân*’ı tevîl ve onda doğruya isabet etme melekesi’ şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>1471</sup> Bunlar dışında ‘*hikmet*’ kavramı söz ve fiilde doğruya isabet etme, dini bilme, kavrama/fehm, sakınma duygusu ve *Kur’ân*’ın öğütleri anlamlarıyla tefsir edilmiştir.<sup>1472</sup> Hikmet kavramının dildeki anlamı ile tefsir kitaplarındaki anlamı arasındaki farklılığın temel sebebi, *Kur’ân*’ın câhiliye insanların kullandıkları kelimeleri yeni anlamsal bir zemine kaydırması ve dilin doğası gereği zamana göre değişime uğramasıdır. Bu durum, bir kelimenin sonradan kazandığı anlam sebebiyle nüzûl dönemindeki anlamından uzaklaşarak sahip olduğu esas anlamı nasıl kaybettiği konusundaki en çarpıcı örneklerden biridir.

<sup>1464</sup> et-Tirmizî, **es-Sünen**, Kitâbu’l-İlm, 19; İbn Mâce, **es-Sünen**, Kitâbu’z-Zühd, 15. Mezkûr kitaplarda bu hadis şöyle geçmektedir: ‘الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا’ *‘Hikmetli söz müminin yitiğidir. Nerede görürse almak onun hakkıdır.’*

<sup>1465</sup> İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Luga**, I, 662.

<sup>1466</sup> ‘Ona kitap ve hikmeti öğretecek...’ Âl-i İmrân, 3/48.

<sup>1467</sup> ‘(Allah Dâvûd’a) mülk/iktidar ve hikmeti verdi.’ Bakara, 2/251.

<sup>1468</sup> ‘Ona (Dâvûd’a) hikmeti verdik.’ Sâd, 38/20.

<sup>1469</sup> ez-Zebîdî, **Tâcu’l-Arûs**, حکم mad.

<sup>1470</sup> ‘Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, artık ona çok büyük bir hazine verilmiştir.’ Bakara, 2/269.

<sup>1471</sup> ez-Zebîdî, **Tâcu’l-Arûs**, حکم mad.

<sup>1472</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, III, 89-91; Fahreddin Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr** III, 58. Mukâtil b. Süleymân ve Yahyâ b. Sellâm ‘*hikmet*’ kavramının *Kur’ân*’da beş manada kullanıldığını söylemişlerdir. Bunlar:

‘Öğütler’ المَوَاعِظُ

‘Kavrama ve bilgi’ الفَهْمُ وَالْعِلْمُ

‘Peygamberlik’ النَّبُوَّةُ

‘*Kur’ân*’ı yorumlama (kabiliyeti)’ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ

‘*Kur’ân*’ الْقُرْآنُ

Mukâtil b. Süleymân, **el-Vücûh ve’n-Nezâir**, s. 73-74; Yahyâ b. Sellâm, **et-Tesârif**, s. 201-202.

Konuyla ilgili diğer örneğimiz **الْآلَاءُ** kelimesidir. Kur’ân’ın pek çok yerinde geçen bu kelimeyi birkaç suredeki ilgili ayetler bağlamında ele alıp tahlil etmeye çalışacağız. Bu ayetlerden biri A’râf suresindeki **﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾**<sup>1473</sup> ayetidir. Söz konusu kelimenin geçtiği ayetlerden bir diğeri de Necm suresindeki **﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾**<sup>1474</sup> ayetidir. Her iki ayette yer alan **الْآلَاءُ** ibaresi tüm tefsirlerde **‘Allah’ın nimetleri** şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>1475</sup> Ancak Taberî’nin, Necm suresindeki ayette İbn Zeyd’ten **الْآلَاءُ** kelimesinin tefsiriyle ilgili naklettiği bir yorum var ki,<sup>1476</sup> **Müfredâtu’l-Kur’ân** muhakkiki Muhammed el-İslâhî’nin de vurguladığı üzere bütün âlimler bunu gözden kaçırmışlar veya önemsememişlerdir.<sup>1477</sup> Önemsemeyen bu tefsir, İbn Zeyd’in **الْآلَاءُ** kelimesini **kudret** şeklinde açıklamasıdır.<sup>1478</sup> Yukarıda belirtildiği üzere âlimlerin **الْآلَاءُ** kelimesinin **nimetler** anlamına geldiği hususunda icma ettiklerini vurgulayan Ferâhî, oysa Kur’ân ve Arap şiirinin böyle bir anlamı reddettiğini belirtir. Ona göre söz konusu ayetlerin hemen hepsinde **الْآلَاءُ** kelimesi İbn Zeyd’in yaptığı tefsir bağlamında **‘(Kudret eseri) meydana gelen olağanüstü fiiler’ (الْفِعَالُ الْعَجِيبَةُ)** anlamına gelmektedir. Fakat İbn Abbas’ın kelimeyi **النَّعْمَةُ** şeklinde tefsir<sup>1479</sup> etmesinden hareketle dilciler dâhil bütün müfessirler kelimenin bu anlama geldiğini zannetmişlerdir. Bu anlayışa onları sevk eden amel ise, Allah’ın fiillerinin ekseriyetle rahmetle tecelli etmesidir.<sup>1480</sup> Konunun daha iyi anlaşılması bakımından Necm suresinde yer alan ayeti, bağlamı içinde değerlendirerek kastedilmesi muhtemel anlama ışık tutmaya çalışalım. Necm suresinde şöyle buyrulmaktadır:

<sup>1473</sup> ‘Hatırlayın! Sizi Nuh kavminden sonra yeryüzünde halife kılmuş ve sizi güçlü kılmıştı. Kurtuluşa ermeniz için Allah’ın bu kudretini hatırlayın.’ A’râf, 7/69.

<sup>1474</sup> ‘Rabbinin olağanüstü hangi fiillerini inkâr edebilirsiniz?’ Necm, 53/55.

<sup>1475</sup> Örnek olarak bakınız: el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, III, 103; Ebû Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, I, 217; ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân**, II, 281; V, 63; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 112; IV, 418; et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, V, 525; XI, 582; İbn Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, II, 418; V, 209; Fahreddin Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, V, 302, X, 285.

<sup>1476</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XI, 582.

<sup>1477</sup> el-Ferâhî, **Müfredâtu’l-Kur’ân**, s. 125. (Dipnot)

<sup>1478</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XI, 582.

<sup>1479</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XI, 582.

<sup>1480</sup> el-Ferâhî, **Müfredâtu’l-Kur’ân**, s. 125-126.

1481 ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ۖ وَأَنَّ هُوَ أَرْضُكَ وَأَبْنَىٰ ۖ وَأَنَّ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ۖ وَأَنَّ هُوَ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ  
وَالْأُنثَىٰ ۖ وَمَنْ نُطْفِقَهُ إِذَا نُمِنَىٰ ۖ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ ۖ وَأَنَّ هُوَ أَعْتَىٰ ۖ وَأَنَّ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَىٰ ۖ وَأَنَّ هُوَ  
أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ ۖ وَتَمُودَ ۖ فَمَا ابْقَىٰ ۖ وَوَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلِ أَنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمُ وَأَطْعَىٰ ۖ وَالْمُؤْتَفِكَهَ أَهْوَىٰ ۖ فَغَشَّاهَا  
مَا غَشَّاهَا ۖ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ﴾

Yukarıdaki ayetler dikkatle tetkik edildiğinde dirilten ve öldüren, atılan bir sudan erkek ve dişi canlıları yaratan, ölümden sonra tekrar onları dirilten, canlılara muhtaç oldukları şeyleri verip onları razı eden ve ayrıca Şi'râ yıldızının Rabbi olan Allah'ın Âd, Semûd ve Nûh kavmini helak ettiği ve bu toplulukların üzerine çöken azabın, onun güç ve iradesiyle meydana geldiği hususunda şüpheye mahal olmadığını vurgulama bağlamında ﴿فبأي آلاء ربك تتمارى﴾<sup>1482</sup> buyrulmuştur. Ayetteki آلاء kelimesinin 'nimetler' anlamına hamledilmesi siyaka uygun düşmemektedir. Zira Allah'ın olağan üstü kudretiyle meydana gelen olgulara dikkat çekildikten sonra aynı bağlam içerisinde helak edilen topluluklardan söz edilmektedir. Bu bakımdan hemen akabinde gelen ayete, 'Rabbinin hangi nimetinden şüphe edersin?'<sup>1483</sup> şeklinde bir anlam vermek, azaptan nimet çıkarmak demek olur ki, bu durum akla ve siyaka uygun düşmemektedir. Bu sebeple ayetteki آلاء kelimesinin 'nimetler' yerine Allah'ın takdiriyle gerçekleşen ve onun kudretinin bir tezahürü olan hayret verici 'olağanüstü fiiller'e hamledilmesi daha uygun görünmektedir.

Arap şiirinde bu kelimenin taşıdığı odak anlam da belirttiğimiz hususu desteklemektedir. Kelimenin Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte uğradığı anlam değişimini görebilmek için şiirden örnekler üzerinde durmak faydalı olacaktır. Mesela, kelime Ecda' el-Hemedânî'nin bir şiirinde şöyle geçer:

فَرَضِيْتُ آلَاءَ الْكَمِيَّتِ فَمَنْ يَبِيعُ      فَرَسًا قَلِيْسَ جَوَادُنَا بِمُبَاعِ

<sup>1481</sup> 'Sonunda varış Rabbine olacaktır. Güldüren ve ağlatan da O'dur. Öldüren ve dirilten de O'dur. Meniden atıldığında; çifti – erkeği ve dişi – yaratan da O'dur. Öldükten sonra tekrar diriltme de O'na aittir. Zengin eden de razı eden de O'dur. Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur. Önceki Âd kavmini de O helak etti. Semûd'tan da geriye bir şey bırakmamıştır. Onlardan önce Nuh toplumunu da helak etmiştir. Onların hepsi çok azgın ve zalim kimselerdi. Altı üstüne getirilen Sodom halkını da helak etmiştir. Onları neler kapladı neler. Rabbinin bu olağanüstü hangi fiillerinden şüphe edebilirsin?' Necm, 53/42-55.

<sup>1482</sup> 'Rabbinin bu olağanüstü hangi fiillerinden şüphe edebilirsin?' Necm, 53/55.

<sup>1483</sup> Necm, 53/55.

'Kümeyyit'in (atın ismi) hasletlerinden hoşnudum. Her kim at satsa da bizim atımız satılık değildir.'<sup>1484</sup>

Asmaiyyât şarihi Ahfeş, şiirdeki آلَاءُ kelimesini خِصَالُهُ الصَّالِحَةُ الَّتِي فِيهِ 'ondaki iyi hasletler' şeklinde açıklamıştır.<sup>1485</sup> Aynı şiire es-Sihah'ta yer veren Cevherî, kelimeyi خِصَالَةُ الْجَمِيلَةِ şeklinde açıklamıştır.<sup>1486</sup> Mühelhil b. Rabîa (ö. 525 m.) ise, bu kelimeyi kullandığı bir şiirinde şöyle der:

طِبَائِعُهُ<sup>1487</sup>

الْحَزْمُ وَالْعَزْمُ كَانَا مِنْ صَنِيْعَتِهِ مَا كُلُّ آلَائِهِ يَا قَوْمُ أَحْصِيْهَا

'Kararlılık ve azim onun karakterindedir, ey kavim onun tüm meziyetlerini saymış değilim.'<sup>1488</sup>

Şiirdeki آلَائِهِ kelimesi hasletler ve meziyetler (الْفَضَائِلُ وَالْمَزَايَا) şeklinde açıklanmıştır.<sup>1489</sup> Kelime, Ebû Temmâm'ın Dîvânu'l-Hamâse'de rivayet ettiği bir şiirde şu şekilde geçmektedir:

إِذَا مَا أَمْرٌ أَتَيْتُ بِآلَاءِ مَيِّتٍ      فَلَا يُبْعِدُ اللَّهُ الْوَلِيدَ بَيْنَ آدِهَمَا  
فَمَا كَانَ مِفْرَاحًا إِذَا الْخَيْرُ مَسَّهُ      وَلَا كَانَ مَنَانًا إِذَا هُوَ أَنْعَمَا  
لَعَمْرُكَ مَا وَارَى الثُّرَابُ فَعَالَهُ      وَلَكِنَّمَا وَارَى ثِيَابًا وَأَعْظَمَ

'Bir kimse bir ölünün vasıflarını yâd etse, Allah Velid b. Edhem'i bu vasıflardan uzak eylesin.

Ona bir hayır dokunsa sevinmez, verdiği zaman da minnet etmezdi.

And olsun ki, toprak onun yaptıklarını değil, ancak elbise ve kemiklerini örtmüştür.'<sup>1490</sup>

<sup>1484</sup> el-Ahfeş, **Kitâbu'l-İhtiyâreyn**, (el-Mufaddaliyyât ve'l-Asmaiyyât), (Thk.: Fahrüddîn Kabâve), Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrût, 1999 s. 469; Ebu Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Alî (el-Asmaî), **el-Asmaiyyât** (İhtiyâru'l-Asmaî), (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Meârif, Mısır, Trs., s. 69.

<sup>1485</sup> el-Ahfeş, **Kitâbu'l-İhtiyâreyn**, s. 469.

<sup>1486</sup> el-Cevherî, **es-Sihâh**, بيع mad.

<sup>1487</sup> Mühelhil b. Rabîa, **Dîvân**, s. 90.

<sup>1488</sup> Mühelhil b. Rabîa, **Dîvân**, s. 90.

<sup>1489</sup> Mühelhil b. Rabîa, **Dîvân**, s. 90. Dipnota bakınız.

<sup>1490</sup> Ebu'l-Alâ el-Maarrî, **Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm**, (Thk.: Huseyn Muhammed Nakşe), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1991, s. 558; Ebû Alî Ahmed b. Muahmmmed b. el-Hasen el-Merzûkî, **Şerhu Dîvâni'l-Hamâse**, (Nşr.: Ahmed Emîn – Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1991, I, 925-926. **Dîvânu'l-Hamâse**'nin şarihi el-Merzûkî, آلَاءُ kelimesini النَّعْمُ şeklinde açıkladıktan sonra şöyle der: 'Bu kelimeyle kastettiği anlam, onun yaptıkları ve insanlar katındaki iyilikleridir.' el-Merzûkî, **Şerhu Dîvâni'l-Hamâse**, I, 926. Şiirde ölen kimselerin arkasından onların nimetlerini övmek değil, bilakis onların vasıf ve sahip oldukları hasletleri övme

Yukarıdaki şiirde الألاء kelimesinin kişinin sahip olduğu vasıf ve hasletler anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bir şiirinde de Hansâ şöyle der:

ولكنني سوف أبكي عليك      ومثل فراقك أبكي العيوننا  
فبكي آخاك لآلائه      إذا المجد ضيعة السائسونا

‘Ancak ben senin için sonra ağlayacağım, senin ayrılığın gözleri ağlattı.  
Şerefi bilenler onu kaybettiyse kardeşini onun şerefi için ağlat.’<sup>1491</sup>

Hansâ’nın şiirinde لآلائه kelimesi, لِعَنَائِهِ وَبَلَائِهِ وَمَجْدِهِ ‘zenginlik, imtihan ve şeref (yücelik)’ şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>1492</sup> Yukarıda zikrettiğimiz bütün şiirler dikkate alındığında الألاء kelimesinin النعم ‘nimetler’ anlamında kullanılmış olmaktan çok uzak olduğu görülmektedir. Şiirlerde bu kelimenin kullanıldığı odak anlamın bir kişinin sahip olduğu mezziyetler, hasletler ve şeref anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır. Gerek hikmet kavramı, gerekse de nimetler anlamına geldiği düşünülen الألاء kelimesiyle nüzûl dönemindeki anlam ile Kur’ân’daki anlam arasındaki farka dikkat çekmeye çalıştık. Nüzûl döneminde Kur’ân’ın kelime ve kavramlarına o dönem insanların yüklediği anlam ile Kur’ân’da bunların kullanıldıkları anlam değişimi rahatlıkla görülebilmektedir. Bu durum, Ahmed Emîn’in de dikkat çektiği gibi, Kur’ân’ın anlamlarını çözümlerken karşı karşıya kalınan zorlukların mahiyetine ışık tutmaktadır. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, ‘Kur’ân’ı iyi anlamak için, tenzîl öncesi döneme ait kelime ve kavramların çok iyi bilinmesi ve tenzîl dönemindeki anlamlarıyla mukayese edilerek, anlam değişikliklerinin tespit edilmesinde zorunluluk bulunmaktadır.’<sup>1493</sup>

### C. Anlama İle İlgili Sorunlar

#### 1. Hakikat-Mecaz İlişkisi

*Hakikat*, lafzın dilde vaz’ edildiği manaya delalet etmesidir.<sup>1494</sup> Diğer ifadeyle *hakikat* istirare, temsil, takdim ve tehir olmaksızın bir sözü konulduğu anlamda kullanmaktır.<sup>1495</sup> Hakikatin karşılığı olarak kullanılan *mecaz* kelimesinin kök anlamı

---

anlamı zahir iken Merzûkî’nin kelimeyi ‘nimetler’ şeklinde tefsir etmesi, onun tefsircilerin izini sürdüğünün bir göstergesidir.

<sup>1491</sup> Luvis Ma’lûf el-Yesûî, *Enîsü'l-Cülesâ fi Şerh-i Dîvânî'l-Hansâ*, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrût, 1896, s. 243.

<sup>1492</sup> Luvis Ma’lûf el-Yesûî, *Enîsü'l-Cülesâ*, s. 243.

<sup>1493</sup> Celal Kırca, “Kur’ân’ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur’ân Mesajı Dergisi*, s. 36.

<sup>1494</sup> Ahmed Matlub, *Mu’cemu'l-Mustalahât*, s. 471.

<sup>1495</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 203.

ise bir mekândan diğerine geçmektir. Buradan alınan mecaz kelimesi, başka anlamlara nakledilen lafızların delalet ettikleri manalar için kullanılmıştır.<sup>1496</sup> Diğer bir ifadeyle, ‘Kendisiyle başka bir anlam kastedilmek suretiyle, vaz’ edildiği anlamdan farklı bir manaya nakledilen lafza *mecaz* denir. Buna göre *hakikat*, konulduğu anlamdan farklı bir manaya nakledilmeyen lafızdır.<sup>1497</sup> Hakikat ve mecaz kelimelerinin kasım/ortak olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, bu istilahın üçüncü asırdan sonra meydana geldiğini, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn, Mâlik, Sevrî, Evzaî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi meşhur imamların ve de Halîl, Sibeveyh ve Amr b. el-Alâ gibi nahiv imamlarının bu terimi kullanmadığını söyler.<sup>1498</sup>

Zâhirîler, Şâfiîlerden İbnu’l-Kâs ve Mâlikîlerden İbn Huveyz Mendâd gibi bazı kimseler mecazın varlığını reddederler. Zira onlara göre mecaz yalının kardeşidir. Kur’ân ise yalandan münezzehtir. Bir kişi lafızların hakiki anlamlarıyla anlatmaya muktedir olamayacağı şeylerde istiareye başvurur. Bu ise Allah için muhaldır. Suyûtî, bu yaklaşımın batıl olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der: ‘Kur’ân’dan mecaz kaybolursa güzelliğin yarısı da kaybolur. Belagatçiler mecazın hakikatten daha belîğ olduğunu söylemişlerdir.’<sup>1499</sup> Bazı kimselerin mecazı kabul etmemelerinin sebebi, bir kelimeye farklı iki anlamın hamledilmesini uygun görmemeleridir.<sup>1500</sup> Ancak Gazâlî şöyle der: ‘Eğer lafız hakikat ve mecaz arasında ise, aksini gerektiren bir delil olmadıkça hakikate hamledilir. Mesela, ‘Bugün bir eşek gördüm’ ve ‘Yolda bir aslanla karşılaştım’ dendiğinde eşeğin ahmağa, aslanın da cesur birine hamledilmesi, ancak zaid bir karine ile olur. Böyle bir karine olmazsa, eşek ve aslan kelimeleri hakiki anlamlara hamledilir.’<sup>1501</sup>

Şınkîti, Kur’ân’da mecazın olmadığı ve onda ifade edilenlerin tümünün hakiki olduğunu savunduğu **Men’u Cevâzi’l-Mecâz** isimli elli sayfalık bir risale kaleme almıştır. Şınkîtiye göre mecaz Arap dili için geçerli olsa da, dilde geçerli her

<sup>1496</sup> Ahmed Matlûb, **Mu’cemu’l-Mustalahât**, s. 589.

<sup>1497</sup> Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, **el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh**, (Zabt: Halîl el-Meys), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2005, I, 14. Benzer tanımlama için bkz.: el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 667.

<sup>1498</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, VII, 88.

<sup>1499</sup> es-Suyûtî, **el-İtkân**, II, 753; İbn Raşîk, **el-Umde**, I, 266. Abdülazîm İbrahim Muhammed Mut’ini mecaz konusunu detaylı ele aldığı bir eser yazmıştır. Bkz.: Abdülazîm İbrahim Muhammed Mut’ini, **el-Mecâz fi’l-Luga ve’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-İcâze ve’l-Men’**, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2004.

<sup>1500</sup> Ebu’l-Huseyn el-Basrî, **el-Mu’temed**, II, 349.

<sup>1501</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 692-693.





Hakiki veya mecazi anlamdan hangisinin kastedildiği tartışılan ayetlerden biri ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾<sup>1510</sup> ayetidir. Bu ayete dayanılarak *الملامسة* isminin kinaye yoluyla cimâya işaret ettiği, cima edenin de teyemmüm almasının gerekli olduğu fikri öne sürülmüştür. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, fazladan bir delil olmadıkça bu anlamın amaçlandığının bilinemeyeceğini söylemiştir. Onun dayanağı, ‘herhangi bir karine yoksa hitabın mecaza değil, zahire hamledilmesinin gerekli olduğu’ yönündeki anlayıştır.<sup>1511</sup>

Bu konuyla ilgili verilebilecek diğer örnek, ﴿الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾<sup>1512</sup> ayetidir. Âlimler ayetteki *يَنْكِحُ* kelimesinin ‘birleşme’ (الوطء) veya ‘*nikâh akdi*’ (العقد) anlamına geldiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Zira ‘*nikah*’ kelimesinin dilde hakiki olarak ‘birleşme’, mecazi olarak ise *akit* anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>1513</sup> Kelimeyi *birleşme* anlamına hamledenler ayeti şöyle açıklarlar: ‘*Zina eden erkek ancak zina eden bir kadınla, zina eden kadın da ancak zina eden bir erkekle zina edebilir.*’ Kelimeyi ‘*akit*’ anlamına hamledenler ise ayetin şu anlama geldiğini söylerler: ‘*Zina eden bir erkek kendisi gibi zina eden bir kadınla ve yine zina eden bir kadın da kendisi gibi zina eden bir erkekle evlensin.*’<sup>1514</sup>

Kelimeye aynı anda farklı iki anlamın hamledilmesini uygun görmeyen bazı kimselerin mecazın varlığını reddettiklerine yukarıda değinilmişti. Bir lafzın aynı anda hakiki ve mecazi anlamlara hamledilebilmesinin imkanı olgusuna Gazalî şöyle yaklaşır: ‘*Kadınla birleşme*’ ve ‘*akit*’ için kullanılan *النِّكَاحُ* ile, ‘*el ile dokunma*’ ve ‘*cinsi münasebet*’ için kullanılan *الْمَسُّ* kelimelerinde olduğu gibi, bir lafız aynı anda bir şey için hakiki, diğer bir şey için ise mecazi anlamda kullanılabilir... dense şöyle deriz: ‘Bu lafızlarda genelleme/ta’âmim yakın görünse de bize göre müşterek lafız gibidirler. Nitekim Şâfî’nin ‘*Iems*’ ayetini, el ile dokunma ve cinsi münasebet anlamlarından her ikisine hamlettiği nakledilmiştir. Şüphesiz bu yakın bir ihtimaldir.

<sup>1510</sup> ‘Eğer kadınlarla cinsil ilişkiye girmiş de su bulamamışsanız...’ Mâide, 6/6.

<sup>1511</sup> Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, II, 353-354.

<sup>1512</sup> ‘Zina eden erkek, zina eden veya ortak koşan kadından başkasıyla evlenemez. Zina eden kadına gelince, zina eden veya ortak koşan erkekten başkası onunla evlenemez.’ Nûr, 24/3.

<sup>1513</sup> Hüccetü’l-İslâm Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (el-Cessâs), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Şrh.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût, 1992, V, 108; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 338-340.

<sup>1514</sup> el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, V, 108; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 338-340; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 207.

Zira el ile dokunma cinsi münasebetin başlangıcıdır. Nikâhtaki akit de kadınla birleşmek amacına yönelik olup onun mukaddimesi sayılır. Bu sebeplerden ötürü cinsi münasebet için vaz' edilen النِّكَاحُ ismi akit için, kadınlarla birleşme için vaz' edilen الوَطْءُ kelimesi için ise اللَّمْسُ ismi, birinin diğeriyle ilişkili olması bakımından müstear alınmıştır. Bu şekilde her iki anlamın bir seferde kastedilmesi, uzak bir ihtimal değildir. Ancak bu durum Araplar'ın âdetine aykırı düşmektedir.<sup>1515</sup>

Müşterek isimde esas olan, lafzın iki anlamdan birine hamledilmesidir diyen Ebu'l-Huseyn el-Basrî, bu görüşünü şu gerekçeyle destekler: 'Çünkü isim, aynı anda iki anlamı barındırmaz. Şayet iki anlamdan birini geçerli kılacak bir karine olmazsa o zaman isim iki anlama hamledilir.'<sup>1516</sup> Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî ise şöyle der: 'Kişi bir lafzı iki kez zikreder ve her birinde farklı bir anlam kastederse caiz olur. Peki, hem inananların hem de müşriklerin birlikte kastedilmesinin imkânsız olmasından ötürü الْمُؤْمِنِينَ lafzı ayrı tutulacak olursa, kelime farklı iki manaya kabil olduğu halde bir kez zikredildiğinde neden bu iki anlam kastedilmemiş olsun?' Gazâlî bir lafızla aynı anda her iki anlamın kastedilmesinin mümkün olduğunu ancak bunun vaz'a aykırı olacağını dile getirmiştir. Zira Araplar *altın* ve görme organı *göz* için kullandıkları *el-ayn* kelimesini farklı müsemmaları aynı isim altında toplamak gayesiyle değil, bu anlamalara bedel yoluyla vaz' etmişlerdir.<sup>1517</sup> Aynı şekilde onlar *hayız* ve *temizlik* için *kur*, *gemi* ve *'kadın köle'* için *câriye*, *yıldız* ve *alıcı* için *müşterî* lafzını bedel olarak vaz' etmişlerdir. Bunu, farklı müsemmaları aynı isim altında toplamak için yapmamışlardır.<sup>1518</sup>

## 2. Lafızların Şer'î Anamlara Nakledilmesi

Dilde vaz' edildiği anlamdan şer'î manaya dönüştürülen isme, şer'î isim denir. Meselâ *'salât'*, dilde *'dua'* anlamına gelirken şeriat bunu belirli fiillere isim kılmıştır. Aynı şekilde *'hacc'*, dilde *'kasd'* anlamına geldiği halde şeriat bu kelimeyi belirli fiillere hamletmiştir. İşte sözü edilen bu durum, yani Araplar'ın kullandığı bazı lafızları, İslam'ın sözlük anlamlarından çıkararak dînî ve şer'î bir takım anlamlara nakledip etmediği meselesi en çok tartışılan konulardandır. Usûl kitaplarının çoğunda lafızların lugavî, dînî ve şer'î biçimindeki tasnifi, lafızların

<sup>1515</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 120.

<sup>1516</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, II, 302.

<sup>1517</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 119.

<sup>1518</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 117.

dönüşüme uğradığı yönündeki genel kabule işaret sayılabilir. Bu bağlamda Mutezile, Hariciler ve fakihlerden bir grubun lafızları lugavî, dînî ve şer'î olmak üzere üç bölüme ayırdıkları görülmektedir.<sup>1519</sup> Lugavî isimler; dil kurallarına bağlılıkları devam eden ve değişime uğramayan lafızlardır. Dînî isimler; iman, küfür ve fık gibi dinde hüküm ifade eden manalara nakledilen lafızlardır. Şer'î isimler ise; salât ve savm gibi şeriatın furuâtıyla ilgili lafızlardır.<sup>1520</sup>

Mutezile'nin bu konudaki yaklaşımını dile getirirken Ebu'l-Huseyn el-Basrî şöyle der: 'Şeyh ve fakihlerimiz, şeriatın lugavî bir ismi farklı bir manaya nakledebileceği görüşüne sahiptir. Mürcie'den bir grup ise bunu reddetmiştir. Kadıların kadısı,<sup>1521</sup> şer'î ismin iki şartı birlikte taşımasının gerekli olduğunu söylemiştir. **Birincisi**, anlamın şeriatla sabit olması, **ikincisi** ise, ismin manaya şeriat tarafından vaz' edilmiş olması. Böylece şer'î isim, bir manaya vaz'ı, şeriat ile olan isimdir.'<sup>1522</sup> Daha sonra o, bu hususu şöyle temellendirir: 'Şeriat dilde bilinmeyen bazı ibadetler getirmiştir... Şeriatla gelen bu ibadetlere diğerlerinden onu ayıracak bir ismin verilmesi şarttır. Bundan dolayı bu ibadete önceden olmayan, yeni bir ismin verilmesi ile dilde kullanılan ve şer'î anlamla benzerliği olan her hangi bir ismin bu ibadet için nakledilmesi arasında fark yoktur. Aksine dildeki bir ismin ona nakledilmesi daha uygundur.'<sup>1523</sup> Mutezile dışında Ehl-i Sünnet'ten de pek çok âlim, şeriatın bazı lafızları dönüştürdüğü fikrini benimsemişlerdir. Mesela İbn Fâris bu konudan söz ederken şöyle der: 'İslam'la birlikte mana değişimine uğrayan kavramlardan bazıları mü'min, müslim, kâfir ve münafık kelimeleridir. Araplar mü'min kelimesini, 'tasdik' anlamındaki 'emân' ve 'iman' kavramlarından biliyorlardı. Daha sonra şeriat mü'min olarak isimlendirilecek kişiler için şartlar ve sıfatlar koydu. Aynı şekilde küfür kelimesini, 'örtme' ve 'gizleme' anlamıyla biliyorlardı. Böylece tavşanın gizlendiği yuva anlamına gelen نَافِقَاءُ الْيَرْبُوعِ ibaresinden bildikleri 'nifâk' kelimesini İslam, içlerinde, izhar ettiklerinden farklı şeyler gizleyen kişiler için kullanmıştır. Hurmanın kabuktan çıkması anlamına gelen فَسَقَتِ الرَّطْبَةُ

<sup>1519</sup> el-Cüveynî, **el-Burhân**, I, 46; el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 666.

<sup>1520</sup> el-Cüveynî, **el-Burhân**, I, 46; el-Gazâlî, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, (Thk.: Muhammed Hasan Hayto), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1980, 72-73.

<sup>1521</sup> Bu nitelikte ifade edilen kişi Kâdî Abdülcebâr'dır.

<sup>1522</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, I, 18.

<sup>1523</sup> Ebû'l-Huseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, I, 19.

ibaresinden bildikleri ve kullandıkları ‘fisk’ kelimesini şeriat, Allah’a itaatten ayrılan kişiler için kullanmıştır.<sup>1524</sup>

İbn Fâris’in de vurguladığı gibi Kur’ân’da şeriatla belirli anlamlar için kullanılan pek çok kavrama Araplar yabancı değillerdi. Bu kelimeleri onlar günlük hayatlarında kullanmaktaydılar. Söylediklerimizin en büyük delili de câhiliye şiirinde bu kavramların kullanılmış olmasıdır. Her ne kadar Araplar bu kelimeleri şeriatın onlara yüklediği anlamlardan farklı manalarda kullanmış olsalar da şeriatla onlara yüklenen yeni anlam, ilk anlamdan tamamen bağımsız değildir. Mesela Araplar كَفَرَ kelimesini, ‘nankörlük’ anlamında kullanıyorlardı. Sözü edilen anlamla ilgili Antere’den şu beyit nakledilmiştir:

نَبَّئْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَخْبِتَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ

‘Nimetlerime şükretmeyen Amr’a şunu haber verdim: Nankörlük nimet verene kötülüktür.’<sup>1525</sup>

Araplar’ın nimete karşı nankörlük anlamında kullandıkları ‘küfr’ kelimesini şeriat, Allah’ı inkâr etme anlamına hamletmiş ve bir bakıma yaradana karşı nankörlük anlamıyla birlikte bu kelime eski anlamla da ilişkisini devam ettirmiştir. Zira söz konusu kelime, Kur’ân’da onların bildikleri lugavî anlamda da yer almaktadır.<sup>1526</sup>

Yine Araplar صَلَاة ve سُجُود kavramlarını kullanıyorlardı. Ancak İbn Fâris’in belirttiği gibi صَلَاة kelimesini dua<sup>1527</sup>, سُجُود kelimesini ise alçak ve düşük olma<sup>1528</sup> anlamına hamlediyorlardı. Nitekim A’şâ bir şiirinde şöyle demiştir:

يُرَاحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلُوءِ لِكِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُورًا

‘Bir eğilerek bir yakararak meliklere yapılan duadan huzura erilir.’<sup>1529</sup>

Yine Araplar صَوْم kelimesini imsak/tutma anlamında kullanıyorlardı. Nitekim Nâbîga ez-Zübyânî bir şiirinde şöyle demiştir:

<sup>1524</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 78-79. Ayrıca bkz.: İbn Dürüstevayh, **Tashîhu’l-Fasîh**, s. 541-542.

<sup>1525</sup> Antere, **Dîvân**, s. 214.

<sup>1526</sup> Örneğin, ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ ‘Sen yapacağımı yaptın ve nankörlerden oldun’

(Şuarâ, 26/19) ayeti ifade edilen anlamdadır.

<sup>1527</sup> İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luga**, II, 16.

<sup>1528</sup> İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luga**, I, 586.

<sup>1529</sup> A’şâ, **Dîvân**, s. 100.

خَيْلٌ صَيَّامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ      تَحْتِ الْعَجَاجِ تَعْلُكُ اللُّجَمَا

‘Ayakta duran ve durmayan atlar toz altında gemlerini çiğnerler.’<sup>1530</sup>

Daha sonra şeriat صَوْمُ kelimesini belli bir süre için kişinin yeme, içme ve bedeni arzularından kendisini sakındırması anlamına nakletmiştir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî’ye göre lafızların şer’î anlamlara dönüştüğünün en büyük delili, zikredildiklerinde bunların önceden vaz’ edildikleri lügat anlamlarının düşünülmemesidir.<sup>1531</sup> Ahmed Emîn ve Corci Zeydân’ın da İslam’ın lafızlarda meydana getirdiği dönüşüme dikkat çektikleri görülmektedir. Her iki müellif İslam’ın değişime uğrattığı kelimelerin İslam’dan önce de var olan, ancak farklı medlullere işaret eden lafızlar olduklarını beyan etmektedirler.<sup>1532</sup>

Şeriatın önceden bilinmeyen ibadetler vaz’ ettiği ve söz konusu ibadetlerin isimlendirilmesinin gerekli olması sebebiyle bunlara dilde yeni bir isim vermek yahut bu ismi başka bir dilden almak veya daha kolay olan dil içindeki kelimeleri ödünç olarak kullanmak gerektiği fikrine<sup>1533</sup> karşı çıkan Kâdî Bâkılânî bu yaklaşımın fasit oluşuna ﴿بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾<sup>1534</sup> ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>1535</sup> ve ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا﴾<sup>1536</sup> ﴿مِن رَّسُولٍ إِلَّا بَلِّسَانَ قَوْمِهِ﴾ gibi ayetleri delil göstererek Allah’ın ümmete hitabının Arap diliyle gerçekleştiğini belirtir. Ümmet, Allah’ın kendi elçisini gönderdiğinde mükelleflere onun konuştuğu dil ile hitap ettiği konusunda mutabıktır. Durum böyle olunca onların bu hususta söyledikleri batıl olur.<sup>1537</sup> Cüveynî (ö. 478/1085) ise, lafızların tamamen dönüştürülmüş olduğu fikrine karşı çıkarak bu konuda tahsis yöntemine müracaat eder. O şöyle der: ‘Dua, talep etmedir. Namaz kılanın filleri ise, Allah’a boyun eğmeye yönelik hallerdir ve bu hareketlerle talepte bulunur. Bu durumda şeriat, onaylama ve istiare ile bu fiilleri insanların bildiği anlamlar bakımından umumileştirmiş ve namaz’ın (*salât*) ismini özel bir dua şekline tahsis

<sup>1530</sup> İbn Fâris, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga**, II, 27. Söz konusu beyit şairin divanında yer almamaktadır.

<sup>1531</sup> eş-Şîrâzî, **el-Lüma**, s. 22.

<sup>1532</sup> Ahmed Emîn, **Duha’l-İslam**, II, 250; Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabiyye**, I, 211.

<sup>1533</sup> Zikredilen görüşler Mu’tezile’den Ebu’l-Huseyn el-Basrî’ye aittir. Bkz.: Ebu’l-Huseyn el-Basrî, **el-Mu’temed**, I, 19.

<sup>1534</sup> ‘Apaçık Arap diliyle...’ Şuarâ, 26/195.

<sup>1535</sup> ‘Biz onu Arapça bir kitap kıldık.’ Yusuf, 12/2.

<sup>1536</sup> ‘Biz, her peygamberi yalnız kendi toplumunun diliyle gönderdik.’ İbrahim, 14/4.

<sup>1537</sup> el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **et-Takrîb ve’l-İrşâdü’s-Sağîr**, (Thk.: Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd), Müessesetü’r-Risâle, Yrs., 1993, I, 391.

etmiştir. Bütün şer'î lafızlar bu kurallara tabidirler. Her kim bu lafızların gerektirdiği anlamlar geçerli olmakla birlikte şeriatın bunlarda artışlar meydana getirdiğini söylemiş olsa, doğruya isabet etmiştir. Her kim de önceki anlamlardan tamamen dönüştürülerek nakledildiklerini söylese apaçık hata etmiştir. Zira şer'î lafızlarda salât için *dua*, savm için *imsak* ve hacc için *kasd* gibi lugavî anlamlar geçerliliklerini sürdürmektedirler.<sup>1538</sup>

Araplar'ın önceden kullandıkları lafızların dönüşüme uğramadan varlıklarını devam ettirdiğine yönelik ileri sürülen düşünceyi aşırı bulduğumuzu belirtmek isteriz. Cahiliyyede kullanılan bazı kavramlara İslam'la birlikte yeni bir takım anlamların ilave edildiğini kabul etmek daha isabetli bir yaklaşımdır.

### 3. Anlamı Bilinmeyen Sözle Hitap Sorunu

Yoruma çok açık ve nasıl anlaşılması gerektiği fazlaca tartışılan bazı ibare ve sözlerin Kur'ân'da yer alması, Allah'ın anlamı olmayan sözlerle hitap edip etmeyeceği tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Kur'ân'da anlaşılması mümkün olmayan şeylerin var olduğunu savunanlara karşın, anlamı olmayan, anlaşılmayan veya anlaşıldığı halde farklı bir anlam kastedilen bir lafzın bulunmasının caiz olmadığını ileri sürenler de vardır.<sup>1539</sup> Kur'ân'da anlaşılmayan, faydaya yönelik olmayan veya tevîlini sadece Allah'ın bildiği sözlerin var olduğunu öne sürenler, görüşlerine mesned olarak ﴿كِهِيَعَص﴾ gibi huruf-u mukattaa'yı, ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا﴾<sup>1540</sup> gibi ibaresini ve ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>1541</sup> gibi ayetleri delil gösterirler.<sup>1542</sup>

Bu iddialara cevap bağlamında Fahreddin Râzî, '*huruf-u mukattaa*'nın tefsirine yönelik çok şeylerin söylendiğini, en meşhur yorumun ise bunların sure isimleri olduğu yönündeki görüş olduğunu zikreder. ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ ibaresinin bir faydaya yönelik olmadığı iddiasına karşılık ise, söz konusu ibarenin te'kîd için zikredildiğini beyan eder.<sup>1543</sup> İmam Şâfiî de bu gibi ayetlerde sayı toplamlarının

<sup>1538</sup> el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 47.

<sup>1539</sup> ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 369.

<sup>1540</sup> 'Kimin buna gücü yetmezse, hacda üç gün, dönünce de yedi gün oruç tutsun. Bu oruç, tam on gündür.' Bakara, 2/196.

<sup>1541</sup> 'Allah'tan başkası onun tevîlini bilmez.' Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>1542</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 142.

<sup>1543</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 142.

bildirilmesinin beyanda ziyade ile ifadeyi daha açık hale getirmenin amaçlandığını söylemiştir.<sup>1544</sup> Taberî de, , ‘Allah, kullarına faydalı olmayan sözlerle hitap etmekten münezzehtir.’<sup>1545</sup> sözüyle Allah’ın kullara faydasız sözler indirmeyeceğini dile getirmiştir.

Kur’ân’da anlaşılamayacak sözlerin olabileceğini iddia edenler vakfın ﴿وَمَا﴾<sup>1546</sup> ibaresi üzerinde olmasının gerekli olduğunu söylemişlerdir. İbn Burhân, Allah’ın kelâmının anlaşılmayan şeylere şamil olmasının caiz olduğunu söylemiştir.<sup>1547</sup> Fahreddin Râzî ise, **el-Mahsûl** isimli eserinde Allah’ın manası olmayan bir söz söylemeyeceğini belirterek şu iki gerekçeyi zikreder: **Birincisi:** Anlamsız söz söylemek hezeyandır. Hezeyan da eksiklikdir. Eksiklik ise Allah için muhaldir. **İkincisi:** Allah Kur’ân’ı hidayet, şifa ve beyan sıfatlarıyla nitelemiştir. Bu nitelikler, manası anlaşılmayan bir şey için geçerli olmaz.<sup>1548</sup> Gazâlî ise şöyle der: ‘Mahlûkata anlamadıkları bir şeyle hitap etmenin yararından maksat, anlamaya ehil olanların kastedilmesidir. Bunlar ise peygamberler ve ilimde rasih olanlardır. Bunlar hitabı anlamışlardır. Dolayısıyla çocuklar ve avama hitap edilen sözlerle akıllılara hitap şartı yoktur. Bilakis anlamayan kişi, ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>1549</sup> ayetinin delaletiyle anlayan kimseye soracaktır.’<sup>1550</sup> Elmalılı ise şöyle demiştir: ‘...Kur’ân’da manası bulunmayacak hiçbir kelime yoktur. Fakat manası çok derin olan kelimeler bulunduğu gibi, bir kelime etrafında birçok manaların toplandığı ve bazı ifadelerin – *hepsi de doğru olmak üzere* - birçok yönlerin, ihtimallerin yayıldığı yerler de çoktur ki, bunlar yorum ve tevîle bağlıdır.’<sup>1551</sup>

Amelle ilgili mükellefiyetlerin sübût bulduğu hususlarda mücmelliğin olmaması gerektiğini söyleyen Cüveynî, aksi takdirde bu durumun mükellef tutulduğumuz şeylerin muhal olmasına yol açacağını belirtir. Mükellefiyetlerle ilgili olmayan şeylerde ise mücmelliğin bulunması ve Allah’ın bunlarda bir sır dilemesi ihtimalden uzak değildir. Aklen bunu imkânsız kılacak, şer’an da buna zıt olacak bir

<sup>1544</sup> İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 26-27.

<sup>1545</sup> ﴿وَمَا﴾ et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, I, 449.

<sup>1546</sup> ‘O’nun tevilini ancak Allah bilir.’ Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>1547</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, I, 370.

<sup>1548</sup> Fahreddin Râzî, **el-Mahsûl**, I, 141.

<sup>1549</sup> ‘Bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.’ Nahl, 16/43.

<sup>1550</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, I, 379.

<sup>1551</sup> Elmalılı, **Hak Dini**, I, 7.



şey yoktur.<sup>1552</sup> İndirilmeyen şeyde sevaba vesile olacak sorumluluk olmayacağından ötürü Ebu'l-Vefâ, 'Anlaşılmayan şey indirilmemiş gibidir' sözünün doğru olmadığını söylemiştir.<sup>1553</sup>

Bâkılânî, ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾<sup>1554</sup> ayetindeki "و" harfinin atıf yahut isti'nâf için olmasının mümkün olduğunu, isti'nâf için olduğu takdirde ﴿وَمَا﴾<sup>1555</sup> ibaresinde vakfetmenin gerekli olduğunu, ancak atıf için olursa vakfın gerekmediğini söyleyerek sözlerini şöyle sürdürür: 'Bize göre doğru olan, "و"nın atıf için gelmesidir. Çünkü Allah Araplar'a bilgisine erişemeyecekleri bir hitapta bulunmaz.'<sup>1556</sup> Gazâlî de söz konusu ayetteki vakfın her iki durum açısından muhtemel olduğunu söyleyerek şöyle bir açılım getirir: 'Şayet burada kastedilen kıyametin vaktini bilmekse, vakfın söylenen yerde (الله lafzı üzerinde) olması en uygundur. Eğer kastedilen, kıyametin vakti değilse "و" atıf içindir. Çünkü Allah Araplar'a bilgisine ulaşamayacakları bir sözle hitap etmez.'<sup>1557</sup>

İbn Abbâs'ın ayeti ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ أَمَّا بِهِ﴾<sup>1558</sup> şeklinde okuduğu nakledilmiştir.<sup>1559</sup> Bu okuyuşa göre "و" harfi atıf değil isti'nâf için olmuş olur. Bu durumda ilimde râsih olanlar da Allah'tan gelen ve bilgisi kendilerine gizli kalan şeylere iman etmiş olurlar. Ayetin bu şekilde okunuşunu İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den duymuş olabileceği ve bu durumda söz konusu okuyuşun ayetin bir tefsiri mahiyetinde olacağı söylenmiştir.<sup>1560</sup> ez-Zübeyrî ise, söz konusu ayetin kendilerinde bulunan eksikliği onlara göstermek için Allah'ın Kur'ân'dan bazı şeyleri kullarından gizlediğine delalet ettiğini söylemiştir. Zira insanlar Allah'ın

<sup>1552</sup> el-Cüveynî, **el-Burhân**, I, 156.

<sup>1553</sup> Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed (İbn Akîl), **el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh**, (Thk.: Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, IV, 19.

<sup>1554</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>1555</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>1556</sup> el-Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 332.

<sup>1557</sup> el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 313.

<sup>1558</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>1559</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **Tefsîru'l-Kur'ân**, (Thk.: Mustafâ Müslim Muhammed), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1989, I, 116.

<sup>1560</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhîr**, I, 368.

kendilerine takdir ettiği kadarına sahip olabilirler. Bu durumu Allah, ﴿وَلَا يُحِيطُونَ﴾<sup>1561</sup> ayetiyle açıklamıştır.<sup>1562</sup>

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Kur'ân'da Allah'ın bilgisini kendine has kıldığı bir şeyin olmadığını, söz konusu ayetteki ifadenin âlimlere övgü niteliğinde olduğunu, şayet Kur'ân'ın manasını bilmemiş olsalardı, diğer insanlardan farkları olmaz ve onlara olan bu övgünün boşa çıkacağını söylemiştir.<sup>1563</sup>

## D. Kıraat-Mana İlişkisi Etrafında Cereyan Eden Sorunlar

### 1. Kıraatlerin Tefsire Etkisi

Kıraat, okuyana nisbetle Kur'ân lafızlarının farklı okunuş biçimlerini konu edinen bir ilimdir.<sup>1564</sup> Kıraat ile ilgili bu tanım esasen onun filolojik tefsirle olan alakasını ihsas etmektedir. Zira, kıraatlerin bir kelimenin anlamını tespit etmede tefsirden daha ileri ve güçlü bir konuma sahip oldukları<sup>1565</sup> ve bazı kıraatlerin diğer kıraatlere hamledilmesinin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi olarak telakki edilmiştir.<sup>1566</sup> Nitekim Nebîl b. Muhammed, konuyla ilgili şöyle der: 'Kıraatlerin anlam ihtilaflarında büyük bir tesiri vardır. Her bir kıraatin anlamını araştırmaya başladığımızda sanki altı bin ayetle değil, binlerce ayetle içli dışlı olduğumuzu görürüz.'<sup>1567</sup> İbn Âşûr'a göre kıraatlerle ayetlerin anlamları çoğalmakta ve bu da kıraatlerin fazlalığına oranla Kur'ân kelimelerinin fazlaşması demektir.<sup>1568</sup> Nehhâs'ın, **Meâni'l-Kur'ân** mukaddimesinde Kur'ân'ı tefsir etmeye yardımcı olarak kıraatlerden de yararlanacağını ifade etmesi<sup>1569</sup>, kıraatler ile tefsir arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte senedi sahih olmayan merdûd kıraatlerin tefsirde bir önemi olmadığı ifade edilmiştir.<sup>1570</sup> Bu yönüyle Kur'ân'ın daha iyi

<sup>1561</sup> 'Onlar ancak Allah'ın dilediği kadar bir bilgiye sahip olabilirler.' Bakara, 2/255.

<sup>1562</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, I, 366.

<sup>1563</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, I, 366.

<sup>1564</sup> Abdulkâdir Mansûr, **Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 195. Benzer tanım için bkz.: İsmail Karaçam, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, s. 73.

<sup>1565</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 487.

<sup>1566</sup> ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, I, 29; Salâh el-Hâlidî, **Ta'rîfü'd-Dârisîn**, s. 168; el-Akk, **Usûlü't-Tefsîr**, s. 116.

<sup>1567</sup> Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âl İsmâîl, **İlmu'l-Kirâât: Neş'etuhû ve Atvâruhû ve Eseruhû fi'l-Ulûmi's-Ser'iyye**, Mektebetü't-Tevbe, Riyâd, 2000, s. 357.

<sup>1568</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, 55, 56.

<sup>1569</sup> Bkz.: en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'ân**, I, 42.

<sup>1570</sup> Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bezmûl, **el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1413, s. 304-305.

anlaşılmasını sağlayan bir işlev üstlenen kıraatlerin anlama ulaşma konusunda önemli bir destektir. Zira kıraatlerden her biri, okunuşları farklı diğer bir kıraate göre yeni bir filolojik manaya ulaştırır.<sup>1571</sup> Örnek vermek gerekirse, ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى وَمِنْكُمْ﴾<sup>1572</sup> ayetini A'meş, ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى﴾ şeklinde okumuştur. İlk okuyuşa göre يُتَوَقَّى kelimesinin *vefat etme*, ikinci okuyuşa göre ise, *ömür müddetini tamamlama* (يَبْسُتَوِفِي أَجَلَهُ) anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>1573</sup> Bunun yanı sıra, kıraatlerin fikhî hükümler üzerinde önemli rolleri olduğu da görülmektedir. Mesela, ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾<sup>1574</sup> ayetinin وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ şeklinde de okunduğunu söyleyen Ebû Ubeyde ve Zeccâc, ikinci kıraate göre umrenin farz olmadığını söylemişlerdir.<sup>1575</sup> Kıraatlerin, tefsirin önemli materyallerinden biri olduğuna yönelik anlayış ve kabulün tâbiîn dönemiyle başladığını görmekteyiz. Mesela, ﴿وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا﴾<sup>1576</sup> ayetinin وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ şeklinde okunduğunu söyleyen Katâde, هَذَا تَفْسِيرُهَا diyerek İbn Mes'ûd mushafındaki kıraatin diğerini tefsir ettiğini beyan etmiştir.<sup>1577</sup>

Tespitlerimize göre kıraatlerin anlam olgusu üzerinde icra ettikleri tesir, üç şekilde gerçekleşmektedir:

- Bir lafzın müradifini okuma
- Kıraatte ziyadeler yapma
- Aynı lafzı farklı hareke ve harflerle okuma

#### a. Bir Lafzın Müradifini Okuma

Müradifini okuma, eda edilen kıraatte Kur'ânî bir lafzın aynı anlama gelen diğer bir lafızla değiştirilmesidir. Müradifinin okunması suretiyle Kur'ân'da manası anlaşılmayan bir lafızdan kastedilen anlam, daha anlaşılır hale gelebilmektedir.

<sup>1571</sup> Muhammed Mes'ûd Alî Hasan Îsâ, *Eseru'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye fi'l-Fehmi'l-Lugavî*, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2009, s. 10.

<sup>1572</sup> 'Sizden ölenler de olur, bilgili bir yaşamdan sonra ne yaptığımı bilmeyecek derecede ileri yaşlara ulaştırılanlar da olur.' Hacc, 22/5.

<sup>1573</sup> en-Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 87; Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 203; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 328.

<sup>1574</sup> 'Hacc ve umreyi Allah için tamamlayın.' Bakara, 2/196.

<sup>1575</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 68-69; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 229.

<sup>1576</sup> 'Siz onlardan ve Allah'tan başka tapıklarından ayrılacağınız zaman...' Kehf, 18/16.

<sup>1577</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 190.

Mesela Mücâhid'in, İbn Mes'ûd'un مِنْ ذَهَبٍ لَكَ يَبَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ şeklinde kıraatini duyuncaya kadar <sup>1578</sup> ﴿أَوْ يَكُونُ لَكَ يَبَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ﴾ ayetindeki ﴿زُخْرُفٍ﴾ kelimesinin ne anlama geldiğini bilmediğini söylemesi, bu durumu daha net şekilde ortaya koymaktadır.<sup>1579</sup> Özellikle sahabe döneminde eda edilen bazı kıraat biçimlerinin bu tarzda gerçekleştiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

İbn Abbâs, <sup>1580</sup> ﴿وَوَطْنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ﴾ ayetini وَأَيُّقَنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ şeklinde okumuştur.<sup>1581</sup>

Onun أَيُّقَنَ yerine أَيُّقِنَ kelimesini kullanması, وَطْنَ fiilinin أَيُّقِنَ anlamına geldiğinin bir ifadesidir. Nitekim İbn Cinnî, وَطْنَ kelimesinin 'şekk' anlamına da gelmesinden dolayı kelimenin 'yakîn' anlamına geldiğini belirtmek için İbn Abbâs'ın أَيُّقِنَ şeklinde okuduğunu söylemiştir.<sup>1582</sup> Übeyy b. Ka'b, <sup>1583</sup> ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ ayetindeki ﴿تُكَلِّمُهُمْ﴾ kelimesini تُنَبِّئُهُمْ, Yahyâ b. Sellâm ise, تُحَدِّثُهُمْ şeklinde okumuştur.<sup>1584</sup> Söz konusu تُنَبِّئُهُمْ ve تُحَدِّثُهُمْ şeklindeki iki kıraat biçiminin filolojik bakımdan تُكَلِّمُهُمْ kelimesini tefsir ettikleri açıkça görülebilmektedir. İbn Mes'ûd, <sup>1585</sup> ﴿إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ عِنَبًا﴾ ayetini أُعْصِرُ عِنَبًا şeklinde okumuş ve Ammân lehçesinde <sup>1587</sup> ﴿حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ﴾ ayetini حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ şeklinde okumuş ve Ammân lehçesinde <sup>1586</sup> Yine, حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ şeklinde okumuş ve Ammân lehçesinde <sup>1588</sup> almaktadır.

## b. Kıraatte Ziyadeler Yapma

Bu kıraat tarzında bir lafız veya ayetle ilgili bir anlamı daha belirgin kılma veya lafız ve ayetten kastedilen anlamın ne olduğunu tasrih etmeye yönelik bir takım tefsiri ifadeler yer verilir. Bununla ilgili örneklerden bazıları şu şekildedir:

<sup>1578</sup> 'Veya altın süslemeli bir evin olunca...' İsrâ, 17/93.

<sup>1579</sup> Ebû Ubeyd, **Fedâilü'l-Kur'ân**, s. 303.

<sup>1580</sup> 'Onun kesin ayrılış olduğunu anladı.' Kıyâmet, 75/28.

<sup>1581</sup> İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, II, 342.

<sup>1582</sup> İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, II, 342.

<sup>1583</sup> 'Yerden, onlarla konuşacak bir hayvan çıkardık.' Neml, 27/82.

<sup>1584</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, VII, 91.

<sup>1585</sup> 'Rüyada kendimi şarap için üzüm sıkarken gördüm.' Yûsuf, 12/36.

<sup>1586</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, VII, 213.

<sup>1587</sup> 'Kütleler iki dağın arasını doldurunca: "Körükleyin" dedi.' Kehf, 18/96.

<sup>1588</sup> el-Müncid, **et-Terâdüf**, s. 113.



### c. Kelimeyi Farklı Hareke ve Harflerle Okuma

Edâ edilen bu kıraat tarzında lafzın formu bozulmadan, sadece hareke veya harf değişikliği yapılır. Bu şekilde lafzın ifade ettiği anlamda bazı kaymaların olduğu görülür. Bunun da esasen kıraate bağlı olarak Kur'ân'ın daha geniş anlamlar ihtiva etmesi ve yorumlama imkânlarını arttırması bakımından faydadan hali olmadığı ortadadır. Bu konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

İbn Ya'mer (ö. 129/746), İkrime ve İbn Ebî Ayle, ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا﴾<sup>1597</sup> ayetini طويلاً şeklinde okumuşlardır.<sup>1598</sup> Ferrâ, bu şekildeki okuyuş bağlamında التَّسْبِيحُ kelimesinin yün, pamuk ve benzeri şeyleri açıp genişletme anlamına geldiğini söylemiştir. Ferrâ'nın ilim meclisine gelen Ebû Ziyâd el-Kilâbî'ye Ferrâ, ﴿سَبْحًا﴾ kelimesini sorduğunda Ebû Ziyâd şöyle demiştir: Bizim kabilemizde hastalanan veya hayvan tarafından sokulan kişiler için اللَّهُمَّ سَبِّحْ عَنْهُ 'Allah'ım onu ferahlat' denir.<sup>1599</sup>

Diğer bir örnek de ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾<sup>1600</sup> ayetidir. Bu ayeti Hz. Ali ve Âişe'nin حَطْبُ جَهَنَّمَ şeklinde, İbn Abbâs'ın ise حَصْبُ جَهَنَّمَ biçiminde okuduğu nakledilmiştir.<sup>1601</sup> Zeccâc, söz konusu ayetin حَصْبُ جَهَنَّمَ şeklinde okuyanlara nisbetle ibarenin 'cehenneme atılan tüm şeyler' anlamına geldiğini, حَطْبُ جَهَنَّمَ şeklinde okuyanlara nisbetle cehennemın tutuşturulduğu odun/yakıt anlamında olduğunu, حَصْبُ جَهَنَّمَ biçiminde okuyanlara göre ise 'ateşin alev ve şiddetini arttıran şey' manasına geldiğini belirtmiştir.<sup>1602</sup>

Bu konuyla ilgili son örneğimiz ise, ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ﴾<sup>1603</sup> ayetidir. İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr ayeti الْجَمَلُ، الْجَمَلُ ve الْجَمَلُ şeklinde ve yine İbn Abbâs'ın الْجَمَلُ şeklinde okuduğu söylenmiştir.<sup>1604</sup> İbn Cinnî، الْجَمَلُ ve الْجَمَلُ şeklinde okunduğunda kelimenin, 'kenevir bitkisinden yapılan halat' veya 'gemi halatı' anlamına geldiğini söylemiştir. الْجَمَلُ şeklinde okunduğunda ise 'deve'

<sup>1597</sup> 'Gündüz uzun süre meşguliyetin vardır.' Müzzemmil, 73/7.

<sup>1598</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, VIII, 355.

<sup>1599</sup> el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 197.

<sup>1600</sup> 'Kuşkusuz siz ve Allah'tan başka tapıklarınız, cehennemın yakıtıdır.' Enbiyâ, 21/98.

<sup>1601</sup> et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 89.

<sup>1602</sup> ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, III, 329.

<sup>1603</sup> 'Onlar, deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cennete giremeyeceklerdir.' A'raf, 7/40.

<sup>1604</sup> İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, I, 249.

anlamına gelen جَمَلٌ kelimesinin çoğulu olmasının imkan dahilinde olduğunu belirtmiştir.<sup>1605</sup>

Bu bölümde ele alınan hususlar, kıraatlerin Kur'ân tefsirinde üstlendikleri role ışık tutmaktadır. Bir kıraatteki kelimenin diğer bir kıraatteki müradif bir kelimeyle tefsir edilmesi, filolojik tefsir açısından kıraatlerin önemini açıkça göstermektedir. Yukarıdaki örnekler şiir, Arap kelamı ve hadisler gibi kıraatlerin de Kur'ân'ın filolojik yönden tefsir edilmesine yönelik önemli bir veri sağladığını göstermektedir. Bu husus, kıraatlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduklarına dair bir kanının oluşmasını sağlamıştır.

## 2. Kıraatlerin İhtilaflar Üzerindeki Etkisi

Yukarıda kıraatlerin filolojik tefsir açısından Kur'ân'ın açıklanmasını sağlamaya yönelik işlevlere sahip oldukları vurgulanmıştı. Burada ise anlam ihtilafı bakımından kıraatlerin rolü üzerinde durulacaktır. Kıraatlerin anlam üzerindeki tesirlerine hemen hemen bütün tefsir kitaplarında rastlamak mümkündür. Gerek Ferrâ, Zeccâc, Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi dilcilerin yazdıkları filolojik tefsirlerde, gerek Taberî'nin neredeyse bütün rivayetleri topladığı **Camîu'l-Beyân** isimli tefsirinde, gerekse de Fahreddin Râzî'nin **et-Tefsîrü'l-Kebîr** isimli büyük hacimli dirayet tefsirinde kıraat ve anlam olgusu üzerinde çokça durulduğu görülür. Sayılan bu eserler dışındaki diğer tefsir kitaplarında da her müellifin benimsediği metoda uygun olarak az ya da çok bu konu üzerinde durduğu görülmektedir. Tefsir kitaplarında konunun sık işlenmesini kıraatlerin anlam ile ilgili sıkı ilişkisine bağlamak gerekir. Tefsir ilminin de ayetlerdeki anlam olgusu üzerinde duran bir disiplin olduğu düşünülürse tefsir kitaplarında kıraatlere ve onların anlamlarına devamlı atıfta bulunulmasına şaşmamak gerekir.

Kıraat farklılığına bağlı olarak meydana gelen anlam ihtilaflarının zıtlık ve çelişki ihtilafı değil, tenevvü'/çeşitlilik ihtilafı olduğu ifade edilmiştir. Bu konuyu izah ederken İbn Teymiyye, sahabeden İbn Mes'ûd'un 'Sizden birinizin bir kimseyi çağırırken أَقْبَلْ وَهَلُمَّ وَتَعَالَ' şeklindeki sözüne yer verir. Bu bağlamda

<sup>1605</sup> İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, I, 249.

<sup>1606</sup> Ebû Ubeyd, **Fedâilu'l-Kur'ân**, s. 346-347.

﴿يَخْدَعُونَ وَيَخَادِعُونَ﴾<sup>1607</sup> ﴿يَكْذِبُونَ وَيَكْذَبُونَ﴾<sup>1608</sup> ﴿لَمَسْنَمٌ وَلَا مَسْنَمٌ﴾<sup>1609</sup> ve ﴿يَطْهَرْنَ وَيَطْهَرْنَ﴾<sup>1610</sup>

gibi anlam değişimi meydana gelen kıraatlerin tümünün hak olduğunu ve bunlara iman etmenin vacip olduğunu beyan etmiştir.<sup>1611</sup> Bu konudaki düşüncesini Ebû Hayyân ise şöyle ifade etmiştir: ‘İki kıraat arasında müfessir ve nahivcilerin yaptıkları tercihler doğru değildir. Çünkü bu kıraatlerin tümü sahih olup Hz. Peygamber’den nakli sübût bulmuştur ve her birinin Arapça bakımından güzel yönleri bulunmaktadır. Bu yüzden bir kıraatin diğerine tercih edilmesi mümkün değildir.’<sup>1612</sup>

Esas itibariyle kıraat farklılığının anlam üzerindeki etkisinin tâbiîn döneminden itibaren üzerinde durulan bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Meseleye ışık tutması bakımından birkaç örnek vermek yararlı olacaktır.

Katâde’nin, ﴿لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾<sup>1613</sup> ayeti ile ilgili şu yorumu yaptığı nakledilmektedir: ‘Şeddeli olarak سُكَّرَتْ şeklinde okuyanlara göre سُدَّتْ ‘engellendi’, tahfif ile سُكَّرَتْ şeklinde okuyanlara göre ise سُحِرَتْ ‘büyüdü’ demektir.<sup>1614</sup> Mücâhid’in de, ﴿وَأَعْتَدْتُ لَهُنَّ مَكَا﴾<sup>1615</sup> ayetiyle ilgili şöyle dediği nakledilmiştir: ‘مَكَا’ şeklinde okuyanlara göre الطَّعَامُ ‘yemek’, مَكَا şeklinde okuyanlara göre ise الأَثْرَجُ ‘turunç’ demektir.<sup>1616</sup> İbrâhîm en-Nehâf de, ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾<sup>1617</sup> ayetinin الضَّئِينِ şeklinde okunduğunda المُنْهَمُ ‘itham edilen’, الضَّئِينِ şeklinde okunduğunda ise البَخِيلِ ‘cimri’ anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>1618</sup>

Bazı örnekler ışığında bu konunun filolojik tefsirlerde nasıl irdelendiğini göstererek kıraatlerin anlam ihtilafı üzerindeki etkilerini daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışalım.

<sup>1607</sup> Bakara, 2/9.

<sup>1608</sup> Bakara, 2/10.

<sup>1609</sup> Mâide, 5/6.

<sup>1610</sup> Bakara, 2/222.

<sup>1611</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, XIII, 391.

<sup>1612</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, II, 275.

<sup>1613</sup> “Gözlerimiz engellendi” derlerdi.’ Hicr, 15/15.

<sup>1614</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VII, 498.

<sup>1615</sup> ‘Onlara mükemmel bir sofraya hazırladı.’ Yûsuf, 12/31.

<sup>1616</sup> et-Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, VII, 201.

<sup>1617</sup> ‘O, kendisine vahyedilene asla gizleyemez.’ Tekvîr, 81/24.

<sup>1618</sup> es-Suyûtî, **ed-Dürri’l-Mensûr**, XV, 278.



Zeccâc, ﴿اٰهْبِطُوٓا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَآ سَاَلْتُمْ﴾<sup>1619</sup> ayetindeki مِصْرًا kelimesinin مِصْرًا şeklinde okunduğunu da ifade ederek şöyle der: Ayeti مِصْرًا şeklinde okuyanlara göre iki anlam vardır. Bununla ya şehirlerden her hangi biri yahut Mısır ülkesi kastedilmiş olabilir. Elif'siz olarak مِصْرٌ şeklinde okuyanlara göre ise ayette Mısır ülkesi kastedilmiştir.<sup>1620</sup>

Zemahşerî, ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُرَكَآءُ لِيُحْشَرُوٓا۟ۤ اِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾<sup>1621</sup> ayetinin سَيُعْلَبُوْنَ وَيُحْشَرُوْنَ şeklinde de okunduğunu belirterek şöyle der: ‘Anlam bakımından iki kıraat arasındaki fark nedir? diye sorarsan, şöyle derim: ت ile سَيُعْلَبُوْنَ وَيُحْشَرُوْنَ şeklinde okunduğunda onların yenileceği ve cehenneme girecekleri konusunda başlarına gelecek şeyleri onlara haber verme anlamı vardır. Bu durumda, lafzın delaletiyle korkutma bizzat uyarıcı tarafından kendilerine yapılmış olur. ي ile سَيُعْلَبُوْنَ وَيُحْشَرُوْنَ şeklinde okunduğunda ise Allah’tan gelen uyarıyı peygamberin onlara haber vermesi anlamı öne çıkar. Bu durumda Allah sanki şöyle demiş olur: “Yenilecekleri ve cehenneme girecekleri konusunda sana söylediğim bu sözü onlara ilet.”<sup>1622</sup>

Ebû Hayyân, ﴿وَكَذٰلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتْلُ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَآءُهُمْ﴾<sup>1623</sup> ayetini tefsir ederken şöyle der: ‘Cumhûr, ayeti fâile mebnî kılarak زَيْنٌ şeklinde, اَوْلَادِهِمْ kelimesine izafet ederek de قَتْلُ kelimesini mansûb, fâil olarak da شُرَكَآءُهُمْ kelimesini merfû okudular. Bu kıraatin i’râbı açıktır.’ Daha sonra söz konusu ayetin وَكَذٰلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ şeklinde okunduğunu belirten Ebû Hayyân, iki kıraat arasındaki farka şöyle değinir: ‘Bu ikinci kıraatte شُرَكَآءُهُمْ kelimesi, takdiri زَيْنُهُ şeklinde olabilecek gizli bir fiille murfûdur. Bu, Sibeveyh’in görüşüdür. Yahut قَتْلُ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَآءُهُمْ şeklinde mastar ile fâil olması mümkündür. Sibeveyh’in yaklaşımına göre الشُّرَكَآءُ kelimesiyle ifade edilenler bizzat katil olmayıp öldürme fiilini süsleyenlerdir. Kutrub’un yaklaşımına göre ise kâtil الشُّرَكَآءُ kelimesiyle ifade edilenlerdir.’<sup>1624</sup> Zemahşerî ve Ebû Hayyân’dan naklettiğimiz bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse kıraatlerin anlam ihtilafındaki etkileri harf yahut hareke değişimine

<sup>1619</sup> ‘Şehre inin. Orada sizin için istedikleriniz vardır.’ Bakara, 2/61.

<sup>1620</sup> ez-Zeccâc, **el-Meâni’l-Kur’ân**, I, 130.

<sup>1621</sup> ‘İnkâr edenlere de ki: “Yakında yenileceksiniz ve cehennemde toplanacaksınız.” Âl-i İmrân, 3/12.

<sup>1622</sup> ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 335.

<sup>1623</sup> ‘Böylece ortak koşanların çoğuna putları/ortakları çocuklarını öldürmeyi güzel gösterdi.’ En’âm, 6/137.

<sup>1624</sup> Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 231.

bağlı olarak da gerçekleşmektedir. Zemahşerî'den verilen örnek harf farklılığının, Ebû Hayyân'dan verilen örnek ise hareke farklılığının anlam ihtilafındaki rolünü göstermektedir. Zikredilen rnekler kıraatlerin anlam ihtilafları üzerinde önemli rolleri olduğunu göstermektedir.

## SONUÇ

İlk örnekleri Hz. Peygamber tarafından verilmeye başlayan filolojik tefsirin, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren sistemleşmeye başladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in 'garîb' bir lafzı, eş anlamlı başka bir lafızla veya kelimenin dildeki anlamını tefsir etmesiyle başlayan filolojik tefsir yöntemi, sahabe devrinde, özellikle İbn Abbâs eliyle yeni bir ivme kazanmış ve sistemleşmesi yolunda önemli bir mesafe katetmiştir. Sahabe döneminde Kur'ân tefsirine yönelik dilsel tahlillerin özellikle Abdullâh b. Abbâs merkezli geliştiği, tespitlerimiz arasındadır. Onun, Kur'ân'ın 'garîb'lerini tefsir etmede, özellikle şiiir ve kabile lehçelerinden yararlandığı görülür. Ayrıca bu dönemde bazı kavramların açıklanmasında yabancı dillere başvurulmuş, Araplar'ın kullandığı üslup ve deyimler tefsirde referans addedilmiştir. Sahabe döneminde gelişen bu yeni yöntem, tâbiîn döneminde de devam etmiştir.

Fetihlerle başlayan süreçte yabancı unsurlarla karşılaşılması dilde bozulmayı meydana getirmiş ve bunun sonucunda âlimler, dildeki kelime ve kullanımları toplayıp korumaya gayret etmişlerdir. Özellikle Kur'ân'la ilgili yanlış okumalar, âlimleri dil konusunda genel geçer bir takım kurallar koyma arayışına itmiş ve Ebu'l-Esved ed-Düelî ile başlayan ilk dil çalışmaları, Arapça gramerin (*nahiv*) temelini oluşturmuştur. Zira Ebu'l-Esved'in Kur'ân'a koyduğu hareketler sadece onun okunmasını değil, faili mefulden ayırt etmeyi sağlayan birer alamet idiler. Kur'ân'daki bazı kelimelerin merfû', bazılarının mansûb ve diğerlerinin mecrûr olması ile ilgili nedenler, daha sonra gelen dil âlimlerini araştırmaya sevk etmiş ve bu durum Arap gramerinin sistemleşmesine vesile olmuştur. Bu şekilde Kur'ân bir yandan dil kurallarının belirlenmesinde öncü bir rol oynarken, diğer yandan gelişen dil sayesinde Kur'ân'ın filolojik olarak daha iyi anlaşılmasına yönelik çalışmalar da yoğunluk kazanmıştır.

Kaleme alınan her eser şüphesiz yazıldığı dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, dînî, siyâsî ve ilmî özelliklerini yansıtır. Nasıl ki yaşadığımız dönemde yazılan ilmi tefsirler çağımızdaki bilimsel gelişmelerin bir sonucu ise aynı şekilde Kur'ân'ın filolojik tefsirini konu edinen eserlerin de dil alanındaki çalışma ve araştırmaların yoğun bir şekilde sürdüğü bir dönemde ortaya çıkmışlardır. Bu durum ortaya konan ilmi çalışmaların meydana geldiği dönemlerdeki gelişmelerden

bağımsız olmadıklarını göstermektedir. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse, hicri ikinci asırda dil araştırmalarında kaydedilen ilerleme, doğal olarak Kur'ân'ı dile bağlı biçimde anlama konusunda yeni bir yönelimin ortaya çıkmasını sağlamış ve bundan böyle dil Kur'ân araştırmalarında dil merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. Bunun sonucunda, filolojik tefsirle ilgili ilk ürünler hicri ikinci asrın ortalarına doğru verilmeye başlamış ve dördüncü asrın başlarına kadar süren tedvin döneminde filolojik yöntem bir disiplin haline gelmiştir. Bahsedilen dönemlerde Kur'ân'ın dilsel tahliline yönelik '*vücûh ve nezâir*', '*garîbu'l-Kur'ân*', '*meâni'l-Kur'ân*', '*müşkilü'l-Kur'ân*' ve '*i'râbu'l-Kur'ân*' olarak isimlendirilen ilimler tesis edilmiştir. Söz konusu ilimlerden her biri, ilgi alanına bağlı olarak ayetlerin dil perspektifinden nasıl anlaşılması gerektiği olgusuna ışık tutmaya çalışmıştır. Sözü edilen tedvin döneminden günümüze ulaşan en muteber kaynakların Mukatil b. Süleymân'ın **el-Vücûh ve'n-Nezâir**, Yahyâ b. Sellâm'ın **et-Tesârif**, İbnü'l-Yezîdî'nin **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, Ferrâ'nın **Meâni'l-Kur'ân**, Ebû Ubeyde'nin **Mecâzü'l-Kur'ân**, Ahfeř ve Zeccâc'ın **Meâni'l-Kur'ân** ve İbn Kuteybe'nin **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân** ile **Te'vîlü Müškili'l-Kur'ân** isimli eserleri olduğunu görmekteyiz. Sözü edilen eserleri meydana getiren kimselerin birer dilci olmaları münasebetiyle, sahabenin filolojik yöntemine ek olarak, gelişmelere bağlı biçimde eserlerinde '*nahiv*' ıstılahlarına çokça yer verildiği, *i'râb* ve *sarf* ile ilgili müşkillerin giderilmeye çalışıldığı görülür.

Bu dönemden itibaren, dilde oluşan terminolojiyle birlikte Kur'ân, felsefî bir anlayışla tefsir edilmeye başlamıştır. Tefsir metodolojisindeki bu değişimin bariz bir şekilde görülebilmesi için, tedvin dönemindeki tefsir örnekleri ile Hz. Peygamber'le başlayan önceki dönemlerin tefsir örneklerini karşılaştırmak yeterlidir. Mesela Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde tefsir amaçlı olarak garib bir lafzın anlamını yahut ayette kastedilen manayı ifade etmekle yetinilirken, tedvin döneminde *sarf*, *iştikak* ve *nahiv* kurallarına dayalı yeni bir tefsir anlayışı ortaya çıkmıştır. Yine önceki dönemlerde şiirle *istişhâd*, sadece kelimenin anlamını desteklemeye yönelik başvurulan bir yöntem iken, tedvin döneminde dilsel bir kuralı temellendirmeye yönelik olarak kullanılmıştır. Bu gelişmelerle birlikte, önceki dönemlerden farklı biçimde dildeki tartışmalara paralel olarak Kur'ân etrafında da anlam tartışmaları alevlenmeye başladı. Daha önce anlam bakımından tartışma

konusu olmayan pek çok ayet etrafında yeni tartışmalar meydana gelmeye başladı. Bu mücadeleleri görmek için, Kûfe ekolüne bağlı dilcilerle Basra ekolüne bağlı olanların aynı ayetle ilgili sergiledikleri farklı yaklaşımlara bakmak yeterlidir.

Kur'ân'ı filolojik yönden tefsir etmeye yönelen âlimlerin dayandıkları en temel kaynak yine Kur'ân'ın kendisi olmuştur. Bu temel kaynağa ek olarak, dilci müfessirler yaptıkları filolojik tahlillerde şiir, Araplar'ın söz üslupları, kıraatler, sahabe ve tâbiîn gibi selef âlimlerden nakledilen yorumlar ve hadis-i şerifleri en önemli dayanak addetmişlerdir. Bedevîlerden dili derleyen Asmaî, Ebû'l-Ameysel, Ebû Mishal, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi filologların **Kitâbu'n-Nebât**, **Kitâbu'n-Nevâdir**, **Kitâbu'l-Matar** şeklinde özel bir konuya özgü kaleme aldıkları eserlerin de Kur'ân'ın filolojik tefsirine yönelik önemli malzemeler ihtiva ettiklerini söylemek mümkündür. Bunlar dışında Sibeveyh, Câhız, Müberred ve Seâlibî gibi dilci ve edebiyatçıların kendi alanlarında yazdıkları eserlerin de filolojik tefsir açısından önemli kaynaklar olduğu görülür.

İslam medeniyetindeki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan fırka ve mezheplerin, kendileri için belirledikleri ideolojiye uygun düşecek tarzda nassları tevil etmeye yöneldikleri tarihi bir gerçektir. Nassları kendi ideolojisine irca etmeye çalışan pek çok fırka, bu amaca hizmet ettirmek için filolojiyi adeta bir silah olarak kullanmıştır. Dili, akideyi desteklemek için araç olarak kullanan fırkaların başında şüphesiz Mutezile gelmektedir. Bu fırkaya mensup âlimlerin çoğunun dilde sahip oldukları yetkinlik, kavramlara akidelerine uygun anlamları yükleme etkinliğinin kapılarını kendilerine aralamıştır. Bunun yanı sıra şîa, batınî fırkalar ve mutasavvıflar tarafından kaleme alınan pek çok eserde, Kur'ân lafızlarına dilde mesnedi olmayan bir takım anlamların yüklendiğini görmekteyiz.

İslamî ilimlerdeki gelişmelere paralel olarak, sahabe döneminde olmayan Kur'ân bağlamındaki bir takım tartışmaların, sonraki dönemlerde gün yüzüne çıktığı da bir vakıadır. Lafızlarda kıyasın mümkün olup olmadığı, lafızların hakiki veya mecazi anlamlara mı hamledilmesi gerektiği, Kur'ân'ın dildeki lafızları şer'î anlamlara nakledip etmediği, Kur'ân'da yabancı kelimelerin var olup olmadığı, anlamı bilinmeyen sözlerle hitap edilip edilemeyeceği ve şiirle istişhâdın caiz olup olmadığı konuları bu tartışmalar arasında sayılabilir. Bunun dışında Arapça'nın

kendine özgü olan bir takım özelliklerine dayalı olarak da ayetlerin anlamlarında ihtilafa düşüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda Arapça'daki i'rab ve sarf kaideleri, zamirlerin mercii, edatların ve bazı kelimelerin birden fazla anlam taşıması ve hatta bir takım lafızların zıt anlamlar ihtiva etmesi, ayetlerde düşülen ihtilafın temel sebepleri arasındadır. Yine bazı kelimelerin nüzûl dönemindeki anlamını tespit etmedeki zorluk, ayetlerin doğru anlaşılmasının önündeki en önemli engellerden biri olarak görünmektedir.

## KAYNAKÇA

ABBÂS, Kâsım Muhammed;

- **el-Hallâc** (el-A'mâlu'l-Kâmile), Riyâd er-Rayyes, Beyrût, 2002.

ABDÛH, Muhammed (ö. 1905);

- **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm** (Tefsîru'l-Menâr), Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947.
- **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm** (Cüz-i Amme), Matbaatu Mısır, Mısır, 1341.

el-ACCÂC, Ebû's-Şa'sa Abdullah b. Rü'be (ö. 97/715);

- **Mecmûu Eş'âri'l-Arab**, (Nşr.: Velîm b. el-Verd), Dâru İbn Kuteybe, Küveyt, Trs.

el-ACLÛNÎ, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed (ö. 1162/1749);

- **Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ahâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988.

el-ÂCURRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 360/970);

- **Kitâbu's-Serîa**, (Thk.: Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî), Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1997.

el-AHFEŞ, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (ö. 215/930);

- **Kitâbu Meâni'l-Kur'ân**, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1990.
- **Kitâbu'l-İhtiyâreyn** (el-Mufaddaliyyât ve'l-Asmaiyyât), (Thk.: Fahrüddîn Kabâve), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût, 1999.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855);

- **el-Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- **er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika fimâ Şekev fihi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelûhu alâ Gayri Te'vîlihî**, (Thk.: Sabrî Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât, Riyâd, 2003.

el-AKK, Hâlid Abdurrahmân;

- **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû**, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1986.

el-AKŞ, Ömer Müsellem;

- **İbn Kuteybe ed-Dîneverî ve Cuhûduhu'l-Lugaviyye**, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abûdabî, 2005.

ÂL CÂFER, Müslim Abdullah;

- **Eserü't-Tetavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- ALÎ el-MUTTAKÎ, Alâuddîn b. Hüsâmuiddîn el-Hindî (ö. 975/1567);
- **Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, (Thk.: Bekrî Hayyânî – Saffet Sakkâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1985.
- ALÎ b. Ebî Talha (ö. 143/760);
- **Sahifetü Alî b. Ebî Talha fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm an İbn Abbâs**, (Thk.: Râşid Abdülmun'im er-Reccâl), Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1991.
- ALÎ, Nâsır Huseyn;
- **Şerhu Ebyâti Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ**, el-Matbaatü't-Teâvüniyye, Dimeşk, 1995.
- ALKAME b. Abde (ö. 3/625);
- **Dîvân** (Şrh.: Saîd Nesîb Mekârim), Dâru Sâdır, Beyrût, 1996.
- el-ÂLÛSÎ, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh (ö. 1270/1844);
- **Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs.
- ANTERE b. Şeddâd (ö. 614 m.);
- **Dîvân**, (Thk.: Muhammed Saîd Mevlevî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1996.
- el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Alî b. Hacer (ö. 852/1421);
- **Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî**, (Thk.: Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1993.
- el-ASKERÎ, Ebû Hilâl (ö. 400/1009);
- **el-Evâil**, (Thk.: Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Dâru'l-Beşîr, Kâhire, 1998.
- el-ASMAÎ, Ebu Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Alî (ö. 216/831);
- **el-Asmaiyyât** (İhtiyâru'l-Asmaî), (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Meârif, Mısır, Trs.
- el-A'ŞÂ, Meymûn b. Kays (ö. 7/628);
- **Dîvân**, (Şrh.: Abdurrahmân el-Mustâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2005.
- el-BAĞDÂDÎ Abdülkâdir b. Ömer (ö. 1093/1682);
- **Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab**, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1997.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb (ö. 463/1070);



- **Târîhu Medîneti's-Selâm** (Târîhu Bağdâd), (Thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 2001.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037);

- **el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhum**, (Thk.: Muhammed Osmân Huşt), Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire, Trs.

el-BAHRÂNÎ, Hâşim Huseynî (ö. 1107/1695);

- **el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, (Nşr.: Alî Sırât el-Hakk), Yrs., Trs.

el-BÂKILLÂNÎ, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1012);

- **et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr**, (Thk.: Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Yrs., 1993.

BAKKAL, Ali;

- *Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlimYayma Vakfı, İstanbul, 2009.

BEDR b. Nâsır;

- **Akvâlu Ebî Ubeyde fî Tefsîri't-Taberî ve Mevkifuhû minhâ**, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Seûdiyye Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî, Riyâd, 2007.

el-BEGAVÎ, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (ö. 516/1122);

- **Meâlimu't-Tenzîl** (Tefsîru'l-Begavî), (Thk.: Komisyon), Dâru't-Tayyibe, Riyâd, 1409.

BEKKÂR, Abdülkerîm;

- **İbnu Abbâs Müessisü Ulûmi'l-Arabiyye**, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002.

el-BELHÎ, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767);

- **el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Matbûâtu Merkezi Cumuati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Bağdâd, 2006.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1065);

- **Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa**, (Nşr.: Abdülmü'tî Kal'acî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988.
- **el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân**, (Thk.: Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003.
- **Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr**, (Thk.: Âmir Ahmed Haydâr), Merkezü'l-Hadamâti'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1986.

BEZMÛL, Muhammed b. Ömer b. Sâlim;

- **el-Kırâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1413.

el-BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik (ö. 292/905);

- **el-Bahru'z-Zehhâr** (Müsnedü'l-Bezzâr), (Thk.: Mahfûzurrahmân Zeynullâh), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrût, 1988.

BİNTÜ'Ş-ŞÂTI, Âişe Abdurrahmân;

- **el-Î'câzu'l-Beyânî ve Mesâilu İbni'l-Ezrak**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 2004.
- **Kıyam Cedîde li'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.

BİRİŞİK, Abdülhamit;

- '*Kur'âniyyûn*', **DİA**, Ankara, 2002.
- '*Kur'ân*', **DİA**, Ankara, 2002.
- '*Î'râbu'l-Kur'ân*', **DİA**, İstanbul, 2000.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869);

- **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

el-BUHTURÎ, el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ (ö. 284/897);

- **Dîvân**, Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye, 1300.

BULUT, Ali;

- **Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü., Samsun, 1999.
- *Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı*, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü**, İstanbul, 2009.
- *Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler*, **Nüşa**, Sayı: 15, Güz 2004.

el-CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr (ö. 255/869);

- **el-Beyân ve't-Tebyîn**, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârun), Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1994.

el-CATLÂVÎ, el-Hâdî;

- **Kadâye'l-Luga fi Kütübi't-Tefsîr**, Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, Tunus, 1998.

CEMÂL, Ahmed Muhammed;

- **el-Kur'ânu'l-Kerîm Kitâbun Uhkimet Âyâtuh**, Dâru'l-İsfehânî, Yrs., 1402 h.
- el-CEREMÎ, İbrâhîm Muhammed;
- **Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2001.
- CERÎR, Ebû Harze Atiyye b. Huzeyfe (ö. 110/728);
- **Dîvân**, (Şrh.: Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1997.
- CERRAHOĞLU, İsmail;
- **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996.
  - *'Garîbu'l-Kur'ân'*, **DİA**, İstanbul, 1996.
  - *Tefsirde Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Abbâstan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı*, **AÜİF Dergisi**, Cilt: XXII, Ankara, 1978.
- el-CESSÂS, Hüccetü'l-İslâm Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/980);
- **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Thk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1992.
- el-CEVHERÎ, Ebû'n-Nasr İsmâîl b. Hammâd (ö. 400/1009);
- **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye**, (Thk.: Ahmed Addülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1984.
- el-CÜRCÂNÎ, Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 816/1413);
- **Kitâbu't-Ta'rîfât**, (Thk.: Âdil Enver Hızır), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2007.
- el-CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf (ö. 478/1085);
- **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (Nşr.: Salâh b. Muhammed b. Arîda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- el-CÜVEYNÎ, Mustafâ es-Sâvî;
- **Menâhic fi't-Tefsîr**, el-Meârif, İskenderiye, 1971.
- ÇALIŞKAN, İsmail;
- **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
- ÇELEBÎ, İlyas;
- *'Mu'tezile'* **DİA**, İstanbul, 2006.
- ed-DÂNÎ, Ebû Amr Osmân b. Saîd (ö. 444/1052);
- **el-Muhkem fî Nukati'l-Mesâhif**, (Thk.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1997.
- ed-DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995);

- **es-Sünen**, (Thk.: Şuayb el-Arnaûd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004.  
ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân (255/868);
- **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.  
ed-DÂRİMÎ Osmân b. Sâîd (ö 280/893);
- **Reddü'l-Îmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî el-Anîd** (Tsh.: Muhammed Hâmid el-Feykî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1358.  
DAYF, Şevkî;
- **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.  
ed-DEHŞ, Abdurrahmân b. Sâlih b. Süleymân;
- **el-Akvâlu'ş-Şâzze fi't-Tefsîr**, Mecelletü'l-Hikme, Biritanya, 2004.  
DEYRE, Ahmed;
- **Dirâse fi'n-Nahvi'l-Kûfî min Hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ**, Cem'iyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 2003.  
DUMLU, Ömer;
- *Konulu Tefsir Metodu Bir Usul Sayılabilir mi ve Bunun Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul, 2009.  
DUMLU, Ömer – ELMALI Hüseyin;
- **Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı**, Yaradılış ve Yaşam Bilimleri Derneği, İstanbul, 2003.  
DURANT, Will and Ariel;
- **Kıssatu'l-Hadâra**, (Trc.: Muhammed Bedrân) Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1984.  
DURMUŞ, İsmail;
- *'Nevâdir'*, **DİA**, İstanbul, 2007.  
EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/888);
- **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.  
EBÛ HAYYÂN, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf (ö. 745/1344);
- **el-Bahru'l-Muhît**, (Thk.: Komisyon), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- **Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'âni mine'l-Garîb**, Matbaatü'l-İhlâs, Yrs., 1345.  
EBU'L-HUSEYN el-BASRÎ, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib (ö. 436/1044);

- **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, (Zabt: Halîl el-Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2005.

EBÛ MİŞHAL, Abdülvehhâb b. Harîş (ö. 200?/815);

- **Kitâbu'n-Nevâdir**, (Thk.: İzzet Hasan), Matbûâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1961.

EBÛ ÖMER, Adnân b. Muhammed;

- **es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve Alâkatuhâ bi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Mustafâ, Dimeşk, 2009.

EBÛ ŞÂME, Mustafa Abdusselâm Muhammed;

- **el-Hazfu'l-Belâğî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire, Trs.

EBU'T-TAYYİB el-LUGAVÎ, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî (ö. 351/962);

- **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, (Thk.: Muhammed Azb) Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 2003.

EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm, (ö. 224/838);

- **el-Garîbu'l-Musannef**, (Thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk, 2005.
- **Kitâbu'l-Ecnâs min Kelâmi'l-Arab vemâ İštebehe fî'l-Lafz ve İhtelefe fî'l-Ma'nâ**, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût, 1983.
- **Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân**, (Thk.: Komisyon), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Trs.

EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825);

- **Mecâzü'l-Kur'ân**, (Thk.: Fuâd Sezgîn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, Trs.

EBÛ ZEYD el-ENSÂRÎ, Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830);

- **Kitâbu'n-Nevâdir fî'l-Luga**, (Thk.: Muhammed Abdülkâdir Ahmed), Dâru'ş-Şurûk, Beyrût, 1981.
- **Kitâbu'l-Matar**, (Nşr.: Luvis Şeyho el-Yesûî), el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrût, 1905.

EBÛ ZÜEYB el-Hüzelî (ö. 28/648);

- **Dîvânu'l-Hüzeliyyîn**, Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1995.

el-ELBÂNÎ, Muhammed Nâsıruddin;

- **Sıfetu Salâti'n-Nebii mine't-Tekbîr ilâ't-Teslîm Keenneke Terâhâ**, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1996.

ELMALILI, Muhammed Hamdi (ö. 1942);

- **Hak Dini Kur'ân Dili**, (Sad.: Komisyon), Azîm Dağıtım, İstanbul, Trs. EMİN, Ahmed (ö. 1954);
  - **Fecrü'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969.
  - **Duha'l-İslâm**, Mektebetü'l-Üsra, Kâhire, 1997.
- EMİROĞLU, İbrahim;
- **Mantık Yanlıları**, Ankara, 2004.
- el-EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980);
- **Tehzîbü'l-Luga**, (Thk.: Abdüsselâm Hârûn), Dâru's-Sâdık, Yrs., Trs.
  - **Kitâbu Meâni'l-Kırâât**, (Thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.
- el-FÂRİSÎ, Ebû Alî el-Hasen b. Abdülgaaffâr (ö. 377/987);
- **el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a**, (Thk.: Bedreddin Kahveci – Beşîr Cüveycâfî), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrût, 1987.
- el-FERÂHÎ, Abdülhamîd b. Abdülkerîm Ebû Ahmed (ö. 1349/1930);
- **Müfredâtü'l-Kur'ân**, (Thk.: Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 2002.
- el-FERÂHİDÎ, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed (ö. 170/786);
- **Kitâbü'l-Ayn alâ Hurûfi'l-Mu'cem**, (Trb. ve Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.
- el-FEREZDAK, Hemmâm b. Gâlib Sa'saa (ö. 114/732);
- **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1997.
- el-FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822);
- **Meâni'l-Kur'ân**, (Thk.: Muhammed Alî en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâfî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1983.
  - **el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve's-Şuhûr**, (Thk.: İbrâhîm el-Ebyârî), Dâru'l-Kütübi'l-Beyânî, Beyrût, 1980.
- el-FERRÂCÎ, Osmân Huseyn Abdullâh;
- **et-Tefsîru'l-Lugavî ve Eseruhû fî İzhârî'l-Meâni'l-Kur'âniyye**, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Irâk, 2007.
- el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1414);
- **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (Thk.: Mektebü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle), Müesseseti'r-Risâle, Beyrût, 2005.

el-GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111);

- **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, (Nşr.: İbrâhîm Muhammed Ramazân), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs.
- **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'ş-Şa'b, Yrs., Trs.
- **Mişkâtü'l-Envâr**, (Thk.: Ebû'l-Alâ Afîfî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire, 1964.
- **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, (Thk.: Muhammed Hasan Hayto), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1980.

GÖLCÜK, Şerafettin;

- **'Cehmiyye' DİA**, İstanbul, 1993.

el-GUMÂRÎ, Ebu'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed es-Sıddîk (ö. 1993);

- **Kitâbu Bidai't-Tefâsîr**, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, Yrs., 1986.

el-HÂKİM, Ebû Abdullâh en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014);

- **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1997.

İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406);

- **el-Mukaddime**, (Nşr.: Étienne Marc Quatremère), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1992. (Eserin basımında 1858 Paris Baskısı esas alınmıştır.)

el-HÂLİDÎ, Salâh Abdülfettâh;

- **Ta'rîfü'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn**, Dâru'l-Beşîr, Cidde, 2008.

el-HALÛF, Mustafâ Şâhir;

- **Üslûbu'l-Hazf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2009.

el-HAMEVÎ, Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût (ö. 626/1229);

- **İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb** (Mu'cemu'l-Üdebâ), (Nşr.: İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993.

el-HARBÎ, Huseyn b. Alî b. Huseyn;

- **Kavâidü't-Tercîh inde'l-Müfessirîn**, (Tkd.: Mennâ' b. Halîl el-Kattân), Dâru'l-Kâsım, Riyâd, 1996.

HASSÂN b. Sâbit el-Ensârî (ö. 54/674);

- **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs.

HASSÂN, Temmâm;

- **el-Usûl**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 2000.

el-HASSÛN, Halîl Bünyân;

- **en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân**, Mektebetü'r-Risâle, Ammân, 2002.
- el-HATÎB, Abdullatîf;
- **Mu'cemu'l-Kırâât**, Dâru Sa'di'd-Dîn, Kâhire, 2002.
- el-HAYYÂT, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân (ö. 300/913);
- **el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid**, (Thk.: H. S. Nyberg), Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrût, 1993.
- el-HUDAYRÎ, Muhammed b. Abdullâh b. Alî;
- **Tefsîru't-Tâbiîn: Arz ve Dirâse Mukârene**, Dâru'l-Vatan, Trs., Yrs.
- el-HUMEYDÎ, Abdülazîz b. Abdullâh;
- **Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyâtuhû fi't-Tefsîr min Kütübi's-Sünne**, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, Trs.
- el-HÛRÎ, Abdülilâh Hûrî;
- **Esbâbu İhtilâfi'l-Müfessirîn**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kâhire, Kâhire, 2001.
- HUSEYN, Ahmed Müncî;
- **Übeyy b. Ka'b ve Tefsîruhû li'l-Kur'âni'l-Kerîm** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1989.
- HUSEYN, Abdülkâdir Muhammed;
- **Meâyîru'l-Kabûl ve'r-Redd li Tefsîri'n-Nassi'l-Kur'ânî**, Dâru'l-Gavsânî, Dimeşk, 2008.
- İBN ABBÂS, Ebü'l-Abbâs b. Abbas b. Abdülmuttalib (ö. 68/687);
- **Garîbu'l-Kur'ân fi Şi'ri'l-Arab** (Süâlâtü Nâfi' b. el-Ezrak ilâ Abdillâh İbn Abbâs), (Thk.: Muhammed Abdurrahîm – Ahmed Nasrullâh), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1993.
- İBN AKÎL, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed (ö. 513/1119);
- **el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh**, (Thk.: Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh (ö. 571/1176);
- **Tebyînü'l-Kezibi'l-Müfterî fimâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, (Nşr.: Hüsâmeddîn el-Kudsî), Matbaatü't-Tevfîk, Dimeşk, 1347.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir (ö. 1973);
- **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.



İBN ATİYYE, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (ö. 546/1151);

- **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Thk.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân (ö. 392/1001);

- **el-Hasâis**, (Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.
- **el-Munsif**, (Thk.: İbrâhîm Mustafâ – Abdullâh Emîn), İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, Yrs., 1954.
- **el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İzâh anhá**, (Thk.: Komisyon), Lecnetü İhyâi Kütübi's-Sünne, Kâhire, 1994.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî (ö. 321/933);

- **Cemheretü'l-Luga**, (Nşr.: İbrâhîm Şemseddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2005.

İBN DÜRÜSTEVEYH, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer (ö. 347/958);

- **Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihî**, Vezeratü'l-Evkâf, Kâhire, 2009.

İBN EBÎ DÂVUD, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/928);

- **Kitâbu'l-Mesâhif**, (Nşr.: Muhibbuddîn Abdüssübân Vâiz), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 2002.

İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938);

- **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsne'den an Rasûlillâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn**, (Thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâri'l-Bâz, Mekke, 1997.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed (ö. 235/849);

- **el-Musannef**, (Thk.: Muhammed Avvâme), Dâru Kurtubâ, Beyrût, 2006.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ (ö. 395/1004);

- **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, (Thk.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrût, 1993.
- **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, (Nşr.: İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.

- **Mücmelü'l-Luga**, (Nşr.: Muhammed Ta'me), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- **Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dâru'l-Beşâir, Dimeşk, 2002.

İBN FERHÛN, Ebu'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed (799/1397);

- **ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb**, (Thk.: Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996.

İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 681/1282);

- **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân**, (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrût, Trs.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063);

- **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-İfâk, Beirut, Trs.
- **el-Muhallâ**, (Thk.: Muhammed Münîr ed-Dimeşkî), Matbaatü'n-Nahda, Mısır, 1347.

İBN HİŞÂM el-Ensârî, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdullâh (ö. 761/1360);

- **Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb**, (Thk.: H. Fâhûrî), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1991.
- **Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 2007.

İBN KESİR, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1372);

- **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, (Thk.: Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Dâru Tayyibe, Riyâd, 1999.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889);

- **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, (Thk.: Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1978.
- **el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, (Nşr.: Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1991.
- **Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân**, (Thk.: Ahmed Sakr), Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire, 2006.

- **Kitâbu'l-Cerâsîm**, (Thk.: Muhammed Câsim el-Hamîdî), İhyâu'-Türâsi'l-Arabî, Dimeşk, 1997.
  - **el-Meârif**, (Thk.: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887);
- **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311);
- **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.
- İBN RAŞÎK, Ebû Alî el-Hasen (ö. 456/1063);
- **el-Umde**, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981.
- İBN RÛŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126);
- **Faslu'l-Mekâl fî Takdîri mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İttisâl**, (Nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrût, 1997.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/844);
- **Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr** (et-Tabakâtü'l-Kübrâ), (Thk.: Alî Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2001.
- İBN SELLÂM, Ebû Abdullâh Muhammed el-Cumahî (231/846);
- **Tabakâtu's-Şuarâ**, (Thk.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1997.
- İBN SÎDE, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl (ö. 458/1065);
- **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Â'zam**, (Thk.: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- İBN TEYMİYYE, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1327);
- **Mecmûu'l-Fetâvâ**, (Cem' ve Trb.: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım) Mücemmeu'l-Melik, Medîne, 2004.
  - **el-Fetâvâ'l-Kübrâ**, (Thk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987.
  - **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, (Şrh.: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr), Dâru'l-Vatan, Yrs., 1995.
  - **Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl**, (Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim), İdâretü's-Sekâfe, Suudi Arabistan, 1991.

İBNÜ'L-ALEVIYYE, Ebû'l-Abbâs Seydî Ahmed b. Mustafâ (ö. 1934);

- **el-Minehu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi Mürşidi'l-Muîn bi Tarîki's-Sûfiyye**, (Thk.: Seûd el-Kavvâs), Dâru İbn Zeydûn, Beyrût, Trs.

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (ö. 638/1240);

- **Tefsîru İbni'l-Arabî**, Dâru Sadr, Beyrût, 2002.

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh (ö. 543/1148);

- **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Nşr.: Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597/1200);

- **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1984.
- **Kitâbu Telbîsi İblîs**, (Thk.: Ahmed b. Osmân el-Mezîd), Dâru'l-Vatan, Riyâd, 2002.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429);

- **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, (Nşr.: Gotthelf Bergstraesser), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.

İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ (ö. 577/1181);

- **Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ**, (Thk.: İbrâhîm es-Sâmîrâî), Ürdün, 1985.
- **el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lümau'l-Edille**, (Thk.: Saîd el-Afgânî), Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriye, Yrs., 1957.

İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. 328/939);

- **Kitâbu İdâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle**, (Thk.: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân), Matbûâtu Mecmûi'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimeşk 1971.
- **Kitâbu'l-Ezdâd**, (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1987.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecduddîn Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209);

- **en-Nihâye fî Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, (Nşr.: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

İBNÜ'L-KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb (ö. 751/1350);

- **Bedâiu'l-Fevâid**, (Thk.: Alî b. Muhammed el-İmrân), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Yrs., Trs.
- **Muhtasaru's-Savâiku'l-Mürsele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattile**, (Nşr.: Muhammed b. el-Mevsilî ), Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyâd, 2004.
- **et-Tefsîru'l-Kayyim**, (Thk.: Muhammed Hâmid el-Fakî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, Trs.

İBNÜ'L-YEZÎDÎ, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek (ö. 237/851);

- **Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruh**, (Thk.: Abdürrezzâk Huseyn), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk (ö. 380/990);

- **el-Fihrist**, (Nşr.: Yûsuf Alî Tavîl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.

İBNÜ'S-SİKKÎT, Ebû Yûsuf Yâkûb b. İshâk el-Huzistânî (ö. 224/858);

- **Kitâbu'l-Elfâz**, (Thk.: Fahrüddîn Kabâve), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1998.

İBNÜ'Ş-ŞECERÎ, Ebu's-Saâdât Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 542/1147);

- **Mâ İttefeka Lafzu ve İhtelefe Ma'nâhu**, (Thk.: Ahmed Hasan Busuc), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009.

İBRÂHÎM Âl İsmâîl, Nebîl b. Muhammed;

- **İlmu'l-Kirâât: Neş'etuhû ve Atvâruhû ve Eseruhû fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye**, Mektebetü't-Tevbe, Riyâd, 2000.

ÎD, Muhammed;

- **Usûlü'n-Nahvi'l-Arabî**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1989.

İLHAN, Avni;

- *'Bâtıniyye'*, **DİA**, İstanbul, 1992.

İMİRİÜ'L-KAYS, İbn Hacer b. el-Hâris b. Amr (ö. 540 m.);

- **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs.

İSÂ, Muhammed Mes'ûd Alî Hasan;

- **Eseru'l-Kirââti'l-Kur'âniyye fi'l-Fehmi'l-Lugavî**, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2009.

İSHÂK, Alî Şevvâh;

- **Mucemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'r-Rifâi, Riyâd, 1983.
- el-ÎSNEVÎ, Cemâluddîn Abdurrahîm (ö. 772/1370);
- **Nihâyetü's-Sûl** (Şerhu'l-Îsnevî), Matbaatu Muhammed Alî Sabîh, Mısır, Trs. el-ÎZÂNÎ, Hâlid b. Sâlih b. Muhammed;
  - **Cühûdü's-Sahâbe fi'l-Luga** (İbnu Abbâs Enmûzecen), Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, Ürdün, 2006.
- el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebû'l-Hasen b. Ahmed (ö. 415/1025);
- **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, (Thk.: Abdülkerîm Osmân), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996.
  - **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, (Thk.: Adnân Muhammed Zerzûr), Dâru't-Türâs, Kâhire, 1969.
- KÂDÎ İYÂZ, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ es-Sebtî (ö. 544/1149);
- **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik**, (Thk.: Muhammed b. Tâvî et-Tabhî), Matbaatü Fedâle, Ma'rib, 1983.
- el-KÂLÎ, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Bağdâdî (ö. 356/960);
- **Kitâbu'l-Emâlî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, Trs.
- KARAÇAM, İsmail;
- **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1996.
- KARAGÖZ, Mustafa;
- **Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.
  - **Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009.
- el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn (ö. 1332/1914);
- **Mehâsinü't-Te'vîl** (Tefsîru'l-Kâsımî), (Nşr.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Yrs., 1957.
- el-KASTALLÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Şehâbeddîn (ö. 923/1517);
- **Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kırâât**, (Thk.: Âmir es-Seyyid Osmân-Abdussabûr Şâhîn), Lecnatü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire 1972.
- el-KÂŞÂNÎ, Kemâluddîn Abdurrezzâk (ö. 736/1335);

- **Istilâhâtu's-Sûfiyye**, (Thk.: Muhammed Kemal İbrâhîm Ca'fer), Matâbiu'l-Hey'eti'l-Asriyyeti'l-Âmme, Kâhire, 2008.

KÂTİP ÇELEBÎ, Hacı Halîfe Mustafâ b. Abdullâh (ö. 1067/1657);

- **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs.

el-KAYSÎ, Ahmed Menâf Hasan;

- **Eseru Abdillâh b. Ömer fi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.

el-KİFTÎ, Cemâluddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf (ö. 646/1248);

- **İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât**, (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986.

KILIÇ, Hulusi;

- *'Kûfiyyûn'*, **DİA**, Ankara, 2002.

KIRCA, Celal;

- **Kur'ân'a Yönelişler**, Tuğra Neşriyat, İstanbul, Trs.
- *"Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi"*, **Kur'ân Mesajı**, Sayı, 9, İstanbul, 1998.

el-KİRMÂNÎ, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali (ö. 786/1384);

- **el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1981.

el-KİRMÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Burhaneddîn Tâculkurrâ Mahmûd b. Hamza (ö. 505/1111);

- **Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl**, (Nşr.: Şemrân Serkâl Yûnus el-Aclî), Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, Trs.

el-KİSÂÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah (ö. 189/804);

- **Meâni'l-Kur'ân**, (Nşr.: İsa Şehhâte İsa), Dâru Kubâ, Kâhire, 1998.

KOMİSYON;

- **el-Mu'cemu'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbûl, Trs.

el-KUMMÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. İbrâhîm (ö. 307/719);

- **Tefsîru'l-Kummî**, (Thk.: et-Tayyib el-Musavî el-Cezâirî), Matbaatü'n-Necef, Yrs., 1387.

el-KURTUBÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr (ö. 671/1272);

- **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân**, (Thk.: Abdullâh b. Abdülhasen et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006.

LEBÎD b. Rabîa (ö. 41/661);

- **Dîvân**, (Nşr.: Hamdû Tammâs), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004.
- **Şerhu Dîvânî Lebîd b. Rabîa el-Âmirî**, (Thk.: İhsân Abbâs), Küveyt, 1984.

el-LEHEBÎ, Nevvâl Hâmid Süleymân;

- **İbrâhîm en-Nehaî ve Âsâruhu'l-Varide fî Tefsîri Sûreti'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âli İmrân**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409.

el-MAARRÎ, Ebu'l-Alâ (ö. 449/1057);

- **Şerhu Dîvânî Hamâseti Ebî Temmâm**, (Thk.: Huseyn Muhammed Nakşe), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1991.

el-MAHZÛMÎ, Mehdî;

- **Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv**, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1958.

el-MÂLEKÎ, Ahmed b. Abdunnûr (ö. 702/1302);

- **Rasfu'l-Mebânî fî Şerh-i Hurûfi'l-Meânî**, (Thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985.

MÂLİK B. ENES, Ebû Abdullâh el-Asbahî (ö. 179/795);

- **el-Muvattâ**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

MANSÛR, Abdulkâdir;

- **Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb, 2002.

MATLÛB, Ahmed;

- **Mu'cemu Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ**, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 2000.

MEKKÎ b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045);

- **Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân**, (Thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût, 1988.

el-MERZÛKÎ, Ebû Alî Ahmed b. Muahmmmed b. el-Hasen (ö. 421/1030);

- **Şerhu Dîvânî'l-Hamâse**, (Nşr.: Ahmed Emîn – Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1991.



MUHAMMED YA'KÛB, Tâhir Mahmûd;

- **Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Yrs., 1425.

MUHTÂR, Ahmed Ömer;

- **Lugatu'l-Kur'ân**, Mektebetü's-Şerîa, Küveyt, 1997.

el-MURÂDÎ, El-Hasen b. Kâsım (ö. 749/1348);

- **el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî**, (Thk.: Fahrüddîn Kabâve – Muhammed Nedîm Fâdıl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.

el-MUT'İNÎ, Abdülazîm İbrahim Muhammed;

- **el-Mecâz fi'l-Luga ve'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İcâze ve'l-Men'**, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2004.

el-MÜBERRED, Ebû'l-Abbâs Muammed b. Yezîd (ö. 285/898);

- **el-Kâmil**, (Thk.: Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1997.
- **Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd**, (Thk.: Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd), Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1988.

MÜCÂHİD b. Cebr (ö. 104/722);

- **Tefsîr**, (Thk.: Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, Nasr, 1989.

MÜHELHİL b. Rabîa, Ebû Leyla Ali b. Rabîa b. Mürre et-Taglebî (ö. 525 m.);

- **Dîvân**, (Şrh.: Talâl Harb), ed-Dâru'l-Âlemiyye, Yrs., Trs.

el-MÜNÂVÎ, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifîn b. Alî (ö. 1031/1622);

- **Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1972.

el-MÜNCİD, Mahmûd Nûreddîn;

- **et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2007.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc (ö. 261/875);

- **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

el-MÜTELEMMİS, Cerîr b. Abdülmesîh (ö. 580 m.);

- **Dîvân**, (Thk.: Hasan Kâmil es-Sîrafî), Metâbiu's-Şeriketi'l-Mısriyye, Yrs., Trs.

NASSÂR, Huseyn;

- **el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuhû ve Tetavvuruhû**, Mektebetü Mısır, Yrs., 1988.
- en-NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl (ö. 338/949);
- **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, (Thk.: Muhammed Alî es-Sâbûnî), Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke, Trs.
  - **İ'râbu'l-Kur'ân**, (Thk.: Züheyr Gâzî Zâhid) Âlemü'l-Kütüb, Yrs., 1985.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915);
- **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- en-NURGABÂŞÎ, İbtisâm Muhammed;
- **Dirâsetü'l-Luga fî Kitâbi Zâdi'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1990.
- er-RÂFÎ, Mustafâ Sâdık (ö. 1356/1937);
- **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, (Nşr.: Abdullâh el-Minşâvî – Mehdi el-Bahkirî), Mektebetü'l-İmân, Kâhire, 1997.
  - **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- er-RÂGİB el-İSFEHÂNÎ, el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. 425/1033);
- **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, (Thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1992.
- er-RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan (ö. 322/933);
- **Kitâbu'z-Zîne fî'l-Kelimâti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, (Nşr.: Huseyn b. Feyzullah el-Hamdânî), Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a, 1994.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö. 606/1209);
- **el-Mahsûl fî Ulûmi'l-Fıkh**, (Nşr.: Şuayb el-Arnaûd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2008.
  - **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1997.
  - **Acâibu'l-Kur'ân**, (Nşr.: Komisyon), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1984.
- RÛFEYDE, İbrâhîm Abdullâh;
- **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, Trs., Yrs.
- es-SAGÛR, Mahmûd Ahmed;
- **el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübi't-Tefsîr**, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 2001.

es-SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed (ö. 427/1035);

- **el-Keşf ve'l-Beyân**, (Thk.: Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2002.

es-SÂMİRRÂÎ, Ahmed Ebû Bekr Hâzım Ahmed;

- **İkrime b. Abdillâh el-Berberî ve Eseruhû fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009.

es-SÂMİRRÂÎ, İbrâhîm;

- **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Fikr, Ammân, 1987.

es-SAN'ÂNÎ, Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826);

- **Tefsîru'l-Kur'ân**, (Thk.: Mustafâ Müslim Muhammed), Mektebetü'-Rüşd, Riyâd, 1989.

es-SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (ö. 429/1038);

- **Fıkhu'l-Luga**, (Thk.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1999.

SEZGİN, Fuad;

- **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)**, (Trc.: Mahmûd Fehmî Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyâd, 1991.

SİBEVEYH, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (ö. 180/796);

- **el-Kitâb**, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1375.

es-SİCİSTÂNÎ, Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed b. Osmân (ö. 255/868);

- **Kitâbu'l-Ezdâd**, (Thk.: Muhammed Avde Ebû Cürey), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Yrs., 1994.

es-SÎRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh (ö. 368/979);

- **Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn**, (Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955.

SÖNMEZ, Kutlu;

- **'Mürchie', DİA**, İstanbul, 2006.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505);

- **el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ**, (Nşr.: Fuâd Alî Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.

- **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, (Thk.: Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru'l-Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire, 2003.
- **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, (Nşr.: Mustafâ Dîb el-Bugâ), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2006.
- **el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.
- **Hem'ul-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, (Thk.: Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.
- **el-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv**, (Nşr.: Mahmûd Süleymân Yâkût), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Yrs., 2006.
- **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât**, (Thk.: Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr, Yrs., 1979.

eş-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ (ö. 412/1021);

- **Hakâiku't-Tefsîr** (Tefsîru's-Sülemî), (Thk.: Seyyid İmrân), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

eş-ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/819);

- **er-Risâle**, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, Trs.

eş-ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî (790/1388);

- **el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa**, (Thk.: Abdullâh Dırâz), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006.

eş-ŞEMMÂH, Mâlik b. Dırâr b. Hermele ez-Zübyânî (ö. 22/643);

- **Dîvân**, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1909.

eş-ŞENTEMARÎ, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ (ö. 476/1083);

- **Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ**, el-Matbaatu'l-Hamîdiyye, Mısır, 1323.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834);

- **Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr**, (Thk.: Abdurrahmân Umeyre), Dâru'l-Vefâ, Yrs., Trs.

eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Amr, İshâk b. Mirâr (ö. 220/835);

- **Kitâbu'l-Cîm**, (Thk. ve Trb.: Âdil Abdülcebbâr eş-Şâtî), Mektebetü Lübnân, Beyrût, 2003.

eş-ŞEYH, Hamdî;

- **et-Tefsîru'l-Lugavî li Garîbi'l-Kur'ân bi's-Şi'ri'l-Arabî inde İbn Abbâs**, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2007.

eş-ŞINKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî (ö. 1393/1973);

- **Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân**, (Nşr.: Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Yrs., Trs.
- **Men'u Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Münezzeli li't-Teabbudi ve'l-İ'câz**, (Nşr.: Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Yrs., Trs.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 502/1108);

- **Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşr el-Müzehhebât**, (Şrh.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Yrs., Trs.

eş-ŞÎRÂZÎ, İbrâhîm b. Alî Ebû İshâk (ö. 476/1083);

- **el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh**, (Nşr.: Mustafâ Ebû Ya'kûb), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 2009.

et-TABERÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (ö. 360/970);

- **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, Trs.

et-TABERÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922);

- **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.

et-TA'MÎ, Muhyiddîn;

- **İ'lâmu'n-Nâs bi Fedâili Hibri'l-Ümme Abdillâh İbn Abbâs**, Dâru'l-Hudâ, Kâhire, 1994.

et-TANTÂVÎ, Muhammed;

- **Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Şeherati'n-Nuhât**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 2005.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafâ (ö. 968/1561);

- **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdûâti'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.

TAVÎLE, Abdülvahhab Abdüsselam;

- **Eserü'l-Luga fi İhtilâfi'l-Müctehidîn**, Dâru's-Selâm, Yrs., 2000.

et-TAYYÂR, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır;

- **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd, 2000.

et-TEMÎMÎ, el-Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974);

- **Te'vîlü'd-Deâim**, Müessesetü'l-A'lâmât, Beyrût, 2006.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892);

- **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

TUAYME, Sâbir;

- **Dirâsât fi'l-Firak**, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, Trs.

et-TÛFÎ, Ebû'r-Rabî' Necmeddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm (ö. 716/1316);

- **es-Sa'katü'l-Gadabiyye fi'r-Reddi alâ Münkiri'l-Arabiyye**, (Thk.: Muhammed b. Hâlid Fâzıl), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1995.

TÛCCAR, Zülfükar;

- *Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd*, **DİA**, İstanbul, 1995.

TÛLÛCÛ, Süleyman;

- *Mamer b. Müsennâ*, **DİA**, Ankara, 2003.

et-TÛNCÎ, Muhammed – el-ESMER, Râcî;

- **el-Mu'cemu'l-Mufassal fi Ulûmi'l-Luga**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

et-TÛSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh (ö. 283/896);

- **Tefsîru't-Tüsterî**, (Nşr.: Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2007.

ÛMEYYE b. Ebi's-Salt (ö. 9/630);

- **Dîvân**, (Şrh. ve Thk.: Abdülhafîz es-Sitlî), el-Matbaatü't-Teâvuniyye, Dimeşk, Trs.

ÛNVER, Mustafa;

- *Kur'ân'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi*, **Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002.

YAHYÂ, b. Sellâm (ö. 200/815);

- **Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ İştēbehēt Esmâuhû ve Tesarrafet Meânîhi** (et-Tesârif), (Thk.: Hind Çelebî), el-Mektebetü't-Tûnûsiyye, Tunus, 1979.

YAŞAR, Hüseyin;

- **Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.

YAVUZ, Mehmet;

- *Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonlarına Kadar)*, **Nüsha**, Sayı: 10, Yaz 2003.

YAVUZ, Yusuf Şevki;

- 'Müşebbihe', **DİA**, İstanbul, 2006.

YERİNDE, Adem;

- 'Müşkilü'l-Kur'ân', **DİA**, İstanbul, 2006.

el-YESÛÎ, Lûvis Şeyho (ö. 1927 m.);

- **Enisü'l-Cülesâ fi Şerh-i Dîvâni'l-Hansâ**, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrût, 1896.
- **el-Müncid fi'l-Luga ve'l-A'lâm**, Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1992.

YILDIRIM, Suat;

- **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, Yrs., 2006.

ZAĞLÛL, eş-Şehhât es-Seyyid;

- **Menâhic fi't-Tefsîr**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Yrs., 2007.

ez-ZÂHİDÎ, Senâullâh;

- **Tevcîhü'l-Kârî ilâ'l-Kavâid ve'l-Fevâidi'l-Usûliyye ve'l-Hadîsiyye ve'l-İsnâdiyye fi Fethi'l-Bârî**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1993.

ez-ZEBÎDÎ, Muhibbuddîn Ebû'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ (ö. 1205/1790);

- **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, (Thk.: Alî Şeyrî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1994.

ez-ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî (ö. 311/923);

- **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, (Thk.: Abdülcelîl Abduh Çelebî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2005.

ez-ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk (ö. 337/949);

- **Mecâlisü'l-Ulemâ**, (Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Matbaatü Hukûmeti Küveyt, Küveyt, 1984.

ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347);

- **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, (Nşr.: Hassân Abdilmennân), Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Yrs., Trs.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn (ö. 1977 m.);

- **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, (Nşr.: Ahmed ez-Zağbî), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs.

ez-ZEHRÂNÎ, Müşerref b. Ahmed Cem'ân;

- **Eseru'd-Dilâleti'l-Lugaviyye fi't-Tefsîr İnde Tâhir b. Âşûr fî Kitâbihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr** Müessesetü'r-Rayyân, Beyrût, 2009.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1143);

- **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, (Nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh (ö. 794/1391);

- **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, (Zabt ve Tâ'lik: Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2007.
- **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Thk.: Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1994.

ZEYDÂN, Corci (ö. 1332/1914 );

- **Târihu't-Temeddüni'l-İslâmî**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, Trs.
- **el-Lugatü'l-Arabiyye Kâinun Hayy**, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1988.
- **Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye**, (Nşr.: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî), Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 2005.

ez-ZÛBÎ, Memdûh;

- **Mu'cemu's-Sûfiyye**, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 2004.

ez-ZÛBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 379/989);

- **Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn**, (Thk.: Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.

ZÛHEYR b. Ebî Sülmâ (ö. 9/631);

- **Dîvân**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, Trs.

ZÛ'R-RUMME, Gaylân b. Ukbe b. Mes'ûd el-Madarî (ö. 177/793);

- **Divan**, (Şrh.: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Dâru'l-Erkam, Beyrût, 1998.