T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

SARFÎ FARKLILIKLARIN TEFSİRE ETKİSİ ZEMAHŞERÎ ÖRNEĞİ

Veysel DEMİR
13932319

Danışman
Prof. Dr. Ali AKAY

Diyarbakır-2022

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

SARFÎ FARKLILIKLARIN TEFSİRE ETKİSİ ZEMAHŞERÎ ÖRNEĞİ

Veysel DEMİR

13932319

Danışman

Prof. Dr. Ali AKAY

Diyarbakır-2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'ne göre hazırlamış olduğum "**Sarfî Farklılıkların Tefsire Etkisi -Zemahşerî Örneği-**" adlı doktora tezinin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

X Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

□ Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

□ Tezimin/Projemin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

14.06.2022

Veysel DEMİR

ÖN SÖZ

Doktora eğitimine başladığımız ilk dönemlerden itibaren Arap diline özgü; benzer anlamları değişik sözcüklerle ifade etmek, aynı kelimeleri farklı kalıplara sokmak, anlamlar arasında çeşitli nüansları haiz olmak gibi özellikler bilhassa ilgimizi çekmişti. Tez konusunu belirlemeye çalışırken evvela Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserindeki *tasrîf* başlığı merakımızı celbetmişti. Üstelik Türkiye'de bu alanda yapılmış akademik bir çalışmaya da rastlayamamıştık. Ancak nasıl yapacağımız konusunda bir fikre sahip olmadığımızdan, konu belirleme araştırmalarımıza devam ettik. Süreç sonunda furûk konusuyla çok yakından ilgilenen Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Me'âni'l-Ebniye fi'l-'Arabiyye* adlı eserini okuduğumuzda âdeta âlemimizde yepyeni kapılar aralanmış oldu. Eserde ilk defa karşılaştığımız bazı hususlar bizde konuyla ilgili ciddi bir merak uyandırmıştı. Bu merak, bizleri tefsirde sarfî farklılıkları çalışmaya sevk etti. Eserde dikkatimizi çeken diğer bir husus ise, yazarın sık sık referans olarak Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) başvurmasıydı. Biz de çalışmamızı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı tefsiriyle sınırlandırarak tezimizin adını da *Sarfî Farklılıkların Tefsire Etkisi -Zemahşerî Örneği-* şeklinde belirledik.

Sarf; isim ve fiillerden tağyîri kabul eden kelimelerin binâlarındaki farklılıkları hem lafzî hem de manevî boyutuyla inceleyen bir ilimdir. Arapçada ismin delâleti fiilin delâletinden farklı olduğu gibi tedrîc, tekit, tekellüf, vb. anlamların yanında; etken, edilgen, dönüşlü, işteş, ettirgen çatılar da kelime binâsında yapılan değişikliklerle elde edilmektedir. Bazen de siğalar terkip içerisinde siyâktan geçici anlamlar kazanmaktadır. Arap dilindeki bu zenginliğin yanında Zemahşerî'nin tefsirde sarfî farklılıkları ele alış biçimi ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Zemahşerî, beyân ve meânî ilimlerini tefsire özgü ilimler olarak değerlendirirken, Arapça gramerini de beyân ilimlerine ulaştıran bir merdiven kabul etmektedir. Bir sözün belîğ olmasını belirleyen en önemli etkenlerden birisi hiç şüphesiz kelime binâsının muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır. Sarf ilminde

kelime binâlarındaki farklılıklar âmillerden bağımsız olarak incelendiği hâlde, tefsirde genellikle bir kelimenin diğer kelimelerle bağlantısı ve sözün söylenildiği makam da göz önünde bulundurulmaktadır. Bu yüzden sarfî farklılıkların tefsire etkisini Zemahşerî örneğinde incelemek, alet ilimlerinden sayılan sarf ilminden müfessirin nasıl yararlanacağı konusunda ciddi katkılar sunacaktır.

Çalışmamız giriş kısmı dışında üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmamızın hedef, yöntem ve kaynaklarına değindik. Birinci bölümde sarfın tanımı, konusu, Zemahşerî'nin bu ilmin gelişimindeki rolünün yanında, iştikak, nahiv, belâgat ve Kur'ân ilimleriyle ilişkisi üzerinde durduk.

İkinci bölümde *el-Keşşâf* tefsirinden "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesinin açıklamasını ve problemli yönlerini örneklerle izah etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde Zemahşerî'nin tefsirinden örnekler göstererek "İsim, sübût ve devama; fiil, hudûs ve teceddüde delâlet eder" kaidesini inceleyip örneklerle açıkladık.

Sonuç kısmında ise araştırmamızdan elde ettiğimiz neticeleri açıkladık.

Gerek ders döneminde gerekse tez çalışmalarım aşamasında benden desteklerini esirgemeyen, hocam Prof. Dr. Ali AKAY'a sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Doktora eğitimine başladığım ilk günden itibaren birikim ve tavsiyeleriyle bana yardımcı olan Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN'a ve tezimiz hakkında önemli tavsiyelerde bulunan hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım.

Veysel DEMİR

Diyarbakır-2022

ÖZET

Bu çalışmamızda Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* isimli tefsirinde, isim ve fiillerin binâlarındaki farklılıkları inceleyen sarf ilminden nasıl yararlandığı incelenmiştir.

Çalışmamızda; sarf ilminin tanımı, konusu, Zemahşerî'nin sarf ilmindeki yeri, sarfın tefsirle ve diğer dil ilimleriyle ilişkisi açıklanmış, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesinin problemli yönlerine değinilmiştir. *el-Keşşâf* tefsirinde bu kaideye örnek teşkil edecek ayetler üzerinde durulmuştur. Zemahşerî'nin, "Binâdaki artış manadaki artışa sebeptir" kaidesinin alanını geniş tutmakla birlikte, bu konuda problemli görülen yönleri aşacak önemli yaklaşımlara sahip olduğu görülmüştür.

Çalışmamızda "İsim, sübût ve devama; fiil ise hudûs ve teceddüde delâlet eder" kaidesi de göz önünde bulundurularak isim ve fiillerin binâlarındaki farklılıklar için Kur'ân'dan örnekler verilmiş, *el-Keşşâf* tefsiri esas alınarak bu farklılıkların tefsiri nasıl etkilediği açıklanmıştır. Bu tefsirde isim ve fiillerin binâlarındaki farklılıklardan yararlanılarak önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Zemahşerî'nin, ayetlerdeki birçok manayı bu farklardan yararlanarak ortaya çıkardığı gibi itikadî ve amelî birçok hükümde kendisine destek bulmaya çalıştığı görülmüştür.

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın sadece anlamı değil, bu anlamları nasıl ifade ettiği de tefsirin gayesi olmalıdır. Kur'ân'ın ifade biçiminde ise kelimelerin binâları önemli bir yere sahiptir. Ona göre bir müfessir, genel anlamları vermekle değil ancak Kur'ân'ın meânî ve beyân ilimleri ile ortaya çıkarılabilecek ince mana ve sırlarını ortaya çıkarmakla akranlarından üstün olabileceği için *el-Keşşâf* tefsirinde belâgat ilmine çok önem verilmiştir. Bu tefsirde, çoğunlukla sözün diğer ögeleri de göz önünde bulundurularak kelime binâlarına anlam verildiği görülmüştür.

Anahtar Sözcükler

Sarf, Fiillerde Çatı, Zemahşerî, el-Keşşâf, Nüans, İsim Fiil Farkı, İsimdeki Sübût, Fiildeki Teceddüd, Manada Artış.

ABSTRACT

MORPHOLOGICAL DIFFERENCES EFFECT ON TAFSIR- IN THE EXAMPLE OF ZAMAKHSHARÎ-

In this study, it is examined how Zamakhsharî made use of the science of morphology, which examines the differences in declensional nouns and morphological verbs in al-Kashshāf tafsir.

In our thesis; After explaining the definition and subject of the science of morphology, the place of Zamakhshari in the science of morphology, and the relationship of morphology with tafsir and other linguistic sciences, the rule of "the increase in the building is for the increase in the meaning" was explained by also touching on its problematic aspects. In the exegesis of al-Kashshaf, the verses that will set an example for this rule are emphasized. Although Zamakhshari keeps the area of the rule "increase in building causes increase in mana" wide, it has been seen that he has important approaches that will overcome the problematic aspects in this regard.

İn our study, examples from the Qur'an were given for the differences in the buildings of nouns and verbs, taking into account the rule “a noun indicates constancy, a verb indicates renewal.” Based on the exegesis of al-Kashshaf, it is explained how the differences in these examples affect the tafsir. In this tafsir, important results have been reached by making use of the differences in the buildings of nouns and verbs. It has been seen that Zamakhshari deduced many meanings in the verses by making use of these differences, and he tried to find support for himself in many religious and practical provisions.

According to Zamakhshari, not only the meaning of the Qur'an, but also how it expresses these meanings should be the aim of tafsir. In the expression form of the Qur'an, the buildings of the words have an important place. According to him, since a commentator can be superior to his peers not by giving general meanings, only by revealing the subtle meanings and secrets of the Qur'an with the sciences of meaning and explanation, the science of rhetoric is given great importance in the exegesis of al-

Kashshaf. In the exegesis of al-Keşşâf, it has been seen that the meanings of the word buildings are given mostly by considering the other elements of the word.

Keywords

Morphology, Structure Verbs, al-Zamakhsharî, al-Kashshâf, Morphological difference, Nuance, Noun İndicates Constancy, Verb İndicates Renewal, İncrease in the Meaning.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ I
ÖZET III
ABSTRACT IV
İÇİNDEKİLER VI
KISALTMALAR X

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ÖNEM VE AMACI 1
2. ÇALIŞMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI 8

BİRİNCİ BÖLÜM
SARFIN TANIMI, KONUSU, TEFSİRLE VE DİĞER DİL İLİMLERİYLE İLİŞKİSİ

1.1. SARF İLMİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER 13
1.1.1. Arapçanın Tefsir İlmi Açısından Önemi 13
1.1.2. Kelime, Lafız, Kavl, Müfred, Kelâm Terimlerinin Tanımı 19
1.1.3. Sarfın Tanımı, Konusu ve Önemi 23
1.1.4. Sarfın Müstakil Bir İlim Hâline Gelmesi ve Zemahşerî'nin Sarf İlmindeki Yeri 27
1.2. SARF VE İŞTİKAK 31
1.2.1. İştikakın Tanımı ve Çeşitleri 31
1.2.2. İştikak ve Sarfın Ortak Alanı 36
1.2.3. Müştakın Hangi Kelimeden Türetildiği Problemi 39
1.2.4. Müştakların Aslı Sorunu 42

1.2.5. Şekli Müşterek 45
1.2.6. Binâlarda Çok Anlamlılık 46
1.2.7. Müşterekin Aynı Anda İki Farklı Anlamda Kullanılması Sorunu 54
1.2.8. Mezhep Savunuculuğunda Sarftan Yararlanması 60
1.2.9. Zemahşerî'nin Çok Anlamlı Bâbları Mu'tezile'ye Göre Tefsir Etmesi 62
1.3. KUR'ÂN İLİMLERİ ESERLERİNDE SARF 72
1.4. SARF İ'RÂB İLİŞKİSİ 75
1.4.1. Fiil ve Harf Etkileşimi 84
1.4.1.1. مَا فَعَلَ -لَمْ يَفْعَلْ- لَمَّا يَفْعَل Farkı 85
1.4.1.2. Gelecek Zaman Edatlarından س ve سَوف 87
1.4.1.3. Fiilin Çatı veya Harf-i Cerle Geçişli Yapılması (اَذْهَبَ ve ذهَبَ به) 90
1.5. SİĞANIN BELÂGATİ 93
1.5.1. Cürcânî'nin Belâgat ve Fesâhat Tanımı 95
1.5.3. Zemahşerî'ye Göre Belâgat, Fesâhat, Nazm, Meânî ve Beyân İlmi 108
1.5.3. Zemahşerî'nin Belâgat İlimlerindeki Gelişmeleri Tefsire Aktarması 116
1.5.4. Zemahşerî'nin Nazm Teorisini Kevser Suresinde Uygulaması 127
1.5.5. Terkibin Bir Parçası Olarak Müfret 133
1.5.6. Siyâkî Anlamın Siğanın Anlamına Etkisi 136
1.6. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRAATLERDEKİ SARFÎ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMI 147

İKİNCİ BÖLÜM
BİNÂDAKİ ARTIŞ MANADAKİ ARTIŞ İÇİNDİR KAİDESİ, UYGULAMALARI VE PROBLEMLERİ

2.1. Kelime Binâlarındaki Ziyadenin Amaçları 166
2.2. Siğanın Manayla Uyumu 170
2.3. Mahreç ve Vurgu Farklılığının Anlama Etkisi 180

2.4. Harekedeki Değişimin Anlama Etkisi 183
2.6. Kelimede Hazif ve Zikir 186
2.7. İ'lâl, İbdâl ve İdğâmdaki Lafzî Değişikliklerin Mana Yönü 193
2.8. Mezîd ve Mücerred Siğalar Arasındaki Farklar 197
2.9. Binâdaki Artış Mananın Artışı içindir Kaidesinin Problemli Yönleri.....201
2.10. Binâdaki Artış Manadaki Artış İçindir Kaidesinin Sınırlarının Netleştirilmesi 205
2.11. Kaidenin Uygulanmasında Umum Husus Ayrımı Yapmak 216
2.12. Sıfatların Sonlarına Tâ-i Merbûtanın Eklenmesi.....221
2.13. اِصبِر ve صَابِر Emirlerindeki Fark.....223
2.14. Kaidenin Sarf Dışındaki Uygulamaları.....225

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SARFÎ FARKLILIKLARIN KUR'ÂN'DAKİ ÖRNEKLERİ

3.1. İSİM SİĞALARININ SÜBÛTA, FİİL SİĞALARININ TECEDDÜDE DELÂLETİ 232
3.2. FİİL SİĞALARINDAKİ FARKLILIKLARIN ANLAMA ETKİSİ 249
3.2.1.Mücerred ve Mezîd Fiil.....250
3.2.1.1. اِفعَال Bâbı.....251
3.2.1.2. تَفْعِيل Bâbı 253
3.2.1.3.مُفَاعَلَة Bâbı.....266
3.2.1.4.اِفْتِعَال Bâbı.....271
3.2.1.5.تَفَعُّلْ Bâbı 273
3.2.1.6.اِسْتِفْعَال Bâbı 274
3.2.2. Zamanları Açısından Fiiller (Mazi, Müzari, Emir).....278
1.3.2.1.Mazi Fiil.....279
1.3.2.2.Müzari Fiil 282

3.2.3. Etken ve Edilgen (Malum ve Meçhul Binâ) 285
3.2.4. Mef'ûl Alışına Göre Fiiller (Müteaddi/Geçişli ve Lazım/Geçişsiz Fiil) 289
3.2.5. Mutavaat/Dönüşlü ve Fâil-i Meçhul/Edilgen Fiil Farkı 293
3.3. İSİM SİĞALARINDAKİ FARKLILIKLARIN ANLAMA ETKİSİ.....295
3.3.1. Mastarlar 295
3.3.2. İsm-i Fâil.....315
3.3.3. Sıfat-ı Müşebbehe 327
3.3.4. İsm-i Mef'ûl.....334
3.3.5. İsm-i Tafdîl 337
3.3.6. İsm-i Zaman İsm-i Mekân 339
3.3.7. İsm-i Alet 341
3.3.8. İsm-i Tasğîr.....342
3.4. ÇOĞUL 343
3.4.1. Cem-i Sâlim Cem-i Mükesser.....347
3.4.2. Cem-i Mükesserde Cem-i Kıllet ve Cem-i Kesret Farkı 352
3.4.3. Cins İsim 353
3.4.4. Çoğulun Türetildiği Kelimenin Anlama Etkisi.....356
SONUÇ 361
KAYNAKÇA.....365

KISALTMALAR

a.s. Aleyhisselam

a.g.e. Adı geçen eser

A.Ü. Anadolu Üniversitesi

a.y. Aynı yer

b. İbn

bs. Baskı

cc. Celle Celâluhu

bkz. Bakınız

çev. Çeviren

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB Diyanet İşleri Başkanlığı

Hz. Hazreti

h. Hicri

km Kilometre

M.Ü. Marmara Üniversitesi

Md. Maddesi

nşr. Neşreden

ö. Ölüm Tarihi

r.a. Radiyallahu anh

SAÜ Sakarya Üniversitesi

SBE Sosyal Bilimler Enstitüsü

sav Sallallahu aleyhi vesellem

s. Sayfa

TDV Türkiye Diyanet Vakfı

Trc. Tercüme eden

ts. Tarih yok

thk. Tahkik eden

Üniv. Üniversitesi

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ÖNEM VE AMACI

Kur'ân-ı Kerîm Arapça nazil olmuştur. Arapçada kelimeler; isim, fiil ve harflerden oluşmaktadır. İsim ve fiillerin binâsındaki değişim ve dönüşümleri inceleyen sarf ilminin tefsir açısından önemli olduğu farklı âlimler tarafından dile getirilmektedir.[1] Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, 19. bölümün *Bâbu't-Tasrîf*'e ayrılması yönüyle ayrı bir yere sahiptir. Zerkeşî bu bölümde sarf ilminin önemine ve bilinmemesi hâlinde Kur'ân'ı anlamada ortaya çıkabilecek sakıncalara dikkat çekmektedir.[2] Zerkeşî, sarfın konularını, mana ve sadece sesle alakalı değişiklikler şeklinde ayırırken kendisinden önceki dil âlimlerinden İbn Usfûr'un (ö. 669/1270) ifadelerini tekrarladığı anlaşılmaktadır.[3]

Beyân ve meânî ilimlerini Kur'ân'a özgü ilimler, Arapça gramer ilmini de beyân ilimlerine ulaştıran bir basamak olarak değerlendiren Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâikı Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı tefsirinin

---

[1] Tefsirde istifade edilen ilimlerin çoğunluğunu dil ilimleri teşkil etmektedir. Bunun için dil alanında lügat ilmi (sözcük bilgisi), sarf, iştikak, nahiv, meânî, beyân, arûz ve kafiye gibi ilimlerin gerekli olduğu belirtilmektedir. (Muhyiddin Mehmed Kocevî Şeyhzâde, **Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 20); Râğıb el-İsfahânî de müfessirin on çeşit ilimden yararlanarak yaptığı yorumların mezmûm rey kapsamında değerlendirilmeyeceğini anlatırken, iştikak ve nahiv ilmini (sarf ve i'râb beraber) bu ilimler arasında saymaktadır. (Râğıb el-İsfahânî**, Mukaddimetü Câmiʿi't-Tefâsîr maʿa Tefsîri'l-Fâtiḥa ve Metâliʿi'l-Bakara**, Dâruʿd-Daʿve, Kuveyt, 1984, s. 95); Süyûtî de müfessirin şartları başlığı altında, tefsir yapacak kişinin sarf ilmiyle donanımlı olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. (Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 2002, I, 1210).

[2] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut, 1990, I, 297.

[3] Ebu'l-Hasan İbn Usfûr Alî b. Mü'min b. Muhammed el-İşbilî el-Hadramî, **el-Mumtiʿ fi't-Tasrîf**, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut, 1987, I, 31-32. Ayrıca Zerkeşî'ye göre, nahiv ilmi kelimeye arız olan durumlarla, sarf ilmi ise kelimenin kendisiyle ilgilendiği için nahivden önce öğrenilmesi gerekir. (Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân**, II, 173).

birçok açıdan kendisinden sonraki tefsirleri etkilediği görülmektedir. Sarf ilminden yararlanarak yaptığı bazı açıklamalar, müfessirlerin eserlerinde ya bizzat tekrarlanmak suretiyle yer almış ya da mikyas kabul edilerek yeni tefsirler için yol gösterici olmuştur.[4]

Zemahşerî'ye göre ilim ve sanatların asıl meselelerinde âlim ve sanatkârlar arasında ciddi bir fark yoktur. Asıl nefes nefese yarışlar detaylarda gerçekleşmektedir. Bunu da ancak seçkin âlimlerin en seçkinleri gerçekleştirebilmektedir. Tefsir ilmi, zihni en çok kuşatan ve bilgi dağarcığını en fazla dolduran nükte ve sırlara sahiptir. Bu nedenle el-Câhiz'in[5] (ö. 255/869) *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserinde ifade ettiği gibi tefsir ilminde görüş beyân etmek her ilim sahibinin harcı değildir. Bunu ancak, Kur'ân'a özgü *meânî ve beyân* ilimlerinde mahir olan, bu iki ilmi elde etmek için ciddi emek harcayan, Kur'ân'ın inceliklerini tanımak amacıyla bu iki ilmin bulunduğu yeri araştırmada gayret gösteren kişi başarabilir.[6] Zemahşerî, *el-Keşşâf*[7] tefsirinden önce yazdığı *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb*[8] adlı eserinin mukaddimesinde de beyân ilminin Kur'ân nazmındaki güzellik ve nükteleri açığa çıkarmayı garanti ettiğini, bunların kaynaklarını göstermede de kefil olduğunu belirtmektedir.[9]

Zemahşerî, meânî ve beyân ilimlerine sahip olmanın yanında müfessir için şu şartları da saymaktadır: Diğer ilimlerde de hem hıfz hem de tahkik ehli olarak belli bir paya sahip olmak, bu ilimlerde gecesini gündüzüne katarak uzunca zamanlar harcamak, ders alıp sonra da ders verecek seviyeye çıkmak, i'râb ilminde söz sahibi olmak,

---

[4] Örneğin Süyûtî, Zemahşerî'nin '*imâm*' kelimesini '*umm*'un (anne) çoğulu olarak tefsir etmeyi *min bida'i't-tefâsîr* olarak değerlendirdiği örneğiyle sarf ilminin önemine dikkat çekmiştir. (Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, I, 1210).

[5] Mukaddimesinde zikrettiği sözün nereye kadar Câhiz'e ait olduğu tartışılmıştır. Tercih edilen görüşe göre Zemahşerî bunu mana olarak zikretmektedir. (Şerafüddin Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb**, Mektebetü'l-Vataniyye, Ürdün, 2010, I, 655-656; Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Hâşiye 'ale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, thk., Râşid b. Ömer A'radî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s. 110).

[6] Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf ʿan Hakâʾıkı Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Teʾvîl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002, s. 23.

[7] *Keşşâf* tefsirini h. 528 yılında tamamlamıştır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1232).

[8] Zemahşerî, 513-515/1119-1121 yıllarında yazmıştır. Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Beyrut 1997, V, 169.

[9] Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnu'l-Hâcib, **İzâh fî Şerhi'l-Mufassal**, İhyâu Türâsi'l-İslâmiyye, Irak, ts., I, 58.

Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserini anlamada önde gidenlerden olmak,[10] Arap kelâmının telif ve diziliş metotlarını iyi bilmek, ayrıca; güçlü bir anlama kuvvetine sahip olmak ve meseleleri çabuk kavramak gibi vehbî yönden de tefsir ilmine uygun olmaktır.[11] Daha sonra kendi döneminde tefsir ilminin kötü bir duruma düşmesi ve bunun için gerekli asgari birikime dahi sahip olmayan insanların eline geçmesi nedeniyle bu eseri yazmanın kendisine farz-ı ayn olduğunu belirtmektedir.[12]

Zemahşerî'nin tefsirini değerlendiren İbn Haldûn (ö. 808/1406), beyân ilminin hükümlerine göre Kur'ân'daki ayetlerin i'câzlarının bazılarını sergilediği için *el-Keşşâf* tefsirinin bütün tefsirlerden üstün bir hâle geldiğine dikkat çekmiştir.[13] Öte yandan itikadî görüşlerini belâgatin vecihleriyle temellendirmeye kalkışmasını da onun en önemli kusuru olarak değerlendirmiştir.[14]

Yakın dönem âlimlerinden İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre de önceki araştırmacılar; "Kur'ân'ın i'câzı ile belâgat kaidelerini bilmeyi" birbirine karıştırmışlardır. Çoğu zaman da Kur'ân'ın i'câz yönünü ihmal etmişlerdir. Bu konuya ancak az sayıda âlim önem vermiş, en çok önem verenlerin başında da Zemahşerî gelmektedir. Ona göre i'câz konusuna tefsirin mukaddimeleri içerisinde yer verilmesi gerekir. Kur'ân'ın Arap kelâmına üstünlüğünü ve belâgat yönlerini incelemeyen eserler sadece onun tercümesi olabilirler,[15] kâmil manada Kur'ân'ın tefsiri olamazlar. İbn 'Âşûr, bu konuda istisna

---

[10] Zemahşerî'nin "*mukaddemen fî hameleti'l-kitâb*" ifadesinde geçen *el-Kitâb*'ın Kur'ân olduğu kanaatinde değiliz. Sözün bütünlüğüne uygun düşen *el-Kitâb* adlı nahiv eseri olmasıdır.

[11] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23; Beyzâvî de, ilimlerin en üstünü, şerefi en yüce olanı; dinin temel usullerinin kaynağı, dinî ilimlerin reisi ve başı olması hasebiyle tefsir ilmi olduğunu ifade etmektedir. Bu ilimde söz sahibi olmak için de; dinî ilimlerin (fıkıh, hadis, kelâm gibi) tamamında, usul ilminde (fıkıh usulü, hadis usulü gibi) ve bu ilimlerin fer'i meselelerinde seçkin olunması ve Arapça ile edebiyat ilimlerinin bütün alanlarında mahir bir sanatkâr gibi olunması gerektiğini belirtmektedir. (Şeyhzâde, **Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî**, I, 20). Tefsir için zikredilen ve elde edilmesi zor olan şartların çokluğunun, müfessirin hedefiyle bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz.

[12] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 24.

[13] Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, II, 1012.

[14] İbn Haldûn, **Mukaddime**, II, 1012.

[15] Taberî, Abdullah b. Mes'ûd'un, İbn Abbâs için "Kur'ân Tercümanı" (نعم تُرْجُمَانُ الْقُرْآنِ ابْنُ عَبَّاسٍ) deyimini kullandığını zikretmektedir. (Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru Hicr, Kahire, 2001, ts., I, 84). Taberî, müfessirlere "Terâcimetu'l-Kur'ân" demektedir. (Tâberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, I, 204).

olarak *ahkâmu'l-Kur'ân* gibi belirli konulara tahsis edilmiş tefsirlerin mazur görülebileceğini belirtmektedir.[16]

"Kur'ân belâgatindeki i'câz yönü en çok ortaya koyan müfessirin Zemahşerî olduğu" noktasında İbn Haldûn ve İbn Âşûr hemfikirdirler. Zemahşerî, beyân ve meânî ilimlerini müfessirin zaruri şartları arasına yerleştirmekle i'câzı da[17] tefsirin hedefi yapmıştır. Çünkü belâgat ilimleri en çok Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için gereklidir. Bu yüzden de onun tefsirin mahiyetine dair önemli bir açılım gerçekleştirdiğini ve tefsiri sadece tercüme faaliyeti olarak değerlendirmediğini söylemek mümkündür.[18] Zemahşerî'nin nazım teorisini tefsirinde uyguladığı bilinen bir husustur.[19] Ancak Zemahşerî'nin tefsir tarihindeki en önemli etkisi sadece nazım teorisini tefsire uygulamış olmasından kaynaklanmamaktadır. Onun en önemli etkisi Kur'ân'ın kelâm olarak diğerlerine üstün yönlerini açıklamayı müfessirin şartları arasına yerleştirmesi yani Kur'ân'ı sadece mana yönüyle değil kelâm olarak da tefsirin konusu yapması ve bunu açıkça ifade etmesidir.

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta meânî ve beyân ilimlerine yaptığı vurgunun yanında bu ilimlere ulaştıran bir merdiven olması için Arapça dil bilgisine (sarf ve i'râb) dair *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserini yazmıştır. Eserin mukaddimesinde o, Arap dilinin bütün konularına ulaşmak isteyenlerin ihtiyacını karşılamak ve beyân ilimlerine bir basamak yapmak için bu eseri yazdığını açıkça ifade etmiştir.[20] Zemahşerî'nin; meânî, beyân ve i'râba yaptığı vurgulara istinaden, tefsirde kelime binâlarının

---

[16] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr**, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984, I, 102-103.

[17] Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı, nazmında ve ğaybdan haber vermesinden kaynaklanmaktadır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 464, 479).

[18] Tefsirin en önemli amacının Kur'ân lafızlarındaki murâd-ı ilâhîyi tespit etmek olduğu noktasında âlimler arasında uzlaşma sağlanmıştır. Ancak Zemahşerî, tefsirinde anlamla alakalı olmayan konulara da değinmektedir. Tefsirin mahiyeti hakkındaki tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, II, 1189-1190; Sıddık Baysal, "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", **Dini Araştırmalar**, Temmuz-Aralık 2015, Cilt: 18, Sayı: 47, 238.

[19] Bkz. Mehmet Taha Boyalık, **Abdulkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi**, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 256-258.

[20] Muvaffiku'd-Dîn Ebi'l-Bekâ Ya'îş b. Alî İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 64-68.

durumlarını, sözün diğer ögeleri ve makamı (muktezâ-yı hâl[21]) da göz önünde bulundurarak değerlendirdiği söylenebilir.

Zemahşerî'nin sarf ilmine dair bir tarifine ulaşamadık. Ancak "hem sarf[22] hem de iştikak ilminden nasibi olmayanların '*sevvele*/سَوَّلَ'[23] kelimesini '*es-Su'l*/السُّؤْلِ'[24] kelimesinden türettiklerini" belirtirken[25] hem bir ilim olarak sarfın sınırlarının zihninde belli olduğu hem de bu ilmi tefsirdeki hatalara karşı siper gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin *el-Mufassal*'da incelediği sarf konularını, *eş-Şâfiye* adlı eserinde toplayan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), sarf ilmini şöyle tanımlamaktadır: "Kendisiyle, -i'râb dışında- kelime binâlarının durumlarının bilindiği usul ve kaidelerin ilmidir."[26] Sarf ilmini tarif etmese de i'râbın mukabili olarak "binâ ilmi"[27] şeklinde ifade etmekle Zemahşerî'nin de sarfı bu tarifteki gibi anladığını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Hâcib'in tarifine göre sarf ilminde, kelime binâlarının âmilden bağımsız olarak incelendiği anlaşılmaktadır.[28] Ancak harf-i cerler, cezm edatları gibi âmiller kelime binâsını değiştirmemekle birlikte kelimenin siyağî anlamını bazen zıddına dönüştürecek kadar etkili olmaktadır.[29] Bu yüzden cümle içinde harflerden bağımsız olarak isim ve fiillere anlam verildiğinde, gelecek zamana geçmiş, geçmiş zamana da

---

[21] Konuşanın; amacına ve muhatabın durumuna göre sözünde bazı özel tasarruflarda bulunmasını gerektiren durumlardır. Ebu'l-Meâlî Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, **el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğat el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 20.

[22] Müellif tasrîf demektedir. Ancak her iki ıstılah da kullanılmaktadır.

[23] "الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَاَمْلٰى لَهُمْ" Muhammed, 47/25.

[24] "سَوَّلَ" kelimesi *vav* harfiyledir, "*sual*" ise hemze iledir. *Sevvele* kolaylaştırma, "*seele*" istek demektir.

[25] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1021.

[26] Radî el-Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd vd., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, I, 1; Ferîd b. Abdulazîz es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbnu'l-Cevziyye, Suudi Arabistan, 1427, s. 25.

[27] Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, Dâru'l-Belâğa, Beyrut, 1991, s. 43.

[28] لَم edatı, müzari olan يَكْتُبُ fiilinin başına gelince siğasında bir değişiklik yapmamaktadır. Siğası yine müzari olarak kalmaktadır. Sadece son harfi لَم يَكْتُبْ şeklinde cezm olmakta ve anlamı geçmiş zamana dönüşmektedir.

[29] Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru'l-Hicr, Gîze, 1990, I, 27.

gelecek zaman anlamını vermek mümkündür.[30] Fiillerdeki; etken, edilgen, dönüşlülük ve işteşlik anlamları özneden bağımsız düşünülemediği gibi geçişli ve geçişsizlik de nesneden bağımsız düşünülemez. Bu yüzden tefsir açısından kelime siğalarının; isim, fiil, mazi, müzari, tekil, çoğul, mezîd, mücerred vb. olmasının yanında i'râbları da önem arz etmektedir.

İ'râbın yanında sözün makamı da kelime binâlarının anlamını belirlemede etkilidir. Zemahşerî sarfı, beyân ve meânî ilimleriyle buluştururken Cürcânî'nin (ö. 471/1078) nazım teorisinden önemli oranda istifade etmiştir. Nazım teorisinde ise lafzın; vaz'î anlamı, durumu (marife, nekre vb.), heyeti (siğası) ve cümledeki konumu muktezâ-yı hâl ile buluşturulmaktadır.[31] Dolayısıyla kelimenin müfred[32] hâlindeki sarfî farklılıklar sözün makamı ve mütekellimin maksadıyla, daha açık bir ifadeyle nazım teorisi sarf ve nahiv ilimlerini belâgatle buluşturma imkânı sunmaktadır.

Arapçada, "Lafızdaki artış manadaki artış içindir", "Binânın değişimi mananın değişimini de beraberinde getirir" genel kaidelerine rağmen bazen binâ farklılıkları üzerinde yeterince durulmamaktadır.[33] Tefsir eserlerinde; yakın anlamla yorumlama,

---

[30] Örneğin Zemahşerî, "وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ" (*Kardeşleri yeryüzünde (ticaret vb. için) sefere çıktıkları zaman onlar hakkında dediler ki…*) ayetini tefsir ederken şöyle bir soru sormaktadır: '*İzâ*', gelecek zaman içindir. Hâlbuki ondan önceki kelime (قَالُوا) geçmiş zaman siğasındadır ve geçmişteki bir olay anlatılmaktadır. Bu nasıl olur? Cevanda da şöyle demektedir: "Geçmiş zamanın hikâyesi içindir. Yani 'حِينَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ' (yeryüzünde gezmeye çıktıklarında) anlamında olduğundandır." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 201).

[31] Muhammed Huseyin Ebû Mûsâ, **Medhal ilâ Kitâbeyi'l-Abdulkâhir el-Cürcânî**, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1998 s. 31 Zemahşerî'nin mukaddimeleri ve Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* isimli eserinin girişiyle medhal kısmını, makale düzeyinde karşılaştırma çalışmamız devam etmektedir. Bu çalışmayla Zemahşerî'nin hem Cürcânî'den etkilendiğini hem de onun teorisini daha da geliştirdiğini daha net görmek mümkün olacaktır.

[32] Burada "*müfred*" kelimesi kelâmın mukabili olarak kullanılmaktadır. Biz de çalışmamızda çoğunlukla bu anlamda kullanmaktayız. Sarf, kelimenin müfred hâliyle ilgilenmektedir derken bu anlamda kullanılmaktadır.

[33] Mesela sıfat-ı müşebbehe siğaları olan أعمى ve عم, حَمِق ve أَحْمَق, جَرِب ve أَجْرَب, عَطِش ve عَطْشَان, صَدٍ ve صَدْيَان siğalarıyla diğer birçok sıfat-ı müşebbehe siğaları arasındaki mana farkı ihmal edilebilmektedir. Anlam farkları için bkz. Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbnü'l-Hâcib**, I, 145-150; İsm-i mef'ûl anlamında kullanılan فَعِيلَةٌ – فَعِيل -مَفْعُول arasındaki farklar, مَقْتُول ile قَتِيل ve ذَبِيح ile ذَبِيحَة arasındaki farklar çoğunlukla göz ardı edilmektedir. (Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye**, Dâru Ammâr, Amman, 2007, s. 5-9).

tam terâdüf fikri ve lafızdaki değişimin fasıla uyumu için olduğunun ileri sürülmesi vb. nedenlerle sarfî farklılıklar göz ardı edilemez.[34]

Önemine binaen, dil âlimleri ilk dönemlerden itibaren lafız-mana ilişkisi üzerinde genişçe durmuşlardır.[35] "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesi önemli olmakla birlikte, kaidenin sınırları doğru belirlenmediği takdirde ilk bakışta bazı müşküllerle karşılaşmak da mümkündür. Mesela Kur'ân'da aynı kökten Allah'ın (cc.); Ğâfir,[36] Ğafûr[37] ve Ğaffâr[38] isimleri zikredilmektedir. Allah (cc.) noksanlıklardan münezzeh olduğu için Ğafûr isminin lafzında ziyade olduğuna bakılarak fazla bağışlayıcı, Ğafir ise az bağışlayıcıdır denilemez. Aynı kelimenin bir kıraate göre mezîd, diğerine göre mücerred okunabilmesinde de aynı durum söz konusudur. Biri az diğeri çok denilip kıraatlerde çelişkiye düşülemez. Bazen de -hazifdeki gibi- lafızda azalma olduğu hâlde anlamda çoğalma olabilmektedir. Sözdeki artışlar da bazı durumlarda manayı artırmak yerine daraltmaktadır. Bu gibi sorunlar da göz önünde bulundurularak kaidenin incelenmesi gerekmektedir.

Arapça kelimelerin; isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayrılması, kelâmın da sadece ismin isme veya fiilin isme isnâdıyla kurulabilmesi de kelime çeşitlerinin farklı manalara delâletlerinden kaynaklanmaktadır.[39] Bu yüzden tefsirde; "İsim, sübût ve devama, fiil ise teceddüde delâlet eder" kaidesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu kaide gereği, isim ve fiillerin birbirinin yerine kullanılması güzel karşılanmamaktadır.[40]

---

[34] Ebû Hilâl el-Askerî de bu kurala riayet etmeye çalışmaktadır. O, lafzın siğasına bakılarak furûkun tespit edilebileceğini detaylı izah etmektedir. Örneğin فَعَلَ (yaptı) ve أَفْعَلَ (yaptırdı) fiillerinin aynı anlamda olmadığını, birçok dil âliminin zannettiği gibi iki farklı lafzın aynı manada olmasının imkânsız olduğunu, onların bu kelimeleri Araplardan duyduğunu fakat bu farkları anlamadıklarını savunmuştur. Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûku'l-Luğaviyye**, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire, 1997, s. 24-26; Rıza Hadî el-'Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Merkezetu't-Tiknî, Bağdat, 2013, s. 14.

[35] İbrâhîm Enîs, **Delâletu'l-Elfâz**, Mektebetu'l-Ancilû, Mısır, 1984, s. 65).

[36] Mü'min, 40/3.

[37] Kehf, 18/58; Zümer, 39/53; Nisâ, 4/110.

[38] Zümer, 39/5; Nûh, 71/10.

[39] Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, ts., s. 175-178. Zemahşerî, gramer alanında yazdığı eserlerini; isim, fiil, harf ve isimle fiil arasında müşterek konular şeklinde bölümlere ayırmaya özen göstermektedir.

[40] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 175-178; Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 66,67; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 633-636; Fahruddîn er-Râzî, **Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz**, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, I. Baskı, Beyrut, Dâru Sâdır, 1424/2004, s. 79; Râğıb el-İsfahânî nahiv eserlerindeki gibi kelimenin; isim, fiil ve harf

Kısaca çalışmamızda; sarfın tanımı, konusu ve Zemahşerî'nin bu ilimdeki yerine değindikten sonra sarfın tefsirle ve diğer dil ilimleriyle bağlantısını incelemeyi, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesini problemli yönlerini de göz önünde bulundurarak örneklerle incelemeyi, isim ve fiillerin manaya delâletleri farklı olduğu için bunun tefsire etkilerini ortaya koymayı hedefledik.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Çalışmamız, isminden de anlaşılacağı üzere '*Sarfî Farklılık*', '*Tefsir'* ve '*Zemahşerî Örneği*' olmak üzere üç konunun kesişiminden oluşmaktadır. Sarf ilmi başlı başına bir çalışma alanı olduğu gibi, furûk konusu sarfî farklılıkları da kapsayacak şekilde geniş bir konudur. Zemahşerî de üzerinde yapılan araştırmalardan da anlaşılacağı üzere değişik açılardan üzerinde çalışmalar yapılabilecek çok yönlü bir âlimdir.[41] Zemahşerî, tefsirinde çoğunlukla kısa ve yoğun ifadeler seçmekte, genellikle gerekçelerini belirtmeden doğrudan ulaştığı sonuçları zikretmektedir. Zihnindeki ıstılahlar net olsa da çoğunlukla bunları hazır olarak vermemektedir. Öncelikle tefsire odaklanmaktadır. İlmî birikimine, Mu'tezile savunuculuğunu da eklediğimizde, tefsirini doğru anlamak dahi özel bir çabayı gerektirmektedir.[42]

şeklinde taksimini ve bunların da tanımlarını yaparak tefsirinin mukaddimesine başlamaktadır. (el-İsfahânî, **Mukaddimetu Câmiʿi't-Tefâsîr maʿa Tefsîri'l-Fâtiha ve Metâli'i'l-Bakara**, s. 28-29.); örneğin Süyûtî; "وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ" (Yûsuf, 12/16) ayetindeki ağlama fiilinin (يَبۡكُونَ) müzari siğasında olmasını şöyle açıklamaktadır: "Burada amaç onların babalarına geldikleri zamanki durumlarını tasvir etmektir. Onlar ağlamayı peş peşe tekrarlıyorlardı. Buna geçmişin hikâyesi denilir. İsm-i fâil ve ism-i mef'ûlden müzariye geçilmesindeki sır budur." (Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, I, 631-632).

[41] Kendisinden sonraki tefsir çalışmalarına olan etkisi dışında, sadece 2019 yılında Türkiye'de Zemahşerî ve tefsiri üzerine yapılmış doktora tezleri bile onun derinliğini göstermeye yeterlidir. Bu çalışmalar: "Zemahşerî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi (el-Keşşâf Örneği)", "Zemahşerî'nin el-Keşşâf tefsirindeki Ahkam ayetlerini yorumlama metodu", "Zemahşerî'nin kelâmî görüşleri", "Dilbilimsel tefsirde farklılaşma süreci (Cârullâh ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli tefsiri örneği)" ve "el-Keşşâf'ta sarf vezinlerindeki farklılıklar ve anlam üzerindeki etkisi" adlı tez ise konumuzla doğrudan alakalıdır.

[42] Örneğin, En'âm suresi 6/82. ayetindeki zulmün, şirk olduğunu belirten sahih rivayete rağmen (Buhârî, Îmân, 23), "Bu ayetteki '*lebs*' lafzı, zulmün inkâr anlamıyla tefsir edilmesine manidir" (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 335) şeklindeki açıklamasıyla neyi kastettiğini ancak çalışmamızın ileriki aşamalarında fark edebildik.

Zemahşerî erken dönem âlimleri gibi "tasrîf ilmi"[43] ıstılahını kullandığı hâlde tez başlığımızda "tasrîf" yerine "sarf" ismini kullanmayı tercih ettik. Çünkü Zemahşerî'yle yakın dönemde yaşayan âlimler bu ismi kullanmakta bir sakınca görmedikleri gibi dil âlimleri arasında *sarf* ismi sonradan daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Sarf sülâsî mücerredin, tasrîf sülâsî mezîdin mastarı olsa da ıstılahta ikisinin kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir. Son dönemde sarf eseriyle meşhur olan Hamelâvî (ö. 1351/1928) de aynı ismi kullanmış ve Türkiye'de de bu isim daha yaygın ve tanıdık olduğu için biz de "sarf" ismini tercih etmede bir sakınca görmedik.

Sarfın bütün konularını incelemeyi hedeflememize rağmen bu konu bir tezin sınırlarını aşacağından, kelime binâsındaki manevî yön üzerinde yoğunlaşmaya karar verdik. Sarf ilminin inşası, i'lâl, ibdâl vb. konulardaki kurallardan daha çok; "Bir manayı isim veya fiille ifade etmenin farkı nedir? Kelime binâsındaki değişikliklerin anlam üzerinde ne gibi etkileri vardır?" soruları ve örneğin, mastar sığalarını saymak ve bunların kurallarını incelemek yerine mastarla bir anlamı ifade etmenin tefsirdeki sonuçları ya da mübalağa sığalarını saymak yerine bunların anlama katkıları üzerinde durduk.

Çalışmamızda tahlil ve mukayese yöntemini kullandık. *el-Keşşâf* tefsirinde anlamakta zorlandığımız ifadelerin açıklaması için haşiyelerden ve diğer tefsir eserlerinden yararlandık. Bol örneklerle çalışmamızı zenginleştirmeye çalıştık. Bazen başka tefsirlerde olup Zemahşerî'nin değinmediği örnekleri incelediğimiz gibi bazen de Zemahşerî'nin açıklamalarını diğer tefsirlerle kıyaslama yoluna gittik.

Çalışmamızda doğal olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâiḳı Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı tefsirini baş kaynak olarak belirledik. Bu eserin mana açısından yoğun oluşu ve ibaresinde zaman zaman zorluklarla karşılaşmamızdan dolayı Tîbî'nin *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb* adlı haşiyesi ve Beyzâvî'nin (Şeyhzâde'nin haşiyesiyle birlikte) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsirine sık sık başvurduk. Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Ḳurʾân* adlı tefsirinden önemli ölçüde yararlandık. Fahruddîn er-Râzî'nin

[43] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 26; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1021.

(ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît*'i ve öğrencisi Semin el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Durru'l-Masûn fî ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* adlı eserleri, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm ve's-Sebʿi'l-Mesânî* adlı tefsiriyle İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr* adlı tefsirinden ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Murat Sülün editörlüğünde yapılan *el-Keşşâf* tefsiri çevirisinden de önemli oranda istifade ettik.

Sarf ilminin ilk kaynakları olan Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî'nin *Tasrîfu'l-Mülûkî* adlı eseriyle Ebû Osmân el-Mâzinî'nin (ö. 247/861) *Kitâbu't-Tasrîf*'inin şerhini yaptığı *el-Munsif* adlı eseri, Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Müeddib'in (ö. 295/898), *Dekâiku't-Tasrîf*'i, İbn Usfûr'un (ö. 669/1270) *el-Mümtiʿ fi't-Tasrîf*'i, Hamelâvî'nin (ö. 1351/1928), *Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf* adlı eseri sarf alanında başvurduğumuz en önemli kaynaklarımızdandır.

İbnü'l-Hâcib; *el-Mufassal*'da geçen nahvin konularını *el-Kâfiye*'de, sarfın konularını da *eş-Şâfiye*'de toplamış,[44] Radiyüddîn Muhammed el-Hasen el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) de kelime binâlarının anlamları üzerinde geniş biçimde durarak *eş-Şâfiye*'yi şerh etmiştir. Bu yüzden onun *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* adlı eserini en önemli başvuru kaynağımız olarak belirledik.

Belâgatte; Cürcânî'nin *Delâilu'l-İʿcâz*'ı ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasâru'l-Meʿânî* adlı eserlerinden yararlandık.

Fıkhu'l-luga alanında İbnu'l-Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luġa ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ*, İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'i ve Süyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eserlerine sıkça başvurduk.

Çağdaş araştırmalardan:

Belâğat alanındaki başarılı çalışmalarıyla tanınıp özellikle Cürcânî ve Zemahşerî'nin bu konudaki çabalarıyla yakından ilgilenen Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ'nın; *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye* ile *Medhal ilâ Kitâbeyi'l-Abdulkâhir el-Cürcânî* adlı eserleri başta olmak üzere diğer eserlerlerinden önemli ölçüde istifade ettik.

---

[44] İsmail Durmuş, **"Tasrîf"**, DİA, XXXII, 301.

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-'Arabiyye, et-Ta'biri'l-Kur'ânî, Belâğatu'l-Kelimeti fi Ta'biri'l-Kur'ânî, 'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî* adlı eserlerinden yararlandık.

Rıza Hadî el-Akîdî'nin *el-Umûmu's-Sarfiyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Ömer Kara'nın *Kur'ân'ın anlaşılmasında yakınanlamlılık ve nüans; 'Râgıb el-İsfahânî örneği* adlı eserleri de başvurduğumuz çalışmalar arasındadır.

Hindâvî'nin *el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i adlı eseri konumuzla yakından alakalıdır. Hindâvî bu eserinde sarfî i'câzı; Kur'ân'daki siğaların benzerlerine tercih edilmesi (تَخْيِير), udûl ve tekrar olmak üzere üç temel başlık altında incelemektedir. Bu çalışma sonucunda da şu hususlara dikkat çekmektedir: Sarf kitaplarında bir siğanın hangi manalara geldiği sayılmakta ancak kelimenin terkibî kullanımında nihayetsiz manaları vardır. Kelime, terkip içerisinde ortamın atmosferinden veya siyâktan geçici olarak farklı bir mana kazanabildiği için siyâk, kelâmın anlamını sınırlamaktadır. Zaman, mekân, ortam ile toplumun örf ve âdetleri de siyâkı sınırlamaktadır. Bu durum zorunlu olarak kelimenin siğası üzerinde ortamın etkisini gözetmeyi gerektirmektedir.[45] Dolayısıyla Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri siyâka göre siğanın anlamı üzerinde duran en önemli tefsirlerden olması hasebiyle tez çalışmamızı önemli kılmaktadır. Çalışmamızı diğerlerinden farklı kılan özelliklerden birisi de birinci bölümde, "Kelimenin binâsını cümleden bağımsız biçimde inceleyen sarf ilmi neden tefsir için son derece önemlidir?" sorusuna cevap teşkil edecek geniş izahlara yer vermemizdir. Çünkü tefsirde sarf ilminin inşası değil, bir alet ilmi olarak bu ilimden istifade edilmesi önem arz etmektedir.

Ferit Dinçer tarafından 2019 yılında tamamlanmış *el-Keşşâf'ta Sarf Vezinlerindeki Farklılıklar ve Anlam Üzerindeki Etkisi* adlı doktora tezine ulaştık. O bu çalışmasında, farklı kıraatlerde; mazi, müzari ve emir fiillerin birbirinin anlamında, mücerred veznin diğer bir mücerred ya da mezîd anlamında, mezîdin başka bir mezîdin anlamında, fiilin isim, ismin fiil anlamında, bir ismin başka bir isim anlamında

[45] Bkz. Abdulhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2008, s. 228, 229.

kullanılması gibi konulara örnekler vererek açıklamaktadır. Birbirimizden bağımsız olarak benzer bir konuyu seçmemiz, akademik açıdan bu alanda doldurulması gereken bir boşluk olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ferit Dinçer, sözü edilen çalışmasını kıraatlerle sınırlandırmış, biz ise bu çalışmamızda kıraat konusunu sadece bir başlık altında inceledik. Ayrıca tezimizde "Binâdaki artış manadaki artış içindir", "İsim, sübût ve devama, fiil ise hudûs ve teceddüde delâlet eder" kaidelerini örnekleriyle birlikte ele aldık. Bu kaidelerin sınırları ve problemli yanlarına dikkat çekerek problemleri giderecek çözümler sunmaya çalışmamız tezimizi farklı kılmaktadır. Sarf eserlerindeki konu başlıklarından ziyade bu iki kaideyi esas alarak çalışmamızı sürdürdüğümüz için tabii olarak konuların işlenişinde de farklı bir sıralama takip ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

SARFIN TANIMI, KONUSU, TEFSİRLE VE DİĞER DİL İLİMLERİYLE İLİŞKİSİ

İlk dönemlerde nahiv içerisinde incelendiği için dil âlimleri, özellikle sarf ilminin; tanımı, konusu, kurucusu, önemi ve tarih içerisinde geçirdiği aşamalarla yakından ilgilenmişlerdir. Biz de çalışmamızın isminde geçen "Sarfî farklılıkların" çerçevesini çizebilmek için bu konuları detaylı araştırmayı gerekli gördük. Ayrıca sarf ilminde kelime binâlarının durumu müfred hâlde incelenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeler ise cümle içinde, cümleler de siyâk içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla sarfın; i'râb, belâgat ve tefsirle ilişkisini de inceleyerek "sarfî farklılıkların tefsire etkisini" daha iyi bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. SARF İLMİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1.1. Arapçanın Tefsir İlmi Açısından Önemi

Sarf ilmi hakkında bilgi vermeye geçmeden önce Arap dilinin, başta tefsir olmak üzere bütün İslami ilimler açısından önemine değinmek istiyoruz. Nitekim Zemahşerî, sarf ve i'râbı bir arada incelediği *el-Mufassal* adlı eserinin mukaddimesinde; Arapçanın değerini düşürmeye çalışanların insafsızlıklarını gözler önüne sermekte, bu dilin sadece tefsir değil diğer İslami ilimler için de hayatî önem arz ettiğine şöyle dikkat çekmektedir: "İslami ilimlerden; fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis ilimlerinin Arapçaya olan

ihtiyacı inkâr edilemez ve gizlenemez bir gerçektir. Tefsir eserleri, Sîbeveyhi ve Ahfeş (215/830) gibi Basra, Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi Kufe dil âlimlerinin sözleriyle doludur. (Hatta Arapçayı önemsiz görenler bile) tefsir ve te'vîllerinde bu âlimlerin eteklerine yapışıp nassları anlamada onların açıklamalarından yararlanmaktadırlar. Bunların durumu tıpkı; 'الشعير يؤكل ويُذَمّ' 'Arpa hem yenir hem zemmedilir' meselindeki gibidir."[1] Zemahşerî, böylelerinin dürüst olmadığını söylemektedir. Onları -şayet söylediklerinde samimi iseler-; lügat (sarf da dâhil müfred kelimenin bilgisi.[2]) ve i'râb ilimlerini terk etmeye, bu iki ilimle bütün bağlarını kesmeye davet etmektedir.[3] O bu sözleriyle Arapça ile -tefsir başta olmak üzere- İslami ilimler arasında âdeta etle kemik gibi ayrılmaz bir bağ kurmaktadır.

Ayrıca Arapçanın sistematik olarak gelişiminde en önemli etken Kur'ân'ın kendisi olduğu için başta tefsir olmak üzere bütün İslami ilimler açısından bu dil büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Kur'ân iki yönden dile etki etmiştir. Birincisi, Kur'ân sayesinde yeni Müslüman olanlar Arapçayı öğrenmişlerdir. Bu da dolaylı olarak Arapçanın gelişmesini sağlamış ve Müslümanları da dilin sahibi konumuna yükseltmiştir. İkincisi, Kur'ân; doğrudan yeni kelimeler, yeni üsluplar ve yeni manalar kullanarak dile katkıda bulunmuştur.[4]

Arapçanın bu öneminden dolayı özellikle de Kur'ân'ın nüzûl döneminden uzaklaşıldıkça dil üzerindeki çalışmalar çokça önem kazanmıştır. Dile dair yapılan tanımlara bakıldığında; İbn Cinnî'ye göre dil: "Toplumların maksatlarını ifade ettikleri seslerdir."[5] Diğer bir ifadeyle, "Şahsi düşüncelerin sesin yardımıyla, özne ve yüklemler

---

[1] Arpa, besleyici ve açlığı giderdiği hâlde yine de mezmûmdur. Kendisinden faydalanılıp kötü şekilde karşılık verilen herkes için kullanılan bir deyimdir. **(**İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 53-55).

[2] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 55.

[3] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 52-62. Ayrıca Zemahşerî, onların Arapçadan uzaklaşmakla aslında; havassı avam seviyesine düşürdüklerini, ilmin güzellik ve heybetini koruyamadıklarını, aynı zamanda alaycıların eğlencesi hâline gelerek komik duruma düştüklerini belirtmektedir. O, Şuûbiyye başta olmak üzere, Arapçayı önemsemeyip değerini düşürmeye çalışan bütün muarızlarına da sert bir şekilde karşı çıkmaktadır.

[4] Cebûrî Cinân Mansûr Kâzım, **et-Tatavvuru'd-Dilâlî li Elfâzi Nassi'l-Kur'ânî**, Bağdat Üniversitesi Doktora Tezi, 2005, s. 18.

[5] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, **el-Hasâis**, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts. I, s. 33.

aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirilmesidir."[6] Böylece İbn Cinnî, dilin hem ses hem de toplumsal boyuta sahip olduğuna dikkat çekmiş, dilin tabii yapısı ve işlevini birlikte ifade etmiştir. Çünkü konuşma eylemi; bir konuşmacı, alıcı ve aralarındaki iletişim aracına dayanmaktadır. İletişimin gerçekleşmesi için konuşmacı ve dinleyicinin, dilsel sembollerin kullanımı üzerinde uzlaşmaları gerekmektedir.[7]

Toplumsal mutabakat sağlanmadan da iletişim gerçekleşemez. Bu yüzden kendi kendine dil, yalnızca onu kullananın anlayabildiği, diğer insanlara kapalı özel bir dil olamaz. Örneğin birinin yanağına işaret ederek *'adrakabadra'* diyen birine, '*Bununla ne kastettin?*' dediğimizde '*Diş ağrısını kastettim'* cevabını alırsak, haklı olarak *'Bu sözcükle insan nasıl diş ağrısını kastedebilir?'* şeklinde itiraz ederiz.[8] Bu yüzden göstergelerin hangi anlamlara geldikleri üzerinde önceden uzlaşılmış olması önemlidir. Yoksa çok samimi niyetlerle yapılan masum davranışlar bile yanlış anlaşılabilir. Örneğin, kendi ülkesindeki matem rengi *'beyaz'* olduğu için en iyi niyetlerle beyaz elbise giyerek Batı ülkesindeki cenaze törenine katılan birisi, hiç istemediği hâlde yanlış bir bildirimde bulunmuş olabilir.[9] Özel dilde, kuralları söz sahibi belirlediği için kurallara uyup uymamak da kendisine kalmıştır.

Özel dilin uygulamalarına örnek olarak şu ayete verilen meali verebiliriz: " وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ" "Biz galaktik gökyüzü, atomik yer ve bunların ikisi arasındaki dalgalar âlemi kozmogonisini ancak kendi normları gereğince var ettik."[10]

Bu yüzden Müslüman âlimler Arapça dili alanındaki çalışmalarında Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki dili muhafaza etmek için yoğun çaba harcamışlardır. Aksi takdirde yukarıdaki mealde görüldüğü gibi ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamadığını iddia

---

[6] Ramazan Demir, **Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi**, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. 21.

[7] Mehmet Ali Şimşek, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya, 2000, s. 11; Mahmûd Fehmî Hicâzî, **Medhal ilâ İlmi'l-Luğa**, Dâru Kubâ, Kahire, ts., s. 10-11.

[8] Recep Alpyağıl, **Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? - Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler**-, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2003, s. 39.

[9] Mehmet Ali Şimşek, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**, s. 28.

[10] Hicr,15/85; Alpyağıl, **Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? -Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler-**, s. 39. (Salih Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm: Meal- Tefsir**, 2001 Yayınları, İstanbul, 2001, s. 495).

etmeye varacak tuhaf tefsirlerin ardı arkası kesilmez. Taberî, " وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ"[11] ayetini; "Yani kavimlerinin var olan dilleriyle"[12] şeklinde tefsir etmiştir. Zemahşerî de "Kavimlerinin mazeretleri kalmasın, anlamıyoruz diye bir gerekçe öne sürmesinler diye peygamberler kendi kavimlerinin diliyle gönderilmişlerdir. Nitekim onların; 'Eğer biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık şöyle derlerdi: Ayetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi?' şeklindeki muhtemel itirazları da bunu göstermektedir."[13]

Kur'ân'ın apaçık Arap diliyle inmesinin gerekleri müfessirlerin gözünden kaçmamıştır. Taberî, bu ayeti (İbrâhîm, 14/4) delil getirerek; Kur'ân manalarının Arap kelâmının manalarına muvafık, zahiren Arap kelâmına uygun olması ve Arapların kullandıkları üslupların Kur'ân'da benzerinin olması gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden o, Kur'ân'da yabancı dillerden alınmış kelimeler olduğunu kabul etmemektedir. Dinar, dirhem, kalem gibi bazı kelimelerin Arapça ve Farsçada aynı lafız ve aynı manada kullanılması gibi örnekleri tevafuk olarak değerlendirmektedir.[14] Taberî, " حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ"[15] ayetinde geçen '*tennûr'* kelimesinin manası hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra, "Tennûr, kendisinde ekmek pişirilen tandırdır" şeklindeki açıklamayı en tercih edilen görüş olarak belirtmektedir. Çünkü ona göre temel kaide şudur: Allah'ın kelâmı, aksini gösteren bir delil söz konusu olmadığı müddetçe, Araplar arasında en yaygın ve en meşhur olan manaya hamledilir. Aksini gösteren bir delil söz konusu olduğunda ise, delile dayanan mana kabul edilir. Zira yüce Allah (cc.), sözündeki manayı onlara kavratmak için konuşup anlaştıkları dil ve üslupla onlara hitap etmiştir.[16]

---

[11] "*Biz hiçbir peygamberi kendi kavminin dilinden başkasıyla göndermedik ki (emrolunduklarını) onlara apaçık anlatsın.*" İbrâhîm, 14/4.
[12] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XIII, 593.
[13] Fussilet, 41/44; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 544.
[14] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, I, 8-20.
[15] Hûd, 11/40.
[16] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XII, 407.

Zemahşerî'ye göre de Allah'ın kelâmı Araplar arasında en yaygın ve en meşhur manaya hamledilir. Ona göre fesâhat; Arap dilindeki yetkinliklerine güvenilen fasih kişilerin dilinde dolaşan ve onların sıkça kullandıklarıdır.[17]

Kazvînî (ö. 739/1338) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) de kelimenin fesâhat şartlarını sayarken kelimenin tenâfuru'l-hurûftan, garabet ve kıyasa muhalif olmaktan uzak olması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak الحمدُ للهِ العَلِيِّ الأَجْلَلِ cümlesindeki اَجْلَل kelimesi idğâmlı اَجَلِّ şeklinde olması gerekirken kıyasa aykırı biçimde اَجْلَل şeklinde gelmiştir. Teftâzânî'ye göre böyle olması; "dili vazeden tarafından belirlenen kurallara muhalif olmadığı" için fesâhate aykırı değildir. Yine kıyasa göre ancak aynu'l-fiili hurûf-i halk (boğaz harfleri) olanların müzarisi fethalı gelir. Ancak أبى-يأبَى fiili buna uymamaktadır. *'Ba'* harfi boğaz harfi olmamasına rağmen böyle gelmiştir. Ancak dili vazeden böyle kullandığı için kıyasa muhalif olmakla birlikte fasih kabul edilmiştir. Aynı şekilde آل kelimesinin aslı اَهْل şeklindedir. 'He' harfinin 'elif' harfine dönüşmesi kıyasa aykırıdır. Yine aynı gerekçeden dolayı fasih kabul edilmiştir.[18] Kısaca fasih olmanın ölçüsü olarak dili vazedenin kullanımını esas almışlardır.

Zemahşerî, Kur'ân'ın açık ve anlaşılır oluşunu Arapların diliyle inmesiyle ilişkilendirerek Arapçanın önemine dikkat çekmiştir. O, "الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"[19] ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: Bu ayete, *mubîn* kelimesinin lazım ve müteaddi kabul edilmesine göre farklı manalar verilebilir. Lazım olarak kabul edilmesi durumunda, "mubîn"lik ya lafızları ya da anlamı cihetiyledir. Buna göre anlam; "Bu surenin ayetleri Arapları susturmada ve aciz bırakmada apaçıktır ya da Arapların diliyle inmesinden dolayı onlara apaçıktır" şeklindedir. Müteaddi olarak kabul edilmesi durumunda ise anlamı; "Üzerinde derinlemesine düşünenler için bu surenin Allah katından olduğu, beşer katından olmadığı apaçıktır ya da Yahudilerin Yusuf kıssası hakkındaki sorularına apaçık bir cevaptır" şeklinde olacaktır.[20] Ayrıca Zemahşerî, "Bu

---

[17] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 495.

[18] Sa'duddîn et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî ma'a'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan**, Mektebetü'l-Buşrâ, Pakistan, 2010, I, 39.

[19] Yûsuf, 12/1.

[20] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 237, 238.

suredeki ayetler Arapları aciz bırakma ve susturmada durumu apaçık olan ayetlerdir." şeklinde bir açıklama yaparak i'câz konusunda da bu ayeti delil getirmektedir.[21]

Yine Şuarâ suresinde, "تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"[22] ayetindeki mubîn kelimesini de O şöyle açıklamaktadır: "Kitaptan kasıt bu sure (Şuarâ) veya Kur'ân olabilir. İ'câzı ve Allah katından olduğu apaçıktır."[23] *Kur'ân*'ın açık olma sınırı ise insanların onu anlaması, çağrıldığı şeyi bilmeleri ve Allah'a karşı delillerinin kalmamasıdır. Bu yüzden "Biz hiçbir peygamberi kendi kavminin dilinden başkasıyla göndermedik ki (emrolunduklarını) onlara apaçık anlatsın"[24] ayetinde de belirtildiği gibi hitap olunduğumuz şeyi anlamıyoruz diyememişlerdir.[25] Peygamberler, toplumun kullandığı, örfte yerleşmiş dili kullanmışlardır. Tarihin hiçbir kesitinde, peygamberlerin muhataplarından "Biz sizin dilinizi anlayamıyoruz" diye bir itiraz gelmemiştir.[26]

Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren Arapçayı bilmeyenlerin tefsir yapması sakıncalı bulunmuştur. Örneğin, İbn Abbâs (r.a.), "Kur'ân'ın garibini Arap şiirinde arayın. Çünkü şiir Arap'ın divanıdır." Mücâhid (ö. 103/721); "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir Müslümana, Arapçayı bilmiyorsa Allah'ın kitabını tefsir etmesi helal değildir."; İmam Mâlik (ö. 179/795) de; "Bana Arapçayı bilmeden Kur'ân'ı tefsir eden birisi getirilirse, onu ibretlik bir cezayla cezalandırırım." demek suretiyle Arap dilinin tefsir açısından ne denli önemli olduğuna vurgu yapmışlardır.[27]

Bazı âlimler de Arapçadan alıkoymakla Kur'ân'dan alıkoymayı aynı kefeye koyarak Arapçanın tefsir için önemine dikkat çekmişlerdir. Örneğin Zemahşerî ile yakın dönemde yaşayan Abdulkâhir Cürcânî *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserinin yaklaşık on beş sayfasını şiir ve nahvin Kur'ân için önemine ayırmış ve bu ikisini zemmedenlerin

[21] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 238.
[22] Şuarâ, 26/2.
[23] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 754.
[24] İbrâhîm, 14/4.
[25] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 544.
[26] Muhammed Bâkır Saidi Rûşen, **Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi**, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15.
[27] Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 396.

Kur'ân'ı anlamanın önüne set çektiklerine dikkat çekmiştir.[28] Zemahşerî de *el-Mufassal fî Sınâ'ati'l-İʿrâb* adlı eserinde benzer yaklaşımla şunları söylemektedir: "Arapçadan nefret ettirip onu öğrenmekten uzaklaştıran, kimse yürümesin diye hayır yollarını tıkayan ve ondan uzaklaştıran gibidir."[29]

1.1.2. Kelime, Lafız, Kavl, Müfred, Kelâm Terimlerinin Tanımı

Sarf ilminde, Arapça kelimelerden isim ve fiiller müfred hâlde incelendiği için kelime, lafız, kavl, müfred ve kelâm kavramlarını tanımlayarak kelime çeşitlerinden biri olan harfin tanımı üzerinde ayrıca duracağız. İsim ve fiilin tanımına da kısaca değineceğiz.

Zemahşerî, kelimeyi; "müfred bir manaya delâlet etmek için konulan (vazolunan) tek lafız" şeklinde tarif etmektedir.[30] Tarifte kelimenin; a) "Tek lafız", b) "Bir manaya delâlet etme", c) "Müfred" d) "Vazʿ" olmak üzere dört ayırıcı özelliği zikredilmektedir.

1. Zemahşerî, "lafız" kaydını "اللفظة" şeklinde tekil getirmiştir. Bu kayıtla işaret, çizgi, levha vb. tariften çıkarmakla birlikte tekil getirmekle de mürekkeb lafızları tarifin dışına çıkarmıştır. "Lafız", kelime için cins konumundadır. Hem müstaʿmel hem de mühmeli kapsamaktadır. Bir anlamı olsun veya olmasın, harflerin seslendirilmesidir. Bu yüzden aklen, bir manaya sahip olmayan mühmel lafız mümkündür. Zemahşerî, اَللَّفْظَةُ الدَّالَّة (bir manaya delâlet eden tek lafız) şeklinde kayıtlayarak mühmel lafzı tarifin dışına çıkarmıştır. Dolayısıyla kelime, lafzın yakın cinsidir. Her kelime lafız iken her lafzın kelime olması gerekmez.

2. "Bir manaya delâlet etme" kaydı ile Araplar tarafından bir anlama karşılık konulmayan deyz lafzı gibi telaffuzları tanımın dışında tutmaktadır.

3. "Müfred" olması da cüzlerinin, kelimenin manasıyla alakasının olmamasıdır. Mesela, kelimenin cüzleri olan "z-y-d" seslerinin "Zeyd" kelimesinin lafzî anlamıyla

---

[28] Bkz. Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 15-33.

[29] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 65.

[30] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70-71; Ebû Bişr Amr b. Osmân el-Kanber Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, Kahire, 1316, I, 12; ayrıca aynı tarifi Sekkâkî de zikretmştir. Bkz. Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-ʿUlûm**, nşr. Naîm Zerzûr, Beyrut, 1983, s. 9.

alakası yoktur. Müfred bir lafız olan "Zeyd" kelimesinden bir veya iki harf çıkarılırsa, (Zeyd kelimesinin) lafzî anlamından bir şeye delâlet etmez. Zemahşerî bu kaydı getirmekle tarifte geçen tek lafız kapsamına giren, aslında iki kelimeden oluşan "مِصْرِيٌّ", "الرَّجُل"[31] gibi lafızları dışarıda tutmuştur. Sekkâkî'nin (ö. 626/1229), müfred için yaptığı açıklama iki lafızdan ibaret olup tek zat için konulan "Abdu-llahi" vb. lafızları da tarifin içine almak açısından daha detaylı görünmektedir. Ona göre "Lafzın toplu olarak tek defada bir mana için konulmasıdır."[32] Böylece tamamının bir manaya karşılık gelmesinden dolayı birden fazla kelimeden oluşan terkîb-i ifradî (Hadremevt gibi) benzeri lafızlar da müfred kapsamına girmektedir.[33]

4. "Vaz' ile olması" kaydı da tabii olarak uyumaya delâlet eden horlama (hı) sesi ve öksürürken çıkan ıh sesi gibi göğüsteki bir sıkıntıya delâlet eden lafızları kelimenin dışında tutmaktadır.[34] Zemahşerî, "el-lafzatu'd-dâlle" şeklinde lafzı, delâletle kayıtlayarak mühmel lafızları tarifin dışında bırakmaktadır.[35] Bir anlama delâlet eden lafız "kavl" olduğu için İbn Hişâm (ö. 761/1360) kelimeyi, "müfred kavl" olarak tarif etmektedir.[36]

Hem sarf ilminin konusunun hem de diğer dil ilimleriyle ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için burada; isim, fiil ve harfin tanımlarını kısaca incelemekte fayda görüyoruz. Râğıb el-İsfahânî, tefsirinin mukaddimesinde kelâmı; müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Müfredin; isim, fiil ve harften oluştuğunu belirttikten sonra tanımlarını yapmaktadır. Buna göre eğer kelâmın kendisinden haber veriliyorsa isim, kendisiyle haber veriliyorsa fiil, bu ikisi arasında bağlantı kuruyorsa harf

---

[31] "مِصْرِيٌّ" lafzı, Mısır ülkesine ve sonundaki *ya* harfi de oralı olmaya delâlet ediyor. "الرَّجُل" (belirli bir adam) lafzında ise hem *racul* hem de harf-i ta'rîf olan *el* harfi vardır. Tek lafız gibi görünse de cüzleri manaya delâlet ettiği için müfred değildir.

[32] Sekkâkî, **Miftâhu'l-ʿUlûm**, s. 9.

[33] Abdulkadir isminde *kâdir* ve *abd* kelimelerinin anlamı vardır. Bir şahsa isim olarak kullanıldığında bu parçaların ismin bütünüyle bir alakası olmadığı için müfred kabul edilebilir. عَبْدُالْقَادِر'i (Kâdir'in kulu) bir izafet terkibi olarak değerlendirdiğimizde müfred olarak kabul edilemez.

[34] İbn Yaʿîş, **Şerhu'l-Mufassal**, I, 70-71; Muhammed Fâdıl es-Sâmerrâî, **en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Ma'nâ**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2014, s. 8-10.

[35] Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî, **et-Taḫmîr Şerhu'l-Mufassal**, Beyrut 1990, I, 155.

[36] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, **Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 27.

denilmektedir. İsm-i fâil siğasını da mana yönüyle fiil, taşıdığı alametler yönüyle isim kapsamında değerlendirmektedir.[37]

Sarfın konusu olmasa da bir kelime çeşidi olarak harfin tanımını yapmak, sarf i'râb ilişkisini açıklamada bizim için kolaylıklar sağlayacaktır. Zemahşerî ismi; "kendiliğinden bir manaya delâlet eden" kelime olarak tarif ederken harflerin, "kendiliğinden bir anlama delâlet etmediklerini", bu yüzden de isim veya fiille birleşmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.[38] Harfin tanımında geçen "kendiliğinden bir manaya delâlet etmemesi" kısmına açıklık getirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Araplar tarafından müfred bir manaya karşılık konulması, kelimenin en önemli özelliğidir. Harf (hurûf-i me'ânî) de kelime olduğuna göre bir manaya karşılık konulması gerekmektedir. Nitekim İbn Ya'îş (ö. 643/1245) şöyle demektedir: "ب harfinin ilsak, قَد harfinin tahakkuk anlamında olduğunu inkâr etmiyoruz. Fakat bizim savunduğumuz, bu manaların ancak bir isim veya fiille birlikte ortaya çıktığıdır."[39] İbn Ya'îş, kelimenin müfred olmasını açıklarken الرَّجُل lafzının tek defada telaffuz edilmesine rağmen, iki kelime olduğuna ve iki anlama karşılık geldiğine dikkat çekmektedir.[40] O, harf-i ta'rîf olan *elif-lam*ı da bir kelime kabul etmektedir. Bu açıdan harflerin de dili vazeden tarafından bir anlama karşılık konulduklarını söyleyebiliriz.

Sekkâkî: "İsim; üç zamandan birisinden bağımsız olarak kendiliğinden müstakil bir manaya delâlet eden kelimedir. Kendiliğinden, fakat zamana bağlı olarak bir manaya delâlet ettiği takdirde de fiildir. Harf ise kendiliğinden müstakil bir manaya delâlet etmeyen kelimedir." O, "kendiliğinden müstakil bir manaya delâleti" de şöyle açıklamaktadır: Kelime tek başına bir sorunun cevabı olabiliyorsa "Onun müstakil bir anlamı vardır" demektir. Harflerin ise böyle bir anlamı yoktur.[41] Sekkâkî'nin bu açıklamasıyla problemi izah ettiğini düşünüyoruz. Harfler de diğer kelimeler gibi bir

---

[37] el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmiʿi't-Tefâsîr maʿa Tefsîri'l-Fâtiḥa ve Metâliʿi'l-Bakara**, s. 28.
[38] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 447.
[39] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 447-450.
[40] İbn Yaʿîş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70-71.
[41] Sekkâkî, **Miftâhu'l-Ulûm**, s. 9.

manaya karşılık konulmuştur. Ancak bu mana, kendi başına ortaya çıkmamakta, isim veya fiile bağlı olarak ortaya çıkabilmektedir.[42]

Buna göre Zemahşerî'nin yaptığı tarifte harflerin tek başına anlamlarının olduğu inkâr edilmemektedir. İsimler zatlar için, fiiller hades için, harfler de Araplar tarafından bu ikisi arasında bağlantı kurmak için zat ve hades olmayan bir manaya karşılık konulmuştur. Ancak bu mananın ortaya çıkması için diğer kelime çeşitlerine ihtiyacı vardır.

"Terkip" ve "isnâd" terimleri açıklandıktan sonra Zemahşerî'nin kelâm tanımı daha kolay anlaşılacaktır. Terkip, ikiye ayrılır:

1. Terkib-i ifrâdî: *'Hadremevt'* örneğindeki gibi bir hakikati göstermek için iki kelimeyi bir araya getirerek tek kelime yapmaktır. Anlam açısından kelimenin cüzleri arasında bir bağlantı yoktur.

2. Terkib-i isnâdî ise tam faydanın sağlanması, haberin güzel olması açısından bir kelimenin diğerine eklenmesidir. Mesela "زيدٌ قائمٌ" dediğimizde kalkmak fiilini Zeyd'e isnâd etmiş oluruz. Şunu da belirtmeliyiz ki isnâd, haberden daha kapsamlıdır. Her isnâd haberdir ancak her haber isnâd değildir.[43]

Zemahşerî, kelâmı şöyle tarif etmektedir. "Kelâm, bir kelimenin diğerine isnâd edilmesiyle meydana getirilen mürekkeb lafızdır.[44] (Kısaca isnâd-ı mürekkeb de denilebilir.) Bu da ya زيد أخوك ve بشر صاحبك örneklerindeki gibi ismin isme, ya da ضرَبَ زَيد ve انْطَلَق بَكْر örneklerindeki gibi fiilin isme isnâd edilmesiyle olmaktadır. Buna cümle de denilmektedir."[45] *Kelâm*, en az iki kelimeden oluşan ve fayda sağlayacak bir anlamı olup, işiten kişinin devamını beklemeye gerek görmediği terkiptir. Dinleyen kişide sükûtu gerektirecek şekilde bir fayda temin etmiyorsa, iki kelimeden fazla bile olsa kelâm değildir. 'إن جاء زيد' (Eğer Zeyd gelirse) ibaresi, iki kelimeden fazla olduğu hâlde dinleyen kişi, "Zeyd gelirse ne olacak?" şeklinde bir soru sorma ihtiyacı duymaktadır.

---

[42] el-Hârizmî, **et-Tahmîr Şerhu'l-Mufassal**, I, 158.
[43] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70.
[44] الكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى
[45] İbn Yaʿîş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70.

Dolayısıyla susmayı gerektiren bir fayda sağlamadığı için kelâm sayılmamaktadır.[46] Zemahşerî, kelâmla cümle arasında fark görmeyen âlimlerdendir. Çünkü o, kelâmı sadece aralarında isnâd gerçekleşen iki kelimeden ibaret saymaktadır.

Susmayı sağlamasa da üçten fazla kelimeden meydana gelen terkiplere *kelim* denilir. *Kavl* ise kelime, kelim ve kelâmın hepsini kapsamaktadır.[47]

1.1.3. Sarfın Tanımı, Konusu ve Önemi

Sarf, kelime olarak; çevirme, döndürme, bir nesneyi bir hâlden başka bir hâle dönüştürmek anlamındadır. Tasrîf ise *sarrafe* fiilinin mastarı olup fiildeki çokluğu ifade etmektedir.[48] Günahlardan dönme anlamından dolayı tövbe için de *sarf* kelimesi kullanılmaktadır.[49] "Bir kimseyi yönünden çevirdim" anlamında صَرَفْتُ فُلاَنًا عَنْ وَجْهِه denilmektedir.[50] Kur'ân'da geçen *tasrîfu'r-riyâh*[51] ifadesi, rüzgârı bir yönden diğer yöne, bulunduğu hâlden; kuzey, güney, doğu ve batı gibi yönlerde estirmektir.[52] Nitekim Zemahşerî, *tasrîfu'r-riyâh* ifadesini şöyle tefsir etmektedir: "Rüzgârların doğudan, batıdan, kuzey ve güneyden, kimi zaman sıcak kimi zaman soğuk, bazen fırtına bazen yumuşak şekilde, kimi vakit bitkileri aşılayıcı kimi vakit de faydasız ve aşılamayan, bazen rahmet bazen de azap olarak estirilmesinde akıl sahipleri için dersler ve ibretler vardır."[53]

---

[46] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70-71; Muhammed Fâdıl es-Sâmerrâî, **en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Ma'nâ**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2014, s. 8-10.

[47] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70-71; Sâmerrâî, **en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Ma'nâ**, s. 8-10.

[48] Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2013, IV, 3758.

[49] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **el-Fâʾik fî Ğarîbi'l-Hadîs**, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, ts., II, 292; Âsım Efendi, **el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, IV, 3758.

[50] Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîfî**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, s. 4; Abdulhamîd Ahmed Yûsuf el-Hindâvî, **Menâhicu's-Sarfiyyîn ve Mezâhibuhum fi'l-Karneyni's-Sâlisi ve'r-Râbi'i mine'l-Hicre**, Dâru'l-Kalem, Şam, 1989, s. 15; Muhaysin Muhammed Sâlim, **Tasrîfu'l-Ef'âl ve'l-Esmâi fî Dav'i Esâlibi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 15.

[51] Bakara, 2/164.

[52] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 19; Hindâvî, **Menhecu's-Sarfiyyîn**, s. 15.

[53] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 106.

Sarfın ıstılahî anlamı ise ilk dönem âlimlerine göre; isim ve sıfatların mütemekkinleriyle fiillerin mutasarrıflarında, asıl, ziyade, hazif, kalb, ibdâl, idğâm, harf ile sükûnların kendisiyle bilindiği kaideler ve gerektiğinde bu kuralların uygulanmasıdır.[54]

Zemahşerî ile yakın dönemde yaşayan Cürcânî ve Meydânî (ö. 518/1124), sarfı şöyle tarif etmektedir: "Müfred lafızda tasarrufta bulunarak ondan muhtelif lafızlar ve manalar meydana getirmektir."[55] Sonraki dönemlerde de tasrîfin bu tarifte geçen iki konu (lafzî ve manevî değişiklik) etrafında döndüğü görülmektedir. İbn Usfûr'da ses ve mana ayrımı bariz şekilde görülmektedir. O, sarfı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, farklı manalar elde etmek için kelimeleri farklı siğalara sokmaktır. Örneğin, ضَرَبَ -ضَارِبٌ ضَرَّاب– örneklerinin hepsinde de farklı anlam elde edilmektedir. İkincisi ise 'قَوَل' fiilinin 'قَال' şekline dönüşmesi gibi kelimenin aslının değişmesine rağmen anlamın değişmemesidir.[56] Zerkeşî de *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde, İbn Usfûr gibi tasrîfi iki kısma ayırarak aynı yolu devam ettirmiştir. Ona göre tasrîfin birinci kısmı; ism-i zaman, ism-i mekân, tasğîr, tekbîr, mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, maksûr ve memdûdda olduğu gibi farklı manalar elde etmek için kelimeyi değişik kalıplara koymaktır.[57] İkincisi; hazif, ibdâl, kalb, nakil, idğâm konularında olduğu gibi bir illetten dolayı kelimede değişiklik yapmaktır.[58]

Sarfın tanımına dair görüşlerini zikrettiğimiz bu âlimlerden; Cürcânî Zemahşerî'den önce, Meydânî aynı dönemde ve İbn Usfûr da kendisinden sonraki yakın dönemde yaşamıştır. Zemahşerî, açıkça sarfı tarif etmese de yaşadığı dönemde "kelime

---

[54] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, **el-Munsif -Şerhu'l-İmâm Ebi'l-Feth İbn Cinnî li Kitâbi't-Tasrîf li'l-İmâm Ebî Osmân el-Mâzinî**, Abdullah Âmin, Vâridetu'l-Maârifi'l-Umûmeti, Kahire, 1954, III, 279.

[55] Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Miftâh fi's-Sarf**, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 26; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, **Nüzhetü't-Tarf fî ʿİlmi's-Sarf**, Mektebetu Ezher, 2008, (Zemahşerî'nin *el-Enmûzec fi'n-Nahv* ve İbn Hişâm'ın *el-İ'râb fi Kavâidi'l-İ'râb* adlı eserleriyle bir arada basılmış (İstanbul 1299)), s. 4; Wildan Nafi'i, "İlmu's-Sarfi Neş'etuhû ve Tatavvuruhû", **al-Wasathiya: Jurnal Studi Agama**, Sayı: 2, Aralık, 2016, s. 42-45.

[56] İbn Usfûr, **el-Mumti'**, s. 31-32.

[57] Zerkeşî, memdûd ve maksûru da manayla ilgili değişiklik kapsamında değerlendirmiştir. Ancak el-Esterâbâdî, maksûr, memdûd, imâleyi genişlikten dolayı kabul etmiştir. (Esterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 65-66).

[58] Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 296.

binâsındaki lafzî ve manevî değişiklikleri inceleyen ilim" şeklindeki bir tarifin yaygınlaştığı ve tasrîf ile birlikte sarf adının da ıstılahta kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'den sonra İbnü'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye* adlı eserinde yaptığı; "Tasrîf; kendisiyle -i'râb dışında- kelime binâlarının durumlarının bilindiği usul ve kaidelerin ilmidir."[59] şeklindeki tarif hem yukarıdaki tanımları kapsayıcı hem de daha detaylı olup dil âlimleri arasında da kabul görmüştür.

İbnü'l-Hâcib'in bu tarifine göre sarfın, cüzlerine tatbik edilebilecek külli kaideleri vardır. Mebnî kelimeler ve i'râb konusu, bu ilmin kapsamına girmemektedir. Sarf ilmi sadece kelime binâlarına arız olan durumları ve istenilen manaları elde etmek için farklı misallere dönüşümleri incelemektedir. Çağdaş araştırmacılar tarafından da buna yakın bir tarif yapılmıştır; "Arapça kelime binâlarının mastardan elde ediliş keyfiyeti ve durumlarını, murab, mebnî dışındaki yönlerden inceleyen ilimdir."[60]

Tarifte geçen binâ ile; kelimenin harf sayısı (sülâsî, rubâî vb.), harflerin tertibi, hareke ve sükûnlar ile kelimenin asıl ve zâid harfleri kastedilmektedir. Binânın i'râb ve mebnî dışında; ibtidâ, imâle, hemzenin tahfîfi, i'lâl, ibdâl, hazif, idğâm, harflerin asıl veya zâid olması açılarından incelenmesidir. Keyfiyeten inceleme ise mastardan; mazi, müzari, emir, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tasğîr, ism-i mansûb vb. nasıl elde edileceğini incelemektir.[61]

Ayrıca tarifteki *'i'râb açısından değil'* kaydı, -birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte- sarf ve nahvin konularını ayırmaktadır. Çünkü sarf ve nahvin ikisinde de Arapça kelimeler incelenmektedir. Sarf ilminde, kelime binâsındaki bütün harfler, nahivde ise sadece son hareke ele alınmaktadır. Son harfi inceleme noktasında sarf ve nahiv müşterektir. Ancak inceleme yönleri farklıdır. Sarf ilmi, hazif, ibdâl, idğâm vb. açılardan, nahiv ise sadece hareke açısından ele almaktadır. Sarf ilmi, kelimeyi müfred hâlde, cümleden bağımsız olarak incelerken nahiv, cümleye bakarak incelemektedir.

---

[59] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 1; Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fi Fenni's-Sarf**, s. 49; Ferid b. Abdulaziz es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbnu'l-Cevziyye, Suudi Arabistan, 1427, s. 25.
[60] Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîf**, s. 5.
[61] Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîf**, s. 5.

Sarf ilminin tanımı hakkında bilgi verdikten sonra konusu hakkında da şunlar söylenebilir. Sarfın konusu Arapça kelimelerdir (*müfredât*). Müfredâtlardan kastımız mebnî olmayan isimlerle (murab isim) mutasarrıf fiillerdir. Bütün çeşitleriyle harfler ve mebnî isimler bunun dışındadır.[62]

Mâzinî (ö. 249/863), isimden kastın '*el-esmâu'l-mutemekkine'* olduğunu belirtmektedir. Mütemekkin isim ise tasrîfi mümkün olan رَجُل, فَرَس gibi isimlerdir. Mebnî isimler harflere benzedikleri için bunun dışındadır.[63] İbn Cinnî'ye göre: "İştikakla tasrîf sadece isim ve fiillerde olur, harflerde olmaz. Mâzinî de bu yüzden ilk başlığını "Bâbu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl" şeklinde belirlemiştir. Harflerin sonundaki elifler (ما ve لا gibi) asıldır. عصا ve غزا'da olduğu gibi maklub değildir. Asılları *vav* veya *ya* olsaydı sakin olunca (لَوْ كَيْ gibi) ortaya çıkardı. Bir kelimede ziyade olup olmadığı iştikak ile bilinir. Harflerde ise iştikak olmaz."[64]

Aşağıdaki kelimeler tasrîfin kapsamına girmemektedir:

1. إسْمَاعِيل gibi ucme olan isimler
2. بِئْسَ, نِعْمَ gibi camid olup, sarfı yapılamayan fiiller
3. غَاق gibi ses isimler
4. Harf ve harfe benzeyen isimler, yani mebnî isimler.[65]

Sarf ilminin çerçevesini belirledikten sonra sayacağımız hususlarda Arap dilinin en önemli ve üzerinde en çok çalışılması gereken ilimlerinden kabul edilmiştir: Arapça kelimelerde hata yapmaktan korumakta, hitaba renklilik katmakla birlikte kolaylık sağlamakta, kelimede asıl ve ziyade harfleri bilmede yardımcı olmaktadır. Arapçada yaygın biçimde kullanılanla şaz olanı ayırt etmeye yaramakta, kurallarına riayet edildiği takdirde müfred kelimelerde fesâhat ve belâgate halel getirecek kıyasa muhalefetten korumaktadır.[66] İbn Usfûr da tasrîfin önemine dair iki hususu dile getirmektedir:

---

[62] İbn Usfûr, **el-Mumti'**, s. 35; Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîf**, s. 5.

[63] İbn Cinnî, **Munsif**, I, 9.

[64] İbn Cinnî, **Munsif**, I, 6.

[65] Muhaysin, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 18; bkz. Hindâvî, **Menhecu's-Sarfiyyîn**, s. 35; İbn Usfûr, **el-Mumti'**, s. 36.

[66] Muhammed İhsânullâh Miyâh, **et-Tasrîf 'İnde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye**, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003, s. 1.

1. Sarf ilmi Arapçanın mizanıdır. Bu ilmi bilmekle bazı kelimelerin mastarlarını, ism-i fâillerini vb. semâî olarak bilinmese de kıyasla bilmek mümkündür. Örneğin, اَفعَل veznindeki fiillerin mastarı اَكرَمَ-مُكرَمًا örneğindeki gibi مُفعَلاً şeklinde gelmektedir. Bunu semâî olarak bilmeden öğrenmek mümkündür.

2. Sarf ilmi sayesinde kelimenin iştikakı bilinmektedir. Mesela, sarf ilmi bilinmediği takdirde kelimenin iştikakında yanlışlıklar yapılmaktadır. Bu yüzden تَنُّور kelimesininالنَّار isminden türediğini söyleyenler olmuştur. Bu yanlıştır. Oysa dedikleri gibi olsaydı التَّنْوُر şeklinde olması gerekirdi. Doğrusu تنر kökünden فَعُّول vezninde olmasıdır.[67]

1.1.4. Sarfın Müstakil Bir İlim Hâline Gelmesi ve Zemahşerî'nin Sarf İlmindeki Yeri

Arapçanın Kur'ân tefsiri açısından önemli olduğu açıktır. Araplar, fetihler sonucunda Arap olmayan toplumlarla karıştıkları için dillerinin bozulma tehlikesi karşısında istişhâd (Arap kelâmından hangisi delil alınır) ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu hassasiyet, vahyin nazil olduğu dönemdeki dili muhafaza çabasından kaynaklanmaktadır. Kur'ân'ın indiği dönemdeki dili muhafaza ederek dilde yapılacak yanlışlıkları önlemek, nahvin bir ilim olarak ortaya çıkmasında en önemli etkendir.[68] Kelime binâlarındaki hatalar da dilde önemli bir yer teşkil ettiğinden dolayı, tercih edilen görüşe göre sarf ilmi nahivle birlikte ortaya çıkmıştır. Sarf ilminin kurucusunun kim olduğu hakkında bilinen mütekaddim âlimlerin görüş belirtmemelerinin sebebi ise başlangıçta nahiv isminin, "sarf" ve "i'râbı" içine alan geniş manasıyla "gramer" karşılığında kullanılması, yani nahvin bir alt dalı olarak incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Mutlak olarak *en-nahv* ismiyle her iki ilim kastedilmekteydi. Bu yüzden tasrîfin zıddı nahve değil, i'râba karşılık olarak kullanılıyordu.[69] Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserinde de Arapça gramerinin bütün konuları bir arada

[67] İbn Usfûr, **el-Mumti'**, s. 28-30.
[68] es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 29.
[69] Hindâvî, **Menâhicu's-Sarfiyyîn**, s. 31.

incelenmektedir. Bu yüzden hicri birinci asrın ortalarında dildeki lahnın yayılmasına bağlı olarak sarf ilminin nahivle beraber ortaya çıktığını söyleyebiliriz.[70]

İlk dönemdeki âlimler bu ilmi inşa edene değinmemekle birlikte müteahhir âlimler tarafından sarf ilminin kurucusu hakkında beş görüş ileri sürülmektedir:

1. İslam öncesi dönem
2. Muâz b. Cebel (ö. 17/638)
3. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)
4. Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)
5. Muâz b. Müslim el-Herrâ (ö. 187/803).[71]

Yukarıdaki beş görüş hakkında farklı yorumlar yapılmaktadır. Muâz *radiyallahu anh* denilmesinden hareket edilerek bunun Muâz b. Cebel olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü "radiyallahu anh" duası çoğunlukla sahabe için kullanılmaktadır. Ancak Süyûtî, bunun hata olduğunu, doğrusunun Muâz b. Müslim el-Herrâ olduğunu belirtmektedir.[72] Böylece Süyûtî, ikinci görüşü elemektedir.

Hamelâvî birinci görüş olarak Müslim el-Herrâ'yı zikrettikten sonra bu ilmin kurucusunun Hz. Ali (r.a.) olduğu görüşünü de zikretmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Fahreddin Kabâve ise Hz. Ali'nin sarf ilminin kurucusu olduğunu savunmaktadır.[73] Bu tartışmaların en önemli sebebi kanaatimizce sarftan ne kastedildiğine bağlıdır. Muâz b. Müslim el-Herrâ "Mesâilu't-temrîn" konusu üzerinde çokça durduğu, muhtemelen bu konunun temellerini attığı için tasrîfin kurucusu unvanını almıştır.[74] İslam'ın başlangıcından itibaren lahnın ortaya çıktığını göz önünde bulundurduğumuzda sarf ilminin hicri birinci asrın ilk yarısında Arap dili kapsamında ortaya çıktığı, sonradan kendine ait konularıyla müstakil bir ilim hâline geldiği kabul edildiğinde,[75] bu ilmin Hz.

---

[70] Wildan Nafi'i, "İlmu's-Sarf Neş'etuhû ve Tatavvuruhû", **al-Wasathiya: Jurnal Studi Agama**, Sayı: 2, Aralık, 2016, s. 39.
[71] Miyâh, **et-Tasrîf 'İnde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye**, s. 2-4.
[72] Wildan Nafi'i, "İlmu's-Sarfi Neş'etuhû ve Tatavvuruhû", s. 40.
[73] Fahreddîn Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut, 1988, s. 27; Miyâh, **et-Tasrîf 'İnde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye**, s. 309.
[74] Kabâve, **İbn 'Uşfûr ve't-Tasrîf**, s. 24.
[75] Miyah, **et-Tasrîf 'İnde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye**, s. 309.

Ali (ö. 40/661) veya Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) nispet edilmesinde bir sakınca görülmemektedir.[76]

Başta Sîbeveyhi olmak üzere ilk dönemlerde bu ilim için yaygın olarak "tasrîf" isminin kullanıldığı görülmektedir. Tasrîf, sarrefe fiilinin mastarıdır ve özel isim olarak bu ilme verilmiştir. Sonradan sarf ismi de yayılmıştır.[77] Nitekim Cürcânî eserini *el-Miftâh fi's-Sarf*, Meydânî ise *Nüzhetü't-Tarf fî ʿİlmi's-Sarf*[78] şeklinde isimlendirmekte bir sakınca görmemişlerdir. Böylelikle onların tasrîf ile sarf arasında ıstılahta fark görmedikleri söylenebilir.[79] Son dönemlerde Hamelâvî de *Şeza'l-'Arf fî Fenni's-Sarf* eserinin isminde sarf ismini tercih etmiştir. Ancak Zemahşerî tefsirinde "tasrîf" ismini kullanmaktadır.

Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserinde sarf ve nahvin konuları birlikte ele alınmaktadır. O bu eserini; isim, fiil, harf ve müşterek konular olmak üzere dört bölüme ayırmaktadır. İsim ve fiil bölümlerinde; cem-i teksîr, cem-i tasğîr, neseb, maksûr, memdûd konularıyla birlikte cem', tesniye ve tasğîr durumunda bunlarda meydana gelen değişiklikler, isimleri maksûr ve memdûd yapmanın kiyasî şartları, mastar, ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, ism-i mef'ûl, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet, isim ve fiillerin mezîd ve mücerredleri konularını işlemektedir. Müşterek olanlar başlığı altında yeminler hariç sarf ilminin kapsamına giren; imâle, vakf, iltikâ-i sakineyn, hemzenin tahfîfi, kelimelerin harekeli, sakin veya hemze-i vasl ile başlaması, harflerin ziyadesi, ibdâl, i'lâl, idğâm gibi konuları işlemektedir. Zemahşerî, neredeyse sarfın konularının tamamını incelemektedir. Fakat sarfın tanımını ve sarftan neyi anladığını açıklamamaktadır.[80]

O, sarf ilminin tarifini yapmasa da onun zihninde iştikak ve sarfın birer ilim olarak alanı bellidir. Ona göre tasrîf ve iştikak ilminden nasibi olmayanlar ancak, "tesvîl" kelimesinin السَّوَلَ kökünden değil de السُّؤل (*vav* yerine hemze ile) kökünden

[76] Miyah, **et-Tasrîf 'İnde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye**, s. 4-5.
[77] Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 29-31.
[78] Wildan Nafi'i, "İlmu's-Sarf Neş'etuhû ve Tatavvuruhû", s. 42-45.
[79] el-Meydânî, **Nüzhetü'ṭ-Tarf fî ʿİlmi's-Sarf**, s. 4.
[80] Bkz. Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 34.

türediğini söyleyebilirler.[81] Başka bir ifadesinde Zemahşerî, isim zikretmese de sarfı, binâ ilmi (ilmu ebniye) şeklinde takdîm etmektedir. Arapçayı sarf ve binâ ilmi olarak iki kısma ayırmaktadır. Kendisine, "Arap dilini diğer dillerden ayıran en önemli özellik nedir?" diye bir soru sorulması üzerine, "Arap dilinin en önemli özelliği binâ ilmi ve nahivdir. Bu konuda da sana Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri yeterlidir" demiştir. Bu eseri, Arap dilinin en eski divanı ve Arap dilinin en doğru mizanı olarak tanımlamıştır.[82]

Zemahşerî'den sonra İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye* adlı eserinde kendisinden önceki çalışmaların hülasasını ve sarfın en kapsamlı tanımını yapmıştır.[83]

Sarf ilminin müstakil bir ilim hâline gelme süreci hakkında özetle şunlar söylenebilir: İlk dönemlerde nahiv ilmi içerisinde sarfın değişik bâbları işlenmiştir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri, sarf ilmi için bir dönüm noktasıdır. Bununla birlikte Sîbeveyhi, tasrîfin birçok konusunu toplamış, fakat tasnif yapmamış, bâblara ayırmamış ve son şeklini de vermemiştir. Bu görev kendisinden sonrakilere kalmıştır. Mâzinî, Sîbeveyhi'ye çok az eklemelerde bulunsa da onun eserindeki tasrîfe ait konuları müstakil bir eserde toplamıştır. İbn Cinnî birçok konuyu tartışıp farklı görüşler ortaya koymasına rağmen bu ilme son şeklini verememiştir. Zemahşerî, konuları geniş ve detaylı biçimde nahivle birlikte incelemektedir. Ancak yine de bu ilme son şeklini vermemiştir. İbnü'l-Hâcib'in Zemahşerî'den de istifade ederek sarf ilmine son şekli verdiği söylenebilir. İbn Mâlik de İbn Hâcib'ten sonra sarfın konularını detaylı olarak tekrar incelemiştir. Çünkü İbnü'l-Hâcib ve İbn Mâlik'ten sonra gelenler, genellikle onların görüşlerini ya özetlemişler ya şerhler yazmışlar ya da ta'liklerde

---

[81] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 508.

[82] Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, Dâru'l-Belâğa, Beyrut, 1991, s. 43. Zemahşerî'nin yanında Sîbeveyhi ayrı bir yere sahiptir. O, faydalandığı kaynakların çok azının ismini zikretmektedir. Tefsirinde Sîbeveyhi'den yaklaşık elli defa nakilde bulunmuştur. (Enes Erdim, **Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Atatürk Üniv., Doktora Tezi, 2010, s. 23).

[83] Konularını da şöyle zikretmektedir: "Kelimenin binâları bazen farklı bir manaya duyulan ihtiyaçtan dolayı değişir. Bunlar; a Mazi, b) Müzari, c) Emir, d) İsm-i fâil, e) İsm-i mef'ûl, f) Sıfat-ı müşebbehe, g) İsm-i tafdîl, h) Mastar, ı) İsm-i zaman, i) İsm-i mekân, j) İsm-i alet, k) İsm-i musağğar, l) İsm-i mansûb ve m) Çoğul olmak üzere on dört kısımdır. Bazen kelime binâları zaruretten dolayı değişir. Bunlar da iltikâ-i sâkineyn, vakf ve ibtidâdan dolayı olur. Bazen genişlik ve kolaylık için memdûd, maksûr, imâle gibi değişiklikler olur. Bazen de kelime binâları ağırlığı gidermek için değişir. Hemzenin tahfîfi, i'lâl, ibdâl, idğâm ve hazf bunlardandır." (Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 65-66).

bulunmuşlardır.[84] Zemahşerî sarf ilmine tarif ve tasnif açısından son şeklini vermese de bu ilme ait bilgileri bir eserde toplaması açısından çok önemli bir noktadır.

Önceki açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere Zemahşerî'nin yaşadığı dönemlerde, sarf ilminin alanı belli olmakla birlikte müstakil sarf eserleri de yazılmıştır. Zemahşerî'nin açıklamalarına bakıldığında da onun, zihninde sarf ilminin sınırlarının net olduğu, aynı zamanda müstakil bir sarf eseri yazabilecek kapasitede olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen, Sîbeveyhi'nin metodunu takip ederek Arapça gramerine ait bütün konuları toplamaya odaklanması, "beyân ilimlerine ulaşmak isteyenlere Arap diline dair lazım olacak bütün bilgileri toplu olarak vermek ve Arapça dilbilgisini beyân ilimleri için basamak yaparak Kur'ân'ın belâgatindeki i'câz yönünü ortaya çıkarmak" şeklindeki idealini gerçekleştirmek içindir diyebiliriz. Tefsirinin mukaddimesinde bazı ısrarlar sonucu *el-Keşşâf*'ı yazdığını belirtmesi,[85] sanki "Bu ısrarlar olmasa yazmayacakmış, böyle bir niyeti yokmuş" şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü onun bu tavrı, yaşlılığından dolayı yapacağı işin ağırlığının altından kalkamama endişesi vb. değişik nedenlerden de kaynaklanmış olabilir.[86] Önceden böyle bir tefsir için planlarını yaptığını, adımlarını da buna göre attığını ve *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserin içerik ve düzenlenmesinde bu hedefin belirleyici olduğunu düşünüyoruz.

1.2. SARF VE İŞTİKAK

1.2.1. İştikakın Tanımı ve Çeşitleri

İştikak; şin- kâf- kâf harflerinden oluşan, "الشَقّ" kökünden türemiştir. Bu kelime sözlükte bir şeyin yarısı ve yarık demektir.[87] Istılahî anlamın sözlük anlamıyla kuvvetli bir bağı vardır. Esterâbâdî şöyle demektedir: Biz iştikakla şunu kastediyoruz: İki

---

[84] Bkz. Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 39-40.

[85] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 24.

[86] Bu ısrarlar sebep olmuş olabilir. Bazen kendi hayatımızda da benzer durumları müşahede etmekteyiz. Bir şeyi yapmayı düşünürüz. Ancak bir türlü faaliyete geçemeyiz. Sonradan elimizde olmayan nedenlerden dolayı işe girişiriz ve önceden hazırlıklı olduğumuz için hemen bitiririz.

[87] Âsım Efendi, **el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, IV, 4045; Mahmûd el-Hasan el-Mevlânâ, **el-İştikâk 'İnde İbn 'Âdil ed-Dimeşkî fî Tefsîrihî el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb**, Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniv., 1433, s. 23.

kelimeden birinin diğerinden, yani ikisinin aynı asıldan elde edilmesidir.[88] Süyûtî de, *Şerhu't-Teshîl* adlı eserden naklen benzer bir tanım zikretmektedir: "Ortak bir mana ve şekle sahip olmak şartıyla, bir siğayı diğerinden türetmektir. Böylece 'ضَرَب' fiilinden 'ضَارِب' (ism-i fâil) siğasının elde edilmesi gibi, ikinci kelimede değişiklik yaparak fazladan bir anlam elde edilmektedir."[89] Başka bir ifadeyle; aralarında anlam ilişkisi ve aslî harflerin uygunluğu olacak şekilde bir lafzı diğerine aktarmaktır. Şöyle de denilebilir: İki lafzın temel anlam ve tertibte birleşip siğada değişmesinden dolayı yeni bir anlam kazanmasıdır.[90]

Buna yakın başka tanımlar da yapılmıştır. İştikak, bir kelimenin aralarındaki -mecâzen[91] de olsa- bir ilişkiden dolayı başka bir kelimeden alınmasıdır. Lafız ve mana bakımından aralarında irtibat olan iki kelimeden birini diğerinden türetmektir.[92] Dolayısıyla müştak, bir asıldan türetilmiş sözcüğe denilir. Türetilen bu sözcükte aslın anlamı gizlidir.[93]

Zemahşerî ise ortak anlamı esas alarak, "Aynı anlamın iki veya daha fazla siğayı düzenlemesidir" şeklinde, iştikak türlerinin hepsini içine alacak genel bir tanım yapmaktadır. Daha sonra, "دلِهَ", "أَلِهَ" ve "عَلِه" kelimelerinin, "hayret ve dehşet" ortak anlamı etrafında dizildiklerini örnek vermektedir.[94] Bu tarifiyle, dil âlimleri nezdinde yerleştiği gibi iştikakın manasını sınırlandırmayı düşünmemektedir.

Yukarıdaki açıklamaların sonucunda iştikakın en önemli şartlarını şöyle belirlemek mümkündür: Asıl ile fer' ortak veya yakın harflerden meydana gelmelidir. Fer'de aslın anlamının kısmen de olsa bulunması gerekir.

---

[88] Estrâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, II, 334.

[89] Süyûtî, **Muzhir**, I, 346.

[90] Kûlîzâr Kâkül Azîz, **el-Karînetu fî Luğati'l-Arabiyye**, Dâru Dicle, Amman, 2009, s. 74.

[91] İştikâk-ı asğar bir asıldan kök manasına da delâlet eden yeni bir kelime türetmektir. İbn Usfûr, bazen iki kelime birbirinden türemediği hâlde mecâzen bu kelime şu lafızdan müştaktır denilir. Bu ayrıntıya dikkat etmeyenler الله lafzının 'الوَلَهَ'den müştak olduğunu reddetmişlerdir. Gerekçe olarak da الله isminin kadîm olduğunu 'الوَلَه'nin ise muhdes olduğunu söylemişlerdir. "Kadîm olan muhdesten nasıl müştak olur?" diyerek itirazlarının gerekçesini belirtmişlerdir. Hâlbuki yakın anlamdan dolayı mecâzen denilmişse bir problem olmamaktadır. (Seyyid Şerîf Cürcânî**, Mu'cemu't-Ta'rifât**, s. 26).

[92] Seyyid Şerîf Cürcânî, **Mu'cemu't-Ta'rifât**, s. 26.

[93] İbn Usfûr, **el-Mumti'**, s. 44.

[94] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 26.

İsimlendirmede farklı yaklaşımlar olsa da asıl ve fer' arasındaki bağlantıdan hareketle iştikak, üç kısma ayrılmaktadır:[95]

Birincisi, müştak ve müştak minhu arasında ذَهَبَ- يَذْهَبُ -فَهُوَ ذَاهِب (gitti) misallerindeki gibi manayla birlikte harflerin sıralanışı açısından da bir tenasübün olmasıdır. Buna iştikak-ı sağîr denilmektedir.[96]

İkincisi, müştak ve müştak minhu arasında 'حَمِدَ' ile 'مَدَحَ'deki gibi mana ve harflerin aynı olması açısından tenasüp olmakla birlikte tertiplerinin farklı olmasıdır. Dolayısıyla, bir kelimenin harf sırası değişmesine rağmen ortak bir anlama sahip olmasına iştikak-ı kebîr[97] denilmektedir. Tıpkı, قول kelimesiyle aynı harflerden türemiş "قول -قلو -ولق -وقل -لوق-لقو" gibi altı farklı şeklinin "hafiflik" anlamında birleşmeleri gibidir. İbn Cinnî dışında kimse bunu söylememektedir. İbn Cinnî de bu görüşteki tekellüften dolayı muttarid/düzenli olmadığını belirtmektedir.[98]

Üçüncüsü, aralarında anlam açısından uygunluk olmakla beraber 'مَدَحَ' -'مَدَهَ' ve 'عَلِهَ' -'دَلِهَ' misallerinde olduğu gibi müştak ve müştak minhunun harflerinin çoğu aynı, diğer harflerin de mahreçlerinin farklı veya yakın olmasıdır. Buna da iştikak-ı ekber denilmektedir.[99] İştikakın ilk ikisinde, müştak ve müştak minhuda aynı harfler mevcut olduğu için hem lafız hem de manada uyum vardır.

Âlimlerin çoğunluğu iştikakı; iştikak-ı sağîr, iştikak-ı kebîr ve iştikak-ı ekber olarak isimlendirmişlerdir. Fakat iştikak-ı asğar, iştikak-ı sağîr ve iştikak-ı kebîr şeklinde de adlandırma yapılmıştır. Ancak bu ihtilaf isimlendirmededir.[100]

Zemahşerî'ye gelince, iştikakın tanımını yaptıktan sonra hangi kısımlara ayrıldığına değinmemektedir. Bununla birlikte iştikakın üç çeşidine de örnekler vermektedir. Sülâsî bir kelimenin şeklinin değişiminden türemiş örneklerin zikrinde

---

[95] İbn Cinnî, iştikâk-ı ekber ve iştikâk-ı sağîr adlarını kullanmaktadır. İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 134.

[96] İştikâk mutlak olarak kullanıldığında bu çeşidi akla gelir. İbn Cinnî iştikâk-ı sağîr derken İbn Usfûr iştikâk-ı asğar demektedir. (İbn Usfûr, **el-Mumti'**, I, 41, 44).

[97] İbn Cinnî ve İbn Usfûr iştikâk-ı ekber demektedir. (İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 134; İbn Usfûr, **el-Mumti'**, I, 41-44).

[98] İbn Usfûr, **el-Mumti' fi't-Tasrîf**, I, 40.

[99] İlk kez İbn Cinnî tarafından ortaya konulmuştur. (İbn Usfûr, **el-Mumti'**, I, 41, 44); Cürcânî, **Mu'cemu't-Ta'rifât**, s. 26.

[100] Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîf**, s. 10-14.

aşırıya kaçmamaktadır. En fazla üç tanesini zikretmekle yetinmektedir. Örneğin, "المُفْلِح"i şöyle açıklamaktadır: "Âdeta önünde başarıya ulaştıran bütün yollar açılıp amacına ulaşan kimse" demektir. Son harfi cim olan المُفْلِج *kelimesi* için de "böyledir/misluhu" demektedir. Açıklamalarına şunları da eklemektedir: "Bu yüzden, boşama ifadesi olarak kadına, hem اِسْتَفْلِجِي بأمرك (başının çaresine bak) hem de اِسْتَفْلِجِي بأمرك (kararını ver) denilebilir. Bu terkip, yarma ve açma anlamına delâlet etmektedir. Bütün *fa* ve *lam* ile başlayan kardeşleri de böyledir. Mesela فَلَذَ (kesti), فَلَق (yardı), فَلَى (ayırdı) kelimelerinde bu anlamlar mevcuttur."[101]

Zemahşerî, benzer açıklamaları "نفق" fiili için de yapmaktadır: "أنفق ve أنفد kelimelerinin ikisi de kardeştir." Ya'kûb b. İshak es-Sikkît'e (ö. 244/858) dayanarak şöyle bir açıklama da eklemektedir: "نفق الشيء *ve* نفد الشيء ifadeleri birdir. Fâu'l-fiili *nûn* ve aynu'l-fiili de *fa* olan bütün kelimeler *çıkış ve gidiş* anlamına sahiptir. Dikkatlice incelendiği zaman نَفَذَ ve نَفَدَ fiilleri de böyledir." demektedir.[102] ف-س-ق *maddesinden* de üç kelime zikretmektedir: 'الفسوق',[103] bir şeyden çıkmak ve onu üzerinden çıkarmaktır. Araplar, taze hurma; "Kabuğunu kırdı, dışarı çıktı" anlamında, "فَسَقَتِ الرُّطْبَة عن قِشْرِها" derler. Bu kelimenin maklûbları; "yumurtayı kırıp içindeki dışarı çıkardığında" " فَقَسَتِ ألْبَيْضَة", "bir şeyi sahibinin elinden çıkarıp gasp ettiğinde" de "فَقَسَتِ الشَّيْءُ" denilmektedir. Bu kelime daha sonra haktan soyutlanmak ve doğru yoldan çıkmak için kullanılmıştır.[104] Zemahşerî'nin en fazla üç örnek verdiği görülmektedir. O, bu konuda mübalağaya kaçmamak veya İbn Cinnî'ye tabi olarak bunun düzenli bir kural olmadığına dikkat çekmek için böyle bir yol izlemiş olabilir.[105]

Zemahşerî, iştikaka örnek verirken yaygın olarak; "Bu iki kelime kardeştir (اَخَوان)" ifadesini kullanmaktadır. *Hamd* ve *medh* kelimeleri için de "Bu ikisi kardeştir"

---

[101] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 40; Râğıb el-İsfahânî, felâh; yarmak demektir. Denilir ki '*el-hedîdu bi'l-hedîdi yufleḥu*' yani "Demir demir ile kesilir." Felâh, zafer ve amaca ulaşmaktır. (el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, f-l-h md., s. 386).

[102] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 39.

[103] Hucurât, 49/6.

[104] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1035; الختم والكتم ikisi de kardeştir. Çünkü bir şeyin emniyeti ve ona ulaşılmaması için üzerine mühür vurulur ve üstü örtülür. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 41).

[105] Dildâr, **el-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâse Luğaviyye**, s. 144.

diyerek *sena etmek* anlamında yakın ve benzer olduklarını belirtmektedir.[106] "اَخَوان" (kardeş) özenle seçilmiş, iki kelime arasında ortak noktalar olduğu hâlde nüansların da varlığını gösteren bir ifadedir. Kkardeşlerin anne babaları aynı olsa da her birinin farklı özelliği vardır. Bunun için Tîbî şöyle demektedir: "Yani bunlar müteradif değildir, benzerdir." Tîbî, daha sonra da yakın anlamlı olan *senâ, hamd, medh* ve *şükür* arasındaki farkları ortaya koymaktadır. *Senâ*: Mutlak manada hayırla anmaktır. *Şükür*: İnsanın kendisine gelen iyiliklere karşı nimet sahibini övmesidir. Dil, amel ve kalp ile yapılabilir. *Hamd*in zıddı *zemm, şükr*ün zıddı da *nankörlük*tür. *Medh* ile *hamd* arasında şöyle bir fark vardır: *Hamd,* fâil-i muhtara yapılır, *medh* ise akılsız ve iradesiz varlıklar için de yapılabilir. Mesela inci *medh* edilebilir. Fakat inciye *hamd* edilmez. *Medh, hamd*den daha geneldir. *Şükür ile hamd* arasında da şöyle bir fark vardır: *Hamd* sadece dille, *şükür* ise daha geniş imkânlarla yapılmaktadır. Her *şükür* aynı zamanda *hamd*dir. Fakat tersi doğru değildir. Bu kelimeler "övme" manasında birleşmekle birlikte aralarında farklılıklar vardır.[107]

Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Hasan Cebel, harflerin dizilişindeki değişimin anlamda da değişime sebep olduğunu, "tatlı limon suyu" örneğiyle anlatmaktadır: Karışımın maddeleri; su, şeker ve limon suyu olsun. Kabın içerisine önce limon suyu, sonra su, ondan sonra da şekeri eklersek, şeker az eriyeceği için karışım çok tatlı olmayacaktır. Ancak şekeri suyun içerisinde erittikten sonra limon suyunu eklersek, o zaman şeker tamamen eriyeceği için daha tatlı bir karışım elde edilecektir. Karışımın tadı maddelerin eklenme sırasına göre değiştiği gibi üç harften oluşan bir kelime de harflerin diziliş sırasına göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Daha sonra; كَدَّ – دَكَّ, مَجَّ –جَمَّ, دَرَّ –رَدَّ vb. on tane örnekte kelimenin tertibinin değişmesinden dolayı anlamın zıddına döndüğünü belirtmektedir.[108] Böylece o, harfleri aynı olmakla birlikte sıralamaları değişen iki kelimenin manalarında farklılıklar olduğuna delil getirmektedir. İsfahânî de,

---

[106] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 27; Dildâr, **el-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâse Luğaviyye**, s. 129.

[107] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 717, 718.

[108] Muhammed Hasan Hasan Cebel, **el-Mu'cemu'l-İştikâki li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm Muessilun bi Beyâni'l-Alakati Beyne Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm biEsvâtihâ ve Ma'ânîhâ**, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2010, s. 42-44.

سَفَر ile فَسَرَkelimelerinin lafızları yakın olduğu gibi manalarının da yakın olduğuna dikkat çekmektedir. '*Fesera*', makul anlamları açıklamada, '*sefera*' ise a'yanları açığa çıkarıp göstermede kullanılmaktadır.[109] Sefer ile tefsirin aynı kökten türemediğine, bu yüzden aralarında nüans olduğuna dikkat çekmektedir.

Zemahşerî, bazen aralarındaki benzerlikten dolayı kelimeleri bir asla döndürmeye çalışmaktadır. Örneğin "تَؤُزُّهُمْ اَزًّا"[110] ayetinin tefsirinde, "الأز, الهزّ ve استهزاز kelimeleri kardeştir"[111] demektedir. Kardeş demekle '*ha*' harfi ile '*hemze*'nin yakınlığından, anlamların yakınlığına dikkat çekmektedir. "إِنْتَزَّتِ القِدْرُ" "Çömlek kaynadı" demektir. İnsanlarla dolu meclise "المَجْلِسُ أزَزٌ" denilmektedir.[112] İnsanların çokluğundan dolayı âdeta çarşının kaynaması anlamında da "أَزِيز"in tefe'ul bâbından olan "يَتَأَزَّزُ" kullanılmaktadır.[113] الهز, rüzgârın ağacın dalını sallaması, kılıcı sallamak ve öküzün boynuzlarını sallaması için kullanılmaktadır.[114] Bunlar ilk bakışta aynı gibi görülebilir. Ancak "el-ezzu" kelimesinde içten gelen, "el-hezzu" kelimesinde ise dışarıdan gelen bir etkiyle sarsma anlamı öne çıkmaktadır.

Zemahşerî, القاسي ile القاسح kelimelerinin de kuruluk ve sertlikte kardeş olduklarını söyler.[115] Sert taşa القاسي denilmektedir. القاسي hem düşük dirhem hem de içerisinde bakır olan gümüş için kullanılmaktadır. Kalplerin kasveti, imanın ihlaslı olmadığını göstermektedir.[116] القاسح ise kuruluk anlamındadır.[117]

1.2.2. İştikak ve Sarfın Ortak Alanı

Yukarıdaki sınıflandırmaya dikkatlice bakıldığında birinci kısmın (iştikak-ı sağîr/asğar), sarfla iştikak arasında ortak bir alan olduğu görülmektedir. İştikak denilince

---

[109] el-İsfahânî, **Mukaddime**, s. 47.
[110] "(Görmedin mi? Biz şeytanları o kâfirler üzerine musallat ettik.) Onları (günaha) kışkırtıp duruyorlar." Meryem, 19/83.
[111] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 647.
[112] Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît**, III, 2441.
[113] Zemahşerî, **el-Fâ'ik fî Ğarîbi'l-Hadîs**, I, 39.
[114] Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, II, 372.
[115] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 283.
[116] Zemahşerî, **Fâik**, III, 195.
[117] Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît**, II, 1209.

akla ilk başta iştikak-ı sağîr/asğar gelmektedir. Bu iştikak türünde, fer' ile asıl arasında anlam ve harf dizilişi açısından benzerlik vardır. Harflerin tertibi veya kelimenin bir harfi -ibdâl, i'lâl ve kalb gibi sarfî bir gerekçe olmadan- değiştiğinde sarfın alanından çıkılmaktadır. Çünkü sarfın konusu, aynı kelimede tasarrufta bulunup onu değişik şekillere sokmakla sınırlıdır.[118] Harfler veya onların sıralamaları değiştiği takdirde artık farklı iki kelime olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden iştikak-ı kebîr ve iştikak-ı ekber sarf ilminin dışında kalmaktadır.

Sarf ve iştikak arasında umum ve husus farkı vardır. İştikak, sarftan bir yönüyle daha hususîdir. Çünkü sarfta çevirme, dönüştürme ve ziyade vardır. Anlamda değişiklik olmadan da kelime siğalarındaki değişimleri incelemesi yönüyle daha umumîdir.[119] Diğer yönüyle de kelimenin harf ve dizilişlerindeki değişimi konu edindiği için iştikak daha umumîdir. Dolayısıyla birinin umumî, diğerinin hususî olduğunu söylerken hangi yönden olduğunu belirtmekte fayda vardır.

İştikak ile sarf, müşterek bir alanda birleşmekle birlikte her birini diğerinden ayıran hususî bir yönün olduğu unutulmamalıdır. İbn Cinnî, iştikak, sarf, nahiv ve**.**lügat (sözlük anlamı) arasındaki kopmaz ilişkiyi ortaya koyarken aynı zamanda da dil ilimlerinin sınırlarını çizmektedir. Onun açıklamalarını kesintisiz düz bir çizgi üzerinde, bu ilim dallarının birbirleriyle yakınlık durumuna göre şu şekilde göstermek mümkündür.

~~Lügat İştikak Tasrîf~~ Nahiv[120]

Dikkat edilirse iştikak ve sarf, birbirine çok yakın olmakla birlikte, iştikak lügate, sarf ise nahve daha yakındır. İbn Cinnî'nin konuyu bu şekilde ifade etmesi; dil ilimlerinin özel alanını belirleme, aralarındaki kopmaz ilişki ve konuların birbirine bina edildiğini göstermesi açısından oldukça önemli bir adımdır.

Konu hakkında önemli detaylara dikkat çektiği için burada Râğıb el-İsfahânî'nin görüşlerine de yer vermekte fayda görüyoruz. O, müşterekin tanımını yaptıktan sonra müştakı kısmî müşterek olarak değerlendirmektedir. "Müşterek: Lafzın; harflerin sayısı,

---

[118] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 3; Abdulvâhid, **Min Usûli't-Tasrîf Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî**, s. 23.
[119] Abdulvâhid, **Min Usûli't-Tasrîf Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî**, s. 37.
[120] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 4.

dizilişi ve harekede eşit olması, anlamda ise farklı olmasıdır." Buna göre; حَلَمَ-حَلَّمَ'de harf sırası, قدر ile قدّر'de harf sayısı, قَدِمَ ile قَدُمَ'de hareke değişikliğinden dolayı ve Amr ile Zeyd isimleri ise lafızda değil insan anlamında buluştukları için bunlar müşterek kısmına girmemektedir. İsfahânî, müşterek alanını problemli görmektedir. Müştak lafzını ise "kısmî müşterek" olarak değerlendirmektedir. O, kısmî müştereki ضَرَب ve ضَارب örneklerindeki gibi iki kelimenin lafız ve mananın bir kısmında ortak olması şeklinde tarif etmektedir.[121] Râğıb müştakın gerçekleşme şartlarını da zikretmektedir: "Müştakın şartı, müştak ile müştak minhunun aslî harflerde ortak olmaları ve ikisinde kısmen de olsa ortak bir anlamın mevcudiyetidir. Ya "ضَرَب" ve "ضُرِب" örneğindeki gibi harekede farklılık olur ya "اسْتَضْرَب", "ضَارِب", "ضَرَب"deki gibi harflerde farklılık olur ya da takdirde farklılık olur."[122]

İbn Usfûr ise sarf ile iştikak işlemi arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır: Tasrîf, kelimeyi bir siğadan diğerine değiştirmendir. ضَرْب mastarını جَعْفَر vezninde ضَرْبَب'ye, '*dirhemun*' vezninde de 'ضِرْبَب'a çevirmen gibidir. Bu da iştikak gibidir. Fakat aralarında şöyle bir fark vardır: Her iştikak aynı zamanda tasrîftir. Fakat her tasrîf iştikak değildir. Zâid veya aslın ne olduğuna delil getirirken; fer' asla döndürülüyorsa buna iştikak, eğer asıl fer'e döndürülüyorsa buna da tasrîf denilmektedir. اَحْمَر kelimesini, aslı olan حُمْرَة'ya döndürmek fer'in asla döndürülmesine yani, iştikaka örnektir. Çünkü اَحْمَر kelimesindeki hemzenin ziyade olduğunu delillendirmek için asla irca edilmektedir. 'ايصَر' kelimesi '*ya'* harfinin hazfiyle ve başındaki hemzenin sabit kalmasıyla 'إصار' şekline dönüştürülerek çoğul yapılmaktadır. Buna tasrîf denilmektedir. 'إصار' kelimesi, 'ايصَر' kelimesinin fer'idir. Ziyadeye delil getirilen 'إصار' kelimesi aslî değildir. Çünkü *ya* harfi aslın fer'i olduğu için zâid olmamıştır.[123] Kelimeyi tasrîf etmeyi türeve, iştikaktaki işlemi de integrale benzetebiliriz. Türevini aldığımız bir fonksiyonu ilk hâline

---

[121] el-İsfahânî, **Mukaddime**, s. 30; Abdullah Temizkan, **Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi,** Ankara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 50-59.

[122] el-İsfahânî, **Mukaddime**, s.34. Örneğin مُخْتَار kelimesi, fâil olarak takdir edildiğinde '*mufte'il*', mef'ûl takdir edildiğinde de '*mufte'el*' siğasından türediği kabul edilmektedir.

[123] İbn Usfûr, **el-Mumti' fi't-Tasrîf**, I, 53-54.

döndürmek için integralini aldığımız gibi kelimeyi aslına döndürmek için de iştikak uygularız.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ta sarf ile iştikak arasını ayırdığını görüyoruz. Ona göre "İsim kelimesinin aslı "سِمْوٌ"dur. Bunun delili, (çoğulu) "أَسْمَاء", (ism-i tasğîri) "سُمَيّ" ve (tef'îl bâbı) "سَمّيْت" şeklindeki *tasrîfidir*. *İştikakı* da "السُّمُوّ" kelimesindendir. Çünkü isimle müsemma yüceltilmekte (kelimenin kök anlamı yüceltmek olduğu için) ve onun zikriyle ses yükseltilmektedir. Bu yüzden lakap için "النبز" "en-nebz" denilmiştir ki o da sesi yükseltmektir. 'en-Nibz' hurmanın en yüksek dalına denilmektedir."[124] Zemahşerî'nin sarfta kelimenin türevlerine doğru, iştikakta ise kelimenin kökenine doğru bir yol izlediği sonucuna ulaşabiliriz.

1.2.3. Müştakın Hangi Kelimeden Türetildiği Problemi

Kelimenin sarfî anlamı, iştikakî anlamından bağımsız değildir. İsfahânî, iştikakta müştak lafzın hangi kelimeden türediği konusunu problemli alan olarak değerlendirmektedir. Mesela 'النبا' '*ennebâ*' ve 'البرى' '*el-berâ*' kelimelerinin hemzeli 'نَبَأَ' '*nebee*' ve 'برأ' '*beree*' kelimelerinden türediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre 'نَبَأَ', haber vermek ve 'برأ', temizlenmek anlamından türetilmiş kabul edilmektedir. Hemzesiz olması hâlinde ise '*ennebâ*', 'النَّبْو' '*nebve*' kelimesinden türediği için yüksek mertebe, '*el-berâ*' kelimesi de 'البَرَى' '*berâ*' kökünden türediği için toprak anlamındadır.[125] Zerkeşî de ismin türetildiği kök anlamın önemine şöyle bir örnekle dikkat çekmektedir. "Allah'ın (cc.) cömertliğinden dolayı ona 'السَّخِيُّ' '*es-Sahiyy*' ismini vermezler. Çünkü *Sahiyy*'in kök anlamı *gevşek toprak* demektir. Bunun yerine, vermede genişliği ifade eden 'جَوّاد' '*Cevvâd*' ismi kullanılmaktadır."[126]

İsrâ suresinde, "فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُوراً"[127] ayetinde geçen "أَوَّابِينَ" "evvâbîn" *sıfatı*, 'أَوْب' '*evb*' mastarının mübalağa siğasıdır. Taberî, evvâbîn için; '*tesbîh edenler*', '*itaat*

---

[124] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 697.

[125] Râğıb, **Mukaddime**, s. 30.

[126] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 16 (muhakkik).

[127] "Rabbiniz sizin içlerinizdekini en iyi bilendir. Eğer siz iyi kimseler olursanız şüphesiz ki Allah da daima kendine dönenleri (ve çok tevbe edenleri) çok bağışlayıcıdır." İsrâ, 17/25.

edenlerle iyilik yapanlar', '*kuşluk namazı kılanlar*', '*akşamla yatsı arasında namaz kılanlar*' ve '*günahından dönüp tövbe edenler*' şeklinde farklı açıklamalar zikretmekte ve '*evvâb*' kelimesinin kök anlamını gerekçe göstererek son görüşü tercih etmektedir.[128]

Zemahşerî de *evvâbîn* kelimesini tövbe edenler şeklinde tefsir etmektedir. Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) *evvâb*'a, "her günah işlediğinde tövbeye koşan kişi" olarak anlam verdiğini, kendisinden herhangi bir suç sadır olup da hemen tövbe eden herkes hakkında *evvâb* denilebileceğini, anne babasına karşı cinayet işleyip de tövbe eden kişinin de bu kapsama girdiğini söylemektedir.[129]

Zemahşerî, "وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ"[130] ayetindeki "ٱسْتَكَانُوا۟" kelimesinin türediği köke göre farklı tefsir edilebileceğini göstermektedir. Zemahşerî şöyle demektedir: اِسْتَكَانَ fiilinin vezni nedir diye sorarsan ben de derim ki; *kevn* fiilinin istif'âl bâbıdır.[131] Yani bir oluştan diğerine intikal etmek demektir. Tıpkı bir hâlden diğerine geçerken *istihâle* fiilinin kullanılması gibidir. Buna göre; "Azapla yakalanmalarına rağmen onlar *tuğyan* hâlinden *itaat* hâline geçmediler. Hâllerinde bir değişiklik olmadı" anlamındadır. Aynı zamanda *sükûn*'un *ifti'âl* bâbı da olabilir. O zaman kâf harfinden sonraki elifin işbâ'[132] için olduğu kabul edilir.[133]

اَلْحَمِيم kelimesine de türetildiği kelimeye göre farklı anlamlar verilmektedir. *Onu ilgilendiren şeyin, seni de ilgilendirmesi anlamında*, ihtimam ve ehemmiyetten müştaktır. Ya da halis demek olan *hâmme* kelimesinden müştak olduğu kabul edilirse "özel dost" anlamındadır.[134]

---

[128] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XIV, 555-561. "*Evvâb*"; "آبَ" fiilinin mastarı olan "أَوْب" isminin mübalağa siğası olup 'dönmek' demektir.

[129] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 595.

[130] "Andolsun, biz onları sıkıntıya düşürdük de yine Rablerine boyun eğmediler, tazarru ve niyazda da bulunmadılar." Mü'minûn, 23/76.

[131] Buna göre; aslı "اسْتَكْوَن" (*istekvene*) şeklindedir. Sonra *vâv* harfinin harekesi *kâf* harfine aktarılmıştır. *Vâv* harfi de illet harfi olduğu için *elif*e kalb olmuştur.

[132] Arapçada vezin veya kafiyeden dolayı kelimeye bir harf ilave etmek demektir. İsmail Durmuş vd. "Kafiye", **DİA**, İstanbul, 2001, XXIV, 149-153.

[133] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 712.

[134] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 764.

Zemahşerî, "إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّٰهِ"[135] ayetinde geçen 'أُمَّةً' '*ümmet*' kelimesini, iştikakına göre iki şekilde izah etmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Birinci vecih, İbrahim (a.s.) bütün güzel hasletlerde kemal derecesinde olduğu için tek başına ümmetlerden birisi sayılmıştır. Şairin; "Onun, bütün âlemi bir tek kişide toplaması yadırganacak bir durum değildir" sözü ve Mücâhid'in, "Onun dışındaki herkes kâfirdi. Mümin olarak bir tek İbrahim (a.s.) vardı" şeklindeki tefsirini de onun tek başına bir ümmet oluşuna delil getirmektedir. İkinci vecih, *fu'le* kalıbında kendisine uyulan (mu'temun bih) kişidir. Yani, ümmet kelimesi 'me'mum' anlamında kabul edilerek "İnsanlar hayra nail olmak için ona uymuşlardır" anlamındadır.[136] 'أُمَّةً' '*ümmet*' kelimesi, bu ikinci yoruma göre اَمَّ fiilinden türemiştir. Bu açıdan "Seni insanlara önder (imam) kılacağım"[137] ayetindeki gibidir.

Zemahşerî'nin, tefsir bid'ati (*min bid'ati't-tefsîr*[138]) olarak değerlendirdiği yerlerden birisi de "يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ"[139] ayetindeki "imâm" kelimesinin "umm" (anne) kelimesinin çoğulu olduğunun iddia edilmesidir. O bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: "Nebilerden, din önderlerinden, kitaplardan ya da dinlerden tabi oldukları önderleriyle çağırırız. Ayrıca dünyadaki amellerinin kaydedildiği defterleriyle, 'Ey hayırlı kitabın sahipleri!' şeklinde çağrılacakları da söylenmiştir. Tefsir bid'atlerinden birisi de imamın *ümm* kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyerek, 'O gün annelerinin adlarıyla çağrılırlar' denilmesidir. Güya bundaki hikmet; babası olmadığı için Hz. İsa'nın (a.s.) hakkına riayet etmek, Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) şereflerini ortaya çıkarmak, zina mahsulü çocukları rencide etmemektir. Bilmiyorum bunlardan hangisi daha ilginçtir. Keşke, lafzın doğruluğunun mu yoksa hikmetinin mi daha bid'at

[135] Nahl, 16/120.
[136] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 587.
[137] Bakara, 2/124.
[138] Zemahşerî'nin, tefsir ilminin ilkeleriyle uyuşmayan açıklama biçimleri için kullandığı bir ifadedir.
[139] İsrâ, 17/71.

olduğunu bilseydim."[140] Zemahşerî bu yaklaşımıyla âdeta iştikakı, tefsirde yapılan hatalara karşı siper yapmaktadır.

Taberî'ye göre de. "O gün herkesi dünyada iken kendisine uydukları önderleriyle çağırırız" görüşü doğruya en yakındır. Çünkü Araplar imâm kelimesini, çoğunlukla kendisine uyulan ve takip edilen kişi için kullanmaktadırlar. Allah'ın kelâmını, kendisine teslim olup uymamız gereken bir delil buluncaya kadar en meşhur olan kullanıma hamletmek daha uygundur.[141]

Zemahşerî'ye göre, **"**"وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"[142] ayetindeki "كَلَّم" fiilinin yaralama anlamındaki الكَلْم kökünden olduğunu iddia etmek de tefsir bid'atlerindendir.[143] İbnu'l-Müneyyir, Mu'tezile'nin kelâm-ı zâtîyi reddetmek için; nasb ile yani Musa'yı fâil, Allah'ı mef'ûl yaparak okuduklarını ve kelleme fiilinin yaralama anlamındaki "كَلْم" kökünden türediğini iddia ederek delil getirdiklerini belirtmektedir. Zemahşerî'nin bunu tefsir bid'ati olarak değerlendirmesini de bir insaf örneği olarak değerlendirmektedir.[144] Zemahşerî, itikadî görüşünü desteklemek için sadece "وَكَلَّمَ اللهَ مُوسَى تَكْلِيمًا" (Musa Allah ile konuştu) şeklindeki kıraatten yararlanmaktadır. Böylece onun kelimenin كَلْم kökünden türediğini reddettiği anlaşılmaktadır.

1.2.4. Müştakların Aslı Sorunu

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere sarf ve iştikakta, asıl ve fer' vardır. Bu *asıl*, Kufe ekolünün dediği gibi fiil mi, yoksa Basra ekolünün dediği gibi mastar mıdır? Bu konuda dil âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Sarfın tarifinde asıl denilip[145] bu aslın ne olduğunun belirtilmemesi de bu ihtilaftan dolayıdır. Basra

---

[140] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 604. Beyzâvî'ye göre, خُفَّ kelimesinin çoğulu خِفَاف olduğu gibi '*umm*' kelimesinin çoğulu da '*imâm*' şeklinde olabilir. Zikredilen hikmetleri de zayıf bir görüş olarak (temrîz siğasıyla) belirtmektedir. (Şeyhzâde, **Hâşiye**, V, 410).

[141] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XV, 8.

[142] "Allah Musa'ya hitap ederek konuştu." Nisâ, 4/164.

[143] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 272.

[144] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 272.

[145] Zencâni'nin (ö. 660/1262) Zencâni: "Tahvîlu'l-asli'l-vâhidi ilâ emsiletin muhtelifetin li me'ânin maksûdin lâ tuhselu illa bihâ"/"Bir aslı (fiil veya mastar) istenilen anlamın sadece kendisiyle elde edildiği farklı misallere aktarmaktır." şeklinde tanımlamaktadır. (Sa'düddîn Mesud et-Teftâzânî, **Şerhu't-**

ekolünün çoğunluğuna göre müştakların aslı mastar, Kufe ekolünün çoğunluğuna göre de fiildir. Bunun dışında bazı âlimler, "Her kelime asıldır", bazıları da "Her lafız müştaktır" demektedirler. Zeccâc (ö. 311/923) da "Her lafız müştaktır" diyenler arasında zikredilmektedir.[146] Her lafız müştaktır diyenler, sözlüklerdeki gibi dilde kullanılmayan harekesiz harflerden farazi bir asıl kabul etmektedirler. Örneğin ضرب fiili ر ,ض ve ب harflerinin üçüne de fetha eklemekle elde edilen bir kelimedir. Bu görüş, tartışmalardan uzak hem sarf hem de lügat âlimleri için kolay kabul edilebilir bir görüştür.[147] Zeccâcî (ö. 337/949), bazı kelimelerin müştak bazılarının da müştak minhu olduğu görüşünü savunmakta, mütekaddim âlimlerden her lafzın müştak olduğunu savunan kimseyi bilmediğini, bu yüzden Zeccâc'a atfedilen görüşün müteahhir dil âlimleri tarafından zorlama bir yorum olarak ortaya atıldığını savunmaktadır. Zeccâc'ın *İştikâku'l-Kebîr* adlı eserinde görüşünün açık olduğunu söylemektedir.[148]

Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserindeki açıklamalarına bakıldığında "Müştakların aslı mastardır" şeklindeki Basra ekolünün görüşünü savunduğu görülmektedir.[149]

Ancak Zemahşerî'nin bazen camid isimden fiil bazen de fiilden isim türettiği de görülmektedir. Bunun için "ilah" kelimesinin hangi kökten türediğine dair açıklamalarına bakılabilir. 'İlah' kelimesi, 'رَجُل' (adam) ve 'فَرَس' (at) gibi cins isimdir. Hak veya batıl bütün mabudlar için kullanılmaktadır. Daha sonra, cins isim olan 'النَّجم' kelimesinin '*süreyya*', 'السَّنَة' kelimesinin '*kıtlık yılı*', 'البَيْت'in '*Kâbe*', 'الكِتَاب'ın Sîbeveyhi'nin eseri için kullanılması gibi sadece "Hak, mabud olan Allah" anlamında yaygın biçimde kullanılmıştır. '*Allah*', 'إله' kelimesinin başındaki '*hemze*' hazfedilerek sadece Hak mabuda mahsus bir isimdir. Kendisi dışında hiç kimse böyle

---

Tasrîfi'l-İzzî, Şeriketu Sahafiyye Osmaniyye, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts., s. 2-3.) Bu manalar; ism-i fail, ism-i meful, ism-i tafdîl, cem ve tesniyede olduğu gibi ancak bu değişimle elde edilmektedir." (Hamelâvî, **Şezâ'l-'Arf fî Fenni's-Sarf,** s. 49; bkz., Muhaysin,**Tasrîfu'l Ef'ali ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 15)

[146] Abdurrahmân Celaleddîn es-Süyûtî, **el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ**, Dâru't-Turâs, Kahire, ts., I, 348.

[147] el-Mevlânâ, **el-İştikâk 'İnde İbn 'Âdil**, s. 63.

[148] Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, **İştikâku Esmâ'illâh**, Beyrut, 1986, s. 279.

[149] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 272.

isimlendirilmemektedir. Bu isimden (ilah); ‘تَأَلَّه’, ‘أَلَه’ ve ‘إسْتَأْلَه’ fiilleri türemiştir. Tıpkı ‘نَاقَة’ (deve) kelimesinden ‘استونق’ (yaşlandı) ve ‘حَجَر’ (taş) kelimesinden ‘استحجر’ kelimesinin türemesi gibi.”[150] Bu örneklerde fiilin mastarlardan değil camid isimlerden[151] türetildiği görülmektedir.

Zemahşerî, ‘*hayret etmek*’ anlamında ‘أَلِه’ fiili ve bunun kardeşleri olan ‘دَلِهَ’ (hayret etti) ile ‘عَلِهَ’ (hayret etti) kelimelerini iştikaka örnek verirken,[152] ‘أَلِه’ fiilinden isim türettiği anlaşılmaktadır. İlk bakışta sanki bu açıklamalarla Basra ekolüne göre “Müştaklar mastarlardan türemişlerdir” görüşü arasında çelişki varmış gibi görünmektedir.

Bunu şöyle izah etmek mümkündür:

Dil âlimlerine göre; isim, fiil veya harflerin hepsinden kelime türetildiği gibi cins isim, camid isim ve harflerden de fiil türetilmektedir. Basra ve Kufe ekolü buna itiraz etmemektedir. Hatta “İbn Mâlik: *İsabet etti* anlamını elde etmek için a’yanlardan فَعَلَ veznine göre fiillerin türetilmesi genel bir kullanım olmuştur. Başına darbe isabet ettiği zaman “رَأَسَه”, burnuna isabet ettiği zaman “أَنَفَه” vb. denilmesi buna örnektir. Dolayısıyla tartışma konusu hangisinin diğerine asıl yapılacağı meselesidir. Eğer mastar asıl yapılırsa fiil onun fer’i olur.”[153] Çünkü fiilde mastar anlamıyla birlikte zamanına da delâlet ettiği için ziyade anlam vardır. Bu yüzden Zemahşerî’nin tefsirinde isimden fiil, fiilden isim türetmesi onun mastarı asıl, fiili fer’ kabul etmesine engel değildir.[154]

---

[150] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 26.

[151] **Camid isim**: Başlangıçtan itibaren bilinen şekli üzere vazolunmuş, başkasından türememiş isimdir. Şecerun, raculun, ilmun, naketun gibi. (Kabâve, **Tasrîfu’l-Esmâ ve’l-Ef’âl**, s. 125).

[152] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 26.

[153] el-Mevlânâ, **el-İştikâk ‘İnde İbn ‘Âdil**, s. 58, 59.

[154] Her iki ekolün gerekçelerine bakıldığında bu daha net anlaşılmaktadır. Basralıların bazı gerekçeleri şunlardır:

1. Mastar denilmesi fiilin kaynağı olduğu içindir.
2. Masterın zamana delâleti mutlaktır, fiilinki ise mukayyeddir.
3. Mastar, siğasıyla sadece oluşa delâlet eder. Fiil ise hem oluş hem de onun belirli zamanına birlikte delâlet eder. Bir tek şeye delâlet edenin asıl olması evladır.
4. Kelâmın oluşması için fiil isme muhtaçtır. Ancak fiil olmadan da isimle cümle kurulmaktadır.
5. Fiil, masterın anlamını da kapsamaktadır. Ancak mastar fiilin anlamını kapsamamaktadır. Mastar altın ve gümüşün hammaddesi gibi, fiil ise bunlardan elde edilen mücevherat gibidir.

Fahreddîn Kabâve'ye göre yukarıdaki gibi türetim şekillerinde bir problem yoktur. İsim ve fiillerden türetildiği belirtilen kelimeler de mastardan türemiştir. Doğrudan zat isminden veya fiilden türememiştir. Önce mastar, ondan sonra mazi, müzari, emir, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet siğaları türetilmektedir.[155]

1.2.5. Şekli Müşterek

Müşterek lafız; "bir tek lafzın birden çok mana için kullanılması",[156] "bir lafzın birden çok anlama muhtemel olması",[157] ya da "harflerin dizilişi, sayısı ve harekesinde eşit olması, bu üç unsurdan birinde bile farklılık olmaması" şeklinde tarif edilmektedir.[158]

İsfahânî, bazı lafızların şeklen müşterek gibi görünseler de farklı takdirler yapılmaya uygun oldukları için müştak sayıldıklarına dikkat çekmektedir. Mesela 'مختار' kelimesinin, ism-i fâil olarak takdir edildiğinde 'مُفْتَعِل', ism-i mef'ûl olarak takdir edildiğinde de 'مُفْتَعَل' siğasından türediği kabul edilmektedir. 'قُفْل' kelimesi, tekil ve çoğulda aynıdır. Ancak tekil olduğunda '*kufl*' (قُفْل), çoğul olduğunda '*vesen-vusn*' *(*وَثَن-وُثْن*)* olduğu gibi tekili قَفَلَ takdir edilmektedir. "هُمْ يَغْزُون"deki takdir, "هُمْ يَخْرجون" şeklindedir. "هُنَّ يَغْزُون" ise "هُنَّ يَخرُجْن" takdirindedir.[159]

Zemahşerî, Kur'ân'da bunun örneklerini zikretmektedir. "إِلاَّ أَن يَعْفُونَ"[160] ifadesini açıklarken, "الرِّجالُ يَعْفُونَ ile النِّسَاءُ يَعْفُونَ arasında nasıl bir fark vardır?" şeklinde bir soru sormakta ve şöyle cevaplamaktadır: "الرِّجالُ يَعْفُونَ"deki و harfi müzekker çoğul zamiridir. Bu durumda kelimenin lâmu'l-fiili mahzuf kabul edilir. Kelimenin sonundaki ن harfi de

---

6. Asıl ve fer' birçok şeyde mevcuttur. İstikrai olarak baktığımızda fer'de aslın anlamıyla birlikte fazladan bir anlam da mevcuttur. (Basralıların diğer gerekçeleri ve Kufelilerin gerekçeleri için bkz. el-Mevlânâ, **el-İştikâk 'İnde İbn 'Âdil**, s. 34-42).

155 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 128.

156 Süyûtî, **Müzhir**, I, 369.

157 Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 207.

158 el-İsfahânî, **Mukaddime**, s. 34.

159 el-İsfahânî, **Mukaddime**, s. 32.

160 Bakara, 2/237.

ref alametidir. "النِّسَاءُ يَعْفُونَ" ifadesinde yer alan و harfi ise kelimenin lâmu'l-fiilidir. ن harfi de müennes çoğul zamiridir. Bu fiil mebnîdir. Bu kelimenin lafzı üzerinde âmilin herhangi bir etkisi görülmez.[161]

1.2.6. Binâlarda Çok Anlamlılık

Çok anlamlılık Arapçada anlamda genişleme/ التَّوَسُّع فِي الْمَعْنَي; birden çok manaya muhtemel bir ifade kullanılarak bu manaların hepsinin kastedilmesidir.[162] İbn Cinnî, *Hasâis* adlı eserinde, "İki anlama muhtemel olup bir mana diğerinden kuvvetli olan lafızda her iki görüş caiz mi yoksa sadece kuvvetli görüş alınıp diğeri terk mi edilir bâbı" şeklinde bir başlık açmıştır. İbn Cinnî'nin çözümü, "Kuvvetli olan görüş alınır ancak diğeri de reddedilmez" şeklindedir. Bunun aklen mümkün olduğunu izah etmek için hayattan örnekler de vermektedir. Bir babanın farklı özelliklere sahip birkaç çocuğu olduğu hâlde kendi evlatları olduklarını inkâr etmez. Bir âlim birden çok fetva arasından kendince en kuvvetli olanını verir. Diğerlerini de inkâr etmez. Veya birden çok görüş olan bir yorumda birisi diğerinden kuvvetli olsa bile diğerleri reddedilmez. İbn Cinnî, şiirden örnek olarak; "كَفى الشّيْبُ والاسلامُ لِلمَرءِ نَاهِيًا" (Kişiye engelleyici olarak İslam ve yaşlılık yeterlidir.) beytini vermektedir. Bu beyitte ism-i fâil sığasındaki نَاهِيًا kelimesi kendi sığasının anlamında olabileceği gibi mastar anlamında olması da caizdir.[163] Ayetten de şu örneği vermektedir: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ"[164] Bu ayette 'cennet' kelimesi çoğul gelmekle birlikte, 'neher' kelimesinin tekil gelmesi ayet fasılalarının uyumundan dolayı olabileceğini söyleyenler olduğu gibi, lafzın bazen çoğul anlamda kullanılabileceği de belirtilmiştir. 'Neher' lafzı iki zamme ile 'nuhur' şeklinde de okunmuştur. Buna göre anlamı, "gecesi olmayan gündüz" demektir.[165] Zemahşerî'ye göre çoğul anlamda (enhâr) olmakla birlikte, cins isimle iktifa edilmiştir. "Aydınlık ve

[161] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 439.
[162] İslamiyyat.com/2009-01-26-09-20-19
[163] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 490.
[164] Kamer, 54/54.
[165] Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XX, 108.

bolluk içerisindedir" anlamında olduğu da söylenmiştir.[166] Kelime tekil geldiği için bu anlamların hepsini kapsamaktadır. Cins olması çokluk anlamı katmıştır. Genişlik anlamı cennet için uygundur. Çünkü onlar her açıdan genişlik içerisinde olacaktır. Aydınlık anlamı da uygundur. Zira cennette karanlık olmayacaktır.

Çok anlamlılık, Arapların değişik şekillerde başvurdukları bir yöntemdir. Arapçada sözü, geniş anlamlara gelecek şekilde dizmek için çok sayıda imkân mevcuttur. Mesela, harf-i cerlerin birden fazla fiile taalluk edecek şekilde kullanımı anlamda genişlemeye vesile olmaktadır. İmruülkays'ın (ö. 540 dolayları) " قفا نبك من ذِكرى حبيب ومنزل ... بسِقطِ اللِّوى بينَ الدَّخول فحَوْملِ" şiirinde 'سِقطِ' kelimesinin başındaki '*ba*' harf-i ceri; 'قفا' fiiline taalluk ettiğinde; "sınırlarını çizdiği mekânlarda durmak ve durdurmak istediği", 'نبك' fiiline bağlandığında ise "bu mekânlarda ağlamak ve ağlatmak istediği" anlamını vermektedir. Bu, kelâmın genişliğindendir. Şaire, "Neyi kastettin? Bu mekânların hepsinde durdun ve insanları da durdurarak sevgilinin mekânlarını mı gösterdin, yoksa bu mekânlarda ağladın ve insanların da ağlamalarını mı istedin?" şeklinde bir soru sorulduğunda şöyle cevap verebilir: "Sözümün muhtemel olduğu bütün manaları kastettim." Dolayısıyla kelâmının birçok yöne muhtemel olması şairin dili kullanmaktaki maharetini göstermektedir.[167]

Arapçada anlam genişliği için imkânlar çok olsa da biz konumuzla yakından alakalı örnekler üzerinde durmaya çalışacağız. Örneğin, bazı siğaların; ism-i mef'ûl, mimli mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân gibi farklı manalar için kullanılması[168] veya "فعيل" vezninin; sıfat-ı müşebbehe, mastar, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl için uygun olmasından dolayı anlamda genişleme olması çalışmamızla yakından alakalıdır.

"مَعَاشا"[169] kelimesi; mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân siğaları için ortak olmakla birlikte Zemahşerî, "geçim zamanı" diyerek doğrudan ism-i zaman anlamını

---

[166] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1069.

[167] "Durun, ed-Dahûl ile el-Havmel arasında es-Sıkti'l-Livâ denilen mekânda sevgiliyi ve onun konakladığı yerleri anıp ağlayalım" Ebû Mûsâ, **Min Şi'ri İmruü'l-Kays**, s. 30.

[168] Kaya Mehmet, **İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-**, Doktora Tezi, Erzurum, 2014, s. 143, 317.

[169] "وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً" "*Gündüzü de geçim zamanı yaptık*." Nebe', 78/11. "مَعْيَش-مَعَيْش-مَعَاش" şeklinde i'lâl ve ibdâl sonucuna göre "مَعَاشاً" hâline dönüştürülmüştür.

tercih etmektedir. Tîbî'ye göre, "عَاشَ-يَعيشُ-عَيْشًا- مَعَاشًا- مَعيشَةً وعَيْشَةً" şeklindeki siğalar mümkün olduğu için mastar da olabilir.[170] Mastar kabul edildiğinde, "رَجُل عدل" / (adaletin kendisi olacak derecede) âdil adam örneğindeki gibi gündüz vaktinin geçim için olduğu tekitli biçimde ifade edilmektedir. Sanki gündüz vakti, geçimin kendisi olacak kadar önemlidir.

Zemahşerî, bazen de tercih yapmadan farklı takdirleri göz önünde bulundurarak tefsir yapmaktadır. Ona göre "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ"[171] ayetindeki 'الْمَرَاضِعَ' ya 'المُرضِع' (ism-i fâil) kelimesinin çoğulu kabul edilir ya ism-i mekân veya mastar-ı mîmî anlamlarına muhtemel olan المَرضَع isminin çoğulu olabilir. Birinci ihtimale göre ayetin anlamı; "Biz, Musa'ya emziren kadınları yasakladık!" İkincisine göre; "Biz Musa'ya kadınların göğüslerini yasakladık!" Üçüncü ihtimale göre de "Biz Musa'ya kadınları emmeyi yasakladık" şeklinde olacaktır.[172] Bu yorumlar arasında bir çelişki olmadığı gibi birbirini pekiştirerek çok anlamlılığa sebep olmuştur. Çünkü bu şekilde ifade edilmekle; emziren kadınlar, emme yeri olan kadınların göğsü ve emme fiilinin bizzat kendisi birlikte yasaklanmıştır.

Zemahşerî'nin, "إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ"[173] ayetini, الْمُسْتَقَرّ kelimesinin farklı takdirlerine göre tefsir ettiği anlaşılmaktadır: a) Özellikle o gün; "Kulların istikrarları (mastar anlamında) sadece Rabbinedir. Allah'tan (cc.) gayrısına varıp sığınmaya güçleri yetmez." b) "Kulların bütün işlerinin hükmü (ism-i zaman anlamında) sadece Allah'a (cc.) kalmıştır. Ondan başkası o gün hüküm veremez" c) "Kullar cennet veya cehenneme gitmelerine karar verilen mekândan (ism-i mekân anlamında) başka bir yere varamazlar." Kullar, daha önce işledikleri amellerine göre Allah'ın (cc.) meşiyetine havale edileceklerdir.[174] Buna benzer bir örnek de "وَلَكُمْ فِي ٱلأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ"[175] ayetinde geçen 'مُسْتَقَر' kelimesi için yapılan yorumlardır. Zemahşerî; "istikrarın mekânı" (ism-i mekân şeklinde takdir ederek) veya "istikrarın kendisidir" (mastar takdirine göre)

[170] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 244.
[171] Kasas, 28/12.
[172] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 795.
[173] "O gün varılacak yer ancak Rabbinin huzurudur." Kıyâme, 75/12.
[174] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1161.
[175] "Artık sizin için yeryüzünde bir zamana kadar bir yerleşme ve bir faydalanma vardır." Bakara, 2/36.

demektedir.[176] Lafzın siğası bu anlamların hepsine müsaittir. Sadece mastar siğası, yani '*istikrâr*' kelimesi kullanılmış olsa bu açıklamalar uygun olmazdı. Çok anlamlılığa uygun binâ tercih edilmiştir.

Zemahşerî, "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا"[177] ayetinde geçen مُرْسَا kelimesini; mastar takdirine göre, "kıyametin demir atması" ya da ism-i zaman takdirine göre; "sabit kılınıp sağlamlaştırılma zamanı" şeklinde tefsir ederek iki görüş belirtmektedir.[178] Zemahşerî, ayetteki 'أَيَّانَ' soru edatının '*metâ*' (ne zaman) anlamında olduğunu açıkça belirtmesine rağmen, مُرْسَا kelimesine ism-i zaman anlamını vermiştir.[179] Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin "kıyametin irsâ vakti" demesi iyi değildir. Çünkü '*eyyâne*' soru edatı, zamanı sormak içindir. O zaman cümleyi "في أي وقتٍ وقتُ إرسائها /onun demir atma vakti hangi vakittedir?" gibi takdir etmek gerekecektir.[180] Semîn el-Halebî ise "*mursâ*" kelimesinin hem mastar hem de ism-i zaman olmasının caiz olduğunu söylemektedir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın açıklamalarını aktardıktan sonra Ebû Hayyân'ın bu yorumunun güzel olduğunu da belirtmektedir.[181] Râzî ise doğrudan "*mursâ*" kelimesinin burada mastar-ı mîmî, yani 'irsâ' anlamında olduğunu savunmaktadır.[182] Beyzâvî de bu kelimeye "istikrâr" ve "sübût" anlamını vermektedir.[183] Bu müfessirler ism-i zaman anlamını tercih etmemişlerdir.

"لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا"[184] ayeti, idğâm ile okunup yazıldığı için fâili; لاتُضارِر ya da لاتُضارَرْ şeklinde, malum veya meçhul takdir edilebilir. '*Lâ tudârir*' takdirine göre anne fâil, baba mef'ûldür. Ayetteki emir; '*Anne, çocuğundan dolayı babaya zarar vermesin*' şeklinde olur. Kadın; çocuğa sert davranarak, eşinden gücünün üstünde taleplerde

---

176 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 72.

177 A'râf, 7/187.

178 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 398. Zemahşerî, '*irsâ*' kelimesinin anlamına da değinmektedir. '*İrsâ*', gemi ve dağ gibi ağır şeylerin sabit kılınması için kullanılmaktadır. Aynı ayetin devamında '*O, göklere de yere de ağır gelmiştir*' ifadesinden anlaşılacağı üzere kıyamet, en ağır şey olduğu için bu kelimeyle ifade edilmiştir.

179 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 398.

180 Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, IV, 431.

181 el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, V, 530.

182 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XV, 84.

183 Şeyhzâde, **Hâşiye**, IV, 340.

184 "…Anne, yavrusu yüzünden zarara uğratılmaz…" Bakara, 2/233.

bulunarak, çocuğundan dolayı kocasının kafasını hep meşgul ederek veya çocuk kendisine iyice alıştıktan sonra bakıcı istemekle kocasına zarar verebilir. '*Lâ tudârar*' meçhul binâ takdirine göre ise anlam; '*Yavrusundan dolayı anneye zarar verilmesin*' şeklinde olur. Bu da kadına gereken nafakayı vermemek veya kadını, çocuğunu emzirmekten alıkoymak şeklinde gerçekleşebilir.[185] Bu kelime şeddeli râ harfini çözecek şekilde ya '*lâ tudârir*' ya da '*lâ tudârar*' şeklinde olsaydı bu yorumlara açık olamazdı.[186]

Zemahşerî, bazen de tek anlamı tercih etmektedir. Kehf suresinde, " ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا"[187] ayetindeki 'أَحْصَى' kelimesi, hem ism-i tafdîl, hem de if'âl bâbından fiil olabilir. Zemahşerî, bunun ism-i tafdîl oluşunu caiz görmediği için mazi fiil olarak kabul etmektedir. Buna göre anlam şöyle olmaktadır: '*Mağarada kaldıkları surenin ne kadar olduğunu ve hangilerinin bunu zapt etmiş olduklarını bilelim diye onları uyandırdık.*' أَفْعَلُ vezni, istisnalar hariç sülâsî mücerredler dışında kullanılmaz. أَحْصَى fiili de rubâîdir. Rubâî fiilleri; "أَعْدَى مِنَ الْجَرَبِ" (Uyuz hastalığından daha düşman!) ve "أَفْلَسَ مِنْ اِبْنِ الْمُذَلَّق" (İbn Muzellâk'tan daha müflis!) şeklindeki kullanımları şazdır. Zemahşerî, Kur'ân dışında şaz olana kıyası doğru bulmazken, Kur'ân'da böyle kullanımlara kıyas yapılmasını hiç doğru bulmamaktadır. 'أَمَدًا' (süre) ismi de mef'ûlün bih olarak nasb edilmiştir.[188] Ancak İbnu'l-Müneyyir başta olmak üzere bazı âlimler bunun ism-i tafdîl olmasını da caiz görmekte ve '*emeden*' kelimesini temyîz kabul edip şöyle anlam vermektedirler: "Sonra da iki gruptan hangisinin, kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık."[189]

فعيل siğası da çok anlamlılığı açısından önemli bir yere sahiptir. Sıfat-ı müşebbehe, mastar, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl anlamlarında kullanıldığı durumlarda ya

---

[185] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 136.

[186] "وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ" (Bakara, 2/282) ayetinde de benzer bir durum vardır. Zemahşerî, kıraatlerden delil getirerek hem *kâtip zarara uğratılmasın* hem de *şahit zarara uğratılmasın* anlamını vermektedir. Hz. Ömer (r.a.) '*lâ yudârir*', İbn Abbâs (r.a.) ise '*lâ yudârar*' şeklinde okumuşlardır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 156).

[187] "*Sonra da mağarada kaldıkları sürenin ne kadar olduğunu ve o iki gruptan (Ashâb-ı Kehf ile hasımları) hangilerinin bunu zapt etmiş olduklarını bilelim diye onları uyandırdık.*" Kehf, 18/12.

[188] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 613.

[189] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 613; **Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili**, V, 343.

anlamda genişleme yoluna gidilmekte ya da karinelerle birisi tercih edilmektedir.[190] " قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ"[191] ayetindeki حَفِيظ ismi; hem ism-i fâil (حَافِظ) olarak "koruyan" hem de ism-i mef'ûl (مَحْفُوظ) olarak "korunan" anlamına gelmektedir. Zemahşerî, ayeti her iki takdire göre de tefsir etmektedir. Mahfûz olarak değerlendirildiğinde anlamı; "Değişmekten ve şeytanlardan korunmuştur. O levh-i mahfûzdur." şeklinde, hâfiz olarak değerlendirildiğinde ise anlamı, "Yazılanı korumaktadır"[192] şeklinde olmaktadır. Burada bir tercih yapmadan anlamda genişleme olarak değerlendirilebilir. Çünkü hem koruyan hem de korunan anlamının verilmesi daha belîğdir. Buna göre, kitabın muhafaza etmesi, ancak kitap çok iyi korununca mükemmel olur.[193]

"وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ"[194] ayetinde geçen 'مُنزَلًا' kelimesi; mastar ve ism-i mekân anlamlarına muhtemeldir. اَنْزِلْني اِنْزَالاً مُبَارَكًا şeklinde mastar kabul edildiğinde *indirilişin mübarek olması,* اَنْزِلْني مَكَانًا مُبَارَكًا şeklinde ism-i mekân kabul edildiğinde de *indirilen yerin mübarek olması* istenmektedir.[195] " اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً"[196] ayetinde geçen "مُدْخَلاً" kelimesi de hem mastar hem de ism-i mekân olabilir. Mastar kabul edildiğinde girmenin kendisine, ism-i mekân kabul edildiğinde girilen yerin kerîm oluşuna vurgu yapılmış olmaktadır.[197] Böyle

---

[190] Azîz, **el-Karîne fî Luğati'l-Arabiyye**, s. 72.

[191] "Fakat biz toprağın onlardan neyi eksilttiğini elbette biliyoruz. Yanımızda her şeyi kaydedip muhafaza eden/mahfûz bir kitap vardır." Kâf, 50/4.

[192] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1043.

[193] Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 140.

[194] "*Ya Rabbi, beni bereketli bir yere indir. Çünkü sen konuklayanların en mükemmelisin.*" Mü'minûn, 23/29.

[195] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 707; Semîn el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, VIII, 330.

[196] "*Eğer siz, yasaklandığınız büyük günahlardan sakınırsanız, diğer kusurlarınızı örter, sizi güzel bir makama/şerefli bir girişle koyarız.*" Nisâ, 4/31.

[197] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 34. Benzer örnek olarak "لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ" (Hacc, 22/59) ayeti de verilebilir. Âlûsî'ye göre, "مُدْخَلا" ya ism-i mekândır. Cennet veya hicret edenlere mahsus cennetteki dereceler murat edilmiştir. Beyaz inciden yapılmış yetmiş bin zira uzunluğundaki bir çadır olduğu da söylenmiştir. Bu yoruma göre "مُدْخَلا" baştaki idhal fiilinin ikinci mef'ûlüdür. Ya da mastar-ı mîmîdir. Bu yoruma göre ise mef'ûlü mutlak olur. Ayrıca mastar manasına göre şöyle de denilmektedir: "Onların razı oldukları şey, cennete zahmetsiz ve ihtiramla girmeleridir." (Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, XVII, 189).

yerlerde ism-i mekân manasını tercih etmek daha uygun olsa da mastar anlamı da muhtemeldir. Ancak bazı yerler vardır ki mastara yormak daha uygundur.[198]

"وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا"[199] ayetinde geçen "مُدْخَلَ صِدْقٍ", sıdk girişi hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Zemahşerî'ye göre öncesinde ölümden bahsedildiği için kabre sıdk ile girip oradan sıdk ile çıkmak kastedilmektedir. Dolayısıyla mastar manasındadır. Mekke ve Medine'ye giriş çıkış manasını ise kîle, temrîz siğasıyla vermektedir.[200]

Zemahşerî, "وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ"[201] ayetinin tefsiri üzerinde genişçe durmaktadır. O, "حِلٌّ" kelimesinin faklı anlamlarına göre ayeti şöyle tefsir etmektedir:

"1. (İsm-i mef'ûl anlamında) "Senin makamının azametine rağmen, harem dışındaki av hayvanlarının kanı nasıl helal sayılıyorsa, senin kanını da bu beldede helal sayıyorlar." Bu anlamda Şurahbil şöyle yorum yapmıştır: "Onlar, Mekke'nin ağacını kesmeyi, hayvanını avlamayı bile haram sayarken senin gibi birini oradan çıkarmayı ve öldürmeyi helal sayıyorlar." Bu ifade biçiminin amacı; Hz. Muhammed'i (sav) sebata teşvik etmek, Mekke müşriklerinin ona düşmanlıklarındaki garabete dikkat çekmek ve Mekkelilerden ötürü canının sıkıldığı hususlarda onu teselli etmektir.

2. "حِلٌّ", "helal" anlamındadır. Gelecekte Mekke sana helal kılınacaktır. Sen orada dilediğini yapabileceksin. Allah bunu Mekke'nin fethinde ona nasip etmiştir. Kâbe'nin sütun örtülerine tutunan İbn Hattâl'ı öldürmüş. Ebû Süfyân'ın evini haram sayıp oraya sığınanlara dokunulmazlık vermiştir. Her ne kadar bu olay gelecekte olsa da *"Muhakkak sen de öleceksin, hiç şüphesiz onlar da öleceklerdir"*[202] ayeti gibidir. Çünkü Allah (cc.) için gelecekteki hâller şimdiki hâl gibidir. Bu ayetin geleceğe ait olduğuna ve o zamanki mevcut durum ile izahının imkânsız olduğuna delil olarak surenin kesin olarak hicretten önce Mekke'de indiğinin kabul edilmiş olmasıdır. Kaldı ki Mekke'nin

---

[198] Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 137.
[199] İsrâ, 17/80.
[200] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 606.
[201] "*Sen bu beldede her türlü saldırıya açıksın.*" Beled, 90/2.
[202] Zümer, 39/30.

fethi çok sonradır. Zemahşerî'ye göre حِلّ kelimesinin الحَال anlamında yani sen bu beldede mukimsin şeklinde olması doğru değildir.[203]

Ebû Hayyân ise Zemahşerî'nin "Mekke sana gelecekte helal kılınacak" yorumuna itiraz etmektedir. Ona göre; "Bu sure bi'l-ittifak Mekkidir ve Mekke'nin fethinden yıllar önce inmiştir. Biz ayeti, Peygamberin Mekke'yi fethedeceği ve esirler alacağı yorumuna hamletmeyiz. Nüzûl zamanına uygun olan, sen orada mukimsin demektir. Bu sure indiği zaman Peygamber Mekke'de ikamet ettiği ediyordu. Dolayısıyla bu ayet hâli anlatmaktadır. Allah hem kendine izafe ederek hem de Peygamberinin orada ikamet etmesinden dolayı iki kat şeref kazandığı için bu belde üzerine yemin etmiştir."[204] Binti Şâtıî de Ebû Hayyân'ın bu görüşünü tercih etmektedir.[205]

Elmalılı'ya göre ise surenin konu bütünlüğü ve seçilen kelimenin bir hususiyeti olması açısından hulul'den maksat, sadece Mekke'de ikamet etmesi değildir. O zaman "hıll" kelimesine gerek kalmazdı ve "*sen bu beldede iken*" demek yeterli olacaktı. Özellikle Mekke'den hicret edip sonra tekrar Mekke'ye döneceğine dair bir müjde de olmalıdır. Böylece hem Mekke'den çıkmasındaki sıkıntılara katlanması gerektiğine dikkat çekilmekte hem de "*Hiç şüphesiz sana Kur'ân'ı farz kılan, elbette seni dönülecek yere döndürecektir*"[206] buyruğu üzere Mekke'ye serbest olarak geleceğine dair bir müjde ve teselli anlamını içermektedir.[207]

Elmalılı'nın da dikkat çektiği gibi "حِلٌّ" kelimesinin biçimi anlamda genişlemeye sebep olmuştur. Zemahşerî'nin tercih ettiği manaya bakıldığında -her ne kadar Arapçaya uygun olsa da- onun sadece dile dayanarak tefsir yapmadığı anlaşılmaktadır.

---

[203] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1203, 1204; Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXXI, 181; İbn Âşûr, XXX, 347. Beyzâvî, Allah (cc.) Mekke'ye yemin etti ve bu yemini de Peygamber'in Mekke'de bulunmasıyla kayıtladı. Böylece Mekke'nin faziletini daha da fazla ortaya koymuş oldu. Bir yerin şerefi oranın ahalisinin şerefli olmasındandır kuralını hissettirdi. Beyzâvî, diğer görüşleri *kîle*, temrîz siğasıyla zikretmiştir. Denildi ki Mekke'nin dışında av hayvanları nasıl helal sayılıyorsa seni de Mekke'de öyle helal saydılar ya da bu, günün bir saatinde sana istediğini yapmak serbest bırakılacak şeklinde bir vaattir. (Şeyhzâde, **Hâşiye**, VIII, 601).

[204] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, VIII, 470.

[205] Bint Şâtîî, **Tefsîru'l-Beyâni li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, I, 173.

[206] Kasas, 28/85.

[207] Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, IX, 213.

1.2.7. Müşterekin Aynı Anda İki Farklı Anlamda Kullanılması Sorunu

Müşterek lafız; harflerin sayısı, dizilişi ve harekede eşit olan bir kelimenin birden çok manaya karşılık konulmasıdır.[208] Şekli müşterek ve anlamda genişleme konusunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacağını düşündüğümüz için Zemahşerî'nin müşterek lafzın aynı anda iki farklı anlamda kullanılması problemine yaklaşımını da incelemeyi uygun gördük.

Zaman, mekân, muhatap veya mütekellim değiştiğinde aynı lafız farklı anlamlarda kullanılabilir. Sesleri aynı, delâlet ettikleri hususlar farklı olan sesteş kelimeler buna örnek verilebilir.[209] Zemahşerî, "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ"[210] ayetini şöyle açıklamaktadır: "Düşmanın yüzüne attığın toprağı hakikatte sen atmadın, Allah (cc.) attığı için böyle büyük bir tesir gösterebildi. Eğer sen atmış olsaydın ancak beşerin ulaştırabileceği yere kadar ulaşabilirdi. Görünüşte atan olduğu için Peygamber'e (sav) nispet edilmiştir. Peygamber'den atmayı nefyetmesi de insan atımının bu kadar büyük tesir meydana getirememesindendir."[211] Zerkeşî, "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ"[212] ayetini örnek vererek farklı açılardan bir şeyin hem ispat hem de nefyedilebileceğini savunmaktadır. Burada önce atma fiili nefyedilmekte sonra da gizli bir sırdan dolayı ispat edilmektedir. Çünkü ikinci atma birincisiyle aynı değildir. Birincisiyle korku kastedilmektedir. Peygamber (sav), kâfirlerin kalbine korkuyu atmadığı için nefyedilmektedir. İkincisi ile de elleriyle toprağı atması kastedildiği için bu fiil Peygamber'e (sav) nispet edilmiştir.[213] Korku kelimesinin hem Hz. Musa'nın (a.s.) Firavun tarafından öldürülmesi, hem suda boğulması için aynı ayette[214] kullanılması da buna örnektir.[215]

---

[208] el-İsfahânî, **Mukaddime**, s. 30; Temizkan**, Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi**, s. 50-59.

[209] Hâdî Nehr, **İlmu'd-Delâleti't-Tatbikiyye fi't-Turâsi'l-Arabiyye**, Dâru'l-Emel, Ürdün, 2007, s. 513.

[210] "*Attığın zaman sen atmadın.*" Enfâl, 8/17.

[211] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 408.

[212] "*Attığın zaman sen atmadın.*" Enfâl, 8/17.

[213] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 209.

[214] "*Musa'nın annesine ise, 'Onu emzir; artık onun hakkında (başına bir şey gelmesinden) korktuğun zaman, onu denize (Nil'e) bırak ve korkma, hem üzülme! Çünkü biz, onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden yapacak olanlarız' diye ilham ettik.*" (Kasas, 28/7).

[215] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 794.

Sesteşler için bir örnek de "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ"[216] ayetidir. Birinci saat kıyamet, ikincisi ise dünyadaki belli zaman dilimidir. Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî aynı ayette geçen sesteş kelimelerin farklı anlamlarına değinmektedir.

"Müşterek bir kelime aynı anda birden fazla anlamda kullanılabilir mi?" konusu ise tartışmalıdır. Zemahşerî'nin konuya yaklaşımına geçmeden önce Zerkeşî'nin problem hakkındaki detaylı açıklamalarına yer vermek istiyoruz. Zerkeşî'ye göre, lafız hem iki hakikat arasında hem de hakikat ile mecâz arasında müşterek olabilir. Bu durumda her iki anlama da hamledilmesi caizdir. O, "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيد"[217] ayetini örnek verdikten sonra şöyle demektedir: "Eğer müşterek lafzın birden fazla anlam için kullanıldığını kabul edersek, Allah her iki anlamı da murat etmiş olabilir. Eğer müşterek lafzın aynı anda birden fazla anlamda kullanılamayacağını söylersek o zaman; bir defasında bir anlam diğerinde ise ikinci anlam kastedilmiştir." Ebû Derdâ'ya (r.a.) ait olan; "Bir kimse Kur'ân için birçok vecih bulmadıkça gerçek manada fakih olamaz" sözünü; tek bir lafzın taşıdığı birçok anlamı tespit etmek, bu manalardan da sadece birine hasretmeden hepsi için caiz olduğunu ortaya koymak şeklinde izah etmeliyiz. Buraya kadar olan kısım İsfahânî'ye göre sadece şeklen (*sûreten*) müşterek lafız kapsamına girmektedir. Zerkeşî, daha sonra şöyle bir görüş nakletmektedir: "Bir tek anlama müsait olan lafız, bu manaya hamledilir. Birden fazla anlama muhtemel ise zahir olana hamledilir. Siyah kelimesi gibi benzer şeyler için vazedildiğinden dolayı iki veya daha fazla manaya muhtemel ise mutlak cins anlamına hamledilir. Eğer lafız iki ve daha fazla anlam için vazedilmişse ve engelleyici bir delil de yoksa zahirî mana alınır. Her ikisi hakikat veya mecâz ya da birisi mecâz diğeri hakikat ya da 'الْعَيْنُ'(göz, çeşme, casus), 'الْقُرْءُ' (hayız, temizlik süresi) ve 'اللَّمَسُ' (elle dokunma, cinsel ilişki) kelimelerinde olduğu gibi manalar eşit olduğundan dolayı tercih yapılamadığı gibi her ikisinin arasını cemetmek de mümkün değilse, o zaman mücmel olur. Bu durumda başka delillere başvurulmalıdır. Eğer birbirlerini nefyetmiyorsa o zaman bir grup âlime göre

[216] "*Kıyamet koptuğu gün günahkârlar, (dünyada) bir saatten başka kalmadıklarına yemin eder.*" Rûm, 30/55.
[217] Bakara, 2/282.

hepsine hamledilir. Ancak doğrusu tavakkuf etmektir. Aklen caiz olsa da mütekellimin bunların hepsini kastetmesi uzak bir ihtimaldir. Böyle durumlarda bu vecih de şu vecih de muhtemeldir denilebilir."[218]

Zemahşerî'nin görüşlerini konuyla ilgili açıklamalarının geçtiği ayetleri örnek vererek açıklayacağız.

Zemahşerî Mâide suresi 6. ayetini tefsir ederken şöyle der: Eğer, "Ayetin zahiri (her namaz kılmak istediğinizde yüzünüzü, kollarınızı yıkayınız…) hem abdestsiz hem de abdestliler için vücubu ifade etmektedir. Bunun tevcîhi nasıl yapılır?" dersen ben de derim ki; emir vücûb ifade edebilir. Ancak o zaman sadece abdestsizler muhatap alınmış olurlar. Emir mendûbluk için de olabilir. Çünkü Peygamberimiz her namaz için ayrı abdest alırdı. Sadece fetih gününde bir abdestle beş vakit namazı kılarak bunun da caiz olduğunu göstermiştir. Bu açıklamadan sonra Zemahşerî, müşterek lafzın aynı anda birden fazla anlam için kullanılıp kullanılamayacağı hakkındaki görüşünü şöyle dile getirmektedir: Eğer, "Buradaki emir, abdestsizler için gereklilik, abdestliler için mendûbluk ifade edecek şekilde her ikisini birden kapsayamaz mı?" dersen, ben de derim ki; "Hayır, çünkü aynı anda bir sözcüğü iki manayı kapsayacak şekilde kullanmak sözü daha anlaşılmaz (*ilğaz*) kılar. Ayrıca Zemahşerî şöyle bir görüş de zikretmektedir. Denilmiş ki: "İlk başta her namaz için ayrı bir abdest almak vacipti, sonra neshedildi."[219] İbnu'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu açıklamaları üzerine onun müşterek lafızla bütün anlamların kastedilmesini kabul etmediğini belirtmektedir. Müşterek lafızla aynı anda bütün anlamların kastedildiğini kabul edenlere göre bu ayette hem vücub hem de mendûbluk emri vardır.[220]

Zemahşerî, "يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ."[221] ayetinin tefsirinde şöyle bir soru sormaktadır: Bu ayetle hem kâfirler hem de müminler muhatap alınmaktadır. İman edenler zaten Allah'a ibadet etmektedirler. Öyleyse neden bir daha ibadet ediniz denilmektedir? Cevap olarak şöyle demektedir: "Namaz kılın! emrine, abdesti yerine

[218] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 207-208.
[219] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 280.
[220] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 280.
[221] Bakara, 2/21.

getirmek de dâhil olduğu gibi kâfirlerden ibadet talebi içine iman etmeleri de dâhildir. Bu emirle, müminlerden de ziyade ve sebat istenmektedir. Bu defa, "Bir kelime aynı anda iki ayrı anlam için kullanılmış olmaz mı?" şeklinde bir müşkül ortaya çıkmaktadır. Buna da şöyle cevap veririm: "Hayır olmaz. Çünkü ibadette ziyade istemek de ibadettir. Bu ayrı bir şey değildir"[222]

Tîbî, Zemahşerî'nin ifadelerini şöyle açıklamaktadır: Lafız mutlak gelmişse ve iki anlama muhtemel ise, o zaman ya iki ayrı hakikat için konulmuştur; müşterek lafız bunun örneğidir ya da tek bir hakikatin efradı için kullanılmıştır. Cinsleri belirtmek veya hakikat ve mecâz için kullanılmıştır. Müşterek lafızla hakikat ve mecâzın bir anda murat edilmesi mümkün değildir. Ancak cinsleri ifade edebilir. Zemahşerî'nin kastettiği de budur.[223]

"وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِنْ دَآبَّةٍ وَّالْمَلٰٓئِكَةُ" *"Göklerde ve yerde bulunan canlılar ve melekler Allah'a secde ederler."*[224] ayetinde farklı varlıkların secde ettikleri belirtilmektedir. Hâlbuki mükelleflerin secdesi itaat ve ibadet, diğerlerinin ise Allah'ın iradesine boyun eğmek şeklindedir. Zemahşerî'ye göre, burada her iki secde boyun eğme ortak anlamında birleşmektedir. Dolayısıyla bir lafız aynı anda farklı anlamlarda kullanılmamaktadır.[225] Dolayısıya secde lafzını mütevâtî[226] lafız olarak değerlendirmektedir.

Zemahşerî, cümlede farklı i'râb takdir ederek de müşterek lafzın aynı anda birden fazla anlamda kullanılışını reddetmektedir. " اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ"[227] ayetinde insanların secdesi cansızların secdesine atfedilmiştir. Hâlbuki secde biçimleri farklıdır. Zemahşerî bu sorunu çözmek için "وَكَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ" ifadesinden önce ayrıca bir يَسْجُدُ fiili takdir etmektedir. Böylece baştaki secde boyun eğmek, diğeri ise itaat ve ibadet anlamında

---

[222] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 292.

[223] Zemahşerî'nin ifadesi, '*el-emru bi izdiyâdi'l-ibâdeti ibâdetun*' şeklindedir. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 292.

[224] Nahl, 16/49.

[225] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 574.

[226] Aynı cins içindeki fertlerin hepsinde ortak olan özellik.

[227] "*Görmedin mi, göklerdeki kimseler, yerdeki kimseler, güneş, ay ve yıldızlar, dağlar, ağaçlar, bütün hayvanlar ve insanlardan birçoğu hep Allah'a secde ediyor*." Hacc, 22/18.

kabul edilmektedir. Bunun gerekçesini de şöyle açıklamaktadır: "Çünkü bir tek lafzın aynı anda birden fazla anlamda kullanılması doğru değildir." Ayrıca "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" kısmını mübteda kabul edip haberinin de mahzuf "مُثَابٌ (mükâfat kazanacaklardır)" kelimesi olduğunu kabul etmek suretiyle de müşkülün giderilebileceğini belirtmektedir. Çünkü ayetin devamındaki "*Birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur*" ifadesinden de mahzuf olan azaba uğrayanlar manası anlaşılmaktadır.[228] Râzî de bu ayette geçen secde hakkındaki en güzel yorumun Zeccâc'ın yorumu olduğunu belirtmektedir. Buna göre; "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" kısmına kadar zikredilen secde, Allah'a boyun eğmek, diğeri de bilinen zahirî secde anlamındadır.[229]

Zemahşerî'nin, "هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ"[230] ayetindeki "يُصَلِّي" kelimesini Allah ve melekler için şefkat, manevî yönden üzerine eğilme anlamında, mütevâtî lafız gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu şefkat de Allah'ın kuluna rahmeti, meleklerin de istiğfar dilemeleriyle tecelli etmektedir. Rükû ve secde için *salat* kelimesinin "Uyluk kemiklerini oynatma (*sallâ salveyn*)" anlamından istiare yapılmıştır. Aynı şekilde hastayı ziyaret edenin onun üzerine eğilmesinde, annenin evladına acıyıp kucaklamasında tezahür eden şekilden de şefkat için istiare yapılmaktadır.[231] Beyzâvî, "يُصَلِّي" kelimesi için "صَلَّى عَصَاهُ (Asasını ateşte düzeltti) ifadesindeki "ıslah" anlamını mecâzen alıp "durumlarını düzeltmeye itina göstermek" müşterek anlamında birleştirmektedir. Bu da Allah tarafından rahmet, melekler tarafından da istiğfar dilemek şeklinde tezahür etmektedir. Beyzâvî Zemahşerî'nin yorumunu da kîle ifadesiyle vermektedir.[232]

Yine benzer bir ayette Zemahşerî, aynı çözüme başvurmaktadır. " إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ"[233] ayeti için farklı i'râb takdirine başvurarak salavatın Allah ve melekler için farklı anlamlar ifade ettiğini kabul etmektedir. 'Melâiketuhu' kıraatine dayanarak "إِنَّ ٱللَّهَ يُصَلِّ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ يُصَلُّونَ" şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu kıraate göre sanki

[228] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, X, 459.
[229] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXIII, 20.
[230] Ahzâb, 33/43.
[231] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XII, 443.
[232] Şeyhzâde, **Hâşiye**, VI, 644.
[233] "*O (Allah)tır ki, size rahmet eder, melekleri de (size acıyıp mağfiret dilerler).*" Ahzâb, 33/56.

yusalli fiili mahzuftur. Dolayısıyla Allah'ın salat etmesiyle meleklerin salavatları için ayrı ayrı fiiller kullanıldığı için müşterek lafzın aynı anda iki mana için kullanılması söz konusu değildir.[234] Beyzâvî bu ayeti; "Allah ve melekleri onun şerefini ortaya çıkarmaya ve şanını yüceltmeye önem vermektedir. Siz de önem veriniz" şeklinde yorumlamaktadır. Burada önem vermek anlamı hem Allah (cc.) için hem de melekler için ortaktır. Ancak önem vermek izafe edildiği kişiye göre değişir. Allah için onun zikrini yüceltmesi, şeriatını baki kılması, dünya ve ahirette şanını yüceltmesi, melekler için istiğfar dilemeleri, müminler için salavat getirerek dua etmeleri, emirlerine itaat etmeleri şeklindedir.[235] Beyzâvî, müşterek lafzın aynı anda birden fazla anlamda kullanılması görüşünü kabul etmesine rağmen salavat kelimesinde bundan kaçındığı görülmektedir.

"وأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا"[236] ayeti, öncesindeki " إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْراً كَبِيرا"[237] ayetine atfedilmiştir. Müjde kelimesi mümin için hakiki, kâfir için mecâzen kullanılmaktadır. Dolayısıyla aynı anda lafız hem hakikat hem de mecâz olarak kullanılmış olmaz mı? Zemahşerî, bu müşkülü iki şekilde gidermeye çalışmaktadır: Ya "وأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ" ifadesiyle başlayan ayet öncesinde geçen "اَنَّ لَهُمْ اَجْراً كَبِيراً" ifadesine atfedilmiştir. Buna göre anlam şöyledir: "...İyi davranışlarda bulunan müminlere de kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu ve ahirete inanmayanlara da acı bir azap olduğunu müjdeler." Ya da "وأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ" ifadesinden önce "Bildirir" (yuḫbiru) fiili takdir edilebilir. Buna göre de anlam şöyledir: "...İyi davranışlarda bulunan müminlere de kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler. Ahirete inanmayanlara da acı bir azabın olacağını bildirir."[238]

Sonuç olarak: Zemahşerî, müşterek lafzın aynı anda iki hakikat veya hem hakikat hem mecâz için kullanılmasını kabul etmemektedir. Bunun için de ya farklı i'râb takdirlerine başvurmakta ya da mütevâtî lafız olduğunu kabul etmektedir. Ancak, şeklen

---

[234] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 863.
[235] Şeyhzâde, **Hâşiye**, VI, 661.
[236] "*Ahirete inanmayanlara ise gayet acı bir azap hazırladığımızı bildirir.*" İsrâ, 17/10.
[237] "*Şüphesiz ki bu Kur'ân en doğru yola iletir; iyi davranışlarda bulunan müminlere de kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.*" (İsrâ, 17/9).
[238] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 591.

müşterek gibi görünüp de farklı takdirler mümkün olan lafızlarda, anlamların hepsini kabul etmekte sakınca görmemektedir. Bazen muhtemel bütün tefsir vecihlerini zikretmekte bazen de bunlar arasından birini tercih etmektedir. Bundan dolayı şekli müşterekte anlamda genişlemeyi kabul ettiğini söylememiz mümkündür.

1.2.8. Mezhep Savunuculuğunda Sarftan Yararlanması

Zemahşerî, fırsat buldukça Mu'tezile'nin görüşlerini savunmakta, bunun için sarf ilminden de yararlanmaktadır.

Zemahşerî'nin eleştirildiği en önemli konulardan birisi sahih hadislerle rivayet edilen tefsiri bırakıp Arap diline dayandırdığı görüşü tercih etmesidir. Kelimenin iştikakını gerekçe göstererek itikadî görüşüne uygun tefsire yönelmesi buna örnek verilebilir. "اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا اِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"[239] ayetini tefsir ederken; "İmanlarına, kendilerini fasıklığa götürecek bir günah bulaştırmadılar. *Lebs* lafzı, zulmün inkâr anlamıyla tefsir edilmesine manidir" demektedir.[240] Zemahşerî'nin bu ifadelerinde Mu'tezile mezhebine delil getirdiği ilk bakışta anlaşılmıyor. Bu yüzden Tîbî, öncelikle Zemahşerî'nin ne demek istediğine açıklık getirmeye çalışmaktadır. "*Lebs*" kelimesi, لَبِسَ- يَلْبَسُ- لُبْسًا وَ لِبَاسًا şeklinde, عَلِمَ-يَعْلَمُ vezninde (4. bâb) geldiği zaman, "elbise giymek" demektir. ضَرَبَ –يَضْرِبُ vezninde (2. bâb) لَبَسَ-يَلْبِسُ –لَبْسًا şeklinde ise "karıştırmak" anlamındadır.[241] Burada ikinci bâbda geldiği için *karıştırma* anlamındadır. Karıştırma da iki şeyi gerektirir. İman ve küfür ise birbirine zıt olduğu için bir arada düşünülemez. Ancak imanın günahlarla karıştırılması düşünülebilir. Nitekim Tevbe suresinde bunun örneği vardır: "...Salih bir ameli, kötü olan bir başkasıyla karıştırdılar."[242] Bu açıklamalarını yaptıktan sonra Tîbî'ye göre doğrusu şudur: "Peygamberlerin efendisi ve muvahhidlerin önderinden gelen tefsir bundan evladır." Çünkü sahih senedle bu ayetteki

---

239 "*İman edip imanlarına zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte korkudan emin olmak onların hakkıdır, doğru yolda olanlar da onlardır.*" (En'âm, 6/82).
240 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 335.
241 Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, II, 156; İbn Sîde, **Muhkem**, VIII, 510-511.
242 Tevbe, 9/102.

zulmü şirk olarak tefsir etmiştir.[243] Zemahşerî'nin imkânsız gördüğü karıştırma şekillerinin; "bir taraftan Allah'ın varlığını tasdik edip diğer taraftan ona şirk koşmak veya münafıklar gibi zahirî imanla bâtınî imanı birbirine karıştırmakla" gerçekleşebileceğini savunmaktadır.[244] Zemahşerî'nin tercihinde Mu'tezile'nin; "Büyük günah işleyen mümin fasık olur ve işlediği bu günahından tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalır" inancı baskın gelmiş olup üstü kapalı olarak Tîbî'nin zikrettiği rivayetin sahih olamayacağını ifade etmiştir. Böyle bir yerde Zemahşerî'nin bu hadisle ilgili detaylı açıklama yapması beklenirdi. Ancak üstü kapalı değinerek geçmiştir.

Bir kelime birçok anlama muhtemel ise Mu'tezile kendi usulüne en yakın anlamı almaktadır.[245] Zemahşerî'nin birden fazla anlama sahip siğaları kendi mezhebine göre nasıl tefsir ettiği bir sonraki başlıkta inceleneceği için burada جَعَلَ *fiili*ni örnek vermekle yetineceğiz. جَعَلَ fiili; isimlendirme, yaratma, tahvil, bir işe başlama gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiil, tek veya çift mef'ûlle geçişli olmasına göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlayışına uygun olarak Mu'tezile tek mef'ûlle bu fiili geçişli kabul etmekte, böylece yaratma anlamı vermektedir. Ahmed b. Hanbel ise şöyle demektedir: Kur'ân'da جَعَلَ fiili "اَلَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِينَ"[246] ayetinde olduğu gibi eğer kullardan sadır olmuşsa isimlendirme anlamındadır. Bazen de kulların fiillerinden bir fiili ifade eder. Ancak Allah için kullanıldığında hem yaratma hem de kılma anlamında kullanılmaktadır. "قَالَ اِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَاما"[247] ayetinde böyledir.[248]

"إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"[249] جَعَلْنَاهُ kelimesine; kılma, tesmiye ve tavsif, kavl, inzâl ve tebyîn anlamları verilmiştir. Mu'tezile mensupları ise bu açıklamalarla tatmin olmamaktadırlar. Bu ayetteki جَعَلَ fiiline yaratma ve icat manası vermekte, böylece

---

[243] Buhârî, Îmân, 23.
[244] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VI, 149.
[245] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 137.
[246] "*Onlar, Kur'ân'ın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmayarak onu kısım kısım böldüler.*" Hicr, 15/91.
[247] Bakara, 2/124.
[248] Ahmed b. Hanbel, **er-Redd alâ'l-Cehmiyyeti ve'z-Zenâdiketi fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelûhu alâ Ğayri Te'vîlihîi**, Dâru's-Sübât, Riyad, 2003, s. 101-103.
[249] Zuhruf, 43/3.

Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrine delil getirmektedirler.[250] Zemahşerî, bu kelime hakkında iki görüş ileri sürmektedir. Birinci görüş Ehl-i sünnetin görüşüne uygundur. Yani, kılmak anlamındadır. İki mef'ûlle geçişlidir. İkinci görüş ise mezhebine uygundur. Bir mef'ûlle geçişli olup halk ve icat anlamındadır. Tıpkı "وَجَعَلَالظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ"[251] ayetindeki gibidir. Buna göre o şöyle mana vermektedir: "Arapların akletmesini istediğimiz için ve 'Keşke ayetleri açıklansaydı' dememeleri için Arapça bir Kur'ân olarak yarattık." [252]

1.2.9. Zemahşerî'nin Çok Anlamlı Bâbları Mu'tezile'ye Göre Tefsir Etmesi

Önceki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî, mezhebî endişesi olmadığı zaman çok anlamlı siğaların kapsamını geniş tutmaktadır. Ancak itikadî konularda aynı yöntemi takip etmeyip mezhebine uygun olan görüşe meyletmektedir. Burada onun itikadî görüşlerini sarftan yararlanarak nasıl desteklediği üzerinde durmaya çalışacağız.

Arap dili, kelimelerin binâlarını değiştirerek çok sayıda yeni anlamlar elde etme imkânı sunmaktadır. Mücerred siğanın ayrı ayrı müştakları ve bunların her birinin çekimleriyle birlikte manaları, mezîdlerin her birinin müştakları ve bunların çekimlerine göre değişik manaları, kelimeyi belirli kalıplara koyarak bunların çekimlerine göre kazandıkları yeni anlamları, bazı bâbların çok anlamlı yapısı, bu kelimelerin değişik şekillerde cümlelerde kullanılması, kısacası Arap dili bu zenginliğiyle âdeta okyanus gibidir. Dil, tekdüze bir yapıda olmadığı için, yorum sahibinin bu zenginlik içerisinde kendi birikimini kullanmasına imkân sunmaktadır. Müfessirin yaşadığı dönem, yetiştiği çevre, itikadî görüşleri ve kültürel birikimi de sarfî anlamı tercihte etkili olmaktadır. Özellikle Zemahşerî gibi Arap diline hâkim, edebî zevke sahip olup Kur'ân'ın sırlarının keşfine çıkan âlimler için bu etkenler daha da önem arz etmektedir.

---

[250] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 142-143.
[251] En'âm, 6/1.
[252] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 984.

Dilin alanı çok geniştir. Zemahşerî, kelime siğalarının anlamını tercih ederken dil sınırları içerisinde kalarak, Arap dilinin kullanım imkânlarından yararlanmaktadır. Müfessirlerin tartışmalarının çoğu kuralın dilde varlığı-yokluğu meselesinde değil, tartışmaya konu olan hususun ayette geçerli olup olmaması etrafında olduğundan, Zemahşerî'nin dil dışındaki dayanakları da önemsenmelidir. Örneğin if'âl bâbı, çoğunlukla geçişlilik (te'addi) içindir. Mu'tezile'nin genel kullanımı bırakıp isimlendirme anlamını tercih etmesinde, itikaddaki tevhîd ve adalet prensiplerinin etkisi olduğu açıktır. Zemahşerî, kendi itikadî görüşlerini Kur'ân'dan delillendirmeye çalışırken; kıraatlerden, edebî zevkinden ve dilin zengin yapısından yararlanmaktadır. Bunu özellikle itikadî görüşlerini desteklemek için yapmaktadır. Nitekim Câhiz, " وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اَحَدا"[253] ayetindeki *mescid* kelimesinin zahirî anlamını terk ederek, bundan kasıt, "İnsanın üzerine secde ettiği, yüz, el, ayak gibi organlar olup bizim ibadet ettiğimiz mescitler değildir" diyenleri yadırgadığı hâlde[254] söz konusu Allah'ın (cc.) sıfatları olunca, mezhebiyle örtüşmeyen bütün ayetleri te'vîl ettiği görülmektedir.[255] Bu sadece Mu'tezilî âlimlere mal edilecek bir problem gibi de görünmemektedir.

Müfessirin mezhep görüşüne göre tekil ve çoğul kelimelerin nasıl tefsir edildiğine "بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[256] ayeti örnek verilebilir. Zemahşerî bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: *Seyyie, seyyiât* anlamındadır. Kim büyük günahlardan birini işleyip[257] de bundan tövbe etmediği için günahı, onu düşmanın istila etmesi gibi kuşatırsa ebedî cehennemde kalır. *Hatîa* kelimesi hem cem-i kıllet olarak 'خطيئاته', hem de cem-i teksîr 'خطاياه' şeklinde okunmuştur. *İhâta* (إحاطة), günahları taatlerinden fazla olan (Bu açıklama Mu'tezile itikadına uygundur) içindir demiştir. Hasan-ı Basrî'ye birisi, "*Hatîa* (الخطيئة) nedir?" dedi. O da adamın yaşlı başlı olmasına rağmen bu kelimeyi bilmemesine hayret etmiş ve Kur'ân'da nehyedilen, yapanın ateşe

---

253 "*Mescitler kuşkusuz Allah'ındır. O hâlde Allah ile birlikte kimseye yalvarmayın.*" Cinn, 72/18.
254 Câhiz, **Kitâbu'l-Hayavân**, I, 344.
255 Kassâb, **et-Turâs en-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile**, s. 50.
256 Bakara, 2/81.
257 Ona göre *seyyie* büyük günahtır. Büyük günahlar çoktur. Şirk tekildir.

konulacağı bildirilen amellerin, insanı kuşatan *hatîa* olduğunu bildirmiştir.[258] Zemahşerî, ayeti Mu'tezile'nin "Büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen, cehennemde ebedî kalır" inancına uygun biçimde tefsir etmektedir.[259]

Mecâz konusuna değinmeden Mu'tezile âlimlerini anlamaya çalışmak eksik olur. Mecâz; aralarında bir münasebet gözetilerek bir isimden, dili vazeden tarafından konulduğu anlamın dışında başka bir şeyin murat edilmesidir.[260] Fakat bu tarife, "hakikat anlamının kastedildiğine mâni bir karinenin olmasından dolayı" şeklinde bir ekleme yapmak daha yerindedir.[261] Ulemanın cumhuru, Kur'ân'ın Arapça inmiş bir kitap olduğunu, Arapların da güzel bir sebepten dolayı mecâza yöneldiğini söylemektedirler. Ulema, mecâzı kabul etmeyenlerin Kur'ân haktır bu yüzden mecâza yer yoktur itirazlarına şöyle cevap vermektedir: Hak ayrıdır hakikat ayrıdır. Hak, sözün doğru olmasıdır. Hakikat ise lafzın vaz' olunduğu anlamda kullanılmasıdır. Mesela Hristiyanların "Allah üçün üçüncüsüdür"[262] ifadesi hak bir söz değildir. Ancak kullanım yeri olarak hakikattir.[263] Mu'tezile, tevhîd ve adalet prensiplerine mecâzla delil getirirken, diğer prensiplerine ayetlerin zahirî anlamlarıyla delil getirmektedir.

Ayetin zahirî, Mu'tezile'nin kaideleriyle çeliştiği zaman Zemahşerî, mecâza yönelmektedir.[264] Mu'tezile, "Allah aslah olanı yapar" ilkesinden hareketle hatm, kalpleri üzerinde kilitler vardır vb. ayetleri mecâza hamletmektedir. Zemahşerî, "'Eğer kalplere ve kulaklara mühür vurulması, gözlere de perde çekilmesi ne demektir?' dersen ben de derim ki; bu, mecâz kabilinden olup hakiki bir mühür ve perde yoktur. Bu fiilin Allah'a nispet edilmesi, onlarda ne kadar yerleşmiş olduğunu ifade etmek içindir. Küfürlerinde o kadar ısrar etmişlerdir ki, sanki Allah mühür basmış gibidir."[265] Şöyle de olabilir: Her ne kadar mühür Allah'a nispet edilmişse de aslında şeytan kastedilmiştir.

---

[258] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 552.
[259] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, I, 446; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 552.
[260] Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 122.
[261] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 86.
[262] Maide, 5/72.
[263] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 86.
[264] el-Cuveynî, **Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihi**, s. 250.
[265] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 41.

Şeytan için hakiki anlamda, Allah için ise mecâzî anlamda kullanılmıştır. Asıl mühürleyen ya kâfirdir ya da şeytandır. Bunun açıklaması şöyledir: Fiil; fâil, mef'ûl, mastar, zaman, mekân ve sebep gibi birçok unsurla ilişki içerisindedir. Bunlar içerisinde sadece fiilin fâiline isnâdı hakikidir. Bazen de diğerlerine isnâd edilir ki, buna istiare denilir. Bunun sebebi, fiil ile ilişkilerinin fâilleriyle ilişkilerine benzemesidir. Benzer şekilde cesaretteki benzerliğinden dolayı insan için aslan ismi istiare olarak kullanılmaktadır. Fiil, "عيشة راضية",[266] "ماء دافق"[267] ifadelerinde olduğu gibi, mef'ûlüne isnâd edilebilir. Ya da tersine, dolduran sel olduğu hâlde "سَيْلٌ مُفْعَم" (Dolup taşmış sel.) denilmektedir. "ذَيْلٌ ذَائِل" (sarkan kuyruk) ve "شِعْرٌ شَاعِر" (şairane şiir) örneklerindeki gibi fiil mastara isnâd edilebilir. "نَهَارُهُ صَائِم" ve "لَيْلُهُ قَائِم" (gündüzü oruçlu gece kıyamda) örneklerindeki gibi zamana, "طَرِيقٌ سَائِر" (giden yol) ve "نَهْرٌ جَار" (akan su) örneklerindeki gibi mekâna isnâd edilebilir. Bu ayette de Allah (cc.) şeytana iktidar ve imkân verdiği için fiil müsebbibe isnâd edilmiştir.[268]

Zemahşerî, "وَمَا تَشَآؤُنَ اِلَّا اَنْ يَشَآءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"[269] ayetine, kader konusunda mezhebinin görüşüne uygun olarak "Onlar istemezler ancak Allah onları zorlarsa isteyebilirler" anlamını vermektedir.[270] Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) şöyle demiştir: "Bunlar doğru yol istemezler ancak Allah bunları zorlarsa isterler. Bu da ahirette gerçekleşecektir. Bu istemenin de onlara bir faydası olmayacaktır."[271]

Zemahşerî'nin seçimlerinde, Mu'tezile mezhebinin esaslarının belirleyici olduğuna en güzel örnek, أَفْعَلَ sülâsî mezîd fiiline verdiği manalardır. Bu bâbın sarf eserlerinde birçok manası zikredilmektedir.[272]

---

[266] "Razı olunan yaşam." Kâria, 101/7.

[267] "Fışkırtılan su." Târık, 86/6.

[268] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 43.

[269] Tekvîr, 81/29.

[270] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1184.

[271] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 130. (el-Asam'ın tefsirinden).

[272] İbn Ya'îş bunlardan beş tanesini zikretmektedir:

1. Lazımı müteaddi yapmaktadır. Örneğin, "اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ" ifadesinde *zehebe* fiilini müteaddi yapmaktadır.
2. Selb için gelmektedir. "Açıkladım, kapalılığını giderdim" anlamında "اَعْجَمْتُ الكِتَابَ", "Şikâyetini giderdim" anlamında da "اَشْكَيْتُ الرَّجُلَ" denilmektedir.
3. Dua anlamı katmaktadır. "اَسْقَيْتُهُ" yani "سَقَاكَ اللّه" (Allah sana su versin) demektir.

Lafzın birçok manaya muhtemel olması, mezheplere kendi görüşüne uygun olanı seçme imkânı da sunmaktadır. Mu'tezile, tevhîd ve adalet prensiplerinde daha çok lafzın manaya delâletinden yararlanmaya, diğer usullerinde ise i'râbdan yararlanmaya çalışmaktadır.[273]

Mu'tezile'nin adalet prensibi şu temel esaslar etrafında dönmektedir: Aslah olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Allah kulların fiillerini yaratmaz. Hüsün ve kubuh akılla bilinir. Bu ilkelere aykırı olan bütün ayetleri mecâza hamletmek gerekir. Mesela:

"يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ"[274] يُضِلُّ fiili اَضَلَّ'nin müzarisi, if'âl vezninde ve müteaddidir. Zemahşerî saptırma fiilinin Allah'a (cc.) nispet edilmesini, fiilin sebebe nispeti türünden değerlendirmektedir. Misal vererek dalâlete girmelerine sebep olduğu için fiil, Allah'a (cc.) isnâd edilmektedir. Zeyd b. Alî'nin her iki lafzı da meçhul olarak; "يُضَلُّ بِهِ كَثِيرٌ" (Onunla çoğu saptırılır.) "وَمَا يُضَلُّ بِهِ إِلاَّ ٱلْفَاسِقونَ" (Bununla ancak fasıklar saptırılır) şeklindeki kıraatinden de delil getirmektedir.[275] Yine A'râf suresi 7/155.[276] ayetin tefsirinde, Allah'ın onları saptırması ve hidâyete erdirmesi, onlar üzerine çile ve sıkıntıları indirmekle buna sebep olmasındandır.[277]

Mu'tezile'ye göre kula hem küfür hem de iman etme kudreti verilmiştir. Bu yüzden hidâyet ve dalâleti kula verip fiilleri onlara nispet etmektedirler. Cehmiyye ise

---

4. Bir yere zaman veya mekân olarak girmeyi ifade etmektedir. "اَصْبَحْنَا اَمْسَيْنَا" yani "Sabah ve akşam vakitlerine girdik" demektir.

5. فَعَلْتُ ile aynı anlamdadır. İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 68-70. Hamelâvî bunlara ek olarak şu manaları da zikretmektedir: Adam süt sahibi olduğunda söylenilen "أَلْبَنَ الرَّجُل" (Adam süt sahibi oldu) örneğindeki gibi, bir şeye sahip olmayı anlatmak için kullanılmaktadır. Zeyd'le cimri bir vaziyette karşılaştığında "اَبْخَلْتُ زَيْدًا" (Zeydi cimri bir hâlde buldum) ifadesi gibi, biriyle bir vaziyet üzerinde karşılaşmayı ifade etmektedir. Ayrıca, istihkâk, arz etme, istif'âl anlamında, tef'îl bâbının mutavaatı olarak ve temkîn anlamlarında da kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 77-78.

273 Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 137.

274 Bakara, 2/26; şu ayetlerde de benzer durum vardır: " وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (İbrâhîm, 14/4.); " وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" (Nahl, 16/93).

275 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 67; fâilin gizlenmesinden delil getirmektedir.

276 Musa, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş kişi seçti. Onları sarsıntı yakalayınca Musa, "Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helak ederdin. Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak mi edeceksin? Bu, sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen, bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen, bağışlayanların en hayırlısısın" dedi.

277 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 390.

fiilleri Allah yarattığı için, kullara mecâzen izafe etmektedir. Ehl-i sünnet ise kulların kudretini hakiki görmektedir. Allah kulların irade ve fiillerini yaratır, ancak kul ihtiyar sahibidir. Allah'ın izin ve kudretiyle fiillerini yapmaktadırlar.[278]

Mu'tezile âlimleri arasında, يُضِلُّ fiiline if'âl bâbının birçok anlamı arasından "bulmak (*vecednâ*)" anlamını verenler de olmuştur. Cebriyye ta'diye içindir demiştir. Bazıları da tesmiye içindir demişlerdir.[279] "Allah onları dalâlette buldu", "Allah onları böyle isimlendirdi" şeklinde de yorumlanmıştır.[280]

Kâdî Abdülcebbâr, "فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاء"[281] ayetindeki idlâlin anlamını; "Onları dalâlete ve hidâyete nispet etti" şeklinde açıklamıştır. Şöyle bir yorum da yapılmıştır: "Dalâletin Allah'a nispet edilmesi demek, küfürlerinden dolayı onları cezalandırdı veya helak etti" demektir.[282] Zemahşerî'ye göre ise, "Allah, kendi ilminde iman etmeyeceğini bildiğinden başkasını saptırmaz. Onlara lütufta bulunmaz" demektir.[283]

---

[278] es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 92-93.

[279] es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 94-97.

[280] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 126.

[281] İbrâhîm, 14/4.

[282] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 124.

[283] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 545; Zemahşerî lütfu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Evladının iyiliğini isteyen merhametli baba, onun geleceği için şefkatle muamele etmek zorunda olduğu gibi kullarının iyiliğini isteyen Allah da kullarına böyle muamele eder. (Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **Kitâbu'l-Minhâc fî Usûlü'd-Dîn**, thk. Sabine Shmidtke, Beyrut, 2007, s. 41-42). Başka yerde o, lütuftan yararlanmak için buna layık olmak gerektiğini de açıklamıştır. "فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ" "*Allah, her kimi hidâyete erdirmek isterse, onun göğsünü İslam'a açar.*" (En'âm, 7/125). "Allah kime lütfederse, zaten kendisinde lütuf olmayana da lütfetmez. Kalbini İslam'a açar, böylece İslam'a rağbet eder, nefsi İslam'la mutmain olur ve ona girmeyi sever." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 345). Bu açıklamalarıyla Allah'ın ibtidâen lütufta bulunmayacağına, kulun buna layık olması gerektiğine işaret etmektedir. O ayetin zahirî anlamını terk etmektedir. (Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VI, 349). Mu'tezile, iradeyi kula nispet etmektedir. Hâlbuki *yurîdu* fiilinin fâili olan Allah ismi, merfû'dur. Bütün kurranın icmasıyla böyle okunmuştur. (İbn Kuteybe, **el-İhtilâfu fî'l-Lafzi ve'r-Reddu alâ Cehmiyyeti ve'l-Müşebbeheti**, s. 27).

Mu'tezileye göre Allah'ın lütfu, insanın özgürlük gibi temel niteliklerini ihlal etmeden insana yaptığı yardımlardır. Kâdî Abdülcebbâr lütfu şöyle tanımlamıştır: "Mükellefin onun sayesinde teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her türlü hadisedir." Akıl yürütme yeteneği, nübüvvet, şeriat birer lütuf örneğidir. Lütuf, fiillerde dâîlerin (motiv) işlevini görür. Lütuf, fiili seçmeyi sağlayan dâîdir. (Zemahşerî, Hz. Mûsâ'ya verilen muhabbet ve Firavun'un eşinin evlatlık edinme isteği sayesinde alınıp büyütülmesini birer dâî gibi görmektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 794). (Geniş bilgi için bkz. Mahsum Aytepe, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 3, 2017, s. 237-276).

İbn Kayyim (ö. 751/1350) Mu'tezile'nin bu şekildeki yorumlarına şöyle itiraz etmektedir: Mu'tezile bu ayetleri müteşâbih görmektedir. Bu yüzden de bunları diğer ayetler üzerine hamlederek te'vîl etmektedir. Bazıları, sadece mücerred isimlendirmeye indirgeyerek, Allah bunları mühtedi veya mudill diye isimlendirdi demektedirler. Kesinlikle bilinmelidir ki bu doğru değildir. Arap dilinde fasih olan hiç kimse عَلَّمَه kelimesine "onu âlim olarak isimlendirdi", فَهَّمَه terkibine de "onu anlayışlı olarak adlandırdı" şeklinde mana vermemektedir. "لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء"[284] ayetini Mu'tezile dışında isimlendirme olarak anlayan herhangi bir mezhep yoktur.[285] İbn Kuteybe (ö. 276/889), Nahl, 16/93. ayette "يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء" ayetini, Mu'tezile'nin; onları dalâlete ve hidâyete nispet etti şeklinde tefsir etmesini yanlış bulmaktadır. Eğer amaç nispet olsaydı يُضَلِّلُهُم şeklinde olurdu.[286]

Zemahşerî, if'âl bâbının anlamları arasından da mezhep anlayışına uygun olana göre tefsir yapmıştır. İf'âl bâbı çoğunlukla müteaddi için kullanılmasına rağmen, bunlar arasından nispet veya isimlendirme gibi manalara yönelmesi mezhep anlayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim Zemahşerî Lokmân suresindeki " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ"[287] ayetiyle ilgili itikadî bir endişesi olmadığı için olsa gerek, لِيُضِلَّ şeklinde if'âl bâbındaki kıraatin anlamının açık, fethalı kıraatin ise izaha ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. لِيَضِلَّ'nin manası açıktır. Çünkü Nadr'ın laf eğlencesi almasının sebebi insanları İslam'a girmekten ve Kur'ân'ı dinlemekten saptırmaktır. Fetha ile okumada (sülâsî mücerred olarak لِيَضِلَّ) iki mana vardır. Birincisi, daha önce üzerinde bulunduğu sapıklıkta devam edip sebat etmek için laf eğlencesi satın aldığı anlatılmaktadır. İkincisi, başkasını saptıranın kendisi de mutlaka sapıklık üzerinde

---

[284] Bakara, 2/272.

[285] Basrî, **el-Mu'teziletu ve't-Tevzifu'l-Luğaviyyi li Mesâilihimi'l-Akidiyyi**, s. 127. (*Şifâu'l-Alîl,* I, 82 adlı eserinden).

[286] İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, **el-İhtilâfu fi'l-Lafzi ve'r-Reddu alâ Cehmiyyeti ve'l-Müşebbeheti**, thk. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Dâru'r-Râye, Riyad, 1991, s. 25.

[287] "*Öyle insanlar var ki hiçbir bilgiye dayanmadan başkalarını Allah yolundan saptırmak ve ... laf eğlencesi satın alırlar.*" Lokmân, 31/6.

olacağı cihetiyle لِيُضِلَّ yerine لِيَضِلَّ konulmuştur. Arkada olan söylenerek öndekine işaret edilmiştir.[288]

Zemahşerî, "قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ"[289] ayetinde de if'âl veznindeki 'أَغْوَي' fiiline doğrudan geçişlilik anlamı vermemektedir. "*Senin beni azdırman sebebiyle*" diye tefsir ettikten sonra azdırmanın sebebi olarak ona secde teklifinde bulunmasını göstermektedir. Şeytan melekler gibi sebat göstermemiştir. Çünkü melekler ondan daha faziletlidirler.[290] İbnu'l-Müneyyir'e göre bu soru, fiillerinde Allah'a (cc.), kulların maslahatlarını gözetmesini gerekli gören Kaderiyye'nin sorusudur. Ehl-i sünnetten böyle bir soru gelmez. Çünkü onlar; "Allah yaptıklarından sorulmaz, kullar ise yaptıklarından sorulacaklardır" kuralına tam riayet ederler.[291] Zemahşerî'nin 'أَغْوَي' fiiline if'âl bâbının geçişlilik anlamı vermemesi mezhebinin görüşünden kaynaklanmaktadır.

Zemahşerî, "رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا" ayetindeki "*ezâğe*" fiilini de doğrudan Allah'a nispet etmemektedir.[292] Ayete şöyle bir mana vermektedir: "*Ya Rabbi, kalplerimizi saptıracak imtihanlarla bizi deneme!*"[293] İbnu'l-Müneyyir bu yorumun Mu'tezilî anlayıştan kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri bu duayı herhangi bir tahrifat yapmadan söylemektedirler. Hidâyet ve sapma adına ne varsa, hepsinin Allah'ın mahlûku olduğuna inanmaktadırlar. Fakat Zemahşerî'nin yaptığı gibi Kaderiyye; "Allah'ın şerri yaratmadığını, şerri insanın yarattığını kabul ettiği için" bu duada tahrifat yaparak istenmeyen bir şekilde te'vîl yoluna gitmişlerdir.[294]

Zemahşerî, "زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا"[295] ayetini tefsir ederken süslemeyi şeytana nispet etmektedir. Onlara dünya hayatını böyle cazip gösteren şeytandır. Ya da süslemeyi, Allah'ın (cc.), dünyaya meylederken onlara mühlet verip engel olmaması

---

[288] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 834.
[289] A'râf, 7/16.
[290] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 358.
[291] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 358.
[292] "*Rabbimiz! Bizi hidâyete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme.*" Âl-i İmrân, 3/8.
[293] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 162.
[294] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s.162; Şeyhzâde, **Hâşiye**, III, 16.
[295] "*İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi.*" Bakara, 2/212.

olarak anlamaktadır. Bu açıklamalarını Mücâhid (ö. 103/721), İbn Muhaysin (ö. 123/741) ve Ebû Hayve'nin (ö. 158/775 [?]), زُيِّنَ kelimesini زَيَّنَ şeklinde kıraatlerine dayandırmaktadır.[296] Nehhâs (ö. 338/950) bu kıraatin şaz olduğunu söylemektedir. Çünkü daha öncesinden fâilin zikri geçmemektedir.[297] Zemahşerî burada Mu'tezile'nin "Allah şerri yaratmaz" temel kaidesine uymak için, süslemeyi; terk etme ve mühlet verme anlamına hamletmektedir.[298]

Râzî, bu açıklama biçimine şöyle itiraz etmektedir: Süsleyenin şeytan olması mümkün değildir. Çünkü ayette "*kâfirlere süslendi*" denmektedir. Şeytan da kâfir olduğu için süsleyen olamaz. Süsleyenin kâfirler dışında olması gerekmektedir.[299] Râzî'ye göre süsleyenin Allah (cc.) olduğu noktasında bir tartışma yoktur. "Süsleyen şeytandır" denildiğinde sorular devam eder. Bunu, "Şeytana süsleyen kimdir?" sorusu takip eder... Bu konuda Mu'tezile'de farklı görüşler vardır. Birinci görüş, Kâdî'nin, Hasan-ı Basrî'ye dayandırarak söylediği görüştür: "Şeytan insanlara süslemiştir ve bu hususta Allah (cc.) adına yemin etmektedir." İkinci görüşe (Zemahşerî de bunlar arasındadır) göre; süsleyen Allah'tır (cc.). Allah Teâlâ'nın dünyanın lezzetlerini yaratması ve bunları kullarına mubah kılması, tezyin edip süslemesidir.[300]

Bazen de Zemahşerî'nin açıklamalarına, sarf ilminin kurallarından destek alınarak karşı itirazlar yöneltilmektedir. Zemahşerî, " وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"[301] ayetini şöyle tefsir etmektedir: Kureyşliler kendi meclislerinde Allah'ın (cc.) ayetleriyle alay ediyorlardı. Böyle zamanlarda Peygamber'in onlarla oturması nehyedilmektedir. Bunun dışında ise onlarla oturmakta bir mahzur yoktur. "*Eğer şeytan seni vesveseleriyle meşgul edip Allah'ın (cc.) nehyini unutturursa, uyarıyı hatırladığında artık onlarla oturma*"

---

[296] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 331.

[297] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Nehhas, **İ'râbu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008, s. 89.

[298] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, II, 138.

[299] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VI, 6

[300] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VII, 210.

[301] "*Ayetlerimiz hakkında münasebetsizliğe dalanları gördüğün vakit, kendilerinden yüz çevir, ta ki başka bir söze dalsınlar. Eğer şeytan bunu sana bir an unutturursa, hatırına geldiği gibi hemen kalk, o zalimler topluluğu ile beraber olma!*" En'âm, 6/68.

denilmektedir. Şöyle bir yorum da caizdir: "Nehiy inmeden önce de ayetlerimizle alay edenlerle oturmanın çirkin olduğunu akıl bildiği hâlde, şeytan sana bunu unutturursa, bizim bunu nass ile tekrar hatırlatmamızdan sonra artık onlarla oturma!"[302] Ancak İbnu'l-Müneyyir buna itiraz etmektedir. İkinci yorumu onun *hüsün* ve *kubuh* anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre; akıl hükümleri idrak eder, Allah'ın (cc.) ayetleriyle alay edenlerle oturmanın çirkinliğini de bilir. Vahiy ise yeni bir hüküm inşa etmez, kubhu açığa çıkarır. İbnu'l-Müneyyir, fiilin zamanından delil getirerek Zemahşerî'nin iddiasına cevap vermektedir: "Eğer aklın önceden çirkin gördüğü bir husus unutturulmuş olsaydı, o zaman ayette geçen unutma fiili gelecek zaman siğasıyla 'وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانَ'[303] şeklinde gelmezdi."

Zemahşerî, tefsirinde kendi mezhebinin (Hanefi mezhebi) görüşlerini temellendirmek için de kelimenin siğasından yararlanmaktadır. Örneğin; Hanefi mezhebine göre zekât dağıtılacak sınıflardan miskin, fakirden önce gelmektedir. Şafii mezhebinde ise miskin, kendisine yeterli gelecek derecede bir şeylere sahip olan kişi olarak değerlendirildiği için fakir daha önceliklidir. Zemahşerî'ye göre " وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ"[304] ayetinde geçen *mesâkîn*, *miskîn* kelimesinin çoğuludur. '*el-Miskîr*' ayılmayan, devamlı sarhoş anlamında olduğu gibi, '*miskîn*' de *sâkin* kelimesinin mübalağa siğası olup hiçbir şeyleri olmadığı için daima insanlara muhtaç olan demektir.[305] Siğanın mübalağa oluşundan Hanefi mezhebinin miskin fakirden daha muhtaçtır görüşüne delil getirmektedir. Bu yüzden Kehf suresindeki "*Gemi, denizde çalışan miskinlere aitti*"[306] ayetinin Hanefi mezhebinin görüşüyle çelişmediğini göstermek için şu açıklamayı yapmaktadır: *"*Gemi on kardeşe ait ve bunlardan beşi kötürüm hastası, beşi de denizde çalışıyordu."[307] Böylece sayı çok olunca herkese düşen

[302] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 332.
[303] Enam, 6/68.
[304] Bakara, 2/177.
[305] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 207; Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 430.
[306] Kehf, 18/79.
[307] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 627.

malın da az olduğuna dikkat çekerek miskinin fakirden daha muhtaç olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.[308]

1.3. KUR'ÂN İLİMLERİ ESERLERİNDE SARF

Zerkeşî'nin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ve Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde sarf ilmine geniş yer verildiği için bu iki eserle sınırlı olacak şekilde konuyu inceleyeceğiz. Önceki açıklamalarımızda belirttiğimiz gibi Zerkeşî'nin *el-Burhân* isimli eserinde 19. bölüm '*tasrîf*'e ayrılmıştır. Zerkeşî bu bölümde sarf ilmini, yeni manalar elde etmek için veya sarfî (ibdâl, idğâm vb.) bir illetten dolayı kelimenin biçiminin değişmesiyle sınırlamaktadır.[309]

Zerkeşî, daha sonra kelime binâsında bir harfin değişimiyle anlamın nasıl zıddına dönebileceğine şöyle bir örnek vermektedir: "وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ"[310] ayetinde الْقَاسِطُونَ kelimesi, sülâsî mücerredin ism-i fâili olup zulüm anlamındadır. " فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ بِالْعَدْلِ"[311] ayetinde ise sülâsî mezîd olup zulmün zıddı olan adalet anlamındadır.

Harekenin değişimiyle anlamın nasıl değiştiğine de şöyle bir örnek vermektedir: 'خِبَّةٌ', "verimli toprak", zamme ile 'خُبَّة' ise "çorak, verimsiz toprak" demektir.

Zerkeşî, sarf ilminin bilinmemesi durumunda yapılacak hatalara da örneklerle dikkat çekmektedir. "وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ"[312] Bu ayetteki ادَّكَرَ kelimesi اِذْتَكَر ifti'âl bâbındandır. "Dâl" harfi "zâl" harfinden bedeldir. "Zâl" ve "ta" harfleri "dâl" harfine ibdâl olmuş ve sonra birbirlerine idğâm edilmiştir. Ezherî (ö. 370/980), burada دكر fiilinin kullanılmadığını söylemiştir. Tâcu'l-Kindî (613/1216) ise دكر fiilinin

---

[308] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 207; ayrıca Zemahşerî, Tevbe, 9/60. ayetinde zekât verilecek sınıflar konusunda Ebû Hanîfe'nin; "Bu sınıflardan herhangi birine vermek de yeterlidir" görüşü ve İmam Şâfiî'nin; "Bu sekiz sınıfın hepsine de verilmesi gerekir" görüşlerine de yer vermektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 438). Böylece Tevbe, 9/60. ayette fakirlerin başta zikredilmesinin İmam Ebû Hanîfe açısından problem teşkil etmeyeceğini anlıyoruz.

[309] Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 297.

[310] "*Bizlerden Müslümanlar da var, zalimler de var.*" Cinn, 72/14.

[311] "*Artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.*" Hucurât, 49/9.

[312] *"Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra (Yûsuf'u) hatırladı."* Yûsuf, 12/45.

kullanıldığını söylemektedir. Zerkeşî bunun bir yanılgı olabileceğini aksi takdirde böyle diyen birinin sarf ilminden mahrum olduğuna hükmedilmesi gerektiğini belirtmektedir.[313]

Zemahşerî'nin tefsir bid'ati olarak değerlendirdiği yerlerden birisi de أُلُوف kelimesinin "قَاعِد"- "قُعُود"da olduğu gibi آلِف kelimesinin çoğulu, yani ülfet anlamında olduğunu iddia etmektir. '*Ulûf*' kelimesinde onların sayılarının çok olduğuna delil vardır. Fakat bunun kaç olduğunda ihtilaf edilmiştir. On bin veya otuz bin denilmiştir.[314] Râzî'ye göre, doğrusu bunların on binden fazla olmasıdır. Çünkü cem-i teksîr on ve aşağısı için kullanılmaz. Zemahşerî'nin reddettiği ve tefsir bid'ati olarak değerlendirdiği anlamın; "Onların her birisi kendi hayatını çok sevmesine, hayata karşı aşırı hırslarına rağmen Allah (cc.) canlarını almıştır" şeklinde yorumlanması hâlinde uzak bir ihtimal olmadığını savunmaktadır.[315] Görüldüğü üzere Zemahşerî sarfta yapılan bariz hatalar için *tefsir bid'atleri* (*min bida'i't-tefsîr*) ifadesini kullanmaktadır.

Zerkeşî, bir örneği de Râğıb'ın *Müfredât*'ından vermektedir. " وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ"[316] Bu ayette geçen فَادَّارَأْتُمْ fiili تَفَاعَلْتُمْ veznindedir. Kelimenin aslı تَدَارَأْتُمْ şeklindedir. Sonra "دَدَارَأتُم" şekline dönüşmüş, idğâm yapmak için baştaki 'دَ' harfi sakin yapılmış ve دَّارَأتُم şekline dönüşmüştür. Okunmadığı için de başına vasl hemzesi getirilerek إدَّارَأتُم hâline gelmiştir. Bu fiil 'tefâul' bâbındandır. Zemahşerî, buna göre tefsir yapmaktadır. Karşılıklı birbirlerini suçladıkları için bu kelime tefâul bâbında kullanılmıştır. Çünkü suçlananlar da suçlayanlara aynı iddialarla karşılık veriyorlardı.[317]

Râğıb'a göre bunun اِفْتَعَلْتُمْ vezninde olduğunu iddia etmek yedi açıdan yanlıştır.

1. اِدَّارَأْتُم sekiz harfli, اِفْتَعَلْتُمْ ise yedi harflidir.

---

313 Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 297.

314 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 140. Daha önce de geçtiği gibi *imâm* kelimesinin, *umm* (anne) kelimesinin çoğulu olduğunu söylemeyi de tefsir bid'ati saymıştı. (Zemhaşerî, **el-Keşşâf**, s. 604).

315 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VI, 176. Zemahşerî'nin yanlış türetilen kelimeyle ilgili verdiği örneklerden birisi de "أَنتَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى" "*Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.*" (Bakara, 2/282) ayetindeki "فَتُذَكِّر" kelimesine "Onu erkek yapar" manasının verilmesidir. İkisi bir araya gelince bir erkek olmuş olurlar. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 157).

316 "*Hani bir zamanlar siz birini öldürmüştünüz de suçu birbirinize atmıştınız. Hâlbuki Allah, saklamış olduğunuzu açığa çıkaracaktı.*" Bakara, 2/72.

317 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 82.

2. تَدَارَأْتُمْ kelimesinin ilk harfi, vasıl elifinden sonra gelen tâ harfi olmasına rağmen onlar onu dâl yapmış olurlar.

3. İkinci harften sonra gelen harfi de dâl olduğu hâlde onlar tâ yapmışlardır.

4. Böylece onlar iftiâl tâ'sının harekeli olması gerekirken sakin yapmış olurlar.

5. اِفْتَعَلْتُمْ fiilinde zâid harf gelemez. Ancak onlar اِدَّارَأْتُم kelimesinde tâ ve dâl harfleri arasına zâid bir harf koymuş olurlar.

6. Elif harfini aynu'l-fiil yerine koymuşlardır.

7. اِفْتَعَلْتُمْ vezninde tâ harfinden önce ve sonra sadece iki harf vardır. اِدَّارَأْتُم kelimesinde ise tâ harfinden sonra üç harf vardır.[318]

Zerkeşî, İbn Cinnî'den de şöyle bir örnek vermektedir: اِتَّخَذَ fiilinin اَخذ'nin اِفْتَعَلَ vezninde olduğunu söyleyenler hata etmişlerdir. Böyle diyenler ilk harfini *tâ* olarak kabul etmek gibi büyük bir yanılgıya düşerler.[319] Bu kelimenin aslı "تَخِذَ الشّئَ تَخَذا" şeklindedir.[320] Zemahşerî'ye göre, "قَالَ لَوْشِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً"[321] ayetindeki "لَتَّخَذْتَ" kelimesinin "لَتَـخِذْتَ" şeklinde de kıraat olunduğunu, bu kıraate göre; تخذ fiilinde "tâ" harfi تبع'deki gibi aslîdir. Dolayısıyla (bu kıraate göre) اتَّخَذ fiili اَخذ'nin değil تَخِذَ'nin (4. bâb) اِفْتَعَل veznindendir. Tıpkı اتَّبَع'nin تَبِع fiilinin ifti'âl vezninde olması gibidir.[322]

Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde sarf ilminin bazı konuları değişik başlıklar altında da ele alınmaktadır. Örneğin kelime binâsındaki artış mecâz başlığı altında incelenmektedir. Bazen de değişik konular açıklanırken sarf ilminden istifade edilmektedir. Örneğin Zerkeşî, esbâb-ı nüzûlün sebebe tahsis edilmediği durumlara, İfk hadisesini örnek vermektedir. Bununla birlikte "Sebebin hususî olmasına rağmen *muhsanât*[323] kelimesi neden çoğul siğasıyla, umum ifade edecek şekilde kullanılmıştır?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Bunun iki sebebi vardır:

---

[318] Râğıb, **Müfredât**, s. 174; Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 299.

[319] Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 300.

[320] Alî b. İsmâîl İbn Sîde, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, X, 149.

[321] "*(Musa), 'İsteseydin buna karşılık bir ücret alırdın' dedi.*" Kehf, 18/77.

[322] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 627.

[323] "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (Nûr, 24/4).

1. Bir kavmin annesine yapılan hakaret onların hepsine yapılmış gibidir. Peygamberimizin eşleri de müminlerin anneleridirler. Bu yüzden muhsanât şeklinde çoğul gelmesi uygun olmuştur.

2. Bu hükmün bütün müminlere teşmil edilip sadece sebeb-i nüzûle hasredilmemesi içindir."[324]

Süyûtî de *el-İtkân* adlı eserinde, '*Müfessirin bilmesi gereken önemli kaideler*' başlığı altında; sarfî farklılıklarla yakından alakalı isim ve fiillerin delâletlerinin farklı olması konusuna değinmiş,[325] Kur'ân'ın üslup ve belâgati konuları içerisinde de kelimenin binâsında artış, bir binânın başkası yerine kullanılması, iltifât sanatı, mübâlağa konusu, lafız mana uyumu gibi başlıklar altında sarfî farklılıkların da manaya etkisine değinmektedir.

1.4. SARF İ'RÂB İLİŞKİSİ

Sarf ilminde, murab isim ve mutasarrıf fiillerin müfred durumdaki değişim ve dönüşümleri incelenmektedir. İlk dönem dil âlimlerine göre nahiv, Arap kelâmının müfred ve terkibî durumlarını inceleyen bir ilim olarak değerlendirildiği için sarfın konuları da nahvin içinde ele alınmaktaydı.[326] Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Leyse fî Kelâmi'l-Arab*, Ebû Alî el-Fârisî'nin *el-Cümel* ve Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserlerinde sarf ve nahiv bir arada incelenmektedir.[327] Sarfın müstakil bir ilim olarak incelenmesi daha sonra gerçekleşmiştir.[328] İlk dönemlerde nahiv, gramere karşılık gelirken, günümüzde; terkip ve cümlelerin kuruluşu, cümlenin ögeleri, çeşitleri,

---

[324] Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 24.

[325] Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, I, 598-640.

[326] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 2. Ayrıca sarf ilmi, morfoloji (siğaların biçimi) ve fonoloji (sesbilimi) olmak üzere iki alanı da kapsamaktaydı. (Abdulhamîd Abdulvâhid, **Min Usûli't-Tasrîf Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî**, Safakis, Tunus, 2010, s. 37).

[327] Bk z. Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 36-37.

[328] Kılıç, Hulusi, "Sarf", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI, 136; Kaya, **İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-**, s. 143.

i'râb, âmil, mâmul, i'râb alâmetleri, murab ve mebnîler gibi konuları inceleyen ilme karşılık gelmektedir.[329]

Sarf ilmi en yaygın tanımına göre; "-İ'râb dışında- kendisiyle kelime binâlarının durumlarının bilindiği usul ve kaidelerin ilmidir."[330] Tarifteki "i'râb dışında" kaydı, sarf ve nahvin konuları arasında farklılıklar olduğunu göstermektedir. Ancak yine de sarfın ilim olarak nitelendirilmesi, nahiv ile alakasının kesilmesini gerektirmez. Nitekim "ilmu'l-ferâiz" de başlı başına bir ilim olmakla birlikte fıkıhla ilgisi kesilmemektedir.[331] Aynı şekilde hedeflerinin farklı olması da sarf ve nahiv arasındaki irtibatı koparmamaktadır. Çünkü nahvin birçok konusu vardır ki ancak sarf ilmi öğrenildikten sonra anlaşılabilir. Örneğin Zemahşerî şöyle açıklama yapmaktadır; "وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ"[332] ayetindeki "بَاسِطٌ" kelimesi, ism-i fâildir. Mâmulü olan "ذِرَاعَيْهِ" kelimesine etki ederek nasb etmiştir.[333] Benzer şekilde "زَيْدٌ قَارِئ كِتَابًا" cümlesinde *kitâb* kelimesinin konumu ancak قارِئ kelimesinin ism-i fâil olduğu öğrenildikten sonra tespit edilebilir. Bu demektir ki; ذِرَاعَيْهِ ve كتابا kelimelerinin nahvî görevi ancak بَاسِطٌ ve قارِئ kelimelerinin sarfî binâları öğrenildikten sonra belirlenebilir.

Sarfın i'râbla kuvvetli bağına "إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً"[334] ayetindeki "تُقَىٰةً" kelimesi örnek verilebilir. İttikâ anlamında ise mastar, kendisinden sakınılması gereken iş anlamında (muttekan) ise mef'ûlü bih (Zemahşerî bu görüşü tercih etmektedir.[335]), çoğul olarak değerlendirildiğinde de hâl olur.[336] Bu anlamları verebilmek ancak sarf ilmini bilmekle mümkün olur. İ'râb'tan yola çıkarak tahlil edildiğinde; "تُقَىٰةً" kelimesine; mef'ûlü bih kabul edildiğinde ism-i mef'ûl, mastar kabul edildiğinde ittikâ ve hâl kabul edildiğinde de çoğul anlamı verilmektedir.

---

329 İsmail Durmuş, "Nahiv", **DİA**, c. XXXII, 2006, s. 300.

330 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fi Fenni's-Sarf**, s. 49; es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 25.

331 Hasan Ahmed el-Hamdû el-Osmân, **Şerhu'ş-Şâfiyeti li Hıdr el-Yezdî**, Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1996, s. 5-6.

332 "*Köpekleri de (mağaranın) giriş(in)de ön ayaklarını uzatmıştı.*" Kehf, 18/18.

333 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 614.

334 "*Ancak onlardan korunmanız hariç.*" Âl-i İmrân, 3/28.

335 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 167.

336 Süyûtî, **İtkân**, I, 576.

Sarf ve nahiv ilminin konusu Arapça kelimelerdir. Ancak sarf ilminde kelime binâsının bütün harfleri, nahivde (günümüzdeki anlamında) ise sadece kelimenin son harekesi incelenmektedir. Son harfi inceleme noktasında sarf ilmi nahivle müşterek olsa da inceleme yönleri farklıdır. Sarf ilminde kelime; hazif, ibdâl, idğâm, kalb vb. açılardan, nahivde ise sadece hareke açısından ele alınmaktadır. İ'râbda ise lafzî veya takdirî âmilin etkisiyle kelimenin sonunda meydana gelen eserler incelenmektedir.[337] Dolayısıyla sarfın tanımındaki "i'râb açısından değil" kaydı; kelimenin durumunu, âmili göz ardı ederek incelemeyi gerektirmektedir. Daha açık bir ifadeyle; sarfta kelime, cümleden bağımsız müfred hâliyle, nahivde ise cümle içinde incelenmektedir. Sarfın konuları kelimenin bizzat binâsıyla alakalı iken, nahvin konusu kelimelerin birbiriyle irtibatıyla alakalıdır. İbn Cinnî sarf ile nahiv arasında şöyle bir karşılaştırma yapmaktadır: "Sarf, kelimelerin bizzat kendilerini tanımak, nahiv ise kelimelerin değişen hâllerini incelemektir. Nahivde, kelimenin sonuna önem verilirken, sarfta, kelimenin binâsına önem verilmektedir. Nahivle, kelimelerin başına gelen durumlar bilinirken, sarf ile kelimenin sabit durumları öğrenilmektedir. Mesela "رَأَيْتُ بَكْرًا", "قَامَ بَكْرٌ" ve "مَرَرْتُ بِبَكْرٍ" cümlelerinde, "Bekr" kelimesi âmillerin etkisiyle üç ayrı hareke almıştır. Âmiller sadece kelimenin son harfine etki etmiş, geri kalan kısmında herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Bu öneminden dolayı nahiv ilmine talip olanların önce sarf ilmini öğrenmeleri gerekmektedir."[338]

İ'râbın mana olduğu görüşünde olanlar açısından sarf ile i'râb arasındaki ilişkiyi izah etmek kolaydır. Süyûtî, i'râbdan önce müfred ve mürekkeb mananın bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu yüzden sure başlarındaki hurûf-i mukattaa, "Allah'ın ilmini kendine ait kıldığı türden müteşâbih" kabul edildiğinde i'râbı yapılamaz.[339]

---

[337] Muhammed b. Sâlih el-Useymin, **Şerhu Âcurrûmiyye**, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2005, s. 39.

[338] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 4. İbn Fâris de Arapçanın en önemli özelliği olarak i'râbı zikretmektedir. O, i'râbla manaların temyîz edildiğine ve konuşmacının maksadına ulaşıldığına dikkat çekmektedir. Şöyle ki, i'râbsız olarak "ماأحسن زيد" ifadesinden konuşmacının maksadı anlaşılamaz. Fakat i'râbı yapılarak " ما أحسَنَ زيدٌ" veya "ماأحسَنَ زيداً", "ما أحسَنُ زيدٍ" şeklinde söylenince "ما" harfinin birincisinde taaccüp, ikincisinde istifham (Zeyd'deki en güzel şeyi sormaktadır) ve üçüncüsünde de nefiy (Zeyd güzel olmadı) için olduğu anlaşılmaktadır. (İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa**, s. 196; Süyûtî, **Muzhir**, I, 329).

[339] Süyûtî, **el-İtkân**, I, 576.

İbn Cinnî i'râbın mana olduğunu şöyle açıklamaktadır: "Nahivciler, lafzî âmil ve manevî âmil demişlerdir. Bunun sebebi; bazı amellere "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ" örneğindeki gibi kendisi ile bitişen lafızdan kaynaklandığı için lafzî âmil, bazılarına da "mübteda ile başlanıldığı için ismin ref' edilmesi" örneğindeki gibi lafızdan bağımsız oldukları için manevî âmil demişlerdir. Bu görünen yönüdür. Bu konuda uzun uzun konuşulabilir. Ama işin hakikati şudur ki; ref', nasb, cer ve cezmin amel ettiricisi mütekellimin bizzat kendisidir. Lafzî ve manevî demelerinin sebebi, söz sahibinin eseri lafzı lafza ekleyerek ortaya çıktığı ya da mana lafza büründüğü içindir. Bu açık olan bir hususdur."[340] İbn Cinnî bu açıklamalarıyla i'râbı belirleyenin sözü söyleyen kişi olduğunu belirtmektedir. Kelimelerin kendiliğinden konuşmadığını onların konuşturulduğuna dikkat çekmektedir.

Zemahşerî de i'râbın mana olduğunu kabul etmektedir. *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserinde; isim, fiil, harf ve bunlar arasında ortak konular olmak üzere nahvin konularını dört başlık altında incelemektedir. Ancak i'râb konusunu isim başlığı altında, hemen ismin tanımından sonra ele almaktadır. Kendi kendisine; "İ'râb konusu aslında isimle fiil arasında ortak bir meseledir. Kitabın dördüncü konusu olması gerekirken neden buraya aldınız?" sorusuna iki açıdan cevap vermektedir. Birincisi, i'râb aslında isimlerin özelliğidir. Fiiller bu konuda isimlere tabidir. İkincisi ise diğer bâbların ve manaların anlaşılması i'râba bağlıdır.[341] İbn Ya'îş de bu noktada haşiyesinde "İ'râb mana mıdır, yoksa hareke midir?" şeklinde bir soru sorup şöyle cevaplandırmaktadır: "Muhakkik âlimlerden bir topluluk mana olduğunu söylemişlerdir. Çünkü kelime sonlarının değişmesi önceden geçen âmilin değişmesinin etkisiyledir. 'هذا زيدٌ", " رأيت زيدًا" ve "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ' denilmektedir. Hiç şüphesiz ihtilaf manadadır."[342] Dolayısıyla i'râbdaki değişiklik anlamdaki değişikliğin alametidir.

[340] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 110.
[341] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 149.
[342] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 197.

Yukarıdaki açıklamalara göre şöyle denilebilir: Âmiller, kelime binâsını değiştirmemekle birlikte anlama etki etmektedir.[343] Örneğin, harf-i cerler, nasb edatları, cezm edatları, şart edatları gibi âmillerin kendileri değişik anlamlarda kullanılabildiği gibi, bitiştikleri kelimenin anlamına da tesir etmektedir. Bazen siyağî anlamı zıddına çevirebilmektedir.[344] Zemahşerî, "وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ"[345] ayetini tefsir ederken şöyle der: "*Eğer* 'إِذَا ضَرَبُوا' (izâ gelecek zaman için olduğundan) önceki (mazi siğasındaki) 'قَالُوا' fiili ile nasıl kullanılabilir? dersen" şöyle derim: İz, geçmiş zamanın hikayesi içindir. Tıpkı 'حين يضربون في الأرض' (yeryüzünde gezmeye çıktıklarında) sözünü söylemen gibidir."[346] "Darabe" fiili mazi siğasında olmasına rağmen "izâ" edatından dolayı gelecek zaman anlamı kazanmıştır.

Dolayısıyla doğru anlama ulaşmak için bazen kelime siğaları, kullanıldıkları ögelerle birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü harflerle kelime hususi bir anlam kazanmaktadır. Farklı âlimler tarafından -Zemahşerî de dâhil[347]- bazı harflerin siyağî anlam üzerindeki etkisine dikkat çekilmektedir. Örneğin İbn Mâlik'e göre "Müzari fiilin başına; 'لَم', cezm eden 'لَمَّا', çoğunlukla 'لَو'-'إذا'-'رُبَما' ve bazen de 'قَدْ' gelince maziye dönüşmektedir."[348] İbn Mâlik daha sonra önemli bir soru sormaktadır: "Dil âlimleri, başına لَم ve لَمَّا gelen müzari fiilin mazi anlamında olduğunda icma etmişlerdir. Acaba mazi fiil kabul ettikleri için mi, yoksa müzari fiil kabul edip sadece anlamı değiştiğinden dolayı mı böyle demişlerdir?" Cevabında da "müzari fiil olup başına gelen harflerden dolayı anlamın değiştiği" görüşünün doğru olduğunu belirtmektedir.[349] Teftâzânî de mazi fiili; "geçmiş zamandaki bir manaya delâlet eden fiil" şeklinde tarif ettikten sonra

---

[343] لَم edatı, müzari olan يَكْتُبُ fiilinin başına gelince siğasında bir değişiklik yapmamaktadır. Siğası yine müzari olarak kalmaktadır. Sadece son harfi لَم يَكْتُبْ şeklinde cezm olmakta ve anlamı geçmiş zamana dönüşmektedir.

[344] Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, Gîze, 1990, I, 27.

[345] *"Ey iman edenler! Sefere (veya savaşa) çıktığında kardeşlerine ("Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi") diyenler (inkarcılar gibi olmayın.)"* Âl-i İmrân, 3/156.

[346] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 201.

[347] Zemahşerî'nin bu konudaki görüşleri bundan sonraki bölümde detaylı anlatılacağı için burada zikretmeye gerek görmedik.

[348] İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, I, 27.

[349] İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl,** I, 28.

muhtemel şöyle bir soru sormaktadır: "Başına 'لَم' edatı getirilerek cezm yapılmış müzari fiil de[350] mazi anlamını vermekle birlikte ona mazi fiil demiyoruz. Buna göre tarifte bir eksiklik yok mudur?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Asıl itibar ettiğimiz mazi anlamında vazedilmesidir. Müzari fiilin geçmiş zaman anlamı kazanması ise arızî olarak başına لَم edatının gelmesindendir."[351]

Bu yüzden fiilin başına gelen arızî durumlar ihmal edildiğinde doğru anlama ulaşılmayabilir. Hatta bazen zıt anlam da verilebilir. Örneğin harfler, sarfın alanına girmese de bazen kendi anlamlarını fiilde baskın olarak hissettirir. "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ"[352] ayetinde mazinin başına '*izâ*' gelerek anlamını gelecek zamana çevirmiştir. Hâlbuki sadece fiilin siğasına bakıldığında geçmiş zaman anlamında kabul edilecektir. Benzer şekilde müzarinin başına gelen bazı harflerin de anlamı etkilediği görülmektedir. Örneğin 'قَدْ' edatı, mazi fiilin başına gelince kesin gerçekleştiğini, müzari fiilin başına gelince tavakku yani gerçekleşmesinin beklendiğini ifade etmektedir. Bu yüzden Zemahşerî'ye göre "قَدْ نَرٰى"[353] ifadesi "Nice zamandır görüyoruz" demektir. Bu da çokça görmek anlamındadır.[354] Böylece o, "قَدْ" edatının müzari fiilin başına gelerek çokluk anlamı verdiğine dikkat çekmiştir.

Harf-i cerler de isim ve fiillerin anlamına etki etmektedir. Örneğin, " بِأَيِّيكُمُ الْمَفْتُونُ"[355] ayetindeki 'bâ' harf-i cerinin i'râbdaki durumuna göre '*el-meftûn*' kelimesinin anlamı değişmektedir. a) Zâid kabul edildiğinde, '*el-meftûn*' kelimesi '*mecnûn*' anlamında ism-i mef'ûldür. Önceki ayette vakıf tamdır. Anlamı; "Yakında sen de göreceksin onlar da göreceklerdir. Hanginiz deli imiş" şeklinde olur. b) Zâid kabul edilmediğinde meftûn '*cunûn*' anlamında mastardır. Buna göre anlamı; "Hanginizde

[350] *Lem yektub* (yazmadı) gibi.
[351] Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, **Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî**, Şeriketu Sahâfiyye Osmâniyye, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts., s. 11.
[352] Nasr, 110/1.
[353] Bakara, 2/144.
[354] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 102.
[355] Kalem, 68/6.

delilik olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler" şeklinde olur. Bu durumda önceki ayette durulduğunda tam vakıf yapılmış olmaz.[356]

Sarf ile i'râb arasındaki kuvvetli bağı, fiillerin çatılarından kazandıkları geçişlilik özelliği incelendiğinde de görmek mümkündür. Geçişlilik özelliği mef'ûlden ayrı düşünülemediği için bu fiillerin mef'ûlleri zikredilmediği zaman araştırılmaktadır. Bazen geçişli fiilin mef'ûlü metruk kabul edilerek lazım gibi değerlendirilmektedir. Böylece mef'ûle değil de fiilin kendisine dikkat çekilmiş olmaktadır. Örneğin, "عَلِمَ" fiili geçişli olmasına rağmen "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[357] sözündeki تَعْلَمُون fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Zemahşerî'ye göre; fiilin mef'ûlü metruktur. Sanki "Siz ilim ve marifet ehlisiniz. Bu yaptıklarınız size yakışmaz" denilerek tekitli bir kınama yapılmıştır. Yani her şeyi bilen, temyîz sahibi kimseler olmanıza rağmen, sizin Allah'a ortak koşmanız cehaletin ve akılsızlığın zirvesidir.[358] İ'râb bu şekilde takdir edildiğinde, geçişli fiil lazım konumuna düşürülerek "عَلِمَ" / '*bilme*'nin kendisine vurgu yapılmaktadır. Bazen de geçişli fiiller için mahzuf bir mef'ûl takdir edilebilir. Nitekim burada mahzuf mef'ûle göre "Allah'ın benzersiz, putlardan farklı olduğunu veya O'nun yaptıklarını putların yapamayacağını bilirsiniz" şeklinde tefsir etmek caizdir.[359] Yine "وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ"[360] ayetinde geçen "يُبْصِرُونَ" fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Hâlbuki بَصَر fiili geçişlidir. Zemahşerî'ye göre, niyette var olup da terk edilen türden değildir. Mef'ûlü önemsenmediği için zikredilmemiştir. Sanki fiil geçişli değilmiş gibi.[361]

---

[356] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1229.

[357] Bakara, 2/22.

[358] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 59.

[359] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 59.

[360] Bakara, 2/17.

[361] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 52. İ'râb takdirine şöyle bir örnek de verilebilir: " وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنصَرُونَ" (Âl-i İmrân, 3/111). Zemahşerî, "Neden şartın cezası olarak '*lâ yunserûn*'un sonundaki '*nûn*' harfi düşmemiş, ceza cümlesi formatı yerine haber cümlesine, yani '*lâ yunserûn*' şekline udûl yapılmıştır?" şeklinde bir soru sormaktadır. Cevabında şöyle demektedir: "Bu cümle, istinaf (başlangıç) cümlesidir. Bu yüzden sonundaki '*nûn*' harfi düşmemiştir. Yüce Allah (cc.) bu ayetle başlangıç yapıp, ceza ile ilgili hükümleri bırakarak, haberle ilgili hüküm vermeye başlamıştır. Sanki şöyle denilmektedir: Ben size haber veriyorum ki, onlar yardımsız bırakıldılar, onlardan yardım kesilmiştir. Eğer bu fiil cezmedilip de sonundaki '*nûn*' harfi düşseydi, yardımın kesilmesi, dönüp kaçmaları gibi Müslümanlarla savaştıkları zamana mahsus kalırdı. Hâlbuki bu mutlak bir vaattir. Zamanla sınırlı değildir. *Summe* edatı

Tef'îl bâbı da sarf ve i'râb arasındaki kuvvetli bağa örnek verilebilir. Bu bâb, genellikle çokluk içindir. Ancak bu çokluğun fiilde mi, fâilde mi yoksa mef'ûlde mi olduğunun tespiti mef'ûlün bilinmesine bağlıdır. "غلَّق البابَ" cümlesinde bir kapının çok sıkı kapatıldığını, buradaki çokluğun kapatma fiilinin kendisinde olduğu, "غَلَّقَت الْأَبْوَابَ" cümlesinde ise mef'ûlü çoğul olduğundan dolayı birçok kapıların kapatıldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden Zemahşerî "وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ"[362] ibaresini "Denilmiş ki yedi kapıyı kilitledi."[363] şeklinde tefsir etmiştir. İnsanlar önemli şeylerini; ya tek kapıyı birçok yerinden kilitleyerek veyahut farklı birkaç kapının arkasında bütün kapıları kilitleyerek saklarlar.[364] Bu yoruma göre Züleyha'nın, Hz. Yusuf'a çirkin teklifini yedi kilitli kapının arkasındaki bir odada yaptığı anlaşılmaktadır.

İleride detaylı olarak açıklayacağımız; "İsim, sübût ve devamlılığa; fiil, tekrar ve teceddüde delâlet eder" kaidesi de cümledeki i'râb takdirleriyle ilişkilidir. Örneğin 'selam' kelimesi isimdir. Ancak 'سَلامًا' ile 'سَلامٌ' cümleleri arasında ciddi farklar vardır. 'سَلامٌ' kelimesinden sonra mahzuf bir isim (selâmun aleykum) takdir edilmektedir. Cümle isim cümlesi olup '*selâmun*' kelimesi de mübteda konumunda olduğu için sübûta delâlet etmektedir. 'سَلامًا' kelimesinden önce ise fiil (usellimu teslîmen) takdir edilmektedir. Dolayısıyla fiil cümlesi olup teceddüde delâlet etmektedir. Hâlbuki *selâm* kelimesi isim siğasındandır.[365] Bu örnekte de görüldüğü gibi "İsim, sübût ve devamlılığa; fiil, tekrar ve teceddüde delâlet eder" kaidesi sadece siğayla değil i'râbla da ilgilidir.

Zemahşerî, "ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ"[366] "Onlar ğayba iman ederler" ayetinde mastar olarak geçen 'ٱلْغَيْب' kelimesinin i'râba göre nasıl farklı anlamlar yüklendiğini şöyle açıklamaktadır: "*bi'l-ğaybi* ifadesinin cümledeki konumu ya sıladır ya da hâldir." Daha sonra; "Sıla veya hâl yapılması durumunda ğaybdan murat nedir?" şeklinde bir soru

---

ile atıf yapılması da yardımsız bırakılmalarının geri dönüp kaçmalarından daha azametli bir iş olduğunu göstermektedir." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 189).

362 Yûsuf, 12/23.

363 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 509.

364 İsfâhânî, **Müfredât**, s. 366.

365 Bkz. Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 14.

366 Bakara, 2/3.

sorarak i'râba göre siğadaki anlamın nasıl değişeceğini de açıklamaktadır. Eğer sıla, yani mef'ûlü bih kabul edilirse mastar anlamı uygun olmayacağı için iki şekilde yorumlanabilir. Ya mastar siğası, "رَجُلٌ عَدْلٌ" ve "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ"[367] ayetindeki gibi mübalağa için masterın ism-i fâil yerine kullanılması türündendir. Ya da '*meyt*' kelimesinin sıfat-ı müşebbehe olan '*meyyit*'in tahfîfi olması gibi, '*ğayb*' kelimesi de aslında '*ğayyib*' kelimesinin tahfîfi olarak sıfat-ı müşebbehedir. Her iki izah şekline göre de ğayb; inanan kişinin vasfı değil, kendisine inanılması gereken şeylerin vasfıdır.

'الْغَيْب' kelimesi hâl kabul edildiğinde ise '*ğaybet*' mastar anlamında kullanıldığı kabul edilerek inanan kişinin vasfı olmaktadır. Tazmîn ve mecâza gitmeye gerek kalmaz, iman kelimesine tasdik anlamı verilir. Mef'ûlün (kendisine inanılan şeyler) ta'mim ve mübalağa için hazfedildiği, '*bâ*' harf-i cerinin de musahabe (birlikte olma) anlamında kullanıldığı kabul edilmektedir. Münafıklara; '*Onlar gıyabta da iman ederler, sizin gibi şeytanlarıyla baş başa kalınca farklı, müminlerle karşılaşınca farklı davranmazlar*' şeklinde bir taşlama vardır. Bu görüşü, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.), "Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki hiçbir kimse ğayba imandan daha faziletli bir imanda bulunmadı" dedikten sonra "*Onlar ğayba iman ederler*" ayetini okuduğu rivayeti de desteklemektedir.[368]

Beyzâvî; "'*bâ*' harf-i cerine alet anlamını vererek '*ğayb*' kelimesinin '*kalp*' anlamında da kabul edilebileceği" şeklinde bir görüş de zikretmektedir. Çünkü kalp de gizlidir.[369]

Ğayb kelimesi, mastar veznindedir. '*Bâ*' harf-i ceri ya geçişlilik içindir. Zemahşerî'nin birinci yorumu, yani '*ğayb*' kelimesini sıla kabul ederek anlam vermesi buna göredir. Ya musahabe içindir. '*Ğayb*' kelimesinin hâl kabul edilmesi buna göredir. Ya da Beyzâvî'nin üçüncü görüş olarak zikrettiği şekilde alet anlamındadır.

---

[367] En'âm, 6/73. '*Şehadet*' mastar olmakla birlikte *şâhid* (ism-i fâil) anlamındadır.

[368] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 38; bkz. Şeyhzâde, **Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî**, I, 180-181. Zemahşerî'ye göre "Ğayba iman konusuna sahabilerin Peygamber'e imanı girmez, çünkü Peygamber onlara gaib değildi. Onu görmeyenler için, Peygamber'e iman da ğayba imana dâhildir." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 38). Şeyhzâde buna şöyle itiraz etmektedir: "Doğrusu, iman edilen, Peygamber'in münevver cismi değil, peygamberliğin hakikatidir. Bu durum sahabe için de gaibdir." (Bkz. Şeyhzâde, **Hâşiye**, I, 181).

[369] Bkz. Şeyhzâde, **Hâşiye**, I, 181.

1.4.1. Fiil ve Harf Etkileşimi

Fiillerin başına gelen harfler kelimenin binâsını değiştirmez ancak anlamı önemli ölçüde etkiler. Zemahşerî bu durumda kelimenin siğasıyla harfi birlikte değerlendirerek tefsir yapmaktadır. Zemahşerî, kıyamette gerçekleşecek bir manzarayı anlatan "وَلَوْ تَرَىٰٓ اِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ"[370] ayetini tefsir ederken şunları söylemektedir: "لَوْ ve اِذِ edatlarının ikisi de mazi içindir. Allah'tan beklenen bir şeyin gerçekleşmesi kesin ve mevcut gibi olduğundan dolayı bu kullanım (lev edatından sonra müzari gelmesi) caizdir."[371] 'إذ' edatı da geçmiş zamandaki bir olayı anlatmak için kullanılmaktadır. " وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً"[372] ayetinde ise gelecekteki bir olay anlatıldığı hâlde yine de 'izâ' yerine 'iz' kullanılmıştır. Zemahşerî bunu şöyle açıklamaktadır: "وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ"[373] ayetinde nasıl mazi fiili kullanılıp gelecekteki bir durumun kesinliği vurgulanmışsa, burada da إِذْ edatı getirilerek gelecekteki bir durumun yakınlığı, sanki olmuş ve bitmiş gibi sunulmaktadır.[374] Bu ayette ayrıca *lev* edatı da mazi yerine müzari fiilin başına gelmiştir. '*Lev*' edatı müzarinin başına gelmekle olayın kesinliği anlatılmıştır.

'إِنْ' şart edatı da gerçekleşmesi şüpheli olan durumlar için kullanılmaktadır. Bu yüzden de en uygunu müzari fiille kullanılmasıdır. Mazi fiilin başına geldiğinde geçmiş zamanın kastedilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü geçmiş zaman bittiği için şüphe ile bahsedilmesi uygun değildir. "وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْقُتِلْتُمْ لإِلَى الله تُحْشَرُونَ"[375] ayetinde mazi siğasındaki "مُّتُّمْ" (ölmek) fiilinin başına *in* edatı gelmiştir. Hâlbuki ölümün gerçekleşeceği kesindir. Öncelikle bu farklılığın sebebini anlamak için ayetin, Allah yolunda cihaddan bahseden bir pasajda geçtiğini bilmekte fayda vardır. Savaş alanında yaygın olan bir durum olmakla birlikte ölüm, savaşın gereği değildir. Her savaşa giden ölmemektedir.

---

370 "*Suçluları Rablerinin huzurunda, başları öne eğilmiş olarak... bir görsen!*" Secde, 32/12.

371 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 843.

372 "*O zulmedenler, azabı görecekleri zaman bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının gerçekten çok şiddetli olduğunu bir bilselerdi!*" Bakara, 2/165.

373 *"Cennetlikler cehennemliklere seslendi…"* A'râf, 7/44.

374 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 185; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, I, 646.

375 "*Andolsun ki, ölseniz de öldürülseniz de kesinlikle Allah'ın huzurunda toplanacaksınız.*" Âl-i İmrân, 3/158.

Dolayısıyla başına ‘إِنْ’ edatının gelmesi savaşın sonucunda mutlaka ölüm olacak diye bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Burada mazi fiilin kesinlik anlamıyla *in* edatının meşkûk anlamı birleşmiştir. Buna göre ölüm Allah’ın (cc.) emri olup kesin gerçekleşecektir, ancak zamanı savaş hâlinde olsa bile belli değildir.[376] Kelime siğası söz dizimine girdiğinde şart edatının anlamıyla birleşerek yeni bir anlam kazanmıştır.

1.4.1.1. مَا فَعَلَ ـلَمْ يَفْعَلْ- لَمَّا يَفْعَل Farkı

Geçmiş zamanın nefyinde kullanılan “لَمْ يَفْعَلْ- لَمَّا يَفْعَلْ” kalıplarında hem sondaki hareke hem de siğanın anlamı değişmektedir. “مَا فَعَلَ”de ise sadece anlam değişmekte, fiilin harekesinde bir değişiklik olmamaktadır. Zemahşerî bu üç kalıp arasındaki fark üzerinde genişçe durmaktadır. Bu açıklamalarından hareketle onun i’râb ve sarf arasındaki irtibatı nasıl kurduğunu daha iyi anlamaya çalışacağız.

Zemahşerî şöyle demektedir: “*Lem* ve *lemmâ* edatları müzariyi maziye çevirip manayı da nefyetmektedir. Ancak ikisi arasında şöyle bir fark vardır: “فَعَل” “لَمْ يَفْعَلْ” fiilini, “لَمَّا يَفْعَل” de “قد فَعَل”yi nefyetmektedir. ‘Lem’ harfine ‘mâ’ eklenerek lafızda artışla birlikte manada da artış gerçekleşmektedir. Başına ‘lemmâ’ gelen fiilin hâlen beklenildiğini, gerçekleşme zamanının uzadığını belirtmektedir. Nitekim “ نَدِمَ وَ لَم يَنْفَعْهُ النَّدَمُ”, yani “Pişman oldu ve pişmanlığı ona fayda vermedi” denilmektedir. Ancak “ نَدِمَ وَ لَمَّا يَنْفَعْهُ النَّدَمُ” cümlesi; “Konuşulan vakte kadar fayda vermedi, ancak hâlen fayda verme ihtimali vardır” anlamındadır. Ayrıca *lemmâ* edatından sonra fiilin zikredilmemesinde bir sakınca yoktur.”[377]

İbn Ya’îş, bu açıklamalarla yetinmemektedir. Konuyu daha geniş bir açıdan incelemektedir. “*Lem* ve *lemmâ* yakın anlamlıdır. İkisi de müzari fiilin başına gelerek anlamı geçmişe çevirmektedir. Öyleyse fiilin durumu nedir?” şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplamaktadır: “Bir görüşe göre, aslında fiil mazidir. Fakat *lem* edatının onda tesir edebilmesi için müzari lafza (bu durumda fiilin müzari siğasını dikkate almaya gerek

[376] Bkz., Zâfir b. Ğirmân el-Umrî, **Muhâlefetu Mukteda’z-Zâhir fî İsti’mâli’l-Ef’âli ve Mevâki’uhâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004, s. 398.
[377] İbn Ya’îş, **Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemahşerî**, V, 34.

kalmaz) dönüşmüştür." Diğer bir görüşe göre de "Harf, müzari fiilin başına gelerek onda tesir etmiş ve anlamını geçmiş zamana çevirmiştir. Kabule şayan olan da bu görüştür. Çünkü harflerde yaygın olan durum, lafızları değiştirmeleri değil, anlamı değiştirmeleridir." İbn Ya'îş bu görüşü şöyle delillendirmeye de çalışmaktadır: "Anlamı geçmiş zamana çevirdiği içindir ki geçmiş zaman zarflarıyla birleşmesi caizdir. " لَمْ يقمْ زيدٌ أمسِ" demek mümkün olduğu hâlde "لَمْ يَقُمْ زَيْد غَدًا" demek doğru değildir. Daha sonra harfin etkisini farklı bir biçimde göstermeye devam etmektedir. "لَمْ يَقُمْ زَيْد غَدًا" cümlesinin başına إنْ *getirilmesi* caizdir. Çünkü إنْ edatı لَمْ edatından sonra ikinci bir dönüşüm gerçekleştirmektedir. Müzari fiili, gelecek zamana uygun olan aslî anlamına çevirmektedir. Bu yüzden "إنْ لَمْ تَقُمْ لَمْ اَقُم" denilebilir.[378] İbn Ya'îş'in bu açıklamalarına göre harfler, âdeta fiillerin anlamını bir geçmişe bir geleceğe götürüp getirmektedirler.

İbn Ya'îş, ayrıca لَمْ edatının fiilden ayrı düşünülemeyeceğini, sanki ondaki bir harf gibi değerlendirilmesi gerektiğini de belirtmektedir. O, لَمْ edatıyla fiilinin arasını ayırmayı caiz görmemektedir. Her ne kadar bunun örneklerine rastlansa da bunu en çirkin zaruret olarak görmektedir.[379]

Harflerin fiil siğaları üzerindeki etkisini daha iyi görmek için şöyle bir soru sormak yerindedir: Mazi fiili nefyetmekle müzari fiili nefyetme arasında nasıl bir fark vardır? "ما فَعَلَ" terkibinde olduğu gibi mazi fiilin مَا ile birleşimiyle yetinsek olmaz mı? İbn Ya'îş'in şerhinden yararlanılarak bu soruyu cevaplandırmak mümkündür. لَمْ ile nefyetmede مَا harfinde olmayan fazla bir anlam vardır. مَا, mutlak olarak maziyi nefyetmez. Şimdiki zamana yakın olan geçmişi olumsuz yapar. Yani, 'قَدْ فَعَل' terkibini olumsuzlamaktadır. '*Lem*' ise 'فَعَلَ' fiilini olumsuz yapmaktadır. 'قَام' denildiğinde fiilin geçmiş zamanın tamamında yapılmış olması mümkündür. Bunu nefyetmek için 'لَمْ يَقُم' denilebilir. 'قَدْ قَام' ise fiilin geçmişin hâle en yakın olan zaman diliminde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu yüzden de hâl olabilmektedir. Hem 'جَاء زَيْدٌ ضَاحِكًا' hem de ' جَاء زَيْدٌ قَدْ ضَحِك' de denilebilmektedir. Lafızdaki artış, "fiilin gerçekleşme zamanının uzadığı" anlamını katarak manada da artışa neden olmaktadır. "ندِم زيدٌ ولم ينفَعْه ندَمُه" cümlesinde,

[378] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 35.
[379] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 35.

pişmanlıktan sonra faydanın gerçekleşmesi bitmiştir. *Lemmâ* kullanıldığında ise hâlen beklendiği için faydanın gerçekleşme süresinin uzadığı anlaşılmaktadır.[380] Harfle fiil birlikte kullanıldıkları zaman ikisi tek bir kelime gibi değerlendirilmemektedir. Siğa ayrı, harf ayrı değerlendirildikten sonra ikisinin birleşiminden hususî bir anlam ortaya çıkarılmaktadır. Bu yüzden sarf ilminin kapsamına girmeyen harfleri hesaba katmadan kelimenin siğasına anlam vermek ciddi yanlışlıklara sebep olacaktır.

"فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ"[381] ayetinde, öldürme fiili '*lem*' ile, atma fiili de '*mâ*' edatıyla nefyedilmiştir. Zemahşerî, bu farka değinmemiştir. Semîn el-Halebî ise önemli bir noktaya şöyle temas etmiştir: 'وَمَا رَمَيْتَ' ifadesinden sonra 'إِذْ رَمَيْتَ' denilmiştir. 'لَمْ تَقْتُلُوهُمْ' ifadesinden sonra 'اِذْ قَتَلْتُمُوهُم' denilmemiştir. Çünkü '*lem*' ile geçmişi olumsuz yapmak daha kuvvetlidir. Yeniden tekit etmeye gerek yoktur.[382]

1.4.1.2. Gelecek Zaman Edatlarından س ve سَوف

'س' ve 'سَوفَ' harfleri fiil-i müzarinin başına gelip fiili sadece gelecek zamana tahsis etmektedir. Geciktirme için 'سَوفَ' daha uygundur. Zemahşerî, سَيَفْعَلُ şeklindeki bir fiilin لَنْ يَفْعَلَ'nin cevabı olduğunu belirtmektedir. Tıpkı, لأيَفْعَل ifadesi yemini gerektirdiği için cevabının لَيفْعَلَن şeklinde gelmesi gibidir. 'سَوفَ' edatı da 'س' harfinden daha geniş zaman içindir. Bu yüzden de birine tanınan süre uzatıldığında '*sevveftuhu*' denilmektedir.[383]

İbn Hişâm 'س' ile 'سَوفَ' arasında bir fark görmemektedir. Bunu da şöyle açıklamaktadır: 'س' fiil-i müzariye mahsustur. Fiilin cüzü gibidir ve onu gelecek zamana özgü kılmaktadır. Her ne kadar müzariye tahsis edilmişse de onda amel etmez. Başlı başına bir harftir. Kufelilerin dediği gibi سَوفَ'nin mahzufu da değildir. Ayrıca Basralıların görüşünün aksine سَوف edatına göre daha dar çerçevede gelecek zamana da delâlet etmemektedir. Dil âlimlerinin *harf-i tenfîs* deyimlerinin anlamı; *harf-i tevsî'*

---

380 İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 35.

381 "*Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı.*" Enfâl, 8/17.

382 el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, V, 586.

383 İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 95.

(genişletme) demektir. Çünkü müzariyi hâlden çıkarıp geleceğe dönüştürmekle zamanında genişletme yapılmaktadır.[384]

İbn Hişâm kabul etmese de Süyûtî, Basralıların görüşünü tercih ederek *sevfe* edatındaki zamanın daha geniş olduğunu kabul etmektedir. Harflerin çokluğundan mananın çokluğu sonucunu çıkarmaktadır. Ayrıca "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى"[385] ayetinde geçtiği gibi 'س' harfinden farklı olarak başına *lam* harfi gelmiştir. Süyûtî, bu konuda İbn Bâbeşâz'ın (ö. 469/1077) şu açıklamalarını nakletmektedir: "سَوفَ'nin vaîd ve tehdîtlerde, س harfinin de vaatlerde kullanımı yaygındır. Fakat bazen vaat için سَوفَ, vaîd için de س kullanılmaktadır."[386] Süyûtî'nin, 'س' ve 'سَوفَ' arasındaki farkı, "Lafızdaki artış manadaki artış içindir" kaidesiyle açıkladığı görülmektedir.

İbn Hişâm, س harfinin gelecek zaman ve devamlılık (istimrâr) için olduğunu iddia edenlere Zemahşerî'nin tefsirinden delil getirerek itiraz etmektedir. Zemahşerî, "سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ"[387] ifadesini tefsir ederken; "Gelecekte gerçekleşecek bir olayın önceden haber verilmesinin ne faydası vardır?" şeklinde bir soru sorana şöyle cevap vermektedir: "Hoşa gitmeyen şeylerin aniden gelip bastırması, önceden haber verilmesinden daha şiddetli sarsıntı yapmaktadır. Çünkü önceden bilgi sahibi olunduğunda nefis ona hazırlanmaktadır. İhtiyaçtan önceki hazır cevap hasmı susturmada ve şerrini defetmede daha etkilidir. Nitekim (Araplar kendisine ihtiyaç duyulmadan önce aleti hazırlamak için şöyle bir misal vermektedirler) atılmadan önce oka tüy bağlanır."[388] Müzarinin başına gelen edatlar fiilin anlamına etki etmekle birlikte, fiil edatla birleştirilerek yeni bir kelime meydana getirilmemektedir. Dolayısıyla istimrâr anlamı, müzari fiil siğasından kaynaklanmaktadır. 'س' harfi, bu devamlılığın gelecekte gerçekleşeceğini kuvvetli bir şekilde ifade etmektedir.

---

[384] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, **Muğni'l-Lebîb ʿan Kütübi'l-Eʿârîb**, Dımaşk, 1964, I, 147.
[385] Duhâ, 93/5.
[386] Süyûtî, **el-İtkân**, I, 515-516.
[387] Bakara, 2/142.
[388] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 100.

Zemahşerî, "أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ"[389] ayetini tefsir ederken *sîn* harfinin "gelecek zamanı tekit" anlamında olduğunu şöyle ifade etmiştir: "'س' harfi, rahmetin şüphesiz gerçekleşeceğini göstermektedir. 'Kesinlikle bir gün senden intikam alacağım, benden kaçamayacaksın' anlamındaki 'سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ يَوْمًا' sözde vaîdi tekit ettiği gibi vaadi de tekit etmekte kullanılmaktadır."[390] O, 'س' harfinin tekit için olduğunu başka bir yerde şöyle dile getirmektedir: "Allah (cc.), فَسَيَكْفِيكَهُمُ الله sözüyle Peygamber'ini (sav) Yahudi ve Hristiyanlara galip getireceğini garanti etmektedir. Benî Kurayza'nın öldürülüp esir edilmesi ve Benî Nadîr'in sürülmesiyle de Allah (cc.) bu va'dini yerine getirmiştir. Bu ifadenin başındaki 'س' harfi, bir süre gecikse de haber verilen vaadin mutlaka gerçekleşeceğini bildirmektedir."[391]

Zemahşerî, Nisâ suresinde, "أُوْلَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُم"[392] ayetinde geçen سَوفَ edatına şöyle mana vermektedir: "Gecikse bile, hiç kuşkusuz mükâfatlarının verilmesine dair vaat gerçekleşecektir. سَوفَ'nin amacı, mükâfatın gecikeceğini değil, vaadin geleceğini tekit ve kesinliğini bildirmektir."[393] Tîbî, bu yoruma şöyle bir açıklama getirmektedir: Fiilin siğası gelecek zaman için konulmuştur. Başına سَوفَ edatı gelince kendisi için konulduğu mana tekit edilmektedir. Yoksa fiilin aslından olmayan yeni bir anlam meydana gelmemektedir. *Sevfe* kelimesi *len* edatının mukabilidir. Tıpkı لاَ تَفْعَلْ'deki لاَ yerine لَنْ getirildiğinde geleceğin olumsuzlanması tekit edildiği gibi müzari fiilin başına سَوفَ getirilerek de tekit yapılmaktadır.[394]

Zemahşerî, Duhâ suresinde "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ"[395] ayetindeki لَسَوْفَ'de tekit harfi olan *lâm* ile tehir harfi olan سَوْفَ'nin birlikteliği için şunları söylemektedir: Bir maslahattan dolayı gecikmiş olsa da Allah (cc.) tarafından vermenin, mutlaka vuku bulacağı bildirilmektedir.[396]

---

389 Tevbe, 9/71.
390 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 441.
391 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 99.
392 Nisâ, 4/152.
393 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 268.
394 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, V, 214.
395 Duhâ, 93/5.
396 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1208.

Zemahşerî'ye göre Tebbet suresindeki سَيَصْلَىٰ ifadesinin başındaki س harfi, gecikse bile vaîdin gerçekleşeceğini tekit etmektedir.[397] Bu örnekler ışığında bakıldığında Zemahşerî'nin kelâmî tartışmalara girmediğini ve gelecek zaman edatlarına istikrarlı bir şekilde her yerde aynı anlamı verdiğini söylemek mümkündür. Buna karşın Ebû Hayyân konuyu itikadî alana taşıyarak şöyle bir iddiada bulunmaktadır: Tevbe suresindeki "أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ"[398] ayetinde Zemahşerî, Allah'ın (cc.) itaat eden kuluna mükâfat vermesini vacip gördüğü için böyle yorum yapmıştır. Ebû Hayyân'a göre *sîn* harfinde tekit anlamı yoktur, sadece müzari fiili gelecek zamana tahsis etmektedir.[399] Burada Zemahşerî'nin kelâmî bir amaç güttüğünü iddia etmek zordur. *el-Mufassal* adlı eserinde Sîbeveyhi'ye dayanarak[400] açıkladığı görüşlerini tefsirinde uyguladığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin açıklamalarına bakıldığında *sîn* ve *sevfe* edatlarının artışı müzari fiilde gelecek zamanı tekit anlamı katmıştır.

1.4.1.3. Fiilin Çatı veya Harf-i Cerle Geçişli Yapılması (اَذْهَبَ ve ذهَبَ به)

Fiiller bazen harf-i cerlerle bazen de çatılarında değişiklik yapılarak geçişli olur. Bu durum âmillerin siğanın anlamı üzerinde etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Zemahşerî'ye göre "أَذْهَبَهُ", "Onu götürdü, izale etti"; "ذهَبَ به" ise Al"ıp beraberinde götürdü, bir daha geri bırakmadı." anlamındadır. Bu yüzden " ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِم"[401] ayetinde (ذهَبَبه) "Allah onların nurunu alıp tuttu, geri bırakmadı" " وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِۦ" "O'nun tuttuğunu da ondan sonra bırakacak yoktur"[402] ayetindeki

[397] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1227.
[398] Tevbe, 9/71.
[399] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, V, 71.
[400] İbn Ya'îş, Sîbeveyhi'nin de böyle değerlendirdiğini belirtmektedir. bkz. İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 95, 96.
[401] Bakara, 2/17.
[402] Fâtır, 35/2.

anlamdadır. "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ"[403] ayeti de "kardeşlerinin Yusuf'u alıp beraberlerinde götürdüklerini" ifade etmektedir. Buna göre "اَذْهَبَ", "Sadece götürdü" demektir. Tîbî şöyle devam etmektedir: "*Zehebe bihi* kullanımı *ezhebe*'nin anlamını da içerir, ancak *ezhebe, zehebe bihi*'nin anlamını veremez." [404]

Tîbî, "Bazı fiiller harf-i cerle, bazıları da farklı kalıplara sokulmak suretiyle müteaddi yapılmaktadır. Her iki fiil de müteaddi olduğu hâlde neden farklı anlamlara hamlediyorsunuz?" şeklindeki itiraza şöyle cevap vermektedir: "Evet doğrudur her ikisi de müteaddidir. Fakat siz ikisinin aynı anlamda olduğunu neden söylüyorsunuz? Tartışma konusu bu değildir. Burada *ezhebe* fiilindeki hemze izale içindir. *Zehebe bihi*'deki *bâ* harfi ise musahabe/birliktelik içindir. Mesele, sadece müteaddi olup olmama meselesi değildir. Araplar, fiilleri geçişli yapmak için farklı harfler kullanmaktadır. Meânî âlimleri bunlar arasındaki mana farklarına ve her birinin yerinde kullanılıp kullanılmadığına bakacaklardır. Sadece ta'diye yönünü ele almak nahivcilerin görevidir."[405]

Zemahşerî, yukarıda verilen ayette nurun alınmasının Allah'a isnâd edilmesini de şöyle değerlendirmektedir: "Eğer ateş, yağmur ve rüzgâr gibi semavi bir sebeple söndürülmüşse bunu Allah söndürüp ışığını gidermiş demektir. Ya da burada, fitne gibi mecâzî bir ateş kastedilmiştir. Bu ateşin yanma süresi de azdır. İsyancı kişilerin kötülük yaparken önlerini aydınlatmada kullandıkları gerçek ateş de olabilir.[406]

İlk bakışta bu açıklamalarında, Mu'tezile'yi çağrıştıran bir şey görünmemekle birlikte Zemahşerî'nin kendi itikadî görüşleriyle çelişmemek için dikkatli yorumlar yaptığı anlaşılmaktadır. Bu yorumda "Kullardan birinin suyu dökmesiyle söndürülseydi Allah'a nispet edilemezdi" anlamı gizli olduğu için Mu'tezile mezhebinin görüşü ima edilmiş olabilir.[407] Tîbî onun bu yorumuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Onun mezhebine göre münafıkların nurunu gidermek, onların fiillerine bir ceza olduğu için

[403] Yûsuf, 12/15.
[404] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 238.
[405] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 240.
[406] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 51.
[407] Ebû Mûsâ, **Belâğat**, s. 65.

Allah'a isnâd edilebilir. Fakat ateş yakanın ateşini söndürmek Allah'a isnâd edilemez. Çünkü abestir. Böyle bir fiilin Allah'a isnâdı caiz değildir."[408]

Beyzâvî'ye göre nurun giderilmesinin Allah'a isnâd edilmesi; her şeyin Allah'ın fiili olmasından, ateşin rüzgâr ve yağmur gibi semavi bir sebeple sönmesinden ya da mübalağadan dolayıdır. Zaten *zehebe bihi* ile geçişli yapılması da bunu göstermektedir. Çünkü '*bâ'* harf-i cerinin tutma ve istishab anlamı vardır. Yani Allah, onların nurunu aldı ve bir daha bırakmadı. Geride de karanlıktan başka bir şey bırakmadı. Ayrıca bu ayette ziya yerine *nûr* kelimesinin kullanılması da mübalağa içindir.[409]

[408] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 235.
[409] Şeyhzâde, **Hâşiye**, I, 318, 319.

1.5. SİĞANIN BELÂGATİ

Önceki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî'ye göre beyân ve meânî ilimleri, tefsire özgü ilimlerdir. Bu iki ilmin de fesâhat ve muktezâ-yı hâle uygun olmak üzere iki rüknü vardır. Muktezâ-yı hâl, sözün makama uygun olup olmamasıyla alakalıdır. Sarf ilminde ise kelimelerin müfred hâlleri, cümledeki konumlarından ve makamdan bağımsız olarak incelenmektedir. Söz içerisinde ise kelimelerin müfred hâllerinin muktezâ-yı hâl ile kuvvetli bir irtibatları olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

Kelimeler söz içerisine girdiklerinde diğer kardeşleriyle kuvvetli bir dayanışma ve yardımlaşma ilişkisi başlatmaktadır. Bunun için âdeta; kardeşlerinin anlamlarından bir kısmını üstlenmek istediklerinde izin istemekte, gerektiğinde birbirleri için fedakârlıkta bulunup kendi manalarının bir kısmından vazgeçmekte ve karşılıklı olarak birbirlerine sınırlar çizmektedir. Kelimelerin söz dizimine girmeden önceki hâlleriyle girdikten sonraki hâllerinin, kimyasal tepkimeye giren elementlerle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Her element tepkimeye girmeden önce kendine özgü belirli özelliklere sahiptir. Reaksiyon esnasında bu özelliklerinin hepsini yansıtmamış olmakla beraber bütün niteliklerini de kaybetmemektedir. Çıkan üründe miktarlarınca kendilerini göstermeye çalışır. Örneğin, bakır ve altının bir kapta eritilmesi sonucunda çıkan ürün artık ne saf altın ne de saf bakırdır. Ancak her ikisi de miktarına göre elde edilen üründe kendi özelliğini yansıtır. Kelimelerin siğaları da söz dizimine girmeden önce taşıdıkları ilk anlamı beraberinde getirir. Ne var ki söz dizimine girince ilk anlamlarını tamamen kaybetmemekle birlikte tamamen de yansıtamayabilir. Âdeta ortaya çıkacak hedef anlam için fedakârlıkta bulunup birbirlerine destek olmaya çalışır. Bir taraftan söze kendi boyasını çalmaya çalışırken öbür taraftan diğer kelimelerin rengiyle boyanır. Dolayısıyla her kelimenin yanındakiyle bir bağlantısı olduğu gibi, yanındakine göre de farklı bir anlamı vardır.

Kelimenin manası mutlak olduğundan, sözlük anlamını bilmekle sınırlandırılamaz. Sınırlandırmak için dilsel siyâkına, kullanıldığı hâl ve makama veya

toplumsal konuma bakmak gerekir. Kelimenin delâletine sahip olmak için ilişkiye girdiği kelimelerin ve içinde bulunduğu siyâkın anlamına da sahip olmak gerekir.[410]

Kelimelerin tek başına değil, diğer kelimelerle bağlantı durumuna göre değer kazandığını şöyle bir benzetmeyle somutlaştırabiliriz: Günümüzde yapılan arabaların çoğunluğu saatte 200 km/s hızla gidebilecek kapasitededir. Ancak yoldaki hız levhaları son süratle gitmeyi engellemektedir. Bazen de trafik yoğunluğu, hava durumu vb. nedenlerden dolayı nihai gidişatı levhalar değil trafiğin durumu belirlemektedir. Örneğin 120 km/s hızla sınırlandırılmış bir yolda, 140 km/s ile gidilmesinin yasaklandığı kesin olmakla birlikte, trafik yoğun olduğunda 120 km hızla gidilemeyeceği, arabanın hızının buna göre ayarlanacağı da bilinen bir husustur. Hatta otoyollarda hız sınırının kalktığı durumlarda bile trafiğin durumundan veya hava koşullarından dolayı hız oldukça düşebilmektedir. Arabalar potansiyel olarak çok hızlı gitmeye elverişli biçimde imal edilmelerine rağmen trafiğe çıktıktan sonra diğer katılımcılarla ahenk içerisinde hareket etmek zorundadır. Kelimeler de sözlük anlamları itibarıyla geniş manalara sahiptir. Daha sonra siğalarıyla anlamlarında hususiyet (yoldaki hız sınırlayıcı levhalar gibi) kazanmaktadır. Söz ve sözün söylenildiği makamda da nihai anlamları netleşmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kelimeler, bir bağlam içerisinde bulundukları için, tefsirde siğayla birlikte makam da önem arz etmektedir.

Bu bölümde; Zemahşerî'ye yakın bir dönemde yaşamış, kendisinden önceki çalışmalara hem eleştiri hem de şerhler düşmüş ve aynı zamanda da Zemahşerî'yi etkilemiş bir âlim olan Cürcânî'nin açıklamalarına ağırlık verilerek belâgatin tanımına değinilecektir. Daha sonra kısaca Kur'ân'ın i'câzına yönelik çalışmalara değinip Zemahşerî'nin bunları nasıl tefsir ilmine aktardığı açıklanacaktır. Sonrasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki açıklamaları takip edilerek belâgat, fesâhat, nazm, beyân ve meânî ilimlerini nasıl tanımladığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. En sonunda ise Zemahşerî'nin Kevser suresinde nazım teorisini nasıl uyguladığı ele alınacaktır.

[410] Hâdî Nehr, **İlmu'd-Delâleti't-Tatbîkiyye fi't-Turâsi'l-Arabiyye**, s. 297.

1.5.1. Cürcânî'nin Belâgat ve Fesâhat Tanımı

Belâgat ve fesâhatin tanımında iki yol izlenmiştir. a) Cürcânî ile birlikte bazı âlimler ıstılahta, belâgat ve fesâhati aynı kabul etmektedirler. Sözlükte farklı anlamları olsa da iki kelimeyi "açığa çıkarma ve beyân" anlamlarında buluşturarak bu sonuca ulaşmışlardır. b) Diğer bir grup âlim ise belâgatin, "ulaştırma" anlamından dolayı mananın özelliği, fesâhatin de "zuhur/açığa çıkarma" anlamından dolayı lafzın özelliği olduğuna hükmederek lügavi anlamı ıstılaha yansıtmışlardır.[411]

Kendisiyle yakın bir dönemde yaşamakla birlikte belâgatte de Zemahşerî üzerinde etkisi olduğu ve kendisinden önceki âlimlerin; belâgat, fesâhat konusundaki açıklamalarında kapalı bazı yerlere açıklık getirdiği, bazı yerleri de eleştirdiği için bu konuda özellikle Cürcânî'nin açıklamalarına yer vermek istiyoruz. O, ilme hizmet etmeye başladığı ilk günden itibaren âlimlerin; belâgat, fesâhat, beyân ve berâat kavramlarına dair açıklamalarıyla hep ilgilendiğini belirtmektedir. Ancak ona göre "Bunların bazısı; remz, ima ve gizliden işaret, bazısı da sanki gizlendikleri mekânı araştırmak ve ortaya çıkarmak için bir yerde medfun hazinenin yerine dikkat çekmek türündendir. Onların sözleri; nazm, tertip, telif, terkip, siyağa (kuyumculuk, kalıba dökme), tasvir, nesc (örme), tahbir (kelâmın güzelliği) kelimeleri etrafında dönmektedir."[412] Cürcânî, önceki âlimlerin eşyadaki kullanımlarına bakarak söz için de mecâzen bu sekiz kavramı kullandıklarını fark etmiştir. Nasıl ki hakikatte; kuyumculuk sanatında, eşyanın; dizimi, telifi ve örülmesinde farklı farklı seviyeler oluyorsa, sözde de böyle olmaktadır.[413] Bu açıdan o, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin sözlerine açık ve ayrıntılı bir şerh koymaktadır. Onları kapalılık ve işaret seviyesinden "bilinir sağlam kaideler seviyesine" çıkarmaktadır.[414]

---

411 Muhammed Ebû Mûsâ, **Hasâisu't-Terâkîb**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 61.

412 Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 34.

413 Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 35.

414 Cürcânî'nin kendisinden önceki âlimlerden istifade etmesi, onun seviyesini düşürmez ve belagat ilminin kurucusu olmasına engel olmaz. Sîbeveyhi de kendisinden önceki nahiv âlimlerinin görüşlerine değinmekte hatta bazen eleştirmektedir. Buna rağmen yine de nahvin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Cürcânî, bu ilmin ortaya çıkarıcısıdır. Çünkü ilimler boşluğa doğmaz ve boşluktan çıkmaz. Bir temele

Cürcânî, kendisinden önceki âlimlerin konu hakkındaki açıklamalarını yetersiz bulmaktadır. "Meziyetin tek tek yerini belirtip nedenini izah etmeleri gerekirken yuvarlak ve genel ifadeler kullandıkları" için de onları eleştirmektedir. Cürcânî'ye göre "özel bir şekilde işlenmiştir" gibi genel ifadeler, bir nakşı tasvir etmede nasıl yeterli değilse sözün üstünlüğü için de böyle açıklamalar yeterli değildir.[415] Cürcânî; "Söylemek istediğim şudur: Güzel göstermek istediğin her sözün ve iyi gördüğün her lafzın güzelliğinin, bilinen bir yönü ve makul bir sebebi olmalıdır. Bizim için bunu açıklayacak bir ibaremiz ve iddiamızın doğruluğunu da ispatlayacak delilimizin olması gerekir."[416] Burada hemen şunu hatırlatmakta fayda vardır: Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserindeki beyân kavramı; belâgat ve belîğ söz inşa etmeyi ifade ederken tebyîn ise; beyânı açığa çıkarmayı, beyânın beyânını, belâgatin sırlarını, onu oluşturan şeylere bakmayı, onu meydana getiren cüzleri; tahlil, zevk, eleştiri ve araştırmayı ifade etmektedir.[417] Cürcânî de yaptığı açıklamalarıyla; "belâgat ve fesâhatin yerlerini belirtmekle yetinmemek, aynı zamanda bunların tebyînini de yapmak gerektiğine" dikkat çekmektedir. Onun amacı kelâmdaki güzellik ve seviye farklarını, elle tutulur gözle görülür hâle getirmektir. Böylece kelâmın meziyetini, yani bir sözün diğerine üstün gelme yönünü açıklamaktır. Bunun için de belâgat ve fesâhatin sözlükte, "açığa çıkarma" anlamında birleştiğini görmüş, bu kavramlardan kendisiyle tehaddînin gerçekleştiği yönü bulmaya çalışmıştır. Ona göre; fesâhat, belâgat ve lafzın tercihi kavramları, kelâmın aslında meydana gelen fazlalıklar, sözün anlamının özellikleri ve yönlerinden ibarettir.[418]

Cürcânî'ye göre sözün fesâhati hüsn-i delâletiyledir. Hüsn-i delâlet ise alakalar, bağlantılar ve kelimeler arasındaki nizamdan kaynaklanmaktadır. Bu özellikler de

---

dayanır. Sonradan gelenler öncekilere bir şeyler ekleyerek bina eder. Belagat ilmine Cürcânî kadar mesafe katettiren başka bir âlim yoktur. (Ebû Mûsâ, **Medhal ilâ Kitâbeyi Abdulkâhir Cürcânî**, s. 48).

[415] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 35.

[416] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 41.

[417] Ebû Mûsâ, **Medhal ilâ Kitâbeyi Abdulkâhir Cürcânî**, s. 111. Yukarıdaki açıklamaları karşılaştırdığımızda: Cürcânî'nin; "Güzel göstermek istediğin her sözün ve iyi gördüğün her lafzın güzelliğinin bilinen bir yönü ve makul bir sebebi olmalıdır" sözü Câhiz'e göre beyâna karşılık gelmektedir. "Bizim için bunu açıklayacak bir ibaremiz ve iddiamızın doğruluğunu ispatlayacak delilimizin olması gerekmektedir" sözü de Câhiz'e göre tebyîne karşılık gelmektedir.

[418] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 259-260.

sadece mananın vasfı olamaz. Çünkü fesâhat, delâlet, mana ise medlüldür. Medlûlün delil olarak vasfedilmesi doğru değildir.[419]

Ona göre belâgatin tanımında "hüsn-i delâlet" kavramı merkezî bir öneme sahiptir. Çünkü belâgatte kelâmın en güzel şekilde ifade edilip edilmediğine dikkat edilmektedir. Belâgatin konusu; var-yok ya da doğru-yanlış meselesi değil, kelâmın güzelliğidir. Belîğ sözlerin güzellik dereceleri ise çoktur. Sözün seviyeleri nahiv açısından sahih olmakla başlayıp i'câz seviyesine kadar yükselir. Bu arada sınırsız söz dizme imkânları vardır. Nahiv âlimi bir açıdan, belâgat âlimi ise başka bir açıdan manaya önem verir. Nahiv âlimi doğru ve yanlışa odaklanmaktadır. Doğru sözün ölçüsü de örfi mutabakattır. Nahiv âlimi değişik ihtimaller arasındaki üstünlük derecesiyle ilgilenmez. Bunlarla şair ilgilenir. Çünkü şair; kelimelerin telifi, bağlantısı ve nazmına odaklanır. Bu düzen bozulunca mana da bozulur. Başka bir deyişle söz şiirden nesre dönüşür ve güzelliğini kaybeder.[420]

Cürcânî belâgatin tanımını yapmasa da *Delâilu'l-İ'câz*'da üzerinde durduğu nazım teorisi meânî ilminin temelini teşkil etmektedir. O, *Delâilu'l-İ'câz*'ın değişik yerlerinde nazmı tarif etmektedir. İlk tarif ettiği yerde şöyle demektedir: "Bil ki nazım; ancak sözünü nahiv ilminin gerektirdiği yere koyman, nahiv ilminin usul ve kaidelerini uygulaman ve yöntemlerini bilmen ve bu yöntemlerin dışına çıkmamandır."[421] Başka yerde, "Nazmın bozukluğu ve karışıklığının sebebi bu ilmin kanunlarını uygulamaman olduğu anlaşıldığına göre nazmın sıhhati de bu ilmi uygulamandır. Bütün bunlar sabit olduktan sonra ortaya çıktı ki nazım; nahiv ilminin manalarını araştırman ve kelimeler arasında bu ilmi uygulamandır."[422] Başka bir tarifi ise "Kelimelerin manaları arasında nahvî manaları gözetmendir."[423] Nazmın tanımında; "تَوَخِّي مَعَانِي النَّحْو" ifadesi geçmektedir. تَوَخِّي, manaya uygun seçimi, مَعَانِي النَّحْو ise lafzın özellikleri ve durumunu

[419] Ebû Mûsâ, **Medhal**, s. 87.
[420] Mustafâ Nâsıf, **Nazariyyetu'l-Ma'nâ fi'n-Nakdi'l-Arabiyyeti**, s. 10-14.
[421] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 81.
[422] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 84.
[423] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 361.

ifade etmektedir.[424] Bir kimsenin "şu lafız fasihtir" sözünden ancak lafzın nazım içindeki konumuna, kelime anlamlarının birbiriyle uyumuna itibar ettiği anlaşılmaktadır.[425] Cürcânî, nazmın nasıl meziyetin kaynağı olduğunu şöyle açıklamaktadır: "Nazmın, meâni'n-nahv ve bunun içinde olması gereken vücûh ve furûklar etrafında döndüğünü anladığına göre bil ki vücûh ve furûkun sonu yoktur. Öyle ki ondan sonra bir tane dahi eklemek istesen de ekleyemezsin. Şunu bilmelisin ki mutlak olarak meziyet, "meâni'n-nahv"in kendisinden kaynaklanmamaktadır. Meziyet; sözle ifade edilmek istenen anlamdan ve sözün söyleniş amacından, sonsuz olan vücûh ve furûkun bazısının bazısına göre konumundan ve uygun olanların birbiriyle kullanılmasından kaynaklanmaktadır."[426] Değişik sözlerde olduğu için meâni'n-nahv, tek başına üstünlük vesilesi olamaz. Kelâm, ancak lafzın özellik ve durumları -ki meâni'n-nahv buna bağlıdır- makama uygun biçimde seçildiğinde güzellik kazanır. Kısaca Cürcânî, nahvî manaları sözün makam ve maksatlarıyla irtibatlandırmaktadır.[427] Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ'ya göre Cürcânî; Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi'den "meâni'n-nahv", Câhiz'den da şiir sanatını alarak; sabır, maharet ve uyanık bir şekilde harmanlamak suretiyle nazım teorisini üretmiştir.[428] "Meâni'n-nahv" kavramındaki "nahiv" ile sadece i'râb değil, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserindeki gibi; lafzın vaz'î anlamı, durumu (marife, nekre vb.), heyeti (siğası) ve cümledeki konumu birlikte kastedilmektedir. Burada şunu belirtmekte fayda vardır. Zemahşerî *el-Mufassal* adlı nahiv eserini yazarken Sîbeveyhi'nin yolunu takip etmekle, aynı zamanda meânî ve beyân ilimlerinin tefsire has ilimler olduğunu Câhiz'e dayandırarak sunmakla sanki nazmın kaynağından beslendiğini ima etmektedir. Nahiv ilmini belâgat için basamak yapmaktadır. O, *el-*

[424] Örneğin, "*Lâ raybe fîhi*" (Bakara, 2/2) ayetinde şu sorulara cevaplar aranarak '*rayb*' kelimesinin nahvî manaları belirlenebilir: Neden burada şek yerine *rayb* kelimesi seçilmiştir? *Rayb* kelimesinin siğası mastardır. Mastar nasıl bir anlam katmıştır? *Lâ* edatından sonra gelen *rayb* kelimesinin harekesi damme yerine üstün gelmiştir. Bunun manaya katkısı nedir? *Rayb* kelimesi takdîm edilmiş, acaba tehir yapılsaydı ne olurdu? Bu sorulara verilecek cevaplar meâni'n-nahve birer örnektir.

[425] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 44, 81.

[426] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 87.

[427] Ebû Mûsâ, **Medhal**, s. 31.

[428] Ebû Mûsâ, **Medhal ilâ Kitâbeyi'l-Abdulkâhir el-Cürcânî**, s. 9.

Mufassal adlı eserini yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Müslümanların Arap lisanına olan ihtiyacı, Arap edebiyatıyla uğraşan dostlarıma olan endişe ve merhametim beni sevk etti. Bu yüzden güzel tertip edilmiş, bütün konuları kapsayacak ve az bir çalışmayla ona ulaşacakları bir kitap yazdım."[429]

Nazım teorisinde, meâni'n-nahvin bağlı olduğu; lafzın özellik ve durumları, sözün makamı ve mütekellimin maksadıyla buluşturulmaktadır.[430] Abdulkâhir Cürcânî Kur'ân'ın diğer kelâmlardan üstünlüğünü "meâni'n-nahv" kavramı üzerine bina etmektedir. "Nazmının doğruluk ve bozukluğuyla ya da meziyet ve üstünlüğüyle vasıflanmış hiçbir kelâm yoktur ki, ondaki fesat ve doğruluk, üstünlük ve meziyetin kaynağı nahvî manalar ve onun hükümleri olmasın. Onun asıllarından bir aslın kapsamına ve onun bâblarından birinin altında değerlendirilmesin."[431]

Nazım: Sözün; nahiv ilminin usul, kaide ve yöntemlerinin gerektirdiği şekilde kurulmasıdır. Cürcânî meâni'n-nahv derken sadece i'râbı kastetmemektedir. Nahiv ile; sarf, i'râb ve Arapların sözlerinde kullandıkları yöntemleri kastettiği için bu durum tezimizin konusunu da yakından ilgilendirmektedir. En geniş anlamda nahiv; isim-fiil, isim-isim ve isim ile fiillerin harfler vasıtasıyla birbirine bağlanma kurallarını kapsamaktadır. Bunun için yaygın olarak bilinen nahiv ilmiyle nahvî manaları da ayırmak gerekir. Nahiv ilmi, terkibin durumları, sıhhat açısından cümlenin kuruluşuyla ilgilenmektedir. Meâni'n-nahv ise kelimelerin hareke ve sükûnları, kelimenin siğası, kelimelerin ahvali (marife nekre), cümlenin i'râbı, takdîm ve tehir gibi sözün dizilişindeki seçimlerin arkasındaki manalara karşılık kullanılmaktadır.

Cürcânî sözün nasıl üstünlük kazandığına dair şunu da söylemektedir: "Bil ki her bir anlam çeşidi için uygun lafız türü vardır. Mana onunla hususî ve tercihe şayan olur. Manayı tam ifade eden bazı ibareler vardır ki, mana onunla daha güzel olur. Manayı o lafızlardan almak anlayışlara daha da yaklaştırır. Kabule daha uygun olur. Kulak onu

---

[429] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 55-62.

[430] Ebû Mûsâ, **Medhal ilâ Kitâbeyi'l-Abdulkâhir el-Cürcânî**, s. 31. Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* ve *el-Mufassal* eserlerinin mukaddimesi ile Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* eserinin girişi ve medhal kısmını, makale düzeyinde karşılaştırma çalışmamız devam etmektedir. Bu karşılaştırmada Zemahşerî'nin hem Cürcânî'den etkilenmesi hem de onun teorisini nasıl geliştirdiğini daha net görmek mümkündür.

[431] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 83.

daha çok hıfzeder. Nefis ona daha meyilli olur."[432] O, bu açıklamalarıyla sözün bazı hususiyetlerle üstünlük kazanacağına dikkat çekmektedir. Bu hususiyetler içerisinde kelimenin siğası önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü bir söz dizilirken kelimelerin sadece lafzı ve ilk anlamları seçilmemektedir. Aynı zamanda onların durumları da seçilmektedir. Anlama en uygun kelime, en uygun hâliyle seçilip en uygun yerinde de kullanılarak söze meziyet kazandırılır. Bir yüzük, bulunduğu yere göre, örneğin sağ elin uygun parmağına takıldığında nişanlılık, sol elin uygun parmağına takıldığı zaman evlilik anlamına gelmesi veya 70 sayısının 07 yapılarak değerinin düşürülmesi gibi söz diziminde de aynı kelimenin yeri değiştirildiğinde anlamı değişmektedir.[433] Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir kelime hem manası hem de ahvaliyle en uygun yerde ve en uygun biçimiyle kullanıldığı için diğer kelâmlardan üstün olmuştur.

Cürcânî Kur'ân'da en uygun kelime binâsının nasıl seçildiğine dair iki örnek de vermektedir. Böylece nahiv ilmi açısından ikisi de haber olmakla birlikte, ahvallerinin seçiminde farklılık olunca nasıl bir sonuç meydana geldiğine dikkat çekmektedir. Ona göre "وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ"[434] ayetinde ism-i fâil olan "بَاسِطٌ" yerine "يبسط" müzari fiili getirilemez. Çünkü ism-i fâil; sıfatın sübûtunu, onda değişiklik ve teceddüd meydana gelmeden sabit kaldığını ifade etmektedir. Müzari fiil ise sıfatın yenilenmesini ve değişkenliğini gerektirmektedir. Bu ayette anlatılmak istenen köpeğin sabit duruş şekli olduğu için en uygunu isim siğasıdır. Bunun tersi de " هَلْ مِنْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَّاءِ وَالْأَرْضِ"[435] ayetinde "رازق (rızıklandıran)" yerine müzari fiil olan "يَرْزُق (rızıklandırır)" tercih edilmiştir. Çünkü bu ayetteki asıl amaç rızkın sadece Allah (cc.) tarafından verilmesi değil, aynı zamanda rızıklandırmanın devam ettiğidir. Tıpkı " زيد يقوم" (Zeyd'in kalkmasının zamanla tekrarlandığını) ifadesi ile "زيد قائم" (kalkışın sabit durum olduğunu ifade etmektedir) ifadesindeki fark gibi.[436]

---

[432] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 575. (*Risâletu'ş-Şâfiye* eserinden).
[433] Mehmet Ali Şimşek, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**, Doktora Tezi, Konya, 2000, s. 111.
[434] "*Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi.*" Kehf, 18/18.
[435] Fâtır, 35/3.
[436] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 175-178.

Zemahşerî de tefsirinde çoğunlukla kelime binâlarından kaynaklanan anlama değinmektedir. Örneğin, Kalem suresindeki, " وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ/هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ/مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيمٍ/ عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ"[437] ayetlerinde Velîd b. Muğîre el-Mahzûmî olduğu söylenen şahsın olumsuz vasıfları anlatılırken, mübalağa siğalarıyla (بِنَمِيمٍ, مَشَّاء, هَمَّاز, حَلَّافٍ gibi) ona en uygun binâ şekilleri seçilmiştir.[438]

Zemahşerî kelimelerin, heyetlerinin yanında konum olarak da en uygun biçimde kullanıldığına dikkat çekmektedir. "أَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاء أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ"[439] ayetinde "أنتم ve هم zamirlerinin faydası nedir? Bunun yerine fiili soru edatından sonra getirerek ' أَأَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاء أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيل' şeklinde bir ifade kullanılsaydı olmaz mıydı?" sorusunu sorduktan sonra şöyle bir cevap vermektedir: "Bu ayetteki sual fiilden ve onun meydana gelip gelmediğinden değildir. Çünkü böyle bir fiil meydana gelmemiş olsaydı, böyle bir hitap caiz olmazdı. Bu sorunun amacı siz mi yaptınız, yoksa kendileri mi yaptı? Yani işi üstlenen sorulmaktadır."[440]

---

[437] Kalem, 68/10-13.

[438] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1129.

[439] Furkân, 25/17.

[440] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 741; Zemahşerî, 'وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ' (Bakara, 2/4) ayetinde ahirete imanın takdîm edilmesinin sebebini açıklarken şöyle demektedir: "Ahiretin takdîm edilmesi ve yakînin هم zamiri üzerine binâ edilmesi Yahudilerin ahiret ile ilgili hakikatle bağdaşmayan anlayışlarına itiraz içindir. (Çünkü Yahudiler ahiretin sadece kendilerinin olduğunu iddia ediyorlardı). Onların bu durumu ahirete yakin derecesinde inançtan kaynaklanmamaktadır. Asıl yakinen inanan ise müminlerdir." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 39). O, takdîm ve tehirin hasr için olduğunu belirtmiştir. " قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ" (İbrâhîm, 14/10). Neden inkâr için olan hemze '*şekk*' kelimesinin başına değil de zarfın başına (*e fîllâhi*) gelmiştir? Cevap olarak: "Çünkü mesele *şekk* üzerine değildir. Asıl sorulan meşkûktür. Kendisinde şüphe edilenlere öncelik verilmiştir." (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 546). Kelâmdaki hususiyetlerin önemini göstermesi açısından şu örneği zikretmekte de fayda vardır: Filozof el-Kindî (ö. 252/866), Ebu'l-Abbâs'a (Müberred, ö. 286/900) gitti ve "Arapların kelâmında *haşv* (lüzumsuz bazı şeyler) görüyorum." dedi. Ebu'l-Abbâs, "Nedir bunlar?" deyince, "Araplar; hem 'عبدالله قائم' hem 'انّ عبد الله قائم' hem de 'انّ عبد الله لقائم' derler" dedi. Ebu'l-Abbâs ise şöyle cevap verdi: "Bilakis bunların değişik anlamları vardır. 'عبدالله قائم' cümlesi ile önceden zihninde Abdullah'ın kalktığına dair bir bilgi olmayana haber verilmektedir. ' انّ عبد الله قائم' ifadesi soru sorana cevaptır. 'انّ عبد الله لقائم' ifadesi de Abdullah'ın kalktığını inkâr edene cevaptır. Gereksiz tekrar yoktur. Farklılıklar anlamdan kaynaklanmaktadır." Bu rivayetten sonra o şöyle demektedir: Eğer Kindî *inne*'nin geldiği yerleri inceleseydi burada *inne* ve *lam*ın zikredilmesi ile zikredilmemesi arasındaki farkı görürdü. (Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 315). Lafızdaki en ufak bir değişiklik bile manayı takip ettiğinden dolayı anlamlıdır. Çünkü lafzın nazmından önce mananın nazmı vardır. Hariçteki diziliş nefisteki manevî sûretin tertibine göredir. Bunların ikisi de birbirine mutabıktır. Zikirdeki diziliş zihindeki dizilişin sûreti olduğu için en ufak bir lafzî değişiklik manada da değişiklik gerektirmektedir.

Zemahşerî'ye göre sözdeki farklılıklar anlam açısından önemli olduğu için " قُلْ إِنِّى أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ ٱلدِّينَ"[441] ile "قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَّهُ دِينِى"[442] ayetlerinde tekrar yoktur. Çünkü birinci ayette kendisinin sadece Allah'a ibadet ve ihlasla memur olduğu, ikincisinde ise dinini başkasına değil sırf Allah'a özgü kılması gerektiği (Allah'a yapılıp başkasına yapılmamasını) bildirilmektedir. Bunun için mabud olan Allah ismi ibadet fiilinden önce zikredilmiştir. Dolayısıyla birincisinde söz bizzat fiilin kendisine ve ortaya konulmasına yönelik iken, ikincisinde ise fiilin kendisi için yapıldığı kimseye dikkat çekmeye yöneliktir. Bu yüzdendir ki hemen peşinden "Siz, ondan başka dilediğinize tapın" ayeti getirilmiştir.[443] Bu iki ayet mananın aslında aynı olsalar da her birinde diğerinde olmayan farklı bir mana vardır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Cürcânî'ye göre nazmı; "*Meâni'n-nahvin*, sözün amacına uygun olarak seçilmesi" şeklinde tarif etmek mümkündür.[444]

Cürcânî'nin tanımında geçen "sözün söyleniş amacı", muktezâ-yı hâle, "meâni'n-nahiv" de lafzın ahvaline karşılık geldiği kabul edildiğinde, Kazvînî'den (ö. 739/1338) sonra yerleşen belâgat tanımıyla aynı kapıya çıktığı söylenebilir. Kazvînî, kendisinden önceki fesâhat ve belâgat tanımlarının hülasasını yaparak belâgati; "fasih olmakla birlikte muktezâ-yı hâle uygun söz söylemek"[445] şeklinde tarif etmiştir. Ondan sonra da bu tanım, neredeyse dil âlimleri arasında itirazsız kabul görmüştür. Kazvînî'nin açıklamalarına bakıldığında belâgatin tarifini, kendisinden önceki âlimlerden; Cürcânî, Zemahşerî ve Sekkâkî'nin söyledikleri üzerine binâ ettiği görülmektedir. Nitekim Kazvînî şöyle demektedir: "Kelâmın belâgatine gelince; fesâhatle birlikte sözün muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır. Muktezâ-yı hâl ise konuşanın; amacına ve muhatabın durumuna göre sözünde bazı özel tasarruflarda bulunmasını gerektiren durumlardır. Sözün makamları birbirinden farklıdır. Tenkîr makamı tariften, mutlak makamı mukayyetten, takdîm makamı tehirden, zikir haziften, fasl vasıldan, itnâb musavattan,

[441] Zümer, 39/11.
[442] Zümer, 39/14.
[443] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 936.
[444] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 87.
[445] et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî**, I, 54.

yine zekiye hitap kalın kafalıya hitaptan farklı olup her kelimenin yanındakiyle bir makamı vardır. Kelâmın kabulü ve güzelliği açısından şanını yücelten muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır. Abdulkâhir Cürcânî 'kelâmın muktezâ-yı hâle tatbikini' nazm olarak isimlendirmekte ve nazmı da 'sözün söylenildiği amaca göre meâni'n-nahvin araştırılması' şeklinde tarif etmektedir: Belâgatin lafza dönük bir vasıf olması, terkip hâlinde ifade ettiği anlamdan dolayıdır. Çoğunlukla fesâhat olarak da isimlendirilir. Bu, şeyh Abdulkâhir Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz*'da sıkça tekrarladığı; 'Fesâhat lafza ait bir sıfat değil manaya dönük bir vasıftır' ifadesindeki muradıdır."[446]

Kazvînî, belâgat ve fesâhat ayrımı yapmakla birlikte sınırlarını da netleştirmeye çalışmakta ve fesâhatin sınırlarını şöyle belirlemektedir: Müfred lafızdaki şartları; tenâfüru'l-hurûftan, garabetten ve Arap dilinin kıyasına aykırı olmaktan uzak olması, kelâmdaki şartları ise; zayıf teliften, kelimelerin tenâfüründen, bu şartları taşısa bile ta'kidden (kelâmın zor anlaşılması) uzak olmasıdır. Fesâhatin hem müfred hem de mürekkeb lafızda, belâgatin ise sadece mürekkebde yani kelâmda olacağını savunmaktadır.[447] Fesâhati hem lafız hem de manaya ait bir özellik olarak sunmaktadır.

Kazvînî belâgatin kelâmda olacağını müfred hâliyle kelimede olamayacağını savunmaktadır. Sarf ilmi ile belâgat arasında bağlantı kurulurken sarfın müfred kelimelerle, belâgatin de kelâmla ilgilendiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani belâgat sarf ilişkisi incelenirken müfredin mürekkebin bir parçası olduktan sonraki durumu araştırılarak kelime binâsı makama göre değerlendirilmektedir. Bir sözü belîğ yapan en önemli hususlardan birisi isim ve fiillerin siğalarının mukteyâ-yı hâle uygun olmasıdır. Mesela makama göre; isim siğası veya fiil siğası, mezid veya mücerred siğa, mübalağa ya da normal siğa, fiil ise şimdiki zaman veya geçmiş zaman siğası vb. tercih edilmesi ve söz konusu yerdeki özel anlam önem arz etmektedir.

Zemahşerî'nin belâgat, fesâhat ve nazmın tanımına geçmeden önce Kur'ân'ın i'câz yönüne kısaca değinmekte fayda vardır. Çünkü belâgat ilimlerinin tesis edilmesinde en önemli etken, Kur'ân'ın i'câz yönünü ortaya koyma gayretidir. Bu

---

[446] el-Kazvînî, **el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğati el-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, s. 20.
[447] et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî**, I, 55-63.

yüzden belâgat ilimlerindeki gelişmeler i'câzu'l-Kur'ân alanındaki çalışmalardan ayrı düşünülemez.

Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câz yönüne dair zikrettiği görüşleri birlikte değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşıyoruz: Kur'ân'ın i'câz yönüne yaklaşım farklılığı, şu iki soruya verilecek cevapla başlamaktadır: a) Kur'ân Allah'ın (cc.) kelâmı olduğu için mi mucizedir? b) Yoksa mucize olduğu için mi Allah'ın (cc.) kelâmıdır? Birinci görüşü savunanlar, "Kur'ân mu'cizdir. Çünkü Allah'ın (cc.) kelâmıdır" demekle yetinmektedirler. "Mucize olduğu için Allah'ın (cc.) kelâmıdır" diyen âlimler de "İ'câzın Kur'ân'da var olan bir özellikten mi?" yoksa "Kur'ân'ın dışındaki bir nedenden mi kaynaklandığını" belirlemekle yollarına devam etmektedirler. "Kur'ân'ın dışındaki bir nedendendir" diyenler, sarfe görüşüne meyletmektedirler. *Sarfe* görüşünü savunanlara göre Allah (cc.) engellediği için Kur'ân mu'cizdir.[448] İ'câzı, Kur'ân'ın kendisinde görenler de ya "edebî sanatlarında, ğaybî haberlerinde vb." görmüşlerdir ki, Kur'ân'ın tamamında olmadığı için bu görüş tehaddî için uygun görülmemektedir. Ya da "nazmındadır", diyenlerdir ki çoğunluğun görüşü bu yöndedir. "Nazmındadır" diyenler de ya "Meânî ve beyân ilimleriyle i'câz vasfedilebilir" ya da bu ilimlerle "Kur'ân'daki belâgat anlaşılır, i'câz ise sadece idrak edilir" şeklinde farklı iki sonuca ulaşmışlardır.[449]

Ayrıca Kur'ân'ın mu'ciz oluşu; i'câzın tahakkuku ve gerçekleşme yönü (*vech*) olmak üzere iki açıdan incelenmektedir. Câhiz'in *Hiceci'n-Nubuvve*, Bâkillânî'nin (ö. 403 / 1013) *el-İnsâf* adlı eserleriyle, Cürcânî'nin *er-Risâletü'ş-Şâfiye* adlı eseri i'câzın tahakkukunu ispatlamak amacıyla yazılmış eserlerdir. Müslüman âlimlerden -Nazzâm (ö. 231/846) da dâhil olmak üzere- i'câzın tahakkukunu inkâr eden birisine rastlayamadık. Ancak Kur'ân'ın hangi yönden mu'ciz olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde, Araplara meydan okunmasına rağmen bu tehaddî karşısında sessiz kaldıklarını belirtmekle i'câzın tahakkukuna delil

[448] Bu görüş, Mu'tezile'ye mal edilemez. Çünkü Câhiz, Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimler de bu fikre karşı mücadele etmişlerdir.
[449] Detaylı açıklamalar için Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1005-1017.

getirmektedir.[450] O, Kur'ân'ın i'câzı üzerinde genişçe durmaktadır. Ona göre ilk dönem âlimlerinin i'câz hakkında yazmamaları bunu hissetmedikleri anlamına gelmemektedir. Çünkü Araplar ilk dönemlerde, selikaları gereği söz ve kelimelerdeki farklılıkları anlıyorlardı. Nitekim Kevser suresinin neden muarızlarını aciz bıraktığını detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra öncekilerin böyle açıklamalarla uğraşmamalarını iki nedene bağlamaktadır. "Birincisi, onlar ahiretin çocuklarıydı, ehemmiyet ve evleviyet sırasına göre ilim tahsili yapıyorlardı. Emelleri kısa olduğundan, ilmi sadece amelleri tashih etmek için elde ediyorlardı. İkincisi ise dilleri bozulmadığı, belâgat kuyularının etrafına çadırlarını kurup ondan kana kana içtikleri için böyle inceliklerle uğraşmaya gerek duymamışlardı." O nesiller gittikten sonra bu ilimlerin unutulmaya yüz tuttuğunu, Kur'ân'ın belâgatindeki incelikleri izah etmenin artık zaruret kesbettiğini, bu yüzden de kendisini belâgat ilmine adadığını belirtmektedir.[451]

Zemahşerî'den önce Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm (ö. 231/846) *sarfe* görüşünü savunmaktadır. Nazzâm'a göre Allah (cc.), Arapların elinden muaraza imkânlarını almayıp onları serbest bıraksaydı, Kur'ân'ın benzerini getirebilirlerdi.[452] Kur'ân, Allah'ın (cc.) kelâmı ve mu'cizdir. Fakat i'câz yönü ğaybî haberlerdedir.[453] Sarfe görüşünün arka planında Mu'tezile'nin "Kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır" temel esaslarına uyma çabası da olabilir. Yani, "Eğer kulun gücü yetmiyorsa, bu fiilden alıkonuldukları sonucu ortaya çıkar" şeklinde yaklaşmış olabilirler.[454] Fakat böyle düşündükleri takdirde başka yönden kendileriyle çelişkiye düşmüş olurlar.[455] Kanaatimizce Peygamber'in (sav) mucizesi olarak baktıkları için bu sonuca ulaşmışlardır. Çünkü Mu'tezile'nin kulların fiilleri görüşüyle bunu uzlaştırmak mümkün görünmemektedir. Hattâbî'ye göre de "Şayet Allah engellemiş olsaydı bu sadece Peygamber'in (sav) mucizesi olarak mümkün olurdu" demektedir. O zaman da Kur'ân

[450] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23.
[451] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, Dâru'l-Belâğa, Beyrut, 1991, s. 62.
[452] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 95.
[453] Velîd Kassâb, **et-Turâs en-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile**, Dâru's-Sekâfe, Katar, 1985, s. 48.
[454] Mûnîr Sultân, **İ'câzu'l-Kur'âni Beyne'l-Eşâ'ireti ve'l-Mu'tezileti**, Minşeetu'l-Me'ârif, İskenderiye, 1986, s. 33.
[455] Kulların hür iradelerine engel olunmuş olmaktadır.

mucize olmazdı. Peygamber'in diğer mucizeleri türünden olurdu. Dolayısıyla Hattabî de peygamberin mucizesi yönüyle böyle bir şeyin oluşunu uzak görmemektedir. Fakat Kur'ân'ın benzerini getirmeleri istenirken, güçlerini birleştirmeleri istenmektedir. Eğer Allah engelleseydi buna gerek kalmazdı. Meydan okuma Kur'ân'ın kendisiyle olmuş, sarfeyle olmamıştır. [456]

Yine Mu'tezile mezhebine mensup Câhiz ise *nazmu'l-Kur'ân*'ın mucize olduğu görüşünü savunmaktadır. Kur'ân'ın telif ve nazmında bir üstünlük görmediği için Nazzâm'ı reddetmektedir.[457] *Nazmu'l-Kur'ân* isimli bir eser yazmış, fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Kur'ân'ın i'câz yönleri arasında sarfe görüşünü de saymaktadır. Ancak Câhiz'in sarfe görüşü Nazzâm'dan farklıdır. Ona göre sarfe, tedbir türünden bir şeydir. Cenâb-ı Hâk, maslahat gereği onları bundan alıkoymuştur. Câhiz'e göre, isteseler de muarızların Kur'ân'ın benzerini yapamayacakları kesindir. Sadece bazılarında kuşku uyandırabilirlerdi diye Allah (cc.) bu konuda çabalama vehmini bile akıllarından gidermiştir.[458] Câhiz; "Bizim kitabımızın doğruluğuna delil, insanların onun eşsiz nazmının benzerini getirmekten aciz olmasıdır" diyerek i'câzın Kur'ân'ın nazmında olduğunu belirtmektedir.[459] Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde Câhiz'in nazmu'l-Kur'ân adlı eserine atıfta bulunarak beyân ve meâni ilimlerinin Kur'ân'a özgü ilimler olduğunu savunmaktadır.

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı, hüsn-ü nazmı ve belâğatındadır. Ayrıca ğğaybdtan haber vermesi de onun i'câz yönüdür.[460]

Sarfe görüşünü savunan Nazzâm'ı hata yapmak ve görüşünün zayıf olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen,[461] bazı yorumlarda, "Acaba Zemahşerî de gizliden sarfe görüşünü savunuyor mu?" diye düşünenler ve bu konuda şüphe uyandırmaya çalışanlara rastlamak da mümkündür. Bir araştırmacı, Zemahşerî'nin Bakara suresinde "*Min*

---

[456] Ahmed Muhammed Halefullah vd., **Selâsu Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî, ve'l-Hattâbî ve Abdu'l-Kâhir el-Curcânî**, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, ts., s. 23-24.
[457] Şâkir, **Medâhilu İ'câzi'l-Kur'ân**, s. 74.
[458] Sultân, **İ'câzu'l-Kur'âni Beyne'l-Eşâ'ireti ve'l-Mu'tezileti**, s. 215; Kassâb, **et-Turâs en-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile**, s. 70.
[459] Câhiz, **Kitabu'l-Heyevân**, IV, 90.
[460] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 464, 479.
[461] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 62.

mislihi[462] ayetindeki zamirin Peygamberimize (sav) ait olması da muhtemeldir" şeklindeki yorumundan hareketle "Sarfeciler gibi düşünebildiğini gündeme getirebilir" iddiasında bulunmaktadır. Daha da ilginç olan, İbnu'l-Müneyyir'in bu konuda en ufak bir açıklamada bulunmama gerekçesi olarak zikredilen; "Muhtemelen ya İbnu'l-Müneyyir tarafından sarfe görüşü bilinmemektedir ya da sarfe görüşü o dönemde pek fazla gündemde değildi."[463] şeklindeki açıklamadır. Bunun, müfessiri kendi belirlediğimiz parametrelere uydurma çabasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu şekildeki yaklaşımların bilimsel araştırmalarda üretici bir katkı sunacağına katılmıyoruz.

Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikriyle Mu'tezilî âlimlerin i'câz fikirlerini uzlaştırma çabası sonucu iki çıkış yolu öne sürülmektedir. a) Başta Nazzâm olmak üzere kimi Mu'tezilî âlimler, oluşan problemi, "sarfe" formülüyle aşmak istemişlerdir. Böylece Kur'ân'ın hem mahlûk hem de ilahî engelleme yoluyla da olsa mu'ciz olduğu kabul edilmiş olacaktır. b) Belâgat düzeyinde derecelendirmeye gitmek üzerine kurulmaktadır. Bişr b. el-Mu'temir, Câhiz ve Rummânî'nin benimsediği bu görüşe göre belâgat ve fesâhat düzeyleri açısından tabakalar söz konusudur. Kur'ân bu tabakaların zirvesini teşkil etmektedir. Kur'ân mahlûktur. Ancak bu özelliği ile beraber belâgat düzeylerinin zirvesindedir. Zemahşerî de bu kategoride değerlendirilmektedir. "Benzeri bir sure getirin…"[464] ayeti bağlamındaki ifadelerinin bunu teyit ettiği iddia edilmektedir.[465]

Bu çözümler ilk bakışta cazip gelse de Sekkâkî'nin görüşünü bu iki yöntemle uzlaştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Sekkâkî, i'câzın tasvir edilemeyeceğini, uzun süre meânî ve beyân ilimleriyle uğraşmaktan elde edilen zevkle sadece idrak edilebileceğini savunmaktadır.

Ayrıca Zemahşerî, ğaybî haberlerin de Kur'ân'ın i'câz yönü olduğunu savunmaktadır.[466] Hâlbuki bu da kulların gücünü aşan manayla ilgili bir mucizedir.

---

[462] Bakara, 2/23.
[463] Bkz. Fethi Ahmet Polat, **İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 242.
[464] Bakara, 2/23.
[465] Recep Orhan Özel, **Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi**, Doktora Tezi, Samsun, 2012, s. 292.
[466] Tehaddî'nin Kur'ân'ın nazmıyla gerçekleştiğini, ayrıca ğaybî haberlerin bir i'câz yönü olduğunu da kabul edebilir. Sonuç olarak insanların gücünü aşan bir durumla insanlar aciz bırakılmaktadırlar.

Yukarıdaki gibi iki şekilde uzlaştırma gereğini duymak, Mu'tezile'nin akıl-nakil ilişkisindeki sınırlarının doğru belirlenmemesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Mu'tezile'de akıl, naklin alternatifi değildir. Çünkü onlara göre aklın işletilmesi tevhîd ve adalet konularındadır. Bu, dinin tüm bilgi alanlarında kullanılacak bir kaide değildir. Aklın nasstan önce hakikati belirleme durumunda olduğu alan tevhîd ve adalet meseleleriyle ilgilidir. İbadet ve muamelat konularının bilinmesi nakle dayalıdır. Şer'i konularda nassların ruhu ve maksadını öne sürerek lafzın göstermediği manaların değil, lafzın delâlet ettiği hükümlerin uygulanması gerekmektedir.[467] Kâdî Abdülcebbâr usûl-i hamseyi açıklamadan önce marifetullah konusunda akıl yürütmenin vacip olduğu üzerinde genişçe durmaktadır. Allah'ı tanımak için yine onun sözleriyle delil getirmek yerine akılla delillendirmeye çalıştıkları görülmektedir.[468] Allah'ı tanıdıktan sonra ona teslimiyette akılla çelişen bir durum görmemektedirler. Ğaybî birçok meselede de teslimiyetçi davrandıkları görülmektedir.

1.5.3. Zemahşerî'ye Göre Belâgat, Fesâhat, Nazm, Meânî ve Beyân İlmi

Zemahşerî; belâgat, fesâhat, nazm, meânî ve beyân ilimlerini açıkça tarif etmemektedir. Dolayısıyla ancak bu kavramların geçtiği yerlere bakarak onun ne kastettiğini belirlemek durumundayız.

Örneğin, "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ"[469] ayetini tefsir ederken fesâhat ve belâgati aynı manada kullanmaktadır. Şöyle demektedir: "Bu söz, içindeki garabetle birlikte tam *fasihtir*. Çünkü kısas, öldürmek ve hayatı yok etmek olduğu hâlde hayatın mekânı ve kaynağı olarak gösterilmektedir. Kısası marife, hayatı nekre getirmekle *belâgatin* zirvesine ulaşmıştır."[470] İlginç bir manaya, yani muktezâ-yı hâle uygun lafız getirilmekle söz, belâgatin/fesâhatin zirvesine ulaşmıştır.

---

[467] Hasan Türkmen, **Mu'tezile'de Kelâmullah ve Mahiyeti**, Doktora Tezi, Ankara, 2014, s. 111.
[468] Ancak bazen sahih hadislere rağmen kendi esaslarını öncelemeleri ciddi bir problem teşkil etmektedir. Zemahşerî'nin En'âm suresi 82. ayetin tefsirinde yaptığı gibi.
[469] Bakara, 2/179.
[470] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 111. Dünyanın, renk renk, kıymetli elbiselerle süslerini takınmış bir geline benzetilmesini de fasih kelâm olarak nitelemiştir. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 461.

Zemahşerî, beyân ve meânî ilimlerini nahivden ayırdığı gibi[471] nahiv ve nazmı da birbirinden ayırmaktadır. İ'râb ile cümlelerin konumlarını belirlemekte, nazım ile bunların arkasındaki sırları izah etmektedir. Kelâmın nazmından; cümleler arasındaki ilişkileri, birbirleriyle bağlantıları, bir cümlenin diğerini nasıl takip ettiği ve cümleler arasındaki uyumu anlamaktadır. Çünkü nazım ilmi, Kur'ân'ın üslubundaki sırları keşfeder, terkiplerin hususî özelliklerindeki ince mana farklarını gösterir ve bu özel durumları siyâkla irtibatlandırır. Örneğin i'râb, mübteda ve haberi bildirir, nazım ilmi de bunun nedenini, böyle seçilmesiyle nasıl bir manaya delâlet ettiğini açıklar.[472]

Zemahşerî'ye göre Tâhâ suresi " اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَّهُ ۖ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي" ayetindeki zamirlerin gramer açısından bir kısmının sandığa, bir kısmının da Hz. Musa'ya (a.s.) ait olmasında bir sakınca yoktur. Ancak nazmın uyumsuzluğuna ve bozulmasına neden olacağı için hepsinin Hz. Musa'ya ait olması daha doğrudur.[473] Çünkü ayetin nazmı, Kur'ân i'câzının esası ve tehaddînin gerçekleştiği yöndür.

Zemahşerî, ayetlerdeki nazmı değişik şekillerde incelemektedir. Bazen grup hâlinde ayetlerin nazmını incelemektedir.[474] Ancak unutulmamaması gerekir ki o, cümleler arasında bağlantıları son dönemlerdeki belâgat eserlerinde işlenen fasl ve vasl konusundan daha geniş biçimde değerlendirmektedir. Fasl ve vasl, sadece bunun az bir

---

[471] Tefsir mukaddimesinde Sîbeveyhi'den daha çok nahvi bilse bile beyân ve meânî ilimlerinde uzman olmayanların tefsirde söz sahibi olamayacaklarını söylemekle buna işaret etmektedir. *el-Mufassal*'ın mukaddimesinde de i'râbı beyân ilimlerine basamak yapmaktadır. Kevser suresinin i'câzını anlattığı risalesinde de i'râb ile beyân ilimlerini ayırmaktadır.

[472] Muhammed Hüseyn Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1433, s. 189-190; ana cümlenin itiraz cümlesiyle uyumunu da nazmın güzelliğiyle açıklamaktadır. "اِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ" (Kasas, 28/8) cümlesi itiraziye cümlesidir. Zemahşerî, 8. ve 9. ayeti birleştirerek şöyle anlam vermektedir: Nihayet Firavun ailesi onu kendilerine bir düşman ve başlarına dert olsun diye aldı. Firavun'un karısı şöyle dedi: "Bana da sana da göz aydınlığı (bir çocuk)! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz. Gerçekten Firavun, Haman ve askerleri yanılıyorlardı. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 795).

[473] "*Onu (bebek Musa'yı) sandığın içine koy ve (denize (Nil'e) bırak ki, deniz onu (Musa'yı) kıyıya atsın da kendisini (Musa'yı), hem bana düşman hem de ona (Musa) düşman olan birisi (Firavun) alsın. Sana da ey Musa, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım.*" (Tâhâ, 20/39). (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 655).

[474] Bakara suresi 1. ve 2. ayetlerin nazmında '*elif-lâm-mîm*', '*zâlike'l-kitâb*', '*lâreybe fîh*' ve '*huden li'l-muttekîn*' her birisi ayrı cümle gibi değerlendirildiğinde aralarında bağlantı harfi olmadığı hâlde birbirini desteklemektedir. Böylece belâgatin tam merkezine isabet edilmiş, nazım güzelliğinin gereği yapılmıştır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 37).

kısmını temsil etmektedir. O, cümleler arasında bağlantı kurarken öncelikle manaya bakmaktadır.[475]

Zemahierî, cümleler arasındaki irtibatlarla birlikte cümlenin içindeki uyuma da yoğunlaşmaktadır. Kelimelerin tertibi, bu tertibin manası, müfredâtların madde ve heyetinin anlamları ile bunların mütekellimin kastıyla uyumu üzerinde durmaktadır. "وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ" "Rabbinin azabından bir tek esinti bile onlara temas etse..." [476] ayetinin tefsirinde '*mess*' (azıcık dokunuş) ve '*nefh*' (azaptan küçük bir esinti) kelimelerinin seçilmesi ve '*nefhatun*' kelimesinin mastar-ı merre siğasında (azaptan küçük bir esinti bir tek defa dokunsa) olması üzerinde durmaktadır.[477]

Zemahşerî, bir kelâmın anlamına delâleti açık değilse onun nazmında sorun olduğunu kabul ettiği için ilk bakışta kapalı gördüğü yerleri açmaya çalışmaktadır. Örneğin, Sâd suresinde, "Sâd" ile Kur'ân'a yemin edilmesi arasındaki bağlantı[478] ilk bakışta anlaşılmamaktadır. O, bunu iki şekilde açıklamaktadır. a) Sâd, harfin ismidir. "Şerefli Kur'ân'a yemin olsun ki" ifadesinden sonra da mahzuf olan "Kesinlikle o mu'ciz bir kelâmdır" cevabı takdir edilebilir. b) "Sâd" harfi, surenin ismidir ve mübtedası da mahzuftur. Buna göre anlam: "Bu, Arapları aciz bırakan suredir ve şeref sahibi Kur'ân'dır."[479]

Zemahşerî, ayetteki kelimeler arasındaki uyumu da şöyle izah etmektedir: Bakara suresi 21. ayette ibadetten sonra takvaya ulaşma zikredilmektedir. Bunun nazmı bozmadığını, çünkü sakınmanın da kulluğun zirvesi olduğunu belirtmektedir. Böylece insanlardan kulluğun zirvesine ulaşmaları istendiği anlaşılmaktadır.[480] Onun burada kelâmın telifini nazım olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

---

[475] Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, s. 197.

[476] Enbiyâ, 21/46.

[477] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb**, X, 355-356.

[478] "*Sâd, şerefli Kur'ân'a yemin olsun ki.*" Sâd, 38/1.

[479] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 918.

[480] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 57; örneğin, "وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ" (Haşr, 59/2) ayetindeki mevcut ifade şekli ile '*ve zennû enne husûnehum temne'uhum veya mâni'etuhum*' şeklindeki nazmı karşılaştırmaktadır. Haberin mübtedaya takdîm edilmesi Yahudilerin kalelerinin onları koruyacağına aşırı derecede güvendiklerine delâlet etmektedir. '*Hum*' zamirinin *enne*'ye isim olması ve cümlenin de buna isnâd edilmesi onların kendi nefislerinde bir izzet içerisinde olduklarına ve koruma altında olduklarına

Zemahşerî yine ayetteki uyumu gerekçe göstererek kelimenin taşıdığı bazı anlamları elemektedir. Arapçada nikâh kelimesi, hem cima' hem de akit anlamında kullanılmaktadır. Zemahşerî, " اَلزَّانِي لَا يَنْكِحُ اِلَّا اَلزَّانِي لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً اَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِكٌ"[481] ayetindeki nikâh kelimesinin akit anlamında olduğunu savunmaktadır. İki sebepten dolayı da buradaki nikâh kelimesine cinsel ilişki anlamı verilemeyeceğini belirtmektedir. Birincisi, Kur'ân'da her yerde akit anlamındadır. İkincisi, eğer nikâha cima' denilirse mana bozulur ve şöyle bir sonuca götürür: "Zânî zâniye ile zina eder, zâniye de ancak zânî ile zina eder."[482] O, sözün uyumu bozulacağı için bir kelimenin taşıdığı anlamlardan birini tercih etmektedir.

Zemahşerî'nin nazım hakkındaki görüşleri, Sekkâkî'nin, "muktezâ-yı hâle tatbikinde muhtemel hatalardan sakınmak için sözün ifadelerindeki özelliklerin araştırılması"[483] şeklindeki meânî ilminin tarifiyle aynı kapıya çıkmaktadır.[484]

Nazım kavramından sonra Zemahşerî'nin açıklamalarından beyân ve meânî kavramlarının karşılığını araştırmak da mümkündür. Sadece *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde değil değişik yerlerde meânî ve beyân ilimlerini zikretmekle birlikte bu ilimlerin tanımını yapmamaktadır. Örneğin *el-Keşşâf*'tan önce yazdığı *Aʿcebü'l-ʿAceb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-ʿArab* ile *Dîvânü'ş-Şiʿr* adlı eserlerinde meânî ve beyân ilimlerinde ihtisas sahibi âlimleri sıkça methetmektedir. Bütün bu işaretler onun ıstılahî olarak neyi kastettiğini sınırlandırmamakla birlikte, kendi zihninde bu kavramların açık ve yerleşmiş bir karşılığının olduğunu göstermektedir.[485]

Zemahşerî, meânî âlimlerinin vasıflarını zikrederken onların, nassın içine dalarak oradan manaları çıkarma kudretine sahip olduklarını belirtmektedir. Örneğin, " قَالَ بَلْ فَعَلَهُ

---

inandıklarını ifade eder. Bu manalar "و ظنوا انّ حصونهم تمنعهم" şeklindeki sözle ifade edilemezdi. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1092).

481 "*Zina eden erkek; zina eden veya müşrik kadından başkasını nikâhlamaz. Zina eden kadını da zina eden veya müşrik bir erkekten başkası nikâhlamaz.*" Nûr, 24/3.

482 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 719.

483 Sekkâki, **Miftahü'l-Ulûm**, s. 162.

484 Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, s. 199.

485 Muhammed Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eserühâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1433, s. 199.

كَبِيرُهُمْ"[486] ayetinde ta'riz üslubunun kullanıldığını söyler. Bu tür sözlerdeki inceliklere ancak meânî âlimlerinden üstün zekâya sahip olanlar dalabilirler. İbrahim (a.s.), kendi fiilini puta nispet etmek istememektedir. Burada ta'rizli ifade kullanarak kendisinin yaptığını bildirmek istemektedir. Böylece kesin delillerle muhataplarını alt edip susturmaktadır. Tıpkı ümmi biri, çok güzel yazmakla meşhur birisine "Bu yazıyı sen mi yazdın?" diye sorduğunda, ona "Bilakis onu sen yazdın" demesi gibidir.[487] (Yani tabi ki ben yazacağım sen mi yazacaksın dediği gibidir.) Bu açıklamalardan, meânî ilminin, edebî metinlerdeki ince manaları ve gizli yönleri ortaya çıkarmakla uğraştığı anlaşılabilir.[488]

" لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونُۜ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ اِلَيْهِ جَمِيعاً"[489] ayeti için Zemahşerî şöyle demektedir: "Şayet 'Ne de gözde melekler…' ifadesi nasıl 'Ondan daha üstün olanlar bile…' anlamına geliyor?" dersen ben de derim ki: Çünkü meânî ilmi bundan başkasını gerektirmemektedir. Bu ifade, Hristiyanların İsa Aleyhisselâm'ı kulluk derecesinin üstüne çıkarmadaki aşırılıklarını reddetmek içindir. Sanki şöyle denilmiştir: İsa asla kul olmaktan geri durmaz. Hatta ondan daha üstün derecede olanlar bile… Sanki şöyle denmektedir: Gözde melekler bile O'na kulluk etmekten üşenmezlerken İsa (a.s.) nasıl üşenebilir?"[490] Buradan onun, sözün söyleniş gayesiyle (sîka lireddi...) uyumunu, meânî ilminin kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Başka bir yerde meânî âlimlerinin; manaların doğruluğunu, yanlışlığını, aralarındaki çelişkileri bildiklerini belirtmektedir. "Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı"[491] ayetini şöyle

---

[486] Dedi ki: "*Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!*" Enbiyâ, 21/63.

[487] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 682.

[488] Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, s. 200.

[489] "*Ne Mesih ne de (ondan daha yüksek mertebede olan) Allah'a yakın melekler Allah'ın bir kulu olmaktan çekinirler.*" Nisâ, 4/172.

[490] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 275. Zemahşerî'nin, "meleklerin peygamberlerden üstün olduğu" görüşünde olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

[491] Nisâ, 4/82.

açıklamaktadır: "İçindeki birçok şey; *nazım, belâgat* ve mana açısından çelişkili olacaktı. Bir kısmı i'câz derecesine ulaşmışken diğer kısmı bu seviyeye ulaşmamış olacaktı. Böylece benzerinin getirilmesi de mümkün olurdu. Bir kısım haber verilen ğaybî bilgiler gerçeğe muvafık diğer kısmı ise gerçeğe aykırı olurdu. Bir kısmı *meânî* âlimlerine göre sahih bir anlama delâlet ederken diğer bir kısmı fasid ve uyumsuz anlama delâlet ederdi. Kur'ân'ın tamamı mucize derecesine ulaşıp *belâgat* ustalarını yenmede birbiriyle uyum içerisinde, ğaybî haberleri vermede doğru ve manaların düzgünlüğü noktasında birbirini destekleyince, kendisinden başkalarının gücünün yetmediği şeylere gücü yeten Kadir ve hiç kimsenin bilmediği şeyleri bilen Alîm tarafından olduğu anlaşılmaktadır."[492] Burada; meânî, belâgat ve nazım örtüşmektedir.

Zemahşerî'nin zikrettiği özelliklere bakılırsa meânî âlimi; mananın sıhhatini, illetini ve kalitesini belirleyebilir. Hangi açıdan sözün manasıyla uyumlu olduğunu anlar. Nassın içerisine dalarak manalarını ortaya çıkarabilir. Sözün özellikleri ve üslupları hakkında sahip oldukları tecrübeleriyle nassın anlamını sınırlandırabilir.[493]

O, beyân ilmini ise; teşbîh, temsîl, tasvîr, kinâye hakkında kullanmaktadır. Beyân âlimlerinin tasvîr ve temsîl üsluplarını anladıklarını belirtmektedir. Zümer suresi 67. ayetini[494] tefsir ederken beyân ilminin konusu ve önemine de değinmektedir. Zemahşerî'ye göre bu ayetteki ifadelerin mecâz mı hakikat mi olduğu zehabına kapılmadan bir bütün olarak ele aldığın zaman, anlarsın ki gözetilen asıl maksat O'nun azametini tasvir etmek ve yüceliğinin künhüne vâkıf olmanın imkânsızlığını belirtmektir. Yani Allah'ın yüce kudretini idrak ve zihinlerin şaşkına düştüğü, muhayyilelerin künhüne eremediği büyük fiillerin O'na nispetle çok basit olduğunu gösteren sözün özüne yönelik olmuştur. "Böylesi konuların işitenin kulağında yer edebilmesi için, işte bu kabil zihinde canlandırma (tahyîl) yollu anlatılması gerekmektedir. Beyân ilminde bu konudan daha ince ve latif bir konu bulamazsın. Keza, Kur'ân'da, diğer semavi kitaplarda ve nebilerin kelâmlarında yer alan müteşâbihlerin

---

[492] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 249.

[493] Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, s. 203.

[494] "وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهٖۖ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهٖۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ"

te'vîli konusunda bundan daha yararlı ve yardımcı bir unsur bulamazsın; çünkü çoğu ve büyük kısmı tahyîliyyât (canlandırma) kabilindendir. Bu konuda, eskiden beri araştırma ve didik didik etme konusundaki özensizlikleri yüzünden bazılarının ayakları kaymıştı!"[495] Bu ilim, doğrudan lafızla değil de sûret, sûretin taşıdığı anlam ve gayesiyle ilgilenmektedir. Beyân âlimi bu tasvirleri basamak ederek arkasındaki amaca ulaşmaya çalışmaktadır. Sonraki âlimlere göre de beyân ilminin konusu budur. Fakat Zemahşerî'nin beyân ilmini buna tahsis ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü Yâsîn suresinde "*(Ona) denildi ki, gir cennete*"[496] ayetini, beyân ilmi açısından istinaf olarak değerlendirmektedir. Böylece fasl ve vasl konusunu beyân ilmine dâhil etmektedir.[497] Takdîm konusunu da beyân ilminin kapsamına almaktadır. Takdîmin ihtisas anlamı kazandırdığını belirtmektedir.[498] İ'râbın arkasındaki sırları açıklamayı, beyânî izah şekli olarak değerlendirmektedir.

Zemahşerî'nin, beyân ilmine dâhil olup da meânî ilmi kapsamında değerlendirdiği konular azdır. Sonraki âlimlerin ıstılahında meânî ilmine dâhil olan konularda onlarla mutabık kaldığı yerler ise çoktur. Meânî ilmine dâhil olup da beyân dediği konular, sonraki âlimlerin ıstılahında beyân ilmine dâhil olup Zemahşerî'nin de beyân kapsamında değerlendirdiği konulara göre yine azdır. Sonraki âlimlerle tam muvafık olmasa da meânî ve beyân ilimleri için ayrı mefhumlar belirlemektedir. Belâgat, fesâhat, nazım, meânî ve beyân kavramlarını bazı detaylarla birlikte aynı noktada buluşturduğu görülmektedir.[499]

Muhammed Ebû Mûsâ'ya göre sonraki âlimler Cürcânî'nin fikirlerinde seçici davranmışlardır. Müsned ileyhinin durumu, müsned, isnâd gibi meânî ilminin sekiz bâbını, beyânın ise teşbîh, mecâz ve kinâye olmak üzere üç bâbını almışlar, gerisini terk

---

[495] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 947.
[496] Yâsîn, 39/26.
[497] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 893.
[498] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 609.
[499] Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, s. 204-207.

etmişlerdir. Açıkladıkları ilim, Cürcânî'nin ilmidir. Fakat kavramlar, Cürcânî'nin kavramları değildir. Cürcânî'nin zevkini en iyi yansıtan kişi Zemahşerî'dir.[500]

Bu yüzden *el-Keşşâf* tefsiri için söylenen en meşhur şey, o belağî ve Cürcânî'nin metodunu uygulayan en önemli tefsirlerdendir.[501]

Çalışmamızla alakalı olarak kelime binâlarının sözün hedefine göre farklı kalıplarının nasıl kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin, " وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ اَبْنَاءَكُمْ"[502] Firavun'un, küçük çocukları öldürdüğü anlatıldığında *yezbehu* fiil kalıbını kullanmak yeterlidir. Ancak bu işi çokça yaptığı anlatılmak istendiği için *yuzebbihû* (tef'îl bâbı) kalıbı seçilmiştir.[503] Firavun'un Hz. Musa (a.s.) hakkındaki "إِنَّ حَوْلَهُ لِلْمَلَإِ قَالَ عَلِيمٌ لَسَاحِرٌ هَذَا"[504] sözüne mukabil etrafındakiler; "يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ"[505] demelerinde de sözün amacına uygun şekilde lafızların ahvali seçilmiştir. Firavun'un etrafındakiler mübalağa sığasıyla cevap vermişlerdir. Bu yüzden Zemahşerî, *sehhâr* ve *alîm* lafızlarının sığalarından kazandıkları anlamlarına şöyle dikkat çekmektedir: "Kuşatıcı bir kelime ve mübalağalı bir sıfat ile söylediler ki, Firavun kendi içinde tatmin olsun ve bazı endişeleri geçsin."[506]

Zemahşerî, "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ"[507] ayetini tefsir ederken de kelimelerin sözün amacına göre seçildiğine dikkat çekmektedir. "Bu ayette söz neden uzatılmıştır? 'O, salih olmayan bir ameldir' yerine 'O, fasid bir ameldir' denilseydi, ne olurdu?" şeklinde bir soru sormakta cevabında da şöyle demektedir: Böylece Peygamber ailesinden kurtulanların, çocukları veya akrabaları olduklarından dolayı değil, sadece salih

---

[500] Ebû Mûsâ, **Medhal**, s. 77.

[501] Neccâr, Sebâ Yûsuf, **el-İ'câzu'l-Luğavî fi'l-Kur'ân Beyne'l-Cürcânî ve'z-Zemahşerî fî Kitâbihimâ Delâilu'l-İ'câz ve'l-Keşşâf**, Yermûk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 46; Cuveynî, **Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihî**, s. 220.

[502] *"Hatırlayın ki, sizi, Firavun taraftarlarından kurtardık. Çünkü onlar size azabın en kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı kesiyorlar, (fenalık için) kızlarınızı hayatta bırakıyorlardı. Aslında o size reva görülenlerde Rabbinizden büyük bir imtihan vardı."* Bakara, 2/49.

[503] Fâdıl Hasan Abbâs, **el-Belâğatu Funûnuhâ ve Efnânihâ İlmu'l-Me'ânî**, Dâru'l-Furkân, Yermûk, 1989, s. 75.

[504] *"Firavun, çevresindeki ileri gelenlere, "Şüphesiz bu, bilgin bir sihirbazdır" dedi."* Şuarâ, 26/34.

[505] *"Sana bütün usta sihirbazları getirsinler."* Şuarâ, 26/37.

[506] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 759.

[507] "*Çünkü o(nun işlediği) salih olmayan (kötü) bir iştir.*" Hûd, 11/46.

amelleriyle kurtulduklarına dikkat çekilmektedir. Tıpkı şu ayette olduğu gibidir: "Allah, inkâr edenlere, Nuh'un karısı ile Lût'un karısını misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişiyle nikâhlı iken onlara ihanet ettiler. Kocaları Allah'tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara, 'Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!' denildi."[508] Bu örneklerde de görüldüğü üzere lafızlar hedefteki anlama en uygun biçimiyle seçildiklerinde kelâm meziyet kazanıp, değeri yükselmektedir.

1.5.3. Zemahşerî'nin Belâgat İlimlerindeki Gelişmeleri Tefsire Aktarması

Zemahşerî kendisinden önceki âlimlerden önemli ölçüde istifade etmiştir. Onun üzerinde en çok; Sîbeveyhi, Câhiz, Zeccâc gibi âlimlerin etkisi olduğu gibi Cürcânî'nin de çok büyük etkisi vardır. Cürcânî'nin tesirini tefsirinin daha ilk başlarından itibaren açıkça görmek mümkündür. Hatta Zemahşerî'nin tefsirini belâgat açısından inceleyen Muhammed Ebû Mûsâ; "Ben, belâgat açısından Zemahşerî'nin Cürcânî'den etkilendiğinden hiç tereddüt etmedim" demektedir.[509] Cürcânî'nin nazm teorisini en geniş anlamda ilk defa Kur'ân'a uygulayan kişi Zemahşerî'dir. Cürcânî'nin verdiği örnekleri *el-Keşşâf* tefsirinde incelediğimizde Cürcânî'nin açıklama biçimiyle benzerlikler göze çarpmaktadır.

Bu bölümde belâgatteki gelişmelerin Cürcânî'den sonra Zemahşerî tarafından tefsire nasıl aktarıldığı üzerinde durmak istiyoruz. Zemahşerî, *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserini beyân ilimlerine bir basamak olarak[510] tefsirinden önce yazmıştır.[511] *el-Keşşâf 'an Hakâiḳı Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* ile *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserlerinin mukaddimelerindeki açıklamalarıyla, Abdulkâhir Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserinin giriş kısmı ve bu eserine sonradan eklediği *Medhal* bölümündeki açıklamalarında benzerlikler görülmektedir.

---

[508] Tahrîm, 66/10; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 486.

[509] Muhammed Ebû Mûsâ, **el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1433, s. 75.

[510] İbnu'l-Hâcib, **İzâh fî Şerhi'l-Mufassal**, ts., I, 58.

[511] Zemahşerî, 513-515/1119-1121 yıllarında yazmıştır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 169.

Zemahşerî'nin *İ'câzu Sûreti'l-Kevser* adlı risalesinde de Abdulkâhir Cürcânî'nin izleri açıkça görülmektedir.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde tefsir ilminin gayesini; Kur'ân'ın sırlarını keşfetmek ve i'câz noktalarını araştırmak şeklinde belirlemektedir. Bunu da ancak vehbî ve kesbî yönden bazı özelliklere sahip olan kişilerin yapabileceğine dikkat çekmektedir. Kesbî yönden en önemli şart olarak meânî ve beyân ilimlerinde büyük pay sahibi olmayı, vehbî yönden de temiz fıtrat, basiret açıklığı ve uyanık bir zihne sahip olmayı gerekli görmektedir.[512]

Giriş kısmında da belirttiğimiz gibi Zemahşerî'nin tefsir tarihindeki en önemli etkisi "Kur'ân'ın kelâm olarak diğerlerine üstünlük yönlerini açıklamayı" müfessirin şartları arasına yerleştirmesi yani Kur'ân'ı sadece mana yönüyle değil kelâm olarak da tefsirin konusu yapması ve bunu açıkça ifade etmesidir.

Dolayısıyla Zemahşerî'yi sadece belâgat ilimlerinin tefsire uygulayıcısı olarak değerlendirmek eksik olacaktır. Çünkü her müfessir farklı bir metot takip etmekte serbesttir. Kimi i'râb ağırlıklı, kimi fıkıh ağırlıklı, kimi de Kur'ân'ın i'câz yönüne odaklı bir tefsir yazabilir. Ancak Zemahşerî'nin bunu yapmakla yetinmediği anlaşılmaktadır. O, *beyân* ve *meânî* ilimlerini tefsirin olmazsa olmaz şartları arasına koyup bundan mahrum tefsirleri de eksik olarak değerlendirmektedir. Bunu Câhiz'in Nazmu'l-Kur'ân adlı eserine dayandırarak şöyle ifade etmektedir: "Bir fakih, fetva ve ahkâmda akranlarını geçse de, bir mütekellim, kelâm sanatında bütün dünyadakileri yense de, kısa ve haberlerin hafızı, İbnu'l-Kırriyye'den (ö. 84/703) (hafızasıyla meşhur olan bir şahıstır.) daha hafız olsa da, bir vaiz, Hasan-ı Basrî'den daha etkili bir vaiz olsa da, bir nahivci, Sîbeveyhi'den daha çok nahvi bilen olsa da, bir dilci, iki çenesinin kuvvetiyle bütün dilleri gevelese de, bunlardan hiçbiri, bu yollara giremez ve bu hakikatlerde kapsamlı bilgi sahibi olamaz. Ancak Kur'ân'a özgü olan *meânî ve beyân* ilimlerinde mahir olan, bu iki ilmi elde etmede uzunca zaman ayıran, Allah'ın delilinin (Kur'ân'ın) inceliklerini tanımak amacıyla bu iki ilmin bulunduğu yeri araştırmada gayret gösteren,

[512] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23.

Allah Resulü'nün mucizesini araştırmak için çabalayan birisi bunları başarabilir."[513] Zemahşerî bu açıklamalarında tefsirin neliğine dair kendi fikrini sunmaktadır. Belli ki tefsiri sadece Kur'ân'ın anlamını ortaya çıkaran bir tercüme faaliyeti olarak değerlendirmemektedir.

Zemahşerî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'in sadece manası değil kelâmın kendisi de tefsirin konusu olmalıdır. Yani tefsir eserlerinde Kur'ân'ın ne demek istediğiyle beraber bunu nasıl ifade ettiği de açıklanmalıdır. İbn Âşûr'un da belirttiği gibi, Kur'ân'ın Arap kelâmına üstünlüğü de tefsirin konusu yapılmalıdır. Dolayısıyla Zemahşerî'nin farkı, sadece tefsirinde fazlaca dil kurallarına dayanarak yorum yapmasından kaynaklanmamaktadır. Çünkü kendisinden önceki tefsirlerde de ayetlerin belâgat yönleri üzerinde durulmuş, i'râb vecihlerine göre manalar incelenmiştir. Mesela Taberî de ayetin nazmına en uygun yorumu tercih etmiştir. " وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْكُفَّارًاۚ حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّۚ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللهُ بِاَمْرِهٖۗ اِنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[514] ayetindeki "وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ" ifadesi ile Zührî ve Katâde'ye göre Ka'b b. el-Eşref kastedilmiştir. Ancak Taberî, Ka'b bin Eşref'in tek başına kastedilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre buradaki çokluk bir kişi için geçerli değildir. Ancak bazıları şöyle diyebilir: Bununla toplumdaki konumundan dolayı çok sayılmış olabilir. Taberî bu görüşü de ayetin devamında "*Onlar sizi dininizden döndürmek isterler*" şeklinde çoğul gelmesini gerekçe göstererek reddetmektedir.[515] Yine Taberî'ye göre " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰىۗ"[516] ayetinde kısas; namaz, oruç gibi farz kılınmamıştır. Çünkü bu ayete göre kısas, vazgeçilebilir bir uygulamadır. Buradaki asıl emir; "Kâtil yerine masum insanların cezalandırılmamasıdır." Eğer "Kısas vazgeçilmez tek yoldur" dersek, ayetin devamında "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ" şeklinde bir kayıt getirmeye gerek kalmazdı. Mademki kısas vazgeçilmez tek yoldur. Öyleyse bir daha "*kardeşi tarafından bağışlanırsa*" şeklinde bir kayda gerek yoktur.[517]

---

[513] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23.
[514] Bakara, 2/109.
[515] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, I, 420.
[516] "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*" Bakara, 2/178.
[517] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, III, 94-96.

Taberî, ayetlerdeki hazifleri de doldurmaktadır. Örneğin, "وَاِذِ اسْتَسْقٰى (نا) مُوسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْبِعَصَاكَ الْحَجَرَّ(فَضَرَبَه) فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ (مِنْهُم) مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ"[518] "Bir zamanlar Musa kavmi için (bizden) su istemiş, biz de ona, 'Asanı taşa vur!' demiştik. (O da asasını taşa vurdu) Bunun üzerine taştan on iki göze fışkırdı. (Onlardan) her topluluk kendi içeceği yeri bildi. 'Allah'ın rızkından yiyin için; yeryüzünde fitne fesat çıkarmayın' (dedik)" ayetinde parantez içerisinde belirtildiği gibi üç tane hazif vardır. Birincisi "نا" / bizden, ikincisi "فَضَرَبَه" / ona vurdu. Üçüncüsü ise "مِنْهُم" / onlardan kelimesidir. Taberî'ye göre sözün zahiri, terk edilenin zikrine ihtiyaç bırakmayan türden olduğu için buradaki haziflerin olması son derece normaldir.[519]

Taberî, ayet içindeki bağlantıları dikkate aldığı gibi ayetlerin veya ayet gruplarının birbiriyle bağlantısı üzerinde de durmaktadır. Bunun için "Bakara suresinin ilk beş ayetinde kimler kastedilmektedir?" sorusunun cevabını araştırırken yaptığı açıklamalar yeterince bilgi vermektedir.[520]

Bu noktada "Zemahşerî'nin en önemli farkı nedir?" sorusunun cevabını, onun "الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّا أُوْلِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وَلَكُمْ فِي"[521] ayetinin tefsirine dair açıklamalarıyla Taberî'nin açıklamalarını karşılaştırdıktan sonra vermek daha kolay görünmektedir.[522] Taberî, bu ayette, geçen hayatın nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Ona göre iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi, kâtiller kendilerine kısas uygulanacağını bildiklerinde başkalarını öldürmekten vaz geçecekleri için onlara bir hayat vesilesi olacaktır. İkincisi de sadece kâtilin kendisi öldürülüp onun yerine başkası öldürülmediği için masumlara hayat olacaktır.[523] Zemahşerî'ye göre ise "*Kısasta sizin için hayat vardır*" ifadesi garib olmakla birlikte fasih bir kelâmdır. Buradaki gariblik şundan kaynaklanmaktadır:

---

[518] Bakara, 2/60.

[519] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, II, 5.

[520] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, I, 242-245. Taberî'ye göre muttakiler Araplardan müminler ve Ehl-i kitaptan müminler olmak üzere iki grupturlar. Nitekim kâfirler de sonraki ayette münafıklar ve kâfirler şeklinde ikiye ayrılmışlardır.

[521] Bakara, 2/179.

[522] Burada Taberî ile Zemahşerî arasındaki farkları ortaya koyma amacında değiliz. Amacımız kelâmın nasıl tefsirin konusu yapıldığına örnek vermektir.

[523] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, III, 121-123.

"Öldürmek ve hayata son vermek" anlamındaki kısas, hayatın içinde gerçekleştiği zarf olarak sunulmuştur. Kısasın marife kılınıp hayat kelimesinin nekre kılınmasında da tam belâgate isabet edilmiştir. Çünkü amaç bu kısas hükmünde büyük bir hayat olduğunu anlatmaktır.[524] Görüldüğü üzere Zemahşerî buraya kadar sözün kendisindeki üstünlük yönlerini anlatmaktadır. Daha sonra bu hayatın nasıl gerçekleşeceğini açıklamaktadır. Araplar tek kişi için bir topluluğu öldürebiliyorlardı. Maktule karşılık kâtil dışında başkaları da öldürülüyordu. Kısas emri gelince kâtil kısası düşünüp vazgeçmekle hayat bulmuştur. Arkadaşı da öldürülmekten kurtularak hayat bulmuştur.[525]

Delâilu'l-İ'câz'da Kur'ân'ın neden mu'ciz olduğunu ortaya koyarken Cürcânî'nin temel sorusu, neden Arapların bildiği, kullandığı kelimeler birbiriyle irtibatlandırıldıktan sonra beşerin takatini aşan bir durum ortaya çıkmaktadır? Nasıl oluyor da kısıtlı lafızlar ve bilinen sayılı kelimeler peş peşe getirilerek sayısız mana ve nükteler ortaya çıkmakta, harikulade bir durum gerçekleşmekte ve Kur'ân, insanların takatini aşarak muarızlarını ezip geçmektedir? Yani, sınırlı dilden sınırsız i'câz nasıl ortaya çıkmaktadır?

Cürcânî çok önemli bir soruya cevap bulmaya çalışmaktadır. Bu soru şöyle bir temele dayanmaktadır: İsimle isim, isimle fiil ve harfin her ikisi ile bağlantısı herkes için aynıdır. Nahvin hakikatleri kişiden kişiye farklılık arz etmez. Kur'ân ve cahiliye şiirinde aynı nahiv kullanılmaktadır. Kevser suresindeki nahivle İmrüulkays'in nahvi aynıdır. Şiirdeki; isim, fiil, şart, hâl, sıfat, emir, mazi, müzari, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. ile Kur'ân'daki aynıdır. Bu yönüyle aralarında bir üstünlük yoktur. Cürcânî bu noktada; "Öyleyse Kur'ân'da olup onlarda olmayan neydi?" sorusunu sormaktadır.

Cürcânî'ye göre dilbilgisi ve lafız hem Kur'ân hem de muarızları için aynıdır. "Buradan anlaşılıyor ki bir sözün üstünlük meziyetleri sayılırken i'râb bunlar arasında sayılamaz. Çünkü i'râb bilgisi, bütün Araplar arasında müşterektir. Düşünülerek ortaya çıkarılmamaktadır. Bu konuda tefekküre başvurulmaz. Araplardan hiçbiri fâilin merfû, mef'ûlün mansûb, muzaf ileyhinin mecrûr olduğu konusunda diğerinden daha bilgili

[524] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 111.
[525] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 111.

sayılmaz. Çünkü bu, keskin bir zekâya ve kuvvetli bir hafızaya sahip olmayı gerektirmez."[526]

Zemahşerî, *Medhal*'de özeti sunulup *Delâilu'l-İ'câz*'ın ileriki sayfalarında da detaylı biçimde açıklanan bu birikimi kendi üslubuyla *el-Keşşâf* tefsirinin mukaddimesine yansıtmıştır. "Bütün ilim ve sanatların asıl meselelerinde âlim ve sanatkârlar birbirine yakındırlar. Birbirini ancak az bir farkla geçebilirler. Bu konularda aralarında ciddi bir fark gerçekleşmez. Birin bine denk gelmesi, açık ara farkların atılması ve kafa kafaya yarışlar; nüktelerin yakalanmasında, perdeler arkasındaki sırların keşfinde ve detaylarda gerçekleşmektedir. Bunu da ancak seçkin âlimlerin en seçkinleri yapabilirler."[527] Zemahşerî'nin bu açıklamaları, sanki *Medhal*'de verilmek istenen mesajın kendine has bir üslupla sunulması gibidir.

O, kısaca şöyle bir yol izlemektedir: Mademki temel meselelerde herkes neredeyse eşittir. Farklar ancak sır ve nükteleri yakalamakla gerçekleşmektedir. Tefsir ilmi de bunlarla doludur. Öyleyse bu sırlar nasıl ortaya çıkarılabilir? Ona göre bir müfessir ancak beyân ve meânî ilimleriyle bunları ortaya çıkarabilir.

Zemahşerî, *İ'câzu Sûreti'l-Kevser* adlı risalesinde arkadaşının sorusunu naklederken kendisine nispet edilen fikirler de bu açıklamalarla benzerlik arz etmektedir. Soru şöyledir: Arap dilinin diğer dillerden üstünlüğü var mıdır? Siz demiştiniz ki Arap dilinde ancak tefekkür ve aşırı dikkatle ulaşılabilen sırlar ve nükteler vardır. Hiç şüphe yok ki bu sırlar müfred hâliyle; isim, fiil ve harflerde değildir. Bu sırları keşfetmek ancak kelimeler arasında irtibat kurmakla mümkün olur. Bazısını bazısına bitiştirmek ve bazısını diğerinin sebebi kılmakla olur. Bu durum bütün dillerde mevcuttur. Şüphe yok ki Peygamber'in (sav) mucizesi Kur'ân'dır. Ancak i'câz yönü nedir? Nazzâm adındaki biri şöyle iddia etmektedir: "İ'câzı, gaibden haber vermesi ve Allah'ın (cc.) Arapları menetmesidir. Nazma gelince bunu yapabilirler." Daha sonra soran kişi; "Ve min kâilin yekûlu" diyerek i'câz yönü hakkında ileri sürülmüş görüşleri zikretmektedir. a) Arapların alışık olmadığı bir üslup kullandığı için aciz kaldılar. b) Arapların bundan aciz

[526] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 395.
[527] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23.

kaldığını biliyoruz. Onlar aciz kalmışsa biz zorunlu olarak aciz kalırız. c) Kur'ân, belâgati ile onları aciz bırakmıştır ki bu görüş çoğunluğun görüşüdür.[528] Daha sonra sorularına şöyle devam etmektedir: Arapları hayrette bırakan neydi? Lafızlar mı mana mı? Eğer lafız dersen, lafızlar Arapların kullandığı lafızlardı. Eğer mana dersen onlar bu işte de mahirdiler ve çok güzel temsilleri ve teşbihleri vardı. İnce manaları yakalayabiliyorlardı. Eğer nazmındadır dersen o zaman derim ki nazmın anlamı; isim, fiil ve harften oluşan bazı kelimelerin bazısını bazısına bitiştirmek değil midir? Bu lafızları bitiştirme yolları ise bir ismi diğerine haber, sıfat veya onun atf-ı beyânı yapman, ya da ismi fiille bitiştirmen; ismi, fiilin fâili veya mef'ûlü yapman gibi Arapların kullandığı söz dizim şekilleri idi. Onlar kelimeleri bitiştirme yönlerini çok iyi biliyorlardı. Buna rağmen yapmadılarsa Allah onları menetmiş olamaz mı?[529]

el-Mufassal adlı eserinin mukaddimesinde nahve verdiği örnekler de *Medhal*'deki açıklamalarla benzerlik arz etmektedir. O, Arap dilinin değerini düşürmeye çalışanları dürüst olmaya davet ederken şöyle demektedir: "İstisna hakkında konuşurlar, bu nahvin konusudur. Marife ile nekre arasındaki fark, ahd-i zihnî ve cins için marifelik farkı, nahvin konusudur. *Vav, fa, sümme* gibi atıf harfleri arasındaki fark, yeminlerde *lâm* ile *min* harf-i cerleri arasındaki farklar nahvin konularıdır. Hazf ve izmâr, ihtisar ve tekrar farkı, mastar ve ism-i fâil siğasıyla boşanma arasındaki farkı konuşurlar, bunlar hep nahvin konularıdır. Şart edatları; *in, en, izâ, metâ, kullemâ,* hepsi de nahvin konularıdır."[530] Ayrıca *el-Mufassal*'ın mukaddimesinde, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiʿu'l-Kebîr* adlı eserinden *Kitâbu'l-eymân*'daki görüşlerini örnek vermektedir ki burada yemin başta olmak üzere sözlü tasarrufların sonuçlarının nasıl olacağı ortaya konulmaktadır. Bu eser sözler arasındaki farklılıklar için önemli bir referanstır. Örneğin; İmam Muhammed "أي عبيدي ضربك فهو حر" cümlesini söyleyen birinin -velev ki hepsi olsun- hangi kölesi muhataba vururs a o köle azat olur. Çünkü fiil *eyyu* kelimesine isnâd edildiği için umumîdir. "أي عبيدي ضربك فهو حر" ifadesine göre ise hepsini dövse bile birincisi azat olur. Çünkü fiil muhataba isnâd

[528] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 33-34.
[529] Buraya kadar olan kısım Abdulkâhir Cürcânî'nin *Medhal*'deki açıklamalarını çağrıştırmaktadır.
[530] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 56-58.

edildiği için hususîdir.[531] Başka bir örnek, boşamanın ism-i fâil siğasıyla "انتِ طالقٌ" sözüyle gerçekleşmesinde niyete gerek kalmayacağı, mastar siğasıyla "انتِ طلاقٌ" ifadesi kullanılarak yapılması hâlinde ise niyete göre gerçekleşeceği belirtilmektedir.[532]

Zemahşerî, *el-Mufassal*'ın mukaddimesinde Allah'a (cc.); kendisini Arap dili âlimlerinden kıldığı, Araplara yakın olup onları sevecek bir tabiatta yarattığı ve Şuûbiyye[533] fırkasına katılıp halis Arapların destekçilerinden uzaklaşmayı kendisine kerih gösterdiği ve kendisini, onların (Arapları ve dillerini sevmeyenlerin) kötü fikirlerinden koruduğu için Allah'a (cc.) hamd etmektedir. Çünkü böyleleri sadece insanların gözünden düşmeyi ve her türlü kınamayı hak etmektedirler.[534] Daha sonra Resulullah'a (sav) salat ve selam getirmektedir.

Zemahşerî'ye göre Arapçanın değerini düşürmeye çalışanlar, Allah'ın (cc.) yücelttiğini düşürmektedirler. En değerli Peygamber'ini ve en hayırlı kitabını acemlerin dilinde indirmediği için zulüm ve insafsızlıkta ileri gitmişlerdir. Onların insafsızlıklarını da şöyle açıklamaktadır: "İslami ilimlerden; fıkhın meseleleri ve çoğu fıkıh usulü konuları, kelâm, tefsir ve hadis ilimlerinin Arapçaya olan ihtiyacı inkâr edilemez ve gizlenemez bir gerçektir. Tefsir eserleri, Sîbeveyhi, Ahfeş (215/830), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi Basra ve Kufe dil âlimlerinin sözleriyle doludur. (Hatta Arapçayı önemsiz görenler bile) tefsir ve te'vîllerinde bu âlimlerin eteklerine yapışıp nassları anlamada onların açıklamalarından yararlanmaktadırlar. Bunlar; nakillerini, yazışmalarını, münazaralarını, derslerini, konuşmalarını hep bu dille yapmaktadırlar. Onu basite alanlar nereye giderlerse gitsinler, Arapça onların yakasından düşmemektedir. Ondan ayrılamamalarına rağmen yine de Arapçaya sadece yüktürler. Arapçanın faziletini inkâr edip galip gelmesini istememektedirler. Saygısızlık etmektedirler. Arapçanın öğrenilmesi ve öğretilmesine engel olmaktadırlar. Arapçaya,

---

[531] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 60.

[532] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 57, 58.

[533] Arapları küçük gören bir gruptur. İbn Ya'îş'e göre böyle adlandırılmaları, Hucurât suresinde Allah katında üstünlük sadece takvayladır ayetine tutunarak Arapların üstünlüğünü savunmaktadırlar. Arapçayı basite alıyorlar. Kur'ân'ın Arapça inmesinde bir üstünlük görmemektedirler. (İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal**, I, 44, 45).

[534] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal**, I, 41-45.

(bir canlının) derisini paramparça edercesine ve etini çiğnercesine (yırtıcıların yaptığı gibi) saldırmaktadırlar. Bunların durumu tıpkı; 'الشَّعِيرُ يُؤْكَلُ ويُذَمُّ' 'Arpa yenir, aynı zamanda zemmedilir' meselindeki gibidir."[535] Arapçaya ihtiyaçlarının olmadığını söylüyorlar. Zemahşerî, böylelerinin dürüst olmadığını söylemektedir. Onları -şayet söylediklerinde sadık iseler-; lügat (müfred kelimenin bilgisi[536]) ve i'râb ilimlerini terk etmeye, bu iki ilimle bütün bağlarını kesmeye, tefsirden nahiv ilminin bütün izlerini silmeye, fıkıhtan da nahvin tozlarını silkelemeye ve ilim halkalarında münazaralarını başka dillerle yapmaya davet etmektedir. Sonra baksınlar, onlar Arapçadan uzaklaşmakla aslında; havassı avam seviyesine düşürmektedirler, ilmin güzellik ve heybetini koruyamamaktadırlar, aynı zamanda alaycıların eğlencesi hâline gelerek komik duruma düşmektedirler.[537] O, Şuûbiyye başta olmak üzere, Arapçayı önemsemeyip değerini düşürmeye çalışan bütün muarızlarına sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Arapça ile -tefsir başta olmak üzere- İslami ilimler arasında âdeta etle kemik gibi ayrılmaz bir bağ kurmaktadır.

İ'râb "tefâriku'l-asâ"dan daha yararlıdır.[538] Faydaları çakıl taşlarından daha çoktur. İ'râbı bilmeden Allah'ın kitabını tefsir eden kişi önünü görmeyen kör deveye binmiş gibi sağa sola çarpan kimse gibidir. Söylediği her şey iftiradır. Allah'ın kelâmı böylelerinin söylediklerinden uzaktır. İ'râb, beyân ilmine ulaştıran bir merdivendir. Beyân, Kur'ân-ı Kerîm'in nazmındaki nüktelerini göstermektedir. Güzelliklerini ortaya koymaya kefildir. Kur'an'daki sırları ortaya çıkarmaya vekil kılınmıştır. Nahivden alıkoyan kimse oraya girmesin diye hayrın yollarını tıkayan kimse gibidir.

---

[535] Arpa, besleyici ve açlığı giderdiği hâlde yine de mezmûmdur. Kendisinden faydalanılıp kötü şekilde karşılık verilen herkes için kullanılan bir deyimdir. **(**Muvaffiku'd-Dîn Ebi'l-Bekâ Yeîş b. Alî bin Ya'îş**, Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 53-55).

[536] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 55.

[537] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 52-62.

[538] Bu darb-ı meselin aslı şöyle bir olaya dayanmaktadır: Bir kadının zayıf ama huysuz bir çocuğu varmış. Bu çocuk kavga ettikçe bir organını kaybediyormuş. Annesi de her seferinde onun diyetini alıp zengin olmuş. Bunun üzerine bir sevinç ifadesi olarak "اَنْتَ خَيرٌ مِن تفارِيق العَصَا" sözünü söylemiştir. Ağaç nasıl parçalandıkça ondan kazık, çivi gibi fayda temin eden şeyler elde ediliyorsa, kendisinden birçok yönden fayda elde ediliyorsa bu mesel kullanılır. (Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kāmûsi'l-Muhît**, V, 4158).

Zemahşerî, böyle bir eseri (*el-Mufassal*) yazma sebebini de şöyle açıklamaktadır: "Müslümanların Arap lisanına olan ihtiyacı, Arap edebiyatıyla uğraşan dostlarıma olan endişe ve merhametim beni bu eseri yazmaya sevk etti. Bu yüzden güzel tertip edilmiş, bütün konuları kapsayacak ve az bir çalışmayla ona ulaşacakları bir kitap yazdım."[539]

Zemahşerî'nin mukaddimesinde öne çıkan hususları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Nahiv, beyân ilmine giden bir merdivendir.
2. Beyân ilimleri Kur'ân'ın nazmındaki güzellikleri ortaya çıkarmak için vekil kılınmıştır.
3. Dolayısıyla nahiv ilminden alıkoyan veya onun değerini düşüren kimselerle hayrın yollarından alıkoyanlar aynıdırlar.

Cürcânî de *Delâilu'l-İ'câz*'a rabbine tazarruda bulunarak başlamakta ve Allah'tan kendisini doğru yola iletmesini istemektedir. Daha sonra hayat kendisiyle devam ettiği için ilim konusuna geçmektedir. İlimlerin sınıflarını zikrettikten sonra en faziletlisine, yani beyân ilmine geçmektedir. Çünkü belâgat ilmiyle Kur'ân'ın i'câzı ortaya konulabilir.

Delâilu'l-İ'câz'ın girişinde nahiv ve şiiri savunmaktadır. Cahiliye şiirini; hezl, sövme, fuhuş, yalan vb. kötü konuları içerdiği, kafiyeli ve mevzûn olduğu ve Kur'ân'da genel olarak şairlerin durumları iyi olmadığı için zemmedildiklerini gerekçe göstererek şiiri kötü görenlere ikna edici cevaplar vermektedir. Şöyle bir sonuca varmaktadır: "Nahiv ilminden alıkoyan Allah'ın yolundan alıkoyan gibidir. Şiir ilminin değerini bilmeyenler bu hücumlarının nereye varacağını bilmemektedirler. Cahiliye şiirini düşünmeden i'câzı bilemezler. Bundan engelleyen Allah'ın kitabının hıfzından alıkoyan gibidir. Kur'ân'ın hüccetinin ortaya çıktığı yönü, beşer gücünü aşan bir fesâhate sahip olması ve üslubunun insan aklının hayal bile edemeyeceği bir zirveye ulaşmış olmasıdır. Arapların divanı olan şiiri tanımayan kişinin, Kur'ân'ın bu özelliğe sahip olduğunu bilmesi imkânsızdır. Şiir, Arapların fesâhat ve beyân yarışı yaptıkları bir meydandır. Buna göre şiirden alıkoyan kişi, Allah'ın (cc.) hüccetinin bilinmesinden alıkoymuş gibi

[539] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 55-62.

olur. Onun durumu Allah'ın kitabının ezberlenmesine, okunmasına ve onunla amel edilmesine engel olan kişinin durumuyla aynıdır. Çünkü bir kimsenin, delilin kaynağından alıkoyması ile bu delili çıkarmak için kullanılacak yoldan alıkoyması arasında bir fark yoktur."[540]

Abdulkâhir Cürcânî Arap şiirini çok önemsemekte, çok radikal bir çıkış yaparak; vefa, cesaret gibi ulvi konuların yanında; yalan, fuhuş, hayvanın yürüyüşü, ayak izleri gibi çirkin ve basit konulardan bahseden Arap şiirini okumaya/dinlemeye karşı çıkanlarla Kur'ân'ın okunmasına/ezberlenmesine karşı çıkanları aynı kefeye koymaktadır. O, *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserinin yaklaşık on beş sayfasını, şiirin ve nahvin önemine ayırmış ve bu ikisini zemmedenlerin Kur'ân'ı anlamanın önüne set çektiklerine dikkat çekmiştir.[541] Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* adlı eserindeki mukaddimesi ile tefsirinin mukaddimesi *Delâilu'l-İ'câz*'ın giriş kısmıyla hem konu hem de sonuç olarak benzerlik arz etmektedir. Bu benzerliklerin yanında Zemahşerî, tefsirinde açıkça isim belirterek Cürcânî'den alıntı yapmıştır. Ancak Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde Câhiz'in ismini gür bir şekilde zikretmiş ve onun *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserine dikkat çekmiştir. O, el-Keşşâf'ta Cürcânî'nin ismini sadece bir yerde şiir alıntısı yaparken açıkça belirtmiş,[542] "وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا"[543] ayetinin tefsirinde ise üstü kapalı biçimde şöyle ifade etmiştir. "Bunun bir benzeri tıpkı Nâzım'da geçen " وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا"[544] örneğidir." Tîbî, Zemahşerî'nin Nâzımdan kastının Cürcânî olduğunu belirtmektedir.[545] Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Zemahşerî neden tefsirinin mukaddimesinde Câhiz'in ismini gür bir şekilde ön plana çıkarmış da Cürcânî'nin ismini daha kısık sesle zikretmiştir?" Bu soruya cevap verebilmek için şunun bilinmesi gerekir. Zemahşerî'nin Cürcânî'den istifade etmesi onun teorisini olduğu gibi alması, üzerinde herhangi bir işçilik yapmaması şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Cürcânî'nin

---

[540] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 9.

[541] Bkz. Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 15-33.

[542] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1048. Kâf suresi 50/37. Ayeti tefsir ederken "İmam Abdulkâhir" ismini açıkça zikretmektedir. Onun öğrencisi için söylediği bir şiirini tefsirine delil getiriyor.

[543] Kamer, 54/12.

[544] Meryem, 19/4; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1066.

[545] Tîbî, **Fütûhu'l-Gayb**, XV, 126.

kullandığı bazı kavramları hiç kullanmamıştır. Lafızla ilgili İbn Cinnî'nin görüşlerini benimsemiştir. Ayrıca bilinmesi gereken diğer bir husus; belâgat ilimlerinin tatbiki fizikteki bir formülün probleme uygulanması türünden değildir. Edebî zevke göre belâgat tatbik edilebilir. Bu detay göz ardı edildiğinde Zemahşerî'nin bir mukallid gibi değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu ön bilgiden sonra, soruyu şöyle cevaplamak mümkündür: Kanaatimizce Zemahşerî, Cürcânî ile birlikte onun kaynaklarından da beslenmiştir. Sibeveyhi ve Câhiz Cürcânî'nin istifade ettiği en önemli kaynaklardır. Yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere her iki âlim aynı sorunlarla uğraşmışlardır. Zemahşerî, Cürcânî'nin ilmî birikimiyle birlikte üslûbu ve problemlere yaklaşım metodundan da yararlanmıştır. Nasıl ki Cürcânî, Sîbeveyhi ve Câhiz üzerinde kafa yorarak nazım teorisini ortaya koymuşsa Zemahşerî de onun beslendiği kaynaklarını kendi anlayışıyla yeniden okuyup belâgat vb. bazı noktalarda kesişmişlerdir.[546]

1.5.4. Zemahşerî'nin Nazm Teorisini Kevser Suresinde Uygulaması

Zemahşerî, *İ'câzu Sûreti'l-Kevser* adlı eserinde nazm teorisini en geniş biçimde uygulamaktadır. Eseri, Kur'ân'ın en kısa suresinin muarızlarını neden aciz bıraktığını açıkladığı bir risale olması hasebiyle detaylı olarak inceledik.

Kur'ân'ın i'câzı hakkında zihnine takılan soruları cevaplamasını ve Arap dilinin diğer dillerden üstünlüğünü açıklamasını isteyen bir arkadaşına Zemahşerî, Kevser suresini[547] örnek göstererek bu risaleyi yazmıştır.

---

[546] Zemahşerî'nin Cürcânî'den haberdar olduğunda şüphe yoktur. Çünkü ismini saygıyla zikrederek alıntı yapmıştır. Zemahşerî'nin kendisine yediremediği için kendi mezhebinden olan Câhiz'i ön plana çıkarıp Cürcânî'yi arka plana ittiğini uzak bir ihtimal görüyoruz. Çünkü bunu iddia edebilmemiz için Zemahşerî'yi buna itecek bir neden göremedik. O nazm teorisinin bazı önemli ıstılahlarını kullanmadığı hâlde ("Keşşâf"ta Cürcânî'nin sözdizimi teorisinin merkezinde bulunan "nahvin anlamları", "suret", "garaz", "fikr", "akletme" gibi kavramlar kullanılmamıştır. Bkz. Boyalık, **Abdulkâhir Cürcânî 'nin sözdizimi teorisi ve tefsir geleneğine etkisi,** s.266.) tefsirinde tıkandığı bir yere de rastlayamadık. Zemahşerî'nin bunu kasıtlı yaptığını iddia edebilmek için öncelikle onun Cürcânî'nin itikadî anlayışına uygun olarak kullandığı ıstılahlardan vazgeçmekle ne gibi sorunlarla karşılaştığının ispatlanması gerekir. Ayrıca o, en uç fikirlerini açıkça savunan biri olduğu için kişilik ve ilmî birikimi açısından da böyle bir şeyden uzaktır. Kanaatimizce Zemahşerî bu konuda farklı düşüncelerden nasıl ve nereye kadar faydalanılabilir noktasında güzel bir örnek ortaya koymuştur.

[547] "{3}إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ {1} فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ {2} إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ"

Soru soran kişi önceki âlimlere şöyle bir eleştiri de yöneltmektedir. Câhiz gibi bazı âlimler *el-Ka'ire ve'ş-Şefire*[548] gibi faydasız birçok konuda haddinden fazla detaylı eserler vermelerine rağmen Kur'ân'ın tek tek her sure ve ayetindeki i'câz yönünü açıklamamışlardır.[549]

Zemahşerî, verdiği cevapta; Arap dilinin en sahih ve belâgate en uygun dil, en önemli özelliğinin de i'râb ve binâ ilmi olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Resulullah'ın (sav) dilinin en faziletli ve cennet ehlinin dili olduğunu savunmaktadır. Arap dili farz-ı muhal eğer tevkifi değilse de bu dili vazeden zat hikmetle işini yapmıştır. Harfleri ham madde gibi kullanarak kelimelerin en tatlılarını, en kolay olanlarını ve en güzellerini seçtiğini belirtmiştir. Bu vasıtaları seçtikten sonra terkip için en iyi üslupları seçmiştir. Öyle ki bu dilde bir söz dinleyenler, bu ne güzel bir dildir, demişlerdir. Görülen ve dokunulan şeylerdeki güzellik hissedilerek ayırt edildiği gibi işitmeyle bu dilin güzelliği hemen hissedilmektedir. Araplar nasıl savaşta rekabet edip övünüyorlardıysa şiir alanında da aralarında bir yarış vardı. Şiirleriyle iftihar ediyorlardı. Öyle bir duruma gelmişlerdi ki sözün kalitelisini hemen fark ediyorlardı. Ancak Kur'ân'ın benzerini getiremeyip savaş yolunu tercih etmişlerdir. Böyle davranmaları i'câzın ispatıdır.[550]

Zemahşerî "üç ayetlik kısa bir surede ne vardı da yapamadılar?" sorusunu cevaplamak için aşamalı olarak Kevser suresini incelemektedir. Her cümlenin en ince detayına kadar üzerinde durmaktadır.

Zemahşerî'nin açıklamalarına geçmeden önce Kevser suresini; isim, fiil ve harf sınıflamasına göre cüzlerine ayırıp sarf ilminin kapsamına giren kelimeleri belirlemekte fayda vardır. Sure, on sekiz kelimeden oluşmaktadır. Bu suredeki sıralanışına göre isimler; '*nâ*' (*innâ*'nın *nâ*'sı), '*nâ*' (*a'taynâ*'nın *nâ*'sı), '*ke*', '*Kevser*', '*rabb*', '*ke*', '*şânie*', '*ke*', '*huve*', '*ebter*' olmak üzere on kelimedir. Fiiller de üç tanedir. Bunlar; '*a'tâ*', '*salli*', '*inhar*'dır. Harfler ise; '*inne*', '*fâ*', '*li*', '*vâv*' ve '*inne*'dir. Sarf ilminin

[548] Şehveti az olan ve çok olan kadınlar. Muhakkikin dipnotu, Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 35.
[549] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 35. Bu son cümle Zemahşerî'nin hangi açığı tamamladığını ve mukallit olmadığını göstermektedir.
[550] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 41-52.

konusu olan kelimeler yedi tanedir. Bunlardan üçü fiil (اَعطي, صَلِّ, انْحَر), dördü de isim (شَانِئَ, رَبِّ, كَوْثَر ve اَبْتَرُ)'dir.

Zemahşerî, birinci adımda; "Surenin hedefi nedir, neden inmiştir?" sorularını cevaplamaya çalışmaktadır. Böylece sözün sevk edildiği amaca göre lafızların en uygun formuyla seçildiğini göstermek için sanki ön hazırlık yapmaktadır. Bütüne bakarak genel bir çerçeve çizmektedir: "Bu sure Âs b. Vâil'in sözlerini (Peygamberimize ebter/soyu kesik demesini) yerle bir etmiştir. Onun tuzağını boşa çıkarmıştır. Allah (cc.) kısa ve veciz bir sure vahyederek Peygamber'ine rahat bir nefes aldırmış ve onu en güzel isteklerine kavuşturmuştur. Üç ayet; darb-ı mesel olmuş, bu alanda izlerinden gidilen, bu meydanda ölçü ve tartılarına başvurulan, sözün yularını eline almış, onu istediği gibi evirip çeviren Sahbân, İbn Aclân gibi hatip, edip ve söz ustalarının bile anlatamayacağı kadar çok anlamı toplamıştır."[551] Zemahşerî, buraya kadar sanki sözün binasının arkasında nasıl bir gaye olduğunu göstermek için genel bir fotoğraf çizerek surenin hedefini ortaya koyup arka planını göstermeye çalışmaktadır. Surenin kısa olmakla birlikte belâgatin zirvesi sayılan kişilerin asla ifade edemeyeceği geniş manaları ifade ettiğine dikkat çekmiş, sonraki adımlarda bunların tek tek yerlerini göstermiştir.

İkinci adımda, yeni bir paragrafla baştan sona doğru sureyi daha detaylı incelemektedir: "Sonra bak! Alîm ve Hakîm olan zat, üç ayette Peygamber'ine verdiği tesellileri nasıl saymıştır! Resulü'nün konumunun saygınlığını, makamının yüceliğini (*nâ* ve *ke* harflerindeki mana) ve onu istediğinin zirvesine ulaştırdığını (birinci ayet 'Biz sana kevseri verdik') bildirmiş, bu yüzden aslî görevi olan ihlasla ibadeti terk etmemesini (ikinci ayette 'Rabbin için namaz kıl ve kurban kes') de tavsiye etmiştir. Âs b. Vâil'in sözlerini önemsememesi gerektiği, işlerini Allah'a havale etmekten geri durmaması, Allah'ın kendisine öfkelenip onu yalnız bırakmayacağı, onu kederinden teselli etmek için Âs b. Vâil'e gazaplandığı, ebter ayıbını o köpeğe (Âs b. Vâil'e) nasıl yapıştırdığı, Allah'ın düşmanının helak olup soyunun kesik kalacağı gibi çok sayıda teselliyi peş peşe nasıl işlemiştir!"[552]

---

[551] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 57.
[552] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 56.

Üçüncü adımda, surenin söz dizimindeki sırları açıklamaktadır: "Sonra bak! Zarif nazmı nasıl dizilmiş, şık terkibi nasıl tertip edilmiştir! İddiayı reddedip ortadan kaldıran, şüpheyi kesip atan kısım da öne alınmıştır. Sonra bu iltifatlardan dolayı kendisine yüklenilen sorumluluk ve görevleri, daha sonra da gayeyi tamamlayıcı mahiyette; düşmanın kazdığı kuyuya kendisinin düşmesi, tutuşturduğu ateşle yanması, ayıbının tam olarak kendisine yapışması ve günahının sırtına yüklenmesine şahitlik edilmiştir."[553] Zemahşerî, bu aşamada surenin içeriğinin ana hedefe göre nasıl dizildiğini ortaya koymaktadır. Çizdiği resme biraz daha yakından bakmaktadır.

Dördüncü adımda, "Sonra düşün! Bu nimetler Peygamber'e (*ke*; sana) nasıl isnâd edilmiştir! *Yüksek ihsanların veriliş keyfiyeti (a'taynâ, mazi fiille geri alınmayacak şekilde)*, daraltma ve genişletmeye sahip, yerlerin ve göklerin mutasarrıfı olan zatın bunları verdiği (*innâ* kelimesi, 'veren kimdir?' sorusuna cevaptır.), *vermeyi çoğaltıp bollaştırarak* (*kesura* fiilinin mezîd hâli olan *kevser* kelimesine binaen) *verenin azametine ve verenle verilenin makamının yüceliğine delâlet etmiştir. Çünkü kesinlikle bilinmektedir ki veren büyük, verilen çok ise kendisine nimet verilen zatın kemalinin ve mevkiinin yüceliğini var sen düşün! Kevser ismi ile kıyamete kadar gelecek evlatları müjdelenmiş, Peygamber'e her iki dünyada verilen üstünlükler murat edilmiştir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (Ahzab suresi 6. ayetini)* 'اَلنَّبِيُّ أَوْلى بِالمُؤْمِنِينَ مِن أَنْفُسِهِمْ وهو أَبٌ لَهُمْ'[554] *şeklinde okuyarak Peygamber'in (sav) müminlerin babası olduğunu belirtmiştir. Fazilet ve ikramın yularını ellerine yerleştirmiştir. Ondan başka kimsenin mahiyetini bilmediği sevap vermiştir. Onun benzeri bir melik bu sevabı vermemiştir. Toprağı misk, taşları inci ve etrafında yıldızların sayısından daha fazla altın ve gümüşten kapları olan 'Kevser' adında ona tahsis edilmiş nehir de kevser kelimesinin cümlesinden sayılır.*"[555] Zemahşerî, bu aşamada bazı kelimeleri seçerek onlara daha yakından bakmış gibidir. Kelimenin sarfî özelliğiyle alakalı olarak '*a'ta*'nın mazi olarak kullanıldığına, *kevser* isminin kök harflerinde ziyade yapılarak çokluk anlamı kattığına değindiğini

[553] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 56.
[554] Ahzâb, 33/6.
[555] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 57.

görmekteyiz. İtalik olarak verdiğimiz açıklamalar doğrudan kelimenin binâsıyla ulaşılan sonuçlardır.

Beşinci adımda, muhtemel kullanım biçimleriyle karşılaştırma yapmakta, benzerlerine göre surenin nazmındaki üstünlükten bahsetmektedir: "Sonra gör! Nasıl her şeyi nükteli bir şekilde akılları susmaya mahkûm edecek derecede yerli yerinde işlemiştir! Fiilî hususiyete delâlet etsin diye (isim olan) mübtedaya (*a'taynâ*, *innâ*'nın haberi olmuş) isnâd etmiştir. Biz diyerek (*innâ*) rububiyetinin azametini belirtmiştir. Son cümleye de tekit edatıyla başlaması (*inne şânieke*) yemin yerine geçmiştir. *Kevser sadece dünyadaki acil nimetleri değil ahiretteki nimetleri de kapsamasına rağmen fiil (a'taynâ) mazi siğasıyla gelmiştir. Böylece, Kerîm bir zattan beklenenler olmuş bitmiştir, anlamı kazanmıştır. Çünkü O'nun beklenen nimetleri sabit gibidir.* Mahzuftaki aşırı ibham ve yaygınlık anlamı, mevsufu zikredilende olmadığı için Kevser'in mevsufu hazfedilmiştir. Böylece kapsam genişletilmiştir. *Kevser sıfatı çokluğun aşırılığına delâlet etmektedir ki gizli olan ihsanlara da tercüman olsun.* Kevser sıfatı harf-i ta'rîfle gelmiştir ki, böylece vasıfladığı nimetlerin hepsine şamil olsun. Çokluğun manasının tam kâmil olması için (اتى: fiili yerine) اعطاء fiili seçilmiştir.

İkinci ayet '*fâ*' harfiyle başlamıştır ki sebep anlamında iki anlamı yüklenmiş istiaredir. 'Sana bu nimetleri verdik, tam şükür olsun diye namaz kıl ve Âs b. Vâil'in sözleriyle uğraşma, asıl işine bak!' anlamındadır. '*Lirabbike*' kelimesindeki '*lam*' ve '*inhar*' kelimesinin mahzuf mef'ûlü olan '*lehu*' kelimesi, Âs b. Vâil'in Allah'tan başkası için yaptığı; ibadetlerini, dinini ve kurbanlarını tarif etmek, Peygamber'in (sav) ayaklarını sırat-ı mustakimde sabit kılmak, ibadetlerini Allah'a halis kılmak içindir.[556] İki sınıf itaatin zirveleri zikredilmiştir ki, namaz bedeni ibadetlerin, kurban ise mali ibadetlerin zirvesidir. Peygamber, namazı gözünün nuru olarak görmüş ve sahih olarak rivayet edilmiştir ki yüz deve kurban etmiştir. '*Venhar*' kelimesinden sonra '*lehu*' hazfedilmiş böylece ayet sonlarında seci' sağlanmıştır. Çünkü ilk '*lam*' (*lirabbike*'deki) ona delâlet etmiştir. Kur'ân'daki gibi zorlanma ve yapmacılıktan uzak bir şekilde, söyleyen kişi tabii olarak sözü dizdiği hâlde yine de söz, tabii seyrinde secili diziliyorsa

[556] Yani mefhûm-i muhâlifiyle, senin her şeyin Allah içindir. Ancak Âs b. Vâil'inki değildir.

bu güzel bedii sanatlardandır. '*Lirabbike*' kelimesinde iki güzellik vardır. Birincisi, kibriya ve azametini açığa çıkarsın diye gizli olan ismini açığa çıkarmak suretiyle iltifat yapılmıştır. İkincisi, *rabb* sıfatının seçilmesinde şöyle bir anlam vardır: İbadetin gereği, kulların yaşam ve ölümünü üstlenen sahiplerine yapılmasıdır. Ayrıca aklının gereğini yapmayıp asıl rabbini bırakarak, kendileri merbûb olan yaratıklardan birine ibadet edenlere de ta'riz yapılmıştır."

"'إِنَّ شَانِئَكَ' ile başlayan son ayet, önceki ayetlere atfedilmemiştir. Açıklayıcı bir cümle gibi işin illetini ortaya koymak ve ona çok ehemmiyet vermemek için âdeta 'Şimdi onun buğzuna sıra geldi' denilmiştir. Son ayette Allah'ın (cc.) önceki açıklamalarının hedefi açıklanmıştır. Kin sahibi kişi ile kastedilen Âs b. Vâil es-Sehmî'dir.[557] Âs, kendi attığı okla vurulmuştur. Şahsa değil de onun durumunda olan ve hak dine tuzak kurup yok etmeye çalışan herkesi kapsaması için sadece vasfı zikredilmiş, ismi zikredilmemiştir. 'شَانِئَكَ' kelimesinin seçilmesiyle onun, hakkı itiraf etmeye, kalbiyle onu tasdike hiç yanaşmadığı, sadece azgınlık ve hasedin ikizi, öfke ve kızgınlığın sonucu olan buğzla konuştuğu bildirilmiştir. Ayrıca onun için şiddetli nefretten gelen, aşırı düşmanın öfkesini gösteren bir kelime (kelimenin kök anlamı) seçilmiştir. En sonda haber konumunda olan '*ebter*' kelimesi '*el-ebter*' şeklinde harf-i ta'rîfle getirilmiştir. Böylece herkesin soyu kesik olarak bildiği kişinin kastedildiği, 'هُوَ الْأَبْتَرُ' diyerek zamir-i fasl getirmekle de sadece bu kusurun ona has olduğu, *ebter* gibi bir hakaretin müşahhas olarak temsili olduğu belirtilmiştir. Ayetin sonunun *ebter* şeklinde bitmesiyle ayet fasılalarında uyum sağlanmıştır. Bu, bir atın alnındaki renkle kuyruğundaki rengin uyumu gibi olmuştur. Konu olarak da *kevser/çokluk* ve *ebter/kesiklik* birbiriyle uyumludur. Bu uyumu sağlarken hiçbir tekellüfe girilmemiş ve tasannu da yapılmamıştır."[558]

Son adımda tek tek her kelimenin maddesi, binâsı ve bağlantı biçimleri incelenmiştir. İsnâd şekli, kelimenin harf-i ta'rîfli olması, fiilin mef'ûlünün hazfedilmesi gibi kelime binâlarının cümle içinde diğer ögelerle bağlantı şeklinin anlamı nasıl

[557] *Sehmiyy* ok atan demektir.
[558] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 60-61.

etkilediğini açıkça göstermektedir. Kelime binâlarının söz içerisinde nasıl zengin anlamlara sahip olduğunu başarılı bir şekilde göstermiştir.

Zemahşerî'nin; surenin önce genel hedefi, sonra ayetlerin birbiriyle bağlantısı, ondan sonra her ayetin içindeki bağlantı ve en sonunda da tek tek en ufak parçaları üzerinde inceleme yapmak şeklinde bir sıralama takip ettiği anlaşılmaktadır.

O, risalenin sonunda Nazzâm'a şöyle cevap vermektedir: "Sarfe iddiasını bırak, sarfe ancak Nazzâm'dan gelmiş zayıf bir görüştür. O, görüşünde isabet etmemiştir. İslam'da yaptığı bir yanılmadır. Nazzâm'ın zayıf görüşü ona iade edilir."[559] Sonra da sarfe görüşünü mantıki olarak şöyle çürütmektedir: Eğer onun dediği doğru olsaydı o zaman belâgatten uzak, en düşük üslupla, basit bir kelâm getirilir. Haydi, sizler söz ustalarısınız, bunun benzerini getirin, denilirdi. Muarızlar getiremeyince de Allah (cc.) onları uzman oldukları bir alanda en basit bir şeyde, güçleri yettiği en kolay işi bile yapmaktan alıkoyduğu için yapamadılar, denilirdi. Hâlbuki durum hiç de böyle değildir. Çünkü onlar âdeta yarış atları gibi bu konuda nefes nefese koşuşturmuşlardır.[560]

1.5.5. Terkibin Bir Parçası Olarak Müfret

Önceki açıklamalarımızda müfredi; "Lafzın toplu olarak tek defada bir mana için konulmasıdır"[561] şeklinde, kelâmı da "Bir kelimenin diğerine isnâd edilmesiyle meydana getirilen mürekkeb lafız"[562] şeklinde tarif etmiştik. Burada terkibin kelâmdan daha geniş anlamda olduğunu belirtmekte fayda vardır. İbn Fâris'e göre de kelâm, iki şekilde tarif edilmiştir. Ancak ikisi de yakın anlamlıdır. Bir gruba göre; "Kelâm, işitilen ve anlaşılan demektir. 'قام زيد' (Zeyd kalktı) gibi." Diğer bir topluluğa göre de "Bir manaya delâlet etmek için harflerin bir araya getirilmesidir" şeklindedir. İkisi de yakın anlamdadır. Çünkü işitilen ve anlaşılan söz, harflerden oluşmaktadır. Kelâm, ancak musta'mel ifadeler için kullanılabilir. Kelâmın mühmel (bir fayda için konulmayan kelâm) ve

---

[559] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 62. Metin şöyledir: (دَعْ عنك حديث الصرفة فما الصرفة الا صُفْرَة من النظّام و فَهَّة منه في الاسلام ولقد رُدت على النظام صُفرته).

[560] Zemahşerî, **İ'câzu Sûreti'l-Kevser**, s. 63.

[561] Sekkâkî, **Miftâhu'l-ʿUlûm**, s. 9.

[562] İbn Yaʿîş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 70.

musta'mel (bir fayda için konulan kelâm) şeklinde taksimi yanlıştır.[563] O, bu açıklamalarında kelâmın sadece anlam ifade eden terkipler için kullanılabileceğine dikkat çekmektedir. Buna göre terkip kelâmdan daha geniş kapsamlıdır. Kazvînî'nin açıklamalarından da bu anlaşılmaktadır. Kazvînî, müfred kelimenin fasih olabileceğini ancak belîğ olamayacağını belirtmektedir. Sonra bütün isnâd biçimlerini kapsaması için "Kelâmdan kasıt kelime olmayandır" şeklinde bir görüşü dile getirmektedir. Ancak bu görüşün tartışmalı olduğunu da belirtmektedir.[564] Çünkü bazı lafızlar vardır ki ne kelâmdır ne de kelimedir. Kelâmı kelâm yapan müfit olmasıdır. Öyle ki 'قام زيد' sözüne '*in*' şart edatını ekleyip 'ان قام زيد' denildiğinde kelâm olmaktan çıkar. Kelimeler arasında isnâd olmasına rağmen susmayı gerektirecek bir fayda sağlamamaktadır. Müfred de değildir. Çünkü müfred, mürekkebin mukabilidir. Teftâzânî de buna paralel olarak şöyle demektedir. Nakıs isnâd kelâm olamadığı için belîğ olmakla vasıflanamaz. Bunu diyebilmek için Arapların nakıs isnâdlar için fasih kelâm dediklerinin sabit olması gerekir. Böyle bir şey de söylememişlerdir. Böyle terkipleri fesâhatle nitelemeleri müfredâtlarından olabilir. Çünkü müfred kelimesi; mürekkebin, tesniyenin, çoğulun ve kelâmın mukabili olarak kullanılmaktadır. Buraya uygun olan kelâmın mukabili olmasıdır.[565] Böylelikle Teftâzânî, kelâmın fayda temin ettiğine, tam isnâd vasfına sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak kelâmın en önemli şartı müfit olmasıdır. Ancak terkibin, her zaman susmayı gerektirecek bir fayda temin etmesi gerekmemektedir. Dolayısıyla terkibin kelâmdan daha geniş kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıdaki ön bilgiden sonra terkibin kelimelerin anlamı üzerindeki etkisini açıklayabiliriz. Elimizde; "قَتَلَ", "زَيْدٌ", "اَلْخَارِجِيَّ" gibi üç kelime olsun. Bu kelimelerin yapısına ve harekelerine dokunmadan; "قَتَلَ زَيْدٌ الخَارِجِيَّ" ve "قَتَلَ الخَارِجِيَّ زَيْدٌ" şeklinde iki cümle elde edelim. Bu cümleler arasında önemli farklar vardır. Her birisi farklı bir soruya cevap teşkil etmektedir. Birinci cümlede kimin öldürdüğü önemlidir. "Hâricî'yi kim öldürdü?" sorusunun cevabıdır. İkinci cümlede ise öldürülenin Hâricî olması

563 İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa**, s. 47.
564 et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî ma'a'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan**, I, 29, 30.
565 et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî ma'a'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan**, I, 30.

önemlidir. "Hâricî öldürüldü mü?" sorusuna cevaptır.[566] Bu örnek, kelimelerde hiçbir değişiklik yapmadan anlamın nasıl değiştiğini net bir şekilde gösteren bir örnektir. Zerkeşî'nin verdiği şu örnek de konuyu açıklaması açısından önemlidir: "ما ضربت زيدا" dediğinde vurma fiilini, "ما انا ضربته" dediğinde ise kendini nefyetmiş olursun. Yani "Birisi vurmuştur. Ancak vuran ben değilim" demek istemiş olursun.[567] Dikkat edildiğinde sarfın konusu olan 'ضرب' fiilinde herhangi bir değişiklik olmamakla birlikte cümlenin anlamı değişmektedir.

Bu yüzden tefsirde kelime binâlarının söz içerisinde cümlenin diğer ögeleriyle kuvvetli bağlantıları olduğu unutulmamalıdır. Çünkü söz içerisinde bazen siğanın anlamı tersine dönmektedir. Azlık bildiren çokluk, çokluk bildiren siğa da azlık anlamını yüklenebilmektedir. Örneğin, "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ"[568] ayetinde "أَقْلَام" kelimesi çoğul gelmekle birlikte "شَجَرَةٍ" kelimesi müfred gelmiştir. Zemahşerî'ye göre burada müfred getirilmekteki amaç, tek bir ağaç kalmayıncaya kadar hepsi kullanılsa bile *Allah'ın kelimelerinin* sayılamayacağını anlatmak içindir. Cins ismin çoğulu kullanılsaydı aynı anlamı veremezdi. O zaman; "Ağaç cinsinden bir şey kalmayıncaya kadar kalem olsa" demek olurdu. Her ağaç cinsinden bir tanesi bile kullanılmış olsaydı yeterli gelirdi.[569] Ayetin sonundaki "مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ الله" ifadesinde geçen كَلِمَات ismi cem-i kıllettir. Hâlbuki makam çokluk makamıdır. Zemahşerî, bunu şöyle açıklamaktadır: "Burada tersinden bir anlatım vardır. Eğer yeryüzündeki (her bir) ağaç kalem olsa, bir deniz, arkasından yedi deniz daha kendisine eklenmiş olsa bile Allah'ın (cc.) az kelimeleri tükenmez. Az kelimelerde durum buysa varın çok kelimelerini siz düşünün."[570] Cümlenin nefiy için olması azlık bildiren siğaya çoğuldan daha fazla çokluk anlamı kazandırmıştır.

---

[566] Bkz. Cürcânî, **Delâil**, s. 108-109. Bugün dil âlimlerinin ulaştığı nokta; dil, lafızların toplamı değil, alakaların toplamından oluşmaktadır, *g*örüşü önceden Cürcânî'nin ulaştığı bir sonuçtur. (Muhammed Mandûr, **en-Nakdu'l-Menhecî İnde'l-Arab ve Menhecu'l-Bahsi fi'l-Edebi ve'l-Luğa**, Dâru'n-Nahda, Kahire, 1996, s. 337; Neccâr, **el-İ'câzu'l-Luğavî fi'l-Kur'ân Beyne'l-Cürcânî ve'z-Zemahşerî**, s. 22).

[567] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 375.

[568] "*Eğer gerçekten yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, (Allah'ın kelimeleri tükenmez)*." Lokmân, 31/27.

[569] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 839.

[570] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 839.

Terkip içerisinde kelimelerin konumlarında takdîm tehir yapılması da anlamı etkilemektedir. Zemahşerî, "وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ"[571] ayetinde "شُرَكَاء" kelimesinin "الْجِنَّ" kelimesinden önce gelme sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bunun faydası şudur: Melek olsun, cin olsun, insan olsun veya başka bir şey olsun Allah'a başka bir varlığı ortak koşmanın çok büyük bir günah olduğunu açıklamaktır. "لِلّهِ" isminin "شُرَكَاء" ismine takdîm de bu yüzdendir." Hiçbir kelime ve harf değişmeden sadece "الْجِنَّ" kelimesi takdîm edilerek ayetin dizilişi değiştirildiğinde, aynı anlamı veremez. O zaman Allah'a ortak koşmayı değil de onların Allah'la beraber cinlere de taptıklarını haber vermekten başka bir anlam ifade etmez.[572] Ve bu kelâm mu'ciz olma vasfını kaybeder.

1.5.6. Siyâkî Anlamın Siğanın Anlamına Etkisi

Siğanın delâleti; kelimenin biçiminden, harekesinden, sükûnundan, harflerinin dizilişinden, kısaca kelimenin formundan elde edilen anlamdır. *Siyâk* ise sözün geliş biçimi, ifade tarzı ve üslup gibi manalarda kullanılmaktadır. *Siyâk*, bir sözün kullanılmasını gerekli kılan ya da bu söze uygun düşen ortam anlamında kullanılmaktadır.[573] Diğer bir ifadeyle siyâkî delâletle; sözcüğün nazmından anlaşılan, bir kelimenin merkezî ve daimî anlamının yanında geçici olarak sözün lafızlarından ve konumundan kazandığı ikincil anlam kastedilmektedir.[574]

Siyâk ile nazmın farkı şöyledir: Nazım, lafız ile mana arasındaki ilişkiye, siyâk ise mananın mana ile alakasına odaklanmaktadır.[575] Lafızlar manayı takip ettiği için, bu farkın bir semeresi olarak siyâkî anlamın, nazmın anlamını yönlendirdiğini

---

[571] En'âm, 6/100.

[572] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 340. Benzer şekilde bu ayetteki takdîmin önemini Cürcânî de açıklamıştır. Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 286.

[573] Ali Bakkal, **"Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi"**, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi 01, Ankara, 2009, s. 12.

[574] Alî Hamîd Hudayyir, **Delâletu's-Siyâkî fi'l-Kur'ân**, The Arab Akademy in Denmark, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 51. Tefsirde esbâb-ı nüzûl konusu mevkîfî siyâkın bilinmesinde çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Süyûtî, "Esbâb-ı Nüzûlü Bilmenin Faydaları" başlığı altında şunları zikretmektedir: a) Ayetin maksadını daha iyi anlayarak ayetteki belirsizliği gidermek. Nitekim İbn Teymiyye, "Sebeb-i nüzûlü bilmek ayetin anlaşılmasına yardımcı olur. Zira sebebi bilmek, müsebbebi de bilmeye vesiledir" demiştir. b) Hasr (sınırlama) tevehhümünü ortadan kaldırmak. c) Hükmün hikmetini ortaya koymak. d) Manaya vâkıf olmak ve müşkülü gidermek. (Süyûtî, **İtkân**, I, 93).

[575] Hudayyir, **Delâletu's-Siyâkî fi'l-Kur'ân**, s. 37.

söyleyebiliriz. Örneğin övgü ifadesini yergiye çevirebilmektedir. Zerkeşî'nin de dikkat çektiği gibi siyâk, mücmellerdeki kapalılığı giderebilmekte bazen de sözün zahirî anlamını zıddına çevirebilmektedir. Ona göre medih makamında gelen bütün sıfatlar, velev ki zemm için konulsalar da medih içindir. Yerme makamında gelen bütün sıfatlar velev ki övme için vazedilmiş olsalar da zemm içindir.[576] Siyâkın ehemmiyetini göstermesi açısından günümüzde, lafzın konuluşuna değil, lafzın kullanımına itibar edilir, anlayışının hâkim olması önemlidir.[577]

Birisi sözlü (metnin kendisinde) diğeri ise mevkîfî (metnin dışında; nüzûl sebebi, nüzûl ortamı vb.) olmak üzere iki çeşit siyâk vardır. Mevkîfî siyâk; konuşanın ve dinleyenin durumu, ikna, sevinç, teşvik durumları, toplumsal ve ekonomik etkenler gibi unsurlardan oluşmaktadır. Araplar bunu لكلّ مقامٍ مقال / *likülli mekâmin mekâl* deyimi ile kural hâline getirmişlerdir.[578]

Belâgatin; "Kelâmın fesâhatle birlikte muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır" şeklindeki tanımında geçen "hâl"; sözün söylendiği ortam, konuşmacının sıfat ve özellikleri, kelâmın mefhumu, muhatabın durumu (ki bunlar lafzî olmayan karinelerdir) vb. hususları ifade etmektedir. Muktezâ-yı hâl ise bu durumlara uygun biçimde konuşmayı ifade etmektedir. Buna göre belîğ bir sözün söyleniş biçimini belirleyen hâldir. Özellikle sözlü hitaplarda bu daha da önem arz etmektedir. Önceden yazılı bir metin olarak planlanmış olsa da Kur'ân'ın insan hayatına öncelikle sözlü hitap biçiminde girdiği bir gerçektir. İnsanlarla ilk buluşmasında Peygamber tarafından tam sözlü bir hitap olarak sunulmuştur. Sözlü iletişimde vücut dili, jest ve mimikler gibi dil dışı unsurlar da devreye girmektedir. Muhataba boşlukları doldurma imkânı verildiğinden dolayı genellikle kelâm, kısa ve özlü olmaktadır. Sözün gerçekleştiği ortamın gereklerine göre şekillendiği için, hazifli bölümler muhataplar tarafından rahatlıkla doldurulabilmektedir.[579]

---

[576] Zerkeşî Ebû Abdillah Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillah, **Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru's-Safve, Kuveyt, 1992, VI, 52.
[577] Hâdî Nehr, **İlmu'd-Delâleti't-Tatbîkiyyeti**, s. 277.
[578] Hudayyir, **Delâletu's-Siyâkî fi'l-Kur'ân**, s. 45.
[579] Kutbettin Ekinci, **Kur'an'da Hazf**, Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Ankara, 2013, s. 38.

Siyakı önemli kılan nedenlerden birisi de anlamın yalnızca, sözcükler ve tümcelerle elde edilememesidir. Çünkü anlam sözün biçimine ve iletişim ortamına göre farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, iki kişinin karşılıklı konuşmasında geçen '*görüşürüz*' sözünün ortam ve kişiler devreden çıkarıldığında tek başına anlamı açıklanamaz. Çünkü bu söz için üç ayrı ihtimal söz konusudur. a) Bu söz gözdağı vermek amacıyla söylenmiş olabilir. b) Bir bahse girme veya onun yanıtı olabilir. c) Ayrılırken, nezaketen söylenmiş bir kalıp söz olabilir. Bir annenin çocuğuna söylediği; '*Hele bir baban gelsin*' sözünde de aynı durum söz konusudur. Bu sözü, '*Bakalım nereye götürecek seni!*' cümlesi takip ederse mükâfat, '*Seni nasıl cezalandıracak*?' cümlesi takip ederse de cezalandırma anlamındadır.[580] Bir kimseye '*çingene!*' denilmesi hakaret anlamına gelebileceği gibi samimiyetten kaynaklanan ortamlarda olumlu bir anlama da gelebilir.

Övgünün nasıl tahkir anlamına dönüştüğünü; "ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ" "*Tat bakalım! Şüphesiz sen üstün, şereflisin!*"[581] ayetinde görmek mümkündür. Böyle denilmesi, Ebû Cehil'in kendini güçlü ve şerefli zannetmesine mukabil olduğu için istihza anlamındadır. Çünkü Ebû Cehil Allah'ın kendisine bir şey yapamayacağını, Mekke'de kendisinden daha aziz, daha mükerrem kimsenin olmadığını iddia etmekteydi.[582] Bu ayetten sonra; "*Tutun onu! Cehennemin ortasına sürükleyin! Sonra başına azap olarak kaynar su dökün*" şeklinde devam edilmesi de "üstün ve şerefli" olarak nitelenen şahsın zelil ve hakir kılındığını göstermektedir.

Siyâkî anlamın farklılaşmasına emir siğası da örnek verilebilir. Emir, özel bir siğayla fiilin talep edilmesidir. Ancak Kur'ân'da emir siğası siyâka göre değişik anlamlar yüklenmektedir. Mesela aşağıdaki örneklerde;

1. İbaha: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا"[583]
2. Dua: "رَبِّ اغْفِرْ لِيَ"[584]

---

[580] Doğan Aksan, **Anlambilim İlgili Alanlar ve Türkçe**, A. Ü. Tömer Dil Dergisi, Doğan Aksan Özel Sayısı, S. 16, Şubat 1994, s. 119.
[581] Duhân, 44/49.
[582] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1003.
[583] Mâide, 5/2.

3. Tehdid: "اِعْمَلُوا مَا شِئْتُم"[585]
4. Yönlendirme ve irşad: "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوة"[586]
5. İkram: "اُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ اٰمِنِينَ"[587]
6. Tahkir (hor ve hakir görme): "فَاقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ"[588]
7. Tesviye/eşit seviye: "اِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا اَوْ لَا تَصْبِرُوا"[589]
8. Taaccüp: "اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْاَمْثَالَ"[590]
9. Tekzib: "قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرٰيةِ فَاتْلُوهَا اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"[591]
10. İzlal: "فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"[592] kastedilmektedir.

Emir fiillerinin her zaman aynı fıkhî hükmü gerektirmemeleri de siyâkın anlamı etkilemesine örnek verilebilir. Zemahşerî'ye göre "فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ"[593] emri, mirasçıların böyle yapmalarının daha iyi olacağını bildiren mendûb bir emirdir. "Buradaki emir vücub içindir de denilmiştir." Bu ayetin mensuh olduğu da söylenmiştir. Saîd b. Cübeyr ise "Vallahi bu nesh edilmemiştir. Fakat insanlar bu konuda gevşek davranmaktadırlar"[594] şeklinde açıklama yapmıştır. Zemahşerî son iki görüşü '*kîle*' (söylenmiştir) şeklinde aktararak birinci görüşün daha kuvvetli olduğuna dikkat çekmiştir.

Siyâk, fiilin zamanını da etkiler. Örneğin emir siğası, siyâka göre gelecek zaman dışında başka zamanları da kapsamaktadır:

1. Yakın ve uzak olsun mutlak gelecek zaman için: Yakın gelecek, " فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ"[595] ve uzak gelecek için "رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ"[596] örnekleri gibi.

---

584 Nûh, 78/28.
585 Fussilet, 41/40.
586 Bakara, 2/45.
587 Hicr, 15/46.
588 Tâhâ, 20/72.
589 Tûr, 52/16.
590 İsrâ, 17/48.
591 Âl-i İmrân, 3/93.
592 Bakara, 2/65; Hebyân, **Min Revâi'i'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân**, I, 307-308.
593 Nisâ, 4/8.
594 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 221.
595 Bakara, 2/68.
596 Furkân, 25/65.

2. Şimdiki zaman için: "*Tutun onu! Cehennemin ortasına sürükleyin! Sonra başına azap olarak kaynar su dökün*" ayetinden sonra "*Zuk*! (*Tat bakalım*!)"[597] emri, başına kaynar suların dökülmesi anında gerçekleşmektedir.

3. Devamlılık için: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً"[598]

Siyâkın değişimiyle kelimenin zamansal olarak da farklı anlamlar yüklendiğine 'أَتَى' mazi fiilinin Kur'ân'daki kullanımları da örnek verilebilir. Çünkü Arapçada geçmiş zamanın uzak mı yakın mı olduğunu siyâkın yardımıyla öğrenebiliriz.

"أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ"[599] Yaklaştı anlamında,[600] gelecek zaman için kullanılmıştır. Ancak olmuş bitmiş gibi kabul edildiğinden mazi fiil gelmiştir.[601] " إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ"[602] Mazi fiil, gelecek zaman anlamındadır.

"وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى"[603] Sabit bir hakikat gibi devamlı olan bir durumu, geniş zamanda anlatmaktadır. "Nerede olursa olsun sihirbazın iflah olamayacağı" ifade edilmektedir.[604]

"قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ"[605] Kelime manası; isabet etti.[606] Zaman olarak da geniş zamanı anlatmaktadır.[607] Zemahşerî, bunu bir temsil olarak kabul etmektedir.[608] "فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا"[609] Helak, azaplandırmak anlamındadır.[610]

---

597 Duhân, 44/48.

598 Bakara, 2/83; Hebyân, **Min Revâi'i'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân**, I, 308-309.

599 Nahl, 16/1.

600 Fâdıl, Muhammed Nedîm Fâdıl, **et-Tazmînu'n-Nahvi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'z-Zamân, Medine, 2005, s. 39.

601 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 566.

602 Şuarâ, 26/89.

603 Tâhâ, 20/69.

604 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 661.

605 De ki: "*Söyleyin bakalım! Eğer size Allah'ın azabı ansızın veya açıkça gelirse, zalimler topluluğundan başkası mı helak edilir?*" En'âm, 6/47.

606 Fâdıl, **et-Tazmînu'n-Nahvi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 39.

607 Fâdıl, **et-Tazmînu'n-Nahvi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 39.

608 Allah'ın gelmesi ifadesi binalarını temellerinden söküp atan bir zelzeleyi göndermek şeklindeki Allah'ın emridir. Onlar Allah'a ve peygamberlerine tuzak kurmak için birtakım kuleler yaptılar, Allah da onların helakini bu kulelerin içinde gerçekleştirdi. Bu, tıpkı bir kavmin bina yapıp, sütunlarla da sağlamlaştırdıktan sonra, sütunlarının sallanarak, tavanın üzerlerine çökmesi gibidir. Bu aynı zamanda

Kur'ân tefsirindeki hata ve eksikliklerin bir kısmı karinelere dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır. Bu durum siğaların manaları için de geçerlidir. Örneğin sülâsî mezîd fiillere ait bâblar değişik manalarda kullanıldıkları için mefhumundaki maksadı anlamak için karineleri dikkate almak gerekmektedir. Aynı şekilde; fâille mef'ûlün, malum fiille meçhulün ve müzekker fiille müennes fiil siğalarının aynı geldiği durumlarda maksat ancak karinenin yardımıyla gerçekleşmektedir.

Siyâka bakmadan sadece siğaya bakıldığında, geçmiş gelecek gibi, az da çok gibi anlaşılıp ayetten murat edilmeyen bir sonuca ulaşılabilir. Mesela فَعَّال siğası genellikle çokluk ve mübalağa anlamında kullanıldığı için ayeti ile Kâf وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ[611] suresindeki "وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ"[612] ayetinin ifadelerinde şöyle bir müşkül gözükmektedir. '*ez-Zallâm*' kelimesi, '*zâlim*' kelimesinin mübalağalı hâlidir. Mesela bir kimse hakkında '=, *kezzâbtır*' denildiğinde onun çok yalan söylediği ifade edilirken, yine mübalağa siğasıyla olumsuzlukta '*O, kezzâb değildir*' denilmesi yalancılığını külliyen nefyetmemektedir. Sadece çok yalan söylemeyeceğini, ancak bazen yalan konuşabileceğini ifade etmektedir. Ya da *zallâm* kelimesi, "زيدٌ ليس بظلاَّم" / *Zeydun leyse bizallâm*' cümlesindeki gibi insanlar için kullanıldığında, Zeyd'den zulüm tamamen nefyedilmiş olmaz. Öyleyse, yukarıdaki ayet Allah'tan (cc.) zulmü külliyen nefyetmemekte midir? Bu müşkül nasıl giderilebilir? Bu hususta Semîn el-Halebî Zemahşerî'nin görüşüyle birlikte beş görüş zikretmektedir:

a) Zallâm siğasının teksîr anlamı değil "zulüm" (mastar anlamı) kastedilmiştir.[613]

b) Zemahşerî'nin de zikrettiği; çokluk çokluğa karşı gelmiştir. *Huve zâlimun li abdihi zallâmun li ibâdihi*' sözündeki gibi bir kullanımdır. Yani kul kelimesi tekil olunca

---

Arapların şu sözü gibidir: '*Kim kardeşi için bir kuyu kazarsa, Allah onu o kuyuya düşürür.*' Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 571.

609 Haşr, 59/2.

610 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1093.

611 "*Ve Allah, kullara asla zulmedici değildir.*" Âl-i İmrân, 3/182.

612 Kâf, 50/29.

613 O zaman şu soru hâlen devam etmektedir: Neden doğrudan *zâlimun* kelimesi kullanılmadı? Kullanılsaydı ne değişirdi?

zâlim (ism-i fâil), kul kelimesi çoğul olunca zallâm (mübalağalı ism-i fâil)[614] kullanılmıştır.[615] Bu, en kuvvetli görüş olarak görünmektedir.

c) Eğer Allah'ın kullarına azabı zulümse, bu zaten çok büyük olur. Zayıf kuluna zulmetmiş olsaydı bu son derece büyük bir zulüm olurdu, şeklinde takdir edilebilir. İtikadî anlayışına uygun olan bu görüşü de Zemahşerî zikretmektedir.[616] Buna göre "*zallâm*" olmadığına göre zalim hiç olamaz şeklinde yorumlanarak müşkül giderilmektedir.

d) Çok zulüm nefyedilince, az zulüm de nefyedilmiş olmaktadır. Çünkü zalim, menfaati için zulmetmektedir. Gücü yetmesine rağmen çok olanı terk ediyorsa, az olanı doğal olarak terk eder.

e) Koku satana '*attâr*', hurma satana '*temmâr*' demek gibi, nispet anlamında zulüm sahibine de '*zallâm*' denilmektedir. [617]

Bu konuda tartışmaya girmeye çok gerek olmadığını, siğanın *nispet* anlamında da kullanılabileceğini, böylece hiçbir müşkül kalmadan tefsir yapılabileceğini söyleyen çağdaş araştırmacılar da vardır.[618] Bu yaklaşımı önemsiyoruz. Çünkü Kur'ân'da nasıl ki bir kelimenin her yerde aynı anlamda kullanılması gerekmiyorsa, her siğanın her yerde aynı anlamda kullanılması da gerekmez.

Zemahşerî, kelimenin, cümlenin diğer ögeleriyle uyumunu değişik açılardan araştırmaktadır. O, kelimenin maddesindeki (sözlük) anlamına, biçimine (sarf), hurûf-i me'âniye, bazen de marife veya nekre olmasına odaklanmaktadır.

Kelimeler birçok anlama muhtemel ise de bulunduğu cümle ve cümlenin siyâkı kelimenin diğer anlamlarının üstünü örterek geçtiği yerdeki anlamın berraklaşmasına

---

614 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1046.

615 Zerkeşî de benzer açıklamalarda bulunmuştur: Bu tıpkı "إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ" (Mâide, 5/116) ayetindeki gibi, *ğayb* kelimesi çoğul gelince karşılığında mübalağa siğası kullanılması, "عَالِمُ الْغَيْبِ" (Cinn, 72/26) ayetinde ise tekil geldiği için mübalağasız ism-i fâil siğasının kullanılması gibidir. O, Mu'tezile'nin " لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلّهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" (Nisâ, 4/172) ayetini delil getirerek meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmelerine şöyle cevap vermiştir: "İsa (a.s.) tek başına çok meleklerle kıyaslandığı için bu ayetten böyle bir sonuç çıkarılamaz." (Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 513).

616 Zemahşerî, **el-Keşşâf,** s. 1046.

617 Semîn el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, III, 516.

618 Mahmûd Sâfî, **el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihî**, Dâru'r-Reşîd, Beyrut, 1995, III, 394.

vesile olmaktadır. Kelime, söz dizimine girmeden önce bir nebze özgür iken, nazm içerisine girdikten sonra özgürlüğünü kaybetmekte, kelâmdaki diğer ögelerle dayanışma içerisinde hareket etmek zorunda kalmaktadır. " الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ"[619] ayetinde geçen كَفَرُوا kelimesi hem nankörlük hem de inkâr anlamında, 'يَعْدِلُونَ' kelimesi de hem şirk hem de yüz çevirme anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu anlamlardan birisi tercih edildiğinde zorunlu olarak diğer kelimelerin anlamı da belirlenmektedir. Aksi takdirde cümlenin anlamı bozulmaktadır. Bu ayette *'küfr (*كَفَرُوا*)*' kelimesine '*nankörlük (küfrân)*' anlamı verildiğinde, '*summellezîne keferû bi rabbihim*' cümlesi ayetin başındaki hamde atfedilir. '*Ba*' harf-i ceri de mahzuf bir muzaf takdir edilerek *keferû* fiilinin sılası (*keferû bi ni'meti rabbihim*) olur. 'يَعْدِلُونَ' kelimesi de yüz çevirme anlamını yüklenir. Anlamı: "Allah yarattıklarından dolayı hamde layıktır. Çünkü onları bir nimet olarak yarattı. Sonra nankörler yüz çevirirler ve onun nimetlerini inkâr ederler."

Eğer كَفَرُوا kelimesine inkâr anlamı verilirse, "ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ" ifadesi yaratma (خَلَقَ) fiiline atfedilir. يَعْدِلُونَ zorunlu olarak eşit tutma anlamını kazanır. '*Ba'* harf-i ceri de '*ya'dilûn'* fiiline taalluk eder. Manası: "Allah, kendisi dışında kimsenin güç yetiremeyeceği şeylerden yarattığını yarattı, sonra bunlardan hiçbirini yaratmaya güç yetiremeyenleri ona ortak koştular."[620]

Araplar, manaya daha güzel delâlet etsin diye bir kelimenin diğerine tercih edilmesine, kelimenin kelâmdaki konumuna, siğasının cümleye veya siyâka uygunluğuna önem vermektedirler. Bu konularda çok ciddi eleştiriler yaptıklarına dair rivayetler günümüze kadar ulaşmaktadır. Örneğin, Ukâz panayırında düzenlenen şiir yarışmalarında ünlü şair Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. 604/?) Hassân b. Sâbit'e (ö. 60/680[?]) itirazında bunu görmek mümkündür. Nâbiğa ona; "Sen şairsin, ancak tek bir beyitte üç hata yaptın." Hassân b. Sâbit; "Nedir onlar?" deyince Nâbiğa şöyle cevap vermiştir:

---

[619] En'âm, 6/1.

[620] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 318.

“Sen, ‘لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعنَ بِالضُحى وَأَسيافُنا يَقطُرنَ مِن نَجدَةٍ دَما’[621] derken ‘(cem-i kıllet olan) ‘*cefenât*’ı kullandın, hâlbuki övme makamına uygun olan (cem-i) teksîrdir. Bir insan çok kazanlarıyla övünür, benim üç dört kazanım var demekle övünmez. Bu yüzden ‘*cifân*’ demen daha uygundu. ‘*Esyâf*’ yerine de ‘*suyûf*’ demen gerekirdi.” O, seçilen siğaların sözün amacına uygun seçilmediğine dikkat çekmektedir. Aynı zamanda maddeleri itibarıyla da kelimelerin uygun seçilmediğine dikkat çekmektedir. Şöyle demektedir: “‘يلمعن’ az parlaklık içindir. Bunun yerine ‘يَبرُقْن’ deseydin daha belîğ olurdu. ‘يقطرن’ (damlamak) yerine sel gibi akar anlamında ‘يجرين’ ifadesini kullanman gerekirdi.”[622] Nâbiğa’nın müfredâtın cümleye uygunluğu ve kelimelerin çoğul biçimi üzerinde durduğu görülmektedir.

el-Enbârî (ö. 328/940) ve İbn Cinnî, iki siğanın birbirinin yerine kullanılabileceği gerekçesiyle Nâbiğa’nın eleştirilerini doğru bulmamaktadırlar. İbn Cinnî’ye göre “فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌحَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ”[623] ayeti “فالصَّوَالِحُ قَوَانِطُ حَوَافِظُ” şeklinde de cem-i kesretle okunduğu için iki kıraatin arasını şöyle cemetmek mümkündür: Bu ayette çokluk kastedildiğinden, cem-i mükesser siğası lafzen çoğul manaya uygundur. Bu yüzden çoğul olan ‘*es-sâlihât*’ ile üçten ona kadar olan çokluklar kastedilmemektedir. (Cem-i kesretle cem-i kılletin) birbirinin yerine kullanılabilmeleri mümkündür. Bu gerekçeyle İbn Cinnî, Hassân b. Sâbit hakkındaki rivayetin doğru olmadığını savunmaktadır. Ebû Alî el-Fârisî de “وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ”[624] ayetini ve cennetteki odaların üç ile on arası olmadığını gerekçe göstererek bu rivayetin meçhul olduğunu savunmaktadır. Ona göre Araplar, zaman zaman müfred siğayı cins anlamında kullanmaktadırlar. Tıpkı ‘أهلك النّاسَ الدِّينار’ ifadesindeki amacın tek dinar değil dinar cinsi olduğu gibi. Cins manası kastedildiği için şair Hassân da mazurdur. Sanki şair Hassân’ın ‘*esyafunâ*’ kelimesi ‘*seyfunâ*’ anlamında olup “Her birisi kılıcını kuşanmış ve her birinin

---

621 “Kuşluk vaktinde parlayan ziyafet kazanları bizimdir / Kılıçlarımız da mazluma imdat için kan akıtır.” Rahmi Er, “Tenkit”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, XXXX, 463.

622 Ebû Mûsâ, **el-Belâğatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî ve Eserühâ fi’d-Dirâsâti’l-Belâğiyye**, s. 93; İsmail Durmuş, “Mübalağa” **TDV Ansiklopedisi**, XXXI, 425.

623 Nisâ, 4/34.

624 Sebe‘, 34/37.

kılıcından düşman kanı akmaktadır" şeklinde bir anlam kastedilmektedir.[625] Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Ebû Mûsâ'ya göre bu rivayet hakkında şüpheye gerek yoktur. Çünkü belâgat, muktezâ-yı hâle göre söz söylemektir. Dolayısıyla en-Nâbiğa; Hassân b. Sâbit'in mütevazılıkla değil, aşırı cömertlik ve şecaatla övünmek istediğini, bunu mübalağa ile ifade etmeye çalıştığını bilmektedir. Bunun için de mübalağayı artırmanın daha uygun şeklini dile getirmektedir.[626]

Çoğul siğaların birbirinin yerine kullanıldığını kabul ediyoruz. Ancak birisi kullanıldığında diğerinde olmayan anlamın ne olduğu da önemlidir. Bu yüzden Zemahşerî, "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ"[627] ayetinde "O gün *her nefsin* yaptığı amelleri hazır bulacağı belirtilmesine rağmen, *nefis* kelimesi neden tekil gelmiştir?" şeklinde bir soru sormuş ve bu tercihin sebebini şöyle açıklamıştır: Araplar, tersine ifratı kastettikleri zaman böyle ifadeler, çokluğu kastettiklerinde de azlık ifade eden bir lafzı kullanırlar. *Nefsun* kelimesi bu ayette kemiyette aşırılığı ifade etsin diye çokluk yerine konulmuştur. Tıpkı, "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَكَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ"[628] ayetinde azlık bildirmekte kullanılan *rubbemâ* kelimesinin *nice* anlamında, çokluk için kullanılması gibidir.[629]Ayrıca şöyle de izah edilmektedir: Bir tek nefsin küçüklüğünü ve kendini savunmaktan ne kadar aciz olduğunu göstermek için de tekil gelmiş olabilir.[630]

Fiillerin siğaları cümlenin amacına göre zamansal olarak değişmektedir. " إن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوالَكُمْ أَعْدَاء وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ"[631] ayetinde geçen "وَدُّوا" fiilinin mazi siğasında olmasını Zemahşerî şöyle açıklamaktadır: "Eğer sen, nasıl olur da şartın cevabı başta şart gibi müzari gelmiş, sonra da buna atfen mazi siğasıyla 'Ve arzu ettiler...' şeklinde gelmiştir?" dersen, ben de derim ki: "Her ne kadar i'râb açısından şartın cevabında mazi, müzarinin yerini tutarsa da (انْ تُكْرِمْنِيأُكْرِمْكَ veya ان اكرمتني اكرمتك

---

625 İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, I, 187-188; Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, **Esrâru'l-Arabiyye**, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Lübnan, 1999, s. 250.

626 Muhammed Ebû Mûsâ, **Hasâisu't-Terâkîb**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 41-43.

627 Tekvîr, 81/14.

628 Hicr, 11/2.

629 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1183.

630 Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, VIII, 425.

631 "*Şayet onlar sizi ele geçirirlerse, size düşman kesilecekler, size ellerini ve dillerini kötülükle uzatacaklardır. Zaten inkâr edivermenizi istemektedirler.*" Mumtehine, 60/2.

diyebilirsin), bu kullanımda şöyle bir incelik vardır: Sanki her şeyden önce onlar, sizin küfre düşerek irtidâd etmenize özlem duymaktadırlar. Yani onlar ölmenizi, ırzlarınıza saldırmayı ve sizi küfre döndürmeyi arzulayarak size dünya ve ahiret zararının birden ulaşmasını istiyorlar. Sizi küfre döndürmek, en birinci arzularıdır. Ayrıca onlar biliyorlar ki siz, din dışındaki her şeye onun altında değer verirsiniz. Sizin için din, ruhlarınızdan daha değerlidir. Düşman için de en öncelikli hedef, hasmının en değerli şeyini yok etmektir."[632]

"مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا"[633] ayetinde 'اَنْزَلَ' yerine 'نَزَّل' kalıbı tercih edilmiştir. Amaç, tehaddî makamına da uygun olarak Kur'ân'ın tedrîcî inzâlini belirtmektir. Çünkü Araplar, "Eğer bu kitap Allah katından ise, neden şair ve hatiplerin yaptığı gibi parça parça, sure sure inmiş, tek defada inmemiştir?" şeklinde itiraz etmişlerdir. Burada *tenzîl* siğasıyla şöyle bir mesaj verilmektedir: "Sizin kullandığınız üslupla inen bu Kur'ân'ın, tek bir parçasını veya en kısa bir suresinin benzerini getirin." Dolayısıyla onları susturmaya ve mazeretlerini ortadan kaldırmaya en uygun ifade biçimi seçilmiştir.[634]

Zemahşerî, cümleye uygunluğuna bakarak, bazen bir bâbın sahip olduğu iki anlamdan birini tercih etmektedir. Örneğin, "فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[635] ayetindeki تَعَجَّلَ fiili; استعجل kalıbında mücerred عَجِل anlamında geçişli olabilir veya mutavaat anlamında lazım olabilir. Burada o, ayetin devamında وَمَن تَأَخَّرَ ifadesi geldiği için mutavaat anlamının daha uygun olduğunu ifade etmektedir.[636]

[632] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1098; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XV, 352.
[633] Bakara, 2/23.
[634] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 59.
[635] Bakara, 2/203.
[636] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 123.

1.6. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRAATLERDEKİ SARFÎ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMI

Kıraat farklılıklarının önemli bir kısmı kelime binâlarıyla alakalı olup bu farklılıklar tefsiri de etkilemektedir.[637] Ayrıca Zemahşerî, kıraatler arasında tercih ve onları tenkitte tek olmasa da aynı fiili işleyen ulemaya göre daha fazla eleştirilmiş bazen de haksız ithamlara maruz kalmıştır. Bu yüzden çalışmamızda onun kıraatlerdeki sarfî farklılıklara yaklaşımını inceleme gereği gördük.

Zemahşerî, kıraatlerdeki sarfî farklılıkları izah ederken farklı yöntemler izlemiştir.

Bazen kıraatler arasından tercih yapmadan tevcîhlerini yapmaktadır. Örneğin Zemahşerî, "يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ"[638] ayetinin ism-i fâil ve mübalağalı ism-i fâil siğasıyla okunduğunu belirtmektedir. Daha sonra da tevcîhlerini şöyle yapmaktadır: Buna göre; "سَاحِر (ism-i fâil) şeklindeki okuyuş, "onun gibi bilgili ve uzman olan sihirbaz", 'سَحَّار' (mübalağalı ism-i fâil) şeklindeki okuyuş ise "ondan daha mahir sihirbazlar" anlamındadır.[639] İki kıraat birlikte değerlendirildiğinde; kavminin ileri gelenlerinin Firavun'dan, "hem Hz. Musa gibi hem de ondan daha mahir sihirbazları getirmesini" talep ettikleri sonucuna ulaşılabilir. Benzer şekilde Şa'bî'nin, " وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ"[640] ayetini فِعْلَتَك şeklinde kesra ile okuyuşu; "Kıpti'nin öldürülüş biçimini, yani yumrukla öldürüldüğünü" göstermektedir. فَعْلَتَك şeklinde fetha ile okuyuş ise mastar-ı merredir. "Tek defada oluşu ifade ederek Hz. Musa'nın (a.s.) Kıpti'yi tek bir yumrukla öldürdüğüne" delâlet etmektedir.[641]

Zemahşerî, bazen de farklı kıraatleri belirtip bunların anlamlarını tefsiri arasına serpiştirmektedir. "قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا"[642] ayetinde فَأُمَتِّعُهُ (Onu yaşatırım) ifadesi; فأَمتِعُه

---

637 Ferit Dinçer tarafından "**El-Keşşaf'ta Sarf Vezinlerindeki Farklılıklar ve Anlam Üzerindeki Etkisi**" adlı tezde Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarını değerlendirdiği çok sayıda örnekler incelenmiştir.
638 A'râf, 7/112.
639 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VI, 509.
640 Şuarâ, 26/19.
641 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XI, 334.
642 Bakara, 2/129.

فأَضْطر şeklinde de okunmuştur. Buna göre "Onu (biraz) yaşatıp, -zorda kalan birinin mecbur kalıp kaçamadığı gibi, onu da bir daha çıkamayacak şekilde o ateş azabına- sürüklerim!" Ubeyy b. Ka'b (ö. 33/654) ise "Biz onu az bir müddet yaşatır, sonra cehennem azabına sürükleriz" anlamında "فنُمَتِّعُه قليلاً ثم نَضْطَرُّه" şeklinde okumuştur. Yahya b. Vessâb (ö. 103/721) "فإِضْطَرُّه" (Onu sürüklerim) şeklinde hemzenin kesresiyle okumuştur. İbn Abbâs ise emir siğasıyla "فأَمْتِعْهُ قليلاً ثم اِضطَرَّه" "Onu az bir süre yaşat, sonra da cehenneme sürükle" şeklinde okumuştur. Bu kıraat, Hz. İbrahim'in rabbine yaptığı duayı bildirmektedir. Daha sonra Zemahşerî bu kıraate göre anlamı detaylı olarak açıklamaktadır: "Eğer bu kıraate göre sözün takdiri nasıl olur?" dersen şöyle derim: "قَالَ وَمَنْ كَفَرَ" sözündeki قَالَ fiilinin zamiri İbrahim'e aittir. Buna göre; İbrahim (a.s.), Allah'tan özellikle müminleri rızıklandırmasını istedikten sonra; "(Ya Rabbi!) Nankörce inkâr edenlere gelince, onları az bir müddet yaşat, sonra onları cehennem azabına sürükle" demiş olmaktadır. İbn Muhaysin (ö. 741), *dâd* harfini *tâ* harfine idğâm ederek, "فأطره" şeklinde okumuştur. Ancak bu düşük bir okuyuştur. *Dâd* harfinin yanındaki harfler kendisine idğâm edilebilir, fakat kendisi yakınındaki harflere idğâm edilmez. Çünkü *dâd* harfi Arapçada "ضُمَّ شُفْر" biçiminde özetlenebilen beş harften birisidir.[643]

Zemahşerî, kelimenin türetiliş biçimine göre de kıraatlerin tevcîhini yapmaktadır. "وَلاَ تَتَّبِعُواْخُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ"[644] ayetindeki "خُطُوَاتِ", hem *hutvetun* hem de *hatvetun* köklerinin cemi olarak *hatavât* şeklinde de okunmuştur. *Hatvetun,* mastar-ı merre olduğu için bir adım, *hutvetun* ise iki adım arasında kat edilen mesafedir. *Ḳabdetun* ve *ḳubdetun* veya *ğarfetun* ve *ğurfetun* gibidir.[645]

Bazen de o, farklı kıraatlere göre siğayı belirtmekle yetinmektedir. " يَقُولُ الْإِنسَانُ الْمَفَرُّ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ"[646] ayetinde İbn Cinnî, المَفَرّ şeklindeki fethalı okuyuşa mastar anlamı vererek kaçış anlamında olacağını, المَفِرّ şeklinde '*fâ*' harfinin kesresi şeklindeki

---

643 Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, I, 328; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 84.

644 "*Şeytanın adımlarına tabi olmayın.*" Bakara, 2/168.

645 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 190.

646 "*İşte o gün insan, 'Kaçacak yer (kaçış nereye) neresi?' der.*" Kıyâme, 75/10.

okuyuşun ise ism-i mekân, yani kaçılacak yer neresidir anlamına geleceğini söylemektedir.[647] Zemahşerî de fethayla mastar, kesra ile okuyuşun ism-i mekân olduğunu belirtmekle yetinmekte,[648] ism-i mekân ile masdarın anlama katkısını okuyucuya bırakmaktadır.

Aynı şekilde " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا"[649] ayetindeki هُدِّمَتْ kelimesi için; "هُدِمَت şeklinde şeddesiz de okunmuştur"[650] diyerek detaylı açıklamalar yapmamaktadır. Mekkî ise şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Şeddeli okuyuş sadece çokluğa, şeddesiz okuyuş ise hem azlığa hem de çokluğa delâlet etmektedir."[651] İlk bakışta Zemahşerî'nin böyle yerlerde izahat yapmadığı zannedilse de aslında yeterince açıklama yaptığı kabul edilmelidir. Çünkü sarf ilminde yeterli birikime sahip biri, rahatlıkla kelimenin şeddeli ve şeddesiz hâli, binâ-i merre, mastar ve ism-i mekânın neye karşılık geldiğini bilmektedir.

Zemahşerî'nin, kıraat farklılıklarıyla birlikte tefsirdeki sonuçlarını da açıkladığı ayetlere şu örnekler de verilebilir:

1. "وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ"[652] ayetindeki فَرَقْنا fiili فَرَّقْنا şeklinde de okunmuştur. Zemahşerî, bu iki kıraat arasındaki farkı bir örnek üzerinden açıklamaktadır. "فَرَقَ بَيْنَ الشَيْئين" ifadesi, çokluk ifade edeceği zaman 'فَرَّقَ بَيْنَ الأَشْياء' şeklinde söylenir. Böyle olması, İsrailoğullarına kabile sayılarına göre on iki yol açılmış

---

647 İbn Cinnî Ebu'l-Feth Osmân, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhu Şevâzi'l-Kırâati ve'l-Îdâhi 'Enhâ**, thk. Abdulfettâh İsmâîl Şilbî, Muhammed Beşîr el-Edlebî, ts., II, 141.

648 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1161.

649 "*Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi.*" Hacc, 22/40.

650 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 697.

651 Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, II, 121. Örnekler çoğaltılabilir. Bakara 2/149. ayette hem *te'melûne* hem de *ye'melûne* şeklinde okunmuştur. Mekkî her iki kıraatin anlama katkısını şöyle açıklamıştır: Gaib siğasıyla olunca zamir Yahudilere gitmekte, muhatap siğasıyla olunca zamir müminlere gitmektedir. (Mekkî, **Keşf**, I, 331); "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقّ" Hem fetha ile hem de kesre ile الْوِلَايَةُ biçiminde okunmuştur. Her ikisinin de aynı anlamda farklı lehçeler olduğunu savunanlar olmasına rağmen Zemahşerî, iki kıraatteki sarfî farklara değinmiştir. Buna göre fetha ile الْوَلَايَةُ mastar yani nusret anlamındadır, kesre ile الْوِلَايَةُ ise saltanat ve mülk anlamındadır. Zemahşerî فِعَالة vezninin sanat anlamında olmasına dayanarak her iki kıraatin farkını açıklamıştır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 621; Mekkî, **Keşf**, II, 63).

652 *"Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk."* Bakara 2/50.

olduğuna dikkat çekmek içindir.[653] Benzer şekilde " قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ "[654] ayetindeki تُغْلَبُونَ kelimesinin يُغْلَبُون şeklinde gaib siğasıyla da okunuşunu şöyle açıklamaktadır: سَيُغْلَبُونَ kıraatine göre "Onlara, başlarına gelecek mağlubiyet ve cehenneme sürülmeyi, haber ver."[655] Yani "Benim sözümü bizzat olduğu gibi kâfirlere söyle" emri vardır.

2. "قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ"[656] ayetindeki "كَذَّب" fiili hem şeddeyle hem de şeddesiz okunmuştur. Nafi' (ö. 169/785) ve Kisâî (ö. 189/805), fiil kökünü اَكذَب kabul ederek يُكذِبون şeklinde okumuşlardır. Zemahşerî, şeddeli kıraate tef'îl bâbının nisbet anlamını vererek şöyle mana vermektedir: 'Sen iddianda yalancısın demiyorlar, senin doğru söylediğini, getirdiğin şeyin hak olduğunu biliyorlar.' *Yukzibûne* şeklinde ise if'âl bâbının bir hâl üzere bulmak anlamını vererek 'Seni yalancı bulmuyorlar. Fakat senin getirdiğin şeyi batıl buluyorlar.' Buna göre anlam; "Aslında onlar seni yalanlamıyorlar. Senin mucizelerle desteklenmiş bir peygamber olduğunu biliyorlar. Allah'ın ayetlerine karşı çıktıkları için Allah'ı yalanlamış oluyorlar"[657] şeklinde olacaktır.

Zemahşerî, "وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُون"[658] ayetindeki "تُعَلِّمُونَ" kelimesinin iki farklı okuyuşunu zikretmektedir: "تُعَلِّمُونَ" (tef'îl bâbında) ta'lim mastarındandır. Ayrıca "تَعَلُّم" mastarından "تَعَلَّمون" şeklinde de okunmuştur.[659] Mekkî, bu kıraatlerin gerekçelerini detaylı olarak anlatmaktadır. "تُعَلِّمُونَ" olarak okuyanların delilleri şudur: Her muallim aynı zamanda bilendir. Fakat her bilen muallim değildir. Bu okuyuş hem ilim hem de ta'lime birlikte delâlet etmektedir. Tahfîf ile okuyuş sadece

---

653 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 482.

654 *"İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacak ve toplanıp cehenneme doldurulacaksınız. Orası ne fena yataktır!"* Âl-i İmrân, 3/12.

655 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 162.

656 *"Onların söylediklerinin seni üzdüğünü elbette biliyoruz. Onlar aslında seni yalanlamıyorlar, fakat, o zalimler Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar."* En'âm, 6/33.

657 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 325; Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, I, 331; es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 126.

658 *"(Allah'ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği insan) Lâkin o insanlara: "Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbanî olun."* der." Âl-i İmrân, 3/79.

659 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 157.

ilme delâlet etmektedir. Dolayısıyla ta'lim daha belîğ ve övgüye daha layıktır.[660] Zemahşerî aynı ayetteki, "تَدْرُسُونَ" kelimesindeki kıraat farklılıklarına da değinmektedir. "تَدْرُسُونَ" şeklindeki kıraate göre "okuduğunuz" anlamındadır. Tedrîs mastarından "تُدَرِّسُونَ" şeklinde de okunmuştur. Aynı zamanda "اَدْرَس" kökünden "تُدْرِسُونَ" şeklinde yine "درَّس-تُدَرِّسون" anlamında okunmuştur. Tıpkı "أنزل" ile "نزَّل" ve "أكرم" ile "كرّم"nin aynı anlamda (*tudrisûne* ile *tuderrisûne* okuyuşlarının ikisinin aynı anlamda birleştiğini ima etmektedir.) kullanılması gibidir. "تدرُّس" (tekellüfle öğrenme) mastarından "تدرَّسون" şeklinde de okunmuştur. "تدرَّسون" ile "تَدْرُسُونَ" (ayette zikrettiğimiz şekli) kıraatlerinin ikisi de İsrâ suresinde "لِتَقْرَاَهُ عَلَى النَّاسِ"[661] (insanlara okuman için) ayetindeki (geçişlilik) gibi "insanlara öğretmen için" şeklinde olup iki okuyuşun "تُدَرِّسُونَ" kıraatiyle aynı anlamda olması da mümkündür."[662] Zemahşerî, "تَدْرُسُون" kelimesinin okuyuşlarından kaynaklanan binâ farklılıklarının hepsini, önceki "تُعَلِّمُونَ" kelimesiyle uyumlu tefsir etmektedir. "تُعَلِّمُونَ" tef'îl bâbına uygun olarak "تُدَرِّسُونَ" anlamını vermektedir.

Zemahşerî, kıraatler arasında suhuletten kaynaklanan farklılıkları da açıklamaktadır. "فَإِذَا هُمْمِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ"[663] ayetindeki الْأَجْدَاثِ kelimesine "kabirler" anlamını vermektedir. Kelime aynı zamanda أَجْدَاف şeklinde de okunmuştur.[664] O, bu okuyuşa göre lehçe farkından dolayı kıraatlerde ibdâl gerçekleştiğini belirtmektedir. " إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ"[665] ayetindeki شَجَرَةَ kelimesinin aynı zamanda *şin* harfinin kesresiyle شِجَرَةَ şeklinde ve *yâ* harfi ile شِيَرَةَ şeklinde üç farklı lehçesi olduğunu söylemektedir.[666]

Zemahşerî, kıraatlerin tevcîhini yapmakla birlikte, dil kurallarını gerekçe göstererek kıraatler arasından tercih yaptığı, bazen de reddettiği gerekçesiyle ciddi eleştirilere ve hakarete varan saldırılara maruz kalmıştır. Özellikle Basra ekolüne

---

660 Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, I, 351.
661 İsrâ, 17/106.
662 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 158.
663 Yâsîn, 36/51.
664 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 896.
665 Duhân, 39/43.
666 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1003.

mensup olduğu için onların kaidelerine uygun olmayan bazı kıraatleri reddettiği için eleştirilmiştir.[667]

Zemahşerî'nin kendi kabulüne göre Arap dili kurallarıyla örtüşmediğinde sahih rivayet ve Mushaf'a uygunluk şartlarına sahip olan bir kıraati tenkide tabi tuttuğu görülmektedir.[668] Dili gerekçe göstererek eleştiride bulunurken de kendi dil anlayışı bakımından Arapçada en fasih olan kullanımı ölçü almaktadır.[669]

Örneğin, İbn Âmir'in (ö. 118/736) "قتلُ أولادَهُم شركَائِهم" "Ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi"[670] kıraatini, muzaf ve muzaf ileyhin arasını mef'ûlle ayırdığı için kabul etmemiştir. Çünkü şiirde zarureten kullanıldığı durumlarda bile bu durum hoş karşılanmamaktadır. O, nazmının güzelliğiyle ve akıcı üslubuyla mu'ciz olan Kur'ân'da böyle bir kullanımın hiç uygun olamayacağını gerekçe göstererek reddetmektedir.[671]

Ancak başka örneklerle birlikte değerlendirildiğinde Zemahşerî'nin tercihlerinde sadece Arapçayı esas almadığı net bir şekilde görülecektir. Zemahşerî'nin kıraatleri naklederken sıklıkla kullandığı "قُرِئَ" (okundu…) ifadesi, onun kıraatlerin tespitinde nakli temel ölçü olarak kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir.[672] " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ"[673] ayetinin tefsirinde Zeccâc şöyle demektedir: "'تِبْيَانا', beyân anlamında bir isimdir. Tıpkı 'تِلْقَاء' gibidir. Eğer *tibyân tebyân* (ilk harfi fetha) şeklinde okunsaydı bu da bir vecih olurdu. Çünkü *tebyân* da *tebyîn* anlamındadır. Fakat hiçbir kâri böyle okumadığı için bu caiz değildir."[674] Yani, Arap dili açısından açıkça semâî mastarlardan uygun bir vechin okunduğuna dair herhangi bir rivayet gelmediğinden dolayı *tebyân* şeklindeki kıraatin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Zemahşerî de Zeccâc'ın ismini

---

667 Mahmûd el-Ferâye Neddâl, **el-Kırâatu'l-Kur'âniyyeti fi'l-Keşşâf**, Doktora Tezi, Mutah Üniversitesi, Ürdün, 2006, s. 78.

668 Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 48, Haziran 2015, s. 181.

669 Kılıç, "**Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları**", s. 172.

670 En'âm, 6/137.

671 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 348.

672 Kılıç, "**Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları**", s. 156.

673 *"Biz, sana her şeyi açıklayıp anlatan (ve Müslümanlara hidayet, rahmet ve müjde olan) kitabı indirdik."* Nahl, 16/89.

674 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988, III, 217.

zikrederek bu şekilde okuyuşun (*tebyân*) Kur'ân dışında caiz olacağını belirtmiştir.[675] Bu açıklamalarına göre onun sadece Arapçaya uygunlukla yetinmediği anlaşılmaktadır.

Yine onun "بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ"[676] ayetine dair açıklamaları da kıraatlere yaklaşımını gösteren önemli delillerden biridir. "بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ" şeklinde taaccüp fiilinin zamirinin Allah'a (cc.) nispet edilecek şekildeki okuyuşa Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), "Allah hiçbir şeye taaccüp etmez. Ancak bilmeyenler taaccüp eder" şeklinde itiraz etmektedir. Bu yüzden de zamiri Peygamber'e ait kılarak fethalı okumaktadır. İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/704) ise "Şüreyh, ilmini çok beğeniyordu. Hâlbuki Abdullah - Abdullah b. Mes'ûd'u kastederek- ondan daha âlim olmasına rağmen zamme ile okurdu.[677] Bu örnekler Zemahşerî'nin sahih rivayeti önemsediğini göstermektedir.

Zemahşerî, farklı ölçüleri esas alarak kıraatler arasında tercih yapmaktadır. İmam Mushafı'na uygunluk onun en önemli tercih sebebidir. Örneğin Fâtiha suresinde الصِّرَاط kelimesi hem *sîn* ile السِّرَاط hem *sâd* ile الصِّرَاط hem de 'ز' harfini koklatacak şekilde okunmuştur. Fakat ona göre en fasihi, الصِّرَاط şeklindeki kıraattir. Çünkü Kureyş lehçesinde böyle olduğu gibi İmam Mushafı'nda da böyle yazılmıştır.[678]

Bazen kıraatin ravisine göre tercih yapmaktadır. مٰلِكِ يَومِ الدين kıraatini, Mekke ve Medine kıraat imamları böyle okuduğu için tercih etmektedir.[679]

Bazen de yaygın kullanımı esas alarak tercih yapmaktadır. " وَيٰقَوْمِ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي"[680] ayetinin hem يَجْرِمَنَّكُم hem de يُجْرِمَنَّكُمْ şeklinde okunduğunu belirttikten sonra aralarında mana açısından bir fark olmadığını, fakat en fasih olanının yani Arap dili konusunda kendisine güvenilenlerin nezdinde yaygın kullanımın يَجْرِمَنَّكُم şeklindeki kıraat olduğunu belirtmektedir.[681]

---

675 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 582.
676 Sâffât, 37/12.
677 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 903.
678 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 756.
679 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 28.
680 Hûd, 11/89.
681 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s.495.

Şaz kıraati mütevâtir kıraate tercih ettiği de görülmektedir. "سَائِحَاتٍ"[682] kelimesi oruç tutanlar anlamındadır. "Çokça oruç tutan kadınlar" anlamına gelen 'سَيِّحَاتٍ' (tef'îl bâbında) şeklindeki kıraatin daha belîğ olduğunu kabul etmektedir.[683]

Bu örneklerden hareketle Zemahşerî'nin kıraatler arasından tercih yaptığını söylemek mümkündür. Ancak kıraatlerin tercihi ve tenkidi sorunu sadece Zemahşerî'yle ilgili değildir. Zira ilk dönemlerden itibaren, başta Taberî olmak üzere müfessirlerin benzer uygulamalarına şahit olmaktayız.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde *yedi harf, kıraat* ve *resm-i mushaf* kavramlarına dair konunun anlaşılmasına yardımcı olacak önemli bilgiler vermektedir. Onun görüşleri iyi anlaşıldığı zaman Zemahşerî'nin de kendisinden önceki ulemanın izinden gittiği anlaşılacaktır.

Taberî'nin açıklamaları kendi dönemindeki ilmî metotlara uygun olup aynı zamanda onun gibi hareket eden âlimleri anlamamızda önemli ipuçları vermektedir. Çünkü bir âlimin kıraatler hakkındaki görüşünü doğru anlamak için "yedi harf", "kıraat" ve "Kur'ân metni" ifadelerinin neye karşılık geldiğini öncelikle belirlemek gerekir.

Taberî'ye göre; tevatür derecesine ulaşıp Mushaf'ta iki kapak arasında muhafaza edilen resme Kur'ân denmektedir. Bu sûret de sadece bir harfi temsil etmektedir. Diğer altısı terk edilmiştir. İki kapak arasındaki bu sûret üzerinde tevatür sağlanmıştır. Bu konuda tartışmak da küfrü gerektiren amellerdendir. O, bu sûretin okunuşuna da kıraat demektedir. Dolayısıyla kıraatlere karşı çıkmayı ya da bunlar arasında tercih yapmayı, indirilmiş Kur'ân'a karşı yapılmış bir eylem olarak değerlendirmemektedir. Kıraatte

---

682 Tahrîm, 66/5.

683 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 451. Oruç tutanın '*sâih*' (seyahat eden) olarak anılmasının sebebi, seyahat edenin yanında azık bulunmayışı, yemek buluncaya kadar kendisini tutmasından (*imsak*) dolayıdır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1120). Zeccâc, "Peygamberimizden gelen tefsire göre oruç tutanlar demektir. Dil âlimleri oruçlunun gezginlere benzetilmesini şöyle açıklamışlardır: Seyyahlar taabbüd için yolculuk ettiklerinden dolayı yanlarında yiyecek yoktu. Sadece bulduklarında yiyorlardı. Oruçlu da böyledir. Gündüzleri bir şey yemeden dolaştığı için böyle yolculara benzetilmişlerdir." (Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, V, 194). Seyahat; yeryüzünde ibadet ve ruhbanlık için dolaşmaktır. (İbn Sîde, **el-Muhkem**, III, 424). Zemahşerî, Tevbe suresinde (Tevbe, 9/112) oruç tutanların seyyahlara benzetilmesini seyahat edenlerin de şehvetlerini terk etmelerine bağlamaktadır. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 451). Zeccâc da aynı ayet için şöyle demektedir: "Tefsir ehli ve dil âlimlerinin hepsine göre '*sâih*' oruç tutan demektir. Hasan-ı Basrî'ye göre onlar farz orucu tutarlar. Denilmiş ki oruca devam ederler. Fakat Hasan-ı Basrî'nin görüşü burada daha açıktır." (Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân**, II, 472).

tevatürün gerçekleştiğini kabul ettiğinde aynı şekilde teslimiyet göstermektedir. Bu yüzden kıraatleri tercihi ya da tenkit etmesi tevatür sağlanan bir konuya itiraz olarak değerlendirilemez.[684]

Bu yüzden ilk dönem müfessirlerin; yedi harf, kıraat ve mütevâtir gördükleri alanların belirlenmesi, onların kıraatlere yaklaşımlarını sağlıklı tahlil etmemize yardımcı olacaktır. Sonradan gelen âlimlerin öncekileri eleştirmeye iten nedenlerden birisi, kendi dönemlerindeki kavramlar ya da araştırma metotlarıyla seleflerini yargılamalarıdır. Kıraat, nesh ve İsrailiyyat konusu bunların başında sayılabilir. Zemahşerî'nin tefsirinde yedi harf hakkında bir açıklamasına rastlamadık. Ancak onun da kıraatlere eleştirilerini mütevâtir olarak inen Kur'ân'a yapılmış eleştiri olarak değerlendiremeyiz. En azından kendisinin tevatürün gerçekleştiğine kani olmadığını söyleyebiliriz. Zemahşerî, kıraatin sıhhatine dair kendisinde bir kanaat oluştuğunda ona uymayı vacip görmüştür. Nitekim "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَۚ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ"[685] ayetini, Abdullah b. Mes'ûd'un hem حتى يَطْهُرْنَ hem de حتى يتَطَهَّرْنَ şeklinde okumasını şöyle değerlendirmektedir: "Her iki kıraat de amel edilmesi vacip kıraatlerdendir." İmam Şâfiî her iki kıraatin arasını cemettiği için onun görüşünü tercih etmiştir.[686] Zemahşerî, "وَقَالُوا مَا لِ هٰذَا الرَّسُولِ"[687] ayetinin hattı hakkında şöyle demektedir: "Mushaf'ta Arapça yazım kurallarının dışına çıkılarak 'lâm' harfi 'هٰذَا'dan ayrı yazılmıştır. Mushaf'ın hattı değiştirilemez bir sünnettir."[688] Zemahşerî'nin, Mushaf hattının değiştirilemez sünnet olduğunu kabul etmesine binaen sanki Mushaf'ın iki kapağı arasındaki resim için, Taberî gibi düşündüğünü anlıyoruz. Ancak yedi harf hakkında ne düşündüğüne dair bir kanaate sahip olamadık.

Zemahşerî'den önce de sarf âlimleri, sarf kaidelerine uymayan bir kıraat gördükleri zaman ya zayıf ya da şaz demişlerdir.[689] Örneğin el-Mâzinî, " وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا

[684] Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, I, 53-60.
[685] Bakara, 2/222.
[686] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 369; Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 535.
[687] Furkân, 25/7.
[688] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 740.
[689] Hindâvî, **Menhecu's-Sarfiyyîn**, s. 118.

مَعَايِشَ"[690] ayeti hakkında; "Medine ehlinden bu ayeti 'مَعَائِش' şeklinde okuyanların kıraati hatalıdır. Buna iltifat edilmez. Bu kıraati Arapçanın ne olduğunu bilmeyen Nafi' b. Ebî Hatîm'den almışlardır. Onun bazı kıraatleri vardır ki bu tür hatalarla okunmaktadır."[691]

"قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ"[692] ayetindeki "تُحَاجُّونَنَا" kelimesinin *nûn* harflerinden birisi hazfedilerek (تُحَاجُّونَا şeklinde) de okunmuştur. Bu konuda Zeccâc şöyle demektedir: Bu ayette farklı lehçeler vardır. En iyisi iki *nûn* ile okumaktır. İstersen bir *nûn* ile de okuyabilirsin ya birinci *nûnu* ikinciye idğâm ederek 'اتحاجُّونَّا' şeklinde okursun, bu güzeldir. İstersen *nûn*lardan birini hazfedip 'اَتُحَاجُونَا' diyebilirsin. Ancak gördüm ki Mâzinî ve diğerleri bu kıraati reddetmişlerdir.[693] Zemahşerî de 'اتحاجُّونَّا' şeklinde idğâm ile okunduğunu belirtmektedir. Diğer okuyuşa değinmemektedir.[694]

Zemahşerî, kıraatler konusundaki tavrından dolayı ciddi eleştirilere hatta saldırılara uğramıştır. Kıraat konusunda eleştirilen ilk kişi olmamasına rağmen Ebû Hayyân ve Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) özellikle eleştiri oklarını Zemahşerî'ye yöneltmelerinde mezhebinin etkisi olduğu kanaatindeyiz.[695] Zemahşerî, eleştiri meselesini kendisi icat etmiş değildir, önceki ulemayı takip etmiştir. Onun eleştirdiği kıraatlerden, öncekilerin eleştirmediği hiçbir kıraat yoktur. Diğer yandan Zemahşerî'nin eleştirmediği birçok kıraati, önceki âlimler eleştirmişlerdir. [696]

Kanaatimizce günümüzdeki tefsir yöntemleri, yerleşmiş tevatür ve şaz sınırları önceki dönem âlimlerine uygulandığı için birçok problemle karşılaşılmaktadır. Taberî, kıraat konusunda tartışmayla Kur'ân hakkında tartışmayı ayırmaktadır. Harf ve kıraat hakkındaki kanaatlerimizi Taberî'ye uyguladığımızda haklı olarak eleştiriler yöneltiriz. Çünkü bizim yedi harf ve kıraat konusundaki bakış açımız farklıdır. Onu anlamaya

---

690 A'râf, 7/10.
691 İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 307.
692 Bakara, 2/139.
693 Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, I, 216.
694 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 100.
695 Neddâl, **el-Kırâatu'l-Kur'âniyyeti fi'l-Keşşâf**, s. 42.
696 Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kıraatler Tevkîfî Değil; İctihadîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", **Marife Dergisi**, Sayı: 3, 2003, s. 243.

çalıştığımızda ise görüşlerinin kendi içinde tutarlı olduğunu görürüz.[697] İlk dönemlerden itibaren müfessirler anlamı ortaya çıkarmak için şaz kıraatlere başvurmakta bir sorun görmemişler, kendi dönemleri açısından bilinen ve kabul gören tefsir yöntemlerine göre hareket etmişlerdir.

Kıraatleri dil açısından eleştiriye tabi tutan âlimlerin, kendileri açısından kıraatlerin sahih olarak sabit olmadığı durumlarda böyle bir yola tevessül ettiklerini görüyoruz. Arap diline uygunluğu araştırırken de ister istemez müfessir, Arapça hakkındaki bilgisini, dil birikimini referans alacaktır. Bunun sonucu olarak kendi bilgisinin ulaşmadığı bir kullanım için "Araplarda böyle bir kullanım yoktur" diyerek reddedecektir. Bu yüzden başka âlimler tarafından reddedilen birçok kıraatin Arap dilinde örneği bulunmuş ve anlam açısından mantıklı izahları yapılmıştır. Örneğin Taberî'nin reddettiği birçok kıraati Zemahşerî sahih kabul etmiştir.

Taberî, Kufelilerin çoğunun "وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ"[698] ayetindeki "يَكْذِبُون" kelimesini şeddesiz okuduğunu, ancak Medine, Hicaz ve Basralıların çoğunun 'يُكَذِّبُون' şeklinde şeddeli okuduklarını belirttikten sonra: "'Sanki böyle okuyanlara göre (يُكَذِّبُون şeklinde şeddeli) acıklı azabı gerektiren özellik, münafıkların Peygamberimizi ve beraberinde getirdiklerini *aşırı* yalanlamalarıdır. Dolayısıyla yalanlama tekzib (aşırı yalanlama) seviyesine gelmemişse bırakın acıklı azabı, kolay bir azabı bile gerektirmez' şeklinde mana verilmeye müsait olduğu için 'يُكَذِّبُون' şeklindeki kıraat kabul edilemez."[699]

Zemahşerî ise gerekçeleriyle birlikte Taberî'nin eleştirdiği vechin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır: "'يُكَذِّبُون' şeklinde şeddeli okuyuş; ya 'صَدَّقَهُ' (doğruladı) fiilinin

---

[697] Bizim buradaki amacımız ilk dönemdekiler doğru yaptılar sonrakiler yanlış yaptılar sonucunu çıkarmak değildir. Sadece Taberî gibi âlimlerin kıraatlere yaklaşımlarını anlamadan onları eleştirmenin yanlış olacağına dikkat çekmektir.

[698] Bakara, 2/10.

[699] Taberî'nin gerekçeleri şunlardır: Birincisi siyâk açısından uygun değildir. Çünkü bu surenin başında Allah, münafıkların Peygamber'i yalanlamalarında değil, iman iddialarında yalancı olduklarını belirtmiştir.
İkincisi, başka ayetlerdeki kıraatlerin kendisini desteklediğini belirtmiştir. Münâfikûn suresi 63/1, 2. ayetleri ve Mücâdele suresi 58/18. ayette onların inançlarında yalancı oldukları, şeddesiz 'كَاذِب' şeklinde ifade edilmiştir. Burada şeddeli kıraat mümkün olmadığı gibi yukarıdaki ayette de mümkün değildir.
Üçüncüsü de bu ayetlerin şeddesiz okunacağı hususundaki icmayı delil getirmiştir. Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, I, 293-295.

zıddı olarak yalanlama anlamındadır. Ya da bir şey tam açığa çıktığı zaman ‘بان’ yerine ‘بيَّن’ kullanıldığı gibi, كَذَبَ fiilinin yalanda ileri derecesini ifade eden mübalağa sığası olan ‘كَذَّب- يُكَذِّب’ kullanılmıştır. Veyahut da ‘موتتالبهائم / *Mevveteti’l-behâimü* (hayvanlar peş peşe öldüler)’ ve ‘بَرَّكَتِ الْإِبِل / *Berraketi’l-ibilü* (develer art arda çöktüler)’ ifadelerine benzer biçimde yalancılıktaki çokça tekrarı ifade edebilir. Ya da münafıkların kararsızlıkları, bir adım attıktan sonra durup geriye bakan yabani hayvana benzetilerek ‘كذب الوحشي / *Kezzebe’l-vahşiyyü*’ denilmiştir.”[700] Dolayısıyla tef‘îl bâbının değişik anlamlarından üç tanesine göre veya istiare olduğunu kabul ederek uygun bir izahının yapılacağını göstermektedir.[701]

Yine Taberî ve Mekkî b. Ebî Tâlib’e göre “وَمَا يَخادعُون” şeklindeki okuyuş; kandırmanın olacağını da olmayacağını da ifade etmektedir. وما يخدعون ise kesinlikle olacağını göstermektedir. Bu yüzden de “وَمَا يَخادعُونَ” şeklindeki kıraat doğru değildir.[702] Ancak Zemahşerî bunun mümkün olduğunu ve hangi anlamlarda olabileceğini açıklamaktadır.[703]

Taberî’nin uygun görmediği bir kıraati Zemahşerî’nin tercih ettiğini görmekteyiz. Yine Zemahşerî’nin tercih etmediği bir kıraati başka bir müfessirin gerekçeleriyle birlikte tercih ettiğine şahit olmaktayız. Dilbilgisine dayanarak bir kullanımın Araplarda olmadığı iddia edildiğinde bir başkası “İşte örneği burada” deyip Arap kelâmından bir delil getirdiğinde iddia çürütülmüş olur. Kullanım şekillerinden birisinin Araplar tarafından kullanılıp kullanılmadığını anlamak için yeterince araştırma yapılmadığında, başka birisi gelip de bir örnek gösterdiğinde bu istidlâl geçersiz olmaktadır. Mesela Nisâ

---

[700] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** s. 47.

[701] Tîbî, haşiyesinde kıraatlerin kime ait olduğunu da belirtmektedir. *Yekzibûne* kelimesi, Nafi’, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir’e göre *yukezzibûne* şeklinde de okunmuştur. O, Zemahşerî’nin tefsirine şöyle açıklık getirmektedir: “*Kezzebe* ya *saddeka* fiilinin zıt anlamında olan yalanlamadır. Ya da mübalağa ve kesret içindir. Çokluk ile mübalağa arasında şöyle bir fark vardır. Çoklukta bir şahıstan aynı fiilin defalarca meydana geldiği anlamı vardır. *Mevvetet el-behâimu* yani ‘Hayvanlar peş peşe öldüler’ deriz. Mübalağa ise tekrarı gerektirmez. Sadece yalancılıkta ileri gidildiğini bildirir. ‘Doğru söyledi’ demek için ‘*sadaka*’ fiilini kullanırken ‘Çok doğru söyledi’ demek için ‘*saddaka*’ fiilini kullanırız.” Tîbî, **Fütûhu’l-Ğayb**, II, 183-184.

[702] Taberî, **Câmiʿu’l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi’l-Kur’ân**, I, 285; ‘Ammad ‘Âdil Ebu’l-Muğlî, **Esbâbu’t-Tercîhi Beyne’l-Kırâati’l-Mutevâtireti Dirâse ve Nakd**, Amman Üniversitesi, 2012, s. 324.

[703] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 45.

4/1. ayeti, وبالأرحام şeklinde mütevâtir kıraatlerle sabit iken Zemahşerî'ye göre bu doğru değildir. Ancak Katâde (ö. 117/735), A'meş (ö. 148/765), Hamze (ö. 156/773) ve İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) böyle okumuşlardır.[704] Kurtubî, "Bu kıraatleri reddedenler sanki Resulullah'ı (sav) reddetmiş gibi olurlar. Bu konuda dil âlimleri taklit edilmez" demektedir.[705] Böyle yerlerde 'Acaba müellif sahih olduğunu bilmesine rağmen mi dili gerekçe göstererek tenkit etmektedir?' şeklinde bir tahdid koymanın daha insaflı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Zemahşerî'nin bile bile böyle bir girişimde bulunduğunu söyleyemeyiz.

Burada açıklamak istediğimiz diğer bir konu ise kıraat farklılıklarının i'câz açısından değerlendirilmesidir. Nazmî i'câza göre sözdeki her değişiklik yeni bir anlam demektir. Öyleyse i'câz hangi kıraatle gerçekleşmektedir? Örneğin Zemahşerî, mütevâtir olan 'مالِكِ' ve 'مِلِكِ' kıraatlerini kabul etmekle birlikte 'مِلِكِ يَوْمِ الدين' kıraatini tercih etmektedir.[706]

Bunu şöyle izah etmek mümkündür: Her kıraatin bir belâgat yönü vardır. Her iki kıraatin arasını cemederek Kur'ân'ın azametini ortaya çıkarabiliriz. Sanki her bir kıraat Allah'ın (cc.) kemal sıfatlarından birini açıklamaktadır. Allah'ın (cc.) rahmetinin, aynı ayette Rahmân ve Rahîm isimleriyle anlatılması gibidir. Bu iki isim ayrı ayetlerde değil de aynı ayette getirilerek anlamı kâmil derecede ifade etmektedir.[707] Kıraatler belâgati tamamlamaktadır. Her bir kıraat farklı bir yönden manayı desteklemektedir. Örneğin Fâtiha suresinin 4. ayeti hem مالِكِ يوم الدين hem de مِلِكِ يوم الدين şeklinde okunmuştur. Allah hem *temlik* hem de tasarruf açısından her şeyin sahibidir. Âl-i İmrân suresinde, " قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ"[708] ayetiyle her ikisi de birleştirilmiştir. مَالِكَ الْمُلْكِ yerine مَلِكُ الْمُلْكِ ya da مَالِكُ الْمِلْك denilse her iki yönü kapsamaz. مَالِكَ الْمُلْكِ hem sahip hem de dilediği gibi mülkünde tasarrufta bulunduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden Fâtiha'daki her iki kıraat de birbirine destek olmuş, aynı manayı farklı açılardan kuvvetlendirmiştir. Bunlar arasından

---

[704] Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 122; Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, 10.
[705] Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, 10.
[706] 'Ammad 'Âdil Ebu'l-Muğlî, **Esbâbu't-Tercîhi Beyne'l-Kırâati'l-Mutevâtireti Dirâse ve Nakd**, Amman Üniversitesi, 2012, s. 321.
[707] Ebu'l-Muğlî, **Esbâbu't-Tercîhi Beyne'l-Kırâati'l-Mutevâtireti Dirâse ve Nakd**, s. 321.
[708] Âl-i İmrân, 3/26.

birini tercih etmeye gerek yoktur. Kıraatlerden her birisi yeterlidir. Birisiyle okuduğumuzda zaten diğerinin de kastedildiğini Kur'ân bize göstermektedir. مَالِكِ يوم الدين şeklinde okuduğumuzda, Allah'ın (cc.) sadece sahip değil aynı zamanda milkinde dilediği gibi tasarrufta bulunduğu da anlaşılmaktadır.[709]

ed-Dânî, kıraatlerdeki lafız mana farklılığını üç kısma ayırmaktadır. a) Lafzı farklı, anlamı aynı olanlar. "السراط" ve "الصراط" gibi. b) Lafız ve manaları farklı olup ortak bir anlamda buluşmaları mümkün olan, yani cemedilebilenler. "مَالِكِ يوم الدين" ve "مِلِكِ يوم الدين" gibi. c) Lafız ve mana farklı olup ortak bir manada buluşmaları mümkün olmayanlar. Bu kısımda her bir kıraat ayrı bir ayet gibi değerlendirilir. Yûsuf, 12/110. ayette "كُذِّبوا" ve "كُذِبوا" gibi.[710]

İbnu'l-Cezerî, kıraatlerin farklı oluşunu şöyle açıklamaktadır: Kıraatlerin farklılığında; belâgatin zirvesi, i'câzın kemali ve i'câzın en ileri seviyesi vardır. Her kıraat bir ayet gibidir. Her ayetteki kıraat farklılığı bir ayetin yerini tutmaktadır. Kıraatler olmazsa her değişiklik için ayrı bir ayet yazılsa çok uzun bir metinle karşı karşıya kalmak zorunda kalınabilirdi. Kıraatlerdeki en büyük delil de şudur: Bunca çeşitliliğe rağmen kıraatler arasında bir tenakuz olmamasıdır. Hepsi birbirini desteklemekte, birbirini açıklamaktadır. Böylece Resulullah'ın (sav) sıdkına en büyük delil olmaktadır.[711]

Kıraat farklılıklarının nazmî i'câza uygunluğunu izah eden Sâmerrâî şöyle der: Allah bir kıraatle meydan okuyup muarızlar da onu yapmaktan aciz kalınca, haydi öyleyse şu diğer kıraatin benzerini yapın, bunu da yapmamaları Allah'ın kudretine daha çok delâlet etmektedir. Tıpkı çok usta bir ressam en güzel resimlerinden birisini yapıp insanlara gösterdiğinde, herkes hayretler içerisinde kalmakta ve şöyle demektedirler: Bu resimden daha üstünü olamaz, en ufak bir yerine dokunulsa resmin güzelliği bozulur. O anda ressam başka bir değişiklik yapar ve resim yine de güzelliğinden ödün vermez. Bu durumda herkesin hayreti daha da artar. Bu değişiklik resmin güzelliğine güzellik katmaktadır. Bu defa tekrar şunu söylemektedirler: Bu resim en güzelidir. En ufak bir

[709] Sâmerrâî, **'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî**, I, 10.
[710] ed-Dânî, **el-Ahrufu's-Seb'atu li'l-Kur'ân**, 47-50.
[711] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 52.

dokunuş bile bu resmin güzelliğini bozar. Usta başka bir değişiklik yaptığında bu sefer hayretleri daha da artmakta ve en sonunda şunu söylemek zorunda kalmaktadırlar: Bu resmi yapan, alanında çok güçlü usta bir sanatçıdır.[712]

Sonuç olarak şunları eklemek istiyoruz: Bize göre Zemahşerî, tevatürün gerçekleştiğini kabul ettiği hâlde kıraatleri reddetmemektedir. Bunun için el-Mâzinî'nin 'مَعَائِش' şeklindeki kıraati reddederken söylediği; "Buna itimat edilmez. Çünkü bunu Arapçanın ne olduğunu bilmeyen Nafi' b. Ebî Hatîm'den almışlardır. Onun bazı kıraatleri vardır ki bu tür hatalarla okunmaktadır"[713] sözü, önemli ipuçları vermektedir. Bunu kıraat imamından kaynaklandığı için reddettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin de kıraatleri kıraat sahibine göre değerlendirdiğini gösteren ifadeleri vardır: "Hasan-ı Basrî 'elhamdilillâhi' şeklinde '*dâl*' harfinin kesrası ile İbrâhîm b. Ebî 'Able de 'elhamdulullâhi'daki '*lâm*' harfini *dâl* harfini takip ettiği için zamme ile okumuşlardır. Onları *böyle okumaya cesaretlendiren* husus çok kullanımdan dolayı iki kelimeyi tek kelime gibi değerlendirmeleridir..."[714] O, İbrâhîm b. Ebî 'Able'nin kıraatini daha faziletli görmektedir.[715] "Onları burada cesaretlendiren" demekle kıraat sahibinin tasarrufu gibi algıladığını ima etmektedir.

Bu yüzden Zemahşerî'nin, kendisine mütevâtir olarak gelen kıraate ictihadla karşı çıktığını düşünmüyoruz. Çünkü onun mütevâtir kanalla gelip delâleti de açık mütevâtir sünneti Kur'ân gibi gördüğüne dair açıklamaları vardır. O, "'Bir ayetin yerine başka bir ayet getirdiğimizde'[716] ayetini tefsir ederken şöyle bir soru sormaktadır: 'Kur'ân'ın sadece Kur'ân'la nesh olacağına, sünnet, icma ve kıyasla nesh edilemeyeceğine delil var mıdır?' dersen, ben de derim ki: 'Ayet, Kur'ân'ın Kur'ân'la nesh edileceğine delildir. Ancak Kur'ân'dan başkasıyla nesh edilebileceğini nefyetmez.'"[717] "Çünkü delâleti açık (*mekşûf*) mütevâtir sünnet zorunlu bilgi

[712] Sâmerrâî, '**alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî**, I, 10.
[713] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 307.
[714] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 727.
[715] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 727.
[716] Nahl, 16/101.
[717] Yani mefhûm-i muhâlifi yoktur.

bakımından Kur'ân gibidir. Bununla nesh, Kur'ân'la nesh gibidir. İcma, kıyas ve kesin olmayan sünnete gelince bununla Kur'ân'ın neshi caiz değildir."[718]

Mütevâtir rivayet karşısındaki teslimiyeti, vârise vasiyetin nesh edildiğini iddia ederken söylediği açıklamalarından da anlaşılmaktadır. "Vârise vasiyet, İslam'ın ilk yıllarına ait bir uygulamaydı. Miras ayetleri ve Resulullah'ın (sav) 'Şüphesiz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! Vârise vasiyet etmek yoktur'[719] sözüyle nesh olmuştur. Bu hadis ahad bir haber olsa da ümmet nazarında kabul görmüş ve tevatür derecesine ulaşmıştır. Çünkü sahih yolla sabit olmayan bir rivayet bu ümmet tarafından kabul görmez."[720] Ümmetin icma etmesini de delil olarak kabul etmektedir. Onun, ümmetin, zayıf olsa da bir rivayeti kabul görmesini gerekçe göstermesi dikkat çekicidir.

[718] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 584.
[719] Ebû Dâvûd, "**Vesâyâ**", 6; Tirmizî, "**Vesâyâ**", 5.
[720] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 111.

İKİNCİ BÖLÜM

BİNÂDAKİ ARTIŞ MANADAKİ ARTIŞ İÇİNDİR KAİDESİ, UYGULAMALARI VE PROBLEMLERİ

Arapçada, "Ziyâdetu'l-mebnâ li ziyâdeti'l-ma'na"[1] kaidesi ilk bakışta genel gibi görünse de istisnaları olan bir kaidedir. Çünkü Arap dilinde, îcâz ve hazif üsluplarıyla lafızda azalma yapılarak sözün anlamında artış yapmak mümkündür. Sarf açısından da "حَاذِر" yerine "حَذِر", "آشِر" yerine "أَشِر" örneklerinde görüldüğü gibi bazen kelimenin harflerinde eksilme, bazen de "عَجِيب" yerine "عُجاب" getirilmesinde olduğu gibi harf sayısı aynı kalmakla birlikte manada artış gerçekleşebilmektedir. Bunun yanında lafızdaki; i'lâl, ibdâl, idğâm gibi bazı artış ve değişiklikler çoğunlukla anlamla alakalı olmayıp kolaylık esasına dayanmaktadır.

Ayrıca lafızdaki artışın hangi açıdan manada artışa sebep olduğu da incelenmesi gereken konulardandır. Bazı durumlarda kelime binâlarında artma olsa da kemiyeten birinde az diğerinde çok demek imkânsız görünmektedir. Örneğin aynı kökten gelen Allah'ın isimlerinden bazılarının hem mücerred hem de mezîd siğaları vardır. Sayısal olarak birinde çok diğerinde az denilemez. Bu yüzden genel gibi görünen kaidenin sınırlarının belirlenmesi ve uygulamada karşılaşılacak müşküllerin giderilmesi önem arz etmektedir.

Kaidenin detaylarına girmeden önce kelime binâlarındaki artış hakkında kısa bilgi vemek istiyoruz. İbn Cinnî, kısaca kelime binâsını, harf ve hareke dizilişi olarak

[1] Bu kaidenin değişik şekillerde ifadesine rastlamak mümkündür. Zemahşerî الخَرْج ile الخَرَاج mastarları arasındaki farkı açıklarken "Lafızdaki artış manadaki artış içindir" demektedir. (Bkz., Zemahşerî, **Keşşâf,** s.712.) Bu yüzden biz de farklı şekillerde ifade etmekte bir sakınca görmedik.

tarif etmektedir. Ona göre binâ; asıl harfleri asılların, zâidleri zâidlerin, sakin harfleri de sakinlere karşı getirerek kelimeyi oluşturmaktır.[2]

Asıl harf; fâu'l-fiil, aynu'l-fiil ve lâmu'l-fiile karşılık gelen harflerdir. Ziyade harfler ise; kelimenin aslından olmadığı hâlde kelimeye eklenenlerdir. Bu harfler, tasrîfi olmayan illetlerden dolayı bazı çekimlerde düşebilmektedir.[3] Sarf âlimleri; kelime binâsındaki asıl ve zâid harfleri tespit etmek için فَعَلَ fiilini ölçü almışlardır. 'Fâ', kelimenin birinci aslî harfine, 'ayn' ikincisine, 'lam' harfi de üçüncüsüne karşılık gelmektedir.[4] Zâid ise bunların dışındakilerdir. Zâid olanlar kısaca سألتمونيها (seeltumûnîhâ) şeklinde ifade edilebilecek on harften oluşmaktadır.[5] Ziyade; ya kelimedeki aslî harften birinin tekrarıyla ya da kelimenin asıl harflerine bu on harften (سألتمونيها) birinin eklenmesiyle meydana gelmektedir. Bu harfler bazen asıl harf olarak da kullanılabildikleri hâlde bunlara hurûf-i ziyâde denilmesi, ziyadenin mutlaka bu on harften birisiyle gerçekleştiğini anlatmak içindir. Yoksa bu harflerin asıl harf olmayacakları anlamına gelmemektedir.[6] Kelimenin asıl harfleri, (ibdâl, i'lâl gibi tasrîfî bir sebep dışında) her tasarrufta mevcut olanlardır. Asıl harflerin sübûtu, farklı cins olmalarına rağmen, insan, kuş, at vb. canlıların hepsinde hayat özelliğinin ortak olması ya da kapı, pencere ve sandalyenin birbirinden farklı fonksiyonlara sahip olsalar da tahta olma özelliğinde müşterek olması gibidir.[7]

İlk dönemlerden itibaren, kelime binâlarındaki artışın manada da artışa sebep olduğu, üzerinde durulmuştur. Sîbeveyhi, خَشُنَ ile اِخْشَوْشَنَ arasındaki farkı sorduğunda Halîl b. Ahmed'den şöyle bir cevap almıştır: "Araplar bununla tekit ve mübalağa

[2] İbni Cinnî, **el-Munsif**, I, 44.
[3] Abdulhamîd, **Durûsu't-Tasrîfi**, s. 33. (tasrîfî illet, mesela وَعَدَ fiilinin müzaride يَعِد hâline dönüşmesi tasrîfî bir illettir. Çünkü meftuh ya harfi ile kesra arasında illet harfi vav gelince düşer.)
[4] Zemahşerî, vezinler kelimenin asıl harflerine göre yapılmaktadır. Örneğin "قِه" emrinin vezni "اِفْعَل" şeklindedir. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s.44.
[5] el-Vâhid, **Min Usûli't-Tasrif Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî**, s.42. (İbn Cinnî, Arap alfabesindeki harfleri ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ağırlık ve hafifliğin ölçüsü olarak da telafuzzu göstermektedir.)
[6] İbn Usfûr, **el-Mumti' fi't-Tasrîf,** I, 201.
[7] İbn Ya'îş, Şerhu'l-**Mulûkî fi't-Tasrîf,** s. 109; İbn Cinnî, **el-Munsif,** I, 13-14; bkz., Abdulhamid, **Durûsu't-Tasrîfi**, s. 36.

kastederler.” Sîbeveyhi şöyle devam eder; benzer şekilde yerin çokça otlarla yeşerdiğini ifade etmek için de “اِعْشَوْشَبَت الْأَرْض” derler.[8]

Bu kaidenin farklı başlıklar altında, *fıkhu'l-luga, belâgat ve ulûmü'l-Kur'ân* eserlerinde işlendiği görülmektedir. İbn Fâris, Arapların özelliklerinden birisi de ya mübalağa ya da çirkinleştirme ve anlamdaki değişiklik[9] için isimlerin harflerinde artış yapmalarıdır. Kendisine güvendiğim birisinden işittiğime göre Araplar bunu tağyîr/teşvîh (çirkinleştirme) için yaparlar. İki uç arasındaki aşırı uzaklığı bildirmek için “الطرِمَّاح” derler. Aslı, uzaklık anlamındaki, الطَّرَح kelimesidir. Anlam değiştiği zaman isim de tahrif edilmiştir. Bu görüş uzak bir görüş değildir. İbn Fâris, daha sonra bu kurala şöyle örnekler vermektedir: “*Kebîr*, *kibâr*, *kubbâr*” ile “*tavîl*, *tıvâl*” isimlerinde lafızda artış yapılarak mübalağa yapıldığı gibi çok mavi olan için “زُرْقُمْ”, çok işiten için “سِمْعَنَّةٌ”, çok bakan için “نِظْرَنَّةٌ” demektedirler.[10]

İbn Cinnî, “Bâbu fî kuvveti'l-lafz li kuvveti'l-ma'nâ” başlığı altında lafızdaki artış ile anlam arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. O, bu konunun Arapçanın güzel konularından birisi olduğunu belirttikten sonra örnekler vermektedir. Ona göre خَشُنَ kelimesindeki anlam, إِخْشَوْشَنَkelimesindekinden daha düşüktür. Kendisinde aynu'l-fiil tekrarlandığı ve و harfi ziyade olduğu için böyledir. “خَشُنَ المكَانُ”; *yer sert oldu* demektir. Fakat mübalağalı ve tekitli ifade edilmek istendiğinde “اِخْشَوشَن” denilmektedir.[11] Yine Araplar, bir yer otlarla normal biçimde yeşerdiği zaman; “أعْشَبَ المَكَانُ”, çok fazla otla yeşerdiğinde de “إعْشَوشَبَ الْأَرْضُ” demektedirler.[12]

“فَعَلَ-إِفْتَعَل” de böyledir. “فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ”[13] ayetinde *muktedir* ve *kâdir* kelimelerinin ikisi de ism-i fâil siğasındadır. Bu ayetin konusu, şiddet ve azametle yakalamakla alakalı olduğundan, muktedir siğası kâdir siğasına göre burada daha uygun, kâdir ismine nispetle kudretin fazlalığını daha iyi ifade etmektedir. Zemahşerî, bu

[8]Sîbeveyhi, el-**Kitab**, II, 241.

[9] Teşvîh ifadesini kullanmıştır. Bu kelime, tahrif ve tağyir demektir. Yani kelimenin binâsının bozulması mananın bozulması anlamına gelmektedir. (Https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/) Kısaca değişiklik olarak ifade ettik.

[10] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa**, s. 62.

[11] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, III, 264; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 86.

[12] Bu aynı zamanda Sîbeveyhi'nin verdiği bir örnektir. Bkz. Sîbeveyh, **el-Kitâb**, II, 241.

[13] “*Biz de kendilerini çok kuvvetli, kudretli bir yakalayışla yakaladık.*” Kamer, 54/42.

ayetteki "muktedir" kelimesini "hiçbir şeyin kendisini aciz bırakmadığı"[14] şeklinde tefsir ederken aynı surenin son ayetinde geçen muktedir kelimesini daha detaylı açıklamıştır: "عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ"[15] (muttakiler) iktidar ve hâkimiyetine akıl erdirilmeyen ve hiçbir şeyin hâkimiyet ve kudreti dışında kalmadığı bir hükümdarın yakınlığındadırlar.[16]

İbn Cinnî'ye göre şu ayetteki durum da aynıdır: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" *"(Herkesin) kazandığı (hayır) kendi faydasına, yaptığı (şer) da kendi zararınadır."*[17] İyiliklere karşılık sevap kazanmak kötülüklere göre kolay ve basittir. Çünkü iyilikler misliyle değil fazlasıyla mükâfatlandırılır. Kötülükler sadece misliyle cezalandırılır. Bu yüzden iyilikler mükâfatlarına göre düşük, kötülükler ise karşılığına göre büyüktür. İşlenen bir kötülük, sahibini büyük azaba duçar edeceği için lafız tekit edilmektedir. Araplar güzellikte mübalağa yapmak istedikleri vakit, رَجُلٌ جَمِيلٌ ifadesi yerine رَجُلٌ جُمَّالٌ demektedirler. Böylece İbn Cinnî lafızdaki bu artışın manayı artırmak için olduğunu belirtmektedir.[18]

2.1. Kelime Binâlarındaki Ziyadenin Amaçları

İbnü'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye* adlı eserinde, kelime binâlarının bazen ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehede olduğu gibi değişik manalara ihtiyaç duyulmasından dolayı, bazen 'لَم يقُل' örneğindeki gibi (*iltikâ-i sâkineyn*) mecburiyetten, bazen maksûr, memdûd, imâle gibi genişlikten, bazen de hemzenin tahfîfi, i'lâl, ibdâl, idğâm ve hazif gibi ağırlıktan dolayı değiştiğini belirtmektedir.[19] Buna göre; değişik manalara ihtiyaç duyulması, lafzî mecburiyet ve kolaylıktan dolayı binâlarda değişiklik yapılmaktadır.

Kelime binâlarındaki ziyadenin amaçlarını şöyle detaylandırmak mümkündür:

[14] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1069.
[15] *"Çok kudretli bir büyük padişah katında"* Kamer, 54/55.
[16] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1071.
[17] Bakara, 2/286.
[18] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, III, 264, 265.
[19] Esterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 65-66.

1. Kelimenin mücerred hâlinin karşılayamadığı yeni bir manayı elde etmek için ziyade yapılmaktadır. Bu, ziyadenin en önemli sebebidir.[20] Mesela ism-i fâil anlamını elde etmek için kelimenin asıl harflerine elif eklenip فاعِل şekline sokulması gibi.

2. Ziyade, bazen bir binâyı başka bir binâya ilhak etmek için yapılmaktadır. "كَثُرَ" fiilini دَحرَجَ'nin binâsına ilhak etmek için كَوثَر şekline dönüştürmek gibi. (Bunun sadece lafzî amaçla olduğu söylenemez.)

3. Bazen de ziyade, kelimenin aslen zâid olarak vazedilmesinden dolayı yapılır. ثَمود gibi.[21]

4. Bazen konuşmaya imkân sağlamak için, baş harfi sakin olan isim ve fiillerin başına harekeli bir harf getirilmektedir.

5. Kelimenin sonundaki harekeyi belli etmek için ziyade yapılabilir. عِه- قِه gibi.

6. Hazfedilmiş harften bedel olarak harf ziyade edilmektedir. زنادقة deki ة harfi زناديق deki ي harfinin yerine gelmiştir.

7. Şiir dili özel bir dil olduğu için zaruretten dolayı bazen sığalar değişebilmektedir.[22] Araplar şiir ve seci'den dolayı kıyasa aykırı kelimeleri kullanmaktadırlar.[23]

"Lafızdaki artış manadaki artışa sebeptir" kaidesi açısından; ilhakın anlamla alakalı olanları ve yeni bir anlam elde etmek için yapılan ziyade olmak üzere ilk iki kısmı daha çok önem arz etmektedir.[24] İlhak konusunun lafız ve mana boyutu vardır. Amaç, mülhakı, mülhak bihiye uydurmaktır. Dilde genişlik, sözde çeşitlilik, şiirin kafiyelerinde kolaylık sunmaktadır. İlhakta anlam değişikliği de olabilir ancak '*if'âl*' bâbı gibi her kelime için sabit bir anlamı yoktur. Bu yüzden olsa gerektir, anlamda ziyade yönü pek dile getirilmemektedir.[25]

---

[20]Abbâs Ahmed Havvâş, **Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimeti ve'l-Cümleti'l-Arabiyyeteyn**, Beyrut Amerikan Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1999, 47.
[21] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 106-107.
[22] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fî'l-Arabiyye**, s. 116.
[23] Zerkeşî, el-**Burhân**, I, 81.
[24] Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 105-108; Havvâş, **Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimeti ve'l-Cümleti'l-Arabiyyeteyn**, s. 48; bkz., es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 87.
[25] Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 112.

Kelime siğalarındaki değişiklik farklı lehçelerden de kaynaklanabilir. Lehçeler arasında her zaman anlam farkı aranmaz. Zemahşerî'nin lehçe farklılıklarını, delâletinde farklılık olanlar ve olmayanlar şeklinde ayırdığı görülmektedir.[26] "لَوْ اَرَدْنَا اَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً"[27] ayetindeki لَهْو kelimesinin Yemen lehçesine göre hem çocuk hem de kadın anlamında olduğu söylenmiştir.[28] "إِنَّ ٱلإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ"[29] ayetinde *kenûd* kelimesi nankör demektir. Kelbî (ö. 146/763) ise kelimeye şu manaları vermektedir. Kinde lehçesine göre *isyankâr*; Benî Mâlik lehçesine göre *cimri*, Rabia ve Mudar lehçelerine göre ise *nankör* demektir. Zemahşerî, kelimenin binâsı ve *rab* isminin *kenûd* ismine takdîmini göz önünde bulundurarak şöyle anlam vermektedir: "Özellikle rabbinin nimetlerine karşı çok şiddetli nankördür."[30]

Kelime binâsında sadece lafzî değişiklik olup manevî değişiklik olmamasına örnek; "فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَاب"[31] ayetinde geçen "suht" kelimesidir. Zemahşerî bunun Hicaz lehçesi olduğunu, "ishât"ın da Temim ve Necd lehçesi olduğunu belirtmiştir.[32] Mesela 'فسُل' kelimesini bazı Araplar 'فِسالاً' şeklinde, bazıları da 'فُسولٌ' şeklinde cemetmektedirler.[33] 'فُعلة' şeklindeki isimler 'غُرفَة' de olduğu gibi 'غُرُفات' ve 'غُرَفات' formunda yani 'فُعُلات' veya 'فُعَلات' vezninde çoğul yapılmaktadır. Bazıları da 'خُطْوات' ta olduğu gibi aynu'l-fiilini sakin yapmak suretiyle çoğul yapmaktadırlar.[34]

Çağdaş araştırmacılardan İbrâhîm es-Sâmerrâî şöyle demektedir: "Cem-i teksîr siğalarının çok olması bunlar üzerinde düşünmemizi gerektirmektedir. Bu konuyu sadece lehçelerle izah edemeyiz."[35] Kur'ân'da aynı kelimenin farklı manaları için farklı çoğullar kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, 'العين' kelimesinin göz manasında çoğulu

---

[26] Ğafûr Hamîd Emîn Dildâr, **el-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâse Luğaviyye**, Dâru Dicle, Ürdün, 2007, s. 163.
[27] Enbiyâ, 21/17.
[28] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 674.
[29] Âdiyât, 100/6.
[30] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1217.
[31] *"...Bir azapla sizin kökünüzü keser"* Tâhâ, 20/61.
[32] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 59; bkz., **Dildâr, el-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâse Luğaviye**, s. 163- 171.
[33] Sîbeveyhi, **el-Kitab**, II, 277.
[34] Sîbeveyhi, **el-Kitab,** II, 182.
[35] İbrâhîm es-Sâmerrâî, **Dirâsât fi'l-Luğa**, s. 78.

‘أعيُنٌ’ şeklinde iken, çeşme anlamında kullanıldığında çoğulu ‘عيون’ şeklindedir.[36] Bazı çoğullar belirli anlamlar için kullanılmaktadır. Mesela “إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ”[37] ayetinde olduğu gibi ehlî eşekler manasında çoğul yapılırken ‘الحمير’ denilmektedir. Yaban eşeklerin çoğulu ise “كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ”[38] ayetindeki gibi ‘الحُمُر’ şeklindedir. Dolayısıyla lehçeler, sadece farklı çoğulların sebeplerinden birisi gibi değerlendirilmelidir.[39]

Ashab-ı Kehf için ifade edilen en üst sayı yedi ve sekizincilerinin köpekleri olduğudur. Bu yüzden “إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى”[40] ayetinde cem-i kıllet olan ‘فِتْيَةٌ’ kelimesi tercih edilmiştir. Fakat Yûsuf suresinde azizin çalışanları on kişiden fazla olduğu için “وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ”[41] ayetinde *fityân* siğası tercih edilmiştir.[42]

“إِنَّآ أَعْطَيْنَاكَ ٱلْكَوْثَرَ”[43] ayetinde geçen “كَوْثَر” ismi kesretin aşırı çokluk hâli olan “فَوْعَل” veznindendir. Çocuğu seferden dönmüş bedevi bir kadına; ‘*Oğlun ne ile geri döndü?*’ diye sorulduğunda kadın, çok mal ile döndüğünü ifade etmek için “آبَ بِكَوْثَر /Kevser ile döndü” cevabını vermektedir.[44] Zemahşerî, böylece كَوْثَر kelimesindeki harf

---

[36] İbrâhîm es-Sâmerrâî, **Dirâsât fi’l-Luğa**, s. 91. Buna benzer şekilde *itteheze* fiilinin özel kullanımları olduğu görülmektedir. Bir şeyden ayrılmayacak şekilde var olan sabit bir özellik için bu ifade kullanılmaz. Mesela birinin hakiki babası için ‘*itteheztu fulânen eben*’ veya hakiki kardeşi için ‘أتخذت فلاناً أخاً’ demesi uygun değildir. Bu kullanım, tercih, terk ve bırakma mümkünse uygundur. Bu yüzden değişmez biçimde daimî Hâlik olduğu için Allah hakkında ‘أتخذت اللهخالقاً’ denilemez. Ancak seçim olduğundan dolayı ‘ أتخذته معبوداً’ denilebilir. (Sâmerrâî, **‘Alâ Tarîki’t-Tefsîri’l-Beyânî**, Câmiatu’ş-Şârika, 2004, II, 74); imanın zıddı olarak küfür için ‘الكُفَّار’, nimetlere nankörlük manasında ise daha çok ‘الكَفَرَة’ çoğulu kullanılmaktadır. ‘الركبان’ deve binicisi manasında ‘راكب’in çoğuludur. ‘الركّاب’ ise at binicisi, gemi binicisi vd.lerinin çoğulu için kullanılmaktadır. (İbnu’l-Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, I, 429; V, 144-145). ‘الموتي’ ve ‘اموات’ siğaları farklı anlamlarda kullanılmaktadır. ‘الموتي’ hakiki ölümü ifade etmektedir. Kur’ân’da 17 yerde bu manada geçmektedir. ‘وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى’ (Bakara, 2/260; En’âm, 6/111). ‘اموات’ ise hem manevî hem de maddi ölüm için kullanılmaktadır. ‘وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ’ (Fâtır, 35/22).

[37] Lokmân, 31/19; ayrıca Nahl, 16/8.

[38] Müddessir, 74/50.

[39] Sâmerrâî, **Me’âni’l-Ebniyeti fi’l-Arabiyye**, s. 115.

[40] *“Onlar rablerine iman eden birkaç gençti. Biz de onların hidayetini arttırdık.”* Kehf, 18/13.

[41] *“Ve (Hazreti Yûsuf) hizmetkârlarına dedi ki: «Onların sermayelerini, yükleri içine koyuveriniz.”* Yusuf, 12/62.

[42] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** s.522; Sâmerrâî, **Me’âni’l-Ebniyeti fi’l-Arabiyye**, s.119; çokluklar bazen kesret veya kıllet vezinlerinde nispi olarak gelmektedir. ‘بررة’ melekler için, ‘أبرار’ ise insanlar için kullanılmaktadır. Çünkü melekler çok, insanlardan ebrâr olan azdır. Bu yüzden cem-i kıllet olarak gelmiştir. Ebrâr fuccar karşılaştırmasında fuccar cem-i kesret iken ebrâr cem-i kıllet olarak gelmiştir. Her ne kadar ebrârın sayısı ondan fazla ise de füccar ile ebrâr arasındaki nispi farktan dolayı ebrâr cem-i kıllet olarak gelmiştir. (Sâmerrâî, **alâ Târiki’t-Tefsîri’l-Beyânî**, I, 164.)

[43] Kevser, 108/1.

[44] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1224.

artışının manada da artışa sebep olduğunu belirtmiştir.

Kelimenin siğasında değişiklik yapılarak özel anlamlar elde edilebilmektedir. Mesela 'الرَّجُلُ الحَبْلَ قَطَعَ' (Adam ipi kesti) cümlesinin fiili şeddeli yapılarak ' قَطَّعَ الرَّجُلُ الحَبْلَ' şekline dönüştürüldüğünde her iki cümledeki fiil, kesme umumî manasında ortak ve her iki cümlenin de fâil ve mef'ûlü aynı kalmakla birlikte kesmenin keyfiyetinde bir fark meydan gelmekte, kesme fiiline çokluk anlamı katılmaktadır. Yine قَتَلَ ve قَاتَلَ fiillerinin her ikisi de müteaddi ve aynı mef'ûlü alabilmektedir. Ancak aralarında umum husus farkı vardır. Bazen de 'جَمَعَ الرَّجُلُ المَالَ' ve 'اِجْتَمَعَ المَالُ' örneklerinde olduğu gibi lafızda artış yapılarak müteaddi fiil lazım yapılmaktadır.[45] Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere kelime siğalarındaki değişikliğin en önemli amacı; lafzî kolaylık ve farklı anlamlar elde etmektir. Ancak biz burada farklı anlamlar üzerinde duracağız.

2.2. Siğanın Manayla Uyumu

Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinde siğanın manayla uyumuna verilen örnekler "Binâdaki artış manadaki artışa sebeptir" kaidesi için de örnek teşkil etmektedir. Siğa; صاغ fiilinin mastarıdır. "صَوْغٌ" mastarından türetilmiştir. *Vâv* harfi *ya* harfine kalb olarak "*sîğa*" (الصيغة) şekline dönüşmüştür.[46] Aynu'l-fiili "*vâv*" harfi olan "اَلصَّوْغ" masdarı; kuyumcunun altın ve gümüşü kalıpta dizmesi gibi, nesneleri döküm yoluyla doğru bir örneğe göre dizmek demektir. Bu yüzden kuyumculuk mesleğine de "*es-sıyâğa*" denilmektedir. ez-Zebîdî (ö. 1205/1791); "صَاغَ الشَّيْءَ, يَصُوغُه, صَوْغًا / Doğru bir örnek üzere biçimlendirdi, bir örneğe göre şekil verdi" demektedir. "صِيغَةُ الْأَمْرِ كَذَا" sözünün anlamı, "Üzerine bina edildiği şekil şöyle veya böyledir" şeklindedir. Zemahşerî, " هُوَ مِنْ صِيغَةِ كَرِيمَةٍ" cümlesinin mecâzen, "O, kerîm bir soydandır" demek olduğunu belirtmektedir.[47]

Hindâvî, bu açıklamalardan da yola çıkarak, siğanın sınırlarını şöyle belirlemektedir:

---

[45] el-Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 22-23.
[46] Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît**, IV, s. 3601.
[47] Muhammed bin Muhammed bin Abdürrezzâk Hüseynî Zebîdî, **Tâcü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Kuveyt, ts., (**s-v-ğ** mad.) XXII, 533-536.

1. Harf ve harekelerin dizilişinden meydana gelen bir şekle sahip olma,

2. Bir kökten türeme,

3. Başka kelimelerin ona göre dizilebilmesi için mikyas olabilme,

4. Bir anlama sahip olma.[48]

Örneğin فاعِل kelimesi; harf ve harekeleri belli bir şekilde dizildiği, bir kökten türediği, başka kelimeler kendisine kıyas edilerek dizilebildiği ve bir anlama sahip olduğu için bir siğada olması gereken bütün özellikleri taşımaktadır. Örnek alınabilmesi, kalıp görevi yaparak başka bir kelimenin ona göre şekillenebilmesi siğanın en ayırt edici özellikleridir.

Siğa, harf ve seslerden meydana gelmektedir. Harflerin harekelerle irtibat şekli siğayı meydana getirmektedir. Siğalar, geniş anlama sahip olan kelimelerin anlamlarını sınırlandırma görevini de yerine getirmektedir. Mesela; *kâtib*, *mektûb, kitâbe* kalıpları, *ketben/yazma* mastarının anlamını; ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastar anlamlarıyla sınırlandırmaktadır.[49]

İbn Cinnî, kelimenin manaya delâletini; lafzî, sınâî ve manevî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bu delâletlerin de en kuvvetlisini lafzî delâlet, sonra sınâî, ondan sonra da manevî delâlet şeklinde derecelendirmektedir. Bütün fiiller buna örnek verilebilir. Örneğin, قَامَ fiilinin lafzî delâleti, mastar anlamındaki "kalkmak"tır. Binâsı, mazi olup fiilin geçmiş zamanda gerçekleştiğini bildirmektedir. Manevî olarak da bir fâilinin olduğunu göstermektedir.[50] İbn Cinnî'nin bu açıklamalarından kelimenin; kök, sarfî ve zımnî anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Sarfî anlama, 'يفعُل-فعُل' kalıbı örnek verilebilir. Bu kalıp çoğunlukla; zaaf, hüsün, kubuh, küçüklük, büyüklük, sertlik, korkaklık gibi fıtrî ve içgüdüsel özellikleri ifade etmek içindir. Bu yüzden de ' شَرُفَ- ظَرُفَ' gibi lazım fiiller bu kalıpla kullanılmaktadır.[51] Ayrıca İbn Cinnî'ye göre Araplar, fiilin tekrarlandığını ifade etmek için aynu'l-fiili tekrarlayarak siğayı ziyadeleştirmektedirler. Çünkü onlar, lafızları manalara delil yaparken en kuvvetli lafzı

[48] Hindâvî, **İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 19.
[49] Kûlîzâr Kâkül Azîz, **el-Karîne fî Luğati'l-Arabiyye**, Dâru Dicle, Amman, 2009, s. 74.
[50] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, III, 98; Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 74; Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 9.
[51] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, s. 74.

en kuvvetli anlama karşılık getirmektedirler. Lâmu'l-fiil ve fâul-fiilden daha kuvvetli olduğu için de aynu'l-fiili tekrarlayarak bunu yapmaktadırlar. غَلَّق قطّع ve كَسّر fiilleri buna örnektir. Bu yüzden i'lâl yapıldığında aynu'l-fiil hazf olmaz.[52]

Ahzâb suresinin "مَلْعُونِينَ اَيْنَ مَا ثُقِفُوا اُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا"[53] ayetindeki "قُتِّلُوا" kelimesi de aynu'l-fiili tekrarlandığı için buna örnek teşkil etmektedir. Siğadaki değişikliğin sebebini daha iyi anlayabilmek için bu kelimenin geçtiği ayetin öncesine de bakarak öldürülmeleri istenen şahısların suçlarını bilmek gerekir. Kendileri ile savaşılıp öldürülmeleri emredilenler; münafıklık, kalplerinde hastalık bulunmak ve Medine'de yalan haber yaymak gibi üç büyük suçu işleyenlerdir. Ya da bu münafıklardan; kimi yalan haber yaymak kimi kadınların peşine takılarak fitne çıkarmak kimi de Müslümanları şüpheye düşürmeye çalışmak gibi vasıflardan herhangi birini taşımaktadırlar.[54] Zemahşerî, 'قَتَّل' kelimesinin siğasından bahsetmeden ayeti şöyle tefsir etmektedir: "Eğer münafıklar adavet ve hilelerinden, fasıklar fücûrlarından ve kötü haberleri yayanlar da bu huylarından vazgeçmezlerse, sana onları öyle fiillere maruz bırakmanı emrederiz ki, Medine'den çıkmaya mecbur kalırlar."[55]

İbn Âşûr'un bu konudaki açıklamaları daha detaylıdır: 'قُتِّلُوا' kalıbı, fiilin kuvvetini bildirmektedir. Buradaki kuvvet ise çokluk açısındandır. Çünkü çok olan şeyler benzerlerine göre kuvvetlidir. Ayrıca onlara mühlet tanınmadığı için, hızlı olması yönüyle de kuvvet ifade etmektedir. 'تَقْتِيلًا' şeklinde mastarın tekrar gelmesi, suçlulardan kimseyi bırakmayacak şekilde umumî bir öldürme olduğunu tekit etmek içindir. Bu tekidin amacı, mecâz ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Sonuç olarak; "Onları öyle öldürün ki kimse kurtulmasın" manasını vermek için hem mübalağa siğası kullanılmış hem de tekrar yapılarak tekit yapılmıştır.[56]

---

[52] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 155.
[53] "*Allah'ın rahmetinden yoksun olduklarından görüldükleri yerde yakalanacaklar ve hiçbiri kurtulmayacak şekilde öldürülecekler.*" Ahzâb, 33/61.
[54] Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, XVII, 234.
[55] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 865.
[56] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXII, 110.

Yukarıdaki ayetin siyâkından, Medine'de Müslümanların kadınlarına sarkıntılık eden ve ortalıkta yalan haberler yayan insanlar hakkında indiği,[57] 'قُتِّلُوا' fiilinin siğasından da bu insanların müsamaha gösterilmeden, çok ağır biçimde cezalandırılmaları gerektiği anlaşılmaktadır.

Zerkeşî de lafızdaki artışın anlamla alakalı olduğunu anlatırken siğalardaki değişikliğe geniş yer vermektedir: "Lafız, bir vezinden, daha fazla olan bir vezne nakledildiğinde önceki hâlinden fazla bir manayı da beraberinde getirmelidir. Çünkü lafızlar mananın delilleridir. Lafızda artış olduğunda zarurî olarak manada da artış olmalıdır."[58]

Zerkeşî'den sonra Süyûtî de siğanın manayla uyumuna dair önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Zerkeşî'nin, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesiyle açıkladığı örnekleri[59] Süyûtî, "lafız mana uyumu" olarak değerlendirmektedir. O, lafız-mana uyumunu; lafzın lafızla ve lafzın manayla uyumu[60] başlıkları altında incelemektedir. Lafızların birbiriyle uyumunun; garib olanın garible, sık kullanılanın sık kullanılanla hüsn-i münasebet gözetilerek gerçekleştiğini belirtmektedir. Örneğin " قَالُواْ تَاللهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ"[61] ayetinde, yemin edatlarından en az kullanılan *tâ* (تَاللهِ) harfi tercih edilmiştir. 'تَفْتَأُ' kelimesi, ismini ref', haberini nasb eden fiillerin en garibidir. Hâlbuki تَزَال daha çok kullanılmaktadır. Helakin de en garib kelimesi olan الحَرَضُ kelimesi kullanılmıştır. Çünkü mananın lafızlarla uyumu için garib olanın garibin yanına gelmesi gereklidir. "وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ"[62] ayetinde ise sıkça kullanılan lafızlar bir araya getirilmiştir.

Süyûtî, lafzın manayla uyumunu da manaya göre lafızların kullanılması şeklinde açıklamaktadır. O, alışılmadık bir manayı ifade etmek için kelimenin alışılmadık siğasının kullanılmasını buna misal vermektedir. [63]

---

[57] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 865.
[58] Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 34.
[59] Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 34-36.
[60] ائتلاف اللفظ مع اللفظ و ائتلافه مع المعنى
[61] "*Dediler ki: Hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun. Andolsun ki sonunda ya kederinden hastalanıp kederinden eriyeceksin ya da helake uğrayanlardan olacaksın.*" (Yûsuf, 11/85).
[62] *"(Bir mucize gelince inanacaklarına dair) vargüçleriyle yemin ederler."* En'âm, 6/109.
[63] Süyûtî, **el-İtkân**, II, 912.

Süyûtî, yukarıdaki açıklamalarını örneklerle de desteklemektedir. Örneğin; " وَهُمْ يَصْطَرِخُونَفِيهَا"[64] ayetinde geçen 'يَصْطَرِخُونَ' kelimesindeki ziyade anlamda da ziyadeye sebep olmuştur. Böyle ifade etmek 'يَصْرِخُون' şeklinde ifade etmekten daha belîğdir. Çünkü alışılmışın dışında, münker bir şekilde bağırmalarına uygun olarak kelime de yaygın olmayan bir siğayla gelmiştir. Yine, كُبْكِبُوا kelimesinin[65] formu كُبُّوا şeklinden daha belîğdir. Zira cümleye mübalağa anlamı katmaktadır. Onların çok acı bir şekilde yuvarlandıklarını ifade etmektedir. Binâdaki tekrar, mananın tekrarına sebeptir. Bunun gibi "فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ"[66] ayetindeki "*kubkibû*" fiili, 'كَبَّ'nin tekrarlanmış hâlidir. Lafızdaki tekrar, mananın tekrarına delâlet etmektedir. Sanki cehennemin dibine ulaşıncaya kadar, tekrar tekrar yuvarlanmaktadırlar.[67]

Zemahşerî de Nisâ suresinde "مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ"[68] ayetindeki المذَبْذَب kelimesini açıklarken, lafzın tekrarının mananın tekrarına delâlet ettiğine işaret etmektedir: Şeytan ve nefisleri küfürle iman arasında onları götürüp getirmektedir. İmanla küfür arasında şaşkınlık ve şüphe içindedirler. "*Zebzebe*"nin gerçek anlamı, her iki taraftan da dışlanmalarıdır. Ne zaman bir tarafa gitseler oradan uzaklaştırılırlar. Bir yerde istikrar bulmazlar. "ذَبْذَب" kelimesinde olan tekrar anlamı "ذَبَّ" kalıbında yoktur. Bu vezinle sanki bir tarafa meylettiklerinde oradan uzaklaştırılırlar anlamı kazanmıştır.[69]

Örnekleri çoğaltmak mümkündür: "وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ"[70] ayetindeki "اصْطَبِر" "اِصْبِر" kelimesinden daha belîğdir. Yine, "سَقَى" ve "أسقى" yakın anlamlı olsalar da "سَقَى" fiilinde külfet yoktur. Bu yüzden cennet içecekleri "وَسَقَٰيهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا"[71] ayetindeki gibi "سَقَى" kalıbıyla, dünyadaki içecekler ise külfetten uzak olmadıkları için ayette "اَسْقَيْنَاهُمْ"[72] şeklinde ifade edilmiştir.[73] Mal, kastederek ve çalışarak elde edilmişse اكْتَسَبْتُ المَال, miras

---

[64] *"Onlar orada alışılmışın dışında bağrışırlar."* Fâtır, 35/37.
[65] Şuarâ, 26/94.
[66] Şuarâ, 26/94.
[67] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 764.
[68] Nisâ, 4/143.
[69] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 267.
[70] Meryem, 19/65.
[71] *"Rableri, onları tertemiz bir şarapla suvarır."* İnsân, 76/21.
[72] Murselât, 77/27; Cinn, 72/16.
[73] Süyûtî, **İtkân**, II, 912-913.

gibi çalışmadan kazanılmışsa *kesebtu'l-mâl* denilmektedir.[74] Verdiğimiz bu örneklerin her yerde aynı anlamı vermeleri gerekmez.

Süyûtî'nin verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur'ân-ı Kerîm'deki her ifade kasıtlı ve yerli yerinde olduğundan dolayı, bunun yerine -velev ki bir harf veya bir hareke değiştirilecek olsa bile- aynı manayı veren başka bir ifade bulunamayacaktır.[75] Çünkü maksadı en güzel biçimde açıklayacak kalıplar seçilmiştir. Bu yüzden, "Kelimeler niye böyle sıralanmıştır, seçilen kelimeler yerine başkası seçilebilir miydi, seçilseydi neden aynı anlamı veremezdi?" vb. sorular sorularak ayetleri anlamak ve benzerleri arasındaki belâgat seviyesini tespit etmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı konu hakkında bazen kelimenin bir siğası bazen de başka bir siğası tercih edilmektedir. Bunlar birlikte değerlendirilerek muhtemel vecihlere göre mevcut biçimin farkı ortaya konulabilir.

Dil âlimleri, "Bir kelimenin iki siğasının aynı anlama gelmesi mümkün değildir" şeklinde bir kural koymuşlardır ki bunun dışına çıkmak neredeyse mümkün değildir. Örneğin bir fiilin; kuvvetli yapıldığı صَبور, شَكور, tekrar tekrar yapıldığı صَبَّار, علَّام, فَعَّال, fiilin alışkanlık hâline geldiği de مِفْعَال, مِعْوَان vb. kalıplarıyla ifade edilmektedir.[76] Kelimenin binâsı anlamı sınırlayan ve kastedilen manayı dakik bir şekilde belirleyen en önemli unsurlardandır.[77] Bu yüzden bazı siğaların belirli manalar için kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Mesela, الفَعَلان vezni bedende bir hareketlilik, sarsıntı meydana geldiği durumlarda kullanılmaktadır. Benzer şekilde القَفَزَان, النَزَعَان gibi mastarların hepsinde de bu anlam vardır.[78] Sîbeveyhi bu mastar kalıbının; takallub, sarsıntı ve harekete delâlet ettiğini, istif'âl bâbının ise genellikle talep için kullanıldığını belirtmektedir.[79] İbn Fâris (ö. 395/1004) de الفَعَلان vezni için; "Bu bâb, hareket ve

---

[74] Ebu'l-İrfân Muhammed bin Alî Es Sabbân, **Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûni 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts., IV, 343.
[75] Süyûtî, **İtkân**, II, 1007; Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 6.
[76] el-Askerî, **Furûku'l-Luğa**, s. 24.
[77] Hâdî Nehr, **İlmu'd-Delâleti't-Tatbîkiyyeti fi't-Turâsi'l-Arabiyyeti**, s. 351.
[78] İbn Sîde, **Muhassis**, XXIV, 137.
[79] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 153; Sâlim, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 64.

heyecan içindir" demektedir.[80] Örneğin الغَلْيُ kelimesi, umumî olarak mastar manasını vermektedir. Ancak الغَلَيَانُ daha hususîdir.[81]

Zemahşerî de bazı binâların belirli anlamlar için kullanıldıklarına değinmektedir. "وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" "Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır."[82] ayetindeki غِشاوة kelimesi fi'âletun vezninde olup örtmek demektir. Bu binâ, *'isâbe* (başörtüsü) ve *imâme* (sarık) örneklerindeki gibi bir şeyi tamamen sarmayı ifade eder.[83] Zeccâc da benzer şekilde şöyle demektedir: Bir şeyin başka bir şeyi kapsadığını ifade etmek için فِعَالَة vezni kullanılmaktadır. Nitekim gerdanlık için قِلادة, terzi için خياطة denilmektedir. Meslek isimleri de bu vezinde getirilmektedir. Çünkü sanat isimleri meslekle ilgili bütün hususları kapsamaktadır.[84]

Zemahşerî, Nebe' suresindeki "سُبَاتًا"[85] kelimesi için de şöyle demektedir: "*es-Sebt* kelimesinin anlamı, "kesmek"tir. Hastalıkların binâsı üzerine gelmiştir." Tîbî bu cümleyi şöyle açıklamaktadır: Yani, cüzâm, zükâm ve su'âl hastalıkları fu'âl vezninde olduğu gibi, "*subât*" da bu vezindedir.[86] Yatan kişinin hareketten kesilmesi hastalık gibi olduğundan dolayı "fu'âl" vezniyle ifade edilmiştir.

Zemahşerî, "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ"[87] ayetindeki سُلَالَة kelimesinin kalıbından kazandığı anlamı açıklamıştır. سُلَالَة bir şeyden süzülüp çıkan,[88] süzüldükten

---

[80] İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 171.

[81] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 157.

[82] Bakara, 2/7.

[83] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 41.

[84] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 145. "الصِّرَاط" siğası da örnek verilebilir. Fâtiha suresinde "الصِّرَاط" kelimesi "السِّرَاط" kelimesindeki '*sin*' harfinin '*sad*' harfine kalb olmasıyla meydana gelmiştir. "السِّرَاط" ise cadde demektir. Yol, sâlikini yuttuğu için ona '*es-sırât*' denilmiştir. Yola '*lekamun*' denilmesi de bu yüzdendir. (Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 756). Zemahşerî, 'فِعَال' vezni hakkında detaylı sarfî açıklamalar yapmamakla birlikte siğanın anlamını tefsirinde vermektedir. "الصِّرَاط" kelimesi 'فِعَال' veznindendir. Bu veznin iştimal ve genişlik anlamı vardır. *Tarîk* ve *sebîl* ise فَعِيل vezninde olup her ikisi de ism-i mef'ûl anlamındadır. *Tarîk*, ayakla basıla basıla edinilen yol, *sebîl* ise gidenin çok olduğu yola denilmektedir. Fakat bu iki vezinde kapsama anlamı yoktur. (Müsennâ Muhammed Hebyân, **Min Revâi'i'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2014, I, 65).

[85] "وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا" "*Uykunuzu bir dinlenme vakti kıldık.*" Nebe', 78/9.

[86] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 244.

[87] Mü'minûn, 23/12.

[88] Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît**, V, 4563.

sonra kalan miktara denilmektedir.[89] Fu'âle veznindendir. Bu kalıp, azlık bildirir. Dolayısıyla, bulanıklık içinden süzülüp gelen şeye denilmektedir.[90] Hamurdan kıl çekilmesine de 'اِنْسِلاَل' denilmektedir.[91]

Zemahşerî, zaman zaman siğanın manayla uyumunu, cümlenin diğer ögeleriyle birlikte incelemektedir: "إِنَّ هَـٰؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ"[92] '*Şirzime*', az topluluk[93] demektir. Araplar, çürümüş ve parçalanmış elbiseye 'ثوب شراذم (*sevbun şerâzîm*)' derler. Firavun'un gözünde Hz. Musa'nın (a.s.) kavminin ne kadar güçsüz olduğu; azlığa delâlet eden '*şirzime'* kelimesiyle ve bu kelime de hem 'قَلِيل*'* lafzıyla (bu da azlığa delâlet etmektedir) nitelenmiş hem de onların her bir grubunu azlığa nispet etmek için '*cem-i müzekker sâlim*' kalıbında olmakla tekit üstüne tekit edilerek anlatılmıştır.[94] Bütün kelimeler hem maddeleri hem de biçimleriyle azlık manasını ifade edecek şekilde dizilmiştir.

Zemahşerî'nin, Hûd suresindeki "وَلا تَرْكَنُوا اِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ"[95] ayetinin tefsirine dair yaptığı açıklamaları da siğa mana uyumu açısından oldukça önemlidir. Zalimlere meyletmek; onlarla sohbet etmek, içli dışlı olmak, haktan uzaklaşmalarına

---

[89] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, X, 556.

[90] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 704.

[91] Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, I, 470.

[92] Şuarâ, 26/54.

[93] Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît**, VI, 5063.

[94] Ayette sayıca azlık değil de zelil olmak da kastedilmiş olabilir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 761.) Zemahşerî'nin bu şekilde incelediği örnekler çoktur. Örneğin, "كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ" (Zâriyât, 51/17) ayetinde; birincisi az uyku için الهجوع kelimesi, ikincisi, قَليلاً lafzıyla ifade edilmesi, üçüncüsü, من الليل ifadesiyle gece istirahat vakti olmasına rağmen onların istirahat vaktini dahi ibadetle değerlendirdikleri, dördüncüsü bunu tekit etmek için ما getirilerek geceyi ihya ettiklerine dikkat çekilmesi şeklinde mübalağalar olduğunu belirtmektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1051).
Zemahşerî'nin, "فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" (Bakara, 2/31) ayetinden sonra "Allah (cc.) meleklere, siz benim yeryüzünde fesat çıkaracak ve çok çok kan akıtacak (*seffâk*) birini halife seçtiğim iddianızda doğruysanız" (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 71) açıklamalarına binaen Tîbî şöyle demektedir: Bu, Kur'ân'ın süsü olan cevâmiu'l-kelim türündendir. '*Sefk*' kelimesi su gibi akıtmayı ifade etmektedir. Müzari siğası, bu makamda devamlılığı ifade etmektedir. '*ed-dimâe*' kelimesi hem çoğul hem de harf-i ta'rîfle getirilmiştir. Böylece bütün zamanları kapsayacak şekilde; haram (fitne ve fesat için masum insanları öldürme), vacip (hedy kurbanı), mubah (hayvanların etinden faydalanmak için kesilmesi gibi) gibi kanın her türü kapsamı alınmıştır. Melekler, bu halifenin hayatını devam ettirmesi ve ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için çok kan akıtıcı (*seffak*) olduğunu, kendilerinin ise bundan müberra, sadece tehlil ve zikirle meşgul olduklarını nazara vermektedir. (Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 434).

[95] Hûd, 11/113.

karşı çıkmamak, onların hem işlerine hem de kıyafetlerine özenmek, onları tazimle anmak gibi fiillerdir. Bu fiiller, zulme bizzat iştirak etmekten daha düşük suçlardır. O, daha sonra şöyle devam etmektedir: "Dikkat edin! '*Velâ terkenû*' en ufak bir meyil bile göstermeyin demektir. Sonra '*ile'l-lezîne zalemû*' ifadesindeki zulüm, fiil siğasında olup bunun yerine '*ile'z-zâlimîne*' denilmemektedir. Böylece, meyledilen kişilerde sadece zulmün görülmesinin yeterli olduğu ifade edilmektedir." Şöyle bir olayla da bu anlamı pekiştirmektedir: Muvaffık (ö. 278/891)[96] cemaatle namaz kılarken imam namazda, yukarıdaki ayeti okumuş ve Muvaffık bunu duyunca bayılmıştır. Ayıldığında da şöyle demiştir: "Bu azap, zalimin kendisine meyletmekten dolayı değil, kendisinde zulüm bulunan kişiye meyletmekten dolayıdır." ('*Zâlim*' yerine, '*zalemû*' denilmesinden bu sonucu çıkarmıştır.) Hasan-ı Basrî de şöyle demiştir: Allah dini iki '*lâ*' (hayır) arasına yani '*velâ tetğev*' ile '*velâ terkenû*' arasına[97] yerleştirmiştir.[98]

Zemahşerî, kıyasa aykırı siğaların da mana gözetilerek tercih edildiğini göstermek için *yetîm* ismi üzerinde durmaktadır. Kıyasen فَعِيل siğasının çoğulu, كِرَام- كَرِيم örneğindeki gibi فِعَالٌ veznindedir. Fakat يَتَامَى- يَتِيم örneğinde olduğu gibi فَعَالَي şeklinde de kıyasın dışına çıkıldığı görülmektedir. Çünkü فَعَالَي vezni; helak, acı, bela vb. durumlar için kullanılmaktadır.[99] Zemahşerî şöyle bir soru sormaktadır: فعيل vezninde olan kelimeler, 'مرضى- 'مريض' (hasta-hastalar), '*meyyit-mevtâ*' (ölü- ölüler) ve '*cerîh-cerhâ*' (yaralı-yaralılar) örneklerinde olduğu gibi فَعْلى veznine göre cem yapılır. Öyleyse " وَاٰتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ"[100] ayetindeki '*yetîm*' kelimesinin çoğulu neden '*yetâmâ*' şeklindedir? O bu hususta şu iki izahın yapılabileceğini söylemektedir:

a) Yetimliğin de hastalık gibi bir bela ve acı olduğuna dikkat çekilmektedir. '*Yetim*', önce 'يَتْمى', daha sonra da 'يَتَامَى'ya (فَعَالى veznine) dönüşmektedir. *Esrâ* (esirler) kelimesinin *esârâ* şeklinde çoğul yapılması gibidir. Buna göre 'يَتَامَى', cemin cemidir.

---

[96] Tîbî, Muvaffık b. Mutevekkil olduğunu belirtmiştir. **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 218.

[97] Önce Hûd suresi 111. ayette "*festekim kemâ umirte*" emri gelmiştir. Aynı ayette "*velâ tetğev*", 112. ayette de "*velâ terkenû*" diyerek ifrat ve tefrite düşmeden istikamet yolunun sınırları çizilmiştir.

[98] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 500. Süyûtî'ye göre, zalime meyletmek zulme iştirakten daha düşük bir suç olduğu için, *eḥraka* fiiline göre daha düşük bir azabı bildiren *messe* fiili tercih edilmiştir. (Süyûtî, **el-İtkân**, II, 912).

[99] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 159.

[100] "*Yetimlere mallarını verin.*" Nisâ, 4/2.

b) Şöyle de denilebilir: ‘فعائل’ gibi ‘يَتَائم’ şeklinde cem yapılması da caizdir. Aslı ‘يَتَامِئُ’ şeklindedir. Sonra harfler arasında kalb-i mekânî yapılmış, hafif olsun diye hemze, elif-i maksûraya dönüşmüş ve mim harfi de fetha alarak sonuçta ‘يَتَامَى’ şekline dönüşmüştür.[101] ‘*Esîr*’, ‘*esrâ*’ (esirler) ve ‘*esârâ*’ ‘*usârâ*’ (esirler) kelimesinde olduğu gibidir. Bu izah şekline göre; ‘*yetîm*’ kelimesi, *sâhib* ve *fâris* gibi isimlerdendir.[102]

Zemahşerî, benzer bir açıklamayı “وَاَنْتُمْ سُكَارٰى”[103] ayetinin tefsirinde de yapmaktadır. *Sukârâ*, aynı zamanda هَلكى ve جَوعى (helak olanlar ve aç olanlar) kelimelerinde olduğu gibi, ‘*sekrâ*’, (sîn harfinin fethasıyla) ‘*sekârâ*’ şeklinde de okunmuştur. Sarhoşluk, aklı tutan bir illettir. ‘*Sukrin*’ kelimesinin çoğulu olarak ‘*sukrâ*’ şeklinde de okunmuştur.[104] Tîbî, haşiyesinde (فُعْلٍ) *fu’lin* kalıbının da illet ve hastalıklar için olduğunu belirtmiştir.[105]

غَضْبان – سَكْران şeklindeki çoğullar aynı zamanda فَعْلَى vezniyle de yapılabilir. Çünkü akla zarar vermede bunlar, cüzzam hastalığı gibi birer afet ve musibettir.[106] Görünen o ki aynı sıfat farklı vezinlerle çoğul yapılınca o veznin kendine ait manasını da kazanmaktadır. Mesela (فُعَّال) vezni çokluk ifade ederken, (فَعلي) vezni afetlere delâlet etmektedir.[107]

‘فُعال’ ve ‘فاعل’ kalıplarının çoğulu; seciyye ve manevî yöne delâlet ettiklerinde “شُجاع”- “شُجَعاء”, “صالح”- “صُلحاء” örneklerinde olduğu gibi ‘فُعَلاء’ vezninde, fiil şeddeli veya nakıs olduğunda ‘أَفعِلاء’ şeklinde gelmektedir. Mesela ‘شَديد’ kelimesinin çoğulu “أَشداء”, “تقي” kelimesinin çoğulu ‘أَتقياء’ şeklinde gelmektedir.[108]

‘فَعيل’ vezninin çoğulu bazen ‘فِعال’ bazen de ‘فُعَلاء’ vezninde gelmektedir. Örneğin ‘ضَعيف’ kelimesinin çoğulu ‘ضُعَفاء’ şeklinde geldiği gibi ‘ضِعاف’ şeklinde de gelmektedir. “شِداد”- “أَشِداء” ve “كِبار”- “كُبَراء” kelimelerinde de aynı durum söz konusudur.

---

[101] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, IV, 219.
[102] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 215.
[103] Nisâ,4/43.
[104] Tibî, **Fütûhu’l-Ğayb**, V, 7.
[105] Tibî, **Fütûhu’l-Ğayb**, V, 7.
[106] Ebu’l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Müeddeb, **Dekâiku’t-Tasrîf**, Dâru’l-Beşâir, Şam, 2004, s. 104.
[107] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, **Me’âni’l-Ebniyeti fî’l-Arabiyye**, Dâru Ammâr, Amman, 2007, s. 144.
[108] Sâmerrâî, **Me’âni’l-Ebniyeti fî’l-Arabiyye**, s. 144.

Aralarındaki fark araştırıldığında; "كُبَراء" "ضُعَفاء" gibi çoğulların, manevî yönden büyüklük veya zayıflığı, 'ضِعاف' 'كِبار' vb. ise maddi büyüklük veya zayıflığı ifade ettikleri görülmektedir. Zemahşerî, "وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَادا"[109] ayetindeki "شِدَاداً" kelimesini şöyle açıklamaktadır: "'شَديدَة'nün çoğuludur. Yani (yedi gök) yaratılış olarak güçlü ve çok sağlamdır. Zamanın ilerlemesi ona tesir etmemektedir."[110]

Zemahşerî, bazen de siğalar arasında mana farkı görmemektedir: " وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي اَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ اَوْ قَوْمَ هُودٍ اَوْ قَوْمَ صَالِح"[111] ayetindeki kelimenin hem *yucrimennekum* hem de *yecrimennekum* şeklinde okunduğunu belirttikten sonra aralarında mana açısından bir fark olmadığını belirtmektedir. Ona göre *ecreme* fiili, *cereme* fiilinden menkuldür. Fakat efsah olanı yani Arap dili konusunda kendisine güvenilenlerin nezdinde yaygın kullanım *yecrimennekum* şeklindedir.[112]

2.3. Mahreç ve Vurgu Farklılığının Anlama Etkisi

"Binâdaki artış manadaki artışa sebeptir" kaidesi yazıda görünen lafızlarda kullanıldığı gibi ses değişiminde ortaya çıkan farklılıklarda da kullanılmıştır. Mahreç ve ses tonundaki kuvvet de manadaki artışın sebebi sayılmaktadır. İbn Cinnî'ye göre نضح ile نضخ kelimeleri her ne kadar yakın anlamlı olsalar da aralarında fark vardır. نضخ الماء denildiğinde suyun çok ve şiddetli aktığı, نضح kelimesinde ise daha düşük şiddette aktığı anlatılmaktadır.[113] Zemahşerî de "فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ" "*İçlerinde (suları) durmayıp fışkıran iki pınar vardır*" [114] ayeti için benzer açıklamalarda bulunmaktadır. نضح püskürtmeyi, نضخ ise نضح'den daha kuvvetli akmayı ifade etmektedir.[115] Zemahşerî'nin İbn Cinnî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Burada şöyle sorularla karşılaşmak mümkündür: "Bu açıklamadan yola çıkarak dillerin tabii olarak vazedildiğini söyleyebilir miyiz? Lafızlarla manaları arasındaki ilişki nedensizdir ve aralarında tabii

[109] Nebe', 78/12.
[110] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1172.
[111] Hûd, 11/89.
[112] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 495.
[113] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 152-156, 277.
[114] Rahmân, 55/66.
[115] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1073.

bir bağlantı yoktur görüşüyle çelişmiyor mu? Ya da aynı görüşü savunan Cürcânî'ye aykırı düşmüyor mu?" Bu sorulara cevap verebilmek için şunu belirlememiz gerekmektedir: "نضخ" kelimesinde geçen; *nûn*, *dâd* ve *hâ* harfleri mi suyun fışkırarak akma anlamını gerektirmektedir? Yoksa dili vazeden tarafından bu lafız seçilirken hikmetle mi seçilmiştir? İbn Cinnî, lafızların bu anlamı gerektirdiğini savunmamaktadır. O, lafızları anlamın delili olarak görmekte, Arapçada aynı kökten sadece harflerin sıralaması değiştirilerek birçok kelime elde edilebileceğini belirtmektedir. Örneğin "صبر"nın sıralamasını değiştirerek صرب – ربص - بصر kelimelerinin elde edilebileceğini gösterdikten sonra, Arapların bu kelimelerin bir kısmını terk ettiğine, kullandıkları kelimeler yerine terk ettiklerini kullanmalarının da ihtiyacı karşılayacağına dikkat çekmektedir. Mesela "لَجَعَ" yerine "نَجَعَ" kullanmış olsalardı aynı görevi yerine getirirdi. Bununla birlikte o, şu anda kullanılan kelimelerde hiçbir hikmet yoktur demek istememektedir. Daha sonra aşağıdaki örnekle, seçilen kelimelerin dili vazeden tarafından özenle seçildiğine delil getirmektedir.[116] İbn Cinnî'ye göre dili vazeden, kelime tercihi açısından çok geniş imkânlara sahiptir. Bunlar içerisinden en iyilerini, anlama en uygun sesli olanı hangisi ise onu tercih etmiştir. Dolayısıyla vaz edilme aşamasında bazı lafızların diğerlerinden üstün olduğunu kabul etmektedir.

İbn Cinnî şöyle bir örnek vermektedir: قضم ile خضم kelimelerinin seçiminde manayla uygunluk görülmektedir. قضم fiili, kuru şeyleri dişlerin ucuyla yemeyi, başında rihvet (ses ve nefesin birlikte aktığı harfler) harfi olan خ harfiyle خضم şekli ise taze yiyecekleri yemeyi, yani خضم ağzın tamamıyla; قضم dişlerin ucuyla yemeyi ifade etmektedir.[117] Buna göre sesle mana arasında bir uyum görünmektedir. Harfin mahrecinde genişlik olunca anlamda da genişleme olmuş, mahreçteki şiddetle anlam da daralma olmuştur.

Hasan-ı Basrî, "فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ"[118] ayetindeki "فَقَبَضْتُ قَبْضَةً" ibaresini *sâd* harfiyle قَبَصْتُ قَبْصَةً şeklinde de okumaktadır. Tıpkı "خضم" ağzın tamamıyla yemeyi, "قضم" ise dişlerin uçlarıyla yemeyi ifade ettiği gibi, *dâd* harfi elin tamamıyla

[116] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 65, 66.
[117] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 65, II, 157; Süyûtî, **Müzhir**, I, 50.
[118] "*Resülün (Cebrail'in) izinden bir avuç toprak avuçlayıp attım.*" Tâhâ, 20/96.

avuçlamayı, *sâd* harfi de parmak uçlarıyla almayı ifade etmektedir.[119] İbn Cinnî'ye göre; lafızların yakın olması manaların yakın olmasındandır. Tefeşşî (sesin ağız içinde yayılması) özelliğine sahip ve mahreci uzun olduğu için "قَبَض" fiili daha fazla anlama (yani elin tamamıyla avuçlamaya) delâlet etmektedir. "قَبَصَ" ise *sâd* harfinin hem sıfatı hem de mahrecinin dar olması nedeniyle daha az anlama karşılık (parmak uçlarıyla almak) gelmektedir. Buna benzer örnekleri toplamaya kalkışırsak binlerce örnek bulabiliriz.[120]

Yazılışta görülmese de kelimenin telaffuzunda ses tonu ve vurgu da anlamı etkilemektedir. Sesin yükseltilmesi ve alçaltılması manayı sınırlayan unsurlardandır. Mesela "كَانَ والله رجلا" cümlesinde Allah lafzı üzerinde durulup uzatıldığında adamın; faziletli, cesaretli, cömert olduğu ima edilmiş olur. "سألنَاهُ فَوَجَدْنَاهُ اِنْسَانًا" cümlesinde de insan kelimesinde ses uzatıldığında söz konusu kişinin müsamahakârlığı, kişiliği methedilmektedir. Konuşan kişi yüzünü ekşitip sesini kıstığında da zemmetmektedir.[121]

el-Keşşâf tefsirinde, yazılışta görülmediği hâlde sadece telaffuzdaki ses tonunun tefsire yansıtıldığı görülmektedir. "وَمَنْ كَانَ فِي هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيلاً"[122] ayetindeki *a'mâ* kelimesi hem sıfat-ı müşebbehe hem de ism-i tafdîl olarak değerlendirilebilir. Sıfat-ı müşebbehe takdirine göre; bu dünyada kör olan ahirette de kördür. Körlük, görme uzvu bozuk olduğu için göremeyenin özelliğidir. Bu dünyada görmesi gereken şeylere bakıp, kurtuluş yolunu bulamayanlara da istiare yoluyla kör denilmektedir. Ahirette gerçekleri kabul etmesi kendisine bir fayda sağlamaz. Zemahşerî, aynı kelimelerden birini kalın sesle okumayı ism-i tafdîle yorumlamakta, buna Ebû Amr'ın kıraatinden delil getirmektedir. "Ebû Amr (ö. 154/771), birinci *a'mâ* kelimesini imâle ile kesreye yaklaştırarak okumakta, ikincisini de tefhim ile okuyarak ahiretteki körlüğün daha şiddetli olduğunu ifade etmektedir."[123] İbnu'l-Müneyyir'e göre

[119] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 665.
[120] İbn Cinnî, **Muhteseb**, II, 55.
[121] İbn Cinnî, **el-Hasâis,** II, 150; Nehr, **İlmu'd-Delâleti't-Tatbîkiyyeti**, s.73-75.
[122] İsrâ, 17/72.
[123] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 604.

de manevî körlükte dereceler olduğu için ism-i tafdîl daha uygundur. Gözle görmeme anlamı verilirse her iki *a'mâ* kelimesi de mutlaka sıfat-ı müşebbehe kabul edilmelidir.[124]

Kur'ân'daki vakıf ve ibtidâlar da sesle alakalı olmakla birlikte tefsiri önemli ölçüde etkilemektedir. Çünkü durağı seçmek aslında Allah'ın muradı budur demektir. Bunda tehlike olduğu için Kur'ân'ı okuyan kişi doğru durağı seçmek için öncelikle Kur'ân'ı anlamaya odaklanmalıdır. Örneğin "إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ۘ وَالْمَوْتَىٰ"[125] ayetinde eğer "يَسْمَعُونَ" kelimesi yerine "وَالْمَوْتَىٰ" kelimesinden sonra durulursa, o zaman cevap vermede ölüler, canlılarla ortak kılınmış olurlar.[126] Bütün bunlardan yazılışta hiçbir değişiklik yapılmadan sadece sözün telaffuz biçiminden dolayı anlamın değiştiği görülmektedir.

2.4. Harekedeki Değişimin Anlama Etkisi

Arapça, aynı kelimenin harekesini değiştirmekle nüanslar elde etme açısından oldukça zengin bir dildir. Bu konuda ilk dönem âlimlerinden Kutrub'un (ö. 210/825) el-Müselles adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserde kelimenin üç farklı harekesine göre aynı veya farklı manaları ortaya konulmuştur. Sîbeveyhi'ye de hocalık yapan Kutrub'un hocası Ebû Zeyd el-Ensârî'nin de *Kitâbü't-teslis* adında bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.[127] Mesela Kutrub'un eserinde ilk harfin harekesi değişince şu sonuçlar elde edilmektedir: اَلْجَوَار: Cariye ve gemi anlamında; اَلْجِوَار: Yakın çevre; اَلْجُوَار: Yüksek ses; اَلْجَنَّة: Bahçe; اَلْجِنَّة: Cin; اَلْجُنَّة: kalkan…[128] Yine Ya'kūb b. İshâk es-Sikkît'in (ö. 244/858) Islâhu'l-Mantık adlı eserinde de hareke değişimiyle meydana gelen farklılıklara çok sayıda örnek vardır. Böylece ilk dönemlerden itibaren bu konu üzerinde ciddi anlamda durulduğu anlaşılmaktadır.

---

[124] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 604.
[125] "Daveti ancak dinleyenler kabul ederler. Ölülere gelince…" En'âm, 6/36.
[126] O zaman şu anlama gelir. "Daveti ancak dinleyenler ve ölüler kabul ederler…" Musâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, **Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr**, Mektebetu Melik Fahd, Medine, 1431, s.30.
[127] İsmail Durmuş – Muharrem Çelebi, "**Müselles"**, TDV Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, XXXII, 84-85.
[128] Diğer örnekler için şu esere bakılabilir. **Erbeu Resâil fî Şerhi Müsellesi Kutrub**, Dâru'l-Beydâ, Maroco, 2010.

Zemahşerî'nin de hareke değişimi üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre, "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ"[129] ayetindeki "كُرْهٌ" kelimesinin aslı, ikrâh mastarından değil kerâhat mastarındandır. Çünkü Allah kulları savaşa icbar etmez. Ayrıca ayetin devamında zaten "وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" *"Hoşlanmadığınız bir şey, sizin için hayırlı olabilir." d*enilerek fiil onlara isnâd edilmektedir. Eğer ikrâh anlamında olursa kelâmın başı ile sonu arasında bir uyumsuzluk oluşur. Bunu gidermek için ya burada şairin 'فَإِنَّما هِيَ إِقْبَال وَ إِدْبَار' (o sadece bir ikbal ve dönüştür) sözü gibi mastar kabul edilmelidir. Sanki savaş, bizzat hoşlanılmayan şeyin ta kendisidir. Yani "Her ne kadar size zor gelip fıtraten hoşlanmasanız da Allah yolunda savaşmak size farz kılındı" demektir. Ya da الخُبْز kelimesinin, mef'ûl (المخبوز) anlamında olması gibi *kurhun* kelimesi de mef'ûl anlamında olabilir. Yani "Savaş sizin için hoşlanılmayan bir şey olsa da..." demektir. Zemahşerî'ye göre "kerhun" şeklindeki kıraate göre de ancak mecâzen ikrah anlamında olabilir. Yani; "Fıtraten o kadar savaştan nefret ediyorsunuz ki sanki istemediğiniz hâlde zorla üzerinize yüklenmiştir." Başka çare kalmadığı için sizlere savaşı cebren farz kılıyoruz. "حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا" *"Annesi onu zahmetle karnında taşıdı ve zahmetle dünyaya getirdi!"* ayetinde de böyledir.[130]

Zemahşerî, "فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ"[131] ayetindeki "ضُر" kelimesinin zamme ve fethalı hâli arasında fark olduğunu belirtmektedir. Zamme ile "*durru*" şekli; nefisteki hastalık ve zayıflık için, fethayla "*darru*" şekli ise her şeydeki zarar için kullanılmaktadır.[132]

---

[129] *"Hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı."* Bakara, 2/216.

[130] Ahkâf, 46/15; Zemahşerî, **el-Keşşâf,** s. 126; Şeyhzâde haşiyesinde, "Allah'ın emrinden hoşlanmamak imanla bağdaşmaz. Dolayısıyla mümin için Allah'ın emrinden hoşlanmama nasıl düşünülebilir?" şeklinde bir soru sorup şöyle cevap vermektedir: "Müminlerin hoşlanmaması; savaşın ağır ve nefse zor gelmesidir. Ancak insan, fıtraten bir şeyden hoşlanmasa da aklen ve şer'an onu sevebilir. İtikaden bir şeyi sevdiği takdirde fıtraten ondan hoşlanmamak imana zarar vermez. Esasında bu, tam da kulluğun gereğidir. Çünkü kulluğun en önemli yanı heva ve hevesi bırakıp Allah'a itaat etmektir. İtikaden Allah'ın emirlerinden hoşlanmamak ise münafıkların özelliğidir. "Namaza ancak tembel tembel kalkarlar. Ancak istemeye istemeye infak ederler." Tevbe, 9/54; Şeyhzâde Haşiye, II, 506.

[131] "*Bunun üzerine onun duasını kabul etmiştik de kendisinde bulunan zararı (o hastalığı) kaldırmıştık*." Enbiyâ, 21/84.

[132] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 684.

Yine o, "لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا"[133] ayetinde neden العِوَجُ kelimesinin kullanıldığını sorgulamaktadır. Çünkü fetha ile "عَوَجًا", zat ve cevherlerde, kesra ile "عِوَجًا" ise manalardaki eğrilikler için kullanılmaktadır. Yeryüzü cevher olduğu hâlde "عِوَجًا" kelimesi nasıl uygun olabilir? Zemahşerî'ye göre bu lafız, yeryüzünün dümdüz ve hiçbir engelinin olmamasını tavsif etmede eşsiz bir güzelliğe sahiptir. Çünkü bir şahıs kesinlikle bir eğrilik kalmadığına müttefik olacak şekilde, kendisi ve çiftçilerin göz tahminiyle yeryüzünün herhangi bir parçasını dümdüz ettikten sonra, ayrıca bir mühendis getirip mühendislik ölçüleriyle bunun düzgünlüğünü kontrol ettiğinde, onda gözle görülmesi mümkün olmayan çok az bir eğrilik olduğunu fark edecektir. İşte ancak hassas terazilerle ve mühendislik ölçüleriyle belirlenebilecek böyle bir eğriliğin dahi olmadığı kastedildiği için "عِوَجًا" tercih edilmiştir. Bununla Allah (cc.), bu kadarcık ince ve çok belirsiz eğriliği bile nefyetmektedir.[134] Beyzâvî de şöyle açıklamaktadır: "Bir önceki ayette geçen iki vasıf (قَاعًا ve صَفْصَفًا) yeryüzünün düz ve bomboş oluşunun hisle elde edildiğini göstermektedir. Yukarıdaki ayet de eğriliğinin (عِوَجُ) ancak kıyasla, mühendislik hesaplarıyla öğrenilebileceğini ifade etmektedir."[135]

Zemahşerî, bazen de lehçe farklılığını ön planda tutmaktadır. " إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ"[136] ona göre قَرْح (fetha ile) ve قُرْح (zamme ile), الضَّعْف ve الضُّعْف gibi iki ayrı lehçedir. قَرْح (fetha ile) yara قُرْح (zamme ile) ise yaranın acısı olduğu da söylenmiştir.[137]

Hareke değişimleri bazen kelimenin bâbını değiştirmektedir. Örneğin aynı kelime, dördüncü bâbda farklı, ikinci bâbda farklı anlamda olabilmektedir. لَبِسَ- يَلْبَسُ- لُبْسًا gibi 4. bâbda geldiği zaman elbise giymek demektir. ضَرَبَ –يَضْرِبُ gibi 2. bâbda لَبَسَ-يَلْبِسُ –لَبْسًا şeklinde kullanıldığında ise "karıştırmak" anlamına gelmektedir.[138] "وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ"[139] ayetinde 2. bâbda geldiği için Zemahşerî

[133] *"Orada ne bir girinti ne de bir çıkıntı bulabilirsin."* Tâhâ, 20/107.
[134] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 666.
[135] Şeyhzâde, **Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî**, V, 659.
[136] "*Eğer size (Uhud'da) bir yara değmişse, (Bedir'de) o kavme de o kadar yara değmiştir.*" Âl-i İmrân, 3/140.
[137] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 196.
[138] Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, II, 156; İbn Sîde, **Muhkem**, VIII, 510-511.
[139] En'âm, 6/9; ضَرَبَ –يَضْرِبُ veznindedir.

kelimeye şüphe anlamı vererek şöyle tefsir etmektedir: "Meleği insan sûretinde görünce, yine insandır, diyerek düştükleri şüpheye düşerlerdi."[140]

Bunun gibi حَسَبَ -يَحْسُبُ –حِسَابًا fiili نَصَرَ –يَنْصُر vezninde (1. bâb) hesap sormak, saymak anlamında, حَسُب – يَحسُبُ (5. bâb) kişinin soyu, nesebi,[141] حَسِب – يَحسِبُ (6. bâb) ve حَسِب- يَحسَبُ (4. bâb) ise zannetmek anlamındadır.[142]

Zemahşerî'ye göre "فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ"[143] ayetindeki "انْصَبْ" kelimesi, "نصِبَ-ينصَب" şeklinde "علِم -يعلَم" (4. bâb) ile aynı bâbdan olup "yorulmak" anlamındadır. Ancak Zemahşerî, bazı Râfızîlerin bunu; "Ali'yi imam tayin et" anlamına gelmesi için 2. bâba uygun ("نَصَب -يَنصِب"[144]) olarak "فَٱنصِبْ" şeklinde okumalarını tefsir bid'ati olarak değerlendirmektedir.[145]

Bir fiilin sıfat hâline yaklaştığını belirtmek için bazen mazi fiilin aynu'l-fiili zamme yapılarak fe'ule veznine sokulmaktadır. İbn Cinnî, "فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ"[146] ayetinin فَبَهُتَ الَّذِي كَفَر şeklinde zamme ile okunuşunu zikretmektedir. Zammeli okuyuş, kâfirin afallayıp şaşırdığını anlatmada en kuvvetli manayı vermektedir.[147]

2.6. Kelimede Hazif ve Zikir

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı kelimeler hem harf hazfedilmiş hâliyle hem de hazfedilmemiş hâliyle kullanılmaktadır. Bu durum, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesi açısından incelenmektedir. Genellikle manada fazlalık ya da kelimenin kapsamında genişleme olduğunda kelimeden harf hazfedilmemektedir. Bunun; " تنزل- vb. "تتنزل", "تبدل- تتبدل", "ولاتفرقوا-ولاتتفرقوا", "ولاتسطِع- ولاتستطِع", "ولاتولوا- ولاتتولوا kelimelerde olduğu gibi örnekleri çoktur.

---

[140] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 320. Zemahşerî, En'âm suresi 82. ayetindeki *lebs* kelimesi, karıştırma anlamında olduğu için "Karıştırılan şeyler günahla iman olabilir, küfürle iman olamaz" diyerek sahih hadisle gelen tefsiri kabul etmemiştir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 335).
[141] Zemahşerî, **el-Fâ'ik fî Ğarîbi'l-Hadîş**, I, 281.
[142] Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, 188; İbn Sîde, **Muhkem**, III, 207.
[143] İnşirâh 94/7.
[144] İbn Sîde, **el-Muhkem**, VIII, 343.
[145] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1211.
[146] Bakara, 2/258.
[147] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 134.

Zerkeşî, "إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا"[148] ayetinde 'تَكُ' kelimesinden *nûn* harfinin düşme sebebini, sesin kısaltılmasının anlamla alakalı olduğuna dikkat çekerek şöyle açıklamaktadır: "Yapılan iyiliğin küçüklüğüne delâlet etmek içindir."[149]

Cumhurun kıraatine göre "فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا"[150] ayetinde birinci اسْطَاعُوا, *tâ* harfinin hazfiyle okunmaktadır.[151] Zemahşerî'ye göre; اسْطَاعُوا kelimesinde mahreçleri yakın olan iki harf yan yana geldiği için telaffuzu zordur. Bu yüzden hafif okunsun diye *tâ* harfi hazfedilmiştir.[152] O, bu hazfin tefsir açısından sonuçlarına ise değinmemektedir. Ancak burada Zemahşerî'ye neden ikinci اسْتَطَاعُوا kelimesinde hazfedilmediği sorulabilir.

İbn Âşûr'a göre ise bu, "Binâdaki artış manadaki artışa delâlet eder" konusuyla alakalıdır. O, "Neden aynı kelime birincisinde hazifle, ikincisinde hazifsiz gelmiştir?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: Fasih kelâmda aynı lafzın tekrarlanmaması bir sanattır. Ayrıca birincisinde hazif ile başlanıp ikincisinde başlanmamasının sebebi, birinci kelimeyi *hemze* harfinin, ikinci kelimeyi de *lam* harfinin takip etmesidir. Ancak normal olan, ağırdan hafife gidilerek önce "اسْتَطَاعُوا" şeklinde gelmesidir. Bu muhalefetin sebebi anlamla alakalıdır. Zülkarneyn'in seddinde bir gedik açıp oradan geçmek, ona tırmanmaktan daha zordur. Bu yüzden tırmanma için 'اسْطَاعُوا', sette gedik açmak için 'اسْتَطَاعُوا' kullanılarak zor iş için kelime uzatılmış, kolay iş için de kısaltılmıştır.[153]

Yine Kehf suresinde "قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا"[154] ayetindeki "تَسْتَطِيعَ" kelimesinde, yukarıdaki örneğin tersi bir durum söz konusudur. Hz. Musa'nın (a.s.) (Hızır ile birlikte harekette) sabretmeye gücünün yetmeyeceği anlatılırken önce cümlede artış yapılmış, arkadaki hikmetler açıklandıkça da "تَسْتَطِيعَ" kelimesinde hazif

---

[148] *"Şüphesiz Allah kimseye zerre kadar haksızlık etmez. Küçücük bir iyilik olsa bile, onu kat kat arttırır, kendi katından da ona büyük bir mükafat verir."* Nisâ,4/40.
[149] Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 407-408. Lokmân, 31/16. ayette de aynı mana vardır.
[150] *"Artık ne onu aşmaya güç yetirebildiler ne de o set üzerinde bir delik açabildiler."* Kehf, 18/97.
[151] Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, XIII, 389.
[152] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 630.
[153] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XVI, 38.
[154] *"(Hızır) dedi ki: Doğrusu sen benimle birlikte olmaya sabredemezsin."* Kehf, 18/67.

gerçekleşmiştir. Olayların arka yüzü kapalı olduğunda ise "تَسْتَطِيعَ" kelimesinde değişiklik yapılmamıştır. Ancak gariblik derecesi arttıkça cümlenin diğer ögelerinde artış yapılmaktadır. Sonra sır perdeleri aralandıkça "تَسْتَطِيعَ" kelimesinde harf hazfedilerek işin kolaya doğru gittiği anlatılmaktadır. Çünkü insanın bilmediği bir şeye sabretmesi ile bildiği bir şeye sabretmesi aynı değildir. Bu ayetler sırasıyla incelendiğinde;

1. Hızır (a.s.) önce "قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا"[155] diyerek Hz. Musa'nın (a.s.) kendisiyle birlikte olmaya gücünün yetmeyeceğini tekitle nefyetmektedir. Sanki gücünün yetmesini, doğru ve uygun olmayacak bir şeymiş gibi bildirmektedir.[156]

2. Sonra "أَلَمْ أَقُلْ"u ekleyerek "أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا"[157] şeklinde ona önceden söylediğini hatırlatmaktadır.[158]

3. Son aşamada, "أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا"[159] şeklinde en uzun ifade biçimini kullanarak sabredemeyeceğini bildirmektedir. Zemahşerî, bu ayette "لَّكَ / *sana* ifadesini ilave etmesinin sebebi nedir?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Bununla sözünü tutmadığı için onu daha kuvvetli bir şekilde kınamak istemektedir. Sabrının azlığını da yüzüne vurmaktadır."[160] Buraya kadar تَسْتَطِيعَ kelimesinde bir değişiklik olmazken hayretin artmasıyla birlikte kelâmın bütününde artış olmaktadır. Olayın iç yüzü izah edilip sır perdeleri aralandıkça "تَسْتَطِيع" kelimesinde gittikçe azalma olduğu görülmektedir.

4. "سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا"[161] ayetinde '*yâ*' harfi hazfedilmiştir.

5. "ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا"[162] ayetinde de '*tâ*' harfi hazfedilmiştir. Dikkat edildiğinde, zorluktan kolaylığa doğru gidildikçe "تَسْتَطِيعَ" kelimesinde hep azalma olmaktadır. Hz. Musa (a.s.) önce bir bilgiye sahip değilken, sabretmesi zordu. Ancak

[155] Kehf, 18/67.
[156] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 626.
[157] Kehf, 18/72.
[158] Şeyhzâde, **Hâşiye**, V, 502.
[159] Kehf, 18/75.
[160] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 626.
[161] Kehf, 18/78.
[162] Kehf, 18/82.

işin hakikati ortaya çıktıkça sabretmesinin daha kolay olduğu uygun lafızlarla anlatılmaktadır.[163]

Hazif ve zikir konusunda başındaki 'ta' harfi zikredilen "تَتَبَدَّلُ" ve hazfolunan "تَبَدَّل" fiilleri de örnek verilebilir. "وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّب"[164] ayetinde kelimenin mezkûr hâli, "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاء مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاج"[165] ayetinde ise mahzuf hâli tercih edilmiştir. Ahzâb suresinde (ikinci ayette) Hz. Peygamber'e (sav) has bir hüküm olduğundan تَبَدَّلَ kelimesinin başından bir harf hazfedilmiştir. Nisâ suresinde ise hüküm genel olduğu için harf hazfedilmemiştir.[166]

Bazen fiilin gerçeklemesinin azlığına göre de harf hazfolunmaktadır. " وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ"[167] ile "وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ"[168] ayetlerindeki farkı, Zemahşerî, ziyade ve hazif açısından ele almamaktadır. O şöyle mana vermektedir: Sizi davet ettiğim şeylerden yüz çevirmeyin.[169] Sâmerrâî ise şu açıklamayı yapmaktadır: Enfâl suresindeki hitap (mahzuf hâliyle), müminleredir. Çünkü müminlerde yüz çevirme, kâfirlere göre azdır. Bu yüzden bir harf hazfedilmiştir. Müminlerde yüz çevirme az olsa da azlığına çokluğuna bakılmadan uyarılmışlardır.[170]

"قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُون"[171] ve "أَفَلاَ تَذَكَّرُون"[172] ayetleri arasında da fark vardır. Çünkü Mü'min suresinde kâfirlerden bahsedilmektedir. Onlara göre iyi amel ile kötü ameli ayırt etmek kolay değildir. Daha fazla tezekkür etmeyi gerektirmektedir.[173] Sâmerrâî lafızdaki farklılıkların anlamdan kaynaklandığı üzerinde ciddi bir çaba sarf etmiştir. Bu araştırmalarda; rivayetler, esbâb-ı nüzûl, kıraatler vb. tefsir için oldukça önemli olan diğer etkenlere bakılarak "Lafızdaki artış manada da artışa sebeptir" kaidesinin tatbik

---

[163] Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XVI, 5-17.
[164] *"Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin."* Nisa,4/2.
[165] *"Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir."* Ahzâb, 33/52.
[166] Sâmerrâî, **Belâğatu'l-Kelime fî Ta'bîri'l- Kur'ânî**, s.12.
[167] "*Ey iman edenler! Allah'a ve Resulü'ne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz hâlde) ondan yüz çevirmeyin.*" Enfâl, 8/20.
[168] "*...Günahkârlar olarak yüz çevirmeyin.*" Hûd, 11/52.
[169] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 487.
[170] Sâmerrâî, **Belâğatu'l-Kelime fî Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s.15.
[171] *"Ne kadar da az düşünüp ibret alıyorsunuz"* Mü'min, 40/58.
[172] *"Artık düşünmeyecek misiniz?"* Hûd, 11/24.
[173] Sâmerrâî, **Belâğatu'l-Kelime fî Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 20.

edilmesiyle değişik inceliklerin ortaya çıkarılması mümkündür. Ancak her yerde çok lafız=çok mana şeklinde formülleştirilerek kaide tatbik edilmeye çalışıldığında zorlama ve izafi açıklamalara gidileceği de aşikârdır.

Burada; önceki tefsirlerde bu şekilde detaylı açıklamaların olmamasını nasıl izah etmek gerekir? Önemli tefsir eserlerinde üzerinde genişçe durulmadığı hâlde bu konulara dalmak tefsir geleneğine aykırı değil midir? şeklindeki sorunun cevabının verilmesi yerinde olacaktır. Çünkü Taberî gibi müfessirler -Zemahşerî de dahil olmak üzere-, lafızdaki her artışta manayla ilgili farka değinmemişlerdir. Örneğin Taberî'ye göre *istecâbe* ile *ecâbe* ve *kâdir* ile *kadîr* aynı anlamdadır. Yine Taberî, " وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ"[174] ayetinde geçen "teezzene" (تأذّن) ezene fiilinin "تَفَعُّل" bâbındandır. Araplar bazen "تَوَعَّدْتُه ve أَوْعَدْتُه" misallerindeki gibi "تَفَعَّل"yi "أَفْعَل" yerine koymaktadırlar. Dolayısıyla âzene bildirdi anlamındadır.[175] Lafızdaki artışa değinmemektedir. Sanki ikisini aynı anlamda değerlendiriyor gibi görünmektedir. Taberî burada değinmese de Zemahşerî lafızdaki artışın mübalağa anlamı katarak şu şekilde tefsir edileceğini söylemiştir: "Rabbiniz bütün şüpheleri giderecek ve kökünden yok edecek derecede etkili bir biçimde bildirmiştir"[176]

Ancak dikkatli incelendiğinde söz konusu âlimlerin de manadaki farklılıktan haberdar oldukları görülmektedir. Nitekim Taberî, Bakara, 2/20. ayetin son kısmını[177] açıklarken; 'قَدير', tıpkı 'عَلِيم'in 'عَالِم' (ism-i fâil) anlamında olması gibi 'قَادِر' anlamındadır. Buraya kadar ki açıklamalarına göre sanki iki siğa arasında teradüfün olduğunu iddia etmektedir. Ancak hemen devamında şöyle bir şart eklemektedir: "Daha önce benzerlerinde zikrettiğim gibi فعيل siğası فاعل siğasından daha fazla övme ve yerme anlamını barındırmaktadır."[178] Taberî'nin "Daha önce فعيل siğası ile فاعل siğası arasındaki farkı anlattığı" yerlerden birisi, 'رَحِيم' isminin 'رَاحِم' isminden farkını açıkladığı yerdir. Orada; "Arapların özelliklerinden birisi de ister 'فَعِلَ' (kesra) ister 'فَعَلَ'

[174] "Hani Rabbiniz kesin bir şekilde şöyle duyurmuştu: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım." İbrahim, 14/7.
[175] Taberî, **el-Câmiu'l Beyân**, XIII, 600.
[176] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 545.
[177] "إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"
[178] Taberî, **el-Câmiu'l Beyân**, I, 384.

(fetha) bâbından olsun övme ve yermede isimlerin binâlarını ‘فعيل’ vezniyle getirmeleridir. Aksi takdirde kendi fiillerine uygun vezin فاعل şeklindedir.”[179] ‘فعيل’ vezninde ism-i fâilden farklı olarak övme ve yerme anlamı vardır. Taberî’nin bu ifadelerine dayanarak tefsirinin bir yerinde açıkladığı konuyu her yerde tekrarlama gereği duymadığı, değinmediği yerleri uygun yerlere havale ettiği anlaşılmaktadır. İlk bakışta lafızdaki artışa aykırı gibi görünen açıklamaların öyle anlaşılmaması gerektiği hakkında yeterince bilgi verdiğini düşünüyoruz.

Nadir de olsa Zemahşerî’nin de iki ayrı siğaya aynı anlamı verdiğine rastlıyoruz. Ancak kendisinden sonra gelen âlimler bunların arasında da farklar tespit etmişlerdir. Mesela Bakara suresi “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَء”[180] ayetinde “قُرُوَء” kelimesi üç sayısının temyizi olarak geçmektedir. Üç sayısı on sayısından küçük olduğu hâlde cem’i kıllet siğası olan اَقْرَاء olarak değil de cem-i kesret siğasıyla قُرُوء şeklinde gelme sebebi Zemahşerî’ye göre; genişlik için birbirlerinin yerine kullanılmaktandır. İster اَقْرَاء ister قُرُوء olsun her ikisi de genel kullanımları itibariyle çoğul manasında ortaktırlar. *Kurû’*, *akrâ* lafzına göre daha fazla kullanıldığından da tercih edilmiş olabilir. Dilde kullanılışı az olan kelime sanki kullanılmıyormuş gibi değerlendirilerek bunun yerine daha çok kullanılan ‘*kurû*’ lâfzı tercih edilmiştir.[181]

Âlûsî ayette, hem *enfus* kelimesinin cem-i kıllet hem de *kurû’* kelimesinin cem-i kesret siğasıyla gelmesinin hikmetini araştırmıştır. Âlûsî’ye göre bunlar genişlik olsun diye birbirinin yerine kullanılabilirler. Ancak şu nükteden dolayı da cem-i kesret tercih edilmiş olabilir. Burada kastedilenler *kur’* sahibi hür kadınların hepsidir. Bunlar da on kişiden fazladırlar. Her birisinin üç adet dönemi beklemesi gerektiği hesaplandığında sayı daha da artacağı için cem-i kesretin tercih edilmesi uygun olmuştur. *Enfus* kelimesinin cem-i kıllet gelmesiyle de boşanmanın az olması gerektiğine işaret edilmiş olabilir.[182] Şöyle de yorumlanabilir: Nefsi muzdarip olduğundan dolayı iddet suresindeki bekleyişin kadına ne kadar uzun geldiğine vurgu yapmak, boşanma olayının kadına

[179] Taberî, **el-Câmiu’l Beyân**, I, 125.
[180] *“(Boşanmış kadınlar) üç âdet dönemi kendilerini gözetlerler.”* Bakara, 2/228.
[181] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 132.
[182] Alûsi, **Rûhu’l Me’âni fî Tefsiri’l Kur’ani’l Azim**, II, 133.

verdiği acıdan dolayı zamanın çok uzun geldiğine dikkat çekmek için de böyle bir siğa kullanılmış olabilir.[183] Bazen; değersizleştirmek, az göstermek veya azlığı kuvvetli ifade etmek için de çokluk kalıpları kullanılmaktadır. Bunların sınırlarını belirleyen bağlamdır.[184]

Benzer bir açıklama Tîbî tarafından, "وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ"[185] ayetinde geçen *enfus* kelimesi hakkında yapılmıştır. Buna göre *enfus* kelimesinin cem-i kıllet olarak gelmesinin nedeni kulların içinden bunu yapanların az olmasındandır.[186] "Enfus" kelimesi gibi bazı çoğul siğalarının sadece yaygın kullanımdan dolayı tercih edildiği konusundaki Zemahşerî'nin açıklamaları sonrasında gelen alimleri araştırma yapmaktan alıkoymamıştır.

Zemahşerî, başka bir ayette benzer yaklaşımla yorum yapmaktadır. " أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء"[187] ayetinde altı çizili kelime cem-i kesret siğasıyla geldiği hâlde başka bir ayette "وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ"[188] cem-i kıllet siğasıyla gelme sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bunu daha önce Bakara suresi 228. ayette üç kur'un tefsirinde de açıkladığım gibi Arapçada çoğullar birbirinin yerine kullanılabilirler."[189] Zemahşerî, farka değinmese de burada belâğî nüktelerden dolayı birbirinin yerine kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunun sebebi; birinci ayette Allah yolunda infak edenlerin mükâfatlarının fazlasıyla verileceğinden bahsedildiği için cem'i kesret gelmiştir. İkinci ayette ise yedi sayısı on sayısından az olduğu için cem-i kılletle ifade edilmiştir.[190]

Sonuç olarak bazı tefsir eserlerinde kelime binâlarındaki farklılıkların işlenmemesi, ya da bir müfessirin açıklama yaptığı yerde diğerinin yapmamasından hareketle aynı anlamda olduğunu kabul ettikleri sonucu çıkarılamaz. Zemahşerî'nin

[183] Nehr, **İlmu'd-Delâlet et-Tatbîkî**, s. 358.
[184] Nehr, **İlmu'd-Delâlet et-Tatbîkî**, s. 362.
[185] Bakara, 2/265.
[186] Tîbî, **Fütûhu'l-Gayb**, III, 522.
[187] Bakara, 2/261.
[188] Yûsuf, 12/43.
[189] Tîbî, **Fütûhu'l-Gayb**, III, 517.
[190] Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 22.

tefsirinde, kelime binâsındaki artış ve hazifler her yerde tek tek açıklanmasa da bu konuda yol gösterici yeterli açıklamalarda bulunmuştur.

2.7. İ'lâl, İbdâl ve İdğâmdaki Lafzî Değişikliklerin Mana Yönü

Sarf ilminin kelime binâsındaki lafzî ve manevî değişiklikleri konu edindiğini açıkladıktan sonra lafzî değişikliklerde de manevî yönden fark olup olmadığını incelemekte fayda vardır. Bu başlık altında da i'lâl, ibdâl ve idğâmın tanımları yapılarak bu lafzî değişiklerin manayla ilişkili olup olmadığını incelemek istiyoruz.

İ'lâl: Hafiflikten dolayı illet harflerinde (ا-و-ي); a) Kalb (başka bir illet harfiyle değiştirme), b) Sükûn, c) Hazif ile değişiklik meydana getirmektir. Bu üç değişikliği "قَالَ" fiili üzerinde şöyle gösterebiliriz:

Kalb: "قَالَ"nin aslı "قَوَلَ"dir. "*Vâv* ve yâ harfleri fethalı, kendilerinden önceki harfin harekesi de fetha olduğu zaman elife dönüşür" kuralı gereği "قَالَ" hâline gelmesinde kalb gerçekleşmiştir.

Sükûn: "يَقُولُ" müzari fiilinin aslı "يَقْوُلُ" şeklindedir. İlletli harfin harekesi, sahih harfe aktarılarak illetli harf sakin yapılmış ve "يَقُولُ" şekline dönüştürülmüştür.

Hazf: "لَم يَقُلْ"ün aslı "لَم يَقُوْلْ" şeklindedir. İki sakin harfin yan yana (iltikâ-i sâkineyn) gelmesindeki ağırlığı gidermek için "و" harfi hazfedilerek "لَم يَقُلْ" şekline dönüşmüştür.

İbdâl: -İlletli harfleri de dâhil olmak üzere- mutlak olarak bir harfin başka bir harfin yerine konulmasıdır. Bu yüzden "قَوَل"nin "قَالَ"ye dönüşmesi hem i'lâl hem de ibdâle örnek teşkil etmektedir. İbdâl, sahih harfler arasında gerçekleştiği için i'lâlden daha geniş kapsamlıdır. Örneğin, "صَبَرَ" fiilinin ifti'âl bâbında "اصتبر" şeklinde olması gerekirken, "اصطبر"ye dönüştürülmesine ibdâl denilmektedir. İki sahih harf ('ت' ile 'ط') arasında değişim gerçekleştiği için i'lâl denilmemektedir. Bu yüzden her i'lâl aynı zamanda ibdâldir. Ancak tersi doğru değildir.[191]

İdğâm: Sözlük anlamı "girdirmek" demektir. Araplar, aynı cinsten iki harf yan yana geldiğinde, idğâm yaparak telaffuzdaki zorluğu gidermeye çalışmaktadırlar. Ancak

[191] Hamelâvî, **Şeza'l-'Arf**, s. 200.

anlamda bir bozukluğa sebep olacaksa bundan vazgeçerler. Zemahşerî idğâmı; zarurî olarak vacip, imkânsız ve caiz olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. [192]

Her ses değişimi anlamdan kaynaklanmamaktadır. Örneğin Zemahşerî, "ق" harfinden dolayı "بَاسِقَاتٍ"[193] kelimesinin, Resulullah (sav) tarafından "باصقات" şeklinde ("س" yerine "ص" harfiyle) kıraat edildiğini belirtmektedir.[194] Buradaki değişikliğin anlamdan kaynaklanmadığı açıktır. Aynı şekilde, إِدَّرَأَ – دَرَأَ örneğindeki gibi "د" harfi ile başlayan fiiller ifti'âl bâbına girdiklerinde, "افتعل" veznindeki "ت" harfinin "د" harfine dönüşmesi zorunlu görüldüğü için bu değişiklik de lafzî olarak kabul edilmektedir.

"اَفَمَنْ يَهْدِي اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُتَّبَعَ اَمَّنْ لَا يَهِدِّي اِلَّا اَنْ يُهْدٰى"[195] ayetinde "يَهِدِّي" kelimesinin aslı ifti'âl bâbından "يهتدي" şeklindedir. "يَهِدِّي"ye dönüşmesi şöyle gerçekleşmektedir: Önce "*ta*" harfi "*dal*" harfine kalb edilerek "يَهْدَدِي" hâline gelmiş, sonra iki *dâl* harfinin idğâm edilebilmesi için birincisi sakin yapılarak "يَهْدْدِي" şekline ve son olarak da iki sakinin bir araya gelmesindeki zorluğu aşmak için "يَهِدِّي" veya "يِهِدِّي" şeklinde okunmuştur.[196] Bu ayette sülâsî mücerred yerine ifti'âl bâbının seçilmesi; "Bırakın başkasına hidâyet etmeyi, kendileri hidâyeti kabul edecek durumda değil" anlamını katarak müşriklerin ortak koştukları ilahlarının acizliğini daha mübalağalı ifade etmektedir.[197] Kelimenin kendisinde gerçekleşen kalb ve idğâm işlemlerinin ise anlamla alakası yoktur.

Ancak her zaman karşımızda tek seçenek bulunmamaktadır. Bazı durumlarda idğâm-fekk, hazif-ziyade gibi iki seçenekle karşılaşabiliriz. Kur'ân'da "تَذَكَّر - تَتَذَكَّر", "تَوَلَّوا - تَتَوَلَّوْا", "تَنَزَّلُ - تَتَنَزَّلُ", "تَوَفَّى - تتَوَفّى" vb.[198] birçok örnekte bunu görmekteyiz. Birden fazla seçenek arasından biri tercih edildiği durumlarda değişimin lafzî mi manevî mi

[192] İbn Ya'îş**, Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 512-515.
[193] "وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ" Kâf, 50/10.
[194] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1044.
[195] Yûnus, 10/35.
[196] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VII, 483.
[197] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XI, 162.
[198] Daha fazla örnek için Sâmerrâî'nin *Belâğatu'l-Kelime* adlı eserine bakılabilir.

olduğunu belirlemede vacip ve caiz kavramları önem arz etmektedir.[199] Kelime binâsındaki değişiklik eğer mecburiyetten kaynaklanıyorsa orada manevî bir farklılık aranmayabilir. Ancak birden fazla seçenek arasından birisi tercih edilmişse o zaman bunu sadece lafzî değişiklik kabul etmek eksik olabilir. Bunun için vacip ve caiz kavramlarından yararlanılabilir.

İlk bakışta ibdâl ve i'lâl konusu sadece lafızda kolaylık için olduğu kabul edilebilir. Ancak detaylı araştırmalar sonucunda anlamla da alakalı olabileceği görülmektedir.

Örneğin "الْمُتَصَدِّق" kelimesinde ibdâl yapılarak "المُصَدِّقِ" şekline dönüştürülmektedir. Kur'ân'daki örnekleri, siyâkla birlikte incelendiğinde bu ibdâlin anlamla da alakalı olduğunu söylemek mümkündür. " فَاَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَاۗ اِنَّ اللّٰهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِيْنَ"[200] *Tasaddak* (تَصَدَّقْ) ve *mutasaddık* (مُتَصَدِّق) aynı asıldan türemiş iki kelime olup birisi emir, diğeri de ism-i fâildir. Zemahşerî bu ayetteki "*Tasaddak aleynâ* (وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَاۗ)" ifadesini, *tasaddak* (تَصَدَّقْ) fiilinin (mücerred siğasına göre) lafzındaki artışı ve "Peygamberimiz sadaka almadığı hâlde nasıl olur da Hz. Yakup'un çocukları bize tasadduk et demişlerdir?" şeklindeki bir müşkülü göz önünde bulundurarak tefsir etmektedir: "Bizim değersiz ücretimizi kabul ederek bize hoşgörüyle davran, kusurumuza bakma ya da paramıza göre değil de hak ettiğimizden fazlasını ver demektir. Fazilet ve ziyadeyi sadaka olarak nitelemişlerdir. Çünkü peygamberlerin sadaka alması caiz değildir. Şöyle de denilmiştir: Peygamberimiz dışındaki peygamberlere sadaka helaldi. Sadaka, birinin Allah'tan sevap umarak malını harcamasıdır. Hasan-ı Basrî, birinin "Allah'ım bana tasadduk et!" diye dua ettiğini görünce ona şöyle söylemiştir: "Allah tasadduk etmez. Ancak verdiği sadakadan sevap bekleyen kimse tasadduk etmiş olur." Bu yüzden isteyeceğin zaman "Allah'ım, bana ver! Allah'ım bana lütfet! Ya da Allah'ım bana merhamet et!" diye dua et.[201]

---

[199] Örneğin Zemahşerî, idğâm konusunda bu ayrımı yapmaktadır. Tek seçenek varsa bunun mecburi bir değişiklik olduğunu ifade etmek için zaruri vacip kavramını kullanmaktadır. (İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, V, 512, 515).

[200] "Zahiremizi tam ölç, ayrıca bize sadaka ver. Şüphesiz Allah, sadaka verenleri mükâfatlandırır" dediler." Yûsuf, 12/88.

[201] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 528.

Tîbî, ‘فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ’ dediklerinde haklarını tam olarak istemişlerdir. Bunun üzerine bir şey istemek için *tasaddak aleynâ* (fazladan ver!) demişlerdir. Şöyle de denilebilir. Onlar kardeşlerinin kendilerine geri verilmesini istemişlerdir. Bu da hakiki olarak sadaka sayılmaz, bir iyilik sayılır.[202] Bu şekildeki tefsir, "peygamberlerin sadaka almayacağı" görüşüyle çelişmez.

Ancak şöyle bir soru sorularak ibdâlin anlam yönü de araştırılabilir: "*Tasaddak* fiilinin siğasına uygun olarak ayetin sonunda neden الْمُصَدِّقِين denilmemiştir?" Buna iki şekilde cevap verilebilir: a) Ayetin baş kısmıyla uyumlu olması için, b) "*Mutesaddikîn*" siğasında "Allah hem az hem de çok sadaka verene mükâfat verir" anlamı vardır. ‘الْمُصَدِّقِين’ ise sadece sadaka vermede mübalağa yapanlar için uygundur. "Allah, sadece sadakada mübalağa yapanları mükâfatlandırır, az verenleri mükâfatlandırmaz" şeklinde bir manaya muhtemel olacağından dolayı tercih edilmemiştir. Ayrıca "Bize çok çok ver" anlamını ihtiva ettiği için edeben de uygun görülmemiştir.[203]

Ahzâb suresinde "*mutesaddik*"[204] şeklinde ibdâl yapılmadan kullanılmıştır. Zemahşerî, ‘*mutesaddık ve mutesaddikât* ’ kelimelerini "Mallarından zorunlu olan zekâtı, nafile sadakadan bir şey eklemeden verenler" şeklinde tefsir etmektedir.[205] Zemahşerî, Hadîd suresinde geçen " اِنَّالْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَاَقْرَضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ اَجْرٌ كَرِيمٌ "[206] ayeti için de kıraat farklılıklarını göz önünde bulundurarak şöyle demektedir: Hem şeddesiz hem de şeddeli okunmuştur. الْمُصَدِّقِينَsadaka verenlerdir. Şeddesiz okuyuşa göre tasdik edenlerdir. Ayetin anlamı; "Allah ve Resulü'nü tasdik edenler ve Allah'a güzel bir borç verenler" demektir.[207]

Sâmerrâî ise yukarıdaki iki ayeti karşılaştırarak şu sonuçlara ulaşmaktadır: Ahzâb suresinin bu ayetinde idğâm ve ibdâl yapılmadan, kelimenin uzun hâli kullanılmıştır.

---

[202] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 420.

[203] Sâmerrâî, **Belâgatu'l-Kelime fi Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 43-45; Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 145.

[204] "وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ" Ahzâb, 33/35.

[205] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 855.

[206] *"Şüphesiz ki sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel bir borç verenler var ya, (verdikleri) onlara kat kat ödenir. Ayrıca onlara çok değerli bir mükâfat da vardır."* Hadîd, 57/18.

[207] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1083.

Böylece hem az hem de çok infak edenleri kapsamaktadır. Hadîd suresindeki "*mussaddik*" kelimesi ise "*mutesaddik*" kelimesinin idğâmlı hâlidir. Buna göre söz konusu mükâfat, müminlerin infakta mübalağa yapanları için geçerlidir. Bu iki surenin konularına bakıldığında Hadîd suresinde mübalağalı, Ahzâb suresinde ise mübalağasız anlatmak daha uygundur.[208]

Zemahşerî; "*müzzemmil, mütezemmil* şeklinde",[209] "*müddessir* de *mütedessir* şeklinde de okunmuştur"[210] deyip aradaki manevî farka değinmemektedir. Ancak Sâmerrâî, detaylı araştırmalar sonucu çok sayıda nükteler yakalayabilmiştir. Kanaatimizce vacip ve caiz ayrımı yapıldıktan sonra, caiz olanlar üzerinde detaylı durulup "Lafızdaki artış manada artış içindir" kaidesinden de istifade edilirse; ibdâl, i'lâl ve idğâmdaki birçok hikmet ortaya çıkarılabilir.

2.8. Mezîd ve Mücerred Siğalar Arasındaki Farklar

Arapçada mücerred isimler; sülâsî, rubâî ve en fazla da humâsî olabilir. Mücerred fiiller ise sülâsî ve en fazla rubâî olabilir. Mücerred fiil humâsî olamaz.[211] İsim ve fiillerin mücerred hâlleriyle mezîd hâlleri arasındaki fark, lafızdaki artışın manayı nasıl etkilediğini göstermek açısından önemli göstergelerdendir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında Kur'ân'daki uygulamalar başlığı altında bazı siğalar detaylı inceleneceği için burada genel olarak mücerred ve mezîd arasındaki farka dikkat çekilecektir.

İsm-i fâilin mücerred ve mezîd siğaları karşılaştırılarak incelendiğinde, siğadaki artışın anlamı etkilediğini daha açık görmek mümkün olacaktır.

1. Mücerred fiilin ism-i fâili ile mezîd fiilin ism-i fâil siğaları birbirine zıt olabilmektedir. "وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا"[212] ayetinde geçen *kâsitûn*'un anlamı*;* zalimler demektir. 'قَسَط' sülâsî fiilinin ism-i fâilidir. 'أَقْسَط' rubâî

[208] Sâmerrâî, **Belâğatu'l-Kelime fî Ta'bîri'l-Kur'ân**, s. 40-41.
[209] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1149.
[210] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1153.
[211] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 17-18; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 30.
[212] "*Gerçek kimimiz Müslümanlar, kimimiz ise zulmedenlerdir. Müslüman olan kişiler (yok mu?) İşte onlar doğru yolu arayıp bulmuşlardır.*" Cinn, 72/14.

fiilinin ism-i fâili olan *muksit* ise adaletli demektir. Zemahşerî de *kâsitûn* kelimesini; "kâfirler ve zulmedenler" şeklinde tefsir etmekte ve şu anekdotu eklemektedir: Haccâc, Saîd b. Cübeyr'i öldürmek istediği zaman ona; "Benim hakkımda ne dersin?" demiş. Saîd b. Cübeyr de "Sen kâsit (قَاسِط) ve 'âdilsin (عَادِل)" demiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar, "Said b. Cübeyr ne güzel söyledi" deyince, Haccâc, "Ey cahiller, o beni, müşrik bir zalim olarak vasfetti" demiştir. Daha sonra yukarıdaki ayeti *kâsit* kelimesine, "ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ"[213] ayetini de *müşrik* kelimesine delil getirmiştir.[214]

Mezîd ve mücerred farkına, "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ"[215] ayeti de örnek verilebilir. "سَافِرَة", sülâsî *sefere* fiilinin ism-i fâili iken, مُسْفِرَةٌ, rubâî *esfere* fiilinin ism-i fâilidir. Zemahşerî *musfira* kelimesini şöyle tefsir etmektedir: "Pırıl pırıl parlayan aydınlık anlamındadır. Sabah, ortalığı aydınlattığında kullanılan 'أَسْفَرَ الصّبْحُ' deyiminden alınmıştır. Yüzlerin parlamasının sebebi olarak İbn Abbâs (r.a.); 'geceyi ibadetle geçirmelerinden', Dahhâk ise 'abdestin eserlerinden' dolayı olduğunu söylemişlerdir."[216] Ferrâ'ya göre *esfera*, ışıl ışıl parlamak ve aydınlanmak demektir. Bu yüzden bir kadın yüzündeki peçesini veya örtüsünü açtığı zaman "سَفَرَتْ" ve "هِي سَافِرَةٌ" denilmez اَسْفَرَتْ denilir.[217] Böylece *esfera* kalıbının daha fazla parlaklığı ifade ettiğine dikkat çekilmiştir.

سَمِع fiili mücerred hâliyle işitme fiilinin meydana gelmesine, اِستَمَع fiili ise kasıtlı işitmeye delâlet etmektedir.[218]

2. İki siğanın kullanım alanı farklı olabilir. Dolayısıyla sülâsî mücerredler ile sülâsî mezîdin ism-i fâili arasında anlam farkı gözetilmiştir. Örneğin "قَابِر" ile "مُقْبِرُ" farklı anlama sahiptir. Defneden kişiye "قَابِر" denilmesi uygun iken Allah'a (cc.) "قَابِر" yerine "مُقْبِر" denilmektedir. Zemahşerî, "ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ"[219] ayetini tefsir ederken aradaki farkı şöyle izah etmektedir: "İnsanı kabir sahibi yaptı. Kabre konulup ortalıkta bırakılmaması, cesedinin vahşi hayvanlara yem yapılmaması, insana yapılan bir

---

213 "*Hem sonra o kâfirler başkalarını rablerine denk tutuyorlar*." En'âm, 6/1.
214 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1147; Semîn el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, X, 494.
215 Abese, 80/38.
216 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1181.
217 Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 238.
218 Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 34.
219 "*Sonra onu öldürdü, kabre koydurdu.*" Abese, 80/21.

ikramdır. Birisi ölüyü defnettiğinde "قَبَرَ الْمَيِّتَ" denilmektedir. Başkasına ölüyü kabre koymasını emrettiğinde veya ona gömme imkânı verdiğinde de أَقْبَرَالْمَيِّتَ denilmektedir. Daha sonra Haccâc'ın öldürdüğü birisi için kendisine söylenen "أَقْبِرنا صَالِحًا" ifadesini[220] delil getirmektedir."[221] Dolayısıyla yukarıdaki ayete göre insanı gömdürmesi Allah'ın (cc.) insana hürmeten bahşettiği bir nimettir.

3. İki siğa aynı anlamda kullanıldıklarında da tamamen aynı oldukları söylenemez. Çoğunlukla mübalağa ve tekit açısından fark vardır.

4. İki siğanın da özel kullanımı vardır. Fakat bu semâî olarak veya Kur'ân'daki kullanımlarına bakılarak öğrenilebilir. "جَمَعَ" sülâsî fiili, "الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ"[222] ayetindeki gibi hem zatların toplanmasında hem de "فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ"[223] ayetindeki gibi manevî işlerin toplanmasında kullanılmaktadır. Sülâsî mezîdi olan اَجْمَعَ fiili ise, sadece manevî fiillerde kullanılmakta, zatların toplanmasında kullanılmamaktadır. Bu yüzden " اجْمَعْتُ شُرَكَاء" denilmesi uygun olmaz. Çünkü şürekâ zatlardır. Ancak "فَاَجْمِعوا امرَكُم"[224] denilmesi uygundur.

5. "فَاعِل" siğası kullanılıp "مُفْعِل" siğası kullanılmayan kelimeler de vardır. " كَاسِب – كَسَبَ" şeklinde sülâsî ism-i fâili kullanılırken, rubâî hâli olan "مُكْسِبٌ -يُكْسِبُ-اَكْسَبَ" şekli kullanılmamaktadır. Bunun gibi "سَالِك" kullanılırken "مُسْلِك" kullanılmamaktadır.

6. "مُمْرِضٌ", kıyasen başkasını hasta eden kişi için olması gerekirken, kendisi değil de ailesi hastalanan kişi için kullanılmıştır. Bu yüzden lafzın delâletinde lügatçilerin kullanımı da önemlidir.[225]

---

[220] Tîbî, Haccâc'a söylenen ifadenin; '*İzin ver de bu ölüyü gömelim*' anlamında olduğunu belirtmektedir. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 218.

[221] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1180; Ferrâ daha detaylı açıklamalarda bulunmaktadır: "İnsanı kabre konulanlardan kıldı, vahşi hayvanlara atılan diğer canlılar gibi yapmadı. Sanki insana kabirle ikramda bulunmaktadır. Allah (cc.) قَبَرَه demedi. Çünkü قَابِر kendi elleriyle defneden için kullanılmaktadır. Allah için المُقْبِر denilmesi uygundur. Çünkü o, insanı kabir sahibi yaptı. Onun fiilleri âdemoğlunun fiilleri gibi değildir. Araplar, devenin kuyruğunu kestim derken بَتَرْتُ ذَنْبَ ٱلْبَعِيرِifadesini, Allah devenin kuyruğunu kesik kıldı derken de وَاللهُ أَبْتَرَهُ ifadesini kullanmaktadırlar." (Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 237).

[222] Hümeze, 104/2.

[223] "*Bunun üzerine Firavun döndü gitti ve bütün hile vasıtalarını topladıktan sonra geldi.*" Tâhâ, 20/60.

[224] Yûnus, 10/71.

[225] İhsân Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, Karaçi Üniversitesi Doktora Tezi, Pakistan, 2003, s. 50.

7. Araplar bazen zemm ve medih için *ta* harfini müzekker sıfatına eklemektedirler. "عَلاَّمَة- كَرِيمَةٌ" gibi.[226]

Zemahşerî, çoğunlukla kelime binâlarındaki artışın sonuçlarını tefsire yansıtmaktadır. Ona göre "وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ"[227] ayetinde, istifʿâl bâbındaki *isti'sam* kelimesi mübalağa anlamındadır. Hz. Yusuf'un (a.s.) sanki bir korunma altındaymış gibi ileri düzeydeki sakınmasını ve şiddetli korunmasını ifade etmektedir.[228] Aynı şekilde "وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ"[229] ayetindeki يَسْتَعْفِفْ kelimesinin mücerred siğa olan عَفَّ'den daha belîğ olduğunu savunmaktadır. Sanki "İffetli davransın" denmekle bu konuda çok titiz olması istenmiştir. İbnu'l-Müneyyir, ikisinin aynı olduğunu savunarak Zemahşerî'ye itiraz etmektedir. Çünkü müteaddi olması gereken talep anlamındaki *istef'ele*, burada geçişli değildir.[230] Ancak Tîbî, tecrît[231] sanatı yapıldığından dolayı talep anlamını doğru bulmaktadır. Sanki bizzat kendisinden daha iffetli olmasını istemiştir.[232]

"إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"[233] ayetinde فَعَّال kalıbıyla, *tâib* yerine *tevvâb* kullanılmıştır. Zemahşerî *tevvâbîn* kelimesini, kadınlarına adetli iken yaklaşma yasağını işleyip yaptıklarından pişman olanlar şeklinde tefsir etmektedir.[234] Özel olarak *tevvâb* kelimesi üzerinde durmamaktadır. Nesefî ise bu kelimenin anlamını şöyle açıklamaktadır: "Ne kadar suç işlerlerse işlesinler, Allah, yasaklandığı fiilleri işlemekten tövbe edenleri, ya da defalarca günah işleyip tekrar tekrar tövbe edenleri sever. Allah'ın onu sevmesi, onun affının büyüklüğünü bilerek ümitsizliğe kapılmadan tövbe ettiği içindir."[235] Gazzâlî'ye göre de tevvâb, ancak tövbeyi tekrar tekrar yapan için kullanılır.[236]

---

[226] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 94.

[227] *"Andolsun, ben ondan murad almak istedim. Fakat o, iffetinden dolayı bundan kaçındı."* Yûsuf, 12/32.

[228] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 514.

[229] "*Zengin olan, tenezzül etmesin.*" Nisâ, 4/6.

[230] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 220.

[231] Bir şairin yabancıymış gibi kendisine hitap etmesi

[232] Tîbî, **Fütûhu'l-Gayb**, IV, 445.

[233] Bakara, 2/222.

[234] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 129.

[235] Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut, 1989, I, 185. Elmalılı da "Şüphe yok ki Allah, insanlık gereği meydana

Zemahşerî, *hayât* ile *heyevân* arasındaki farka değinirken mezîd siğanın farkına dikkat çekmektedir. Ona göre " وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"[237] *el-heyevân* kalıbındaki anlam, *el-hayât* kalıbında yoktur. Çünkü فَعَلَان siğasında hareket ve çalkantı anlamı vardır. Ölümde sükûnet olduğu gibi hayatta da hareket olduğu için *el-heyevân* vezni daha uygundur. Kelime binâsının harekete delâlet etmesi, ahirette dünyaya göre fazlasıyla hareket olacağını göstermektedir.[238]

2.9. Binâdaki Artış Mananın Artışı içindir Kaidesinin Problemli Yönleri

Arap dilinde sıkça başvurulan önemli kaide olmanın yanında, "Binâdaki artış mananın artışı içindir" kaidesinin ilk bakışta çelişki gibi görünen bazı problemli yönleri de vardır. Konuyla yakından ilgilenen âlimler ciddi biçimde bu problemlere çözümler bulmaya çalışmışlardır. Bu konudaki açıklamaları dört maddede toplamak mümkündür:

1. Bazen mutad olarak kullanılan lafız yerine nadir kullanılanı getirince de manada artışın gerçekleşmesi zahiren kaideyle çelişki arz etmektedir.

İbn Cinnî'ye göre; mutad siğadan udûl yapılması da mana için lafzın artırılmasındandır. Bu şöyle olur: فُعَال siğası (mutad hâli olan) فَعِيل anlamındadır. طَويل de طُوَال anlamındadır. Ancak طُوَال daha belîğdir. O şu örnekleri de vermektedir: قَلِيل yerine قُلَال kullanılması daha belîğ, خُفَاف kelimesi de خَفيف kelimesinden daha belîğdir. Bunu ise şöyle gerekçelendirmektedir: Her ne kadar فَعِيل ve فُعَال sıfatta kardeş iki ifade ise de فَعِيل siğası âdeta bu baba tahsis edilmiş gibi çokça kullanılmaktadır. Örneğin Araplar, normalde شَدِيد derler, شُدَاد demezler. Fakat mübalağa yapmak istedikleri zaman, '*şudâd*' derler. فَعِيل siğası muttarid bir bâbdır ve onda mübalağa yapılmak istenmiştir. Daha da mübalağa yapmak istedikleri zaman شُدَّاد derler. Birincisinde muttarid siğadan udûl yapılmasıyla, ikincisinde ise harflerdeki artışla anlamda artış gerçekleşmiştir. Lafızlar anlamın delilleri iseler, lafızda artış olduğunda, onun karşılığında mananın da artması

---

gelebilecek kusurlardan dolayı çok çok tevbe edenleri sever" şeklinde "*tevvâb*" kelimesindeki artışı, '*çok çok tevbe edenler*' ifadesiyle mealine yansıtmaya çalışmıştır. Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, II, 99.

[236] Bkz. Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâullâhi'l-Hüsnâ**, s. 123.

[237] "*Bu dünya hayatı bir eğlenceden, bir oyundan başka (şey) değildir. Ahiret yurdu(na gelince) şüphe yok ki o, (asıl) hayatın ta kendisidir, (bunu) bilmiş olsalardı...*" Ankebût, 29/64.

[238] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 823; Şeyhzâde, **Hâşiye**, IV, 198.

gerekir. Aynı şekilde, lafzın gidişatındaki inhiraf da onun için yeni bir olayın meydana geldiğine delildir. Genellikle meydana gelen şey de noksanlık değil, artıştır. Tasğîr ve teksîrin ikisi de müfred kelimenin başına gelmektedir. Fakat kuvvetli olan değişiklik teksîrin (cem-i mükesser) örneklerinde gerçekleşmektedir. Kelimeyi müfretlikten çıkarıp sayısını artırmaktadır. Buradaki değişiklik ism-i tasğîrden daha kuvvetlidir. Çünkü tasğîr, kelimeyi müfred hâlde bırakmaktadır. Bu yüzden de cem-i mükesser*, memnu' mine's-sarf*'ın sebeplerinden biri olarak kabul edilirken ism-i tasğîr böyle değildir. Nitekim دُرَيهما kelimesi değil de دَرَاهم *memnu' mine's-sarf*'tır.[239] İbn Cinnî'nin, muttarid kullanımın terk edilmesini de anlamda artışa sebep olarak göstermesi ve cem-i mükesser ile ism-i tasğîr arasında karşılaştırma yapması, kaidede geçen "lafızdaki artışın" kemiyeten bir ziyadeyle sınırlı olmayıp daha geniş kapsamlı olduğunu, İbn Cinnî'nin ifadesine göre "lafızdaki kuvvet" şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Cem-i sâlim yapılırken, müfredin binâsında bir değişiklik olmamaktadır. Bu yüzden cem-i kıllet olarak kabul edilmektedir. Cem-i mükesserde ise kelimenin binâsı her zaman artış yönünde değişmemektedir. Buna rağmen cem-i mükesser; cem-i kıllet ve cem-i kesret olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cem-i kesret siğaları daha çoktur.

Arapçada ism-i zaman ve ism-i mekân siğalarının kıyasa aykırı gelmesinde de İbn Cinnî'nin yaklaşımını destekleyen örnekler vardır. Mesela, Arap dilinde kıyasa göre *mescid* kelimesinin *mesced, mensik* kelimesinin *mensek* şeklinde gelmesi gerekirken böyle kullanılmamıştır. Esterabâdî'ye göre *mesced* yerine *mescid, mensek* yerine *mensik* siğasının seçilme sebebi, anlamın hususiyet kazanmasındandır. İsm-i zaman ve ism-i mekânın kıyasa uygun şekli terk edilerek özel bir siğası seçilmiştir. Bu yüzden secde için yapılan ev kastedildiğinde, *mescid* siğası kullanılmaktadır. İster mescitte ister yeryüzünün herhangi bir yerinde olsun, mutlak olarak alnın konulduğu secde yeri kastedildiğinde ise *mesced* denilmektedir. Mensik, ibadete tahsis edilmiş özel mekân, mensek ise ibadetin herhangi bir mekânı için kullanılmaktadır.[240] Kısaca kelimenin

[239] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, III, 265-269.
[240] Esterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 184.

kıyasa aykırı kullanılmasıyla hususî bir anlam elde edilmektedir. Bu anlam lafız artışıyla değil, mutad olan siğa yerine şaz olanın kullanılmasından ortaya çıkmaktadır.

2. Dil âlimleri ve müfessirlerin zaman zaman mezîd ve mücerred siğalara aynı anlam vererek binâdaki artışlara değinmedikleri görülmektedir. Bu şekildeki artışlar, özellikle hem mezîd hem de mücerred şekilde kıraat olunan kelimelerde önem arz etmektedir. Zemahşerî İbrâhîm suresindeki "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ"[241] ayetinin tefsirinde 'تَأَذَّن' ve 'آذَنَ' fiillerinin tıpkı 'تَوَعّد' ve 'أَوْعَد' fiilleri ile 'تفضّل' ve 'أَفْضَل' fiilleri gibi aynı anlamda olduğunu söyler. Ancak devamında lafızdaki artışın da amacını açıklamaktadır. Ona göre; "تَفَعَّل" kalıbında, "أَفْعَل"de bulunmayan ek bir anlam vardır. Bu mana da şöyledir: Sanki, "Rabbiniz bütün şüpheleri giderecek ve kökünden yok edecek derecede etkili bir biçimde bildirmiştir" denilmektedir.[242]

Zemahşerî, Bakara suresinde münafıkların özellikleri sayılırken mufâ'ale bâbındaki "يُخَادِعُونَ الله "[243] ifadesi üzerinde genişçe durmaktadır. Bu bâb, fiilde karşılıklı müşterek olmayı ifade etmektedir. Allah hakkında ise aldatma ve aldatılma düşünülemez. O, bu müşkülü gidermek için şöyle bir soru sormaktadır: "خَادَعْتَ, mücerred خَدَعْتَ'nin anlamında, tek taraflı aldatma için kullanılmış olabilir. Bu kalıbın böyle kullanılmasının doğru bir izahı var mıdır?" Cevabında; "Bu binâ çekişme ve yarışmalar için olmasına rağmen خَدَعْتَ (sülâsî mücerred) anlamı kastedilmektedir. Bir fiili yapan kişi, gerçekte olmasa bile, sanki karşısında mağlup etmesi gereken biri varmış da onu yeniyormuşçasına yapıyorsa bu kalıp kullanılabilir."[244] Dolayısıyla mufâ'ale vezninde gelmesi anlamsız değildir, mübalağa anlamı katmaktadır. Buradan, bir siğa başkasının yerine kullanılsa da tamamen kendi manasını kaybetmediği anlaşılmaktadır.

Esterâbâdî'nin bu konudaki açıklamaları da Zemahşerî'nin ifadelerine düşülmüş bir şerh gibidir: "Âlimler, قَال fiili, أَقَال anlamındadır" demekle aslında sözde müsamaha göstermektedirler. Bu, tıpkı nahiv âlimlerinin "وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدا"[245] ayetindeki *bâ* harf-i

---

[241] İbrâhîm, 14/7.
[242] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 545.
[243] Bakara, 2/9.
[244] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 45.
[245] *"Şahid olarak Allah yeter."* Fetih, 48/28.

cerini zâid olarak değerlendirmeleri gibidir. Hâlbuki bu harf anlamsızdır, demek istememektedirler. Böyle yerlerde mezîd kalıbın diğerine göre tekit ve mübalağa anlamı vardır.[246]

3. Lafızdaki bazı artışlar ilhak içindir. Bir binâyı başka bir binâya ilhak ederken kelimede meydana gelen artış, bazen lafzî gayelerle de olmaktadır.[247] İlhak; aynı sarf kurallarını uygulamak için bir kelimenin siğasında artış yapılarak kendisinden fazla harfli binâya uydurulmasıdır.[248] Şöyle de denilebilir: İsim veya fiillerde asıl harflere bir veya iki harf ekleyerek, zâid kelimenin başka bir kelimeye; harflerin sayısında, harekelerde ve sükûnlarda benzetilmesidir. Kısaca, bir kelimeyi başka bir kelimeyle harf sayısı, harekelerin tertibi ve çeşidi yönünden eşitleyip mülhak bihiyle aynı konuma getirmektir. 'كَوْثَر' kelimesinin 'جَعْفَر' kelimesine, 'حَوْقَلْ' kelimesinin 'دَحْرَجَ' kelimesine ilhakı gibi. İlhakın amacı bazen şiirdeki ihtiyaçtan, şiirde kafiyeyi tutturmaktan olabileceği gibi manevî de olabilir. İlk dönem âlimleri bu kısmın anlamlarını zikretmemişlerdir. Hâlbuki ziyadede, lafzî veya manevî bir amaç olmazsa abesle iştigal olur. Bu yüzden her iki yönden de değerlendirilmelidir.

'كَوْثَر'nin anlamı 'كَثُرَ'den farklıdır. Manevî yönün göz ardı edilmesinin sebebi, mülhaklardaki ziyadelerin; ism-i mekân, ism-i tafdîl, if'âl bâbı gibi düzenli anlamlarının olmaması, bazen de mülhak kelimelerin aslının[249] anlamı olmadığı için yalnızca mülhak bihi biçiminin kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır.[250]

4. İsm-i tasğîrde olduğu gibi bazen lafızda artış olmakla birlikte, manada küçültme olduğu için bu kaideye itiraz edilmektedir.[251]

Bu problem için şöyle çözümler sunulabilir: a) Tasğîr bir sıfattır. Sıfat ise mevsufa fazladan lafzın eklenmesiyle ifade edilmektedir. Sıfatın yerine getirilen ism-i

---

[246] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 83.

[247] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 11.

[248] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 72.

[249] Örneğin *zeyneb* kelimesinin aslı *zeneb* olduğundan manada bir ziyade olmamıştır.

[250] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 53, 54; bkz. es-Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 87.

[251] Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 48.

tasğîrin lafzında artış yapılarak sıfata uygunluğu sağlanmaktadır. b) Lafzın kuvveti mananın kuvvetine delildir. Küçültme vasfına delâlet etsin diye lafızda artış yapılmıştır. c) İsimlerin çoğunluğu sülâsîdir. Lafızda noksanlık yapılsaydı, isimlerin özelliğinden çıkılmış olurdu.[252]

2.10. Binâdaki Artış Manadaki Artış İçindir Kaidesinin Sınırlarının Netleştirilmesi

Burada Zemahşerî'den önce; İbn Sîde, Taberî ve Zeccâcî gibi âlimlerin Rahmân ve Rahîm isimleri arasındaki farkı açıklama biçimleri ve Zemahşerî'den sonraki âlimlerin yaklaşımlarını karşılaştırarak kaidenin sınırlarını belirlemeye çalışacağız. Özellikle Rahmân ve Rahîm isimlerini karşılaştırarak konuyu inceleyeceğiz, çünkü Zemahşerî, kaideyi burada açıkça zikretmektedir.

İbn Sîde kaideyi zikretmeden Rahmân ve Rahîm isimlerini karşılaştırmaktadır. Ona göre "فَعْلاَن" kalıbı, bir şeyin içinin başka bir şeyle dolu olduğunu ifade etmek içindir. Mesela "شَبْعَان", doygunluğu, غَضْبَان da öfke ile doluluğu ifade etmektedir. Allah'ın Rahmân ismi de "فَعْلاَن" kalıbındadır. Çokluk manasındadır. Yani, rahmeti her şeyi kaplamaktadır. Rahmân ismi sadece Allah için, Rahîm ise Allah'tan başkası için de kullanılmaktadır. Rahmân ismi rahmetin her çeşidini kapsadığı hâlde Rahîm isminin ayrıca zikredilmesi, müminleri tahsis etmek içindir. Bunun örnekleri Kur'ân'da çoktur. Alak suresinde önce 'Yaratan rabbinin adıyla oku' denilerek Allah'ın (cc.) her şeyi yarattığı belirtilmiştir. Devamında, birçok hikmet ve sanat eserini kendisinde barındırdığı için birinci ayete dâhil olduğu hâlde 'O, insanı alaktan yarattı' denilerek insanın yaratılışı ayrıca anılmıştır.[253]

Taberî'ye göre Rahmân ve Rahîm aynı fiilden, فَعْلاَن ve فَعِيل veznindendir. O, "Rahmân ve Rahîm isimlerinin ikisi de rahmet kelimesinden türedikleri hâlde neden tekrarlanmaktadır?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Durum zannedildiği gibi (tekrar) değildir. Birinin ifade ettiği manayı diğeri veremez." "Öyleyse

[252] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, III, 398.
[253] İbn Sîde, **el-Muhkem**, III, 337; İbn Sîde, **Muhassıs**, XIV, 143, 144.

her birinin eda ettiği anlam nedir?" şeklindeki bir soruya ise şöyle cevap vermektedir: "Bunun dil açısından açıklaması şöyledir: Arap dili alanında uzman âlimler arasında her iki ismin de فَعِلَ يَفْعَل bâbından türetildiği noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Rahmân isminde Rahîm ismine göre, fiilinin siğasından daha fazla uzaklaşılmıştır. Yine dil âlimleri arasında ister övme ister yermede olsun aslı فَعِلَ يَفْعَل olan bütün isimler, asıllarından ne kadar uzak bir vasıfla vasıflandırılırsa onun daha faziletli olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Bu yüzden Rahmân ismi hem daha geniş kapsamlıdır hem de Rahîm ismine göre bu isimde daha fazla kuvvet vardır." Taberî, bu konuda ittifak sağlandığına dikkat çekmekte, lafızdaki artışı asıldan uzaklaşmakla gerekçelendirmektedir. Bu da lafızdaki artış manadaki artış içindir kaidesiyle aynı sayılabilir.

Zeccâcî de Taberî'ninkine benzer bir yöntem takip etmiştir. O, Rahmân isminin hususî, Rahîm isminin umumî olduğunu, dolayısıyla Allah (cc.) dışında kimseye Rahmân ismi verilemeyeceğini belirtmektedir. Bunun gerekçesi olarak da şöyle demektedir: "Çünkü Rahmân, Rahîm isminden daha çok şiddetli mübalağa ifade eder. Gazapla dolu olana 'غضبان', aşırı susuza 'عطشان' denildiği gibi, Rahmân da rahmeti her şeyi kuşatan nihayetsiz merhamet sahibi demektir. Fiilden (*tarikatu'l-fiil*) ne kadar uzaklaşılırsa o kadar mübalağa ifade eder." Zeccâcî, bunu destekler mahiyette Sîbeveyhi'nin "فَعِيل, ism-i fâil gibi amel eder" sözünü nakletmekte,[254] vasfın kuvvetini, fiilinin siğasından uzaklaşmasına bağlamaktadır.

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de Allah'ın isimlerinde terâdüfü kabul etmemektedir. Bu nedenle, Allah'tan gayrisi Rahmân ismiyle adlandırılamaz. Rahîm ismi ise, bazen Allah'tan başkası için de kullanılmaktadır. Bu yönüyle Rahmân ismi, Allah'ın özel ismi olan "Allah" ismine yakındır. Hem bu yüzden hem de Allah'ın isimlerinde terâdüfü kabul etmediğimizden dolayı, Rahmân isminin, Rahîm isminin ifade ettiği manadan farklı olması gerekmektedir.[255]

---

[254] Zeccâcî, **İştikâku Esmâ'illâh**, s. 41.

[255] Ebû Hâmid Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâullâhi'l-Hüsnâ**, Dâru'l-Kur'ân, Kahire, ts., s. 62.

Zemahşerî besmelenin tefsirinde, Rahmân ve Rahîm isimlerinin sarf açısından tahlilini yaparken, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kuralını açıkça zikretmektedir. Başka bir yerde الخَرْج ile الخَرَاج mastarları arasındaki farkı açıklarken "Lafızdaki artış manadaki artış içindir" demektedir.[256] Lafız kelimesinin lügat anlamını (ağızdan çıkan şey) göz önünde bulundurduğumuzda iki ifade biçimi de aynı kapıya çıkmaktadır. er-Rahmân isminin '*sekrân*' ve '*ğadbân*' gibi فَعْلاَن vezninde olduğunu, er-Rahîm isminin de 'سَقِيم' 'مَرِيض' gibi aynı kelimenin 'فَعِيل' vezninden olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Rahmân isminde olan mübalağa Rahîm isminde yoktur. Bu yüzden '(yâ) *Rahmâne'd-dünyâ ve'l-âhire*' '*Rahîme'd-dünyâ*' demişlerdir. Araplar şöyle derler: 'Binâdaki artış manadaki artış içindir.' Zeccâc da غَضْبَان hakkında, *ğadbân*, gazapla dolu olan demektir" der. O, daha sonra bunu desteklemek için şöyle bir anekdot nakletmektedir: Vaktiyle kulağıma çalınan bir Arap fıkrasında üzerine bindikleri tahtırevanlardan birine şukduf (الشُّقْدُفْ) diyorlardı. Bu, Irak bölgesinin tahtırevanları kadar ağır olmayan, hafif sıklet tahtırevan idi. Bir defasında Taif istikametinde yolculuk yaparken bunlardan birine; -Irak tahtırevanını göstererek- "Şu tahtırevana ne ad veriliyor?" diye sordum. "Hafif sıklet tahtırevana şukduf (الشُّقْدُفْ) denmiyor mu?" dedi. Ben "Evet" deyince, "Tamam işte, bunun ismi de şıkındâftır (الشِّقِنْدَافْ)" dedi. Müsemmâdaki fazlalığı ifade etmek için isme bir harf ilave etmişti.[257] Burada Zemahşerî, kaideyi genel olarak zikretmektedir.

Zemahşerî'nin, Rahmân ve Rahîm isimleri arasındaki farkı açıklarken bu kaideye dayandığı görülmektedir. Ancak Tîbî'nin açıklamalarına bakıldığında, Zemahşerî'nin, hem rivayet hem de dirayet açısından görüşlerini delillendirdiği anlaşılmaktadır. Tîbî'ye göre; "Zemahşerî, Rahmân isminin Rahîm isminden daha belîğ olduğunu iki açıdan delillendirmektedir. Birincisi naklîdir ki yukarıdaki '*Rahmâne'd-dünyâ ve'l-âhire*', '*Rahîme'd-dünyâ*' dediler ifadesi bunu göstermektedir. Diğeri de kiyasîdir. Arapların 'Binâdaki artış manadaki artış içindir' kuralını delil getirmektedir. Naklî delil getirirken

[256] Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 712.
[257] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 26.

mazi fiil ile ‘قَالوا’ (dediler), kiyasî delil getirirken de ‘يَقُولُون’ (derler[258]), müzari fiil siğasını kullanmakla bunun edipler arasında geçerli bir kural olduğuna dikkat çekmektedir.”[259] Sonuç olarak; rivayetlere göre Rahmân isminde kemiyeten Rahîm isminden daha fazla mübalağa olduğunu, Zeccâc’ın görüşü ve “Binâdaki artış manada da artış içindir” kaidesiyle de keyfiyeten daha mübalağalı olduğunu göstermektedir. Fakat Zemahşerî’nin tercihi ikincisidir. Yani Rahmân ismi keyfiyeten Rahîm isminden daha mübalağalıdır. Çünkü o şöyle demektedir: Rahmân, nimetlerin büyüklerini ve azametlilerini, Rahîm ise nimetlerin latif ve küçüklerini kapsamaktadır.[260]

Tîbî’nin bu açıklamaları Zemahşerî’nin sadece kaideye dayanmamakla birlikte bu kaideye uygun tefsiri tercih ettiği ve bu kaideye çok önem verdiği de anlaşılmaktadır. İlk bakışta fark edileceği gibi Arap dilinde her zaman böyle olmadığı, bu kaidenin de istisnaları olduğu görülecektir. Nitekim İbnu’l-Müneyyir, Zemahşerî’ye iki açıdan itiraz etmektedir. Birincisi, o, hususî olanın daha belîğ olduğu gerekçesiyle Zemahşerî’ye karşı çıkmaktadır. Mademki Rahmân daha kapsayıcı, Rahîm daha özeldir. Öyleyse hususî olan Rahîm daha belîğdir. Mesela ‘ضَارب’ (vuran) ‘ضَرَّاب’dan daha umumîdir. Fakat ‘*darrâb*’, hususiyetinden dolayı anlamda daha mübalağalıdır. Bu yüzden Rahîm isminin hususiyetinden dolayı Rahmân’dan daha az belîğ olması gerekmez. Fakat Alemüddîn Abdulkerîm b. Alî el-İrâkî (ö. 704/1304) *el-İnsâf ale’l-Keşşâf* adlı eserinde İbnu’l-Müneyyir’e şöyle cevap vermektedir: ‘*Darrâb*’ kelimesinin daha belîğ olması, siğasının tekrar ve çokluğa delâlet etmesinden dolayıdır. Yoksa hususî olmasından değildir. Eğer bu şekilde soruna yaklaşırsak o zaman yağmurun özel yönlerine delâlet eden ‘وَابِل’ ‘طَلّ’ ve ‘جود’un ‘مَطَر’dan daha belîğ olduğunu iddia etmemiz gerekecektir.[261]

İbnu’l-Müneyyir’in ikinci itirazı, حَاذِرٌ kelimesindeki harfler حَذِرَ’den daha fazla olduğu hâlde حَذِرَ’deki anlam daha mübalağalıdır. *el-İnsâf*’ta bu itiraza da şöyle cevap verilmektedir: Birincisi, bu genellikle böyledir. Yüzde yüz her örnekte gerçekleşecek

[258] Müfessirin ve şarihlerin de açıklamalarında isim ve fiil ayrımını itina ile kullanmalarına da bir örnektir.
[259] Tîbî, **Fütûhu’l-Ğayb**, I, 708.
[260] Tîbî, **Fütûhu’l-Ğayb**, I, 709.
[261] Tîbî, **Fütûhu’l-Ğayb**, I, 708.

anlamı çıkarılamaz. İkincisi, bu kelimedeki mübalağanın sebebi harfin noksanlaşmasından kaynaklanmamaktadır. حَذِرَ; arzu, hırs, zekâ gibi yaratılıştaki sıfatlara dâhil olduğundandır. İki kelime arasında illette birlik varsa o zaman kaide geçerlidir. Burada böyle bir şey yoktur. Bu kaide mübalağa içindir. Ancak mübalağanın değişik yolları vardır. Sadece binâdaki artışa hasredilemez.[262] İbnu'l-Müneyyir burada kaidenin çoğunlukla böyle olduğuna ve حَذِرَ gibi lafızların azaldığı durumların kaidenin dışında olduğuna dikkat çekmektedir.

Zemahşerî bu kaideyi geniş biçimde uygulamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi[263] o, harflerdeki artışta da bu kaideden yararlanmaktadır. Zemahşerî'nin, öncelikli hedefi tefsir olduğu için "Binâdaki/lafızdaki artış manada da artışa sebeptir" kaidesinin istisnalarına değinmemesi normal karşılanmalıdır. Zemahşerî'nin başka açıklamalarına bakıldığında istisnaların farkında olduğu anlaşılmaktadır.[264] O şöyle demektedir: " رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا" ayeti, aynı zamanda "ربَّنا ولاتُحَمِّلْ علينا إصْراً"[265] şeklinde de okunmaktadır. Bu kıraatle, sonraki ayette gelen 'ولا تُحَمِّلْنا' arasındaki farkı o şöyle açıklamaktadır. Birincisinde (ولا تُحَمِّلْ علينا) mübalağa vardır. İkincisinde (وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ) fiil bir mef'ûlden iki mef'ûle geçişli hâle getirilmiştir. Fiil, 'نَا' (biz) zamiri ve 'مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ' mef'ûllerini almıştır. Semîn el-Halebî de bunu benzer şekilde açıklamaktadır: 'Birincisi sadece mübalağa için olduğundan bir mef'ûlle geçişlidir. İkinci tad'if (şedde) ise geçişlilik içindir ve iki mef'ûlle geçişlidir. Bu mef'ûller de نَا zamiri ve 'مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِه' ifadesidir.[266] Tîbî ise şöyle izah etmektedir: "Zemahşerî, bu açıklamalarıyla İbnu'l-Esîr'e (ö. 637/1239) yaklaşmaktadır. Eğer tad'if onun görevini yapsın diye bir bâbı başka bir bâba koymak için olursa, bu mübalağa için olmaz. Fakat bu fayda gözetilmezse o zaman mübalağa içindir. Bu (İbnu'l-Esîr'in) *Meselu's-Sâir* eserindeki gibidir. قَتَلَ–قَتَّلَ'de olduğu gibi bir siğadan diğerine nakil varsa o zaman mübalağa anlamı vardır. " وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى

[262] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, I, 709.
[263] "Sarf İ'râb İlişkisi" başlığına bakınız.
[264] Eğer *kelleme* fiilinde olduğu gibi ilk konuluşu itibarıyla fiil tef'îl bâbındansa mübalağa ve teksîr anlamı ifade etmemektedir. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIIII, 58; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 580.
[265] Bakara, 2/286.
[266] Semîn el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, II, 701.

تَكْلِيمًا"[267] ayetinde geçen كَلَّم fiilinde olduğu gibi, eğer bir siğadan diğerine nakil yoksa o zaman çok konuştuğu değil sadece Hz. Musa'nın (a.s.) Allah ile konuştuğu anlaşılmalıdır.[268] Tîbî'nin bu açıklamalarından Zemahşerî'nin kaidenin istisnalarının farkında olduğunu anlıyoruz.

Tîbî, '(yâ) *Rahmâne'd-dünyâ ve'l-âhireti ve Rahîme'd-dünyâ*' cümlesini de açıklamaktadır. Zemahşerî'nin, Rahmân, nimetlerin büyüklerini ve azametlilerini, Rahîm ise nimetlerin latif ve küçüklerini kapsar sözü bu farkı anlatmaktadır.[269] Zemahşerî, "Mademki Rahmân daha belîğdir öyleyse neden önce Rahîm sonra Rahmân zikredilerek azdan çoğa doğru terakki yapılmamıştır?" şeklinde bir soru sormaktadır. Cevabında; "Rahmân, nimetlerin büyüklerine ve asıllarına, Rahîm ise tetimme türünden tamamlayıcı olanlarına işaret etmektedir. Böylece nimetlerin hem büyükleri hem de küçük ve latif olanlarını birden kapsamaktadır."[270] Bu yorumun daha sonraki dönemlerde de aynen tekrarlandığını görmekteyiz.

Beyzâvî de; "Rahmân Rahîm'den daha belîğdir. Çünkü kelimenin binâsındaki artış manadaki artış içindir. Bu durum, قَطَّع ve قَطَع ile كُبَّار ve كُبَار örneklerindeki gibidir. Bu ziyade bazen kemiyeten bazen de keyfiyeten olur. Birincisine göre (kemiyeten) 'Rahmâne'd-dünyâ Rahîme'l-âhire' denilir. Çünkü dünya nimetlerinden istifade edenler mümin ve kâfirler birlikte olduğu için sayıları çoktur. Ahirette ise sadece müminlere merhamet edileceği için sayıları azdır. İkincisine (keyfiyeten) göre ise *Rahmâne'd-dünyâ ve'l-âhireti ve Rahîme'd-dünyâ* denilir. Çünkü ahiret nimetleri sadece büyüktür. Dünya nimetleri içinde ise hem hakir hem de yüce olan vardır.[271]

İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesinin şartlarını belirlemede önemli bir yere sahiptir. O, kaidenin önemini şöyle ifade etmektedir: "Bilmen gerekir ki, bir vezin üzerinde olan bir lafız kendisinden daha fazla

[267] Nisâ, 4/164.
[268] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 580.
[269] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 27.
[270] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 27.
[271] Şeyhzâde, **Hâşiye**, I, 57.

olan bir vezne nakledildiği zaman fazladan bir manayı gerektirir. Çünkü lafızlar mananın delilleridir."[272]

Bununla birlikte İbnu'l-Esîr, kuralın her kelimeye uygulanamayacağını, bazı sınırları olduğunu belirtmektedir. Özellikle bu kaide hakkında İbn Cinnî'den farklı bir yol izlediğine dikkat çekmiştir.

Bu kural, fiilde veya ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi kendisinde fiil manası bulunan kelimelerde gerçekleşmektedir. Fiil manası olmayan isimler buna dâhil değildir. Mesela "فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُۥنَ"[273] ayetinde *kubkibû* kelimesi *kebbe* kelimesinin mezîd hâlidir. Manası da yuvarlamak demektir. Bu ziyadenin amacı, mananın tekrarlanmasını ifade etmek, cezanın şiddetini göstermektir. Fiil anlamı olduğu için bu ziyade bir anlama karşılık gelmektedir. Bu yüzdenمقتدر kelimesinde de قادر kelimesinden daha fazla mübalağa vardır. Fakat kendisinde fiil anlamı olmayan isimlerdeki ziyade, manayı imkânsız kılmaktadır. Mesela sülâsî عذب kelimesi, rubâî olan عَذْيَب şekline, rubâî olan عَسْجَدْ kelimesi de humâsî olan عَسْجَدِد şekline getirildiğinde anlamsız bir şey ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu isimlerde fiil anlamı yoktur. İsm-i tasğîrde de fiil anlamı yoktur. Dolayısıyla İbnu'l-Esîr bu siğanın lafzında artış olduğu hâlde manasında artış olmadığını gerekçe göstererek kaideyi eleştirmeyi cahillik olarak nitelemektedir.

İbnu'l-Esîr kaidenin geçerlilik şartlarını şöyle sıralamaktadır:

1. Lafızdaki kuvvetin anlamda da kuvvete sebep olabilmesi için bir siğadan daha ziyade bir siğaya geçilmelidir. "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ اِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا"[274] ayetinde görüldüğü üzere *ğafir* yerine *ğaffâr* siğası kullanılmıştır. Çünkü *ğaffâr*, fiilin çokça meydana geldiğine delâlet etmektedir. Ancak "اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا وَكَلَّمَ"[275] ayetindeki كَلَّم fiilinde olduğu gibi, eğer rubâî fiil bir mana için konulmuşsa, mübalağa anlamı yoktur.[276] İster kısa ister uzun olsun Allah'ın (cc.) Hz. Musa'yı (a.s.) muhatap aldığını ifade eder. Bizzat böyle varid olmuş, sülâsîden rubâîye geçiş olmamıştır. *Kelleme* fiili, ancak yaralama anlamında

---

[272] İbnu'l-Esîr, **Meselu's-Sâir**, II, 242; Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 34.
[273] Şuarâ, 26/94.
[274] *"Dedim ki: 'Rabbinizden bağışlama dileyin; çünkü O, çok bağışlayıcıdır."* Nûh, 71/10.
[275] *"Ve Allah Musa ile de konuştu."* Nisâ, 4/164.
[276] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIIII, 58.

olunca mübalağa ifade eder. Müzzemmil suresinde geçen *rettil*[277] kelimesi de kesret ifade etmez.[278] Bu yüzden Hamelâvî'ye göre "Her mücerred siğanın mezîdi, her mezîdin de mücerred hâli kullanılacak" şeklinde bir kural yoktur. Bu hususta Araplardan işitilip işitilmediğine itibar edilmektedir. Sadece sülâsî lazım fiiller bundan müstesnadır. - ذهب اذهب, خرج – اخرج örneklerindeki gibi daima başına elifin gelmesi ta'diye anlamı katmaktadır.[279] *el-Keşşâf* tefsirinde bu ayrıntının göz önünde bulundurulduğunu görmekteyiz. Zemahşerî, Hûd, 11/1. ayeti için iki yorum yapmaktadır. Birincisi "أُحْكِمَتْ", "*kelleme*" gibi ilk konuluşu itibarıyla böyledir. Başka bir siğadan menkul değildir. Buna göre: "Tıpkı muhkem bina gibi kendisinde herhangi bir tenakuz ve bozukluk bulunmayacak sapasağlam nazımla dizilmiş kitap…" Ya da "حَكُمَ" fiilinden menkuldür. Bu durumda sülâsî mezîd olacağı için hemze ile "حَكُمَ"den nakledilmiştir. Ayetin manası: Yûnus, 10/1. ayeti gibi "Hikmet dolu kılındı" demektir. Ya da "أَحْكَمْتُ الدابة" (hayvanı dizginledim) deyimindeki gibi ayetleri bozulmaktan korundu anlamındadır.[280]

2. Âlim (عَالِم) ve alîm (عَلِيم) isimlerinin her ikisi de dört harfli olmasına rağmen Arap dil âlimlerinin çoğunluğu, alîm (عَلِيم) vezninin daha belîğ olduğunu savunmaktadır. Bunu lafızdaki artışla izah etmek mümkün görünmemektedir. Bu şüphenin sebebi alîm (عَلِيم) kelimesinin عَلُمَ lazım fiilinden türemesi ve geçişsiz olup sübûta delâlet etmesi, âlim (عَالِم) kelimesinin de geçişli fiilden türetilmesidir. Kaideye eleştirenlere iki kelime arasındaki bu fark gizli kaldığı için şüpheye düşmektedirler.[281] Ancak bunun طَوِيل (uzun) ve طُوَال gibi başka örnekleri de vardır. Daha önce belirtildiği gibi, İbn Cinnî mutad kullanım yerine nadir kullanımların tercih edilmesinin de anlamda artışa neden olacağını söylemektedir. Bu yüzden anlamdaki artış, sadece lafızdaki niceliksel artışa bağlanamaz. İbnu'l Esîr'in buradaki itirazı İbn Cinnî'yedir. Ancak İbn Cinnî'nin yaklaşımını daha uygun görünmektedir.

---

[277] Müzzemmil, 73/4.
[278] İbnu'l-Esîr, **Meselu's-Sâir**, II, 242-246.
[279] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 76.
[280] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 476.
[281] İbnu'l-Esîr, **Meselu's-Sâir**, II, 247.

3. Ziyade karşılaştırması aynı kökten gelen kelimeler arasında yapılır. اِقْتَدَرَ 'قَدَرَ'den, اِسْتَغْفَرَ da غَفَرَ'den daha belîğdir, denilebilir. Ancak اِسْتَغْفَرَ'nın talep ifade etmesi, اِقْتَدَرَ'nın kuvvette mübalağa ifade etmesinden daha fazladır denilemez.[282]

4. Ziyade manasından bahsetmek için iki lafzın da aynı cinsten olması gerekmektedir. Mesela ikisinin de كَسَّرَ كَسَرَ gibi mazi fiil olması, ya da ikisinin Rahîm ile Rahmân isimleri gibi mübalağa olması gerekmektedir.[283]

Yakın dönem âlimlerinden İbn Âşûr'a göre de Rahmân ve Rahîm isimleri arasında fark vardır, bu farklılık da Arapların kullanımı takip edilerek elde edilmektedir. Bu da dili vazedenin "Ziyâdetu'l-mebnâ li kasdi ziyâdetin fi'l-ma'nâ" kaidesindeki incelikleri gözeterek kelimeleri kullanmasıdır. Daha sonra da o, Zemahşerî'nin açıklamalarını zikretmektedir.[284]

İbn Âşûr da bu kaidenin çerçevesini belirlemeye çalışmaktadır. "Bu kaide, kelimenin maddesine ek manalar elde etmek için bilinen ve belirli manalar için konulmuş ziyadeler dışında[285] genellikle böyledir. İsmu't-tasğîrdeki '*ya*' harfinin ziyadesinde olduğu gibi, maddesine fazladan bir anlam katmak için yapılan ziyadelerde geçerli değildir. Sadece kelimenin maddesindeki artışlarda geçerlidir. Bu kaidenin ihlali olarak gösterilen حَذِرَ siğası حاذِر'dan harf sayısı olarak az olmasına rağmen mübalağa için kullanılmaktadır. Kaide muttarid olmadığı için bunlar istisnalardır."[286] İbn Âşûr'a göre; mazi, müzari, tef'îl bâbı, if'âl bâbı, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. belirli anlamlar için

---

[282] Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 44.

[283] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 11. Zemahşerî, "اَلَآ اِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ" "*Dikkat edin! Görmüyor musunuz, onlar düşmanlıklarını gizlemek için göğüslerini çeviriyorlar.*" (Hûd, 11/5) ayetini "ثَنَىٰ- يَثْنِي- ثَنْياً" siğasında kabul etmiş, "bükülme, katlanma" anlamı vererek onlar haktan yüz çeviriyorlar şeklinde tefsir etmiştir. Aynı zamanda '*seny*' kökünden "اَلثُّنُوْنىٰ" fiilinin müzarisi olarak "تَثْنُوْنَىٰ" şeklinde اِفْعَوْعَل vezninde de okunmuştur. Bu binâ mübalağa içindir. Yere dökülen kuru yaprak anlamında '*senne*' fiilinin müzarisi olarak "تَفْعَوْعِلُ" vezninde "*testevninnu*" şeklinde de okunmuştur. Kuruyan yaprak nasıl silkelemeye boyun eğip dökülüyorsa bunların göğsü de bükülmeye anında itaat etmektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 478).
Bir binâyı başka bir binâya ilhak ederken kelimede meydana gelen artış, manevî olduğu gibi bazen lafzî gayelerle de olduğu da unutulmamalıdır.

[284] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, 171.

[285] Örneğin ism-i fâil siğası, ism-i mef'ûl, müzari, sıfat-ı müşebbehe siğaları ya da belirli bâbların anlamlarını bu kaideyle açıklamamaktadır.

[286] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, 171.

kullanılan binâlar bu kaidenin dışındadır. Bu gibi yerlerdeki mana artışı binânın kendisinden kaynaklanmaktadır.[287]

Sonuç olarak, Zemahşerî'nin, istisnalarına değinmeden zikrettiği "Binâdakiadaki /lafızdaki artış manada da artış içindir" kaidesinin sonraki dönemlerde, muttarid olmayıp istisnalarının varlığı ve şartlı olarak geçerli olduğu üzerinde durulmuştur.

Buraya kadar ki açıklamalarımıza dayanarak şunları söylemek mümkündür:

Bu kaide mübalağa, tekit vb. açılardan manaya kuvvet katmada kullanılmaktadır. Zaten İbn Cinnî bu kaideyi anlatırken "Lafızdaki kuvvetin manada kuvvet için olduğu" şeklinde ifade etmiştir. Zerkeşî de bunu tekiît üsluûbu başlığı altında değerlendirmiştir.

Kaideye göre lafızdaki artış/kuvvet, kelime maddesinin aslî manasında meydana gelen artışı ifade etmektedir. Belirli bir anlam için konulan kelime binâlarındaki ziyadeler için geçerli değildir.[288] Ancak Zemahşerî'nin lafız farklılıklarını tespit ederken, bu kaideyi birinci basamak yaptığını söylemek mümkündür. Öncelikle lafızdaki artış anlamdaki farklılığı tespit etmeye yönlendirmektedir. Sanki bu kaideyle farklılık olduğu sonucunu çıkarmakta sonra da farklılığın ne olduğunu araştırmaktadır. Eğer binânın özel anlamlarından birisi varsa ona göre açıklamakta, yoksa "Bbinâdaki adaki artış manadaki artış içindir" kaidesine dayanarak tekiît, çokluk, mübalağa gibi anlamların varlığına hükmetmektedir.[289] Çünkü iki ifade arasında fark varsa bu sadece şekilde değildir. Lafızlar anlamın delili olduğu kları için manada da farklılığa işaret etmektedirler. Dil eğitiminde genel bir bilinç vermek amacıyla kolaylık sağlayan bir kaidedir. Esterabâdî, lafzî ve manevî bir amaç olmadan, kelime binâlarında alarında değişiklik yapılmasını abesle iştigal olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden; ilhakların bazısı, lehçe farklılıkları ve ibdâl, i'lâl gibi lafzî amaçlarla yapılan değişiklikler dışındaki durumlarda manevî fark

---

[287] Muhammed Zunûn Fethi Râşidî, "İşkaliyetu Ziyâdeti'l-Mebnâ ve Delâletuhâ alâ Ziyâdeti'l-Ma'nâ", **Mecelletu Ebhas Kulliye Terbiyetu'l-Esâs**, VIII. Cilt, Sayı: 4, Musul, 2009, s. 185.

[288] Maddedeki artışı bir örnekle şöyle açıklayabiliriz:. *İste'same* fiilinin maddesindeki anlam korunmadır. Talep anlamı ise bu bâbın özel anlamıdır. Bu kelime, "Kkorunmada kuvvet ifade eder" dediğimizde maddesinde artış olduğunu belirtmiş oluruz.

[289] Sanki binâaların özel anlamlarından önce bu kaideye baş–vurmaktadır. Örneğin, *iste'same* fiili, istif'âal bâabındandır. İstif'âal bâbı ise çoğunlukla talep için kullanılmaktadır. Kural gereği lafızda artış olduğu için manada da farklılık olduğu tespit edilir. Ondan sonra eğer binâdan kaynaklanan talep anlamı varsa ona göre yorumlanır yoksa lafızda artış olduğu için kuvvet anlamı olduğu tespit edilir. "فَاسْتَعْصَمَ" (Yûsuf, 12/32.) de olduğu gibi mübalağa için getirilmiştir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 526.).

görmektedir. Lafızlar mananın delili olduğuna göre kolaylık amacı dışında, kelime binâsındaki her değişiklik yeni bir anlama sebeptir, diyebiliriz.

Kaidenin en problemli yanı lafızda niceliksel/sayısal artış olmadığı hâlde mananın aslında artış olmasıdır. İbn Âşûr bunu kaidenin istisnası olarak değerlendirmektedir. Hâlbuki İbn Cinnî, lafızların anlamı takip ettiğini gerekçe göstererek, lafız mana arasında kuvvetli bir bağ kurmaktadır. Lafızda artış olmadığı hâlde mutad/alışıla gelen siğadan, nadiren kullanılan siğaya udûlü de manada artışa örnek vermektedir. İbn Cinnî'nin cem-i teksîri örnek vermesi de bu kaidenin lafzın çokluğundan daha geniş kapsamlı olduğunu, ism-i tasğîri örnek vermesi de manadaki artışın her zaman niceliksel çoğalma yönünde olması gerekmediği görüşünü desteklemektedir. Taberî ve Zeccâ~~a~~cî, Rahmân ismindeki artışı fiilin siğasından uzaklaşmakla açıklamışlardır. Bu da binadaki artış olarak değerlendirilebilir. Arapça~~'~~da her zaman çok lafız çok anlam için olmamaktadır. Örneğin; çoğul siğalardaki çokluk anlamı, lafzın fazlalığına göre değildir. Arap dilinde, manadaki artışın her zaman lafızdaki kemiyeten artışa bağlı olmadığına î~~i~~câz sanatı da örnektir. Hazif ile bu kaideye tam ters biçimde, susarak, yani lafız zikredilmeyerek anlam elde edilmektedir. Cürcânî, hazif konusunun acayip, sihre benzer bir konu olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Sen görüyorsun ki zikrin terki zikirden, susmak da ifade etmekten daha fasih, daha fazla açıklayıcıdır. Kendini, konuşmadığın zaman konuşuyor, beyân etmediğin zaman tam beyân etmiş bulmaktasın."[290]

İbn Arafe'nin (ö. 803/1401) açıklamaları kaidenin alanını geniş tutmamıza imkân sağlamaktadır. —Ona göre kelime binâ~~a~~sında "أَشِرَ" "حَذِرَ" örneklerindeki gibi azalma olduğu hâlde manada artış oluyorsa, bunun sebebi asıl olandan ve kıyastan uzaklaşılmasıdır. –Kıyasen fâili, 'حاذر' (*hâzir*) ve 'آشِر' (*âşir*) şeklinde gelmektedir. Fazladan bir gaye ve farklı bir mana, yani mübalağa anlamı elde etmek için yaygın

[290] Cürcânî, **Delâil**, s. 146.

kullanım terk edilmiştir. Rahmân isminde Rahîm ismine göre mübalağa olması hem harflerinde fazlalıklıktan hem de udûlden dolayı gerçekleşmiş olabilir.[291]

Buna göre "Ziyâadetu'l-mebnâ li ziyâadeti'l-ma'nâ" kaidesinde her yerde çok lafız=çok mana şeklinde, sadece niceliksel artış olarak değerlendirilmesi bazı müşkülllere neden olmaktadır. Bunları aşmak için de ya zorlama yorumlara gidilecek ya da bazı kelimeler istisna kabul edilerek kaide işletilmeyecektir. Hâlbuki sadece lafızların artışında değil belirli bir amaç için yaygın kullanılan kelime binâları terk edilip nadiren kullanılanlar tercih edildiğinde de manaya kuvvet katılmaktadır. Kısaca anlamdaki farklılığın sebebi alışılmış kullanımdan udûl/inhiraf olarak değerlendirildiğinde kaidenin kapsamı genişlemekte ve tatbikattaki birçok problem giderilmektedir. Çünkü udûl; bazen lafzın artması bazen lafzın aynı kalması bazen de azalması biçiminde gerçekleşmektedir.

Buraya kadar ki açıklamalarımızı göz önünde bulundurarak kaideyi şöyle açıklayabiliriz:; Arap kelâmında mazi, müzari, ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi belirli anlamı olan vezinlere aktarma ve kolaylık amacı dışında, kelimenin maddesindeki anlamı; mübalağa, azaltma, uzaklaştırma, çirkinleştirme, güzelleştirme vb. açılardan kuvvetlendirmek için, ya kıyasa uygun olarak yaygın kullanılan kelime binâsı asıterk edilip onun yerine yaygın olmayan bir siğa kullanılır ya da kelime binâasında lafız artışı yapılır. Kısaca şöyle de denilebilir:; Llafızda artma veya eksilme şeklinde de olsa asıl olan siğadan uzaklaşılması manada artış içindir.

Bu kaide, belirli bir anlama sahip binâların aların özel anlamlarını tespit etmek için de bir kanaat vermektediroluşturmaktadır.

2.11. Kaidenin Uygulanmasında Umum Husus Ayrımı Yapmak

"Lafızdaki artış manadaki artış içindir" kaidesi gereğince yorum yapıldığı takdirde Kur'ân'da bazı müşküllerle karşılaşılmaktadır. Örneğin *kesb* ve *iktisâb* kelimelerine; çabalamadan ve çabalayarak kazanma anlamını verip bunu her yerde aynı

[291] Muhammed b. Muhammed b. Arafe, **Tefsîru İbn ʿArafe**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, I, 29.

değerlendirebilir miyiz? Bu şekilde yorum yapıldığı takdirde problem çözülür mü, çözülmüyorsa nasıl bir yol izlenmelidir?

Problemin çözümü için umum ve husus ayrımı yapılabilir.

Zemahşerî "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"[292] ayetindeki كَسَبَتْ ile اكْتَسَبَت arasında fark olduğunu savunurken şunları söylemektedir: "İnsanın yapmış olduğu iyilik ona fayda verir. Yapmış olduğu kötülük te ona zarar verir. Başkası onun iyiliklerinden sevap alamayacağı gibi onun işlediği günahlar da başkasına yüklenmez. "Neden şer '*iktisâb*' ile, hayır ise '*kesb*' ile tahsis edilmiştir?" dersen şöyle derim: *İktisâb* kelimesinde, çalışıp çabalayarak kazanma anlamı vardır. Şerler; nefsin arzuladığı, cazibesine kapılıp istediği ve sürekli emrettiği şeyler olduğu için nefis, şerri kazanmak için çalışıp gayret etmiş gibi olur. Bu yüzden, şer konusunda '*müktesibe*' olarak anılmıştır. Hayır konusunda böyle olmayınca, çalışıp çabalamaya delâlet etmeyen bir lafızla vasfedilmiştir."[293]

Zemahşerî, ifti'âl bâbıyla sülâsî mücerred arasındaki farktan hareket ederek ayeti tefsir etmektedir. Genellikle aynı ayette bir kelimenin değişik sığaları kullanılmışsa müfessirlerin hemen dikkatini çekmekte, aradaki ayrımı belirlemeye çalıştıkları görülmektedir. Ancak tek başına geçtikleri her yerde *iktisâb* kelimesine çabalayarak, *kesb* kelimesine de gayret etmeden kazanma anlamı verebilir miyiz? Verdiğimiz takdirde nasıl bir problemle karşılaşırız? Mesela "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْأَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ"[294] ayetinin mefhûm-i muhâlifinden "Çabalamayarak kazandığınızdan vermeniz gerekmez" şeklinde bir anlam çıkabilir mi? Ayrıca hırsıza verilen cezanın *kesbinden* ("جَزَاء بِمَا كَسَبَا" "kazandığına karşılık..."[295]) olduğu belirtilmektedir. Bazen hırsızlık kolaylıkla yapılsa da bu ceza, çabalayarak yapılan hırsızlığı kapsamıyor mu? Bu sorular bizleri belirli ayetler etrafında değil de bir kaideye bağlı kalarak açıklama yapmaya sevk etmektedir.

Râzî'ye göre, kesb ile iktisâb arasında fark olup olmadığı hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Mesela, Vâhidî'ye göre (ö. 468/1076); "Dilciler iki kelime arasında bir fark görmemişlerdir." Fark olmadığını savunan âlimler, ayetlerden delil

---

[292] Bakara, 2/286.

[293] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 159.

[294] "*Ey iman edenler kazandığınız temiz şeylerden infak ediniz...*" Bakara, 2/267.

[295] Mâide, 5/38.

getirmişlerdir. Bunlara göre; "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا"[296] ayetindeki *iktisâb, kesb* anlamında, "بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ"[297] ve "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"[298] ayetlerinde ise *kesb, iktisâb* anlamındadır. Başka bir grup âlim ise iki kelimenin arasını ayırmış, bu ayrımı yaparken de iki farklı yol izlemişlerdir. a) İktisâb, kesbe göre daha hususîdir. Çünkü kesb, kendisi ve başkası için kazanmakta kullanılır. فلان كاسب لاهله yani *falan, ailesi için kazanıyor* denilebilir. Fakat فلان مُكتسب لاهله *denilemez*. İktisâb, sadece kendisi için kazanmaya hastır. b) İktisâb kelimesinde bir işi yüklenme, ictihad anlamı vardır. Şerler, nefsin iştah duyduğu şeylerden olduğundan dolayı şerrin kazanılmasında iktisâb kullanılmıştır.[299] Zemahşerî, ikinci açıklamaya göre tefsir edenlerdendir.

Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre "لَهَا مَا كَسَبَتْ", "Hayır ve kemalat namına ne kazanmışsa kendisinedir" demektir. İster gayret göstersin isterse göstermesin fark etmez. "وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" ise "Kasıtlı olarak yöneldiği kötü fiillerdir."[300]

Âlûsî ve Râzî, açıklamalarında lafızdaki artışın hususiyet anlamı kattığına dikkat çekmektedirler. Bu konuda benzer açıklamayı el-Esterâbâdî çok dikkatli bir ifadeyle yapmaktadır: "Hayır için *kesb* siğasının seçilmesi ister çabalasın ister çabalamasın amelinin sevabını alacağını, *iktesebe* siğasının seçilmesi de kazanmak için çabaladığı ve aşırı biçimde daldığı günahlardan sorumlu tutulacağını göstermektedir."[301] Böylece o, lafızda artış olunca hususî bir mana elde edildiğini, mücerred hâliyle de umumî bir manada olduğunu kabul etmektedir.

Binâların farklı anlamlara geldiğini kabul eden görüş daha uygun görünmektedir. İki siğanın delâletlerinde fark görmeyenlerin bu yöntemi seçmelerinin sebebi, yukarıda örnek verilen ayetlerdeki gibi birbirinin yerine kullanılan iki kelimeyle karşılaştıklarında, kelimelerin dinamik ve esnek yapılarını göz önünde

---

296 *"Mü'min erkekleri ve mü'min kadınlara haksız yere eziyet edenler (bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.)* Ahzâb, 33/58.
297 Bakara, 2/81.
298 *"(Hesap defterini sağ tarafından alan (Ashab-ı yemin) cennetlikler dışında) herkes, yaptığı işlerin rehini olacaktır."* Müddessir, 74/38.
299 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VII, 153-154.
300 Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, III, 71.
301 Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 110.

bulundurmamalarıdır. Çünkü kelimeler bulundukları makama göre değer kazanır. *Li külli makâmin makâl* sözü, kelâmın anlamını bulunduğu makama göre değerlendirmemizi gerektirmektedir. Allah'ın isimlerinde de aynı durum söz konusudur. Böyle problemlerin aşılmasında umum husus ayrımı yapmanın uygun bir çözüm olduğunu düşünüyoruz. Bir kelimenin binâsında değişiklik oluyorsa hususî bir anlam daha yüklenmektedir. Hususî anlamın ne olduğunu belirlemek de karinelere başvurmakla olur. [302]

Zemahşerî, "ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ"[303] ayetinde *cezâ* kelimesindeki ziyadeyi ise şöyle açıklamaktadır: "Böyle bir cezayı ancak kâfirler hak etmektedirler. Bu acil bir cezalandırmadır. Şöyle de denilmektedir: Müminin kötülükleri iyilikleriyle örtülmektedir. Kâfirin ameli ise boşa gittiği için yaptığı bütün kötülüklerin cezasını görecektir." Zemahşerî'nin sahih olduğunu belirterek verdiği ikinci mana ise şöyledir: Baştaki *ceza* (*cezeynâ*), umumî olarak ister kötülüğü muâkabe etmek ister iyiliği mükâfatlandırmak şeklinde olsun her türlü cezalandırmayı kapsamaktadır. İkinci kısımdaki mufâ'ale bâbı ise sadece kâfirlere yönelik *ikâbı* anlatmaktadır.[304] Dikkat edildiğinde, ayetin son kısmında ceza (*nücâzî*) kelimesinde artış olduğu gibi küfür (*kefûr*) kelimesi de mübalağa siğasında gelmiştir.

Zemahşerî umum husus ayrımı yaparak kıraatler arasındaki müşkülleri gidermeye çalışmıştır. O, "إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ"[305] ayetinin tefsirinde, خالِق ile خَلَّاق arasındaki farka dikkat çekmektedir: Hz. Osman (r.a.) ve Ubeyy'in (r.a.) Mushaflarında 'خَلَّاق' kelimesi خالِق şeklinde ism-i fâil olarak da okunmuştur. Bu kıraatin izahı şöyledir: "الخالق, mübalağa siğası olmadan hem aza hem de çoğa müsaittir. خَلَّاق ise sadece çokluk içindir. Başkası için uygun değildir. Mesela sen 'قَطَّعَالثِّيَاب" diyebilirsin (mef'ûl çoğul),

[302] Benzer yaklaşımlar için, Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 77.
[303] "*İşte biz onları böyle nankörlük ettikleri için cezalandırdık. Biz nankör olandan başkasını cezalandırır mıyız?*" Sebe', 34/17.
[304] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 872.
[305] "*Şüphesiz senin rabbin mükemmel yaratan ve her şeyi hakkıyla bilendir."* Hicr, 15/86.

قَطَّعَ (şeddesiz) biçimini ise hem tekil hem de çoğul için kullanabilirsin. Bu yüzden " قَطَّعَ الثَّوْبَ" (mef'ûlü tekil) veya قَطَعَ الثِّيَاب (mef'ûlü çoğul) diyebilirsin."[306]

Zemahşerî'ye göre "مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِۚ اِنْ هٰذَآ اِلَّا اخْتِلَاق"[307] ayetindeki "diğer din"le, Hz. İsa'nın (a.s.) getirdiği son din, yani Hristiyanlık kastedilmektedir. Çünkü Hristiyanlar tevhîd yerine teslis inancına çağırıyorlardı. Ya Kureyşliler! "Atalarımızı üzerinde bulduğumuz dinde böyle bir şey bulmadık" ya da "Biz, beklenen son dinde tevhîd inancının olacağını kâhinlerden ve Hristiyanlardan duymadık" diyerek bunun yalan ve uydurma olduğunu belirtmişlerdir.[308] Zemahşerî, özel olarak اختلق kelimesinin anlamı üzerinde durmamış, bir bütün olarak ayeti tefsir etmiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî de lafızdaki artışlarda umum husus ayrımı yapmaktadır. Ona göre اِختِلاق, sanki özel olarak yalan için kullanılır olmuştur. Öyle bir şey uydurulmaktadır ki dinleyen onu doğru zanneder. خَلَق كَلاماً denildiğinde, bu kelâmın hem yalan hem de doğru olması mümkündür.[309] Ebû Hilâl el-Askerî mezîdin hususî, mücerredin ise umumî manasına yönelmiştir. Mezîdin manasında mübalağa olduğunu "Yalancı, yalan uydurmada o kadar gayret gösterir ve aşırı gider ki dinleyen onun doğru söylediğini zanneder."[310] سمع ile استِماع arasındaki farkı ortaya koyarken de aynı yolu izlemiştir. استِماع, kulak verip dinleyerek işitilenden yararlanmaktır. Allah için استِماع kullanılmaz. Te'allumda ilim elde etme arzusu olduğu gibi, tesemmu' kelimesinde de işitme arzusu anlamı vardır.[311]

Umum ve husus ayrımı yapmak, lafızdaki artışlarda ortaya çıkacak müşkülleri aşmamızda kolaylık sağlamakta, kelimelerden birinde fazlalık kabul ettiğimizde diğeriyle çelişkiye düşmeden açıklama yapma imkânı sağlamaktadır. Aynı kelimenin başka yerde değişik anlamlarını izah etme imkânı sunmaktadır.

---

[306] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 564.
[307] "*Biz bunu diğer dinde işitmedik. Bu, uydurmadan (in hâzâ illâhtilâk) başkası değildir.*" Sâd, 38/7.
[308] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 919.
[309] el-Askerî, **Furûku'l-Luğa**, s. 155.
[310] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 53.
[311] el-Askerî, **Furûku'l-Luğa**, s. 89.

2.12. Sıfatların Sonlarına Tâ-i Merbûtanın Eklenmesi

Bazı sıfatların sonlarına *tâ* harfi getirilerek mübalağa manası verilmektedir. Mübalağa, bazen ism-i fâil siğalarından yapıldığı gibi bazen de mübalağalı ism-i fâile *tâ* harfi getirilerek yapılmaktadır. 'الراوي' için mübalağa yapıldığında 'الراوية' denilmektedir. 'علامة' kelimesindeki 'ة' harfi müenneslik için değildir. ' وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ'[312] Zemahşerî, غاءبة kelimesinin sonundaki *tâ* harfinin mübalağa için getirilmiş olması da muhtemeldir. Bu, Arapların; "وَيْلٌ لِلشَّاعِرِ مِنْ رَاوِيَةِ السُّوء" "Kötülüğü çok anlattığı için şaire yazıklar olsun!" şeklindeki sözlerinde, "râviye" kelimesinin *tâ*'sının mübalağa ifade etmesi gibidir. Sanki şöyle denilmektedir: Ne kadar gizli ve saklı olursa olsun, Allah'ın (cc.) ilmiyle kuşatarak apaçık biçimde Levh-i Mahfûz'da kaydetmediği hiçbir şey yoktur."[313] *Tâ* harfinin ziyadesi ile mübalağa yapılması, sıfatı bulunduğu hâl üzerinde bırakmaz, vasfı isme çevirir. "علَّامَةٌ" kelimesi, "علَّامَ" ile aynı değildir. Müsemma, bu vasıfla meşhur olduğunda, böyle isimlendirilmektedir. Bu yüzden haşirle ilgili "الصاخة" "القارعة" gibi kelimelerde bu şekil tercih edilmiştir. "هو راوية" demek, şahsın rivayet işinin umumî ve meşhur olduğunu, bununla muttasıf olacak seviyeye ulaştığını göstermektedir. [314]

Müenneslere ait hamilelik, hayız, emzirme gibi bazı sıfatların ism-i fâillerinde, *tâ* harfinin gelmesi, anlamı etkilemektedir. Mesela "يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ"[315] ayetinde geçen "المرضع" kelimesi emzirecek sütü olan kadın demektir. Kadının o an için emzirip emzirmediğini göstermez. "المرضعة" şeklinde sonuna *tâ* harfi gelmesi, kadının göğüslerini çocuğun ağzına yerleştirip emzirdiğini, yani emzirmenin bilfiil devam ettiğini anlatmaktadır. 'مَرَرْتُ بامرأة حاملة' denildiğinde hamileliği devam eden bir kadının yanından geçtiğini, 'مَرَرْتُ بِامرأة حامِل' denildiğinde ise hamile kalabilecek vasıftaki bir kadının -ister o an hamile olsun ister olmasın, hamile kalma özelliğinin olması yeterlidir-

---

[312] "*Gökte ve yerde gizli hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Lehvi Mahfûz'da) bulunmasın.*" Neml, 27/75.

[313] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 790.

[314] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fî'l-Arabiyye**, s. 107.

[315] "*Onu göreceğiniz gün, her emziren kadın emzirdiğini (yavrusunu) unutur.*" Hacc, 22/2; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 689; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, X, 430; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fî'l-Arabiyye**, s. 47.

yanından geçtiğini ifade etmektedir.[316] Dolayısıyla durumun "المُرْضِعَة" ile anlatılması korkunun şiddetini daha etkili biçimde ifade etmiştir.

Benzer durum Müzzemmil suresinin "السَّمَاء مُنفَطِرٌ بِهِ"[317] ayetinde de görülmektedir. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: "مُنفَطِر, parçalanma özelliğine sahip gök demektir. Veya semâ سَقْف (çatı) anlamında te'vîl edilmektedir. Ya da cümlede mahzuf bir "شيء" kelimesi takdir edilerek "اَلسَّمَاءُ شَيْءٌ مُنْفَطِرٌ" şeklindedir."[318] *Semâ* kelimesi müennes bir kelime olduğu hâlde, sıfatının müzekker (مُنفَطِر) gelmesi hakkında Râzî daha detaylı açıklamalar yapmıştır. Bu konuda o dört görüş zikretmiştir. a) *Sakf* (çatı) kelimesi müzekkerdir. *Semâ* kelimesi, *çatı* (sakf) anlamında kullanıldığı için sıfatı da müzekker gelmiştir. b) *Semâ* kelimesi hem müzekker hem de müennes kabul edilen kelimelerdendir. Burada ise müzekkerdir. c) *Semâ* kelimesi hakiki müennes değildir. d) *Murdi'* ve *murdi'etun* örneğindeki gibi parçalanma özelliğine sahip gök demektir.[319]

Kur'ân-ı Kerîm'de rüzgâr için de iki farklı kullanım vardır. "جَاءتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ"[320] ayetinde *ta*'sız sıfat olarak gelmiştir. " وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا"[321] ayetinde ise Hz. Süleyman'ın fiilen estirdiği rüzgâr anlatıldığından dolayı sonunda *tâ* harfiyle gelmiştir.

Zemahşerî'ye göre kelimelerin sonuna gelen *yâ* harfi de mübalağa ifade etmektedir. نَصْرَنِيّ kelimesinin sonundaki *yâ* harfi de mübalağa içindir. "وَٱلنَّصَارَىٰ '*nasârâ*' (Hristiyanlar) kelimesi çoğuldur. Tekili, *yâ*'sız olarak '*nasrân*' şeklindedir. Erkek için '*raculun nasrân*', kadın için '*imraetun nasrânetun*' denilmektedir.

---

316 O an için hamile olması şart değildir. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 689; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 48.

317 Müzzemmil, 73/18.

318 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1152.

319 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXX, 174, 175.

320 Yûnus, 11/22.

321 *"Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi."* Enbiyâ, 21/81; bkz., Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 49.

Nasrâniyyun kelimesindeki *yâ* harfi *ahmariyyun* kelimesindeki *yâ* gibi mübalağa içindir. Hz. İsa'ya yardım ettikleri için kendilerine nasrân denilmiştir."[322]

2.13. اِصبِر ve صَابِر Emirlerindeki Fark

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[323] ayetinde *sabır* kelimesi, hem "اصْبِرُواْ" hem de "صَابِرُواْ" kalıplarıyla geçmektedir. Zemahşerî'ye göre "اصْبِرُواْ" (sülâsî mücerredin emri), din ve dinin teklifleri üzerinde sabrediniz; "صَابِرُواْ" (mufa'âle kalıbında) da "Allah'ın (cc.) düşmanlarına karşı cihadda sabredin, savaşın zorluk anlarında düşmanlarınızı sabırda geçin, sabır ve sebatta onlardan geri kalmayın" şeklindedir. Sabır zor olduğundan, musâbere formuyla ikinci kez zikredilmektedir.[324] "اصْبِرُواْ" umumî olarak sabrı anlatırken, "صَابِرُواْ" sabrın özel bir çeşidini ifade etmektedir. Yani düşmana karşı sabretmek ki sabrın en zor olan kısmıdır. Tıpkı " مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ"[325] ayetinde melekler genel olarak zikredildikten sonra Cebrail ve Mikail'in ayrıca zikredilmesi gibi.[326] Ferrâ'ya göre *isbirû*; Peygamber'inizle beraber cihadda sabredin, *sâbirû*; düşmanınızla sabır yarışına girin, onlar sizden sabırlı olmasın, demektir.[327] Mufâ'ale bâbı karşılıklı iki veya daha fazla kişi arasında fiilin gerçekleşmesini ifade etmektedir.

Râzî de örneklerle bu farkı açıklamaktadır. O, Allah'ın (cc.) bu surede bildirdiği inanç ve ahkâmla ilgili hükümler, insanın kendisi ve başkalarıyla müşterek olduğu muamelelerden meydana geldiği için sonunda hepsini kapsayan adabı emretmekle sureyi bitirmektedir.

Ayette birinci 'sabredin' emrinin muhtevasına şu amelleri örnek vermektedir:

---

[322] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 80.

[323] "*Ey iman edenler, sabredin ve sabır yarışında düşmanlarınızı geçin, savaş için hazır ve tetikte bulunun ve Allah'tan korkun ki arzularınıza eresiniz!*" Âl-i İmrân, 3/200.

[324] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** s. 214.

[325] *"Kim Allah'a, meleklerine, resullerine, Cebrail'e, Mikail'e düşman ise, şunu bilsin ki, Allah da kâfirlerin düşmanıdır."* Bakara, 2/98.

[326] Bkz. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 398.

[327] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, I, 251.

a) Tevhîd, adalet, nübüvvet ile ahiret ilmini elde etmek için nazar, tefekkür ve muhaliflerin şüphelerine karşı delil getirme zahmetine katlanmada sabır.

b) Farz ve nafile ibadetlerin zorluklarına karşı sabır.

c) Haramlardan kaçınmada sabır.

d) Hastalık, fakirlik, kıtlık ve korku gibi, dünya musibetlerine karşı sabır.

'*Müsâbere*' ise, kişinin kendisi ile başkaları arasında cereyan eden sıkıntılara tahammül etmesidir. Aileden, komşulardan ve akrabadan kötü huylulara sabretmek, Allah'ın '*cahillerden yüz çevir!*' emri gereği kötülük edeni affetmek, başkasını kendi nefsine tercih etmek, cihad ile emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapana çoğu kez zarar geldiğinden dolayı bu ameller de musâbere kapsamına girmektedir. Buna göre, "*sabredin*" emrinin, insanın sırf kendisini ilgilendiren hususlara sabrını; musâberenin de kendisi ile diğerleri arasındaki her şeye sabrı içine aldığı sabit olmaktadır.[328]

اِصبِر ve صَابِر emirleri arasındaki farkı belirttikten sonra اِصْطَبِر ve صَبَّار kelimeleri arasındaki farka da değinmekte fayda vardır.

"اِصْطَبِرْ", ifti'âl bâbından türetilmiştir. Bu binânın yapısında bir yüklenme ve meşakkat anlamı vardır. Sabırdan fazla bir tahammül vardır. İstibâr kalıbında, meşakkat, şiddet anlamı baskın iken, musâberede devamlılık anlamı baskındır.[329]

Zemahşerî, "فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا"[330] ayetinde "اصْطَبِر" fiilinin عَلَى harf-i ceri yerine لِ harf-i ceriyle kullanılmasını da göz önünde bulundurarak fiildeki meşakkat anlamını şöyle vermektedir: "İbadet, birtakım zorluk ve güçlükleri beraberinde getirmektedir. Fakat yine de ibadetlerinde kararlı ol, gevşeklik gösterme. Ehl-i kitabın yaptıkları aldatmacalar, vahyin bir müddet kesilmesi ve müşriklerin sevinmeleri yüzünden göğsün daralmasın."[331]

---

[328] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VIIII, 161.

[329] Avdetullah Meni' el-Kaysî, **Sırru'l-İ'câz fi't-Tenevvu's-Siyağı'l-Muştâkke min Aslin Luğaviyyin Vâhid fi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Beşer, Amman, 1996, s. 86.

[330] "*O hâlde sen O'na kulluk et ve kulluğunda da iyice sebat et. Onun bir adaşı olduğunu bilir misin?*" Meryem, 19/65.

[331] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 642.

Sabbâr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de hep *şekûr*la birlikte gelmektedir.[332] Zemahşerî'ye göre "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"[333] ayetindeki "صَبَّار", Allah'ın belalarına sabreden, "شَكُور" ise nimetlerine şükredendir. Yani, geçmiş ümmetlere bir bela veya nimetin indiğini duyduğunda kendisine gerekli olan şükür ve sabra odaklanır. Ayrıca mümini, "sabreden ve şükreden kişi" olarak tanımlamak mümkün olduğu için ayet; "Şüphesiz bunda, her mümin için ibretler vardır" şeklinde de tefsir edilmektedir. Bu açıklamaya göre dinleyen kişilere şükür ve sabrın ehemmiyeti anlatılmaktadır. Bu iki vasfın müminin karakteristik özellikleri olduğuna dikkat çekilmektedir.[334] Zemahşerî, "صَبَّار" kelimesinin binâsından kaynaklanan anlamı "seciyye/karakter" şeklinde tefsire yansıtmaktadır.

2.14. Kaidenin Sarf Dışındaki Uygulamaları

Lafızlar, doğrudan veya istidlâlî olarak manaya delâlet ettiği için gerek müfred gerekse terkip hâlinde lafızdaki artış manada da artışa sebep olmaktadır. Bu başlık altında sarf dışındaki bazı değişimlerin anlamı nasıl etkilediğine örnekler verilecektir. Böylece bu kaidenin Arapçada kelimeden daha geniş bir alanda kullanıldığına dikkat çekilecektir.

Sesler manalara tabidir. Seslerdeki kuvvet, mananın kuvvetine delil olduğu gibi seslerdeki zayıflık da manadaki zayıflığa delildir. Bu, sadece kelimenin sarfî yapısıyla alakalı değildir. Bu kaide, sarf ilminin kapsamına girmeyen ism-i işarette de uygulanmaktadır. İbn Ya'îş'e göre; "ذلك" kelimesinde, asıl isim "ذا"dır. ك harfi muhatap içindir. ل harfi de işaret edilenin uzak olduğunu bildirmek içindir. Lâm-ı mülk ile karışmasın diye de lamın harekesi kesra yapılmıştır. ذا yakını, kâf ve lam harfleri de işaret edilenin uzaklığını göstermektedir. Çünkü *lafzın kuvveti mananın kuvvetini* hissettirmektedir.[335]

---

[332] Fuâd Abdulbâkî, **Müfehraseti'l-Elfâzi'l-Kur'ân**, s. 639.
[333] "*Şüphesiz bunda, çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır.*" İbrâhîm, 14/5; Şûrâ, 32/33.
[334] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 552.
[335] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal**, II, 365.

اِنَّ – اِنْ harflerinde, *nûn* harfi tekrarlandığı için şeddeli *nûn* ile tekit daha kuvvetlidir. Sîbeveyhi de *in* ve *inne* harflerinin ikisi de tekit için kullanılmakla birlikte, *inne*'nin daha kuvvetli olduğunu söylemektedir.[336]

Arapçada, müsned ve müsned ileyhi olmak üzere cümlenin iki önemli rüknü vardır. Cümle, "müsnedin müsned ileyhe isnâdıyla" meydana gelmektedir. İsnâd, "bir şeye bir şeyi ispat veya nefyederek sözün fayda temin etmesini sağlamak" şeklinde tarif edilmektedir. Müsned de "isnâd edilene" denilmektedir. Müsned, isim veya fiil olabilir. Müsned ileyhi ise "kendisinden bahsedilene ya da kendisine bir şey ispatlanana" denilmektedir ve sadece isimden olmaktadır. Bunlar, kelâmın temel rükünleri gibidir. Müsned ve müsned ileyhi dışındaki ögelere fazlalık veya kayıt denilmektedir.[337] Bu ögelere kayıt veya fazlalık denilmesi, kullanılmasalar da olur, anlamında değildir. Bazen ayetin anlamını belirleyen bu kayıtlardır. "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَالَاعِبِينَ"[338] ayetindeki 'لَاعِبِينَ' kelimesi, bir kayıt olmakla birlikte, ayetin anlamı kendisine bağlı olduğu için ihmal edilemez.[339] Fazlalık denilmesi, bunlar olmasa da kelâmın meydana gelebilmesinden dolayıdır. Bu yüzden sözdeki kayıtların, özellikle de harflerin anlamsız veya önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Dikkat edildiğinde kelâmın oluşması için harflerin (şart edatları, harf-i cerler vb.) bulunması mecburi değildir. Ancak hem Arap kelâmında hem de Kur'ân-ı Kerîm'de harfler, söz içerisinde önemli anlamlar yüklenmektedir. Her kayıt fazladan bir faydanın elde edilmesi içindir.[340] Kayıtların fazladan fayda temin etmesi şöyle açıklanabilir: "ضَرَبْتُ" (Ben dövdüm) denildiğinde, bu söz bir anlam ifade etmektedir. Mef'ûl zikredilerek "ضَرَبْتُ زيدا" (Zeyd'i dövdüm) denildiğinde ise öncekinden daha fazla bir mana, "ضَرَبْتُ زيدا يوم الجمعة" (Zeyd'i cuma günü dövdüm) biçiminde ise önceki iki cümleden daha fazla bir mana elde edilmiş

---

336 Havvâş, **Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimeti ve'l-Cümleti'l-Arabiyyeteyn**, s. 69.

337 Muhammed Ebû Mûsâ, **Hasâisu't-Terâkîb**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 77; Sâlih es-Sâmerrâî, **Meâni'n-Nahv**, Şeriketu'l-'Atik li İnâyeti'l-Kitâb, Kahire, ts., I, 14.

338 "*Biz, göğü, yeri ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık*." Enbiyâ, 21/16.

339 Sâmerrâî, **Meâni'n-Nahv**, I, 14.

340 et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'ânî ma'a'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan**, I, 263-264.

olmaktadır.[341] Arapçada, "Lafızdaki artış manada da artışa sebeptir" kaidesi gereğince, cümlenin kayıtları arttıkça anlamında da hususiyetler artmaktadır. Yukarıdaki son cümlede geçen (ضَرَبْتُ زيدا يوم الجمعة) vurma fiili, müfred olarak geniş bir anlamı çağrıştırırken, terkipte bazı vasıflar kazanmıştır. Belirli bir zamanda, belirli bir şahsa vurmayı ifade etmektedir.

Ya da "ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له" "Zeyd Amr'ı (1) terbiye etmek için (2) Cuma günü (3) şiddetli bir şekilde (4) dövdü" cümlesinde, müsned olan dövme fiilinin parantez içerisinde numaraladığımız kayıtlarından bir tanesi bile ihmal edilirse, istenilen anlam verilmemektedir. *Darabe* fiilinin genel anlamı bu kayıtlarla daraltılmış olmaktadır. Kayıtları artırdıkça genel anlam hususiyet kazanmaktadır. Mesela bunlara, "Sopayla dövdü" kaydı eklendiğinde, daha da özel bir anlam elde edilmiş olur. *Darabe* fiili, her yer ve zamanda, her türlü yöntemle dövmeye uygun bir manaya sahipken, terkip içerisinde belirtilen özelliklerle sınırlandırılmıştır.[342]

Müsned ileyhi sadece isim, müsned ise hem isim hem de fiil olabilmektedir. İsim ve fiilin de delâletleri farklıdır. Dolayısıyla müsnedin en önemli kaydı, fiil olmasıdır. Fiilin de değişik gayelerle, farklı şekillerde kayıtlanma biçimleri vardır. Fâil, mef'ûl, hâl, temyîz, istisna vb. ile kayıtlanabilmektedir.[343]

Zemahşerî, "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارا"[344] ayetini tefsir ederken "Münafıklar çok oldukları hâlde ism-i mevsul olan *ellezî* neden müfred gelmiştir?" şeklindeki bir soruya iki açıdan cevap vermektedir: a) الَّذِي çok kullanıldığı için sonundaki *yâ* ve *nûn* harfleri kolaylık olsun diye hazfedilmiştir. b) *Ellezî* kelimesi, *men* ve *mâ* ism-i mevsullerinde olduğu gibi hem müfred hem de çoğul için kullanılabilmektedir. Ancak sonuna *vâv* ve *nûn* harfleri bitişince artık çoğul anlamında hususiyet kazanmaktadır. Bundan dolayı sonuna bitişen *vâv* ve *nûn* harfleri çoğul için değil, manadaki artışın delilleridir.

---

[341] Ebû Mûsâ, **Hasâisu't-Terâkîb**, s. 317.

[342] Cürcânî'nin tahta ve sandalye metaforu üzerinden değerlendirecek olursak vurma manası ham hâldedir. Bu kayıtlarla tahtanın kesilip biçilmesi gibi manaya şekil verilmektedir.

[343] et-Teftâzânî, **Muhtasâru'l-Me'âni ma'a'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan**, I, 263-264.

[344] Bakara, 2/17.

Hazfedilince de çoğul anlamı devam etmektedir. Ancak diğer çoğulların, sonlarından *vâv* ve *nûn* harfleri atılınca artık çoğul anlamı vermez.[345]

A'râf suresinde Nuh'un (a.s.) kavmi için; "قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِه"[346] denilirken aynı surede Hud'un (a.s.) kavmi için de "قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِه"[347] denilmiştir. Zemahşerî, "Neden Hud (a.s.) kavminin ileri gelenleri (الْمَلَأُ) için "kâfir olanlar" kaydı var da Nuh'un (a.s.) kavmi için böyle bir kayıt yoktur?" şeklinde bir soruyla buradaki farklılığa dikkat çekmekte ve bunu da şöyle açıklamaktadır: "Çünkü Hud'un (a.s.) kavminden imanını gizleyenler vardı. Nuh'un (a.s.) kavminin ileri gelenlerinde böyle olanlar yoktu."[348]

Yine Yâsîn suresinde elçilerin; önce "اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ",[349] devamında ise tekidi daha da artırarak "اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ"[350] demelerinin sebebini Zemahşerî şöyle açıklamaktadır: "Çünkü önceki ayet başlangıç olup haber vermektedir. İkinci ayet ise inkârlarına cevaptır."[351] İnkâr arttıkça lafızda artış yapılarak tekit de arttırılmıştır.

Bakara suresindeki " فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوايَفْسُقُون"[352] ayetinde iki defa, zamir yerine "الَّذِينَ ظَلَمُوا" ifadesi açıkça zikredilmiştir. Zemahşerî'ye göre bunun sebebi, onların fiillerindeki çirkinliği fazlasıyla anlatmak ve onların başına gelen azabın zulümlerinden kaynaklandığına işaret etmektir.[353]

Zemahşerî çoğunlukla; harf-i cerlerin değişimi, takdîm-tehir, cümledeki hazifler, tekrarlar, tekitler vb. değişimlerin lafzî ve manevî yönü üzerinde durmaktadır. " خَتَمَ اللهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِم"[354] ayetinde عَلٰى harf-i cerinin neden tekrarlandığı sorusunu; "Hem

---

345 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 230.
346 "*Kavminden ileri gelenler dediler ki…*" A'râf, 7/60.
347 "*Kavminden ileri gelen kâfirler dediler ki...*" A'râf, 7/66.
348 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 368.
349 Yâsîn, 36/14.
350 Yâsîn, 36/16.
351 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 892.
352 Bakara, 2/59.
353 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 78.
354 Bakara, 2/7.

kalplerinin hem de kulaklarının ayrı ayrı mühürlendiğini daha kuvvetli anlatmak için"[355] şeklinde cevaplamıştır.

Cümle canlı bir organizma gibidir. Kelimeler ilginç biçimde bir vücudun azaları gibi birbirleriyle bağlantılıdır. Bir fiil başka harf-i cerle kullanılmışsa farklı bir anlam yüklenmektedir.[356] Bir harf-i cer, yaygın olarak kullanıldığı fiilden başkasıyla kullanılınca her ikisinin de anlamını tazmîn etmektedir. Lafız mana arasındaki bağlantının ne denli kuvvetli olduğunu gösteren örnekler harf-i cerlerin birbiri yerine kullanılmasında açıkça görülmektedir. Zemahşerî'ye göre "وَارْزُقُوهُمْفِيهَا"[357] ayetindeki *min* harf-i ceri yerine *fî* harf-i cerinin gelmesi, yetimlerin mallarını işletmeyi ve onun aslından değil de kazancından kendilerine vermeyi ifade etmektedir: Ticaret yapmak suretiyle onların mallarını rızıklarının mekânı yapın. Ta ki malları artsın ve mallarının kârı ile rızıklandırın, şayet hep ana sermayeden harcarsanız onu bitirirsiniz.[358]

Zemahşerî'nin tekrar gibi görünen bazı ziyadelerdeki anlama dikkat çekmesi de lafızdaki artışın mana artışına sebep olmasıyla alakalıdır. Örneğin; " يٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا ٱلنَّاسُوَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلاَئِكَةٌ غِلاَظٌ شِدَادٌ لاَّ يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"[359] ayetindeki, "لاَّ يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ" "Allah'ın (cc.) emrettiğine isyan etmezler" ifadesinin, "وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" "emrolundukları şeyi yaparlar"ın tekrarı olmadığını şöyle açıklamaktadır: Birinci cümle, "Onlar, Allah'ın emirlerini kabullenir, onları üstlenir ve bunu yadırgamazlar." İkinci cümle ise, "Onlar emrolundukları bu şeyleri mutlaka yaparlar" şeklindedir.[360]

---

[355] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 43.

[356] Muhammed Nedîm Fâdıl, **et-Tadmînu'n-Nahviyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Dâru'z-Zamân, Medine, 2005, I, s. 30.

[357] Nisâ,4/5.

[358] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 219; Nedîm Fâdıl, **et-Tadmînu'n-Nahviyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, I, s. 36.

[359] "*Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi bir ateşten koruyun ki onun yakıtı insanlar ve taşlardır. Onun başında gayet katı, şiddetli, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri şeyi yapan melekler vardır.*" Tahrîm, 66/6.

[360] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1121.

O, buna benzer bir yaklaşımı; "فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى ٱلْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ"[361] ayetlerinin tefsirinde de sergilemektedir. "Zaten يَوْمٌ عَسِيرٌ demekle o günün zor olduğu belirtilmektedir. Devamında غَيْرُ يَسِيرٌ demenin faydası nedir?" sorusunu sorarak şöyle cevap vermektedir: "Kâfirlere özgü bir azap kılmakla o günde müminlere gösterilen kolaylıklardan hiçbiri onlara sağlanmayacaktır." Şöyle de denilebilir: "Dünyada olduğu gibi bu zorluğun kolaylığa dönüşmesi düşünülemez."[362]

[361] "*Çünkü o boru üfürülünce, işte o (vakit, o gün) kâfirlerin aleyhinde pek çetin bir gündür. Kolay değil.*" Müddessir, 74/8-10.
[362] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1155.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SARFÎ FARKLILIKLARIN KUR'ÂN'DAKİ ÖRNEKLERİ

Süyûtî *el-İtkân* adlı eserinde, "İsim, sübût ve devama, fiil ise hudûs ve teceddüde delâlet eder" kaidesini müfessirin bilmesi gereken önemli kurallar arasında zikretmiştir.[1] Bu kaideye riayet edilmediği takdirde tefsirde ciddi yanlışlıklar yapılabilir; Kur'ân-ı Kerîm'deki birçok ince manalar fark edilemeyebilir. Zemahşerî, hem İslami ilimlerdeki derin vukûfiyeti hem de sahip olduğu edebî zevk sayesinde başka tefsirlerde bulamayacağımız incelikleri yakalayabilmiştir. Kendisinden sonrakiler için bu konuda çığır açıcı ciddi bir birikimi miras bırakmıştır. Bu bölümde önce kaide hakkında genel bilgi verilecek daha sonra da *el-Keşşâf* tefsirinden fiil siğaları ve isim siğalarındaki farklılıkların örnekleri incelenecektir. İncelememizde "Binâdaki artış manadaki artışa sebeptir" kaidesi ön planda olduğu için sarf eserlerindeki her bâbın anlamını zikretme gereği duymadık.

[1] Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, I, 598-640.

3.1. İSİM SİĞALARININ SÜBÛTA, FİİL SİĞALARININ TECEDDÜDE DELÂLETİ

İbn Fâris, ismin tanımını yaparken önce uygun olmayan ve eksik bulduğu tarifleri elemekle işe başlamaktadır. Sîbeveyhi'nin, *isim*; فَرَس *(at) ve* رَجُل *(adam) gibidir*[2] demekle aslında tarif yapmadığını, sadece isme örnek verdiğini belirtmektedir.[3] Ayrıca Sîbeveyhi'nin, "Kendisinden bahsedilebilen kelimedir" şeklindeki tanımını da eksik görmektedir. Çünkü *keyfe* kelimesi bir isim olmasına rağmen kendisinden bahsedilmez. Müberred'e (ö. 286/900) göre Sîbeveyhi'nin görüşü; "İsim, fâil olması uygun olandır", diğer bir ifadeyle; "Fiil alabilen kelimedir" şeklindedir. Ancak bu tanım da efradını cami bir tanım değildir. Çünkü fiil almadıkları için كيف ve حيث kelimeleri isim kapsamına girmemektedir. İbn Fâris'e göre Kisâî'nin (ö. 189/805) "İsim vasıflanabilen kelimedir" şeklindeki tarifi de حيث ,كيف ve بين kelimelerini kapsamadığı için eksiktir. O, ismi, alametlerle tanımlayanların tarifini de efradını cami, ağyarını mâni görmemiştir. Ona göre ismin tanımı şöyledir: "İsim, müsemma için konulmuş olup zikredildiğinde zorunlu olarak müsemmasını bildiren kelimedir."[4] Zemahşerî ise ismi şöyle tanımlamaktadır: "Herhangi bir bağdan (zaman bağı) bağımsız olarak, bizzat kendiliğinden bir manaya delâlet eden (kelime)dir." Onun bu tarifi; *müfred bir manaya delâlet eden kelime* olarak da anlaşılabilir. "Bizzat kendiliğinden" kaydıyla ismi harften, "herhangi bir bağdan bağımsız olarak" kaydıyla da fiilden ayırmaktadır. Zamana delâlet ettikleri hâlde mastarların isim kabul edilmesine itiraz yöneltilirse bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Mastarlar lafızlarıyla değil, lazımî olarak zamana delâlet etmektedir. Tıpkı her fiilin, lafzıyla delâlet etmediği hâlde, bir mekânda gerçekleşmek zorunda olmasından dolayı zımnen mekâna delâlet etmesi gibi.[5]

---

[2] es-Sîrâfî, **Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi**, I, 14.

[3] İbn Ya'îş de Sîbeveyhi'nin ismi tarif etmediğini belirtmiştir. (İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 81).

[4] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa**, s. 48.

[5] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 81-83.

İbn Fâris, fiilde de aynı yöntemi takip ederek uygun olmayan tarifleri elemektedir. Mesela o, fiili; "tesniye ve cem olmaktan menedilmiş kelime" şeklinde tarif edenlere şöyle itiraz etmektedir: Bütün harfler tesniye ve cem olmadıkları hâlde fiil değildir. Fiili; "Kendisinde muttasıl '*tâ*' zamirinin güzel olduğu kelimelerdir" diye tarif edenlere de şöyle itiraz etmektedir: "Fiil, *tâ* zamirini almadan önce de fiildir." Mesela ذَهَبْتُ, *tâ*'sız ذَهَبَ şeklinde olduğunda da fiildir. İbn Fâris'e göre en doğru tarif Kisâî'nin (ö. 189/805); "Fiil zamana delâlet eden kelimedir"[6] şeklindeki tarifidir. Fiilin zamanına delâlet etmesi ayırıcı özelliğidir. Zemahşerî tarifinde bunu açıkça belirtmektedir. Zira ona göre fiil; "Hades ve zamanına birlikte delâlet eden kelimedir."[7]

Sîbeveyhi'nin, ismi; "kendisinden bahsedilebilen kelime, fâil olması uygun olan" şeklinde tarif etmesi, onun nahvi; "fiilin isimle, ismin diğer isimlerle bağlantısı" olarak değerlendirmesinin bir sonucudur. Râğıb da isim ve fiilin birbiriyle bağlantı durumuna göre tanımını yapmaktadır. Ona göre fiil, kendisiyle haber verilen, isim de kendisi hakkında haber verilendir. Bunlar arasında bağlantı kuran ise harftir.[8]

İsim, fiil ve harfin anlamlarına delâletlerindeki farklılıkların arızî sebeplerle değil binâlarıyla gerçekleştiği noktasında Fârâbî'nin (ö. 339/950) açıklamaları önemlidir. Fârâbî lafızları; müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye, müfred lafızları da isim, kelime (fiil) ve edat şeklinde üçe ayırmaktadır. O, önce bu üç kelime cinsinin ortak noktalarını sonra da farklarını açıklamaktadır. Bu üç kelime cinsi; "müfred lafız ve bir manaya delâlet etme" noktasında ortaktır.[9]

Farkları ise şöyledir:

İsim: Bizzat kendiliğinden anlaşılabilen bir anlama sahip olmakla birlikte *-arızî değil- binâsıyla* bu mananın içerisinde olduğu belirli zamana delâlet etmeyen lafızdır.

Fiil (kelime): Bizzat kendiliğinden anlaşılabilen bir anlama sahip olmakla birlikte *-arızî değil- binâsıyla* bu mananın meydana geldiği belirli zamana delâlet eden lafızdır. Bu belirli zamanlar (*muhassal*); geçmiş, şimdi ve gelecektir.

---

[6] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa**, s. 50.
[7] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 204.
[8] İsfahânî, **Mukaddime**, s. 28.
[9] Ebu'n-Nasr el-Fârâbî, **Kitâb fi'l-Mantıki'l-İbâreh**, Dâru'l-Kutub, Mısır, 1976, s. 7.

Edat: Müfred bir manaya delâlet eden ve bir isim ya da fiile (kelime) bağlanmadan anlaşılması mümkün olmayan lafızdır.[10]

Fiili isimden ayıran en önemli özellik başka sebeplerden (araz) değil de binâsıyla zamanına delâlet etmesidir. Böylece, arızî olarak zamanına delâlet eden isimler tanımın dışına çıkarılmaktadır. Çoğu insan, isimlerin de zamana delâlet ettiğini zannetmektedir. Fakat isimlerin manası anlaşıldığında zarurî olarak zamanını zihne getirmedikleri görülecektir. İnsan ve hayvan gibi isimler, bizzat zamanına delâlet etmemektedir, zamanın anlaşılması dolaylı yollardandır. Kelime/fiil ise kendiliğinden zamanına zarurî olarak delâlet etmektedir. Zaman, kelimeden/fiilden ayrılmamaktadır.[11]

Çağdaş araştırmacılardan Fahreddin Kabâve ise isimleri şöyle taksim etmektedir: İsimler genel olarak camid ve müştak olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

1. Camid isimler başlangıçtan itibaren bilinen şekilleri üzere vazolunmuştur. Başka bir kelimeden türememiştir. Bunlar da üç kısımdır:

a) Zat isimleri: alem isim, cins isim.
b) Mana ismi: Akılla anlaşılan bir oluşa delâlet eden isimdir. Mastarın kendisidir. Kerem (cömertlik), fehm (anlayış), kelâm, selam, vs.
c) Mebnî isim: Sonunun sabit bir hareke veya sükûnla tek şekilde gelmesidir. Zamirler, işaret isimleri, bazı ism-i mevsuller vb.

[10] Fârâbî, **Kitâb fi'l-Mantıki'l-İbâreh**, s. 7.

[11] Fiilin tanımında, binâsıyla zamanına delâlet etme şartı getirilmesi *meşy* (yürüme) vb. değişik hareket çeşitlerine delâlet eden isimler tanımın dışına çıkarılmaktadır. Hâlbuki bunların anlamlarına dikkat edildiğinde zaruri olarak zamanlarını da zihne getirdikleri görülmektedir. Zaman bu isimlerden ayrılmamakla birlikte, lafzının heyeti zamanı anlatmadığı için bunlara da fiil denilmemektedir. Hareketin meydana gelmesi esnasında zaman, haricen gerekli olmaktadır. *Ku'ûd* (oturma) ve *kıyâm* (kalkma) isimleri de zaruri olarak ya insan ya da hayvanda bulunmakla birlikte insan ve hayvana binâlarıyla değil sadece arızî (başka nedenlerden dolayı) olarak delâlet etmektedir.
Fiilin tanımında, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlara (*muhassal*) delâlet etmesi şartı da getirilmiştir. Böylece *sur'at* (hız) ismi gibi zamanın belirli kısımlarına delâlet etmeyen lafızlar tanımın dışında bırakılmıştır. Hâlbuki bu vb. isimlerin mahiyetinde (nitekim hız, zamanla alınan yoldur) zaman vardır. Fiilin tanımında; "mananın içinde olduğu zaman" şartıyla; bugün, yarın, dün gibi bizzat belirli zamanlara delâlet eden lafızlar tanım dışında bırakılmıştır. Çünkü bunların her biri bizzat belirli zamanın kendisine delâlet etmektedir. Ne bu zaman içerisindeki bir anlama ne de bu zamanın zamanına delâlet etmemektedir. (Fârâbî, **Kitâb fi'l-Mantıki'l-İbâreh**, s. 7-9).

2. Müştak isimler ise başkasından türetilmiş isimlerdir. Zat ve kendisine nispet edilen oluşa birlikte delâlet etmektedir. Örneğin âlim, ilmin kendisine nispet edildiği insana; hâmil: hamileliğin kendisine nispet edildiği kadına delâlet etmektedir.[12]

İsim ve fiilin tanımı üzerinde detaylı durmamızın sebebi, tefsirde önemli bir yer teşkil etmesinden dolayıdır. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde, '*müfessirin ihtiyaç duyduğu mühim kaideler*' başlığı altında; zamirlerin mercii, ta'rîf, tenkîr vb. konularla ilgili kuralların yanında, "İsim sübûta, fiil ise teceddüde delâlet eder" kaidesini de zikretmektedir.[13] İsmin sübût ve devamlılığa, fiilin de teceddüd (yenilenme) ve sonradan olmaya (hudûs) delâlet ettiği ve bunların birbirinin yerine kullanılmasının güzel olmayacağı hususu farklı eserlerde dikkat çekilen bir konudur.[14]

İsim ve fiilin anlamına delaleti konusuna basit bir örnekle giriş yaparak detaylara doğru ilerlemek mümkündür. "خالدٌ مجتهد" cümlesi, çalışkanlığın devamlı oluşunu, " خالدٌ يجتهد" ise çalışkanlığın tekrarlandığını ve yenilendiğini ifade etmektedir. Bunun sebebi şudur: İkinci cümledeki *çalışkanlık* (*yectehidu*) zamanla kayıtlı iken, birinci cümlede kayıtlı değildir. "هوخطيب" ile "هو يخطب" cümlelerinin birincisi hatipliğin devamlı oluşu, ikincisi ise hatipliğin tekrarlandığı anlatılmak istendiğinde kullanılmaktadır.[15]

Cürcânî isim fiil farkı için şunları söyler: "Mübteda ve haber konusunu konuşurken fiili isim yerinde takdir etmemiz seni aldatmasın. 'زيد يَقوم' ifadesi için ' زيد قَائم' konumundadır dememiz bu iki cümlenin manada da eşit olduğu anlamına gelmez. Eğer ikisi aynı anlamda olsaydı ya ikisi de isim ya da ikisi de fiil olurdu."[16]

Ayrıca Cürcânî şöyle demektedir;; "Haberi, sıfat-ı müşebbehe olarak değerlendirdiğinde isim fiil farkı apaçık ortaya çıkar. Hiç şüphen olmasın ki biri diğerinin yerine kullanılmaz. Mesela, 'زيد طَوِيل' ve 'عمرو قصير' yerine 'زَيد يَطُول' (uzar, kısalır) fiilleri uygun olmaz. 'يطول' ve 'يقصر' biçimi; ağaç, bitki ve çocuk

[12] Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 125-127.
[13] Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, I, 633-636.
[14] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 175-178; Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 66, 67; Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, I, 633; Râzî, **Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz**, s. 79.
[15] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 9.
[16] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 177; "İsmin konuluşu, kendisiyle bir şeyde bir manayı teceddüd ve tekrar gerektirmeden ispat etmek içindir. Fiil ise anlamın peyderpey teceddüdü gerektirerek ifade edilmesi için konulmuştur." Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 174.

gibi büyüyüp artan, kendisinde uzama ve kısalmanın yenilendiği durumlarda kullanılabilir. Eğer sabit ve yerleşmiş bir uzunluktan bahsediliyorsa sadece isim sığası uygun olur."[17]

İsmin sübût, fiilin teceddüd anlamı vermesi kelime binâsıyla alakalı olsa da müsned ve müsned ileyhi arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği de önem arz etmektedir. İsnâd biçimi önemli olduğundan, hazif hâlinde takdir edilen kelime de sübût ve teceddüd anlamını etkilemektedir. *el-Keşşâf*'ta buna dair örnekler vardır. Bu da sarfî farklılıkların nahivle olan kuvvetli bağını göstermektedir. Zemahşerî'ye göre "وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ"[18] ayetindeki "طَاعَة" kelimesi, ref' hâliyle sübût ve istikrara delâlet etmektedir. Yani "Bizim işimiz gücümüz itaattir." "طاعةً" şeklinde "اطَعْنَاك" fiili takdir edilerek nasb okunması da caizdir. Tıpkı şu örnekteki gibidir: "Nasılsın?" diyen birine ref' ile verilen, "Elhamdulillâh" cevabının anlamı; "İşim Allah'a hamdetmektir." Nasb ile "Hamden lillâhi" şeklinde bir cevap verilmesi de "Nahmedullâhe hamden"dir. Bu da fiil cümlesi olduğu için hamdin zamana bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu, "سَمْعًا و طاعَةً" ile " سَمعٌ و طاعَةٌ" arasındaki fark gibidir.[19]

"إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ"[20] ayetinde Allah (cc.), meleklerin selamı ile Hz. İbrahim'in selamını ayırmaktadır. Hz. İbrahim'in selamı, isim cümlesi takdir edilerek سلام عليكم, meleklerin selamı ise اسلِّم سلامًا şeklinde fiilin takdiriyledir.[21] Zemahşerî'ye göre Fâtiha'nın başındaki hamd kelimesi de aslında mastar olup mansûbdur. Zamme ile gelmesi sübûta delâlet etmektedir.[22]

---

[17] Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 175.

[18] "*Sana baş üstüne derler*" Nisâ, 4/81.

[19] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, V, 81.

[20] "*Onlar, İbrahim'in yanına girip, 'Selam sana' demişlerdi, İbrahim de 'Selam size' demişti; içinden de onların 'tanınmamış bir topluluk' olduğunu geçirmişti.*" Zâriyât, 55/25.

[21] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 14.

[22] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 27. Bunun örnekleri çoğaltılabilir, Yakup'un (a.s.) sabrı zamme ile isim cümlesi olarak takdir edilmiştir. Bu sabır, uzun ve devamlı bir sabırdır. "فَصَبْرٌ جَمِيلٌ" "*Fesabrun cemîlun*" şeklinde ise mana yenilenmeye ve geçici olmaya delâlet ediyor demektir. "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" ayetinde *veyl* kelimesi ref' ile gelmiştir. *Veylen* denilmemiştir. Çünkü nasb damme gibi devamlılığı ifade etmez. Surenin devamında cehennem kapılarının üzerlerine devamlı kapatılmasını ifade ederken yine dammeli isim olarak gelmiştir. Kapıların devamlı kapatılacağı ifade edilmektedir. (Sâmerrâî, **et-Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 33).

İbn Atiyye'ye göre bir hükmün vacip olduğunu gösteren delillerden biri, tıpkı "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ"[24] ve "فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ"[23] ayetlerindeki gibi mastarın zammeli getirilmesidir. Mendûb kılmada ise "فَضَرْبَ الرِّقَابِ""[25] örneğindeki gibi mastarın nasb getirilmesidir. Bu yüzden iki şekilde de okunduğu için "وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ"[26] ayetindeki emrin vacip veya mendûb olduğu tartışılmıştır.[27] Yani, "*vasiyyetun*" kıraatine göre vacip, "*vasiyyeten*" kıraatine göre mendûbdur.

Ebû Hayyân'a göre de bu ayrımdaki farkın aslı "فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ"[28] ayetindedir. Birincisi nasb olduğu için mendûb, ikincisi ref' olduğu için vacip bildirir. Ayrıca isim cümlesi fiil cümlesinden daha çok sübûta delâlet etmektedir.[29] O, "Selam vermek sünnet, almak vaciptir" hükmünün kaynağını selam kelimesinin ref' ve nasb şeklindeki i'râb farkına dayandırmaktadır.

İsmin sübûta, fiilin teceddüd ve tekrara delâlet etmesi önemli mana farklarını barındırmaktadır. Ancak isimdeki sübût anlamının zamanla tekrarlanıp tekrarlanmadığı, sadece kelimenin siğasına bakılarak açıklanacak bir konu değildir. Cümlenin dizilişi, cümledeki mahzufların takdiri, makam ve diğer karineler de etkilidir. Tıpkı hamd kelimesinde olduğu gibi, nasb ve ref' hâlinde de mastar olmakla birlikte, terkibin değişmesiyle devamlılık anlamında farklar oluşmaktadır. Cümle, ismin isme isnâdıyla oluşturduğunda sabit bir durum, fiilin isme isnâdıyla meydana geldiğinde ise zamanla tekrarlandığını göstermektedir.

Zemahşerî, "وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[30] ayetindeki "كَلِمَةُ" isminin, nasb olarak da okunduğunu belirtmiştir. Ancak Allah'ın (cc.) kelâmının

---

[23] "*Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.*" Bakara, 2/229.

[24] "*Öldüren, ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir.*" Bakra, 2/178.

[25] "*... boyunlarını vurun.*" Muhammed, 47/4.

[26] *"...Eşlerine vasiyet ederler."* Bakara, 2/240.

[27] Süyûtî, **el-İtkân**, I, 634.

[28] *"Onlar (melekler) "Selâm!" dediler. O da: "Size de Selâm!" diye cevap verdi, ama (İbrahim) içinden: "Bunlar tanımadığım kimselerdir. dedi."* Zâriyât, 51/25.

[29] Süyûtî, **el-İtkân**, I, 634.

[30] "*Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah'ın sözü ise en yücedir. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*" Tevbe, 9/40.

üstünlüğünü tekit etmesinden dolayı zamme ile okunuşun tercih edildiğini söylemektedir. Sübût ve devam anlamı katarak üstünlüğün sadece onun vasfı olduğuna işaret etmektedir. Tîbî, bu tercihin sebebini şöyle izah etmektedir: Nasb ile okunuşunda "كَلِمَةُ" ismi, جَعَلَ fiiline atfedilmiş olur. Sanki Allah'ın (cc.) kelâmı zati olarak değil de sonradan üstünlük kazanmış gibi, bir anlama gelebilir.[31]

Zemahşerî, "سَوَاء عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ"[32] ayetinin sonu neden başına uygun olarak "اَوْصمَتُّمْ" fiili ile değil de isimle bitmiştir?" şeklinde bir soru sorduktan sonra şöyle cevap vermektedir: "Çünkü onların devamlı hâlleri, "وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ"[33] ayetinde de belirtildiği gibi başlarına bir iş geldiği zaman, Allah'a yalvarıp putlarına yalvarmamaktı."[34] Duada teceddüd gerçekleştiği için fiil, susma hâli de sabit olduğu için isim siğasıyla ifade edilmiştir.

Yine o, "أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ"[35] ayetini tefsir ederken "Neden öncesindeki صَافَّاتٍ kelimesi isim olduğu hâlde يَقْبِضْنَ kelimesi fiil siğasıyla gelmiş, قَابِضات şeklinde isim olarak gelmemiştir?" şeklinde bir soruya şöyle bir açıklama getirmektedir: "Uçmada devamlı hâl kanatların açık olmasıdır. Kanatları kapatmak ise sonradan meydana gelmektedir. Kanatların tekrar tekrar kapatıldığını ifade etmek için bu durum fiille ifade edilmiştir."[36]

Zemahşerî, "لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ"[37] ayetini tefsir ederken, şart cümlesinin fiil, cevabın ise isim cümlesi olmasından hareketle Hz. Âdem'in iyi olan oğlunun hâlet-i ruhiyesine açıklık getirmektedir. O şöyle bir yorumun yapıldığını söyler: "Maktul kâtilden daha güçlü idi. Fakat Allah'tan korktuğu için kardeşine el

---

[31] Bkz. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VII, 251.

[32] "*Onları ha çağırmışsınız, ha çağırmayıp susmuşsunuz, sizin için fark etmez.*" A'râf, 7/193.

[33] "*İnsanlara bir zarar dokunduğu zaman, Rablerine yönelerek O'na dua ederler.*" Rûm, 30/33.

[34] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 400.

[35] "*Onlar, üzerlerinde kanatlarını açıp yumarak uçan kuşları görmüyorlar mı?*" Mülk, 67/19.

[36] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1127.

[37] "*Andolsun! Beni öldürmek için bana el uzatsan da ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim.*" Mâide, 5/28.

uzatmayacağını, bu kötü işi yapmayacağını belirtmiştir. Çünkü savunma bu zamanda mubah değildi. Bu görüşü Mücâhid ve diğerleri söylemişlerdir."[38]

Münafıkları tasvir ederken Zemahşerî, isim fiil farkından istifade etmektedir. "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[39] ayetine göre münafıklar, ıslah edicilik sıfatının sadece kendilerine ait olduğunu iddia etmektedirler. Zemahşerî'ye göre ayetteki isim siğası münafıkların üsluplarında ne kadar yumuşak olduklarını göstermektedir. "Siz fesat çıkarıyorsunuz" gibi ağır bir suçlamaya, "Siz nasıl bize böyle bir şey dersiniz?" şeklinde tepki göstermek yerine, "Hayır bizde fesat adına bir şey olmaz, ıslah bizim en önemli vasfımızdır" demeyi tercih etmişlerdir. İsmin yanında, tekit edatının başa gelmesi ve zamir-i fasl ile birleşmesi de münafıkların kendilerini mahza ıslahatçı gördüklerini pekiştirerek ifade etmektedir.[40]

Yine münafıkları tasvir eden " وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنمُسْتَهْزِؤُونَ"[41] ayetine göre de onlar, müminlere fiil cümlesiyle hitapta bulunurlarken kendi şeytanlarına isim cümlesiyle hitap etmişlerdir. Bunu *inne* edatı ile de tekit etmişlerdir. Zemahşerî, münafıkların özelliklerini tahlil ederken bu ayetteki isim fiil farkından şöyle istifade etmektedir. "Münafıklar, müminlerle karşılaştıklarında neden fiil cümlesiyle 'iman ettik' dediler de şeytanlarının yanında tekitle isim cümlesi kullanarak 'biz gerçekten sizinle beraberiz' dediler?" Çünkü müminlerle konuştuklarında, kendilerinde iman adına bir şeylerin var olduğunu söylemekle birlikte iman konusunda tevhîd ehli olduklarına dair bir şey söylememektedirler. Böyle demeleri şundan kaynaklanabilir: Ya kendileri buna uygun değildirler, yani müminlerle aynı şeyi paylaşmamaktadırlar. Çünkü bunların akidelerinde herhangi bir muharrik yoktur. Ya da tekit ve mübalağayla söyleseler de müminler tarafından kabul edilmeyeceklerini bilmektedirler. Diğer taraftan münafıkların kendi yoldaşlarıyla görüşüp konuşmaları bir arzu ve isteğin sonucudur. Onlar tarafından kabul görmektedirler. Bu yüzden de tekidi

---

[38] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 287.

[39] "*Onlara, yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde, biz ancak ıslah edicileriz derler.*" Bakara, 2/11.

[40] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 47.

[41] "*Onlar iman edenlere rastladıklarında, âmennâ (iman ettik) derler. Şeytanlarıyla yalnız kaldıklarında ise biz, gerçekten sizinle beraberiz, biz (onlarla) ancak alay eden kimseleriz derler.*" Bakara, 2/14.

yerinde yapmışlardır. Müminler de *rabbenâ innenâ âmennâ*[42] derken kendilerinden emin bir şekilde söylemişlerdir. Ayetin "إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ" (*Hiç şüphesiz biz alay edicileriz*.) kısmı, öncekini tekit etmek için gelmiştir. Burada da inkârlarındaki devamlılığa, alay etmeyi sürdürdüklerine işaret etmek için isim kullanılarak tekit yapılmıştır.[43]

İbnu'l-Müneyyir, "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ"[44] ayetinde de aynı durumun olduğunu belirterek Zemahşerî'yi desteklemektedir. Dağların tesbîh edişi müzari fiil siğasıyla ifade edilirken kuşların toplanması, "وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً"[45] şeklinde isim siğasıyla ifade edilmiştir. Bunun sebebi; kuşların tesbîhlerinin tekrarlanması, Davud'un (a.s.) yanında toplanmalarının ise devamlı bir durum olmasıdır.[46]

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ"[47] ayetinde münafıkların; "İman ettik" iddialarına karşılık; "Hayır, onlar iman etmediler" demek yerine "وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ" "Hâlbuki onlar asla mümin değillerdir" denilmesi, onları yalanlamada daha etkili bir anlatım olduğundandır. Zemahşerî'ye göre buradaki amaç, sadece onların imanlarını inkâr değildir. Asıl amaç, onları bizzat iman edenler sınıfından çıkarmaktır. Allah (cc.) onların olumsuz durumlarına bakarak bu gruptan olmadıklarını bildiği için böyle tekitli anlatmıştır. Tıpkı, "يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا"[48] ayetindeki gibi. Zemahşerî ayrıca şu açıklamaları da eklemektedir. Münafıklar iman iddiasında bulunurken "Biz Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" demekle imanlarını kayıtlamışlardır. Bu iddialarına karşılık; "Hayır, siz Allah'a ve ahiret gününe iman etmiş kimseler değilsiniz" şeklinde kayıtlı bir cevap yerine, "Onlar asla mümin değildirler" mutlak ifadesiyle cevap verilmiştir. Böyle demekle; onlarda meleklere iman, kitaplara iman vb. esaslarda da imana dair hiçbir şeyin olmadığına işaret edilmektedir.[49]

---

[42] Âl-i İmrân, 3/16.

[43] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 49; Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, I, 157.

[44] "*Biz, dağları onun emrine verdik sabah-akşam onunla birlikte tesbîh ederlerdi.*" Sâd, 38/18.

[45] "*Kuşları da toplu olarak onun emrine vermiştik.*" Sâd, 38/19.

[46] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 49.

[47] "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe iman ettik derler.*" Bakara, 2/8.

[48] "*Cehennem ateşinden çıkmak isterler. Ama oradan çıkacak değillerdir.*" Mâide, 5/37; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 44.

[49] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 44; Kur'ân'da müminlerin özellikleri sayılırken fiil siğası ve isim siğasıyla anlatılan özelliklere dikkat edilmesi gerekir. Mü'minûn suresinin başında zikredilen özellikler çoğu isim

Zemahşerî, "وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُواْ"[50] ayetinde لِيَعْلَمَ الْمُنَافِقِين şeklinde isim değil de fiil siğasının, yani, نافقوا biçiminin tercih edilmesine değinmemektedir. Râzî ise bu konuda şöyle demektedir: "Biz deriz ki isim mananın tekidine, fiil ise mananın teceddüdüne delâlet etmektedir. Buna göre ayetteki *müminler* kelimesi, onların imanlarında istikrar ve devam olduğuna, نافقوا ifadesi ise onların o anda nifaka uygun şeyler yaptıklarına delâlet etmektedir."[51]

Muttakilerin özellikleri sayılırken de isim fiil siğasının delâletindeki fark önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de muttakilerin özelliklerinden birisi olan infak özelliği genelde fiil siğasıyla ifade edilmektedir. Ancak bu sıfat kendilerinde sabit olup meleke hâline gelenler için isim siğasıyla gelmektedir. Zemahşerî, " الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَار"[52] ayetinde zikredilen muttakilerin vasıflarının neden isimle zikredildiğine açıkça değinmemektedir. Fakat sıfatların, *vâv* harfiyle birbirlerine atfedilme sebebini açıklamaktadır. Ona göre bunun sebebi muttakilerin, zikredilen bu sıfatların hepsinde ayrı ayrı kâmil olduklarını göstermek içindir.[53] *Tesbîh* kelimesinde isim fiil farkı açısından benzer durum söz konusudur. " فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِين لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ"[54] ayetini Zemahşerî, "Allah'ı çokça tesbîh ve takdîs etmeseydi"[55] şeklinde açıklayarak isim siğasının çokluk anlamı kattığına işaret etmektedir. Hz. Yunus'un *müsebbih* kelimesiyle vasfedilmesi, onun tesbîhe devam ettiği için kurtulduğunu ifade etmektedir.[56] Tesbîh kelimesi, "وَإِنَّالَنَحْنُ الصَّافُّون وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ"[57] ayetinde de isim,

---

siğasıyla zikredilirken namaza devamın tekrar gerektirmesinden dolayı müzari siğasıyla (*yuhâfizûn*) belirtilmiştir. Âl-i İmrân 3/134. ayette muttakilerin öfkelerini yenmeleri ve insanları affetmelerinin sabit özellikler olması gerektiğini göstermek için isim siğasıyla (*kâzımîne'l-gayza ve'l-âfîne ani'n-nâs*), infak ise tekrarlanması gereken bir özellik olduğu için fiil siğasıyla (*yunfikûne fi'sserrâi ve'd-darrâi*) anlatılmıştır. Örnekler çoğaltılabilir.

[50] *"(Onlar) Sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve seherlerde (Allah'tan) bağışlanma dileyenlerdir."* Âl-i İmrân, 3/166-167.

[51] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VIIII, 86.

[52] Âl-i İmrân, 3/17.

[53] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 164.

[54] "*Eğer çok tesbîh edenlerden olmasaydı, yeniden dirilecekleri güne kadar onun karnında kalırdı.*" Sâffât, 37/143, 144.

[55] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s.913.

[56] Sâmerrâî, **et-Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 31.

[57] "*Biziz o saf saf dizilenler, biziz! Biziz o tesbîh edenler, biziz!*" derler." Sâffât, 37/165-166.

"يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ" [58] ayetinde ise fiildir. Böylece zaman ilerledikçe meleklerin tesbîhlerinde herhangi bir değişiklik olmadan devam edeceği anlatılmaktadır.

Zemahşerî, "أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"[59] ayetinde, haberin başta mazi fiille, sonunda isim siğasıyla bitmesindeki farka eğinmemiş, sadece "صَدَقُوا" fiilini; "Dinde doğru ve ciddi idiler" şeklinde tefsir etmekle yetinmiştir.[60] Ebû Hayyân ise; "Birinci cümlede haberin mazi fiille (صَدَقُوا) gelmesinin hikmeti, tahkiktir. Sadakatin onlarda vaki ve mevcut olduğunu ifade etmektedir. İkinci haber ise isim siğasıyla, الْمُتَّقُون şeklinde ve isme isnâd edilerek gelmiştir. Böylece takva sıfatının müminlerde karakter hâline geldiğini, sabit ve yerleşik bir hâl aldığını, zaman zaman gerçekleşen bir vasıf olmadığını göstermektedir. Ayrıca fasıla uyumu için de isim siğası uygundur"[61] demektedir.

Zemahşerî, "وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ"[62] ayetinde لَوْ'in cevabında neden fiil cümlesi yerine isim cümlesi gelmiştir dersen derim ki bu şekilde sevabın sebat ve istikrarına delâlet vardır.[63] Tıpkı "سَلاَمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ"[64] ifadesindeki gibi nasb hâlinden ref' hâline geçilerek selâmun aleykum denilmesi gibidir. Böylece şu anlam kazandırılmaktadır: Allah'ın mükâfatı, onların kazandıklarından daha hayırlı ve karşılaştırılmayacak derecede daha büyüktür.[65]

Bakara suresi 2/145. ayetinde Hz. Peygamber'in (sav) Ehl-i kitabın kıblesine, Ehl-i kitabın da birbirinin kıblesine uymayacağı isim siğasıyla بِتَابِعٍ şeklinde ifade edilirken, Ehl-i kitabın Peygamber'in kıblesine uymama durumu fiil siğasıyla, مَا تَبِعُوا şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî, " وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِينَ اُوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ اٰيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَۚ وَمَا اَنْتَ

---

[58] "*Hiç ara vermeksizin gece gündüz tespih ederler."* Enbiyâ, 21/20.

[59] *"İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakîler ancak onlardır!"* Bakara, 2/177.

[60] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 109.

[61] Ebû Hayyan, **Bahru'l-Muhît**, II, 11.

[62] "*Eğer onlar iman edip Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı, Allah katında kazanacakları sevap kendileri için daha hayırlı olacaktı. Keşke bilselerdi!*" Bakara, 2/103.

[63] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 90.

[64] "*Sabretmenize karşılık selâm sizlere."* Ra'd, 14/24.

[65] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 25.

"بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَمِنَ الظَّالِمِينَ"[66] ayetindeki isim ve fiil farkını açıkça zikretmeden tefsir yapmaktadır. Ona göre bu ayet, Allah (cc.) katında Peygamber'in durumunun hakikatini ifade etmektedir. Yani, "Ey Peygamber'im! Senin benim katımdaki durumun, değişmez ve devamlı hâlin budur" denilmektedir. Âdeta Allah (cc.), Peygamber'ini tazim ederek onun adına garanti vermektedir. Zemahşerî, Yahudi ve Hristiyanların kıblesi farklı olduğu hâlde, kıble kelimesinin tekil gelmesini de şöyle açıklamaktadır: "Çünkü ikisi de batıl olmada tek bir kıble gibidir. Sanki Kâbe dışındaki kıblelerin hepsi batıl olmada eşit oldukları için tek bir kıble gibi sayılmışlardır."[67] Zemahşerî açıkça belirtmese de Peygamber (sav) hakkında isim siğasının kullanılma sebebini tefsirine yansıtmaktadır.

Ebû Hayyân; Ehl-i kitabın Peygamberimizin kıblesine uymayacağı söylenirken fiil cümlesinin kullanılmasını şöyle izah eder: Çünkü onların tabiiyeti bir şarta bağlanmıştır. Peygamberimiz için bu şartın getirilmesi, yani, "Bütün delilleri getirseler bile sen onların kıblesine tabi olacak değilsin" denilmesi uygun değildir. Onların birbirlerinin kıblesine uymayacaklarının isim cümlesiyle ifade edilme sebebi de şudur: Yahudi ve Hristiyanlardan Müslüman olanlar çoktur. Fakat Yahudinin Hristiyanlığa, Hristiyanın da Yahudiliğe geçtiğine pek rastlanmamaktadır.[68]

İsim ve fiil farkı, helak olan insanların vasıflarının anlatımında da önem arz etmektedir. Örneğin, "وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ"[69] ayetinde Peygamber'in onların arasında bulunmasından dolayı onlara azap edilmeyeceği fiil siğasıyla anlatılmaktadır. Çünkü Peygamber'in aralarında olması geçicidir. Devamında ise azap edilmeyeceği isim siğasıyla (*muazzib*) bildirilmektedir. Böylece istiğfarın, azabın önünde sabit bir engel olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayetin sonunda *istiğfâr*

---

66 *"Andolsun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen de onlar yine senin kıblene uymazlar. Sen de onların kıblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerinin kıblesine de uymazlar."* Bakara, 2/145.

67 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 148.

68 Ebû Hayyan, **Bahru'l-Muhît**, I, 606; Muhammed Alî es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, çev. Nedim Yılmaz, Sadreddin Gümüş, Ensar Neşriyat, 1990, I, 191-192. Hûd, 11/37 ayetinde Nuh'un (a.s.) kavminin boğulacağının kesinliği isim siğasıyla (*muğrekûn*) anlatılmıştır.

69 "*Hâlbuki sen içlerinde iken Allah onlara azap edecek değildi. İstiğfar ettikleri sürece de Allah onlara azap edecek değildir.*" Enfâl, 8/33.

kelimesinin fiil siğasıyla gelmesi de aralıklı bir istiğfarın dahi azap etmemesi için yeterli olacağı anlamını vermektedir. "وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ"[70] ayetine göre de zulüm, kavimlerin helak olması için sabit bir nedendir. 'ظَالِمُونَ' yerine 'يظلمون' fiil siğası, helak olmalarının daha çabuk olacağı anlamına da uygundur. Ayetin ifadesine göre helak olmayı, "zulüm onların sabit özelliği olduğunda" hak ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iki ayeti beraber değerlendirdiğimiz zaman şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Helak olmak için zulmün sabit olması, azabın kaldırılması için ise belli bir zamanda istiğfarın olması yeterlidir.[71]

"كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ", [73]"وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ" [72]"وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ"[74] ayetlerinde de görüldüğü üzere Allah'ın (cc.) dalâlete saptırdığı insanlar isimle vasfedilmişlerdir. Böylece bu kişilerdeki olumsuz vasıfların (zalim, fasık, kâfir) yerleşmiş olduğuna dikkat çekilmektedir. Devamlı olmadığı içindir ki Allah (cc.) Kur'ân'da, مُضِل isim siğası yerine يُضِلّ fiil siğasıyla dalâleti kendisine nispet etmiştir. Şeytana ise " قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ"[75] ayetinde de geçtiği gibi, مُضِلٌّ demiştir. Hidâyet konusunda ise Allah (cc.) kendisini "وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"[76] ayetindeki gibi, isim siğasıyla vasfetmiştir.

Zemahşerî Kâfirûn suresinde de isim ve fiil farkına şöyle dikkat çekmektedir. " قُلْ يَا اَيُّهَاالْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا اَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا اَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا اَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" ayetlerinde iki defa Hz. Muhammed'in (sav) müşriklerin taptıklarına tapmayacağı, iki defa da müşriklerin onun taptığına tapmayacakları belirtilmiştir. Bu surede, kâfirlerin inanmayacakları isim kalıbıyla (عَابِدُونَ), Hz. Peygamber'in (sav) onların taptıklarına tapmayacağı ise hem isim hem de fiil siğalarıyla ifade edilmiştir.

---

[70] "*Zaten biz, ancak halkı zalim olan memleketleri helak etmişizdir.*" Kasas, 28/59.

[71] Sâmerrâî, **et-Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 26.

[72] *"... Allah zalimleri ise saptırır."* İbrâhîm, 14/27.

[73] *"...Bununla sadece fasıkları saptırır."* Bakara, 2/26.

[74] *"...İşte Allah, inkârcıları böyle saptırır."* Mü'min, 40/74.

[75] *"(Mûsâ), "Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi."* Kasas, 28/15; Sâmerrâî, **et-Ta'bîri'l-Kur'ânî**, s. 32.

[76] "…*Hiç şüphe yok ki Allah, iman edenleri doğru yola iletir."* Hacc, 22/54; bkz. Furkân, 25/31.

İlk bakışta tekrar gibi görünse de surenin bu şekilde dizilmesinde bir tekit olduğu kabul edilmektedir. Ancak tekidin; "Sözü tekrarlamak suretiyle mi, yoksa her bir cümleyle yeni bir anlam tesis edilerek mi?" yapıldığı konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.

Zemahşerî'ye göre bu suredeki tekrarlar tesis içindir. Surenin tefsirine başlarken, bu surede bahsedilen kâfirlerin Allah'ın ilminde iman etmeyecekleri kesin olan, belirli kişiler olduklarını belirtir. Kureyş'ten bir grup Hz. Muhammed'den (sav); dinlerine tabi olmalarını, bir sene onların ilahlarına taptığı takdirde kendilerinin de onun ilahına tapacaklarını bildirdiler. Peygamber (sav) de "Maazallah! Allah'a başkasını ortak mı koşacağım" dedi. Bunun üzerine, "Bazı ilahlarımızı selamla, biz de senin ilahına tapalım, seni tasdik edelim" dediler. Allah (cc.) da "De ki: Ey kâfirler suresini indirdi." Diğer gün Kâbe'de Kureyş'in ileri gelenlerinin yüzüne karşı bu sure okundu ve ümitleri tamamen kesildi.[77]

Zemahşerî, olumsuzluk edatları arasındaki farkları ortaya koyarak tefsire başlamaktadır.

"لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَۙ وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ اَعْبُدُ"[78] ayetlerindeki ما, müzarinin başına geldiğinde sadece şimdiki hâli nefyetmektedir. Nefiy لا'sı müzarinin başına geldiğinde sadece gelecek zamanı nefyetmektedir. لَنْ ise gelecekteki olumsuzluğu tekit etmektedir. Buna göre anlam şöyledir: Ben gelecekte sizin benden istediğiniz ilahlarınıza tapmayı yapmayacağım. Siz de benim sizden istediğim ilahıma tapmayı yapacak değilsiniz.[79] Ebû Hayyân Zemahşerî'ye itiraz etmektedir. لا edatı hem hâl (şimdiki zamana) hem de gelecek zaman için kullanılabilirken önceki iki ayetin sadece geleceğe tahsisi doğru değildir. Bu kesin bir kural değil, çoğunlukla böyledir. Semîn el-Halebî bu konuda kendi hocasına karşı Zemahşerî'yi savunmaktadır. Ona göre Zemahşerî, yorumunu galip olana bina ettiği için hasr ifadesini kullanmıştır.[80] Eleştiride hakkaniyet ilkesine sarılarak, bu yönde ayrıcalığını da ortaya koymaktadır.

---

[77] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1225.
[78] Kâfirûn, 109/2-3.
[79] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1225.
[80] el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, XVI, 136.

"وَلَآ اَنَاْ عَابِدٌ مَا عَبَدْتُّمْ": Ben sizin taptıklarınıza geçmişte de tapmadım. Yani, ben cahiliye döneminde bile böyle bir şey yapmadım İslam'a girdikten sonra benden böyle bir şey nasıl beklenir.[81]

"وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ اَعْبُد": Siz de benim ibadet ettiğim ilahıma hiçbir vakit ibadet etmediniz.[82]

Zemahşerî, "Neden kâfirler hakkında 'عَبَدْتُم' fiil-i mazi siğası, Hz. Peygamber (sav) hakkında ise müzari siğası (*ve lâ entum âbidûne mâ a'budu*) kullanıldı ve وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ عَبَدْتُ denilmedi?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Çünkü onlar, peygamber gönderilmeden önce putlara tapıyorlardı. Peygamberimiz ise bu vakitte Allah'a ibadet eden değildi."[83] Tîbî'ye göre ise mazi yerine müzari siğasının kullanılması, Peygamber'in (sav) ibadetini tasvir etmek içindir.[84]

Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin "Hz. Peygamber (sav) bu dönemde Allah'a ibadet eden değildi" şeklindeki sözlerini peygamberlik makamına karşı bir su-i edeb olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: Bu, peygamber için doğru değildir. Peygamber (sav) her zaman Allah'ı birlemiştir. O'nun celaline uygun olmayan şeylerden O'nu tenzih etmiştir. Onların putlarından korunarak Allah'ın beytini haccetmiştir. Allah'ın marifetinden daha büyük bir ibadet olamaz. Müfessirlere göre Zâriyât suresindeki "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"[85] ayetinde kastedilen ibadet, Allah'ı tanımaktır. Dolayısıyla Allah'ı tanımak en büyük ibadettir.[86]

Semîn el-Halebî, bu eleştiriler karşısında da son derece insaflı davranmaktadır. Peygamber'in muvahhid olduğu itirazsız kabul ettiğimiz bir gerçektir. Bunun en büyük ibadet olduğu da su götürmez bir hakikattir. Ancak ayette kastedilen özel bir ibadet

---

[81] Ebû Hayyân'ın bir diğer itirazı ise ism-i fâil, mazi anlamında olduğunda mef'ûlü bih olan mevsul *mâ*'sında amel edip etmeme meselesindedir. Kisâî (ö. 189/805) bu görüşü kabul etmiştir. Çoğunluk ise reddetmektedir. Ancak Zemahşerî'nin Kisâî'nin mezhebini benimsemiş olduğunu söylemek uzak görünmektedir. Semîn el-Halebî, bu itiraza karşı da Zemahşerî'yi savunmakta, bunun tıpkı *kelbuhum bâsitun zirâayhi bi'l-vasîd, vallâhu muhricun mâ kuntum tektumûn* (Bakara, 2/72) ayetindeki gibi hâlin hikâyesi olduğunu belirtmektedir. (el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, XVI, 137).

[82] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1225.

[83] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1225.

[84] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 608.

[85] Zâriyât, 51/56.

[86] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, VIII, 523.

şeklidir. Çünkü bu surede Mekke müşriklerinin putları için yaptıkları secde ve ibadetlerine karşılık Resulullah'ın (sav) ibadeti kastedilmektedir. Zemahşerî'nin sözünden Peygamber'in (sav), ibadet etmediği anlaşılmaktadır. Fakat bu görüş itibarı düşmüş bir görüştür. Çünkü tavaf, vakfe, tahannüs, oruç gibi ibadetleri yaptığına dair sahih hadisler bunu reddetmektedir. Bunun hilafını tuhaf insanlardan başkası söylemez. Yine de mesele tartışmalıdır. "İbadet etmişse hangi peygamberin şeriatıyla ibadet etmiştir?" sorusuna da kesin cevap verilememektedir. Nuh (a.s.), İbrahim (a.s.) ve İsa'nın (a.s.), Musa'nın (a.s.) şeriatıyla amel ettiği söylenmiştir.[87] Dolayısıyla o, ihtilaflı bir konuda Zemahşerî'yi bu kadar sert eleştirmenin doğru olamayacağına işaret etmiştir. Çünkü itikadî görüşü gereği Zemahşerî'nin burada Allah'a imanı kastetmesi çok uzaktır. Mu'tezile mezhebine göre peygamber gönderilmese de insanların Allah'a iman etmesi vaciptir. Dolayısıyla burada şeriatı kastetmiştir. Bu konu da Semîn el-Halebî'nin dediği gibi tartışmalı bir konudur.

Zemahşerî'ye göre "siz de benim ibadet ettiğime" derken *men* edatının kullanılabilmesi mümkün iken, *mâ* edatının kullanılmasındaki amaç sıfatın kastedilmesidir. Yani "Ben batıla tapmam, siz de hakka tapmazsınız." *Mâ*'nın mastariye olduğu da söylenmiştir. "Ben sizin taptığınıza tapmam siz de benim taptığıma tapmazsınız."[88]

Süyûtî de Kâfirûn suresini Kur'ân'da tekrar zannedilen ancak öyle olmayan ayetlere örnek vermektedir. O, ayetlerde zaman açısından farklılıklar olduğuna işaret etmektedir: *Lâ a'budu mâ ta'budûne*, gelecekte *ve lâ entum âbidûne*, şimdiki hâlde; *mâ a'budu*, gelecekte *ve lâ ene âbidun*, şimdiki hâlde sizin geçmişte taptıklarınıza; *mâ abedtum*, sizin geçmişte ibadet ettiklerinize *ve lâ entum âbidûne*, gelecekte; *mâ a'budu*, şimdiki hâlde ibadeti nefyetmektedir. Sonuç olarak bu surede; geçmiş, hâl ve gelecek olmak üzere her üç zamanda da onların ilahlarına ibadet nefyedilmektedir.[89] Bu açıklamalar cümlelere dökülünce sureye şöyle mana vermek mümkündür: De ki ey kâfirler! Ben gelecekte sizin tapacaklarınıza tapmam. Siz de şimdi benim gelecekte

[87] el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, XVI, 137.
[88] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1225.
[89] Süyûtî, **el-İtkân**, II, 851.

tapacağıma tapmıyorsunuz. Ben şimdi sizin geçmişte taptıklarınıza tapmam. Sizler de gelecekte benim şu anda taptığıma tapmazsınız. Sizin dininiz size benim dinim bana!

Sonuç olarak; Kâfirûn suresindeki tekrarlarda yeni manalar tesis edilmiş olup bütün zaman dilimlerinde kâfirlerin Peygamber'in (sav) ibadetini, Peygamber'in (sav) de onların ibadetini yapmayacağı bildirilmiştir.

3.2. FİİL SİĞALARINDAKİ FARKLILIKLARIN ANLAMA ETKİSİ

Fiilleri;

Harflerinin asıl-zâid oluşuna göre; mezîd ve mücerred,

Zamanına göre; mazi, müzari ve emir,

Fâilinin belli olup olmamasına göre; binâ li'l-fâil ve binâ li'l-mef'ûl (etken, edilgen),

Mef'ûlüne geçişli olup olmamasına göre; müteaddi ve lazım,

Harflerinin illetli olup olmamasına göre de sahih ve mu'tel şeklinde farklı açılardan taksim edilmiştir.

Kelime binâlarındaki değişikliklerin tamamına yakını artış veya eksilmeyle gerçekleştiğinden dolayı fiiller, öncelikle mezîd ve mücerredlik açısından incelenecektir. Mücerred; bütün harfleri aslî olan ve tasrîfî bazı illetler dışında bütün tasarruflarında da bu harfleri düşmeyen fiillerdir.[90]

Aslî harflerine bir veya daha fazla harf ziyade olan fiillere mezîd fiil denilmektedir. Zâid harfler, استخرج fiilindeki *hemze, sîn* ve *tâ* gibi yapılan bazı tasarruflarda düşmeleriyle bilinir.[91] Ziyade ya aslî harflerden biri tekrarlanmak suretiyle ya da kelimeden olmayan bir harfin eklenmesiyle olmaktadır. Aslî harfin tekrarı ya قَطَّع de olduğu gibi aynu'l-fiilin tekrarı ya اِحْمَرّ deki gibi lâmu'l-fiilin tekrarı ya da صَمَخْمَخَ'daki gibi aynu'l-fiil ile lâmu'l-fiilin veya fâu'l-fiil ile lâmu'l-fiilin tekrarıyla gerçekleşmektedir.[92]

Mücerred fiiller; sülâsî ve rubâî; mezîd fiiller de sülâsî mezîd ve rubâî mezîd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

---

[90] Muhaysin, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 64. *Ketebe* fiilinden ism-i fâil olarak *kâtib*, ism-i mef'ûl olarak *mektûb* vb. türettiğimizde *kâf*, *tâ* ve *be* harfleri hep sabit kalmaktadır. Bu üç harfe kelimenin asıl harfleri denilmektedir. Tasrîfî illetten dolayı gerçekleşen değişiklikler kelimenin mücerred sayılmasına engel değildir. Örneğin قَالَ fiilindeki elif harfi قَوَلَ den mübdel, yani tasrîfî bir illetten dolayı geldiği için mezîd fiil sayılmasını gerektirmez.

[91] Muhaysin, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 64.

[92] Abdulvâhid, **Min Usûli't-Tasrîf Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî**, s. 23.

3.2.1. Mücerred ve Mezîd Fiil

Zemahşerî, bazen mezîd sığaların birbirinin yerine kullanılabileceğini ima etmektedir. Örneğin, "وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ"[93] ayetinin şeddeli olarak (İbn Kesîr, Âsım ve İbn Amr) "تُصَعِّر" ve şeddesiz olarak da "تُصَاعِر" şeklinde okunduğunu belirttikten sonra أَصْعَرَ خَدَّه - وَصَعَّرَه - وَ صَاعَرَه aynı anlamdadırlar demektedir.[94] Mekkî de "تُصَاعِر" kıraatinin Hicaz, "تُصَعِّر" kıraatinin ise Benî Temîm lehçesine ait olmakla birlikte aynı manada olduklarını belirtmektedir. "تُصَعِّر", büyüklenerek insanlardan yüz çevirmeyi ifade etmektedir. Sîbeveyhi de bu ikisini aynı anlamda kabul etmektedir.[95]

Zemahşerî, çoğu zaman mezîd ve mücerred arasındaki anlam farklılıklarına değinmektedir. "تَنبُتُ بِالدُّهْنِ"[96] ayetindeki "نَبَتَ" sülâsî fiili "تُنْبِتُ" mezîd hâliyle de okunmuştur. Buna göre;

1. Mücerred ile mezîd ikisi de aynı anlamda olabilir. Anlam: "Yağ ile çıkar" şeklinde olur.

2. Ya da "أَنْبَتَ" fiili müteaddi olduğu için '*bâ*' harf-i ceri zâid kabul edilebilir. Çünkü mezîd olunca zaten geçişli olmaktadır. *Bâ* harfi de inbâtın yağ çıkarmakla beraber olduğunu ifade etmektedir.

3. Ya da *bâ* harfi zâid değildir. Mahzuf bir mef'ûle bağlı olarak hâl konumundadır. Mahzuf mef'ûlü de meyve olabilir. Buna göre takdiri şöyledir: " تُنْبِتُ ثَمَرَها بِالدُّهْنِ" yani ثَمَرَ/meyvesini yağlı olarak bitirir.

4. Ya da mef'ûlü hazfedilmiştir. Takdiri de "تُنْبِتُ زَيتُونَها وفيها الزَّيْت" "Zeytinini içerisinde yağ olduğu hâlde bitirir" şeklindedir.[97]

---

[93] "*Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme...*" Lokmân, 31/18.

[94] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 837.

[95] Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, II, 188. Ayrıca Tevbe, 9/49. ayette "وَلاَتَفْتِنِّي" fiili "وَلاَتُفْتِنِّي" şeklinde "أَفْتَنَه" mezîd sığasıyla da okunmuştur. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 432); Yûnus suresi, 65. ayet "وَلاَ يَحْزُنْكَ" mezîd olarak أَحْزَنَ fiilinden "وَلاَيُحْزِنْكَ" biçiminde de okunmuştur (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 468); "وَلاَيَصُدُّنَّكَ" fiili if'âl babından أَصَدَّه fiilinden sülâsî fiiliyle aynı anlamda يُصِدُّنَّك şekliyle de okunmuştur. Bu, Kelb kabilesinin lehçesinde böyledir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 812); "وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا اَنْعَامًا وَاَنَاسِيَّ كَثِيرًا" (Furkân, 25/49) şeklinde fethalı da okunmuştur. سَقى ve أَسْقى iki farklı lehçedir. أَسْقَاه birine su vermek olduğu da söylenmiştir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 748).

[96] Mü'minûn, 23/20.

3.2.1.1. إِفعَال Bâbı

Hamelâvî bu bâbın; teaddi, selb, sayrûret, bir yere veya bir vakte girme, bir şeye belirli bir sıfat üzerine denk gelme, istihkak (hak etme), arz etme (eşyayı satışa sunma gibi), tef'îl bâbının mutavaatı, imkân tanıma ve istif'âl olmak üzere on farklı anlamda kullanıldığını belirtmektedir.[98]

Tefsirde bu bâbın farklı anlamlarına başvurulmaktadır. Zemahşerî'ye göre " وَأَنزَلْنَا ٱلْمُعْصِرَاتِ مَآءً ثَجَّاجاً مِنَ"[99] ayetinde geçen 'أعصر' kelimesi, sülâsî mezîd olduğu için if'âl bâbının haynunet, yani bir şeyin vaktinin gelmesi anlamındadır. Buna göre şöyle mana verilmektedir: "Rüzgârların bulutları sıkıp yağdırmasına az bir zaman kaldığında bulutlar için kullanılır. Tıpkı ekinin biçim zamanı yaklaştığında "أجز الزرع" demen gibi. Yine "Cariyenin âdet görmesinin yaklaştığını ifade etmek için 'أعصرت الجارية' denilmesi gibidir."[100]

"إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ"[101] ayetinde de "صَعِدَ- صُعود" kelimesi, sülâsî mücerred hâliyle yüksek bir yere tırmanmak anlamındadır. Hasan-ı Basrî'nin, sülâsînin müzarisi olarak "تَصْعَدُون" şeklinde fetha ile okuması da bunu desteklemektedir. Mezîd olan "اَصعَدَ –إِصْعاد" ise "bir yere girme" anlamındadır. Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654) "إِذْ تُصْعِدُون فِي الْوَادِي" "Vadinin içerisinde uzaklaşıyordunuz" şeklindeki kıraati de bunu desteklemektedir.[102] Bu şekilde mana vermek, savaştan kaçanların vadinin düzlüğünden de yararlanarak daha hızlı kaçtıklarını ifade etmektedir.[103] Semîn el-Halebî de iki kıraati cemederek şöyle tefsir etmektedir: "Önce vadiden (savaş meydanından) uzaklaştılar. Düşman onları dağıtınca dağa tırmandılar."[104]

---

97 Bkz. Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, X, 568; Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, II, 127.

98 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 76, 77.

99 "*(Rüzgârlarla) bulutları sıkarak onlardan şarıl şarıl akan bir su indirdik.*" Nebe', 78/14.

100 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1172.

101 "*Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan vadinin içerisinde uzaklaştıkça uzaklaşıp dağa tırmanıyordunuz, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz.*" Âl-i İmrân, 3/153.

102 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 200.

103 Hebyân, **Min Revâiʿi'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân**, III, 264.

104 Halebî, **Durru'l-Masûn**, III, 438.

Zemahşerî, "فَأَتْبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ"[105] ayetindeki "مُشْرِقِين" kelimesine, "bir vakte girme" anlamını vererek şöyle tefsir etmektedir: "Güneşin doğduğu vakitte onları takibe koyuldular."[106]

Zemahşerî, mezîd ve mücerred siğa farkından yararlanarak bazı fıkhî sonuçlara ulaşmaktadır. Örneğin, شَرَقَ و اَشْرَقَ fiilleri arasındaki mana farkından istifade ederek "يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ"[107] ayetini, kerâhet vaktinde namaz kılınmamasına delil getirmektedir. Zeccâc da *işrâk* ile *şurûk* arasını ayırmaktadır. Buna göre güneşin ilk doğduğu anına *şurûk*, iyice aydınlandığı zamanına ise *işrâk* denilmektedir.[108] Zemahşerî, kuşluk namazıyla ilgili iki rivayet zikretmektedir. Ümmü Hânî'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber (sav) kuşluk vaktinde namaz kıldı ve "Bu, işrâk namazıdır" dedi. Tâvûs'tan (ö. 106/725) rivayet edildiğine göre İbn Abbâs onlara; "Kur'ân'da kuşluk namazının delilini buluyor musunuz?" diye sordu. Onlar da "Hayır" dediler. Bunun üzerine şöyle dedi: "Ben kuşluk namazını sadece bu ayetle biliyorum."[109]

Bunun yanında Zemahşerî, bazı fiillerin menkul olduğunu gerekçe göstererek mücerredleri ile aynı anlamda olduğuna işaret ettiği de olmuştur. " وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي اَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ اَوْ قَوْمَ هُودٍ اَوْ قَوْمَ صَالِحٍ"[110] ayetindeki "جرم" fiili, "كسب" fiili gibi bir veya iki mef'ûlle geçişlidir. İbn Kesîr, *yucrimennekum* şeklinde okumuştur ki o zaman fiili "أجرمته ذنباً" ifadesindeki gibi müteaddidir. Dolayısıyla sanki Peygamber'e karşı gelmek onları musibete uğratmış gibi olmaktadır. Buna göre mana, "Ey kavmim! Sakın bana karşı gelmeniz, Nuh, Hud veya Salih kavminin başına gelen musibetleri size kazandırmasın" şeklindedir.[111]

---

[105] "*Firavun ve adamları gün doğarken onları takibe koyuldular.*" Şuarâ, 26/60.
[106] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 761.
[107] "*Akşam ve kuşluk vaktinde onunla beraber tesbîh ederlerdi.*" Sâd, 3/18.
[108] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, VI, 90; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 921; Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, XVIII, 145, 146.
[109] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 921.
[110] *"Ey Kavmim! Bana karşı olan düşmanlığınız, Nûh kavminin veya Hûd kavminin yahut Salih kavminin başına gelenin benzeri gibi bir felaketi sakın sizin de başınıza getirmesin."* Hûd, 11/89.
[111] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 495.

Zemahşerî, bazı menkullerin hususî anlam kazandığını da savunmaktadır. " فَأَجَاءهَا جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا الْمَخَاضُ إِلَى"[112] ayetindeki "أَجَاءَ" fiilinin "جَاءَ" anlamında olduğunu kabul etmektedir. O, bu kelimenin ikinci mef'ûle geçişli yapmadığını, ancak ziyadeyle birlikte artık 'sığındırma' (إِلْجَاء) hususî anlamında kullanıldığını şöyle ifade etmektedir: "أَجَاءَ (getirdi) fiili, جَاءَ (geldi) fiilinden menkuldür. Ancak nakilden sonra sığınmak zorunda kalma anlamı kazanmıştır. Görmüyor musun بَلَغْتُه (Ona ulaştım) ve أَبْلَغَنِيه (Onu bana ulaştırdı) diyebildiğin gibi جِئْتُ المَكَانَ (Oraya geldim) ve أَجَاءَنِيه زَيْدٌ (Zeyd beni oraya getirdi) diyebiliyorsun. Ancak 'اَتَى' fiilinin mezîd siğası olan 'آتي' kelimesi artık hususî olarak 'vermek' anlamında kullanıldığı için أَتَيْتُ الْمَكَانَ وآتَانِيه فُلاَن (Mekâna geldim, falan beni getirdi) diyemiyorsun. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: Doğum sancıları Hz. Meryem'i hurma ağacına sığınmaya mecbur etti." Bunun değişik sebepleri olabilir. Yaslanıp ondan güç almak veya onun arkasında gizlenmek için hurma ağacına sığınmış olabilir.[113] Zemahşerî, bu yorumunda dilcilere muhalefet etse de kelime binâlarındaki artışın bazı yerlerde özel anlamlar için yapıldığına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

Ferrâ'ya göre "جَاء" fiilinin aslı "جئت"dur. "فجاء بها المخاض الى جزع النخلة" cümlesinden 'ب' harf-i ceri atılarak yerine elif gelmiştir. "اتيتُك بزيد" yerine "آتَيْتُك زيدًا" denilmesi gibi. Kehf suresinde de benzer bir durum vardır. "آتُونِي زُبَرَالْحَدِيد" aslında " اِئْتُونِي بِزُبَرِ الْحَدِيد" demektir. [114]

3.2.1.2. تَفْعِيل Bâbı

Müteaddi yapma ve selb etme anlamları if'âl ve tef'îl bâblarında ortaktır. Genel olarak tef'îl bâbı şu anlamlarda kullanılmaktadır:

1. Lazım (geçişsiz) fiili müteaddi (geçişli) yapar. Fiil müteaddi ise iki mef'ûl aldırır.

---

[112] Meryem, 19/23.
[113] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 634.
[114] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, II, 164.

2. Çokluk anlamını verir. Çokluk da bazen fiilde, bazen fâilde, bazen de mef'ûlde olabilir.

3. Olmak anlamında olabilir.

4. "فَسَّقْتُ زيدًا", (*Zeyd'i fiska nispet ettim*) örneğindeki gibi bir şeyi fiilin aslına nispet etmek için olabilir.

5. Bir şeye yönelmek.

6. Bir şeyi kısaca anlatmak (ihtisâr) için olabilir. Örneğin, *hellele* "lâ ilâhe illallâh"ın kısaltılmış hâlidir.

7. Bir şeyi kabul etmek.

8. Selb için olabilir.[115]

Tef'îl bâbı çoğunlukla teksîr içindir. Fiilin tekrarını ifade etmede kullanılmaktadır. Çokluk, ya "طَوَّفَ" (Çok tavaf etti) fiilindeki gibi fiilde olur. Ya " مَوَّتَتِ ٱلإِبِلُ" (Çok deve öldü) gibi fâilde olur. Ya da "غَلَّقَتِ ٱلأَبْوَابَ" (Çok kapı kapattı) örneğindeki gibi mef'ûlde olur. Amaç teksîrdir. Fiilin peş peşe, devamlı ve uzun sure devam ettiğini göstermektedir. Şeddesiz hâliyle hem az hem de çokluğa muhtemelken, şeddeli hâli sadece çokluk bildirmektedir. Bazen hemze ile de çokluk yapılmaktadır. Mesela "غَلَّقْتُ" fiili, bazen "آغْلَقْتُ الأَبْوَابَ" anlamında kullanılır. "فعَّل" vezni genelde fâilin fiili çok yaptığını ifade etmektedir. "أفعَل" ise geçişlilik içindir. Fiili çok işlemediğinden dolayı bir koyun kesince "ذبّحتُ الشاة" denilmez.[116] İmam Gazzâlî, Allah'ın (cc.) Ğaffâr isminde tef'îl bâbının hususî anlamını şöyle ifade etmektedir: Ğaffâr ismi, tekrar tekrar çok günah bağışlamaya delâlet eder. Hatta çok olsalar bile, bütün günahları birinci defada bağışlayıp bundan sonra tekrar günah işleyeni bağışlamayana Ğaffâr ismi verilemez.[117]

Zemahşerî, kelimenin binâsından kazandığı anlamı, söz dizimi içerisindeki konumuyla birlikte cümlenin tamamında yansıtmaktadır. Ona göre; " وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا"[118] ayetindeki "فَجَّرْنَا" fiili, tef'îl bâbındandır. Çokluk anlamındadır. Yani, "Yerin

[115] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 78, 79.
[116] el-Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 40.
[117] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâʾi'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 41.
[118] Kamer, 54/12.

tamamını sanki fışkıran çeşmeler gibi yaptık. Böyle ifade edilmesi 'وفَجَّرْنا عُيُونَ ٱلأَرْضِ' ifadesinden daha belîğdir. Bunun bir benzeri tıpkı Nâzım'da geçen 'وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا'[119] örneğidir."[120]

Zemahşerî, "لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلاَفٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ"[121] ayetindeki "أُقَطِّعَنَّ" ve "أُصَلِّبَنَّكُمْ" kelimelerin hem şeddeli hem de tahfîfle (اَقْطِعَنَّكُم ve اَصْلِبَنَّكُم) okunduğunu belirtmekle yetinmektedir.[122] Ancak Ferrâ bunun anlama katkısını da açıklamaktadır. Öldürme açıkça ifşa derecesine vardığında "قتَّلتُ القومَ" ifadesi kullanılabilir.[123] İbn Cinnî şöyle demektedir: "قَطَّعْتُ ve كَسَّرْتُ örneklerinde olduğu gibi 'فعّل' vezni, çoğunlukla fiilin tekrarı içindir. Bir fiilin zaman ilerledikçe tekrar tekrar meydana geldiğini haber vermek için bu siğa kullanılmaktadır. Bazen de müteaddi olmayan fiillerde tekrar anlamı gözetilmez."[124] İbn Zübeyr el-Gırnâtî de şöyle demektedir: "Kendisinden bir defa vurma eylemi gerçekleşen kimse için 'ضَرَب' fiili kullanılır. Fazlaya da muhtemel olmasına rağmen azlığa daha uygundur. 'ضَرَّب' ise ancak bu fiilin çokça tekrarlanması hâlinde kullanılmaktadır."[125]

"سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ"[126] ayetindeki "فَرَضَ" fiili "فرَّض" şeklinde şeddeli olarak (İbn Kesîr, Ebû Amr kıraati) da okunmuştur. "فَرَضَ" (tahfîfle) fiili az veya çok da olsa bütün farzlar için umumî manada kullanılabilir. Zemahşerî şeddeli kıraati şöyle izah etmektedir: "Şeddeli okuyuş ya farziyetini kuvvetlendirerek vacip kılmada mübalağayı ifade etmektedir. Çünkü (bir farz için) "فَرَضتُ الفريضةَ", (çok için) "فَرَّضتُ الفرائض" dersin. Ya da kendileri üzerine farz kılınan

---

119 Meryem, 19/4.
120 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1066.
121 *"Firavun da dedi ki: "Onların oğullarını öldüreceğiz, kızlarını sağ bırakacağız ve onlar üzerinde kahredici bir üstünlüğe sahibiz."* A'râf, 7/124.
122 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 379.
123 Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, I, 391.
124 İbn Cinnî, **el-Munsif**, s. 91.
125 Gırnâtî, **Milâku't-Te'vîl**, I, 141-142.
126 *"Bu, bizim indirdiğimiz ve (hükümlerini) farz kıldığımız bir sûredir. Düşünüp öğüt almanız için onda apaçık âyetler indirdik."* Nûr, 24/1.

insanların çok olmasından dolayı böyle kullanılmıştır. Çünkü bu hükümler hem muhataplara hem de kıyamete kadar gelenler içindir."[127]

Burada şu bilgiyi vermek yararlı olacaktır. Tef'îl bâbı keyfiyetteki mübalağayı ifade etmektedir. Mübalağa ise geniş kapsamlıdır. Değişik anlamlarda, örneğin; şiddet, kuvvet, azamet, tekit, çokluk gibi hususlarda olabilir. Eğer hâkimin hükmü önemli ve halkın maslahatına çok yarar sağlamışsa, tek olsa bile onun için "فَرَّضَ" denilebilir.[128] Birini öldürücü ve iyileşmez şekilde, ancak sadece bir defa yaralayanın eylemi "جَرَّحَ", mutlak manada birini yaralayanın eylemi de şeddesiz olarak "جَرَحَ" şeklinde ifade edilmektedir. "ذَبَحَ" ile "ذَبَّحَ" fiillerinin ikisi de kemiyeten azlık ve çokluğa muhtemeldir. Ancak "ذَبَّحَ", sadece çokluk için kullanılmaktadır.[129] Hususî bir anlama sahiptir. Mübalağalı demek daha uygundur. Çünkü mübalağa hem keyfiyet hem de kemiyet itibarıyla çokluğu ifade etmektedir. Örneğin ism-i fâil olan "خالِق" kelimesi, fâilin fiili hem çok hem de az yaptığını ifade edebilir. "خلاّق" ise sadece çokluk içindir.[130]

"يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ"[131] ayetindeki "ذَبَّحَ" fiilinin kullanılmasından Firavun'un çocukları acımasızca katlettiği anlaşılmaktadır. Fiilin çokluğu siğasından, mef'ûlün çokluğu da *ebnâ* kelimesinden (çoğul olduğu için) anlaşılmaktadır.[132]

Tef'îl bâbının selb anlamında kullanılmasına "إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ"[133] ayetindeki "فُزِّعَ" fiili örnek olarak verilebilir. Bunun anlamı; "kalplerinden korku gidince" demektir. Tıpkı "مَرَّضْتُ"nün "Hastalığını giderdim" anlamında olması gibi. İbn Cinnî'ye göre "فعّلت", bir manayı giderme (*selb*) için de kullanılmaktadır. Tıpkı "اَفعَلتُ"de olduğu gibidir. Mesela "مَرَّضْتُ", "Onu iyileşmesi için tedavi ettim" demektir.[134]

---

[127] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 707; Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, II, 133.

[128] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 61.

[129] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 60.

[130] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 41. (İbn Cinnî'den).

[131] *"Kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık."* Bakara, 2/49.

[132] Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 61.

[133] Sebe', 34/23.

[134] İbn Cinnî, **Sırru San'ati'l-Arabiyye**, I, 39.

3.2.1.2.1. إِفعَال ve تَفْعِيل Bâbı Farkı (نَزَّلَ-أَنْزَلَ Örneği)

İf'âl ve tef'îl bâblarının birden fazla anlamda kullanıldıklarını ve iki bâbın, *selb* ve *teaddi* gibi bazı anlamlarda ortak olduklarını belirmiştik. Bu başlık altında ikisi de rubâî mezîd fiil olan إِنْزَال ve تَنْزِيل fiilleri arasındaki farka, "Binâların farklılığı anlamdaki farklılık içindir" kuralından hareketle dikkat çekmeye çalışacağız.

إِنْزَال ve تَنْزِيل iki farklı binâ olmakla birlikte bazen *selb* ve *teaddi* gibi ortak kullanımlarda kesişmektedir. Bu yüzden bir arada zikredildikleri yerlerde bir kısım âlimler ikisinin aynı olduğunu, bazıları da *inzâl*in bir defada iniş, *tenzîl*in de aşama aşama inişe karşılık geldiğini anlamışlardır. Bu yönüyle تَنْزِيل ve إِنْزَال arasındaki fark, Ulûmu'l-Kur'ân'da *keyfiyetu'n-nüzûl* açısından da önem arz etmektedir. İnzâlin tek defada iniş, tenzîlin de parça parça iniş olduğunun değerlendirilmesi, Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*'dan bir defada indiği görüşünü destekleyen deliller arasında zikredilmektedir.

Süyûtî'ye göre Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*'dan iniş keyfiyeti tartışmalıdır. Bu konuda üç farklı görüş zikredilmiştir:

1. Kadir Gecesi'nde, *Levh-i Mahfûz*'dan dünya semasına (*Beytu'l-İzze*) bir defada inmiştir. Bundan sonra 20 yılda parça parça inmeye devam etmiştir. Bu inişin 23 yılda veya 25 yılda tamamlandığı da söylenmiştir. Zamandaki ihtilafın sebebi peygamber olduktan sonra Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'de kaç yıl kaldığıyla alakalıdır. Bu görüşün delili İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen; '*Kur'ân, Kadir Gecesi'nde dünya semasına bir defada inmiştir. Sonra da yirmi senede inmiştir*' rivayetidir. Süyûtî'ye göre İbn Abbâs'a (r.a.) dayandırılan bu rivayet sahihtir.

2. Kur'ân yirmi tane Kadir Gecesi'nde inmiştir. Yukardaki ihtilafa binaen (Peygamber'in Mekke'de kaç yıl kaldığı ihtilafına) yirmi üç veya yirmi beş tane gecede inmiştir. Her Kadir Gecesi'nde o sene inecek miktar bir defada iner. Sonra da sene içerisinde parça parça indirilmeye devam eder.

3. Kur'ân'ın inişi Kadir Gecesi'nde başlayıp, sonra da parça parça devam etmiştir.[135]

[135] Süyûtî, **İtkân**, I, 130.

Süyûtî, tek defada inişin hikmetini şöyle açıklamaktadır: "Amaç gök ehli arasında Kur'ân'ı ve Peygamber'i (sav) tazim etmektir. Allah'ın hikmeti, Kur'ân'ın olaylara binaen inmesini gerektirmeseydi bir defada da indirilebilirdi."[136] Kur'ân'ın aşama aşama inişi, diğer kitapların bir defada iniş hikmeti olarak da Hz. Musa'nın okuma yazma bilmesi, Hz. Muhammed'in (sav) bilmemesi ve neshin de devam etmesi sayılmaktadır.[137]

Kur'ân'ın dünya semasına yani Beytu'l-İzze'ye inmesinin; meleklerle ilgili bir durum olduğu, kulların amelleriyle alakalı olmadığı, Kur'ân'ın azametiyle ve onu gök ehline bildirmekle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Keyfiyetini akılla bilemediğimiz bu ve benzeri durumlarda rivayetlere tutunmak daha evladır. Konuyu aklî bir meseleye indirgeyip İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen rivayetleri yok saymak doğru değildir. Zemahşerî, İbn Abbâs'tan gelen bu rivayeti hiçbir kuşkuya yer vermeden kabul etmekte ve Kadir suresini bu doğrultuda tefsir etmektedir.[138] Zemahşerî'nin ğaybî konularda rivayetler karşısındaki teslimiyeti, Mu'tezile'de akla biçilen rolün rasyonalist bir yaklaşım olmadığının en önemli göstergelerindendir.

Zemahşerî, "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ"[139] ayeti ile Kadir suresindeki *inzâl* kelimesine aynı anlamı vermektedir. Duhân suresindeki mübarek gecenin, Şaban'ın on beşinci gecesi olduğu görüşünü de zikretmekle birlikte, çoğunluğun benimsediği görüşün Kadir Gecesi şeklindeki görüş olduğunu kabul etmektedir. "Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik"[140] ayetini de buna delil getirmektedir. Cumhura göre, Kadir Gecesi Ramazan ayı içerisindedir. O, Kur'ân'ın bu gecede inmesinin anlamını da şöyle açıklamaktadır: "Rivayet edilmiştir ki Kur'ân'ın yedinci kat semadan dünya semasına topluca indirilmesi, Kadir Gecesi'nde sadık elçilere onu çoğaltmalarının emredilmesi ve Hz. Cebrail'in Peygamber'e bu gecede parça parça indirilmesidir."[141] Açıklamalarına,

---

[136] Süyûtî, **İtkân**, I, 131.
[137] Süyûtî, **İtkân**, I, 131-135.
[138] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 998.
[139] *"Biz onu gerçekten mübarek bir gecede indirdik. Çünkü biz onunla insanları uyarmaktayız."* Duhân, 44/3.
[140] Kadr, 97/1.
[141] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 998.

Şa'bî'nin, "Biz onu (Kur'ân'ı) indirmeye kadir Gecesi'nde başladık" şeklindeki açıklamasını da eklemektedir.[142] Kadir suresinin tefsirinde inzâli; toplu iniş ve inmeye başlama anlamlarında tefsir etmekte ve önce toplu olarak Beytu'l-İzze'ye inmeyi zikretmektedir.

Bakara 2/185. ayetin tefsirinde ise benzer görüşleri zikretmekle birlikte, sunuş sıralamasında farklılık vardır. "أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْآنُ" cümlesindeki inzâli; "Ramazan ayında Kur'ân'ın inmeye başlaması" olarak açıklamaktadır. Bu da Kadir Gecesi'nde gerçekleşmiştir. Zemahşerî açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Yine denilmiş ki: "Kur'ân dünya semasına topluca indirildi, daha sonra parça parça yeryüzüne indirildi (تَنْزِيل). Ayrıca denildi ki Ramazan ayının şanı hakkında, Kur'ân (ayet) indi. O da 'Size oruç farz kılındı…' ayetidir. Tıpkı, 'Ömer hakkında şu indi, Ali hakkında şu indi' demek gibi."[143] Zemahşerî'nin, inzâl kelimesini hem toplu inme hem de inmeye başlama anlamında gördüğü anlaşılmaktadır. Onun, Kadir suresinde toplu inişi, Bakara suresinde ise inmenin başlangıcı anlamında tefsir etmeyi daha uygun gördüğü söylenebilir.

Râzî ise Bakara 2/185. ayetinin tefsirinde Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*'dan toplu olarak Beytu'l-İzze'ye indiği görüşünü önce zikretmektedir. Toplu olarak inme yerine "Bu gecede inmeye başladı" görüşü kabul edilirse, Kur'ân'ın tamamı inmediği için bütün, cüz anlamında kullanılarak mecâz yoluna gitmek gerekecektir. Râzî'ye göre Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*'dan dünya semasına inişi kastedildiğinde, *inzâl* kelimesi *tenzîlden* daha uygundur.[144]

Zemahşerî, "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَاَنْزَلَ التَّوْرٰيةَ وَالْإِنْجِيل"[145] ayetinde geçen *nezzele* ile *enzele* arasında fark gözetmektedir. Kitabın, (yani Kur'ân'ın) indirilmesinin *nezzele* fiiliyle, Tevrat ve İncil'in *enzele* ile anlatılma sebebini de şöyle açıklamaktadır: "Tevrat ve İncil toplu olarak bir defada nazil olmuş, Kur'ân ise parça

---

[142] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1214.
[143] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 113.
[144] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, V, 92.
[145] "*O, sana kendisinden öncekileri tasdik edip doğrulayan bu kitabı hak ile indirdi. Daha önce insanlara hidayet olarak Tevrat'ı ve İncil'i de yine O indirmişti."* Âl-i İmrân, 3/3.

parça nazil olmuştur."[146] İbnu'l-Müneyyir bunu şöyle izah etmektedir: Kur'ân'ın iki iniş şekli vardır. Birincisi, *Levh-i Mahfûz*'dan dünya semasına inişidir ki buna inzâl denilmektedir. Diğeri ise dünya semasından Peygamberimize 23 yılda inmesidir. Buna da تَنْزِيل denilmektedir. Diğer kitaplar için sadece *inzâl* demek uygundur. Bu, açık olan bir husustur.[147]

Semîn el-Halebî'ye göre *nezzele* ile *enzele* fiillerini ayırmak, Zemahşerî'nin alışkanlığı/âdetidir.[148] Çünkü Zemahşerî, " الحمد لله الذي انزل القران كلاما مؤلفًا منظمًا ونزّله على منجمًا حسب المصالح"[149] diyerek tefsirinin başlangıcından itibaren iki kelimenin farkına dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre onun bu ayrımı yapmaktaki amacı şudur: "Şeddeli فَعّل, teaddi için olunca bunun teksîr (çokluk) ifade etmesi tartışmalıdır. Bunun tahkiki şöyledir: Çünkü mütekellimin hemzeyle geçişli yapmaktan şedde ile geçişli yapmaya udûl etmesi çokluğa delâlet etmesi içindir. Şedde, lazım fiile geçişlilik yanında tebei olarak teksîr anlamı da kazandırmış olur. Bu da Allâme Zemahşerî'nin 'Kur'ân'ı müellef ve munazzam bir kitap olarak inzâl eden ve onu maslahatlara uygun olarak parça parça inzâl eden Allah'a hamd olsun' sözündeki muradına uygundur. Onun muhakkik şarihleri şöyle demişlerdir: *Enzele* ve *nezzele*yi bir arada zikretmesi onun *nezzele* ile teksîri kastettiğini göstermektedir. (İbn Âşûr'a göre) sanki Allâme'nin (Zemahşerî) irade ettiği manaya uygun olan tedrîc ve tencimdir."[150]

Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin تَنْزِيل ve اِنْزال yorumuna, şu ayetlere dayanarak itiraz etmektedir. Nahl[151] ve Furkân[152] surelerinde Kur'ân için hem اِنْزال hem de تَنْزِيل

---

[146] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 12; Şeyhzâde, **Hâşiye**, III, 5.

[147] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 14.

[148] Semîn el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, III, 21; Niyazi Beki'ye göre de tenzilin peyderpey, inzalin de bir defada indirmeyi ifade ettiğine dair tefsir kaynaklarındaki ilk yorumlar, el-Beğavî ve ez-Zemahşerî'ye aittir. (Niyazi Beki, Kur'ân'da İnzal ve Tenzil Kavramları, **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 17 Sayı: 57 (Güz 2013)), s. 267.

[149] "Hamd, Kur'ân'ı telif ve tanzim edilmiş şekilde maslahatlara uygun olarak indiren Allah içindir." Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 23.

[150] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, 11.

[151] "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" "*Ey Peygamber'im! Sana da Kur'ân'ı indirdik ki, insanlara vahyedileni açıklayasın.*" Nahl, 16/44.

[152] "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً" "*Yine o inkâr edenler dediler ki: 'O Kur'ân ona, hepsi birden indirilseydi ya!' ...*" Furkân, 25/32.

kullanılmıştır. Her iki şekilde kıraat edilmesi de bunların aynı olduğunu gösterir. Şedde ile geçişli yapılması çokluk ve aşama aşama inmesine delâlet etmez.[153]

Ancak Zemahşerî Furkân suresindeki " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً"[154] ayetini tefsir ederken şöyle demektedir: "Burada *nezzele enzele* anlamındadır. '*Cümleten vâhideten*' ifadesiyle çelişki meydana geleceği için parça parça indi anlamını veremeyiz."[155] Bu açıklamada en önemli kelime, '*burada (hâhunâ)*' kelimesidir. Birden çok anlama muhtemel olan siğalara her yerde aynı anlam verilemez. Makama uygun tefsir edilmelidir.

Yukarıdaki açıklama biçiminin yanında bazı âlimler umum husus ayrımı yaparak da bu iki siğanın müteradif olmadığını savunmuşlardır.

Örneğin Râğıb el-İsfahânî, umum husus ayrımı yaparak terâdüf fikrine düşmekten kaçınmaktadır. Peş peşe ve parça parça inişi ifade ederken şeddeli (تَنْزِيل), amm olunca inzâl kullanıldığını, böylece bu iki siğayla hem bir defada inme hem de peyderpey inmenin anlatıldığını belirtmektedir. O, Âl-i İmrân, 3/3. ayetinde Kur'ân için تَنْزِيل fiilinin tercih edilmesi hakkında iki neden zikretmektedir. a) Kur'ân'ın hükmü ebedîdir. Diğer kitapların hükmü ise böyle değildir. Bu yüzden onun inişini diğerlerine göre hususî bir siğa ile ifade etmiştir. b) Diğer kitapların toplu, Kur'ân'ın ise aşama aşama inmesindendir.[156]

Fîrûzâbâdî de *nezzele* ve *enzele* arasında umum husus ayrımı yapanlardandır: "Kur'ân ve meleklerin inişi zikredilirken تَنْزِيل ve اِنْزال arasındaki fark şudur: Parça parça, art arda inişin söz konusu olduğu yerlerde تَنْزِيل fiili kullanılmıştır. اِنْزال ise her iki anlama muhtemel, umumî bir kelimedir." O, Peygamber'e (sav) hitaben " لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ"[157] denilmesini de şöyle açıklamaktadır: "Bu Kur'ân'ı sana

---

[153] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, II, 393.

[154] Furkân, 25/32.

[155] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 745.

[156] Râgıb el-İsfahânî, **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî; Tahkîk ve'd-Dirâse min Evveli Sûreti Âl-i İmrân hattâ Nihâyeti'l-Âye 113 min Sûreti'n-Nisâ**, thk., Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şuddî, Doktora Tezi, Câmiatü Ummü'l-Kurâ, 2003, I, 406; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, IV, 12.

[157] Haşr, 59/21.

indirdiğimiz gibi parça parça değil de herhangi bir dağın başına bir defada bıraksaydık, paramparça olduğunu görürdün."[158]

Milâku't-Te'vîl adlı eserde de şöyle açıklanmaktadır: Eğer kitapların isimleri açıkça zikredilmemişse veya harf-i ta'rîfle gelmemişse o zaman ikisi için de inzâl kullanılmaktadır.[159]

İbn Âşûr terâdüf olgusunu kabul etmemekle birlikte bu siğaların farklı anlamlarda olduğunu savunmaktadır. Ona göre إِنْزال ile تَنْزِيل kalıplarının ikisi de geçişlilik içindir. *Nezzele* fiilindeki şedde, *enzele* fiilinde olduğu gibi geçişlilik içindir. Ancak şedde, fiilin keyfiyetine ve kemiyetine kuvvet katmaktadır. Bu yüzden Araplar, geçişli bazı fiilleri bu siğaya sokarak anlamda kuvvet meydana getirmektedirler. Mesela كَسَرَ (Kırdı) ve كَسَّرَ (Paramparça etti) derler. Fiili geçişli yapmak için hemze veya şedde kullanılabilir. Hemzeden tad'ife (şeddeye) neden udûl edildiğini sorduğumuzda şeddenin fiile kuvvet manası kattığını daha kolay anlarız. نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ifadesindeki kuvvet أَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ ifadesinden daha kuvvetlidir. Böyle farklı ifadeler kullanılmasının sebebi Kur'ân'ın inişinin azametine dikkat çekmek içindir. Bundan dolayı da İbn Âşûr Zemahşerî'nin, 'تَنْزِيل; aşama aşama inmeyi ifade eder' fikrine de itiraz etmektedir. Çünkü Kur'ân'ın tedrîcî inmesinin, mananın kuvvetiyle alakası yoktur. Ancak Zemahşerî'nin görüşünün şöyle yorumlanmaya da uygun olduğunu kabul etmektedir. *Nezzele* fiilinin gereği olarak (*lazimî*) parça parça inmiştir. Dolayısıyla parça parça inmesi de onun azametinin bir çeşidi olarak değerlendirilebilir.[160]

---

[158] Fîrûzâbâdî, **Besâir**, V, 41.

[159] el-Gırnâtî, **Milâku't-Te'vîl**, s. 76.

[160] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, IV, 9. İbn Âşûr bu görüşü savunsa da Süyûtî'ye göre; "Kur'ân'ın parça parça, diğer kitapların ise bir defada indiği neredeyse icma derecesine ulaşmıştır. Ancak günümüzde bazı fudalanın (kendi dönemindeki) bunu inkâr ettiklerini görüyorum. Onların gerekçesi ise şudur: 'Kur'ân'da geçmiş kitapların tek defada indiğinin açık bir delili yoktur. Bu, kâfirlerin peygamberlere itiraz ederken kullandıkları sözleriyle tespit edilmektedir. Onların sözleriyle bunu tespit edemeyiz.' Ancak doğrusu Kur'ân'ın parça parça, diğer ilahî kitapların ise tek defada inmesidir. Bunun delili, Furkân suresinde 'وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً' (Furkân, 25/32) ayetinin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen olaydır. Çünkü Yahudiler gelip Peygamberimize (sav), 'Önceki kitaplar tek defada indirildi. Neden Kur'ân da tek defada indirilmedi?' demelerine rağmen Kur'ân, bu itiraz karşısında sessiz kalmıştır. Mesela 'Bu sünnetullahtır' diyebilirdi. Nitekim aynı surede; 'Bir de (onlar) şöyle dediler: Bu nasıl peygamber ki, yemek yiyor, çarşılarda geziyor. Ona bir melek indirilmeli de onunla beraber (o da) bir korkutucu olmalı değil miydi?' şeklindeki itirazları karşılıksız kalmamış, şöyle cevap verilmiştir: 'Senden

Burada terâdüf fikrinin nasıl aşılacağı üzerinde biraz daha durmak istiyoruz. *Nezzele* ile *enzele*nin müteradif olduğunu iddia edenlerin en önemli gerekçeleri, bir ayetin iki şekilde de kıraat edilmesi ve bazen bu fiillerin birbirlerinin yerine kullanılmalarıdır. Bu gerekçelere şöyle karşılık vermek mümkündür:

1. Bir siğayı her yerde aynı anlamda değerlendirmek zorunda değiliz. Her siğanın birden çok anlamı olduğu göz önünde bulundurularak değişik anlamlarından da yararlanılabilir. Dolayısıyla her yerde inzâlin bir defada inişi, tenzîlin tedrîcî inişi anlattığını kabul etmeye gerek kalmayacaktır. Zaten Zemahşerî başta olmak üzere bu görüşteki âlimlerin böyle bir iddiaları yoktur. Mesela تَنْزِيل bazen *nezzele* anlamında, bazen de tekit ve azamet gibi anlamlarda kullanılabilir.

2. Her iki kalıpla kıraat edilmesine gelince, farklı kıraatleri iki ayet gibi değerlendirerek veya umum husus ayrımı yaparak müşkülü gidermek mümkündür. Râğıb el-İsfahânî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî, Fîrûzâbâdî gibi âlimler umum ve husus ayrımı yaparak iki siğa arasındaki müşkülleri gidermeye çalışmışlardır. Bir kelimenin vezninde değişiklik meydana geldiğinde anlamında da hususiyet kazanmaktadır. Bu özel anlamın ne olduğunu ise karinelerle tespit etmek mümkündür. Zemahşerî, her siğanın makama en uygun anlamını tercih ederek terâdüf görüşünü tercih etmemiştir.

Zemahşerî'nin Âl-i İmrân, 3/4. ayetindeki '*ve enzele'l-furkân*' cümlesine dair açıklamalarında onun terâdüf görüşüne düşmemek için aynı siğanın makama en uygun anlamına başvurduğunu daha net görmek mümkündür. O, *furkân* kelimesini dört şekilde tefsir etmektedir:

1. Bununla semavi kitapların cinsi kastedilmiştir. Bunların hepsinde hak ile batılı ayırma özelliği vardır.
2. Önceki ayette zikredilen üç kitap kastedilmiştir. Yani kendisiyle hak ile batılın ayırt edileceği kitaplar indirmiştir veya zikredilen bu kitapları indirmiştir.
3. Ya da Zebur, dördüncü kitap olarak zikredilmiştir.

önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de şüphesiz yemek yerler, sokaklarda gezerlerdi.'" (Süyûtî, **İtkân**, I, 131-135).

En sonda zikrettiği açıklama ise *nezzele* ile *enzele* farkı için önem arz etmektedir.

4. Furkân, Kur'ân'ın hak ile batılı ayırma özelliği olup onun için bir övgüdür. Önce cins ismiyle zikredilmiş sonra da tazim ve faziletini ortaya koymak için vasfıyla (hak ile batılı ayırıcı özelliğiyle) tekrar anılmıştır.

Son açıklaması, ilk bakışta sanki önceki açıklamalarıyla çelişmektedir. Çünkü buna göre eğer Furkân, Kur'ân'ın adı ise aynı surede Kur'ân için hem *enzele* hem de *nezzele* fiili kullanılmıştır. Semîn el-Halebî burada da Zemahşerî'yi savunmaktadır: "Bu sözlerinde bir çelişki olduğunu kabul etmek gerekmez. Zemahşerî '*enzele*nin' bir defada inmeye delâlet ettiğini söylerken '*Sadece bu anlamdadır, başka anlamda kullanılamaz*' demek istememiştir. Aslında o, '*nezzele*' fiilinin parça parça inmeyi gerektirdiğini ancak *enzele*nin hem parça parça hem de tek defada inme anlamına muhtemel olduğunu söylemektedir."[161] İbnu'l-Müneyyir de bu hususa değinmektedir. Önce Kur'ân'ın kendisine ait özel iniş şekli (yani aşama aşama inme) için hususî ibare kullanıldı. Fakat ikincisinde ek bir sıfatla vasıflanınca, önceden zikredilen özel inişiyle yetinilerek mutlak bir ifade getirildi.[162] Kısaca, *enzele*nin umumî, *nezzele*nin de hususî bir anlama sahip olduğu kabul edilerek Zemahşerî'nin açıklamalarındaki müşkül giderilmektedir.

Zemahşerî, Bakara suresindeki " وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ"[163] ayetini tefsir ederken de *enzele* fiili yerine tedrîc bildiren *nezzele* fiilinin kullanılmasını şöyle açıklamaktadır: "Çünkü *nezzele* fiili Kur'ân'ın muarızlarına meydan okuduğu bu makama uygundur. Kâfirler şöyle diyorlardı: Eğer bu Allah tarafından olsaydı insanlarınkinden farklı olurdu. Bir sureden sonra bir sure bir ayetten sonra bir ayet şeklinde inmemesi gerekirdi. Öyleyse neden tek defada inmemiş de şairlerle hatiplerin yaptığı gibi parça parça inmiştir? Farklı bir üslupla inmesi gerekmez miydi? Âdeta bunu diyenlere şöyle denmiştir: Bu kitap alışık olduğunuz yöntemle yazılmıştır. Bu sizin için daha kolaydır. Haydi, siz de benzerini getirin. Bu yöntemle onları susturmak daha etkili ve tehaddî için daha uygun olmuştur."[164]

---

[161] Semîn el-Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, III, 22.
[162] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 160.
[163] Bakara, 2/23.
[164] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 317-318.

Zemahşerî sadece *nezele* fiili için değil diğer fiillerde de genellikle if'âl ve tef'îl bâbları arasında fark gözetmiştir. Mesela '*mehl*' kelimesi bunun için örnek verilebilir. Bu kelime "فَمَهِّلِالْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا"[165] ayetinin başında tef'îl bâbında, sonunda da if'âl bâbında gelmiştir. Zemahşerî bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: "Onların helaki için beddua etme ve bu hususta aceleci davranma. Onları biraz geciktir. أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً (Biraz mühlet ver) buyurmasıyla; müddet verme işi hem tekrarlanmış hem de (fiilin) lafzında farklılık yapılarak Hz. Peygamber (sav) iyice teskin edilip sabretmesi sağlanmıştır."[166] Kirmânî (ö. 500/1106); "*emhele*nin aslında *mehhil* anlamında olduğunu, tekrar hoş olmadığı için *emhilhum* denildiğini"[167] söyler. Ancak kelime binâlarının farklı anlamlarda olması önceliklidir.

" فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍۚ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاَكَ هٰذَاۗ قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ"[168] ayetinin sonundaki soruda "مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا" denilerek if'âl bâbından, أَنبَأَ fiili kullanılırken, cevabında "قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ" denilerek tef'îl bâbından نَبَّأَ fiili kullanılmıştır. Râğıb el-İsfahânî'ye göre fiilin, Allah (cc.) tarafından gerçekleştiğini daha kuvvetli ifade ettiği için نَبَّأَ kullanımı أَنبَأَ'den daha belîğdir.[169] Kur'ân'daki kullanımlarına bakarak نَبَّأَ'nin yakin bildiren durumlarda, أَنبَأَ'nin ise zan bildiren durumlarda kullanıldığı da söylenmiştir. Hz. Hafsa'nın (r.anhâ) kendisine durum anlatılınca sorarak cevap vermesi bile onda zan olduğunu göstermektedir. Peygamber (sav) cevap verirken yakin ifadesiyle cevap vermektedir.[170] Bu ayetin başındaki "نَبَّأَتْ بِهِ" ifadesi, "*enbee bihi*" şeklinde de okunmuştur.[171] Bu yüzden kelimenin binâsındaki farklılıklara her yerde aynı anlamı vermeyi uygun bulmuyoruz. Aynı ayet içinde olsa da burada olduğu gibi nispet edildiği zata göre farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Bu

---

165 "*(Habibim), sen şimdilik kâfirlere mühlet ver.*" Târık, 86/17.

166 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1194.

167 Kirmânî, **el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân**, s. 196.

168 "*(Hani Peygamber, zevcelerinden birine gizli bir söz söylemişti.) Bunun üzerine o (zevce) bunu haber verip de Allah da ona bunu açıklayınca (Peygamber) bunun (ancak) bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Artık bunu kendisine söyleyince o (zevce), 'Bunu sana kim haber verdi?' dedi. (Peygamber de) 'Bana her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan (Allah) bildirdi' dedi.*" Tahrîm, 66/3.

169 el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 483.

170 el-Kaysî, **Sırru'l-İ'câz fi't-Tenevvu's-Siyağı'l-Muştâkketi min Aslin Luğaviyyin Vâhid fi'l-Kur'ân**, s. 117.

171 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1120.

ayette üç defa şeddeli hâli kullanılan نَبَّأَ fiilinin fâili, sırasıyla Hz. Hafsa, Hz. Muhammed (sav) ve Allah (cc.) olduğu anlaşılmaktadır. Allah'a nispet edilince fiilin gerçekleştiğini kuvvetle ifade edebilir. Ancak bir insana (bu ayette Hz. Hafsa'dır (r.anha)) nispet edilince farklı anlamlar yüklenebilmektedir**.** Bu yüzden Zemahşerî'nin Hz. Hafsa'ya nispet edilen kısmı için "أَنْبَأَ şeklinde de okunmuştur" demesini anlamlı buluyoruz.

3.2.1.3. مُفَاعَلَة Bâbı

"مُفَاعَلَة" vezni, çoğunlukla iki veya daha fazla kişi arasında ortaklaşa gerçekleşen eylemi ifade etmektedir. Bir kişinin muhatabına yaptığı fiilin aynısını karşıdaki de kendisine yapınca kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir şahıs aynı anda hem fâil hem de mef'ûl olabilmektedir. Eğer fiil lazım (geçişsiz) ise bu kalıba sokulmak suretiyle geçişli de yapılmaktadır. Aynı zamanda bu bâb muvâlatı, yani peş peşe yapmayı ifade etmektedir.[172] Bazen de sülasi mücerred anlamında kullanılıp anlama kuvvet katmaktadır.

Zemahşerî, "وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً"[173] ayetini وَاعَدْنا şeklindeki kıraate göre şöyle açıklamaktadır: "Allah (cc.) Musa'ya (a.s.) vahyi vadetmişti. Musa (a.s.) da buluşma yerine geleceğine dair söz vermişti."[174] Tîbî, bunu şöyle izah etmektedir: وَاعَدْنا fiilinin lafzı tek olsa da mana tek değildir. "بَايَعَ زَيْدٌعَمرًا" cümlesinde de aynı durum vardır. Zeyd Amr'dan, Amr da Zeyd'den satın aldı, anlamındadır. Mufâ'ale bâbı, fiilin ikisinden de bir defada meydana geldiğini ifade etmektedir.[175] "مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ"[176] ayetindeki *kelleme* fiili Yemânî (ö. 215/830) tarafından "كَالم الله" şeklinde de okunmuştur. (Hz. Musa'ya (a.s.)) Allah'la konuşan zat anlamında kelîmullah denilmesi de bu kıraati desteklemektedir.[177]

---

[172] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 77, 78.
[173] Bakara, 2/51.
[174] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 76.
[175] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 484.
[176] Bakara, 2/253.
[177] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 143.

"يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا"[178] ayetinde geçen *hud'a*; muhatabı aldatmak için ona kötü niyetin tersini tevehhüm ettirmektir. Avcı, yuvasının bir tarafına elini koyunca sanki ona doğru gelip başka bir delikten kaçan hayvana ضَبٌّ خَادِعٌ وخَدِع denmektedir. Kısaca içindeki kötülüğü gizleyip dışarıya başka bir şey göstermektir. Bu ayette hud'a, *mufâ'ale* veznindedir. Dolayısıyla karşılıklı aldatmayı ifade ettiği için Zemahşerî'ye göre şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hiçbir şeyin kendisine kapalı kalmadığı Alîm ve kabîh şeyleri yapmayan Hakîm zat, kandırılamaz. Müminler ise her ne kadar kandırılabilirlerse de onlar da başkalarını kandıramazlar. Öyleyse bu siğa nasıl anlaşılmalıdır?

Zemahşerî farklı açılardan bu sorunu gidermeye çalışmaktadır.

1. Münafıkların içlerinde küfrü gizlemelerine rağmen mümin görünmeleri ve imanın meyvelerinden faydalanmaları, başkasını aldatan kişinin işine benzemektedir. Aynı şekilde Allah'ın (cc.), kendi katında insanların en şerirleri ve cehennemin en alt tabakasında olmalarına rağmen Müslümanların ahkâmına tabi tutulmalarını emretmesi, müminlerin de aynı şekilde muamelede bulunması aldatan kişinin işine benzediği için böyle denilmiştir.

2. Bu, onların yanlış itikadlarından kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre Allah (cc.) aldatılabilir. Allah'ı sıfatlarıyla birlikte doğru tanımayan, gerçekte iman etmediği hâlde münafık olarak iman iddiasında bulunan, Allah'ın (cc.) zatının bütün maluma taallukunu ve kabîh işleri yapmaktan münezzeh olduğunu bilmeyen kişinin iddiasına göre hem Allah'ın (cc.) aldatılması hem de onun başkalarını aldatması caizdir.

3. Onlar Allah'ı (cc.) zikretmişler ancak Peygamber'i kastetmişlerdir. Allah Teâlâ'nın ismi zikredilerek Peygamber (sav) kastedilmiş olabilir. Çünkü Peygamber O'nun emir ve yasaklarını kullarına bildiren yeryüzündeki halifesidir. Nitekim sultanın kendisi değil de veziri ya da yakın adamlarından bazıları tarafından söylenen sözler "Sultan şöyle dedi; şöyle ferman buyurdu" şeklindeki cümlelerle nakledilir. "Kim

[178] Bakara, 2/9.

Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.",[179] "Sana biat edenler aslında Allah'a biat etmişlerdir"[180] ayetleri de bunu doğrulamaktadır.

4. Burada bir hazif vardır. Aslında ayet, "Allah'a (cc.) iman eden müminleri aldatırlar" şeklinde iken mümin lafzı hazfedilmiştir. Dolayısıyla ayetin anlamı; "Müminleri kandırırlar" şeklindedir. Böyle bir üslubun tercih edilme sebebi, müminlerin Allah katındaki özel konumlarından dolayı sanki onlara yapılan muamele Allah'a (cc.) yapılmış gibi kabul edilmesindendir.[181]

Zemahşerî'nin son iki izahında şöyle bir sorunla karşılaşmaktayız: Resulullah (sav) ve müminler de başkalarını kandıramayacakları için *mufâ'ale* siğası bunlar hakkında da müşküllüğünü korumaktadır. Zemahşerî bu müşkülü, bâbın diğer anlamlarından yararlanarak gidermeye çalışmaktadır. "خَادَعْتَ" siğasına "خَدَعْتَ" anlamını vermek gerekir. Mufâ'ale bâbı mübalağa anlamı katmaktadır. Yoksa Allah'ın (cc.) kendisini peygamber ve müminlerin yerine koyması doğru olmaz. Çünkü bu vezin mübalağa ve mübarezelerde daha belîğdir. "Bunu destekleyen bir delil var mı?" sorusuna karşılık o, "يَخْدَعُون الله والذين آمنوا"[182] "Allah'ı ve iman edenleri aldatırlar…" şeklindeki kıraati zikretmektedir.

Zemahşerî, siğanın anlamını tefsire yansıtırken karşılaştığı müşkülleri gidermeye çalışmıştır. "عَمَّ يَتَسَاءلُونَ"[183] ayetinde "يَتَسَاءلُونَ" fiili tefâul bâbında (mufâ'ale bâbıyla müşareket anlamında ortaktır) olduğu için karşılıklı soru sormayı gerektirir. Soru soranların Mekke müşrikleri olduğu kabul edildiğinde şöyle bir sorunla karşılaşılmaktadır: Aynı surenin üçüncü ayetinde onların bu konuda ihtilaf içinde oldukları belirtilmektedir. Hâlbuki Mekke müşrikleri ölümden sonra dirilişi inkâr ediyorlardı. Bu konuda aralarında bir ihtilaf yoktu. Zemahşerî bu soruna şöyle çözüm sunmaktadır: Mekke müşriklerinin bazısı kesin olarak inkâr ediyordu bazısı da şüphe içindeydiler. Dolayısıyla birbirlerine sormaları normaldir. Yine zamir Mekke

[179] Nisâ, 4/80.
[180] Fetih, 48/10.
[181] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 45.
[182] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 45.
[183] Nebe', 78/1.

müşriklerine dönük olmakla birlikte fiil sülâsî mücerred anlamında da olabilir. Yani Mekke müşrikleri alay yoluyla Peygamber ve müminlere soruyorlardı. Ayetteki zamirin Müslüman ve kâfirler için olduğu kabul edildiğinde Zemahşerî, bu bâbın müşareket anlamını tefsirine şöyle yansıtmaktadır: Müslümanlar haşyetleri artsın diye kâfirler ise daha fazla alay etmek için soruyorlardı.[184]

Zemahşerî, "سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ"[185] ayetinde mufâ'ale bâbında olan سَابِقُوٓاْ kelimesini şöyle tefsir etmiştir: "Kendi akranlarıyla yarış sahalarında yarışanlar (atlar) gibi genişliği yer ve gök arası kadar geniş olan cennete koşun…"[186]

Burada "حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ"[187] ayetinde mufâ'ale bâbındaki حَافِظُوا kelimesi hakkındaki açıklamalardan dolayı ayetler arası münasebet konusuna değinmek istiyoruz. Bu ayetin öncesinde anlatılan konu, boşanma konusudur. Boşanmada eşlerin birbirlerine karşı fazileti unutmama tavsiyesinden sonra birdenbire yukarıdaki ayetle birlikte iki ayet namazdan bahsetmektedir. Daha sonra Bakara suresi 240. ayetten itibaren tekrar ölenlerin eşlerinin durumu ve boşanma konusuna geri dönülmektedir. Bu ayetler arasında ilgi kurmak müfessirleri meşgul etmiştir. Zemahşerî, *salât-ı vüstâ*'yı ve *kunût* kelimelerini açıklamaya odaklanmıştır.[188]

Râzî, *hâfîzû* kelimesinin mufâ'ale bâbını dikkate alarak namazın insanı üç şekilde koruyacağını belirtir: a) İnsanı günahlardan korur. b) Bela ve musibetlerden korur. c) Kişiye şefaat eder.[189] Beyzâvî'ye göre, eşler ve çocuklarla ilgili hükümler arasında namazın emredilmesi bu gibi işlerle uğraşırken namazı ihmal etmeyin, anlamındadır.[190] Beyzâvî حَافَظَ fiilinin mufâ'ale bâbındaki anlamını değil de mücerred anlamını

---

[184] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1171.
[185] *"Rabbinizden bir bağışlanmaya ve eni, gökle yerin genişliği kadar olan, cennete yarışırcasına koşun."* Hadîd, 57/21.
[186] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1084.
[187] "*Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun.*" Bakara, 2/238.
[188] Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 139.
[189] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VI, 158.
[190] Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 585.

vermiştir.[191] Onun tefsirine haşiye yazan Şeyhzâde ise mufâ'ale bâbındaki anlamında olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Musannif (Beyzâvî) *hâfizû* kelimesinin kendi bâbında (mufâ'ale) olduğu yönündeki açıklamalara iltifat etmemiştir. Müşâreket anlamında kabul ettiğimizde ya kul ile Allah arasında; sen namazı bütün şartlarına riayet ederek muhafaza et ki Allah (cc.) da seni muhafaza etsin. Ya da kişi ile namaz arasında; sen namazı muhafaza et ki namaz da seni kötülüklerden alıkoysun. Çünkü Ankebût suresi 45. ayette namazın insanları her türlü kötülükten alıkoyduğu haber verilmektedir. Veya Mâide suresi 12. ayette siz namazı kılar ve zekâtı verirseniz ben sizinle beraberim, denildiği gibi namaz seni belalardan ve sıkıntılardan korur, demektir.[192]

Ebû Hayyân'a göre de *hâfizû* fiili "عاقَبْتُ اللصَّ" (Hırsızı cezalandırdım) ifadesinde olduğu gibi mücerred siğasının anlamındadır. Devamlılık ve tekrar anlamında kullanılınca *alâ* harf-i ceriyle geçişli yapılmıştır. Ayrıca, "Siz namazı muhafaza edin ki Allah da sizi muhafaza etsin" şeklinde kendi siğasının anlamında da olabilir.[193]

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da bir konudan başka bir konuya geçildiğinde ayetler arasında kuvvetli bir irtibatın olması gerekmez. Çünkü Kur'ân, bâblara ayrılmış, konularının birbirine binâ edildiği bir ders kitabı değildir. Vahyin tamamından oluşmuş zikir ve hidâyet kitabıdır. Aralarında kuvvetli bir bağ olması gerekmez. Bazen bir konunun sebebi diğerinin ardından meydana geldiğinde ayetler inmiştir. Veya ayetin belirli bir surenin belli yerine konulması emredilmiş olabilir. Fakat bu manalar arasında münasebet ve insicam olmadığını göstermez. Namazın muhafazasını emreden ayet, iddet ve boşanma hükümlerinden sonra bunu gerektiren bir sebepten dolayı inmiş olabilir. Muhtemeldir ki iddet ve boşanma ile ilgili hükümlerin indiği sırada namazda görülen gevşeklik veya namaza devamın meşakkatli olarak algılanması, namazın muhafazasına dikkat çeken bir ayetin inmesini gerektirmiş olabilir. Dolayısıyla bu ayet iddet ve boşanma arasında itirazi bir cümle olarak yer almıştır. Bu ayet önceki ayetin sonundaki affetmeniz *takvaya daha yakındır*, kısmıyla alakalıdır. Allah (cc.) bizi hakkımızdan vazgeçmek gibi ahlak-ı hamideye çağırmaktadır. Tabii ki aşırı hırslı insanı

[191] Tamamen aynı anlamdadır demek istememektedirler. Tekit açısından fark vardır.
[192] Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 585.
[193] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, II, 248.

sevdiklerinden vazgeçmeye davet, nefse ağır gelen bir haslettir. Allah (cc.) buna iki reçete sunmuştur ki bunlardan birisi, "Aranızda fazileti unutmayın" şeklindeki dünyevî ve aklî tavsiyedir. Buna uyarsanız düşmanlıklar bitebilir. Aranızda sevgi olur. İkinci reçete ise uhrevî ve ruhanidir. Bu da namazdır. Başka ayette namaz kötülüklerden alıkoymakla vasıflanmıştır.[194] Şöyle de düşünülebilir: Önceki ayetlerde bahsedilen hükümlerde mükellef için dünyevî faydalar daha baskın olduğundan bunların ardından uhrevî faydaları ağır basan bir hüküm inmiştir. Böylece insanların, şeriatın bir bölümüyle uğraşırken diğerini ihmal etmemeleri sağlanmıştır. Bir tarafla uğraşırken diğerini unutmamak gerektiğine vurgu yapılmıştır. İbn Âşûr, Beyzâvî'nin; "Eşler ve çocuklarla uğraşırken namazı ihmal etmeyin" şeklindeki tefsirini de aktarmıştır. Yine şöyle bir yorum da yapmıştır: İnsanların hukukuna riayet emredildikten sonra Allah'ın (cc.) hukukuna riayet de emredilmiştir.[195]

3.2.1.4. اِفْتِعَال Bâbı

Bu bâb, altı manayla meşhur olmuştur.

1. İttihaz/elde etme,
2. İctihad ve taleb (iktisab),
3. Teşarük,
4. İzhar etmek,
5. Mübalağa,
6. Çoğunlukla sülâsî fiilin mutavaatı (جَمَعْتُ الإِبِلَ فَاجْتَمَع) bazen sülâsî mezîdin mutavaatı (قَارَبْتُه-فَاقْتَرَب) olur. [196]

Zemahşerî, "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا" ayetindeki "اكْتَتَبَ" fiiline, ittihaz anlamını vererek tefsir yapmaktadır. Buna göre "Dediler ki bu geçmişlerin masallarıdır. Kendisi

[194] Bkz. Ankebût, 29/45.
[195] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, II, 464, 465.
[196] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 81.

için yazıp almış." Ayrıca meçhul olarak "*uktutibehâ*" şeklinde de okunmuştur. Buna göre de ümmi olduğu için başkasına yazdırmış ona okunuyor, anlamındadır.[197]

Hucurât suresi "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ"[198] ayetinde geçen "اجْتَنِبُوا" fiili de ifti'âl bâbındadır. Zemahşerî bu fiilin ifti'âl bâbına girmeden önceki durumu hakkında şunları söyler: جَنَّب fiili iki mef'ûl alır ve birisi diğerini kötülükten uzaklaştırdığı zaman "جَنَّبَه الشَّرَّ" denilir. "اجْتَنِبُوا" fiiline ifti'âl bâbının mutavaat anlamını verir ve şunu ekler: "Mutavaat iki mef'ûlden birini eksiltmiştir."[199] Böylece kelime "sakındılar" anlamı kazanmış olur.

Zemahşerî bazı ayetleri olaylara tatbik etmiş, ayetlerden çıkardığı birçok hikmeti tefsirinde zikretmiş, kelamî meselelere fırsat buldukça değinmeye çalışmıştır. Kendisine yöneltilen eleştiriler çoğunlukla bu gibi yerlerdedir. Örneğin o, " أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ"[200] ayetinde ifti'âl bâbında olan الْمُضْطَرّ kelimesinin binâsı hakkında bilgi vermiş ve *muztarr*ın kim olduğunu şöyle açıklamıştır. "Zaruret, insanı sığınmaya mecbur eden hâl demektir. Iztırâr ise 'zaruret' kelimesinin 'ifti'âl' veznidir. Araplar şöyle demektedirler: 'اضطرّه إلى كذا' 'Onu, şuna mecbur kıldı.' Bu kelimenin ism-i fâil ve ism-i mef'ûlü '*muztarr*' şeklinde gelir. O hâlde '*muztarr*', bir hastalığın, fakirliğin veya inen herhangi bir musibetin, kendisini Allah'a yalvarıp yakarmaya mecbur bıraktığı kimsedir."[201] Buraya kadar onun yaptığı açıklamalarda bir sorun görülmemiş, kendisine herhangi bir itiraz yönetilmemiş hatta Râzî bu açıklamaları tefsirinde olduğu gibi zikretmiştir.[202]

Ancak devamında Zemahşerî şöyle bir soru sormaktadır: "Eğer sen, Allah *muztarr*ı umumî olarak zikredip ona dua edildiği takdirde icabet edeceğini bildirmiş, hâlbuki gördüğümüz durum farklı olup nice '*muztarr*' dua ettiği hâlde duasına cevap verilmemektedir?" dersen. Ben de derim ki: Cevap verilmesi, dua edilen şeyin maslahat

---

[197] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 739.
[198] Hucurât, 49/12.
[199] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1039.
[200] *"Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran mı (daha hayırlıdır)"* Neml, 27/62.
[201] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 787.
[202] Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XXIV, 208.

olmasına bağlıdır. Kulun duası ancak, "Hayırlıysa olsun" şeklinde şart koşarak yapılmışsa güzel olur. O, Peygamberimizin öğrettiği istihare duasında geçen "Eğer hakkımda hayırlıysa bu işimi kolaylaştır" kısmını da bu açıklamaya örnek vermiştir. "*Muztarr*" kelimesi mutlak cins içindir. Hem geneli hem de bir kısmını kapsamaktadır. Bunlardan hangisinin kastedildiğini belirlemek için delile ihtiyaç vardır. Delil ise bu ayette bazısına icabet edildiği üzerinedir. Dolayısıyla umumî mana verilemez.[203] Zemahşerî'nin *muztarr* kelimesinin binâsı ve anlamı hakkındaki açıklamaları kabul görürken, ayetten çıkardığı sonuç, yani duaya icabeti maslahata bağlaması ciddi biçimde eleştirilmiştir. İbnu'l-Müneyyir'e göre bu açıklamalar, onun itikadî görüşünden kaynaklanmaktadır. Doğrusu ise icabetin maslahata değil, meşîet-i ilâhiyeye bağlı olmasıdır. Kaderiyye'nin maslahata bağlamalarının sebebi, onların maslahatı gözetmeyi Allah'a vacip kılmalarıdır. Duaya icabet edilmesi meşîete bağlı olsa da Peygamberimiz, dua ederken "Allah'ım eğer dilersen şunu yap!" şeklinde, şartlı ifadeler kullanmayı yasaklamaktadır.[204] Tîbî'ye göre ise harf-i ta'rîf ahd-i zihni içindir. Dolayısıyla bu kelam müşrikler hakkındadır. Onlar zaruret hâllerinde Allah'a (cc.) iltica etmektedirler.[205] Zemahşerî'yi yukarıdaki sonuçlara götüren sebebin, onun itikadî görüşü olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.1.5. تَفَعُّلْ Bâbı

Bu bâb;

1. Tef'îl bâbının mutavaatı (فَتَكَسَّرَ-كَسَّرْتُهُ),
2. İttihaz,
3. Tekellüf (zorluğa katlanma),

---

[203]Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 787.

[204]Zemahşerî, **Keşşâf,** s. 787; Râzî bu sorunu şu şekilde izah etmektedir: Biz usûl-ü fıkıhta, şunu izah etmiştik. Başında elif-lâm bulunan müfret kelimeler, umumi mana ifade etmezler. Sadece mahiyeti bildirmektedirler. Mahiyet için olan hükümlerde ise, hükmün sadece fertlerin herhangi birinde bulunması yeterlidir. Bir de Allah Teâlâ (cc.) onun duasını kabul edeceğini vaadetmekle birlikte hemen kabul edeceğini söylememektedir. (Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XXIV, 208.) Beyzâvi ise şöyle açıklamaktadır; muztarr kelimesinin marife gelmesi istiğrak için değil, cins içindir. Dolayısıyla her muztarrın duasına icabet edileceği sonucu çıkarılamaz. (Şeyhzâde, **Haşiye,** VI, 410.)

[205] Tîbî, **Fütûhu'l-Gayb**, XI, 558.

4. Tecennüb,

5. Tedrîc anlamlarında kullanılmaktadır.[206]

Zemahşerî, "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"[207] ayetinde geçen "لِيَتَفَقَّهُوا" fiiline tekellüf (zorluğa katlanma) anlamını vermektedir.[208] Savaş için seferberlik olduğunda ilimde derinleşmek için onun zahmetine katlanan bir grubun geride bırakılması istenmektedir.

O, "وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ"[209] ayetindeki "تَخَلَّتْ" fiilini de tekellüf anlamına göre tefsir etmektedir. "Yer, içinde bulunan ölüleri ve hazineleri dışarı attı. İçinde hiçbir şey bırakmayacak derecede aşırı bir şekilde boşalttı. İçindekilerden kurtulmak için âdeta bütün gayretini yüklendi. Tıpkı cömert veya merhametli olmak için gayretlerini sonuna kadar harcadıklarında ve tabiatlarının üstünde bir külfet altına girdiklerinde "تَكَرَّمَ الْكَرِيم" "تَرَحَّمَ الرَّحِيم" denildiği gibidir.[210]

Zemahşerî'ye göre dünyanın, renk renk ve en değerli elbiselerle süslerini takınmış bir geline benzetilmesi, fasih kelâmdır. "وَازَّيَّنَتْ" fiilinin aslı "*tezeyyenet*" olmakla birlikte idğâm yapılmıştır. İbn Mes'ûd ise asıl hâliyle, yani "تَزَيَّنَت" şeklinde okumuştur.[211]

3.2.1.6. اِسْتِفْعَال Bâbı

Bu bâbın değişik anlamları vardır:

1. Talep,

2. İsabet,

3. İntikal (çamur sertlikte taş gibi olduğu zaman اِسْتَحْجَرَ الطِّين denilmektedir),

4. تَفَعَّل anlamında,

5. Mücerred anlamında kullanılmaktadır.

---

[206] Hamelâvî, **Şezâ'l-Arf**, s. 82.

[207] "*Müminlerin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grubun dinde geniş bilgi elde etmenin meşakkatini yüklenmek için seferber olmaları gerekmez mi...*" Tevbe, 9/112.

[208] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 454.

[209] İnşikâk, 84/4.

[210] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1189.

[211] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 461.

Bu bâb, en çok da isabet ve talep anlamında kullanılmaktadır.[212] Zemahşerî'ye göre "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى"[213] ayetindeki "اسْتَجَابَ", hem استجاب له hem de استجابه şeklinde kullanılmaktadır.[214] Beyzâvî'ye göre "اسْتَجَابَ" fiili "اجاب"den daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü "أَجَابَ"nin manası, cevap vermektir. Bu da bazen istenileni vermekle bazen de vermemekle olabilir. "اسْتَجَابَ" ise istenilen şey elde edilince söylenmektedir. Hem kendiliğinden harf-i cersiz hem de lam harfi ile geçişli olmaktadır.[215] İbn Âşûr ise *sîn* ve *tâ* harflerinin tekit için olduğuna dikkat çekmektedir.[216] İbn Cinnî, bu bâbın talep için vazedilmesindeki sırrı da açıklamaktadır. O, harflerin tertibinin olayların cereyanına uygun olarak geldiğini savunurken istif'âl bâbını örnek vermektedir. Ona göre *hemze, sîn ve tâ* (است) harfleri talep içindir. Bu yüzden fiilin evveline konulmuşlardır. Aslî harfler bunlardan sonra gelmektedir. Çünkü istek, fiilin gerçekleşmesinden evveldir.[217]

"اَلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْاٰخِرَةِ"[218] ayetindeki "*el-istihbâb*", "*el-mahabbe*" kelimesinin istif'âl babından olup tercih ve yeğlemek demektir. Zemahşerî, istif'âl babının talep anlamını da katarak ayeti şöyle tefsir etmektedir: "Herhangi bir şeyi diğerine tercih eden kimse, sanki kendi nefsinden, istediği şeyi diğerinden daha sevimli ve faziletli görmesini talep etmektedir."[219] Şeyhzâde'nin bu konudaki açıklamaları daha detaylıdır: *İstihbâb* kelimesiyle tercihin yanında bir şeyin isteyen kişiye göre sevimli olması da ifade edilmektedir. Bu yüzden mücerred tercihten daha etkili bir ifadedir. " الَّذِينَ

---

[212] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 442; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 83-84.

[213] "*Rableri onlara şöyle karşılık verdi: 'Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim.*"' Âl-i İmrân, 3/195.

[214] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 213.

[215] Şeyhzâde, **Hâşiye**, III, 239.

[216] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, IV, 203.

[217] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 153.

[218] İbrâhîm, 14/3.

[219] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 544.

يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ"[220] ayeti, dünya ile ahiret arasındaki bir tercihle birlikte onların dünya hayatına karşı sevgilerinin son derece ileri olduğunu da anlatmaktadır.[221]

Müddessir suresinde geçen "مستنفرة"[222] kelimesi, "*nefere*" kökünden istif'âl bâbındandır. Zemahşerî bunu, "şiddetli kaçış" olarak tefsir etmektedir. Sanki kaçmak için toplanıp daha hızlı koşmak için âdeta kendilerini tahrik etmektedirler.[223]

Zemahşerî, "وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ"[224] ayetinin tefsirinde de şöyle demektedir: "اِسْتَعْصَمَ, mübalağa siğasıdır. Şiddetli bir muhafaza ve ileri derecede sakınmaya delâlet etmektedir. Sanki muhafaza içindeymiş de bu muhafazadan daha fazlasını istiyormuş gibidir."[225] Zemahşerî'ye göre bu ayet, Yûsuf suresinin "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا"[226] ayetinde geçen *hemme* ve *burhân* kelimelerini açıklama sadedinde kıssacıların Hz. Yusuf (a.s.) hakkındaki uydurmalarına karşı delil olarak yeterlidir.

"فَلَمَّا اسْتَيْأَسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا"[227] ayeti, Hz. Yusuf (a.s.) birini alıkoyduğunda diğer kardeşlerinin durumunu anlatmaktadır. Zemahşerî'ye göre *istey'esû* kelimesi "Ümitsizliğe düştüler" anlamındadır. *Sîn* ve *tâ* harflerinde ("فَاسْتَعْصَمَ"[228]) olduğu gibi mübalağa içindir.[229]

Zemahşerî, "فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ"[230] ayetini detaylı kelime tahlilleri yapmadan şöyle tefsir etmektedir: "Kim şeytan ve putları inkâr edip Allah'a imanı tercih ederse, çok sağlam, muhkem, ayrılma yani kopma endişesi olmayan bir ipten yapılmış sapasağlam bir kulpa yapışmış demektir. Bu, istidlâl ve üzerinde düşünülerek bilinebilene (dini), görülen ve hissedilen bir durumla yapılmış bir

---

[220] İbrâhîm, 14/3.
[221] Şeyhzâde, **Hâşiye**, V, 138.
[222] Müddessir, 74/51.
[223] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1159.
[224] Yûsuf, 12/32.
[225] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 514.
[226] "*Andolsun ki; (kadın) onu arzuladı. Eğer Rabbinin delilini görmeseydi, o (Yusuf (a.s.)) da onu arzulamıştı.*" Yûsuf, 12/24.
[227] "*Ne zaman ki, onlar, onu kurtarmaktan ümit kestiler, o zaman fısıldaşarak oradan uzaklaştılar.*" Yûsuf, 12/80.
[228] Yûsuf, 12/32.
[229] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 526.
[230] "*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk, sapıklıktan ayırt edilmiştir. Artık her kim tâğutu inkâr edip, Allah'a inanırsa, sağlam bir kulpa yapışmıştır*." Bakara, 2/256.

benzetmedir. Nitekim bu benzetmeyi dinleyen kimse, sanki gözleriyle ona bakıyor gibi inancını sağlamlaştırır ve yakîne ulaşır."[231]

Zemahşerî'ye göre Lokmân suresindeki " وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىوَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ"[232] ayeti, temsil kabilindendir. Allah'a tevekkül eden kimsenin durumu; kopmayacağından emin olunan sağlam ipten yapılmış çok güvenilir bir kulpa yapışarak yüksek bir yerden sarkan kimsenin durumuna benzetilmiştir.[233]

Ferrâ, "إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِين"[234] ayetindeki *yestenkihu*'nun *yenkihu* ile aynı anlamda olduğunu söylemiştir.[235] Zemahşerî'ye göre ise istif'âl bâbının talep anlamı vardır. Buna göre Peygamber onu nikâhlamayı isterse nikâh gerçekleşir.[236] "Talep anlamı kadın için midir yoksa erkek için mi?" sorusuna Râzî şöyle cevap vermektedir: "Kendisini hibe eden kadının tek başına iradesi yetmemektedir. Ancak Peygamber'in (sav) de bu isteği kabul etmesi durumunda nikâh gerçekleşir. Her hibeye karşılık mutlaka bir kabulün de olması gerekir."[237] Bu kabul, şart edatlarından *in* ile ifade edilmiştir. *İn* edatında şüphe vardır. Kabul etmeme daha ağır basmaktadır. Yoksa çoğu kadın Peygamber hanımı olmak için kendini hibe edebilirdi. Dolayısıyla *istenkehe* fiilindeki ziyade, Peygamber'in kabulünün de gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu istisnai bir durum olduğu için nikâhla ilgili nadir kullanılan bir kelime getirilmiştir. *Yenkihu* siğası on dört yerde geçerken, *yestenkihu* siğası tek bir yerde geçmektedir.[238]

İbn Âşûr ise *istenkehe* fiilindeki *sîn* ve *tâ* harflerinin talep için değil tekit için olduğunu savunmaktadır.[239] İstif'âl bâbı genel olarak bir fiili isteme anlamında kullanılırken bazen tekit anlamında da kullanılmaktadır.

---

[231] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 146.

[232] *"Kim iyilik yaparak kendini Allah'a teslim ederse, şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur. İşlerin sonu ancak Allah'a varır."* Lokmân, 31/22.

[233] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 838; Şeyhzâde, **Hâşiye**, VI, 577.

[234] Ahzâb, 33/50.

[235] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, II, 245.

[236] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 860.

[237] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XV, 221.

[238] el-Kaysî, **Sırru'l-İ'câz fi't-Tenevvu's-Siyağı'l-Muştâkketi min Aslin Luğaviyyin Vâhid fi'l-Kur'ân**, s. 125.

[239] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXII, 69.

Belirli bir anlama sahip olan siğaların hepsini zikretmek suretiyle sözü daha fazla uzatmak istemiyoruz. Sarf eserlerinde her bâbın hangi manalarda kullanıldığına dair bilgiler mevcuttur.[240] Bizim amacımız Kur'ân'da nasıl kullanıldığını ve bunların tefsiri nasıl etkilediğini göstermektir. Belirli bir anlam için konulmamış siğalarda "Lafızdaki artış manada artış içindir" kaidesinden yararlanılarak farklılıklar tespit edilebilir.

3.2.2. Zamanları Açısından Fiiller (Mazi, Müzari, Emir)

Önceki açıklamalarımızda fiili, "zamanıyla birlikte kendiliğinden (binâsıyla) bir manaya delâlet eden kelime"[241] şeklinde tarif etmiştik. Buna göre fiilin en ayırıcı özelliği, binâsıyla zamanına delâlet etmesidir. Fiil, oluşla birlikte gerçekleşme zamanına da delâlet etmektedir. Zaman ise kelimenin siğasına göre değişiklik arz etmektedir. Zemahşerî, fiillerin mazi ve müzari olarak kullanımlarının farklı anlamlar için olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin müzari fiilinin; olayı canlandırma, âdeta muhatabın işiteceği şekilde olayları tasvir etme ve devamlılık (*istimrâr*) anlamında; mazi siğasının da bazen müzari fiil anlamında, bazen de olayın olmuş bitmişliği ve kesinliğini ifade etmek için kullanılabileceğini değişik örneklerle açıklamaktadır.

O, "سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"[242] ayetinin tefsirinde; bazı surelerin mazi (*sebbeha*), bazılarının da müzari siğasıyla (*yusebbihu*) başlamasını şöyle değerlendirmektedir: "Tesbîh etmelerinin herhangi bir vakte tahsis edilmediğini, onların ayrılmaz vasıfları olduğunu ifade etmek için bazen geçmiş, bazen de geniş zaman kullanılmıştır."[243] Tîbî bunu detaylı olarak şöyle izah etmektedir: İsrâ suresinin başında mastar (*sübhân*), Hadîd, Haşr ve Saff surelerinde mazi (*sebbeha*), Cum'a ve Teğâbun surelerinde müzari (*yusebbihu*) ve A'lâ suresinde emir (*sebbih*) siğasıyla gelmiş olup bu kelimenin bütün cihetlerini kapsamaktadır. Böylece kâinatın başlangıcından ebede kadar

---

[240] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 77-85. sayfalarda mezîd siğaların anlamları zikredilmiştir.
[241] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 204; İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 50.
[242] *"Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tespih etmektedir."* Hadîd, 57/1.
[243] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1081.

Cenâb-ı Hakk'ın zât-ı sübhâniyesinin, isteyerek veya istemeyerek söz ve fiille zorunlu olarak tesbîh ve takdîs edileceği ilan edilmiştir.[244]

3.2.2.1. Mazi Fiil

Mazi fiiller; üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Lafız, anlamına muvafık olarak geçmiş zaman için olabilir ya da lafız mazi siğasında olmakla birlikte anlam gelecek zaman için olabilir ya da fiilin devamlı hâlini (geçmiş, hâl ve gelecek zamanlarının üçünü de) kapsayabilir. Bu yüzden, "وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا"[245] gibi ayetlerde Allah'ın sıfatlarının daimî olduğu anlaşılmalıdır.[246] Allah'ın (cc.) sıfatlarında artış ve eksiklik olamaz. Bu gibi yerlerde mazi fiil devamlılığı, aynı hâl (*râhin*) üzerinde olmayı ifade eder. Örneğin "وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا"[247] ifadesi "Allah her zaman kâdirdir" şeklinde anlaşılmalıdır.[248]

Allah (cc.) için geçmiş zaman siğasının kullanılması hakkında müfessirler değişik yorumlar yapmışlardır. Ebû Ubeyde şairin "وجيرانٍ لنا كانوا كرام" (bizim şerefli komşularımız*)* mısraındaki gibi '*kâne*' lafzının zâid olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ise bunu reddetmektedir: "Allah'ın kitabından bir harf için dahi söylenemezken, mâmulünde de amel eden bu kelime için nasıl mülğadır denilebilir? "قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا"[249] ayetinde de "صَبِيًّا" kelimesini nasb ettiği hâlde *kâne*nin zâid olduğu nasıl söylenebilir?"[250] İbn Âşûr, bu ayette '*kâne*' fiilinin tekit için getirildiğini söylemektedir.[251] Zemahşerî'ye göre كَانَ, cümlede zikredilenlerin mübhem geçmiş zamanda gerçekleştiğini hem yakın geçmişte hem de uzak geçmişte olabileceğini göstermektedir. Ancak karinelerden dolayı burada yakın geçmişte olduğu

---

[244] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XV, 229.
[245] *"Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir."* Furkân, 25/70.
[246] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 36.
[247] Ahzâb, 33/27.
[248] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 36.
[249] "*Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşun diye) ona işaret etti. "Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?"* dediler." Meryem, 19/29.
[250] Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XIII, 445.
[251] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XVI, 97.

anlaşılmaktadır. Sözün dizilişi şaşkınlığı ifade etmek içindir. Diğer bir yoruma göre ise نُكَلِّمُ geçmiş zamanın hikâyesidir. Yani; "İsa'dan önce beşikteki bir çocukla konuşmak alışılmış bir şey mi ki biz de konuşalım?"[252] Fiilin tam olarak ne zaman gerçekleştiğini bazen karineler belirlemektedir. Bu ayette geçmiş zamanın neredeyse şimdiki zamanla bitişen döneminin kastedildiği anlaşılmaktadır. Arapçada, İngilizcedeki gibi yakın geçmiş ile uzak geçmişe delâlet eden özel ifade biçimleri yoktur. Bu yüzden mazi ve müzari fiilin işaret ettiği zaman dilimi, çoğunlukla fiilin başına gelen harfler veya diğer karineler yardımıyla belirlenmektedir. Kurtubî, "Mazi, bazen şart cümlesinde müzari anlamında kullanılabilir" demektedir.[253]

Fiilin gerçekleşeceğini tekit etmek ve bunu olmuş bitmiş gibi göstermek için gelecek zamandaki bir eylem için de mazi kalıbı kullanılmaktadır. " أَتَىٰٓ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوه"[254] ayetinde, mazi fiil kullanılmış olsa da karinelerden dolayı bu gelecek, yani 'يَأْتِي' anlamındadır. Bedir'de kâfirler, alaylı şekilde tehdît edildikleri azabın bir an önce gelmesini istemişlerdi. Onların bu tavırlarına karşılık olarak azabın gelmesi, sanki olmuş bitmiş gibi mazi siğasıyla bildirilmiştir. Burada asıl amaç, sadece ileriki zamanda meydana gelecek bir olayın haber verilmesi değildir. Aynı zamanda bunun olmuş ve bitmiş gibi sunulmasıdır.[255] Bu, Allah'ın (cc.) bildirdiklerinin kesinleştiğini ve gerçekleşmeye yakın olduğunu ifade etmektedir.

Benzer bir tekit, Fetih suresinde "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا"[256] ayetinde de vardır. Bu fetih, Mekke'nin fethidir. Resulullah'ın (sav) Hudeybiye senesinde Mekke'den dönmesi, onun için bir fetih sayılmıştır. Allah'ın (cc.) bunu mazi siğasıyla haber vermesi, sanki olmuş bitmiş gibi tahakkukun kesinliğini ifade etmektedir.[257] Beyzâvî de mazi fiilin değişik anlamlarda kullanılmış olabileceğine dikkat çekmektedir: "Allah (cc.), Mekke'nin fethini vaat etmektedir. Bunun geçmiş zaman siğasıyla ifade edilmesi; ya kesin olarak tahakkuk ettiğini bildirmek içindir ya da aynı yılda gerçekleşen Hayber ve

---

[252] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 636; el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 37.
[253] Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XIII, 445.
[254] "*Allah'ın emri geldi. Acele etmeyiniz.*." Nahl, 16/1.
[255] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 566.
[256] Fetih, 48/1.
[257] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1024.

Fedek fethi yahut da doğrudan Hudeybiye barışı kastedildiği içindir. Çünkü Resulullah (sav) kâfirlerin üzerine giderken düşman barış istemiştir. Bu barış da Mekke'nin fethine sebep olmuştur."[258]

"وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ"[259] ayetinde Zemahşerî'ye göre 'فَزِعَ' fiilinin müzari değil de mazi siğasıyla gelmesi, bir nükteden kaynaklanmaktadır. O da şudur: Dehşetli korkunun yer ve gök ehli üzerinde vuku bulduğunu, kesin ve hiçbir şüpheye mahal kalmayacak şekilde bildirmek için, mazi siğası kullanılmıştır. Çünkü mazi siğası, fiilin meydana geldiğine ve kesin olarak tahakkuk ettiğine delâlet etmektedir.[260]

Mazi ve müzari fiiller birbirlerinin anlamını yüklenebilir. " وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا"[261] ayetinde أَرْسَلَ mazi siğası ile başlanılmış, تُثِيرُ müzari fiiliyle devam edilmiş, daha sonra tekrar "فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ"[262] ifadesinde mazi siğası (سُقْنَاهُ) kullanılmıştır. Mazi fiil olan سُقْنَاهُ kelimesi, müzari anlamındadır. Mâide suresinde geçen " وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِاللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ"[263] mazi fiilleri zahirî manası üzerine alırsak o zaman bu konuşma, "Hz. İsa gökyüzüne çıkarken oldu ve geçmişte gerçekleşti" dememiz gerekir. Eğer mazi fiil gelecek anlamında kullanılmışsa, bu konuşmanın Kıyamet günü gerçekleşmiş gibi anlatıldığını kabul etmek gerekir. Semîn el-Halebî, ilk görüşün açık olduğunu, ancak bazı âlimlere göre bu, Allah'ın (cc.) Hz. İsa (a.s.) ile Kıyamet gününde konuşacağını anlatmaktadır.[264] Gelecekte olan bir olayın mazi siğasıyla ifade edilmesi Allah'ın ilminde olacak şeylerin gerçekleşmesinin kesinliğindendir. İnsanlar için aynı durum söz konusu değildir. Ancak eğer karışıklıktan

---

[258] Şeyhzâde, **Hâşiye**, VII, 604, 605.

[259] *"Sûr'a üfürülecek (ve Allah'ın dilediği kimselerden başka) göklerdei ve yerde bulunan herkes korkuya kapılacaktır."* Neml, 27/87.

[260] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 792.

[261] "*Rüzgârları gönderip de bulutu harekete geçiren Allah'tır.*" Fâtır, 35/9.

[262] Fâtır, 35/9.

[263] "*Ve Allah demişti ki: "Ey Meryemoğlu İsa! Sen mi insanlara, 'Beni ve annemi, Allah'tan başka iki tanrı edinin dedin?' 'Hâşâ', dedi, 'Sen yücesin, benim için gerçek olmayan bir şeyi söylemem bana yakışmaz. Eğer demiş olsam, sen bunu bilirsin, sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben ise senin nefsinde olanı bilmem, çünkü ğaybları bilen yalnızca sensin, sen!*" Mâide, 5/116.

[264] el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, IV, 511.

emin iseler aynı şekilde söylenebilir. Mesela 'غفر الله لك' demek, "Allah seni bağışlayacaktır" şeklinde bir duadır.[265]

Zemahşerî, bazen mazi ve müzari fiillerin kullanımında müşkül gördüğü kısımlara açıklık getirmektedir. Örneğin "وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ"[266] ayetini tefsir ederken şöyle bir soru sormaktadır: Bu ayet indiğinde Kur'ân'ın hepsi inmediği hâlde nasıl olur da أُنزِلَ mazi fiili kullanılmıştır? Eğer onların iman ettiği döneme kadarki kısmı kastedilmişse, o zaman bu bir kısmına iman olmaz mı? Hâlbuki geçmişte inmiş ve inmesi beklenenin hepsine iman etmek vaciptir. Cevabında; amaç hepsine imandır. Çünkü inmeyen kısmın inmesi beklenmektedir. Tağlîb üslubuyla, inen kısma bakılarak inmeyen kısmın da inmiş gibi kabul edilmesi söz konusudur. Bir kısmının mazi siğasıyla ifade edilmesi sanki hepsi inmiş bitmiş gibi kabul edildiğindendir. Bunun bir benzeri Ahkâf suresinde de vardır. Cinlerin dinlediği sırada Kur'ân'ın tamamı inmemişse de Kur'ân'ın inişi ve cinlerin işitmesi " قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى"[267] ayetinde mazi fiille ifade edilmiştir. Araplarda böyle kullanımlar vardır. Nitekim bir hatibin birkaç sözünü dinleyen kişi mazi siğasıyla şöyle diyebilir: " كُلُّ مَا خَطَبَ بِهِ فُلَانٌ فَهُوَ فَصِيح" "Falanın konuştuğu her ne varsa hepsi fasihtir." Çünkü konuştuğu sözün başı ile sonrası hep birbiriyle bağlantılıdır.[268]

3.2.2.2. Müzari Fiil

Müzari fiil, zaman açısından iki kısma ayrılır. Kelime müzari kalıbında olup ya lafzına muvafık olarak kullanılabilir ya da lafzına muvafık olmayarak mazi anlamında kullanılabilir.[269]

Zemahşerî bazen mazi ile müzariyi karşılaştırarak delâletlerini belirlemektedir. "إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ"[270] ayetinin "وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ" kısmını

---

[265] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 36.

[266] *"Onlar sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar."* Bakara, 2/4.

[267] "قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى" "*Dediler ki: 'Ey kavmimiz! Şüphesiz biz, Musa'dan sonra indirilen... bir kitabı dinledik.'*" Ahkâf, 46/30.

[268] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 39.

[269] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 46.

Zemahşerî şöyle tefsir etmiştir: Yani insanları sürekli Allah'ın dininden ve Mescid-i Haram'dan alıkoyarlar.[271] Ayette geçen يَصُدُّونَ fiili müzari olup kendisinden önceki كَفَرُوا mazi fiiline atfedilmiştir. Taberî'ye göre bunun sebebi, insanları Kâbe'den çevirmenin kâfirlerin sıfatlarından olması ve bu özelliklerindeki devamlılıklarıdır. Sözün manasında devamlılık olduğu zaman ya isimle ya da müzari fiil siğasıyla ifade edilir. Dolayısıyla bu ayetin anlamı şöyledir: "Kâfirlerin özelliklerinden birisi de insanları Allah'ın yolundan alıkoymaktır. Bu tıpkı şu ayetteki gibidir: " الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ"[272] Burada da görüldüğü gibi müminlerin özelliklerinden birisi Allah'ı anmakla tatmin olmalarıdır."[273] Taberî bu açıklamalarıyla müzari fiilin süreklilik anlamına sahip olduğunu ve mazi fiilin de bazen müzari anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, bazen de "İsim, sübût ve devama, fiil ise hudûs ve teceddüde delâlet eder" kaidesinden istifade ederek isimle fiili karşılaştırmaktadır. Mesela, Bakara suresinde, "Neden müzari fiil olarak "اَللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ"[274] şeklinde gelmiş, önceki ayete uygun olarak isim kalıbıyla *mustehzi* denilmemiştir?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: Çünkü müzari fiil teceddüd anlamı vermektedir. Fiilin art arda gerçekleştiğini, Allah'ın belalarının aralıklarla onlara indiğini ifade etmektedir. Tevbe suresinin son ayetinde münafıkların her sene imtihandan geçme hallerinin müzari siğayla bildirilmesi (يُفْتَنُون) de buna bir örnektir.[275]

Zemahşerî, mazi fiilden müzariye veya müzariden maziye geçilmesinin sonuçlarına da değinmektedir. O, "فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ"[276] ayetinin başında mazi siğasıyla "فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ"/ *"bir kısmını yalanladınız"*, devamında ise müzari siğasıyla " وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ"/ *"ve bir kısmını da öldürüyorsunuz."* denilmesindeki inceliği şöyle açıklamaktadır: Baş kısmına uygun olarak 'قَتَلْتُم' mazi fiilinin kullanılmaması iki şekilde

---

[270] Hacc, 22/25.
[271] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 693.
[272] "*Onlar, iman etmiş ve kalpleri Allah zikriyle yatışmış olanlardır. Evet, iyi bilin ki, kalpler Allah'ın zikri ile yatışır.*" Ra'd, 13/28.
[273] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XVI, 504.
[274] Bakara, 2/15.
[275] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 49.
[276] Bakara, 2/87.

açıklanabilir. Ya müzari fiil olan 'تَقْتُلُون', geçmiş zaman anlamında kullanılmıştır. Böylece işin çirkinliği tasvir edilmiştir. Belâgatte, geçmişte meydana gelmiş son derece korkunç olayları ifade etmek için mazi yerine müzari fiilinin kullanılması alışılmış üsluplardandır. Bu şekilde Allah (cc.), peygamberlerin öldürülmesi olayını, âdeta dinleyicilerin gözleri önünde canlandırmaktadır. Böylece dinleyici olayı daha çok yadırgayıp korkunç bulmaktadır. Ya da müzari, gelecek zaman anlamındadır. O zaman da Allah'ın (cc.) koruması olmazsa, Yahudilerin Hz. Muhammed'i (sav) öldürmek için sürekli bir çaba içinde olduklarına dikkat çekilmektedir.[277] Aynı surenin başka bir ayetinde benzer bir durum vardır. O, "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً"[278] ayetinde أَنْزَلَ mazi fiilinden sonra تُصْبِحُ müzari fiiliyle devam edilmesini Zemahşerî şöyle açıklamaktadır: Müzari siğası devamlılık anlamı katarak yağmurun eserinin bitmeyip bir süre devam ettiğini göstermektedir.[279]

Yine o, "لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ"[280] ayetinde, *lev* edatından sonra 'أطاعَكُم' mazi fiili değil de 'يُطِيعُكُمْ' şeklindeki müzari siğanın gelme sebebini şöyle açıklamaktadır: "Hz. Peygamber'in (sav) onların yaptıklarını kabule devam etmesini istediklerine delâlet etmek için böyle söylenilmiştir."[281] Bazı işlerde onların görüşlerine uymasında bir sakınca yoktur. Çünkü Peygamber (sav) müminlerle istişare etmekle emrolunmuştur.[282] Fakat bunun devamlı yapılması durumunda onların mutlaka sıkıntıya gireceği anlamı vardır.[283] Buna göre Peygamber (sav) her işte onlara uymadığı için onlar sıkıntıdan kurtulmuşlardır. *Lev* edatından sonra 'يُطِيعُكُمْ' müzari fiilindeki istimrâr anlamı, *lev* edatındaki nefy anlamıyla birleşince "geçmişte peyderpey onlara itaat" nefyedilmiş olmaktadır.[284]

---

[277] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 85; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 568.

[278] "*Görmedin mi Allah'ın gökten indirdiği su ile yeryüzü (nasıl) yemyeşil oluyor? Gerçekten Allah çok lütufkârdır, her şeyden haberdardır.*" Hacc, 22/63.

[279] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 700.

[280] "*Eğer o, birçok işte size uysaydı muhakkak ki sıkıntıya uğrardınız.*" Hucurât, 49/7.

[281] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1035.

[282] Âl-i İmrân, 3/159.

[283] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1039.

[284] el-Umrî, **Muhâlefetu Mukteda'z-Zâhir fî İsti'mâli'l-Ef'âli ve Mevâki'uhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 263.

3.2.3. Etken ve Edilgen (Malum ve Meçhul Binâ)

Sülâsî fiillerin fâili malum/etken sığası üç şekildedir. Bunlardan ikisi (فَعَلَ- فَعِلَ) hem geçişli hem de geçişsiz olabilirken فَعُلَ vezni sadece geçişsiz (lazım) olmaktadır. Yani fâil başkasını kastederek bir fiili işlememektedir.[285] Sülâsî ve etken fiillerin hepsinin aynu'l-fiili harekelidir. Sadece i'lâl, ibdâl, idğam gibi sarfî bir illetten dolayı sakin gelebilir. Mesela "بَيَع"nin "بَاعَ"ye dönüşmesi gibi.[286] Sülâsî fiillerin edilgen çatısı فُعِلَ şeklindedir. Lazım fiillerin ve فَعُلَ veznindeki fiillerin edilgen çatıları yoktur.[287]

Fâilin zikredilmemesi Kur'ân'ın en önemli üslup özelliklerindendir. Kur'ân'da en çok rastlanan hazif çeşitlerinden birisi, fiilin mef'ûl üzerine binâ edilerek fâilinin hazfedilmesidir. Çoğunlukla muhatap fâili bildiği için, yapılan işin büyüklüğüne ve bilinen fâilin gücüne vurgu yapmak için böyle yapılmaktadır. Bunun bir örneği Târık suresinin şu ayetidir: "اِنَّهُ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِر"[288] Zemahşerî'ye göre اِنَّهُ'deki zamir hâlık içindir. Bunun delili aynı surenin 6. ayetinde (خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ) geçen "خُلِقَ" kelimesidir.[289] "خُلِقَ" kelimesi fâili belirtilmemiş, binâ-i meçhul sığasındadır. Burada fâilin bilindiği hâlde kasıtlı olarak zikredilmediği anlaşılmaktadır.

Nuh tufanının sonu "وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ"[290] ifadesiyle bitmektedir. İşin arkasındaki kudreti ima etmek için suyu çektiren zikredilmemiştir. Bazen de tersine fâilin önemli olmayıp fiilin önemine dikkat çekmek için hazif yapılmaktadır. Örneğin Kur'ân'da, kimin verdiğinden çok kendisi önemli olduğu için selamlama, "حُيِّيْتُم" şeklinde,[291] kimin astığı önemli olmadığı için de "يُصْلَبُ" fiili meçhul gelmiştir. [292]

---

[285] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 20-21.
[286] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 23.
[287] İbn Cinnî, **el-Munsif**, I, 23.
[288] Târık, 86/8.
[289] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1194.
[290] Hûd, 11/44.
[291] "وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" "*Bir selam ile selamlandığınız zaman, siz de ondan daha güzeliyle karşılık verin veya verilen selamı aynen iade edin.*" Nisâ, 4/86.
[292] "وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ" "*Diğeri de asılacak, kuşlar başından yiyecekler.*" Yûsuf, 11/41. (Ekinci, **Kur'an'da Hazf**, s. 96). *Hazf* sözde tahfîf ve manaya kuvvet kazandırır. Hazf sanatında muhatabın seviyesi dikkate alındığı için muhatabın sözü daha çok önemsemesine sebep olur. Belîğ söz oluşturmada en dikkat çekici taraf muhatabın bilgisini dikkate almaktır. (Ekinci, **Kur'an'da Hazf**, s. 124). Örneğin, zeki birine sözü uzatmaya gerek yoktur.

Zemahşerî, fâilin zikredilmemesi üzerinde durarak bunun tercih edilme sebebini araştırmaktadır. "وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ"[293] ayetinde neden "خروا ساجدين" (Secdeye kapandılar) şeklinde değil de düşme, atılma anlamına gelen '*ulkiye*' ifadesinin tercih edildiğini sorgulamaktadır. Cevabında; burada müşâkele sanatı vardır. Öncesinde " فَأَلْقٰى مُوسٰى عَصَاه" vd. ayetlerde hep ilka ile geçmektedir. Müşâkele ile birlikte şu anlam da gözetilmiştir: "O sihirbazlar, gördükleri karşısında kendilerini secdeye kapanmaktan alıkoyamadılar. Sanki bir atıcı, onları secdeye atıvermiş gibi olmuşlardır."[294] Daha sonra o burada zikredilmeyen fâili araştırmaktadır. Fâil, onları muvaffak kıldığı için Allah olabilir ya da imanları olabilir yahut gördükleri apaçık mucizeler olabilir. Fakat doğrusu burada bir fâil takdir etmemektir. Çünkü '*ulkû*' düşme ve yere kapanma manasındadır.[295] Tîbî, Zemahşerî'nin son söylediği ifadeyi şöyle açıklamaktadır: Fâili tahsis etmemektir. Tıpkı '*kutile Hâriciyyun*' örneğinde olduğu gibi önemli olan fâil değil, Hâricînin öldürülmesidir. Bu ayette de aynı durum vardır. Önemli olan sihirbazların secdeye âdeta atılırcasına kapanmış olmalarıdır.[296] Bu açıklamalara göre fâilin zikredilmemesi fiilin kendisine vurgu yapmak içindir.

Râzî'ye göre sihirbazları yere kapatıp secde ettiren âlemlerin rabbi Allah'tan başkası olamayacağı için fâil bellidir. Bu yüzdendir ki Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ayeti, "Allah onları, secde ettirerek yere kapattı" şeklinde tefsir etmektedir.[297]

İbn Cinnî'ye göre, fiilin kendisine ehemmiyet verildiğinde fâil hazfedilmektedir. "ضُرِبَ زيدٌ" dediğimizde önemli olan Zeyd'in dövülmesidir. Kimin dövdüğü değildir. Eğer vuran kişi çok önemli ise o zaman "ضَرَبَ فلانٌ زيدًا" şeklinde söylemek gerekir. (Eğer vurma fiilini yapana daha da önem veriliyorsa cümlede '*fulânun darabe Zeyden*' biçimi de tercih edilebilir.) "وَخُلِقَ الإنسَانُ ضَعِيفًا"[299] "إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا"[298] vb. ayetlerdeki amaç

[293] A'râf, 7/120; Şuarâ, 26/46.
[294] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 760.
[295] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 760.
[296] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XI, 358.
[297] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XIV, 214.
[298] "*Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır.*" Meâric, 70/19.
[299] "*İnsan zayıf yaratılmıştır.*" Nisâ, 4/28.

insanın yaratılması ve zayıf olmasıdır. Yoksa bunu yapanın kim olduğunu anlatmak değildir.[300]

Bir kelimenin zikri mütekellimin maksatlarına herhangi bir etkide bulunmuyorsa söylenen kısma dikkat çekmek için fâil hazfedilebilir. Çünkü maksat açısından bazen fâilin kim olduğu bir fark oluşturmamaktadır. "وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ"[301] ayetinde verilmek istenen mesaj, Kur'ân okunurken susulmasıdır. Okuyanın kim olduğu önemli değildir. Dolayısıyla söz amacına ulaşmıştır. Dolayısıyla bir fâil takdirine gerek yoktur.[302]

Zor ve meşakkatli tekliflerde de fâilin meçhul getirildiği görülmektedir. Bakara suresinde; "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"[303] ayetiyle orucun, " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ"[304] ayetiyle kısasın ve "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ"[305] ifadesiyle de savaşın farz kılınışında "كُتِبَ" fiili meçhul olarak gelmiştir.[306]

Kur'ân'da kıyametten sahneler sunulurken fiil; bazen edilgen (نُفِخ -يُنْفَخ) bazen mutavaat (اِنْفَطَر, اِنْشَقَّ vb.) bazen de hakiki fâilinden başkasına isnâd edilerek kullanılmaktadır. Bu anlatım üsluplarının farklı bir amacı vardır. Örneğin, bazen yaşanacakların bizzat kendisine odaklanmak için kıyamet sahneleri edilgen çatıyla anlatılmaktadır.[307] İşin fiilde bir kural dâhilinde, âdeta fâile hacet duymayacak şekilde cereyan ettiği anlatılmak istendiğinde mutavaat siğası kullanılmaktadır. Müsned ileyhe hakiki fâiliyet rolü verilmek istendiği zaman da fiil, hakiki fâilinden başkasına isnâd edilmektedir.[308]

---

[300] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, I, 66.

[301] "*Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin."* A'râf, 7/204.

[302] Kutbettin Ekinci, **Kur'an'da Hazf**, s. 115.

[303] *"Ey iman edenler oruç size farz kılındı."* Bakara, 2/183.

[304] *"Ey iman edenler kısas size farz kılındı."* Bakara, 2/178.

[305] *"Savaş size farz kılındı."* Bakara, 2/216.

[306] Müsennâ Muhammed Hebyân, **Min Revâiʿi'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2014, II, 14.

[307] Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân Bintu'ş-Şâtî, **Tefsîru'l-Beyâni li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Me'ârif, ts., I, 80.

[308] Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân Bintu'ş-Şâtî, **el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbn Ezrâk**, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1984, s. 243.

İnsân suresinde "وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا"[309] ayetinde fâili zikredilmeden fiil *yutâfu* şeklinde, sonrasında gelen bir ayette ise fâili malum olarak *yetûfu* şeklindedir.[310] Bunun sebebi birinci ayette tavaf ettirilen şey, sonraki ayette ise tavaf eden gençler nazara verilmektedir.[311] Zemahşerî, İnsân suresinde böyle detaylı tahlillerde bulunmadan tefsir yapmaktadır. O, cennetteki gençleri şöyle tarif etmektedir: "Cennet gençlerinin güzellikleri, renklerinin duruluğu, sohbet meclislerinde şuraya buraya dağılmış olmaları yönüyle saçılmış incilere benzetilmiştir."[312]

Mu'tezile âlimleri, tevhîd ilkeleriyle çelişen birçok ayette mecâza gitmektedirler. Zemahşerî bazen meçhul siğaları kendi itikadî düşüncesine göre yorumlamaktadır. Örneğin o, "إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ"[313] ayetinde kullara kötü amellerin süslenmesi açıkça Allah'a isnâd edildiği hâlde زَيَّن fiilinin Allah için mecâzen, şeytan için de hakiki manada kullanıldığını savunmaktadır.[314]

Tevbe suresi 93. ayetinde "وَطَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ"[315] *(Allah kalplerini mühürledi)* kalplerin mühürlenmesi doğrudan Allah'a izafe edilmiştir. Ancak Zemahşerî, damganın vurulmasını; aşağılığa razı olma ve Allah'ın mahrum bırakması olarak tefsir etmektedir.[316]

İbn Âşûr ise aynı surede 83. ayette "طُبِعَ"[317] kelimesinin meçhul gelme sebebini, "Onların kalplerine mührü vuranın Allah olduğu bilindiği ya da onların yaratılıştan böyle olduğuna işaret etmek içindir" şeklinde açıklamaktadır.[318] O, "وَطَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ"[319] ayetini de şöyle açıklamaktadır: "Bu damganın, Allah'ın gazabından dolayı, körlüklerini

---

309 "*Yanlarında gümüşten kaplar, billur kupalar dolaştırılır*." İnsân, 76/15.

310 "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُون" "*Etraflarında ölümsüz hizmetçiler dolaşır*." İnsân, 76/19.

311 Kirmânî, **el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân**, s. 192.

312 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1166.

313 "*Şüphesiz biz, ahirete inanmayanların işlerini kendilerine süslü gösterdik de onlar ilerisini göremezler, kalpleri körelmiştir.*" Neml, 27/4.

314 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 163.

315 Tevbe, 9/93.

316 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 446.

317 "وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ " Tevbe, 9/87.

318 İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, X, 289.

319 Tevbe, 9/93.

arttırmak ve üzerine yaratıldıkları asıl tabiatlarından kurtulmalarını engellemek için kalplerinde meydana getirdiği ikinci bir damga olduğunu göstermektedir."[320]

"إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ"[321] ayetinde geçen مُخْلَص kelimesi birisi tarafından seçilen, yani "Allah'ın kendisine itaat için seçtiği kul" anlamında اَخْلَصَ'nin edilgen çatısıdır. *Muhlis* ise ism-i fâil siğasında "dinini sadece Allah'a has kılan" anlamındadır.[322] *Muhlis* şeklindeki kıraatte fâilin çabası, *muhlas* şeklindeki kıraatte Allah (cc.) tarafından korunmuşluk ön plana çıkmaktadır.

3.2.4. Mef'ûl Alışına Göre Fiiller (Müteaddi/Geçişli ve Lazım/Geçişsiz Fiil)

Fâilin fiili; herhangi bir harfe gerek duymadan kendiliğinden mef'ûlüne geçen fiillere müteaddi denilmektedir. Bu yüzden müteaddi fiil, bir fâil ile bir mef'ûle muhtaçtır. Lazım ise bunun tersidir. Fiilin eseri fâilinde kalıp kendiliğinden mef'ûlüne geçmemektedir. Müteaddi fiilin alameti *ha* zamirinin bitişmesi, harf-i cere gerek kalmadan ism-i mef'ûl siğasına girmesidir.[323]

el-Esterâbâdî, teaddiyi şöyle tarif etmektedir: Lazım fiilin fâilini جَعَل (kılmak) fiilinin mef'ûlü yapmaktır. Örneğin "ذَهَبَ زيد" cümlesinde "*zehebe*", lazım fiildir. "*Zeydun*" ismi de onun fâilidir. "اَذهَبْت" şeklinde geçişli yapıldığında "Zeyd" ismi, *ce'ale* fiilinin mef'ûlü olacaktır. Dolayısıyla "اَذهَبْت زيدا" cümlesinin açılımı; "*جَعَلْتُ زَيْدا ذاهِبًا*" (Zeydi gidici kıldım yani Zeydi gönderdim.) şeklindedir.[324]

Geçişlilik (*ta'diye*), geçişsiz olanı geçişli yapar, geçişli olana ise ikinci mef'ûlü aldırır. Hemze (اذهبته), şedde (فرّحته) ve harf-i cer (خرجت به) ile yapılır.[325]

Lazım fiilin müteaddi yapılma biçimleri detaylandırılarak yediye kadar çıkarılmıştır. Bunlar:

---

[320] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XI, 6.
[321] "إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ" Yûsuf, 11/24.
[322] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 510; Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, II, 9.
[323] Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 406, 419; Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi's-Sarfi**, s. 356; Muhaysin, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 204.
[324] Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 86.
[325] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 64.

1. Şedde,

2. Başına hemze getirmek,

3. Mufâ'ale bâbına koymak için elifin ziyadesi,

4. Harf-i cer,

5. Harf-i cerin hazfi,

6. Lazım fiilin نَصَرَ bâbına çevrilmesi,

7. Lazım fiile müteaddi fiilin anlamının girdirilerek tazmîn yapılması.

"وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ"[326] ayetinde *azmetmeyin* fiiline, niyet etmeyin anlamı da verilmiştir. Azmetmek fiilden önce gelir. Fakat fiil yerine azmetmekten nehyedilmesi mübalağa içindir. Sanki azmetmekten nehyediliyorsanız fiilin kendisinden nasıl nehyedildiğinizi anlayın, anlamı vardır.[327] Bazen de tazmîn tersine yapılarak müteaddi fiile lazım fiilin anlamı kazandırılarak yapılmaktadır. " فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[328] ayetinde يُخَالِفُونَ fiiline يخرج fiilinin anlamı içirilmiştir. Müteaddi fiilin lazım hâle gelmesi için فَعُلَ veznine sokulması şeklindedir. Yani lazım fiili müteaddi siğaya, müteaddi fiili lazım siğaya sokmakla gerçekleşir. Örneğin fiil, mutavaata dönüştürüldüğünde lazım olur.[329]

Bu yöntemlerin hepsini, harf-i cer ve siğanın kendisiyle olmak üzere iki kısma indirmek de mümkündür. Ağırlıklı olarak siğadaki değişimle geçişli yapılması üzerinde duracağız.

"ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا"[330] ayetinde "*esleme*" fiili iki mef'ûlle geçişlidir. Zemahşerî'nin bu ayetle ilgili açıklaması şöyledir: "Bunun hakikati '*Esleme nefsehu lehu*' şeklindedir. Bu deyim halis olarak nefsini ona teslim eden kişi için kullanılır."[331] Tîbî, "*Esleme nefsehu lehu*" cümlesiyle şunun kastedildiğini

---

326 "*Farz olan iddet sona erinceye kadar da nikâh akdine azmetmeyin.*" Bakara, 2/235.

327 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 138.

328 "*Onun emrine aykırı hareket edenler başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar.*" Nûr, 24/63.

329 Muhaysin, **Tasrîfu'l-Ef'âli ve'l-Esmâi fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân**, s. 205-208.

330 *"Sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar."* Nisâ, 4/65.

331 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, V, 49.

belirtmektedir: "Esleme fiili müteaddidir. Mutlak anlamlı olsun diye birinci mef'ûl olan nefis kelimesi hazfedilmiştir. İkinci mef'ûl de kelâmın ona delâleti sebebiyle hazfedilmiştir.[332] Zemahşerî'nin tefsirinde böyle ifadelere rastlamak mümkündür. Bakara suresi 93. ayetindeki müteaddi fiillerin mahzuf mef'ûllerini parantez içerisine aldığımız ifadelerle takdir etmektedir.

"وَاسْمَعُوا"; "(Tevrat'ta emrolunduğunuz şeyleri) dinleyiniz."

"قَالُوا سَمِعْنَا"; "Dediler ki (senin sözünü) işittik."

"وَعَصَيْنَا"; "Ve (senin emirlerine) isyan ettik."[333] Böylece o, bu fiillerin müteaddi oldukları hâlde mef'ûllerinin mahzuf olduğuna dikkat çekmiştir.

Zemahşerî'ye göre, " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[334] ayetinde, üç nedenden dolayı '*tukaddimû*' fiilinin mef'ûlü zikredilmemiş olabilir. Birincisi, umumî anlam kazandırıp bu alandaki her türlü nehyi kapsaması için hazfedilmiş olabilir. (Çünkü mef'ûl zikredilirse sadece mef'ûle hasr olur.) İkincisi de *takaddüm* fiilinin bizzat kendisinden nehyetmek için, yani mef'ûl kastedilmediği için zikredilmemiş olabilir. Tıpkı "Falan verir ve meneder" sözündeki gibi fiillerin hakikati kastedilmiş olabilir. İbham kılınması mübalağa içindir. "Diriltir ve öldürür"[335] ayetinde de benzer bir durum vardır. Benzerlik yönü ise şöyledir: Öldürme ve diriltme sıfatları nasıl ki uluhiyetin şanından ve onu doğrulayan bir özellik ise Peygamber'in önüne geçme fiilinden uzak durmak da iman sahibi birinin vasfındandır. Yani sizden Peygamber'e bir takdîm olmasın, hangi konuda olduğu çok önemli değildir. Üçüncü olarak '*tukaddimû*' fiili, *tekaddeme* lazım fiil anlamında olduğundan dolayı mef'ûl almamıştır.[336] Son açıklamaya göre ayette mecâz vardır. Böylece öne geçirme değil, Resulullah'ın (sav) yanında kendini imtiyaz sahibi görme nehyedilmektedir.[337] O, bu üç görüşten birincisinin tercih edilen, güzelliğiyle göz dolduran, Kur'ân'ın belâgatine en

---

[332] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, V, 49.

[333] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 86.

[334] *"Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."* Hucurât, 49/1.

[335] Bakara, 2/258.

[336] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XIV, 430.

[337] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXVIII, 111.

uygun ve ulema tarafından daha kabul gören açıklama biçimi olduğunu da belirtmektedir.[338] Birinci ve ikinci görüş arasında önemli bir fark vardır. Birincisine göre mef'ûl vardır, ancak umumî olduğunu ifade etmek için zikredilmemiştir. Zemahşerî bu görüşü daha tercihe şayan bulmaktadır. İkinci görüşe göre ise mef'ûl takdirde de yoktur. Fiilin kendisi önemlidir.

Müteaddi olup mef'ûlü zikredilmeyen fiillerden birisi de Duhâ suresindeki "يُعْطِيكَ"[339] fiilidir. Zemahşerî, dünyada ve ahirette verilenler olmak üzere Peygamber'e (sav) verilen nimetleri iki kısma ayırmaktadır. Dünyada verilen nimetlerin örneklerini de Peygamber'ine özel olarak verdiği, râşit halifelerine verdiği ve ümmetine verdikleri olmak üzere sırasıyla zikretmektedir. Bedir Savaşı ve Mekke'nin fethi günlerinde düşmanlarına galip gelmesi, insanların fevç fevç dine girmesi; Benî Kurayza ve Benî Nadir kabilelerine galip gelerek onları sürgüne göndermesi, Arap beldelerinde ordularının yayılması ya da râşit halifelerine nasip ettiği fetihler, zorba yöneticilerin memleketlerini yıktırması veyahut doğuda ve batıda düşmanların kalplerine (ümmetinin) korkusunu salması ve İslâm'ın yayılması gibi nimetleri kapsayıcı bir vaattir. Ayrıca Peygamber'i için künhünü Allah'tan başkasının bilemeyeceği sevap olarak biriktirdiklerini de kapsamaktadır. Nitekim İbn Abbâs şöyle demiştir: "Onun için cennette beyaz inciden yapılmış, toprağı misk gibi kokan bin tane köşk vardır."[340]

Zemahşerî, Bakara suresi "كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ"[341] ayetinde geçen "أَضَآءَ" fiilinin geçişli ve geçişsiz olmasının mümkün olduğunu, geçişli olması hâlinde mef'ûlü hazfedilmiş olup anlam; "Onlara gidecekleri yolu her aydınlattığında yürürler" şeklinde; geçişsiz olması durumunda ise "Şimşek çaktığında onun aydınlığında yürürler" şeklinde olduğunu belirtmektedir. İbn Ebî Able'nin (ö. 151/768) lazım fiil olarak كلما ضاء لهم *şeklindeki* kıraatini de delil getirmektedir. "أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ"[342] ifadesi için; *ezleme* fiili hem lazım hem de müteaddi olabilir. Ancak lazım olması daha açıktır. Yezîd b. Kuteyb'in (ö.

[338] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XIV, 430.
[339] Duhâ, 93/5.
[340] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 484.
[341] Bakara, 2/20.
[342] Bakara, 2/20.

120/737) bu kelimeyi meçhul olarak أُظْلِمَ şeklinde[343] okuması da bunu desteklemektedir. Zeccâc ise her ikisinin ayrı lehçeler olduğunu, ancak *ezleme* şeklinin daha tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.[344]

Araplar tazmîn için harf-i cerleri birbirinin yerine kullanırlar.[345] Böylece farklı harf-i cerlerle fiili geçişli yaparak değişik anlamlar kazandırırlar. "وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ"[346] ayetindeki قَضي fiili kendiliğinden geçişli olduğu hâlde *ilâ* harf-i ceriyle geçişli yapılması *evheynâ* lazım fiilinin anlamını da kazanması içindir.[347]

3.2.5. Mutavaat/Dönüşlü ve Fâil-i Meçhul/Edilgen Fiil Farkı

Mutavaatın anlamı; herhangi bir şeyden bir istekte bulunmak ve onun da bu isteği yapmasıdır. Bir fiilin başka bir fiilin tesiriyle meydana gelmesi, yani fâilin fiilinden etkilenmeyi kabul etmesidir. Kısaca başka bir fiilin etkisini kabul etmek, onun eylemine itaat etmektir. Örneğin camı kırdım, o da kırma eylemimi kabul ederek kırıldı gibi.[348]

Bir işin yapılması istendiğinde ya kendisinden talep edilen zat yapmaya kabiliyetli olur ya da olmaz. Ama sonuçta istenilen hâle gelir. Eğer yapmaya kabiliyetli ise "اَطلَقتُه فَانطَلَقَ" (Onu bıraktım o da ayrıldı.) örneğindeki gibi işi kendisi yapmıştır. Fakat "قَطَعتُ الحَبلَ فَانقَطَع" "İpi kestim ve ip kesildi" örneğinde ise kesilme işlemi fâilin eseridir. Çünkü ipin kesilme kabiliyeti yoktur. Fâilin eserini kabul etmekle sanki kendi iradesiyle kesilmiş gibidir.[349]

Meçhul ise daha önce açıkladığımız gibi fiilin fâilinin zikredilmemesidir. Fâil bazen bilinmediği için bazen de kasıtlı olarak zikredilmemektedir. Ancak fiilin arkasında bir fâilin olduğu kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında en doğrusu binâ-i meçhul

---

[343] Lazım fiilin meçhulü yapılamadığından müteaddi olduğuna delil getirmiştir.
[344] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, I, 96.
[345] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, II, 310.
[346] Hicr, 15/66.
[347] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 563.
[348] Bkz. İsterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 108; Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 60.
[349] İbn Usfûr, **el-Mumti' fi't-Tasrîf**, I, 190; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mulûkî fi't-Tasrîf**, s. 74.

yerine binâ-i mef'ûl ifadesini kullanmaktır. Ancak meçhul daha çok yaygın olduğu için biz de meçhul demekte bir sakınca görmüyoruz.

Meçhul siğasıyla mutavaat siğası, yani كُسِرت الزَّجاجة ile انكسرت الزَّجاجة arasında önemli faklar vardır. Örneğin "وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ"[350] ayetinde suyun çekilmesi veya işin bitirilmesi انغاض الماء ve انقضى الامر şeklinde mutavaat siğasıyla ifade edilseydi, bu işlerin arkasındaki gücün önemine dikkat çekilmemiş olurdu. Sanki kendiliğinden olmuş gibi anlaşılabilirdi. Ayetteki ifade biçimi ise suyun çekilmesinin arkasında gizli bir elin tasarrufta bulunduğunu hissettirmektedir. Edilgen ile dönüşlü (*mutavaat*) fiil arasındaki farkı şöyle açıklayabiliriz: غِيضَ الْمَاء denildiğinde sadece nâib-i fâili düşünebiliyoruz. Çekilen sudur. Ancak çeken su değildir. انغاض الماء dediğimizde ise çeken de çekilen de suyun kendisidir. Lazım fiilden farkı da kendisinden önce bir fiilin gerçekleşmiş olmasıdır.[351] Türkçeden örnek verecek olursak; edilgen kalıpla "sular çekildi" derken zorunlu olarak çekilme fiilinin başkası tarafından yapıldığı, ancak dönüşlü olarak "Adam çekildi" derken çekilme fiilinin bizzat özne tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

"إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا"[352] ayeti için iki i'râb vechi mümkündür. Ya '*iz*' edatı, önceki ayette geçen *kezzebet* fiilinin zarfı olup mansûbdur ya da önceki *teğvâha* fiilinin zarfıdır.[353] Şeyhzâde, Beyzâvî'nin tefsirinde de benzeri geçen ifadelerin açılımını şöyle yapmıştır: "Kavmin en azgını deveyi kesmek için, kavminin emrine imtisal ederek ileri atılınca (Semûd kavmi) peygamberini yalanlamıştı. Çünkü انبَعَثَ fiili بَعَثَ fiilinin mutavaatıdır. Sen "بَعَثْتُ فُلانا عَلَى اَمْرٍ فَانْبَعَث" yani; "Falanı bir görevle gönderdim o da emrimi yerine getirdi" dersin.[354]

Deveyi kesenin tek kişi veya bir topluluk olduğu tartışılmıştır. İleri atılan (أَشْقَاهَا) tek başına Kudâr b. Sâlif olabileceği gibi, bir grup da olabilir. İsm-i tafdîl muzaf konumunda olduğu için, أَشْقى kelimesinin; tekil, tesniye ve çoğul olması fark

---

350 Hûd, 11/44.

351 Bkz. Sâmerrâî, **Me'âni'n-Nahvi**, II, 72.

352 *"Hani kavmin en azgını kışkırtmayla ileri atıldığında"* Şems, 91/12.

353 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1206.

354 Şeyhzâde, **Hâşiye**, VIII, 613.

etmemektedir.[355] Mutavaat siğası kullanılarak, ister Semûd'un en kötüsü olan Kudâr b. Sâlif ister kavmin bir grubu tarafından kesilmiş olsun, gerideki insanların kışkırtmalarından etkilenerek deveyi kestiklerine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla Semûd kavminin neden bir kişi veya bir grup yüzünden helak olduğu da anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'ye göre "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِۚ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِۙ"[356] ayetindeki "تَعَجَّلَ" fiili "استعجل" gibi "acele etti" anlamında mutavaat içindir. "تَعَجَّل فِي الْأَمْرِ" ve "اِسْتَعْجَلَ فِي الْأَمْرِ" denilmektedir. "تعجل الذهاب" ve "استعجَلَه" örneğinde olduğu gibi mef'ûlü hazfedilmiş müteaddi fiil olması da mümkündür. Ancak bu kelimeden sonraki "من تأخر" ifadesine bakıldığında mutavaat için olması daha uygundur.[357] "تَعَجَّلَ" fiili ya تَكَبَّرَ ve اسْتَكْبَرَ örneklerindeki gibi talep anlamındadır ya sülâsî mücerred gibi "acele etti" anlamındadır ya da mutavaat, yani "acelesi olan kişi" anlamındadır. Zemahşerî, son yorumun daha uygun olduğunu belirtmektedir.

3.3. İSİM SİĞALARINDAKİ FARKLILIKLARIN ANLAMA ETKİSİ

3.3.1. Mastarlar

Mastar; zaman, şahıs ve mekândan bağımsız olarak bir oluşa delâlet eden isimdir. Mastar siğalarının ya açık ya da takdirî olarak mazi fiilinin asıl ve zâid bütün harflerini kapsaması şarttır. Açıkça kapsaması زَلْزَل – زِلْزالا, اِسْتَغْفَر- اِسْتِغْفار, شَرِب- شُرْب gibidir. Takdirî olarak kapsamasında اوصل- ايصال (*vâv* harfi mastarda *yâ* harfi olarak görülmektedir.) اهدى- اهداء (*yâ* harfi hemzeye dönüşmüş) örneklerindeki gibi fiilin harfi mastarda farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Bu yüzden كلام ismi تكَلَّم fiilinin, سلام ismi سلَّم fiilinin bütün harflerini zahiren veya takdiren kapsamadıkları için mastar değil ism-i mastardır.

Mastarlar; mastar-ı aslî, mastar-ı te'kîd, mastar-ı merre, mastar-ı nev', mastar-ı mîmî ve mastar-ı sınâî gibi kısımlara ayrılmaktadır.

---

[355] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1206.

[356] "*Bunlardan kim iki gün içinde (Mina'dan) dönmek için acele ederse ona günah yoktur.*" Bakara, 2/203.

[357] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 312.

Mastarların anlamı, fiillerden ve diğer isim siğalarından farklıdır. Zemahşerî, aslî mastarlarda sayı ve cinsiyete göre değişiklik olmadığını belirtmektedir. " إِنَّنِي بَرَّاءٌ مِمَّا تَعْبُدُون"[358] ayetinde بَرَّاءٌ mastar olduğu için tekil, tesniye, çoğul, müzekker, müennes için aynı siğa kullanılmaktadır.[359]

Arapçada, aynı kelimenin birden fazla mastar kalıbının olması, mastarların elde ediliş biçimlerinin değişik oluşu, çoğunlukla anlamla alakalıdır. Ancak bazen lehçe farklılıklarına bazen de semâî oluşuna bağlanarak aralarındaki farklar göz ardı edilmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib gibi âlimler, sülâsîlerin mastarları arasında ayrım yapmakta, bir kısmının semâî, diğerlerinin kiyasî olduğunu belirtmektedirler. فَعَلَ vezninden lazım olan fiillerin mastarının çoğunlukla رُكوع - ركع gibi فُعوُل vezninde, müteaddi fiillerin ضرَب - ضرْبًا örneğindeki gibi فَعْل vezninde geldiğini belirtmektedirler. Zanaat için كتابة -كتب gibi فِعالة, seslerde صَرخ -صُراخ gibi فُعَال, içteki heyecan için فَعَلان vezinlerinin kullanıldığını, hatta Ferrâ, "فَعَلَ siğasıyla sana bir fiil geldiğinde eğer mastarını bilmiyorsan, Hicâzlılara göre فَعْل, Necidlilere göre de فُعول vezni üzerine belirle" demektedir.

el-Esterâbâdî, bu konuyu daha detaylı incelemektedir. فَعَل veznindeki lazım fiillerin mastarının çoğunlukla فُعوُل vezni üzerine geldiği mutlak değil, bu, فَعَل vezninin; ses, zanaat, hastalık ve ıstırap için olmaması şartına bağlıdır. Doğru yaklaşımın şöyle olması gerekir: فَعَلَ-فَعُلَ-فَعِلَ bâblarını lazım ve müteaddi oluşlarına göre tayin etmeden önce aşağıdaki mastar vezinlerinden olup olmadıklarını tespit etmek gerekir. Çoğunlukla meslek, ticaret, imaret vb. için الفِعَالة vezni kullanılmaktadır. Bazen; *vekâlet, velâyet* örneklerinde olduğu gibi fâu'l-fiili fethalı da olabilir. Heyecan ve kaçış ifade etmek için *firâr* mastarındaki gibi فِعال vezni kullanılmaktadır. فَعِل dışındaki fiiller için hastalıklarda فُعَال vezninin kullanılması gibi... el-Esterâbâdî sülâsî mücerred fiillerin mastarlarının önce belirli anlamlar için konulup konulmadığını tespit etmekte, sonra da lazım ve müteaddi oluşuna göre belirlemektedir.

[358] "*Ben sizin taptıklarınızdan tamamen uzağım.*" Zuhruf, 46/26.
[359] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 988.

Sülâsî mezîd ve rubâîlerin mastarları ise kiyasîdir. Bazı siğaların birden fazla kiyasî mastarı da olabilir. كَرَّم'nin mastarı, تكريم ve تكريمة ; كَذّب'nin, تكذيب ve كِذّاب şeklinde gelmektedir.

Zemahşerî, "وَكَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَا كِذَّاباً"[360] ayetindeki "كِذَّاباً" mastarı hakkında oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur.

1. "كِذَّاباً" tef'îl bâbının mastarıdır. Bu siğanın kullanımı Arapların fasihleri arasında yaygındır. Nitekim bir ayeti tefsir ettiğinde bazılarının kendisine " لقد فَسَّرتَها فِسَّاراً ما سُمِع بمثله" "Bu ayeti daha önce benzeri duyulmamış şekilde tefsir ettin" dediklerini de buna delil getirmektedir.[361] Ferrâ bu okuyuşun fasih ve Yemen lehçesiyle olduğunu belirtmektedir. Çünkü onların lehçesinde 'فَعَّل' veznindeki her fiilin masdarı 'فِعَّال' şeklinde gelir. Nitekim onlar "خرَّقْتُ القَميصَ خِرَّاقًا" (Gömleği paramparça ettim) demektedirler.[362]

2. "كِذَابا" şeklindeki okuyuşa göre; ya "وكَذَّبوا بآياتِنا فكَذَبوا كِذَاباً" şeklinde mahzuf bir fiil takdir edilmiştir. Ya da mahzuf takdir edilmeden ayetin başındaki 'كَذَّبوا' fiiliyle nasb edilmiştir. Çünkü her mükezzib (aşırı yalancı) aynı zamanda kâzibtir (yalancı).[363] Dolayısıyla lafızdaki artışı hususiyetle açıklamaktadır. Yalanlama sülâsî mücerredin (*kezebe*) anlamını da barındırmaktadır.

3. Eğer "كِذَابا" mastarının mufâ'ale vezninin mastarı olduğu kabul edilirse[364] ya müşareket anlamında fiilin karşılıklı yapılması, yani "Onlar Müslümanların yanında yalancılardır, Müslümanlar da onların yanında yalancıdırlar" ya da "Onlar bütün gayretleriyle yalanladıkça yalanladılar" şeklinde mufâ'ale bâbının mübalağa anlamındadır.[365]

---

[360] *"Ayetlerimizi de alabildiğine yalanlamışlardı."* Nebe', 78/28.
[361] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 254.
[362] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 229.
[363] "Lafızdaki artış manada artış içindir" kaidesinin umum ve husus şeklinde anlaşılması için bir örnektir. Kelimeler mücerred hâliyle (*kezebe*) umum; mezîd halleriyle (*kezzebe*) hususî mana ifade eder.
[364] Çünkü mufâ'ale babının kiyasî mastarı 'mufâ'ale ve fi'âl' vezinlerinde de gelmektedir.
[365] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 254.

4. "كُذَّابًا" şeklinde ism-i fâilin çoğulu şeklinde de okunmuştur. Buna göre de ya yalancılar olarak çoğul anlamda ya da "رجل بُخّال (çok cimri adam)" örneğinde olduğu gibi bir kişi için mübalağa siğası kullanılmıştır.[366]

Birinci yoruma göre herhangi bir takdire gerek yoktur. Bu, fasihler arasında yaygın bir kullanımdır. Yalanlamadaki aşırılığı bildirmektedir.

Mastarların farklılığı, bazen Arap kabilelerinin lehçelerinden de kaynaklanmaktadır. Bir kabile كتب fiilinin mastarı için كِتَاب derken, diğeri kıyasa uyarak كَتْبًا demektedir.[367]

Ayrıca bu konuda Zemahşerî, mastar siğasının fiil veya diğer isim siğalarına tercih edilmesindeki farklılıklara da değinmektedir. Bakara suresinin 6. ayetinde, kâfirler için uyarmayla uyarmamanın eşit olduğu mastar siğasıyla, *sevâun* kelimesiyle ifade edilmektedir. Zemahşerî'ye göre bu kelime, istiva/eşitlik anlamında bir isimdir (yani ism-i mastardır), diğer mastarlar gibi bu da sıfat olarak kullanılmıştır. Tîbî, bunu şöyle açıklamaktadır: "Zemahşerî'den rivayet olunmuş ki mastarla vasfetme iki şekilde olur. Mesela 'رجل عدل' dediğimizde iki vecih caizdir. Ya 'رجل ذوعدلٍ' anlamındadır. Muzaf olan *zû* hazfedilmiştir. Ya da herhangi bir hazif söz konusu olmadan mübalağa yaparak adamı 'adaletten mücessem gibi' göstermek için böyle kullanılmıştır. Bu ayette kâfirler için uyarmakla uyarmamanın aynı şey olduğu mübalağalı anlatılmıştır.[368]

Zemahşerî, mastarların kıyasa aykırı gelmesini semâî oluşuna bağlamakla birlikte anlamdaki farklılığı da ihmal etmemektedir. Ona göre "وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللهِ الْغَرُورُ"[369] ayetini غُروراًşeklinde okumak caizdir. Hâlbuki müteaddi fiillerin mastarı فُعول vezninde gelmez. O hâlde bu da لزِمْتُه *lezimtuhu* gibi semâîdir. Ya da قاعد kelimesinin çoğulunun قعود olması gibiّغارٍ kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla *ğarûr* şeklindeki okunuşa göre şeytan, *ğurûr* şeklindeki okuyuşa göre ise *batıl şeyler* demektir.[370]

---

366 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 255.
367 Sîbeveyh, **el-Kitâb**, II, 215.
368 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 122.
369 *"Sakın çok aldatıcı (şeytan), Allah'la sizi aldatmasın."* Fâtır, 35/5.
370 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 881; Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, IV, 263.

Zemahşerî, bir ayette aynı kelimenin farklı mastarları kullanılmışsa bunun tefsirdeki sonuçlarına da değinmektedir: "أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ"[371] ayetindeki mastar siğaları olan خَرْجًا ile خَرَاجُ arasında bir görüşe göre fark yoktur. Bir toplumun yıllık mallarından çıkardıkları miktardır. Diğer görüşe göre خَرْجًا mastardır. خَرَاج ise ism-i mastar, yani çıkan şeyin ismidir. Normalde خَرَج fiili geçişsiz olduğu için mastarının خُرُوج şeklinde gelmesi gerekir. Ferrâ'ya göreاَجَرَ (ücretini verdi) geçişli fiilinin manasını tazmîn etmek için lazım fiillerin değil müteaddi fiillerin mastar siğasıyla gelmiştir.[372] Zemahşerî ise önce kıraat farklılıklarını zikretmektedir. خَرَج (*harace*) fiilinin her iki mastarı hem خراجا -فخراج hem de فَخَرَج - خَرْجاً şeklinde aynı okunmakla birlikte, yukarıdaki şekilde her ikisi farklı da okunmuştur. Buna göre خَراج, "Toprağının zekâtından; devlet başkanı, çalışanın hakkı ve ücreti için çıkarılan paydır" خَرْج'ın, gönüllü olarak bağışlanan, خَراج'ın ise zorunlu olarak ödenmesi gereken şey olduğu da söylenmiştir. Çünkü harc, haracdan daha hususîdir.[373] "Lafızdaki artış manadaki artış için" olduğundan harc ve harac şeklinde farklı mastar siğalarıyla okumak güzel olmuştur. Tıpkı köyün haracı derken خَرَاجُ الْقَرْيَة, ekili arazinin bir kısmının vergisi için de خَرْجُ الْكُرْدَة (sürülmüş tarla) demek gibidir.[374] *Lafızdaki artış anlamdaki artış içindir*. Buna göre anlam; sen risalet için (dünyada istenen ücret için; خَرْجاً) mahlûktan az olan ücreti mi istiyorsun, hâlbuki rabbinin çok olan ücreti (ahirette verilecek mükâfat; خَرَاجُ) daha hayırlıdır.[375]

Benzer başka bir örnekte Zemahşerî, aynı kelimenin farklı mastar türleri arasındaki farka değinmiştir. "قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرٰيكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"[376] ayetinde mastar

---

371 "*Yoksa sen onlardan bir ücret mi istiyorsun? Rabbinin ecri daha iyidir. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.*" Mü'minûn, 23/72.

372 İshâk İlyâs el-Hâcci, **Sûretu'l-Kehf Dirâsetu's-Sarfiyyeti**, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1995, s. 76.

373 Yani daha az kapsamlıdır. Yoksa umumun mukabili demek değildir.

374 Köyün haracı daha çoktur.

375 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 712. Beyzâvî de Zemahşerî'nin ifadelerini açıklarcasına, birincisini risalet karşısındaki ücret, ikincisini de Allah'ın dünyadaki rızkı veya ahiretteki sevabı olarak tefsir etmektedir. Şeyhzâde, **Hâşiye**, VI, 175.

376 *"Kavminin ileri gelenleri, "Biz seni açıkça bir sapıklık içinde görüyoruz" dediler."* A'râf, 7/60

"ضَلَالٍ" şeklinde iken sonraki "قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلٰكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[377] ayette "ضَلَالَةٌ"a, yani mastar-ı merreye udûl edilmiştir. Bunun sırrı şudur ki Nuh'un (a.s.) kavmi onu şiddetli bir şekilde itham etmişlerdir. Kavminin "إِنَّا لَنَرٰيكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" sözlerini ele aldığımızda birçok yönden mübalağaya delâlet ettiği zaten görülmektedir: a) Başına *innâ* ve *lam* getirmek suretiyle iki defa tekit edilmiştir. b) لَنَرٰيكَ kelimesi, gözle görerek, yakîni ifade etmektedir. c) ضَلَالٍ mastarının başına *fî* getirilerek âdeta Hz. Nuh'un (a.s.) her taraftan dalaletle kuşatıldığı ifade edilmektedir. d) Sonunda da bu dalalet, mubîn olarak nitelenmiştir. Bu ithamlara verilecek cevap da buna göre tekitli olmalıdır. Hz. Nuh'ta (a.s.), bırakın bu kadar delalete batmayı, kendisinde dalâletin zerresi dahi olmadığını ifade etmek için mastar-ı merre siğası kullanılmıştır. Bu tıpkı "Sende hurma var mı?" diye soran birine "Benim tek hurmam bile yok" demen gibidir.[378]

Dil âlimlerinin çoğunluğu mastar-ı mîmî ile mastar-ı gayri mîmî arasında fark görmemektedirler.[379]

Zemahşerî ise bazı yerlerde mastar-ı mîmînin farkını tefsirine yansıtmaktadır. Örneğin, "وَأَنَّإِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى"[380] ayetindeki 'الْمُنتَهَى' kelimesini şöyle açıklamaktadır: "*el-müntehâ intihâ* anlamında, mastar-ı mîmîdir. Mahlûkât onda son bulur ve ona dönerler. Tıpkı Fâtır suresindeki "وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ"[381] ayetindeki الْمَصِير mastarı gibi."[382]

Zemahşerî'nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere bu iki mastar çeşidi arasındaki en önemli farklardan birisi mastar-ı mîmînin diğer mastarlarla ifade edilemeyen nihayet varılacak son noktayı bildirmesidir. Mesela, "مصيرالخشب رماد"[383] yerine "صَيْرورة الخشَبِ رمادا" denilmez. Diğer taraftan birinin adam oluşu için " صيرورتك رجلاً يعجبني" denilebilirken "مصيرك رجلاً" denilmez. Çünkü mastar-ı mîmî nihayeti

---

377 *(Nûh onlara) şöyle dedi: "Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yok. Aksine ben, âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim."* A'râf, 7/61.

378 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 367; Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 168, 169.

379 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 145.

380 Necm, 53/42.

381 Fâtır, 35/18.

382 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1063.

383 Odunun varacağı son nokta küldür.

belirtmektedir. Bu yüzden "المآب" ile "الاياب" mastarları arasında da fark vardır. "مَآبِ"[384] اَوْب/evb mastarının nihayetini belirtir.[385] Necm suresindeki "ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ"[386] ayeti onlara ilimlerinin nihayetini ya da miktarının sonunu ifade etmektedir. "هذه نهايتك" cümlesi, "Senin sonun budur" demektir. 'هذا منتهاك' ise tıpkı, "وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى"[387] ayetindeki gibi "varılacak son noktayı" belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre tövbe ile metâb arasında da bir fark vardır. Zemahşerî, "لا إِلَهَ إِلاَّهُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ"[388] ayetini bir fark belirtmeden şöyle tefsir etmektedir: "Size karşı sabretmemden ve mücadelemden dolayı bana sevap verir."[389] Râğıb'a göre ise metâb, "tam tövbe" demektir. Yani, kötülüğü terk etmekle birlikte güzellikleri de yapmaktır.[390]

Araplar, bir vasfın şahısta mücessem hâle geldiğini ifade etmek için mastar kalıbını kullanmaktadırlar. Zemahşerî, bu yöntem üzerinde durmaktadır. " وَجَآؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ"[391] ayetindeki "بِدَمٍ كَذِبٍ" ifadesi, yalan sahibi/sahte bir kan veya sanki yalanın bizzat kendisi ve kaynağı olduğunu anlatan mübalağalı bir ifadedir. Kezzâb (çok yalan söyleyen) birine "هو الكِذْبُ بِعَيْنِهِ وَالزُّورُبِالذَّاتِه" (O, yalanın ve yalancı şahitliğin bizzat kendisidir) denilmesi gibidir.[392] Mübalağa anlamı ayetin devamıyla da uyumludur. Çok büyük bir suç olmasına rağmen yaptıkları işi nefislerinin kendilerine basit gösterdiği ifade edilmiştir.

Zemahşerî, nadiren kullanılan mastarların aslını da araştırmaktadır. " وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَتُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"[393] ayetindeki "التَّهْلُكَةِ" mastarı, kıyasa aykırı ve nadiren kullanılan mastarlardan olduğu için bu mastarın aslını araştırma gereği duymuştur. Bu mastarın aslı ve delâletinde ihtilaf edilmiştir.

---

384 "مَآبِ" "وَلا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ" "*De ki: 'Ben ancak Allah'a kulluk etmek ve O'na ortak koşmamakla emrolundum. Ben yalnız O'na çağırıyorum ve dönüşüm de yalnız O'nadır.*" Ra'd, 13/36.

385 Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 31.

386 "*İşte onların ilimden erişebilecekleri (son sınır) budur.*" Necm, 53/30.

387 Necm, 53/42.

388 Ra'd, 13/30.

389 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 540; "وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا" Furkân, 25/71.

390 İsfahânî, **Müfredât**, توب Md., s. 83; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 33.

391 "*Üzerine başka bir kan bulaşmış olarak Yusuf'un gömleğini de getirmişlerdi.*" Yûsuf, 12/18.

392 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 507; Elmalılı yalan kan diye meal vermiştir.

393 "*Allah yolunda mal harcayın da kendinizi ellerinizle tehlikeye bırakmayın ve güzel hareket edin. Çünkü Allah güzellik ve iyilik edenleri sever.*" Bakara, 2/195.

1. Ebû Alî el-Fârisî *el-Halebiyyât* adlı eserinde, Ebû Ubeyde'den (ö. 209/824) şunu nakletmektedir: *et-tehluke, el-helâk* ve *el-hülk* mastarları aynı anlamdadır. Onun bu rivayetine bakıldığında *et-tehluke*'nin mastar olduğu anlaşılmaktadır. Bunun bir benzeri Arapların sözlerinde Sîbeveyhi'nin zikrettiği "التَّضُرَّة" (zarar vermek) ve "التَّسُرَّة" (sevindirmek) kelimeleridir. Cevherlerde ise "التَّنضُبَة (karada yetişen bir bitki)" ve "التَّنفُلَة" (tilki eniği) gibidir.[394]

2. *et-Tehluke* mastarının aslı التَّجْرِبَة ve التَّبْصِرَة örneklerindeki gibi التَّهلِكَة kelimesidir. Yani فَعَّل vezninin mastarıdır. Ancak kesre zammeye dönüşmüştür. جِوَار kelimesinden جُوَار olması gibidir.[395] Onun bu yorumuna Ebû Hayyân itiraz etmiştir: Zemahşerî'nin bu yorumu güzel değildir. Zira ibdâlin delili yok ve bunu şaz üzerine hamletmiştir. فَعَّل vezninin mastarı aynu'l-fiili sahih olup, mehmuz olmayınca تكسير -كسَّر fiilinde olduğu gibi 'تفعيل' şeklindedir. تَفْعِلة siğası ise şazdır. Bundan dolayı nadir de olsa bu siğa mastar için kullanılmıştır. Ve mastarın aslı olan 'هَلَك' sülâsîdir. 'هَلَّك' şeklinde mezîd değildir.'[396] Konuyla ilgili olarak Fahruddin er-Râzî de şöyle demektedir: "Ben nahiv âlimlerinin bu ve benzeri durumlardaki tekellüflerine hayret ediyorum. Onlar kim tarafından söylendiği belli olmayan bir şiiri sevinerek kuvvetli bir delil kabul ederler. Hâlbuki Allah'ın (cc.) kitabında gelmiş bir şeyin delil olması daha uygundur."[397]

Bakara suresinin 138. ayetinde geçen 'صِبْغَةَ اللهِ'[398] ifadesi, öncesinde geçen, قُولُواْ آمَنَّا بِاللهِ sözünden müekked, mansûb bir mastardır. Bu ayet önceki ayetlerdeki konuları tekit etmektedir. الجِلسَة mastarı جَلَس'nin, صِبْغَةَ mastarı da صَبَغ'nın فِعْلَة veznindendir. Boyama işlemini anlatmaktadır. İman, nefisleri temizlediği için, Allah'ın kişiyi arındırması da bununla anlatılmıştır.[399]

Kufeliler ve İbn Amr (ö. 154/771) Bakara suresi 249. ayetteki "غُرفَةٌ"[400] kelimesinin ilk harfini zammeli, yani "bir avuç dolusu içenler", diğerleri ise غَرْفَة

---

394 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 117.
395 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 117.
396 Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, II, 67.
397 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, V, 147.
398 "*Allah'ın boyasıyla (dini ve şeriatıyla) boyanmaya bağlı kalın.*" Bakara, 2/138.
399 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 121.
400 "إلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ" "*Ancak eliyle bir avuç alabilir.*" Bakara, 2/249.

şeklinde fetha ile mastar-ı merre şeklinde okuyarak "Bir tek avuç alabilirler" anlamını vermişlerdir.[401]

Zemahşerî Kur'ân'da geçen mastarların bazen türünü de belirterek mana vermektedir. Cennet, "tek bir defa örtme" anlamında, masterın bir kere yapılışını ifade etmektedir. Sanki ağaçların dalları aşırı bir şekilde iç içe geçmiş, âdeta tek parça örtü gibi bir defada zeminini örtmüştür. Cennette özellikle bahçelerin nazara verilmesi, cehennemde en acıklı azap çeşidi olduğundan dolayı özellikle ateşin nazara verilmesi gibidir. Cennetin, cennet ismiyle anılmasında da bahçelerinin çok azametli ve tek bir örtüyle örtülmüş gibi olması özellikle etkili olmuştur.[402]

Kur'ân-ı Kerîm'de "نَعْمَة" masterı sadece "وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ"[403] ve " وَذَرْنِي وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ "[404] وَالْمُكَذِّبِينَ أُوْلِيالنَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلاً ayeti olmak üzere iki yerde geçmektedir. " تُحْصُوهَا"[405] ayetinde ise *nûn* harfinin harekesi kesradır. Bu şekliyle Kur'ân'da 34 defa geçmektedir. Bu kelime, *nûn*'un fethasıyla (نَعْمَة); refah içinde olmayı, yaşantının güzel ve hoş olmasını ifade etmektedir. نِعْمَة biçimiyle de; in'âm edilen, kendisiyle nimetlendikleri şeyler kastedilmektedir.[406]

İbn Âşûr'a göre "النَّعْمَة, mutlak mastar anlamında, nimetlenmenin ismidir. Mastar-ı merre olarak siğalanmakla birlikte "nimetin bir defa oluşu" anlamında değildir. Nimetlerden istifade eden kişinin her zamanki durumu sanki bir tek şeymiş gibi kabul edilerek mutlak mastar anlamı kastedilmiştir. Böyle ifade edilmesi mastar anlamının tasvir etmede daha etkili ve kapsayıcı olmasındandır.[407] " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُواْ نِعْمَةَ

---

401 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 469; Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, I, 303.

402 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 354.

403 *"...Zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler bırakmışlardı."* Duhân, 44/27.

404 *"Nimet içinde yüzen o yalanlayıcıları bana bırak ve onlara biraz mühlet ver."* Müzzemmil, 73/11.

405 *"...Ve Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız sayamazsınız."* İbrâhîm, 14/34.

406 "النَّعْمَة" (fethalı) binâ-i merre olup bir defa olmayı ifade eder. Firavun'un kavminin bu nimetlerden bir daha faydalanma şanslarının olmadığına işaret vardır. Diğeri ise çeşit bildirmektedir. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1001; Şeyhzâde, **Hâşiye**, VII, 506.

407 İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXV, 302.

"اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكًاوَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّن الْعَالَمِينَ"[408] ayetinde üç çeşit nimet sayılmasına rağmen kelime tekil gelmiştir. Râğıb el-İsfahânî, nimet kelimesinin binâsı hakkında şunları söylemektedir: "Nimet, tıpkı cilse mastarının oturuş biçimini ifade etmesi gibi insanın içinde bulunduğu hâli bildirmektedir. Bu ayetteki nimet kelimesi cins içindir. Hem az hem de çok için kullanılmaktadır. النَّعْمَة (fetha ile) ise bir defa oluşu (mastar-ı merre) anlatmak içindir.[409] Zemahşerî, İsrailoğullarına verilen nimetlerin kimseye verilmediğini belirttikten sonra bunlardan bazılarını saymıştır: Denizin ayrılması ve düşmanın boğulması, bulutların onlara musahhar kılınması, menn ve selvânın gökten inmesi gibi başkalarına verilmeyen nimetlerdir.[410] Buradaki bakış onun sayısına değil ondaki sanata dönüktür.[411] Zemahşerî'nin verdiği bu örneklerin heyet ismine uygun olduğu anlaşılmaktadır.

"وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ"[412] ayetindeki حِطّةٌ mastarı, bir şeyin yukarıdan indirilmesidir. İsrailoğullarına söylemeleri emredilen sözdür.[413] حِطّةٌ kelimesi hakkında iki görüş vardır. Bunlardan birisi, bu kelimenin Arapça olmayıp aynen söylenmesi gereken bir kelime olduğunu söyleyen görüştür. Diğeri ise, bunun Arapça, "حَطّ" kelimesinin çeşit bildiren mastarı olduğunu kabul eden görüştür.[414] حِطّةٌ (bağışla); جِلْسَة gibi فِعْلَةٌ veznindedir. Mahzuf bir mübtedanın haberidir. Takdiri şöyledir: مَسْأَلَتُنَا حِطَّة (Bizim senden istediğimiz bizi bağışlamandır.) Ya da mahzuf olan, *emruke* kelimesidir. "أَمْرُكَ حِطَّةٌ / Günahları bağışlamak senin şanındandır" şeklindedir.[415] Burada Allah'ın azametine yakışır bir bağışlamanın olduğuna dikkat çekilmektedir. Yani, "Senin öyle azametli bir şanın var ki sen bizim günahlarımızı bağışlarsın, ağırlıklarımızı üzerimizden alırsın. Senin azametine yakışan budur" anlamındadır.

---

408 "*Musa kavmine şöyle demişti: 'Ey kavmim! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. O, içinizden peygamberler çıkardı. Sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi.*" Mâide, 5/20.

409 İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, s. 501.

410 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 284.

411 Hindâvî, **el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 178.

412 *"Hani, "Şu memlekete girin. Orada dilediğiniz gibi, bol bol yiyin. Kapısından eğilerek tevazu ile girin ve "hıtta!" (Ya Rabbi, bizi affet) deyin."* Bakara, 2/58.

413 el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 130.

414 Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, I, 305.

415 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 78.

Zemahşerî izah etmeye devam etmektedir: "*Hıtta*" kelimesi, "حُطَّ عَنَّا ذُنُوبَنا حِطَّةً" "Bizim günahlarımızın tamamını silkercesine bağışla" anlamında mef'ûlü mutlak olarak mansûbdur. Fakat merfû gelmesi devamlılık manasını kazandırmak içindir. Nitekim "صَبرٌ جَميلٌ فَكِلانا مُبْتلى" "Güzel bir şekilde sabret. Çünkü ikimiz de dertliyiz" şiirinin aslı اصبر صبرا şeklindedir.[416] Tîbî'ye göre taabbudi olarak da böyle bir söz söylemeleri istenmiş olabilir.[417] Şeyhzâde'ye göre حِطَّةٌ kelimesi فِعْلَةٌ vezninde, mastar-ı nev'dir. Sonundaki tenvin ise azamet içindir.[418]

Zemahşerî الرُؤيا – الرؤية-رِئَـآء mastarları arasında fark görmektedir. *Rü'yâ* ve *rü'ye* (الرُؤيا– الرؤية) رأى fiilinden türetilmiş iki mastardır. Fakat الرؤية (*er-ru'yet*) mastarının gözle görmeyi, الرُؤيا mastarının da rüyadaki görmeyi ifade ettiği belirtilmektedir.[419] İbn Sîde; رَأَيْتُهُ - رَأْيَةً- وَ رُؤيَةً, masdarın sonundaki *tâ* harfi bir defa oluşu bildirmek için değil, *ru'yet* ve *re'yet* kelimelerinin ikisinin de mastar olduğunu belirtmek içindir.[420] رِئَـآء ise hayırlı amellerde gösteriş yapmak için kullanılmaktadır.[421] Zemahşerî, " وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ"[422] ayetindeki "رِئَآءَ ٱلنَّاسِ" ifadesini şöyle tefsir etmektedir: Allah rızası için değil, övünmek için harcarlar. İnsanlar, "Ne kadar eli açık ne kadar cömerttir" desinler diye böyle yaparlar. Bu ayetin, mallarını Resulullah'ın (sav) adavetinde harcayan Mekke müşrikleri hakkında indiği söylenmiştir.[423]

Zemahşerî, Yûsuf suresindeki "قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَى اِخْوَتِكَ"[424] ayetini tefsir ederken الرُؤيا ve الرؤية arasındaki farkı açıklamaktadır. Rüya, sözlükte görmek anlamındadır. Ancak bu kelime, uykuda görülen şeylere tahsis edilmiştir. Yakaza

---

416 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 78.

417 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 495.

418 Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 495. Benzer bir açıklamayı Elmalılı da yapmıştır. *Hatt*, sırttan yük indirmek, bir şeyi aşağı indirmektir. "*Hıtta*" sığasından dolayı bir nevi indiriş demektir. Yani özel bir şekilde yükü yıkmak veya boyunlardaki vebali indirme karar ve duasını ifade eder. (Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, I, 305).

419 Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, I, 326 (Zemahşerî, başka mastarları da zikretmektedir. Örneğin, *irâetun*: başkasına göstermek); Râğıb, **Müfredât**, s. 190.

420 İbn Sîde, **Muhkem**, X, 338.

421 Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, I, 326.

422 *"...İnsanlara gösteriş yapmak için harcarlar"* Nisâ, 4/38.

423 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 237.

424 *"(Babası) "Yavrucuğum! rüyanı kardeşlerine anlatma."* Yûsuf, 12/5.

hâlindeki görmeler için değildir. Bu ikisi, *قُرْبَةٌ* ve *قُرْبَى* örneğindeki gibi iki te'nis harfiyle (yani müenneslik ta'sı ve elif-i maksûra ile) ayırt edilmektedir.[425]

Zemahşerî'nin açıkça iki mastar arasında ayrım yaptığı görülmektedir. Bu fark esas alındığında Kur'ân-ı Kerîm'deki şu görmelerin uykuda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Hz. İbrahim'in rüyası için elif-i maksûra ile "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَآ"[426] denilmektedir. Zaten bundan önce 102. ayette "قَالَ يَا بُنَيَّ اِنِّي اَرٰى فِي الْمَنَامِ" (Ben uykuda görüyorum ki...) ifadesinden de bunun uykuda olduğu anlaşılmaktadır. " لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ"[427] ayetindeki ifadeye göre Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'nin fethini uykuda gördüğü ve Yûsuf suresi, "اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ" [428] ayetinde "*rü'yâ*" mastarıyla ifade edilmesinden dolayı da kralın uykuda rüya gördüğü anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلا"[429] ayetindeki فِي مَنَامِكَ ifadesini; "Rüyanda sana az gösteriyordu" şeklinde tefsir etmektedir. Zemahşerî, فِي مَنَامِكَ ifadesine في عينك anlamını vererek (*menâm* kelimesini ism-i mekân kabul ederek) "Allah'ın göstermesinin uyanıkken olduğu" şeklindeki yorumun Hasan-ı Basrî'ye ait olduğundan şüphe duymaktadır: "Hasan'dan gelen rivayette *fî menâmike* ifadesi *fî aynike* (gözünde) anlamındadır. Güya göz, uykunun yeridir. Nitekim içinde yatıldığı için kadifeye '*menâme*' denilmektedir. Bu zorlama bir tefsirdir. Sahih olarak böyle bir rivayetin Hasan'dan ve Arap kelâmıyla fesâhatini bilenlerden geleceğini zannetmiyorum." Tîbî ise uykuda iken gösterilmesini tercih etmekle birlikte, dil açısından Hasan-ı Basrî'nin açıklama biçimini mümkün görmektedir. Zeccâc gibi âlimlerin bu yorumu Hasan-ı Basrî'ye dayandırdığını belirttikten sonra şöyle demektedir: "Bu ayette "مَوْضِع" (yer) kelimesi hazfedilmiştir. Dolayısıyla ayetin açılımı şöyledir: "Sana onları uykunun yeri olan gözünde az gösteriyordu. Yani uyanıkken az gösteriyordu." Bu görüş güzeldir. Fakat tefsirde geldiğine göre onlar Peygamber'e (sav) uykusunda az gösterildiler. O da

---

[425] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 504.

[426] *"Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin."* Sâffât, 37/105.

[427] *"Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı."* Fetih, 48/27.

[428] "*Ey ileri gelenler! Siz rüya tabir edebiliyorsanız benim bu rüyamı da halledin.*" Yûsuf, 12/43.

[429] *"Hani Allah, rüyanda sana onların az olduğunu göstermişti*" Enfâl, 8/43.

gidip bunu ashabına anlattı. Bu görüş daha uygundur. Çünkü sonraki ayette zaten düşmanla karşılaşma anında az gösterildikleri belirtilmektedir."[430]

الرُّؤيَا mastarı İsra ve Miraç hadisesiyle ilgili tartışmalarda kilit rol oynamaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu Peygamber'in (sav) yakaza hâlinde İsra ve Miraç hadisesini yaşadığını söylemişlerdir. Bu yüzden "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ"[431] ayetinin tefsirinde, İsra ve Miraç hadisesinin rüyada veya yakaza hâlinde gerçekleştiği tartışılmıştır. İbn Abbâs; "sana gözlerinle gösterdiğimiz" şeklinde; Taberî, "Mescid-i Aksa'ya giderken Peygamber'e (sav) gösterilen ayetler" olarak anlam vermektedir. Ayrıca Taberî, bütün müfessirlerin ayetin bu olay hakkında indiği görüşünde olduğunu belirterek kendi tercihini desteklemektedir.[432]

Zemahşerî'ye göre vahiy rüya yoluyla gösterilmiştir. Bu ayette bahsedilen insanlar Kureyşlilerdir. "Yakında onlar bozguna uğrayacak, onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır."[433] "Yakında yenileceksiniz ve cehenneme gideceksiniz, orası ne kötü bir yataktır"[434] ayetlerinde olduğu gibi dünyada karşılaşacakları azapla tehdît edilmişlerdir. Allah (cc.), uykuda iken Kureyş müşriklerinin öldürülüp yere serilecekleri yerleri Hz. Muhammed'e (sav) göstermişti. Zaten Hz. Muhammed (sav) Bedir kuyusunun yanına geldiğinde, "Vallahi, ben şu anda sanki müşriklerin düşüp ölecekleri yerleri görüyor gibiyim" dedi. Sonra da "Şurası falanın; şurası da falanın düşeceği yerlerdir" dedi. Kureyşliler ise bunu alay konusu yapıp Hz. Peygamber'den (sav) bu tehdidini hemen yerine getirmesini istediler. Peygamberimize (sav) gösterilen ve alay konusu edilen, Bedir Savaşı hakkında gördüğü bu rüyadır.

Zemahşerî, "İsra ve Miraç'ta gösterilenler olduğu" görüşünü temrîz siğası ile ifade etmektedir. Bunu diyenlerin de iki kısım olduğunu, bir kısmının rüyada, diğer kısmının yakaza hâlinde gerçekleştiğini savunduklarını belirtmektedir. Yakaza hâlinde gerçekleştiğini söyleyenler, *rü'yâ* mastarını *rü'ye* olarak tefsir etmişlerdir. Belki de

---

[430] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VII, 117.

[431] "*(Geceleyin) sana gösterdiğimiz o temaşayı ve ... ancak insanlara bir fitne (ve imtihan) yaptık.*" İsrâ, 17/60.

[432] Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, XIV, 240-245; Buhârî, **Tefsîru'l-Kur'ân**, 9.

[433] Kamer, 54/45.

[434] Âl-i İmrân, 3/12.

Allah (cc.) yalanlayanların diliyle bunu ifade etmiştir. Aslında uyanıkken görülse de kâfirler bunu bir rüya olarak değerlendirmişlerdir. Bu tıpkı "ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ"[435] ayeti gibidir.[436] Zemahşerî'ye göre çoğunluğun görüşü İsra ve Miraç hadisesinin yakaza hâlinde gerçekleştiği yönündedir.[437] Ancak bu görüşü savunanlar da *rü'yâ* mastarının uykudaki görmeyi ifade ettiğini kabul ettikleri için buna göre anlam vermişlerdir. Mesela Ebû Hayyân; İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'den şöyle bir görüş nakletmiştir: Bu rüya rü'yet anlamında olmasına rağmen çok hızlı gerçekleştiği için *rü'yâ* siğası seçilmiştir.[438] Zemahşerî'nin yukarıdaki ayetin İsra ve Miraç hadisesi hakkında indiği ve bu hadisenin de yakaza hâlinde gerçekleştiği kabul edilse bile '*rü'yâ*' mastarının "uykuda görme" anlamını ihmal etmeyecek şekilde yorumlamaya çalışması, *rü'yâ* ve *rü'yeh* mastarları arasındaki farkı ne kadar önemsediğini göstermektedir.

Râzî, Peygamber'in gördüğü rüya hakkında farklı görüşler sıralamıştır: Bedir'de müşriklerin öldürüldükleri yerler ya da Mekke'ye girip tavaf edeceği kendisine gösterilmiştir. Ancak o, bu iki görüşe şöyle bir itiraz yöneltilebileceğini belirtmektedir: Bu sure Mekkî bir sure olduğu hâlde nasıl olur da Bedir'deki veya umre ile ilgili rüyalar görülmüştür? Bu soruya; "Medine'de olacak olayların rüyada önceden gösterilmesi mümkündür" şeklinde cevap verilebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu itirazın zayıf olduğunu belirtmektedir. Emevilerin kendi minberi üzerine çıktıklarını rüyasında gördüğü de zikredilmiştir. Sahih görüş, müfessirlerin çoğunun tercih ettiği; Hz. Muhammed'e (sav) İsra gecesinde gösterilen şeyler olduğudur. Âlimlerin ekserisine göre, Arapçada *rü'ye* ile *rü'yâ* arasında bir fark yoktur. Nitekim رأيت بعيني رؤية ورؤيا denilmektedir. Bazı kimseler de الرُّؤيَا mastarı uykudaki görme için kullanıldığından dolayı İsra hadisesinin uykuda gerçekleştiğini savunmuşlardır. Ancak bu görüş, zayıf ve yanlış bir görüştür.[439] Râzî, iki mastarın müteradif olduğunu savunarak bu ayetin İsra ve Miraç hadisesiyle bağlantısını kurmaktadır.

---

[435] Duhân, 44/49.
[436] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 601.
[437] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 589.
[438] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, VI, 52.
[439] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XX, 238.

İbn Âşûr'a göre *rü'yâ* mastarı, yaygın olarak uykuda bazen de gözle görülenler için kullanılmaktadır. İbn Abbâs'ın (r.a.) ayetin devamındaki "الَّتِي أَرَيْنَاكَ" *sana gösterdiğimiz* şeklindeki açıklamasını delil getirmektedir. Bazen gözle görmenin mastarı da *rü'yâ* şeklinde gelebilir. Burada Mescid-i Aksa'ya giderken gördüğü ayetler kastedilmektedir.[440]

Rü'yâ mastarının, uyku hâlinde müşahede edilen şeyler için kullanılması, müfessirleri bazı açıklamalar yapmak zorunda bırakmıştır. İsra ve Miraç hadisesinin uykuda veya uyanıkken gerçekleştiği konusu da bu ayetle delillendirilmeye çalışılmıştır. Müfessirlerin çoğunluğu, bunun rüya değil yakaza hâlinde gerçekleştiğini savunmakla birlikte *rü'yâ* siğasının seçilmesinin nedenini açıklama gereği duymuşlardır. Zemahşerî tercih ettiği yorumla bu konuda açıklama yapmaya ihtiyaç duymamıştır. Ancak *rü'yâ* ve *ru'yet* mastarları arasında fark gördüğü açıktır. Zemahşerî'nin yorumu surenin konu bütünlüğüyle de uyuşmaktadır. Çünkü İsrâ suresinde, İsra ve Miraç olayının Mescid-i Aksa'yla alakalı olan yönü anlatılmakta, Mekkeli müşriklerin İsrailoğullarının kötü sonlarından ders almalarına dikkat çekilmektedir. Sure asıl olarak Mescid-i Aksa ve İsariloğulları etrafında dönmektedir. Ancak burada şöyle bir müşkül vardır: Yorumun siyâk ve dil açısından uygun olmasına rağmen Taberî bütün müfessirlerin ayetin İsra ve Miraç hakkında olduğunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Bu yönüyle Zemahşerî'nin açıklama biçimi tartışılabilir.

Zemahşerî البَأْس- البُؤْس mastarları arasındaki farka da değinmiştir: " وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِوَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْس"[441] ayetinde "البَأْس" (fethalı) mastarına; fakr ve şiddet, "البُؤْس" (zamme ile) mastarına; zenginlikten sonra fakirleşme, özellikle de fakirlik,[442] ٱلضَّرَّآءِ ismine de hastalık anlamını vermektedir.[443] Beyzâvî'ye göre ٱلْبَأْسَآء fakirlik gibi ki malla ilgilidir, ٱلضَّرَّآءِ ise hastalık gibi ki canla ilgilidir.[444]

---

[440] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XV, 147.

[441] "*(Birr) ... Zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır.*" Bakara, 2/177.

[442] Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, I, 43.

[443] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 109.

[444] Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 432.

Râzî, İbn Abbâs'ın "وَحِينَ الْبَأْسِ"[445] hakkında; "Allah yolunda savaş ve cihad zamanı" şeklindeki tefsirini nakletmektedir. *Be's*'in dildeki anlamı sıkıntıdır. " لا بأس عليك" "Sana sıkıntı yok" "بِعَذَابٍ بَئِيسٍ"[446] "şiddetli azap" demektir. Savaşın *be's* olarak isimlendirilmesi ise sıkıntılarından dolayıdır.[447]

Râğıb da *be's* ile *buûs* arasında fark gözetmektedir. ب-أ-س harflerinden oluşan kelime, şiddet ve mekruh etrafında dönmektedir. Ancak البُؤس mastarının fakirlik ve savaş hakkında kullanılması, البأس ve البَأساء mastarlarının da intikam almada ve galebede kullanılması çoğunluktadır.[448] Râğıb, البُؤس kelimesine savaş anlamını, البأس ve البَأساء kelimelerine de savaşın sonucunda meydana gelen galebe anlamını vererek farklı bir yorum yapmaktadır. Yukarıdaki açıklamalara göre; البأس savaş için, البَأساء fakirlik, fakirliğin şiddeti ve nimetin eksilmesi için kullanılmaktadır. Savaşın sonucunda galebe veya fakirlik gerçekleştiği için Râğıb'ın yorumu iltizamî olarak değerlendirilebilir.

Zemahşerî, "فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ"[449] ayetindeki *be'sâ* kelimesine, *meşakkat, darrâ* kelimesine de *zarar* anlamını vermektedir. Ancak البَأساء'nın açlık ve kıtlık olduğu الضَّرَّاء'nın ise hastalık, canlardan ve mallardan eksiltmek olduğu da söylenmiştir.[450]

Zemahşerî, "بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ"[451] ayetini de şöyle tefsir etmektedir: "Kâfirlerin zayıf olmayıp şiddetli olmaları birbirleriyle savaştıklarında geçerlidir, size karşı geçerli değildir. Allah ve Resulü'ne savaş açan birisi cesur da olsa korkak olur. Aziz de olsa zelil olur."[452] Burada Zemahşerî'nin, kullanım farklılıklarını göz önünde bulundurduğu ve siyâka göre kelimelere mana verdiği görülmektedir.

الخُسر -الخَسار-الخُسران mastarları arasındaki farkı da burada zikretmekte fayda vardır. "الخُسر" ve "الخُسران" mastarları ticaret için kullanılmakta ve sermayenin

---

[445] Bakara, 2/177.
[446] A'râf, 7/165.
[447] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, V, 49.
[448] el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 75.
[449] En'âm, 7/42.
[450] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 327.
[451] Haşr, 59/14.
[452] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1096.

azalmasını ifade etmektedir.[453] Zemahşerî, Asr suresindeki "الخُسر"[454] kelimesi için tıpkı *küfr* ve *küfrân* gibidir, diyerek "الخُسران" mastarı ile tefsir etmiştir.[455] "الخُسر", az veya çok olmasına bakılmadan, mutlak manada zarar için kullanılmaktadır. Asr suresinde hüsrandan kurtulmak için; iman, salih amel, hakkı tavsiye ve sabrı tavsiye etmek gibi dört vasıf sayılmıştır. Bunlardan birini bile yapmayan, miktarına göre hüsrana uğrar. Eğer hepsini birden yapmazsa o zaman gerçek manada en büyük hüsrana uğrar.[456]

Zemahşerî'nin "الخُسر" mastarını "الخُسران" mastarı ile tefsir etmesi; bunun umumî manada olduğunu ve "الخُسران" mastarını da kapsadığını göstermektedir.

"الخَسَار" mastarı Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçmektedir.[457] Hepsinde de زَاد fiili ile kullanılmıştır. زَاد fiili, خَسِرَ kökünden gelen başka hiçbir mastarla kullanılmamıştır. Birisinin zararı artınca "الخَسَار" mastarı kullanılmaktadır.[458]

"الخُسران" mastarı da Kur'ân'da üç yerde geçmektedir.[459] Bu mastarın geçtiği ayetlerde en büyük ziyana uğramış insanlar tasvir edilmektedir. " وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ"[460] ayetinde, bahsedilen insanların inançlarındaki kararsızlıkları, askerî bir duruma benzetilerek anlatılmıştır. Bu askerler, ganimet ve zafer elde edeceğini anlayınca yerinde sabit durup savaşır, aksi takdirde arkasını dönüp kaçarlar. Bu ayetin nüzûl sebebi olarak iki olay zikredilmektedir. a) Medine'ye gelip iman eden iki bedevi hakkında inmiştir. Birisi Müslüman olduktan sonra sıhhate kavuşmuş ve çok mal elde etmiş, çocukları ve ailesinin durumu hep iyiye gitmiştir. Bunun üzerine; "Ben İslam'a girdiğimden beri hep hayır gördüm" demiş ve tatmin olmuştur. Ancak diğerinin durumu kötüleşmiş, "Ben İslam'da hep şer gördüm" deyip dinden çıkmıştır. b) Bir Yahudi hakkında indiği de rivayet edilmektedir. İslam'a girdikten sonra birtakım musibetlere uğramış ve

---

[453] Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, **el-Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi Kitâbi'l-Azîz**, Birleşik Arap Emirlikleri Şuûnu'l-İslâmiyye, Kahire, 1992, II, 537.
[454] Asr, 103/2.
[455] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1219.
[456] Bkz. Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s. 12.
[457] Fuâd Abdulbâkî, **el-Müfehres**, s. 232.
[458] Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s. 13.
[459] Fuâd Abdulbâkî, **el-Müfehres**, s. 232.
[460] Hacc, 22/11.

Peygamberimize (sav) gelerek kendisini İslam'dan muaf tutmasını istemişti. Ancak Peygamber (sav) ona; "Dinden dönüş olmaz" demiş. Başına gelen musibet karşısında Allah'ın kazasına teslim olmayıp O'nun gazabını celbedecek tutum içine giren kişi kaybettiğini geri getiremediği ve sabredenlerin sevabından mahrum kalacağı için her iki dünyada da kaybetmiş olmaktadır.[461] Dünyadaki hüsranı, Allah'ın kazasına teslim olmadığı menfaatlerin elinden gitmesi, ahiretteki hüsranı ise sabredenlerin mükâfatını kaybetmesidir. Dünya ve ahireti birlikte kaybetmek besbelli hüsrandır. Bundan daha büyük bir hüsran olamaz.[462]

Zemahşerî, "قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ"[463] ayetinde geçen "الْخُسْرَانُ"ı şöyle açıklamaktadır: De ki gerçek manada hüsrana uğrayanlar ve onun sebepleriyle birlikte bütün çeşitlerini kendilerinde barındıranlar; kendilerini ve çoluk çocuklarını daha ilerisi olmayan bir helake sürenlerdir. Eğer ailesi cehennemlik olanlardan ise hem kendisi hem de onları hüsrana uğratmışlardır. Eğer cennetlik iseler geri dönüşü olmayan bir ayrılışla onları kaybetmiştir. Şöyle de denilmiştir. Cennette kendi ehli olacak müminlerin yolunu tutmamakla onları hüsrana sürüklemişlerdir. " أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ" kısmında; yeni başlangıç cümlesi yapılmış, tenbih edatıyla başlanılmış, mübteda ile haber arası fasl zamiri ile ayrılmış, "*hüsrân*" kelimesinin başına harf-i ta'rîf getirilmiş ve bu hüsran "apaçık" olarak nitelenmek suretiyle son derece korkunç biçimde vasfedilmiştir.[464] Kelime heyetinin yanında cümlenin diğer ögeleriyle bağlantı biçimi de manayı tekit etmektedir.

الشُكر - الشُكور mastarları arasında da şu farklılıklar vardır: "الشُكر", nimeti düşünüp izhar etmektir. Zıddı ise küfürdür. Küfür de nimeti unutmak ve gizlemektir. Şükrün keşf anlamındaki كَشَر - يَكْشِرُ kelimesinden maklûb olduğu da söylenmiştir. Yine عينٍ شَكري ifadesinden alınarak dolu olmak, yani kendisine nimet verenin zikriyle dolu olma

461 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 691.
462 Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s. 13.
463 "*Asıl ziyan edenler, asıl hüsrana uğrayanlar, büyük duruşma günü olan kıyamette hem kendilerini hem de ailelerini hüsrana uğratanlardır. Unutmayın ki besbelli hüsran budur!*" Zümer, 39/15.
464 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 937; Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s.14.

anlamında olduğu da söylenmiştir.[465] Şükür beş temel üzerine bina edilmiştir. Bunlar; şükredenin şükredilene boyun eğmesi, onu sevmesi, nimetlerini itiraf etmesi, ona övgüler yağdırması, verilen nimetleri sahibinin istemediği yerde kullanmamasıdır. Bunlardan birisi olmazsa şükrün kaidelerinden birisi ihlal edilmiş olur.[466]

Kur'ân-ı Kerîm'de "شُكر" ve "شُكور" şeklinde iki mastar da kullanılmıştır. "الشُكر", sadece bir yerde geçmektedir. "اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا"[467] İbn Âşûr'a göre sözü söyleyen gizlenmiştir. Aslında "Biz dedik ki" ifadesi gizlidir. اعملوا fiilinin mef'ûlü de hazfedilmiştir. اعملوا صالحاً şeklindedir. شُكْرًا mastarı, mef'ûlü li eclihtir. Yani Allah'a şükretmek için amel işleyiniz[468] demektir. Kendisine verilen nimetleri onun dileği dışında kullanan kimsenin sadece dille şükretmesinin bir anlamı yoktur. Asıl şükreden kimse, nimetin sahibine minnettarlığını hem sözle hem de bunları verenin dileği doğrultusunda kullanarak amelle gösterir. Şükür her ne kadar kalp, dil ve amellerle yapılabiliyorsa da ayette amele has kılınmıştır.[469] Râğıb'a göre ayette اشكرو yerine اعملوا fiilinin kullanılması şükrün üç çeşidini de gerektirdiği içindir.[470]

"الشُكور" mastarı ise Kur'ân'da; "إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُورًا"[471] ve "وَهُوَالَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا"[472] ayetinde olmak üzere iki yerde geçmektedir.

"الشُكور" mastar kalıbı, الفُعول- الجلوس gibi lazım fiiller için kullanılmaktadır. Şükreden aslında kendisi için şükretmiş olacağı için bu kelimede de lazım fiil anlamı vardır. Genelde *şükr* kelimesi meşkûra kendiliğinden geçişli olmaz. Lam harf-i ceri ile geçişli olur.[473]

---

[465] İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, شكر md., s. 268.
[466] Fîrûzâbâdî, **el-Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi Kitâbi'l-Azîz**, III, 337.
[467] Sebe', 34/13.
[468] İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXII, 161-162.
[469] İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, s. 268; Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s. 16.
[470] İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, s. 268.
[471] "*Biz sizi ancak Allah rızası için doyuruyoruz, sizden ne bir karşılık ne de teşekkür bekliyoruz.*" İnsân, 76/9.
[472] "*İbret almak veya şükretmek dileyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren O'dur.*" Furkân, 25/62.
[473] "وَاشْكُرُواْلِي" "*Bana şükrediniz*." Bakara, 2/152.

"فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون" ayetinde[474] şükrün zikirden sonra gelmesi umumî veya mutlak olduğu içindir. Zikretmekten daha geniş bir anlamı vardır. Lam ile geçişli yapılması daha fasihtir. Bu yüzden bu lâma lâm-ı teblîğ veya lâm-ı tebyîn demişlerdir.[475] "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا"[476] ayetinde *tezekkür* ve *şukûr* kelimelerinin siğalarının farklı olma sebebi (fiil ve isim) hatırlamanın gece ve gündüzün tekrarlanmasıyla yenilendiği, şükrün ise bir defa gerçekleştiğini ifade etmek içindir. شُكور kalıbı hem dil hem de dil ve amelle yapılan şükrü kapsamaktadır. Sanki binâdaki artış manada da artışa sebep olmuştur. Tıpkı *küfr* ve *kufûr* gibi. *Küfr* daha çok dini inkâr anlamında kullanılırken, *kufûr* hem dini inkâr hem de nimete nankörlük anlamında kullanılmıştır.[477]

Mastar olmasa da aynı kelimeden türediği için "*şekûr*" kelimesinin anlamını da zikretmekte fayda görüyoruz. *Feûl* vezni mübalağa içindir. Kendisinden bir fiil çokça meydana gelen kişi için kullanılmaktadır. فَعُول, fiilin kendisiyle gerçekleştiği şeyin ismidir. Mesela abdest alınan suya وَضوء, yakılacak madde için وَقود, sahurda yenilen yiyeceklere سَحور denilmektedir. Mübalağa da aynı siğadan nakledildiği için sanki fiilde fena bulmuş gibi olmaktadır. Nasıl ki odun ateşte yanıp kül olmakta, صَبور da sanki sabırda yok olmuş madde gibi değerlendirilmektedir. Buna göre "وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ"[478] ayetinin anlamı daha da açığa çıkmaktadır. "Sanki şükür için yaratılmış da o yolda kendini yok etmektedir. Sabûr da sabırda öyle bir noktaya gelmiş ki âdeta odunun ateşte yanması gibi sabırda fena bulmuştur."[479]

---

474 "*Beni anın ki ben de sizi anayım; bana şükrediniz nankörlük etmeyiniz*." Bakara, 2/152. ayetine dayanarak.

475 İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, II, 51.

476 "*İbret almak veya şükretmek dileyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren O'dur.*" Furkân, 25/62.

477 İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, s. 436; Sâmerrâî, **Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ânî**, s. 16.

478 Sebe', 34/13.

479 Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 101.

3.3.2. İsm-i Fâil

Sîbeveyhi, ism-i fâili tarif etmemekte, sadece örneklerle açıklamaktadır.[480] İbn Cinnî ise ism-i fâili şöyle tarif etmektedir: "İsm-i fâil; قَائِم, قَاعِد lafızlarında olduğu gibi kıyam ve ku'ûd fiillerinin gerçekleştiğine, siğası ise fiili yapan zata delâlet etmektedir."[481] İbn Hişâm ise; "Hades, hudûs ve fâiline birden delâlet eden isimdir"[482] şeklinde tarif etmektedir. Bu tarifi şöyle açabiliriz: İsm-i fâilin binâsı; mastar anlamına (hades/oluş), bu hadesi meydana getiren birinin bunu zamana yayarak meydana getirdiğine delâlet etmektedir. Hadesin meydana gelmesine sübût üzere delâlet etmediği için sıfat-ı müşebbeheden, fâilini barındırmasından dolayı da bütün müştaklardan ayrılmaktadır.[483] Ayrıca ism-i fâil i'râbda, fiili gibi amel etmektedir.[484]

İsm-i fâilin sülâsî mücerred için genellikle siğası, ضَارِب, كاتب gibi "فَاعِل" vezninde, sülâsî olmayanlarda ise müzari fiilinin siğası esas alınarak yapılmaktadır. مُكرِم, مُستَخْرِج örneklerinde olduğu gibi muzaraat harfi yerine zammeli *mim* harfi getirildikten sonra sondan bir önceki harfin harekesi de kesra yapılarak elde edilmektedir.[485] Kısaca "İsm-i fâilin vezinleri, *fâilun* ve *muf'ilun*dur" diyebiliriz.[486]

İsm-i fâilin fiilini hangi zamanda gerçekleştirdiği ya lafızlardan ya da karinelerden öğrenilebilir. "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا"[487] ayetinde غَدًا lafzının yarına delâlet etmesinden dolayı, "وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ"[488] ayetinde de ceza günü ileriki zamanda olduğu için gelecek anlamında olduğu anlaşılmaktadır.[489] Ancak gelecek zaman anlamı

---

480 İhsân, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 7.

481 İbn Cinnî, **Hasâis**, III, 103.

482 Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 326.

483 Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fi İlmi's-Sarfi**, s. 125; Selîm, **el-Hilâfu't-Tasrîfî ve Eseruhu'd-Delâliyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 326; Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 149.

484 es-Sîrâfî, **Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi**, I, 257-258; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal**, IV, 85.

485 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 121.

486 İhsân, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 89.

487 "*Hiçbir şey hakkında; 'Yarın şunu yapacağım' deme! ...*" Kehf, 18/23.

488 "*Ceza ve hesap günü şüphesiz olacaktır.*" Zâriyât, 51/6.

489 İhsân, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 4.

müzari fiille de verilebilirken bunun yerine ism-i fâilin tercih edilmesi, fiilin gerçekleşmiş gibi muhakkak olduğu manasını katmaktadır.[490]

İsm-i fâil farklı şekillerde çoğul yapılmaktadır. Örneğin, كَافِرون'de[491] olduğu gibi فَاعِلُون veya كَفَرَة kelimesindeki gibi فَعَلَةٌ [492] vezninde, bazen de سُجَّد -ساجِد gibi فُعَّل, - فَارِس فُرسان gibi فُعْلان, شُهود -شَاهِد gibi فُعُولٌ, حُكّام -حاكم gibi فُعَّالٌ, كَوافِر -كَافِر gibi فَوَاعِلٌ ya da صُلَحاء -صَالِح gibi فُعَلاءُ vezninde çoğul yapılmaktadır.[493]

Râğıb el-İsfahânî, ism-i fâilin, isim mi yoksa fiil olarak mı değerlendirilmesi gerektiği noktasında Basra ile Kufe ekolü arasında ihtilaf olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun, lafız yönüyle فَاعِل ve مُفْعل vezinlerinin ismin alametlerini alması ve mana yönüyle de fiil gibi olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu yüzden Basralılar isim, Kufeliler ise devamlı fiil (الفِعْل الدَّائِم) demişlerdir. Fiil demeleri manaya itibar etmelerinden, devamlı demeleri de çoğunlukla şimdiki zaman için olsa da üç zamana da uygun olmasındandır.[494]

İsm-i fâil siğası, sıfat-ı müşebbehe ile kıyaslandığında hudûsa, fiile göre ise sübûta delâlet etmekte, fiil ile sıfat-ı müşebbehe arasında[495] bir konumda yer almaktadır. Devam ve sübût anlamını kazanırken siğayla birlikte fiilin anlamı da önemlidir. Mesela حَمُضَ (ekşi oldu) fiili anlamından dolayı devamlılığı gerektirdiği için حَامِضٌ ism-i fâil siğasında sübût anlamı vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok kelime ism-i fâil siğasında olmasına rağmen devamlılık manasındadır. Kâfir, mümin, müslim, fasık, münafik vb.[496] Ayrıca ism-i fâil, manevî bir karine ile devam ve sübûta delâlet edebilir. Ya " مالِك كل شيء" (her şeyin sahibi) ifadesindeki gibi müteaddi bir fiilden müştak olup manada

---

[490] Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, III, 375.

[491] "قُلْ يَا اَيُّهَا الْكَافِرُون" Kâfirûn, 109/1.

[492] "أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ" Abese, 80/42.

[493] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, Dâru'l-Beşâir, Şam, 2004, s. 83-86.

[494] el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmiʿi't-Tefâsîr maʿa Tefsîri'l-Fâtiha ve Metâliʿi'l-Bakara**, s. 28, 29.

[495] Devam ve sebat açısından.

[496] İhsân, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 92.

mef'ûlüne ya da "إنّ ربك واسِع الرحمة" (Rabbin geniş rahmet sahibidir) örneğindeki gibi manada fâiline izafe edildiği için sübûta delâlet edebilir.[497]

Zemahşerî, bazen cümle içindeki konumuna göre ism-i fâile anlam vermektedir. "ثُمَّاتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ"[498] ayetinde ism-i fâil olan ظَالِمُونَ kelimesi; ya hâl cümlesi içindedir. Yani: Siz ibadeti yapılmaması gereken yere yaptınız. Aslında buzağıya değil, Allah'a ibadet ve kullukta bulunmalıydınız. Ya da "Siz, âdetleri zulmetmek olan bir toplumsunuz" anlamında itiraz (açıklayıcı) cümlesidir. Tîbî, hâl ile itiraz cümlesi arasındaki farkı da şöyle anlatmaktadır: Hâl, yapılan işin durumunu ve şeklini anlatırken, itiraz cümlesi ise tamamen tekit içindir. Hâl bir nevi tahsis görevi de yapmaktadır, itiraz cümlesi ise daha umumîdir.[499]

"قَالُواْ تَاللّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ"[500] ayetindeki وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ifadesinde fiil yerine ism-i fâil siğası gelmiştir. Onların böyle bir fiile intisab edemeyeceğini ifade etmektedir. Tıpkı, "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[501] ayetindeki gibi: "Bizim hâlimiz her türlü şaibeden uzaktır, siz bize böyle hitap edemezsiniz"[502] "Biz asla hırsız olarak nitelendirilemeyiz. O bizden çok uzaktır"[503] anlamındadır.

Zemahşerî, Âl-i İmrân suresi " إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ"[504] ayetindeki "مُتَوَفِّيكَ" kelimesini şöyle tefsir etmektedir: Kâfirlerin öldürmelerine karşı seni koruyacağım. Seni normal ecelinle ben öldüreceğim. Senin ölümün onların elinden olmayacaktır.[505] Râzî, bunu güzel bir te'vîl olarak değerlendirmiştir.[506]

---

497 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 150.
498 Bakara, 2/92.
499 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 579.
500 Yûsuf, 12/73.
501 "*Biz ancak ıslah edicileriz*." Bakara, 2/11.
502 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 47.
503 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 523.
504 Âl-i İmrân, 3/55.
505 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 174.
506 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VIII, 74.

3.3.2.1. İsm-i Fâilin Mübalağa Siğaları

Arapçada "غَفّار-غَفُور", "صبّار-صَبُور", "ضَحّاك-ضَحُوك", gibi bazı kalıplar mübalağa içindir. Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Allah'ın (cc.) isimlerinin hem ism-i fâil hem de değişik mübalağa siğalarıyla zikredildiği görülmektedir.

Gazzâlî *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ* adlı eserinde Allah'ın (cc.) doksan dokuz isminin anlam farkları üzerinde genişçe durmaktadır. O, Allah'ın (cc.) isimlerinde terâdüfü kabul etmemektedir. Örneğin, terâdüfün olamayacağını gerekçe göstererek Rahmân ve Rahîm isimlerinin farklı anlamlara sahip olduğunu belirtmektedir.[507] Ebû Hilâl el-Askerî de; "Aynı dilde iki ayrı lafzın aynı manaya gelmesi (bazı nahiv ve dil âlimlerinin zannettiği gibi) mümkün değildir" demektedir.[508]

Gazzâlî'ye göre, Allah'ın isimlerini şerh edenler, yakın anlamlı isimler arasında terâdüfün olup olmadığı konusuna değinmemişlerdir. Hatta العظيم-الكبير, القادر- المقتدر , الخالق – البارئ gibi isimlerin aynı anlamda olabileceğini mümkün görmektedirler. Gazzâlî Allah'ın (cc.) doksan dokuz isminden iki ismin aynı anlamda oluşunu son derece uzak görmektedir. Çünkü isimlerin değeri, lafızlarında değil taşıdıkları anlamlarındadır. İsimler, harfleri için değil, manaları için aranmaktadır. Müteradif isimlerin ise sadece harfleri değişmektedir. En uygunu, her lafzın altında özel bir mananın bulunmasıdır. Gazzâlî, "Birbirine yakın lafızlar gördüğümüzde iki yol takip etmek zorundayız. Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen meşhur rivayetlerin birinde *Vâhid*, diğerinde ise (*Vâhid* yerine) *Ahad* ismi gelmiştir. *Ahad* ve *Vâhid* isimlerinin doksan dokuz ismin dışında olduğunun belirtilmemiş olması hâlinde şöyle bir yol izlenir: Bu durumda doksan dokuz sayısını tamamlayan isim, *Ahad* veya *Vâhid* ismiyle ifade edilen *tevhîd* manasıdır. Fakat sayıyı tamamlamak için, bu iki ismi tek isim kabul etmeyi ben çok uzak görüyorum. Ya da iki isimden birinin diğerinde olmayan bir anlam taşıdığını ortaya koyarak bir lafzın diğerine karşı meziyetini izhar etmek için zorlama yoruma gideceğiz. Ğâfir, Gafûr ve Ğaffâr isimleri buna misal verilebilir. Bunların üç ayrı isim olmaları uzak değildir. Ğâfir, sadece mağfiretin aslına, Ğafûr, günahların çokluğuyla birlikte bağışlamanın da

[507] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 62.
[508] el-Askerî, **el-Furûku'l-Luğa**, s. 12, 13.

çokluğuna delâlet etmektedir. Öyle ki günahların sadece bir çeşidini affedene Ğafûr denmez. Ğaffâr ismi de tekrar tekrar bağışlamak suretiyle çok günah bağışlamaya delâlet eder. Hatta çok olsalar bile bütün günahları birinci defada bağışlayan fakat bundan sonra tekrar günah işleyeni bağışlamayana Ğaffâr ismi verilmez."[509]

Terâdüfü kabul etmediğimizde, Allah (cc.) için mübalağa siğalarının kullanılmasında şöyle bir soruyla muhatap olmak mümkündür: Mübalağa, bir şeye kendisinde olmayan fazladan bir özellik isnâd etmek olduğu için eksiklik ve fazlalık kabul eden sıfatlarda olur. Allah'ın (cc.) sıfatlarında ise abartı yoktur. O'nun (cc.) sıfatları kemalde sınırsızdır. Mübalağa yapmak imkânsızdır. Allah'ın (cc.) sıfatları bundan münezzehtir.[510]

Zerkeşî bu soruna şöyle bir çözüm sunmaktadır: Allah'ın (cc.) mübalağa siğasıyla zikredilen sıfatlarının hepsi mecâzdır. Mübalağa iki kısımdır. Birincisi fiilde ziyadeleşme olması yönüyle, ikincisi ise mef'ûllerin artmasıyla olur. Hiç şüphe yoktur ki mef'ûlde artış olması fiilde ziyadeleşmeyi gerektirmez. Bir tek fiil, çok sayıdaki cemaat üzerinde gerçekleşebilir. Bu açıklamaya göre hiçbir müşkül kalmaz. Bu yüzden bazı müfessirler, mübalağayı şartlara göre hikmetinin tekrarlanması olarak kabul etmişlerdir.[511]

"وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[512] ayetinde mübalağa siğası olan "قَدِيرٌ"in, ism-i fâil siğası olan "قَادِر" isminden daha çok güçlü olduğunu veya *Ğaffâr* isminin *Ğâfir*'den daha çok merhametli olduğunu söyleyemeyiz. Kısaca Allah'ın (cc.) bütün isimlerinde durum aynıdır. Vasfın kendisinde artma ve eksilme olmaz. Ancak sıfatın taalluk ettiklerine nispetle mübalağa olabilir.[513]

Zemahşerî bu gerçeğin farkındadır. *Tevvâb* ismindeki mübalağa, kullarından ona tövbe edenlerin çokluğu ya da kulun işlediği hiçbir günah yoktur ki tövbe ile affedilmiş olmamasından veyahut da tövbeleri kabul etmede o kadar kerem sahibidir ki günah

---

[509] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 41.
[510] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 507.
[511] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 507.
[512] Bakara, 2/284.
[513] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 507.

işleyeni sanki hiç günah işlememiş gibi tertemiz yaptığındandır.[514] Gazzâlî'ye göre *Tevvâb* ismi; kullarına ayetlerini göstermek vb. sebeplerle tekrar tekrar tövbe etmeyi kolaylaştıran demektir.[515]

Ayrıca umum ve husus ayrımı yapılarak da bu soruna yaklaşılabilir. Kur'ân'da Allah'ın (cc.) الحَافِظ- الحَفِيظ, الخالِقُ-الخَلاّقُ, الشاكِر-الشَّكور, الغَافِر-الغَفّار gibi bazı isimleri hem mübalağalı hem de mübalağasız ism-i fâil olarak gelmiştir. İsm-i fâil ile mübalağa siğaları arasında umum husus farkının bilinmesi, Allah'ın isimlerini doğru anlamamızda yardımcı olacaktır. Buna göre şöyle denilebilir: İsm-i fâil hem az hem de çok için uygundur. Ancak mübalağa siğası, sadece çok anlam için tahsis edilmiştir. Örneğin, mübalağasız ism-i fâil siğası olan "جاهل" kelimesi hem az hem de çok cahil kişi için kullanılırken "جَهول" ise sadece cahilliğin çokluğunda kullanılmaktadır.[516] Bu yüzden ism-i fâil siğasının sadece azlık için olduğunu söyleyemeyiz.

Peygamberlerin sıfatları için de ism-i fâilin normal hâli veya mübalağa siğası kullanıldığında, umum husus ayrımı yapılabilir. Örneğin, Hz. Eyyûb (a.s.) çok sabırlıydı. Ancak "إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا" (Biz onu sabırlı bulduk.)[517] denilerek mübalağasız ism-i fâil siğası olan "صَابِرًا" kelimesi ile ifade edilmesi sabrının azlığını göstermez.

Allah'ın isimleri mükemmeldir. Azlık ve çokluk kabul etmez. Allah'ın herhangi bir isminin hem mübalağalı hem de mübalağasız siğası zikredilmişse umum ve husus ayrımı yapılarak her ismin tecelli biçimi izah edilebilir. Örneğin Ğâfir isminin genel olarak mağfiretini, Ğaffar isminin özel bir bağışlamayı ifade ettiğini söyleyerek müşkülü çözebiliriz.

İsm-i fâilin mübalağa siğalarının bazı kalıplarını örnek vererek açıklamak mümkündür.

---

514 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1040.
515 Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 123.
516 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 153.
517 Sâd, 38/44.

3.3.2.1.1. فَعَّال

Çokluk ve mübalağa murat edilince فَاعِل siğası, فَعَّال siğasına dönüştürülmektedir.[518] Bir fiilin tekrarlandığı, ardışık zamanlarda gerçekleştirildiği, كذّاب, كفّار, صبّار, علاّم misallerindeki gibi فعّال vezniyle ifade edilmektedir.[519] Zemahşerî, Nâs suresinde şeytanın "الخَنَّاس"[520] vasfını; "Zikir anında gizlenip gaflet anında tekrar ortaya çıkması onun âdetindendir" şeklinde açıklayarak kelimenin binâsındaki değişimi tekrar olarak tefsirine yansıtmıştır. [521]

Bu kalıp meslekler için de kullanılmaktadır. Örneğin, عطّار ismi, فَعَّال veznindendir. Bir işin çokça ve bir sanat sahibinin sanatını devamlı yaptığına delâlet etmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا"[522] ayetinde Allah'ın (cc.) غَفَّارًا ismi zikredilerek, sanki onun işi ve sanatı bağışlamaktır, denilmektedir.[523] Mesela; birisine كذّاب denilince, onun bu işi devamlı yaptığı, sanki karakter hâline getirdiği söylenmektedir. "إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ"[524] ayetindeki "كَفَّار" isminin binâsından dolayı, "İnsan nankörlüğüne devam edip tekrarlıyor" anlamı vardır. Zemahşerî "كَفَّار" kelimesini; "Allah'ın nimetlerine karşı şiddetli nankörlük"[525] olarak tefsir etmiştir. Diğer bir ayette فَعَّال veznindeki "لوَّامة"[526] kelimesini de "o gün yani Kıyamet günü diğer nefisleri takva hususundaki eksiklikleri sebebiyle kınayan takva sahibi nefis veya iyilik yapmak için gayret etmekle birlikte hâlen kendisini kınayan nefis"[527] şeklinde tefsir etmiştir. Râzî de, *"*Bil ki 'اللَّوَّامَةِ', tekrar ve yenilenme ifade etmektedir."[528] Kesret ve mübalağa bildirmektedir. Bir kötülük yaptığında nefsini kınamayı tekrarladığını

---

[518] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 90.
[519] el-Askerî, **Furûku'l-Luğa**, s. 12-13.
[520] Nâs, 114/4.
[521] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1230.
[522] Nûh, 71/10.
[523] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXX, 138.
[524] İbrâhîm, 14/34.
[525] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 553.
[526] "وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" Kıyâme, 75/2.
[527] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1160.
[528] er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXX, 216.

göstermektedir. "وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى"[529] ayetinde de benzer durum vardır.

"نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى"[530] ayetindeki, نَزَّاعَة kelimesinin binâsı da istimrâr, tekrar ve yenilenmeyi gerektirmektedir. Zemahşerî, نَزَّاعَة siğasındaki tekrar anlamını tefsirine yansıtmıştır. "*Şevâ*, vücudun kol, bacak gibi etrafı veya baş derisi demektir. Ateş bunları her yok ettiğinde *tekrar eski hâline* döndürülür."[531] Bu açıklama " كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ"[532] ayetinin anlamıyla da uyuşmaktadır.[533] Çünkü كُلَّمَا kelimesinde tekrar anlamı vardır.

3.3.2.1.2. فَعُول

Zemahşerî'ye göre نَّصُوحًا, tövbe sahibinin vasfı iken " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا"[534] ayetindeki "تَوْبَةً نَّصُوحًا" ifadesinde, nasihatin tövbeye isnâd edilmesi mecâzdır. Sanki tövbeyle nefislerine nasihat etmektedirler.[535] *Nasûh* kelimesi hem ism-i fâil hem de mastar anlamında olabilir. Her iki görüş de muhtemeldir. Çünkü *nasûh* sıfattır. Sıfatlarda asıl olan da müştak olarak kullanılmalarıdır. Ancak mastarların sıfat (رجل عدل gibi) olarak kullanılması da çoktur. Burada mübalağa için kullanılmıştır. Çünkü mevsufu sıfatla bir yapma vardır. Sanki tevbenin kendisi bizzat nasihatçi olmuştur.[536]

"وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ"[537] ayetinde geçen حَصُورًا vasfı, nefsini şehvetlerden alıkoyarak kadınlara yaklaşmayan kişi demektir. Diğer bir görüşe göre, nefsini oyun ve

---

[529] "*Şu da bilinmeli ki, ben tevbe edip yürekten inanan ve iyi işler yapan, sonra da doğru yolda sebat eden kimselere karşı çok bağışlayıcıyım.*" Tâhâ, 20/82; Havvâş, **Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimeti ve'l-Cümleti'l-Arabiyyeteyn**, s. 75.

[530] Meâric, 70/16.

[531] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1140.

[532] "*Şüphesiz ki ayetlerimizi inkâr eden kâfirleri biz yarın bir ateşe atacağız. Derileri piştikçe azabı duysunlar diye, kendilerine başka deriler vereceğiz*." Nisâ, 4/56.

[533] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 96.

[534] Tahrîm, 66/8.

[535] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1122.

[536] Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 65.

[537] Âl-i İmrân, 3/39.

eğlenceden alıkoymaktan istiaredir.[538] Kadınlara dokunmama ya iktidarsızlıktan ya da iffetli davranıp şehvetine sahip çıkmaktan kaynaklanmaktadır. Burada ikinci anlam kastedilmektedir. Çünkü insan ancak bununla övgüyü hak etmektedir.[539] Râzî'ye göre حصر kelimesi, hapis anlamındadır. Muhakkik âlimlere göre Hz. Yahya'nın حصور olması acziyetinden değil, bilakis iffet ve zühdünden kaynaklanmaktadır. Çünkü çok yiyen kimseye أكول, çok içene شَروب, çok zulmedene ظَلوم ve çok haksızlık edene غَشوم denilmesi gibi, nefsini çokça engelleyen ve hapsedene de حصور denilmektedir. Nefsi engelleme de ancak sebeplerin hazır olmasıyla mümkün olur. Eğer kudret ve sebep yoksa حَصور bir tarafa, حَاصِر bile denilemez. Ancak çok aşırı arzuların sebepleri ve bununla birlikte insandaki kudret olduğunda kendini çokça menetme ve engelleme gerçekleşebileceğini söylemektedir.[540]

Zemahşerî, "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"[541] ayetinde insanın şükür hâlinin ism-i fâil siğasıyla شَاكِرًا, nankörlüğünün de كَفُورًا mübalağa kalıbıyla ifade edilmesindeki farka değinmeden, kendi itikadî görüşlerine uygun açıklamalarda bulunmaktadır. *Şâkiren* ve *kefûren* kelimeleri, *hedeynâhu* kelimesinde bulunan *hu* zamirinden hâldir. Buna göre mana; insan, şükredici ve nankör olma kabiliyetindedir. Biz ona hem şükür hem de nankörlük hâlinde imkân ve kudret verdik.[542] Buna göre hidâyet, "Hedefe ulaştıracak yolu göstermektir." İbnu'l-Müneyyir'e göre, bu onun tahrifindendir. Ayet zahirî manası üzerinedir.[543] Zemahşerî'nin diğer yorumuna göre; "İman veya inkâr edeceği bilindiği hâlde bir itirazı kalmasın diye onu sem'î ve aklî delillerle İslam'a davet ettik" şeklindedir.[544] Bu açıklamaya göre ise hidâyet, sadece yol göstermektir. إِمَّا edatı tafsil içindir. Her iki durumda (hem şükür hâlinde hem de küfür hâlinde) da ona yol

[538] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 171.
[539] İsfahânî, **Müfredât**, s. 128.
[540] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VIII, 40; Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 65.
[541] İnsân, 76/3.
[542] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1164.
[543] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 185.
[544] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1164.

gösterdik demektir.[545] Ya da (*şâkiren* ve *kefûren*) *sebîl* kelimesinden hâldir ki mana şöyle olur: "Biz ona yolu şükredici veya nankör olarak gösterdik." Yolun şükredici ve nankör olarak adlandırılması mecâzdır.[546] Zemahşerî, Ebu's-Simmâl'in إِمَّا edatını fetha ile (اَمَّا) okumasını güzel bularak kendi itikadî görüşüne delil getirmiştir. Buna göre şöyle mana vermiştir. Biz ona yolu gösterdik, eğer şükreden olursa bizim tevfikimizledir. Nankör olursa kendi su-i ihtiyarıyladır.[547] Beyzâvî'ye göre ise bu şekilde kıraat edilince mahzuf bir cevap takdir edilmelidir ki mana şöyle olur: "Ya bizim tevfikimizle şükredici olur ya da bizim mahrum bırakmamızla nankör olur."[548]

Beyzâvî'ye göre şükür ve küfür için farklı siğaların kullanılma sebebi; ayet fasılalarına uyum, insanın genellikle nankörlükten uzak kalamayacağına ve nankörlüğe daldığında cezalandırılacağına işaret etmek içindir.[549]

Zerkeşî de farkı şöyle dile getirmektedir: Nasıl da küfran tarafında mübalağa siğasına geçilmektedir? Bunun sebebi Kâdî Abdülcebbâr'a sorulunca, şöyle cevap vermiştir: Allah'ın (cc.) nimetleri çoktur. Bunlara karşılık yapılan her şükür az, bu nimetlere karşı yapılan her nankörlük ise çoktur. Bu yüzden şükür, ism-i fâil siğasıyla, küfûr ise mübalağa siğasıyla gelmiştir.[550] Çağdaş araştırmacılardan Mahmûd Sâfî, buna yakın bir yorumda bulunmaktadır. İsm-i fâil siğasıyla شَاكِرًا, nankörlüğünün de كَفُورًا mübalağa kalıbıyla ifade edilmesindeki incelik şudur: Ya ayet sonlarına uyum ya da insanın çok az zaman nankörlükten uzak kaldığını ifade etmek içindir. İnsanda nankörlüğün meydana gelmesi ve bu özellikle vasıflanması çokça gerçekleşmektedir.[551]

Zemahşerî, iki kelimenin farklı kalıpta olması üzerinde durmamıştır. Onun asıl odaklandığı mesele kendi itikadî görüşleriyle çelişmemek ve kendi Mu'tezilî anlayışına

---

[545] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XVI, 185.
[546] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1164.
[547] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1164.
[548] Şeyhzâde, **Hâşiy**e, VIII, 432.
[549] Şeyhzâde, **Hâşiye**, VIII, 432.
[550] Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 514.
[551] Mahmûd Sâfî, **el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihî**, Dâru'r-Reşîd, Beyrut, 1995, XV, 183.

göre yorumlamak olmuştur. Bazı yerlerde siğalardaki farklara değinmeme nedenlerinden birisi, itikadî görüşlerini temellendirmeye öncelik vermesinden kaynaklanmış olabilir.

الشَّكُور ismi de feûl veznindedir. Gazzâlî, Allah'ın Şekûr ismini açıklarken Şâkir ismine göre mübalağa siğasının farkını şöyle açıklamaktadır: Azıcık itaate çok büyük dereceler veren, sayılı günlerde yapılan amel karşılığında ahirette sınırsız nimetler veren demektir.[552]

Zemahşerî de "وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ"[553] ayetindeki الشَّكُور ismini şöyle açıklamaktadır: "Şükrü bol bol yapan, bu konuda gücünü sonuna kadar harcayandır. Vakitlerinin çoğunu kalp, dil ve ameli şükürle geçirendir. İbn Abbâs, her durumuna şükreden olarak tefsir etmektedir."[554] Gazzâlî, kulların da kendilerine yapılan iyiliğe bazen misliyle, bazen de fazlasıyla mukabelede bulunmak suretiyle bu ismi hayatlarında tecelli ettirmeleri gerektiğini söylemektedir. O, bu izahıyla, iyiliğe fazlasıyla karşılıkta bulunanların *şekûr* olacaklarına dikkat çekmektedir.[555]

"اِنَّهُ لَيَؤُسٌ كَفُورٌ"[556] ayetinde "يَؤُسٌ" ve "كَفُور" isimleri mübalağa siğasındadır. Zemahşerî, iki siğayı şöyle tefsir etmektedir: "Kendisinden alınan nimetlerin benzerinin bir daha kendisine verilmesi noktasında çok şiddetli bir ümitsizlik içindedir. Sabırsız, Allah'ın takdirine razı olmamış ve her şeyin Allah'tan gelip ona döneceğini düşünmeden, Allah'ın fazlının genişliğinden ümidini kesmiştir. Geçmişte içinde yüzdüğü Allah'ın nimetlerini çokça unutmuş olduğu hâlde çok büyük bir nankörlük içindedir."[557]

---

[552] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 95.
[553] Sebe', 34/13.
[554] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 870; bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXII, 163.
[555] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ**, s. 95.
[556] Hûd, 11/9.
[557] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 478.

3.3.2.1.3. فَعِيل

فَعِيل vezni değişik anlamlarda kullanılabilmektedir. Bunlardan birisi de ism-i fâilin mübalağasıdır. Zemahşerî'ye göre "قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ"[558] ayetindeki "رَمِيمٌ" kelimesi, الرِّمَّة ve الرُّفَات gibi çürümüş kemiklere verilen bir isimdir, sıfat değildir. "İsm-i fâil ya da mef'ûl anlamında bir sıfat olmadığı için neden müennes gelmemiştir?" denilemez.[559] *Ramîm* kelimesi, فَعِيل veznindendir. Bu veznin sübûta delâleti فَاعِل ve مَفْعُول kalıplarının sübûta delâletinden daha fazladır. Çünkü bu iki kalıpta hudûs (geçici olma) manası daha ağır basmaktadır.[560]

Nehhâs, bazı dil âlimlerinin "فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[561] ayetindeki "أَلِيم'in مُؤْلِمٌ manasında olduğu iddialarına" itiraz ederken özellikle mübalağa sığasının anlam farkını ortaya koymaktadır. İsm-i fâille, yani مُؤْلِم şeklinde, önce azap görüp sonradan bu azabın geçebileceği anlamı vardır. أَلِيم vezninde ise sanki azabın yapışıp ayrılmayacağı anlamı vardır. Bu azap, kesintisiz acı veren bir azaptır.[562] Zemahşerî "فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[563] ayetinde geçen elîm azabı, "ahirette şiddetli biçimde acı veren bir azap çeşidi" olarak açıklamıştır.[564] Bir sıfatın âdeta sahibine yapışmış gibi ayrılmaz olduğunu ifade etmek için فَعِيل vezni daha belîğdir. İsm-i fâil kalıbının genellikle geçicilik anlamı olduğu için aynı kuvvette manayı ifade edemez.[565]

---

558 "*'Bu kemikleri çürüyüp toz toprak olduktan sonra kim diriltecek?' dedi*." Yâsîn, 39/78.

559 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XIII, 99.

560 Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 66.

561 Bakara, 2/178.

562 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'ân**, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1988, I, 91; Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 286.

563 Bakara, 2/178.

564 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 111.

565 Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 67.

3.3.2.1.4. مِفْعَال

Zemahşerî, "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً"[566] ayetindeki *midrâr* kelimesinin mübalağa anlamında olduğunu belirtmek için aniden başlayıp çok yağan anlamındaki المِغْزار kelimesiyle yetinmektedir.[567] Ancak Zeccâc'ın *midrâr* kelimesini detaylı olarak tefsir ettiği görülmektedir: "مِدْرَارا Çok yağmurlu bulut demektir. Mif'âl, mübalağa isimlerindendir. Yağmur daimî ve sağanak şeklinde olduğunda Araplar "دِيمَةٌ مِدرار" derler. Bu tıpkı, çok erkek çocuğu doğuran kadına 'اِمْرأة مِذْكارٌ' ve çok kız çocuğu doğuran kadına da 'اِمْرأة مِئناس' demeleri gibidir."[568]

3.3.2.1.5. فِعِّيل

فِعّيل siğası, bir fiili sevip de ona devam eden ve onda alışkanlık hâline gelen kimse için kullanılmaktadır. Örneğin, kendisinde doğruluğu alışkanlık hâline getirmiş kişiye sıddîk denilir. "إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا"[569] ayetinde geçen es-sıddîk (çok doğru söyleyen) kelimesi mübalağa siğalarındandır. Bu kelimenin siğasından İbrahim'in (a.s.) doğruluğunun ileri derecede olduğu, Allah'ın elçileri, kitapları, ayetleri ve ğaybî haberlerini çokça tasdik ettiği anlaşılmaktadır.[570]

"بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ"[571] ayetindeki "خَصِمُ" ismi de ism-i fâilin فَعِلَ vezninde mübalağalı ism-i fâil siğası olduğu için Zemahşerî bu kelimeye, "çok inatçı, aşırı tartışmaya düşkün kimseler" şeklinde mana vermiştir.[572]

3.3.3. Sıfat-ı Müşebbehe

Sıfat-ı müşebbehe, ism-i fâile benzediği için sıfat-ı müşebbehe bi'l-ismi'l-fâil denilmektedir. İsm-i fâil ile sıfat-ı müşebbehenin manaya delâletini daha iyi müşahede

---

[566] En'âm, 6/6.
[567] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 320.
[568] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, II, 229.
[569] Meryem, 19/41.
[570] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 641.
[571] Zuhruf, 43/58.
[572] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 994.

etmek için birbiriyle karşılaştırmalı açıklamak daha uygun olacaktır. Nahivcilerin dediği gibi; ism-i fâil, hades (mastar manası), hudûs (*tağayyur*) ve fâiline delâlet etmektedir. Mesela 'قَائِم' (*kâimun*) kelimesi; kıyama, kıyamın değişebilen bir durum olduğuna ve fâiline delâlet etmektedir. Fiil, yenilenme ve değişime delâlet etmektedir. Sübûta delâleti açısından ism-i fâil, fiil ile sıfat-ı müşebbehe arasında yer almaktadır. 'يجتهد' ile 'مُجتهد', 'يحفظ' ile 'حافظ' arasındaki fark açıktır. Mesela 'حافظ' kelimesi 'يحفظ' fiiliyle kıyaslandığında daha fazla, 'طويل' (uzun) ve 'قصير' (kısa) sıfatlarıyla kıyaslandığında daha az sübût bildirmektedir. Çünkü bu vasıflardan kurtulmak mümkün değildir. Mesela uzun olan biri kısalamaz. Fakat hâfız olan birinin unutması gibi fâilin durumunda değişme mümkündür.[573]

Sıfat, "أَسوَدَ" örneğinde olduğu gibi hem zatı hem de vasfın kendisini (siyahlık ve siyah kişiyi) birlikte göstermektedir.[574] Sıfat-ı müşebbehe de lazım fiilden elde edilip mevsufla birlikte sübût üzere bulunan bir manaya delâlet etmektedir. "كَرِيم -صَعْب –عَجِلٌ" gibi sıfatların zamanı yoktur. Zamanı isteyen sıfatlar "ضَارِبٌ"da olduğu gibi arızîdir. Yine de "فلان مسرع في نقل الاخبار" cümlesi, fiille ifade edilen "فلان يسرع..." cümlesinden daha fazla devamlılığı ifade etmektedir. Fakat sübût ve devamlılık açısından "مُسرِعٌ" kelimesi, sıfat-ı müşebbehe olan "سريع" siğasının anlamını veremez. Çünkü fiilde teceddüd vardır. İsm-i fâilde ise fiile göre daha fazla sübût anlamı varsa da vasıftan dönmek mümkündür. Sıfat-ı müşebbehenin ise kısalık uzunlukta olduğu gibi mevsufundan ayrılması mümkün değildir.[575] Sıfat-ı müşebbehe, sahibi onunla muttasıf olunca kullanılmaktadır. Bu yüzden zamanla kayıtlandığı için, "أنت ظمان غداً" denilmez ancak ism-i fâil olarak أنت ظامن غدا denilebilir.[576]

Ebû Hilâl el-Askerî, "عليم ile عالم arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: عالم vasfı bir bilinenin varlığını gerektirir. Çünkü müteaddi olan علمت ifadesinden gelmektedir. عليم ise geçişli olmadığından herhangi bir bilgiye bağlı olarak kullanılan bir ifade değildir. Aynı şekilde سامع bir işitileni gerektirir. سميع ise işitilen ve görülene bağlı değildir. İnsan

[573] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 41.
[574] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, I, 92.
[575] Kemâl Huseyn, **Siyeğu'l-Mübâlağati ve Terâikuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 25.
[576] Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 67.

sağır değilse سميع diye isimlendirilebilir. Bu ikisi ayrı sıfatlardır. Aynı durum بَاصِر ile بصير ve قادر ile قدير için de geçerlidir. İnsan şayet kör değilse بَاصِر diye vasıflanabilmektedir. Bir görülen gerektirmediği içindir ki gözleri kapalı olan biri بصير diye isimlendirilebilmektedir. آثِيم ile آثِم arasında da şöyle bir fark vardır: آثِيم siğası günaha mütemadiyen devam edeni, آثِم ise günah işleyeni belirtir."[577]

Yine de umumî olarak sıfat-ı müşebbehe için sübût ve devama delâlet ediyor diyemeyiz. Çünkü غضبان gibi bazı kalıplar sübûta delâlet etmemektedir.[578] Sıfat-ı müşebbehe için en uygunu, mübalağaya delâlet ettiğini söylemektir. Mübalağanın çerçevesi ise geniştir. Kemiyeten ve keyfiyeten çokluğa uygun olduğu gibi azamet, kuvvet, çokluk manalarına da uygundur. Bunu belirleyecek olan da siyâk vb. karinelerdir.[579]

Zemahşerî, ism-i fâille karşılaştırarak sıfat-ı müşebbehenin anlamını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ"[580] ayetini tefsir ederken; "Eğer desen ki neden bu ayette 'ضيّق' değil de 'ضَآئِقٌ' denilmiştir?" diye sormuş ve şöyle cevaplamıştır: Peygamberimize (sav) gelen ruh darlığının geçiciliğine işaret etmek içindir. Onda kalıcı bir gönül darlığı yoktur. Mesela sen efendilik ve cömertliğin Zeyd'de devamlı olduğunu ifade etmek için; "*Zeydun cevvâdun, seyyidun*" dersin, bunun yerine "*Zeydun câidun, sâidun*" demezsin. 'ميّت' ile 'ماءِت' arasında da böyle bir fark vardır. 'ميّت' lüzumu ifade etmektedir.[581]

İbn Mes'ûd (r.a.) "فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ"[582] ayetindeki "قَاسِيَةً" ismini "قَسِيَّة" şeklinde okumuştur. Bu da ya kasvetin mübalağalı hâli, yani sıfat-ı müşebbehedir. Ya da "دِرْهَم قسِيّ" (düşük dirhem) ifadesinden alınmıştır. Başka maddeler karıştığı için kalitesi düşük dirheme قسيّ derler. Kalplerin düşük kalitedeki dirheme benzetilmesinin sebebi şudur: Başka maddelerle karıştırılmış bulunan

---

577 el-Askerî, **Furûku'l-Luğa**, s. 88; Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 185.
578 Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 76-77.
579 Akîdî, **el-Umûmu's-Sarfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 198.
580 *"Senin, (müşriklerin ona bir hazine indirilseydi veya onunla birlikte bir melek gelseydi demelerinden dolayı) göğsün daralacak ve belki de sana vahyolunanların bir kısmını terk edeceksin.*" Hûd, 11/12.
581 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 478.
582 Mâide, 5/13.

altın ve gümüş kuru ve sert olur. Bu yüzden ikisi de kuruluk ve katılığa delâlet eden "القاسى" ile "القاسح" kelimeleri yakın anlamlıdır. Dirhemin içinde kurşun, bakır gibi başka maddeler olunca daha sert olur.[583] Kelimenin bu siğasıyla kalplerinin saflığını yitirdiği, karışık hâl aldığı anlatılmaktadır.

'فعيل' vezni, 'فعُل' kalıbındaki fiillerden yapılmaktadır. 'فعُل' vezni de 'صغُر' 'جمُلَ' örneklerinde olduğu gibi tabiat ve yaratılışa dair özellikler içindir. Bazen de 'خَطُبَ' 'فقُهَ' misallerinde olduğu gibi kesb yoluyla kazanılan vasıflar için de kullanılmaktadır. Bu durumda eğitimle, sanki yaratılıştan gelen bir vasıf hâline geldiği ifade edilmektedir. Nefisle bitişik gibi olan sıfatlar için de 'فعيل' vezni kullanılmaktadır.[584]

Ayn-cîm-bâ aslından türetilen fiilin mastarları Kur'ân-ı Kerîm'de "عُجَاب-عَجِيب-عَجَبًا" olmak üzere üç farklı şekilde gelmiştir.

"إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا"[585]

"بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ"[586]

"أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ"[587]

Dikkatle incelendiğinde عَجِيبٌ, عُجَابٌ, عَجَبًا şeklinde mübalağanın durumuna göre siğa değişmektedir. Bu üç ayetten şaşkınlığı en kuvvetli ifade eden عَجَبًا kalıbıdır ve sıfat-ı müşebbehe anlamında mastardır ki benzerlerinden daha ileride olduğu noktasında mübalağa anlamı vardır. Çünkü onlar nazmının güzelliği ve manalarının sıhhati konusunda olağanüstü garip bir Kur'ân dinlemişlerdir.[588] عُجَابٌ kelimesi de (sıfat-ı müşebbehe olduğu için) tuhaflıkta ileri dereceyi bildirir. "وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا"[589] ayetindeki gibi عُجَّاب şeklinde şeddeli de okunmuştur. Şeddeli hâli daha beliğdir. Bu كَرِيم -كِرام - -كُرّام كُرَام gibidir.[590]

---

583 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 283; İsfahânî, **Müfredât**, s. 404.
584 İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 191-192.
585 Cinn, 72/1.
586 Kâf, 50/2.
587 Sâd, 38/5.
588 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1145.
589 Nuh, 71/22.
590 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 919.

Zemahşerî, "وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا"[591] ayetinin tefsirinde sıfat-ı müşebbehe siğalarında derecelendirme yaparak farkları belirtmektedir. اَلْكُبَار sıfatı اَلْكَبِير'den, الكُبَّار da اَلْكُبَار'dan daha fazla büyüklüğü ifade etmektedir.[592] Râzî'ye göre de "اَلْكَبِير" "كُبَّاراً"nın mübalağasıdır. "الكبير" birinci merhaledir. İkinci merhale ise "اَلْكُبَار" hâlidir. Nihayeti ise şeddeli olan "أَلْكُبَّار" ismidir. Buna benzer şu örnekler de verilebilir: طَوِيل- طُوَال–طُوّال, عَظِيم- عُظَام- عُظَّام.[593]

'فعيل'in mübalağası 'فُعال' vezni, 'فُعال'ın mübalağası ise 'فُعّال'dir. "طَوِيل" "طُوَال" denilmektedir. Daha fazla uzunluk için 'طُوّال' denilmektedir.[594] Lafızlardaki artış anlamın da artışına neden olmuştur.[595]

Zemahşerî'ye göre "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون"[596] ayetindeki بَدِيع kelimesi بَدُعَ fiilinden sıfat-ı müşebbehe olup fâiline muzaf yapılmıştır. "بديعٌ سماواتُهُ وأرضُهُ" "Onun gökleri ve yerleri eşsizdir" şeklindedir. Ya da başka bir veche göre, "سميع" kelimesinin "مُسمِع" manasına gelmesi gibi, "بديع" ismi de "مُبْدِع" anlamındadır. Fakat "سميع" kelimesinin "مُسمِع" anlamında kullanılması noktasında farklı değerlendirmeler vardır.[597]

Râzî de şöyle demektedir: "البَديع ve المُبْدِع aynıdır. Kaffâl (ö. 417/1026) şöyle demektedir: اليم kelimesinin مُؤلِم, حَكِيم kelimesinin مُحْكِم anlamında kullanılması gibidir. Fakat normal şekil olan mübdî (ism-i fâil) siğasından, بديع sıfatına geçilmesi mübalağa anlamını vermektedir. Çünkü مُبْدِع vasfına bir şeyi yaratırken, بديع sıfatına ise ister yaratsın ister yaratmasın devamlı biçimde sahip olduğunu göstermektedir. Bu kullanım سامِع ve سمِيع kelimeleri gibidir. Bazen birbirinin yerine kullanılabilmektedir.[598]

---

[591] Nûh, 71/22.

[592] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1143.

[593] Bkz. Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXX, 142; Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 503.

[594] İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl, **el-Muhassis**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 65.

[595] Havvâş, **Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimeti ve'l-Cümleti'l-Arabiyyeteyn**, s. 84.

[596] Bakara, 2/117.

[597] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 61; bkz. el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, II, 86. Zemahşerî'nin ifadesinde "Nazar vardır" denilmektedir. Semîn el-Halebî'ye göre böylece kiyasî değildir demek istemiştir.

[598] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, IV, 27; Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 252.

İsm-i fâil ile sıfat-ı müşebbehe farkı için الحَكَمُ- الحَاكِم kelimeleri de örnek verilebilir. Zemahşerî, "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا"[599] ayetinde geçen حَكَمًا kelimesinin neden sıfat-ı müşebbehe olarak geldiğine değinmemekte, doğrudan şöyle tefsir etmektedir: "İnandırıcı ve razı olunan, ikisinin arasını düzeltmeye ve adaletle hüküm vermeye uygun birini gönderin. Gönderilecek hakemlerin akraba olması daha uygundur. Çünkü onlar, iki tarafın durumlarını daha iyi bilir ve aralarının düzelmesini daha çok isterler. Ayrıca eşler, bunlara daha çok güvenip içlerindeki daha rahat bir şekilde açarlar."[600]

Râğıb el-İsfahânî ise iki isim arasındaki farkı açıklamaktadır: "حاكِم"in çoğulu حُكَّام'dır. İnsanlar arasında hüküm verenler için kullanılmaktadır. "حَكَم" ise hüküm verme konusunda mütehassıs kişilere denilmektedir. Tekil ve çoğul için aynı olup "حاكِم" isminden daha belîğdir. Yukarıdaki ayette[601] hakem denilmesi, onların, hükmü üstüne alacak ve bunun gereğini yapabilecek kapasitede olmalarına dikkat çekmek içindir.[602]

İsm-i fâilin manaya delaleti konusuyla bağlantılı olduğu için burada yanlış anlaşılmaya müsait bir konuya da değinmekte fayda görüyoruz. Kur'an'ı Kerimde سارق (hırsız)[603] ve ٱلزَّانِى (zina eden)[604] kelimeleri ism-i fâil siğasındadırlar. "İsim sübûta, fiil teceddüde delalet eder" kaidesiyle birlikte düşünülerek fiilin bir iki defa işlenmesiyle hırsız ve zina edene had cezası verilmeyeceğine delil getirilebilir mi? İsim siğası olmasından dolayı cezalar, sadece bu fiilleri âdet hâline getirenler için mi geçerlidir? Yoksa bir defa olsa da suçu ispatlanan kişiye de uygulanır mı? İsim siğasından hareketle, fâilin fiili devamlı işleyen ve bunu alışkanlık hâline getiren kişi olması mı gerekir? şeklindeki sorulara şöyle karşılık verilebilir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, ism-i fâil hem mana hem de lafız olarak fiili gibi amel etmektedir.[605] Ancak alametler yönüyle isim gibi kabul

---

[599] Nisâ, 4/35.
[600] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 236.
[601] Nisâ, 4/35.
[602] el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 134.
[603] Mâide, 5/38.
[604] Nûr, 24/2.
[605] İbn Yâiş, **Şerhu'l-Mufassal**, IV, 85.

edilmektedir. Fiili bir defa yapan için de kullanılması uygundur. Daha önceki açıklamalarımızdan sıfat-ı müşebbehe ile ism- fâilin delâletinin farklı olduğu noktasında yeterince açıklama yaptık.[606]

İsm-i fâili sıfat-ı müşebbehe siğalarıyla karşılaştırdığımızda, fâilin durumunun değişebileceği görülmektedir. Mübalağa siğalarıyla karşılaştırdığımızda ise; tekrar, devamlılık, kuvvet vb. açılardan bu siğaların daha aşağıda kaldığı anlaşılmaktadır. İsm-i fâil siğası, fâilin fiili işlediğini umumî olarak ifade etmektedir. Tekrarlanması, adet hâline getirmesi vb. hususî manalar, başka siğalardan ya da karinelerden elde edilmektedir. Nitekim Gazzâli Ğâfir ismini Ğaffâr ve Ğafûr isimleriyle karşılaştırırken, Ğâfir isminin sadece mağfiretin aslına delalet ettiğini belirtmektedir.[607] Dolayısıyla ism-i fâil hem az hem de çok için uygundur. Cüveynî (ö. 478/1085)'ye göre böylece cezanın illeti ortaya konulmuştur. Çünkü, "Fiilin illetini gösteren siğalardan birisi de hükmün muştak bir isme bağlanmasıdır."[608]

Bu ayetlerde isim siğasının seçilmesi, suçun tekrarını değil, suçun ispatlanmasına vurgu yapmak gibi bir hikmeti de barındırabilir.

Bazı Sıfat-ı Müşebbehe Kalıpları:

1. فَعِل:

Bu vezin, bâtınî hastalıkları ifade etmek için kullanılmaktadır. Zemahşerî'ye göre, "فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا"[609] ayetindeki "أَسِفًا vasfı, kızgınlığın şiddetlisini ifade etmektedir."[610] Mesela 'عَمٍ' kalbî, 'أعمي' ise maddi körlüğü ifade etmektedir. 'حَمِق' ile 'أحمق' arasında şöyle bir fark vardır: 'حَمِق', sahibinin müptela olduğu iç hastalığı, 'أحمق' ise bu eksikliğin yaratılıştan gelip zahiren görülebilen bir eksiklik olduğunu ifade etmektedir. "رجلٌنَهِمٌ" "yemeğe aşırı düşkün, doyumsuz" demektir. "بَطِنٌ" ile "بَطين"

[606] bkz., elîm mu'lîm farkı için, en-Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'ân**, I, 91; Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 286.
[607] Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ,** s. 41.
[608] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Katar, 1979, s. 809.
[609] Tâhâ, 20/86.
[610] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 663; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, VIIII, 336.

arasında da şöyle bir fark vardır: "بَطِنٌ" aklı fikri midesi olan kişidir. Bu kalıpta şehvet ve heyecan anlamı baskındır. "بَطين" ise karnı büyük kişi demektir.[611]

2. أَفْعَل:

Bu vezin de renk, açık alametler ve görünen ayıplar ('أَحْمَر' 'أَعْمَي' gibi) için kullanılmaktadır. "أكحَل", gözleri yaratılıştan siyah olup sanki sürmeli olan için, "وَجِرَ" vasfı, iç hastalığa delâlet etmektedir. Korkunun hastalık gibi içine yerleştiği kişi için kullanılmaktadır. "أوجَر" ise sübût ve lüzum manası verir. Sanki yaratılıştan gelen bir özellik olup gözle görülecek hâle geldiğini ifade etmektedir.[612]

3. فَعلان:

Hudûs ve geçiciliğe delâlet etmektedir. "عطشان" ile giderilebilen geçici susuzluk anlatılmaktadır. Bir insandaki zayıflığın geçici olduğu anlatılmak istendiğinde "ضعفان" denilmektedir. Ondaki zayıflığın devamlılığı anlatılmak istenince "ضعيف" kullanılır. "فعلان" teceddüd ve hudûsü anlatır. "فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا"[613] Hz. Musa'nın (a.s.) gazapla dolu (*gadbân*) olduğunu gösterir. A'râf suresinde aynı kıssa anlatılırken önce Hz. Musa'nın öfkelendiği[614] daha sonra öfkesi geçip sakinleşince levhaları aldığı[615] belirtilmektedir. Buna göre gazabın giderilebilen, geçici bir gazap olduğu anlaşılmaktadır.[616]

3.3.4. İsm-i Mef'ûl

İsm-i mef'ûl: Fiilin üzerinde gerçekleştiği, meçhul fâil üzerine bina edilmiş müzari siğasından (sadece müteaddi fiillerden) türetilen isimdir. Sülâsî mücerredlerin ism-i mef'ûlü, "مَفْعُول", bazen de "فَعِيل" vezninde gelmektedir. Sülâsîler dışında ise

---

611 Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 144-145; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 69-74.

612 Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 144-145; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 75-77.

613 Tâhâ, 20/86.

614 "وَلَمَّا رَجَعَ مُوسٰى اِلٰى قَوْمِهٖ غَضْبَانَ اَسِفًاۙ قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِيْ مِنْۢ بَعْدِيْۚ اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّكُمْۚ وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ وَاَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيْهِ يَجُرُّهٗ اِلَيْهِۗ" A'râf, 7/150.

615 A'râf, 7/154.

616 Esterâbâdî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I, 146; Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 80-82.

müzarisinin başına *mim* harfi getirilerek sondan bir önceki harfi de fetha yapılarak elde edilmektedir.[617]

Mezîd ve mücerred fiillerin ism-i mef'ûl siğaları farklı oldukları gibi delâletleri de farklıdır. "اِسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ"[618] ayetindeki "اِسْمَعْ" siğası, سَمِعَ sülâsî mücerred fiilinin emir siğasıdır. Bunun ism-i mef'ûlü, 'مسموع' şeklindedir. "مُسْمَعٍ" kelimesi ise 'أَسْمَع' sülâsî mezîd fiilin ism-i mef'ûlüdür.

Zemahşerî, bunun için geniş izahlar yapmakta, "غَيْرَ مُسْمَعٍ" kısmının iki şekilde i'râbının mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Birincisi muhataptan hâl olabilir. Yani "اِسمَعوأنت غيرُ مُسْمَع" (Kendisine kulak verilmeyen birisi olduğun hâlde dinle bizi) şeklindedir. Bu ifade hem zemmetmeye hem de methetmeye uygun farklı vecihlerde anlaşılacak bir sözdür. Üç şekilde yerme anlamı verilebilir: Sana "İşitmeyesin" diye beddua edilmiş olarak bizi dinle! Çünkü onların beddualarını kabul edilirse Peygamber (sav) sağır olacaktı. Kendi beddualarının (İşitmez olasıca) kabul edileceğine çok güveniyorlardı. Yine yerme anlamında, "Çağırdığın şeye cevap verilmeyecek olan dinle!" Yani, uygun göreceğin bir cevap işitmeyeceğin için âdeta sen işitmiyormuş gibisin. "Hoşuna gidecek bir söz işittirilmeyecek olan bizi dinle!" Kötü söz olduğu için kulağın onu dinlemekten kaçacaktır. İkincisi, "غَيْرَ مُسْمَعٍ" ifadesi, "اِسْمَعْ" fiilinin mef'ûlü olarak da takdir edilebilir. Bu durumda da cümle, hakaret ifade eder. "Sana işittirilmeyecek bir söz işit!" Çünkü ondan hoşlanmadığın için kulağın ondan uzak duracaktır.

Bu söz; "Hoşuna gitmeyecek bir şey işitmeyesin! Dinle!" şeklinde övme anlamında da kullanılmaktadır. Araplardan birisi başka birine sövdüğü zaman ' أَسْمَعَ فلان فلانًا' "Falan filana sözünü işittirdi" derler. Ancak Zemahşerî, onların bu sözleri övme anlamında kullanmadıklarını belirtmektedir. [619]

---

[617] Fâdıl Muhammed es-Sâmerrâî, **es-Sarfu'l-Arabî Ahkâmun ve Ma'ânin Kitâbun Menheciyyun Yecme'u Beyne Ahkâmi's-Sarfiyyeti ve Me'âni'l-Ebniyyeti**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2013, s. 105; Hârûn Abdurrezzâk, **Unvânu'z-Zarf fî İlmi's-Sarf**, Mustafâ Elbânî Matbaası, Mısır, ts., s. 29.

[618] "*Kendisine kulak verilmez biri olarak dinle bizi*." Nisâ, 4/46.

[619] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 239. İbn Abbâs'a (r.a.) göre de burada övme anlamında kullanmadıklarını, maksatlarının Peygamber'e (sav); *işit, işitmez olasıca* demek olduğunu belirtmektedir. (Taberî, **Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân**, VII, 105).

Bu örnekteki gibi aynı kelimenin emir siğası bir vezinde, mef'ûl siğası da başka bir vezinde kullanılarak hem mezîd hem de mücerred anlamı tazmîn edilmiş olmaktadır. Yahudilerin, rubâînin ism-i mef'ûlünü kullanmaları bu sözün iki veche muhtemel olmasındandır. Bu sözleriyle görünürde "Hoşuna gitmeyecek şeyler işitmeyesin" demek istediklerini ima ederek aslında hakaret etmektedirler. Eğer اِسْمَعْ fiilinin mef'ûlü kullanılmış olsaydı bu anlamı vermezdi. Bu ayette anlatılan durum, Yahudilerin dillerini eğip bükerek tahrifat yapmalarıdır.

İsm-i fâilde olduğu gibi ism-i mef'ûlün de mübalağa siğaları vardır. Bunlar vasıf olmadıkları hâlde bazen mübalağa için vasıf olarak gelmektedir. Mesela 'شَيْءٌنُكُرٌ' şiddetli münker demektir. Zemahşerî, "فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكُرٍ"[620] ayetindeki 'نُكُر' kelimesine; insanın daha önce benzerini görmediği, aşırı derecede hoşlanmayacağı bir şey, anlamını vermektedir.[621] İsm-i fâilde de aynı kalıp kullanılmaktadır. Uykusu az adam için 'رجل سُهُد' denilmektedir.

'فَعُول' vezni de mübalağa içindir. Bir şey için yapılmayı ifade eder. Zemahşerî, "هُوَ الَّذِيجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"[622] ayetindeki *zelûl* kelimesi yerine 'ألمشي في مناكبها' deyimi üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre yerin aşırı zelîl olması, bir meseldir. Yeryüzünün insanın emrine verilmesi, uysal bir deveye benzetilerek anlatılmıştır. Çünkü devenin omuzlarında hem durmak hem de yürümek zordur. En zor yerler bile insanın emrine amade kılındığına göre yeryüzünde insana musahhar kılınmayan bir şey kalmamıştır.[623] Zemahşerî, özel olarak *zelûl* kelimesinin binâsı üzerinde durmamıştır.

Râzî'ye göre *zelûl*, "*züll*" mastarındandır. Bu kelimede; boyun eğme, yumuşaklık ve uysal olma anlamları vardır. Nitekim "uysal hayvan" için "دابة ذلول" deriz. O, bu ayette *zelûl* ile neyin kastedilmiş olabileceğini de açıklamaktadır: Yeryüzü, üzerinde yürünmeyecek kadar sert olacak şekilde sadece taştan yaratılabilirdi. O zaman kazma ve işletilmeye müsait olmazdı. Demir gibi bir madenden yaratılabilirdi. O zaman da kışın

---

620 Kamer, 54/6.
621 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1065.
622 Mülk, 67/15.
623 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1126.

soğuktan, yazın sıcaktan dolayı üzerinde dolaşılamazdı. Yeryüzü, hava boşluğunda tutulmuştur. Onun hareketi doğrusal veya dairesel olsaydı bizim emrimize musahhar kılınmış olmazdı.[624]

"وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا"[625] ayetindeki "*hakk*"; İslam'ı, "*bâtıl*" ise şirki ifade etmektedir. 'فَعُول' veznindeki "زَهُوق" kelimesi, batılın sabit olamayacağını ve ondaki yok olma özelliğinin her vakit var olduğunu göstermektedir.[626] Yok olma onda bir tabiat hâline gelinceye kadar işin çokça yapıldığını ifade eder. Çünkü batıl, her ne kadar uzun sürse de yıkılmaya mahkûmdur.[627]

İsm-i fâilin sıfat-ı müşebbeheden farkını belirttiğimiz gibi ism-i mef'ûlün de sıfat-ı müşebbeheden farklı olduğunu فَعيل ve مَفْعول vezinlerini karşılaştırarak gösterebiliriz.

فَعِيل vezni; mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe gibi birçok anlamda kullanılabilmektedir.[628] فَعيل ile مَفْعول arasında farlılıklar vardır. Örneğin حميد ile محمود isimlerinin ikisi de mef'ûl anlamındadır. Ancak حميد daha belîğdir. Çünkü ya sübûta ya da sübûta yakın bir anlama delâlet etmektedir. مفعول vezni; geçmiş, hâl ve gelecek zamanlar için kullanılabilir. Fakat فعيل, ancak gerçekleşmiş olaylar için kullanılmaktadır. Ölmemiş olan birisine sen yarın öldürüleceksin "أنك مقتول غدا" denilebilir. Ancak öldürülmemiş birine قتيل, yaralanmamış birine جريح denilmez. Ayrıca basit yaralanma için de جريح denilmez. Bu kalıpta sübût anlamı ism-i mef'ûlden daha ileri derecededir.[629]

3.3.5. İsm-i Tafdîl

Mastardan türetilmiş bir sıfattır. İsm-i tafdîlle, mevsufun, fiilin aslındaki vasfa diğerlerinden daha çok sahip olduğu anlatılmaktadır. "خاتَم اَجْوَد العرب" ifadesinde, Araplar ve Hâtem cömertlikte ortak olmalarına rağmen bu vasfın Hâtem'de daha fazla olduğu

---

624 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXX, 68.
625 İsrâ, 17/81.
626 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 606.
627 Sâlih Kemâl Huseyn Reşîd, **Siyeğu'l-Mübâlağati ve Terâikuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Câmiatu'n-Necâhi'l-Vatanî Yüksek Lisans Tezi, Nablus, 2005, s. 166.
628 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 126.
629 Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fî'l-Arabiyye**, s. 55.

anlatılmaktadır. "وَلَلْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْاُوْلٰىؕ"[630] ayeti; "Peygamber (sav) için hem dünya hem de ahiretin ikisi de hayırlıdır. Ancak ahiret daha hayırlıdır" anlamındadır.[631] Kıyasen müzekker için "اَفْعَلَ", müennes için "فُعْلَى" vezni kullanılmaktadır. شَرٌّ, خَيْرٌ ve حُبٌّ kelimeleri bu kıyasın dışında kalmaktadır. Çünkü bu lafızlar çok kullanıldıkları için baştaki hemzeleri hazfolmuştur. Bazen de aslı üzere kullanılmaktadır.[632]

Zemahşerî, "سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ"[633] ayetindeki الْأَشِرُ kelimesinin, kötülükte daha ileri anlamındaki *eşerru* olarak okunduğunu, "هو خَيْرٌ مِنْه و شَرٌّ مِنه" deyimlerinin aslında اَخْيَر ve اَشَرُّ şeklinde olduğunu belirtmektedir. Fakat bu aslın kullanımı terk edilmiştir.[634] İbn Cinnî'ye göre اَخْيَر ve اَشَرُّ kelimelerinin başındaki hemzelerin hazfedilme sebebi, çok kullanımdan kaynaklanmaktadır. Nitekim şöyle denilmektedir: بلال خير الناس وابن الأَخْيَر (Bilâl insanların hayırlısıdır. En hayırlının oğludur.).[635]

Hamelâvî, bu örneklerle birlikte "أَحَبُّ الأعمالِ إلى اللهِ أدْومُها و إن قَلَّ" "Amellerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır"[636] hadis-i şerifini, "*hubb*" kelimesinin bazen aslı üzere kullanılabileceğine delil getirmektedir.[637]

"لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ"[638] ayetinde, "Daha izzetli olanlar zelil olanları çıkaracaklardır" derken ism-i tafdîl (الْأَعَزُّ) kullanılmıştır. Ancak "İzzetli olan kimdir?" sorusuna cevap verilirken ism-i tafdîl (والله اعَزُّ) kullanılmamış bunun yerine وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِه denilmiştir. Zemahşerî bunu şöyle tefsir etmektedir: "Zillet ve alçaklık, şeytan ve aveneleri olan kâfirlerle münafıklara ait olduğu gibi galebe ve kuvvet de Allah'ın, O'nun aziz kıldığı Resulü'nün ve müminlerindir. İzzet sadece bunlara hastır."[639] İsm-i tafdîl kullanıldığında münafıklara da izzetten bir pay verilmiş gibi anlaşılabilirdi.

---

630 Duhâ, 93/4.
631 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 166.
632 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 127.
633 Kamer, 54/26.
634 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1067.
635 İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, II, 299.
636 Buhârî, Îmân, 32.
637 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 127.
638 Münâfikûn, 63/8.
639 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1110.

Zemahşerî, "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً"[640] ayetinin tefsirinde; "قَسْوَةً" kelimesinin hem taaccüp hem de ism-i tafdîli "أقسى" şeklinde yapılması mümkünken neden söz uzatılarak "أَشَدُّ قَسْوَة" biçimi tercih edilmiştir?" şeklinde bir soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: "Bu ifade biçimi, katılıktaki aşırılığı daha açık biçimde anlatmaktadır. Buradaki amaç taşlarla kalplerin sertlikte müşterek olup birinin diğerine göre üstünlüğünü anlatmak değildir. Amaç kalplerin katılığını mübalağalı anlatmaktır. İkinci vecih ise, buradaki amaç sertliğin şiddetini vasfetmek, kalplerinin şiddetli bir şekilde sertleştiğini anlatmaktır. Sanki taş çok serttir ama onların kalbi daha serttir, denilmektedir."[641]

Elif-lam takısı almadığında, nekreye izafe edilmediğinde ve hem lafzen hem de takdiren mefdûlü zikredilmediğinde, ism-i tafdîle gerçek anlamı verilemez. Efdaliyet anlamı kastedilmez. Bu durumlarda ism-i tafdîlin sıfat-ı müşebbehe veya ism-i fâil anlamında kullanılması caizdir.[642] Bu yüzden "وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ"[643] ayetindeki "اَهْوَنُ", "*heyyinun*" anlamında sıfat-ı müşebbehedir. Allah için daha zor daha kolaydan bahsedilemez. "قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ"[644] ayetindeki "أَطْهَر" kelimesine de ism-i tafdîl anlamı verilemez. Burada, "Sizin için kendilerini temizlemişlerdir" anlamında ism-i fâildir. Çünkü Lût kavminin yaptığı iş kızlarıyla evliliğe kıyas edilemez.[645]

3.3.6. İsm-i Zaman İsm-i Mekân

İsm-i zaman; fiilin gerçekleştiği zamana, ism-i mekân da fiilin gerçekleştiği yere delâlet eden isimdir.[646] Müzari fiilin aynu'l-fiili fetha veya zammeli ise ya da lâmu'l-fiili illetli harf ise "مَفْعَل" vezninde gelmektedir. مَقْتَل ,مَشْرَب ve مَرْمَى gibi. Müzari fiilinin aynu'l-fiili kesra olup lâmu'l-fiili de illet harflerinden değilse مَفْعِل kalıbı

---

640 Bakara, 2/74.
641 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 83.
642 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 167.
643 Rûm, 30/27.
644 Hûd, 11/78.
645 Alî Saîd, **Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyyeti ve'n-Nahviyyeti ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân**, s. 81.
646 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 133; Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 387.

kullanılmaktadır. مَضْرِب, مَجْلِس, مَوْعِد gibi. Sülâsî fiiller dışında ise ism-i mef'ûl siğasıyla aynıdır. Bazen de مَنْسِك, مَشْرِق, مَغْرِب gibi kelimelerde olduğu gibi kıyasa aykırı gelmektedir.[647]

مَقْبَرَة, مَدْرَسَة gibi etrafındaki yerlerden ayrılmış özel mekânlar için ism-i mekân müennes yapılmaktadır.[648]

Zemahşerî'ye göre "وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ"[649] ayetindeki *menât* kelimesi, (Kureyş müşrikleri) kurbanlarını onun yanında kestikleri için *tumnâ* (akıtmak) anlamındaki kelimenin (*minâ* ismi de aynı kökten gelmektedir.[650]) ism-i mekânıdır. "مَنَاءَة" şeklinde de okunmuştur. "مَنَاءَة" ismi de "النَّوء" (yağmur) kelimesinin "*mef'eletun*" veznindendir. Sanki onlar bu putların yanında teberrüken yağmur istedikleri için böyle isimlendirilmiştir.[651]

Zemahşerî, putlardan "Lât" isminin ism-i mekân anlamını da iştikakına göre belirlemektedir. Buna göre ya "*levâ*" (eğilmek) kelimesinden "onun için ibadete kapandıkları yer" ya da "*livâ*"[652] kelimesinden "tavaf ettikleri mekân" anlamında ism-i mekândır.[653]

Zemahşerî, "وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا"[654] ayetinin bir tek söz ya da ayrı ayrı söylenmiş iki söz olmasını mümkün görmektedir. Bir tek söz kabul edilmesi durumunda; "Geminin hareket etme ve durma zamanında Allah'ın adını anarak bininiz" şeklinde mana verilebilir. Bu da ya bizzat *mecrâ* ve *mürsâ* kelimelerinin ism-i zaman olduklarını ya da "وقْتَ إرْسَائِها وقْتَ إجْرَائِها" şeklinde mahzuf bir vakit kelimesi takdir edilerek mastar olduklarını söylemekle olur. Mahzuf bir mekân ismi de takdir edilerek "Hareket ve durma yerlerinde Allah'ın adını anın" şeklinde de mana verilebilir. İki ayrı söz olarak değerlendirilmesi hâlinde; "Dedi ki ona bininiz" bir cümle, "Onun akması da durması da Allah'ın adıyladır" ikinci cümledir. Bu değerlendirmeye göre ikisi de ya

---

647 Esterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 181; Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 170-171.
648 Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 171-172.
649 Necm, 53/20.
650 Şeyhzâde, **Hâşiye**, VIII, 14; İbn Sîde, **Muhkem**, X, 510.
651 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1061.
652 لِوَى الحَيَّةِ: (yılanın sarması) *livâen, iltevâ* bkz. İbn Sîde, **Muhkem**, X, 454.
653 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1061.
654 Hûd, 11/41.

mastar ya ism-i zaman ya da ism-i mekândır.[655] Bu yorumların yapılması kelime siğasının çok anlamlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Bazen kelimenin siğası hem ism-i zaman hem de mastara uygun olduğu hâlde Zemahşerî, birisini tercih etmektedir. Örneğin, Bakara suresinde "مثابةً"[656] kelimesi hem mastar hem de ism-i mekân olabilir. Zemahşerî, "مباءة ومرجعاً للحجاج والعمار" "Hacılar ve umreciler için bir dönüş yeri kıldık" demekle ism-i mekân anlamını tercih ettiğini ima etmektedir.[657]

Bir şey bir mekânda çoksa ve ismi de camidse مَفْعَلَةٌ vezni kullanılmaktadır. Örneğin aslanı çok olan yere مأْسَدَةٌ, kurtları çok olan yer de مَذْأَبَةٌ denilmektedir.[658] Zemahşerî, "فَلَمَّاجَاءتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً"[659] ayetindeki "مُبْصِرَةً" kelimesini, Alî b. Hüseyin ve Katâde'nin مَبْصَرَةٌ şeklinde okuduklarını belirttikten sonra şöyle demektedir: "Tıpkı, çokça korkunun kaynağı için مَجْبَنَةٌ, çokça cimriliğin kaynağı için مَبْخَلَةٌ ve çokça şehveti kestiği için مَجْفَرَةٌ denildiği gibi, مَبْصَرَةٌ da fazlasıyla basiretin mahalli olduğuna işaret etmektedir."[660]

3.3.7. İsm-i Alet

Zemahşerî, ism-i aleti şöyle tanımlamaktadır: Kendisiyle malzeme işlenen ve nakil yapılan isim için kullanılır. مِفْعَال – مِفْعَلَة - مِفْعَل vezinlerinde gelmektedir.[661] Ayrıca فَعَّالَةٌ- فَاعُولٌ -فِعَالٌ- فَاعِلَةٌ gibi kiyasî vezinler de zikredilmiştir.[662] Kurtubî'ye göre " فَإِذَا نُقِرَ فِي

655 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 484.
656 Bakara, 2/125.
657 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 95.
658 Esterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 188; Kabâve, **Tasrîfu'l-Esmâ ve'l-Ef'âl**, s. 171-172.
659 Neml, 27/13.
660 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 777.
661 İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 152. Basitçe şöyle de tanımlamak mümkündür: Fiilin kendisiyle gerçekleştiği aracı bildiren isimdir. (Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 290).
662 Sâmerrâî, **es-Sarfu'l-Arabî Ahkâmun ve Ma'ânin**, s. 125.

النَّاقُور"[663] ayetindeki *nâkûr*, فاعول veznindedir. Ses çıkarmak için kendisine üfürülme özelliği olduğu için böyle denilmiştir.[664]

Bazı isimler kıyasa aykırı olarak "مُفْعول" veznine göre gelmektedir. İbn Ya'îş'e göre siğanın değişmesi anlamda hususiyet kazandırmaktadır. Bu kalıp, sanki sadece bir şeyin içine konulduğu aletler için kullanılmaktadır. Örneğin "المُدْهُن"; ister camdan olsun ister başka bir şeyden olsun, içine yağ konulan kap, "المُكْحُلَةُ"de camdan olup olmaması önemli değil içine sürme konulan kaba denilmektedir.[665] Bu örnekler, "Binâdaki ziyade manada da ziyade içindir" kaidesinin uygulamaları sayılır. Esterâbâdî'ye göre de المُكْحُلَةُ, ism-i aletin kıyasa aykırı siğası olduğundan, içine sürme konulan her alet için değil de özel olarak içine sürme konmak için tahsis edilmiş aletlere denilmektedir.[666]

"تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ"[667] ayetindeki "مِنسَأَ", asa demektir. Asa için "مِنسَأَ" denilmesi kendisiyle kovulma ve geri çevrilme gerçekleştiği içindir.[668]

Zemahşerî, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) " وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ"[669] ayetini ism-i alet siğasıyla مِخْيَط şeklinde okuduğunu ve مِخْيَط kelimesinin kendisiyle dikiş yapılan iğne demek olduğunu belirtmektedir.[670]

3.3.8. İsm-i Tasğîr

Mütemekkin bir isim küçültüleceği zaman baştaki harfi zamme, ikinci harfi fetha üçüncü olarak sakin *ya* harfi getirilerek yapılmaktadır. İsm-i tasğîrin فُعَيْلٌ -فُعَيْعِلٌ- فُعَيْعيل olmak üzere üç değişik vezni vardır.[671]

İsm-i tasğîrin tanımı şöyle yapılabilir: رُجَيْل, كُتَيْب örneklerindeki gibi bir şeyin namını ve değerini düşürmek ya da دُرَيْهِمات kelimesindeki gibi azaltmak ya da يا بُنَيَّ!

---

663 Müddessir, 74/8.
664 Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, XXI, 370.
665 İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, IV, 153.
666 İsterâbâdî, **Şerhu'ş-Şâfiye**, I, 187.
667 Sebe', 34/14.
668 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 870.
669 "*... Deve iğne deliğinden geçmedikçe onlar cennete giremezler...*" A'râf, 7/40.
670 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 363.
671 Zemahşerî, **el-Mufassal**, s. 85.

örneğindeki gibi şefkat ve lütufta bulunmak ya da yakınlaştırmak için kelimenin binâsını belirli bir biçime sokmaktır.[672]

Zemahşerî, "فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا"[673] ayetindeki رُوَيْدًا kelimesini, *azıcık bir mühlet* şeklinde açıklamaktadır.[674] Bunu hem "*ruveyden*" kelimesinin ism-i tasğîr siğasında olmasından hem de nekre olmasından dolayı söylemiş olabilir.

Zemahşerî, bazen sadece "İsm-i tasğîr şeklinde de okunmuştur" demekle yetinmektedir. Şu iki ayet buna örnek verilebilir:

"وَجَاؤُواْ أَبَاهُمْ عِشَاء يَبْكُونَ"[675] ayetini Hasan-ı Basrî, 'عُشَيًّا' ism-i tasğîr siğasıyla okumuştur.[676]

"يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ"[677] ayeti de *vâris* kelimesinin ismi tasğîri olan "أُوَيْرِثٌ" şeklinde de okunmuştur.[678]

3.4. ÇOĞUL

Zemahşerî *el-Mufassal* adlı eserinde çoğulları, kelimenin binâsında değişiklik meydana gelip gelmemesine göre; cem-i sâlim ve cem-i mükesser olarak ikiye ayırmıştır. Cem-i sâlim; tekil hâldeki vezni çoğulda da değişmeden muhafaza edilen çoğullardır.[679] Müzekker ve akıllılar için kelimenin tekil hâli değişmeden sonuna *vâv nûn* (ون), müennesler ve akıllı olmayanlar için *elif tâ* (ات) getirmek suretiyle yapılmaktadır. Cem-i mükesser ise çoktur. Yirmi yedi farklı vezne ulaştığı belirtilmiştir. Çoğul yapılırken tekilinin binâsı değişen çoğullara, cem-i mükesser denilmektedir.[680]

İfade ettiği sayı durumuna göre; üçten ona kadar olan sayılar için cem-i kıllet ve cem-i sâlim siğaları, on sayısından yukarısını ifade etmek için de cem-i kesret siğaları

---

672 Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 172; Hadisî, **Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh**, s. 340.
673 Târık, 86/17.
674 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1194.
675 "*Yatsı vaktinde ağlayarak babalarına geldiler.*" Yûsuf, 12/16.
676 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 507.
677 Meryem, 19/6.
678 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 632.
679 Esmer, Râcî, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi's-Sarfi**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 202.
680 Esmer, Râcî, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi's-Sarfi**, s. 201.

kullanılmaktadır.[681] Zemahşerî, çoğul anlamını veren ismu'l-cinsi'l-cem'i, çoğulun çoğulu konularını da işlemektedir.[682]

İbn Ya'îş şerhinde, cem-i kıllet ve cem-i kesreti ayırmak için ifade ettikleri sayıya bakmakla birlikte, ism-i tasğîrlerine de bakılabileceğini belirtmektedir. Örneğin غِلْمَةٌ (cem-i kıllet siğası) kelimesi tekiline başvurmadan غُلَيمَة ve اَفْلُس da أُفَيْلِسٌ şeklinde ism-i tasğîr yapılabildiğinden dolayı cem-i kıllettir. Cem'i teksîrlerin ise ancak tekil hâline çevrildikten sonra ism-i tasğîri yapılabilir. Akıllılar için sonuna *vâv-nûn*, müennes için sonuna *elif-ta* getirilerek çoğul yapılır. Örneğin غِلْمَةٌ kelimesinin kesret çoğulu, غِلْمَان'dır. İsm-i tasğîri de غُلَيم şeklinde yapılır. Müzekker olduğu için ism-i tasğîrin sonuna *vâv-nûn* getirilerek غُلَيْمُون şeklinde cem-i kılleti yapılır. دَرَاهِم kelimesinin çoğulu da şöyle yapılır: Önce tekili olan دِرْهَمٌ şekline dönüştürülür. Sonra دُرَيْهِم şeklinde ism-i tasğîri yapılır ve müennes olduğu için sonuna *elif-ta* eklenerek دُرَيْهِمات şeklinde cem-i kılleti yapılır.[683]

Genel olarak cem-i sâlim de kıllete delâlet etmektedir. Ancak bu camidler için geçerlidir. Sıfatların çoğulunda ise kıllete delâlet etmez. Bilakis hudûsa delâlet edip fiile yaklaştırır. Cem-i teksîr gelmesi ise onu fiilden isme yaklaştırır. ' وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ '[684] ve 'وَبَشِّرِالْمُؤْمِنِينَ'[685] ayetlerinde "اَلْحُفَّاظ" veya "اَلْحَفَظَة" denilmemiştir. Çünkü cem-i teksîr onu hadesten uzaklaştırıp sabit bir duruma yaklaştırmaktadır. Bu ayetlerde hıfzın tekrarlandığı, anlamı vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de fiil anlamı verilmek istenince cem-i sâlim, isme yaklaşması istenince cem-i teksîr kullanılmaktadır. Bunun örnekleri çoktur. Örneğin, 'راسيات' ile 'الرواسي' arasında önemli fark vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de 'الرواسي' dokuz yerde geçmekte ve bunların hepsinde de dağ anlamına gelmektedir. "وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ" "sabit kazanlar"[686] bir yerde geçmektedir. Kazanların sabitliği ile dağlarınki aynı değildir.[687]

---

681 Zemahşerî, **el-Mufassal**, s. 75.
682 Zemahşerî, **el-Mufassal**, s. 81.
683 İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, III, 224.
684 Tevbe, 9/112.
685 Yûsuf, 12/12.
686 Sebe', 34/13.
687 Sâmerrâî, **Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye**, s. 128.

Zemahşerî, Nâziât suresindeki "النَّازِعَاتِ", "النَّاشِطَاتِ", "السَّابِحَاتِ" … kelimelerinin çoğul olmasından dolayı bunları "meleklerden bir topluluk" olarak açıklamıştır.[688]

Zemahşerî, tekil ve çoğul arasındaki farklara dikkat çektiği gibi çoğul çeşitleri arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Mesela delâletleri açısından cem-i kıllet ile cem-i kesret, cem-i sâlim ve cem-i teksîr, çokluk anlamında cins isim ile çoğul siğaları arasında ayrım yapmaktadır. O, çoğul siğalarında udûlün hikmetleri üzerinde de durmaktadır.

Mesela "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ"[689] ayetinde çoğul yerine tekil siğanın kullanılma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Allah, Resulü ve müminler olmak üzere birden çok veli zikredilmekle birlikte neden çoğul olarak 'sizin velileriniz' denilmemiş de 'sizin veliniz' şeklinde tekil getirilmiştir?" şeklinde bir soru sorup şöyle cevaplamaktadır; "Allah'ın dostluğu asıldır, onun Resulü'ne ve müminlere gösterilecek dostluk ise tebeidir. Eğer böyle değil de *evliyâukum* şeklinde olsaydı o zaman asıl ve fer' ayrımı olmayacaktı."[690]

Zemahşerî, herhangi bir karışıklığa sebep olmayacaksa bazı hikmetlerden dolayı tekil ile çoğul siğaların birbirinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadır. " وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَامِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا"[691] ayetinde "Neden '*imâm*' yerine çoğul olarak '*eimme*' gelmemiştir?" şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Aslında *eimme* (önderler) kastedilmişse de tekil seçilmesi cinse delâlet etmek içindir. Burada yanlış anlama ihtimali olmadığı için tekil gelmesinde bir sakınca yoktur. Tıpkı "Sonra sizi (ana rahminden) bebek (الطفل) olarak çıkarır"[692] ayetinde, *tıfl* kelimesinin tekil gelmesi gibidir. Ya da 'Bizden her birimizi önder kıl!' anlamında yorumlandığı veya davalarının bir olması sebebiyle tek bir kişi kabul edildikleri için de tekil gelmiş

[688] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1175.
[689] Mâide, 5/55.
[690] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 297.
[691] Furkân, 25/74.
[692] Mü'min, 40/67.

olabilir. Ayrıca *imâm* şeklinde gelmesi صائم'nun çoğulu صيام olduğu gibi آمٍّ kelimesinin çoğulu olduğu kabul edildiğinden dolayı da olabilir."[693]

Zemahşerî, kelimenin, bazen çoğul ve tekil gelmesini dünyadaki yaşanan durumlarla izah etmektedir. "فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ" ayetinde شَافِعِينَ çoğulunun hemen peşinden "وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ" denilerek صادق (dost) kelimesi tekil gelmiştir.[694] O, bunun hikmetini açıklamak için insanlar arasındaki mutad âdetlerle kıyaslama yapmaktadır. Genellikle şefaatçi kimseler çok, samimi dostlar ise azdır. Her ne kadar önceden tanımasalar da bir beldede birisi zulme uğradığında çok sayıda kişi ona şefaatçi olmaya çalışır. Ancak dostluk böyle değildir. Dostlar birbirleriyle yakından ilgilenirler. Sevgilerinde dürüsttürler. Dolayısıyla da azdırlar.[695]

İbnu'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu açıklamalarına şaşırdığını ifade etmektedir. Dost kelimesi hem tekil hem de çoğul olarak kullanılmaktadır. Burada neye dayanarak tekil kastedildiğini söylemektedir? Şayet tekil kastedilmiş olsa bile tekili nefyetmek birden başlayıp sonsuza kadar devam edip gider.[696]

Çalışmamızda lafız anlam arasındaki kuvvetli irtibata sürekli vurgu yaptık. Bu açıklamalara karşılık şu soruyu sormak yerindedir: Mademki her iki kelime de çoğul içindir. O hâlde neden biri tekil diğeri de cem siğasıyla gelmiştir? İbnu'l-Müneyyir bunu gözden kaçırmaktadır. Neden farklı iki siğanın kullanıldığı sorusunu yanıtlaması gerekmektedir.[697]

"حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ"[698] ayetini tefsir ederken Zemahşerî, "*salât-ı vüstâ*"nın hangi namaz olduğuna odaklanmaktadır. Râzî ise 'الصَّلَوَاتِ' kelimesinin çoğul olmasından hareket ederek bu ayetten beş vakit namazın farz olduğu sonucuna ulaşmaktadır. O, şöyle istidlâlde bulunmaktadır: Ayette orta namaz denilmiştir. Çoğulun en azı da üçtür. Bu namaz çoğulun dışındadır. Öyleyse namazların

---

693 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 753.
694 "*Artık bizim için ne bir şefaatçi ne de candan bir dost vardır.*" Şuarâ, 26/100, 101.
695 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 764.
696 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 764.
697 Ayrıca bkz. Ebû Mûsâ, **Belâğatu'l-Kur'âniyyeti fî Tefsîri Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyyeti**, s. 225.
698 Bakara, 2/238.

ortasından bahsedebilmek için çoğulun en az dört olması gerekir. Dörtle orta namazın toplamı, beş etmektedir.[699]

3.4.1. Cem-i Sâlim Cem-i Mükesser

Zemahşerî, "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ"[700] ayetinde geçen مُسْلِمَيْنِ kelimesinin مسلمين şeklinde çoğul olarak da okunduğunu, bu kıraate göre; sanki Hz. İbrahim ve İsmail kendileriyle birlikte Hz. Hacer'i de kastetmişlerdir. Ya da tesniye çoğul hükmünde olduğu için çoğul hükmünde kullanılmıştır.[701] O, bu açıklamalarıyla, çoğulun en az miktarının iki olacağı görüşünde olduğunu ima etmektedir.

"أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ"[702] ayetindeki "اللَّاعِنُونَ" ismi çoğuldur. Bunların kimler olduğunu Zemahşerî şöyle açıklamaktadır: Onlara hem Allah hem de bütün lanet edebilecek olanlar lanet eder. Lanet edenler ise kendilerinden lanet sadır olabilen; melekler, cinler ve insanların mümin olanlarıdır. Tîbî sonraki ayette, "*Fakat inkâr edip kâfir olarak ölenlere gelince, işte; Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerinedir*"[703] ayetini delil getirerek bu açıklamayı daha uygun bulmaktadır.[704] Tîbî, bu görüşü ayetin siyâkıyla desteklemekte, "*lâ'inûn*" kelimesinin cem-i sâlim oluşuyla delillendirmemektedir. Ebû Hayyân ise lanet edenlerin kimler olabileceği ile ilgili bütün görüşleri zikrettikten sonra, cem-i sâlimin delâletinden istidlâl ederek, "En doğrusu melekler ve insanlarla cinlerin müminleri olmasıdır. Çünkü siğası akıllılar için kullanılan çoğul siğalardandır"[705] demektedir.

Cem-i mükesserlerden biri de 'فَعَلَة' veznidir. Lâmu'l-fiili sahih olan sülâsî ism-i fâiller 'كاملة' 'كامل' '*kemeletun*' şeklinde cem-i teksîr yapılırlar. Ancak lâmu'l-fiili mu'tel ise 'فُعَلَة' şeklinde yapılmaktadır. 'قاضٍ' isminin 'قُضاة' şeklinde yapılması gibi. Bu veznin sonundaki 'ة' harfi kelimeyi isme çevirmektedir. Önceki vezinle arasında şöyle bir fark

699 Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, VI, 157.
700 Bakara, 2/128.
701 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 96.
702 Bakara, 2/159.
703 Bakara, 2/161.
704 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 174.
705 Ebû Hayyan, **Bahru'l-Muhît**, 634.

vardır: Bu vezinde hareket ve çokluk yoktur. Örneğin, ‘الطَلَبَة’ çoğul olarak “öğrenciler” demektir. ‘الطُلّاب’ ise öğrenme fiilini çok yapanları ifade etmektedir.[706]

Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde cem-i sâlim ve cem-i mükesser arasında anlam açısından önemli farklar olduğuna değinmektedir.[707] O, “ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”[708] ayeti hakkında üç soru sorup cevabını da vermektedir:

1. Neden ayette ‘الطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ’ isimleri, cem-i sâlim gelmiş ve diğer ikisi cem-i mükesser gelmiştir? Cevap olarak ise şöyle demektedir: Cem-i sâlim, fiilin lafzına yakındır. ‘*Tâifûn*’ kelimesi ism-i fâil olmakla birlikte ‘يَطوفون’ mesabesindedir. Teceddüd manasını barındırır. Mastarla ifade edilmiş olsaydı yenilenme ve tekrar anlamını veremezdi. ‘*Kâimîne*’ ism-i fâilinde de durum aynıdır. Rükû, temizleme fiiline neden olan bir durum olmadığından cem-i sâlim yapılmamıştır. Ayrıca rükû Kâbe’nin dışında da yapılabilmektedir. Dolayısıyla ‘طَهِّرَا’ fiiline lafız olarak yakınlaşması gerekmez. Zemahşerî’ye göre الْعَاكِفِينَ; Kâbe’ye komşu olanlar, orada ikamet edenler ya da (Mekke’de ikamet etmeyip) orada itikâfa girenlerdir. “ وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”[709] ayetiyle de mutabık olarak ‘*kâimîne*’ kelimesi namazdaki kıyamı anlatmaktadır. Sanki namazın üç rüknü olan; kıyam, rükû ve secde de kastedilmiş olabilir. Kısaca tavaf edenler ve namaz kılanlar için evimi temizleyin denilmiş gibidir.[710] Şeyhzâde ise şöyle açıklamaktadır: ‘الْعَاكِفِينَ’ kelimesini ikamet edenler şeklinde, ‘لِطَّائِفِينَ’ ise dışarıdan gelenler şeklinde tefsir edebiliriz. O zaman namaz kılanlar her iki gruptan olmuş olurlar.[711] Bu açıklamalardan yola çıkarak rükû ve secde edenler, Mekke’de ikamet eden ve dışarıdan gelenlerin toplamından oluşacağı için cem-i kesret kullanılması daha belîğ olmuştur sonucuna varılabilir.

2. Neden ‘الرُّكَّعِ’ kelimesi ile ‘السُّجُود’ kelimeleri arasına atıf *vâv*ı gelmemiştir? Cevabında, “Rükû edenler aynı zamanda secde edenlerdir. Secdesiz rükû yapılmış olmaz. Bir şey kendisine atfedilmez. ‘السُّجُود’ mastardan ibarettir. Bu ayette ise çoğul

[706] Sâmerrâî, **Me’âni’l-Ebniyeti fî’l-Arabiyye**, s. 132-134.
[707] Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 250- 251.
[708] Bakara, 2/125.
[709] Hacc, 22/26.
[710] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 96.
[711] Şeyhzâde, **Hâşiye**, II, 289.

anlamındadır. Atıf *vâv*ıyla kullanılmış olsa sadece mastar anlamı anlaşılabilirdi. İsm-i fâil anlamı anlaşılmayabilirdi"[712] demektedir. Zemahşerî ise doğrudan *musallîn* şeklinde tefsir ederek her ikisinin birlikte namazı ifade ettiğini ima etmiştir.[713]

3. Üçüncü soru ise neden 'الرُّكَّعِ'[714] gibi 'سُجّداً' denilmemiştir? Hâlbuki ' تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا'[715] ayetinde ikisi de aynı kalıpla gelmiştir. O bu soruya da şöyle cevap vermektedir: "Secde, alnı yere koyma (zahirî görüntü) ve huşu duyma (bâtınî) amellerinin ikisini de kapsamaktadır. 'سُجَّدًا' denilmiş olsa sadece zahirî ameli ifade eder. Fetih suresinde (تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا) ifadenin kendisinden de anlaşıldığı üzere görünen bir durum anlatılmaktadır. Gözle görünen durum; 'Sen onları çokça secde ve rükû ederken görürsün.'"[716]

Bazen çok olan bir şeyin, diğerine göre azlığına dikkat çekmek için de cem-i kıllet kullanılmış olabilir. Zeccâc, " وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[717] ayetinde geçen "الأَفْئِدَةَ" çoğul ismi için şöyle demektedir: أَفْئِدَةَ kelimesi, غُراب (karga) kelimesinin çoğulunun أغربة gelmesi gibi فُؤَادُ kelimesinin çoğuludur. فُؤَادُ kelimesi, *fi'lân* vezninde çoğul yapılmaz. Hâlbuki غُراب kelimesi غِرْبان şeklinde cem-i teksîr vezniyle çoğul yapılmaktadır.[718] Zemahşerî, أَفْئِدَةَ kelimesinin siğa olarak cem-i kıllet olmakla birlikte cem-i kesret ve cem-i kıllet arasında müşterek bir kalıp olduğunu belirttikten sonra bu ayette kesret anlamında kullanıldığını belirtmektedir.[719] Zemahşerî, Zeccâc ile aynı doğrultuda yorum yapsa da Râzî, cem-i kıllet anlamında da olabileceğini savunmaktadır. Ona göre belki de kulak ve gözlerin çokluğuna, gönüllerin azlığına dikkat çekmek için cem-i kıllet vezni kullanılmıştır. Çünkü hakiki bilgiler ve yakınî ilimler ancak kendilerine gönüllerde yer bulabilir.

---

[712] Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 251.
[713] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 96.
[714] Bakara, 2/125.
[715] Fetih, 48/29.
[716] Zerkeşî, **el-Burhân**, III, 250-251.
[717] Nahl, 16/78.
[718] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû**, III, 204.
[719] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 580.

Mahlûkâtın çoğu ise bu tür fiillerle meşgul olmadıkları için sanki gönülleri gerçek gönül değilmiş gibidir.[720]

Zemahşerî, "وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ"[721] ayetindeki أُلُوفٌ kelimesi için şunları söylemektedir: Çokluk miktarında ihtilaf edilmiştir. Bunların sayısı hakkında; on bin, otuz bin, yetmiş bin gibi farklı rivayetler vardır. Tefsir bid'atlerinden biri de *ulûf* kelimesinin قُعُود -قَاعِد'da olduğu gibi آلِف kelimesinin çoğulu olduğunu söylemektir.[722] Bu kelimenin ülfetten türediği kabul edilmektedir. Yani yerlerinden memnundular. Düşmanın baskısı gibi onları zorlayan bir neden yoktu.

Ebû Hayyân, çoğul siğalarının birbirinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadır. İmam Beğavî'nin (ö. 516/1122), "Doğrusu cem-i teksîr olduğu için on binden yukarı olmasıdır" görüşüne şöyle o cevap vermektedir: Cem-i kıllet ile cem-i teksîr birbirinin yerine kullanılabilir. Bu tür takdirlerin delili yoktur. Kur'ân'ın lafzı, belli bir sayıyı anlatmamaktadır. Belki de onların sayılarını değil de sadece çok olduklarını ifade etmek için böyle söylenmiştir. Tıpkı sana bin kere geldim dediğimizde sayıyı kastetmediğimiz gibi. Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin *min bid'ati't-tefâsîr* nitelemesine aynen katılmaktadır.[723]

Zemahşerî, "وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ"[724] ayetini tefsir ederken, "أَذِلَّةٌ kelimesinin cem-i teksîri الذُّلاَّن'dur. 'Maddi güç bakımından zayıf olmalarına ilave olarak sayısal açıdan da az olduklarını ifade etmek için cem-i kıllet gelmiştir. Güçsüz olmaları; zayıf hâlde olmaları, silah, binek ve erzaklarının az olmasından kaynaklanıyordu. (Binek yönünden zayıftılar.) Çünkü çoğunlukla su taşımada kullandıkları kalitesiz bineklerle gelmişlerdi; kaliteli sadece bir tek atları vardı. Bir deveye beş on kişi sırayla biniyorlardı. Sayı açısından üç yüz on küsur kişiydiler. Düşmanları ise, yaklaşık bin savaşçıdan oluşan kalabalık bir grup idi ve yüz atları vardı, güçlü ve silahlı idiler."[725]

---

[720] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XX, 92.
[721] Bakara, 2/243.
[722] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 140.
[723] Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, II, 259.
[724] "*Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz hâlde Allah size Bedir'de yardım etmişti.*" Âl-i İmrân, 3/123.
[725] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 193.

Hac ayları; şevval, zilkade ve zilhiccenin bir kısmıdır. Çoğulun en az miktarı üç olarak kabul edildiğinde hac ayları üç tam ay değildir. Öyleyse neden الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ[726] ifadesinde çoğul gelmiştir? Zemahşerî, bu soruya şöyle cevap vermektedir: Çoğul isim, ‘فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا’[727] (İki kişinin kalbi için çoğul (*kulûb*) kullanılmıştır.) ayetinde olduğu gibi birden fazla olanlarda müşterektir. Bu yüzden böyle bir soruya gerek yoktur. Şöyle de denilmiştir: İki ay tamamen ve üçüncü ayın da birkaç gününün buna dâhil olmasındandır. Çünkü senenin bir kısmında gördüğün birine "Seni bu sene gördüm" dersin. Hâlbuki senenin tamamında değil, az bir kısmında görmüşsündür.[728]

Bakara 2/22. ayetindeki ‘أَنْدَاداً’ kelimesi kök anlamı ve siğasıyla kâfirlerin yaptığı işin kötülüğünü gözler önüne sermektedir. *Nid*, rakiplikte benzerlik için kullanılmaktadır. Râğıb bunu şöyle açıklamaktadır: "*Nid*, cevherdeki benzerliği, *misal* ise herhangi bir hususta müşterekliği ifade eder. *Nid*, *misl*in özel bir hâlidir. Her *nid* aynı zamanda *misal*dir. Tersi doğru değildir." Müşrikler sadece ilahlarını isimlendirmede ve onlara yakınlaşmada Allah'a denk tutarlardı. Allah'a göstermeleri gereken saygıyı putlarına verirlerdi. Yoksa onların, "Bu putlar cevherlerinde de Allah'ın (cc.) ortağı ve rakibidir" şeklinde bir iddiaları yoktu. Bu fiillerinin *nid* kelimesiyle anlatılması istiare yoluyla onları tahakküm etmek içindir. Kelimenin çoğul olmasında da onların yaptıklarının ne kadar çirkin olduğunu gösteren şöyle bir anlam vardır: Onlar Allah'a bir tek *nid* edinmekle kalmadılar çok sayıda nidler edindiler.[729]

Zemahşerî, bazen çoğul ifadelerde ahlaki incelikler de tespit etmektedir.[730] " إِنَّ الَّذِينَيُنَادُونَكَ مِن وَرَاء الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ"[731] ayetini tefsir ederken, الْحُجُرَاتِ kelimesinin çoğul gelme sebebine odaklanmaktadır. الْحُجُرَاتِ kelimesinin; *hucurât, hucerât* ve *hucrât* olmak üzere üç değişik çoğul şekli vardır. Üçüyle de okunmuştur. Bununla Peygamber'in (sav) hanımlarının odaları kastedilmiştir. Çünkü her bir hanımın ayrı

[726] Bakara, 2/197.
[727] Tahrîm, 66/4.
[728] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 289.
[729] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 310.
[730] Ebû Mûsâ, **Belâğatu'l-Kur'âniyyeti fî Tefsîri Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyyeti**, s. 226.
[731] Hucurât, 49/5.

odası vardı. Muhtemelen Hz. Peygamber'i (sav) odalarının arkasından çağıranlar, gruplara bölünerek her bir kısmı bir odadan ya da tek tek her odanın yanına giderek onu çağırmışlardı. Veyahut da Resulullah'ın (sav) içinde bulunduğu odanın arkasından onu çağırmışlardı. Ancak tazim etmek için oda çoğul kalıbıyla ifade edilmiştir.[732] Böylece bütün odalarının aynı hürmete değer olduğu ve saygı açısından hepsinin eşit olduğuna işaret edilmiştir. Tîbî'ye göre Araplarda çoğul ifade biçiminde tazim olduğu için ' في مجالسك' ifadesi, 'في مَجْلِسِكَ'den daha belîğdir.[733]

Zemahşerî, 'مِنْ وَرَاءِ حُجْرَتِك' (odayı Peygamber'e nispet ederek tekil), ' مِنْ وَرَاءِ الْحُجْرَتِ' (oda tekil ve harf-i ta'rîfle içinde bulunduğu belirli odayı kastederek), ' مِن وَرَاء الْحُجُرَاتِ' (Kur'an'daki biçimi harf-i ta'rîfli ve çoğul) arasında karşılaştırma yapmış, baştaki (tekil siğayla) iki ifade biçiminin Peygamberimizin (sav) hürmetine yakışmayacağını söylemiştir.[734]

3.4.2. Cem-i Mükesserde Cem-i Kıllet ve Cem-i Kesret Farkı

Zemahşerî, cem-i kesret ile cem-i kıllet farkına değinmektedir. 'اَعْيُن'[735] kelimesinde kesret ve kıllet ayrımına değinmiştir. "Neden cem-i teksîr olarak 'عيون' değil de 'اَعْيُن' şeklinde cem-i kıllet gelmiştir?" dersen şöyle derim: "Çünkü muttakilerin gözleri diğer gözlere göre azdır." Delil olarak da "وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ"[736] ayetini zikretmektedir. Fakat bu açıklamaya şöyle itiraz edilmiştir: Cem-i kılletin azlığını kendi içinde kıyas yaparak belirlemeliyiz. Muttakilerin sayısını muttakilerle kıyaslamalıyız. Muttaki olmayanlarla değil. Muttakiler her ne kadar diğer insanlara göre az iseler de kendi sayıları çoktur. Bu kelâmdan açıkça anlaşılmaktadır ki onların her biri bu duayı yapmıştır.[737] Bu itiraz cem-i kıllet, cem-i kesret ayrımı yapmasına değil, Zemahşerî'nin

---

[732] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 1034.
[733] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XIV, 458.
[734] Ebû Mûsâ, **Belâğatu'l-Kur'âniyyeti fî Tefsîri Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyyeti**, s. 226.
[735] Furkân, 25/75.
[736] Sebe', 34/13.
[737] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, XI, 303. (İbn Müneyyir haşiyede bu itirazı yöneltmiştir.).

gerekçesine yapılan bir itirazdır. Azlık ve çokluk izafi olduğu için kıyaslanılan şeye göre bu vasıflar değişmektedir.

Zemahşerî, bazı yerlerde mana farkına değinmeyip farklılığın yaygın kullanımdan kaynaklandığını söylemektedir. " أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء"[738] ayetinde altı çizili kelime cem-i kesret siğasıyla geldiği hâlde başka bir ayette "وَسَبْعَ سُنبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَيَابِسَاتٍ"[739] cem-i kıllet siğasıyla gelme sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bunu daha önce Bakara suresi 228. ayette üç kur'un tefsirinde de açıkladığım gibi Arapçada çoğullar birbirinin yerine kullanılabilmektedir."[740] Zemahşerî, farka değinmese de burada belâgî nüktelerden dolayı birbirinin yerine kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunun sebebi; birinci ayette Allah yolunda infak edenlerin mükâfatlarının fazlasıyla verileceğinden bahsedildiği için cem-i kesret gelmiştir. İkinci ayette ise yedi sayısı on sayısından az olduğu için cem-i kılletle ifade edilmiştir.[741]

3.4.3. Cins İsim

Çokluğa delâlet etmede; çoğul siğaları, ism-i cinsin her iki (ismu'l-cinsi'l-ifrâdî ve ismu'l-cinsi'l-cem'i) çeşidi ve ism-i cem müşterek olmalarına rağmen hem biçim olarak hem de mana olarak aralarında ciddi farklar vardır. Cins isim; köpek, ev, geyik, at gibi cinsin bütün fertlerini, birini diğerinden ayırmayarak kapsayan isimdir. İki çeşittir. a) İsmu'l-cinsi'l-ifrâdî: Aynı anda hem az hem de çoğa delâlet eden isimdir. Başka bir ifadeyle her iki anlam için de aynı siğa kullanılmaktadır. b) İsmu'l-cinsi'l-cem'i: Tekil ismi çoğul ismiyle hem manada hem de lafızda müşterek olmakla birlikte, tekille çoğulunun arası ya رُوم -رُومِيّ, عَرَب -عَرَبِيٌّ, تُرْك -تُرْكِيٌّ örneklerindeki gibi tekilinin sonuna *yâ* harfi getirilerek ya da شَجَر -شَجَرَة, تَمْر -تَمْرَة gibi tâ'u'l-merbuta ile ayırt edilmektedir.

738 Bakara, 2/261.
739 Yûsuf, 12/43.
740 Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 517.
741 Zerkeşî, **el-Burhân**, IV, 22.

İsmu'l-cem ise kendi lafzından müfred siğası olmadığı gibi çoğul anlamlarının da belirli bir siğası yoktur. Örneğin الجَيْش (ordu) müfredi جُنْدِيٌّ, القَوْم müfredi رَجُل'dür.[742]

Çoğul siğalarla ism-i cinsin çokluğa delâletleri farklıdır. İsm-i cins hem az için hem de çok için, çoğul siğalar ise sayısal olarak üç[743] ve daha fazla çokluklar için kullanılmaktadır. Çoğulun zıddı müfred iken, ism-i cinsin çokluğunun zıddı yoktur. İsm-i cinste cinsin özelliklerinin fertlerde mevcut olup olmaması, çoğullarda ise sayı göz önünde bulundurulmaktadır. Birinde kemiyeten çokluğa, diğerinde ise keyfiyeten çokluğa bakılmaktadır.

Zemahşerî "كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ"[744] ayetinin tefsirinde, İbn Abbâs'ın kıraatini zikrederek ism-i cinsin çoğul siğalarına göre anlam farkına dikkat çekmektedir. İbn Abbâs, Kur'ân'ı veya cins ismi kastederek كُتُبِهِ'yi '*kitâb*' şeklinde okumuştur. İbn Abbâs'a bunun sebebi sorulduğunda, "Çünkü *kitâb kütüb*den daha çoktur" şeklinde cevap vermiştir. Zemahşerî daha sonra şöyle bir soru sorarak farkın anlama etkisini daha da belirgin hâle getirmeye çalışmıştır: "Eğer sen desen ki, müfred nasıl çoğuldan daha çok sayıyı kapsar? Ben de derim ki; müfredle cins kastedilince, birini bile dışarıda bırakmadan cinsin bütün fertlerini kapsamaktadır. Çoğul isim ise sadece çoğul cinsi olanları kapsar."[745] Çoğul siğalarında bir veya iki kitap dışarıda kalabilir. Çünkü çoğul anlam göz önünde bulundurulmaktadır. Mesela 'لا رَجُلَفي الدار' cümlesi, cinsi nefyetmektedir. *Racul* kelimesi tekildir. Evde adam cinsinden hiç kimsenin olmadığını gösterir. Bir tek kişi bile olsa bu söz doğru olmaz.[746]

Zemahşerî, ism-i cinsin çoğul ve tekillerde farklı anlamlar ifade ettiğini belirtmektedir. O, "عَمِلوا الصالحات"[747] ifadesini açıklarken şöyle demektedir: " وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ"[748] ayetindeki *es-sâlihât* kelimesinin başındaki lâm-ı ta'rîf cins içindir. Cins *lâm*ının, tekil kelimenin başına gelmesi ile çoğul kelimenin başına gelmesi

---

[742] Hamelâvî, **Şeza'l-ʿArf fî Fenni's-Sarf**, s. 170; Esmer, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi's-Sarfi**, s. 125.
[743] Çoğulun alt sınırı için iki mi üç mü olduğu konusu tartışılmıştır.
[744] Bakara, 2/285.
[745] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 158.
[746] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, III, 575.
[747] Bakara, 2/25.
[748] Bakara, 2/25.

arasında fark vardır. Lâm-ı ta'rîf, tekil kelimenin başına geldiğinde o cinsin kapsamına giren her şeyi ve bu cinsin bir kısmını son ferdine varana kadar kapsayabilir. Ancak lâm-ı ta'rîf çoğulun başına gelince cinsin tamamını ve bazısını tek tek fertlere inmemek şartıyla kapsayabilir. Çoğul vezninde cinsteki çoğulluğa itibar edilmektedir. Tek tek fertlere itibar edilmemektedir." Ayet-i kerimedeki *sâlihât*'ı, bir müminin mükellefiyet gereği durumuna göre yaptığı, dinde doğru kabul edilen amellerin toplamı olarak anlamak gerekir.[749] Salih amellerin bütün cinslerini yapmak mükellefin gücü dâhilinde olmadığı için muhatabın durumu bunu sınırlamaktadır. Örneğin zenginse zekât verir. Hem zengin ve hem de gücü yerinde ise hac yapar, değilse yapmaz...[750]

Zemahşerî, Mü'minûn suresindeki "وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ"[751] ayetini açıklarken de cins isim ile çoğulun anlam farkını belirtmektedir. Önce "Neden namaz iki defa tekrarlandı?" şeklinde bir soru sorup şöyle cevap vermektedir: Aslında tekrar yoktur. İlk ayet[752] huşuya, bu ayet ise muhafazaya dikkat çekmektedir. Muhafaza etmek; namazı unutmamak, vakitlerine riayet etmek, erkânını tam yapmakla olur. Bu yüzden ilk ayette *salât* kelimesi tekil gelmiştir ki namazın cinsine delâlet etmektedir. Yani hangi namaz olursa olsun önemli olan namazda huşu duymaktır. Bu ayette ise namazların adetlerini muhafaza etmek önemlidir. Çünkü cuma namazı, bayram namazı, nafile namazlar, cenaze namazı vb. çok namaz vardır.[753]

"وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ"[754] ayetinde Zemahşerî, eşek sesinin tekil (لَصَوْتُ) gelmesini şöyle gerekçelendirmektedir: Burada tek tek eşek cinslerinden bir cinsin sesi kastedilmemiş ki çoğul gelsin. Sesi olan diğer hayvan cinsleri arasından eşek cinsinin sesi kastedildiği için tekil gelmiştir.[755] Şöyle de

[749] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 62.
[750] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 351-352.
[751] Mü'minûn, 23/9.
[752] "*Namazlarında huşu içindedirler.*" Mü'minûn, 23/1.
[753] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 704.
[754] Lokmân, 31/19.
[755] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 838.

açıklamak mümkündür: "Önce insan ve hayvanların sesleri kastedildiği için çoğul, sonra eşeklerin sesleri kastedildiği için tekil gelmiştir."[756]

Zemahşerî, "وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا"[757] ayetindeki '*ni'met*' kelimesinin tekil gelmesini şöyle açıklamıştır: "Siz Allah'ın nimetlerini icmali olarak dahi sayamazsınız. Detaylı saymaktan ise hiç bahsetmeye gerek yok, zaten hiç yapamazsınız. Onları sadece Allah (cc.) bilir."[758] Beyzâvî'ye göre müfred olan '*ni'met*' kelimesi, Allah'a (cc.) izafe edilerek istiğrak anlamı kazanmıştır.[759]

3.4.4. Çoğulun Türetildiği Kelimenin Anlama Etkisi

3.4.4.1. Sıfatların Çoğulu

Önceki bölümlerde isimlerin sübûta, fiillerin ise teceddüde delâlet ettiğini, isimlerin de sübûta delâletlerinin aynı derecede olmadığını örneklerle açıkladık. Sıfatların delâletinin ism-i fâilden farklı olduğu üzerinde genişçe durduk. Bir siğanın türediği kelime maddesine göre anlamının değiştiğini belirttik. Bu yüzden çoğullar anlamlandırılırken aslının sıfat olması önem arz etmektedir. "كَرِيم" sıfatının çoğulu "كِرَام", "ثَقِيل" sıfatının çoğulu "ثِقَال" gelmesi gibi bunun örnekleri çoktur.[760]

Zemahşerî, "انْفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً"[761] ayetindeki "خِفَافًا" ve "ثِقَالا" kelimelerini şöyle açıklamaktadır: *Sikâl*, size meşakkatli geldiği için ağır olarak, *hifâf* ise istekli bir şekilde ona koşun demektir. Ya da çoluk çocuğunuz az olduğu için hafif olarak, çok olduğu için ağır olarak koşun demektir. Şöyle de denilebilir: Hafif veya ağır silahlarla, binitli veya binitsiz, genç veya ihtiyar, zayıf veya şişman, sıhhatli veya hasta olarak savaşa çıkın

---

[756] el-Müeddeb, **Dekâiku't-Tasrîf**, s. 62.
[757] İbrâhîm, 14/34.
[758] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, VIII, 606.
[759] Şeyhzâde, **Hâşiye**, V, 169.
[760] el-Mansûr, **Siyağu'l-Cumû' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, I, 323.
[761] *"Gerek hafif gerek ağır olarak savaşa çıkın*." Tevbe, 9/41.

demektir.[762] Zemahşerî'ye göre "وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ"[763] ayetindeki "*sikâl*" kelimesinin müfredi tıpkı, اِمرَأَةٌ كَرِيمَةٌ نِسَاءٌ كِرَامٌ cümlesindeki gibi 'ثَقِيلَة'dir.[764]

"وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا"[765] ayetindeki "كِرَام" kelimesinin "كَرِيم"in çoğulu olması anlam açısından önemlidir. Çünkü bir insan kendisinde kerem vasfı açıkça görülmedikçe ona *kerîm* denilmez. Ancak kendisinde bu özellik sıfat hâline geldiğinde söylenebilir. Kerem değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Allah için kullanılınca onun lütuf ve ikramlarını, insanlar için kullanılınca onun güzel ahlakını ifade eder.[766] Bu anlamlar siyâk ve sibaka göre değişmektedir. Mesela Zemahşerî'ye göre " قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ"[767] ayetinde mektubun kerîm olarak vasfedilmesi, "Muhtevasının kıymetli oluşundandır. Ya da gönderenin kıymetinden dolayı veya mühürlü olmasındandır. Çünkü mektubun mühürlenmesi onu daha kıymetli yapar."[768]

Beyzâvî gibi bazı âlimlere göre ise durumun garabetinden dolayı da böyle vasıflanmış olabilir. Çünkü kapıları kapalı olduğu hâlde, Hüdhüd pencereden girip çaktırmadan istirahat hâlindeki Belkıs'ın yanına mektubu bırakmıştı.[769] Fîrûzâbâdî doğrudan buradaki kerîm kelimesinin garabet anlamında olduğunu söylemiştir.[770]

Zemahşerî, "وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ"[771] ayetindeki "سِمَانٍ" kelimesinin *semine* ve *semîn*'in çoğulu olabileceğini söylemiştir.[772]

ملائكة kelimesi, مَلْأَكُ kelimesinin çoğuludur. Çok kullanıldığından dolayı hemze zikredilmeden melek denilmiştir. Çoğul yapılırken tekrar aslına dönmüştür. Tıpkı "شَمَائل" kelimesinin, "شَمْئل" kelimesinin çoğulu olması gibi. "*Melâike*" kelimesinin

---

762 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 434.
763 "*Yüklü bulutları peyda edendir.*" Ra'd, 13/12.
764 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 536.
765 *"Faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir."* Furkân, 25/72.
766 Fîrûzâbâdî, **Besâir**, IV, 343-345.
767 *"Sebe kraliçesi Belkıs dedi ki: "Ey ileri gelenler! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı." Neml, 27/29.*
768 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 782.
769 Şeyhzâde, **Hâşiye**, VI, 393.
770 Bkz. Fîrûzâbâdî, **Besâir**, IV, 344.
771 *"Kral, Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini görüyorum."* Yûsuf, 12/43.
772 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 517.

sonuna, müenneslik tâ'sının (ة) getirilmesi, Arapçada çoğul kelimelerin müennes kabul edilmelerinden kaynaklanmaktadır.[773]

أَسْرَى – أُسَارى çoğullarını karşılaştırabiliriz. "وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ"[774] ayeti "أَسْرَى" ve "أُسَارى" şeklinde farklı kıraatlerle okunmuştur. Zemahşerî, bunların tevcîhini yapmadan şu olayı anlatmaktadır: Benî Kureyza Yahudileri Evs kabilesinin müttefiki idi, Benî Nadir Yahudileri ise Hazreç kabilesiyle müttefikti. Her iki Yahudi kabilesi de müttefikleriyle savaşa girer, galip geldiklerinde evlerini barklarını yerle bir edip birbirlerini öldürürlerdi. Ancak kendilerine esir olarak geldiklerinde onları kurtarmak için kendi aralarında fidyelerini toplarlardı. Bu yüzden Araplar; "Nasıl olur, bir taraftan öldürüyorsunuz, diğer taraftan da fidye verip kurtarıyorsunuz?" diyerek onları ayıplıyorlardı. Yahudiler de "Biz onların fidyelerini vermek ve onları öldürmemekle emrolunduk. Ancak biz müttefiklerimizi zelil bırakmaktan utanıyoruz" diyorlardı.[775]

İki kıraatin tevcîhini yapmak da mümkündür; "أَسْرَى" şeklinde okuyanlara göre "أَسْرَى"nın müfredi *feîl* veznindendir. "أُسَارى" okuyanlara göre de "الكَسلاَن" (tembel) kelimesinin cemi, "كُسالى" (*kusâlâ*) olduğu gibi *usârâ* sığasıyla, böylece sanki hapsedilen kişi tembele benzetilmektedir. Tembellik kişiyi birçok tasarrufundan alıkoyduğu gibi esaret de alıkoymaktadır. Bu anlamdaki benzerlikten dolayı aynı binâ üzerine kurulmuştur.[776] Bazı siğalar belirli anlamları ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı manayı elde etmek için kelimeler aynı siğaya sokulmuştur.

Semîn el-Halebî'ye göre bunun dört farklı vechi vardır:

1. أُسَارى okuyanlar, "الكَسلاَن"nın cem-i "كُسالى" olduğu gibi "أَسِير"in çoğulu da *usârâ* biçimindedir, demişlerdir. Esaret altında olan kişi tasarruflarından alıkonulduğu için tembele benzetilmiştir. Tembel de esire benzetildiği zaman *esîr*in asıl çoğul şekli olan "أَسْرَى" şeklinde كَسْلى olarak çoğul yapılmaktadır. Böyle yapmalarının sebebi her ikisinin de insanın üzerine kerhen düşmesidir. Hastalık مَرضى şeklinde çoğul yapılırken de bu anlam gözetilmektedir.

---

[773] Tîbî, **Fütûhu'l-Ğayb**, II, 424.

[774] *"...Sonra da esir olarak geldiklerinde fidyelerini veriyor kurtarıyorsunuz."* Bakara, 2/85.

[775] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 85.

[776] Mekkî, **el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ ve 'İlelihâ ve Hucecihâ**, I, 314.

2. "أُسَارى", "اَسِير" kelimesinin çoğuludur. Halebî bunu zayıf görmüştür.

3. "أُسَارى", aynı şekilde اَسِير kelimesinin çoğuludur. Ancak zammenin aslı fethadır. Yani aslı *esârâ* şeklindedir.

4. *Usârâ* cem'in cem'idir. Dolayısıyla *esrâ*'nın cem'idir. *Esrâ* şeklindeki kıraatin da müfredi '*esîr*'dir. Bu kalıpta olan isimlerin çoğulu acıya delâlet ettiği zaman *fe'lâ* (*esrâ*) şeklinde gelir. قَتِيل -جَرِيح gibi kelimelerin çoğulu da bu şekilde yapılır.[777]

Semîn el-Halebî, "اَسِير" kelimesinin iştikakını da incelemiştir. "الإسَار" kelimesinden muştaktır. Kendisiyle yük bağlanılan deri parçasıdır. Esirin bu kökten bir kelimeyle isimlendirilmesi kuvvetli bir bağ ile bağlanmasındandır. Sonradan manada genişleme olmuş ve bağlanmasa bile zorla ele geçirilen kişi esir olarak isimlendirilmiştir. '*Esr*' yaratmak demektir. İnsan suresindeki "وَشَدَدْنَآاَسْرَهُمْ",[778] "Yaratılışlarının pekiştirilmesi" demektir. "Adamın usresi" onlarla kuvvet kazandığı ailesi demektir. "الأَسْر", bevli hapsetmektir.[779]

Kısacası iki çoğul siğasıyla; "*esrâ*"da esirliğin dert ve sıkıntı yönü, "*usârâ*"da ise esirin hareketsizliği ön plana çıkarılmaktadır.

الابرار والبررة çoğul siğalarını da türetildikleri kelimeye göre karşılaştırabiliriz. " إِنَّ نَعِيمٍ الْأَبْرَارَ لَفِي"[780] ayetinde "الابرار" şeklinde "كِرَامٍ بَرَرَةٍ"[781] ayetinde ise البررة şeklindedir. "Râğıb, "الابرار" ve "البررة" isimlerinin müfredlerine göre aralarında daha belîğ ve daha yüksek olmak açısından fark görmektedir. "البررة", Kur'ân'da meleklere has olarak kullanılmıştır. Çünkü "البررة" mastar olan "البَرَّ" mastarının çoğuludur. "الابرار" ise "البَارّ" ism-i fâilinin çoğuludur. Birine *adl* demek *âdil* demekten daha üstün olduğu gibi masterın sübût ve istikrara delâleti, ism-i fâilden daha belîğdir.[782] Bu açıklamaya göre "البررة" çoğulunun kökü mastar olduğu için sübûta delâleti daha güçlüdür.

Ancak Ferrâ gibi âlimler bunu değişik açıdan ele almaktadırlar. Arapların kıyasına göre "البررة" kelimesinin müfredi "البَارّ"dır. Çünkü Araplar, *keferatun kâfir*'in,

---

777 el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, I, 481.
778 *"Mafsallarını Biz muhkem bağladık"* İnsân, 76/28.
779 el-Halebî, **Durru'l-Masûn**, I, 481.
780 *"Evet, iyi kişiler, nimet içindedirler"* Mutaffifîn, 83/22.
781 *"Değerli, iyi yazıcıların"* Abese, 80/16.
782 el-İsfahânî, **Müfredât**, b-r-r mad.

feceratun da *fâcir*'in cem'i olduğu gibi "فَعَلَة" veznini "فَاعِل"in çoğulu olarak kullanmaktadırlar. Araplarda asıl kullanım böyle olmakla birlikte bazıları, *berre*'nin cem-i için de "البررة" demektedirler.[783]

Zemahşerî de, *rabb* kelimesinin çoğulu *erbâb, sâhib* kelimesinin çoğulu *ashâb* olduğu gibi *ebrâr*'ın da *berr* ve *bârr*'ın çoğulu olduğunu belirtmektedir. [784]

Râğıb el-İsfahânî mastarın delâletinin ism-i fâilin delâletinden farklı olduğunu gerekçe göstererek البررة kelimesinin daha üstün olduğunu savunmuştur. Ancak Zemahşerî, kelimenin aslının ism-i fâil de olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu tercihler meleklerin insanlara üstün olduğu anlayışıyla da alakalı olabilir.

[783] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 237.
[784] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, s. 212.

SONUÇ

Çalışmamız sarfî farklılıkların tefsire etkisi ile ilgili olduğu hâlde sarf ilminin tarifi ve tarihî gelişimini de inceledik. Sîbeveyhi'den itibaren sarf ilmi, kelime binâlarındaki lafzî ve manevî değişiklikleri inceleyen bir ilim olarak kabul edilmiştir. Sarf ilmine dair yazılan eserlerdeki içeriklerin farklı olması; ilk dönemlerde sarfın nahiv eserleri içerisinde incelenmesi ve ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi konuların i'râbla birlikte işlenmesinden kaynaklanmıştır. Sarfın konularını *el-Mufassal fî Sınâaʿti'l-İʿrâb* adlı nahiv eserinde inceleyen Zemahşerî; fiil, ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi konuları i'râbla iç içe işlemiş, i'lâl, idğam gibi sadece sarfa ait konuları kitabın son bölümünde, isim ve fiil arasında ortak konular içerisinde incelemiştir.

Zemahşerî'nin sarf ilmine dair bir tarifi olmamakla birlikte kullandığı ıstılahlardan hareketle zihninde; sarf/tasrîf, iştikak, nahiv, i'râb, meânî, beyân, bedi' gibi ilimlerin çerçevesinin net biçimde belli olduğu, sarfı iştikak ve i'râbtan, nahvi belâgattan, belâgat ilimlerinden meânî ile beyânı da birbirinden ayırmıştır.

Zemahşerî dil ilimlerinin sınırlarını belirlemenin yanında bu ilimlerin birbirine göre konumunu, biribiriyle ilişkisini ve aynı zamanda tefsir için önemini de belirlemiştir. Ona göre beyân ve meânî ilimlerinde emek sarf etmeden Kur'ân'ın sırlarını keşfetmek ve nazmındaki güzelliği ortaya çıkarmak mümkün değildir. Bu iki ilme ulaşmak da Arapça grameriyle donanımlı olmaya bağlı olduğu için *el-Mufassal fî Sınâaʿti'l-İʿrâb* adlı eserinde sarf da dahil olmak üzere Arap diline ait bilgileri bir araya getirmiştir. Sarfın diğer dil ilimlerine göre konumunu belâgate ulaştıran bir merdiven şeklinde belirlemiştir. Zemahşerî'nin dil ilimlerine ait çalışmalarının hedefinde; "Kur'ân'ın sırlarını keşfetmek ve belâgatindeki i'câz noktalarını ortaya çıkarmak" gibi ulvî bir gaye olmuştur. Bunu da el-Keşşâf tefsiriyle gerçekleştirmiştir.

Zemahşerî el-Keşşâf'ta yöntem olarak, kelime binâlarını çoğunlukla i'râb ve belâgatle iç içe değerlendirmiştir. Bu yüzden o, hem cümlenin tek başına i'râbını hem de diğer cümlelerle birlikte i'râbını yapmış, bazen birçok muhtemel vechi zikrederek

ayetlerin arkasındaki sırları açmaya çalışmıştır. Sözün unsurları arasında çok kuvvetli bir bağ kurup, bir kelimeye faklı anlam veya görev yükledikten sonra cümlenin diğer ögelerinde de buna bağlı gerekli değişiklikleri yaparak kelimelerin müfred hâlini diğer kelimelerle bağlantılı olarak anlamlandırmış ve kelime binâlarındaki değişiklikleri siyâka göre açıklamıştır. Makama göre bir bâbın sahip olduğu anlamı seçmiştir.

Zemahşerî, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymayı tefsirin gayesi olarak belirlediği için tefsirde en önemli ilimlerin başında beyân ve meânî ilimlerini zikretmiştir. Belâgat konusunda Abdulkâhir el-Cürcânî'nin i'câz konusundaki mirasını kendi edebî zevkini de katarak başarılı bir şekilde tefsire aktarmış ve Kur'ân'ın bir kelâm olarak diğerlerine üstünlüğünü tefsirin en önemli gayesi olarak belirlemiştir. Kur'ân'ın diğer kelâmlara üstünlüğü de ancak nazımla verilmek istenen hususî manayla gerçekleştiği için o, kelime binâsındaki hususiyetten kaynaklanan farklılıklar üzerinde detaylı durmuştur.

Zemahşerî, Mu'tezile'nin görüşlerini destekleyeceği yerlerde fırsatı iyi değerlendirmiştir. Ona göre ayetlerin te'vîlinde Mu'tezile'nin ilkeleri belirleyici olduğu için kelime binâsını gerekçe göstererek sahih rivayetlere dayandırılan tefsir yerine kendi anlayışına uygun tefsire yöneldiği, Mu'tezile'nin usulleriyle çelişmeyen yerlerde ise zayıf hadis ve İsrailiyyattan da istifade ettiği olmuştur. Zemahşerî mezhep görüşlerini savunmakla yetinmemiş ayetleri olaylara ve şahıslara tatbik etmiştir. Bunu yaparken kullandığı üsluptan dolayı özellikle dikkatleri üzerine çekmiştir.

Zemahşerî'nin tefsirindeki amacı sarf ilmini inşa etmek veya sarftaki kavramların sınırlarını çizmek olmadığı için, bazen siğanın anlamını genel olarak ayetin tefsiri içerisine yayarak vermiş, bazen de sarf ilminin kavramlarını kullanmakla yetinerek sonuçta ortaya çıkacak anlamı okuyucuya bırakmıştır.

Kıraatlerdeki farklılıkların önemli bir kısmı kelime binâsındaki farklılıklardan kaynaklandığı için Zemahşerî kıraatlerdeki farklılıkların tefsire etkisine değinmiş, ancak *el-Keşşâf* tefsirinde yedi harfle ilgili bir açıklama yer almamıştır. Zemahşerî kıraatleri tercih ve tenkit ederken kendisinden önceki âlimlerin kullandığı ilmî metodu kullanmıştır. Mütevâtir hadisleri bağlayıcı bir delil olarak kabul ettiği için diğer alimler tarafından mütevatir kabul edilen kıraatlere itiraz etmesi kendisi açısından mütevatir

rivayete karşı çıkış olarak değerlendirilemez. Onun kıraatlere yaklaşımı son dönemdeki âlimlerin yöntemiyle değerlendirildiği için doğru anlaşılamamıştır.

Zemahşerî, dil âlimlerinin önemle üzerinde durduğu, "Binâdaki artış manadaki artış içindir" kaidesini sınırlarını belirlemeden mutlak bir ifadeyle kullanmış, aynı zamanda bu kaideyi "Lafızdaki artış manadaki artış içindir" şeklinde de ifade etmiştir. O, kelime binâlarındaki artışlarda bu kaideden yararlandığı gibi söz ve harflerde de bundan yararlanmıştır. Zemahşerî, bu kaidenin sınırlarına ve problemli yönlerine açıkça değinmese de kaidenin istisnai yönlerinin farkında olduğunu haşiye sahibi Tîbî belirtmiştir.

Zemahşerî'nin üzerinde durduğu örneklerden, onun sadece lafızdaki çokluğu değil, yaygın kullanımdan vazgeçilip nadiren kullanıma geçilmesini de manadaki artışın sebebi olarak değerlendirdiği görülmüştür. Ayrıca Zemahşerî'nin açıklamalarından, iki kalıp arasında umum husus ayrımı yaparak kaidenin problemlerini aşmaya çalıştığı anlaşılmıştır.

"İsim, sübûta; fiil teceddüde delâlet eder" kaidesi tefsirde önemli bir yer kaplamaktadır. Hâlen üzerinde çalışılabilecek münbit bir alandır. Bu kaidenin tefsire yansıtılması, konulu çalışmalarda faydalanılması noktasında Zemahşerî büyük bir miras bırakmıştır. O, insanların psikolojik durumlarının tahlilinde, mümin, kâfir, münafık vb. sınıfların özelliklerini açıklamada isim fiil farkından yararlanmış, fiillerin farklı anlamları yüklenerek kullanılabileceğine dair çok sayıda örnek sunmuştur. Müzari fiili; olayı canlandırma, âdeta muhatabın işiteceği şekilde olayları tasvir etme ve devamlılık (*istimrâr*) anlamında, mazi siğasını da bazen müzari fiilin anlamında bazen de olayın olmuş bitmişlik ve kesinliğini ifade etmek için kullanmıştır.

Zemahşerî, fiillerin mücerred ve mezîd halleri arasındaki farkı açıkladığı gibi, etken-edilgen, edilgen-mutavaat, geçişli-geçişsiz fiil farkını da açıklamıştır. Geçişli fiillerin mef'ûlünün hazfedilmesini; fiiline önem verilip mef'ûlü metruk ya da umumî mana kazandırmak için mef'ûlü mahzuf olarak değerlendirmiştir.

İsmin sübûta delâleti ve bunun devam edip etmediği sadece isim fiil ayrımından anlaşılamadığı için Zemahşerî bu konuda kelimenin; iştikakı, binâsı, sözün dizilişi, sözün söylenildiği makam gibi unsurları da göz önünde bulundurmuştur. Zemahşerî,

kelime siğalarına etkisi olan kıraat, siyâk, rivayetler vb. durumları da göz önünde bulundurarak tefsir yapmaya dikkat etmiştir. O, sübût açısından ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe gibi müştak isimlerin fiilden farkına değindiği gibi bu müştak isimlerin kendi aralarındaki farkına da değinip bunun için örnekler sunmuştur.

Zemahşerî *el-Keşşâf* isimli eserinde çoğul isimlerin binâlarındaki farklılıkların üzerinde durduğu gibi çoğul isimlerle cins isimler arasındaki farklılıkların da üzerinde durmuştur.

Son olarak şunu söylemek isteriz ki, *el-Keşşâf*'ın girişinde ilim ve sanat dallarında farkın asıl meselelerde değil detaylarda gerçekleştiğine dikkat çeken Zemahşerî, sarfî farklılıklar konusundaki farkını ayrıntılarda göstermiştir. Öyle ki onun bu muhalled eserinde kelime binâlarındaki farklılıklardan ortaya çıkardığı her bir ince manayı fark ettiğimizde çalışmamız boyunca karşılaştığımız bütün zorluklar unutulmuştur.

KAYNAKÇA

ABBÂS, Fadl Hasan, *el-Belâğat Funûnuhâ ve Efnânuhâ İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'l-Furkân, Yermûk, 1989.

ABDULHAMÎD, Muhammed Muhyiddin, *Durûsu't-Tasrîf*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1995.

ABDULVAHİD, Abdulhamîd, *Min Usûli't-Tasrîf Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî*, Dâru'l-Kartâc, Tunus, 2010.

ABDURREZZÂK, Harun, '*Unvânu'z-Zarf fî İlmi's-Sarf*, Mustafâ Elbânî Matbaası, Mısır, ts.

ABDU'T-TEVVÂB, Ramazan, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luga ve Menâhici Bahsi'l-Luga*, Mektebetu Hâneci, Kahire 1997.

ABDU'T-TEVVÂB, Ramazan, *Fusûl fî Fıkhı'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hâneciyeti, Kahire, 1999.

ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.

AHMADZADA, Faig, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre İ'câzu'l-Kur'ân*, Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Ankara, 2010.

ALTUN, Hilmi Kemal, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2019.

'AMMAD, 'Âdil Ebu'l-Muğlî, *Esbâbu't-Tercîhi Beyne'l-Kırâati'l-Mutevâtire Dirâset ve Nakd*, Amman Üniversitesi, 2012.

AHMED B. FÂRİS, *Efrâdu Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz*, Dâru'l-Beşâr, 2002.

AHMED BENNÂNÎ, Hatice Muhammed, *Sûretu'n-Nisâ Dirâsetun Belâğiyetun Ta'lîliyye*, Ummu'l-Kura Üniversitesi Doktora Tezi, Mekke, 2001.

AHMED BİN HANBEL, *er-Redd ‘alâ’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdike fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihi’l-Kur’ân ve Teevvelûhu ‘alâ Ğayri Te’vîlihi*, Dâru’s-Sübat, Riyad, 2003.

AHMED, Muhammed Halefullah vd., *Selâsu Resâil fî İ’câzi’l-Kur’ân li’r-Rummânî, ve’l-Hattâbî ve Abdu’l-Kâhir el-Curcânî*, Dâru’l-Me’ârif, Mısır, ts.

AKÎDÎ, Rıza Hadî, *el-Umûmu’s-Sarfiyyu fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Merkezetu’t-Tiknî, Bağdat, 2013.

ALPYAĞIL, Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? - Kur’ân’ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler-*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2003.

ÂLÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûḥu’l-Meʿânî fî Tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-ʿAẓîm ve’s-Sebʿi’l-Mesânî*, İhyâu Turâsi’l-Arabiyye, Beyrut, ts.

el-ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Furûḳu’l-Luğaviyye*, Dâru’l-İlmi ve’s-Sekâfeti, Kahire, 1997.

el-ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *Kitâbu’s-Sınâateyn*, Matba’atu Îsâ el-Bâbi’l-Halebî, 1952.

AYSEVER, R. Levent, *Anlam Sorunu ve John R. Searl’in Çözümü*, Doktora Tezi, Ankara, 1994.

AYDIN, Muhammed, *Kur’ân’da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, Değişim Yayınları, Adapazarı, 2001.

AZÎZ, Kûlîzâr Kâkül, *El-Karînetu fî Luğati’l-Arabiye*, Dâru Dicle, Amman, 2009.

BABAÎ, Ali Ekber, Gulam Ali Aziz Kia, Mücteba Ruhani Rad, *Kur’ân Tefsiri Metodolojisi*, (çev. Mikail Gürsel), el-Mustafa Yayınları, 2013.

el-BAĞDÂDÎ, Abdülkādir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetü’l-Edeb Lubbu Lubâb fî Lisani’l-Arab*, Mektebetu Hânecî, Kahire, 1997.

BÂKILLÂNÎ, Muhammed bin Tayyib bin Muhammed bin Ca’fer, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Me’ârif, Mısır, 1971.

BEDRUDDÎN, İbrâhîm Hamdî, *Mu’cemu’l-Evzâni’s-Sarfiyeti li Kelimâti’l-Kur’ân*, Mektebetu İbni Teymiyye, Kahire, 2011.

BASRÎ, Alî Mahîbisî, *el-Mu’teziletu ve’t-Tevzifu’l-Luğaviyyi li Mesâilihimi’l-‘Akidiyy*, Yüksek Lisans Tezi, Irak Üniversitesi, 2011.

BİNTÜ'Ş-ŞÂTÎ, Âişe Abdurrahmân , *el'İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbn Ezrâk*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1984.

BİNTÜ'Ş-ŞÂTÎ, Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Me'ârif, ts.

BOYALIK, Mehmet Taha, Abdulkâhir *Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2014.

CÂHİZ, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hânecî, Kahire, 1998.

CÂHİZ, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Heyevân*, Mısır, 1965.

CEBEL, Muhammed Hasan, *el-Mu'cemu'l-İştikâki el-Muassıl li Elfâz el-Kur'ân el-Kerîm*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2010.

CEBÛRÎ, Cinân Mansûr Kâzım, *et-Tatavvuru'd-Dilâlî li Elfâzi Nassi'l-Kur'ânî*, Bağdat Üniversitesi Doktora Tezi, 2005.

CESSÂS, Ebûbekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 2003.

el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Katar, 1979.

CUVEYNÎ, Mustafâ es-Sâvî, *Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihi*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, ts.

CÜNDİOĞLU, Dücane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Kaknüs, İstanbul, 2015.

CÜNDİOĞLU, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-İ'câz*, thk., Mahmûd Muhammed Şâkir, ts.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrârü'l-Belâğa*, thk., Mahmûd Muhammed Şâkir, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, ts.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Miftâh fi's-Sarf*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-'Umûd fi't-Tasrîf*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, 1995.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Fadîleh, Kahire, ts.

DAĞ, Mehmet, *Kur'ân'da Uslup Diyalektiği: İltifât -Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş*-, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum, 2008.

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Matbaa 70, İstanbul, 1998.

DEMİR, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2008.

DİLDÂR, Ğafûr Hamid Emîn, *el-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâsetun Luğaviyye*, Dâru Dicle, Ürdün, 2007.

DİNÇER, Ferit, *el-Keşşâf'ta Sarf Vezinlerindeki Farklılıklar ve Anlam Üzerindeki Etkisi*, İnönü Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Malatya, 2019.

DİYÂUDDÎN, İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, Dâru'n-Nahda, Kahire, ts.

EBÎ TÂLİB EL-KAYSÎ, Ebû Muhammed Mekkî Bin, *el-Keşfu an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb'i*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut,1984.

EBÛ AMR ED-DÂNÎ, *el-Ahrufu's-Seb'a li'l- Kur'ân*, Dâru'l-Menâreti, Cidde, 1997.

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

EBÛ MÛSÂ, Muhammed Huseyn, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1433.

EBÛ MÛSÂ, Muhammed Huseyn, *Hasâisu't-Terâkîb*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996.

EBÛ MÛSÂ, Muhammed Huseyn, *Medhal ilâ Kitabeyi'l-Abdulkâhir el-Cürcânî*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1998.

EBÛ 'ÛDE, 'Ûde Halîl, *Tatavvuru'd-Delâlî Beyne Luğati'ş-Şi'ri Câhilî ve Lüğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985.

EBU'L-KUREYŞ, Ahmed Muhammed, *Eseru'l-Kırââti'ş-Şazz fî Dirâsâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi. 1989.

EFENDİ, Mütercim Âsım, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kāmûsi'l-Muhît*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2013.

EKİNCİ, Kutbettin, *Kur'ân'da Hazf*, Ankara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, Ankara, 2013.

el-HÛLÎ, Muhammed Alî, *İlmu'd-Delâlet (İlmu'l-Ma'nâ*), Dâru'l-Felâh, Ürdün, 2001.

el-MÜEDDİB, Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd, *Dekâiku't-Tasrîf*, Dâru'l-Beşâir, Şam, 2004.

ENBÂRÎ EBU'L-BEREKÂT, Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrârü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Lübnan, 1999.

ENBÂRÎ, Muhammed b. Kasım, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1987.

ENÎS, İbrâhîm, *Delâletu'l-Elfâz*, Mektebetu'l-Ancilû, Mısır, 1984.

ENÎS, İbrâhîm, *Esvatu'l-Luğa*, Matbaatu Nahda, Mısır, ts.

ENÎS, İbrâhîm, *Min Esrâri'l-Luğa*, Mektebetu'l-Encâri'l-Mısriyye, Kahire, 1978.

el-ENSÂRÎ, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed, *Fethu'r-Rahmân Şerhu Luketi'l-'Aclân Li'z-Zerkeşî*, Dâru'n-Nûri'l-Mubîn, Amman, 2013.

ERDİM, Enes, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Atatürk Üniversitesi SBE. Doktora Tezi, 2010.

ESMER, Râcî, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi's-Sarfi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

FÂDIL, Muhammed Nedîm, *et-Tazmînu'n-Nahviyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'z-Zamân, Medine, 2005.

el -FÂRÂBÎ, Ebu'n-Nasr, *Kitâb fi'l-Mantıki'l-İbâret*, Dâru'l-Kutub, Mısır, 1976.

el-FÂRİSÎ, Ebû Alî Hasan b. Abdu'l-Ğaffâr, *el-Huccet fi'l-'İleli'l-Kırââti's-Seb'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

el-FÂRİSÎ, Ebu'l-Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdi'l-Ğaffâr, *et-Tekmile*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1999.

FERRÂ, Ebî Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1982.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Birleşik Arap Emirlikleri Şuûnu'l-İslâmiyye, Kahire, 1992.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kur'ân, Kahire, ts.

GOLDZİHER, Ignaz, *Die Richtungen Der İslamischen Koranauslegung*, Buchhandlung und Drukerei Vormals E. Brill, Leiden, 1920.

GÜLCAN, Nur Yeliz, *L. Wittgenstein'in Dil Felsefesinde Anlamın Kullanım Bağlamında Açıklanma Denemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Mersin, 2002.

el -GIRNÂTÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.

HADİSÎ, Hatice Abdurrezzak, *Ebniyetu's-Sarfi fî Kitâbi Sîbeveyh*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1965.

el-HALEBÎ, es-Semîn, *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dâru'l-Kalem, Şam, 1406.

HALİL HİLMÎ, *el-Kelime*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'a, İskenderiye, 1998.

HAMELÂVÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Şeza'l-'Arf fî Fenni's-Sarf*, Dâru'l-Keyyân, Riyad, 1972.

HAMİDULLAH, Muhammed, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.

HÂRİZMÎ, Kasım b. Hüseyin, *et-Tahmîr Şerhu'l-Mufassal*, Beyrut 1990.

HASSÂN, Temmâm, *Min Revâi'i'l-Beyâni'l-Kur'ân Dirâse Luğaviyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1994.

HAMMÂDÎ, Celal Abdullah Muhammed Seyf, *el-Udûl fî Siyağı'l-Müştekât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yemen Taiz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

HATTÂBÎ, Ebû Süleymân, Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî, *Me'âlimi's-Sünne Şerhu Sünen li İmâm Ebî Dâvûd*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.

HAVVÂŞ, Ahmed Abbâs, *Ziyâdetu'l-Lafzi li Ziyâdeti'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi'l-Kelimet ve'l-Cümleti'l-Arabiyeteyn*, Beyrut Amerikan Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1999.

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, ts.

HEBYÂN, Müsennâ Muhammed, *Min Revâi'i'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2014.

HİCÂZÎ, Mahmûd Fehmî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luğa*, Dâru Kubâ, Kahire, ts.

HİNDÂVÎ, Abdulhamîd Ahmed Yûsuf, *el-İ'câzu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2008.

HİNDÂVÎ, Abdulhamîd Ahmed Yûsuf, *Menâhicu's-Sarfiyyîn ve Mezâhibuhum fi'l-Karneyni's-Sâlisi ve'r-Râbi'i mine'l-Hicre*, Dâru'l-Kalem, Şam, 1989.

HUDÂRÎ, Muhammed el-Emin, *İ'câzu'l-Beyânî fî Siyağı'l-Elfâz Dirâse Tahlîliyye lil-Efrâdi ve'l-Cem'i fi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Huseyin, Kahire, 1993.

HUDAYYİR, Âli Hamîd, *Delâletu's-Siyâkî fi'l-Kur'âni*, The Arab Akademy in Denmark, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

HÜSEYNÎ, Ebî'n-Nûr Diyâu'd-Dîn Fâdıl, *Urûdu Nazariyeti'n-Nazm İnde'l-İmâm Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî*, Arvika, Amman, 2015.

İBN 'ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Dâru't-Tûnisiyye, Tunus, 1984.

İBN 'ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *el-Mûcizu'l-Belâğa*, Naşir, Ebû Ömer Abdu'l-Mün'im, Ders Notu, 1932.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Munsif -Şerhu'l-İmâm Ebi'l-Feth İbn Cinnî li Kitâbi't-Tasrîf li'l-İmâm Ebî Osmân el-Mâzinî*, thk., Abdullah Âmin, Vâridetu'l-Maârifi'l-Umûmeti, Kahire, 1954.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhu Şevâzi'l-Kırâati ve'l-Îdâhi 'Enhâ*, thk., Abdulfettâh İsmâîl Şilbî, Muhammed Beşîr el-Edlebî, ts.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, *Sırru San'âti'l-İ'râb*, Câmiatu'l-İmâm es-Suuû., ts.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İBNU'L-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal*, İhyâu Türâsi'l-İslâmiyye, Irak, ts.

İBN HALDÛN, Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrut 1997.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Muğni'l-Lebîb ʿan Kütübi'l-Eʿârîb*, Dımaşk, 1964.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

İBN KESÎR, İsmâîl bin Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 2002.

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu'l-Müşkili'l-Kur'ân*, Yayın ve Neşr: Seyyid Ahmed Sakar, ts.

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâfu fî'l-Lafz ve'r-Reddu alâ Cehmiyye ve'l-Müşebbehe*, Dâru'r-Râye, Riyad, 1991.

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, Müessesetü'r-Risâle, ts.

İBN MÂLİK, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu't-Teshîl*, Dâru Hicr, Gîze, 1990.

İBNU'L-MANZÛR, Muhammed ibn Mukarram, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, ts.

İBN NAZIM, Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Mâlik, *Şerhu Bedruddîn alâ Lâmiyeti'l-Ef'âl*, Dâru Ömer b. Hattâb, Kahire, 2010.

İBN SÎDE, Alî b. İsmâîl, *el-Muhassas*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İBN SÎDE, Alî b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ahmed, *Mecmu'u'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, 2005.

el-USEYMİN, Muhammed b. Sâlih, *Tefsîru'l-Kur'ân Sûretu'l-Mâide*, Dâru İbni Cevziyye, Riyad, 1423.

el -USEYMİN, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretu'n-Nisâ*, Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1430.

el-USEYMİN, Muhammed b. Sâlih, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2005.

İBN USFÛR, Alî b. Mü'min b. Muhammed el-İşbilî el-Hadramî, *el-Mumti' fi't-Tasrîf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.

İBN USFÛR, Alî b. Mü'min b. Muhammed el-İşbilî el-Hadramî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İBN YA'ÎŞ, Muvaffiku'd-Dîn Ebi'l-Bekâ Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mülûkî fi't-Tasrîf*, Mektebetu'l-Arabiyye, Halep, 1973.

İBN YA'ÎŞ, Muvaffiku'd-Dîn Ebi'l-Bekâ Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İHSÂN, Alî Saîd, *Min Evdâ'i İsmi Fâili'l-Lüğaviyye ve'n-Nahviyye ve 'Alakatuhâ bi Belâğati'l-Kur'ân*, Karaçi Üniversitesi Doktora Tezi, Pakistan, 2003.

MİYAH, Muhammed İhsânullâh, *et-Tasrîf inde Sîbeveyh ve Mevkîfu'r-Rızâ minhu fî Şerhihî li'ş-Şâfiye*, Doktora Tezi, Mekke, 2003.

el-İSFAHÂNÎ, Râğıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurʾân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.

el-İSFAHÂNÎ, Râğıb, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-Tefâsîr maʿa Tefsîri'l-Fâtiḥa ve Meṭâliʿi'l-Bakara*, Dâru'd-Da'vet, Kuveyt, 1984.

el-İSFAHÂNÎ, Râğıb, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî; Tahkîk ve'd-Dirâse min Evveli Sûreti Âl-i İmrân hattâ Nihâyeti'l-Âye 113 min Sûreti'n-Nisâ*, thk., Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şuddî, Doktora Tezi, Câmiatü Ummü'l-Kurâ, 2003.

İSHÂK, İlyâs el-Hâcci, *Sûretu'l-Kehf Dirâsetu's-Sarfiyye*, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1995.

İSKÂFÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Teʾvîl*, Câmiatu'l-Ummu'l-Kurâ, 2011.

ESTERÂBÂDÎ, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'ş-Şâfiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1972.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.

KABÂVE, Fahreddin, *İbn 'Usfûr ve't-Tasrîf*, Dâru'l-İfâka Cedîde, Beyrut, 1410/1981.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: İ'câzu'l-Kur'ân, XVI,* nşr. Emîn el-Hûlî, eş-Şeriketu'l-Arabiyye li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire, 1960.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasen, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire, 1969.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

KARA, Ömer, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans 'Râgıb el-İsfahânî Örneği'*, Bilge Adamlar Yayınevi, İstanbul, 2009.

KARAGÖZ, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, Erciyes Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Kayseri, 2009.

KARAMAN, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, TDV, Ankara, 2006, I, 371.

KARAMOLLAOĞLU, Fatma Serap, *Kur'ân Işığında Belâğat Dersleri Meânî İlmi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2013.

KASSÂB, Velîd, *et-Turâs en-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile*, Dâru's-Sekâfe, Katar, 1985.

KAYA, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Erzurum, 2014.

el-KAYSÎ, Avdetullah Meni', *Sırru'l-İ'câz fi't-Tenevvu's-Siyağı'l-Muştâkke min Aslin Luğaviyyin Vâhidin fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beşer, Amman, 1996.

KAZVÎNÎ, Ebu'l-Meâli Celâleddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

KAZVÎNÎ, Ebu'l-Meâlî Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğat el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

KİRMÂNÎ, Muhammed b. Hamza b. Nasr, *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kurʾân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

KONAKLI, Numan, *Abdülkâhir Cürcâni'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

KURTUBÎ, Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, er-Risâle, Beyrut, 2006.

LÂŞÎN, Abdulfettâh, *Belâğatu'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

LÂŞİN, Abdulfettah, *Belâğatu'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve Eseruhû fî Dirâsati'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, ts.

MAHMÛD, Müsenna Abdulfettah, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve Eseruhû fi't-Tercîhi'd-Dilâlî*, Yermûk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı, Doktora Tezi, İrbid, 2005.

MAHMÛD SÂFÎ, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihî*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut, 1995.

MANDÛR, Muhammed, *en-Nakdu'l-Menhecî İnde'l-Arab ve Menhecu'l-Bahsi fi'l-Edebî ve'l-Luğa*, Dâru'n-Nahda, Kahire, 1996.

MANSÛR, Vesmiyye Abdu'l-Muhsin Muhammed, *Siyağu'l-Cumû' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2004.

MATLÛB, Ahmed, *Abdulkâhir Cürcânî: Belâğatuhû ve Nakduhû*, Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt ts.

MATLÛB, Ahmed, *Mu'cemu'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhâ*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 2006.

MEZRÛK, 'İmâd Hasan, *el-İ'câzu'l-Belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm 'İnde'l-Mu'tezile*, el-Mektebetu Bustânu'l-Ma'rifeti, İskenderiye, 2005.

MUHAMMED, Ahmed Saîd, *et-Tevcîhu'l-Belâğî li'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*, Mektebetu'l-Âdâbi, Kahire, 2009.

MUHAYMİR, Fuâd Alî Muhaymir, *Felsefetu Abdulkâhir el-Cürcânî en-Nahvî fî Delâili'l-İ'câz*, Dâru's-Sekâfe, Mısır, 1983.

MUHAYSİN, Muhammed Sâlim, *Tasrîfu'l-Ef'âl ve'l-Esmâ fî Dev'i Esâlibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 1987.

MURSÎ, Kemâluddîn Abdulğanî, *Fevâsilu Âyâti'l-Kur'âniyye*, İskenderiyye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1999.

MUŞRÎ, Abdunnâsır, *Delâlâtu'l-Udûlu's-Sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Hac Lachtar Üniversitesi, Doktor Tezi, 2014.

NEBÎL, Ahmed Sakar, *Menhecu İmâm Tâhir b. Âşûr fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Mısriyye, Şam, 2001.

NECCÂR, Sebâ Yûsuf, *el-İ'câzu'l-Luğavî fi'l-Kur'ân Beyne'l-Cürcânî ve'z-Zemahşerî fî Kitâbihimâ Delâilu'l-İ'câz ve'l-Keşşâf*, Yermûk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

NEDDÂL, Mahmûd el-Ferâye, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye fi'l-Keşşâf*, Doktora Tezi, Mutah Üniversitesi, Ürdün, 2006.

NEHHÂS, Ebû Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk., Alî Sâbûnî, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1988.

NEHR, Hâdî, *İlmu'd-Delâleti't-Tatbîkiyye fi't-Turâsi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Emel, Ürdün, 2007.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut, 1989.

EN-NU'MÂN, Târık, *el-Lafz ve'l-Ma'nâ*, Mektebetü'l-Ancelû, Kahire, 2003.

NURSÎ, Saîd, *İşârâtu'l-İ'câz*, çev. Abdulmecid Nursi, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.

NURSÎ, Saîd, *Muhâkemât*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.

el-OSMÂN, Hasan Ahmed el-Hamdû, *Şerhu'ş-Şâfiyeti li Hıdr el-Yezdî*, Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1996.

ÖMER, Ahmed Muhtâr, *İlmu'd-Delâle*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1998.

ÖZEL, Recep Orhan, *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Samsun, 2012.

POLAT, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

RÂZÎ, Fahruddin, *Nihâyetü'l-İ'câz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, 1. baskı, Dâru Sâdır, Beyrut, 1424/2004.

RÂZÎ, Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fiker, Beyrut, 1981.

REŞÎD SÂLİH, Kemâl Huseyin, *Siyağu'l-Mubâlağa ve Terâikuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatu'n-Necâhi'l-Vatanî, Yüksek Lisans Tezi, Nablus, 2005.

es-SABBÂN, Ebu'l-İrfân Muhammed bin Alî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûni 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.

SAİDİ RÛŞEN, Muhammed Bâkır, *Kur'ân Dilinin Analizi ve Kur'ânı Anlamanın Metodolojisi*, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul, 2013.

SÂLİH, Subhi, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luğa*, Dâru İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 2004.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Muhammed, *es-Sarfu'l-Arabî Ahkâmun ve Ma'ânin -Kitâbun Menheciyyun Yecme'u Beyne Ahkâmi's-Sarfiyye ve Me'âni'l-Ebniyyeti-*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2013.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye ve'l-Luğaviyye İnde'z-Zemahşerî*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1971.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, Câmiatu'ş-Şârikatu, 2004.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *Belâğatu'l-Kelimeti fi Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Şeriketu'l-'Atik li Sanâati'l-Kitâb, Kahire, 2006.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Dâru Ammâr, Amman, 2006.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *Me'âni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye*, Dâru Ammâr, Amman, 2007.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *Me'âni'n-Nahvi*, Şeriketu'l-'Atik li İnâyeti'l-Kitâb, Kahire, ts.

es-SÂMERRÂÎ, Fâdıl Sâlih, *Lemesâtun Beyâniyetun fi Nusûsin mine't-Tenzîl*, Dâru Ammâr, Amman, 2003.

es-SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu's-Sâvî 'alâ Cevhereti't-Tevhîd*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ts.

es-SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-ʿUlûm*, nşr. Naîm Zerzûr, Beyrut, 1983.

es-SEMÂNÎNÎ, Ömer b. Sâbit, *Şerhu't-Tasrîf*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1999.

SÎBEVEYHİ, Ebû Bişr Amr b. Osmân el-Kanber, *el-Kitâb*, el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyyeti bi Bûlâk, Kahire, 1316.

es-SÎRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

SULTÂN, Mûnîr, *İ'câzu'l-Kur'ân Beyne'l-Eşâ'ireti ve'l-Mu'tezileti*, Minşeetu'l-Me'ârif, İskenderiye, 1986.

SÜYÛTÎ, Abdurrahmân Celâleddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furû'i Fıkhi'ş-Şâfiyeti*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

SÜYÛTÎ, Abdurrahmân Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 2002.

SÜYÛTÎ, Abdurrahmân Celâleddîn, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihâ*, Dâru't-Turâs, Kahire, ts.

SÜYÛTÎ, Abdurrahmân Celâleddîn, *Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

ŞÂKİR, Mahmûd Muhammed, *Medâhilu İ'câzi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, ts.

ŞEYHZÂDE, Muhyiddin Mehmed Kocevî, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

ŞİMŞEK, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya, 2000.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed İbni Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kahire, 2001, ts.

TABERSÎ, Ebû Alî Fazl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtezâ, Beyrut, 2006.

TABL, Hasan, *Uslûbu'l-İltifât fî Belâğati'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1998.

EBÛ TÂLİB, Ebû Muhammed Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâ'âti's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hucecihâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984.

TAYYÂR, Musâid b. Süleymân b. Nâsır, *Şerhu Mukaddime fî Usûlu't-Tefsîr li İbni Teymiyye*, Dâru İbni Cevziyye, Riyad, 1426.

TAYYÂR, Musâid b. Süleymân b. Nâsır, *Fusûl fî İlmi'l-Usûl*, Dâru İbni Cevziyye, Riyad, 1420.

TAYYÂR, Musâid b. Süleymân b. Nâsır, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*, Mektebetu Melik Fahd, Medine, 1431.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd, *Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî*, Şeriketu Sahafiye Osmâniyye, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd, *Muhtasâru'l-Me'ânî me'e'l-Hâşiyeti Mahmûd Hasan*, Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, 2010.

TEMİZKAN, Abdullah, *Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, Ankara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, Ankara, 2008.

et-TÎBÎ, Şerafüddîn Hüseyin b. Abdullah, *Fütûḥu'l-Ğayb fi'l-Keşf ʿan Kınâʿi'r-Rayb*, Mektebetu'l-Vataniyye, Ürdün, 2010.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arâbî, Beyrut, ts.

el-UMRÎ, Zâfir b. Ğirmân, *Muhâlefetu Mukteda'z-Zâhir fî İstimâli'l-Ef'âli ve Mevâki'uhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.

VÂFÎ, Alî Abdulvâhid, *Fıkhu'l-Luğa*, Nahdetu Mısr, 2004.

YAĞMUR, Oğuzhan Şemsettin, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, Doktora Tezi, İzmir, 2019.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştiren: İsmail Karaçam vd., Azim Dağıtım, ts.

YURT, Mehmet Emin, *Fahruddin er-Râzî'nin Tefsir'inde İ'câzu'l-Kur'ân*, Dicle Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Diyarbakır, 2016.

ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk Hüseynî, *Tâcü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳāmûs*, Kuveyt, ts.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.

ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *İştikāku Esmâillâh*, Beyrut, 1986.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Mufassal*, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, No:1879, ts.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳāʾiḳı Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Teʾvîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf Tesfîri*, Yayına Hazırlayan: Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016-2020.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *İ'câzu Sûreti'l-Kevser*, Dâru'l-Belâğa, Beyrut, 1991.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Fâʾik fî Ğarîbi'l-Hadîs*, thk., Alî Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, ts.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, 2007.

ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut, 1990.

ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru's-Safve, Kuveyt, 1992.

ZEVÂHİR, Muhammed Mahmûd, *el-Furûḳu'l-Luğaviyye 'İnde Râğıb el-İsfahânî fî Kitâbihi'l-Müfredât ve Eseruhâ fî Delâleti'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, Ürdün Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2007.

ZURKÂNÎ, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995.

Makaleler

AKAY, ALİ, "Kadî Abdulcebbar'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, No: 16, Cilt, VIII, Sayı: 2, Diyarbakır, 2006.

AKSAN, Doğan, "Anlambilim İlgili Alanlar ve Türkçe", **A. Ü. Tömer Dil Dergisi**, Doğan Aksan Özel Sayısı, Sayı: 16, Şubat 1994.

AYTEPE, Mahsum, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 17, Sayı: 3, 2017, s. 237-276.

BAKKAL, Ali, "Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", **İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi 01**, Ankara, 2009.

BAYSAL, Sıddık, "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", **Dini Araştırmalar**, Temmuz-Aralık 2015, Cilt: 18, Sayı: 47.

BEKİ, Niyazi, "Kur'ân'da İnzal ve Tenzil Kavramları", **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 17 Sayı: 57 (Güz 2013).

CERRAHOĞLU, İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 26, Sayı: 1, 1984.

DAĞ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kıraatler Tevkîfî Değil; İctihadîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", **Marife Dergisi**, Sayı: 3, 2003, s. 219-258.

DEMİR, Ramazan, "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldun'un Dil Teorisi", **Usûl**, 11 (2009/1).

DURMUŞ, İsmail, "Mübalağa", **DİA**, Ankara, 2020.

DURMUŞ, İsmail vd. "Kafiye", **DİA**, İstanbul, 2001.

ER, Rami, "Tenkit", **DİA**, İstanbul, 2011.

EBÛ ZEYD, Nasr Hamid, "Abdülkahir Cürcani'nin "Nazm" (Sözdizim) Anlayışı-Üslupbilim Işığında Bir Okuma", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Numan Konaklı, 38 (2010/1).

EYRİ, Sema ve Ş. Köktürk, "Dilbilim ve Göstergebilim: Ferdinand De Saussure ve Göstergebilimi Anlamak", **SAÜ Fen Edebiyat Dergisi**, (2013-II).

GÜNDÜZÖZ, Soner, "Sarf ve Nahiv İlimlerinin Doğuşu Üzerine", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, 1997, s. 9.

HACIMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, "Berâat-i İstihlâl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, V, 1992.

HAKÎMÎ, Muhammed Sâlih, "Belâğatu'l-Udûl fî Binyeti't-Terkîbiyyeti fî Sûreti'l-Mülk", *Mecelletu Câmiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Sayı: 11.

KILIÇ, Hulusi, "Sarf", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI, 136.

KILIÇ, Mustafa, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. 48, Haziran 2015, s. 149-184.

KINAR, Kadir, "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13/2006.

RÂŞİDÎ, Muhammed Zunûn Fethi, "İşkaliyetu Ziyâdeti'l-Mebnâ ve Delâletuhâ alâ Ziyâdeti'l-Ma'nâ", **Mecelletu Ebhas Kulliyye Terbiyetu'l-Esâs**, VIII. Cilt, Sayı: 4, Musul, 2009.