T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

TEFSİRDE DİLBİLİMSEL YÖNTEM (TABERÎ ÖRNEĞİ)

Cüneyt MARAL
13932308

Danışman
Prof. Dr. Nurettin TURGAY

Diyarbakır 2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

TEFSİRDE DİLBİLİMSEL YÖNTEM (TABERÎ ÖRNEĞİ)

Cüneyt MARAL
13932308

Danışman
Prof. Dr. Nurettin TURGAY

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

□ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

□ Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

□ Tezimin 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

07/07/2017

Cüneyt MARAL

KABUL VE ONAY

Cüneyt MARAL tarafından hazırlanan "Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)" adındaki çalışma, 07.07.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**,** Tefsir Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

[İ m z a]

Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK **(Başkan)**

Prof. Dr. Nurettin TURGAY **(Danışman)**

Prof. Dr. Ali AKAY

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR

Doç. Dr. İsmail AYDIN

ÖNSÖZ

Karanlıklarda boğulan insanlığı kurtarmak için Yüce Allah tarafından Hz. Peygamaber aracılığıyla Kur'ân-ı Kerim gönderilmiştir. Kur'ân ise muhatap aldığı toplumun dilini kullanmıştır. Allah'ın (c.c.) insanlığa sunduğu bu mesajı tam anlamıyla anlayabilmek için Sahâbe, Resulullah (s.a.v.)'ın eğitiminden geçmiştir. Sahâbeyle başlayan bu eğitim, diğer dönemlerde hem sözlü hem de yazılı olarak devam etmiştir. Zamanla birçok müellif ve müellefât ortaya çımıştır. Bunlardan biri de Taberî ve *"Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kurân"* adlı tefsiridir.

Taberî, başta Tefsir olmak üzere Hadis, Târih, Siyer, Kelâm ve Kırâat alanlarında önemli eserlere imza atmıştır. Taberî, dilbilim alanında yazılmış bir eseri olmamasına rağmen, tefsirinde dilsel izahlara yer vermiştir. Taberî'nin tefsirini bu kadar geniş bir perspektifle kaleme alması onunla ilgili çok sayıda çalışma yapılmasında etkili olmuştur. Taberî tefsiri, genel olarak bir rivayet tefsiri olarak kabul edilmesine rağmen, tefsirde sadece rivâyetlerle sınırlı kalınmamıştır. Yeri geldiğince dilsel izahlarda da bulunulmuştur. Hatta rivâyet pratiğni de dilbilimsel yöntem çerçevesinde temellendirmiştir. Nitekim dilsel yorumlar yapılıp, rivâyetler sıralandığı gibi rivâyetlerden sonra dilsel çıkarımlarda da bulunulmuştur. Aynı şekilde söz konusu tefsirde İslâm bilimlerinin Kırâat ve Fıkıh gibi diğer alanlarına taalluk eden açıklamarda da dilbilimsel yöntemin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Buradan hareketle *"Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kurân"*ın dilbilimsel yönünü ele almaya çalıştık.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Taberî'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel durumu, hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri, eserleri, tefsirinin mahiyeti ve önemi ele alınmıştır. Birinci bölümde

dilbilim kapsamına giren kavramlar tanıtılmış, dilbilimin tarihsel arka planı aktarılmış, dilbilimsel tefsirin oluşum ve gelişimi ele alınıp, Taberî'nin bu alandaki konumu tespit edilmiştir. İkinci bölümde ise Taberî tefsiri, dilbilimin alt dalları çerçevesinde tahlîl edilmiştir. Bu bölüm lafız tahlîli, cümle tahlîli, söz sanatları ve üslupları çerçevesinde taksim edilmiştir. Üçüncü bölümde ise müfessirin kullanımları göz önüne alınarak dilbilimsel yöntemlerin icra edildiği Kırâat ve Fıkıh ilimlerine değinilmiştir. Bu şekilde Taberî tefsiri bağlamında dilsel izahların bu alanlara etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Son olarak çalışmamda yardımlarını esirgemeyen, hoşgörüleriyle, önerileriyle, tashih ve değerlendirmeleriyle her türlü katkılarını sunan danışman hocalarım Prof Dr. Nurettin TURGAY ve Doç. Dr. İsmail AYDIN'a, tezi baştan sona okuyan ve değerli düzeltmeleri ile bana yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. Ali AKAY'a, Prof. Dr. Abdurrahman ACAR'a, Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN'e en içten duygularımla şükranlarımı sunarım. Ayrıca desteklerini gördüğüm Arş. Gör. Mahsum ASLAN'a, Arş. Gör. Ömer YILDIZ'a, Okt. Dr. Halil AKÇAY'a ve Okt. Dr. Ahmet TEKİN'e teşekkürü bir borç bilirim.

Cüneyt MARAL
Diyarbakır 2017

ÖZET

Kur'ân'ın tefsiri çerçevesinde, dilbilim, en önemli unsur olma özelliğini taşımaktadır. Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin temeli Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar uzanmaktadır. Erken dönemde yazılan ve günümüze kadar ulaşan, *el-Vücûh ve'n-Nezâir, Garîbu'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kurân* tarzındaki eserler de dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. İslâmî ilimlerin çoğunda önemli eserlere imza atan Taberî *"Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kurân"* adlı tefsirinde dilbilimsel izahlarda bulunmuştur. Taberî, eserinde tartışmaya medar olan konularda dil ekollerinin görüşlerini tafsilatlı bir şekilde aktarmıştır. Ancak tercihlerde bulunurken Basralı dilcileri eleştirmekle birlikte Kûfeli dilcilerden yana tavır koymuştur. O, dilsel izahlarında dilbilim alt dallarından Sarf-İştikâk, Nahiv, Dirâsetü'l-Müfredât, İlmü'l-Delâle, İlmü'l-Esvât ve İlmu'l-Lehcât'ı sistemli bir şekilde işlemiştir. Tefsirinde rivâyetlerin ağırlığı önemli derecede hissedilmekle birlikte rivâyetlerle dilsel kaideler arasındaki bağlantıyı kurmaya çalıştığı görülmektedir. Dolayısıyla müfessirin dilsel izahları sathi ve düzensiz olmayıp, belli bir yöntem çerçevesinde olmuştur. Ayrıca dilbimin alt dallarından İlmü'l-Esvât'ın bir bölümü olarak değerlendirilen Kırâatleri işlemesi de tefsirinin önemli bir özelliği olarak zikredilmelidir. Bunun yanında ele aldığı her Kırâatten sonra dilbilimin diğer alt dallarına geçiş yapması da ayrıca belirtilmelidir. Taberî, dilbilimin diğer İslâm bilimlerine yansımasına da işaret etmiştir. Bu doğrultuda kırâatlerin yanında fıkhî yorumların şekillenmesinde dilsel etkenlerin rolünü ortaya koymuştur. Biz de bu çalışmada söz konusu hususları göz önüne alarak Taberî'nin, rivâyetlerin yanında, dilbilimsel tefsir yöntemini kullandığını incelemeye çalıştık.

Anahtar Sözcükler

Dilbilim, Taberî, Tefsir, Câmiü'l-Beyân, Arap Dili, Rivâyet, Kırâat,

ABSTRACT

The linguistics is the most important element, within the framework of the Qur'an's tafsir. Indeed basis of linguistic tafsir activities, extends to the time of the Prophet (s.a.v.). In the several works that written in Vücûh ve'n-Nezâir, Garibu'l-Kur'ân and Me'âni'l-Kurân style in early period and reaching up to the present day style, it shows that linguistic tafsir activities have a long history. Taberî who signatoried most of the important works of Islamic science, he has been found in the linguistic tafsîr activities linguistic. He is convey the views of language schools in detail in the context of controversial arguments in these linguistic explanations. But when he was preferred the opinions, although he criticized Basra's linguists, he have taken a stand on Kûfe opinions side. He has linguistically explored the Sarf-İştikâk, Nahiv, Dirâsetü'l-Müfredât, İlmü'l-Delâle, İlmü'l-Esvât and İlmu'l-Lehcât of the lower branches of linguistics. In his tafsir, the weight of the narrations is felt to a great degree. He provided the collision between these narrations and linguistic bases. So his linguistic explanations are not irregular and it is ordered within the framework of a certain method. In addition, the İlmü'l-Esvât which is regarded as part of the kırâat from the lower branches of linguistics, shows that Taberî is applied linguistic methods. Besides, when he switching to other sub-branches of linguistics after each Qur'an Recitation, shows us to reach the same conclusion. In this way, he also pointed to the reflection of linguistics on other Islamic sciences. In this direction, he tried to reveal the role of linguistic factors in shaping Islamic low interpretations besides the Qur'an Recitations. We have also tried to find out in this study that Taberî uses the linguistic commentary method besides his narratives, taking into consideration the subject matters.

Keywords

Linguistic, Taberî, Tafsir, Câmiü'l-Beyân, Arabic language, Narrations

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
KISALTMALAR ..... **IX**
GİRİŞ **1**
1.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI **1**
2.ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI **2**
3.TABERÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUMU…… ……6
3.1.Yaşadığı Dönemin Sosyal ve Kültürel Durumu 6
3.2.Taberî'nin Hayatı 8
3.3. İlmî Kişiliği 10
3.4. Hocaları ve Talebeleri 12
3.5. Eserleri 13
3.6. Taberî Tefsirinin Genel Özellikleri 15

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM VE TEFSİR İLİŞKİSİ

1.1.DİLBİLİME GENEL BİR BAKIŞ **17**
1.1.1.Dilin Lügat ve Terim Anlamı 19
1.1.2.Dilin Menşeî ……24
1.1.3. Dilbilim Lügat ve Terim anlamı 28
1.1.4. Dilbilimin Diğer Bilimlerle İlişkisi 33
1.1.5. Dilbilim Çalışmalarının Tarihi Serüveni 35
1.2. DİLBİLİMN ALT DALLARI **39**
1.2.1. Sesbilim/Fonoloji/İlmü'l-Esvât 40
1.2.2. Biçimbilim/Morfoloji/Sarf-İştikâk 41

1.2.3. Dizimbilim/Sentaks/Nahiv 43
1.2.4. Sözcükbilim/Lexicology/Dirâsetü'l-Müfredât 44
1.2.5. Anlambilim/Semantik/İlmü'l-Delâlet 45
1.2.6. Lehçebilim/Diyalektoloji/ İlmu'l-Lehcât 47
1.3. DİLBİLİM-FİLOLOJİ TARTIŞMALARI 48
1.4. DİLBİLİMSEL TEFSİRİN OLUŞUM VE GELİŞİM SEYRİ 50
1.4.2. Hz. Peygamber Dönemi 54
1.4.3. Sahâbe Dönemi 60
1.4.4. Tedvin Dönemi 66
1.5.TABERÎ VE DİLBİLİM **68**
1.5.1. Dilbilimsel Açıklamalarda Taberî'nin Dayandığı Ekoller 73
1.5.2. Basra Ekolü 74
1.5.3. Kûfe Ekolü 81
1.5.4. Diğer Ekoller 88

İKİNCİ BÖLÜM

DİLBİMSEL AÇIDAN TABERÎ TEFSİRİ

2.1 TABERÎ TEFSİRİNDE DİRÂSETÜ'L-MÜFREDÂT 96
2.1.1. Lafız Tahlîlleri 96
2.1.1.1. Kelimelerin Cinsiyeti 98
2.1.1.2. Ezdâd, Furûk, ve Naht 105
2.2. TABERÎ TEFSİRİNDE SARF-İŞTİKÂK 113
2.2.1. Kök ve Türevleri Açısından Kelimeler 113
2.2.3. Vücuh ve Nezair 122
2.3. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMU'L-LEHCÂT 130
2.3.1. Garib Kelimeler 131
2.3.1.1. Lehçelerle İlgili Açıklamalar 138
2.3.1.2. Kur'ân'ın Kendisi ile İndiği Lehçe 143
2.3.1.3. Farklı Lehçelerin Akibeti 147
2.3.1.4. Uygulama Boyutu 149
2.3.1.5. Kur'ân'daki Yabancı Kelimeler 154
2.4. TABERÎ TEFSİRİNDE NAHİV 162
2.4.1 Cümle Tahlîlleri 162
2.4.1.1. Ayetlerin Gramatik (Nahvî) Yapılarının Tahlîli 163
2.4.1.2. Gramer-Anlam İlişkisi 173

2.4.1.3. Hazf 178
2.4.1.4. Zamir ve Mercii 181
2.4.1.5. Edatlar 187
2.5. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMÜ'L-DELÂLET 192
2.5.1. Söz Sanatları 192
2.5.1.1. Teşbîh 193
2.5.1.2. Kinâye 197
2.5.1.3. Mecâz 202
2.5.2. Söz Üslupları 209
2.5.2.1. İstifhâm ve Nidâ 210
2.5.2.2. Takdîm-Tehir 224
2.5.2.3. İtnâb-İcâz 231

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ'NİN DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMININ KIRÂAT VE FIKHA YANSIMASI

3.1. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMÜ'L-ESVÂT 236
3.1.1. Kırâat İlmine Genel Bir Bakış 237
3.1.1. Taberî'nin Kırâat Anlayışı 241
3.1.1.1. Kırâatleri Cem Etmesi 248
3.1.1.2. Kırâat Tercihleri 254
3.1.1.3. Kırâatleri Dayandırdığı Kaynaklar 263
3.1.2. Dilbilim ve Kırâat İlişkisine Yaklaşımı 275
3.1.2.1. Lafız Tahlîli ve Kırâat ilişkisi 276
3.1.2.2. Kırâat ve Sarf –İştikâk ilişkisi 279
3.1.2.3. Arapların Kullanımları-Şiir ve Kırâat 284
3.1.2.4. Lehçeler ve Kırâat. 288
3.1.2.5. Nahiv ve Kırâat 293
3.1.2.6. Dilsel-Anlamsal bağlam ve Kırâat 311
3.2. TABERÎ TEFSİRİNDE DİLİN FIKHÎ YORUMLARA ETKİSİ 316
3.2.1. Taberî'nin Fıkhî Yönü 316
3.2.2. Taberî Tefsirinde Fıkıh Dilbilim İlişkisi 321
3.2.2.1.Lafız Tahlîli ve Fıkhî İhtilaflar 322
3.2.2.2. Sarf-İştikâkın Fıkhî Meselelere Etkisi 328
3.2.2.3. Nahvin Fıkhî Hükmlere Etkisi 332

SONUÇ **340**
KAYNAKÇA **344**

KISALTMALAR

AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
bkz.	Bakınız.
bs.	Baskı, basım.
bsy.	Basım yeri yok.
C.	Cilt.
DEÜSBE.	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DÜSBE.	Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DÜSBED.	Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
EAÜİFD.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBE.	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hz.	Hazreti
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
mad.	Madde
MÜİFD.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Nşr.	Naşir.
OMÜİFD.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
Sy.	Sayı
SÜSBE.	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK.	Türk Dil Kurumu Yayınları
TDVY.	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	Tahkik
Tsz.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Tefsirde dilbilimsel yöntem (Taberî örneği) isimli çalışmamızda, Taberî'nin *"Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân"* adlı tefsirini dilbilimsel açıdan incelemeye çalıştık. Bunun için dilibilimsel çalışmaların tarihsel gelişimini ve teşekküllünü ortaya koymaya çalıştık. Dilbilimsel tefsir yönteminin Hz. Peygamber, Sahâbe ve tabiûn dönemine kadar dayandırıldığını gördük ve örnekler eşliğinde bu konuyu izah etmeyi hedefledik. Ayrıca Taberî'ye kadar bu yöntemin kat ettiği mesafeyi ve Taberî'nin dilbilimdeki yerini aktardık.

Lafız tahlîli, cümle tahlîli, söz sanat ve uslûpları başlıkları altında ise Taberî tefsirinin sarf-iştikâk, ezdâd, furûk, naht, vucûh-nezâir, garibu'l-Kur'ân, nahiv ve belagat gibi konularını işledik. Bu şekilde söz konusu tefsirin sadece rivâyet konularını içerdiğine yönelik algının doğru olmdığını ortaya koymaya çalıştık. Nitekim bu algı, Tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserlerdeki tefsir çeşitleri ile ilgili sınıflamalarda pekiştirilmektedir.[1]

İncelememiz sonucunda Taberî'nın kırâatlere geniş ölçüde yer verdiğini gördük. Her kırâat bahsinde dilsel açıklamalarda bulunduğunu gördük. Ayrıca çok yönlü olan eserde zengin fıkhî yorumların olduğunu müşahade ettik. Bu fıkhî açıklamalarda da dilsel kaidelerin kullanıldığını gördük. Dolayısıyla Taberî tefsirindeki dilsel izahların İslâm ilimlerinden kırâat ve fıkıh ile irtibatının Taberî tarafından ele alınma şekline de değinmeye çalıştık. Bu şekilde dilbilim ile diğer İslâm ilimleri arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçladık.

[1] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, s. 229; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi,** Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 138; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirun**, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1429/2005, c. I, s. 182. Muhammed Abdu'l-'Azîm ez-Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1433/2012, c. I, s, 16.

Yapacağımız araştırmayla dilbilimsel yöntemin köklü olduğunu da ortaya koymaya çalıştık. Çünkü Taberî tefsirini incelediğimizde, rivâyetlerin müstakil bir şekilde sıralanmadığını ve rivâyetler ile dilsel izahların aynı doğrultuda olduğunu görmekteyiz. Bu da ilk dönemlerden itibaren rivâyetlerin dilsel izahlarla desteklendiğini, dolayısıyla tefsir faaliyetlerinde rivâyetler kadar disel yöntemlerin de etkin olduğu fikrini doğrulamaktadır. Nitekim Taberî'nin tefsirinin mukaddimesinde *"Beyan açısından Kur'ân ayetlerinin manası ile Kur'ân'ın indirildiği dil (Arapça) mutabıktır"* şeklinde bir başlık açması, dilbilimsel izahlara verdiği önemi göstermektedir.[2] Bu çalışmada Taberî'nin mukaddimesinde dile getirdiği hususların tefsirine yansımasını irdeleyip, tefsirinin dilbilimsel yönünü ortaya çıkarmayı amaçladık.

2. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI

Her bilimsel faaliyetin icra edilmesi sürecinde çeşitli yöntemler uygulanmaktadır. Bu çalışmada ise tespit, tahlîl ve tenkid yöntemleri kullanılmıştır. Tespit aşamasında kaynak taraması yapılmış, bu bağlamda Taberî tefsiri ve onunla ilgili çalışmalar gözden geçirilmiştir. Bu tarama sırasında söz konusu tefsirin Ahmed Abdu'r-Rezzâk el-Bekrî, Muhammed 'Adil Muhammed, Muhammed Abdul-Latif Halef ve Mahmûd Mursî Abdu'l-Hamîd gibi şahsiyetler tarafından tahkik edilip Dâru's-Selâm tarafından 1430/2009 yılında bastırılan nüshası ile Ahmed Muhammed Şâkir tarafından tahkiki yapılan Müesesetü'r-Risâle basımlı nüshası mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Kaynak gösterimi sırasında ise ikinci nüsha kullanılmıştır. Ayrıca Taberî tarafından kaleme alınan eserlere de müracaat edilmiştir. Bu bağlamda

[2] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kurân**, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, c. I, s. 8.

Müfessirin *"Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk"*,[3] *"Tehzîbu'l-Âsâr"*,[4] *"İhtilâf'ul-Fukahâ"*[5] ve *"Kitâbu Tebsîri Üli'n-Nuhâ ve Me'âlimi'l-Hudâ"*[6] adlı eserleri de incelenmiştir.

Çok zengin bir içeriğe sahip olan Taberî tefsiri ile ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu aşamada Taberî ilgili yazılmış eserlere müracaat edilmiştir. Bu konudaki başlıca eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hayatı ve ilmî kişiliği ile ilgili eserler: Ali Ekber Şihâbî'nin *"Ahvâlu ve Asâru Muhammed b. Cerîr et-Taberî"*[7], Ali b. Abdü'l-Azîz es-Sublî'nin *"İmâmu'l-Müffesirin, ve'l-Mühedisin ve'l-Müerihin Muhammed b. Cerîr et-Taberî"*[8] ve Ahmed Muhammed el-Hûfî'nin, *"et-Taberî"* adlı eserleri bu konuda başvurduğumuz başlıca eserlerdendir.

2. Tefsiri ile ilgili eserler: Ahmed Nasrî'nin *"el-Menhecu'n-Nakdî fî Tefsîri't-Taberî"*[9]adlı eseri, Atik Aydın'ın doktara çalışması *"Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama yöntemi"*,[10] Hacı Önen'in *"Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu"* adlı doktora çalışması[11] *ve* Hüseyin Ali el-Harbî'nin kaleme aldığı *"Menhecu'l-İmam İbn Cerîr et-Taberî fî't-Tercîh"*[12] müracaat ettiğimiz eserlerdendir. Ayrıca Fatih Bayar'ın hazırladığı *"Taberî'nin Tefsir Metodolojisi"* adlı doktora çalışması[13] ve Abdülmecit Okçu'nun yazdığı *"Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri"*[14] adlı eseri çalışmamız için önem arz eden eserlerdendir.

---

[3] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târihu'l-Ümem ve'l-Müluk**, Dâru't-Türas, Beyrut 1387/1967.

[4] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Tehzîbu'l-Âsâr,** Thk., Mahmud Muhammed Şakir, Matbatu'l-Medenî, Kahire, Tsz.

[5] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **İhtilâf'ul-Fukahâ**, Thk., Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

[6] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Kitâbu Tebsîri Üli'n-Nuhâ ve Me'âlimi'l-Hudâ**, Thk., Ali b. Abdu'l-Aziz b. Ali eş-Şiblî, Dâru'l-'Âsime, Riyâd, 1416/1996.

[7] Ali Ekber Şihâbî, **Ahvâlu ve Asâru Muhammed b. Cerîr et-Tâberî**, Meydani Firdevsi, Yay., İran, Tsz.

[8] Ali b. Abdü'l-Aziz es-Sublî**, İmâmu'l-Müffesirin, ve'l-Mühedisisn ve'l-Müerihin Muhammed b. Cerîr et-Taberî**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1425/2004.

[9] Ahmed Nasrî, **el-Menhecu'n-Nakdî fî Tefsiri't-Tâberî**, Dâru'l-Kâlem, Dımaşk, 1432/2011.

[10] Atik Aydın, **Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi,** Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005.

[11] Hacı Önen, **Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu**, Araştırma Yay. Ankara, 2014.

[12] Hüseyin Ali el-Harbî, **Menhecu'l-İmam İbn Cerîr et-Taberî fî't-Tercih**, Dâru'c-Cenadiriye, Ürdün, 1429/2008.

[13] Fatih Bayar, **Taberî'nin Tefsir Metodolojisi,** Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Bursa, 2008.

[14] Abdülmecit Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri,** Araştırma Yay., Ankara, 2009.

3. Taberî'nin diğer yönleri ile ilgili çalışmalar: Tahâ Muhammed Neccâr Ramazan'ın te'lif ettiği *"Usûlu'd-Din inde'l-İmâm et-Taberî",*[15] adlı eseri, Nebile el-Halibe'nin hazırladığı *"Menhecu İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-Tad'ifi'l-Ehâdis ve 'İlelihâ"* isimli doktora tezi,[16] Husâm b. Hasen Sersûr'ün, *"Ayatu's-Sıfât ve Menhecu İbn Cerîr et-Taberî fi't-Tefsîri Me'ânihâ"* adlı eseri[17] ve Naif Yaşar'ın *"İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Taberî (224-310/839-923)'nin Konumu",*[18] adlı doktora çalışması da kaynaklarımızın arasındadır.

Yine bu aşamada, dilbilim ile ilgili temel düzeydeki bilgiler için müracaat ettiğimiz kaynaklar, Ferdınand de Saussure'nin *"Genel Dilbilim Dersleri"*[19], Doğan Aksan'ın *"Her Yönüyle Dil Ana Çizgileri ile Dilbilim"*idir.[20] Dilbilimsel tefsir bağlamındaki tespitler için İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *"el-Hasâis"*i[21] İbn Fâris (ö. 395/1004) *"es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ"*sı [22] önemli ölçüde yararlandığımız eserlerdendir. Ayrıca ülkemizde dilbilimsel tefsir hakkında önemli çalışmalar arasında sayılabilecek Mustafa Karagöz'ün *"Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı"*[23] ve İsmail Aydın'ın *"Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları"*[24] isimli kitapları da sık sık müracaat ettiğimiz eserlerdendir.

Tahlîl aşamasında ise elde edilen bilgiler analiz edilip, sentezlenmiştir. Ardından açıklama, betimleme, alıntı yapma, örnekleme ve tartışma üslubü

---

[15] Tahâ Muhammed Neccâr Ramazan, **Usûlu'd-Din inde'l-İmâm et-Taberî**, Dâru'l-Keyân, Riyâd, 1426/2005.

[16] Nebile el-Halibe, **Menhecu İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-Ted'ifi'l-Ehâdis ve 'İlelihâ**, Muhammed b. Su'ud Üniversitesi, Riyad, 1431/ 2010.

[17] Husâm b. Hasen es-Sersûr, **Ayatu's-Sıfât ve Menhecu İbn Cerîr et-Taberî fi't-Tefsiri Me'ânihâ**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.

[18] Naif Yaşar, **İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Tâberî(224-310/839-923)'nin Konumu**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Ankara, 2015.

[19] Ferdınand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** Çev. Berke Vardar, Multılıngual Yay. İstanbul 1998.

[20] Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileri ile Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara, 2015.

[21] Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, **el-Hasâis**, Thk. Muhammed Ali Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut Tsz.

[22] Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, Thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ', Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrut 1413/1993.

[23] Mustafa Karagöz**, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.

[24] İsmail Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** (Basılmış Doktora Tezi) Tibyân Yay., İzmir, 2012.

kullanılarak söz konusu malumatlar başlık düzenine göre yerleştirilmiştir. Her başlıktan sonra konunun genel şeması çizilmiş, ana hatlarıyla konu tanıtılmıştır. Daha sonra Taberî'nin açıklama ve yorumlarına geçilmiştir. Taberî'nin açıklamalarında örneklerden etkin bir şekilde yararlanılmıştır. Özellikle müfessirin âyetlerin manasına etki eden yorumları, tercih edilmiştir. Seçilen ayetlerin bir bölümü aktarıldığı gibi ayetlerin tümü hatta yeri geldiğinde arda arda gelen birkaç ayet de aktarılmıştır. Sonunda da konunun yorumlanması ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Tenkid aşamasında ise ele alınan görüşler ve örnekler eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Aynı şekilde, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *"Me'âni'l-Kur'ân"*ı[25], Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 210/825)*"Mecâzü'l-Kur'ân"*ı[26] ve Ahfeş'in (ö. 215/830 [?]) *"Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân"*ı[27] ile mukayese edilip gerekli eleştiriler yapılmıştır. Ayrıca Taberîden sonraki dönemlerde yazılmış olan belli başlı eserlere de zaman zaman müracaat edilmiştir. Bu şekilde Taberî'nin görüşlerinin diğer eserlere yansıması da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tezin isiminden de anlaşılacağı üzere, çalışmada Taberî tefsirinin tümü incelenmekle beraber, dilsel izahları üzerine yoğunlaşılmıştır. Ancak tefsir ile ilgili bölüme geçmeden önce okuyucunun hazır bulunuşluluk seviyesini yükseltmek ve araştırmanın sınırlarını belirlemek için dilbilim tanıtılmıştır. Kavramsal çerçevenin netleşmesi için *"Dilbilim"*, *"Filoloji"*, *"İlmu'l-Luga"* ve *"Fıkhu'l-Luga"* gibi kavramların tanımı yapılmış, konu ile ilgili tartışmalara değinilmiştir. Dilbilim bölümlerinin çerçevesinin çizilmesinden sonra Taberî'nin sarfî, nahvî ve belâğî açıklamaları bu çerçeveden ele alınmıştır. Bu sırada söz konusu tefsirde çoğunluğu teşkil eden bahislere ağırlık verilmiştir. Taberî'nin rivâyet pratiği konumuzu aştığı için irdelenmemiştir. Ancak dilbilimsel açıklamalarla irtibatlı olan rivâyetler aktarılmış, gerekli tahlîller dilbilim ve tefsir düzleminde icra edilmiştir.

---

[25] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Alî en-Neccâr, Ahmed Yûsuf Necâtî, Abdü'l-Fettâh İsmail Şilbî, Daru'l-Mısriye, Mısır, Tsz.

[26] Ma'mer b. el-Müsennâ Ebû 'Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, Thk. Fuâd Sezgîn, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381/1962.

[27] Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, **Kitâbu Meâni'l-Kur'ân**, Thk. Hüdâ Mahmûd Karâa, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1411/1990.

Kelâmî konulardan ise Taberî'nin dilsel açıklamaları ihmal ettiği göz önüne alınarak, uzak durulmuştur. Taberî tefsirinde ağırlığı hissedilen fıkhî açıklamalarda ise dilbilim çerçevesinde ihtilâfa konu olan, açıklamalar aktarılmıştır. Taberî'nin fıkhî tercihlerinde, dilbilimsel faktörlerin etkisinin olup olmadığı irdelenmiştir. Ama bu konulara geçmeden önce Taberî'nin fıkıh ilmindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Taberî'nin kırâat ilmine verdiği önem, tefsirindeki hacimsel açıklamalardan anlaşılmaktadır. Yine onun kırâatler çerçevesinde dilsel izahlara ağırlık vermesi, bu konunun tezin sınırları içerisine alınmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla kırâatlere yönelik açıklamaları dilbilimsel yöntem çerçevesinde değerlendirilmiştir.

3.TABERÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUMU

3.1.Yaşadığı Dönemin Sosyal ve Kültürel Durumu

İnsan, yaşadığı toplumdan etkilenir ve ondan ayrı değerlendirilemez. Bu hususu göz önüne alarak, Taberî'nin yaşadığı döneme kısa bir şekilde göz atmak faydalı olacaktır. Emevîler döneminde fetih hareketleri artarak gelişmiş, devletin sınırları Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar genişlemiştir. Emevilerin izlediği Arap milliyetçiliği, Müslüman olmakla beraber zamanla mevâlî diye anılan yeni bir sosyal yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bürokrasi ve aristokrasinin Arapların elinde bulunması, mevâlîyi kültürel ve ilmî çalışmalar yapmaya zorlamıştır. Bu şekilde, mevâlî giderek ilmî alanda etkinliğini artırmıştır. Emevilerin izlediği bu politika, her ne kadar olumlu sonuçlar doğursa da zamanla onların aleyhine olmuş ve yıkılmalarına sebep olmuştur.[28]

Emevilerin yerine Abbâsîlerin iktidara gelmesi ile İslâm dünyası önemli atılımları gerçekleştirmiş ve merkezî otorite güçlü tutulmakla beraber toplumun huzur ve refahı öncelenmiştir. Bunun yanında Abbâsî devleti, merkezî idarenin güçlü olduğu, refah seviyesinin yüksek olduğu dönem ve bunun tersine taht kavgalarının yaşandığı, siyasi, ictimai, itikadi sorunların kol gezdiği dönem olmak üzere ikiye

[28] Ali Muhammed es-Sallâbî, **ed-Devletü'l-Emeviye 'Avamilü'l-İzdihâr ve Tedâyiatü'l-İnhiyâr**, Dâru'l-Mârife, Beyrut-Lübnan 1429/2008, c. II, s. 570-572.

ayrılmaktadır. Taberî de Abbâsîler'in ikinci döneminde dünyaya gelmiştir. Abbâsîler'de İslâm toplumu genel olarak havas ve avam denilen iki tabakadan oluşuyordu. Halifenin yakınları, vezirler, emirler, kadılar, âlim ve ediplerle kâtipler birinci tabakaya mensuptu. Esnaf ve sanatkârlar, çiftçiler, askerler, köleler ve diğer gruplar da ikinci sınıfı teşkil ediyordu. Çok geniş bir alana yayılmış olan Abbâsî halifeliğinin sınırları içinde başta Araplar, İranlılar ve Türkler olmak üzere muhtelif kavimlere ve çeşitli mezheplere mensup insanlar yaşamaktaydı.[29]

Bir arada yaşama zarureti ve müşterek hayatın gerekleri Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında müsamahakâr bir hava ortaya çıkartmıştır. Aynı şekilde Abbâsîler de zimmilerin dini hayatına müdahale etmemiştir. Hatta bazı Halifelerin müsamahakârlığı, onların merasim ve törenlerinde hazır bulunmak ve onların korunmasını emredecek derecesine ulaşmıştır.[30]

Halifeler, âlimleri çok önemsemekle birlikte kendi meclislerinde ilmî münazaraların düzenlenmesine öncülük ederlerdi. Taberî'nin yaşadığı asırda Tefsir, Kırâat, Hadis, Fıkıh gibi dini ilimler, asıl ve furu' bakımından en yüksek derecelere ulaşmıştı. Dört fıkhî mezhep istikrar bulmuş ve bu sahada eserler meydana gelmeye başlamıştı. Hadiste Kütübü Sitte tamamlanmış, Kırâat gayesine ulaşmış, doğuda ve batıda nakli tefsirlerle re'y tefsirleri birbirleriyle müsabaka eder hale gelmişlerdi. Nahiv, sarf, edebiyat ve belagat gibi ilimler de kemal ve olgunluk çağına varmışlardı. Yine bu devirde siret ve megazi alanında pek çok eser telif edilmişti. Bu sıralarda, Yunan, İran ve Hind eserleri tercüme edilmeye başlanmış, bazılarının üzerinde münakaşalar olmuş, Rey'den Endülüs'e kadar olan İslâm Devletinde, fikri ve edebî hareketler gelişmişti.[31]

Taberî, el-Mu'tasım Billah (ö. 227/842), el-Vâsık Billah (ö. 232/847), el-Mütevekkil Alallah(ö. 247/861), el-Muntasır Billah (ö. 248 /862), el-Müsta'in Billah (ö. 252/866), el-Mu'tez Billah (ö. 255/869), el-Mühtedi Billah (ö. 256/870), el-Mu'temid Alallah (ö. 279/892), el-Mu'tezıd Billah (ö. 289/902), el-Müktefi Billah (ö. 295/908), el-Muktedir Billah (ö. 320/932), gibi çok sayıda Abbâsî halifesinin

[29] Şerare Yetkin, "Abbasiler", **TDV**., DİA., İstanbul, 1988, c. I, s. 46.
[30] Hasan İbrahim Hasan, **İslâm Tarihi,** Çev. İsmail Yiğit, Yakup Çiçek, Sadreddin Gümüş, Turan Aslan, Hamdi Aktaş, Kayıhan Yay. İstanbul Tsz., c. II, s. 228.
[31] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** Fecr Yay., Ankara, 1430/2009, s. 528.

yönetimine tanık olmuştur. İdarenin tevdi ettiği görevleri kabul etmediği halde idare tarafından baskıya maruz kalmayan Taberî, asıl baskıyı dönemin dini erki tarafından görmüştür.[32] İlkin Mutezilenin egemenliğinin fazla düzeyde olduğu dini yapıda artık Hanbelîlerin etkisi artmıştır. Taberî de bazı yorum ve açıklamalarından dolayı bu mezhebin mensupları tarafından sıkıştırılmaya çalışılmıştır.[33]

3.2.Taberî'nin Hayatı

Taberî, ilmî alanda müfessirlerin, muhâddislerin, nahiv ehlinin ve tarihçilerin hocası olarak bilinmektedir. Hicri üçüncü yüzyılda yaşamış olan Taberî'nin asıl adı, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr el-Âmulî b. Gâlib et-Taberîdir.[34] Bu şekilde sıralanan nesebine İbn Hallikân (ö. 681/1282), Yezîd ve Kesîr isimleri arasına Hâlid ismini eklemektedir.[35] Zehebî (ö. 748/1348), ise Taberî'nin soyunu Kesîr'e kadar dayandırmaktadır. [36] Bu konuda Taberî'ye soru sorulduğunda Muhammed b. Cerîr şeklinde cevap vermiştir. Soru soranın, "Senin adını değil nesebini sordum." diye ısrar etmesinin üzerine Taberî, Ru'be'nin şu şiiriyle cevap vermiştir:

"Accâc[37] beni yüceltti bundan dolayı beni ismimle çağırman kâfidir…Çünkü soyum ile çağırmak çok uzun gelir." [38]

Taberî'nin doğum tarihi hakkında ihtilâf olmasına rağmen (224/838) ile (225/839) yılları arasında doğduğu düşünülmektedir. [39] Tâberistan'ın (Diğer adı Mâzenderân) Âmûl şehrinde doğan Taberî, varlıklı bir ailede yaşamıştır. Gördüğü bir rüya üzerine babası, Taberî'yi ilim yoluna adamış ve ömrü boyunca gerekli desteği

[32] Ebû'l-Fidâ İsmail. b. Ömer b. Kesîr, **el-Bidâye ve'l-Nihâye**, Dârü'l-Fıkır, 1407/1986, c. XI, s. 146.
[33] Şahabeddin Ebû Abdillah Yâkut el-Hamevî, **Mucemü'l-Üdebâ**, Thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1414/1993, c. VI, s. 2441.
[34] Şemseddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan, 1403/1983, c. I, s, 110, Ali Ekber Şihâbî, **Ahvâlu ve Asâru Muhammed b. Cerîr et-Tâberî**, s. 1. Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddin es-Suyûtî, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, Thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1396/1976, s. 95.
[35] Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, **Vefiyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ahiri'z-Zaman**, Thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sadır, Beyrut, 1391/1971, s. 191.
[36] Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan, 1419/1998, c. I, s. 201.
[37] Şair olan Ru'be Acâcın oğludur. Babasının ona şeref ve değer kazandırdığını bu sayede tanındığını belirtmiştir. Accâc, Temim kabilesinin meşhur şairlerinden olduğu ve Hz. Osman döneminde yaşadığı rivayet edilmiştir. Bkz.. Hulusi Kılıç, **"Accâc**", **TDV**., DİA., İstanbul, 1988, c. I, s. 32.
[38] es-Sublî, **İmâmu'l-Müffesirin**, s. 15.
[39] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi, s.** 529.

sunmuştur. Babasının bu isteğine kayıtsız kalmayan Taberî, daha küçük yaşlardayken ilmî çalışmalara başlamıştır. Yedi yaşındayken Kur'ân'ı ezberleyen, sekiz yaşında namazlarda imamlık yapmaya başlayan ve dokuz yaşında hadis yazan Taberî, geniş düşüncesi ve yüksek zekâsıyla hocalarının ilgisini çekmiştir. İlk olarak Rey şehri ve çevresinde ilmî faaliyetlerde bulunan Taberî, buluğ çağına erişince, ilimi seyahatlere başlamış ve diyar diyar ilim peşinde koşmuştur. Bu doğrultuda Irak'a, burda Bağdat olmak üzere, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi ilim merkezlerine seyahatlerini devam ettirmiştir. Bağdat'ı merkez edinen Taberî, Mısır ve Şam gibi önemli şehirleri ziyaret etmeyi de ihmal etmemiştir.[40]

Uzun boylu, esmer tenli olan Taberî, dili iyi kullanan, tartışma üslubuna hâkim olan mümtaz bir ilim adamı olarak kabul edilmektedir. Cömertliği ve mağrur duruşuyla bir din adamının sahip olması gereken meziyetlerin tümünü taşımış, ilim ehline rol model olarak kendinden sonra yetişen ulemaya örnek olmuştur.[41] İlme olan iştiyakı onu öyle sarmış ki evlenmeye ve eğlenceye zaman ayırmamıştır. Bazı öğrencileri onun zâhiren zarif ve içten ise temiz bir yapıya sahip olduğunu aktarmışlardır.[42] Ebû Hâmîd İsferâyinî (ö.406/1016), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 464/!071) gibi âlimler, bunlara benzer övgüleri sıralayıp Taberî'nin şahsî ve ilmî vasıflarını ortaya koymaya çalışmışlardır.[43] Bunun yanında dönemin siyasi ve itikadi çalkantılarının etkisiyle onu kınayanların olduğunu da görmekteyiz. Ayrıca Taberî'nin kaleme aldığı bazı kitaplar da bu ithamlara kapı aralanmasına sebep olmuştur.[44] Kınayıcıların kınamasına rağmen, kendisine teklif edilen makamlara iltifat etmeyen Taberî, ömrünü ilim ve takvaya adamıştır.

İlmin ve irfanın merkezî haline gelmiş olan Bağdat'ta yaşamını sürdüren Taberî, 310/923 yılında Şevval aynın 26. gününe tekabül eden Cumartesi gününde hayata veda etmiştir.[45] Vefatının ardından öğrencileri ve az sayıda bir cemaat tarafından defnedildiği aktarılmaktadır. Bazı rivâyetlerde ise cenazesinin diğer günün

[40] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'l-Nihâye**, c. XI, s. 145.
[41] es-Sublî, **İmâmu'l-Müffesirin**, s. 16.
[42] el-Hamevî, **Mucemü'l-Üdebâ**, c. VI, s. 2441.
[43] Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Akrî, **Şezâratü'z-Zeheb Fî Ehbâri mine'z-Zeheb**, Thk. Mahmud el-Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1406/1986, s. 53.
[44] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 531.
[45] İbn Hallikân, **Vefiyâtü'l-Ayân**, s. 191.

sabahına bırakıldığı ve o vakit defnedildiği belirtilmiştir.[46] Bu durumun, Taberî'nin maruz kaldığı ithamlar neticesinde oluştuğu düşünülmektedir. Geride bıraktığı eserlere bakıldığında bu ithamların yersiz olduğu, Taberî'nin ilmî hakikatleri özgün bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

3.3. İlmî Kişiliği

Çocukluğundan ömrünün sonuna kadar ilim ile uğraşan Taberî, seksen küsur yıllık yaşamında pek çok alanda kendini geliştirip, önemli eserler telif etmiştir. Dolayısıyla ilim ehli tarafından Kur'ân'da fâkih, sünnet ve hadis alanın bilgini, Sahâbe ve Tabiûndan gelen rivâyetlerin arifi olarak tavsif edilmiştir.[47] İlk olarak Âmûl'de ilim tahsiline başlayan Taberî daha sonra Rey ve çevresinde ilmî çalışmalarını sürdürmüştür. Önemli ilim merkezlerinden Mısır, Irak ve Şam'a seyahat etmeyi ihmal etmeyen Taberî buralarda tefsir, tarih, lügat ve hadis alanlarındaki meşhur hocalardan ders alıp bu ilimler üzerine yoğunlaşmıştır.[48]

Tarih ile ilgili engin bilgisini yazdığı eserinde şu şekilde ifade etmiştir: "Ben yüce Allah'ın mahlûkatı yarattığı zamandan günümüze kadar gelmiş geçmiş olan bütün toplumların ve yöneticilerin yaşamını kitabımda dile getirdim."[49] Zamanında Irak Şâfiî ulemasının lideri olan Ebû Hâmîd İsferâyinî, Taberî'nin tefsirini öğrenmek veya tahsil etmek için kişinin Çin'e kadar seyahat etmesinin büyük fedakârlık olmadığını söyleyerek, onun tefsir alanındaki yetkinliğini ortaya koymuştur.[50] Tefsirinde hem rivâyet hem de dirâyeti mezcetmesi onun bu alandaki özgünlüğünün göstergesi olmuştur. Taberî'nin din alanında kınayıcıların kınamasına aldırmadığını aktaran Ebû Muhammed el-Fergânî, (ö ?) avam tabakasının dışında kalan âlimlerin ise onun ilmî kişiliğine önem verdiğini belirtmiştir.[51]

Fıkıh alanında ilkin Şafii mezhebinin takipçisi olan Taberî, daha sonra kendi görüşleri çerçevesinde içtihatlar yapmaya başlamıştır. Bunu fıkıh alanında yazdığı eserlere yansıtmasının yanı sıra tefsirinde de benzer denemeler yapmıştır. Özellikle

[46] el-Hamevî, **Mucemü'l-Üdebâ**, c. VI, s. 2441.
[47] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, c. I, s. 180.
[48] Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin İbn Asâkir, **Târîhu Dımaşk**, Ömer b. Ğarâme el-Amrevî, Dâru'l-Fıkır, Beyrut-Lübnan 1415/1995, c. XXXXXI, s. 191.
[49] et-Taberî, **Târihu'l-Ümemi ve'l-Mülûk**, c. I, s. 6.
[50] es-Suyûtî, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, s. 95.
[51] ez-Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. II. s. 202.

tefsirinde fıkıh açısından tartışma konusu olan konuları işlediğinde detaylı bilgi için *"el-Latif Mine'l-Beyân an Ahkami Şerai'l-İslâm"* adlı eserine atıfta bulunmuştur.[52] Zamanla içtihatlarını daha ileriye götürmüş, kendine özgü fikhî bir mezhep oluşturmuş; müntesipleri de bulunan bu mezhep, Taberî mezhebi (Cerîriye) diye anılmıştır.[53] Fıkıh alanında yaptığı bazı açıklamalar onun Rafızîlik ile itham edilmesine neden olmuştur. Bu iddiaları bilhassa o dönemin Hanbelî mezhebine mensup bazı âlimleri, ileri sürmüşlerdir.[54]

Arapların Divanı sayılan şiirleri, eserlerinde kullanan Taberî, edebî açıdan kendini geliştirmiştir. Aktardığı şiirlerin istişhâd yönünü belirtmekle beraber anlamı kapalı olan kelimeleri açıklamıştır. Bunun yanında mukteza-i hale göre beyitleri de dile getirmiştir.[55] Câhilî şiirlerden kendi dönemine kadar olan şiirleri ele alması bu konudaki maharetini ortaya koymaktadır. Hadis alanında da eserleri bulunan Taberî'nin sîkâ olmakla beraber Şiilikle ile suçlandığını görmekteyiz.[56] Gadir-i Hûm olayının sıhhati üzerine bir eser te'lif etmesi ve diğer eserlerinde Hz. Ali ve çocukları için "aleyhi's-selâm" tabirini kullanması bu tür şüphelerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/863) fâkihlerden değil de muhâddislerden sayması onunla Hanbelîlerin arasının açılmasında büyük rol oynamıştır.[57]

Öğrencileri tarafından yapılan hesaplamaya göre, günde kırk sayfa yazmak suretiyle, bu şekildeki hacimli eserleri kaleme aldığı ortaya çıkmaktadır.[58] Taberî, kendisine teklif edilen kâdılık gibi görevleri reddetmiştir. O, sahip olduğu takva ile zühd duygusundan ve sadece ilimle meşgul olmak istemesinden dolayı devlet görevlerini reddetmiştir.[59] Batıda yazdığı tarih eseriyle şöhret kazanan Taberî,

[52] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'ân**, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müesestu'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, c. IX, s. 51.
[53] es-Suyûtî, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, s. 96.
[54] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 531.
[55] İbn. Hallikân, **Vefiyâtü'l-Ayân**, s. 192.
[56] Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, c. I, s. 181.
[57] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 531.
[58] es-Sublî, **İmâmu'l-Müffesirin**, s. 30.
[59] Önen, **Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu**, s. 20.

doğuda ise daha ziyade İslâmî ilimler sahasında yazdığı eserler ile ün kazanmış ve İslâm ilimleri alanına büyük harflerle imzasını atmıştır.[60]

3.4. Hocaları ve Talebeleri

İlim elde etme yollarının en önemlisi öğretmendir. Müfredat ve çaba ne kadar yoğun olursa olsun, öğreticinin eksikliği ilmî çalışmalarda kendini göstermektedir. Bu durumun farkında olan Taberî, döneminin meşhur hocalarından ders almıştır. Yaşadığı şehrin hocalarıyla yetinmemiş, ilmin vazgeçilmezi olan ilim seyahatleri (rihle) düzenlemiştir.

Hadis ve tefsir alanında Rey şehrinde bulunan meşhur âlimlerden Ebû Abdillah Muhammed b. Hamîd er-Râzî'den (ö. 248/862) ders almıştır. Ahmed b. Hanbel'in de hadis tahsilinde bulunduğu bu zat, Taberî'nin binlerce hadis ezberlemesinde etkili olmuştur. Irakta Umrân b. Mûsâ el-Leysî es-Basrî'den (ö. 240/854), Kûfe de Ebu'l-Hemmâm el-Velîd b.Şücâ' es-Sekûnî'den (ö. 243/857) ilim tahsil eden Taberî Bağdat'ta Ahmed b. Müni el-Bağavî el-Bağdâdî (ö. 244/868) ile karşılaşmış ve onun ilim halkasına katılmıştır.[61]

Taberî'nin diğer hocalarını özetle şu şekilde aktarabiliriz: 'İmrân b. Mûsâ el-Gazzâz (ö. 240/854), Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 252/866). Muhammed b. Mûsâ el-Haraşî (ö. 248/862), Muhammed b. el-Mu'allâ, Ebu'l-Eş'as (ö. 253/867), Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/886), Hannâd b. es-Sırrî et-Temîmî (ö. 243/857), İsmâ'il b. Mûsâ (ö. 245/859), Ebû Kureyb Muhammed b. el-A'la el-Hemedânî (ö. 248/862), Süleymân b. Abdurrahmân et-Talhî (ö. 256/866), er-Rebî b. Süleymân el-Murâdî (ö. 256/870), İsmâ'il b. İbrâhîm el-Mûzenî (ö. 264/877), Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî (ö. 237/759), Muhammed b. Abdi'l-A'lâ es-San'ânî (ö. 245/859) el-Hasen b. Muhammed ez-Za'ferânî (ö. 260/882), Ebû'Sa'îd el-İstahrî (ö. 328/950), Muhammed b. Abdülmelik b. eş-Şevârib (ö. 244/858), İshâk b. İsrâîl (ö. 254/868), Ya'kub b. İbrâhîm ed-Devrâkî (ö. 252/874), Amr b. Ali (ö. 249/863), Muhammed b.

[60] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 535.
[61] es-Sublî, **İmâmu'l-Müffesirin**, s. 21.

Beşşâr (ö. 252/874) Yûnus b. Abdi'l-A'lâ es-Sadafî (ö. 264/877), Abbâs b. Velîd el-Mukrî, (ö. ?).[62]

Cömertliği ilke edinen Taberî, öğrendiklerini paylaşmaktan geri durmamış, ilim elde etmek isteyenlere rehberlik etmiştir. Engin bir kültüre sahip olan Taberî'nin çok sayıda öğrenciye ilham kaynağı olması doğaldır. Onun döneminde de bunun farkında olanlar ondan ilim tahsil etmişlerdir. Bu öğrencilerinden meşhur olanları şu şekilde sıralayabiliriz: Abdulgaffâr el-Hâsibî (ö. 369/979), Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil (ö. 350/972), Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Tabarânî (ö. 360/970), Ebû Şu'ayb el-Harrânî (ö. 295/911), Abdullah b. Ahmed el-Fergânî (ö. 362/972), Ebû Amr Muhammed b. Ahmed b. Hemdân (ö. 376/986).[63]

3.5. Eserleri

Kur'ân'a hizmeti, tartışmasız kabul edilen Taberî bu konuda çok sayıda eser yazmıştır. Eserlerinde anlaşıldığı kadarıyla itikadî görüşleriyle Ehl-i sünnet'in erken dönem âlimleri arasında yer alır.[64] Genelde Ahmed b. Hanbel'den övgü ile söz edip Selefiyye akîdesine benzer görüşleri benimsemekle birlikte akaid sisteminde aklî delillere de başvurduğu için kısmen Sünnî bir kelâmcı olarak da kabul edilmesi mümkündür. [65] Eserlerine baktığımızda ilmî seviyenin yüksekliğiyle beraber özgünlüğe şahit olmaktayız. Bu tür âlimler için kullanılan ayaklı kütüphane tabiri, müellifimiz için en uygun kullanımdır.

Çeşitli alanlarda eser te'lif eden Taberî, allâme asrının incisi ve imâmı olarak anılmıştır. [66] Bunun yanında, tefsirciliği ve tarihçiliği ile daha çok ön planda olmuştur. Taberî'nin yazdığı eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1)Kitâbu Ahbâri'r-Rusûl ve'l-Mulûk.

2) Kitâbu Tehzîbi'l-Âsâr

3)Kitâbu İhtilâfi'l-Fukahâ

[62] İbn Asâkir, **Târîhu Dımaşk**, c. XXXXXI, s. 191.
[63] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 532.
[64] et-Taberî, **Sârihü's-Sünne**, Thk. Bedir Yûsuf el-Mutevik, Dâru'l-Hülefa, Kuveyt 1405/1985, s. 20.
[65] Mustafa Fayda, "Taberî Muhammed b. Cerîr", **TVD**., DİA., Ankara, 2004, c. XXIX, s. 318.
[66] Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, Thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrût-Lübnan 1417/1997, s. 287.

4) Kitâbu Tebsîri Uli'n-Nuhâ ve Me'âlimi'l-Hudâ

5) Şerhu's-Sunne.

6) Beşâretu'l-Mustasfâ.

7) Risâle fi Sanâa'ti'l-Kavseyn ve Remyi's-Sihâm

8) el-Latîf mine'l-Beyân 'an Ahkami Şerâ'ii'l-İslâm.

9) er-Risâle fi Beyâni Usûli'l-Ahkâm.

10) Kitâbu'l-Âdâbi'l-Hamide ve'l-Ahlakî'n-Nefîse

11) er-Redd 'Al'a'l-Harkusiye.

12) Câmi'u'l-Kırâa mine'ş-Şuhur ve'ş-Şevâz.

13) Kitâbu Edebi'n-Nufûsi'l-Ceyyide ve'l-Ahlâki'l-Hamîde.

14) Kitâbu Fedâili Ebî Bekr ve 'Ömer.

15) Kitâbu'r-Red 'ala Zi'l-Esfâr.

16) Kitâbu Fedâili Ali Ebî Tâlib.

17) Kitâbu Zeyli'l-Muzeyyel.

18) Kitâbu Basiti'l-Kavl fî Ahkâmi Şerâ'ii'l-İslâm.

19) Kitâbu'l-Musned.

20) Kitâbu'l-Kırâat ve Tenzîli'l-Kur'ân.

21) el-Hafîf fi Ahkâmi Şerâ'ii'l-İslâm.

22 Kitâbu Fedâili'l-Abbâs.

23) Kitâbu fi'l-İbâreti'r-Ru'yâ.

24) Kitâbu Âdâbi Menâsiki'l-Hacc.

25) el-'Aded ve't-Tenzîl

26) el-İhtiyâr min Ekâvîli'l-Fukahâ.

27) Kitâbu Muhtasari'l-Ferâiz.

28) Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. [67]

3.6. Taberî Tefsirinin Genel Özellikleri

Zengin tefsir malzemesini bir araya toplayan söz konusu tefsir, gerek daha sonraki tefsir çalışmaları gerekse ilmî ve tarihî tetkikler için çok değerli bir kaynak olma niteliğini taşımaktadır.[68] Taberî, en önemli eserlerinden biri olan *"Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân"* adlı tefsirine, bu ilim alanı için önemli bilgiler barındıran bir mukaddime ile başlamıştır. Müfessir, bu mukaddimede, ilkin Kur'ân'ın dilsel yapısı ile Arapların mantûkunun uygunluğunu vecîz bir şekilde dile getirmiştir.[69] Yine Kur'ân'daki, Arapça dışındaki kavramlar ile ilgili tartışmayı bütün yönleriyle işlemiştir. [70] Ardından *"Kur'ân'ın Arap lehçelerinden hangisiyle i,ndirildiği"* başlığı altında *Yedi harf* meselesini irdelemiştir. Bunların yanında mukaddimede, şu konulara yer vermiştir: *"Kur'ân cennetin yedi kapısından indirilmiştir"*, *"Kur'ân'ın te'vîline ulaşma yolları"*, *"Kur'ân'ın re'y ile te'vîlinin nehyine yönelik bazı rivâyetler", "Kur'ân'ın tefsirini öğrenme ile ilgili haberler", "Kur'ân'ı te'vîl etmeye karşı çıkanların yanlış anladıkları bazı rivâyetler", "İlk müfessirlerden tefsiri övülen ve yerilenlerle ilgili selefin bazısından gelen haberler", "Kur'ân'ın isim ve surelerinin Te'vîli hakkında".*[71]

Ayetlerin tefsirine genellikle, (القول في تأويل قوله) *"Allah'ın sözünün te'vîli ile ilgili söz"* ifadesi ile başlayan Taberî, ilkin rivâyetleri sıralayıp, ardından aynı doğrultudaki dilsel izahları aktarmıştır. [72] Ayrıca Ulûmü'l-Kur'ân alanına giren

---

[67] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 288. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 532-535. Önen, **Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu,** s. 25-27.

[68] Cerrahoğlu İsmail, "Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân"**, TDV**., DİA., İstanbul 1993, c. VI, s. 105.

[69] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s .8.

[70] Taberî, **Câmiü'l-Beyân** c. I, s. 13,

[71] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 21; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s.68; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 73; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 77; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 80; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 84; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 90; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 94.

[72] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s. 114; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. I, s. 159.

esbâbu'n-Nuzûl, nâsih-mensûh ve muhkem-müteşâbih gibi konuları da işlemiştir.[73] Aynı şekilde kırâatler, tarihi bilgiler, tevhid ilmî, fıkıh, Arap dili ve belâgati müfessir tarafından Kur'ân'ın manasını keşfetme çabası doğrultusunda kullanılmıştır. Rivâyetlerin ağırlığı, bariz bir şekilde hissedilen söz konusu tefsirde, şiirler de sıklıkla aktarılmıştır. Aktardığı malumatları şiirlerle destekleyen Taberî, kendi tercihini konunun sonunda dile getirmiştir.[74] Sade bir dil kullanan Müfessir tartışma üslubuna ağırlık vermiştir. Bu üsluptaki aktarımlarını (فإن قال لنا قائل) "*Eğer biri bize derse*"[75] ve (فإن سألنا سائل) "*Eğer biri bizden sorarasa*"[76] gibi ifadeler ile dile getirmiştir. Geniş çaplı içeriğiyle Taberî tarafından yazılan tefsir, ilk tedvin edilen eserlerdendir. Bu tefsir, gerek tertibi ve gerekse kendisinden önceki ve kendi dönemindeki tefsir, kırâat, lügat, sebeb-i nüzûl, Arap şiiri, tarih vb. malzemeleri bize kadar nakletmesi bakımından son derece önemli bir kaynaktır.[77]

[73] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s. 472; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c. VI, s.174.
[74] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s. 358.
[75] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s. 258.
[76] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c. I, s. 388.
[77] Özdemir Ali İhsan, "Ebû Ca'fer et-Taberî ve Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Özellikleri", **İslami Araştırmalar**, 2001, c. X, s. 154-155.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM VE TEFSİR İLİŞKİSİ

1.1. DİLBİLİME GENEL BİR BAKIŞ

Dil, insanı diğer varlıklardan ayıran, onun sosyolojisini ve psikolojisini kısaca tüm hayatını kapsayan bir iletişim aracıdır. Dil, sadece insanın konuşabilmesinden, düşündüğünü başkalarına iletebilmesinden ibaret değildir. Dil insanın gözü, beyni, düşüncesi ve ruhudur.[78] Dil, bir bildirim aracıdır. Dil sayesinde bir bilginin, bir duygunun bir yerden başka bir yere, bir zihinden başka bir zihne aktarımı sağlanır. Bunun yanında dil kişiyi yalnızlıktan kurtaran ve psikolojik olarak rahatlatan bir olgudur. İnsan oluşumuzun tüm sırlarını taşıyan dil ile ilgili öteden beri "anlaşılması zor bir mucize" yakıştırması yapılır.[79] Dilin esrarengiz yapısı her zaman insanların ilgisini çekmiştir. Bu öyle bir aşamaya ulaşmıştır ki dil ile ilgili mitolojik hikâyeler insanların diline dolanmıştır."[80]

Arapların büyük önem atfettiği, şiir ve edebiyat onların dile verdikleri önemi gösterir. Yüce Allah, insanlara bahşettiği dil kabiliyetinin önemini Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde ifade etmiştir: *"Rahmân Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona*

[78] Doğan Aksan, **Türkçenin Gücü**, Bilgi Yay. Ankara, 2003, s. 13.
[79] Caner Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, Pagem Akademi Yay. Ankara, 2014, s. 1.
[80] Onlardan bazıları şu şekildedir: "Çinlilerde, bir su kaplumbağa, sırtındaki çizgili şekillerde yazının sırrını taşıyarak imparatorun önüne gelip yazıyı öğretmiştir. Babillilerde, yarı balık yarı insan bir deniz canavarı, sudan karaya çıkarak kendilerine yazıyı öğretmiştir… Hintlilerde, baş-tanrı Brahma, kendi görünüşlerinden birisi olan ve insan dilinin tanrısı sayılan Vâk aracılığı ile dünyayı ve içindeki varlıkları yaratmıştır. Mısırlılarda, baş-tanrı Ra, isteklerini, kendi dili ve habercisi saydığı tanrı Tôt aracılığı ile yerine getirmiştir… İbranilerde, tanrı yarattığı canlılara isim vermesi için Adem'i görevlendirir. Adem'in bütün canlıları çağırış şekillerine göre her birisinin ayrı bir ismi olur…Tufan'dan sonra, dünyada tek bir dil vardı. İnsanlar, Tanrı katına erişmek için Babil'de göğe doğru bir kule yapmaya başladılar. Tanrı o zaman insanların dilini karıştırıp hepsini dünyanın dört bucağına dağıttı." Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 5.

beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti."[81] Hz. Peygamber'in "*Bu ilim/dil, dindir. Kişi dinini kimden öğrendiğine baksın.*" analmındaki hadisi, onun dile verdiği önemi göstermiştir.[82] Yine konuşmasında hata yapan bir kişi için *"Arkadaşınız delalete düştü onu kurtarın,"*[83] diyen Resulullah (s.a.v.), dilin ifade-i meram için önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu açıdan dilin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemine atfen Hz. Ömer'in "Kur'ân'ı ancak dilde bilgisi olan okutsun" dediği nakledilir. Dildeki yanlışların etkisi ve sonuçlarına binaen yine Hz. Ömer'in kendisine mektup gönderen ve mektubunda dil hataları yapan bir valisini azarladığı ve böyle bir yanlışın tekrarlanmamasını istediği rivâyet edilmiştir. Hz. Ali'nin de dilsel sorunları gidermek için Dilbilimin temelini attığı bilinen bir gerçektir.[84]

İletişim ile dil arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İnsanlar, kendilerini ve yaşamış oldukları dış dünyayı anlama ve yorumlama istekleri doğrultusunda iletişim kurma ihtiyacı duymaktadır. Bu ihtiyacı dil yetisi sayesinde gideren insanlar, bu şekilde fizyolojik bir varlık olmaktan kurtulup sosyalleşmektedir. Dilin faaliyeti olan konuşma ve düşünme arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü insanların dış dünyayı anlama ve yorumlama çabası, onu bazı semboller kullanmaya ve bu sembolleri de anlamlı dil birlikleri halinde aktarmaya itmektedir.[85] Alman düşünür Hammann, "Akıl anlama süreçlerinin bütününden oluşan bir şeydir, ama anlama dediğimiz şey ise ancak dil yoluyla gerçekleşebilir. Dil olmasaydı akıl da olmazdı. Çünkü dil aklın hem organı, hem de ölçütüdür" diyerek dilin akıldan daha önde olduğunu ifade etmiştir.[86] Cündioğlu bu konuda aynı doğrultudaki şu ifadeyi kullanmıştır: "Sözcük (dilsel semboller), olmadan varlık suskunluğa, sessizliğe, anlamsızlığa gömülürdü, hatta var olamazdı, çünkü varlığını ifade edemezdi.[87] İnsanlar, iletişim sürecinde, dilden vazgeçemez. Çünkü zihinsel çaba, dil ve dudaklar arasından dışarı çıkar; dil

---

[81] er-Rahman 55/1-4.

[82] Bu hadis.hadisçiler tarafından, isnad ilminin önemini vurgulamak için kullanılmıştır. Ancak isnadın dilsel bir faaliyete taalluk etmesi nedeniyle bu hadis dil'in önemini vurgulamak için delil olarak sunulmaktadır. Nitekim İsmail Aydın bu hadisi Kur'ân'ı anlamada dilin önemi başlığı altında dile getirmiştir. Bkz. Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, Beyrut, Tsz. Mukaddime, 5; İsmail Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 16.

[83] Said b. Muhammed b. Ahmed el-Afgânî, **Min Târihi'n-Nahv,** Dâru'l-Fellâh, Kuveyt, Tsz., s. 9.

[84] İbn Cinnî, **el-Hasâis** c. I, s. 8.

[85] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 34.

[86] Süleyman Kaan Yalçın, Murat Şengül, "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri", **Türkoloji Araştırmaları**, 2007, 2/2, s. 751.

[87] Dücane. Cündioğlu, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an**, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 189.

vasıtasıyla konuşmaya dönüp somutlaşır. Muhatapta karşılık bulan bu çaba konuşmacıya geri döner, bu şekilde zihinsel çabanın yegâne temsilcisi dil işlevini yerine getirmiş olur. Yani dil ya da konuşma aracılığı ile öznel olan düşünce nesnelliğe adım atmaktadır.

1.1.1. Dilin Lügat ve Terim Anlamı

Sözün anlaşılabilmesi ve bütün sonuçlarını verebilmesi için dil zorunludur. Ama dilin yerleşebilmesi için de söz zorunludur. Tarihsel açıdan, söz olgusu her zaman daha önce ortaya çıkar.[88]Dilin en önemli taşıyıcısı konumunda olan yazı da dilbilimin uğraş alanı içerisindedir. Yalnız yazı dili sonradan konuşma diline eklenmiş bir katmandır. Sesle harf ya da yazıyı birbirine karıştırmamak gerekir. Dilin asıl birimi, sestir.[89] Kalıtsal olarak varlığı veya sonradan kazanıldığı konusunda dilbilimcilerin fikir birliğine varamadığı dilin Fransızca'daki karşılığı olan *"langage"* kavramı[90] Arapça'daki "اللغة"sözcüğünü anımsatmaktadır.

Arap dilbilimcilerin dil olgusunu ele alırken kullandıkları temel kavramlardan (اللغة) *"el-Luğa"* kavramı, asıl itibariyle (فُعْلة) vezninde olup (لغى) veya (لغو) fillerinden türetilmiştir. Bu kavramın sonundaki (ة) harfi, mahzûf olan (و) veya (ى) harflerini belirtmek amacıyla konmuştur. Nakıs fiillerden olan (لغى) sözcüğü (لَغِيَ بِالْأَمْرِ) ifadesinde, "haberdar etmek", "konuşmak" veya "bahsetmek" anlamında kullanılmıştır. (لغى بكذا) ifadesi ise "hedefi gözeterek atmak" anlamında olup, dilin telaffuz boyutuna işaret etmektedir. Nakıs fiillerden İkincisi (لغو) ise Araplar arasında (باللغو تكلم) cümlesinde olduğu gibi "yaygara koparmak", "gürültü yapmak" anlamlarını ifade edecek şeklide telaffuz edilmiştir. Araplar, serçe kuşunun cıvıldadığını belirtmek için de (لهج العصفور بلغاه) cümlesini kullanmışlardır.[91] Kur'ân-ı Kerimde ise (لغو) kavramı "gürültü kopartmak için yaygara çıkartmak",[92] "faydasız

[88] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 50.
[89] Mehmet Aydın, **Dilblim El Kitabı,** Akademik Kitaplar Yay., İstanbul, 2014, s. 17.
[90] Necip Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, Multılıngual Yay., İstanbul, 2004, s. 13.
[91] Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, **Tehzibu'l-Luga**, Thk., Muhammed Avd Mur'ab, Dâru İhyâ-i Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, c. VII, s. 173.
[92] Ayet: (قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ). Ayetin Anlamı: "*İnkâr edenler dediler ki: "Bu Kur'an'ı dinlemeyin. Baskın çıkmak için o okunurken yaygara koparın."* Fussilet 41/26.

yani boş sözler sarfetmek"[93] ve "kasıtsız olarak yemin etmek"[94] gibi anlamları içerecek şekilde kullanılmıştır.[95] Hadislerde de bu kelimenin benzer anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.[96]

Sözlük anlamları dikkate alındığında, (اللغة) el-Luğa sözcüğünün ister anlamlı ister anlamsız olsun, insan veya insan dışı varlıkların çıkarttığı ses objeleri için kullanıldığını görmekteyiz. Bunun yanında İslâm'ın ilk dönemlerinde lügat sözcüğü lehçe kavramını karşılayacak şekilde kayıt altına alınmıştır. Arapça'da dil kavramı ile ilintili bir şekilde kullanılan "*Lisan"* (لسان) sözcüğü ise genelde dil sistemi için kullanılır. Lisan sözcüğü, görevi itibariyle tat almak ve hareketleriyle konuşmayı sağlamak gibi fiziksel eylemler meydana getiren organı karşılar. Lisanın eylemlerinden sonra ortaya çıkan ve amaç bildiren cümleler için "*Kelâm"* (كلام) kavramı kullanılmıştır.[97] Ağızdan çıkan anlamlı veya anlamsız her söze/sözlere ise "*Kelm"* (الكلم) denmiştir.[98] Aynı kökten olan "*kelime"* (كلمة) sözü de ağızdan çıkan lafız yani tek sözcük için kullanılan bir kavramdır.[99]

Dilin asıl meyvesi olan söz, ağızdan çıktıktan sonra adeta bir sanat eserinin ham hali gibi dilbilimcileri tarafından ele alınır ve incelenir. Söz veya sözcük denince, akla gelen lafız (اللفظ) ve mana (المعنى) olguları da dilin argumanlarındandır.

---

[93] Ayet: (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً). Ayetin Anlamı: *"Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir."* el-Furkân 25/72.

[94] Ayet: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)Ayetin Anlamı: *"Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah çok bağışlayandır, halîmdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)"* el-Bakara 2/225.

[95] Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, **Mucemu Mekâyisi'l-Luga**, Abdu's-Selâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1399/1979, c. V, s. 256; Ebû Yûsuf Yâkûb b. İshâk el-Huzistânî İbnü's-Sikkît, **İslâhu'l-Mantık**, Thk. Muhammed Avd Murab, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Ararbî, Beyrut- Lübnan, 1423/2002, s. 152; Ebû'n-Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sıhâh Tâcu'l-Luga ve Sıhâhi'l-Arabiyye**, Thk. Ahmed Addülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1407/1987, c. VI, s. 2483-2484; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğub el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, 1426/2005, s. 405; el-Ahfeş**, Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s, 187.

[96] Hadsin metni: (إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ: أَنْصِتْ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ، فَقَدْ لَغَوْتَ), Hadisin anlamı: "*Cuma günü imamın hutbe okuduğu sırada, konuşan arkadaşına sus dediğinde hota etmiş, boş konuşmuş olursun."* Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâburî, **el-Câmiu's-Sahîh**, c. I, s. 583.

[97] İbn Ebi Rabi Abdullah b. Ahmed el-İşbilî, **el-Basît fî Şerhî Cümeli'z-Zecâcî**, Thk. Ayyad b. Aydi's-Sebiyitî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut-Lübnan, 1986/1407, c. I, s. 158.

[98] Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Enbârî, **Esrâru'l-Arabiye**, Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübanan 1417/1997, s. 23.

[99] Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, **Esrâru'n-Nahvî**, Thk. Ahmed Hasan Hamîd, Daru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1422/2002, s. 75.

Dilin düşünce, başka bir ifade ile soyut boyutunu ilgilendiren mana, lafız kalıbıyla gün yüzüne çıkar. Sözlükte "ağızdaki bir şeyi dışarı atmak/çıkarmak, telaffuz etmek, söylemek, demek" gibi anlamlara gelen[100] lafız sözcüğü anlamlı veya anlamsız ses birliklerinin adıdır. "*Kavl"* (قول) kavramı ise bu ses birliklerinden anlamlı olanları için kullanılır.[101] Ma'nâ (anlam) sözcüğü sözlükte "*kastetmek, hedeflemek, demek, istemek*" anlamlarıyla sözün muhataba ulaştırdığı mesaja işaret ettiği gibi sözlükteki "*gizlemek, saklamak, hapsetmek*" anlamlarıyla sözde saklı olan anlama işaret etmektedir.[102]

İnsanlığın önünde sonsuz bir ilerlemenin yolarını açan şey sözlü dil olmuştur. Dil, bilginin attığı ilk adımlarından itibaren onunla el ele vermiş ve her zaman fikir hayatının gelişmesine katkı sağlamıştır. Yazının kullanılmasıyla beraber bu gücünü kat ve kat artıran dil, insanoğlunun tarihini kayıt altına almıştır.

İnsanın zihninde var olan düşüncelerin kelimeler olmadan doğrudan doğruya aktarılması mümkün değildir. Düşüncelerden kelimelere geçiş ise mana yoluyla olur. İfade etmek istenilen düşünce önce manaya, sonrada sözlü veya yazılı olarak kelimelere bürünür ve neticede iletişim sağlanır. [103] Vico'ya (ö. 1744) göre sözcüklerle anlamları arasında doğal bir bağlantı vardır. Bütün sözcükler ya nesnel bir doğal sesin yinelenmesidir ya da doğrudan doğruya bir duyguyu, bir acıyı yahut hazzı, bir sevinci yahut üzüntüyü dile getiren duyularla ilgili seslerdir.[104]

Dil, bir toplumun düşünce yapısını, anlatım yollarını gösteren, onu toplum yapan, insanın toplumla en sıkı bağlarını oluşturan ve bilinçaltına inen, kültürün en güçlü öğesidir.[105] Başka bir deyişle dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen

---

[100] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Dâru's-Sadr, Beyrut 1414/1994, c. VI, s. 461.

[101] Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdullâh İbn Hişâm el-Ensârî, **Evdehu'l-Mesâlik İlâ Şerhi'l-Elfiti'bnî Mâlik**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, Tsz., c. I, s. 13.

[102] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** c. XV, s. 101-102.

[103] Mehmet Murat Karakaya, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,** (Basılmış Yüksek Lisans Tezi) Marifet Yay. İstanbul, 2003, s. 14.

[104] Ramazan Demir, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin kaynağı Meselesi,** (Yayınlanmamış Doktora tezi, MÜİF., İstanbul, 2008, s. 43.

[105] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 92.

canlı bir varlıktır.[106] İnsanın en değerli varlığı olan dil ile ilgili tanımları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Dil alanında önde gelen şahsiyetlerden İbn Cinnî (ö. 392/1001), dili, her toplumun kendi amaçlarını ifade etmek için kullandığı ses birlikleri olarak tanımlamıştır.[107] Bu tanımda dikkati çeken unsur dilin yapısı ve işlevine yapılan vurgudur. Dilin yapısı yani mahiyeti, iletişim aracı olarak seçilen bölümü, sözel unsurlarla sınırlı bırakılarak, iletişimi sağlayan işaret ve mimik gibi olgular tanımın dışına itilmiştir. Yapılan tanıma göre dilin işlevi ise toplumsal uyuşum ve uzlaşımı sağlamaktır.

Her toplumun kendine özgü bir dili olduğunu belirten İbn Hazm (ö. 456/1064), dili anlatılmak istenen manayı ve varlıklar için konulmuş isimleri aktarmaya yarayan lafızlar olarak tanımlar.[108] Bu tanımda ise manalar için konulmuş olan isimlerin telaffuz edilmesi söz konusudur.

İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249), tanımında ise dil, bir mana (anlam) için tayin edilen her lafız olarak yerini alır.[109] İsnevî'nin (ö. 772/1370) aynı doğrultudaki dil tanımı şu şekildedir: "Dil, çeşitli anlamlar için belirlenmiş lafızlardan ibarettir."[110] Bu tanımların lafız ve mana irtibatını kurması bir de vad'ı konu edinmesi benzer yönlerini oluşturur.

Dilin ıstılahî boyutuyla ilgili yapılan bu tanımları değerlendiren Musâ'id b. Süleymân, istenilen manayı aktarmak için sadece lafızların yeterli olmayacağını bunun yanında konuşan kişinin üslubunun ve eda keyfiyetinin önemli olduğunu belirtmiştir. Buna ilaveten dilin tanımını sadece lafız ve cümle ile sınırlı kılmanın,

---

[106] Hüseyin Küçükalay, **Kur'ân Dili Arapça**, Denizkuşlar Mat. Konya, 1969, s. 12.
[107] İbn. Cinnî, **el-Hasâis**, c. I, s. 34.
[108] Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd, 1432/2011, s. 34.
[109] Şemseddin Ebû Senâ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Mutasaru İbn Hâcib**, Thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezu İhyâu Turasu'l-İslâmî, Mekke, Tsz., c. I, s. 150.
[110] es-Suyûtî, **el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ**, Thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1998, c. I, s. 12.

hazf, istiâre, kinâye ve ihtisar gibi manayı etkileyen söz sanatlarının dil tanımının dışında kalmasına sebep olacağını aktarmıştır.[111]

Ferdınand de Saussure (ö. 1913) ise dili şu şekilde açıklar: Konuşma yeteneğinin en önemli objesi dildir. Dil, dil yetisinin gerçi en önemli, ama yalnızca belli bir bölümüdür. Hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür, hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür.[112]

Amerikalı dilbilimci Whitney, dili "bir sözleşme ve bir uzlaşım aracı" olarak tanımlamıştır. İnsan için doğal olan sözlü dil yetisi değil, bir dil kurma, daha açık bir deyişle ayrı ayrı kavramların karşılığı olan ayrı ayrı göstergelerden örülü bir dizge yaratma yetisidir.[113]

Doğan Aksan da dili toplumsal yönü "*langue"* ve bireysel yönü "*parole"* şeklinde iki bölüme ayırmaktadır. Dilin bireysel olan yanı kişinin çeşitli özelliklerine, kültürel durumuna, düşünme yeteneğine, ruh yapısına ve ruhsal durumuna göre, insandan insana değişir. Bunu "*idyolekt"* yani bireyin dil varlığı ve dili kullanışının tümü olarak tanımlamaktadır. Bunun tersi ise "*sosyolekt"* yani dilin toplumun ürünü olduğu varsayımıdır.[114]

Dil insanların birbiriyle iletişimini, onların çevresini ve eşyayı tanımlamalarını sağlamıştır. Bu özelliklerinin yanında dili öne çıkaran etkenlerden en önemlisi onun Allah tarafından, insanların kalıplarıyla onlara hitap için kullanılmasıdır. Allah ile insanlar arasında en önemli araç peygamberler ve onların kullandığı dil olmuştur. Allah kendine ait bir kelamı insana ait bir lisan ile beşer seviyesinde indirmiştir. Burada Kelam Allah'a lisan ise insanlara aittir.[115]

Yüce Allah'ın insana bağışladığı dili, bir uzuv olarak değil de seslerden müteşekkil bir konuşma sistemi olarak doğulu ve batılı birçok ilim adamı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Doğulu âlimlerinin az çok aynı doğrultuda olan bu

[111] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 34
[112] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 38.
[113] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 39.
[114] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 80.
[115] Karakaya, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,** s. 16.

tanımları, "Çeşitli anlamlar için vazedilmiş lafızlara dil denir." şeklinde özetlemek mümkündür.[116] Bu tanımın eşyadan hareketle yapıldığı görülmektedir. Batı tarzlı tanımlar ise genel olarak insan odaklı, toplum merkezli tanımlardır.

Sonuç olarak düşüncenin kulakla işitilir bir şekilde konuşmaya dönmesinden sonra dil ve onunla ilgili çerçeve gündeme gelmektedir. Bu çerçevede bulunan ve yukarıda kısaca tanımları yapılan kavramlar dil alanın temel kavramlarını oluşturmaktadır. Bu kavramların eşyaya delaleti ve vaz'ı gibi konular çalışmamızın dışında olduğu için konuyla ilgili temel kavramları aktardıktan sonra dilin menşei ile ilgili tartışmaları kısaca aktarmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1.1.2. Dilin Menşeî

Hiç şüphe yok ki insanların iletişim içinde olması dilin doğması ve gelişmesindeki en büyük sebeplerdendir. Sosyal bir varlık olan insan, derdini, sevincini paylaşmak ister, bu istemin doğrudan veya dolaylı bir şekilde dile katkısı bulunur. İnsanın sihirli değneği olarak görülen dilin, kaynağı ve menşei ile ilgili çeşitli tartışmalar sürdürülmüştür.

Dilin aslı ve kaynağının insanların belirli kelimeleri kullanma noktasında uzlaşımları (muvâdaa), ilahi bir belirleme veya ilhâm olduğu konusu, kelamcılar, fakîhler ve dilbilimciler, arasında tartışılmıştır.[117] Bu tartışma tedvin döneminde hadis ehli ile mutezile arasında süregelmiştir. Bunun yanında pek kabul görmese de dilin kökeninin doğa çağrışımlarına dayandıranlar da olmuştur.[118] Dilin menşei ile ilgili yapılan tartışmaları, ilahi kaynaklı, insan ürünü, doğal seslerin yansıması, Evrim sürecinin bir sonucu ve toplumun uzlaşımı gibi başlıklar altında toplamak mümkündür.

1) İlahi kaynaklı dil Teorisi: Bu teoriye göre dil olgusu, Yüce Allah tarafından Hz. Âdem'e ilham veya vahiy ile bahşedilmiştir. İslâm âleminden bu

[116] Küçükalay, **Kur'ân Dili Arapça**, s. 10.
[117] Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,** Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demireli, Kitabevi Yay, İstanbul, 2000, s. 54.
[118] es-Suyûtî, **el-Müzhir**, c. I, s. 15-16.

teoriyi benimseyenler, Bakara süresinin 31. ayetini,[119] Rûm suresinin 22. ayetini[120] ve Necm suresinin 23. ayetini[121] delil olarak getirmişlerdir. İbn Abbâs'tan (ö. 68/687), Mücâhid'den (ö. 103/721), Sa'id b. Cübeyr'den (ö. 94/713) ve Katâde b. Diâme'den (ö. 117/735) bu konu ile ilgili rivâyetleri aktaran Taberî, aynı doğrultuda fikir beyan etmiştir.[122] Dil alanının önde gelen isimlerinden İbn Fâris'in (ö. 395/1004) de bu görüşü "es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye" adlı eserinde sıkı bir şekilde savunduğunu görmekteyiz.[123]Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015) İbn Hazm, el-Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnu'l-Hâcib[124] gibi âlimler de bu görüşe katılmışlardır. Batıda ise Yahudiler ve Hristiyanlar ilk dönemlerde ve özellikle skolastik düşüncenin hâkimiyet sürdüğü dönemde Kitab-ı Mukaddesteki Hz. Âdem ile ilgili anlatıdan hareketle dilin ilahi kaynaklı olduğunu savunmuşlardır.[125] Müslümanlardan farklı düştükleri nokta ise dilin oluşmasında bir beşer olarak Hz. Âdem'in katkısının bulunduğunu gösteren ifadeler kullanmalarıdır. Bu teori on sekizinci yüz yılda yaşamış olan dilbilimciler De Bonald (ö. 1840), De Maistre (ö. 1821), De Lamennais (ö. 1854) ve Gioberti (ö. 1852) tarafından yeniden gündeme getirilmiştir.[126]

2) İnsan ürünü, beşeri çabalar sonucu geliştiği ile ilgili görüş: İnsanların sahip olduğu konuşma yetisinin dil dediğimiz olguyu meydana getirdiğini savunan bu teoriye göre gülmek, ağlamak ve acı duymak gibi melekeler insanda ne kadar

---

[119] (وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۤءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِيْ بِاَسْمَاۤءِ هٰٓؤُلَاۤءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ): *Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi*. el-Bakara, 2/31.

[120] (وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ): *Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.* er-Rum, 30/22.

[121] (اِنْ هِيَ اِلَّآ اَسْمَاۤءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَاۤؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاۤءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى): *Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilah edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler)yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. Andolsun ki. kendilerine, Rableri katından yol gösterici gelmiştir.* en-Necm, 53/23.

[122] et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. I, s. 482, 483, 484; et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XX, s. 87.

[123] İbn Fârîs, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, Thk. Muhammed Ali Beydun, Dâru'l-Kuttubi'l-İlmiyye, Beyrût- Lübnan 1417/1997, s. 13-14.

[124] Şemseddin Ebû Senâ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Mutasaru İbn Hâcib.**, c. I, s. 150.

[125] Kitab-ı mukaddesteki anlatı şu şekildedir: "Yehova Tanrı her yaban hayvanını ve göklerde uçan her kanatlıyı topraktan yapmaya devam ediyor, her birine isim vermesi için onları Âdem'e getiriyordu; Âdem her bir canlıyı nasıl adlandırdıysa, o canlının adı öyle oldu. Böylece Âdem tüm evcil hayvanlara, göklerdesuresinin uçan kanatlılara ve tüm yaban hayvanlarına isimverdi. Fakat Âdem içinkendisini tamamlayacak bir yardımcı yoktu." **Eski Ahit**, Yeni Dünya Çevirisi, s. Başlangıç, 2/19-20.

[126] Ali Abdü'l-Vâhid Vâfî, **İlmü'l-Luga**, Nehdetu Mısr, Kahire, 2004, s. 97; Merrıt Ruhlen, **Dilin Kökeni,** Çev. İsmail Ulutaş, Hece Yay., Ankara, 2006, s. 11.

doğalsa, konuşma da o kadar doğal ve insan ürünüdür.[127]Alman dilbilimcilerden Max Müller, (ö. 1900) "bu meleke (dil yetisi) bütün insanların karakteristik bir özelliğidir" diyerek bu görüşü benimsediğini ortaya koymuştur.[128] E. Renan (ö. 1890), Condillac (ö. 1780)[129] ve Noam Chomsky gibi düşünürler de benzer kanaatleri taşımışlardır.[130]

3) Doğal seslerin yansıması: Bu teori ise dilin menşeinin insanların doğada meydana gelen sesleri taklit etme ile oluştuğunu savunanların görüşüne dayanmaktadır. [131] İbn Cinnî el-Hasâis adlı eserinde benzer görüşleri dile getirmiştir.[132] Batılı bilim adamlarından Jean Jacques Rousseau (ö. 1778), Court de Gebelın (ö. 1784), August Schleicher (ö. 1868) ve Wilhelm Oehler bu teoriyi esas almışlardır.[133]

4) Toplumun uzlaşımı: İnsanların bir arada yaşaması onları bazı kelimeleri kullanmaya zorlamıştır. Bu sorunu ortadan kaldırmayı hedefleyen insanoğlu bazı kelimeler üzerinde ittifak edip dil olgusunu ortaya çıkartmıştır. Bu teoriyi Eski Yunan filozoflarından Demokritous (MÖ 460-370),Son dönem düşünürlerinden Adam Smith (ö. 1790), William Dwight Whitney (ö. 1790) ve Ferdinand de Saussure (ö. 1790) bu teoriyi savunmuşlardır.[134] İslam âleminde ise bu teori, Ebû Hâsim el-Cübbâî (ö. 321/933)'ye ve Mu'tezîleye mensup bazı bilginlere nispet edilmektedir.[135]

5) Evrim sürecinin sonucu: Darwin, 1859'da Türlerin Kökeni (Origin of Speices) adlı eserinde dilin menşeinden çok, insanın evrimi ihtimalini ele almıştır. Ancak eseri kısa sürede zamanındilbilimcileri arasında büyük bir ilgi uyandırmıştır. [136] Evrim fikrinden etkilenen Batılı bilim adamlarından Joseph Vendryes (ö. 1960) dilin başlangıç noktasını bilinmeyen bir evrimin sonucuna bağlamıştır. Bu fikri benimseyenler dilin mimiklerle başladığını, bunlara seslerin sonradan eklendiğini, sonunda dile ulaşıldığını ileri sürmüşlerdir. Bunu popüler bir teori olarak aktaran Merrit Ruhlen şempanzelerin, maymunların ve diğer yaratıkların

---

[127] Küçükalay, **Kur'ân Dili Arapça**, s. 30.
[128] Ragıp Özdem, **Dil Teorilerine Toplu Bir Bakış**, TDK. Yay. Ankara, 1944, s. 85.
[129] Atakan Altınörs, **Dil Felsefesi Tartışmaları,** Bilge Kültür Sanat Yay. İstanbul, 2015, s. 109.
[130] J. V.Vendryes, **Dil ve Düşünce**, Çev. Berke Vardar, Multılıngual Yay. İstanbul, 2001, s. 50.
[131] es-Suyûtî, **el-Muzhir**, c. I, s, 16.
[132] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. I, s, 47.
[133] Vendryes, **Dil ve Düşünce**, s . 51.
[134] Vâfî, **İlmü'l-Luga**, s. 98.
[135] Demir, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin kaynağı Meselesi,** s. 69.
[136] Demir, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin kaynağı Meselesi,** s. 43.

birbirleriyle, mimikler ve bağrışmalar yoluyla iletişim kurduklarını, bunun da bu teoriye delil teşkil edebileceğini ifade etmiştir.[137]

Bu konuda en kapsamlı görüş el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) aittir. Ona göre bu teorilerin tümü (evrim teorisi hariç) aklen imkân dâhilindedir.[138] Gazzâlî (ö. 505/1111) ise dillerin menşeinin ilahi olabileceği gibi asıl ve öz diye niteleyebileceğimiz bir bölümünün ilahi diğer bir bölümünün insan ürünü olabileceğini ifade etmiştir. Yine Gazzâlî sunulan delillerin mahiyeti hakkında şunları ifade etmiştir: "Bunlar akıl ile anlaşılmadığı gibi buna dair sem'î bir delil de yoktur. Konuyla ilgili ayetler ise kat'î delil içermemektedir. Yapılan yorumların tümü zandan öteye geçmemektedir."[139] Batılı dilbilimcilerden Ferdinand de Saussure ise dilin kökeni meselesini gündeme getirmenin beyhude olduğunu, onun eski kuşaklardan miras kaldığını ve olduğu haliyle benimsenmesi gerektiğini belirtmiştir.[140]

Sonuç olarak dilin menşei ile ilgili tartışmalar, bu konuyu aydınlatmak yerine zihinlerde yeni soruların belirmesine sebep olmuştur. Bu sorular, diller tek kaynaktan geldiyse nasıl geliştiler, çoğaldılar, bugün niye çok çeşitlilik içermektedirler, bu dillerden hangisi asıldır şeklinde uzayıp gitmektedir. Bu sorulara yanıt vermek veya cevap aramak bizi asıl konumuzdan uzaklaştıracağı için bu konuda kısaca şunları ifade temek isteriz: Kur'ân-ı Kerim bu konuya işaret eden ayetler içermekle beraber konunun detaylarına inmemiştir. Kanaatimizce bu konu insanın yaratılış tarihinin gizli bir yanı olmaya devam edecektir. Bu konuda, bu fikrin oluşmasında tarihi ve arkeolojik verilerin yetersiz kalması, biyolojik bir varlık olan insanın genetik ve zihinsel yapısının tam anlamıyla çözümlenememesi en büyük etkiyi oluşturmaktadır. Bunun yanında dillerin ilahi kaynaklı olduğunu savunanların görüşleri, her şeyin varlığının yüce Allah'a dayandığı fikrine uyumlu olup; delillerinin kutsal kitaplardan alınması, varsayımlara dayanan diğer teorilere baskın gelmektedir.

---

[137] Ruhlen, **Dilin Kökeni,** s. 9.
[138] es-Suyûtî, **el-Muzhir**, c. I, s. 21.
[139] Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, **el-Müstesfâ**, Thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu'ş-Şafî, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413, s. 181.
[140] Ernest Renan, **Dilin Kökeni Üzerine**, Çev. Atakan Altınörs, Bilgi Kültür Sanat Yay. İstanbul, 2011, s. 10.

1.1.3. Dilbilim Lügat ve Terim anlamı

Tarihsel süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçtiğinden dolayı "*Dilbbilim"* için çeşitli tanımlar yapılmıştır.[141] Bu tanımlardan en kapsamlı olanı, şu şekildedir: Dilbilim, dilleri hem fizyolojik hem psikolojik hem de sosyolojik olgular olarak tüm yönleriyle ele alan bilimdir. Dilbilimin gerecini önce insan dilinin bütün görünüşleri oluşturur.[142] İster yabanıl topluluklar ya da uygar uluslar söz konusu olsun, ister eski, klasik çağlar ya da çöküş dönemleri, dilbilim bu çağ ya da dönemlerin her birinde yalnız, kusursuz dil ve seçkin konuşmayla ilgilenmez; her türlü anlatım biçimini göz önünde bulundurur.

Dilbilim her zaman kullandığımız, buna rağmen en az tanıdığımız doğal olgulardan biri olan dili, bu uçup giden soyut nesneyi somutlaştırma çabasıdır. Dilbilim, dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik olguların tâbi olduğu dil kanunlarını; bu olguların birbirleriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilimdir.[143] Bir açıdan dillerin yapısıyla ilgilenen bu bilim diğer açıdan ses yapısı/الاصوات/Phonetics, kelime yapısı/الصرف/morphology, cümle tahlîlleri/النحو/syntax, kelimelerin delaleti/علم المعنى /semantics, lehçelerin yapısı / علم اللهجات /Diyalektoloji/ ile ilgilenir.[144]

"Genel dilbilim" kavramı ise, insanoğlunun sahip olduğu dilsel yapıların sırlarını çözmek, dilin kültürel, sosyal ve tarihi bağlarını ortaya çıkartmak için yapılan çalışmaları ifade etmek için kullanılır.[145] Farklı medeniyetlerin dil olgusuna etkileri, dillerin doğup, geniş coğrafyalara yayılması ve yok olması da bu kavramın şemsiyesi altında değerlendirilir.[146]

Dilbilimin bu yönünü ifade etmek için *"Karşılaştırmalı dilbilim"* kavramı da kullanılır. Bu kavram ile dilin genel geçer özelliklerini bulmak ve dil ile ilgili gelişmeleri incelemek, bir de dillerin kökenlerini açıklamak için yapılan

---

[141] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 41.
[142] Muhammed Fehmî Hicâzî, **Usesu İlmi'l-Lügat i'l-Arabiye**, Dâru's-Sikâfe, Kahire, Tsz., s. 30.
[143] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 3.
[144] Hatim Salih Dâmin, **İlmü'l-Luga**, Vizaretü't-Ta'limü'l-Ali ve'l-Bâhsü'l-İmî, Bağdat, Tsz., s. 30.
[145] Abdu's-Sabur Şahin**, fi İlmi'l-Lügat i'l-'Âm**, Müesestü'r-Risâle, Beyrut,1413/1993, s. 18.
[146] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 30.

karşılaştırma ifade edilir. Bu yöntemle diller birkaç açıdan değerlendirilip, ortak yönlerinden hareketle bağlı bulundukları dil aile grupları belirlenir.[147]

Arapça'da, "*Dilbilim"* terimini karşılayan iki kavram kullanılmıştır. Bu kavramlardan ilki *"Fıkhü'l-Luga"* diğeri ise *"İlmü'l-Luga"*dır. Bilinen bilgiden hareketle bilinmeyen bilgiye ulaşmayı karşılayan *"Fıkıh"* herhangi bir konuda derin bilgi ve anlayış sahibi olmayı da ifade ederek,*"İlim"* kavramından daha özel bir anlam kazanır.[148] "*Fıkıh"* kavramının sözlük anlamından hareketle *"Fıkhu'l-Luga"*dilin felsefi ve deruni boyutunu ifade etmek için kullanılabilir. *"İlim"* kavramının ise bilgi anlamını içerdiğini düşündüğümüzde, *"İlmü'l-Luga"* terimi ile dilbilgisinin kastedildiğini düşünmek mümkündür. Bu kavramların terim anlamlarının oluşumu ilk dönemlerden ziyade daha sonraki dönemlere yansımaktadır. Bunun sebebi kaleme alınan dilbilime ait ilk dönem eserlerde terim anlamlarının işlenmemesidir. Bunun yanında bu kitapların metotları ve içerdikleri ipuçlarından hareketle genel değerlendirmeler yapılabilir. Bu şekilde var olan kavram kargaşasını, gidermenin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

İbn Fâris ve Seâlibî (ö. 429/1038)*"Fıkhu'l-Luga"* kavramının kitaplarına isim olarak seçen ilk kişilerdendir.[149]İbn Fâris kitabının mukaddimesinde Arap dilini (Arap İlmini),*"Asıl"* ve *"Fer"* olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır. Arapça öğrenmeye başlarken ilk aşamada öğrenilen isim ve sıfat bilgisini *"Fer"* kategorisinde değerlendiren İbn Fâris, dilin konusu, menşei, başlangıcı, Arapların kullandıkları işaretleri, mecâzı ve hakikat bilgisini ise *"Asıl"* kategorisinde değerlendirmiştir.[150] İbn Fâris, bu ayrımı yaparken bir yandan da kendi tasavvur ettiği "*Fıkhü'l-Luğa"* kavramını *"Asıl"* kategorisiyle özdeşleştirerek sunmuş, Kur'ân ve Sünnet konusunda söz söyleyebilmek için bu alanda bilgi sahibi olmanın gerekliliğini savunmuştur. Bunun yanında kitabında nahiv ve belâgat konularına da yer veren İbn Fâris'in "*Fıkhü'l-Luğa"* tanımının dil felsefesi/dil alanındaki

[147] Fehmî Hicâzî, **Usesu İlmi'l-Lügat i'l-Arabiye,** s. 34.
[148] Rağıb el-İsfehânî, **el-Müfredat**, s. 385.
[149] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, Thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ', Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrut 1413/1993; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es- Seâlibî, **Fıkhu'l-Luga ve Esrâru'l-Arabiye**, Thk. Yasin el-Eyûbî, el-Mektebetu'l-Asriye, Beyrut, 1420/2000.
[150] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, s. 11.

tartışmalar, gramer/dilbilgisi ve kelime/müfredat bilgisi gibi dilin temel konularını kapsamıştır.[151]

Se'âlibî (ö. 429/1038) ise *"Fıkhu'l-Luga"* ile ilgili herhangi bir tanım yapmamakla beraber, kitabına kelimelerin delalet yönlerine vurgu yaparak başlamıştır. Kelimelerin karşıladığı manaları, detaylı bir şekilde sunmuştur. Arapça'nın sırları olarak tanıttığı kitabının ikinci bölümünde ise gramer/dilbilgisi ve belâgat konularını işlemiştir. İzlediği metoda bakıldığında, Seâlibî'nin *"Fıkhü'l-Luga"* tanımında kelimelerin delaletleri ve müfredat bilgisi, tanımının temelini teşkil etmektedir. Gramer/dilbilgisi ve belâgat bilgisi ise, bu tanımda ikincil rol üstlenmektedir. Dil felsefesi ve bu alanla ilgili tartışmalar ise, bu tanımın dışında tutulmuştur.[152]

"el-Hasâis," adlı eserin sahibi İbn Cinnî, Arap dilbilimin önemli şahsiyetlerindendir. [153] O da *"Fıkhü'l-Luğa"* ve *"İlmü'l-Luğa"* kavramlarını tanımlamamıştır. Yalnız yazdığı eser, muhteva olarak İbn Fâris'in yukarıda adı geçen eserine benzemektedir. İbn Cinnî de dilin bozulması/lahn ve bunun yaratacağı etkiler üzerinde hassasiyetle durmuş ve dilin tanımını yaparak eserine yenilikler katmıştır.[154] Onun kitabındaki yaklaşımından hareketle *"Fıkhü'l-Luğa"* dilde hata yapmaya engel olan detaylar, gramatik izahlar, dilin kaynağı, oluşumu ve gelişimi gibi felsefi yaklaşımları içeren ilim olarak tanımlanabilir.

"İlmü'l-Luga" kavramı ise, ilk dönemlerde ufak tefek farklılıklar hariç *"Fıkhü'l-Luğa"* terimi ile özdeş bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin Suyûtî *"el-Müzhir fî Ulmi'l-Luga ve Envâiha"* adlı eserine İbn Fâris'in ve İbn Cinnî'nin dil ile ilgili açıklamalarını tek tek aktararak başlamıştır.[155] Eserinin muhtevası da adı geçen âlimlerin eserleriyle uyuştuğundan Suyûtî'nin bu iki kavramı aynı anlamda değerlendirdiği söylenebilir. Yani bu kavramlar, dil ile ilgili her şeyi kapsamaktadır. Başka bir ifade ile dilin derunî boyutuna işaret etmektedir.

---

[151] İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, s. 223.
[152] es-Seâlibî, **Fıkhu'l-Luga**, c. I-II.
[153] Fâdil Sâlih es-Sâmerâî, **İbn Cinnîyi'l-Nahvî**, Dâru'n-Nezîr, Bağdat, 1379/1999, s. 64.
[154] İbn Cinnî, **el-Hasâis**., c. I, s. 9.
[155] es-Suyûtî, **el-Müzhir**, c. I, s. 4-vd.

Ebû Hayyan (ö. 745/1344) ise*"İlmü'l-Luğa"* kavramını nahiv ile özdeş bir şekilde yani kelime ve cümle bilgisi olarak aktarmıştır.[156] Bu durumda Ebû Hayyan "*İlmü'l-Luğa"* kavramını dilbilgisi ile sınırlamış dilin felsefi boyutunu bu kavramın dışında tutmuştur. Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi âlimler ise eserlerinde bu kavramı sözcük bilgisi ile ilişkilendirmişlerdir.[157]

Bu eserlere bakıldığında dilin bozulmasının/lahnın etkisiyle Kur'ân'ın yanlış anlaşılma kaygısının ortaya çıktığı, bu tür kaygıları giderme çabalarıyla da bu eserlerin yazıldığı görülmektedir. O dönemde var olan lügat ve gramer kitaplarının dilde yetkinleşmeye yetmeyeceği düşünülerek bu iki ilim aynı çatı altında toplanmış, dil felsefesi ile ilgili tartışmalar ve belâgat alanına giren konular eklenmiş*"Fıkhü'l-Luğa"* ve *"İlmü'l-Luğa"* başlıkları altında eserler telif edilmiştir.

Son dönemlerde dilbilimin batıda revaç görmesi ve bu alanda çalışmaların yapılması, filoloji (philology) ve dilbilim (linguistic) terimleri için Batı'dan yapılan tercümelerden hareketle *"Fıkhü'l-Luğa" ve "İlmü'l-Luğa"*kavramlarının çeşitli şekillerde tanımlanmasına vesile olmuştur.[158] Çağdaş diyebileceğimiz son dönem Arap dilbilimcilerinin bu kavramlar için yaptıkları tanım ve mülahazaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

"Fıkhü'l-Luğa" ve "İlmü'l-Luğa" kavramlarını birbirinden ayırmanın zor olduğunu aktaran Subhi es-Sâlih, geçmişten günümüze bu kavramların aynı konuları içerecek bir şekilde ve birbirinin yerine kullanıla geldiğini ifade etmiştir. Bu kavramlar arasında önemsiz bir fark olduğunu belirten Subhi es-Sâlih, *"İlmü'l-Luğa'yı"* kelime ve dilbilgisi olarak tanımlayarak, dilbilim (linguistic) ile eşleştirmiş, *"Fıkhü'l-Luğayı"* ise dil tarihini, kaidelerini ve esaslarını inceleyen bilim dalı olarak tanımlayarak filoloji (philology) ile eşleştirmiştir.[159]

---

[156] Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, **en-Nüketü'l-Hisân fi Şerhi Ğâyeti'l-İhsân**, Thk. Abdü'l-Hüseyin el-Fetlî, Müesestü'r-Risâle, Beyrut, 1985/1405, s. 32.

[157] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 48.

[158] Ramazan Demir, "Arap Dilinde "Fıkhu'l-Luga ve İlmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", **SÜİF Dergisi,** Sakarya, 2011/1, c. XIII, s, y. 23, s. 184.

[159] Subhi es-Sâlih, **Dirâsâtün fî Fıkhi'l-Luga**, Dâru'l-İlmi li'l- Melâyîn, Beyrut-Lübnan,1430/2000, s. 19-20.

Mahmud Fehmî Hicâzî ise *"Fıkhü'l-Luğa'yı"* filoloji (philology) ile özdeş sayıp bu kavramın eski ve kadim dilleri araştırıp ortaya koymaya yarayan, yazılmış olan eserleri gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olan ve dil aile gruplarını inceleyen karşılaştırmalı dil bilimi olarak tanımlamıştır. Dilbilim (linguistic) ise kelime bilgisi, gramer, ses bilgisi ve cümle bilgisi olarak tanımladıktan sonra *"İlmü'l-Luğayı"* bu kavramla özdeşleştirmiştir.[160]

Ramazan Abdu't-Tevâb da bu kavramları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını söyleyerek, *"Fıkhü'l-Luğa"* yerine filoloji (philology), *"İlmü'l-Luğa"* yerine de dilbilim (linguistic) kavramlarını kullanmıştır. Ayrıca *"Fıkhü'l-Luğa"* kavramını dilin oluşumu ve gelişimi ile ilgili sırları çözen, diller arasındaki farklılıkları tarihi ve tanımlayıcı olarak ele alan, *"İlmü'l-Luğa'yı"* da içine alacak şekilde, genel bir şekilde tanımlamıştır.[161]

Ali Abdu'l-Vâhid Vafi de bu iki kavramın aynı anlamda olduğunu söyleyerek, aralarındaki tek farkın; *"Fıkhü'l-Luğa"* dendiğinde Arapça alanında yapılan dil çalışması, *"İlmü'l-Luğa"* dendiğinde ise bütün diller ile ilgili çalışmaların anlaşıldığını ifade etmiştir.[162]

Arap âleminde, bu konuda, bahsi geçen kavramların aynı şeyi ifade ettiği veya farklı şeylere delalet ettiği şeklinde iki ana görüş olduğunu ileri süren, Abduh er-Râcihî, bu iki anlayışı tenkit ederek bu ilim dalının tam olarak teşekkül etmediğinden kavramların terimleşme sürecinden söz etmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir.[163]

Ortada bir kavram kargaşasının mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Mustafa Karagöz de bu kargaşa ile ilgili kanaatini şu şekilde açıklamıştır: *"Batı ve İslâm kültüründe bu iki alanın (Dilbimi-Filoloji) gerek ortaya çıkışı gerekse gelişimi farklı şekillerde seyretmiştir. Kültürler arası farklılığın neden olduğu bu durum, terimlerin*

[160] Fehmî Hicâzî, **Usesu İlmi'l-Lügat i'l-Arabiye,** s. 47.
[161] Ramazan Abdu't-Tevâb, **Füsulün fî Fıkhi'l-Arabiye, Mektebetü'l-Hâncî**, Kahire, 1320/1999, s. 9.
[162] Vâfî, **İlmü'l-Luga**, s. 15-16.
[163] Abduh er-Râcihî, **Fıkhu'l-Luga fî'l- Kutubi'l-Arabiye**, Dâru'l-Nehdeti'l-Arabiye, Beyrut, Tsz., s. 11.

tekabuliyeti sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu durum Arapça'daki tanımlamayı da etkilemiştir."[164]

Kanaatimize göre ilk dönemlerde seçilen konular için *"Fıkhü'l-Luğa"* başlığının konmasında fıkıh kavramının sözlük anlamı etkili olmuş, daha sonra ilim ve fıkıh kavramlarının yakın anlamlı olması, aynı veya benzer konular için *"İlmü'l-Luğa"* başlığının seçilmesine sebep olmuştur. Son dönemlerde ise batı eksenli etkiler her konuda olduğu gibi bu kavramların tanımında da etkili olmuştur. Arapça olan fıkıh ve ilim kavramlarının yakın anlamlı olması da bu karmaşayı etkilemiştir. Sonuç olarak *"Dilbilim"* kavramı ile dili, her yönüyle inceleyen bilim dalı kast edilirse diğer kavramları da içine alacak şekilde bir tanımlama yapılmış olur.

1.1.4. Dilbilimin Diğer Bilimlerle İlişkisi

İnsanı konu edinen beşerî bilimler, aynı konuyu ele almaları bakımından birbirleriyle ilişki içindedir. Dolayısıyla insanın en önemli yeteneği olan dili ve konuşma sistemini ele alan dilbilim, beşerî bilimler içinde yer alıp, onlarla ilişki içindedir.

Dilin veya onun temel objesi olan sözün oluşumunda, zihinden akciğere, dişlere, dudağa kadar hemen hemen vücut organlarının tümünün elbirliğiyle çalışması, dilbilimcileri Fizyologlar ve Anatomistlerle çalışmaya zorlamıştır. Ayrıca konuşanın ağzından çıkan sözlerin hava dalgaları ile muhataba ulaşması da Fizik ilminin dilbilim ile bilgi alış verişinde bulunmasını sağlamıştır.[165]

Dilin toplumsal bir olgu oluşu ve insan psikolojisini yansıtması Sosyoloji ve Psikolojinin bu alana kaynak sunmasını sağlamış, bu şekilde beraber çalıştıkları ortak alanlar, meydana gelmiştir. [166] Ağızdan çıkan söz, ilkin dilbilim inceleme alanına girerken muhataba ulaştıktan sonra yani kulaktan geçtikten sonra bir dizi aklî işleme tabi tutulduğu için Psikoloji alanına geçer.[167]

---

[164] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, s.** 46.
[165] Ramazan Abdu't-Tevâb, **Füsulün fî Fıkhi'l-Arabiye**, s. 125.
[166] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 35.
[167] Fehmî Hicâzî, **Usesu İlmi'l-Lügat i'l-Arabiye,** s. 49.

Geçmişten günümüze dil ile ilgili tartışmaların aktarılması, ilk felsefeciler olarak addedilen Yunanlı düşünürlerin, bizatihi dile değinmeleri ve bu alanda eserler telif etmeleri dil ile felsefenin bir dönem boyunca beraber yaşamasına ve dil felsefesi alanını doğurmasına neden olmuştur.

Ferdinand de Saussure, dilbilimin gösterge bilimin bir bölümü olabileceğini iddia etmiştir.[168] Bir dilin art süremli, eş süremli tahlîl edilmesi durumunda, bir arada bulunan öğelerin bağıntılarını değil, zaman içinde birbirinin yerini alan ardışık öğelerinin bağıntılarını incelediğini açıklayan Ferdınand de Saussure, dilin tarih bilimiyle olan ilişkisine vurgu yapmaktadır.[169] Çünkü geçmişten günümüze kadar kelimeler veya onların anlamlarında meydana gelen değişimler ancak tarihi vesikalara müracaat ile ortaya konabilir, bu da tarih ilmiyle beraber çalışmayı gerektirir. Dil aile gruplarının belirlenmesi ve sınıflandırılması "*Dilbilim"* ile "*Coğrafya"* ilminin irtibatını sağlamıştır.[170]

Ali Abdü'l-Vâhid Vâfî ise toplum genelinde ve insan özelinde dilin kullanım ve mevcudiyetinin olmazsa olmaz olduğundan, bu bilimin sosyolojinin bir bölümü olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre toplumun bireyleri bir binanın parçaları gibi birbirini tamamlamaktadır, bu binaya açılan kapı da dilbilimdir.[171]

Dilbilim her ne kadar diğer bilimlerle içkin durumda görülse bile günümüzde müstakil bir bilim olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Zeynel Kıran dilbilimin, birkaç dilbilimcinin çalışması sonucu ortaya çıkmadığını, 2500 yıllık uzun ve köklü bir tarihsel geçmişten miras aldığı kavram ve ilkeleri eleştirerek oluştuğunu ve bugün bile gelişimini sürdürdüğünü ifade etmiştir.[172]

Bu bilim dalının yeni oluştuğu ve çok eski olmadığı fikrinin oluşmasında, Felsefenin bu ilme hamilik etmesi ve onun etkisinin yirminci yüzyılın başlarına kadar devam etmesi etkili olmuştur. Dilbilimin, Felsefenin etkisinden tam olarak kurtulması da Saussure'nin çabaları sonucunda olmuştur.[173] Ferdınand de Saussure

[168] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 46.
[169] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 204.
[170] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 35.
[171] Vâfî, **İlmü'l-Luga**, s. 33.
[172] Zeynel Kıran, "Dilbilim ve Temel İlkeleri", **HÜEF., Dergisi,** Şanlı Urfa, 1984, c. II, s, y. I, s, 87.
[173] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 5-6.

bu bilimi net ve kesin çizgilerle diğer bilimlerden ayırmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda dilbilimin sınırlarını belirlemek için geçerli ölçütler bulmuş ve kesin bir takım ilkelere göre birbirine bağlanan eşzaman, art zaman, gösterge, sistem, yapı, işlev, sesbirim vb. gibi kavramlar ortaya koymuştur.[174]

Sonuç olarak her bilimin diğer bilimlerden etkilendiği ve ortak çalıştığı alanların mevcudiyeti, hemen hemen tüm ilim adamlarının hemfikir olduğu bir konudur. Bilimlerin bağımsızlığı ve özgünlüğü ise, tanımlarına, ele aldıkları nesneye, metotlarının ve kendine özgü kavram çerçevesinin mevcudiyetine bağlıdır. Bu konuda yetkinliğini ispatlayan dilbilim, bağımsız bir bilim dalı olma hüviyetine kavuşmuştur.

1.1.5. Dilbilim Çalışmalarının Tarihi Serüveni

Dil ve dilbilim ile ilgili kuramların kökeninin eski Yunan kültüründe saklı olduğunu ifade edenler olmuştur.[175] Ancak, Dilbilimin başlatıcısı olma şerefini kadim Yunan'a değil de Hintli bilim adamlarına atfedenler de vardır. Eski Hint uygarlığındaki Brahman okullarında eğitim aşamasında her şeyden önce Nirukta denen dilbilgisinin öğretildiğine dair bilgi bu konuya delil olarak sunulmuştur. Bu dönemde "*Yaska"* adlı köken bilgisi ve dilin doğuşuna ilişkin bazı kuramlar ileri sürülmüştür.[176]

Eski Hint gramercilerinden bir kısmı M.Ö. V. yüzyıldan itibaren biçim ile anlam arasında zorunlu ve doğal bir ilişki görürken, bir kısmı da kelimenin toplumsal nitelikli ve anlaşma ürünü bir anlamı bulunduğunu savunmuştur. Eski Hint gramercilerinden Pâninî ise Sanskritçenin dil bilgisi kurallarını belirlemiştir.[177] Ayrıca bu dönemde sözlerin ebediliği, bunların eşyanın şahsını mı, nev'ini mi gösterdiği, münferit harf veya seslerin ayrı manalarının olup olmadığı, gramer kategorilerinin birbirleriyle ilişkilerini ve isimlerin fiillerden çıkıp çıkmadığı gibi konular da tartışılmıştır.[178]

---

[174] Zeynel Kıran, "Dilbilim ve Temel İlkeleri", s. 89.
[175] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 6.
[176] Özdem, **Dil Teorilerine Toplu Bir Bakış**, s. 10.
[177] Aydın, **Dilblim El Kitabı, s.** 23.
[178] Özdem, **Dil Teorilerine Toplu Bir Bakış**, s. 12.

Dünya tarih ve kültüründe önemli bir yeri olan, Mısır medeniyetinde de dile olan ilgi üst seviyede seyretmiştir. Hatta bu hususta M.Ö. VII. yüzyılda yaşamış olan Mısır Firavunu Psammetik tarafından dilin kökeninin nereye dayandığı konusunda bir deney yapıldığı aktarılmaktadır.[179]

Eski Yunan düşünürleri Doğu ve Batı medeniyetlerinde gelişmiş olan bilgi ve birikimi mezcederek, diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da kendilerinden söz ettirmişlerdir. Kendi dilleri özelinde pek ciddi olmasa da bazı sözlük çalışmaları ve lehçebilgilerini aktaran eserler yazmışlardır. Bunun yanında bugün kullanılan pek çok dilbilim teriminin Eski Yunan kökenli olması onların dilbilimdeki yerine işaret etmektedir.[180]

Bu düşünürler sözcük ile nesne arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Yunan filozoflarından Eflatun (M.Ö. 427-347) ise bu iki öğeyi birleştirme taraftarıdır. Sokrates (M.Ö. 469-399) her iki öğeyi belirtmekle beraber, doğal bağıntıyı savunanları desteklemiştir. Aristo (M.Ö. 384-322) ise kelimenin toplumun ürünü olduğunu kabul eder. Stoacılar düşüncenin kelimeler dışında var olamayacağını, Epikurosçular ise dilin insan gereksinimlerinin sonucu olarak gerçek kimliğini kazandığını savunmuşlardır.[181] Etimolojik denemeler yapan Eflatun, *Kratylos*'ta dikkatini kelimelere yöneltmiştir. Gramer nüvelerini taşıyan bu denemeler ibtidai konumdadır.[182] Aristo ise *Peri Hermeneias'*te genel gramer konusundaki ilk ciddi denemeyi yapmıştır.[183]

Romalılar ise dilbilim alanındaki çalışmalarında daha çok Yunanlıların etkisinde kalmış ve onları tamamlayıcı nitelikte çalışmalar yapmışlardır.[184] Romalı dilciler arasında özellikle Varro M.Ö. I. yüzyılda kaleme aldığı *De Lingua Latina* adlı eserinde köken bilgisiyle ilgilenmiştir. Donatus'un *Ara grammatica'*sı ve

[179] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 54.
[180] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 6.
[181] Vendryes, **Dil ve Düşünce**, s. 49.
[182] Bkz., Platon, **Kratylos,** Çev. Furkân Akderin, Say Yay. İstanbul, 2015.
[183] Renan, **Dilin Kökeni Üzerine**, s. 57.
[184] Özdem, **Dil Teorilerine Toplu Bir Bakış**, s. 24.

Prıscıaus'ın *Institutiunes rerumgraammaticurm'*u M.S. IV. Yüzyılın elden ele dolaşan ve Eskiçağ ile Yeniçağ arasında köprü sayılan önemli eserlerindendir.[185]

Ortaçağda, Batıdaki dilbilimsel çalışmalar ise Kilesenin baskısı ve skolastik düşüncenin etkisiyle Latince üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çağdaki dilciliğin daha çok Latince okuma kitaplarına, dil bilgisi ve sözlüklerine ağırlık verdiği görülmektedir. Alexander de Villa-dei'nın 1199 tarihini taşıyan eseri bu konudaki en önemli eserdir.[186]

Batıda bu tür gelişmeler olurken İslam coğrafyasında da Arap dili ekseninde çeşitli gelişmeler yaşanmaktaydı. Diğer kültür ve medeniyetlerde olduğu gibi Doğu medeniyetinde de bu gelişmeleri tetikleyen en önemli etken dini metinleri anlama kaygısı olmuştur. Nitekim dilbilim alanında Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb'*ı başta olmak üzere bu konuda köklü eserler telif edilmiştir.

Bunun yanında Arap dilbilimin Eski Yunan felsefesinden hareketle ortaya çıktığını iddia edenler de olmuştur.[187] Bu konudaki iddialar hakkında şunları söylemek mümkündür. Fetih hareketleri ve tercüme faaliyetlerinin etkisiyle iki farklı kültür ve medeniyet birbirine komşu olmuştur. Doğal olarak bunlar birbirinden etkilenmiş ve birbirini etkilemiştir. Gerçek şu ki her ne kadar etkilenme söz konusu olsa da iki kültürün temel dayanakları birbirinden farklıdır. Arapça ile Yunanca dillerinin dünya görüşü ve metafizik temelinde var olan bu farklılık, mantıkçıların ve dilcilerin tartışmalarına yansımıştır. Dolayısıyla Yunanca ile Arapça'nın birbirini doğurduğunu söylemek, yerine birbirinden etkilendiğini ifade etmek daha doğru olacaktır. Dilin zamanla, şartlar elverdiğince değişim ve gelişimler yaşadığı bilinmektedir. Arap dili de Cahiliye, Asr-ı saadet, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çeşitli aşamalardan geçmiştir.

Belli bir bölgeye has olan Arap dili, Kur'ân'ın nüzulüyle din dili olma şerefine erişmiş ve İslâm medeniyetinin ortak dili haline gelmiştir. Kur'ân'ı anlamak öncelikle onun dilini anlamaya bağlı olduğundan, bu yöndeki çalışmalar Arap

[185] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s, 18.
[186] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s, 19.
[187] Mehmet Ulukütük, "İslâm Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", **İÜİlF. Dergisi,** Güz 2010, c. I, S, y. 2, s. 252.

dilbilime önemli katkılar sağlamıştır. Bu konuda Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), şunları söylemiştir: "Bir kimse Allah'ın kitabındaki hükümlere tabi olmanın vacip olması sebebiyle Arapça'yı öğrenmenin vacip olduğunu, zira bu hükümlere uymanın kitab'ı yani Kur'ân'ı anlamaya, kitab'ı anlamanın da onun indirildiği dili bilmeye bağlı olduğunu iddia etse, iddasında haklı sayılabilecek derecede önemli bir kanıt sunmuş sayılır."[188]

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi İslâm âleminin önde gelen isimleri aynı görüşlere paralel açıklamalar yapmışlardır.[189]

Ebû Abdullah el-Kâfiyeci'nin, (ö. 879/1478) bir müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken ilk yedi sırayı dilbilimin alt dallarına ayırması da Kur'ân'ın anlaşılmasında dilbilimin etkisini ve katkısını ortaya koymaktadır.[190]

Cündioğlu ise bu konuda şunları ifade etmiştir: "Kur'ân tefsiriyle meşgul olan ulemâ'nın dile yönelik ilgilerine, meşruiyet kazandıran başlıca neden, Kur'ân'ın evvel emirde dilsel metin oluşudur. Dilsel bir metni anlamak ve açıklamak ister istemez dilin kendisine ait hususiyetleri bilmekle mümkün olabilir."[191]

Sonuç olarak dil sorunlarının önemli bir şekilde incelendiği ve tartışıldığı bir çağda yaşamaktayız. Batıda beşerî bilimler dilbilimin yöntemlerinden yararlanarak, revizyona gitmeye başlamaktadır. Bu süreçte dilbilim öncü rol üstlenmiştir.[192] Bu ifadenin sağlamasını, dilin düşünce ile olan bağlantısından hareketle ortaya koymak mümkündür. Bütün beşeri bilimlerin amacı insanoğlunun düşünce yapısını çözmek olduğuna göre, dilbilimin bu yapının sonucu olan dilsel öğeleri ele alması onu bu alanda öncü olmaya itmiştir. Doğuda ise, Kur'ân'ın nüzulüyle onu anlama ve hükümlerini tatbik etme gayretleri sonucunda dilbilim çalışmaları başlamış ve

---

[188] Necmeddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, **es-Sa'katü'l-Gadabiyye fi'r-Reddi alâ Münkiri'l-Arabiyye**, Thk. Muhammed b. Hâlid Fâzıl, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1995, s. 236.

[189] Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zeyd İbn Haldûn, **Divâni'l-Mübtedeî ve'l-Haber fî Târihi'l-Arabî ve'l-Berber**, Thk. Halil Şahâde, Dâru'l-Fıkır, Beyrût, 1408/1988, c. I, s. 554; Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyin er-Râzî, **el-Mahsûl fî Ulûmi'l-Fıkh**, Thk. Tâhâ Câbir Feyâd el-İlvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1418/1997, c. V, s. 343.

[190] Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâficî**, et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir**, Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1419/1998, s. 27.

[191] Dücane Cündioğlu, **Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,** Kapı Yay. İstanbul, 2015, s. 9.

[192] Vendryes, **Dil ve Düşünce**, s. 7.

zamanla sistematik bir bilim dalı halini almıştır. Müslümanların Kur'ân'a verdiği önem ve değer dilbilime de yansımıştır. Allah ve insan arasında ortak bir anlaşma sistemi olarak seçilen Arapça yapısı itibariyle iki türlü anlama probleminin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bunlardan ilki Arapça bilenlerin karşılaştığı Kur'ân'ı anlama problemleri, ikincisi ise Arapça bilmeyenlerin bu dili nasıl öğrenecekleri problemdir. İlk problemi ortadan kaldırmak için yapılan çalışmalar sonucunda "*Garibu'l-Kur'ân"*, "*Meani'l-Kur'ân"*, "*Vücûh ve Nezâir"* gibi alanlar oluşmuştur. Diğer problemi giderme çabaları da nahiv, sarf ve iştikâk gibi alanları ortaya çıkartmıştır. Görüldüğü gibi bütün bu çabaların hareket noktası, Kur'ân'ın kendisi olmuştur. Bu da ona atfedilen önemin bu ilimlere yansımasını sağlamıştır.

1.2. DİLBİLİMN ALT DALLARI

Dilbilimin tanımı ve sınırı ile ilgi tartışmalar, doğal olarak Dilbilimin alt dallarına da yansımıştır.[193] Ama dilbilim, esasında ses, kelime ve gramer gibi üç ana konu ile ilgilenir.[194] Farklı kavram ve yöntemlerin kullanılması bu tartışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu tartışmaların bir sonucu olarak bu bilim dalının alt dallarını birbirinden kesin olarak ayırmak mümkün değildir. Çünkü herhangi bir konunun alt dalını ilgilendiren bir konu, diğer bir alt dal ile ilgili olabilmektedir. [195]

Dilbilim ile dilbilgisinin aynı kavramlar olup olmadığı da tartışılan konular arasındadır. Dilbilgisini *"Sesbilim/Fonoloji / İlmü'l-Esvât", Biçimbilim / Morfoloji / Sarf*" ve *"Dizimbilim2 / Sentaks /Nahiv"* alanlarını kavrayacak şekilde Dilbilimin bir alt dalı olduğunu savunanlar, dilbilimin bu alanların yanında *Sözcükbilim / Lexicology / Dirâsetü'l-Müfredât","Anlambilim/Semantik/İlmü'd-Delâle"* ve "*Lehçe bilim/Diyalektoloji/İlmu'l-Lehce"* gibi alanları da içeren, daha kapsamlı bir kavram olduğunu ifade etmişlerdir. [196] Bunun yanında var olan ihtilâfın kavram kargaşası ve dilbilim kavramının dilbilgisi kavramından daha sonra ortaya çıkmasına bağlı olduğunu savunanlar da olmuştur. Bunlara göre her ne kadar bu iki kavram farklı zamanlarda ortaya çıkmışsa da birbirinin yerini tutmaktadır.[197]Tartışmayı sürdüren

[193] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 24.
[194] Muhammed Mubârek, **Fıkhu'l-Luga ve Hasaisu'l-Arabiye,** Thk. Dârul-Fıkır, Beyrut, Tsz., s. 21.
[195] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 54-55.
[196] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 61-71-77-93-123-139.
[197] Fevzi Karademir, "Dil Bilim ile Dil BilgisI, s. Dil Bilimci ile Dil Bilgici Karşıt Göstergeler midir?", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** Kasım, 2011, Sy. VI, s. 112-113.

diğer görüş taraftarları ise dilbilim ve dilbilgisini birbirinden bağımsız bilim dalları olarak görmektedirler.[198]

Kanaatimize göre ilk görüş daha isabetlidir. Çünkü dilbilgisi genel olarak dilin doğru telaffuzu, söz dizimi ve normatif boyutu ile ilgilenmektedir. Bundan ötürü onu dilbilimden ayırt etmek mümkün olmadığı gibi, onun dilin bütün boyutlarını ifade etmek için kullanılan dilbilim kavramını tam anlamıyla karşıladığını söylemek de mümkün değildir. Bu doğrultuda Taberî'nin tefsirindeki dilsel izahları da göz önüne alarak "*Toplumdilbilim"*, "*Ruhdilbilim"*, "*Karşılaştırmalı dilbilim"* ve "*Yapısal dilbilim"* gibi alt dallar yerine, yukarıda adı geçen alt dalları tanımlamanın ve açıklamanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1.2.1. Sesbilim/Fonoloji/İlmü'l-Esvât

Etkisini hem konuşanda hem de dinleyicide hissettiren ses olgusu dilbilimin uğraşı alanları arasında yer almaktadır. Ses objeleri ile ilgilenen "*Sesbilim(Ponetics/Fonetik/İlmü'l-Esvât",* genel dilbilimin alt dalları arasındadır. "*Sesbilim"* dilbilimin geleneksel dilbilgisi içinde yer alan sesbilgisi alanından doğmuştur.[199] Ancak sesbilim, dilbilgisinin sorunlarını, çözümlerini, yaşayan dünya dillerini ve onların özelliklerini araştırmak yerine, sesin yapısı ve oluşum evresini konu alır.[200]

Ses bilimi, iletileri anlam yönünden etkileyen vurgu, ton, tını, renk vs. gibi sesin kullanım özelliklerini kapsamaktadır. Başka bir deyişle bu ilim dalında genel olarak bir dildeki seslerin değişiklikleri, seslerin tarihi yönden incelenmesi, seslerin mahreçleri, özellik ve çeşitleri gibi konular incelenir.[201] Arapça'da fonetik ilminin dini ilimlerle, özellikle de Tecvit ve Kırâat ilimleriyle sıkı bir bağı vardır. Ancak ilk dönem filologları tarafından bu konunun işlenmesi, bunun dilbilim alanında yer edinmesine sebep olmuştur. Sesbilgisi tarihsel bir bilimdir; değişimleri, dönüşümleri inceler ve zaman içinde yer alır. Sesbilim ise süre dışındadır; çünkü eklemleme ya da

[198] Berke Vardar, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, Multılıngual Yay. İstanbul, 2002, s. 74-75.
[199] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 63.
[200] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 47.
[201] Mubârek, **Fıkhu'l-Luga ve Hasaisu'l-Arabiye,** s. 21.

söyleyim düzeneği hiç değişmez. [202] Sesbilim de işlevsel bir bakış açısıyla ele alınan dilde sesin ayırıcı özelliklerini bulmak amacıyla, sesleri iletişim içindeki rollerine göre inceler.[203]

İletişim açısından sesleri inceleyen sesbilim, B. Malmberg gibi dilbilimciler tarafından işlevsel sesbilgisi olarak adlandırılmıştır. J. Baudouin de Courtenay, de Saussure gibi bilginlerden etkilenerek meydana gelen Prag Dilbilim Okulunda ise N. Troubetzkoy, "*sesbilgisi/fonoloji"* söz, "*sesbilimi/fonetik"* ise dil alanında işlev yapan dallar olarak görmüştür.[204] Bu anlayışa göre birinci kavram fizyoloji alanı ile ilgiliyken, ikinci kavram tarihi bir ilimdir, hadise ve şekil değiştirmelerden bahsettiği için zaman ile kaimdir.[205]

Kur'ân ilimleri açısından konuyu ele aldığımızda, Kur'ân'ın dili olan Arapça, ses özelliklerinin etkisiyle özel bir okuma yöntemi geliştirilmiştir. Telaffuz ve mana arasındaki irtibatı önceleyen kırâat olarak adlandırılan bu yöntem zamanla başlı başına bir ilim olma hüviyetini kazanmıştır. Bu yöntemin geliştirilmesinde, Arap olmayan Müslümanların dil veya telaffuz özellikleri nedeniyle ortaya çıkabilecek tahrifatı engelleme düşüncesi etkili olmuştur.[206] Taberî de tefsirinde özellikle mana ile lafzın irtibatını kurarak, sesbiliminin bir kolu olan Kırâat ilmini ele almıştır. Burada ki amacımızın sesbilimini kısaca tanıtmak olduğunu göz önüne alarak bu konuyu Taberî perspektifinden üçüncü bölümde ele almayı uygun gördük.[207]

1.2.2. Biçimbilim/Morfoloji/Sarf-İştikâk

Sözcüklerin yapı, kök, ek vb. yönlerini araştıran bu bilim, dilbilimin en eski bölümlerindendir. Geleneksel dilbilgisinin bir kolu sayılan Biçimbilim dini metinler

---

[202] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 68.
[203] Ayşe Eziler Kıran, "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim", **International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** c. VI, s, IX, s. 722.
[204] Vardar, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, s. 169.
[205] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 105.
[206] Ramazan Abdu't-Tevâb, **Füsulün fî Fıkhi'l-Arabiye**, s. 14.
[207] Bu bölümde Tecvit ilminin ele alınmaması sesbilimi ve sesbilgisi kavramları ile ilgili yapılan tartışmaların Tecvid ile Kıraate uyarlanmasından ötürüdür. Tecvidin sadece Kur'ân'ın telaffuz boyutla ilgilendiğini savunanların onu sesbiliminden ayrı saydıkları sesbilgisi ile eşdeğer tutmaları bu tartışmayı körüklemiştir. Bkz. Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, s.** 58.

bağlamında önemini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Bu bilim dalının ses bilgisi, sözlük bilgisi ve söz dizimi ile sıkı ilişkisi bulunmaktadır.[208]

Dilbilimin ikinci ana unsuru olan kelime ile ilgilenen bu dalın en temel terimi olan biçim birime, *"Morphime"* denir. Söz birliklerinin oluşturduğu anlamlı en küçük ses grupları için bu kavram kullanılmaktadır.[209] Dilciler, kelimeleri taşıdıkları özelliklere göre isim, sıfat, fiil, zamir, zarf, edat, nidâ gibi kategorilere ayırıp bunlara kelime kategorileri adını vermişlerdir. Kelimelerin cins, sayı, şahıs, hal, kip, iş, tür gibi özelliklerini belirtmek için ise gramer kategorileri tanımlamasını yapmışlardır.[210]

Dillerin biçim ve yapı bakımından incelenmesi, dil tiplerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarında biçimbilgisi bir yöntem olarak kullanılmıştır.[211] Amerikalı dilci N. Chomsky'nin geliştirdiği sözdizimi tabanlı dilbilgisi kuramından hareketle, üretici biçim bilimi akımı meydana gelmiş ve o dönemde yapılan tartışmaya son noktayı koymuştur.[212]

Arap dilbilim açısından konuya baktığımızda, biçimbilim kavramı sarf ve iştikâk ile karşılandığını görmekteyiz. Kelimenin aldığı ekler ve kelimede meydana gelen bükülmeler sebebiyle kazandığı yeni anlamları inceleyen bilime sarf denir. Başka bir ifade ile sarf ilmi, yeni anlamlar elde etmek için kelimede gerekli değişlikleri yapmak diye tanımlamak mümkündür. Arapça'da kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır. İsim ve fiil farklı şekiller aldığı için sarf ilmî, bunları konu edinmektedir. Harfte ise bu durum söz konusu olmadığı için harf, bu ilimin ilgi alanın dışında kalmaktadır.[213] İştikâk olgusu ise, var olan kelimeden hareketle onun türetildiği aslı bulmayı hedefleyen ilimdir.[214] Türemiş kelime her ne kadar zamanın etkisiyle yeni anlam kazansa da, ilk ve asıl anlam ile irtibatını sürdürmektedir.[215] Bu irtibatı ortaya çıkaran bilime iştikak dendiği gibi, etimoloji de denmektedir. Etimolojide temel amaç, bir kelimelerin bütün türemelerini

---

[208] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 71.
[209] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 58.
[210] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 119.
[211] Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 29.
[212] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 74.
[213] Ahmet Yaşar, **Arapçanın Temel Kuralları,** Anadolu Mat. İstanbul, 1996, s. 2.
[214] Râcî Esmer, **el-Mu'cemü'l-Mufesal fî İlmi's-Sarf**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1418/1998, s. 139.
[215] Mubârek, **Fıkhu'l-Luga ve Hasaisu'l-Arabiye,** s. 70-71.

göz önüne alarak onun, ses ve anlam açısından kabul edilebilecek en eski halini bulmaktır.[216]

1.2.3. Dizimbilim/Sentaks/Nahiv

Kelimelerin oluşturdukları grupları ve bunların cümle içindeki durumlarını ele alan dizimbilim, sözcüklerin cümle içerisindeki kurallı sıralanışını inceleyen bilimdir.[217] Kökü eskilere dayanan bu bilim dalı, geçmişten beri sözcüklerin cümle içinde sıralanışını, dillerin cümle yapılarının belirlenmesini konu edinir.[218]

Dizimbilim adından da anlaşılacağı üzere, konuşma, yazma ve düşüncede küçük birlikler olan cümlelerin nasıl oluşturulacağını, nasıl sıralanacağını bildiren gramerin koludur.[219] Yeni dönem dilbilim çalışmalarında cümle ve öğeleri ile ilgili en önemli uygulama, Amerikan Okulu temsilcisi Bloomfield tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamada cümle, önce ikiye bölünür ve daha sonra her parça kendi arasında ikiye bölünür, bu şekilde cümle ile ilgili gerekli değerlendirme yapılır.[220] Bunun yanında diğer adı *"Sentaks"* olan bu bilim dalı ile ilgili çalışmaları *"Psikolojizm"*, *"Yapısalcı"*, *"Söz Dizimsel Kuramlar"* diye üçe ayırmak mümkündür. *"Psikolojizm"* kuramında Wilhelm Von Humboldt, Heymann Steinhal, Wilhelm M. Wundt gibi bilim adamlarının adı öne çıkmaktadır. Yapısalcılıkta ise, Kıta Avrupa‟sından Ferdinand de Saussure, Lucien Tesniere, Benveniste, Amerika‟dan, Edward Sapir ve Zellig Harris adları yer alır. Son olarak *"Söz Dizimsel Kuramda"* ise Noam Chomsky *"Üretici Söz Dizimiyle"* bu alana önemli katkılar sunmuştur.[221]

Arap Dilbiliminde nahiv şeklinde karşılanan dizimbilim, yıllarca önemini sürdürmüş hatta öyle bir hale gelmiş ki, Arapça'da gramer derken, ilk akla gelen şey nahiv olmuştur.[222] Nahiv kavramı, sözcüklerinin dizilişinin yanında harekeleri de

---

[216] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 61.
[217] Eziler Kıran, "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim", s. 720.
[218] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 29.
[219] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 130.
[220] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 78.
[221] Mustafa Altun, "Filolojik-Dil Bilgisi ve Dil Bilimi Kaynaklarında Türk Dilinin Söz Dizimsel Yapılarının Karşılaştırılması", **International Periodical For the Languages,** Literature and History of Turkish or Turkic, c. V, Sy. 4, 2010, s. 75.
[222] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 64.

içermektedir.[223] Sözün aldığı hareke o sözcüğün cümlede hangi öğe olduğunu göstermekle beraber, cümlenin anlamını ortaya çıkarmaya yardım etmektedir. Bu açıdan Nahiv bir nevi cümlenin anlamı ile formu arasında köprü görevi görmektedir. Konu tefsir olunca mananın ehemmiyeti daha da arttığından Taberî de tefsirinde dilbilimin bu dalından istifade etmiştir.

1.2.4. Sözcükbilim/Lexicology/Dirâsetü'l-Müfredât

Sözcükbilim bir dilin söz varlığını, sözcüklerin türetilme ve çekiminde görev alan öğelerini, birleşik kelime, deyim ve atasözü gibi unsurlarını inceleyen bilim dalıdır. Ayrıca kelimeleri biçim ve anlam açısından inceleyip gelişimlerini ortaya çıkarmaya çalışan bilim dalı şeklinde de tanımlanmıştır.[224] Bu bilim, dilin söz varlığını, söz hazinesini ele alır, bununla birlikte dildeki öğelerin özellikle biçim bilgisi açısından niteliklerini, kökenlerini, tarihsel gelişmelerini, kısacası başlarından geçenleri konu edinir.[225]

Dillerin kelime hazinesine yönelen bu dalın dilbilimin, anlambilim, adbilim gibi dallar ile sıkı ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca işledikleri konunun aynı olması hasebiyle sözcükbilim ile sözlük bilimini aynı başlık altında irdelemek mümkündür. Aralarındaki fark, değişik metotlardan yararlanarak sözcüğün anlamını ve mahiyetini ortaya çıkarmaktan kaynaklanmaktadır. Bir de sözlük bilim bu yöntemlerin yanında sözlük hazırlama ile ilgili metot ve teknikleri içermektedir.[226]

Konuyu Arap dilbilim açısından ele aldığımızda klasik kaynaklarda, bir dilin kelime hazinesinin bilinmesini sağlayan konulu ya da alfabetik sözlük çalışmaları sözcükbilim açısından büyük önem taşıdığını söylemek mümkündür. İslâm medeniyetinde sözlük çalışmalarının ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlayan en büyük etken Kur'ân ve hadis doğru anlama çabaları olmuştur.[227]Özellikle hicri ikinci asırdan sonra sözcük bilimine olan ilgi daha da artmıştır. Dilciler, yoğun bir faaliyete geçerek, Kur'ân'ın söz hazinesi yönüne ağırlık veren *"Garibu'l-Kur'ân", "Vücûh*

[223] Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, **el-Cümel fî'n-Nahv,** Thk., Fahreddin Kabave, Müesesetü'r-Risâle, Beyrut,1405/1975, s. 33.
[224] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 122.
[225] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 31.
[226] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 32.
[227] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 65.

ve'n-Nezâir", vb. isimli eserler yazarak bu alanda önemli gelişmelerin yaşanmasını sağlamışlardır.[228]

1.2.5. Anlambilim/Semantik/İlmü'l-Delâlet

Anlambilim, dili anlam yönünden ele alan, göstergenin gösterilen bölümünü ya da içeriğini eş süremli (eş anlamlı) ve art süremli (zıt zamanlı) açılardan inceleyen bilim dalıdır.[229] Anlambilimin inceleme alanı kısaca iki başlık altında belirtilebilir. Birincisi doğal dil ile dilin yeniden sunduğu dilsel ürün, bir başka deyişle söz ya da söylem arasındaki bağıntıların özellikleri, ikincisi ise dilin biçim olarak anlamı ve anlamın içerik olarak dilin biçimini nasıl etkilediğidir.[230] Başka bir ifade ile anlam bilim göstergenin anlamlandırılmasını ya da göstergeden anlam üretilmesini inceleyen bilim dalıdır. Sesbilim dilin dış yönüyle ilgilenirken, anlam bilim dilin iç yönü olan düşünce ve anlam ile ilgilenir. Bununla birlikte anlambilim ses ve düşünce arasındaki irtibatı da konu edinir.[231]

Anlambilim çoğunlukla anlamın ya da anlamlandırmanın bilimsel incelenmesi olarak tanımlanır. Diğer adı semantik olan bu dal mana ile ilgilenen geniş kapsamlı bir bilimdir. Manası olan her şey semantiğe konu olabilir. [232] Lafız ve mana arasındaki ilişkiyi de konu edinen semantik merkeze manayı alır. [233] Bu tanımlardan semantiğin sadece kuru bir lafız ve mana kritiği yapmak olduğu sonucuna varmak yanlış olacaktır. Çünkü semantik, dillerin anahtar kavramlarını çözümleme çabasıdır. Bu şekilde, bu yöntem ile ele alınan kavramlardan hareketle, bunları kullanan toplumların tarihi ve sosyal yapıları ortaya çıkarılır. Yani işlenen kavramın tarihi, kültürel ve sosyal alt yapısı göz önüne alınarak anlamı ve anlam çerçevesi bulunabilir. [234] Semantik bilimi sözcük, anlam, kapsam konularıyla eş anlamlılık, eşadlılık çokanlamlılık konularını içeren durgun semantik ve anlam

---

[228] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 151; Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası Zeccâc'ın Meani'l-Kur'an'ı", **İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** İstanbul, 2009, s. 314.
[229] Vardar, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, s. 18.
[230] Eziler Kıran, "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim", s. 721.
[231] Aksan, **Her Yönüyle Dil,** c. I, s. 30.
[232] Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Allah-İnsan ve İslâm Düşüncesinde İslah**, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, Tsz., s. 16.
[233] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s. 72.
[234] Izutsu, **Kur'ân'da Allah-İnsan ve İslâm Düşüncesinde İslah**, s. 17.

değişmelerinin, söz sanatlarının işlendiği gelişmeli semantik olmak üzere ikiye ayrılır.[235]

Lafızların manaya veya eşyaya delaletini ele aldığı için bu ilme "*İlmü'd-Delâlet*" denmiştir. Delâlet kavramı, bir şeyin anlaşılmasının başka bir şeyin anlaşılmasını gerektirmesi durumu olarak açıklanmıştır. Bunlardan ilkine Dâll (delâlet eden, gösteren, işaret eden) ikincisine ise Medlul (delâlet edilen, gösterilen, işaret edilen) denmiştir.[236]Yapılan tanımdan da anlaşıldığı üzere *"İlmü'd-Delâlet*", kavram ile eşya arasındaki çapraz ilişkiyi ortaya çıkaran ilimdir. *"İlmü'd-Delâlet*" kavramların luğavî anlamı, bağlam itibariyle kazandığı anlam ve tarihsel devinim sonucundaki anlam değişimlerini konu edinen bilim dalıdır.[237]

Konu Kur'ân olunca, onun tarihin belli bir döneminde konuşulan Arap diliyle indirilmesi, Kur'ân'da geçen sözcük ve deyimlerin, Kur'ân'ın nüzulünden sonra çeşitli anlam değişikliklerine maruz kalması, bu ilmin Kur'ân ve tefsir açısından önemini ortaya koymaktadır. Semantik alanı içerisinde değerlendirilen çok anlamlılık, Arapça'da *"el-Vücuh ve'n-Nazair"* veya *"el-Müşterekü'l-Lâfzî"* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Ancak bu konular lafız tahlîli kapsamında da değerlendirildiği için *"Dirâsetü'l-Müfredât"* başlığı altında da ele alınmıştır.[238]Kur'ân'ı anlama çabasıyla oluşturulan *"Ezdâd*", *"Furuk", "Naht"* tarzı eserler ile belâgat alanıyla ilgili eserleri de semantik alanı içerisinde değerlendirmek mümkündür.[239] Ancak *"İlmü'l-Delâlet"* alanında mananın merkeze alınması ve muhatapta oluşturduğu etkinin işlenmesi bu başlık altında belâgatin işlenmesine, lafzın görünen formuyla ilgilenen *"Ezdâd", "Furuk", "Naht"* gibi ilimlerin *"Dirâsetü'l-Müfredât"* alanına kaymasında etkili olmuştur.

Burada kısaca ifade etmek istediğimiz diğer bir husus, açıklama ve yorumlamanın metodolojik ilkelerini araştırmak üzere başlangıçta Kitab-ı

---

[235] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 30-31.
[236] Ali b. Muhammed Seyîd Şerîf el-Cürcânî, **et-Tarifât**, Thk. Muhammed Sıddık Menşâvî, Dâru'l-Fadile, Kahire, Tsz., s. 91-92.
[237] Muhammed Ali el-Hulî, **İlmu'd-Delâle (İlmü'l-Ma'na)**, Dâru'l-Fellâh, Ürdün, 1422/2001, s. 14-15.
[238] Zafer Koç, **Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları**, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE., Ankara, 2007, s. 124.
[239] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 67.

Mukaddes'e ait metinlerin yorumuna dair genel prensipleri ortaya koymak için oluşturulan Hermenötik yöntemi araştırmamızın dışında tutmaktayız. Çünkü bu yöntemde dilbilimden ziyade yorum daha öndedir ve odak noktayı teşkil etmektedir. Yorum çalışması olarak tanıtılan hermenötik tarihi süreç içerisinde dört şekilde ortaya çıkmıştır. Harfî (literal), ahlakî (moral), kinâyelî, remzî, işarî (allegorik) ve batınî (analojik), bunların dilbilim ve tefsir ile irtibatının olduğu muhakkaktır.[240]

1.2.6. Lehçebilim/Diyalektoloji/ İlmu'l-Lehcât

Ortak özellikleri olan ve belli bir alandaki toplum tarafından kullanılan dilin alt grubu lehçe olarak adlandırılmaktadır.[241] Lehçe, toplumda yaşayan bireylerin kendi toplumsal konumuna göre esnek bir biçimde kullandığı dilsel şekil olarak da tanımlanabilir.[242] Lehçebilim ise bir dil içinde, bir ülkede ya da dilin yayıldığı değişik yerlerde, çeşitli etkenlerle meydana gelen bazı değişiklikler ve bir dilin farklı biçimlerini inceleyen bilim dalıdır.[243] Toplumların maruz kaldığı farklı çevre şartları, savaş ve göç gibi olağan üstü durumlar aynı dili konuşan kavimlerde lehçe denilen olgunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İslâm kültürü, geçmişinde dilbilim alanıyla ilgili sayısız eserler barındırmasına rağmen, bu kültürde lehçeler ile ilgili çalışmaların yeteri kadar olmadığını görmekteyiz. Lehçeler ile ilgili açıklamalar, Tarih, Kırâat, Lügat ve Edebiyat alanlarında yazılan eserlerde dile getirilmiştir. Bu alanın önemi 19.ve 20. yüzyılda dilbilimin yeni şekliyle ile ortaya çıkmıştır.[244]

Dilbilimsel tahlîl ile değerlendirilen lehçelerin kendine özgü kelime kalıp ve terkiplerinin bulunduğu görülmektedir. Sadece dış formlarındaki farklılıklar onları farklı kılmaz. Bu formların kimi zaman farklı anlamlar içermesi de söz konusudur. Ayrıca lehçelerin kullanıldığı alanların genişliği kuvvet ve zayıflıklarını gösterirken, bazen lehçeler arasından birisi dini veya diğer etkenlerin etkisiyle diğerlerine hâkim

[240] Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak için Hermenötik mi'? Semantik mi?", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2000, Sy. VI, s. 127.
[241] İbrahim Enîs**, Fî'l-Lehcâti'l-'Arabiye**, Mektebetü'l-Anculi'l-Mısrıye, Kahire, 1423/2002, s. 15.
[242] Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", **Nüsha,** sy.Il-VI, 2002, s. 78.
[243] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 32.
[244] Muhammed Riyâd Kerîm, **el-Muktedab fî Lehcâti'l-Arab**, Camietü'l-Ezher, Kahire, Tsz. s. 43.

olur. Kureyş lehçesinde olduğu gibi, bu şekilde bu lehçe ortak edebî dil olma hüviyetine kavuşur.

Lehçelerin mana ve hükümlerle irtibatının bulunması, Müslüman ilim adamlarının Kur'ân'ın bu boyutuna eğilmelerini sağlamıştır. Bu boyut genel olarak Kırâat ve Kırâat farklılıkları başlığı altında değerlendirilmiştir. Kur'ân'a verilen önem doğrultusunda adı geçen alanlarda değişik hatta birbiriyle çelişen birçok görüş ortaya konmuştur.[245] Tefsir alanın önde gelen şahsiyetlerinden Taberî'nin de bu konuları göz ardı etmediği bilinen gerçeklerdendir.

1.3. DİLBİLİM-FİLOLOJİ TARTIŞMALARI

Dilbilim ile aynı, yakın veya farklı anlamda kullanılan "*Filoloji"* kavramı Yunanca "*Philos"* (dost) ve "*Logos"* (kelime/söz) kavramlarından oluşmuştur. Dilbilim, kavramı ise dil anlamındaki Latince "*Lingua"* kavramından meydana gelmiştir.[246] Bu iki kavramın yakın anlamlar içermesi, bunların zaman zaman birbiriyle karıştırılmasına ya da birbirinin yerine kullanılmasına neden olmaktadır.[247] Bu kavramların tekabuliyeti sorunu tartışılan konulardandır.

Bu tartışmada Caner Kerimoğlu, Saussure ve sonrası dilbilim çalışmalarını da göz önüne alarak, filoloji ve dilbilim arasındaki farkı şu şekilde ifade etmiştir: "Dilbilim, tarihsel yaklaşımların terk edilerek eş zamanlı bakışla dil olgularının ele alınmasını öneren bir alandır. Tarihsel metinlerin incelenmesi ve yayımlanmasıyla ilgilenen filolojiden ayrılır. 16. yüzyıldan kalma bir divanın yayımlanması, filolojinin konusudur. Dilbilim metin incelemeleri yapsa da kendine özgü yöntemlerle metinlere yaklaşır."[248]

Aynı doğrultuda fikir beyan eden Subhi es-Sâlih de dilbilimin dil, konuşma ve kelime bilgisi ile ilgilendiğini, filolojinin ise dilin tarihi gelişimi, kaideleri, esasları ve bunların oluşumu ile ilgilendiğini belirtmiştir.[249]

---

[245] İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeler Açısından Kıraatler", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV,** İstanbul, 2001, 13-14 Ekim s. 437.
[246] Şükrü Halûk Akalın, **Türkçe Sözlük**, TDK., Ankara, 2010, s. 877.
[247] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 184.
[248] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 3.
[249] es-Sâlih, **Dirâsâtün fî Fıkhi'l-Luga**, s. 20.

Dilbilim dillerin veya bir dil içindeki şekillerin mukayesesi olarak tanımlayan Necip Üçok, filolojiyi dilin en küçük birliği olan kelimenin ve konuşma şekillerinin bir dilde veya çeşitli dillerde mukayesesi olarak tanımladıktan sonra filolojinin, dilbilimin yöntem ve metotlarını kullandığını ve ondan hareketle meydana getirilen bir bilim dalı olduğunu ifade etmiştir.[250]

Bu görüşün tersi istikametinde fikir beyan eden Berke Vardar, filolojiyi betikbilim kavramıyla eşleştirmiştir. Filolojiyi yazılı ürünler, özellikle de yazınsal yapıtlar aracılığıyla geçmiş uygarlıkları tanımayı amaçlayan, iç ve dış ölçütlere dayanarak bu ürünlerin aktarılması, tarihlendirilmesi, çözülmesi, değişik ürün biçimlerinin ve el yazmalarının karşılaştırılması, eleştirel açıdan değerlendirilmesi, vb. sorunlarla ilgilenen dal olarak açıklamıştır. Ardında tarihsel ve karşılaştırmalı dilbilim gibi bilim dallarının karşılaştırmalı filolojiden doğduğun iddia etmiştir.[251]

Mehmet Aydın ise dilbilim ve filoloji ilişkisi başlığı altında yaptığı değerlendirmede filolojiyi geleneksel dilbilgisi ile eş tutmuştur. Dilbilgisini de gramer, dilin doğuşu, gelişimi, ölümü ve ana dil yavru dil gibi konularla ilgilenen bilim olarak açıklamıştır. Dilbilim ise tasviri bir yaklaşım benimseyen tümden gelim yöntemini kullanan bir bilim olarak aktarmıştır. Bu şekilde dilbilimin, dilbilgisi olarak ifade ettiği filolojiden daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğunu iddia etmiştir.[252]

Dilbilimle filolojinin arasını net olarak ayırmanın zor olduğunu ifade eden Mustafa Karagöz, bu sorunun her iki terimin birbirinin yerine kullanılması sonucu ortaya çıktığını aktardıktan sonra bu iki alanın çağdaş anlamda birbirinden ayrı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre filoloji dilden hareketle tarihi, toplumsal ve kültürel bilgi ve bulguları değerlendirmeye yarayan bilimdir. Dilbilim ise sadece dil olgusunu, dil yetisini sözlü olsun ya da yazılı olsun, bütün dilleri sadece dil açısından ele alan bilimdir.[253]

İsmail Aydın ise filolojik tefsir kavramını açıklarken "filolojik tefsir, dilbilimsel tefsir ve lugavî tefsir kavramlarının farklı dillerde kullanılan aynı terimler

[250] Üçok**, Genel Dilbilim (Lenguistik)**, s. 184-185.
[251] Vardar, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, s. 39.
[252] Aydın, **Dilblim El Kitabı,** s. 21.
[253] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 51-52.

olduğunu" [254] söylerken aslında filoloji ve Dilbilimin aynı anlama geldiğini belirtmiştir.

Konu ile ilgili aktardığımız görüşlere bakıldığında bu iki kavramın tanım ve mahiyetleri ile ilgili karmaşanın mevcut olduğu görülmektedir. Bu sorunun temelinde, Dilbilimin 19. Yüzyıldan sonra bir bilim dalı olarak farklı bakış açılarıyla sunulması, kavram ve işlevinin belirlenmesi yatmaktadır. Filolojinin dilbilimden farklı olduğunu savunanlar, bunu önemli dayanak olarak gördükleri Saussure'nin açıklamalarından hareketle ortaya koymaktadırlar. Aksini savunanlar ise iki kavramın da dili merkeze aldığını göz önüne alarak, bu kavramların aynı anlama ve muhtevaya işaret ettiklerini savunmuşlardır. Sonuç olarak bu konuda şunları ifade etmek isteriz: Dil alanının felsefî ve edebî olmak üzere iki temel alanı mevcuttur. Bunlardan ilki dilin tarihi kültürel ve sosyolojik boyutunu oluşturur, bu boyut ile ilgilenen alanı ifade etmek için filoloji kavramının kullanılması, bunun yanında dilin telaffuz, mana aktarımı ve söz düzenini konu edinen ikinci alanı için dilbilim kavramının kullanılması var olan karmaşanın giderilmesini sağlayacaktır.

1.4. DİLBİLİMSEL TEFSİRİN OLUŞUM VE GELİŞİM SEYRİ

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in dili ile gönderilmesinin ardından onu anlama ve yorumlama çabaları söz konusu olmuştur. Bu çabaların sonucu olarak tefsir diye adlandırılan bilim dalı teşekkül etmiştir. Kur'ân'a yönelenler ilk etapta onun görünen boyutu yani dili ile karşılaşmışlardır. Bunun sonucu olarak tefsir faaliyetlerinde dil her zaman önemini korumuştur. Ayrıca Arapça bir metin olan Kur'ân'ın bu dilin kurallarından bağımsız anlaşılması mümkün değildir. Bu sebeple, tefsir-dil arasındaki kuvvetli irtibata dikkat çeken pek çok âlim, Kur'ân'ı tefsir etmeye yönelen kimsenin taşıması gereken şartları aktarırken bunlardan en önemlisinin dilbilim/dil bilgisi olduğunu dile getirmiştir.[255]

Ferrâ'nın *"Meani'l-Kur'ân"* adlı eserine baktığımızda, onun eserinin başında (في كلام العرب), [256] gibi ifadeler kullanması, Kur'ân'ın tefsirini yaparken dilsel

[254] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. Giriş Bölümü.
[255] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 29.
[256] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 3,4, vd.

izahlara öncelik vermesi, Dilbilimin tefsir için nihai derecede önemli olduğunu göstermektedir.

Ebû ‘Ubeyde (ö. 210/825) bu konuda şunları ifade etmiştir: “Kur’ân’ı Kerim, Arapça’nın dilsel özelliklerini taşımaktadır. Onda Arap dilinin benzeri olarak irap vecihleri, garip ve me‘ânî bulunmaktadır. Selef ve vahye ulaşan Sahâbe ise bu konularda Hz. Peygamber’e soru sormaya ihtiyaç duymadan kendi bilgileriyle Kur’ân’ın manalarını anlamışlardır. Çünkü onların ana dili Arapçadır.” [257] Bu açıklamadan ve Ebû ‘Ubeyde’nin tefsirinde izlediği yöntemden anlaşıldığı kadarıyla Kur’ân’ı anlamada ve tefsir faaliyetlerinde dilbilim en önemli rolü üstlenmektedir.

Dil-Tefsir ilişkisini ele alan Taberî bu konuda şunları ifade etmiştir: “Bir kişinin başkasıyla onun anlamadığı dilde konuşması ve anlaşması mümkün değildir. Anlaşmanın olabilmesi için ikisinin de aynı dili kullanması gerekmektedir. Bu durum ilahî hitaplar içinde geçerlidir. Bu sebepten ötürü Yüce Allah her topluma o toplumun diliyle hitap etmiştir. Çünkü muhatap veya elçi, kendisine söylenenden bir şey anlamıyorsa, o zaman, hitabın gelmesinin öncesi ile sonrası arasında fark olmayacaktır. Bu şekilde hitap, ona hiçbir şey katmayacaktır. Bu durumda olan kişi, hitap öncesi cahil olduğu gibi, hitaptan sonra da cahil kalacaktır ki, Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Ayrıca kendisinin anlamadığı ve cahil kaldığı bir mesajı iletecek olan elçiyi de göndermek caiz değildir.[258] Bu açıklamadan anlaşıldığı gibi dil Kur’ân’ın anlamlarına açılan ilk kapıdır. O kapıdan geçmeyene kadar onu anlamak mümkün değildir. Dilbilim tefsir ilişkisi bağlamında ise Taberî Kur’ânın Arap dilinin tüm özelliklerini taşıdığını belirtmiştir. Arap dilinde var olan icâz, ihtisâr, ihfâ, izhâr, tekrar, düz veya kinâyeli aktarım gibi Arap diline ait hususiyetlerin bilinmesinin Kur’ân’ın tefsiri için önemli olduğunu ifade etmiştir.[259]

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) aynı doğrultudaki görüşü şu şekildedir: “Kur’ân’ı Arapça indiren Yüce Allah, ona süs olarak i’rabı seçmiş, bu şekilde benzer ama farklı anlamlar içeren cümlelerin birbirinden ayırt edilmesini sağlamıştır. Eğer i’rab ilmi bilinmez ve uygulanmaz ise Kur’ân’da çeşitli yanlış anlaşılmalar söz

[257] Ebû ‘Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’ân**, c. I, s. 8.
[258] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 11, 12.
[259] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 12.

konusu olacaktır. Örnek olarak (فَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ اِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُون)[260]ayetinin asıl anlamı, '(Ey Muhammed!) Artık onların sözü seni üzmesin. Çünkü biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz', şeklindedir. Ama eğer biri kalkıp bu ayette geçen (اِنَّا) sözcüğünü (قَوْلُهُمْ) sözüne mef'ûl olarak kabul ederse ayetin manasını küfre gidecek kadar değiştirmiş olacaktır." [261] Bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Kuteybe, Arap dilbilimin, Kur'ân'ı tefsir etme sürecinde gerekli olduğunu ve Arap dilbilimin yoksunluğu durumunda vahim sonuçların yaşanacağını dile getirmiştir.

Dilin tefsir ilmi açısından önemli olduğunu aktaranlardan biri de Taşköprüzâde'dir (ö. 968/1561). O, tefsir ilmini tanımlarken, şunları ifade etmiştir: "Tefsir, insanların güç yetirebileceği oranda ve Arap dili kurallarının gerektirdiği ölçüde Kur'ân nazmının manalarını araştıran bir ilimdir."[262] Bu şekilde tefsir ilminin Arap dilinden soyutlanamayacağını belirtmiştir.

Bu aktarımların sonucunda özetle şunları ifade etmek istiyorum: Arap dili tefsirin vaz geçilmezi olarak geçmişten günümüze kadar önemini korumuştur. Onun bu kadar önemli oluşu anlam ile kurduğu sıkı irtibatla ilgilidir. Bunun yanında tefsir faaliyetlerini sadece dilbilime indirgemek yanlış olacaktır. Kur'ân'ı tefsir ederken dilbilim yanında, rivâyetler, nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih, sebeb-i nüzûl gibi konular da önemli derecede yer almaktadır.

Yaygın kabule göre tefsir faaliyeti ve tefsirler rivâyet-dirâyet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Özellikle son dönemlerde yazılan tefsir usûlü kitaplarında bu ayrımı daha net bir şekilde görmekteyiz.[263] Rivâyet tefsirleri, Kur'ân'ı açıklama sürecinde Kur'ân'ın bizatihi kendisinin ardından Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiûnden gelen rivâyetlerin kullanıldığı tefsirler olarak tanımlanır.[264] Dirâyet tefsirleri ise yalnızca rivâyetlere bağlı kalmayıp, dil edebiyat, esbâb-ı nüzûl, nâsih-

[260] Yâsin 36/76
[261] Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, **Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân**, Thk. Sad b. Necdet Ömer, Müesesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn, Beyrut-Lübnan, 1432/2011, s. 40-41.
[262] Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde**, Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, c. I, s. 54.
[263] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimname** V, 2004, s. 45.
[264] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessir**, c. I, s. 137.

mensûh ve diğer yardımcı ilimlere dayanılarak yorumlama ve akıl yürütmenin hâkim olduğu tefsirler için kullanılan tanımlardandır.[265] Dirâyet tefsiri için yapılan tanımda dil ve edebiyat kavramlarının kullanılması dilbilimsel tefsirin bu alanın bir parçası olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dirâyet tefsirinde dile dayalı bilgilerin kullanılması bir dirâyetin veya aklî muhakemeninim sonucu olabilir. Bunun yanında hiçbir aklî muhakeme yapılmadan direkt başkasının aktardığı dilsel bir izah da tefsire eklenebilir. Bu durumda bu tefsire dirâyet tefsiri denip denmeyeceği tartışma konusudur. Kanaatimizce dirâyet tefsiri tanımındaki dil ve edebiyat vurgusu aklî muhakeme sonucu yapılan yorumların Arap dilinin sınırları içerisinde bulunması gerektiğini belirtmek içindir.

Tefsir alanında yapılan çalışmalarda genel olarak rivâyet tefsiri içerisinde değerlendirilen dilbilimsel tefsir, "Arap dilbilimden hareketle Kur'ân'ın açıklama ve yorumlama faaliyeti olarak tanımlanmıştır."[266] Başka bir ifade ile dilbilimsel tefsir rivâyetler, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve diğer yardımcı ilimlerle birlikte, ağırlıklı olarak Kur'ân'ın nüzûlü döneminde Araplar'ın konuştuğu dilin lafız ve üsluplarıyla, Arap şiiri ve dildeki hâkim kurallarla Kur'ân'ı açıklama faaliyeti olarak açıklanmıştır.[267] Bunun yanında Dilbilimsel tefsiri Kur'ân yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, Dilbilimin çesitli alt dallarından çağdaş dilbilim verilerini de göz önünde bulundurarak yapılan tefsir olarak da tanımlanabilir. [268]

Yapılan tanımlar beraberinde çeşitli sorunlar üretmektedir. Bu sorunların başında tefsir türlerinin sınırının kesin olarak belirlenememesi gelmektedir. Örneğin rivâyet olarak tanımlanan tefsirlerde, dirâyetin bulunması veya dilbilimsel tefsirlerde rivâyetin bulunması bu tanımların klasik tabirle efradını cami ağyarını mani olmadığını göstermektedir. Bu ve benzer sorunların ortaya çıkmasını engellemek için şunları ifade etmekte fayda olacağını düşünmekteyiz. Tefsirleri rivâyet, dirâyet ve dilbilimsel olarak ayırmak yerine bunların tefsirlerde kullanılan değişik yöntemler olduğunu kabul etmeliyiz. Bunun yanında tefsirlerde bu yöntemlerden bir tanesi

[265] Demirci, **Tefsir Tarihi,** s. 159.
[266] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm,** s. 38.
[267] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 33.
[268] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 81.

kullanılabileceği gibi diğer yöntemlerin de kullanılması mümkündür. Bu durumda şu kavramları kullanmak daha doğru olacaktır: Rivâyetin yöntem olarak kullanıldığı tefsirler, dirâyetin yöntem olarak kullanıldığı tefsirler, Dilbilimin yöntem olarak kullanıldığı tefsirler veya bunlardan herhangi birisinin ağırlıklı olarak kullanılmasını yanında diğer yöntemleri de içeren tefsirler.

Kur'ân'ın indiği dönemde yaşayan Müslümanlar, Kur'ân'ı anlamada karşılaştıkları soru ve sorunları direkt Hz. Peygamber'e sorarak giderirlerdi. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı, fetih hareketleri ve zamanın ilerlemesiyle Kur'ân'ı anlama noktasında karşılaşılan problemler artarak devam etmiştir. Bu sorunları gidermek için yazılan tefsirlerde kullanılan dilbilimsel yöntem en önemli ve köklü yöntemlerden olmuştur.

Tefsirlerde kullanılan bu yöntemin nüzul döneminde kullanıldığını iddia edenler olduğu gibi bu yöntemin tedvin döneminden sonra kullanılmaya başlandığını ifade edenler de olmuştur. Ayrıca dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin hicri ikinci asrın ortalarından itibaren dildeki lahnin etkisiyle başladığını söyleyenler de vardır. Bu kanaatte olanlar, Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiûn tarafından yapılan dilsel izahları dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul etmektedirler.[269]

1.4.2. Hz. Peygamber Dönemi

Yüce Allah'ın rahmet tecellisinin bir parçası olarak indirilen Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'ân'ı açıklama izni ve emri "*Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik"*,[270] *"Sonra onu açıklamak da bize aittir"*[271] ayetleriyle verilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Arap dilini, dış etkilerden uzak bir şekilde badiyede/çölde öğrenmesi, ardından dedesi Abdulmutalib'in nezaretinde Daru'n-Nedve'de devrinin büleğa ve füsehası ile karşılaşması, dil alanında daha yetkin olmasını sağlamış, bunun yanında talimi ilahiye mazhar olması, bu özelliklerine özellik katmış ve Kur'ân'ın tefsir

[269] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 7.
[270] en-Nahl, 16/64.
[271] el-Kıyame 75/19.

faaliyetlerine büyük katkı sağlamıştır.[272] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsiri ile ilgili görüşler temelde ikiye ayrılmaktadır. Bu görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür:[273]

1) Kur'ân'ın tamamı, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tefsir edilmiştir. Kur'ân'ın dili her ne kadar Arapça olsa da muhataplarının bu dili bilmesi onları bu tefsirden müstağni kılmaz.[274] Bu görüşü savunan İbn Teymiye (ö. 728/1327), Nahl suresinin 44. ayetine[275] dayanarak Hz. Peygamber'in Sahâbeye Kur'ân lafızlarını açıkladığı gibi anlamlarını da açıkladığını ifade etmiştir. Söylenen her sözde asıl önemli olanının aktarılmak istenen mana olduğunu belirten İbn Teymiye, tıp, matematik ve benzer ilimlerle ilgi okunan kitapların açıklanması gerektiği gibi Kur'ân'ın da açıklanmasının gerekli olduğunu söylemiştir. [276]

2) İkinci ve mutedil olan görüşe göre ise Hz. Peygamber'in tefsiri insanların anlayamadıkları veya dilbilimle ilgili bazı konuları içermektedir.[277] Bu görüş şu şekilde tanımlanmıştır: "Onun tefsir etme tarzı, mücmel, mübhem, mutlak ve müşkil olan nasları tebyin, tafsil, takyid ve tavzih etme şeklinde olmuştur."[278] Bu görüşü savunanlar Hz. Peygamber'in tefsirinin karşılaşılan dilsel problemleri giderme aşamasında ortaya çıktığını savunmaktadırlar. Onun vefatından sonra Sahâbenin Kur'ân'da anlamını bilmedikleri kelimelerin bulunmasını da Hz. Peygamber'in tefsirinin Kur'ân'ın bir kısmına yönelik olduğuna dair delil olarak sunmaktadırlar.[279] Ayrıca bu görüşü savunanlar Resulullah'tan rivâyet edilen: *"Kur'ân'ın 'irâbını*

---

[272] es-Suyûtî, **el-Müzhir**, c. I, s. 34-35.
[273] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessir**, c. I, s. 46.
[274] Ali Ekber Bâbai, **Tefsir Ekolleri,** Çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yay. İstanbul, 2014, c. I, s. 39.
[275] Ayetin anlamı: *"(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."* en-Nahl 16/44.
[276] Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Dâru Mektebeti'l-Heyât, Beyrut-Lübnan, 1390/1980, s. 9-10.
[277] Tâberî bu konuda Hz. Aişe'nin şu rivayetini nakletmiştir: *"Hz. Peygamber, Cebrail'in (a.s.) kendisine örettiği az sayıdaki ayet tefsirinden hariç Kur'ândan bir şey tefsir etmedi"* Bkz.. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 84.
[278] Demirci, **Tefsir Usûlü**, s. 325.
[279] Örneğin Bir gün Hz. Ömer hutbe irad ederken Abese suresinin 31. Ayetini (وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا) okuduktan sonra (فَٰكِهَة) ne olduğunu bildiklerini ama (أَبّا) ne olduğunu bilmediklerini ifade etmiştir. İbn Abbas'tan yapılan rivayetlerde İbn Abbas, Hâkka suresinin 36. Ayetindeki (غسلين), Kehf suresinin 9. ayetindeki (الرقيم), Tevbe suresinin 114. ayetindeki (وحنانا) ve (لاواه) sözcüklerinin dışında Kur'ân'ın tümünün anlamını bildiğini aktarmıştır. Bkz.. es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 1427/2006, c. I, s, 344.

yapınız ve onun gariplerini araştırınız." hadisiyle de istişhâd etmektedirler.[280] Bu konuda Hattabî (ö. 388/998); *"Bana Kur'ân ve onun bir misli daha verilmiştir"* hadisi ışığında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu hadisi iki şekilde açıklamak mümkündür. İlki için Hz. Peygamber'e metluv vahyin yanında gayri metluv ikinci bir vahiy daha verildiği düşünelebilir. İkincisi ise Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın Yanında beyân kabiliyetinin verilmesidir. Bu şekilde Kur'ân'daki umûm bildiren ifadeleri tahsis edebilir ve has ifadeleri de ta'mim edebilir."[281]

Taberî ise tefsir faaliyetlerini üç mertebede değerlendirmektedir. İlk mertebede bulunan ayetlerin te'vîlinin/tefsirinin sadece yüce Allah'a özgü olduğunu söyler. Taberî, Kıyamet saati, sura üflenmesi, İsâ (a.s.) nüzulü ve geleceğe dair olaylar, bu kategoride değerlendirir. Tefsir faaliyetlerinde ikinci mertebeye Hz. Peygamberi yerleştiren Taberî, Kur'ân'ın bir bölümünün Te'vîline/ tefsirine Hz. Peygamber'in izahı olmaksızın ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Ayrıca emir vecihleri, vücup, nedb, irşad, nehiy çeşitleri, hadler, haklar, farzlar, mahlûkatın birbiri ile ilgili hükümleri ve buna benzer şeylerin bu mertebeye özgü olduğunu belirtmiştir. Üçüncü mertebede ise Kur'ân'ın indirildiği dili bilen herkesin anlayacağı, özel bilgi ve beceri gerektirmeyen te'vîli/tefsiri olduğunu söyleyen Taberî, (وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ قَالُٓوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ) *"Bunlara, 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın' denildiğinde, 'Biz ancak ıslah edicileriz!' derler"*[282] ayetini örnek olarak aktardıktan sonra bu ayette geçen ifsâd ve islâh kavramlarının Arapça'yı bilen herkes tarafından özel bir çaba gerekmeden anlaşıldığını ifade etmiştir.[283] Bu ve benzer ayetlerin diğer iki mertebedeki özellikte olmadığı için Arapça bilenler tarafından kolaylıkla anlaşılacağını aktaran Taberî'nin, Hz. Peygamber'in te'vîli/ tefsiri için yaptığı tanımlamaya baktığımızda, onun da yukarıda bahsi geçen ikinci görüşe katıldığını görmekteyiz. Bu görüşe göre Sahâbe her ne kadar Arapça bilse de Kur'ân'ı tam anlamıyla anlamış ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarına ihtiyaç duymamış demek yanlış olur. Çünkü aynı dilde yazılmış çoğu eseri ancak

[280] Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Nîsâburî, **el-Müstedrek Ale's-Sahiheyn**, Thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, c. I, s. 477.
[281] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Şemseddin el-Kurtubî, **Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Thk., Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyuş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriye, Kahire, 1384/1964, c. I, s. 34.
[282] el-Bakara 2/11.
[283] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 75.

yazıldıkları alanda uzman olan kişiler anlayabilmektedir. Örneğin İngilizce veya Fransızca dillerinde yazılan her eser bu dili bilenler tarafından tam olarak anlaşılmayabilir, çünkü dili ve kaideleri bilmek yeterli gelmemektedir. Bunun yanında zekâ ve kabiliyetinde bulunması gerekmektedir.[284] Bu görüşü savunanların ve Taberî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsiri dilbilimsel tefsirin ilk aşamasını oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dile dayalı tefsiri ile ilgili bilgiler, değişik hadis kitaplarından ve kendisine kadar ulaşan rivâyetlerden günümüze kadar ulaşmaktadır. Ancak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsir faaliyeti, müfessirler tarafından oluşturulan sistematiği içermemektedir. Müfessirlerin oluşturduğu sistematiğe göre, genel olarak ayetin lafzî tahlîli yapılır, kelimelerin müfret lafızları teker teker ele alınır, lügat manaları incelenir; sarf, nahiv, bedii, beyan, me'âni yönlerinden hükümler açıklanır; Kırâat farklılıklarına göre okunuşu ve manaları tespit edilir, terkiplerin ifade ettiği hakikî ya da mecâzî manaları belirtilir.[285] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsir faaliyetinde ise ashabın soruları ve onlara verilen cevaplar öncelikli sıradadır. O, genel olarak müşkil ve garip lafızların izahı üzerinde durmuştur. Açıklanması gereken hususlar kısa ve öz olarak aktarmıştır.[286] Resulullah'ın (s.a.v.) dile dayalı tefsiri ise ashabının seviyesine göre değişmektedir. Kur'ân'ın indirildiği dönemde Allah Resülü, ashabının fikir dünyasını, kavrayış derecesini, sosyal ve kültürel durumunu iyi bilmekteydi.[287] Sadece sözleriyle değil, fiil ve takrirleriyle ashabına yön vermekteydi. Tefsir yaparken ashabın seviyesini göz önünde bulundurmaktaydı. Bu açıdan Hz. Peygamber'in tefsirinin ilk özelliği, ashabın seviyesine uygun ifadeler kullanmaktı. Allah Resulünün tefsir faaliyetindeki ikinci özellik ise kısa ve özlü ifadeler tercih etmesiydi. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in tefsiri, kısa ve özlü bir tefsirdir. Onun tefsirinde görülen üçüncü özellik, ayetlerdeki teşbîh veya temsillere

[284] Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, Müesestü'l-Hindâvî li't-Tâlimî ve Sikâfetî, Kahire, Tsz., s. 211-212.
[285] H. Mehmet Soysaldı, "Kur' ân Tefsırinde Hz. Peygamber'ın Yeri", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Elazığ,** 1998, sy. II, s. 275.
[286] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm** s. 64-65.
[287] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi.,** s. 37.

uygun biçimde, dünya ve ahiret hayatıyla ilgili konuları, tasvir ve betimlemelerle gözler önüne sermekti.[288]

Hz. Peygamber'in dilbilimsel tefsire kaynaklık eden açıklamalarını, şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

1) Kelimelerin murâdifini verme:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ *"İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız vasat (örnek) bir ümmet yaptık."* [289] Hz. Peygamber, bu ayette geçen (وَسَطاً) sözcüğünü, muradifi olan (عدل) sözcüğü ile tefsir etmiştir.[290]

2) Kelimelerin lugavî veya ıstılâhî anlamını aktarma:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰىۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir." [291] Bu ayette geçen (الْبِرِّ) Hz. Peygamber tarafından ahlakî güzellik olarak tanımlanırken, (الْاِثْمِ) kavramı ise vicdanı rahatsız edici ve başkaları tarafından öğrenilmesi istenmeyen fiiller olarak tanımlanmıştır. [292]

3) Edebî ifadelerde kast edilen anlamı aktarma:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِۖ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ *"Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye*

[288] Sakıp Yıldız, "Günümüz Tefsiri ve Problemleri", **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu,** Samsun, 27- 30 Haziran 1989, s. 176.
[289] el-Bakara 2/143.
[290] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 141.
[291] el-Mâide 5/2.
[292] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 490.

kadar yiyin ve için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın." [293] Ayetinde geçen mecâzlı anlatım bazı Sahâbe tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu yanlış anlamayı gideren Resulullah ayette kast edilen asıl anlamı onlarla paylaşmıştır.[294]

4) Müphemin beyanı

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُوْمُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ *"Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun."*[295] Ayetinde ise (وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) kavramının luğavi anlamının bilinmesine rağmen kast edilenin ne olduğu muğlaktır. Bu muğlaklığı gideren Hz. Peygamber (s.av.), bunun ikindi namazı olduğunu belirtmiştir.*[296]*

Sonuç olarak yapılan tartışmalarda [297] eldeki rivâyetlerden ve sunulan delilerden Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın bir bölümünü, gerektiği ölçüde tefsir ettiği fikri, diğer fikirlere baskın gelmektedir. [298] Onun tefsiri, genel olarak yaptığı açıklamalar ve sorulan sorulara verilen yanıtlar neticesinde meydana gelmiştir. Hz. Peygamber'in dil ile ilgili açıklamaları, daha sonra yazılan tefsirlerdeki gibi iştikak, nahiv, sarf ve belâgat alanlarını derinlemesine içermemektedir. O ashabı tarafından anlaşılmadığını düşündüğü bazı hususları fazla detaylara inmeden açıklamıştır. Tefsir faaliyetlerinde ikinci sırayı alan ashab da ondan aldıkları bu bilgilerle hem amel etmiş hem de kendilerinden sonrakilere aktarmıştır. Dolayısıyla onların dönemine göz atmakta büyük yarar olacaktır.

---

[293] Bakara 2/187.
[294] Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî**, el-Câmiu's-Sahîh**, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru't-Tavku'n-Necât, Mekke, 1422/2002, c. VI, s, 26.
[295] Bakara 2/238.
[296] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, **es-Sünen**, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Metbaetu Mustafa el-Bâbî el-Helebî, Mısır, 1395/1975, c. I, s. 339-340.
[297] Bu konu ile ilgili tartışmalar için Bkz.. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 44-52.
[298] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 66-67.

1.4.3. Sahâbe Dönemi

Arapça'ya hâkim olmasına rağmen Hz. Peygamber, bazı ayetlerin izahında Cebrail'in açıklamalarına ihtiyaç hissetmiştir.[299] Bu durum Sahâbe için de geçerlidir. Onlar da Arapça'ya vakıf olmalarına rağmen, anlayış farklılıkları ve dilin yapısı gibi etkenlerin etkisiyle bazı sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu sorunların giderilmesi noktasında, Hz. Peygamber'e danışılmış ve gerekli cevaplar alınmıştır. Bu doğrultuda Kur'ân'a yönelenler için Sahâbenin açıklamaları büyük önem taşımaktadır.[300]

Sahâbenin karşılaştığı sorunların başında dille ilgili olan müşkil ve mübhem gibi konular gelmektedir. Sahâbenin tefsir anlayışında, Kur'ân ilk ve en önemli kaynak olma özelliğindedir.[301] İlk muhatap olmaları açısından, Kur'ân'ı anlamak isteyen kişi için Sahâbe, müracaat edilen ikinci mercidir. Çünkü onlar, yanlış anlama veya yorumlama durumunda ilk ve en önemli kaynak olan Hz. Peygamber'in sözlü veya fiili müdahalesi ile karşılaşmışlardır. Bu da onların söylediklerinin Hz. Peygamber'in onayından geçtiği anlamına gelmektedir. İşte bu amiller Sahâbeye tefsir konusunda bir takım avantajlar kazandırmıştır. Bu avantajlardan en önemlisi onların nüzul sebeplerine şahit olmalarıdır.[302]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, fetih hareketlerinin artması, Arapların farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasını sağlamış, bunun sonucunda lahn dediğimiz dildeki bozulmalar ortaya çıkmıştır.[303] Bu durumda Sahâbe, bir konu ile karşılaşıp, zor durumda kaldığında, ilk olarak, bu konuda Hz. Peygamber'in bir rivâyetinin bulunup bulunmadığını araştırırdı. Sahâbe konu ile ilgili herhangi bir rivâyet bulamadığında, Arap dili, örfü ve âdeti gibi unsurları göz önüne alarak içtihatta bulunurdu.[304] Bunun yanında tefsir konusunda Sahâbenin farklı eğilimler sergilediğini söylemek mümkündür.[305] Sahâbenin bir kısmı, tefsiri Allah'ın adına söz söylemek, olarak algıladığı için bunu ağır bir mesuliyet sayıp, bu mesuliyetten uzak

[299] Konu ile ilgli Hz. Aişe'den yapılan rivayet için Bkz. Bkz.. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 98.
[300] M. Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** KayserI, s. 1985, sy. 2, s. 294.
[301] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 57.
[302] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 13.
[303] Şevkî Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Meârif, Kahire, Tsz., s. 11.
[304] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 58.
[305] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 14.

durmayı tercih etmiştir. Ayrıca bu konuda rivâyet edilen, *"Kim Kur'ân hakkında ilme dayanmadan söz söylerse Cehennemdeki yerini hazırlasın."* [306] hadisi ve aynı doğrultudaki hadisler bu anlayışın oluşmasında etkili olmuştur. [307] Sahâbeden bunun aksini düşünenler ise "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir"*[308] ayetiyle istişhâd edip, Kur'ân'ın tefsir faaliyetine ağırlık vermişlerdir.[309] Taberî ise bu konuda şunları ifade etmiştir: "Bu tür hadislerin hedefinde Kur'ân'ı gelişi güzel tefsir edenler bulunmaktadır. Kaide ve kurallarına uygun bir şekilde tefsir yapanlar ise, bu uyarının dışında kalmaktadır. Ayrıca bu hadislerde geçen uyarılar sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsir edebileceği bölümler için geçerlidir, bunların dışındaki ayetleri tefsir etmek böyle bir sonuç doğurmayacaktır.[310]

Sahâbe, tefsir yaparken Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamaları, ehl-i kitabı'ın malumatları, ictihad ve rey'e dayanmıştır.[311] Bunların yanında onlar, Arap dili ve kullanımlarını da referans almıştır. Bu durum öyle bir hal almıştı ki bazen çölde yaşayan iki bedevinin tartışması onlara yol göstermiştir.[312] Böylece Sahâbe dilbilim de etkin bir şekilde kullanmaktaydı. Bu alanda özellikle garib bir lafzı, müradifiyle açıklama yahut dildeki anlamını izah etme şeklinde Hz. Peygamber'in örneklerini verdiği dilbilimsel tefsir yöntemi, Sahâbe döneminde yeni argümanlarla daha da zenginleşerek sonraki dönem tefsir faaliyetlerine yön vermiştir. [313] Sahâbenin çabası, "Müşkilü'l-Kur'ân", "Garibü'l-Kur'ân", "Vücûh-Nezâir" ve "Me'âni'l-Kur'ân" alanlarında yoğunlaşmıştır. Sahâbe bu alanların yanında sarf, iştikak ve lafızların delâleti ile ilgili açıklamaları da dile getirmiştir.[314]

Sahâbenin tefsire, özellikle dilbilimsel tefsire bakışı daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirler gibi değildir. Sahâbede en önemli amaç, ahlakî olgunluğa

---

[306] Abdullah b. Muhammed Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, **el-Musânef fî'l-Ehâdisi ve'l-Asâr**, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409/ 1989, c. VI, s. 136.
[307] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 78.
[308] el-Bakara 2/269.
[309] Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 343.
[310] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 79.
[311] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 57.
[312] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 35.
[313] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 116.
[314] Abdülkerîm Bekkâr, **İbn Abbâs Müessisü Ulûmi'l-Arabiyye**, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002, s. 45-73.

erişebilmek için Kur'ân'ı tam ve doğru anlayabilmektir.[315] Her ne kadar Sahâbeden bazılarının Kur'ân'ı baştan sona metodolojik bir şekilde tefsir ettiği ile ilgili rivâyetler bulunsa da, Sahâbenin tefsirdeki yöntem ve metodu, Hz. Peygamber'in izlediği yönteme benzemektedir, yani Sahâbe de ihtiyacın gerektirdiği ölçüde tefsir faaliyetinde bulunmuştur.[316] Sahâbenin Hz. Peygamber'e ek olarak, dilbilimsel alanda yaptığı açıklamaları örnekleri ile birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Lafzî tefsirin başka bir deyişle lafız tahlîllerinin yapılması: Arapça'ya hâkim olan Sahâbe lafzın taşıdığı manayı bazen şiir ve benzeri unsurlarla istişhâd ederek bazen de siyaktan hareket ederek tahlîl etmiştir.[317]

Örnek:1.

وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ *"Ruhlar eşleştirildiği zaman."*[318] Ayetinin anlamı Hz. Ömer'e sorulduğunda, ayetteki (زُوِّجَتْ) lafzını, tahlîl eden Hz. Ömer, bu sözcüğün (قرنت) anlamında olduğunu belirtip, ayetin anlamını iyi insanların cennette, kötülerin ise cehennemde birbirine yaklaştırılacağı şeklinde tefsir etmiştir.[319]

Örnek:2.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسٰى لَنْ نَصْبِرَ عَلٰى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا *"Hani, 'Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O halde, bizim için Rabbine yalvar da, o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak,*

[315] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 41.
[316] Bu konuda el-Fîrûzâbâdî, sahabeden Tercümanü'l-Kur'ân, hibru'l-ümme ve bahr gibi ünvanlarla anılan, İbn Abbâs'a nisbet ettiği bir eser kaleme almıştır. İbn Abbas'a aidiyeti tartışma konusu olan bu eserden anlaşıldığı kadarıyla sahabe döneminde Kur'ân baştan sona metodolojik bir şekilde tefsir edilmiştir. Bkz.. Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **Tenvirü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1412/1992.
[317] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm,** s. 68.
[318] et-Tekvir 81/7.
[319] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 244.

mercimek, soğan versin' demiştiniz." [320] Ayetinde geçen (فُومِهَا)lafzının anlamı İbn Abbâs'a sorulduğunda, İbn Abbâs bu lafzın buğday anlamına geldiğini belirtip, 'Uhayha b. el-Culâh'ın şu şiirini de buna delili olarak sunmuştur.

قد كنت أغنى الناس شخصا واحدا ... وَرَد المدينة عن زراعة فوم

"Ben insanların içinde Medinenin en zengin tek kişisiydim; o, Medine'ye buğday ziraatıyla döndü."[321]

2) Arap lehçelerinden yararlanma: Her dilde olduğu gibi Arapça da çeşitli lehçeler barındırmaktadır. Lehçelerde bulunan bazı sözcükler iki şekilde farklılıklar içermektedirler.[322] Bu sözcüklerin bir kısmı farklı telaffuzlara sahipken, bir kısmı da aynı telaffuza sahipken değişik anlamlar taşımaktadırlar. Bu durumu fark eden Sahâbe yeri geldiğince lehçeler ile ilgili bilgisini kullanmıştır.[323]

Örnek:

وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ *"Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek."* [324] Ayetinde geçen (سَامِدُونَ) sözcüğü, İbn Abbâs tarafından yemen lehçesine dayanılarak genizden gelen ahenkli ve hoş ses anlamında kullanılan (غناء) sözcüğü ile tefsir edilmiştir.[325]

3) Garip kelimelerin izahı: Kelimelerin delâlet yönü ile ilgili olan garip kavramı, Kur'ânda geçen ve herkes tarafından ilk bakışta anlaşılmayan bazı kelimeler için kullanılmıştır. [326] Sahâbe de bu kelimelerin tespiti ve anlamlandırılması için çok çaba sarf etmiştir.

Örnek:

---

[320] el-Bakara 2/61.
[321] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 127.
[322] İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, Müsnedü'l-Fâruk, İmâm b. Ali b.İmâm, Dâru'l-Felâh, 1430/2009, c. I, s. 468.
[323] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 106.
[324] en-Necm 53/61.
[325] Abdullah Ebû Su'ud Bedr, **Tefsu's-Sahabe,** Daru İbn Hazım, Beyrut-Lübnan, 1421/2000, s. 107.
[326] Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Dâru İhyâi Kutûbi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1376/1957, c. I, s. 291.

وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاۤءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۤىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۤءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۤءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا *"Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin"* [327] Ayetinde geçen (لٰمَسْتُمُ) ifadesini, Hz. Ali (الجماع) şeklinde tefsir etmiştir.[328]

4) Mu'arreb lafızların izahı: Mu'arreb ifadesi, diğer dillerden Arapça'ya geçip Arapçalaşan kelimeler için kullanılmaktadır. Sahâbe de bu kelimelerin anlamını işlemiştir.[329]

Örnek:

كَاَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ ۢ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ *"Onlar sanki arslandan kaçan yaban eşekleridirler."* [330] Ayetinde geçen (قسورة) sözcüğünün Habeşçe olduğunu aktaran İbn Abbâs, bu kelimenin Habeş dilinde Aslan anlamında kullanıldığını belirtmiştir.[331]

5) Gramer ile ilgili açıklamalarda bulunma: Arapça'da manayı doğru ve tam olarak elde etmenin yegâne yollarından biri de gramer konusunda bilgi sahibi olmaktır. Her ne kadar Sahâbe döneminde gramer alanı tam olarak sistemleşmemiş olsa da Sahâbe bu konuda bilgi sahi idi ve bu bilgisini kullanmaktaydı.

Örnek:

اَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِيْ لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ *"İlk yaratmada acizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda*

[327] en-Nisa 4/43.
[328] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 392.
[329] Ebû Su'ud Bedr, **Tefsu's-Sahabe,** s. 109.
[330] el-Müdessir 74/50-51.
[331] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 439.

şüphe içindedirler." [332] Ayetinde geçen istifhâm edatı (ا) "hemze", İbn Abbâs tarafından olumsuzluk/nefiy anlamında olan (لم) edatıyla tefsir edilmiştir.[333]

6) Deyimlerden yararlanma: Genellikle birden fazla sözcüğün bir araya gelerek oluşturduğu yeni anlam öbeği olarak bilinen deyim, Arapça'da anlamı zenginleştirme yöntemlerinden biri olarak kullanılmaktadır. Arapça'nın temel özelliklerini taşıyan Kur'ân'ın da çeşitli deyimler barındırdığı bilinmektedir. Sahâbe de Kur'ân'da geçen bazı deyimleri açıklamıştır.

Örnek:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ *"Nefsini arındır."* [334] Ayetini İbn Abbâs, bunu bir deyim olarak "Nefsini arındır", şeklinde tefsir etmiştir.[335]

7) Sarf ve İştikâk alanına değinme: Kelimelerin yapı ve biçimi ile ilgili bu iki alan Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin manasının keşfi için sahbe tarafından kullanılmıştır.

Örnek:

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُٓوا اِلَّآ اِبْلِيسَۗ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ *"Hani meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu."* [336] Ayette geçen (اِبْلِيسَۗ) sözcüğü, İbn Abbâs'a göre (ابلس) sözcüğünden türetilmiştir.[337]

Bu açıklamaların ardından şunları ifade etmek mümkündür: Sahâbe kendi döneminde karşılaştığı dilsel problemleri gidermek için çaba sarf etmiştir. Sahâbeden

[332] el-Kâf 50/15.
[333] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân** c. XXI, s. 340.
[334] el-Müdessir 74/4.
[335] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. XXII, s. 10.
[336] el-Bakara 2/34.
[337] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 504.

Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi önde gelen isimlerin dilbilime yönelik açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Ama Hibru'l-Kur'ân olarak anılan İbn Abbâs'ın tefsirde ve özellikle dilbilimsel tefsirde önemli tespitlerde bulunduğu, bunların da günümüze kadar ulaştığı bilinmektedir.[338] Bununla birlikte sistematik olarak dilbilim içerikli tefsirlerin hazırlanması tedvin dönemi denilen dönemle başlamaktadır.

1.4.4. Tedvin Dönemi

Lügat anlamı itibariyle "yazmak, toplamak, derlemek" şeklinde açıklanan tedvîn,[339] terim olarak hâfızalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde bulunan hadis metinlerini belli bir tasnife tâbi tutmadan yazıya geçirmeyi ifade etmek için kullanılır. Daha çok hadis terimi olarak bilinen tedvin, Kur'ân'ın tefsiri ve fıkhın tedvini şeklinde farklı ilim dalları için de dile getirilmiştir.[340] Tefsir tarihi açısından tedvin faaliyetlerinin ne zaman başladığı tartışma konusu olmuştur. Tefsir açısından bu dönemi Hicri ikinci yüzyılla başlatanlar olduğu gibi daha erken dönemlerde başlatanlar da olmuştur.[341] Bu konuda Fuad Sezgin şunları ifade etmiştir: "*Elde edilen verilere bakıldığında bazı araştırmacıların vakıf olmadığı, Hicri birinci yüzyıla ait dilbilim içerikli tefsirlerin günümüze ulaştığı görülmektedir. Bu da dilbilim, Arap nesri ve te'lif hareketlerinin daha erken dönemlerde başladığını göstermektedir."*[342]

Bu açıklama bağlamında, Tedvin dönemini Tabiûn ile başlatmak mümkün görünmektedir. Zira Tabiûn ile ilim halkalarının ekollere, ilmî çalışmaların ise sistematik eserlere dönüştüğüne şahit olmaktayız. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nîn (ö. 597/1201) Tabiûnun önde gelenlerinden İkrime'ye (ö. 107/725) el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı bir eseri isnat etmesi de bu dönemde dilsel tefsirlerin tedvin edildiğine

[338] Fuad Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)**, Trc.. Mahmûd Fehmî Hicâzî, İdâretü's-Sekâfe, Riyâd 1411/1991, c. I, s, 53.
[339] İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. VIII, s. 75.
[340] Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", **TDV., DİA.,** Ankara, 2011, c. XXXX,s. 267.
[341] Örnek olarak Muhammed Ömer el-Hâcî, tedvin öncesi dönemdeki tefsir faaliyetlerini ele aldığı eserinde bu dönemi Tabiûn dönemine kadar götürmekle tedvin döneminin Tabiûndan sonra başladığına işaret etmiştir. Fehd b. Abdurrahman er-Rumî ise tedvin dönemi hadislerin derlenip toplanması ile başlatır. Tefsir açısından bu dönemin başlangıcını ise Tabiûn sonrasından başlatır. Bkz.. Muhammed Ömer el-Hâcî, **Mevsu'etu et-Tefsiru Kable Ahdi't-Tedvin**, Dâru'l-Mektebî, Dımaşk, 1427/2007, s. 247; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumî, **Buhûsün fî Usûli't-Tefsir ve Menâhicuhu**, Mektebetu't-Tevbe, Riyad Tsz., s. 32.
[342] Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, c. I, s, 56.

işaret etmektedir.[343] İsmail Aydın, şu açıklamayı yapmıştır: "*Hicri ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında çoğunluğu garîbu'l- Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân olmak üzere özellikle dilcilerin kaleme aldığı Kur'ân odaklı çalışmalara rastlanır. Bunun yanında müşkilü'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir olarak nitelendirilen çalışmaların erken dönemlerden itibaren başladığı görülmektedir."* [344] Ayrıca bu dönemde, garîbu'l-Kur'ân adlı eserlerin Tabiûn aracılığıyla Abdullâh b. Abbâs'a nisbet edilmesi tedvin döneminin Garîbu'l-Kur'ân ile başladığı izlenimi uyandırmaktadır.[345] Bu dönemde de tefsir alanının öncüsü olan İbn Abbâs'ın, öğrencileri söz sahibi olmuştur.

Hicri birinci yüzyılda başlayıp, dördüncü yüzyıla kadar devam eden tedvin döneminde tefsir faaliyetlerinde re'y ve ictihad önemli bir yer kaplamıştır. Bu dönemde yaşayan müfessirler, sadece kendi fikirlerini beyan etmekle kalmamış, içinde yaşadıkları toplumun fikri tasavvurlarını da eserlerine yansıtmıştır. Ayrıca lügat, iştikâk ve sarfa müracaat eden bu dönemdeki müfessirler, i'râb ve belâgati de yeri geldiğince kullanmışlardır.[346] Bu dönemde te'lif edilen eserleri temelde iki türe ayırmak mümkündür. İlk türde yer alan eserlerde Kur'ân baştan sona dilbilim kuralları çerçevesinde tefsir edilmiştir. Az sayıda rivâyet ve benzeri unsurların yer aldığı Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı eserler bu türü teşkil etmektedir. İkinci tür eserlerde ise dilin yanı sıra rivâyet ve dirâyet, yöntem olarak kullanılagelmiştir.

Bu dönemde fetihlerin artması sonucunda Müslüman Araplar, farklı din, dil ve kültürlere mensup milletlerle karşılaşmıştır. Bunlardan çoğu İslâm'a girip Kur'ân okuma ve Arapça konuşma gayreti içine girmiş, sonuçta Arap dilinde lahn diye tabir edilen bozulmalar ortaya çıkmıştır.[347] Bu ve benzeri sebepler matematik gibi sabit kuraları olan ve yanılsama ihtimali az olan dilbilimin önem kazanmasını sağlamıştır. Tabiîn sonrası dönemde, geçmişten gelen ilmî birikimin etkisiyle ve bu dönemdeki

[343] Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Nüzhetü'l-Ayuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhî ve'n-Nezâir**, Thk., Muhammed Abdu'l-Kerîm er-Râdî, Müesesetu'r-Risâle, Lübnân, 1404/1985, s. 82.
[344] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 118.
[345] et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 329.
[346] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 91-94.
[347] Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası Zeccâc'ın Meani'l-Kur'an'ı", s. 313.

problemlerin geçmişe göre artması ve kategorileşmesi sonucunda, tefsirde yavaş yavaş farklı yaklaşımları ortaya çıkartmıştır.[348]

Sonuç olarak tefsirde tedvin faaliyetinin ilk olarak hadis külliyatı içinde gerçekleştiğini savunanlar olduğu gibi, tefsir ilminde tedvinin, daha erken dönemde, hadisten bağımsız bir şekilde meydana geldiğini savunanlar da olmuştur.[349] İkinci görüşü savunanların yaptığı açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde yazılan eserlerin çoğu dil içeriklidir.[350] Bu dönemde diğer yöntemlerin yanında dilbilim yöntemini kullanan, müstakil tefsir kitapları yazılmıştır. Tâberi de bu sahada en önemli simalardandır.

1.5.TABERÎ VE DİLBİLİM

İslâm devletinin sınırları, geniş coğrafyalara yayıldıktan sonra Arapça, din dili ve resmi dil olma hüviyetine kavuşmuştur. Bu yüzden Arap olmayan toplumlar Arapça öğrenmeye yönelmiştir. Siyaset ve idare ile ilgilenen yöneticilerin Araplardan olması, ilmin diğer toplum bireyleri tarafından işlenmesine vesile olmuştur. Özellikle tefsir alanın önemli simalarının Arap olmaması buna işaret etmektedir. [351] Bu âlimler de Arap olmayanların Arapça'yı öğrenmesi için çeşitli eserler telif etmeye başlamıştır. Arap dilbilimin temel özelliklerini toplayan bu eserlerde dilbilim kaideleri Kur'ân'dan ve şiirden deliller sunularak tespit edilmiştir.[352]

Hicri ikinci yüzyıl ve sonrasında devam eden dilbilimsel faaliyetler, daha sonraki dönemlerde herkese kaynak olacak eserlerin meydana gelmesine vesile olmuştur. Bu dönemde Sibevyhi (ö. 180/796), Ebû U'beyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/824 [?]), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 205/820), İbn Kureyb el-Asma'i (ö. 216/831), Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö.207/822), Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Kissâî (ö. 189/804), Ebû U'beyd Yahyâ Kâsım b. Sellâm, Muhammed İbn el-A'rabî

[348] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s 15.
[349] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 129.
[350] Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,** c. I, s. 56.
[351] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 90.
[352] Ignace Goldzıher, **Klasik Arap Literatürü**, Çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel, Vadi Yay., Ankara, 2012, s. 59.

(ö. 231/845), Ya‘kûb b. es-Sikkît (ö. 243/857), Ebû hatim es-Sicistânî (ö. 250/864), Ebû Sa‘îd es-Sukkerî (ö. 275/888), Ebu’l-Abbâs Sa‘leb (ö. 291/903) gibi âlimiler yetişmiştir. Bu âlimler dil alanıyla ilgili önemli eserlere imza atmışlardır.[353] Taberî’nin de görüp geçirdiği bir dönem olması hasebiyle onun ilmî hayatında ve eserlerinde bu âlimlerin çoğunun izine rastlamak mümkündür. Taberî, kaleme aldığı tefsir ile ilmî hüviyetini kazanmıştır ve şöhrette zirveye ulaşmıştır. Geçmişten günümüze Taberî’nin tefsiri ve dilciliği ile ilgili çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Taberî’nin eserinde derin ve ulaşılması zor olan bilgiler topladığını, böylece bu bilgilere ulaşmayı kolaylaştırdığını aktaran Zerkeşî, bu eserin tüm ilim alanları için önemli olduğuna işaret etmiştir.[354]

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Taberî’nin tefsirini diğer rivâyet içerikli tefsirlerden ayırarak, onun tefsirinde rivâyet ile sınırlı kalmayıp, bu rivâyetlerin arasında tercihte bulunduğunu, ayetlerden çıkarılabilen hükümleri tespit ettiğini ve yeri geldiğinde i‘râb ile ilgili açıklamalarda bulunduğunu belirtmiştir.[355]

Şii âlimlerden Ali Ekber Bâbaî ise, Taberî tefsirinin çeşitli yönlerini izah ettikten sonra, onun dil boyutunu Kırâat-dil irtibatı açısından değerlendirmiştir. Bu değerlendirme sonucunda Bâbai, bu tefsirde Kırâat tercilerinde dilsel ilkelerin ön planda olduğunu vurgulamıştır.[356]

Ahmed Nasrî ise, Taberî’nin te’vîl pratiğinden hareketle şöyle demiştir: “Taberî, tefsirinde sadece tefsir ve açıklama ile yetinmemektedir. O, ayetlerle ilgili ihtimallerin ve te’vîllerin çoğaldığı durumda naklî, aklî, lügavî ve tarihi delilerden hareketle açıklama ve tercihte bulunur. Ayrıca Taberî tercihlerinin dilsel yapıya uygun olmasına dikkat etmiştir.”[357] Burada Nasrî, te’vîl ve tercih karinelerinde üçüncü sırada zikrettiği “lügavî” kavramıyla Taberî tefsirinde, dilbilimin konumunu ortaya koymuştur.

[353] Goldzıher, **Klasik Arap Literatürü**, s. 59.
[354] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. I, s. 159.
[355] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve’l-Mufessirûn**, c. I, s. 129.
[356] BâbaI, s. **Tefsir Ekolleri,** c. II, s. 86.
[357] Nasrî, **el-Menhecu’n-Nakdî fî Tefsiri’t-Tâberî**, s. 71.

Mustafa Karagöz Taberî tefsirinin erken dönemde telif edilmesine rağmen, dilbilimsel tefsir kategorisinde yer almadığını belirtip, bu eserde yapılan dilbilim içerikli izahların onu dilbilim ağırlıklı saymaya yetmeyeceğini ifade etmiştir.[358] Kanaatimizce bu tefsirin rivâyet boyutunun ön planda olması, Mustafa Karagöz'ün bu açıklamayı yapmasında etkili olmuştur.

Taberî'nin dilbilimdeki yetkinliğinin batılı yazarlar tarafından da takdir edildiğine işaret eden Atik aydın, bu konuda Claude Gillot'un şunları ifade ettiğini belirtmiştir: "*Taberî'nin düşünce sisteminde en önemli yeri 'beyân' almaktadır. Taberî, kendinden önceki dilbilimci ulemayı izlemekle kalmamış, onların yöntemlerini daha da sağlamlaştırmıştır."*[359]

Fatih Bayar, Taberî'nin *"Allah kelamı, kendisinin lisanıyla inen kelâmın en fasihine ve meşhuruna tercih edilir"* sözünden hareketle, Taberî'nin hitaba muhatap olan coğrafyanın insanlarının konuştuğu dilin yaygınlığını, fesahatini ve meşhurluğunu görmezlikten gelmediğini belirtmiştir.[360]

İslâmî ilimlerin her alanında çeşitli eserlere sahip olan Taberî'nin, Arap dilbilim alanında yazdığı müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte tefsirinin girişinde ve değişik yerlerinde yaptığı açıklamalardan dilbilime hâkim olduğunu ve yeri geldiğinde bu bilgileri Kur'ân'ın manalarını ortaya çıkartmak için kullandığını görmekteyiz. Taberî tefsirinin giriş bölümünde bu konuda şunları ifade etmiştir: *"Kur'ân, Hz. Muhammed'in dili olan Arapça ile indirilmiştir. Bu yüzden Kur'ân'ın manalarının, Arap dilinin manalarına ve Kur'ân'ın zâhirinin de Arap dilinin zâhirine muvafık olması gerekir, Onun için Arap dilinde bulunan îcâz, ihtisâr, itâle, iksâr, tekrâr, hazf, izhâr gibi dilsel durumlar Kur'ân'da da bulunur."*[361]

Kur'ân'ın dilsel özelliklerini aktaran Taberî, yine giriş bölümünde şunları ifade etmiştir: *"Kur'ân'ın tümü Arap diliyle indirilmiştir. Kur'ân başka toplumların dilinde hiç bir unsur bulundurmaz. Onda başka dilden unsurlar bulunduğuna yönelik görüşler doğru değildir. Durum bu şekilde olduğuna göre Kur'ân hangi Arapçayla*

[358] Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,** s. 28.
[359] Aydın, **Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi,** s. 22.
[360] Bayar, **Taberî'nin Tefsir Metodolojisi,** s. 25.
[361] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. I, s. 11.

indirilmiştir? Çünkü Arap olarak nitelendirilen herkes, Arapça konuşsa da aralarında beyan, telaffuz ve konuşma açısından farklılıklar bulunmaktadır."[362] Bu açıklamalar doğrultusunda dilbilimin önemli alanlarından olan lehçebilimin Taberî tarafından bilindiği ve işlendiği ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca önemli dilcilerden yaptığı aktarımlar Taberî'nin dilbilime olan ilgisini göstermektedir. Ebû U'beyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, Ebû'I-Hasen Ali b. Hamza el-Kissâî, Ebû U'beyd Yahyâ Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), gibi dilciler, Taberî'nin referans aldığı kişilerdir. Bu konuda Taberî'nin dilinden birkaç örnek sunmak faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَيْهِنَّ وَاَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَاً وَاٰتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَاَيْنَهٗ اَكْبَرْنَهٗ وَقَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَراً اِنْ هٰذَآ اِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

"Kadın, bunların dedikodularını işitince haber gönderip onları çağırdı. (ziyafet düzenleyip) onlar için oturup yaslanacakları yer hazırladı. Her birine birer de bıçak verdi ve Yûsuf'a, 'Çık karşılarına' dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. 'Haşa! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir' dediler." [363] Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ bu ayette geçen (مُتَّكَاً) sözcüğünün anlamı için şunları ifade etti: "Bazıları bu kavramın Turunç anlamında olduğunu zannetmektedirler. Bu da sözün münasebeti gereği doğru değildir. Aslında bu sözcük yaslanmaları için getirilen 'yastık' anlamında kullanılmıştır. Ancak yastık verildikten sonra turunç ikram edilmiş olabilir." Ebû 'Ubeyd Yahyâ Kâsım b. Sellâm da bu açıklamaları aktardıktan sonra Arap dilinde bu sözcüğün anlam kaybına uğradığını belirtip, bu kelimenin te'vîlinin fâkihler tarafından daha iyi bilineceğini ifade etmiştir. Kisâi de Arap dilinde çoğu kelimenin anlam kaybına uğradığını aktarmıştır. Ebû U'beyd Yahyâ Kâsım b. Sellâm'ın, Fakîhler bunu daha iyi bilir şeklindeki yargısı şüphesiz doğrudur. Yalnız Ebû U'beyde Ma'mer b. el-Müsennâ da

[362] et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. I, s. 15.
[363] Yûsuf 12/31.

doğru görüşten çok uzak değildir. Bu kelimeyi turunç olarak kabul edenler ise o mecliste sunulan ikramı kast etmektedirler. Zira turunçları soymak için bıçaklar getirtilmiştir. [364]

Örnek: 2.

قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللهِ كَذِباً اِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ اِذْ نَجّٰينَا اللهُ مِنْهَاۜ وَمَا يَكُونُ لَنَٓا اَنْ نَعُودَ فِيهَٓا اِلَّٓا اَنْ يَشَٓاءَ اللهُ رَبُّنَاۜ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماًۜ عَلَى اللهِ تَوَكَّلْنَاۜ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَاَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ *"Allah bizi sizin dininizden kurtardıktan sonra eğer ona dönersek mutlaka Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir. Rabbimiz her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçekle hükmet. Çünkü sen hükmedenlerin en hayırlısısın."* [365] Ferrâ bu ayette geçen (الْفَاتِحِينَ) sözcüğünün Ummân dilinde/lehçesinde Kadı anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Onun dışındaki Arap dilbilimciler, bu kelimenin Murad diline/lehçesine ait olduğunu belirtmişlerdir. Şu şiiri de delil olarak sunmuşlardır:

أَلَا أَبْلِغْ بَنِي عُصَمٍ رَسُولًا ... فَإِنِّي عَنْ فُتَاحَتِكُمْ غَنِيُّ

"Dikkat et Beni 'Usem kabilesine bir elçi gönder..... Ben sizin hükümlerinize ihtiyaç duymuyorum"[366]

Örnek:3.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَۚ وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِٓي اٰذَانِهِمْ وَقْراًۜ وَاِنْ يَرَوْا كُلَّ اٰيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَاۜ حَتّٰٓى اِذَا جَٓاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُٓوا اِنْ هٰذَٓا اِلَّٓا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ *"İçlerinden, (Kur'ân okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine*

[364] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. XVI, s. 69.
[365] el-A'raf 7/89.
[366] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. XI, s. 422.

perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, 'Bu (Kur'ân) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil' derler." [367] Bazı dilcilerin, bu ayette geçen (اَسَاطِيرُ) kelimesinin müfredinin (اسطورة) veya (اسطارة) şeklinde olduğunu söylediklerini aktaran Ahfeş, bu sözcüğün (عبابيد, مذاكير,ابابيل) kelimeleri gibi, müfredi olmayan cem'ilerden olduğunu belirttikten sonra bunlar için oluşturulan müfredlerin Araplar tarafından kullanılmadığını ifade etmiştir.[368]

Bu açıklama ve örneklerden hareketle Taberî'nin sadece bazı dilsel izahları naklettiği fikri ortaya çıkabilir. Ama işin gerçeği bu şekilde değildir. Çünkü Taberî yeri geldiğinde dil ekollerine müracaat etmiştir; i'rab yapmış, sarf, iştikak gibi alanların terminolojilerini kullanarak kelime tahlîlleri yapmıştır. Bunun yanında şiir, söz, üslup ve sanatlarını da kullanmıştır. Rivâyet alanında tanınan ve bilinen bu tefsirde Taberî'nin bazı rivâyetleri de dilbilimsel izahların hizmetinde kullandığına şahit olmaktayız. Aynı şekilde bazı rivâyetler arasından tercihlerde bulunmasında dilbilim etkili olmuştur. Taberî'nin dilcilerden ayrıldığı nokta salt bir şekilde dilbilimin kaide ve kurallarını aktarmak yerine onu, Kur'ân'ın anlamlarını keşfetmek için aracı olarak kullanmasıdır. Bu ve benzer konuları yeri geldiğinde örnekleri ile beraber aktarmaya çalışacağız.

1.5.1. Dilbilimsel Açıklamalarda Taberî'nin Dayandığı Ekoller

Dilbilim tarihsel bir sınıflandırmaya tabi tutulduğunda Geleneksel Dilbilim, Yapısal Dilbilim ve Dönüşümsel-Üretimsel Dilbilim olarak üç ekolün ön plana çıktığı görülebilir. Geleneksel dilbilim tipik bir dilbilgisi çalışmasında olduğu gibi genelde dilin özelde ise cümlelerin ve diğer dilbilgisi yapılarının nasıl olması gerektiğini inceler. Yapısalcı Dilbilim Yirminci yüzyılın başlarında özellikle Ferdinand de Saussure'un çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. O zamana kadarki dilleri tarihsel süreçleri içerisinde araştırmayı tercih eden genel eğilimin aksine bu yeni akım belirli bir dili belirli bir zaman süreci içinde çalışmayı yani art zamanlı bir

[367] el-En'am 6/25.
[368] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. XI, s. 305.

araştırma yerine eş zamanlı bir araştırmayı tercih etmiştir.[369] Noam Chomsky'nin eserleri ile ortaya koyduğu Dönüşümsel-Üretimsel Dilbilim kuramı ise bir yandan bir cümledeki kelime öbeklerinin birbiriyle nasıl bağlandığını gösteren yani cümlenin nasıl üretildiğini gösteren derin yapı ilişkilerini ileri sürmüş diğer yandan da kelime öbeklerinin karmaşık cümleleri nasıl oluşturduğuna dair dönüşüm kurallarını ileri sürmüştür.[370]

Taberî'nin de yaşadığı dönem göz önüne alındığında Geleneksel Dilbilim diyebileceğimiz ekolün şemsiyesi altında kategorize edilebilecek ekollerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Nahiv ekolleri olarak adlandırılan bu ilmî anlayışlar kendilerine göre metodolojiler üretip, Arap diline yeni bakış açıları kazandırmışlardır. Taberî'nin tefsirinde, Basra Ekolü ve Kûfe Ekollerinin görüşlerine müracaat etmekle beraber, Kûfe Ekolünün görüşlerini tercihlerine yansıttığı görülmektedir. Bununla birlikte bazen isim vermeyerek bazı dilcilere veya dil ekollerine müracaat ettiği de görülür.

1.5.2. Basra Ekolü

Cahiliye döneminde Arap dil ile ilgili çalışmaların izine rastlamak mümkündür. Yalnız bu dönemdeki çalışmalar iptidai, dağınık ve basit seviyede olup, şiir çerçevesindedir. Asr-ı Saadetin gelişi ile Arap dili de hak ettiği yeri almaya başlamıştır. İlk olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân içerikli dilsel izahları daha sonra Sahâbe ve Tabiûnun bu doğrultudaki açıklamaları Arapça'nın sistematik olarak gelişmesini sağlamıştır.[371] Bu aşamadan sonra meydana gelen dilsel bozulmanın Kur'ân'ı anlama çabalarına yansıma endişesiyle, Kur'ân'ın noktalanması ve harekelenmesi dilbilimin yeni aşamalar kat etmesini sağlamıştır.[372]

Bu aşamada nahivciler devri başlamıştır. Arap dilbiliminde gramerin teşekkülünde nahivciler en önemli yeri almaktadırlar. Nahivciler yaptıkları çalışmaları öğrencileri aracılığıyla değişik bölgelere ulaştırmışlardır. Nahivciler ve

[369] Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** s. 204.
[370] Noam Chomsky, **Dil ve Zihin**, Çev. Ahmet Kocaman, Bilge Su Yay., Anakara, 2014, s. 44-45.
[371] Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay. Erzurum, 2001, s. 4.
[372] Muhammed Tantâvî, **Neş'tü'n-Nahvî ve Târihu eş-Hüri'n-Nuhât**, Daru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz., s. 16.

öğrencilerinin bu çabalarına teolojik politik ve sosyal etkenler de eklenince dil ekolleri meydana gelmiştir. [373] Bu dönemdeki dilcilerin temel kaynakları arasında Kur'ân başta olmak üzere, şiir, darb-ı meseller ve çöl bedevilerinin kullanımları yer almıştır.[374] Bu kaynaklardan hareketle lügat ve edebiyat alanındaki malzemelerin toplanması sonucunda ilkin Basra'da, daha sonra Kûfe'de bu şehirlerin ismiyle anılan dil ekolleri kurulmuştur.[375]

Yaygın olan görüşe göre Arapça'nın gramer boyutuyla ilgili ilk bilgiler, Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 67/686) aracılığıyla Hz. Ali'den alınmıştır. Ancak Ebu'l-Esved bu bilgilerle sınırlı kalmamış, bunları geliştirerek dilde meydana gelen bozulmaları gidermeye çalışmıştır.[376] Kur'ân'ın Ebu'l-Esved tarafından noktalanması da hem din bilimlerine hem de dilbilime büyük katkılar sağlamıştır.[377] Ebu'l-Esved tarafından sürdürülen bu çalışmalar, daha sonra Basra ve Kûfe şehirlerinde yaşayan âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Bu da aralarında görüş ayrılıkları bulunan bu iki dil ekolünün meydana gelmesine neden olmuştur. Arap grameri açısından temel teşkil eden bu iki ekol Basra ve Kûfe ekolleridir. Başlangıçta bu iki ekol arasında şiddetli tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalarda Basrîler geçmişe bağlı kalıp, bedevilerin kullanımlarını esas alıp kıyâsı öne çıkarırken, Kûfîler sema' ve mantığı öne çıkarmışlardır. [378] Aralarında bir müddet dil alanıyla ilgili çeşitli tartışmalar devam etmiştir. Tarihsel süreç içerisinde daha sonra ortaya çıkan Bağdat ekolü bu iki ekolün görüşlerini eklektik bir şekilde birleştirmeye çalışmıştır. [379]

Basra'da yaşamış olan Ebu'l-Esved Basra ekolünün ilk temsilcisidir. Ebu'l-Esved'ten sonra öğrencileri Nasr b. 'Âsım el-Leysî (ö. 89/707) Meymûn el-Akrân, Anbesetü'l-Fîl (ö.100/718), Abdurrahman b. Hurmuz (ö. 117/735), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746), bu ekolde Ebu'l-Esved'ten sonra gelen önemli şahsiyetlerdir.[380] Bu ekolün ikinci ismi olan Yahyâ b. Ya'mer, nahiv ilmine yaptığı katkıdan dolayı çeşitli

[373] Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyin**, s. 11.
[374] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 4.
[375] M. Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Diyarbakır, 2003, c. 5, Sy. I, s. 40.
[376] Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 14.
[377] Ali en-Necdî Nâsıf, **Târihu'n-Nahv**, Daru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz., s. 11-12.
[378] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 74.
[379] Goldzıher, **Klasik Arap Literatürü**, s. 102.
[380] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 33.

övgülere mazhar olmuştur.[381] Bu âlimleri, 'İsa b. 'Ömer es-Sekafi (ö. 149/766), Ebu'l 'Amr b. el-A'la (ö.154/770), Ebû'I-Hattab el-Alıfeş (ö. 172/788), el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) Sîbeveyh ve Yûnus b. Habîb (ö 182/798) gibi, önemli eserlere imza atan, dilbilim alanının meşhur isimleri takip etmiştir. el-Ahfeş el-Evsat, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, Ebû Zeyd el-Ensâri (ö. 215/830), el-Asma'î (ö. 216/831), el-Muberred (ö. 285/898) ve İbn Dureyd (ö. 3211933) gibi âlimler ise Taberî'ye yakın bir dönemde bu ekolün şemsiyesi altında ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır.[382]

Basra ekolü ile Kûfe ekolünün müntesipleri kendilerine özgü yöntem ve prensipler oluşturmuşlardır. Basra ekolünün benimsediği yöntemleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Basra ekolü ilk kullanımları ve bunlara yapılan kıyâsı esas alıp, dilsel izahlarda bu yötenlerden yararlanmıştır. Fasih Arapça'daki kullanımları esas alıp şaz ve nadir türü kullanımları göz önüne alamamışlardır. Bununla birlikte kıyâsı da belli kuralar eşliğinde uygulamışlardır.

2) Türetme yapacakları kelimenin sağlamlığını ve doğruluğunu tespit için henüz dil melekelerini kaybetmemiş kabilelere müracaat etmişlerdir.

3) Basra ekolüne mensup olan âlimler, sıfat, bedel, zarf, zamme-ref', fetha-nasb, kesre-cer ve sükûn-cezm gibi kavramları kullanmışlardır.[383]

Bu açıklamaları göz önüne alarak, Taberî'nin değerlendirmelerine baktığımızda, tefsirinde dilbilimsel açıklamalar sırasında Basra ekolünün görüşlerini dile getirdiğini görmekteyiz. Bu açıklamalarda Taberî genel olarak hem Basra ekolünün hem de Kûfe ekolünün görüşlerini karşılıklı vermektedir.[384] Az da olsa bazı konulardaki görüşleri sadece Basra ekolünden alıntılar çerçevesinde değerlendirmektedir. [385] Ancak Taberî bu aktarımları yaptıktan sonra tercih yaparken Kûfe ekolünden yana tavır takınmaktadır. Basralıların görüşünü aktarırken kesin

[381] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 70
[382] Tantâvî, **Neş'tü'n-Nahvî ve Târihu eş-Hüri'n-Nuhât,** s. 71, vd.
[383] Tantâvî, **Neş'tü'n-Nahvî ve Târihu eş-Hüri'n-Nuhât**, s. 130-131.
[384] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. VI, s. 486.
[385] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. I, s. 198.

olmayan ve şüpheli bilgi anlamında olan (زعم- الزاعم) ifadelerini kullanmaktadır.[386]

Taberî, Basra ekolünün bazı görüşlerini tercih ettiği durumlarda, Kûfeliler için bu ifadeleri kullanmaktan geri durmamaktır.[387] Bununla birlikte Taberî bazen Basra ve Kûfe ekollerinin konu ile ilgili fikirlerini aktardıktan sonra kendine has açıklamalar yapıp bu iki ekolün görüşüne aykırı açıklamalar da yapmaktadır.

Taberî tefsirinde Basra ekolüne yaklaşık olarak beş yüz yerde açıkça atıfta bulunmuştur. Bunun yanında Basra ekolüne mensup âlimlerden Ebû 'Ubeyde Ma'mer el-Musenna, el-Ahfeş el-Evsat gibi önemli dilcilerin görüşlerine de yer vermiştir. Ayrıca Taberî, bu açıklamaları dil alanındaki problemleri çözmek için kullanmakla beraber, Kırâat alanındaki sorunları gidermede de kullanmıştır.[388] Ayetlerde kelime tahlîli, kelimenin farklı lehçelerdeki anlamı, i'rab-mana ilişkisi ve sarf-iştikâk gibi konular Taberî tarafından bu ekolün bağlamı çerçevesinde işlenen konuların başında gelmektedir. Taberî Basralı nahivcilerden yaptığı açıklamalarda çeşitli kalıplar kullanmaktadır, bu kalıp ifadelerden bazılar şu şekildedir:

(قاله الزاعم من أهل البصرة، لكان خطأ) *"Basra ehlinden bir zannedici onu söyledi ve o hatadır…"* [389]

(كان بعض أهل البصرة يزعم) *"Basra ehlinden bazıları zannediyordu…"*[390]

(فكان بعض نحويِّي البصرة يقول) *"Bazı Basarlı nahivciler şöyle diyor…"*[391]

(وكان بعضُ نحوييّ البصرة) *"Bazı Basralı nahivciler…"*[392]

(وزعم بعض نحويي البصرة) *"Bazı Basralı nahivciler zannetti…"*[393]

---

[386] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. I, s. 160.
[387] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 260.
[388] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 695.
[389] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 184.
[390] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 257.
[391] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 92.
[392] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. I2.

"*Basralılardan Arap kelamını bilen ilim ehlinden bazıları …*"[394] (كان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة)

"*Basra ehlinden Arap kelamının bilen bazıları te'vîl ediyorlardı…*"[395] (وكان بعض أهل المعرفة بكلام العرب من أهل البصرة، يتأوَّل)

Taberî'nin tefsirinde bu ve benzer kalıpları kullanarak, yaptığı açıklamalardan birkaç örnek sunmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Örnek: 1.

"*Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.*" [396] Bu ayete geçen (غَيْر) sözcüğünün 'irâbı ve hangi edatı karşıladığı ile ilgili Tâberi şu bilgileri aktarmıştır: "Bazı Basralı nahivciler, (غَيْر) sözcüğünün mansub okunması durumunda istisna anlamında kullanılacağını zannetmektedirler. Bu durumda (غَيْر) sözcüğü, istisna edatı olan (إلا) anlamında olacaktır ve ayet, bizi gazaba uğrayanların dışında, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet, şeklinde anlamlandırılacaktır. Kûfe ekolüne mensup nahivciler ise bu görüşün yanlış olduğunu belirtip, bu görüşü küçümsemişlerdir. Onlara göre (وَلَا الضَّآلِّينَ) ifadesi, (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ) ifadesine atıf edilmiştir. Basralıların görüşü kabul edilirse, nefiy, istisna üzerine atfedilmiş olacaktır. Bu da Araplarda olmayan bir kullanımdır. Çünkü Araplar, (ما قام أخوك ولا أبوك) ve (قام القومُ إلا أخاك وإلا أباك) örneklerinde olduğu gibi istisnayı istisnaya, nefyi de nefye atfetmektedirler. Bunun

[393] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 286.
[394] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. I9.
[395] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 480.
[396] el-Fatiha 1/7.

dışında nefyin istisnaya veya istisnanın nefye atfedilmesi Arapların kullanmadığı bir yöntemdir. Bu şekilde Kûfe ekolüne mensup âlimler Kur'ân'ın Arapça'nın en fasihi ile indiğini belirtip, buradaki (غَيْر) sözcüğünün istisna anlamında değil, nefiy anlamımda kullanıldığın belirtmişlerdir. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olacaktır: 'Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil'. Bu bilgileri aktarmadaki amacımız farklı i'rab vecihlerinin, ortaya çıkaracağı farklı anlam vecihlerini ortaya koyup, öğrenmek isteyenlere bunları sunmaktır. Bize göre (غَيْر) sözcüğünün kesreli bir şekilde okunup, (الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ifadesinin sıfat kılınması daha doğrudur.[397]

Örnek: 2.

إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَالطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Hani İbrâhîm, 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti. Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."* [398] Tâberi bu ayette geçen (فَصُرْهُنّ) sözcüğü ile ilgili Kûfe ve Basra ekollerinin açıklamalarını şu şekilde aktarmıştır: "Kûfe nahivcilerinden bazıları bu kelimenin hem zamme hem de kesre ile Araplar tarafından, "parçaladılar" anlamında kullanılmadığını belirtip, bu anlamdaki kullanımı bilmediklerini ifade ederek zanna düşmüşlerdir. Onlar bu kelimenin her iki halde de (الإمالة) yani yönelme anlamında olduğunu belirtip, (فَصُرْهُنّ) sözcüğünün Hüzeyl ve Süleym kabileleri tarafından

[397] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 184.
[398] el-Bakara, 2/260.

kesreli bir şekilde okunduğunu belirtmişlerdir. Basralı nahivciler ise bu ayette geçen (فَصُرْهُنّ) sözcüğünün ister zamme ister kesre ile okunsun, iki durumda da kesmek anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Basralı nahivciler birinci durumda bu kelimenin (صار -يصور), ikinci durumda ise (صَار –يصير) fiil kalıbında olduğunu belirtmişlerdir. Basralı âlimlerden aktardığımız bu görüş en doğru ve isabetli görüştür.[399]

Örnek:3.

وَهُوَ الَّذِي اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَباً مُتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ اَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ اُنْظُرُوا اِلٰى ثَمَرِهٖ اِذَا اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ اِنَّ فِي ذٰلِكُمْ لَاٰيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ *"O gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkarıp onlardan yeşillik meydana getirir ve o yeşil bitkilerden, üst üste binmiş taneler, -hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar- üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: (Herbiri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı. Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman bakın. Şüphesiz bunda inanan bir topluluk için (Allah'ın varlığını gösteren) ibretler vardır."*[400] Bu ayette geçen (يَنْعه) kelimesinin bir grup Basralı âlim tarafından ilk harfinin mansub okunması halinde (التَّجْر -تاجر) ve (الصحب -صاحب) sözcüklerinde olduğu gibi (يانع) kelimesinin çoğulu olacağını aktaran Taberî, Kûfeli bazı dilcilerin ise (يَنْعه) kelimesini (ينع) fiilinden türeyen masdar olarak

[399] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 498-501.
[400] el-En'âm 6/99.

değerlendirdiklerini, ayrıca ("النَّضْج""النُّضج" و"النَّضَج") örneğinde olduğu gibi (" يَنْع"، "و"يُنْع"، و"يَنَع") üç farklı şekilde okunabileceğini aktardıklarını ifade eder.[401]

Örneklerden de anlaşıldığı kadarıyla Taberî, Kur'ân tefsirinde dilbilimin önemini, dil ekollerinden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Taberî, genel olarak dilbilime yönelik açıklamalarda Kûfe ekolüne eğilim göstermektedir.

1.5.3. Kûfe Ekolü

İslâm âleminde Arap dili bağlamında yapılan çalışmalar doğrultusunda I/VII. yüzyılda, Basra ekolü teşekkül etmeye başlamıştır. Basra ekolünün teşekkül etmeye başlamasından sonra Kûfelî Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803) ve Basra ekolünün temsilcilerinden, Halîl b. Ahmed arasında başlayan tartışmalar, Kûfe ekolünün temelinin atılmasını sağlamıştır. [402] Ayrıca Basralılardan faydalanan âlimler II/VIII. yüzyılın sonlarında Kûfe ekolünü kurmuşlardır. Bu ekol etkisini V/XI yüzyıla kadar sürdürmüştür. Kûfe ekolünün tam anlamıyla sistemleştirilmesi, Ebû'I-Hasen Ali b. Hamza el-Kissâî ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi önemli âlimler tarafından gerçekleştirilmiştir.[403]

Basralı âlimler, dilbilime daha çok ilgi gösterip bu alana yönelmişledir. Kûfeli dilciler ise, adı geçen alanın yanında fıkıh, fıkıh usûlü, kırâat, şiirin rivâyet ve derlenmesi gibi alanlara da ilgi göstermişlerdir.[404]Kûfe ekolüyle birlikte dilbilimsel çalışmalar, yeni bir evreye girmiştir. Yalnız, Basra ekolünün dilin aslî ve fer'î konularına yaklaşımı, gramer alanıyla ilgili ilk kuralları belirlemesi ve telif faaliyetlerindeki önceliği bu ekolü öne geçirmiştir. Kûfe ekolüne nazaran Basra ekolüne mensup âlimlerin seçiciliği ve bilgiyi tahkik etmedeki hassasiyetleri de bu ekole ayrı bir meziyet kazandırmıştır.[405] Ayrıca Kûfe'ye bağlı dilcilerin nispeten zayıf olmaları, şaz kullanımlara dayanmaları ve fasih Arapça'nın konuşulduğu

[401] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 580.
[402] Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", **TDV., DİA,** İstanbul, 2002, c. XXVI, s. 345.
[403] Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", s. 43.
[404] Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 153.
[405] Mustafâ Sâdık er-Râfiî, **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, Thk. Abdullâh el-Minşâvî, Mehdi el-Bahkirî, Mektebetü'l-Îmân, Kâhire, 1997, c. I, s. 323.

bölgelerden uzak kalmaları gibi sebepler bu ekolü ikinci plana itmiştir.[406] Bunun yanında Kûfe ekolüne mensup âlimlerin Abbâsî Halifelerine yakın durması, bu halifelerin bu ekolün gelişmesine yardımcı olmalarını sağlamıştır. Kûfe ekolünün en önemli ismi olan el-Kissâî'nin Abbâsî Halifelerinden Hârûn Reşîd'e uzun bir zaman hocalık yaptığı, ardından, bu halifenin oğullarına ders vermek üzere görevlendirildiği nakledilmektedir.[407]

Talebelik döneminde daha önce er-Ruâsî'nin derslerine katılan el-Kissâî, bu derslerle yetinmeyip, Basra'ya gidip buradaki âlimlerin ders halkalarına katılmıştır. Kırâat alanında önemli bir yeri olan el-Kissâî, dil alanındaki birikimini çöldeki bedevilere yaptığı seyahatlerle pekiştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Kûfe ekolünün gramer alanındaki yöntem ve metodunu belirleyen ilk kişi el-Kissâî'dir.[408] Kûfe ekolünün önemli isimlerinden biri olan el-Ferrâ ise, kaleme aldığı Me'ani'l-Kur'ân adlı eseriyle dilbilimden hareketle tefsir faaliyetinde bulunmuştur. Bu eser Kûfe ekolünün nahivle ilgili görüşlerini barındıran en önemli eserdir. Kûfede er-Ruâsî'den ders alan el-Ferrâ, bir müddet Basra'da ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra el-Kissâî'nin yanına gelip ondan ders almıştır.[409] Bu iki âlimden sonra Kûfe ekolünü şu isimler temsil etmiştir: İbnûs-Sikkît (ö. 244/858), Ebû'I-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291/903) Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö. 328/941), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828), Hişâm b. Muâviye ed-Darîr (ö. 209/824), Muhammed b. Sa'dân (ö. 375/985), Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Şair Mütenebbî (ö. 354/965), İbn Miksem el-Attâr (ö. 354/965), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Fâris, İbn Acurûm es-Sanhacî (ö. 723/1323).[410] Kûfe ekolü de kendine özgü bazı yöntem ve metotlar oluşturmuştur. Bu ekolü diğer ekollerden ayıran yöntemleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Kûfe dil ekolüne mensup âlimler kıyâsı esas almaktadır. Belli bir kural koymaksızın her şiire veya her türlü bilgiye kıyâs yapmışlardır.

[406] Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları,** s. 72.
[407] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 46.
[408] Goldzıher, **Klasik Arap Literatürü**, s. 102.
[409] Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 194.
[410] Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, s. 240, 241, 242.

2) Dil ile ilgi varyantları toplarken kabilelerin dil yapılarının bozulup bozulmadığını kontrol etmeden ulaştıkları her kabileden aktarımda bulunmuşlardır.

3) Kûfelî dilciler nahiv ile ilgili bazı kavramları şu şekilde isimlendirmişlerdir: Na't, tercüme, mahal, ref', nasb, cer ve cezm.[411]

Taberî'nin tefsirinde dilbilimsel açıklamalar yaparken dil ekollerine müracaat ettiğini belirtmiştik. Taberî genellikle ilkin Basra ekolünün görüşünü, daha sonra Kûfe ekolünün görüşünü aktarmaktadır. Tercihlerinde de ağırlığını Kûfe ekolünden yana koymaktadır. Ayrıca bu ekolün görüşlerini aktarırken kesinlik içeren ifadeleri kullanmaktan geri durmamaktadır. Bir de Taberî'nin ekseriyetle, Na't,[412] tercüme,[413] mahal,[414] ref',[415] nasb,[416] cer[417] ve cezm[418] gibi Kûfe ekolünün kullandığı kavramları sarfettiğini görmekteyiz. Bunun yanında az da olsa Basra ekolüne ait terimleri kullanan Taberî, bu şekilde bu ekolün bilgi birikiminden haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.[419]

Taberî'nin tefsirinde masdar olarak değerlendirdiği kelimelerin fiilden türediğini ifade etmekle, Kûfe ekolünce ifade edilen masdarın fiilden türediği fikrini benimsediği anlaşılmaktadır.[420] Ayrıca semâ'ı öne çıkarıp, bu konuda seçici davranmaması onun Kûfe ekolüne mansubiyetini kuvvetlendirmektedir.[421] Kûfelilerin hem şiir hem de nesir ile istişhâd ettiğini göz önüne aldığımızda Taberî'nin bu mezhebe ağırlık verdiği ortaya çıkmaktadır. el-Kissâî ve Ferrâ gibi Kûfe ekolünün ilk temsilcilerinin görüşlerine dayanan Taberî, yeri geldikçe bu şahıslar eleştirmekten geri durmamıştır.[422] Bu da Taberî'nin körü körüne Kûfe ekolüne bağlı olmadığını, bazı durumlarda kendi fikirlerini açıklayıp bu ekolü de

[411] Tantâvî, **Neş'tü'n-Nahvî ve Târihu eş-Hüri'n-Nuhât**, s. 130-131.
[412] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 371.
[413] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 489.
[414] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIV, s. 50.
[415] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 219.
[416] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 25.
[417] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 99.
[418] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 569.
[419] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 210.
[420] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 180.
[421] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 187.
[422] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 312.

eleştirebildiğini göstermektedir. Taberî Kûfe ekolünün görüşlerini aktarırken, şu anahtar kavramları kullanmıştır:

(وكان بعضُ نحويي الكوفة يستنكر ذلك) *"Bazı Kûfelî nahivciler bunu hoş kaşılamamaktadır..."* [423]

(وأما بعض نحويي أهل الكوفة) *"Kûfe ehlinden bazı nahivciler ise..."*[424]

(وقال بعض نحويي أهل الكوفة) *"... ve Kûfe ehlinden bazı nahivciler (şunu) söyledi..."*[425]

(وقال بعض نحويي الكوفة) *"... ve bazı Kûfelî nahivciler ..."*[426]

Taberî'nin bu konuyla ilgili aktarımlarından birkaç örnek sunmanın konumuza açıklık getireceğini düşünmekteyiz.

Örnek: 1.

اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُونَ *"Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten ona döneceklerini çok iyi bilirler."*[427] Ayetinde geçen (مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) cümlesinin i'rab açısından isim tamlaması olduğunu açıklayan Taberî bu konuda şunları ifade etmiştir: "Bu ayette geçen (مُلَاقُوا) sözcüğünün (يلقون) anlamında olduğu bilindiği halde nasıl olur da izafe edilir. Çünkü "Araplar (فعل) anlamında olan isimleri izafe edip bu kelimelerdeki 'nun' harfini düşürdükleri halde (يفعل) ve (فاعل) anlamında olan sözcükler de bu işlemi gerçekleştirmezler" şeklinde bir ifade sarf

[423] **Taberî, Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 190.
[424] **Taberî, Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 199.
[425] **Taberî, Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 160.
[426] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 338.
[427] el-Bakara 2/46.

edilmektedir. Bu ifadeyi kullananlara şunları söyleriz: Araplar arasında bu tür kelimelerin izafe edilmesi ile ilgili ihtilâf bulunmamaktadır. Bu konudaki ihtilâf 'nun' harfinin hazfedilme gerekçesiyle ilgilidir. Basralı nahivciler müzari anlamında olan (مُلَاقُوا) sözcüğünün izafe edildiğini kabul ederek, bu sözcükten hazfedilen 'nun' harfinin istiskal/dile ağır gelme sebebiyle olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) "*Her canlı ölümü tadacaktır…*"[428] ve (إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ) "... *Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz…*" [429] ayetleri de bu açıklamayı desteklemektedir. Bu konuya delil olarak Basralı dilciler şu şiirleri nakletmişlerdir:

هل أنت باعث دينار لحاجتنا ... أو عبد رب أخا عون بن مخراق

"Bizim ihtiyaçlarımız için bir dinar... veya Avn b. Mihrakın kardeşi 'Abdi'r-Rabb'i göndermez misin?

الحافظو عورة العشيرة، لا ... يأتيهم من ورائهم نطف

"Aşiretin sırlarını muhafaza edenlerin... Ardından nesilleri gelmez."

Bu dilciler ilk şiirde geçen (باعث) sözcüğünün, (دينار) sözcüğüne izafe edildiğini, şiirin devamında gelen (عبد) sözcüğünü de mansub bir şekilde okunup (دينار) sözcüğünün mahalline atfedildiğini belirtip, muzâf olan (باعث) sözcüğünün aslında (يبعث) anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. İkinci şiirde ise (الحافظو) sözcüğünden 'nun' harfinin istiskalden/dile ağır geldiğinden dolayı hazfedildiğini belirtmişlerdir.

[428] Al-i 'İmrân 3/185.
[429] el-Kamer 54/27.

Kûfeli dilciler de (مُلَاقُوا) sözcüğünün (يلقون) anlamında olmakla beraber, izafe edildiğini kabul etmektedirler: Yine onlar (مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) cümlesinden 'nun' harfinin hazfedilmesini ise, (مُلَاقُوا) sözcüğünün ismin yerini almasına, dolayısıyla isim ile aynı sonucu paylaşmasına bağlamaktadırlar. Bu dilcilere göre 'nun' harfi sabit bırakıldığı takdirde kelimenin taşıdığı anlam göz önüne alınır, bu harf hazfedildiği durumda ise kelime izafe edilip, kelimenin zâhirine temel alınır. [430]

Örnek: 2.

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً اِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيم *"Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kıble yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."*[431] Basralı bazı dilcilerin bu ayette geçen (لَكَبِيرَةً) sözcüğünün cinsiyet açısından müennes/dişil olarak kullanılmasını, (الْقِبْلَةَ) sözcüğüne bağladıklarını aktaran Taberî, bu durumda ayette ifade edilen "ağırlık" ile kıblenin kast edileceğini belirtmiştir. Taberî, bazı Kûfeli dilcilerin ise (لَكَبِيرَةً) sözcüğünün müennes/dişil oluşunu (التولية والتحويلة) sözcüklerine bağladıklarını açıklayıp, ağır gelenin kıble değil, çevirme ve döndürme eylemi olduğunu ifade etmiştir. Kûfelilerin bu görüşünü benimsediğini vurgulayan Taberî, kıblenin ve namazın o dönemdeki Müslümanlara

[430] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21-22.
[431] el-Bakara 2/143.

ağır gelmediğini belirtmiştir. Ayrıca Taberî, ayette geçen (الْقِبْلَةَ) sözcüğünün (التولية والتحويلة) anlamlarını barındırdığından dolayı, ayette açıkça bu sözcüklerin zikredilmediğini belirtmiştir.[432]

Örnek: 3.

وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ بَنِي اِسْرَائِيلَۚ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباًۖ وَقَالَ اللّٰهُ اِنِّي مَعَكُمْۜ لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَاَقْرَضْتُمُ اللّٰهَ قَرْضاً حَسَناً لَاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَلَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُۚ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَٓاءَ السَّبِيلِ

"Andolsun, Allah İsrâîloğullarından sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci -başkan- seçmiştik. Allah şöyle demişti: Sizinle beraberim. Andolsun eğer namazı kılar, zekatı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah'a güzel bir borç verirseniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse, mutlaka o, dümdüz yoldan sapmıştır."[433]

Müfessir, bu ayette geçen (لَئِنْ اَقَمْتُمُ) ve (لَاُكَفِّرَنَّ) sözcüklerinin başında bulunan "lam" harfinin işlevi ve manaya etkisi ile ilgili yürütülen tartışmayı şu şekilde aktarmıştır: Basralı dilcilerden bazıları bu iki kelimede geçen "lâm" harfinin kasem/yemin lamı olduğunu belirtmişlerdir. Kûfeli dilciler ise ilk kelimde bulunan "lâm" harfinin kasem/yemin anlamı taşıdığını dolayısıyla ikinci bir kaseme/yemine gerek kalmadığını, ikinci kelimede geçen "lâm" harfinin ise kaseme/yemine cevap mahiyetinde olduğunu aktarmışlardır. Kûfelier, bunun aksi düşüldüğünde anlam açısından tamamlanmayan bir cümlenin ortaya çıkacağını, ayrıca ayetin anlamının bu yorumu gerektirdiğini vurgulamışlardır.[434]

[432] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 163.
[433] el-Mâide 5/12.
[434] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 123.

Bu örnekler ışığında müellifimizin dil ekollerinden Kûfe ekolüne ağırlık verdiğini görmekteyiz. Ayrıca yaptığı dilsel izahların mana eksenli olduğuna yani i'rab ve gramatik izahların mana çerçevesinde seçtiğine şahit olmaktayız. Bunun yanında Taberî'nin bazı açıklamalar yaparken Basra ve Kûfe ekollerinin dışında isim vermeden (قد قال بعضهم, قال الآخر)[435] gibi ifadeler kullanarak bazı dilsel izahları aktararak farklı görüşleri yansıtmaya çalıştığını anlamaktayız. Bu doğrultuda diğer ekoller ile ilgili kısa bilgi verdikten sonra bu ekollerin oluşum ve gelişimine Taberî'nin sunduğu katkıları ortaya koymaya çalışacağız.

1.5.4. Diğer Ekoller

İslâm âleminin geniş coğrafyalara yayılması ilim ve fikir hayatında önemli gelişmelerin yaşanmasında etkili olmuştur. Bu gelişmelerin en önemli ürünü olan dil ekolleri Arap dilbilimin taşıyıcısı konumuna girmiştir. Bunlardan Bağdat, Kûfe ve Basra ekollerinden sonra teşekkül etmiştir. Bağdat ekolü, Kûfe ve Basra ekollerinin görüşleri arasında tercihlerde bulunarak eklektik bir tarzı benimseyerek, bu yönüyle iki ekol arasında uzlaştırıcı bir rol oynamıştır. Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî (ö. 337/948), Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/977), İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimler bu ekolün önde gelen isimlerindendir.[436]

Muhammed b. Abdurrahmân İbnu'r-Rammâk (ö. 541/1146), Ahmed b. Ma'd b. İsa (ö. 550/1155), Câbir b. Muhammed el-İşbilî el-Hadramî (ö. 596/1199) gibi âlimler ise, adı geçen üç ekolden hareketle Endülüs ekolünü kurmuşlardır.[437] Bunun yanında Mısır ekolü olarak anılan bir ekol daha bulunmaktadır. Bu ekolün temelinde de Basra ve Kûfe ekollerinin teorileri yatmaktadır. İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Berrî (ö. 582/1186) ve İbn Mu'tî (ö. 628/1231) bu ekolün önemli temsilcileri arasında yer almaktadır.[438]

---

[435] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 287.
[436] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 75, vd.
[437] Aydın Yıldırım, **Endülüste Arap Dili Çalışmaları,** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2007, s. 25-26.
[438] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 123, vd.

Bağdat, Mısır ve Endülüs ekolleri, Taberî'den sonraki dönemlerde teşekkül etmiştir. Taberî'nin dilsel izahlarda izlediği yöntemler ile bu ekollere öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Taberî, dil ekollerinin görüş ve teorilerini yeri geldiğinde ayetlerin anlamlarıyla irtibatlı bir şekilde ifade ettikten sonra bazı tercihlerde bulunmuştur. Bu şekilde izlediği metot ile kendi döneminden sonra ortaya çıkan ve ekletikzmi benimseyen bu ekollere büyük oranda katkı sağlamıştır. Buraya kadar yaptığımız açıklamalarda Taberî'nin dayandığı dil ekollerini açıkladık. Bilindiği gibi tefsir alanında da çeşitli yöntem ve metotlar doğrultusunda bazı ekoller ortaya çıkmıştır. Taberî'nin bu ekollerden haberdar olmadığını iddia etmek, bu denli önemli çalışmalara imza atmış olan bir müfessire yapılacak en büyük haksızlıktır. Söz konusu ekollerin dil alanıyla ilgilenmesi Taberî bağlamında bunlara değinmeyi gerektirmektedir.

Mekke ekolu, Sahâbe döneminde ortaya çıkan ilk tefsir ekollerindendir. Bu ekol diğer ekollere oranla şiirle istişhâda çok fazla önem vermektedir.[439] İbn Abbâs'ın bu ekolün ilk temsilcisi olması, şiirin, tefsirin en önemli unsuru olmasını sağlamıştır. Bilindiği gibi İbn Abbâs şiirin özellikle cahiliye şiirinin kelimelerin tahlîlinde ve çözümlenmesinde yadsınamaz bir yerinin olduğunu belirtmiştir.[440] Bunun yanında Müşkilü'l-Kur'ân alanıyla ilgili ilk söz edenler arasında İbn Abbâs'ın adı da geçmektedir.[441] Ayrıca vücuh ve nezair alanı bu ekolün öncülük ettiği alanlardandır.[442]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Tabiiler arasında tefsir sahasında en önemli şahsiyetlerin Mekke medresesinde yetiştirildiğini ifade etmiştir.[443] İbn Abbâs'ın Sa'id b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime (ö. 105/723), 'Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ve Tâvûs b. Keysân (ö. 107/724) gibi öğrencilerinden oluşan bu ekolde garip kelimelerin izahı ve çözümlenmesi en önemli sırada yer almıştır. Ayrıca bu âlimlerden bazıları, rivâyetin yanında rey ve içtihadı aktif olarak kullanmışlardır.[444]

---

[439] M. Fatih Kesler, **Mekke Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005, s. 24.
[440] Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî, **Menâhic fi't-Tefsîr,** el-Meârif, İskenderiye, 1971, s. 31-32.
[441] Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü,** s. 181.
[442] Nur Ahmet Kurban, "Mekke Tefsir Ekolünün Ulümu'l-Kur'ân İle İlgili Görüşleri", **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsır Usûlü, ilim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir AkademisI, s.** Özkan Matbaacılık Ankara, 2009, s. 502
[443] İbn Teymiyye, **el-Mukaddime fi Usûli't-Tefsir**, s. 44.
[444] Demirci, **Tefsir Tarihi,** s. 92-93.

Mekke ekolünün Kırâat alanındaki yetkinliği hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde takdir edilmiştir.[445] İbn Abbâs'ın Kırâat imamlarından Nafi'nin (ö. 169/785) silsilesinde yer alması, ayrıca Mekkelilerin Kırâat imamı olarak bilinen Abdullah b. Kesîr'in (ö. l20/737) hocaları içerisinde Mücâhid'in bulunması, bu ekolün kırâat alanındaki etkisini göstermektedir.[446]

Kur'ân ilk olarak Mekke'de indirilmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle, Kur'ân'ın burada hem nuzülü hem de uygulama süreci devam etmiştir. Sahâbe ve sonrası dönemlerde de Medine şehri ilmî hüviyetini kaybetmemiştir. Özellikle Ubeyy b. Ka'b'ın (ö. 30/650) önderliğinde bu şehirde teşekkül eden tefsir ekolü, tefsir alanına önemli katkılar sunmuştur.[447] Medine şehri ve bu şehirde yaşayanlar hadis bilgisi açısından avantajlı olmuştur. Dolayısıyla bu şehrin ismiyle anılan ekolde, tefsir söz konusu olunca rey ve içtihattan çok hadis öne çıkmıştır. Medine halkının Kur'ân anlayışı saflığını ve duruluğunu koruyabilmiştir. Bu sebepten ötürü fıkhî mezheplerin bazılarında Medine halkının uygulaması hüccet olarak kabul edilmiştir.[448] Taberî de bu ekolün tefsir yönünün, hadis eksenli olduğunu yaptığı aktarım ile vurgulamıştır.[449] Diğer adı Rivâyet ekolü olan bu ekolün önemli temsilcileri şunlardır: Ebu'l-Aliye (ö. 90/708), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753).[450] Bu ekolde, rivâyet ağırlıklı tefsir yapıldığı bilinmekle beraber az da olsa rey ile te'vîle gidildiği aktarılmaktadır.[451]

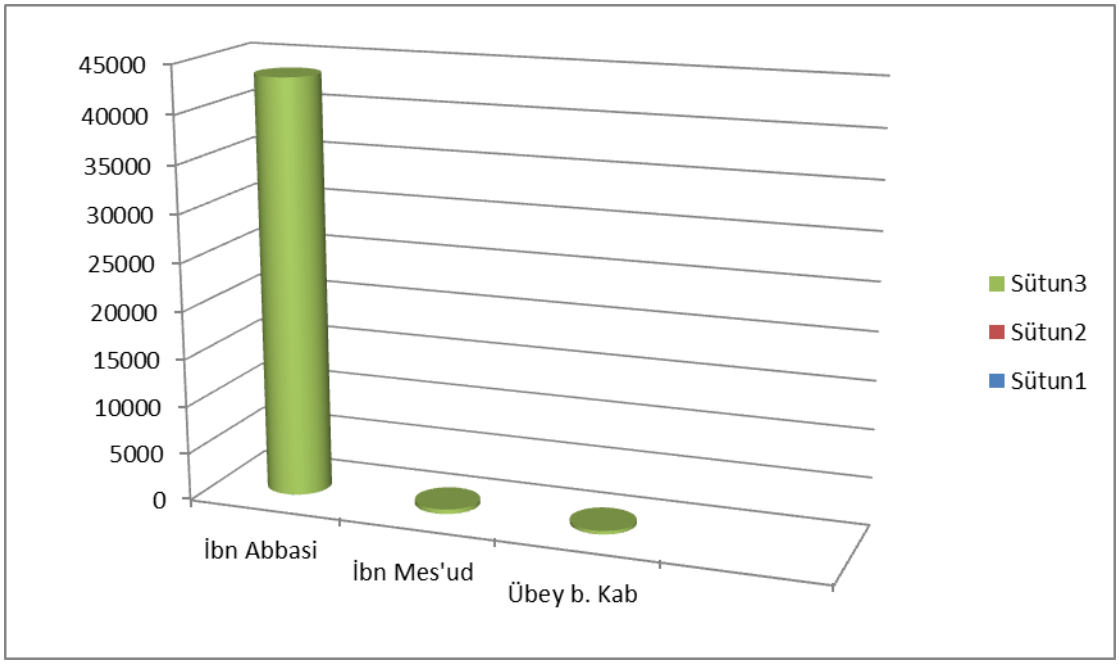
Abdullah b. Mes'ûd (ö. 34/654) öncülüğünde kurulan Irak ekolü de, tefsir ve Kırâat alanında önemli müfessirlerin yetiştiği mekteplerdendir. İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy kâtiplerinden olması, zamanının çoğunu o'nun yanında geçirmesini sağlamıştır. Doğal olarak bu durum İbn Mes'ûd'un tefsirde önemli bir konuma yerleşmesini sağlamıştır.[452] Hz. Ömer'in halifeliği sırasında İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye eğitmen olarak ataması, onun bu ve benzer meziyetlerinden

[445] ez-Zerkânî, **Menâhilü'l-İrfân,** c. I, s. 374.
[446] Kurban, "Mekke Tefsir Ekolünün Ulümu'l-Kur'ân İle İlgili Görüşleri"**,** s. 494.
[447] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 112.
[448] M. Fatih Kesler, **Medine Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005, s. 20.
[449] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 85.
[450] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 112.
[451] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 106.
[452] Demirci, **Tefsir Tarihi,** s. 95.

kaynaklanmaktadır.[453] Bu ekolün Kûfe'de kurulması hasebiyle bu isimle de anılmaktadır. Konum olarak bu ekolun rivâyetin merkezî olarak bilinen Medine'den uzak olması, bu ekolde rasyonalitenin öne çıkmasını sağlamıştır.[454] Bunun yanında Kur'ân ve sünnet bu ekolün en önemli kaynakları arasında yer almıştır. Bu ekole mansub olanlar, re'y taraftarları olarak tanımlanmıştır. Bunun temel nedeni bu müfessirlerin tefsir iliminin yanı sıra fıkıh konusunda da otorite olmalarıdır.[455] Alkame b. Kays (ö. 61/681), Mesrûk b. el-Ecdâ' (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Mürretü'l-Hemedânî (ö. 90/708), 'Âmir eş-Şa'bî (ö. 103/721), Hasan Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Di'âme (ö. 117/735), bu ekolün önemli temsilcilerinden olup ictihâd ve re'yi tefsirde çok fazla kullanan kişilerden olmuşlardır.[456]

Taberî'nin tefsirinde izlediği yöntemi irdeleyerek, onun bahsi geçen tefsir ekollerinden hangisine ağrılık verdiğini ortaya çıkartmak mümkün olacaktır. Taberî bir ayeti ele aldığında, o ayette geçen kelimeleri sarf, iştikâk[457] Arap şiiri,[458] Arapların kullanımı[459] gibi olgulardan hareketle açıklar. Ardından konuyla ilgili varsa rivâyetleri aktarır, rivâyetlerde çoğunlukla İbn Abbâs ve öğrencilerine dayanır. Bunun yanında Mekke ekolünün benimsediği gibi garip ve mübhem kelimeler üzerinde duran Taberî, bazı lehçelerin anlam üzerindeki etkilerini de açıklar. Ayrıca Irak ekolünden olanların bazı görüşlerini eleştirmiştir.[460] Müfessirin bu üç tefsir ekolünün temsilcilerine dayanarak yaptığı rivâyetlerin oransal olarak karşılaştırılması aşağıdaki tabloda verilmiştir.

[453] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, c. I, s. 107.
[454] M. Fatih Kesler, **Irak Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005, s. 9.
[455] Kesler, **Irak Tefsir Ekolü**, s. 18.
[456] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** s. 113.
[457] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 150.
[458] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 140.
[459] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 141.
[460] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 466.



Bu tabloda da görüldüğü gibi Taberî tefsirinde İbn Abbâs'tan yapılan rivâyetler çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu da bu tefsirin Mekke ekolünün etkisinde kaldığını göstermektedir. Konuyu daha iyi izah etme babında bahsi geçen rivâyetler ile ilgili birkaç örnek sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Örnek: 1.

لَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ اَمَرَ اللهُ بِهِۦٓ اَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْاَرْضِ

أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ *"Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşeri ve ahlâki bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir."*[461] Bu ayette geçen (الْخَاسِرُونَ) sözcüğünün (الْخَاسِر)'nun çoğulu olduğunu ifade eden Taberî, bu sözcüğün Allah'ın rahmetinden pay alamayanlar için kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca Taberî, bir tüccarın kendi hatasından dolayı sermayesini kaptırarak yaptığı zarar gibi kâfir ve münafıkların hatalarının bu zarara uğramalarına sebep olduğunu, dolayısıyla bu grupların Kıyamet Gününde Allah'ın merhametine en çok ihtiyaç hissedenler arasında olacağını

[461] el-Bakara, 2/27.

aktarmıştır. Taberî, bu sözcüğün türevlerinden olan (خَسِرَ الرجل يَخْسَرُ خَسْرًا وخُسْرَانا وخَسَارًا) sözcükleri naklettikten sonra konuyla ilgili Cerîr b. ‘Atiyye’nin şu şiirine yer vermiştir:

إِنَّ سَلِيطًا فِي الْخَسَارِ إِنَّهُ ... أَوْلادُ قَوْمٍ خُلِقُوا أَقِنَّهْ

“Küstah olan zarardadır çünkü o….. Köle olarak yaratılmış olan kavmin evladıdır.

Taberî bu şiirde geçen (الْخَسَارِ) sözcüğünü, şeref ve değerden mahrum kalma şeklinde anlamlandırmıştır. Ardından ayette ele alınan sözcüğe dönen Taberî bu sözcüğün bazıları tarafından (الهالكون) şeklinde tercüme edildiğini belirtip, bu anlamın, kâfir ve münafıkların karşılaşacağı sondan hareketle elde edildiğini, bu şekilde kelimenin te’vîlinden ziyade mananın te’vîl edildiğini belirtmiştir. Bu açıklamaların ardından Taberî İbn Abbâs’tan yaptığı şu rivâyeti aktarmıştır: “Müslüman olmayanlara isnat edildiğinde (الْخَاسِر) sözcüğü ile küfür kastedilirken, bu sözcüğün Müslümanlara isnâdında zenb yani günah kastedilmektedir.”[462]

Örnek: 2.

كَيْفَ وَاِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ اِلاًّ وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَاَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ *“Onların bir ahdi nasıl olabilir ki! Eğer onlar size üstün gelselerdi, ne akrabalık (bağlarını), ne de antlaşma (yükümlülüğünü) gözetirlerdi. Ağızlarıyla sizi hoşnut etmeye çalışıyorlar, oysa kalpleri buna karşı çıkıyor. Onların pek çoğu fasık kimselerdir.”*[463] Bu ayette geçen (اِلاًّ) sözcüğünü değişik rivâyet varyantları ile açıklayan Taberî’nin aktarımları şu şekildedir: Te’vîl ehli bu ayette geçen (الإلَّ)

[462] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 417.
[463] et-Tevbe 9/8.

sözcüğünün anlamı hususunda ihtilâf etmiştir. Farklı senetlerle Mücâhid'den gelen rivâyetlere göre bu sözcük Allah anlamındadır. Bu takdirde ayetin anlamı şu şekilde olur: (لا يرقبون الله ولا غيره) ne Allah'a ne de diğer insanlara verdikleri sözlere riayet ederler. İbn Abbâs'a dayandırılan rivâyetlerde ise bahsi geçen kelime akrabalık/hısımlık anlamında kullanılmıştır. Bu durumda ayetin anlamı şöyledir: (قرابةً لا يَرْقُبُونَ ولا عهدًا) ne akrabalığa ne de verdikleri söze önem gösterirler. Katâde'den yapılan rivâyete göre ise bu sözcük yemin etmek anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında (الإلّ) ve (العهد) eş anlamlı olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu konuda en doğru sonuç şudur: (الإلّ) sözcüğü Allah, söz, yemin, uzlaşma, akrabalık gibi anlamları içeren, çok anlamlı bir kelimedir. Dolayısıyla bu ayetin tefsiri sırasında bu anlamların tümü kullanılabilir. Arapların şiirinde de (الإلّ) sözcüğü, akrabalık ve söz anlamında kullanılmıştır. İbn Mukbil şu şiirinde bu sözcüğü Akrabalık anlamında kullanmıştır:

أَفْسَدَ النَّاسَ خُلُوفٌ خَلَفُوا ... قَطَعُوا الإلَّ وَأَعْرَاقَ الرَّحِمْ

"Onların geride bıraktıkları insanları ifsat ettiler...Merhameti ve akrabalık bağlarını kestiler.

Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680) şiirinde (الإلّ) sözcüğü aynı şekilde akrabalık anlamında kullandığını görmekteyiz:

لَعَمْرُكَ إِنَّ إِلَّكَ مِنْ قُرَيْشٍ ... كَإِلِّ السَّقْبِ مِنْ رَأْلِ النَّعامِ

"Yemin ederim ki senin Kureyş ile akrabalığın... Dişi deve yavrusunun devekuşu yavrusu ile olan akrabalığı gibidir."

Başka bir şair ise bahsi geçen kelimeyi söz vermek anlamında şu şiirinde kullanmıştır:

وَجَدْنَاهُمُ كَاذِبًا إِلُّهُمْ ... وَذُو الإِلِّ وَالْعَهْدِ لا يَكْذِبُ

"Onları, sözlerini yalanlarken bulduk... Söz ve ahid sahibi yalan söylemez."[464]

Örnek: 3.

وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا *"Yeryüzü içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman"* [465] Taberî bu ayette geçen (أَثْقَالَهَا) sözcüğü ile ilgili şu açıklamada bulunmuştur: Yani ölü olan varlıkları çıkarıp attı, çünkü sağ olan varlıklar yeryüzü için ağırlık oluştururken ölü olan varlıklar ise yeryüzünün batnı için ağırlık oluşturmaktadırlar. Bu durumda Kıyamet Gününde yeryüzü kendi içindeki ölüleri dışarıya atacaktır. İbn Abbâs da bu ayeti açıklarken (أَثْقَالَهَا) sözcüğünün yerin altındaki ölü varlıklar anlamında olduğunu belirtmiştir.[466]

Bu bilgiler doğrultusunda Taberî'nin tefsirinde Mekke ekolünün yöntem ve prensiplerini etkin bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Ayrıca Taberî'nin tercihlerinde bu ekolün önemli rol oynadığını vurgulamak gerekmektedir.

[464] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 146.
[465] ez-Zilzâl 99/2.
[466] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 547.

İKİNCİ BÖLÜM

DİLBİMSEL AÇIDAN TABERÎ TEFSİRİ

2.1 TABERÎ TEFSİRİNDE DİRÂSETÜ'L-MÜFREDÂT

Dilbilimin alt dalı olan bu alanla dillerde yer alan lafızların mana haritasını keşfetmek hedeflenmiştir. Taberî de tefsirinde bu alana konu olan lafızların tahlîline ağırlık vermiştir. Biz de bu bağlamda lafızların cinsiyet analizi, ezdâd, furûk ve naht gibi konuları ele alarak Taberî'nin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Lafız Tahlîlleri

Lafızlar, görünümlerinin bıraktığı etki bakımından insanlar gibidir. Mesela düzgün ve net bir söz, kulağa ağırbaşlı ve heybetli bir insanı çağrıştırır. Yine sanatlı bir söz de kibar, yumuşak huylu ve nazik kişilikli birini çağrıştırır.[467] Bunun yanında anlamın (mananın) korunması için lafzın orijinalliği çok önemlidir. Çünkü lafız mananın taşıyıcısı konumundadır. Lafız tahlîli yapılırken anlama etki eden her ipucu detaylı bir şekilde incelenir. Bu inceleme temelde kelimelerin cinsiyet analizi, fonksiyon analizi ve köken analizi olmak üzere üç açıdan yapılır.

Konu dinsel metinler olunca, lafızların etkisi ve önemi daha da ön plana çıkmaktadır. Çünkü kutsal metinlerin hitap ettiği bir *sosyalite* bulunmaktadır. Mezhep ayrılıklarının, çoğunluğu çoğu kez bir terimin tanımı ya da kullanımıyla ilgili farklılıklardan doğmuştur. Örneğin Hiristiyanlıktaki Aryanizm mezhebi[468] bir

[467] el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,** s. 102.

[468] Diğer adı, Ariusçuluk olan bu mezhep ismini kurucusu olduğu Arius'tan (250-336) almıştır. İskenderiyeli bir papaz olan bu şahıs mezhebin başlıca figürüdür. Ariusçuluk daha çok Kristoloji ekseninde yoğunlaşmıştır. İsa peygamberin Tanrı tarafından yaratılmış bir kul, göklerin ve yerin

kelime tartışmasından yani "*Cisimleşmiş Deyi*" kavramının çözümlemesinden neşet etmiştir.[469]Aynı şekilde İslâm dininin kutsal metni olan Kur'ân'ın dilsel yapısından hareketle yapılan, lafzî tahlîllerin hem fıkhî hem de itikâdi ayrışmaların oluşmasında büyük rol oynadığı bilinmektedir. Kur'ân'ın lafzî yorumlanması sonucunda, ehl-i sünnet itikadını benimseyenlerde, fıkıh alanında zâhirilik, kelam alanında ise mücessime ve müşebbihe adı altında üç ana akım ortaya çıkmıştır. Şia itikadını benimseyenlerde ise haşimiler ve haşviye denen gruplar lafzî tahlîli ilke edinmişlerdir.

Bir kelimenin asıl anlamının ortaya çıkarılması için, o sözcüğün ait olduğu dil dizgesinde tanımlandığı şekliyle ele almak gerekmektedir. Yani kokusunu ve izini taşıdığı dönemde karşıladığı kavram ile değerlendirilmelidir. Aşağı yukarı XVII. yüzyıldan beri, kelimelerin - eski dilcilerin düşündükleri gibi - kavramların içine yerleştiği kalıplar olmayıp birbiriyle sıkı ilişkili değerlerden oluşmuş, dil denen sistem içinde, dilbirliği mensuplarında genel olarak ortak sayılabilecek birtakım tasavvurların, kavramların sese çevrilmiş temsilcileri, her dilin kaynaşmış bir düşünce-ses birleşimi oldukları kabul edilmektedir.[470] Lafız ve mana arasındaki ilişki dilbilimciler, usûlcüler ve mantıkçılar arasında lafız ve delaleti ile ilgili tartışmalar şeklinde cereyan etmiştir.[471]

Kur'ân'daki lafızların anlamlarını, tespit etmek için, kelimelerin salt sathi manasına dikkat etmek veya lafzın delaletlerine itibar etmek, Kur'ân'ın söylemek istediği hususları ona söyletmemek veya eksik söyletmek olur. [472] Burada lafız tahlîlinin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü lafızlar bir binanın tuğlaları gibidir. Eksik veya yanlış konan tuğlaların binaya verdiği hasar gibi lafızların yanlış tahlîl edilmesi, ciddi anlam problemlerine yol açmaktadır. [473] Tefsirinde genel olarak Kur'ân bütünlüğüne dikkat etmeye çalışan Taberî, insanlar arasındaki farkı en iyi

kendisi vasıtasıyla yaratıldığı bir kelime olduğunu öne süren bir mezheptir. Katolik Kilisesi tarafından sapkın mezhep olarak ilan edilmiştir. Tahir Aşirov, "İbn Hazm'a Göre Hıristiyan Mezhepleri", **İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** Eylül-Aralık, 2009, c. 6, Sy. 3, s. 106.

[469] Vendryes, **Dil ve Düşünce**, s. 33.

[470] Doğan Aksan, "Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı,** TDK., Yay. Ankara, 1989. s. 253.

[471] el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,** s. 67-68.

[472] Karakaya, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,** s. 116.

[473] el-İsfehânî, **el-Müfredat** s. 10.

şekilde ortaya çıkaran hususun beyan yani dil ve konuşma yetisi olduğunu belirtmiştir. İfade edilmek istenenin, en güzel ve en doğru bir şekilde aktarılmasını beyân kabiliyetinin en yüksek mertebesi sayan Taberî, bunu aşan ve insanların benzerini ifade etmekten aciz olduğu beyân ile Kur'ân'ı kast ederek, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e mucize olarak sunulduğunu ifade etmiştir.[474] Bunun yanında Taberî, Kur'ân dilinin indirildiği dönemin dilsel özelliklerini taşıdığını belirtmektedir.[475] Dolayısıyla Kur'ân lafızlarının o dönemin anlam dünyası çerçevesinde çözümlenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Taberî, Lafız tahlîlinde isim ve fiil köklü sözcükleri tahlîl ederken iki temel yöntemi bir arada kullanmaktadır. İlk olarak kelimenin cinsi, kemiyeti, mahiyeti, kökü, türevi, bağlamsal anlamı, ait olduğu lehçe veya dil ile ilgili bilgi verir. İkinci olarak da bu bilgileri istişhâd pratiği ile destekler. İstişhâd yaparken Kur'ân, hadis, sema', Arap şiiri ve nesri öne çıkar. Biz de bu bölümde Taberî'nin bu bağlamdaki açıklamalarını mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

2.1.1.1. Kelimelerin Cinsiyeti

İnsanları bir erkek ve bir dişiden yaratan yüce Allah, bütün varlıkları da aynı şekilde iki farklı cinsiyette yaratmıştır. Bu konu Ku'ân-ı Kerîm'de çeşitli yerlerde şu şekilde dile getirilmektedir: *"Nihayet ondan da erkek ve dişi iki eşi var etti.*[476] *Düşünüp ibret alasınız diye her şeyden (erkekli dişili) iki eş yarattık.* [477] *Yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve (daha) bilemedikleri (nice) şeylerden, bütün çiftleri yaratanın şanı yücedir.* [478]*"* Bu ontolojik hakikat Arap diline de sirayet etmiştir. Bu dilde ele alınan bütün kavramlar, müzekker/eril ve müennes/dişil olmak üzere ikili bir ayırıma tabi tutulmuştur.

Dilin toplumsal bir olgu olduğunu göz önüne aldığımızda, kültürün, geleneğin, dini ve düşünsel faktörlerin dili etkileyip şekillendirdiği ortaya çıkmaktadır. Araplarda da söz konusu olan bu durum varlıklarda, mevcut olan

[474] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 9.
[475] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 10.
[476] el-Kıyâme, 75/39.
[477] ez-Zâriyât, 51/49.
[478] Yâsîn, 36/36.

cinsiyet kavramının kelime ve sözcüklere yansımasına sebep olmuştur.[479] Arapça'da müzekker ve müennesler hakikî ve mecâzî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. Bunun yanında mecâzî müenneslerin sema'i diye adlandırılan bir bölümü de bulunmaktadır.[480] Bu dilde kelimelerin taşıdığı cinsiyet özeliği cümle kurulumunda etkilidir. Cümlede özne ve yüklem; zamirler, ismi işaretler ve yerini aldıkları isimler arasında müzekkerlik - müenneslik açısından uyum çok önemlidir. Bu da doğal olarak aktarılmak istenen anlamı etkilemektedir. Bu açıdan kelimelerin cinsiyet özelliği müfessirler tarafından işlenmiştir. Taberî de bu özelliğin Kur'ân tefsirindeki etkisini ortaya çıkartmak için çeşitli açıklamalar yapmıştır. Taberî, tefsirinde kelimelerin cinsiyet özelliğini belirtmek için müzekker-müennes, zükur, tezkir, te'nîs, tüzekkeru, tüenesu [481] gibi tabirleri kullanmıştır.

Taberî, kavramları cinsiyet açısından değerlendirirken müenneslik alameti ve bunun hazfedilmesini, sıfat ve mevsuf arasındaki uyumu, [482] kelimenin kök anlamından hareketle cinsiyet analizi gibi konuları işlemektedir.[483] Örneğin Taberî, A'raf süresinde geçen (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا)[484] ayetini tefsir derken bu ayette geçen (دَكًّا) kelimesi ile ilgili çeşitli kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra bu kelimenin aslında (سوداء -حمراء) kelimeleri gibi elifi memdude ile müennes olduğu ile ilgili görüşleri nakletmiştir. Ardından ortaya çıkan gramatik problemi gidermeye çalışmıştır.[485] Müfessir el-Bakara süresinde geçen (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)[486] ayetinde ise

[479] Kadri Yıldırım, "Arap Dilinde Müzekkerlik-Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", **Ekev Akademi Dergisi,** Bahar 2003, Yl. 7, Sy: 15, s. 195.
[480] Ebû'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed Kemallu'd-Din İbnü'l-Enbârî, **el-Bulğatu fî'l-Farki Beyne'l-Müzekkeri ve'l-Müennes**, Thk. Ramazan Abdu't-Tevâb, Mektebetu Hancî, Kahire, 1417/1996, s. 65.
[481] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 432.; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. I, s. 210.; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. II, s. 351; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. VI, s. 486; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân,** c. XIII, s. 174.
[482]Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 500.
[483] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 359.
[484] el-A'raf, 7/143.
[485] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 101.
[486] el-Bakara 2/185.

sıfat ve mevsuf uyumundan hareketle (أَيَّام) ve (أُخَر) arasındaki cinsiyet uyumu ile ilgili muhtemel tartışmaları dile getirmektedir.[487]

Müfessir müfredi müennes olduğu halde, cemi müzekker olan kelimeleri,[488] sayıların temyizi için kullanılan sözcüklerin cinsiyet özelliklerini dile getirmiştir.[489] Bu tür özelliklerin, ayetlerin tefsirinde ortaya çıkardığı anlam değişiklikleri de Taberî tarafından incelenmiştir.[490] Bunun yanında zamirler ve merciler arasındaki cinsiyet uyumunda Taberî tarafından işlendiği, dikkati çeken hususlardandır.[491] Ayrıca mevsullâttan (ما) ve (من) gibi edatların cinsiyet uyumu,[492] kelimenin istenen manaya hamledilmesi ile cinsiyet uyumunun sağlanması[493] ve rivâyetler yardımı ile kavramların cinsiyet özelliğinin tespiti gibi hususlar, Taberî'nin değindiği konulardandır.[494]

Örnek: 1.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَهُوبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *"O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."*[495] Müfessir, bu ayeti tefsir ederken (فَسَوّٰيهُنَّ) kelimesindeki zamirden hareketle, zamirin mercii olan (السَّمَاء) kelimesinin cinsiyet özelliği ile ilgili şu değerlendirmeyi: "Bu ayette Yüce Allah müfred görünümünde olan (السَّمَاء) sözcüğü için cem'i müennesi gaibeye ait olan (هن) zamirini kullanmıştır. Çünkü (السَّمَاء) kelimesi (سماوة) kelimesinin

[487] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 459.
[488] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVI, s. 369.
[489]. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 175.
[490] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 282
[491] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 574.
[492] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 473.
[493] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVI, s. 186.
[494] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 567.
[495] el-Bakara 2/29.

cem‘idir. Aynı türden olan (نخلة – بقرة) kelimelerin cem‘i olan (نخل - بقر) kelimelerinde olduğu gibi (السَّمَاء) kelimesi de bazen müzekker bazen de müennes zamirlerle karşılanmaktadır. Örneğin (هذه سماءٌ) cümlesinde müennes işaret zamiri, (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ) [496] ayetinde ise müzekker zamir kullanılmıştır. Bu kullanım müfredi ve cem‘i aynı olan kelimeler için geçerlidir. Bazı nahivciler (السَّمَاء) lafzının müfred olduğunu, anlamı itibariyle cem‘i olan (السموات) lafzına delalet ettiği için (هن) zamiri ile karşılandığını zannetmektedirler. Oysa bu kelime hem müzekker hem de müennes zamirle karşılandığı için bu yargı yanlıştır.”[497]

Taberî’nin eleştirerek aktardığı bu görüş, el-Ahfeş el-Evsat tarafından şiddetli bir şekilde savunulmuş olan görüşlerdendir. el-Ahfeş el-Evsat’a göre (السَّمَاء) müfred ve müennes bir kelimedir. Bu kelime için müzekker zamirin kullanılması bunun aksini ispat etmez. Çünkü Araplar, bazı müennes kelimeler için müzzeker zamirler kullanmışlardır. [498] ez-Zeccâc ise bu kelimenin cem‘i olduğunu müfredinin (سَمَاة) veya (سماوة) şeklinde olduğunu belirtip, el-Ahfeş el-Evsat’ın görüşünü eleştirmiştir. [499] Taberî’nin yaptığı gibi es-S‘alebî (ö. 427/1036) de bu konuda var olan tüm görüşleri aktarmıştır. Yalnız bu görüşlerden hangisini benimsediğini belirtmemiştir. [500] Vâhidî (ö. 468/1076) ise bu kelimenin cem‘i olduğunu ve müfred versiyonlarını açıkladıktan sonra bu kelime ile gökyüzündeki yedi katmanın kast edildiğini, bundan

[496] el-Müzemmil, 73/18.
[497] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 431-432.
[498] el-Ahfeş, **Me’âni’l-Kur’ân**, I, s. 61-62.
[499] Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân ve İ‘râbuh**, ‘Âlemü’l-Kutüb, Beyrut, 1408/1988, c. I, s. 107.
[500] Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebû İshâk es-S‘alebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kur’ân**, Thk., Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1422/2002, c. I, s. 162.

dolayı da çoğul zamirle karşılanmış olabileceğini ifade etmiştir. [501] Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö.606/1210) ise (السَّمَّاء) kelimesinin cem‘i veya cins isim olduğunu, bundan dolayı müenneslere ait zamirle karşılandığını aktardıktan sonra ikinci görüşün Arap diline daha ugun olduğunu beyân etmişlerdir. [502]

Örnek: 2.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ *"(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin."* [503] Taberî bu ayette geçen (بَيْنِ) ifadesinin cinsiyet özelliği ile ilgili şu açıklamaları yapmıştır: "Arap dilcileri bu kelimenin müennesliği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Basralı nahivciler, bazı kelimelerin Araplar tarafından sebepsiz bir şekilde müzekker veya müennes olarak değerlendirildiğini belirtip, müennesler için (الدار), müzekkerler için ise (الحائط) sözcüğünü örnek olarak sunmuşlardır. Ardından (بَيْنِ) sözcüğünün de bu kategorideki müennes kelimelerden olduğunu ifade edip, (ذَاتَ) sözcüğünün bahsi geçen kelimeye izafe edilmesini bu duruma bağlamışlardır. Kûfeli nahivciler ise (بَيْنِ) kelimesinin kullanıldığı anlam ve konum itibariyle müennes olarak değerlendirildiğini aktarıp, (ذات العشاء) ifadesini kullanan Arapların (الساعة) ifadesini kastederek müennesler için kullanılan ismi işareti, (العشاء) sözcüğüne izafe ettiklerini

[501] Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, **el-Vesît fi't-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Thk., Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Abdü'l-Gânî el-Cemel, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1415/1994, c. I, s. 112.

[502] Ebû'l-Kâsım Cârulllah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1407/1987, c. I, s. 123; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, c. I, s. 381.

[503] el-Enfâl, 8/1.

belirmişlerdir. Bu dilcilere göre kelimenin cinsiyetinde etkili olan manadır. Bana göre bu görüş daha isabetlidir."[504]

Taberî'nin Basralılara dayandırıp kabul etmediği görüş, el-Ahfeş el-Evsat'a aittir. el-Ahfeş el-Evsat, bu görüşü 'Me'âni'l-Kur'ân' adlı eserinde dile getirmiştir. [505] Daha sonraki dönemlerde yaşamış olan müfessirlerden es-S'alebî, Taberî'inin yaptığı bu açıklamaları hiç değiştirmeden ve tercihte bulunmadan nakletmiştir. [506] Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn 'Atiyye (ö. 542/1148) ise bu konuda, Taberî'inin Kûfelilere dayandırıp, benimsediği görüşe paralel açıklamalar yapmışlardır. [507]

Örnek: 3.

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى *"Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın."* Bu ayeti tefsir ederken Taberî, (طُوًى) sözcüğü ile ilgili farklı kırâatlerden hareketle bu kelimenin cinsiyet özelliği ile ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: "Kurrâdan bazıları bu kelimenin kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Bir kısım Medine Kurrâsı (طُوًى) sözcüğünü vadinin bulunduğu yere özel isim kılarak ilk harfini zammeli/ son harfini de tenvinsiz okumuşlardır. Bu şekilde bu ismi gayri munsarif saymışlar ve buna örnek olarak şu şiiri getirmişlerdir:

نَصَرُوا نَبِيَّهُم وَشَدُّوا أَزْرَهُ ... بِحُنَيْنَ حِينَ تَوَاكُلِ الأَبْطَالِ

'Huneyn'de Kahramanlar kayıtsız kaldığı zaman, onlar... Peygamberlerine yardım ettler ve onu desteklediler.'

[504] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 384.
[505] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 345.
[506] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. I, s. 327.
[507] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 195; Ebû Muhammed Abdü'l-Hakk b. Gâlib İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz,** Thk., Abdu's-Selâm Abdu'ş-Şafî Mahmud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1422/2001, c. I, s. 500.

Bu şiirde geçen (حُنْيَنَ) sözcüğü beldeye verilen özel isim olduğu için cerre/esre almamıştır. Eğer bu kelime beldeye değil de vadiye isim olarak konsaydı, (وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ)[508]ayetinde olduğu gibi cerre/esre alabilecekti. Bu durumda olan bir diğer kelime için şu şiirde dile getirilmiştir:

أَلَسْنا أَكْرَمَ الثَّقَلَيْنِ رَحْلا ... وأَعْظَمَهُمْ بِبَطْنِ حرَاءَ نارَا

'Biz yolculuk durumunda sakaleyninin en cömeti değilmiyiz... ve Hira içideki en büyük ateşe sahip değilmiyiz.'

Bu şiirde geçen (حرَاءَ) sözcüğü bir dağın ismi olmasına rağmen bir beldeye isim olarak konduğu için cerre/esre almamıştır. Aynı şekilde (طُوًى) sözcüğünü vadinin bulunduğu yere özel isim olarak seçenler de bu sözcüğe cerre/esre ve tenvin işaretlerini koymamışlardır. Kûfelî kurrânın bir kısmı ise bu kelimenin müzekker olduğunu bundan dolayı cerre/esre ve tenvin almasında bir mahzur bulunmadığını, bunun tersinin ancak müennes kelimeler için geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Bana göre doğru olan da bu görüştür."[509]

Taberî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o bu kelimeyi sarfiyet ve cinsiyet açısından değerlendirmiştir. Bu kelimenin kırâat vecihlerine değinen ez-Zecâc ise söz konusu kelimenin cinsiyet özeliğine değinmeden sarfiyet ile bağlantılı olan kırâat vecihlerini dile getirmiştir.[510] es-S'alebî de kelimenin kırâat vecihlerini aktarmış, ayrıca farklı lehçelerdeki kullanım ve anlamları nakletmiştir.[511] Zamahşeri, İbn 'Atiyye ve Râzî gibi müfessirler ise bu konuda detaylı açıklamalarda bulunmuştur.[512]

[508] et-Tevbe 9/25.
[509] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 282.
[510] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. II, s. 351.
[511] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VI, s. 239.
[512] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 54; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. IV, s. 38; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXII, s. 15.

2.1.1.2. Ezdâd, Furûk, ve Naht

Sözlük anlamı itibariyle "zıtlar-karşıtlar" analmında olan (الأضداد) kelimesi, zıt anlamına gelen (الضِّدُّ) kelimesinin çoğuludur.[513] Bu kelime, Meryem suresinin 82. ayetinde (وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا)[514] "yardımcılar, düşmanlar, yakınlar ve muhalifler" anlamında kullanılmıştır.[515] Arap dilinde ise (الأضداد) kavramı, zıt anlamların aynı kelimede buluştuğunu belirtmeye yarayan terimsel ifade olarak kullanılmaktadır.[516] Sevinç-üzüntü anlamında kullanılan (الطرب) ve aydınlık-karanlık manasnı ifade etmek için kullanılan (السدفة) gibi kavramlar, bu konuya örnek teşkil etmektedir.[517]

Ezdâd niteliğindeki kavramların Arapça'daki varlığı, tartışma konusu olmuştur.[518] Bu tartışma ezdâdın Arapça'da var olmadığını, var olduğu halde zıt anlamların temelde aynı manada olduğunu, zıt anlamların farklı lehçelere ait olduğunu ve ezdadın kayıtsız bir şelikde varlığını kabul edenler arasında cereyan etmiştir.[519] Bunun yanında ezdadın elfazı müştereke ile özdeş olduğunu ifade edenler de olmuştur.[520] Arap dilinin bir niteliği olan ezdâd, Kur'ân'ın bazı lafızlarında yer almıştır. Nitekim Taberî de tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın Arapça indirildiği için bu dildeki özellikleri içerdiğine işaret etmiştir.[521] Bu doğrultuda Müfessir, ezdâd türündeki kavramları (هو من الأضداد) ve (من حروف الأضداد) gibi ifadelerle belirtmekle beraber, herhngi bir kavram kullanmadan üstü kapalı bir şekilde de dile getirmiştir.[522]

---

[513] Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, Thk. Mehmed Mehdî Mahzumî, İbrahim Sâmirâî, Dâru ve Meketebetu'l-Hilâl, Beyrut, Tsz., c. VII, s. 6.

[514] Ayetin anlamı: *"Hayır! İlahlar, onların ibadetlerini inkâr edecekler ve kendilerine düşman olacaklar."* el-Meryem 19/82.

[515] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 251-252.

[516] Ebû Ali Muhammed el-Müstenîr Kutrub, **Kitâbu'l-Eddâd**, Thk., Hennâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Beyrut, 1405/1984, s. 70.

[517] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed el-Enbârî, **el-Eddâd**, Thk., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut-Lübnan, 1407/1987, s. 9, 103.

[518] Mustafa Öncü, **Molla es-Siirdi'nin "Basiretü'l-Kulûb fî Kelâmî 'Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dilini Açısından İncelenmesi,** (Basılmamış Doktora Tezi), Diyarbakır, 2013, s. 117.

[519] Muharrem Çelebî, "Arapçada Ezdâd Meselesi", **Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Dokuz Eylül Yay., İzmir 42.

[520] Çok anlamlı sözcükleri ifade etmek için elfazı müştereke kavranı kullanılmaktadır. Atonius Butrus, **el-M'ucemü'l-Müfessel fi'l-Ezdâd**, Nşr., Muhammed Ali Beydun, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1324/2002, s. 7.

[521] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12.

[522] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 318.

Örneğin Müfessir, Kehf suresinin 79. ayetinde [523] geçen (وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ) cümlesindeki (وَرَاءَهُمْ) sözcüğünün bazı dilciler tarafından hem ön hem de arka anlamında kullanılmasından hareketle ezadadan sayıldığını dile getirmiştir.[524] Taberî, burada ezdâd kavramını açıkça kullanmıştır. Ancak o, Tâhâ suresinin 15. ayetindeki[525] (أُخْفِيهَا) lafzını tahlîl ederken, bu lafzın Araplar arasında gizlemek ve açığa vurmak şeklinde iki zıt anlamı barındırdığını belirtirken bu konuda açıklama yaptığı halde ezdâd kavramını kullanmamıştır.[526]

Furûk da Arapça'da, bazı lafızların sahip olduğu özelliklerdendir. Sözlükte "bir şeyi diğerlerinden ayırmak veya iki şeyi birbirinden ayırmak" anlamındaki (فرق) kelimesinin çoğulu, (فروق) şeklinde gelmiştir.[527] Furûk lafzının türevleri, Kur'ânda da benzer anlamlarda kullanılmıştır. Mesela (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) "*Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk*",[528] (فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ) "*Deniz derhal yarıldı. Her parçası koca bir dağ gibiydi*" [529] ve (فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا) *"Hakkıyla ayıranlara"*[530] ayetlerinde kullanılmıştır. Aynı kelime dilsel literatürde ise, (الْغَضَب) ve (السخط) sözcüklerinde olduğu gibi, anlamları arasında nüanslar bulunduğu halde, ortak bir anlamda birleşen sözcükleri ifade etmek için kullanılmıştır.[531] Bu açıdan furûku, aynı anlamı içeren sözcükleri ifade etmek için kullanılan teradüften ayırmak mümkündür.

Bunun yanında furûk ile teradüfü birbirinden ayıran âlimler olduğu gibi, bunları özdeş olarak değerlendirenler de olmuştur. Her kelimenin az da olsa diğer kelimelerden farklı anlam taşıması gerektiğini ifade eden Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/, 1005) furûk ile teradüfün ayrılığını savunanlar arasında yer almıştır.[532] Ayrıca

---

[523] Ayetin anlamı: *"O gemi, denizde çalışan bir takım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı."* el-Kehf 18/79.
[524] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 83.
[525] Ayetin anlamı: *"Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim."* Tâhâ 20/15.
[526] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 287.
[527] İbn Fâris, **Mu'cemü'l-Mekâyîsi'l-Luga**, c. IV, s. 493.
[528] el-Bakara 2/50.
[529] eş-Şuara 63.
[530] el-Mürselât 77/4.
[531] Ebû Hilâl el-Hüsyin b. Abdillah b. Sehl el-Askerî, **el-Furûkû'l-Lugâvîyye**, Thk Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İmi ve's-Sikâfe, Kahire, Tsz., s. 21.
[532] el-Askerî, **el-Furûkû'l-Lugâvîyye**, s. 22.

Muberred (ö. 286/900), Sa‘leb (ö. 291/904), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbnu’l-‘Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Dürüstveyh (ö. 347/958) gibi âlimler de bu görüşü dile getirmişlerdir.[533] Bu görüşü savunanlara göre, furûk kategorisindeki sözcükler, Araplar tarafından erken dönemlerde yakın anlamlı kelimeler konumunda değerlendirilirken, zamanın ve kullanımın etkisiyle insanlar tarafından eş anlamlı sözcükler seviyesinde değerlendirilmiştir.[534] Kutrub (ö. 210/825), Ebû Zeyd Sa‘id b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830), Asma‘î (ö. 216/831), İbn Haleveyh (ö. 370/980), Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve İbn Sîde (ö. 458/1066), gibi şahsiyetler ise, furûktan ziyade teradüfü öne çıkartıp, furûk türünü tarâdüf çerçevesinde değerlendirmişlerdir.[535] Taberî’nin mukaddimesinde, “Beyân açısından, Kur’ân ayetlernin manası ile indirildiği dil arasında, doğrudan bir bağlantı olduğunu,” belirtmesi,[536] onun Arapça’daki olguların Kur’ân’a yansıdığını kabul ettiğini göstermekle beraber, furûk ve teradüf çekişmesinde durduğu yeri net bir şekilde göstermemektedir. Ancak Müfessirin tefsirinde çeşitli kelimelerin arasındaki farklı detayları ortaya çıkartmaya çalışması ve bunu yaparken (من الفروق),[537] (الفرقَ بين ذلك)[538] ve (من الفرق بين معنى)[539] gibi kavramlar kullanması, onun da furûkun varlığını savunanlar tarafında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda müellifimiz, Nisâ suresinin (وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا) *“Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur.”*[540] ayetinde geçen (خَطِيئَةً) ve (إِثْمًا) sözcükleri arasındaki farkı ortaya koyarak Arap dilinin bu yönüne işaret etmiştir.[541]

---

[533] Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih eş-Şây‘î, **el-Furûkû’l-Lugâvîye ve Eserûha fî’t-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm,** Mektebetu Abyikân, Riyad, 1414/1993, s. 89-96.
[534] Muhammed Yâs Hadre’d-Dûrî, **Dekâikû’l-Furûkû’l-Lugâvîyeti fî’l-Beyâni’l-Kur’ânî**, (Basılmamış Doktora Tezi), Bağdat Ünviversitesi, Bağdat, 1426/2005, s. 7.
[535] eş-Şây‘î, **el-Furûkû’l-Lugâvîye**, s. 46-54.
[536] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 12.
[537] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIV, s. 251.
[538] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 222.
[539] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VI, s. 370.
[540] en-Nisâ 4/112.
[541] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIX, s. 197.

Arap dilinde söz varlığını geliştirme ve yeni kelime türetme yolları arasında yer alan (نحت) *"Naht"* kavramı, sözlükte "kesip düzeltmek, kazımak, yarmak yontmak, biçmek, yaymak ve kabuğunu soymak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[542] Bu kavramın müzari formu, yontmak anlamıyla Kur'ân'da şu şekilde geçmektedir: (وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا) *"Dağları yontup evler yapıyorsunuz"*,[543] (قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ) *"Yontuğunuz şeylere mi? ibadet ediyorsunuz dedi"*.[544] *"Naht"* kavramı, bir tümcenin veya bazı sözcüklerin aynı anlamları taşımak suretiyle kısaltılıp, tek kelime haline getirilmesini ifade edecek şekilde dilbilim literatüründe yerini almıştır.[545] (بسم الله الرحمن الرحيم)'i belirtmek için kullanılan (بسمل)'yi ve (لا حول ولا قوة الا بالله) cümlesini ifade etmek için kullanılan (حَوْقَل)'yi *"Naht"* olgusuna örnek olarak sunmak mümkündür.

Bu kavramın bazı âlimler tarafından, iştikakın bir parçası olarak görülmesiyle, naht konusunun müstakilliği tartışma konusu olmuştur. Arap dilibilimcileri nahtı, oluşturulma biçiminden hareketle, en-Nahtu'l-Fiilî, en-Nahtu'l-Vasfî, en-Nahtu'l-İsmî, en-Nahtu'n-Nisbî, en-Nahtu't-Tahfif ve en-Nahtu'l-Harfî şeklinde taksim etmişlerdir.[546] Onlar herhangi bir cümleden, o cümlenin anlamını içerecek şekilde fiil kalıbı oluşturmayı en-Nahtu'l-Fiil ile ifade edip (ادام الله عزك) "Allah onurunu devam ettirsin" tabirinden oluşan (سمعل) ifadesini bu kısma örnek olarak sunmuşlardır. Sıfat anlamı taşıyan iki kelimeden aynı veya daha vurgulu anlamda oluşturulan kelime dilciler tarafından en-Nahtu'l-Vasfî şeklinde tanımlanmıştır. Bu kısma da (ضبر) "toplamak" ve (ضبط) "sıkıca tutmak" fiillerinden

[542] Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sidde el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azem**, Thk., AbdulHamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, c. III, s. 274.
[543] el-'Araf 7/74.
[544] es-Safat 37/95.
[545] Abdulkadir Mustafa el-Mağribî, **el-İştikak ve't-Ta'rib**, Matbatu Hilal, Mısır, 1326 /1908, s. 21.
[546] Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, c. I, s. 61; İbn Faris, **Mu'cemü'l-Mekâyîsi'l-Luga**, c. I, s. 328.

(ضِبَطْرٌ") "sert / sıkı [adam]" sıfatını örnek vermek mümkündür. Yine onlar, iki isimden tek bir isim oluşturmayı en-Nahtu'l-İsmî, bir şeyin ya da şahsın nibet edildiği iki belde ismini kırpıp birleştirmeyi en-Nahtu'n-Nisbî, ard arda gelen iki sözcük arasında bulunan bazı harflerin mahreç yakınlığı etkisiyle atıp tek kelime haline getirmeyi en-Nahtu't-Tahfîf; bir de bazı cümle veya kelime gruplarından harf oluşturmayı en-Nahtu'l-Harfî diye nitelemişlerdir.[547] Bu bağlamda (جمد–جلد) "taş-buz" lafızlarından oluşturulan (جلمود) "taş-buz" sözcüğünü en-Nahtu'l-İsmî'ye, (بنو الحارث) isim tamlamasından oluşturulan (بلحارث) kelimesini en-Nahtu't-Tahfîf'e, (عبد القيس) kabilesine intisabı belirtmek için kullanılan (عبقسي) ifadisini en-Nahtu'n-Nisbî'ye ve (آوان-أي) edatlarından meydana getirilen (اَيَّانَ) edatını en-Nahtu'l-Harfî'ye örnek olarak sunmak mümkündür. Taberî tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın dilsel yapısını inecelerken bu yapının Arapça'nın temel özelliklerini barındırdığını defatle vurgulamıştır.[548] Bunun yanında yaptığımız araştırmalar sonucunda Müfessirin lafız tahlîli aşmasında kısmen naht olgusunu da kullandığını gördük. Ayrıca o, genellikle edatların anlamlarını ortaya koymak için en-Nahtu'l-Harfî'den hareket etmiştir. Örneğin Müfessir, Kehf suresinin 38. ayetinde geçe (لكِنَّ) edatının (لكن) ve (أنا)'den türetildiğini ifade etmiştir.[549]

Lafız tahlîli aşamasında, lafızların formu ve anlamı arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmak açısından önemli yeri olan ezdâd, furûk ve nahtın, Taberî tarafından kullanım şeklini, dolayısıyla onun dilbilimsel tefsir örnklerini sunmak için birkaç örnek aktarmak faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

[547] el-Mağribî, **el-İştikak ve't-Ta'rib**, s. 22.
[548] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12-14.
[549] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 125.

فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ *"Yemin ederim şafağa"*[550] Müfessir bu ayette geçen (الشَّفَقِ) ifadesini ezdâd ile bağlantılı olarak şu şekilde ifade etmiştir: "Burada yüce Allah, şafağa and içmiştir. Te'vîl ehli (الشَّفَقِ) lafzının manasında ihtilâf etmiştir. Bazı Iraklılar bu sözcüğü "gurub vakti meydana gelen kızıllık" şeklinde açıklamıştır. Bunun yanında aynı sözcüğün "gündüzün başlangıcı" anlamında kullanıldığını ifade edenler de olmuştur. Bu görüşü savunanlar Mücâhid'in bu bu doğrultudaki rivâyetlerini sıralamışlardır. Bir diğer grup da bu kavramın kızıllık ve beyazlık anlamını barındırdığını iddia edip, aynı kavramı ezdâd türünden saymıştır. Bu açıklamalardan sonra bana göre en isabetli olan mana "*Gündüzün gidişine ve gecenin gelişine yemin ederim*" şeklindedir."[551]

Taberî bu ayette geçen (الشَّفَقِ) ifadesinin anlamı ile ilgili tartışmaları sıralarken, bahse konu olan sözcüğün ezdâd türünden olduğunu savunanların görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, kendi değerlendirmesinde de zıt vakitlerden hareket ederek, sözcüğün aynı türden olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Dilbilimsel tefsirin öncülerinden sayılan Ferrâ'nın izahlarına baktığımızda ise, onun da bu sözcüğü "sabahın başlangıcı" veya "akşamın başlangıcı" şeklinde ifade ettiğini görmekteyiz.[552] Taberî, Ferrâ'nın ifadelerini aynen nakletmiştir. Ancak o, çeşitli rivâyetler sıralamış ve bahsi geçen kavramı ezdâddan sayanların görüşlerini aktarmıştır. Bu şekilde Taberî, anlatımına zenginlik ve çeşitlilik katmıştır. Aynı konuda Zeccâc, (الشَّفَقِ) ifadesinin iki farklı anlam içerdiğini kısaca nakletmekle yetinirken, Vâhidî, Ferrâ'nın söylediklerini aynen aktarmıştır.[553] S'alebî ise rivâyetlerden ve şiirlerden hareketlle bahsi geçen sözcüğün "kızıllık-beyazlık" anlamlarını taşıdığını ifade etmiştir.[554] Bu konuda, "güneşin batımından sonra meydana gelen kızıllık" anlamını esas alan Zemahşerî, diğer manayı Ebû Hanîfe'ye

[550] el-İnşikâk 84/16.
[551] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 318.
[552] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. III, s. 251.
[553] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. V, s. 305; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. I, s. 454.
[554] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. X, s. 160.

(ö. 150/767) isnâd etmiştir.[555] İbn ‘Atiyye ise bahsi geçen kelimeyi “gündüz” anlamında değerlendirenleri eleşitirip, asıl mananın “güneş battıktan sonra kızıllığın ardından çıkan beyazlık” şeklinde olduğunu belirtmiştir.[556] İbn Kuteybe’nin şafağı, “güneşin batımından sonra ufukta oluşan kızıllık ardından gece yarısına kadar devam eden beyazlık” şeklindeki tanımını aktaran Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, rivâyetlere dayanarak, (الشَّفَقِ) kelimesini kızıllık, gündüz, güneş, gündüzün sonu, ufukta gece yarısndan sonra oluşan beyazlık ve karanlık olmak üzere, altı anlamda olduğunu söylemiştir.[557] Benzer açıklamalarda bulunan Râzî ise, bahsi geçen sözcüğün lügavi tahlîlini yapıp, Zemahşerî’nin söylediklerine yer vermiştir.[558]

Örnek: 2.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا *“Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar cibt’e ve ‘tâğut’a inanıyorlar. İnkâr edenler için de, "Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar.”*[559] Taberî, bu ayette geçen (الْجِبْتِ) ve (الطَّاغُوتِ) lafızlarını tahlîl ederken rivâyetleri etkin olarak kullanmak suretiyle, bu sözcükler arasındaki anlam farkılılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla o, furûk alanıyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Müfessir, Te’vîl ehlinin (الْجِبْتِ) ve (الطَّاغُوتِ) kelimelerinin anlamında ihtilâf ettiğini belirtmiştir. O, İkrime’den gelen bir rivâyete dayanarak, bu sözöcüklerin “iki farklı putu” karşılamak için kullanıldığını savunanlar olduğunu belirtmiştir. Bunun dışında Taberî, İbn Abbâs’tan gelen bir rivâyeti esas alıp (الْجِبْتِ) sözcüğü ile “putun”, (الطَّاغُوتِ) sözcüğü ile “putların

[555] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. IV, s. 727.
[556] İbn Atiyye, **el-Muharerru’l-Vecîz,** c. V, s. 458.
[557] Ebû’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnu’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr,** Thk., Abdurezzâk el-Mehdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, c. IV, s. 421.
[558] er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XXXI, s. 101.
[559] en-Nisâ 4/51.

arkasında oturup onlar adına konuşan kâhinlerin" kast edildiğini iddia edenlerin varlığından bahsetmiştir. Ayrıca Müfessir, ilk sözcüğün "sihir" ikinci sözcüğün "şeytan" manasına geldiğini savunanların Mücâhid'e dayandırılan bir rivâyeti kullandıklarını nakletmiş, Sa'id b. Cübeyr'in rivâyetini esas alanların (الْجِبْتِ) ile "sihirbaz" (الطَّاغُوتِ) ile "kâhin" anlamlarını tercih ettiklerini belirtmiştir.[560]

Yaptığımız mukayeseler sonucunda genel olarak Taberî'nin izahlarında bariz bir şekilde etkileri olan Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat'ın bu konuda hiçbir açıklama yapmadığını gördük. Bunun yanında Zeccâc, Yüce Allah'a ortak koşulan herşeyi (الْجِبْتِ) ve (الطَّاغُوتِ) kavramları ile tanımlamak dışında, Taberî ile aynı doğrultuda ifadeler kullanmıştır.[561] S'alebî, İbn 'Atiyye ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi âlimler ise Taberî'nin açıklamalarını berebir nakletmişlerdir.[562] Vâhidî ve Zemahşerî'nin izâhları ise Zeccâc'ın izahlarıyla örtüşmektedir.[563] Râzî'nin açıkamaları da Taberî ve Zeccâc'ın açıklamalarından ibarettir.[564] Taberî ve diğer müfessirlerin aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla bu iki sözcük Arap Dilbiliminde furûk tabiri ile karşılanan alanda yer alan sözcüklerden sayılmaktadır.

Örnek: 3.

فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا *"Onu bilip söylemek nerede, sen nerede?"*[565] Taberî'nin naht olgusuna örnek olarak sunduğumuz bu ayette ise Müfessir, (فِيمَ) edatını tahilîl ederken bu olgudan yararlanmıştır. Nitekim o, (فِيمَ) sözcüğünün (في أيّ شيء) " hangi şeyde" ifadesinden menhut olduğuna işaret etmiştir. Bu şekilde Taberî, anlamı ortaya çıkartmak gayesiyle lafız tahlîli yapmıştır. Bu bağlamda diğer müfessirlerden Ferrâ, Ahfeş el-Evsat ve Zeccâc herhangi bir açıklamada bulunmazken, S'alebî, İbn

[560] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 661-664.
[561] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 61.
[562] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. III, s. 326; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 66; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. I, s. 419.
[563] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. II, s. 66; Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 521.
[564] er- Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. X, s. 101.
[565] en-Nâz'i'ât 79/43.

‘‘Atiyye ve Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi müfessirler, söz konusu edatı (ولست من لست من ذلك في شيء -علمها في شيء) “o(-bu) şey hakkında bilgi sahibi değilsin” şeklinde ifade etmişlerdir.[566] Zemahşerî ve Râzî ise Taberî gibi (فِيمَ) edatını, (في أيّ شيء) ile tefsir etmişlerdir.[567]

Sonuç olarak şunu söyeleyebiliriz: Taberî, bazı lafızları tahlîl ederken manaya ulaşmak için Arapların kelime türetme ve tespit etme yolarından ezdâd, furûk ve nahta müracaat etmiştir. Müfessir, bu açıklamalarıyla dilbilimin tefsir açsından önemine işaret etmiştir.

2.2. TABERÎ TEFSİRİNDE SARF-İŞTİKÂK

Sözcüklerin yapı, kök, ek vb. yönlerini araştıran bu bilim dilbilimin en eski bölümlerindendir. Geleneksel dilbilgisinin bir kolu sayılan biçimbilim dini metinler bağlamında önemini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Arap Dilbiliminde de fiillerin yapısal özelliklerini tahlîl etme çabası bu başlık altında değerlendirilmiştir. Taberî de tefsirinde, lafzi tahlîllerde bulunurken bu ilmin verilerine dayanmıştır.

2.2.1. Kök ve Türevleri Açısından Kelimeler

Dilbilimciler, kadim dillerin zamanla ortaya çıkan yeni varlık ve durumlar karşısında, kendi yapılarına uygun yeni kavram ve sözcük türetme gücünü taşıdıklarını ifade etmişlerdir.[568] Kadim diller arasında yer alan ve bükümlü diller grubunda olan Arapça da kendine özgü yöntemlerle hem yeni kelimeler türetme yollarını hem de türevlerden hareketle lafızların kök haline ulaşma yöntemlerini geliştirmiştir. Arap Dilbiliminde bu yöntemlerle lafızların kök ve türevlerinin hallerini inceleyen alt bilim dalları (اشتقاق) *“İştikâk”* ve (صرف) *“Sarf”* kavramları ile karşılanmıştır. Sözlükte “maddî veya manevî olan bir şeyin yarısını almak”

[566] es-S‘alebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân**, c. X, s. 129; İbn Atiyye, **el-Muharerru’l-Vecîz,** c. V, s. 435.
[567] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 699; er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XXXI, s. 50.
[568] Bekr Tuna, **ez-Zeccâcî ve İştikâku Esmâillah Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri,** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezî), SÜSBE., Konya, 2010, s. 43.

anlamında olan (اشتقاق) [569] kavramı dilbilimsel bağlamda çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Nitekim eserlerinde genel olarak isimleri irdeleyen İbn Dureyd'in (ö. 321/933) kullanımından hareketle, söz konusu kavramı bir kelimenin anlamını ortaya çıkartmak için asıl olduğu düşünülen yapıya irca etme faaliyeti olarak tanımlamak, mümkündür.[570] Bunun yanında sözcükler arasındaki bazı harflerin benzerliği Zeccâc tarafından iştikâk diye tanımlanmıştır.[571] Seyyid Şerif el-Cürcâni (ö 816/1413) ise iştikâkı, sigaları farklı olmakla beraber, terkîb ve anlamları arasında uygunluk bulunan sözcükler arasındaki türeme olarak ifade etmiştir.[572] Bu konuda parça bütün ilişkisinden hareket eden er-Rummânî (ö. 384/994) ise iştikâkı fer'in asıldan ayrılması şeklinde tanımlamıştır. [573] Bu tanımlamalardan anlaşıldığı kadarıyla aralarında anlam ilişkisi bulunan ve şekilsel benzerliği olan sözcükler arasındaki türeme şekilleri, iştikâk diye ifade edilmiştir. Bununla birlikte değişiklik arz eden tanımlar iştikâkın türlerine işaret etmektedir.

Dilbilimciler, iştikâkı sağîr, kebîr ve ekber olmak üzere üçe ayırmışlardır. Aslî harfler aynı kalmak şartıyla sözcüklerin yapı ve kiplerindeki değişim nedeniyle meydana gelen türemeler sağîr olarak tanımlanmıştır. Aralarında anlam ilişkisi bulunan (سلام) sözcüğü ile (سلم) fiilini bu iştikâk türüne örnek olarak vermek mümkündür.[574] Bunun yanında aslî harfleri ortak olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan ancak harf sıralanışları değişik olan lafızlar arasındaki türeme şekilleri (جبذ) fiili ile (جذب) sözcüğünde olduğu gibi iştikâk-ı kebîr şeklinde isimlendirilmiştir. Ekber diye tavsif edilen iştikâk şekli ise, aslî harflerde ya da mahreçlerde birlik veya yakınlık bulunan sözcükler arasındaki türeme tarzı olarak tanımlanmıştır. Bu kısma

[569] İbn Dureyd, **Cemheretü'l-Luga**, c. I, s. 138.
[570] Ebû Bekr Muhammed b. Dureyd el-Ezdî, **el-İştikâk**, Thk. Abdu's-Selâm Muhammed Harun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1411/1991, s. 33, 111, 115.
[571] Fuad Hana Terzî, **el-İştikâk**, Mektebetu Lübnani'm-Nâşirûn, Beyrut,1425/2005, s. 23.
[572] es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **et-Tarîfât**, s. 27.
[573] Terzî, **el-İştikâk**, s. 24.
[574] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. II, s. 135.

da (بعثر) ve (بحثر) sözcükleri arasındaki türeme şekli örnek verilmiştir.[575] Arap dilinde türeme özelliğine sahip olan sözcükler müştak diye nitelendirilirken bu özellikten yoksun olanlar camid diye nitelendirilmiştir.[576] İştikâk bu tür sözcükleri isim ve fiil ayırt etmeksizin konu edinen bilim dalıdır. Sözcüklerin türetildiği asıl (kök) müştak (me'huz) minh diye ifade edilirken, bu asıldan türeyen fer'i (tali) kelimeler müştâk (me'huz) diye isimlendirilmiştir.[577] Lafızların anlamını ortaya çıkartma sürecinde büyük pay sahibi olan iştikâk, müfessirler tarafından etkin bir şekilde kullanıla gelmiştir. Taberî de bu yöntemi kullanan müfessirlerdendir. İştikâk,[578] müştâk[579] ve me'huz [580] gibi ifadeler ile sözcüklerin türediği asla inen Müfessir, bu aslın anlamından hareketle ayetleri açıklamaya çalışmıştır.

İştikâk alanının önemli tartışma noktasını oluşturan fiil veya masdarın asliyeti konusu, Kûfe ve Basra ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kûfeliler fiilin asıl (kök) yani müştak (me'huz) minh olduğunu, masdarın ise fer' (tali) diğer adıyla müştâk (me'huz) olduğunu dile getirirken Basralıar bunun tersini iddia etmişlerdir.[581] Lügâvî izahlarında Kûfelilerin görüşlerine meyleden Tâberi de ayetlerde geçen bazı sözcüklerin asıllarını mazi fiille dayandırmıştır. Örneğin (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) *"Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarlarsa, onu da afiyetle yiyin."* [582] ayetinde geçen (هَنِيئًا) sözcüğü, Tâberi tarafından (هنأت البعير بالقَطِران) "Deve katranla sıvandı" ifadesindeki (هنأت) fiiline

[575] Muhammed Sıddık Hüseyin Han, **el-'Alemu'l-Hefâk min 'İlmi'l-İştikâk**, Müesesetü'l-Kutûbi's-Sikâfiye, Beyrut, 1433/2012, s. 5.
[576] Ebû Abdillah Muahmmed b. Mâlik et-Tâyyî, **Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye**, Thk., Abdü'l-Mün'imAhmed Heridî, Câmiatu Ümmü'l-Kurrâ, Mekke, Tsz., c. I, s. 338.
[577] Hulusî Kılıç, "İştikâk", **DİA.,TDV.,** İstanbul, 2001, c. XXXIII, s. 439.
[578] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 128.
[579] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 562.
[580] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 115.
[581] Ebû'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyîn**, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1424/2003, c. I, s. 190.
[582] en-Nisâ 4/4.

dayandırılmıştır.[583] Aynı şekilde Taberî, (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ) *"Biz bunu, hem onu görenlere, hem de sonra geleceklere bir ibret ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara da bir öğüt kıldık."*[584] ayetindeki (مَوْعِظَةً) masdar kalıbındaki sözcüğün, (وعظ) mazi fiilinden türetildiğini ifade etmiştir.[585] İştikâk yönteminin tefsir açısından kullanımına baktığımızda, Müfessirin sözcüklerin asıllarına inmeden Arapların kullanımları ve şiir gibi dilsel argümanlarda yer alan anlamsal alandan hareketle bazı çıkarsamalar yaptığını görmekteyiz. Bu bağlamda Taberî, (لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ) *"Herhalde gözlerimiz perdelendi, hatta bize büyü yapılmış olmalı! derler"*[586] ayetinde geçen (سُكِّرَتْ) sözcüğünün anlamının (سكر الشراب) "Şarab gözlerimi perdeledi" cümlesindeki anlamda türetildiğini söylemiştir.[587]

İştikâk ilmi ile aynı faaliyet alanında yer alan (صرف) *"Sarf"ın* sözlük anlamı itibariyle (صَرَفْتُ الْقَوْمَ صَرْفًا وَانْصَرَفُوا) "Kavmi geri çevirdim ve onlar döndüler" ifadesinde olduğu gibi çevirme ve dönme anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında (صَرْفُ الْكَلَامِ) ifadesi ile sözde meydana gelen ziyadelik ve güzellik dile getirilmiştir. Bu sözcüğün masdarı olan (تصريف) kavramı da sözdeki fazlalığa işaret ettiği gibi çevirmek ve döndürmek anlamlarını taşımaktadır.[588] Dilbilim literatüründe de ise (صرف) ve (تصريف) kavramları eş anlamlı olarak "bir sözcüğün değişime uğraması sonucunda meydana gelen telaffuz ve anlam farklılıkları" şeklinde

[583] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 559.
[584] el-Bakara 2/66.
[585] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 180.
[586] el-Hicr 15/15.
[587] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 74.
[588] İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga**, c. III, s. 342.

tanımlanmıştır.[589]Sarf ile iştikâk alanının sınırları âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Tanımlarındaki yakınlık ve iki alanda da bir sözcükten meydana gelen türemenin mevzu bahis olması bu tartışmanın yaşanmasında etkili olmuştur. Nitekim İbn Cinnî sarf ile iştikaka ulaşılabileceğini aktararak sarfı iştikakın bir parçası ve girizgâhı olarak değerlendirmiştir.[590] İbn 'Usfûr (ö. 669/1271) ise iştikâkı Arapların kullanımları ile sınırlandırırken sarfı bu kullanımlarla beraber kıyâsı yöntem edinen ilim dalı olarak tanımlatmıştır. Ona göre her iştikâk örneğini tasrif diye nitlendirmek mümkünken, bunun tersi mümkün değildir. Yine İbn 'Usfûr, kelimelerin delaletlerinin tespiti noktasında iştikâkın fer'den asla doğru bir yol takip ettiğini tasrifin ise asıldan hareketle fer'e ulaştığını dile getirmiştir.[591] Bu açıklamalardan anlaşıdığı kadarıyla bu iki kavramın farklı olduğunu düşünenler, lafızların kök hali ve türevleri arasındaki anlamsal alakayı ortaya çıkartmayı iştikâkın işlevi sayarken, belli bir anlam çerçevesinde elde edilmek istenen fiilin görünüm ve şeklini sarfın görevi olarak değerlendirmişlerdir.

Ku'ân'ın Arapça olması, müfessirlerin bu dilin temel yapısı hakkında bilgi sahibi olmasını gerektirmiştir. Hatta tefsirlerin sıhhati lugavî ve şer'î verilere uyumluluğa bağlanmıştır. Bunun yanında tefsir faaliyetlerini sürdürmek için kişinin sahip olması gereken ilimler sınıflamasında sarf, nahiv ve iştikâk gibi ilimler ön sıralarda yer almıştır.[592] Dolayısıyla tefsir açısından sarf ilmi büyük önem arz etmiştir. Taberî, sarf ve tasrif kavramlarını sözlük anlamında kullandığı gibi istilâhî anlamda da kullanmıştır.[593] Taberî tarafından (صرف) kavramı, çoğunlukla (فعيل) formunda olan sözcüklerin (فاعل–مفعول) formları yerine geçtiğini belirtmek için kullanılmıştır.[594] Örneğin Taberî, (وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) "*Onları korumak,*

[589] Ebû Bekr Abdukâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Miftâh fi's-Sarf,** Thk., Ali Tevfik el-Hemd, Müesestü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987, s. 26.
[590] İbn Cinnî, **el-Munsif, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm,** Beyrut, 1373/1954, s. 2-4.
[591] Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed el-Hadremi İbn 'Asfûr, **el-Mumt'iu'l-Kebîr fî't-Tasrîf**, Mektebetu'l-Lübnân, Beyrut, 1416/1996, s. 47.
[592] İhâb Abdulhamîd Abdusadık Sellâme, **Şerhu Ebî'l-'Alave'l-Hatîb et-Tibrîzî ala Divânî Ebî Temâm**, (Basılmış Doktora Tezi), Kuliyeti'dâri'l-Ul'um, Kahire, 2012, s. 443.
[593] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 167.
[594] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 540.

ona güç gelmez. O, yücedir, büyüktür"[595] ayetinde geçen (الْعَظِيم) sözcüğünün (المعظم) anlamında olduğunu (صرف) ifadesi ile dile getirmiştir.[596] Yine Müfessir, (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) "*Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez*" ayetindeki (فَتِيلً) sözcüğünün ismi mef'ûl formundaki (المفتول) yerine kullanıldığını (صرف) kavramı ile ifade edip, (صريع) ve (دهين) sözcüklerinden hareketle bu durumun Arap dilindeki yaygınlığına işaret etmiştir.[597] Bunun yanında sâlim, nâkıs,[598] mehmûz[599] ve muzaaf,[600] gibi fiil türleri; 'ilal, nakl[601] ve hazf[602] gibi sarfî eylemler, Taberî'nin lafız tahlîli bağlamında dile getirdiği hususlardandır. Taberî ayetlerde, seçilen fiillerin mana ile münasebetine değinmeyi ihmal etmemiştir.[603] Bununla birlikte fiillerin kip, yapı ve bina özelliklerini de işleyen Taberî mana açısından çeşitlilik sunan sözcüklerin tahlîline ayrı bir önem vermiştir. [604] Müfessirin sarf ve iştikâk ile ilgili açıklamalarının tefsirine yansımalarını ortaya koymak için birkaç örnek vermek faydalı olacaktır.

Örnek:1.

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير "*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah*

[595] el-Bakara 2/255.
[596] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 406.
[597] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 459
[598] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIV, s. 492.
[599] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 140.
[600] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 51.
[601] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 210.
[602] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 495.
[603] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 652.
[604] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 123.

her şeye hakkıyla gücü yetendir."[605] Bu ayette geçen ve lâzım (geçişsiz) (ذَهَبَ) fiilinin başına bir hemze (ا) getirerek veya ondan sonra gelecek mef'ûlü bihe cer harflerinden ba (ب) ekleyerek bu fiili muteaddi (geçişli) hale getirmek mümkündür.[606] Dilciler arasında tartışmaya sebeb olan nokta bu fiilin elif veya ba ile muteaddi olma durumları arasında anlamsal farkın meydana gelip gelmediği ile ilgilidir. Ebu'l-Abbâs el-Muberred (ö. 286/900) ve Ebu'l-Kâsım es-Suheylî (ö. 581/1185) gibi dilciler (ذهبت بزيد) ifadesini "Zeyd ile beraber yürüdüm" şeklinde anlamdırarak bu türdeki geçişlilik halinde fâil ile mef'ûlun aynı işi beraber yaptıklarını ifade edip, elif ile muteadi olan (أذهب) de böyle bir anlam bulunmadığını dile getirmişlerdir.[607] Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), İbn Sâni' (ö. 643/1245) ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi âlimler ise (ذهبت بزيد) ifadesinin "Zeydi gönderdim" anlamındaki (أذهبت زيدا) ile aynı anlamı içerdiğini iddia etmişlerdir. Bu görüşü savunanlar, bahse konu olan ayeti de delil olarak getirmişlerdir.[608] Taberî ise söz konusu ayetin anlamını sarf ilminin verilerinden hareketle şu şekilde ifade emiş ve tartışmadaki konumunu ortaya koymuştur: (لذهب بسمعهم وأبصارهم) ifadesi (لأذهب سَمعَهم وأبصارَهم) "Allah (dileseydi) görme duyularını giderirdi" anlamındadır. Çünkü Araplar (ذهب) fiilini (ذهبتُ ببصره) örneğinde olduğu gibi "ba" ile kullanmakla beraber bu harfı hazfettiklerinde aynı örneği (أذهبتُ بصره) "gözlerini giderdim"

---

[605] el-Bakara 2/20

[606] Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Muhibüddin el-Abkerî, **el-Lubâb fî İleli'l-Binâî ve'l-İrâb**, Abduâl-İlâh en-Nebhânî, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1416/1995, c. I, s. 270.

[607] İbn Hişâm, **Muğniyu'l-Lebîb an Kutubi'l-'Earîb**, Thk. Mâzin el-Mubârek-Muhammed Ali Hamdullah, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1406/1985, s. 138.

[608] Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî, **Şerhu Kitâbi's-Sîbeveyh,** Ahmed Hüseyin Mehdilî-Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîye, Beyrut, 1429/2008, c. I, s. 243; Ebû'l-Bekâ Muvafıkuddin Ya'îş b. Ali İbn Sâni', **Şerhu'l-Mufassal**, Thk., Bedî Ya'kub, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîye, Beyrut, 1422/2001, c. IV, s. 311; İbn Hişâm, **Muğniyu'l-Lebîb an Kutubi'l-'Earîb**, s. 138.

şeklinde söylemişlerdir. Nitekim Kehf sûresinin 62. ayetinde geçen (آتِنَا غَدَاءَنَا) *"Yiyeceğimizi getir"* cümlesi de bu kullanıma örneklik teşkil etmektedir. [609]

Taberî'nin bu ifadeleri, Ferrâ'nın açıklamalarıyla birebir uyuşmaktadır.[610] Bunun yanında Zeccâc, Zemahşerî ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî gibi müfessirler de benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.[611] Bu da Taberî'nin yaklaşımının müfessirlerin yaklaşımlarıyla aynı doğrultuda olduğunu göstermektedir. Çünkü müfessirler mananın uygunluğuna öncelik vermişlerdir. Ancak Taberî lâzim fiildeki bu durumu mana uygunluğu ile sınırlandırmayıp, Arapların kullanımına da dayandırmıştır.

Örnek: 2.

الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ *"Kur'ân'ı parçalara ayıranlar yok mu;"*[612] Taberî, bu ayette geçen (عِضِينَ) sözcüğünü iştikâk açısından şöyle değerlendirmiştir: Te'vîl ehli bu ayetin anlamında ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları ayeti "*Kur'ân'ı tutarsız parçalar olarak nitelendirenlere gelince*" şeklinde açıklayıp, İbn Abbâs'a dayandırdıkları bu doğrultudaki çeşitli rivâyetleri sıralamışlardır. Bu manayı esas alanlara göre çoğul olan (عِضِينَ) kelimesinin müfredi (عُضْو) şeklindedir. Yine onlar, "bölmek veya ayırmak" anlamında olan bu sözcüğün (عَضَّيت الشيء تعضية) ifadesinden türetildiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Ru'be'ye dayandırılan şu şiir de bu görüşü desteklemektedir:

وليس دينُ اللَّهِ بالمِعَضَّى .....

"*Allah'ın dini ayırıcı değildir*……"

Aynı şekilde şu şiir de aynı manaya işaret etmektedir:

---

[609] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 360.
[610] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 19.
[611] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 96; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 87; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. I, s. 42.
[612] el-Hicr 15/91.

وعَضَّى بَنِي عَوْف فأمَّا عَدُوَّهُمْ ... فأرْضَى وأمَّا الْعِزُّ منهُمُ فغيَّرا

"*O, Beni Avf'ı parçalara böldü, düşmanları ise menundu bu durumdan, izzzet ise onların dışındadır."*

Bir diğer grup ise cemi olan (عِضِينَ) sözcüğünün müfredinin (عِضَة) olduğunu dile getirip, Müfredi (البُرّة) olan (بُرِين) ve müfredi (العِزة) olan (عِزِين) sözcüklerini delil olarak sunmuşlardır. Bunların doğru kabul edilmesi durumunda (عِضِينَ)'nin aslı "iftira-bühtan" anlamını içeren (عِضَهَة) şeklinde olacaktır. Aslı (شَفَهَة) olan (الشَّفَة) sözcüğü ile (شاهة) kavramından türemiş olan (الشاة) sözcüğünde olduğu gibi, (عِضَهَة)'dan "he" harfi hazfedilerek (عِضَة) sözcüğü elde edilmiştir. Bu sözcüklerin aslî hallerinde "he" harfi'nin mevcudiyeti tasğirlerinin (شُفَيْهة) ve (شُوَيْهة) şeklinde gelmelerinden anlaşılmaktadır.. Çünkü tasğir halinde sözcükler aslî yapılarına dönerler. Araplar (عَضَهْتُ الرجل أعضَهُه عَضْهًا) ifadesini "Kişiye iftira attım/Bühtanda bulundum" anlamında kullanmışlardır. Bu görüşü benimseyenlere göre söz konusu ayetin anlamı *"(Sihir ve şiir diye) Kur'ân'a bühtanda bulunanlar yok mu;"* şeklindedir. Te'vîl ehlinden bir grup ise söz konusu kavramı "şiir" anlamında değerlendirip şu beyitle istişhâd etmişlerdir:

للماءِ مِنْ عِضَاتهنَّ زَمْزَمةْ.....

"Onların sihrinden dolayı su değişik sesler çıkarıyordu……"

Bu görüşe katılanlar, İkrime ve Katâde'ye dayandırılan rivâyetlerden hareketle söz konusu ayeti *"Kur'ân'ı sihir sayanlar yok mu:"* şeklinde anlamlandırmışlardır.[613]

Taberî tarafından türeme şekilleri nedeniyle çeşitli anlamlarda değerlendirilen (عِضِينَ) kavramı, Ahfeş el-Evsat tarafından (عِضَةٌ) kelimesinin müfredi olarak kabul edilirken, Zeccâc söz konusu kavramı (عَضْوٌ) aslına dayandırmış ve ayeti öyle yorumlamıştır.[614] Taberî'nin en önemli kaynaklarından olan Ferrâ ise bahsi geçen kullanımların tümüne işaret etmiştir.[615] Se'âlibî, İbn '''Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî ve Râzî'nin açıklamaları ise Taberî'nin görüşleriyle birebir örtüşmektedir.[616] Bahsi geçen sözcüğün "bölmek/ayırmak" ve "sihir" anlamı ise Zemahşerî tarafından esas alınmıştır.[617] Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi kendinden sonraki müfessirler üzerindeki etkisi çok yüksek düzeyde olan Taberî, lafız tahlîli bağlamında iştikâk ve sarfı, anlam çeşitliliği sunduğu için yoğun bir şekilde kullanmıştır.

2.2.3. Vücuh ve Nezair

"*Vech"* (وجه) lafzının çoğulu olan *"Vücûh"* (وجوه) sözlükte, "birşeyin karşısında olan şeyler" anlamında kullanılmaktadır. Araplar, bağlam itibariyle *"Vech"* (وجه) sözcüğünü, "yön", "yüz", "insan yüzü", "evin ön kapısının bulunduğu cephe", "bir kavmin önde geleni", "gündüzün başlangıcı", "sözden kast edilen mana" ve "görüş ifade etme" gibi çeşitli anlamlarda kullanmışlardır.[618] Kur'ân Kerim'de ise *"Vech"* ve *"Vücûh"* kavramları şu ayetlerde olduğu gibi (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ) *"Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı (vechi) oradadır"*[619] (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ) *"Yüzlerinize*

[613] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 147-148.
[614] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 413; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve 'İrâbuh**, c. III, s. 186.
[615] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 92.
[616] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. V, s. 353;İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. III, s. 374; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. II, s. 544; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XIX, s. 162.
[617] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 589.
[618] İbn Sîde el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azem**, c. IV, s. 396-397.
[619] el-Bakara 2/115.

meshedin"[620] ve (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً) *"O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine yönel"*[621] gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Kur'ân'da geçen bir kelimenin çeşitli anlamlar içermesi, tefsir ve ulûmu'l-Ku'ân literatünde *"Vücûh"* lafzıyla tanımlanmıştır. Nitekim Arap dilinde ve Kur'ân'da, hûdâ, salât, rûh, emr, imân ve ayn gibi bazı kelimeler birden fazla anlam içermektedirler. Bu tür kavramları belirtmek için *"Vücûh"* terimi kullanılmıştır.[622] Tefsir tarihi boyunca, bu kavram ile çok anlamlılığa işaret edilmiştir. Bununla birlikte bazı âlimler, *"Vücûh"* kavramını "bir lafzın iki ya da daha fazla anlam içermesi durumu olarak açıkladıkları" elfâz-ı müşterekenin[623] bir bölümü olarak kabul etmişlerdir.[624] Ancak her ne kadar *"Vücûh"* müşterek lafızları andırıp, Lügâvî bir boyuta sahip olsa da erken dönemlerden itibaren tefsir ve ulûmu'l-Ku'ân alanında müstakil bir konu olarak ele alınmıştır. Ayrıca müşterek lafızların oluşumunda Lügâvî saikler ve lehçe yapıları gibi durumlar etkiliyken *"Vücûh"* kapsamında olan sözcüklerin çeşitli anlamlar kazanmasında bunların yanında Kur'ân'ın kendi iç dinamiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kullanımı etkili olmuştur.[625] Kanaatimizce lafızların anlamlarını tespit etmede önemli bir yeri olan bu alan dilbilim ve tefsirin sınırları içerisinde yer almaktadır. Müfessir de bazı lafızların anlamlarını tespit etmeye çalışırken bu alandan hareket etmiştir. Hatta tefsirinin çeşitli yerlerinde "Bizim burada 'irâb vecihlerini aktarmamızın sebebi bunların değişik anlam vecihlerini doğurmasıdır" şekilde ifadeler kullanmaktadır. Böylece *"Vücûh"* kavramını lafız boyutunun ötesinde anlam ve 'irâb eksenine de taşımaya çalışmaktadır.[626] Taberî, bu doğrultuda yaptığı açıklamalarda (وجوه تأويل) ifadesini kullanmıştır.[627] Bunun yanında söz konusu kavramı terimsel anlamı çerçevesinde

[620] en-Nisâ 4/43.
[621] er-Rûm 30/30.
[622] Mehmet Okuyan, **Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık**, Düşün Yay. İstanbul, 2013, s. 36.
[623] Abdullah Temizkan, **Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yötemi,** (Basılmamış Doktora tezi), Ankara, 2008. s. 50-51.
[624] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 440.
[625] Selvâ Muhammed el-'Avl, **el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire, Tsz., s. 18.
[626] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. 1, s. 184.
[627] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. 1, s. 148.

zikretmeyi ihmal etmeyen müellifimiz, (منصرفٌ على معان),[628] (هذه الوجوه),[629] ("من"الوجوه)[630] gibi ifadeler ile zû vücûh lafızlara işaret etmiştir. Örneğin (قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ) "*Allah'a kavuşacaklarını umanlar ise şöyle dediler*"[631] ayetinde geçen (يَظُنُّونَ) sözcüğünün "*ilim"* ve *"yakin"* gibi vecihler içerdiğini belirten Taberî, bunu "*Vücûh"* kavramı ile ifade etmiştir. [632]

"Nazîr" (نظير) sözcüğünden türetilen *"Nezâir"* (نظائر) kavramı ise "bir şeyin benzeri", "dengi", "aynısı" ve "eşi" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bu kavram denklik anlamı içerdiği gibi birebir benzerlik anlamını da içermiştir. Dolayısıyla aynı kavram "misl" ve "sevâ" kavramları ile karşılanmıştır.[633] Tefsir ve Ulûmu'l-Ku'ân literatünde bu kavram çeşitli merhaleler geçirmiş, dolayısıyla değişik tanımlara bürünmüştür. Günümüzde bu alanda te'lif edilen eserlerde, *"Nezâir"* kavramı genel olarak "Kur'ân'da geçen farklı kelimelerin aynı anlamı içermesi" şeklinde tanımlanmıştır. Yani söz konusu kavram, cehennem, nâr, sekar, hutâme ve cehîm örneklerinde olduğu gibi eş anlamlı kelimeleri ifade etmek için kullanılmıştır.[634]

Kur'ân'ın dil ve anlam alanında önemli yeri olan vücûh ve nezâirin teşekkülü İslâmın erken dönemlerine kadar ulaşmaktadır. Hatta çeşitli rivâyetlerden bu alandaki çalışmaların sâhabenin çabasıyla ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[635] Vücûh ve nezâir alanında yazılan ve günümüze ulaşan ilk dönem eserlerde bu iki kavramın tanımlanmaması da özellikle nezâir kavramının tanımsal içeriğinin değişmesinde etkili olmuştur. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (ö. 280/893) ve Muhammed el-Hanefî ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085) gibi âlimlerin bu alanda te'lif ettikleri eserlerdeki kullanımlardan hareketle, "aynı kelimenin farklı yerlerde değişik

[628] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 141.
[629] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 426.
[630] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 444.
[631] el-Bakara 2/249.
[632] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 352.
[633] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** c. VIII, s. 156.
[634] Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 182; Okuyan, **Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık**, s. 37.
[635] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 441.

anlamlar içremesini" vücûh, "bu kelimenin kullanıldığı anlamlardan herhangi birisi ile başka bir âyete geçmesini" nezâir diye tanımladıklarını söylemek mümkündür.[636] Ancak günümüze gelindiğinde Kur'ândaki çok anlamlı lafızları ifade etmek için vücûh kavramı kullanılırken, eş enlamlı sözcükler için ise nezâir kavramı kullanılmıştır. Taberî ise "nezâir" kavramını sözlük anlamı çerçevesinde yani "misl" ve "şibh" anlamlarında çok fazla kullanmıştır.[637] Bunun yanında "nazîr" kavramını da kullanan Müfessir, (ومعناه نظيرُ معنى قوله -وذلك نظير ما قال ربنا جلّ ثناؤه) ifadelerinde olduğu gibi, bu kavramla ayetleri anlam olarak karşılayan farklı ayetlere işaret etmiştir. [638] Örneğin (وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم) "*Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlarını dökmeyeceğinize dair de söz almıştık*"[639] ayetinin (وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله) "*Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, 'Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz' diye söz almıştık.*"[640] ayetiyle mana ve 'irâb açısından aynı olduğunu belirtmek için (نظير) ifadesini kullanmıştır.[641] Ayrıca Taberî, bazı ayetlerin anlamsal karşılığı ile rivâyetler arasındaki benzerliğine (نظيرَ ما روي عن),[642] dilsel açıdan mevcut olan benzerliğe (ذلك نظيرُ قول العرب)[643] ve şiirlerdeki kullanım benzerliklerine (نظير معنى بيت)[644] gibi ifadeler ile temas etmiştir.

[636] Mukâtil b. Süleyman, **el-Vûcûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-A'zim**, Thk., Hâtim Salih ed-Dâmin, Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't- Türâs, Dubai, 1426/2005, s. 56; Yahya b. Sellâm, **et-Tesârif li't-Tefsirul-Kur'ân Mimma İştebehet Esmâuh ve Teserrefet Me'ânih,**, Thk., Hind Şelebî, eş-Şirketü't-Tunûsiye, Tunus, 1979, s. 143; Hüseyin b. Muhmmed ed-Dâmeğânî**, el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillahi'l-Aziz**, Thk. AbdulHamîd Ali, Dârül Kütûbi'l-İlmiyye, Lübnan, 1431/2010, s. 40.
[637] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 333.
[638] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 166, 177.
[639] el-Bakara 2/84.
[640] el-Bakara 2/83.
[641] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 299.
[642] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 349.
[643] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 307.
[644] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 227.

Taberî, tefsirinde bu tür benzerlikleri ifade ederken ısrarla "nazîr" kavramını kullanmıştır. Yani Müfessir aynı anlamı karşılayan (مثل) ve (شبه) gibi kavramları kullanmak yerine (نظير) kavramını tercih etmiştir. Bu yaklaşımıyla Taberî'nin, bahse konu olan kavramın literal içeriğine vurguda bulunup, aynı kavramın sadece sözcükler bağlamında değil de ayetlerin tümel anlamlarında da kullanılabileceğini ortaya koymak istediğini ifade etmek mümkündür. Nitekim biraz önce işaret ettiğimiz gibi, Müfessir, ele aldığı ayeti açıkladıktan sonra bu ayetin anlam olarak dengi olan başka bir ayeti "nazîr" kavramı ile belirtmiştir. Bunun yanında Taberî, bahsi geçen kavramı ilk dönemlerdeki kullanımlar çereçevesinde de kullanmıştır. Örneğin Bakara suresinin 44. ayetinde[645] geçen (تَنْسَوْنَ) sözcüğü, müellif tarafından rivâyetler eşliğinde "terk ediyorsunuz", "unutuyorsunuz", "isyan ediyorsunuz" ve "muhalefet ediyorsunuz" gibi şekillerde anlamlandırılmıştır. Ardından (تَنْسَوْنَ) sözcüğünün "terk etmek" anlamıyla Tevbe suresinde geçen (نَسُوا) sözcüğünün "nazîr"i olduğu belirtilmiştir.[646]

Örnek: 1.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ *"Ödül ve ceza gününün tek hâkimi."*[647] Müfessir bu ayette geçen (الدِّينِ) sözcüğünün "zû vucûh" olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: Bu sözcük, bu ayette, "hesap ve amellerin karşılığı" anlamlarına gelmektedir. Nitekim şu şiirlerdeki kullanımlar da buna işaret etmektedir:

إِذَا مَا رَمَوْنَا رَمَيْنَاهُم ... ودِنَّاهُمُ مِثْلَ ما يُقْرِضُونَا

[645] Ayetin Anlamı: *"Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"* el-Bakara 2/44.
[646] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 149.
[647] el-Fatiha, 1/4.

"Bize attıkları her atışa karşılık verdik... Bize verdikleri gibi onlara yaptıkları amelin karşılığını verdik"

وَاعْلَمْ وأَيْقِنْ أنَّ مُلْكَكَ زائلٌ ... واعلمْ بأَنَّكَ مَا تدِينُ تُدَانُ

"*Yakinen bil ki kesinlikle senin mülkün zail olacaktır... Ve yine bil ki muhakkak sen yaptığın herşeyin hesabını vereceksin"*

Aynı şekilde (الدِّينِ) kavramı bu anlamlarıyla (كَلا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ) *"Hayır! İnanacak yerde siz hâlâ dini (yaptıklarınızın karşılığını vereceğimizi) yalan sayıyorsunuz"*[648] ve (فَلَوْلا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ) *"Eğer hesaba çekilmeyecekseniz"*[649] gibi ayetlerde de geçmektedir. Bunun yanında bu sözcüğün Arap dilinde bahsettiğimiz iki anlam dışında da çeşitli anlamları bulunmaktadır. Yeri geldiğinde bunlar da zikredilecektir.[650]

Taberî'nin anlam açısından çok boyutlu değerlendirdiği (الدِّينِ) kavramı, "Vücûh ve'n-Nezâir" yazarlarının önde gelen isimlerinden Mukâtil b. Süleymân ve Yahyâ b. Sellâm tarafından ele alınmazken, Ebû Hilâl el-'Askeri tarafından bu kavram "tevhid", "hesap", "hüküm", "itaat" ve "millet" gibi vecihlerle açıklanmıştır.[651] Bu alana önemli katkılar sunan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî ise zikredilen vecihlere "İslâm", "ceza/amelin karşılığı", "âdet", "sınır" ve "sayı" gibi anlamları ekleyerek (الدِّينِ) kavramının vecih sayısını ona yüksetmiştir. Tefsirlerinde ağırlıklı olarak dilbilimsel yöntemi kullanan Ebû 'Ubeyde, Ferrâ ve Ahfeş el-Avsat gibi müfessirler ise söz konusu sözcüğün vecihleri ile ilgili açıklamada bulunmamışlardır.[652] Bu sözcüğün vecihlerini aktarmada aynı tutumu takınan Zeccâc

[648] el-İnfitâr 82/9.
[649] el-Vâkıa 56/86.
[650] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 155.
[651] Ebû Hilâl el-'Askerî, **el-Vücûh ve'n-Nezâir**, Thk., Muhammed Osman, Mektebetu's-Sikâfetü'd-Diniye, Kahire, 1427 /2007, s. 217-218.
[652] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, s. 22; el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 46.

ise lafız tahlîli yaparken, Taberî ile benzer ifadeler kullanmıştur.[653] "Vecîh" kavramını kullanılmaksızın aynı ifade S'alebî tarafından, rivâyetler ve dilsel izahlar eşliğinde "hesap", "itaat", "amel", "kahr/galebe" ve "ceza/amelin karşılığı" gibi anlamlarla izah edilmiştir.[654] Sadece, "ceza/amelin karşılığı", anlamı üzerinde duran Vahidî ise (الدِّينِ) kavramının diğer vecihlerine değinmemiştir.[655] Zemahşerî ise söz konusu kavramın bu yönünü ihmal ederken[656] İbn ''Atiyye, S'alebî ile aynı düzlemde açıklamalarda bulunmuştur.[657] Râzî de bu kavramı benzer anlamlarla değerlendirmiştir.[658]

Örnek: 2.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِين *"Sen onlara sırf Allah'ın lutfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."*[659] Tâberi bu ayetin anlamını ifade ettikten sonra ayetin anlamsal "nazîr"ini dile getirmiştir. O, bu konuda şunları söylemiştir: Yüce Allah (فَاعْفُ عَنْهُمْ) ve (واستغفر لهم) ifadeleri ile "Ey Muhammed, senin tebandan ve ashabından sana ulaşan eziyet ve cefadan dolayı onları affet ve bu tür kusurlarını görmezden gel" emrinde bulunmuştur. Te'vîl ehli bu ayette geçen istişare emrinin muhtevası konusunda ihtilâf etmiştir. Bazıları bu ayetle Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.), savaş ve düşmana karşı mücadele gibi durumlarda ashabını psikolojik olarak rahatlatmak ve onların dine bağlılıklarını artırmak için, istişare emri verdiğini söylemişlerdir. Onlara göre Resulullah'ın (s.a.v.) ilahi desteğe mazhar olması, her ne

[653] ez- Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 46.
[654] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. I, s. 115-116.
[655] el-Vahidî, **el-Vesît**, c. I, s. 67.
[656] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 11.
[657] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 71.
[658] er- Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. I, s. 156.
[659] Alu İmrân 3/159.

kadar onu başkalarının istişaresinden müstağni kılsa da istişare ashabta dikkate alınma ve önemsenme duygusunu uyandıracaktır. Bu görüşü savunanlar şu rivâyetleri zikretmişlerdir:

Sa‘id Katâde’den şöyle rivâyet etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) vahiy ile desteklenmesine rağmen istişare ile yükümlü kılınmıştır. Çünkü istişare edilen toplumun azim ve kararlığı artar.

Ebû Câ‘fer’in babasından onun da Rebi‘den yaptığı rivâyet: Resulullah (s.a.v.) ilahi yardıma mazhar olduğu halde, istişare ile emrolunmuştur. Bunun nedeni istişarenin onlarının psikolojisine de olumlu etkide bulunmasıdır.

Seleme’nin İshâk’tan yaptığı aktarım: Hz. Peygamber (s.a.v.) onlardan müstağni olduğu halde, onlardan yardım alma ve dikkate alınma hissi uyandırmak için istişare ile emrolunmuştur.

Bir diğer grup ise (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) ifadesini şu şekilde yorumlamıştır: Resulullah (s.a.v.) yapılacak işlerde en doğruya ulaşmak ve tedbir almak için onların fikirlerini almakla emrolunmuştur. Çünkü Yüce Allah müşavarede fazilet olduğunu bildirmiştir. Bu görüşe katılanlar ise şu rivâyetleri sıralamışlardır:

Seleme b. Nebît Dahhâk’tan rivâyeti şöyledir: İstişare bazı faziletler barındırdığı için Yüce Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bu emri vermiştir.

İyâs b. Dağfel’in Hasan-ı Basrî’den rivâyet şöyledir: Bir kavim, istişare ettiği müdetçe işlerinde başarıya ulaşır.

Bu görüşlerin yanında bu ayette geçen istişare emrinin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ashabına örnek olması için verildiğini öne sürenler de olmuştur. Onlara göre bu emir, Resulullah’ın (s.a.v.) ashabın fikirlerine ihtiyaç hissettiği için verilmemiştir. Bu onun vefatından sonra ashabın uygulaması için sunulan bir yöntemdir. Müslümanlar da bu yöntemi kullanarak karşılaştıkları sorunları çözeceklerdir. Bu yorum bağlamında (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) ifadesi Yüce Allah’ın iman ehlini methettiği

(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) *"İşleri de aralarındaki danışma ile yürür"*[660] ayetinin "nazîr"idir.[661]

Taberî'nin anlamsal benzerlikten hareketle "nazîr" kavramıyla tavsif ettiği (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) ifadesi, vücûh ve nezâir alanındaki eserlerde işlenmemiştir. Bu da Müfessirin kendine özgü bir kavramsal çerçeve çizme çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. Bahsi geçen ayet, diğer müfessirler tarafından da Taberî ile aynı doğrultuda açıklanmıştır.[662] Ancak anlamsal açıdan mukayese ve "nazir" gösterme Taberî'ye özgü bir kullanımdır.

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Taberî "vücûh" ve "nezâir" kavramlarını genel olarak sözlük anlamları çerçevesinde kullanmıştır. Ancak Taberî, az da olsa "vücûh" ifadesini çok anlamlılığa delalet edecek şekilde terimsel anlamı çerçevesinde dile getirmiştir. Bunun yanında "nezâir" ifadesini "çeşitli anlamlarda olan bir kelimenin bu anlamlardan biriyle başka bir ayette geçmesi" şeklinde kullanan Taberî, ayetler arasındaki anlamsal benzerliği ifade etmek için de bu kavramı kullanmıştır.

2.3. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMU'L-LEHCÂT

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ortak özellikleri olan ve belli bir coğrafyada yaşayan insanlar tarafından kullanılan dilin alt gurubu, lehçe olarak adlandırılmıştır. Lehçeler, toplumda yaşayan bireylerin kendi toplumsal konumuna göre esnek bir biçimde kullandığı dilsel yapılardır. Lehçebilim ise bir dil içinde, bir ülkede ya da dilin yayıldığı değişik yerlerde, çeşitli etkenlerle meydana gelen bazı değişiklikleri ve bir dilin farklı biçimlerini inceleyen bilim dalıdır. Taberî bu alana önemle eğilmiştir. Nitekim tefsirinin mukaddimesinde de bu konuya bir başlık açmıştır. Ancak o, lehçelerin yapısal özelliklerini, geçirdiği evreleri ele almak yerine Kur'ân'da geçen ve çeşitli lehçelere nisbet edilen lafızları tahlîl etmeyi tercih etmiştir. Biz de Kur'ân ilimlerinde Garibu'l-Kur'ân şemsiyesi altında değerlendirilen

[660] eş-Şûrâ 42/38.
[661] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 343-345.
[662] Bkz.. ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 482; es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. I, s. 191; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 551.

bu konuyu Taberî'nin yaklaşımını yansıtarak "Garib Kelimelerle İlgili İzahlar" başlığı altında sunmayı hedeflemekteyiz.

2.3.1. Garib Kelimeler

Sözlükte vatanından uzakta olan, uzaklaşıp gözden kaybolan,[663] vurgulu söz, gözü hastalıktan dolayı kör olan, benzerlerine oranla nadir bulunan, [664] batan ve kaybolan gibi anlamları içeren garib/غَرِيب sözcüğü, (غرب) fiilinden türetilmiştir.[665]

Garib sözcüğü, terim anlamı itibariyle çeşitli ilimlerde değişik şekillerde tanımlanmıştır. Hadis ilminde Hz. Peygamber'in ashâbından rivâyet edilmeyen münferit hadisler için kullanılan bu kavram, Kur'ân ilimlerinde ise sözlüğe bakılmadan anlamı ortaya çıkarılamayan kelime veya kelime gruplarını ifade etmektedir. Ayrıca Kur'ân'da bulunan, Araplar arasında ilk dönemlerde kullanılan ama zamanla unutulan, farklı Arap lehçelerine ait ve diğer dillerden Arapça'ya geçip Arapçalaşan kelimeler de garip kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. [666] Bu tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân ilimlerinde garib kavramı, anlamı kapalı olan, değişik lehçelere ait olan ve diğer dillerde bulunduğu iddia edilen sözcükler şeklinde üç ana kategoriye ayrılmaktadır.

Kur'ân'daki gârib kelimelerin tefsirine yönelik faaliyet, dilbilimsel tefsirin ilk aşaması olarak kabul edilir. Kur'ân'ın inişiyle birlikte bu faaliyet, Kur'ân'daki bazı sözcüklerin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tefsir edilmesi suretiyle başlamıştır.[667] Ayrıca o dönemden aktarılan rivâyetlere göre bu faaliyet Hz. Peygamber tarafından da teşvik edilmiştir.[668] Sahâbe döneminde devam eden bu çalışmalar, özellikle İbn Abbâs gibi müfessir sahabiler tarafından referans olarak gösterilen şiirlerin etkisiyle

---

[663] İbn Dureyd el-Ezdî, **Cemheretü'l-Luga**, Thk., Remzi Münîr Balebekî, Dâru'lİlmî li'l-Melâyîn, Beyrut, 1408/1987, c. I, s. 321.
[664] el-İsfehânî, **el-Müfredat**, s. 361.
[665] el-Ezherî, **Tehzibu'l-Luga**, c. VIII, s. 116-117.
[666] İbn Kuteybe, **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, Thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1978. s. 3. es-Suyûtî, **el-Mühezzeb fîmâ Vekaa fi'l-Kur'âni mine'l-Muarreb**, Thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, Bsy., Tsz, s. 64, Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 151; Demirci, **Tefsir Usûlü**, s. 156.
[667] Ali Bulut, Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç ilim Dalı (Garibü'I-Kur'ân, Meani'I-Kur'ân, İ'rabu'I-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır), **Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun,** 2001, sy. 12-13, s. 391.
[668] İbn Ebî Şeybe, **el-Kitabu'l-Musannaf fi'l-Ehadis ve'l-Asâr**, c. VI, s. 116.

önemli merhaleler kat etmiştir.[669] Tabiûn devrinde de garib lafızlar ile ilgili çabalar artarak devam etmiştir. Bu çabalar daha sonra yazılan tefsirlerin çoğunu etkilemiştir. Bu ve benzer çabaların etkisiyle garib lafızların izahı konusu tefsirde ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Bu durumun bazı âlimlerin tefsir tanımlarına da yansıdığını söylemek mümkündür. Örneğin ez-Zerkeşî, Tefsir'in tanımını şu şekilde yapmıştır: "*Âlimlerin kanaatine göre tefsir, Kur'ân'ın manalarını keşfedip maksatlarını ortaya çıkarmaktır. Tefsir Çoğunlukla cümlelerde olur. Bunun yanında Bahire, Saibe ve Vasile gibi garib lafızların izahı da tefsire konu olmaktadır."*[670]

Bu anlayışın tefsir alanında etkisini sürdürmesinin yanı sıra, zamanla müfredat tarzı eserlerde bu konu müstakil bir şekilde işlenmiştir.[671] Özellikle dilde meydana gelen lahnın/bozulmanın önünü almak için bu tür çabalar çoğalarak devam etmiştir.[672] Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise garib lafızların tahlîlinin tefsir ve diğer din bilimleri açısından önemini şu şekilde dile getirmiştir: *"Kur'ân ilimlerinde, irdelenmesi gereken en önemli ilim, (garib) müfred lafızların tahlîlidir. Çünkü Kur'ân'ın anlamlarına ulaşmak isteyen kişinin ilk karşılaştığı şey lafızlardır. Aynı şekilde bu ilim bütün şer'î ilimlere fayda sağlamkatadır."* [673] es-Suyûti de bu doğrultuda şunları ifade etmiştir: "*Müfessir olmanın şartlarında belirtileceği gibi bu ilmin (garibü'l-Kur'ân'ın) müfessir olan herkes tarafından bilinmesi gerekmektedir. Bu konuda araştırma yapan kişi, sözcük bilgisini ve edat bilgisini dilbilimsel kitaplardan te'min etmelidir."*[674]

Taberî ise garib kavramını, terim anlamıyla kullanmamasına rağmen bu konu ile igili açıklamalarını yeri geldiğince yapmıştır. Özellikle Kur'ândaki farklı dil ve lehçelerin varlığı, Taberî tarafından önemle tartışılan konulardır.[675] Bununla birlikte garibü'l-Kur'ân'ın ilk kategorisinde yer alan, az kullanıldığından dolayı zamanla unutulan ve anlaşılması zor olan mübhem lafızların izahı da Müfessir tarafından

[669] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 343-344. Sadreddin Gümüş, "Garıbu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu", **Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, Sy. 5-6, s. 14.
[670] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, s. 149.
[671] Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, **Garîbi'l-Kur'ân**, Thk., Muhammed Edip Abdulvahid Cemrân, Dâru Kuteybe, Halep, 1995/1416, s. 43.
[672] Nurettin Turgay, "Halil b. Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân", **Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,** Temmuz-Aralık 2013, c. 13, Sy. 2, s. 56.
[673] el-İsfehânî, **el-Müfredat**, s. 10.
[674] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 345.
[675] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21.

ihmal edilmemiştir.[676] Bu kategori, Taberî perspektifinden değerlendirildikten sonra diğer iki kategori farklı başlıklar altında değerlendirilecektir. Müfessirrimiz anlamı kapalı olan lafızların tahlîlinde rivâyetleri ve şiirleri etkin bir şekilde kullanmıştır.[677] Bunun yanında bu tür sözcüklerin izahında istişhâd ve rivâyetlere müracaat etmeden sadece lügat anlamını vermekle yetindiği de olmuştur.[678] Ayrıca Taberî'nin, Kırâatleri ve Arapların kullanımını da bu konunun hizmetine sunduğunu görmkteyiz.[679]

Örenek:1.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِّ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيمَانِكُمّْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍّ فَانْكِحُوهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍّ فَاِذَٓا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِّ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَالْعَنَتَ مِنْكُمّْ وَاَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمّْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."[680]

Bu ayette geçen (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍّ) tabiri, Taberî tarafından şu şekilde değerlendirilmiştir: "Bu kelime zina etmek için dost edinen anlamındadır. Cahiliye döneminde zina, açıktan ve gizli bir şekilde dost edinilerek yapılmaktaydı. Gizli bir

[676] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 427.
[677] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 107.
[678] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 177.
[679] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 356.
[680] en-Nisa, 4/25.

şekilde dost edin belirtmek için (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) tabiri kullanılmıştır. Bu konudaki rivâyetler şunlardır:

1) Ali b. Ebî Talha tarikiyle İbn Abbâs'tan yapılan rivâyet: Bu ayette geçen (الْمُحْصَنَاتِ) kavramı zina etmeyen namuslu kadınlar ve (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) tabiri ise gizlice zina eden kadınlar için kullanımıştır.

2) Muhammed b. Sa'id tarikiyle İbn Abbâs'a dayandırılan rivâyet: Cahiliye döneminde zinayı açıkça yapanlar (مُسَافِحَاتٍ) kavramı ile belirtilmişken, bunu gizli bir şekilde yapanlar, kınama içermeyen ve dost edinme anlamındaki (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) tabiri ile belirtilmiştir. Çünkü bu dönemde gizlice yapılan zina hoş karşılanırken açıkça yapılanı kötü karşılanmış ve kınanmıştır.

3) Esbât'ın tarikiyle Suddî'ye dayandırlan rivâyet: Araplar, iffetli kadınlar için (الْمُحْصَنَاتِ), açıkça zina yapalar için (مُسَافِحَاتٍ) ve dost edinerek bunu gizlice yapanlar için (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) tabirlerini kullanmışlardır.

4) Sa'id'in tarikiyle Kâtade'den yapılan rivâyet: Sadece bir dost edinip gizlice o kişiyle zina yapan kadını (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) ile nitelendiren Cahiliyye dönemi Arapları, zinayı meslek edinen kadınları da (مُسَافِحَاتٍ) sözcüğü ile nitelendirmişlerdir."[681]

Taberî'nin bu şekilde açıkladığı (مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍۚ) tabiri, diğer müfessirlerden Ahfeş el-Evsat tarafından yorumlanmamıştır. S'alebî ise bunu değerlendirirken, fazla detaylara girmeden kısa bir izahta bulunmuştur.[682] Bu konuda detaylı açıklamada

[681] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 193-194.
[682] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. III, s. 289.

bulunan Vâhidî'nin, aktarımlarıyla Taberî'nin açıklamaları birebir örtüşmektedir. [683] Kirmânî (ö. 505/1111) ise Arapların cahiliyye döneminde, gizli dost ilişkisini de nikâh türünden saydıklarını belirtmiştir. [684] Zâmahşerî bu konuda açıklama yapmazken, Râzî (اَخْدَانٍ) sözcüğünün türetildiği aslı aktardıktan sonra Katâde'nin bu konudaki rivâyetini isim vermeden nakletmiştir.[685]

Örnek: 2.

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَالَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا *"Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. 'Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!' dedi."* [686]

Müfessir bu ayette garib lafızlardan olan (نِسيا منسيًّا) ifadesiyle ilgili olarak şunları ifade etmiştir: "Hatırlanmayan, unutulan şeyleri ifade etmek için (شيئا نُسي) ifadesi kullanılmıştır. Genellikle kadınların adet halinde kullandıkları bezler gibi unutulan ve hatırlanma değeri olmayan, eşyalar da bu ifade ile belirtilmiştir. Yani kayda değer olmayan herşey (نسي) ve türevleriyle ifade edilir. Arap dilinde bu sözüğün ilk harfi hem fetha hem de kesra ile okunmuştur. Bize göre (الوَتر والوِتر) ve (الجَسر والجِسر) sözcüklerinde olduğu gibi (نسي) sözcüğü de iki şekilde okunabilir. Bu sözcüğü Hicâz, Medine, Basra kurrâsı ve bazı Kûfeliler kesra ile okurken; Kûfe ehlinin Kurrâsı ise fetha ile okumuştur. Fetha ile okuyanlar şu şiiri delil olarak getirmişlerdir:

كأنَّ لَهَا فِي الأرْضِ نِسْيا تَقُصُّهُ ... إذَا ما غَدَتْ وإنْ تُحَدّثْكَ تَبْلَتِ

[683] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 36.
[684] Ebû'l-Kâsım Burhaneddîn Tâculkurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, **Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl**, Müesesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Trs., c. I, s. 292.
[685] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XX, 51.
[686] Meryem 19/23.

'Yeryüzünde sanki ona unutukanlık vardır… Sabah olunca seninle konuşurken aklını alsa da, unutkanlık onu sınırlıyor'

Araplar (عصي) sözcüğünü, masdarı olan (عصيان) ve (أتي) sözcüğünü, masdarı olan (إتيانا) anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla (نسي) sözcüğünü de masdarı olan (نسيان) anlamında kullanmak da doğru bir kullanım olacaktır. Nitekim şaiirin şu şiir de bunu te'yid etmektedir:

أتيُ الفَوَاحِشِ فِيهِمُ مَعْرَوفَةٌ … وَيَرَوْنَ فِعْلَ المِكْرُماتِ حَرَامَا

'Onlarda kötü şeyler yapmak helaldir… ve onlar iyi şeyleri haram olarak görürler.'

İsmi mef'ul olan (مَنْسيًّا) lafzı ise (نسيت الشيء) terkîbindeki (نسي) fiilinden türetilmiştir. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olur "keşeke atılıp unutlan şey olsaydım." Te'vîl ehli de bizim aktardıklarımıza paralel açıklamalar yapmışlardır."[687]

Taberî'nin açıklamalarının yanı sıra, bu konuda diğer müfessirlerden şu açıklamalar gelmiştir: Bu söz grubunun Kırâat vecihlerine değinen S'alebî, Taberî'ye benzer izahlar yapmıştır. [688] Aynı şekilde Vâhidî bu sözcükleri rivâyetlerden hareketle açıklayıp, (نسي) sözcüğünün iki şekildeki okunuşu ile ilgili görüşleri dile getirmiştir.[689] Ayetin 'irâbı ile ilgilenen Zâmahşerî ve Râzî ise bu lafızların analmıyla ilgili açıklamada bulunmamışlardır.

Örnek: 3.

[687] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 171-172.
[688] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VI, s. 210.
[689]el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 180.

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ *"Süleymân'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi. Süleymân'ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı, aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı."* [690]

Taberî, bu ayette geçen (مِنْسَأَتَهُ) lafzını şu şekilde tahlîl etmiştir: "İbn Abbâs, Katâde ve Mücâhid'den yapılan rivâyetlerde (مِنْسَأَتَهُ) sözcüğü "âsa" diye anlamlandırılmıştır. Kurrâ arasında bu kelimenin okunuşuyla ilgili ihtilâf bulunmaktadır. Medine Kurrâsının geneli ve bazı Basralılar bu sözcüğü hemzesiz bir şekilde okuyup, âsa anlamında olan bu sözcüğün (نسأت بها الغنم) cümlesindeki fiilden türetildiğini belirtmişlerdir. Basralılar, bu lafzın (النبي والبرية والخابية) lafızlarında olduğu gibi, aslı itibariyle hemzeli olmasına rağmen, zamanla hemzenin Araplar tarafından terk edildiğini idda ederek şu şiir aktarmışlardır:

إذا دَبَبْتَ على المِنساةِ من هَرَمٍ ... فقدْ تَبَاعَد عنكَ اللَّهوُ والغَزَلُ

'İhtiyarlıktan dolayı baston ile ağır ağır yürürken... Oyun ve eğlence senden uzakta kalmış demektir.'

Ferrâ ise Ebû Ca'fer er-Rüâsî'nin Ebû Amra bu kelimenin okunuşuyla ilgili soru sorması üzerine, ondan bu kelimenin hemzesiz okunduğu şeklindeki cevabı aldığını nakletmiştir. Kûfe Kurrâsının geneli ise bu lafzı hemzeli okumaktadır. Onlar, alet ismi olan bu kelimenin, develeri gütmek için kovalamak anlamında olan (نسأت البعير) cümlesindeki fiilden türetildiğini belirtmektedirler. Ayrıca bu sözcük katmak anlamında (نسأت اللبن) cümlesinde süte su kattı, uzatmak anlamında (نسأ الله في أجلك)

[690] Sebe' 34/14.

Allah ömrünü uzatsın şeklinde kullanılmıştır. Benim tercihim, aslında bulunduğu için bu lafzın hemzeli okunmasından yanadır. Ama ister hemzeli, ister hemzesiz olsun iki okunuş şekli de doğrudur, çünkü iki durumda da anlamda herhangi bir değişim olmamaktadır."[691]

Bu kelime ile ilgili Taberî'nin yakalaşımını aktardıktan sonra diğer müfessilerin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Müfessirin yaptığı açıklamaların tümü Ferrâ'nım açıklamalarıyla örtüşmektedir.[692] Zecâc, bu lafzı sadece sözlük anlam itibariyle açıklayıp, diğer konulara değinmemiştir.[693] S'alebî ise kelimenin anlamı, okunuşu ve aslı gibi konularda Taberî'ye paralel açıklamalarda bulunmuştur.[694] Zecâc'ın görüşlerini aktaran Vâhidî, bunlara ek olarak tartışmaya girmeden kelimenin Kırâat vecihlerini aktarmıştır.[695] Râzî bu konulara değinmezken Zemahşerî, Taberî'nin aktarımlarına ek olarak kelimenin türevlerini de açıklamıştır.[696]

2.3.1.1. Lehçelerle İlgili Açıklamalar

Garibu'l-Kur'ân'ın ikinci kategorisi olarak değerlendirdiğimiz lehçeler konusuna geçmeden önce lehçe kavramının sözlük ve terim anlamına değinmek faydalı olacaktır. Bağımlı olmak, tutkun olmak, aşina olmak anlamlarıyla kullanılan (اللهج) masdarı, (ألهج) fiilinden türetilmiştir.[697] Çocuğun süttten dolayı annesine bağımlı olduğunu ifade etmek için (لَهِجَ الفصيلُ بِأُمِّه) cümlesi kullanılmıştır.[698] Ayrıca dilin ucu, şive ve aksan gibi anlamları içeren (اللهجة) kavramı, (فُلَانٌ فصيحُ اللَّهْجَةِ) cümlesinde kişinin yetiştiği, alıştığı ve aşina olduğu dil anlamında kullanılmıştır.[699] Bu anlamlardan tutkun, bağımlı ve aşina olmak lehçeleri kullanan bireylerin ortak kullanıma bağlılığına işaret etmektedir. Lehçe kavramının dilin ucu ve alışılan lügat

[691] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 370-371.
[692] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 356.
[693] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 247.
[694] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VIII, s. 81.
[695] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 489.
[696] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 573.
[697] el-Ezdî, **Cemheretü'l-Luga**, c. I, s. 494.
[698] el-Ezdî, **Cemheretü'l-Luga**, c. VI, s. 36.
[699] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** c. II, s. 359.

anlamları ise lehçelerin tellaffuz boyutuna işaret etmektedir. Mücâhid, Mukâtil b. Süleymân, Ahfeş, Zeccâc, Taberî, S'alebî ve Zemahşerî gibi âlimlerin lehçe kavramı yerine genellikle konuşma, seslenme, söz ve kelime anlamına gelen (اللغة) ifadesini kullandıklarını görmekteyiz.[700] Bu durum ilk dönemde yazılan eserlerin genelinde mevcutken, daha sonraki dönemlerde ve günümüzde yazılan eserlerde (اللغة) kavramı yerini (اللهجة) sözcüğüne bırakmıştır.[701]

Dilbilimcileri meşgul eden, alanlardan en önemlisi "*Diyalektoloji" diye* anılan, lehçenin terim anlamı şu şekildedir: Bir dil ayrı alanlarda, ayrı siyasal ve kültürel etkiler altında kaldığında, kendi doğal gelişmesine, bir de siyasi ve kültürel etkiler eklenmekte ve dilden bir bakıma ayrılan, adına lehçe dediğimiz birlikler meydana gelmektedir.[702] Belirli bir bölgenin kullandığı, aynı dili kullananlardan bazı kısmî deyiş farklıkları taşıyan, mahreç ve telaffuzda ayrılan dilsel öbeklere de lehçe denir.[703] Yani her bir lehçe kullanıldığı alan itibariyle taşıdığı bazı özellikler sayesinde aynı dilin diğer alanlardaki lehçelerinden ayrılmaktadır. Ama farklı lehçeleri kullananlar birbirlerini analyabilmektedir. Çünkü bazı kısmî deyiş ve söylemlerin dışında, dilin temel sistematiği ve mahiyeti değişmemektedir.[704] Dilbilimciler aynı lehçe içinde, daha küçük yerleşim birimlerinde yazı dilinden ziyade konuşmadaki ufak tefek farklılıkları ifade etmek için "ağız" kavramını kullanırken; "şive" kavramı ile lehçeyi karşılamışlardır.[705]

Arapça'nın en önemli yönlerinden biri, şüphesiz sahip olduğu lehçelerdir. Zira kabileler halinde yaşayan Araplar, yarımadanın çeşitli yerlerine dağılmış ve kendilerine has dilsel kullanımlar oluşturmuşlardır. Bu şekilde oluşan farklı

[700] Örnek için Bkz.,: Mücâhid b. Cebr, **et-Tefsir**, Thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, Mısır, 1410/1989, s. 399; Mukatil b. Süleyman, **Tefsiru Mukâtil b. Süleyman**, Thk., Abdullah Mahmud Şehate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423/ 2002, c. V, s. 16; el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 17; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. II, s, 354; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 170. es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. II, s. 285; ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 130.

[701] İbrahim Enîs, **fî Lehcâti'l-'Arabiye**, s. 15.

[702] Aksan, **Her Yönüyle Dil**, c. I, s. 33.

[703] Dâmin, **İlmü'l-Luga**, s.33.

[704] İbrahim Enîs, **fî Lehcâti'l-'Arabiye**, s. 15-16.

[705] Eyyüp Tanrıverdi, **İslâm Öncesi Arap Lehçeleri,** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE., Konya, 1999. s. 3.

kullanımlar, Arapça'da benzer kelimeler arasında anlam değişmelerinin oluşmasında etkili olmuştur. Yine bazı kelimelerin belirli lehçelere has olması sebebiyle diğer lehçeleri konuşan insanların bu kelimeleri ve taşıdıkları anlamları, bilemedikleri göze çarpmaktadır. Hz. Ömer'in arkadaşlarına, "yazdığınız mektuplarda ihtilâf etmeyip, Mudar lehçesiyle yazınız, çünkü Kur'ân bu lehçeyi kullanan bir kişiye indirildi", diye tavsiyede bulunması istenilen mananın aktarımında ve doğru anlaşılmasında lehçelerin önemini ortaya koymaktadır.[706] Lehçelere göre kelimelerde var olan ses değişiminin, genellikle anlam farklılığına sebep olduğu gözlemlenmekle birlikte, bazı kelimelerde ses değişiminin anlamı üzerinde etki oluşturmadığı görülmektedir.

Kur'ân'ın indiği dönemden önceki dönemlerde Araplar arasında çeşitli lehçeler hüküm sürmeketeydi. Klasik Arapça dönemi olarak adlandırılan bu dönemde, hemen hemen her kabile kendine özgü lehçeler kullanmaktaydı. Bu lehçeler, lafızların değişik şekillerde seslendirilmesi, harflerin yerlerinin değiştirilmesi, harfin eklenmesi veya çıkarılması gibi konularda birbirinden ayrılmaktaydı. Ayrıca lügat, i'rab, sarf ve iştikak alanları da bu ihtilâfın yaşandığı alanlardandı.[707] Kâbe'nin kudsiyeti ve dolayısıyla çoğu Arap kabilesinin orayı ziyaret etmesi diğer lehçeler üzerinde Kureyş lehçesinin etkisinin artmasını sağlamıştı.[708] Bunun yanında ticarî, sosyal ve coğrafî etkiler de Kureyş lehçesinin kullanım alanını artırmıştı. Ancak İslâm öncesi dönemde Kureyş lehçesi etkisini en fazla Hicâz bölgesinde hissettirmişti. Hicâz bölgesinde Kureyş lehçesi hâkimken, Necd bölgesinde Temim lehçesi hüküm sürmüştü.[709]

Cahiliye döneminde Arapların çoğunluğu badiyede kabileler halinde yaşamıştır. Bedevî diye tanımlanan bu kabileler barındırdıkları birey sayısına göre şa'b, kabile, imâre, batın, fahz ve fasile gibi isimler almıştır.[710] Bu yaşam tarzı doğal olarak birtakım sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve dini farklılıkların oluşmasını sağlamıştır. Bu farklılıklar da lehçelerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[711]

---

[706] İbn Kesîr, **Müsnedü'l-Fârûk**, c. II, s. 468.
[707] İbn Fârîs, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, s. 25-26.
[708] Şevkî Dayf, **Târîhü'l-Edebi'l- A'rabî el-A'sri'l-Câhilî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Tsz., s. 132-133.
[709] İbn Cinnî, **el-Hesâis**, c. II, s. 13,14.
[710] Abduh er-Râcihî, **el-Lehcâtü'l-Arabiye fî Kiraeti'l-Kur'âniye,** Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1996/1417. s. 22-23.
[711] İbrahim Enîs, **fî Lehcâti'l-'Arabiye**, s. 20.

Tarihçiler Arap kabilelerini "Arab-ı Baide" ve "Arab-ı Bakiye" olmak üzere iki ana bölüme ayırmışlardır. Aynı şekilde Tarihçiler "Arab-ı 'Âriye" ve "Arab-ı Must'aribe' olarak değerlendirdikleri kabileleri "Arab-ı Bâkiye" başlığı altında ele almışlardır. 'Âd, Semûd, Amâlika, Abdu Dahm ve Medyen gibi yok olan kabileler, Arab-ı Baide çereçevesinde değerlendirilmiştir. Cürhüm, Ye'rub, Himyer, Cüheyne, Kelb, Behra, 'Uzre, Ezd, Gassan, Evs, Hazvec, Tay, Cüzam, İyâd, Rabi'a, Temim, Esed, Kinane ve Kureyş gibi varlığını devam ettiren kabileler ise Arab-ı Bakiye'den sayılmıştır.[712] Kabilelerin dilsel kullanımlarından hareketle Arap lehçeleri de bu kabilelerin isimleriyle anılmıştır. [713]

Lehçelerin Kur'ân'daki varlığı, Kur'ân tarihinin en önemli ve en hasas konularından olan, Kırâatler ile bağlantılı bir şekilde incelenmektedir. Bunun temel nedeni yedi harf meselesi ve bu konudaki tartışmalardır. Yine Kur'ân'ın kendi dilini (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)[714] *"Apaçık Arapça"* ve (قُرْآنًا عَرَبِيًّا)[715] *"Arapça olan Kur'ân"* şeklinde tanımlaması, lehçelerin Kur'ân'daki varlığı ile ilgili tartışmları gündeme getirmiştir. Çünkü bu ayetlerde kullanılan (عَرَبِيٍّ) ve (عَرَبِيًّا) kelimelerinin nekra olması, bütün lehçelerin Kur'ân tarafından işlendiği izlenimini uyandırmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in Kureyş kabilesine mansub olup onlara ait olan lehçeyi kullanması ve yine Kur'ân'ın her Peygamber'e kendi kavminin dili ile hitap ettiğini belirtmesi, [716] Kur'ân'ın hangi lehçe ile indirildiği konusundaki tartışmayı körüklemiştir.[717] Bu tartışma Kur'ân'da farklı lehçelerin varlığı, sadece Kureyş lehçesinin ve az miktarda diğer lehçelerin kullanıldığı şeklinde üç başlık altında günümüze kadar devam etmiştir. Kâtade, Kureyş kabilesinin diğer kabileler arasından seçildiğini dolayısıyla onların lehçesinin diğer lehçelerden fasih olduğunu, bu sebeple Kur'ân'ın bu lehçeyle indirildiğini belirtip tartışmada yerini almıştır.[718] Bu tartışmnın taraflarından olan İbn Fâris bu konuda şunları dile getirmiştir: "*Arap*

[712] Muhammed Riyâd Kerim, **el-Muktedab fî Lehcâti'l-Arab**, s. 25-45.
[713] İbrahim Enîs, **fî Lehcâti'l-'Arabiye**, s. 133.
[714] eş-Şu'âra, 26/195.
[715] Yusûf 12/2.
[716] İbrahim 14/4.
[717] Şakir el-'Âmirî, **"el-Lehecetü'leti Nüzile biha'l- Kur'ânü'l-Kerim"**, Mecelet Dirâsâtu fî Lügat i'l-Arabiyye ve Adâbiha, 2014, Sy. 18, s. 41.
[718] Cevâd Ali, **el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1422/2001, c. XVI, s. 265.

dilbilimcilerimiz lehçelerin en fasihinin Kureyş lehçesi olduğu konusunda, fikir birliğine varmışlaradır. Çünkü yüce Allah bütün kabileler arasından Kureyş'i seçmiş, onların arasından da Hz. Peygamberi seçmiştir."[719] el-Bâkıllânî (ö. 403 / 1013) ise Kur'ân'ın tümünün Kureyş lehçesi ile indirildiğine dair somut bir delilin bulunmadığını ifade ettikten sonra Yûsuf suresinin ikinci ayetinde geçen (عَرَبِيًّا) kavramı ile bütün Arap lehçelerinin kast edildiğini belirtmiştir. Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabî'a, Hevâzin, Sa'd b. Bekr gibi kabilelerin isimlerini sayan es-Sicistânî (ö. 330/941) de Kur'ân'ın bir lehçeyle değil, Arapların bütün lehçeleri ile indirildiğini şu şekilde ifade etmiştir: *"Kur'ân'da belirtildiği kadarıyla her Peygamber kendi kavminin diliyle gönderilmiştir.*[720]*Eğer kavminin diliyle değil de lehçesiyle gönderilseydi hiç şüphesiz bu belirtilirdi. Böyle bir belirti olmadığına göre Kur'ân'ın dilini bir lehçeye hasretmek yanlış olur."*[721] Diğer lehçelerin Kur'ân'daki varlığının sınırlı olduğunu belirten el-Vasitî'nin bu konudaki açıklamaları şöyledir: *"Kur'ân'da garib kelimeler olarak, başlarını sallayacaklar anlamındaki* (فَسَيُنْغِضُونَ),[722] *muktedir olmak anlamındaki* (مُقِيتاً)[723] *ve korkutmak anlamındaki* (فَشَرِّدْ) *kelimeleri bulunmaktadır. Bunların dışında kalan kelimelerin tümü Kureyş lehçesine aittir. Çünkü bu lehçe anlaşılır, kolay ve esnek bir yapıya sahipken, diğer lehçeler katı ve anlaşılmazdır."* [724]

Eserinin genelinde lehçeleri tespit etmek için (اللغة),[725] (السن)[726] ve (لسان)[727] kavramlarını kullanan Taberî, (اللهجة) kavramını da sadece bir yerde sözlük anlamı çerçevesinde kullanmıştır.[728] Bunun yanında lehçelerin Kur'ândaki mevcudiyeti, bu

[719] İbn Fârîs, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, s. 28.
[720] İbrahim 14/4
[721] Cevâd Ali, **el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, c. XVII, s. 234.
[722] el-İsrâ, /51.
[723] en-Nisâ
[724] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 428.
[725] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 534.
[726] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21.
[727] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 66.
[728] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 170.

konudaki tartışmalar ve açıklamalar Müfessir tarafından detaylıca ele alınmıştır. Taberî'nin bu konudaki açıklamalarını Kur'ân Arap lehçeleri ile indirilmiş midir? Bu lehçelerin akibeti ne olmuştur? İki başlık altında değerlendirmek mümkündür.

2.3.1.2. Kur'ân'ın Kendisi ile İndiği Lehçe

Lehçeler konusunu yedi harf çerçevesinde değerlendiren ve bu konudaki ihtilâfın manayla değil lafız ile ilgili olduğunu belirten Taberî, bu konudaki problemin rivâyetler aracılığıyla çözüme kavuşturulabileceği kanaatinde olup bütün versiyonları ile rivâyetleri aktarmıştır. Müfessirin açıklamaları şöyledir: "Kur'ân'ın Arapça olarak indirildğini ve başka dillerden hiçbir öğe barındırmadığını ortaya koyduktan sonra şimdi şu sorulara yanıt arayacağız: Kur'ân hangi Arap lehçesi ile indirilmiştir? Şive ve ağız farklılıkları olmasına rağmen, bu dili kullananların tümüne Arap dendiğine göre, Kur'ân onların bütün lehçelerini mi yoksa bazısını mı kapsamaktadır?

Öncelikle bu sorularımızın yanıtını Kur'ân'da aramaya çalışacağız. Yüce Allah, kitabını açık ve anlaşılır Arapça ile indirdiğini belirtmiştir. Onun bu ifadesi bütün lehçeleri barındıran genel bir ifade olduğu gibi, bazı lehçelere işaret eden özel bir ifade olarak da değerlendirilebilir. Yüce Allah'ın bu iki durumdan hangisini kast ettiğini bilemediğimiz için, Kur'ân'ın mübeyyini ve müfessiri olan Hz Peygamber'in açıklamalarına müracaat etmek doğru bir karar olacaktır.

1) Ebû Hazim tarikiyle Ebû Selme'nin Ebû Hüreyre'ye dayandırdığı rivâyet: Hz Peygamber (s.a.v.), *'Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir'*, diye buyurduktan sonra *'Kur'ân ile ilgili şüphe besleyenler küfre düşeceğini'* belirtip, bu sözlerini üç kez tekrarlamıştır, ardından *'Kur'ân'dan bildiklerinizle âmel ediniz bilemediklerinizi ise bilenlere danışınız'* şeklinde beyanda bulunmuştur.

2) Muhammed b. Amr'ın tarikiyle Ebû Selme'nin Ebû Hüreyere'ye dayandırdığı rivâyet: *'Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Âlim, Hâkim, Gafur ve Rahim'*.

3) Ebû Ahves tarikiyle İbn Mes'ûd'dan yapılan rivâyet: Peygamber Efendimiz, *'Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir, Her bir harfin zâhiri ve batını*

vardır, Aynı şekilde her bir harfin haddi ve her haddin de bir matlaı vardır', diye buyurmuştur.

4) İbn Mes'ûd'a dayandırılan ikinci rivâyet: İbn Mes'ûd, iki kişinin bir surenin kırâatinde ihtilâf ettiğini ve bu konuda tartıştıkları sırada Hz Peygamber'in geldiğini, durumu görünce rahatsız olup, '*öğrendiğiniz gibi okuyun, çünkü önceki kavimler kendilerinden öncekilere aykırı hareket ettikleri için yok oldular'*, şeklindeki ifadeleri sarf ettiğini, aktarmıştır.

5) İbn Mes'ûd'a dayandırılan üçüncü rivâyet: Biz bir surenin otuz beş veya otuz altı ayet olduğu hususunda tartışmaya girmiştik. Konuyu Resulullah'a taşıdık, bu esnada Ali de onun yanındaydı. Söylediklerimizi duyan Hz Peygamber'in yüzünün rengi değişti ve *'diğer kavimler kendilerinden öncekilere aykırı hareket ettikleri için yok oldular'*, şeklindeki sözlerini aktardıktan sonra eğilip, Ali'nin kulağına birşeyler söyledi. Ardından Ali, Resulullahın *'herkesin öğrendiği gibi okumasını emrettiğini'* söyledi.

6) Zeyd b. Erkam'ın rivâyeti: Bir kişi Hz. Peygamber'in yanına gelip, bir surenin kendisine İbn Mes'ûd, Zeyd ve Ubey b. K'ab tarafından farklı şekillerde okunduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Resulullah bir müddet sustuktan sonra Ali'ye dönüp bir şeyler söyledi. Ardından Ali, *'Hz. Peygamber'in, bütün okumaların doğru ve güzel olduğu, herkesin öğrendiği gibi okuması gerektiği beyanında bulunduğunu'* çevresindekilere anlatmıştır.

7) Hz. Ömer'e dayandırılan rivâyet: Hz Peygamber hayatta iken Hişam b. Hakem'in Furkân suresini namazda değişik vecihlerle okuduğunu duydum, Hişam bu sureyi benim okumadığım şekilde okuyordu, onun üzerine atlamamak için kendimi zor tuttum ama yine sabrettim. Namaz bittikten sonra yakasına yapışıp, bu okuyuşu kimden öğrendiğini sordum. O, bu sureyi Resulullah'tan öğrendiğini iddia edince, yakasından tutup, onu Hz Peygamber'in huzuruna götürdüm. İkimizin okumasını dinleyip, onaylayan Hz Peygamber, *'Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirildiğini ifade'* etti.

8) İbn Abbâs'a dayandırılan rivâyet: Peygamber efendimiz, Hz. Cebrail'in Kur'ân'ı yedi harf üzere okuyana kadar kendisine tekrar tekrar okuttuğunu bildirmiştir.

9) Ummu Eyûb'a dayandırılan rivâyet: İki meleğin yanına geldiğini ifade eden Resulullah (s.a.v.), onlardan birinin kendisinden Kur'ân okumasını istemiştir. Kendisinin kaç harf üzerine okuyayım diye karşılık vermesi üzerine, melek bir harf cevabını vermiştir. Bu karşılıklı konuşma yedi harfe varıncaya kadar devam etmiştir.

10) Ubey b. K'ab'a dayandırılan rivâyet: Bir gün Mescid-i Nebi'de bir şahsın Kur'ân okuduğunu duyunca, ona bu okuyuş tarzını kimden öğrendiğini sorduğumda, 'Hz Peygamber' diye cevap verdi. Bu cevap üzerine beraber Resulullah'ın huzuruna çıktık ve sırayla okuyuşlarımızı ona arz ettik. İkimizi de onayladıktan sonra elleri ile göğsüme vurarak, *'Allah'ım Ubeyy'in kalbindeki şüpheyi zail et'* diye dua ettiği sırada kan ter içinde kaldım. Ardından Peygamber Efendimiz şunları ifade etti: '*İki melek yanıma geldi ve bana Kur'ân'ı yedi harf üzere okutana kadar tekrarlatılar*.'[729]

Müfessir, yukarıda örneklerini sunduğumuz rivâyetlerin aynı ravilere ait otuz yedi değişik versiyonunu aktararak Kur'ân'daki lehçeler konusunu açıklığa kavuşturmaya, çalışmıştır. Onun bu rivâyetlerde geçen (حرف) kelimesi ile lehçe, (احرف) kavramı ile lehçeleri kast ettiği görülmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın bütün Arap lehçeleri ile değil de bazılar ile indirildiğini, bu rivâyetleri referans alarak açıklayan Taberî, bu konudaki tartışmaları ve kendi öznel yorumunu şu şekilde aktarmıştır: "Bu rivâyetlere göre Kur'ân, Arap lehçelerinden bir kısmını içermektedir. Çünkü bu dil yediden fazla lehçe barındırmaktadır. Bu durumda şu soruyla karşılaşabiliriz: Rivâyetlerde geçen yedi harfin lehçeler anlamında olduğu kanaatine nerden ulaştınız? Çünkü bildiğiniz gibi seleften gelen bazı rivâyetlere göre yedi harf, emir, zecr, terğîb, terhîb, kıssa ve emsâl gibi anlamlardadır. Cevaben şunları söyleriz: Bu rivâyetler bizim iddiamızı çürütmemektedir. Bilakis daha da kuvvetlendirmektedir. Nitekim bunlarda geçen ahruf (احرف) sözcüğü lehçeler değil de Kur'ân'ın yedi farklı

[729] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21-46.

vechine işaret etmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın cennetin yedi kapısından yedi harf üzere indirildiği rivâyeti de bu kanaatimizi desteklemektedir. Bu rivâyete geçen yedi harf ile lehçeler söz konusu iken, cennetin yedi kapısı ile uygulandığı takdirde kişiyi cennette götüren ameller söz konusudur. Dolayısıyla bu rivâyetler ile bizim anlattıklarımız birbiriyle çelişmemektedir."[730]

Taberî bu açıklamasında kendisine yöneltilecek eleştirileri bertaraf etmek için konu ile ilgili rivâyetleri ilkin iki kısma ayırmıştır. Bu taksimata göre rivâyetlerin bir kısmında geçen yedi harf, lehçeleri karşılarken; diğer rivayetler bu kavramın değişik anlam boyutlarına işaret etmektedir. Bunun yanında Müfessir bu eleştirilere cevap mahiyetinde ikinci bir çözüm daha bulmuştur. Ele alınan rivâyetin ikiye bölünüp bir kısmının Kur'ân'ın telaffuz boyutuyla ilgili olduğunu, diğer kısmınında mana boyutuna yönelik olduğunu belirten Taberî bu çözümle de tüm rivâyetlerde geçen yedi harf kavramının lehçelere işaret ettiğini savunmuştur.

Müfessirin bu konudaki savunması şu şekilde devam etmektedir: "Aktardığımız rivâyetlerin tümünde ashabın ihtilâf ettiği noktalar, ayetlerin bazılarının tilavetiyle ilgilidir. Ayetlerin anlamına yönelik herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Peygamber Efendimizin bütün okuyuşları onaylaması da bu yüzdendir. Eğer söz konusu ihtilâf haram, helal, va'd ve va'id gibi manaya taalluk eden konularda olsaydı, ihtilâf edenlerin tümü, Hz Peygamber'in onayını alamazdı. Çünkü Yüce Allah bir şeyin yapılmasını emredip farz kıldıysa, konuyla ilgili ayet tilavetinin bu doğrultuda olması gerekirdi. Aynı şekilde bir şeyi men edip yasaklıyorsa ayetin okunuşu o şekilde olmalıydı. Yine bir konuda insanı serbest bırakmışsa, onun Kur'ân'ın Kırâatine yansıması gerekmektedir. Nitekim şu ayet: *"Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı".*[731] Bu durumun tersinin söz konusu olamayacağını dolayısıyla Resulullah tarafından onaylanan farklı okuyuşların sadece telaffuzla ilgili olduğunun delilidir. Ayrıca Sahâbe, İslâmı özümsemiş haram, helal, va'd ve va'id gibi konularda hiçbir şüphe

[730] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 46.
[731] en-Nisâ 4/82.

taşımamaktaydı. Bu durumda onların bu konularda tartışma yapması düşünülemez."[732]

Yedi harf meselesini lehçeler bağlamında değerlendiren Taberî, farklı lehçelerde bulunan eş anlamlı sözcüklerin birbirinin yerine kullanılması suretiyle lafzî bir ihtilâfın meydana geldiğini, bunun manayla ilişkilendirilemeyceğni belirttikten sonra, konu ile ilgili rivâyetleri aktarır. Ardından yeni bir tartışmaya kapı aralayarak diğer lehçelerin akibeti ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

2.3.1.3. Farklı Lehçelerin Akibeti

Konuya muhtemel soruları dile getirerek başlayan Taberî'nin açıklamaları şu şekildedir: "Eğer biri kalkıp, 'Sen Kur'ân yedi lehçe ile indirilmiştir diyorsun peki şu elimizde bulunan mushâfta diğer lehçeleri göremiyoruz. Dolayısıyla yedi harf ilgili rivâyetler emir, zecr, va'd ve va'id gibi Kur'ân'ın manası ile alakalıdır, diyen kişinin görüşü daha doğru olur. Yok, eğer senin dediğin doğruysa, diğer lehçelere ait okunuşlar mensûh mu oldu? unuttuldu mu? Eğer ümmet tarafından unutulduysa muhafazası emrolunan şey zayi edimiş demektir. Yani lehçelerin akibeti ile ilgili sen ne dersin' şeklindeki soruyu sorarsa. Ona şöyle cevap veririz: Yedi harf neshedilmemiştir. Ayrıca ümmet korumakla emrolonduğu şeyi de yitirmemiştir. Ümmet istediği kırâati okumakta serbest bırakıldığı halde Kur'ân'ın muhafazasıyla emrolunmuştur. Keffaret konusunda keffaret vermek farz kılındığı halde fakirleri doyurmak, giydirmek ve köle azad etmek seçeneklerinde muhayyerlik sağlanmıştır. Kişi bunlardan birini yapmakla sorumluluğunu yerine getirmiş olup, Allah'ın emrine uymuş olur. Aynı şekilde ümmet yedi harften istediğini okumakta serbest bırakılmakla beraber, Kur'ân ve kırâatini muhafaza etmekle farz kılınmıştır. Bu Kırâatlerden birini okuyan ve muhafaza eden bu farzı yerine getirmiş demektir. Bununla beraber bazı nedenler ve sorunların etkisiyle zamanla diğer altı harf terk edilip, Kur'ân'ın kırâatinin bir harf üzerine devam etmesi gerekmiştir."[733]

Burada müellifimiz, akla gelebilecek soruları dile getirerek onlara cevap aramaya çalışmıştır. O, farklı lehçelerin kullanılmasının Kur'ân'da çelişkiye sebep

[732] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 47.
[733] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 58.

olmadığını ısrarla vurguladıktan sonra, diğer lehçelerin mushafta bulunmamasının Kur'ân'ın muhafaszasına muhalif bir durum olmadığını belirtmiştir. Ona göre lehçelerin tümünün muhafaza edilmesi şeklinde bir emir bulunmamaktadır. Herkes istediği lehçeyi okuma ve korumakta serbest bırakılmıştır. Bu izahın ardından Taberî lehçelerden sadece birisinin mushafta muhafaza altına alınma sebeblerini rivâyetler eşliğinde şu şekilde aktarmıştır:

"Harice'nin babası Zeyd b. Sabit'e (ö. 45/665) dayandırdığı rivâyet: Hz. Ebû Bekr'in halifeliği sırasında Yemâme savaşında çok sayıda hafız Sahâbinin şehid edilmesi üzerine halifenin huzuruna çıkan Hz. Ömer, böyle giderse Kur'ân'ın unutulup zayi olmasından endişe duyduğunu, dolayısıyla onun yazılıp cem edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekr sinirlenerek, Resulullah'ın (s.a.v) yapmadığı şeyi yapamayacağını ifade edip; Zeyd b. Sabit'i çağırtmış, konuyu onula paylaştıktan sonra sen de Ömerin fikrini onaylarsan bende size katlırım ama bana kalırsa bu işe onay verememe demiştir. İlkin endişelenip Hz. Peygamber'in yapamadığı bir işe girişemeyeceğini belirten Zeyd, Hz. Ömer'in makul gerekçelerini dinledikten sonra ikna olduklarını, bunun üzerine Hz. Ebû Bekr'in emriyle işe koyulduğunu ve mushafı yazdığını aktarmıştır. Hz. Ebû Bekr'in vefatından sonra Hz. Ömer'in yanında kalan bu Mushaf, onun da vefatıyla Hz. Hafsa'nın eline geçmiştir. Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerindeki savaştan dönen Huzeyfe b. el-Yemân, Ubey b. Ka'b'ın kırâatine uyan Şam âhalisi ile İbn Mes'ûd'un kırâatini benimseyen Irak âhalisinin farklı kırâatler yüzünden birbirini tekfir etmeye başladığını dönemin halifesi Hz. Osman'a bildirmiştir. Bunun üzerine kendisinin çağrıldığını belirten Zeyd, Hz. Osman'ın onu ve Ebân b. Sa'id b. Âs'ı bir harf üzere mushaf yeniden yazmak için görevlendirdiğini nakletmiştir. İstinsah bitikten sonra Hz. Hafsa'nın mushafıyla yaptıkları mukayesede hiçbir farklılığın bulunmadığını ifade eden Zeyd, Hz. Hafsa'ya ait olan mushâfın ona geri verildiğini, o vefat ettikten sonra bu mushafın Abdullah b. Ömer'e geçtiğini aktarmıştır. Abdullah b. Ömer de bu mushafı alıp, halifenin hazırladığı komisyona getirip, yıkanarak imha edilmesini istemiştir." [734]

[734] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 59-60.

Aynı doğrultudaki çeşitli rivâyetleri sıralayan Taberî, Hz. Osman tarafından yapılan bu uygulamanın insanların küfre girmesine engel olmaya yönelik olduğunu belirtip açıklamalarını şu şekilde devam ettirmiştir: "Nitekim daha kendisi hayatta iken farklı lehçelerdeki okuyuşlar yüzünden müslümanlar arasında münakaşanın meydana geldiğini görmüştür. Hz. Peygamber döneminde benzer sorunlar ona danışılarak hallediliyordu. Ama onun vefatından sonra danışılacak bir makam kalmadığı için dönemin halifesi Hz. Osman ictihadda bulunup diğer harflerin bulunmadığı bir mushaf istinsâh ettirmiştir. Ümmetin de halifenin emrine uyarak çeşitli lehçeleri barındıran mushâf parçalarını imha etmesi, bu kararı tasvip edip benimsediklerilerini göstermektedir.

Bilgisi sınırlı olan biri bize, 'nasıl olur da ümmet Hz. Peygamber'in onlara emrettiği okuma şekillerini bırakıp bir okuyuşta karar kıldılar' diye bir soru yöneltirse şu cevabı veririz: Resulllah'ın bu konudaki emri ruhsat kabilinden olup, vucûbiyet ve farziyet taşımamaktadır. Aktarılan rivâyetler de buna işaret etmektedir. Bir de mushafta yazılı olmasa da ümmet sözlü olarak bu okuyuşları muhafaza etmiştir. Ayrıca vacip olan bir okuyuşu sürdürmek, fitne ve yıkıma uğramaya rağmen ruhsat tanınan yedi okuyuşun terk edilmesinden evladır."[735]

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Taberî ısrarla yedi harf meselesini aynı anlama gelen farklı lehçeler ile İlişkilendirip, bu durumun ashaba kolaylık olsun diye verilen bir ruhsattan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ayrıca devamında harfelerin harekeleriyle ilgili ihtilâfın bu alana girmediğini belirten Müfessir, bazı rivayetlerden hareketle yedi lehçeden beşinin Hevâzin, ikisinin de Kureyş ve Huzâ'a kabilelerine ait olduğunu ifade etmiştir.[736]

2.3.1.4. Uygulama Boyutu

Bu başlık altında yukarıda detaylı bir şekilde aktardığımız bilgilerden hareketle Taberî'nin tefsirinde lehçeler boyutunu nasıl işlediğini, örnekler eşliğinde ortaya çıkarmaya çalışacağız. Eserinin genelinde lügat kavramıyla ifade ettiği lehçeleri değerlendirirken, öncelikle kelimelerin anlam boyutuyla ilgilenen müfessir,

[735] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 59-64.
[736] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 65-68.

ele aldığı kelime diğer lehçelerde de aynı anlamda kullanılmışsa, şiirlerle istişhâd ederek bunu tespit etmeye çalışır.[737] Ayrıca Taberî lafızların anlamı tahlîl edilirken lehçelerin, Kur'ân ve hadisten sonra geldiğini ifade etmiştir.[738] Bir de kelimelerin okunuşları ve anlamları arasındaki ilişkiyi, lehçeleri göz önüne alarak değerlendirir, örneğin Arapların kişinin eşi için (الزوجة) ve (الزوج) kavramlarını kullandıklarını belirten müfessir, ikinci kavramın bu anlamıyla Ezd lehçesine ait olduğunu belirtmiştir.[739] O, yaptığı izahlarda lehçelerin özel adlarını verdiği gibi, onların bağlı bulunduğu bölge isimlerine de atıfta bulunmuştur.[740]

Kureyş,[741] Necd, [742]Temîm,[743] Ezd, Benî Suleym, Huzeyl,[744] Benî Esed ve Gatafân, [745] gibi kabile isminlerini sayan Taberî, harekelere ve kısmî harf değişikliklerine bağlı kırâatleri de bu kabilelerin lehçeleriyle ilişkilendirmiştir.[746] Bir de sözcüklerin aslî yapılarını kabilelerin kullanımlarından hareketle çözümlemeye çalışmıştır.[747] Kelimelerin lügavî ve ıstılâhî anlamlarını tespit etmede lehçeleri etkili bir şekilde kullanan Taberî, cümle tahlîllerinde ve 'irâb açılımlarında da lehçelerden yararlanmıştır. [748] Ayrıca rivâyetler aracılığıyla lehçelerin Kur'ân bağlamındaki etkisini ortaya çıkartmaya çalışmıştır.[749]

Örnek: 1.

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ "*Zekeriya mabedde namaz kılarken melekler ona, 'Allah*

[737] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 170.
[738] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 262.
[739] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 514.
[740] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 28.
[741] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 594.
[742] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 46.
[743] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 536.
[744] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 497.
[745] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 172.
[746] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 262.
[747] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 575.
[748] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 330.
[749] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 68.

sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa'yı) doğrulayıcı, efendi, nefsine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdeler' diye seslendiler." [750]

Bu ayette geçen (يُبَشِّرُكَ) sözcüğünün okunuş şekilleri lehçeler ile ilişkilendirilerek Taberî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Medine ve Basra ehlinin kırâatine göre (يُبَشِّرُكَ) kelimesinin ilk harfi olan (ي) harfi zammeli, orta harflerinden (ش) şeddeli bir şekilde okunmaktadır. Bu durumda ayetin anlamı 'Allah'ın Zekeriya'ya çocuğu olacağı müjdesini verdiği' şeklinde olur. Bir grup Kûfelinin okuyuşunda ise söz konusu olan harflerden ilki fetha diğer ise ötreli ve şeddesiz bir şekilde okunarak "Allah'ın bahşedeceği evlat ile Zekeriyyâ'yı mutlu kılacağı ve sevindireceği" anlamı kast edilmiştir. Nitekim bu şekilde okuyanlar şu şiiri de delil olarak sunmuşlardır:

بَشَرْتُ عِيَالِي إِذْ رَأَيْتُ صَحِيفَةً ... أَتَتْكَ مِنَ الحَجَّاجُ يُتْلَى كِتَابُهَا

'*Haccac'dan sana gelen okunaklı... Sahifeyi gördüğümde ailemi sevindirdim'*

Bu kelimenin bu şekildeki okunuşunun Tihâme ve Kureyş lehçelerine ait olduğunu iddia edenler ise şu şiiri aktarmışlardır:

فَأَعِنْهُمُ، وَابْشَرْ بِمَا بَشِرُوا بِهِ، ... وَإِذَا هُمُ نَزَلُوا بِضَنْكٍ فَانْزِلِ

'Onlara yardım edip, sevindikleriyle siz de sevinin... Bir sıkıntıya uğradıklarında siz de onlarla aynı durumu paylaşın.'

Bu görüşte olanlara göre (ابْشَر) sözcüğü genellikle başındaki (ا) harfiyle kullanılmaktadır."[751]

[750] Al-i 'İmrân 3/39.
[751] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 368.

Taberî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu bu kavramın lehçelerle ilişkisi, diğer müfessirler tarafından da işlenmiştir. Örneğin Müfessirin yaptığı açıklamalarla el-Ferrâ'nın açıklamaları birebir uyuşmaktadır. Aradaki fark el-Ferrâ'nın bu kelimenin kullanıldığı lehçelerle ilgili bilgiyi Süfyân b. Uyeyne'den aldığını belirtip, bu okuyuş tarzlarının birinin Hicâzlılara diğerinin Akl kabilesine ait olduğunu belirtmesidir.[752] ez-Zeccâc ise bu kavramın üç farklı şekilde okunduğunu belirtip, bu farklılıkların ortaya çıkardığı değişik anlamları aktarıp, lehçeler ile ilgili hiçbir açıklamada bulunmamıştır. [753] Aynı şekilde en-Nehhâs (ö. 338/949) bu kelimedeki okuyuş farklılıklarını lehçelerden bağımsız olarak kırâatlerle ilişkilendirmiştir.[754]el-Vâhidî, ez-Zemahşerî ve er-Razî'de aynı yolu takip ederek kelimenin kırâat farklılıklarını aktarmakla yetinmişlerdir. [755]

Örnek: 2.

الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا "*Onlar sizi gözetleyip duran kimselerdir. Eğer Allah tarafından size bir fetih (zafer) nasip olursa, Biz sizinle beraber değil miydik? derler. Şayet kâfirlerin (zaferden) bir payı olursa, "Size üstünlük sağlayıp sizi mü'minlerden korumadık mı? derler. Allah, kıyamet günü aranızda hükmünü verecektir. Allah, mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir.*"[756]

"Te'vîl ehlinin bu ayette geçen (أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ) cümlesinin anlamında ihtilâf ettiğini belirten Taberî'nin lehçelerle bağlantılı açıklamaları şu şekildedir: Bu cümlenin 'size galibiyet sağlamadık mı?' anlamında olduğunu değerlendirenler, Esbât'ın Süddî'ye dayandırdığı rivâyeti esas almaktadırlar. Bu cümleyi "Size

[752] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 212.
[753] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s. 406.
[754] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Thk., Muhammed Alî Beydûn, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, c. I, s. 156.
[755] el-Vâhidî, **el-Vesit**, c. I, s. 433.; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 359.; er-Razî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VIII, s. 211.
[756] en-Nisâ 4/141.

açıklamadık mı? şeklinde tercüme edenler ise Haccac'ın İbn Cüreyc tarikiyle aktardığı rivâyetten yola çıkmaktadırlar. Bana göre bu iki anlam birbirine çok yakındır. Bize ulaştığı kadarıyla (الاستحواذ) kelimesinin Arap kelamındaki asıl anlamı galip gelmektir. Nitekim bu kelime Mücâdele suresinin 19. ayetinde galip gelme anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenın türevleri bazı lehçelerde (حاذ عليه واستحاذ، يحيذ ويستحيذ) şeklinde ifade edilirken bazı lehçelerde (يحيذ,أحاذ) olarak ifade edilmiştir."[757]

Müfessirin açıklamalarında aslî yapısı itibariyle farklı lehçelerde değişik karşılıklar bulan bu kelime, ez-Zeccâc tarafından tahlîl edilirken sözlük anlamı itibariyle bir şeye hâkimiyet sağlama ve galib gelme anlamları taşıdığı aktarılmış aslî yapsının lehçelerle irtibatı kurulmamıştır.[758] en-Nehhâs ise kelimenin aslî yapsındaki değişimi lehçelerden bağımsız olarak sarf ilmindeki i'lâl ile açıklamaya çalışmıştır.[759] Sözcüğün anlamını Hz. Ömer'in ve 'Accâc adlı şairin ifadeleri ile te'yid eden es-S'alebî, sözcüğün lehçeler ile ilgili boyutunu ele almamıştır.[760] İbn 'Atiyye de sözcüğün aslındaki değişimi sarf ilmiyle ilişkilendirmekle yetinmiştir.[761] el-Ferrâ,[762] el-Ahfeş, [763] ez-Zemahşerî[764] ve er-Râzî ise bu konuya değinmemişlerdir.

Örnek: 3.

اَلَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ "*Sadakalar hususunda gönüllü bağışta bulunan mü'minlerle, güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay*

[757] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 325-326.
[758] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 122.
[759] en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. I, s. 244.
[760] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. III, s. 404.
[761] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 126.
[762] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 292.
[763] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 267.
[764] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 578.

edenler var ya; işte Allah asıl onları maskaraya çevirmiştir. Onlar için elem dolu bir azap vardır." [765] Arap dilinde iki lehçede farklı okuyuşları bulunan (جُهْد) lafzı Taberî tarafından şu şekilde tahlîl edilmiştir: "Hicâz lehçesinde bu sözcük, (أعطاني من جُهْده) örneğinde olduğu gibi zamme ile okunurken, Necd'lilerin lehçesinde ise aynı örnekte söz konusu olan kelime fetha ile okunmuştur. Bizim tercihimiz de diğer şehirleri ve kurrânın çoğunun okuyuşunda olduğu gibi zammeden yanadır. Arap dilcileri ve şiir râvileri iki durumda da kelimenin aynı anlamda olduğunu zannetmektedirler. Oysa Müğîre'nin Şâbîden yaptığı akarıma göre bu kelime zamme ile okunduğunda güç/kuvvet, fetha ile okunduğunda iş/amel anlamı kazanmaktadır." [766]

Taberî tarafından lehçe ve mana irtibatı kurulan bu sözcüğün, el-Ferrâ tarafından farklı lehçelerdeki okunuşu, anlam çeşitliliğine değinilmeden aktarılmıştır.[767] ez-Zeccâc ise Lehçelere değinmeden kelimenin okunuş farklılıkların dile getirmiştir.[768] en-Nehhas ise ayetin 'irâb özelliklerini aktarmakla beraber bu kelimenin okunuşu ve diğer lehçerdeki kullanımına değinmemiştir.[769] es-S'alebî ve er-Râzî kelimenin iki farklı lehçedeki okunuş ve anlam farklılığına değinerek Taberî ile aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmuşlardır.[770] ez-Zemahşerî ise bu konuda açıklama yapmamıştır.[771]

2.3.1.5. Kur'ân'daki Yabancı Kelimeler

Kur'ân'daki yabancı kelimeler, Gâribu'l-Kur'ân'ın üçüncü kategorsini teşkil etmektedir. Kur'ân'da yabancı dillerden kelimelerin varlığı meselesi, en çok tartışılan konulardan biridir. Her dilde olduğu gibi Arapça'da ve dolayısıyla bu dili kullanan, Kur'ân'da da yabancı kelimelerin varlığını kabul edenler olduğu gibi, bunu

[765] et-Tevbe 9/79.
[766] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIV, s. 393-394.
[767] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 447.
[768] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 462.
[769] en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. II, s. 129.
[770] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. V, s. 77; er-Razî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XVI, s. 110.
[771] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 293.

kabul etmeyenler de vardır. Bunun yanında uzlaştırmacı olanlar da olmuştur. Bu tartışmayı gerekli kılan ve ortaya çıkaran Kur'ân'ın bizatihi kendisidir. Dilinin "Apaçık Arapça" olduğunu bildirmesi de tartışmanın fitilini ateşlemiştir.[772]

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ebû 'Ubeyde, İbn Fâris ve Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) gibi isimler başta olmak üzere âlimlerin çoğu Kur'ân'da başka dillerden kelimelerin bulunmadığı görüşündedirler. Bu görüşü savunanlar (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) *"apaçık Arapça bir dil ile"*[773] ve (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا

لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ...) *"Eğer biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık onlar mutlaka, onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?"*[774] gibi ayetlere dayanmışlardır.[775] Nitekim İmam Şafii Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığını savunanları "susması konuşmasından evla olan kişiler" ve "taklit ehli" olarak nitelemiş ve onları kıyasıya eleştirmiştir. Yine o, Arapça'da kullanılan bazı kelimelerin diğer dillerde mevcut olmasını diğer dillerin Arapça'dan etkilenmesine bağlamaktadır.[776] Ebû 'Ubeyde ise bu konuda şunları ifade etmiştir: "Kur'ân, apaçık Arap diliyle indirilmiştir. Her kim, onda Arapça dışında bir şey olduğunu iddia ederse, büyük konuşmuş olur ve her kim, tam emin olmadan (zan ile) (طه) ifadesi için bu 'Nabatça' bir kelimedir derse büyük hata yapmış sayılır."[777] İbn Fâris ise Kur'ân'da diğer dillere ait öğelerin varlığının kabul edilmesi durumunda, itham edicilerin Kur'ânın benzerinin getirilemeyişini buraya bağlayacaklarını dile getirmiştir.[778]

Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını savunan başlıca şahsiyetleri ise şunlardır: İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Sa'id b. Cübeyr (ö. 95/713), Vehb b. Münebbih (ö. l00/718), İkrime, Mücâhid, İbn Cinnî, el-Cüveyni (ö. 478/1085), el-Cevalikî (ö.

[772] Nitekim şu ayetler buna delalet etmektedir:(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) *"Uyarıcılardan olasın diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir."* eş-Şu'arâ 26/193-195.
[773] eş-Şu'arâ 26/195.
[774] Fussilet 41/44.
[775] es-Suyûtî, **el-Muhezzeb**, s. 57.
[776] Ebû Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Thk., Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Hâlebî, Mısır, 1358/1940, s. 34.
[777] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kurân**, c. I, s. 17.
[778] es-Suyûtî, **el-Muhezzeb**, s. 58.

540/1145), İbn Nakib (ö. 698/1298), İbn Cevzî (ö 751/1350), Suyûtî (ö. 911/1505), Şevkânî (1250/1834). Bu görüşte olanlar, yaşamın bir gereği olarak toplumların sosyal, siyasî ve ticarî ilişkiler kurduklarını bunun sonucunda dillerin birbirinden etkilendiğini ifade etmişlerdir. Onlar, Arapça olan Kur'ân'ın bazı yabancı kelimeler barındırmasını bu etkiye bağlamışlardır.[779] Kur'ân'da yabancı kelimelerin savunanlar tarafından delil olarak sunulan ayetlere karşılık, bunlar Kur'ân'da birkaç kelimenin farklı dillerden olmasının onun Arapça olma vasfını zedelemeyeceğini dile getirmişlerdir. Yine onlar Farsça bir kasidede birkaç yabancı kelimenin bulunmasının onun Farsça diye anılmasına engel olmamasını da örnek olarak sunmuşlardır. Ayrıca Kur'ân'da geçen (إبراهيم) sözcüğünün dilciler tarafından gayr-ı munsarıf olma nedeninin "alemiyet" (özel isim) ve "ucmet" (yabancı kökenli) şeklinde açıklanması da bunlar tarafından da kullanılmıştır.[780] Bununla birlikte bu düşüceyi paylaşanlar, Arapça'nın diğer dillerden daha geniş olduğunu, dolayısıyla diğer dillerden aktarımların mevcudiyetinin doğal bir durum olduğunu ifade etmişlerdir.[781] Onlardan bazıları ise Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını, onun gelmiş geçmiş bütün ilimleri ve her şeyle ilgili bilgileri kapsamasına bağlamıştır.[782]

Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, İbn 'Atiyye (ö. 541/1147) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi âlimler ise iki grubun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Ebû 'Ubeyd bahsi geçen iki görüşü şu şekilde bağdaştırmaya çalışmıştır: İki görüşün de doğruluk payı vardır. Kur'ân'daki bu tür sözcükler kökenleri itibariyle yabancı olup Araplar tarafından birtakım dilsel işlemlere tabi tutulmuş ve sonuçta Arapça'ya devşirilerek kullanım alanına kazandırılmıştır. Dolayısıyla, kökenlerinden hareketle bu kelimeleri Arapça kabul etmeyen haklı olduğu gibi, kelimelerin üzerinde yapılan işlemlerden hareketle sonraki halllerini ve yaygın kullanımlarını dikkate alarak bunların Arapça olduğunu düşünenler de haklıdır.[783] İbn 'Atiyye ise Arapların göç ve ticaret vesilesiyle diğer toplumlarla karşılaştığını ve bu toplumların kullandığı bazı

[779] Ebû Şukeyeb Muhammed Takyuddin b. Abdulkadir el-Hilâlî, **Mâ Veka'â fî'l-Kur'ân'î bi Gayri Lugâti'l-'Arab,** el-Câmiâtu'l-İslâmiye, Medine, 1390/1970, s. 20.
[780] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 430.
[781] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. I, s. 290.
[782] Muhammed Seyyid Ali Bulâsî, **el-Muarreb fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Cemiyeti'd-Dâveti'l-İslâmiyeti'l-Alemiyye, Tsz., Ysz., s. 108.
[783] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 431.

kelimeleri alarak çeşitli değişimlere uğratıp kullanmaya başladığını akatrmıştır. Ona göre söz konusu sözcükler, Araplar tarafından şiir ve hitabette kullanılmak suretiyle sarih Arapça halini almıştır.[784] Kurtubî de bu iki görüşü naklederek aynı anlayışı benimsediğini ortaya koymuştur.[785]

İlk görüşü benimsediği belirtilen[786] Taberî tefsirinin mukaddimesinde bu konuya "Araplar ile diğer toplumların telaffuzunda ortak olduğu harflerin (kelimelerin) beyanı ile ilgi bahis" şeklinde müstakil bir başlık ayırmıştır. Başlıktan da anlaşıldığı gibi Müfessir konuya kendine özgü bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. Taberî, meseleyi çoğu zaman kullandığı tartışma üslubuyla ele almıştır. Nitekim müellif, bu konuyu tartışmaya daha önce dile getirdiği "Yüce Allah'ın muhatab aldığı toplumlara onların diliyle hitap etmiştir, bunun aksi caiz değildir"[787] şeklindeki ifadesinin Kur'ândaki yabancı kelimelerin varlığı ile ilgili rivâyetlerle çelişmesi sorusuyla başlamıştır. Ardından bu konudaki rivâyetleri şu şekilde sıralamıştır:

Ebû Ahves'in Ebû Musâ'ya dayandırdığı rivâyet: Ebû Musâ (يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ… رَحْمَتِهِ …) *"...Size rahmetinden iki kat pay versin..."*[788] ayetinde geçen (كِفْلَيْنِ) ifadesinin Habeş dilinde "iki kat sevap" anlamında olduğunu ifade etmiştir.

Sa'id b. Cübeyr'in İbn Abbâs'a nisbet ettiği rivâyet: İbn Abbâs, (… إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ) *"Şüphesiz gece ibadetinin etkisi..."*[789] ayetindeki (نَاشِئَةَ) ifadesiyle ilgili olarak Habeş lisanında gece kalkan kişi için (نَشأ) sözcüğünün kullandığını dile getirmiştir.

[784] İbn Atiyye, **el-Muhareru'l-Vecîz**, c. I, s. 51.
[785] el-Kurtubî, **Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. I, s. 68-69.
[786] es-Suyûtî, **el-Muhezzeb**, s. 58.
[787] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 11.
[788] el-Hadid 57/28.
[789] el-Müzemmil 73/6

Ebû İshâk'ın Ebû Meysere'e dayandırdığı rivâyet: (...يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ) *"...Ey dağlar! Onunla birlikte tespih edin..."*[790] Ebû Meysere, bu ayetteki (أَوِّبِي) ifadesinin Habeş dilinde "tespih edin" anlamında olduğunu aktarmıştır.

Yûsuf b. Mihrân'ın İbn Abbâs'tan yaptığı aktarım: İbn Abbâs'a (فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ) *"Arslandan kaçmaktalar"*[791] ayetindeki (قَسْوَرَةٍ) ifadesi sorulduğunda, İbn Abbâs aslan anlamında olan bu sözcüğün "Arapça'da (اسد), Farsça'da (شار), Nabatça'da (أريا) ve Habeşçe'de (قسورة) şeklinde olduğu" cevabını vermiştir.

Ebû Muğîre'nin Sa'id b. Cübeyr'e dayandırdığı rivâyet: Kureyşliler, Kur'ân Arapça ve 'Acemce (yabancı dilde) indirilseydi ya! Şeklinde itirazlarda bulunmuşlardır. Bunun üzerine (... وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيَاتُهُ ءَاَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ...) *"...Eğer biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık onlar mutlaka, 'Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?' derlerdi. De ki: O, inananlar için bir hidayet ve şifadır..."*[792] ayeti nazil olmuştur. Ardından indirilen ayetlerde (... حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ...) *"...Pişirilmiş balçıktan taşlar..."*[793] ayetinde olduğu gibi çeşitli dillere ait öğelere yer verilmiştir.

Ebû İshâk'ın Ebû Meysere'ye nisbet ettiği diğer rivâyet: Ebû Meysere Kur'ân'da her dilden ifadeler bulunduğunu dile getirmiştir.

Taberî bunları aktardıktan sonra bu rivâyetlerin daha önce ifade ettiği "Kur'ân Arapların diliyle indirilmiştir" yargısıyla çelişmediğini vurgulamıştır. Ona

[790] Sebe' 34/10.
[791] el-Müdessir 74/51
[792] Fussilet 41/44.
[793] Hûd 11/82.

göre bu konuda ifade edilenler, kendi söylediklerinden başka bir şey değildir. Çünkü bunları ifade edenler, bu ve benzeri sözcüklerin Araplar tarafından Kur'ân'ın nüzulünden önce kullanılmadığı ve bilinmediği konusunda bir bilgi paylaşmamışlardır. Aslında onlar bir sözcüğün çeşitli dillerdeki ortak kullanımlarına değinerek bu dillerde ortak olan ifadelerin varlığına delil sunmuşlardır. Dirhem, dinâr, kalem ve kırtas gibi sözcüklerin çoğu dilde, aynı kelimelerle telaffuz edildiğini söyleyen Taberî, dillerdeki ortak kullanımlara işaret etmiştir. Ardından bu tür sözcüklerin bir dile tahsis edilemeyeceğini, bütün dillerin ortak malı olduğunu vurgulayıp, bir sözcük için "Bu Farsça'dır, bunu Araplar alıp kullanmıştır" demenin doğru olmadığını, aksinin de düşünülemeyecğini ifade etmiştir. Ona göre bütün diller aynı düzlemdedir. Hiçbirisinin diğerine asıl olma gibi bir durumu yoktur. Bu durumda olan sözcükler için bazı dilleri, asıl tayin edenlerin görüşlerini destekleyecek bir delilin bulunmadığını nakleden müfessir, "Bu sözcük Arapça'dan Farsça'ya geçmiştir veya bu sözcüğün aslı Farsça'dır, ordan Arapça'ya geçmiştir" şeklindeki yargıların cehaletten öteye geçmediğini belirtmiştir. Bu şekilde bir sözcüğün çeşitli dillerde aynı anlamda kullanılması durumunda, o sözcüğü bu dillerin tümüne nisbet edilmesinde mahzur görmeyen Taberî, bu konuda kendine özgü bir izah tarzı geliştirmiştir.

Taberî, bu izahı desteklemek için şu mantıksal analizlere başvurmuştur: "Bu sözcüklerin çeşitli dillere mansub sayılmasında bir mahzur yoktur. Çünkü bir sözcüğün herhangi bir dilde bulunması, diğerinde bulunmasına engel değildir. Bu bağlamda (فلان قائم) "Falan kişi ayaktadır" ifadesinin kişinin oturmadığına delaleti kesin olduğu halde bu kişinin konuşup konuşmadığına delaleti kesin değildir. Bu kişi ayakta olduğu halde konuşmasını da sürdürebilir. Ayrıca bu sözcükleri dağ ile ova arasında bulunan ve bu iki yerin havasını barındırdığı için ovalık-dağlık nitelemesini alan arazilere benzetip çift cinsiyete mensup sözcükler diye tavsif etmek de mümkündür." Bu mantıksal kıyaslamaların ardından Taberî, Kur'ân'ın Arapça dışında hiçbir söz barındırmadığını vurgulayıp, "Kur'ân'da her dilden sözcüğün var

olduğu" ifadesini sarfedenlerin, Araplar ve diğer toplumların ortak kullandıkları sözcüklere işaret ettiğini aktarmıştır.[794]

Uygulama boyutuna baktığımızada ise Taberî'nin (...بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ...) *"...cibte ve tâğûta..."*[795] ifadelerini tahlîl ederken Sa'id b. Cübeyr'in bu ifadeleri Habeş diline dayandırması ile ilgili rivâyeti aktarmıştır. Ancak müfessir, değerlendirme bölümünde tercihini belirtirken bu rivâyetten yana fikir beyan etmemiştir.[796] Yine (... قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا) *"...Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı"* [797] ayetindeki (سَرِيًّا) sözcüğünün Süryanice ve Nabatça olduğuna dair rivâyetleri sıralayan Taberî kendi kanaatini şu şekilde aktarmıştır: Bilindiği gibi Arap dilinde (سَرِيًّا) ifadesi küçük nehir anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Lebîd'in şu şiiri de bunu desteklemektedir:

فَتَوَسَّطا عُرْضَ السَّريّ وَصَدَّعا ... مَسْجُورَةٌ مُتَجاوِرًا قُلامُها

(Deve ve eşek sürüsü) Küçük nehrin kenarını ortaladılar... ve Üzeri deve dikenleri ile dolu (pınarı) yardılar.[798]

Bu tutumunu sürdüren Taberî, (...وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ...) *"...Doğru terazi ile tartın..."*[799] ayetindeki (الْقِسْطَاسِ) sözcüğünün adalet anlamında Rumca bir sözcük olduğu şeklindeki rivâyeti aktarmış fakat bu rivâyeti onaylayan açıklamalarda bulunmamıştır. Farklı kıraât vecihlerini aktararak bu kelimenin Arapça olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.[800] Bunun yanında Müfessirmiz, diğer dillere dayandırılarak anlamlandırlan sözcüklerin Arap diline isnâdını ortaya çıkarmak için lehçelerdeki

[794] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 13-21.
[795] en-Nisâ 4/51.
[796] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 463.
[797] Meryem 19/24.
[798] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 178.
[799] el-İsrâ 17/35.
[800] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 445.

kullanımlara müracaat etmiştir. Bu doğrultuda Taberî, (طه)[801] ifadesini şu şekilde açıklamıştır: Te'vîl ehli bu ifadenin anlamında ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları söz konusu ifadenin (يا رجل) "Ey adam" anlamında olduğunu iddia edip şu rivâyetleri sıralamışlardır. İkrime'nin İbn Abbâs'a dayadırdığı rivâyete göre (طه) sözcüğü Ey adam anlamında Nabatça bir kelimedir. Abdullah b. Müslim'in Sa'id b. Cübeyr'e isnâd ettiği rivâyette ise bahsi geçen sözcüğün Süryânice'de aynı anlamda olduğu değerlendirilmiştir… Bana göre bu sözcüğü "Ey adam" şeklinde anlamdıran görüş en isabetli görüştür. Çünkü bildiğim kadarıyla söz konusu sözcük bu anlamıyla 'Ak kabilesinde kullanılagelmiştir. Nitekim şu şiirler de bunu desteklemektedir:

هَتَفْتُ بِطَهَ فِي القِتالِ فَلَمْ يُجِبْ ... فَخِفْتُ عَلَيْهِ أنْ يَكونَ مُوَائِلا

"Savaşta ey adam! diye çağırdım cevap vermedi… Bunun üzerine onun ölmüş olmasından korktum"

إنَّ السَّفاهَةَ طَهَ مِنْ خَلائِقِكُمْ ... لا بارَكَ اللهُ فِي القَوْمِ المِلاعِينِ

"Ey adam muhakkak ki sefahet sizin ahlakınızdandır… Lanet edilmiş toplumları Allah mübarek eylemesin"

Taberî'ye göre Arapların kullanımlarında mevcut olan manalar bulunduğunda, te'vîl yaparken bunlara müracaat etmek gereklidir. [802]

Görüldüğü gibi Taberî, her ne kadar yabancı kelimelere dair rivâyetleri aktarsa da kendi tercihini belirtirken bunları görmezden gelmiştir. Dolaysıyla mukaddimesinde ifade ettiğine aykırı hareket etmemiştir. O, bir sözcüğün diğer dillere ait olduğu ile ilgili rivâyetleri nakletmekle yetinmeyip bunların Arap dilinde de yer edinmiş kelimeler olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bunu yaparken kırâat,

[801] Tâhâ 20/1
[802] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 266-268.

şiir ve lehçe bilgisini kullanmıştır. Böylece söz konusu kelimelerin dillerin ortak kullanımları olduğunu teyit etmeye çalışmıştır.

2.4. TABERÎ TEFSİRİNDE NAHİV

Kelimelerin oluşturdukları grupları ve bunların cümle içindeki durumlarını ele alan dizimbilgisi, sözcüklerin cümle içerisindeki, kurallı sıralanışını inceleyen bilimdir. Arapça'da nahiv ile karşılanan bu ilim, mananın tespiti için büyük ölçüde önem taşımaktadır. Taberî de bu hususu göz önüne alarak ayetleri irdelerken cümle tahllileri bağlamında bu ilimin verilerini kullanmıştır.

2.4.1 Cümle Tahlîlleri

Ses objelerinin bir araya gelip oluşturduğu küçük anlam birliklerine kelime denmektedir. Kimi zaman anlatılmak istenen manalar bir kelimenin taşıyamayacağı kadar fazla olmaktadır. Bu durumda cümle dediğimiz olgu işe koyulup istenen manaya uygun kelimeleri, gramer kurallarına göre bir araya getirmektedir. Her lafız, bütün söylemin/cümlenin içinde anlam kazanmaktadır. Dildeki bir öğenin anlamı onun öteki birimlerle kurduğu ilişkilerle belirlenmektedir. Sözcük, dâhil olduğu dizge içerisinde birlikte kullanıldığı öğelerle bir örgü/cümle oluşturur ve zorunlu bir biçimde bu örgü/cümle tarafından çevrelenmektedir.[803]

Arap dilinde (كلام) "kelâm" diye tavsif edilen cümle olgusu, iki kelimenin nisbet bağıyla birbirine bağlanması ile oluşan kelime birlikleri için kullanılmıştır.[804] Arap gramerinin en önemli fonksiyonu cümledeki kelimelerin çatılarının kurallarını düzenlemekten çok manalarını tespit etmeye çalışmaktır.[805] Çünkü sözcüklerin sonundaki harekeler anlamı ortaya çıkartmada en önemli etkiye sahiptirler. Dolayısıyla cümlenin dizaynında kullanılan bu ilim "izhar etmek" veya "ortaya çıkartmak" anlamındaki "'İrâb" sözcüğüyle nitelendirilmiştir.[806] Mananın tespitinin tefsir açısından önemi göz önüne alındığında bu ilmin tefsir alanıyla içli dışlı olduğu

[803] Cündioğlu, **Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,** s. 49.
[804] Ebû'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, **el-Kunnâş fî'n-Nahvî ve's-Sarf**, Thk. Cevdet Mebzul Muhammed, Meketebtü'l-Adâb, Kâhire, 1426/2005, c. I, s. 43.
[805] el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,** s. 56.
[806] el-Enbârî**, Esrâru'l-'Arabiye**, s. 32-33; Fâdıl Sâlih Sâmerâî, **Meâni'n-Nahv**, Mektebetu Envâri Dicle, Bağdat, Tsz. c. I, s. 21.

görülmektedir. Biz de bu durumu göz önüne alarak Taberî'nin bu bağlamdaki açıklamalarını aktarmaya çalışacağız.

2.4.1.1. Ayetlerin Gramatik (Nahvî) Yapılarının Tahlîli

Dil, pek çok bilim dalının inceleme nesnesidir. Bu nesnenin en çok kullanıldığı alan olan Dilbiliminde de tarihsel süreç içerisinde dilbilgisinin (grammar) öne çıktığı görülmektedir. Felsefeyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır ancak daha sonra felsefeden ayrılıp müstakil bir ilim halini almıştır. Eski Yunancadaki yazı, harf anlamındaki "gramma" sözcüğünden türeyen gramer, uzun süre yalnızca yazılı dilin incelenmesini merkeze almıştır.[807] İslâm dünyasında da kutsal metnin yapısı gereği gramer ön saflarda yer almıştır. Hz. Peygamber döneminde daha çok lafzî tahlîllerle kendisini gösteren gramer, Tabiûn sonrası dönemlerde cümle çözümlemeleriyle kendini göstermeye başlamıştır. Bu çaba zaman içerisinde Nahiv kavramı altında devam etmiştir. Bunun yanında bu ilmi gramerden daha kapsamlı değerlendirmek de mümkündür. Çünkü nahivde sadece gramatik çözümlemeler yapılmaz, aynı zamanda mantıkî ve felsefî çözümlemeler de yapılmaktadır.

Nahiv kavramı, sözlükte "yol, yöntem, yön, kasıt, tarz ve metot gibi çeşitli anlamlar içermektedir.[808] Dilbilimin alt dallarından sentaxs ile karşılanan nahiv veya diğer adıyla ilmü'l-İrab için dilciler çeşitli tanımlar yapmışlardır. Bunlardan bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbn Cinnî, Arap olmayanların Arapça'yı fasih bir şekilde kullanması için, İzâfet, tesniye, cemi', ism-i tasğir, takrîb ve nisbet gibi bilgilerden hareketle 'irâb yapmayı nahiv olarak nitelendirmiştir.[809]

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ise nahv ilmini, Arap Dilbiliminde mananın oluşturulması için, cümlenin öğelerini bir araya toplamayı sağlayan ilim olarak açıklamıştır.[810]

---

[807] Kerimoğlu, **Genel Dilbilime Giriş**, s. 2.
[808] İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luga**, Thk., Zuheyr Abdu'I-Musin Sultân, Muesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986, s. 859.
[809] İbn Cinnî, **el-Hasâis,** c. I, s. 35.
[810] Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Thk. Nâim Zerzur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, s. 75.

Şerif el-Cürcânî nahvi iki boyutlu olarak ele almıştır. İlk boyutta nahiv ilmini Arapça terkiplerin ‘ilal, ‘irâb ve bina açısından değerlendirilmesi olarak ele alan el-Cürcanî, nahiv tanımının ikinci boyutunu Arap dilinde cümlenin doğru tasarlanıp tasarlanmadığını belirlemeye yarayan ilim olarak dile getirmiştir.[811]

Arapça’da düşünce ile kullanılan sözler arasındaki ilişki diğer dillere nazaran daha barizdir. Çünkü Arapça’da kullanılan harfler kadar bunların harekesi de önem arz etmektedir. İrap olarak adlandırılan bu husus nahvin pratiğe yansıyan boyutudur.

Ebu’l-Esved ed-Düelî’nin, Arap nahvinin en önemli öğesi Kur’ân metnini noktalama ve harekeleme faaliyeti bazı nahiv terimlerinin doğmasında en önemli etkiye sahip olmuştur. Bu çaba Ebu’l-Esved ed-Düeli’den sonra da devam etmiştir. Onun öğrencilerinden Meymûn el-Akran, Nasr b. Asım (ö. 89/707), Yahyâ b. Ya‘mer'in (ö. 129/746), bazı konularla ilgili birbirleriyle rekabet ettikleri ve eserler yazdıkları nakledilmiştir.[812] Kur’ân’ı doğru anlama çabasının yanında lahn denen dildeki bozulmaların da gramatik çalışmaların yapılmasında etkili olduğu dile getirilmiştir.[813] Kaynağını Kur’ândan alan gramatikal faaliyetler, ilk dönemlerden itibaren Kur’ân ile ilgili çalışmalarda kullanılmıştır. Ancak zamanla bu alanın kurallarının sistemleştirildiği eserlerde, bu kuralları teyit etmek için ayetlerle istişhâd edilirken tefsir tarzı eserlerde de bu kurallardan hareketle ayetler açıklanmıştır.[814] Taberî de müfessir olması hasebiyle nahvî kuralları açıklamak yerine bunlardan hareketle anlamsal çıkarımlara ve mana çeşitliliklerine değinerek bazı işkalleri gidermeye çalışmıştır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda genellikle müfessirin (النحو) kavramını sözlük anlamı çerçevesinde kullandığını gördük.[815] Bununla birlikte bu sözcüğü terim anlamında (بعض أهل النحو من أهل البصرة) ve (يزيد النحوي) gibi ifadelerde olduğu

[811] Seyid Şerîf el-Cürcânî, **et-Tarifât**, s. 240.
[812] Mehmet Şirin Çıkar, “İlk Dönem Arap Dilbilim”, **Kur’ân Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Van, 15-18 Mayıs, 2001, s. 257.
[813] el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,** s. 57.
[814] Mustafa Öncü, **Molla es-Siirdi’nin “Basiretü’l-Kulûb fî Kelâmî ‘Allâmi’l-Ğuyûb” Adlı Eserinin Arap Dilini Açısından İncelenmesi,** s. 187.
[815] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XX, s. 205.

gibi kişilerin veya grupların nisbetini belirtmek için kullanmıştır.[816] Taberî, (الْإِعْرَابُ) kavramını ise genellikle sözcüklerin cümledeki konumlarından haraketle aldıkları harekeleri belirtmek için dile getirmiştir.[817] Öte yandan yaptığı gramatikal izahları temellendirmek için (وكذلك تفعل العرب),[818] (العرب تفعل ذلك)[819] ve (وهو أن العرب لا تعدِل)[820] gibi ifadelerle Arapların kullanımlarına atıfta bulunmuştur. Nitekim (قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) *"De ki: Şüphesiz Rabbim gerçeği ortaya koyar. O, gaybleri hakkıyla bilendir"*[821] ayetiyle ilgili açıklamalarda bulunan Taberî bu konuda şunları ifade etmiştir: (عَلَّامُ الْغُيُوبِ) ifadesi (إِنَّ)'nin ismi olan (رَبِّي) sözcüğünün sıfatıdır. Mansub olması gerekirken merfu olması, (إِنَّ)'nin haberinden sonra gelmesine bağlıdır. Araplar da aynı şekilde bu durumdaki sözcüklerin irâbını habere tabi kılmaktadırlar. Onlar (إن أباك يقوم الكريم) cümlesindeki (الكريم) ifadesini 'irâb açısından (إِنَّ)'nin haberine tabi kılarak merfu okumaktadırlar.[822]

Nahiv kitaplarına baktığımızda "merfu'ât", "mansubât" ve "mecrûrât" şeklinde gelenekselleşen bir taksimat ve sıralamayla karşılaşmaktayız.[823] Merfu'ât başlığı altında fâil, nâib-i fâil, mübtedâ, haber (كان) ile benzerlerinin ismi, (إِنَّ) ve kardeşlerinin haberi ele alınmıştır. Mef'ûl, hal, temyîz, müstesnâ, munâdâ, (إِنَّ) ve kardeşlerinin ismi ile (كان) ve benzerlerinin haberi ise mansubât çereçevesinde

[816] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 275.
[817] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 543.
[818] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 232.
[819] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 395.
[820] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 398.
[821] Sebe' 34/48.
[822] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 419.
[823] Bu sınıflanlandırma için Bkz., Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbn Sirâc, **el-Asıl fi'n-Nahv**, Abdu'l-Hüseyin el-Fetlî, Müesesetü'r-Risâle, Lübnan, Tsz., c. I, s. 58,159,408; ez-Zemahşerî, **el-Mufassal fî San'ati'l-İrâb**, Thk. Ali Bu Melham, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1413/1993, s. 37-55-113; Ahmed b. Ömer b. Musâ'id el-Hâzimî, **Fethu Rebi'l-Beriye fî Şerhi Nazmi'l-Âcrumiye**, Mektebetu'l-Esed, Mekke, 1431/20110, s. 299, 493, 628.

değerlendirilirken, İzâfet ve harf-i cerler mecrûrat kapsamında değerlendirilmiştir.[824] Biz de Taberî'nin izahlarını bu çeçevede tahlîl etmeye çalışacağız. Ancak harf-i cerleri edat olmaları hasebiyle "Edatların İşlevlerine Değinme" başlığı altında inceliyeceğiz.

Merfuâtın ilk unsusru olan fâil, fiil cümlesinin öznesi olup, isim (tekil veya bileşik isim), zamir (açık veya gizli zamir) ve cümle şeklinde gelmektedır.[825] Taberî de fiil cümlesinin bu aslî unsurunu bu doğrultuda değerlendirmektedir. Nitekim Müfessir, (…بِمَا حَفِظَ اللَّهُ…) *"...Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde..."*[826] ayetinde (اللَّهُ) lafzının fâil olarak geldiğini belirtip, bu sözcüğün bazı kırâatlerde (اللهَ) şeklinde mansub okunuduğunu, dolayısıyla mef'ûl konumuna geçtiğini, fâilin ise mahzûf zamir olduğunu dile getirmektedir. Bu kırâati şaz olarak niteleyen Taberî, bu kırâat vechinin Arap dili açısından da makbul olmadığını ifade etmektedir.[827] Fâilin mütekllîm ma'al gayr zamiri olarak gelmesi ise Müfessir tarafından şu şekilde değerlendirilmiştir: "(…لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ…) *"...Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacaktır..."*[828] ayette fâil, mütekellim ma'al gayr zamiri olarak gelmiştir. Çünkü Araplar, (نحن الأجواد الكرام) "Biz cömert ikram edicileriz" örneğinde olduğu gibi, konuşan bir kişi olsa dahi, övünme amacıyla bu tür zamirleri kullanmaktadırlar. Nitekim Cerîr'in şu şiiri de bunu desteklemektedir:

نَدَسْنَا أَبَا مَنْدُوسَةَ القَيْنَ بِالقَنَا ... وَمَارَ دَمٌ مِنْ جَارِ بَيْبَةَ نَاقِعُ

"Ebû Menduse el-Kaynî'yi hurma ağacıyla yaraladık... ve Caru Beybe'den de ıslak kan aktı"

[824] Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Keremî, **Delilu't-Tâlibîn li Kelâmi'n-Nahvîyin**, İdâretu'l-Mahtutât ve'l-Mektubât, Kuveyt, 1430/2009, s. 36, 52, 70.
[825] Abbâs Hasan, **en-Nahvi'l-Vâfî**, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz., c. II, s. 64.
[826] en-Nisâ 4/34
[827] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, VIII, s. 297.
[828] Al-i 'İmrân 3/24.

Yaralayan kişi Cerîr'in kavminden bir kişi olmasına rağmen övgü maksadıyla bahsi geçen zamir çeşidi kullanılmıştır."[829] Fiilimsi/masdarların da fâil aldığını belirten müfessir, bazı durumlarda bu tür cümlelerde fâilin hazfedilip masdarın mef'ûle izâfe edildiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda Taberî (وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ...) وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ *"...Rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır"*[830] ayetinin aslında (تصريفه الرياح) şeklinde olduğunu aktarıp zamir olan fâilin hazfedildiğini, mef'ûl konumundaki (الرياح) sözcüğünün onun yerine geçtiğini aktarmıştır.[831]

Edilgen cümlelerde, özne yerine geçen nesne merfu olup nâib-i fâil adını almaktadır.[832] Müfessir de (أن الفاعل غير مسمى),[833] ve (بترك تسمية الفاعل)[834] gibi ifadeler ile bu öğeye işaret etmektedir. Ancak onun aktarımları kırâatler çerçevesinde meçhul fiil ve mana ihtilâfları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Örneğin (مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ…) *"(O günün azabı) kimden savuşturulursa, gerçekten (Allah) ona acımıştır…"*[835] ayetinde geçen (يُصْرَفْ) fiilinin kırâat farkılıkları sonucu malum veya meçhul okunması ile ilgili izahlarında naib-i fâile değinmektedir.[836] Yine Müfessir merfuâttan olan isim cümlesinin özne ile yüklemi diye nitelendirilen mübtedâ ve haberi de konu edinmektedir. Bu iki unsurdan mübtedâ cümlenin başında gelirken haber ondan sonra gelmektedir. Fakat haberin car ile mecrûr veya zarf olması, mübtedânın da nekra olması durumunda bu iki öğe yer değiştirebilmektedir.[837]

---

[829] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 151.
[830] el-Bakara, 2/164.
[831] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 151.
[832] Abbâs Hasan, **en-Nahvi'l-Vâfî**, c. II, s. 97.
[833] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 318.
[834] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 642.
[835] el-En'âm 6/16.
[836] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 286.
[837] Said el-Afgânî, **el-Mucez fî Kevâidi'l-Lügat i'l-Arabiye**, Dâru'l-Fıkır, Beyrut, 1424/2003, s. 227.

Taberî de (…وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ…) *"...Gözleri üzerinde de bir perde vardır..."*[838] ayetindeki (وَ)'ın ibtidâ' anlamında olduğunu ifade edip, car ve mecrûrdan oluşan (عَلَى أَبْصَارِهِمْ) ifadesinin mukaddem haber olduğunu, nekra olan (غِشَاوَةٌ) ifadesinin ise muahhar mübtedâ görevinde bulunduğunu dile getirmektedir.[839]

Arap dilbiliminde ef'âl-i nakısa diye tavsif edilen (كان), (أَصبح), (أَضحى), (ظل), (أَمسى), (بات), (برح), (انفك), (زال) ve (ليس) gibi ifadeler, isim cümlesine eklendiğinde mübtedâ merfu haliyle bunların ismi, haber ise mansub hale dönüşerek buların haberi olur.[840] Müfessir de ayetleri tahlîl etme gayesiyle bu edatların bir kısmına ve merfu olan isimlerine değinmektedir. Bununla birlikte bu edatların etkisiz hale gelmesi de Taberî tarafından işlenmiştir. Nitekim müfessir, (…بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) *"...Söyledikleri yalana karşılık"*[841] ayetinde geçen (كَانُوا) ifadesinin bazı Basralı dilciler tarafından nakıs/etkin kabul edilmesine rağmen, Kûfeli dilciler tarafından tamme/etki kabiliyetini kaybetmiş olduğu şeklindeki görüşleri, nakletmiştir.[842] Hurufu müşebehe bi'l-fiil diye nitelenen (إن), (أنّ), (لكنّ), (كأن), (ليت), (لعل) edatlar isim cümlesine eklendiğinde mübtedâyı mansub kılıp isim diye alırken, haberi ref haliyle almaktadırlar.[843] Merfuattan sayılan bu edatların haberi, Taberî tarafından (كَلَّا إِنَّهَا لَظَى) *"Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz cehennem, derileri kavurup çıkaran alevli ateştir"*[844] ayetindeki (لَظَى) ifadesinden hareketle dile getirilmiştir.[845]

---

[838] el-Bakara 2/7.
[839] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 262.
[840] Said el-Afgânî, **el-Mucez fî Kevâidi'l-Lügat i'l-Arabiye**, s. 66-67.
[841] el-Bakara 2/10.
[842] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 286.
[843] Abbâs Hasan**, en-Nahvi'l-Vâfî**, c. I, s. 631.
[844] el-Me'âric 70/15.
[845] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 607.

Mansubâttan olan mef'ûl, fiil cümlesinde nesne konumunda bulunan sözcükleri nitelemek için kullanılmaktadır.[846] Müfessir de cümlenin bu öğesi ile ilgili şunları dile getirmiştir: "(... وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...)" "..." Kâri'ler bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Hicâzlı ve Medinelilerin geneli ile bazı Basralılar bu ayeti (وَجَاعِلُ اللَّيْلِ) şeklinde okumuşlardır. İzâfe sonucunda (اللَّيْلِ) sözcüğünü mecrûr okumakla beraber (وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) ifadelerini de bunun üzerine atfetmişlerdir. Her ne kadar (اللَّيْلِ) mecrûr olsa da mef'ûl konumunda olduğu için ona atfedilen sözcükler konumuna binaen harekelendirilebilir. Şu şiir de bunu te'yit etmektedir:

قُعُوداً لَدَى الأبْوَابِ طُلابَ حاجَةٍ ... عَوَانٍ مِنَ الْحَاجَاتِ أَوْ حَاجَةً بِكْرًا

"Kapıların önünde meydana gelmiş veya gelmemiş ihtiyaçlarının giderilmesi için otururlar... Onlar ihtiyaçlarının esiridirler."

Bu şiirdeki (أَوْ حَاجَةً) ifadesi, ilk (حاجَةٍ) ifadesinin konumuna binaen mansub okunmuştur."[847] Arapça'da fâilin, mef'ûlün ya da her ikisinin durumunu bildiren ifadeler "hal" kavramıyla karşılanmıştır.[848] Aldığı hareke itibariyle mansubâttan sayılan bu öğe de Taberî tarafından ayetler bağlamında irdelenmiştir. Bu doğrultuda o, (...نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) *"...Onlar, Senin ilâhına ve ataların İbrâhîm, İsmail ve İshâk'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş Müslümanlarız, dediler"*[849] ayetindeki (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) cümlesinin (نَعْبُدُ) fiilindeki fâile hal olduğunu dile getirmiştir.[850] Aynı gruptan olan "temyiz" ise cümledeki isim, rakam veya ölçü birmi açısından kapalılığı

[846] Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Senhâcî İbn Âcrum, **el-Âcrumiyye**, Dâru's-Samî'î, Riyâd, 1419/1998, s. 17.
[847] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 556.
[848] el-Afgânî, **el-Mucez fî Kevâidi'l-Lügat i'l-Arabiye**, s. 292.
[849] el-Bakara 2/133
[850] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 99.

gidermek için kullanılan mansub ve nekra sözcükler için kullanılan bir ifadedir.[851] Müfessir ise bu kavram yerine "tefsir" ve "tercüme" kavramlarını kullanmıştır. Taberî (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا…) *"Rabbinin kelimesi, doğruluk ve adaletce tamamlanmıştır…"*[852] ayeti çerçevesinde bu konuda şunları ifade etmiştir: "(عندي عشرون درهما) 'Yanımda yirmi dirhem vardır' örneğinde olduğu gibi (صدقًا) ve (عدلا) ifadeleri (كَلِمَتُ) sözcüğünü tefsir eden mansub isimlerdir."[853]

Cümledeki hükmün dışında bırakılmak istenen olguların istisna edatı kullanılarak ayrılması "istisna" diye nitelenirken, istisna edatından sonra gelen mansub sözcük "müstesna" diye tavsif edilmiştir.[854] Bu konuya geniş bir şekilde yer veren Taberî, istisnanın munkatı ve muttasıl kısımlarını da işlemiştir. Nitekim o, (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ) *"İsrailin nefsine haram kıldığından başka yiyeceğin hepsi Beni İsrâîle helâl idi…"*[855] ayetinde (إِلَّا)'dan sonra gelen sözcüğün "müstesna" olduğunu belirtip, istisna türünün munkati olduğunu dile getirmiştir.[856] Nidâ harfinden sonra gelen "munâdâ" da mansubât kategorisinde değerlendirilmiştir. Munâdâ mahallen mansub olarak bulunduğu hal üzerine merfu kılınan "müfred" olduğu gibi, izafe edilen mansub "muzâf" şeklinde de vücut bulmaktadır.[857] Söz uslupları bahsinde de değineceğimiz gibi Taberî bu konuya önemle eğilmiştir. Örneğin müellif, (…فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ…) *"…Onlara öf deme…"*[858] ayetindeki kırâat ihtilâflarını tahlîl ederken (أُفٍّ) kavramından hareketle nidâ ve

[851] Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akîl, **Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik**, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hâmîd, Dâru't-Turâs, Kâhire, 1400/1980, c. II, s. 286-287.
[852] el-En'âm 6/115.
[853] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 62.
[854] Ahmed el-Keremî, **Delilu't-Tâlibîn li Kelâmi'n-Nahvîyin**, s. 64.
[855] Alu İmrân 3/93.
[856] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 9.
[857] el-Keremî, **Delilu't-Tâlibîn li Kelâmi'n-Nahvîyin**, s. 68.
[858] el-İsrâ 17/23

munâdânın ‘irâb özelliklerine değinmiştir.[859] Mansubât çerçevesinde değerlendirilen (إنَّ) ve kardeşlerinin ismi ile (كَانَ) ve benzerlerinin haberi de Müfessir tarafından işlenmiştir. Bu meyanda Taberî, (...إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ...) *"...Şüphesiz bunlar iki sihirbaz..."*[860] ayetindeki (هَذَانِ) ifadesinin (إِنْ)'nin ismi olarak kabul edilmesi durumunda, tesniyeye/ikile özgü ref' alametini almasıyla ortaya çıkan dilsel problemi, bir tesniye türü olan (كلا) ifadesine dayanarak gidermeye çalışmıştır.[861] Müfessirin (كَانَ) ve benzerlerinin haberine yönelik yaklaşmını ise şu örnek kapsamında ortaya koymak mümkündür: (...إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا...) *"...Yalnız, hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret ..."*[862] Kurrâ bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmiştir. Hicâzlı ve Iraklı kâri'ler başta olmak üzere kurrâ'nın çoğunluğu bu ayeti (...إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ...) şeklinde okumuştur. Azınlıkta kalan bazı Kûfeliler ise (تَكُونَ)'den sonra gelen (تِجَارَةً) ve (حَاضِرَةً) ifadelerinin mansub halindeki okunuşunu benimsemiştir. Çünkü Arap dilinde (كَانَ) ve benzerlerinden sonra gelen sıfat almış nekra sözcükler (إن كان طعامًا طيبًا فأتنا به) örneğinde olduğu gibi bu fiillere haber sayılabileceği gibi (إن كان طعامٌ طيبٌ فأتنا به) ifadesindeki gibi isim de sayılabilir.[863]

İsim tamlaması, Arap dilinde izâfe ile karşılanmaktadır. İzafede muzâf ve muzâfu ileyhi adında iki öğe bulunmaktadır. Bunlardan muzâf, bulunduğu konuma göre ‘irâb alırken, muzâfu ileyhi kesra/cera almaktadır.[864] Dolayısıyla muzâfu ileyhi mecrûrat kapsamında değerlendirilmektedir. Müfessir de cümlenin bu tâli öğesine yer vermektedir. O, muzâfu ileyhinin isim veya zamir olarak geldiği durumlara da

[859] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVII, s. 416.
[860] Tâhâ 20/62.
[861] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVIII, s. 330.
[862] el-Bakara 2/282.
[863] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VI, s. 82.
[864] Ahmed el-Keremî, **Delilu’t-Tâlibîn li Kelâmi’n-Nahvîyin**, s. 71.

değinmektedir.[865] Bu doğrultuda Taberî, (…يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا…) *"...Onlar, hepsi rabmizin katındandır iman ettik derler..."*[866] ayetinde izafe konusu şu şekilde işlemiştir: "Dilciler, bu ayette geçen (كُلٌّ) ifadesinin hükmünde ihtilâf etmişlerdir. Basralı bazı nahivcilere göre, isim olan bu ifadenin izafe edildiği zamirin hazfedilmesi caizdir. Onlar (… إِنَّا كُلٌّ فِيهَا…) *"...Hepimiz içindeyiz..."*[867] ayetinde de isim olan (كُلٌّ) sözcüğünün muzâfu ileyhisinin hazfedildiğini dile getirip, (مررت بالقوم كل) "kavmin tümüne uğradım" örneğinde olduğu gibi bahsi geçen ifade, sıfat olduğu için bu hazfin geçerli olmadığını ifade etmişlerdir. Bazı Kûfelî nahivciler ise (كُلٌّ) ister isim olsun ister sıfat olsun, ondan sonra gelen muzâfu ileyhinin hazfedilebileceği kanaatini taşımışlardır. Bu ikinci görüş kıyâs açısından daha üstündür Çünkü isim olduğu takdirde bu ifadede, mahzûfa delalet eden bir belirti bulunduğu için muzâfu ileyhi hazfedilibilyorsa, belirtinin bulunması diğer durumda da hazfi gerektirmektedir."[868] Görüldüğü gibi Müfessir, nahivciler arasında tartışma konusu olan (كل) tenvin alma durumunda muzâfu ileyhinin hazfedileceği ve bu tenvinin ona işaret etmesi konusunu derinlemesine tahlîl etmiştir.

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Müfessir, nahiv ilmini ayetleri açıklamaya yardımcı bir araç olarak yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bunun yanında Taberî manaya etkisi olmayan bazı kuralları da aktarmaktan geri durmamıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun gramatik konularda Kûfe ekolüne meyletmesi, cümle tahlîlleri bağlamında yaptığı açıklamalara yansımıştır.

[865] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 196.
[866] Alu İmrân 6/7.
[867] el-Ğafir 40/48.
[868] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 210.

2.4.1.2. Gramer-Anlam İlişkisi

Arap gramerinin başlangıç noktasının dilsel hataların yaygınlaşması diye tanımlanan "lahn"a dayandırılması,[869] gramer ile mana arasındaki irtibatı gösterme açısından önemlidir. Çünkü lahn sadece dilin telaffuz boyutuyla ilgili olmayıp dilin mana boyutunu da ilgilendirmektedir. Nitekim bir cümledeki kelimelerin anlamı bilinse dahi, cümle içindeki gramatikal konumları bilinmediği takdirde doğru ve sağlam manaya ulaşmak söz konusu değildir. Dolayısıyla Arap dilinde gramer ile mana iç içe geçmiş vaziyettedir. Şu aktarımlar da bunu desteklemektedir: Bir gün Hz. Ömer bazı kişilerin oklarla atış yapıp tuturamadıklarını görmüş ve onları azarlamıştır. Bunun üzerine bu kişiler (إنا قوم متعلمين) "Biz eğitim alan topluluğuz" şeklindeki ifadeyle kendilerini savunmaya çalışmışlardır. Ama verdikleri cevaptaki hata, Hz. Ömer'in "ifadenizdeki hata, beni atışlarınızdaki hatadan daha çok rahatsız etti" şeklinde sözü söylemesinde etkili olmuştur. Yine Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Medine'ye gelen bir bedevi "bana Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilenden bir şey okuyun" diye talepte bulunmuştur. Orada bulunanlardan biri de Tevbe suresinin 3. ayetini (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسولِهِ…) "Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah, Allah'a ortak koşanlardan ve Resûlü'nden uzaktır…"şeklinde yanlış okumuştur. Bunu duyan bedevi eğer Allah, Resûlü'nden uzaksa ben de uzağım deyip ordan ayrılmıştır. Hadiseyi duyan Hz. Ömer, bedeviyi çağırıp, dinledikten sonra ayetin yanlış okunduğunu doğrusunun (وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) *"Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır…"* şeklinde olduğunu dile getirmiştir.[870]

Bu aktarımlarda da görüldüğü gibi telaffuz manayı direktt etkilemektedir. Nitekim insanların tüm yaşam alanıyla ilgili olan Kur'ân'ın telaffuz boyutunda

[869] Yonis İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi,** İFAV., İstanbul, 2016, s. 35.
[870] el-Afgânî, **Min Târihi'n-Nahvi'l-Arabî**, s. 9.

yapılacak yanlışların doğuracağı sonuçların varacağı nokta, bahsettiğimiz ikinci olayda kendini göstermiştir. Kur'ân'a önemli hizmetlerde bulunan Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin yaşadığı olayın da gramer kurallarını tespit etmeye başlanmasında etkili olması gramer ve mana arasındaki bağlantıyı ortaya koyması açısından önemlidir.[871] Söz konusu olay şu şekilde cereyan etmiştir: Ebu'l-Esved ed-Düelî bir gece kızıyla birlikte gökyüzüne bakarken, kızı gökyüzünün güzelliğine karşı hissettiği taacubu ifade etmek isterken (ما احسنُ السماء) "gökyüzündeki güzel şey nedir?" diye bir cümle kurmuştur. Ebu'l-Esved ed-Düelî, yıldızlar diye karşılık verince, bu şekilde bir cevap beklemeyen kızı gökyüzünün güzelliğine hayret ettiği için böyle bir cümle kullandığını ifade etmiştir. Bunun üzerine babası kızının hata yaptığını anlayıp ertesi gün olayı Hz. Ali'ye anlatmıştır. Hz. Ali de ona nahiv ilminin ana hatlarını aktarmıştır.[872]

Gramer ve mananın et ve tırnak gibi birbirinden ayrılmadığını tespit ettikten sonra gramerin tezahür eden boyutu olan 'irâb ve mana ile ilgili tartışmalara değinmekte fayda vardır. Arap dilbiliminde manadan hareketle 'irâb yapma veya 'irâbdan hareketle mana verme şeklinde iki yaklaşım mevcuttur. Nitekim İbn Cinnî şu ifadeleri kullanarak: "Birçok kitabın satırında anlamın ve 'irâbın birbirine girdiğine şahit olursun, birinin istediğini diğeri kabul etmez. Bu durumda sen anlamı takip et onun izinde yürü" sözüyle ilk yaklaşımı benimsediğini göstermiştir.[873] Zeccâcî (ö. 337/949) ise bu iki yaklaşımla ilgili tartışmaları,"İrâb kelamın/cümlenin bir parçası mıdır? Eğer parçasıysa bunun delili nedir?" sorusuyla başlatıp şu cevabı vermiştir: "Çünkü isimler fâil, mef'ul, muzâf ve muzâfu ileyhi gibi görevler alıp çeşitli manalar ödünç almaktadırlar. 'İrâb olmadığı takdirde bu manaları ortaya çıkartmak mümkün değildir. Yani nahiv âlimleri 'irâbı manaları belirlemek için sistemleştirdiler. Bu görüş Kutrub (ö. 210/825) hariç tüm nahivciler tarafından desteklenmiştir. O, nahivcilerin manayı keşfetmek için 'irâb gereklidir delilini şu şekilde eleştirmiştir: Cümle çeşitli manalara delalet etmek için veya bazı manaları ayırt etmek için 'irâb almamıştır. Çünkü biz Arapların kelamında, 'irâbları aynı

[871] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Ubeydullah ez-Zebidî, **Tabakatu'n-Nahviyin ve'l-Lugâvîyyin**, Thk. Muhammed Ebû Fadıl İbrahim, Dâru'l-Mearif, Beyrut, Tsz., c. I, s. 21.
[872] Küçükalay, **Kur'ân Dili Arapça**, s. 147.
[873] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. II, s. 468.

olduğu halde manaları farklı olan isimler gördüğümüz gibi, ‘irâbları farklı, manaları aynı isimler de gördük.”[874] Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Arap Dilbiliminde, manayı önceleyip ondan hareketle cümlenin gramatik formunu düzenleyenler olduğu gibi, gramerden hareketle manayı tespit etmeye çalışanlar da mevcuttur.

Taberî ise tefsirinde gramer ve mana irtibatını bu iki yaklaşım çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim o, manadan hareketle gramatik izahlarda bulunduğu gibi gıramerden hareketle mana tahilinde bulunmuştur. Müfessir (أن الذي من أجله خولف بين إعرابيهما اختلاف معنييهما) “manaları arasındaki ihtilâf nedeniyle ‘irâbları farklı olmuştur” şeklindeki ifadelerle ilk yaklaşıma işaret ettiği gibi.[875] (اتجه فهو مصيب في الإعراب والمعنى.), (لها وجهان من المعنى “onun iki yönlü manası vardır”,[876] “‘irâb ve manada uyuşmaktadır”[877] ve (ان في الإعراب فصيحًا) “‘irâb açısından fasihtir”[878] anlamındaki cümlelerle de ikinci yaklaşıma işaret etmiştir. Konuyla ilgili birkaç örnek vermek Taberî’nin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymak açısından faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ . غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ *“Bu kitabın indirilmesi, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen, günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, azabı ağır olan, lütuf sahibi Allah tarafındandır. O'ndan başka ilâh yoktur. Dönüş ancak O'nadır”*[879]

---

[874] Ebû’l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, **el-İdâh fî ‘İleli’n-Nahvî**, Thk. Mazin el-Mubârek, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1399/1979, s. 69-70.
[875] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. IV, s. 154.
[876] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 248.
[877] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XI, s. 557.
[878] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XII, s. 477
[879] el-Mü’min 40/2-3.

Taberî bu ayette manadan hareketle şu gramatikal izahlarda bulunmuştur: (تَنزِيلُ) ifadesi (مِنَ اللَّهِ) ifadesinin etksiyle merfu kılınmıştır. (غَافِرِ الذَّنْبِ) cümlesinde ise iki vecih söz konusudur. Bu vecihlerden ilki bahsi geçen cümlenin (يغفر ذنوب العباد) "O, kullarının günahlarını affediyor" şeklinde anlamlandırılmasıyla vücut bulur. Bu vecihdeki mana esas alındığında (غَافِرِ) ifadesinin gramatikal konumu ile ilgili şu ihtimaller söz konusu olacaktır.

1) (غَافِرِ) sözcüğündeki kesra tekrar niyetiyle mukadder olan (من)'nin etkisiyle oluşmuştur. Bu durumda ayet (تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم، من غافر الذنب) *"Bu kitabın indirilmesi, hakkıyla bilen Allahdan, günahı bağışlayandandır"* anlamını kazanır. [880] Çünkü söz konusu ifade müzari anlamında kabul edildiği için nekradır. Nekra olan (غَافِرِ) ifadesi marife olan (اللَّهِ) lafz-ı celâline sıfat olamaz.

2) Bahse konu olan ifade marife olan (ذِي الطَّوْلِ) ve (الله) arasında kaldığı için marife hükmünde değerlendirilip, kendisinden öncekine sıfat olabilmektedir.

3) (غَافِرِ) İfadesi, nekra olduğu halde medih maksadıyla tabi olduğu ismin harekesini alabilmektedir. Nitekim (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ) *"O, çok bağışlayandır, çok sevendir. Arş'ın sahibidir, şanı yüce olandır. Dilediğini mutlaka yapandır."* [881] ayetlerinde geçen (فَعَّالٌ) nekra olmakla birlikte, medih maksadıyla kendinden önceki marife ismin harekesini almıştır.

İkinci vecih ise (غَافِرِ) sözcüğünün Yüce Allah'ın ezeli sıfatları manasında kabul edilmesiyle meydana gelmektedir. Çünkü Yüce Allah'ın bu özelliği geçmişte

[880] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 349.
[881] el-Burûc 85/14, 15, 16.

olduğu gibi şu anda ve gelecekte de devam etmektedir. Bu durumda söz konusu sözcük, sahih bir marife olup kendinden öncekine sıfat olacaktır.[882]

Örnek: 2.

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ *"Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin."*[883]

Müfessirin gramerden hareketle manaya ulaşmasını da bu ayet ile ilgili açıklamaları çerçevesinde şu şekilde izah etmek mümkündür: (وتدلوا بها إلى الحكام) cümlesinde 'irâb açısından iki vecih caizdir. Birinci vecihte (تدلوا) ifadesi, (لَا تَأْكُلُوا) ifadesine atfedildiği için meczum sayılmaktadır. Bu takdirde ayet (ولا تدلوا بها إلى الحكام) "onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin" şeklinde anlamlandırılacaktır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Ubeyy'in kırâati de bu tarzdadır. İkinci vecihte ise bahse konu olan ifade, sarfe üzerine mansub kılınmaktadır. Bu durmda ayet (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأنتم تدلون بها إلى الحكام) "Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. Siz onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermiyorsunuz" anlamını kazanmaktadır.[884]

Yaptığımız açıklamalardan da analaşıldığı gibi Taberî, mana ve gramer eksenli açıklamalarla ayetleri tahlîl etmeye çalışmıştır. Bu şekilde bu iki öncülü birbirine sebeb kılmak veya üstün tutmak yerine makamın gerektirdiği ölçüde ikisinden de yararlanmıştır.

[882] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 350.
[883] el-Bakara 2/188.
[884] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 552.

2.4.1.3. Hazf

(حذف) "Hazf" sözcüğü, sözlükte, kırpmak, kısaltmak ve kesip kopartmak anlamlarına gelmektedir.[885] Sarf, nahiv ve belâgat alanlarında bir ıstılah olarak kullanılan bu kavram çeşitli terimsel anlamlar kazanmıştır. Sarf ıstılahında hazf, kıyâsî ve 'itibâtî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hazf-ı kıyâsî, tahfif yada iki sakin harfin bir arada bulunması gibi sarfî illetler nadeniyle harf düşürülmesi diye tanımlanırken; Hazf-ı 'itibâtî harhangi bir illet bulunmaksızın harfin düşürülmesi diye ifade edilmiştir.[886] Nahiv istilahında ise hazf kavramı, "'irâbdaki etkisi baki kalmakla beraber âmilin düşürülmesi" ve "gramatikal düzen içerisinde yer alması gerekli olan bir unsurun kaldırılması" [887] gibi şekillerde tanımlanmıştır. Hazf, belâgatin bedi' bölümünde, sözü güzelleştirmek amacıyla nazım veya nesirde söz ya da sözcük gruplarının düşürülmesi diye tavsif edilirken; me'ânî bölümünde bir karineden hareketle cümle unsurlarının atılması diye tavsif edilmiştir.[888]

Bize de burada nahiv bağlamında Taberî'nin Hazf ile ilgili değerlendirmelerini dile getirceğiz. Ancak bu konudaki açıklamalara geçmeden önce hazfin gerçekleşmesinde nahivciler tarafından sunulan bazı şartlara değinmek faydalı olacaktır. Bu şartları şöyle sıralamak mümkündür:[889]

1) Cümlede bir karinenin bulunması.
2) Siyakın veya mütekellimin halinin mahzûfa delalet etmesi.
3) Anlamın açık olması ve Hazften sonra mana karmaşasının yaşanmaması.

Müfessir, hazf olgusunun Arap dilinde mevcut olduğunu, dolayısıyla bu dili kullanan Kur'ân'ın da hazf yöntemine müracaat ettiğini, ifade etmştir. Ayrıca Taberî,

---

[885] Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, c. III, s. 201; İbn Dureyd, **Cemheretü'l-Luga**, c. I, s. 508.
[886] Ahmede b. Muhammed el-Hamlâvî, **Şaze'l-'Urfî fî Feni's-Sarf**, Thk. Nasrullah Abdurrahman, Mektebetu'r-Raşid, Riyâd, Tsz., s. 138.
[887] Ali Ebû'l-Mekârim, **el-Hazfu ve't-Takdiru fî'n-Nahvi'l-Arabî**, Dâru Garib, Kâhire, 1428/2007, s. 200.
[888] Mes'ud b. Ömer et-Taftazanî, **Muhteseru'l-Meânî**, Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, 1431/2010, c. I, s. 133; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, Thk. Yûsuf es-Semilî, el-Meketbetu'l-Asriye, Beyrut, Tsz., s. 103.
[889] İbn Hişâm, **Müğniyu'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârîb**, s. 786-vd.

(في الكلام محذوف تُرك ذكره، استغناء بما ذُكِر عما حذف) "Kelamda zikri terkedilmiş mahzûf öğe vardır, zikredilenle yetinilerek mahzûftan müstağni kalınmıştır",[890] (والاكتفاءُ ببعض من بعض) "bir bölümüyle diğer bölümüne iktifa etmek" ve (بما يظهر عما يحذف) "görünenin mahzûfa delalet etmesi" gibi ifadelerle hazfe işaret etmekle beraber daha önce bahsettiğimiz hazfin oluşma şartlarına da değinmiştir.[891] Nitekim müellifimiz, bu şartlar oluşmadığı takdirde hazfin gerçekleşemeyeceğini de vurgulamıştır.[892] Cümle öğeleri ile ilgili Hazfleri de işleyen Taberî fiilin hazfi konusunda şunları ifade etmiştir: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) *"Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur"*[893] Yüce Allah bu ayette, (قولوا الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) "Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur, deyin" buyruğunda bulunmuştur. Eğer biri kalkıp da ayetin bu anlamda olduğunu nereden biliyorsun, yani (قولوا) "deyin" ifadesini nerden çıkardın? derse ona şu cevap verilir: Daha önce de bahsettiğimiz gibi Araplar, muhatabın var olan unsurdan hareketle mahzûfa ulaşabileceğinden emin oldukları takdirde bu unsurlardan yeteri kadarını bırakıp diğerlerini hazfederler. Şu şiir de dile getirdiklerimizi desteklemektedir:

فَقَالَ السّائلون لِمَنْ حَفَرْتُمْ؟ ... فَقَالَ المخْبِرُون لَهُمْ: وزيرُ

"Soru soranlar kimin için kazdınız dediler... Onlara haber verenler (ölen) vezirdir dediler"

Bu şiirde aslında (الميّتُ وزيرٌ) denmek istenmiştir. Daha önceki cümle (الميّتُ) ifadesine delalet ettiği için söz konusu ifade hazfedilmiştir. Yine şu şiirde de aynı durum meydana gelmiştir:

---

[890] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 430.
[891] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12.
[892] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 120.
[893] el-Fâtiha 1/1.

وَرأَيتِ زَوْجَكِ فِي الوغَى ... مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحَا

"Senin eşini savaş meydanında gördüm... Kılıç kuşanmış ve mızrağı (taşımıştı)."

Bilindiği gibi kılıç için kullanılan (مُتَقَلِّدًا) "kuşanmak" ifadesi, mızrak için kullanılmaz. Dolayısıyla şair (وحاملا رمحًا) "ve mızrağı taşımaktaydı" demek istemiştir. Telaffuz boyutunun mahzûfa işaret etmesi hasebiyle (حاملا) sözcüğü hazfedilmiştir.[894]

Cümlenin öğelerinden mef'ûlün hazfi ise (... وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) *"Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez..."*[895] ayeti bağlamında Taberî tarafından şöyle değerlendirilmiştir: Bu ayettin te'vîlinde (لا تَجْزِي)'den sonra (فيه) veya (هـ)'nin hazfedildiğini ifade etmek mümkündür. Benzer bir durum şu şiirde de görülmektedir:

قد صبحت، صبحها السلام ... بكبد خالطها سنام في ساعة يحبها الطعام

"Sabahleyin, sabahını esenliğe çevirdim... Yemeği sevdiği bir saatte, hörgüç karıştırılmış karaciğer ile."

Yani şair, (يحب فيها الطعام) demek istemiştir. Şiirde de olduğu gibi ayet, mahzûfa işaret ettiği için söz konusu ifadeler hazfedilmiştir.[896] Muzâfu ileyhinin hazfine de değinen müfessir, (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...) *"Onların durumu,*

[894] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 140.
[895] el-Bakara 2/48.
[896] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 427.

(geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer…"[897]ayetindeki (مَثَلِ) ifadesinin aslında (استضاءة) sözcüğüne izafe edildiğini ama mahzûfa işaret eden bir belirti/karine bulunduğu için bu ifadenin hazfedildiğini dile getirmiştir.[898]

Neticede şunları ifade etmek mümkündür: Müellifimiz, cümle tahllileri bağlamında, yaptığı dilbilimsel izahlarda, hazf olgusunu nahivcilerin bakış açısıyla yoğun bir şekilde kullanmıştır. Kanaatimizce mahzûf unsurun tespiti noktasında ise Taberî manayı esas almıştır. Bu unsuru tespit ettikten sonra Arap şiirine sıkılıkla müracaat etmesi de gelebilecek eleştirileri bertaraf etme amacına matuftur.

2.4.1.4. Zamir ve Mercii

Her dilde olduğu gibi Arapça'da da ismin yerini tutan bazı dilsel unsurlar bulunmaktadır. Bunlardan biri zamirdir. (ضمير) "Zamir", sözlükte eksilme, kaybolma ve gizlenme gibi anlamlar içermektedir.[899] Uzun sözcüklerin yerini alması, yerine kullanıldığı sözcüğün gözden kaybolması veya gizlenmesinden hareketle söz konusu olguların bu ismi aldığını ifade etmek mümkündür.[900] Ancak bu kavram genellikle Basralı dilciler tarafından kullanılmıştır. Kûfeli dilciler ise zamirleri (كناية) "kinâye" veya (مكنة) "mekniye" ifadeleri ile karşılamışlardır.[901] İşlevleri, ifadeleri kısaltma veya birbirine bağlama diye tanımlanan zamirler,[902] telaffuz boyutuyla muttasıl (bitişik) ve munfasıl (ayrışık) olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Yine zamirler karşıladıkları öğeler (mercileri) bakımından gaib, muhatap ve mütekellim diye taksim edilmiştir.[903]

---

[897] el-Bakara 2/17.
[898] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 319.
[899] el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît,** Muhammed Naim 'Arksûsî, Müesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005, s. 429.
[900] İsmail Aydın, **Kur'ân Müphemeleri Olarak Zamirler**, Tibyân Yayıncılık, 2012, s. 29.
[901] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 67; Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", s. 64.
[902] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 580.
[903] Ebû'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn, **el-Kunnâş fi'n-Nahv ve's-Sarf**, c. I, s. 178-179.

Zamirler, isimlerin veya sözcük gruplarının yerini almakla, anlam çeşitliliklerine ya da işkallere sebebiyet vermektedirler.[904] Bu açıdan Kur'ân-ı Kerim'deki zamirler, müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Nitekim Taberî, tefsirinde zamir ve mercilerine önemli ölçüde yer vermiştir. Müfessir, dilsel izahlarında Kûfe ekolüne meyletmesi hasebiyle, genellikle (ضمائر) "zamâir"/(ضمير) "zamir" kavramları yerine (كنايةُ) "kinâye" [905] ve (مكنيّ) "meknî" [906] gibi kavramlar kullanmakla birlikte, azda olsa (ضمير) "zamir" kavramını da kullanmıştır.[907] Zamirlerin türlerine de işaret eden Tâberi, mütekellimi (مكنّى المخبر عن نفسه) "mekniyu'l-Muhbiru 'an Nefsihi",[908] cemi' (مكنيّ الجمع) "mekniyu'l-Cemi'"[909] gibi ifadelerle karşılamıştır.

Bilindiği gibi Arap dilinde zamir ve mercii arasında tezkîr, te'nîs, aded açısından uyuşum gereklidir. Taberî de bu konuda yeri geldiğince izahlarda bulunmuş, işkâl gibi görünün hususlara çeşitli çözüm yolları üretmiştir. Nitekim Müfessir, (... ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ...) *"...Sonra gökyüzüne yöneldi ve onları tesviye etti..."*[910] ayetinde geçen (هن) zamirinin cemi' ve müennes yapıda olduğunu (السَّمَاءِ) sözcüğünün müfred ve müzekker görünümünde olduğunu belirtmiştir. Ardından Taberî, bu yöndeki muhtemel eleştirilere cevap niyetiyle, (السَّمَاءِ) kavramının cemi' olduğunu, müfredinin (سماوة) şeklinde geldiğini, bu itibarla (هن)

[904] İsmail Aydın, **Kur'ân Müphemeleri Olarak Zamirler**, s. 14.
[905] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 164.
[906] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 428.
[907] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 374.
[908] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 76.
[909] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX1, s. 93.
[910] el-Bakara 2/29.

zamirini aldığını ifade etmiştir.[911] Yine müellifimiz, bu konuda (وَنَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ) *"Biz onlara yardım ettik, onlar galip gelenlerden oldular"* [912] ayeti bağlamında şunları ifade etmiştir: "Yüce Allah Hz. Mûsâ, Hârûn ve onların kavmine yardım edip, onları muzaffer kıldığını dile getirmiştir. Arap dilcilerinden bazıları cemi' olmasına rağmen, bu ayetteki (هُمْ) zamiri ile Hz. Mûsâ ve Hârûn'un kastedildiğini dile getirmişlerdir. Onlara göre, Araplar önderlere, topluluklarına istinaden cemi' kalıbındaki zamirler ile işaret etmişlerdir."[913]

Zamirin zamir üzerine, zikredilene ve mahzûfa irca edilmesi konusunda ise Taberî, şunları dile getirmiştir: (فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) *"Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*"[914] Eğer biri bize (بَدَّلَهُ) zamiri nereye irca ediliyor? Diye sorarsa, ona şu cevabı veririz: Bu zamir mahzûf olan (ما أوصيتم) ifadesine raci' dir. Çünkü söz konusu değişiklik yapılan vasiyetle ilgilidir. Kelamın zâhiri buna delalet ettiği için biz de zamirin mercini mahzûf olan ifade olarak dile getirdik. Bunun yanında (بَدَّلَهُ) ifadesindeki zamiri daha önce geçen (الوصية) sözcüğüne irca etmek de caizdir. Söz konusu ayette geçen, (سمعه) sözcüğündeki zamir ise (بَدَّلَه)'daki zamire dönmektedir. Aynı ayetteki (إثمه) ifadesindeki zamir ise (بَدَّلَه) ifadesinden anlaşılan (التبديل) mefhumuna raci' dir."[915] Müellifin bu izahatında iki husus göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki müzekker olan (ه) zamirinin te'nîs özelliğine sahip (الوصية) sözcüğüne dödürülmesi sonucunda

[911] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 143.
[912] es-Saffât 37/114.
[913] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 93.
[914] el-Bakara 2/181.
[915] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 397.

ortaya çıkan, raci‘ ile merci arasındaki uyumsuzluk sorununu giderme çabasıdır. Nitekim bu sorun daha sonraki dönmelerde, Kur’ân’ın ‘irâb müşkilleri alanında söz sahibi olan Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) tarafından da dile getirliip aynı yöntemle çözüme kavuşturulmuştur.[916] Ancak Taberînin “söz konusu zamiri, (الوصية) sözcüğüne irca etmek de caizdir”, şeklindeki ifadesi halletiği problemin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Oysa o, bu ifade yerine “(الوصية) sözcüğünün mefhumuna irca etmek caizdir” deseydi, işkalin halli için daha önce yaptığı açıklamyı desteklemiş olurdu. Bununla birlikte Râzî’nin de ifade ettiği gibi bazı dilciler müennes-i mecâzî olan (الوصية) için müzekker zamirin kullanılmasında bir mahzur görmemişlerdir.[917] Dikkati çeken ikinci husus ise Taberî’nin zamirin zamir üzerine irca edildiğini belirtmesidir. Bilindiği gibi zamirlerde asıl olan zamiri, yakın ve zâhir isme irca etmektir.[918] Taberî ise bahse konu olan ayette, (سمعه)’daki zamiri (بَدَّلَه) ifadesindeki zamire irca ettirerek bu temel kuralı çiğnemiştir.

Bu aktarımlara ek olarak müfessir, ism-i zâhirin zamir üzerine atfedilmesi,[919] zamirin cümleye irca edilmesi,[920] mütekkelim veya muhatab zamirlerin karşıladıkları mana ile kişiler hakkında da açıklamalarda bulunmuştur.[921] Ayrıca Müfessir zamirin mercisiz bir şekilde kullanıldığı durumları ile ilgili bilgi vermiştir.[922] Bunun yanında Taberî, zamir gelmesi gereken durumlarda, ism-i zâhirin kullanılması ve bulunmadığı halde zamirin mukadder kılınmasına da değinmiştir.[923] Birkaç örnekle Müfessirin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymak mümkündür.

Örnek: 1

[916] Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib b. Muhammed el-Kaysî, **Müşkilu ‘İrâbi’l-Kur’ân**, Thk. Hâtim Sâlih Dâmin, Müesesetu’r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 121.
[917] er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. V, s. 235.
[918] Abbâs Hasan, **en-Nahvi’l-Vâfî**, c. I, s. 256.
[919] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. IX, s. 339.
[920] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 564.
[921] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVI, s. 140.
[922] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVI, s. 199.
[923] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. III, s. 218; Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VII, s. 99.

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir."*[924]

Taberî bu ayet ile ilgili rivâyetlerden hareketle zamirlerin mercii ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: Te'vîl ehli (الْأَرْحَامَ) sözcüğünde ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları, Arapların dilekte bulunurken Yüce Allah'ı ve akrabalık bağlarını öne sürdüğünü dolayısıyla bu ayete bu türdeki diyaloglara işaret edildiğini ifade etmiştir. Bu görüşü benimseyenler aynı doğrultudaki şu rivâyetleri sıralamıştır:

1) Mansur'un İbrâhîm'e dayandırdığı rivâyet: Bir kişi başkasından bir istekte bulunduğu zaman Yüce Allah'ı ve akrabalık bağlarını öne sürmekteydi.

2) İbn Necih'in Mücâhid'e isnâd ettiği rivâyet: Araplar arasında istekte bulunan kişi (أسألك بالله وبالرحم) "Allaha ve Akrabalığa dayanarak senden istekte bulunuyorum" ifadesini kullanmaktaydı.

3) Ma'mer'in Hasan'dan yaptığı aktarım: Bu ayet kişinin (أنشدك بالله والرحم) "Allah'a ve akrabalığa dayanarak senden istekte bulunuyorum" şeklindeki ifadesine işaret etmektedir.

Bu rivâyetler dikkate alındığında (الأرحام) sözcüğü meksur okunarak (به)'deki zamire atfedilecektir. Bu durumda söz konusu ayet "Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a ve akrabalığa karşı gelmekten sakının" şeklinde anlamlandırılacaktır. Ancak Arap dilinde, şiir zarureti dışında ism-i zâhirin zamir

[924] en-Nisâ 4/1.

üzerine atfedilmesi fasih değildir. Çünkü şiirde bir zorlama mevcuttur. Bu atıf türünün gerçekleştiği bir şiir şöyledir:

نُعَلِّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سُيُوفَنَا ... وَمَا بَيْنَهَا والكَعْبِ غُوطٌ نَفَانِفُ

"Kılıçlarımız sutun gibilerine asılıdır... Kılıçları ve ayakları arasında uzun bir mesafe vardır "

Bu şiirde ism-i zâhir olan (الكَعْبِ) ifadesi (بَيْنَهَا)'daki zamire atfedilmiştir. Bunun üzerine te'vîl ehlinden başka bir grup, bahse konu olan ayetteki (الأرحام) ifadesini mansub okuyarak (اللَّهَ) lafz-ı celaline atfetmişlerdir.[925]

Örnek: 2

قَالَ يَانُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ *"Allah, Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim, dedi"*[926]

Taberî kırâat farklılıklarından hareketle bu ayetin tefsiri bağlamında mütekkelim ve muhatab zamirine yönelik şu aktarımları dile getirmiştir: Kurrâ bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmiştir. Şehir kâri'lerinin geneli ayetteki (فَلَا تَسْأَلْنِ) ifadesini meksur ve muhâffef bir şekilde okuyarak mahzûf olan mütekkelim zamirine işaret etmişlerdir. Bu durumda söz konusu zamir Yüce Allah'a raci' olup ayet "O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme" anlamını kazanır. Şam ve Mekkeli bazı kâri'ler ise bahsi geçen ifadeyi (فَلَا تَسْأَلَنَّ) şeklinde meftuh ve şeddeli okuyarak "O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi kesinlikle isteme ey Nûh!"

[925] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 514-vd.
[926] Hûd 11/46.

anlamına ulaşmışlardır. Bizce en isabetli görüş Araplar tarafından çok kullanılan ve fasih üslup şekline uyan ilk görüştür.[927]

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Müfessirin zamirleri ve mercilerini detaylı bir şekilde ele aldığını gördük. Taberî'nin bu meyandaki açıklamarında zamirler ve mercileri ile ilgili işkalleri gidermeyi hedeflemiştir. Ayrıca o, zamirlerin konumundan ve şeklinden hareketle mana çeşitliliği üzerinde de önemle durmuştur. Dolayısıyla Müfessir cümle tahlîlinde önemli bir yeri olan zamirleri hem telaffuz hem de mana boyutuyla irdelemiştir.

2.4.1.5. Edatlar

Sözlükte küçük alet, savaş silahı ve iş aleti gibi anlamlar taşıyan (الاداة) *"el-Edât"* sözcüğü,[928] dilbilimciler tarafından cümledeki unsurlar arasındaki irtibatı sağlayan öğe olarak tanımlanmıştır. Araç sözcükler diye tanımlayabileceğimiz edatlar hemen hemen her zaman değişmez bir anlam taşıyarak, bir ilişki kalıbı oluşturarak, cümle kurmada büyük rol üstlenirler. Ancak edatları yapı bakmından harflerle sınırlayan dilciler olduğu gibi, isim ve fiil yapılı sözcüklere de teşmil edenler olmuştur.[929] Bununla birlikte bazı dilciler edatları müfredat kavramıyla karşılamışlardır.[930] Biz ise bu konudaki münakaşalara girmeden Taberî'nin cer, cezm ve atıf edatları ile ilgili açıklamalarını bir de bu edatlardan hareketle sunduğu anlam çeşitliliğini örnekler eşliğinde sunmaya çalışacağız.

İsimlerden önce kullanılan ve onların sonunu mecrûr kılan edatlar, Basrîler tarafından "hurûfu'l-Cer" diye tavsif edilirken; Kûfîler tarafından "hurûfu's-Sıfât diye tavsif edilmiştir.[931] Bu edatlar dilciler tarafından, (ب–من–الى–ل–فى–حتى–على–رب–ك–و–ت–عن–مذ–منذ–حاشى–عدى–خلا) şeklinde sıralanmıştır.[932] Taberî de

[927] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 352.
[928] Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, c. VIII, s. 98; el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, s. 1258.
[929] Mahmud Ahmed es-Sağîr, **el-Edvâtu'n-Nahviye fî Kutub't-Tefsir**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1422/2001, s. 37-38.
[930] İbn Hişâm, **Muğniyu'l-Lebîb 'ân Kutubi'l-E'ârîb**, s. 17.
[931] Bakırcı, Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s. 67.
[932] Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, **el-Lem' fi'l-Arabiye**, Thk., Faiz Faris, Daru'l-Kutubi's-Sikafiye, Kuveyt, Tsz., s. 72.

Kûfelilerin dil nazariyesini benimsediği için söz konusu edatları, "hurûfu's-Sıfât"/"harfu's-Sıfat" ifadeleri ile nitelemiştir.[933] Müfessir, cer edatının düşürülmesi ile ardından meydana gelen 'irâb,[934] car ve mecrûrun hazfedilmesi,[935] bu unsurların bir fiil ya da benzerine bağlanması,[936] mecrûr üzerine yapılan atıfta harf-i cerin tekrar etmesi gibi konulara ağırlık vermiştir.[937] Yine o, cer edatlarının 'irâbetkileri üzerinde yoğunlaşmakla beraber, mana etkilerine pek yoğunlaşmamıştır. Ancak bu edatların aynı manayı ifade ettikleri durumlarda birbirinin yerine kullanılmasına değinmiştir. Nitekim (... وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ...) *"...Fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman..."*[938] ayetindeki cer edatı Taberî tarafından aynı doğrultuda şu şekilde işlenmiştir: "Bazı Basarlı dilciler ayette geçen (إِلَى) edatını (مع) anlamında, değerlendirmişlerdir. Çünkü onlara göre hurûfu's-Sıfât birbirinin yerini alabilmektedir. Bu görüşte olanlar, aynı durumun (...مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ...) '*...Allah'la birlikte benim yardımcılarım kimdir...*'[939] ayetinde de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı şekilde (على) edatının da (من), (في), (عن) ve (الباء) yerine kullanıldığını belirtmişlerdir. (عن) edatının yerine (على)'nın kullanıldığını göstermek için şu şiirle de istişhâd etmişlerdir:

إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ ... لَعَمْرُ اللهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

'Benî Kuşeyr'den razı olduğun zaman... Allah'a yemin ederimki onun rızası beni şaşırttı.'

Bazı Kûfelî dilciler ise söz konusu ayeti (وإذا صَرفوا خَلاءهم إلى شياطينهم) 'Fakat boş vakitlerini şeytanlarına (münafık dostlarına) yöneltikleri zaman' şeklinde te'vîl

[933] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 37.
[934] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 337.
[935] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 247.
[936] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 226.
[937] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 397.
[938] el-Bakara 2/14.
[939] es-Saff 61/14.

edip, ayetin tahvîl anlamı içerdiğini dolayısıyla bahsi geçen edatın asıl anlamı dışında kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Kûfîlerin bu görüşü daha isabetlidir. Çünkü kuvvetli bir delil ya da karîne bulunmadıkça edatları asıl anlamından kopartmak doğru değildir."[940]

Fiilin hususiyetlerinden olan cezm, muzâri fiilin başına cezm edatının eklenmesiyle meydana gelmektedir.[941] Cezm edatları bir fiili cezmeden (لم–لما–ل–لا) ve iki fiili cezmden (ان–اذما–من–ما–مهما–اى–متى–اينما–ايان–حيثما–انى–كيفما) edatlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[942] İlk kategorideki edatlardan (ل) muzâri fiili emr-i gaibe çevirirken; (لا) olumsuz nehy-i gaibe çevirmektedir. Aynı kategorideki (لم) ve (لما) ise, söz konusu fiili, mâzi anlamına ve olumusuza döndürmektedir. İkinci kategorideki edatlar ise genellikle eklendikleri cümlelere şart anlamı katmaktadırlar. Taberî ise bu edatları işlerken çoğunlukla kırâat farklılıklarına konu olan meczum fiillerden hareketle (لا) edatının cezm etme fonksiyonu ile ilgili tartışmalara ağırlık vermiştir.[943] Ayrıca o, bazı edatlardan sonra (ان)'nin mukadder kılınmasını da işlemiştir.[944] Bununla birlikte Müfessir, sonu şeddeli olan meczum fiillerin 'râb durumu hakkında da detaylı açıklamalarda bulunmuştur.[945] Yine Taberî meczum olduğu halde sakin harf ile karşılaşan fiillerin hareke yapılarını tahlîl etmiştir.[946] Mevcut olmadığı halde cezm edatının mukadder kılınmasına da değinmiştir.[947]

[940] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 199.
[941] Sîbeveyh, **el-Kitab**, Thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1408/1988, c. III, s. 9.
[942] Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Abbas İbnu'l-Varâk, **'İlelu'n-Nahv,** Thk. Mahmud Câsim Muhammed Derviş, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1420/1999, s. 198-vd.
[943] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 344.
[944] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 114.
[945] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 86.
[946] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 313.
[947] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 281.

Taberî, kırâat ihtilâfları çerçevesinde, cezm edatlardan (لا)'nın ameli ile ilgili şunları aktarmıştır: (...لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...) *"...Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın..."*[948] "Kâri'ler bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmiştir. Hicâzlı, Kûfelî ve Şamlı kârî'lerin geneli (لا تُضَارَّ) *'zarara uğratılmasın'* ifadesini meftuh bir şekilde okumuşlardır. Onlara göre söz konusu ifade nehiy anlamı taşıyan ve cezm etkisi yapan (لا) edatını alan, (لا تضارَرْ) te'vîlindedir./açılımındadır. Çünkü cezm edatının gelmesiyle tad'if/şeddeli yapı bozulmuştur. Bu yapının bozulmasının ardından bahsi geçen fiil, harekelerin en hafifi olan fetha ile harekelenmiştir. Bahsi geçen fiili, (الجزم إذا حرك حرك إلى الكسر) "Cezm harekelendirildiği zaman kesra ile harekelendirilir" kaidesinden ya da aynu'l-fiilinden hareketle kesra ile harekelendirmek de caizdir. Hicâz ve Basra ehlinden bazıları ise (لا تضارُ) 'Zarar verilmiyor' ifadesini merfu okumuşlardır. Böyle okuyanlar fiilin başındaki edata "nehiy" anlamı yüklemek yerine "nefiy" anlamı yüklemişlerdir."[949] Müfessir diğer cezm edatlarından da kırâat ihtilâflarına konu olanlarını aynı düzlemde ele almıştır.

Arap dilinde, kelime ya da cümleler, atıf edatları kullanılarak birbirine bağlanmaktadır. Atıf edatlarından sonra gelen öğeler, "matuf" daha önce geçen ve kendisiyle bağlantı kurulan öğeler, ise "matufun aleyh" diye nitelenmektedir. Atıf edatlarından (الْوَاو), (الفاءُ), (ثُمَّ), (أَو) ve (حتَّى) gibi edatlar matuf ile matufun aleyhinin lafzen ve manen aynı hükme tabi olmasını sağlamaktadır.[950] Matuf ile matufu aleyhinin lafzen müşterek, manen muhtelif hükümler almasını sağlayan edatlar ise, (لكنْ), (بلْ), (لاَ) şeklinde sıralanmaktır.[951] Atıf edâtlarını detaylı bir şekilde irdeleyen

[948] el-Bakara 2/233.
[949] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 46-47.
[950] Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, **el-Muktadab**, Thk., Muhammed Abdu'l-Halık 'Azime, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, Tsz., c. I, s. 10-11-12.
[951] İbn Sirâc, **el-Asl fî'n-Nahv,** c. II, S. 56-57.

Müfessir ise bu edatların anlamsal özelliklerine değinip,[952] matuf ve matuf aleyhinin aynı anlamsal düzlemde yer alması gerektiğini dile getirmektedir.[953] İki atıf edatının ard arda gelemeyecğini nakleden müellif, Arapların iki atıf edatının yanyana gelmesi halinde ikisinden birini hazfettiklerini, nakletmektedir. Bir de istisna için kullanılan (الا)'nın atıf anlamında olduğu ile ilgili yanlış anlayışları bahsi geçen kaideden hareketle çürütmeye çalışmaktadır.[954] Taberî'nin, mana ve rivâyetleri esas aldığı durumlarda, atıf'ı ilğa ettiği de görülmektedir.[955] Yine o, atıf edatlarından (الْوَاو)'ın atıf ameliyesini gerçekleştirmediğini, lafzen ve manen matufu aleyhinin hükmünden ayrıldığını (الصرف) ifadesi ile karşılamaktadır.[956]

Müfessir, bu konuda (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ) *"Yoksa siz; Allah, içinizden cihad edenleri (sınayıp) ayırt etmeden ve yine sabredenleri (sınayıp) ayırt etmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?"*[957] ayeti bağlamında şunları ifade etmiştir: Bu ayette geçen (يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ) ifadesi (الصرف) "sarf" üzerine mansubtur. "Sarf", inkâr, nehiy ve istifhâm anlamı taşıyan fiiller üzerine başka fiillerin atıf yapılaması sonucunda meydana gelir. Atıf harfinden sonra gelen fiil mansub olduğu gibi daha önce geçen fiil ile aynı anlam düzlemini de paylaşmaz. Hasan'dan rivâyet edildiği kadarıyla o, bahse konu olan ifadeyi kesra ile (وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ) şeklinde okumuştur. Bu durumda, Hasan'ın bahsi geçen ifadeyi, (ولما يعلمِ الله) üzerine atıf ederek, meksur okuduğunu ifade etmek mümkündür.[958]

Sonuç olarak Müfessir, edatlardan mana ile irtibatlı olanlara daha çok yer vermiştir. Yine Taberî, cümlenin anlamını değiştirme özelliğine sahip olan ve cümle

[952] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 549.
[953] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 281.
[954] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 205.
[955] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 310.
[956] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 552.
[957] Alu İmrân 3/142.
[958] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 247.

öğeleri arasında irtibatı sağlayan edatları tefsir, kırâat ve dilbilim düzleminde ele almaya çalışmıştır. Ayrıca onun edatlarla ilgili izahlarında da Kûfelî dilcilerin ağırlığı hissedilmektedir.

2.5. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMÜ'L-DELÂLET

Anlambilim çoğunlukla anlamın ya da anlamlandırmanın bilimsel incelenmesi olarak tanımlanır. Lafızların manaya veya eşyaya delaletini ele aldığı için bu ilme "İlmü'd-Delâle" denmiştir. Delâlet kavramı, bir şeyin anlaşılmasının başka bir şeyin daha anlaşılmasını gerektirmesi durumu olarak açıklanmıştır. Lafızların manaya delâleti ise söz sanat ve üsuplarının yöntemleri yardımıyla tespit edilmektedir. Bu durumu göz önüne alan Taberî, ayetlerdeki lafız ve mana irtibatını, bahsi geçen yöntemler eşliğinde ortaya koymaya çalışmıştır.

2.5.1. Söz Sanatları

Her dilde olduğu gibi Arapça'da da muhatabı etkilemek için söylenen sözlerin etkileyiciliğini artırmak maksadıyla bazı yöntem ve teknikler kullanılmıştır. Bu yöntem ve teknikleri sayesinde muhatab, duygusal ve psikolojik açıdan motive edilmeye çalışılmıştır.[959] Arap Dilbiliminde bu etkiyi oluşturan argumanların sistemli bir şekilde işlendiği alan, belâgat diye tavsif edilmiştir. Belâgat ilmi, "fasîh kelime ve cümlelerle, şartların gerektirdiği durumlara uygun söz söyleme sanatı" olarak tanımlanmıştır.[960] İslâm'dan önce Araplar, beliğ ve fasih söz söyleme sanatında en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Cahiliye dönemi diye nitelendirilen bu dönemde belâgat nesir ve şiir türlerinin genelinde uygulanmıştır. Bu durum öyle bir hale gelmiş ki hatip ve şairler her sokak başında hünerlerini sergiler hale gelmişlerdir. Bu dönemde indirilen Kur'ân da Arap dilinin imkânlarını, en üst seviyede kullanmıştır.[961] Müfessirler de bu durumu göz önüne alarak, tefsir faâliyetleri sırasında bahsi geçen ilmin verilerinden yararlanmışlardır. Bu bağlamda Taberî'nin belâgatin bölümlerinden olan ve "mananın teşbîh, kinâye ve mecâz gibi çeşitli yollarla

[959] Fâdıl Hasan Abbâs, **el-Belâgâtu Fununuha ve Efnânuhâ**, Dâru'l-Furkân, Ürdün, 1417/1997, s. 15.
[960] Ebû'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, **el-Îdâh fî 'Ulûmi'l-Belâga**, Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Tsz. c. I, s. 41.
[961] Muhammed Hüseyin Selâme, **el-İ'câzu'l-Belâğî fi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiye, Kahire, 1423/2002, s. 9.

aktarılması"[962] şeklinde tanımlanan beyân ilmi çerçevesinde bazı değrlendirmelerde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

2.5.1.1. Teşbîh

Sözlükte benzetmek, örnek göstermek ve karıştırmak gibi anlamlarda kullanılan (تشبيه) sözcüğü, (شبّه) fiilinin masdarıdır.[963] Bu kavramın türevleri, benzer manalarla Kur'ân'da (مُشْتَبِهاً وغَيرَ مُتَشابِهٍ) "*Birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var*"[964] şeklinde geçmektedir. Belâgat ıstılahında ise (تشبيه) kavramı için "iki veya daha fazla varlığın bazı ortak vasıfları barındırması sonucu benzeteme yapmak", "aralarında münasabet bulunması nedeniyle iki şeyi birbirine benzetmek" ve "ortak özellikleri bulunan şeylerin teşbîh edatlarıyla birbirine benzediğini göstermek" gibi tanımlamalar yapılmıştır. [965] Beyân alanın en önemli ve teşekkülü en erken dönemlerde olan teşbîh sanatı gizli olanı açık, aklî olanı hissi, uzak olanı yakın gösterip, sözün pekiştirlmesini sağlamaktadır. Bu sanat, anlatımı somutlaştırmak, duygu ve düşüncenin etkileyiciliğini artırmayı hedeflemektedir.[966]

Benzetmek anlamında olan (التمثيل) ise teşbîhin bir bölümü olarak kabul edilmiştir.[967] Bunun yanında teşbîhin müekked, mücmel, mufassal ve beliğ gibi bölümleri de bulunmaktadır.[968] Ayrıca teşbîh yapılmasında kullanılan öğeler (أركان التشبيه) "Teşibhin rükünleri" diye ifade edilmiştir. Bu rükünler, (المشبّه) "benzeyen", (

[962] Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî, **et-Tirâzu li'Esrâri'l-Belağe ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İcâz**, el-Mketebetü'l-Asriye, Beyrut, 1423/2002, c. I, s. 10.

[963] Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, III, s. 403; İbn Sîde el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azem** c. IV, s. 193.

[964] el-En'âm 6/99.

[965] es-Sekkâkî, **Miftâhul-'Ulûm**, s. 332; Ebû Hâmîd Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, **'Urûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhisi'l-Miftâh**, Abdu'l-Hâmîd Hindâvî, Meketebetu'l-Asriye, Beyrut, 1423/2003, c. II, s. 20; Abdu'l-Aziz 'Atik, **İlmü'l-Beyân**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiye, Beyrut, 1405/1982, s. 61-62.

[966] Süleyman Gür, **"Kâdî Beyzâvide Teşbîh Sanatı"**, Iğdır Üniv. İlahiyat Fak. Der., Sy. 3-4, Nisan-Ekim, 2014, s. 156.

[967] Abdülkahir el-Cürcânî, **Esrâru'l-Belaga**, Dâru'l-Medenî, Cidde, Tsz. s. 95.

[968] Mustafa Öncü, **Molla es-Siirdi'nin "Basiretü'l-Kulûb fî Kelâmî 'Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dilini Açısından İncelenmesi,** s. 337.

المشبّه به) "kendisine benzitilen", (وجه الشبّه) "benzeme yönü", (أداة التشبيه) "benzetme edatı" şeklinde sıralanmıştır. Her teşbîhte mutlaka bulunması gereken (المشبّه) "benzeyen" ve (المشبّه به) "kendisine benzitilen" (طرفي التشبيه) "teşbîh tarafları" diye de nitelendirilmiştir.[969] Bu öğlerin hisssî, aklî, müfred ve mürekeb gibi vasıflar barındırabileceği ifade edilmiştir. Benzetme yönü(وجه الشبّه) ise teşbîh taraflarında bulunması gereken ortak özellik olarak tanımlanmıştır. Bu özellik hakikî olabileceği gibi hayali de olabilir. Teşbîhin aktarımını sağlayan edatlar ise isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılmıştır. Teşbîh edatlarından isim olanlar (مِثْل – شِبْه – شبِيه – نظير – مَثِيل), fiil olanlar (يُشْبِه – يُمَاثل – يُنَاظر) ve harf olanlar (ك– كأنّ) şeklinde sıralanmıştır.[970]

Mana iletimini en iyi seviyede aktarmayı sağlayan ve muhatabın hayal dünyasını harekete geçirmeyi amaçlayıp, düşünce seviyesini artırmayı hedefleyen teşbîh sanatı Kur'ân'da da yerini almıştır.[971] Tâberi de bu önemli sanatın kullanıldığı ayetleri, açıklarken belâgat alanının verilerinden yararlanmıştır. Bu bağlamda Müfessir, (التشبيه),[972](مشبه),[973] (مشبَّهٌ به)[974] (يشبه)[975] ve (الكلام تشبيهُ)[976] gibi ifadeler ile bu konuya değinmiştir. Yine o, teşbîh taraflarının yapısal özelliklerine dikkat çekip müşebbeh ve müşebehu bihin farklı formlarda olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Yani teşbîh taraflarının müfred, cem'i, fiil yada isim kalıplarıyla birbirinden ayrılabileceğini vurgulamıştır. [977] Ayrıca müfessir, bu taraflardan herhangi birisinin hazfedildiği durumları da göz ardı etmeyip, mahzûf olan öğe ile

[969] Muhammed Ahmed Kâsım, **'Ulûmi'l-Belâga**, Muesesutu'l-Hadis, Lübnân, 1424/2003, s. 144-145.
[970] Abdurrahman b. Hasan Habanneke el-Meydânî, **el-Belâgatu'l-Arabiye**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1416/1996, c. II, s. 163.
[971] Mahmud Musâ Hamdan, **Edevâtu't-Teşbîh Dilâlâtuha ve İstimâlatuhâ fi'l-Kur'ân**, Matbatu'l-Emâne, Mısır, 1413/1992, s. 4.
[972] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 203.
[973] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 25.
[974] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 210.
[975] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 185.
[976] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 319.
[977] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 320.

ilgili gerekli açıklamalarda da bulunmuştur.[978] Ancak teşbîh sanatında müşebbeh ve müşebbehu bihin hazfedilemeyeceğini cümlede bunlardan birisinin düşmesi durumunda istiâre adlı sanatın oluşacağı[979] Taberî tarafından dile getirilmemiştir. Bunu da Taberî döneminde belâgatla ilgili kavramların tam anlamıyla teşekkül etmemesine bağlamak mümkündür. Bununla birlikte bu doğrultudaki açıklamalarında Arapların kullanımları ve rivâyetlerle istişhâd eden Taberî (أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) *"...(Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor"*[980] ayetini açıklarken şunları ifade etmiştir: Te'vîl ehli bu ayette ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları, kalp gözü kör olup, Kur'ân'ın hüccet ve öğütlerinden ders almayanların Yüce Allah tarafından uzakta olupta seslenildiği halde hiçbir şey anlamayan kişilere benzetildiğni dile getirmişlerdir. Nitekim Araplar da anlayışı kıt olan kişilere (إنك لتنادى من بعيد) "sen uzaktan çağrılırsın" deyimiyle seslenirken, zeki ve anlayışlı kişilere (إنك لتأخذ الأمور من قريب) "Sen işleri yakından alırsın" deyimiyle hitap etmektedirler. Bu görüşü benimseyenler Mücâhid ve İbn Zeyd'e dayandırılan aynı doğrultudaki rivâyetleri sıralamışlardır. Te'vîl ehlinden diğer bir grup ise söz konusu ayeti "onlar kıyamet günü en iğrenç isimleriyle uzak bir mekândan çağrılacaklar" şeklinde açıklayıp, bu konuda Dahhâk'a isnâd edilen rivâyeti delil olarak sunmuşlardır.[981]

Teşbîh edatları ve teşbîh yönü de Müfessir tarafından işlenmiştir. Nitekim Müfessir (ك),[982] (كأنّ),[983] ve (شَبه)[984] gibi kavramların teşbîhteki işlevine işaret etmiştir. Bunların yanında teşbîh edatı olmamasına rağmen, (ك) yerine kullanıldığ ve aynı görevi ifa ettiği iddia edilen edatla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: Te'vîl

[978] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 45.
[979] Abdülkahir el-Cürcânî, **Esrâru'l-Belaga**, s. 320.
[980] Fussilet 41/44.
[981] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 484-485.
[982] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 35.
[983] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 395.
[984] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 134.

ehlinden bazıları (مما علمكم الله) *"...Allah'ın size öğrettiğinden..."*[985] ayetini (كما علمكم الله) "Allah'ın size öğrettiği gibi" şeklinde anlamlandırmışlardır. Onlar, Esbât'ın Süddî'ye dayandırdığı rivâyet ile (تعلمونهن من تعلمونهن مما علمكم الله، يقول: الطَّلب كما علمكم الله) istişhâd etmişlerdir. Yalnız Arap dilinde (من) edatının (ك) anlamında kullanıldığı görülmemiştir. Çünkü (من) bazı/bir kısmı anlamında kullanılırken (ك) teşbîh manasında kullanılmıştır. Arap kelamında aynı veya yakın anlamlar barındırmayan kavramlar birbirinin yerine kullanılmamıştır. Yüce Allah'ın kitabı da indirildiği dilin fesahatinden uzak olmadığından bu görüş yanlıştır. [986] Vech-i şebehin hazfedilmesiyle oluşan teşbîh-i mücmele işaret eden Taberî bu durumda meydana gelen anlam çeşitliliğini (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ) "*Yanlarında güzel bakışlarını yalnız onlara tahsis etmiş, iri gözlü eşler vardır. Onlar, gün yüzü görmemiş yumurta gibi bembeyazdır*"[987] ayetleri bağlamında şu şekilde açıklamıştır: Te'vîl ehli, hurilerin hangi açıdan (بَيْضٌ) "Yumurta"ya benzetildiği konusunda ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları benzetmenin yumurtanın kabuğu altındaki beyaz kısma yapıldığını, çünkü kabuk soyulmadan hiç kimsenin bu kısmı göremediğini, dile getirmişlerdir. Bu görüşte olanlar, Sa'id b. Cübeyr, Süddi ve Katâde'ye dayandırılan rivâyetleri delil olarak getirmişlerdir. Bir diğer grup ise hurilerin, kuşların kuluçkaya yattığı ve sarıya çalan renkteki yumurtalarına benzetildiğini iddia etmişlerdir. Yine onlar İbn Zeyd'in "deve kuşunun tüyleriyle toz ve benzer şeylerden koruduğu, parlayan, sarımtırak yumurta" şeklindeki rivâyeti esas almışlardır. Başka bir grup ise bahse konu olan sözcük ile incinin kastedildiğini,

[985] el-Mâide 5/4.
[986] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 484-485.
[987] es-Saffat 37/48.

hurilerin beyazlık ve saflık açısından inciye benzetildiğini ifade etmişlerdir. Bunlar da İbn Abbâs'a nisbet edilen aynı anlamdaki rivâyete dayanmışlardır.[988]

Kanaatimizce müfessir mana zenginliği kazandıran ve itiraza mahal olan yerlerde teşbîh ile ilgili inceliklere gerekli vurgulamaları yapmıştır. Bu açıklamalarını temellendirmek için rivâyet kültürü ve Arapların kullanımından yararlananmış ve dilbilimsel yöntemin mana eksenli uygulamasını ortaya koymuştur. Yalnız söz sanatları arasındaki ayrıma dikkat etmeden, diğer sanatlar için de teşbîh kavramını kullanmıştır.

2.5.1.2. Kinâye

Etkili bir iletişimin kurulabilmesi için açık ve anlaşılır ifadeler kullanmak büyük önem taşımaktadır. Ancak muhatap üzerindeki etkiyi artırmak ve hoş karşılanmayan ifadeleri aktarmak için üstü kapalı anlatımlar tercih edilmektedir. Bu tür kullanımlarda çeşitli edebî sanatlar devreye girmektedir. Kinâye de bu sanatlardandır. Kinâye (كِنَايَةً) lügatte, bir düşünceyi üstü kapalı ifade etmek, bir şeyi gizlemek veya örtmek anlamlarında kullanılmaktadır.[989] Istılahta ise kinâye, bir lafzın –gerçek manasını düşünmeye engel olacak belirti/karînenin bulunmaması halinde- gerçek manasına gelebilecek şekilde başka bir mana için kullanılması şeklinde tanımlanmıştır.[990] Kendisi ile kinâye yapılan lafız (مكني به) "mekniyun bih", kinâye ile işaret edilen mana (مكني عنه) "mekniyun anh" diye adlandırılmıştır. Mekniyun anhın durumu göz önüne alındığında kinâye, sıfat, mevsuf ve nisbet olmak üzere üçe ayrılmıştır.[991] Yine hakikî ve mecâzî manalar arasındaki vasıtaların kemiyetine göre kinâye telvih, remz, işâret ve ta'rîz gibi kısımlara bölünmüştür. Hakikî mana ile kast edilen mana arasındaki vasıtaların çok olması telvîh, bu vasıtaların az olması ve anlam kapalılığının bulunması remz olarak tanımlanmıştır. İşâret ise vasıtaların azlığıyla beraber kapalılığın bulunmayışı olarak ifade edilirken,

[988] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 42-43.
[989] Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn,** c. V, s. 410; İbn Dureyd, **Cemeheretu'l-Lugâ**, c. II, s. 985; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** c. XV, s. 233.
[990] es-Sekkâkî, **Miftâhul-'Ulûm**, s. 287-288.
[991] Nusrettin Bolelli, **Belâgat (Beyân-Meânî-Bedi-Arap Edebiyetı)**, İFÂV., İstanbul, 2016, s. 171-172.

ta‘riz vasıtaların azlığı ile sözün genel bir şekilde söylenip umûmî anlamla birlikte başka bir mananın kast edilmesi olarak ifade edilmiştir.[992]

Kinâyeli ifadeler Arapların varlık ve eşyâyı algılama şekillerinden; sosyal, ahlakî ve kültürel alayışlarından izler taşımaktadır. Dolayısıyla bu sanat hakkında bilgi sahibi olmak, kinâyeli ifadeler barındıran Kur'ân'ın anlam dünyasını keşfetmede etkili olacaktır.[993] Bu hususta haberdar olan müfessirler tefsirlerine bu sanattan da bir pencere açma yolunu tercih etmişlerdir. Nitekim Taberî de bu sanatın Kur'ân'daki tezahürüne şu şekilde işaret etmiştir: "Arapların dil dünyasında var olan açık/anlaşılır ve kinâyeli ifadelerin kullanımı Kur'ân'da da mevcuttur. Bizde yeri geldiğince bu kullanımları ortaya çıkarmaya çalışacağız." [994] Ancak Taberî çoğunlukla kinâye sözcüğünün sözlük anlamını ve zamirlerin işlevini göz önüne alarak zamirler için kinâye ifadesini kullanmıştır. Bu bağlamda müellif (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) *"Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mîkâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır"*[995] ayetiyle ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: Allah lafzının (فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) ifadesinde açıkça kullanılması ve tekrar edilmesi anlam açısından karışıklık yaşanmasını önlemek içindir. Çünkü zâhir isim yerine kinâye kullanılsa işkâl oluşacaktı. Nitekim muhatap, (فإنه عدو للكافرين) ifadesi ile karşılaştığında (ه) ile daha önce geçen (أللّه), (رُسُلِهِ), (جِبْرِيلَ) ve (مِيكَالَ) ifadelerinden hangisinin kastedildiğini tam anlamıyla kestiremeyecekti. Arap dilcilerinden bazıları bu durumu şu şiirle örneklendirmişlerdir:

ليت الغراب غداة ينعَب دائما ... كان الغراب مقطع الأوداج

"Keşke karga sabahleyin daima öterken... Karganın şah damarı kesilseydi "

[992] el-Meydânî, **el-Belâgatu'l-Arabiye**, c. II, s. 136-140.
[993] Mustafa Öztürk, "Kur'ân Dilinde Kinâye ve Târiz", **İslâmi İlimler Dergisi**, Bahar, 2013, c. 8, Sy. 1, s. 113.
[994] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12.
[995] el-Bakara 2/98

Bu şiirde de kinâye ile gösterilmesi gereken isim açıkça kullanılmıştır. Ancak ayetteki durum şiirdekinden farklıdır. Çünkü tekrar eden (الغراب) ifadesi yerine kinâyenin kullanılması işkale sebebiyet vermemektedir. Ayette ise (أَللهُ) lafzı yerine (مكني عنه) mekniyun anh kullanılması durumunda manada iltibas yaşanacaktı."[996]

Müfessir, "zamir" ifadesi yerine "kinâye"yi kullanmakla birlikte söz konusu ifadenin Istılâhî anlamını da göz ardı etmemiştir. Ancak bu sanatın çeşitlerine, kavramsal çözümlemelerine değinmetmiştir. Tâberi, yaptığı izahlarda genel olarak kinâye kavramının ıstılahî anlamı çerçevesinde, Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklamış[997] ve kabîh diye ifade edilen manaları aktarmıştır.[998] Müfessir, bu sanata (كناية عن),[999] (كنى),[1000] (مكنيّ عن),[1001] (تعريض)[1002] ve (يكنى بها)[1003] gibi ifadelerle işaret etmiştir. Ayrıca Tâberi, bu sanat ile ilgili açıklamalarının genelinde ilkin Arapların kullanımlarını dile getirmiş, daha sonra konu ile ilgili rivâyetleri sıralamıştır. Örneğin müellif, (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) "*...veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince..."* [1004] ayetinde geçen (الْغَائِطِ) ifadesinin vadilerdeki çukur anlamında olduğunu ve bu ayette kazay-ı hacetten (tuvaletten) kinâye olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre Araplar bu tür ihtiyaçlarını gidermek için vadilerdeki çukurları kullanmışlardır. Müfessir, bu davranışlarının devamlılığı söz konusu ifadenin bahsi geçen eylem için kullanılmasında etkili olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre Araplar, tuvalet ihtiyacını giderip gelen kişi için (مُتَغَوِّط) ve (جاء فلان من الغائط) ifadelerini

[996] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 396-397.
[997] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 471.
[998] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 388.
[999] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 487.
[1000] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 504.
[1001] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 218.
[1002] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 217.
[1003] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 367.
[1004] en-Nisâ 4/43

kullanmışlardır. Taberî bu görüşünü desteklemek için Mücâhid'e dayandırılan rivâyeti de delil olarak sunmuştur.[1005]

Taberî'nin kinâye konusundaki açıklamalarında Arap diline muaracaat etmeyip sadece rivâyetlerle ya da mantıksal çözümlemelerle yetindiği de olmuştur. Bu doğrultuda o, (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ) *"Kendilerine el sürmeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur ..."*[1006] ayetinde geçen (تَمَسُّوهُنَّ) ifadesinin cinsi münasebet anlamında olduğunu İbn Abbâs'a isnâd edilen rivayete dayandırmıştır.[1007] Taberî (وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ ثُمَّ لا يُنْصَرُونَ) *"...Eğer sizinle savaşmaya kalkışsalar, size arkalarını dönüp kaçarlar. Sonra onlara yardım da edilmez"*[1008] ayetindeki (يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ) ifadesinin hakikî anlamda olmayıp "mağlup olma" manasından kinâye olduğunu mantıksal çözümleme yaparak şu şekilde ifade etmiştir: (يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ) "Size arkalarını dönerler", onların mağlup olmasından kinâyedir. Çünkü hezimete uğrayan kişi can telaşıyla kaçacağı istikamete dönüp sırtını dönmektedir. Bu durumda kaçanın arka kısmı kovalayanın vechine karşı gelmektedir.[1009] Bunların yanında Taberî'nin kinâye vb. kavramları kullanmadan bu konuya işaret ederek yaptığı açıklamalar da mevcuttur. Bu durumda sözcüğün gerçek anlamını vermeyi de ihmal etmemektedir. Örnek eşliğinde Taberî'nin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymak faydalı olacaktır.

Örnek:

لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ *"Mutlaka onu kudretimizle yakalardık."*[1010] Taberî bu ayeti şu şekilde değerlendirmiştir: Bu ayetteki "Sağımızla yakalardık" gücümüz ve kudretimizle yakalardık anlamındadır. Yüce Allah, bu ifade ile kendisine yalan ve

[1005] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 388.
[1006] el-Bakara 2/236.
[1007] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 388.
[1008] Alu İmrân 3/111.
[1009] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 109.
[1010] el-Hakka 69/45.

batıl şeyleri isnâd edenleri hemen cezalandırdığını dile getirmiştir. Bu ifadeyi "onun sağ elini tutup alacağız" şeklinde anlamlandıranlar da olmuştur. Onlara göre bu ayetteki ifade "cezalandırmak ve zelil kılmak" anlamında atasözüdür.[1011]

Görüldüğü gibi Taberî, kinâye kavramını kullanmadan söz konusu sanata işaret etmiştir. Ayrıca sözcüğün hakikî ve mecâzî anlamını da ortaya koymuştur. Zeccâc ise Taberî'nin dile getirdiği ilk görüşü aktarıp şiirle istişhâd etmiştir.[1012] S'alebî ise Müfessirin beyanatını birebir nakletmiştir.[1013] "Sağ elin" kuvvet ve kudreti sembolize etmesini her varlığın kuvvetinin sağda olmasına bağlayan İbn Kuteybe'nin görüşüne dayandıran Vâhidî, bu şekilde Müfessirin ilk aktarımına katılmıştır.[1014] Zemahşerî ise bu ayeti sibaktan hareketle "onun sağ elini tutup alacağız" şeklinde açıklayıp Taberî'nin naklettiği ikinci görüşe işaret etmiştir.[1015] Taberî'yle benzer ifadeleri kullanan İbn 'Atiyye ise Müfessirin ilk görüşüne delil olarak sunduğu rivâyeti, sened zincirini dile getirmeden nakletmiştir.[1016] Yine aynı doğrultuda beyanatta bulunan Râzî ilk görüşü Mübered, Ferrâ ve Zeccâc'a dayandırırken ikinci görüşü Hasan-ı Basrî'ye isnâd etmiştir.[1017]

Yaptığımız aktarımlarda görüldüğü gibi müfessir, kinâye kavramını ve türevlerini sözlük anlamında kullandığı gibi ıstılahî anlamda da kullanmıştır. Ancak daha önceki ifade ettiğimiz gibi Taberî'nin erken dönem müfessirlerinden olması daha sonraki dönemlerde sistemleşen bu alanları tam anlamıyla işlememesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte müfessirin dile getirdiği hususlar, dilbilimsel tefsir yöntemini kullandığına işaret etmektedir.

[1011] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 592-593.
[1012] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. V, s. 218.
[1013] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. X, s. 32.
[1014] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. IV, s. 349.
[1015] ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 607.
[1016] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. V, s. 363.
[1017] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXX, s. 634.

2.5.1.3. Mecâz

Sözlükte "geçip gidilen yol ve zaman" anlamında kullanılan (مَجَاز) "mecâz" (حقيقة) "hakikât" kavramı ile ilintilidir.[1018] Belâgatçıların ıstılahında hakikat "bir sözcüğün vaz edildiği manada kullanılması" olarak tanımlanırken,[1019] mecâz "hakikî manayı murad etmeye engel olan bir karîne veya alaka nedeniyle sözcüğün temel manası dışında kullanılması" şeklinde tanımlanmıştır.[1020] Mecâz, (عقلى) "aklî", (لغوى) "Lügâvî", (شرعى) "şer'i" ve (عرفى) "örfi" olmak üzere dörde ayrılmaktadır. "Fiil veya fiil anlamı taşıyan sözcükleri, karîne nedeniyle isnâd edilmesi gerekenin dışına dayandırmak", mecâz-ı aklî diye tanımlanmıştır.[1021] Bir sözcüğün bir alaka veya ipucundan dolayı lügat anlamı dışında kullanılması ise mecâz-ı aklî olarak isimlendirilmiştir. Bir lafzın şer'î manasından lugavî anlamına döndürülmesi mecâz-i şer'î diye nitelenirken, bir toplumun genelinde kabul görmüş (örfî) anlamlar dışında kullanılan sözcükler de mecâz-i örfî olarak ifade edilmiştir.[1022]

Aynı şekilde mecâz-ı Lügâvî de (مجاز مرسل) mecâz-ı Mürsel ve (استعارة) istâre olmak üzere ikiye taksim edilmiştir. Mecâz-ı Mürsel gerçek ile mecâz anlam arasındaki ilginin benzerlik dışında kurulması şeklinde tanımlanmıştır. İstiâre ise bu ilginin teşbîh üzerine kurulması diye nitelendirilmiştir.[1023]

Arap dilinin en köklü ifade sanatlarından olan mecâzın Kur'ândaki varlığı tartışma konusu olmuştur. Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 170/786), Sîbeveyhi, Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Câhız (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Cinnî, Ebu'l-Kâsım el-Âmidî (ö. 370/980), Ebû Hilâl el-Askerî, İbn 'Atiyye ve Zemahşerî gibi âlimlerin çoğunluğu Arapça'daki dilsel niteliklerin Kur'ân'a da yansıdığına işaret edip

[1018] el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, c. I, s. 506.
[1019] Abdülkahir el-Cürcânî, **Esrâru'l-Belaga**, s. 350.
[1020] es-Sekkâkî, **Miftâhul-'Ulûm**, s. 359.
[1021] Hâmîd Avnî, **el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâga**, el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, Kâhire, Tsz. c. I, s. 100.
[1022] Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, **el-Belâgatu'l-'Arabiye**, c. II, s. 219-221.
[1023] Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, Thk. Muhammed Ebû Şakir Fehr, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1413/1992, s. 67; el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 251.

mecâzın bu niteliklerden olduğunu kâbul etmişlerdir.[1024] Bu yaklaşımı destekleyen ez-Zerkeşî bu konuda şunları ifade etmiştir: "Kur'ân'dan mecâz kaybolsa güzelliğin yarısı da kaybolur."[1025] Mecâzın Kur'ân'daki varlığını reddenler ise Allah'ın (c.c.) sıfatlarının Mutezile ve Cehmiye tarafından aşırı te'vîl edilmesine karşı reaksiyon göstererek bu tutumu takınmışlardır.[1026] Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883), Ebû Bekr Muhammed b. Dâvud ez-Zâhirî (ö. 297/910), Ebu'l-Kâss (ö. 335/946) Münzir b. Sa'id el-Bellûtî (ö. 355/996), Ebû 'Âlî el-Fârisî (ö. 377/987) Muhammed b. Huveyz Mendâd (ö. 400/1009). Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027), İbn Teymiye ve İbn Kâyyim el-Cevziyye gibi âlimler Kur'ân'da mecâzın varlığınıYüce Allah'ın şanına yakıştırmayıp reddetmişlerdir.[1027]

Bu konuda Taberî, mecâzın varlığından yana olanların saffında yer almıştır. Nitekim o, tefsirinin mukaddimesinde "Kur'ân ayetlerinin manasının beyan açısından Arap dilinin mantukuyla uyuşması" şeklinde bir başlık açarak bu hususu kabul ettiğine işaret etmiştir.[1028] Bunun yanında bazı ayetleri tahlîl ederken mecâz konusunda doğrudan ve dolaylı açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Müfessir (ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ...) "*...Cehennemin dokunuşunu tadın!*" [1029] ayetini irdelerken cehennemin dokunuşu ile ilgili tartışmayı dile getirip, mecâz konusuna değinmiştir. Taberî, yiyecekler için kullanılan "tatma" ifadesinin cehennem için kullanıldığını belirtip konuyla ilgili iki görüş aktarmıştır. İlk görüşü savunanlara göre (كيف وجدت طعم الضرب) "dayağın tadını nasıl buldun ?" ifadesinde olduğu gibi bu ayette de mecâzlı bir söylem söz konusudur. İkinci görüşte olanlar, ise (وجدتُ مسّ الحمى) "Hummanın dokunuşunu hissettim" ifadesini "hummanın ilk etkilerini hissetim" şeklinde anlamlandırıp söz konusu ayeti bu çerçevede değerlendirmişlerdir.[1030] Müfessirmizin bu aktarımında da görüldüğü gibi o, mecâzın kavramsal tahlîlini

[1024] el-Enise Cemâl, **Dirâsâtün fî'l-Mecâz ve Cemâluhu fî'l-Kur'ân**, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmiatu Pişâver, Pakistan, 1413/1993, s. 61.
[1025] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. II, s. 255.
[1026] Cemâl, **Dirâsâtün fî'l-Mecâz ve Cemâluhu fî'l-Kur'ân,** s. 68.
[1027] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. III, s. 94.
[1028] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 8.
[1029] el-Kâmer 54/48.
[1030] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 604.

yapmamakla beraber, bu konuyla ilgili varyantları nakletmiştir. Bu konuda detaylı açıklamalarda bulunmayışını yazdığı eser türüne bağlamak mümkün olduğu gibi, o dönemdeki ilmî seviyeye de bağlamak nümkündür.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda müfessrimizin mecâz kavramını Ebû 'Ubeyde'nin kullanımlarına paralel bir şekilde kullandığına da şahit olduk. Mecâz başlığıyla yazılan en eski kitabın müellifi sayılan Ebû 'Ubeyde eserinde bu kavramı defaatle kullanmıştır. Onun mecâz anlayışı, belâgatçıların sonraki dönemlerde tahsis ettiği çerçeveden daha geniştir.[1031] O, söz konusu kavramı üslup araştırması altında tasnif edilen dilsel unsurların hepsini kuşatacak şekilde genişletmiştr.[1032] Yani Ebû 'Ubeyde'ye göre sarf ve nahiv ilimlerinin konulanndan olan kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları ile i'rab yönleri mecâz kapsamına girdiği gibi ihtisar, izmar, Hazf, tekrâr, te'kîd, takdîm-te'hîr, istiâre, teşbîh, temsîl, teşhîs-intâk, kinâye vb. belâgat iliminin konusuna giren hususlar da bu kapsama girmektedir.[1033] Taberî de aynı doğrultuda mecâz kavramını kullanmıştır. Nitekim o, (...اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ...) "...*Yere çakılıp kaldınız...*"[1034] ayetindeki (اثَّاقَلْتُمْ) ifadesinin etimolojik yapısını tahlîl ederken "mecâz" ifadesini kullanmıştır.[1035] Aynı şekilde Müfessir, (...إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ...) *"...Şüphesiz bu ikisi, sihirleri..."*[1036] ayetinin gramatikal çözümlemesinde de söz konusu ifadeye baş vurmuştur.[1037]

Mecâzın türlerine üstü kapalı bir şekilde de değinen Müfessir, mecâz-ı Aklî'ye şu şekilde işaret etmiştir: (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ) "*Artık o, râzı olunmuş bir hayat içindedir*."[1038] Yüce Allah'ın nitelediği bu ödüller kitabı sağından verilenler içindir.

[1031] Sabri Türkmen, **Ebû 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân'ın" Dil Özellikleri, (**Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE., Konya, 2000, s. 77.
[1032] Nasr Hamîd Ebû Zeyd, **Tefsirde Akılcı Eğilim**, Çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, İlim Yurdu Yay. İstanbul, 2015, s. 139.
[1033] Ali Akay, "Ebû 'Ubeyde'nin Mecazu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları", **İslâmî İlimler Dergisi,** c. 8, Sy. 1, Bahar, 2013, s. 185.
[1034] et-Tevbe 9/38.
[1035] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIV, s. 252.
[1036] Tâhâ 20/63.
[1037] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 329..
[1038] el-Hakka 69/22.

Onlar o hayat ile memnun olacaklardır. Ya da memnuniyet barındıran hayatı yaşayacaklardır. Allah (c.c.), bu ayette (عيشة) "hayat" ifadesini, (رَاضِيَةٍ) "razı edici" sözcüğü ile tavsif etmektedir. Ancak (رَاضِيَةٍ) sözcüğü, (مرضية) "razı olunmuş" anlamındadır. Çünkü bu ifade ile (عيشة) methedilmiştir. Araplar da medih (övme) ve zemde (yermede) bu şekildeki kullanımı tercih etmişlerdir. (ليل نائم) "uyuyan gece", (سرّ كاتم) "tutulan sır", (ماء دافق) "fışkıran su" örneklerinde de görüldüğü gibi onlar her ne kadar isnâdı ismi fâile yapsalar da aslında söz konusu ifadeler ismi mef'ûle dayandırılmıştır. Ancak bu durum sadece medih ve zem anlamı içeren ifadeler için geçerlidir. Dolaysıyla bu anlamları içermediği için (ضارب) ifadesine (مضروب) anlamını vermek veya tersini ifade etmek doğru değildir.[1039] Örnekten de anlaşıldığı gibi müffesirimiz (عيشة) ifadesinin ismi fâil görünümünde olmakla beraber ismi mef'ûl anlamında olan (رَاضِيَةٍ) ifadesi ile nisbet bağı kurduğunu ifade ederek mecâz-ı aklîye gönderme yapmıştır.

Müfessir, şer'îkavramları açıklarken doğal olarak mecâz-ı şer'iye alanına geçmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Taberî (…وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ) *"Namazı dosdoğru kılarlar…"*[1040] ayetini irdelerken şu açıklamalarda bulunmuştur: (الصَّلَاة) ifadesi Arap dilinde dua anlamında kullanılmaktadır. 'Aşâ'ya dayandırılan şu şiirler de bunu doğrulamaktadır.

لَهَا حَارِسٌ لا يَبْرَحُ الدَّهْرَ بَيْتَهَا ... وَإِنْ ذُبِحَتْ صَلَّى عَلَيْهَا وَزَمْزَمَا

"Onun (içkinin) bir bekçisi (küpü) vardır hiçbir vakit ayrılmaz evindedir… Eğer o (içki), aktılırsa bekçisi arkasından ağıt yakıp dua edecektir."

[1039] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 585.
[1040] el-Bakara 2/3.

وَقَابَلَهَا الرِّيحَ فِي دَنِّهَا ... وصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَمْ

"Rüzgâr onunla (içkiyle) küpünde karşılaştı... Küpüne dua etti ve resmedildi."

Namaz kılan kişi Yüce Allah'ın emrini yerine getirmekle beraber ona halini arzetmektedir. Bu şekilde ona boyun eğip dua etmektedir. Dolayısıyla farz namazlar bu ifadeyle karşılanmıştır.[1041] Taberî'nin bu ifadelerinde de görüldüğü gibi o, (الصَّلَاة) ifadesini şer'î anlamından Lügâvî anlamına irca ederek mecâz-ı şer'iye konusuna iltibas etmiştir. Mecâzın diğer kısımlarından sayılan mecâz-ı örfî de Taberî tarafından işaret edilen konulardandır. Arapların kullanımlarını referans alan müfessir, dolaylı olarak onların kültürel ve sosyal anlayışlarının dile yansımasını da işlemiştir. Nitekim bu kullanımlar çerçevesinde olan ifadeler, lügat anlamlarından farklı manalar kazanmıştır. Toplumun genelinin bu tarz ifadeleri aynı anlam çerçevesinde kullanması bir örf halini almış, dolaysıyla bu kapsamdaki ifadeler için mecâz-ı örfî kavramı kullanılmıştır. Taberî de bu alana şu şekilde değinmiştir: (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ...) *"Kral, Ben rüyamda yedi semiz ineği görüyorum dedi..."*[1042] ayetinde geçen (إِنِّي أَرَى) "Ben görüyorum" ifadesi, "Ben rüyamda görüyorum" anlamındadır. Bu cümlede (منام) "rüya" ifadesi zikredilmediği halde bu anlamı barındırması Arapların kullanımlarına bağlıdır. Çünkü onlar rüyada gördüklerini aktarmak için (إِنِّي أَرَى) ifadesini kullanmakla yetinmişlerdir. Yüce Allah da Arapların kendi aralarında kullandığı uslupla bu olayı aktarmıştır.[1043]

Belâgatçıların üzerinde önemle durdukları mecâz-ı lügavinin kısımlarından olan mecâz-ı mürsel ve istiâre de Müfessir tarafından işlenmiştir. Bu kavramlardan istiâreyi sözlük anlamıyla kullanan Taberî, konuyla ilgili ayetleri tahlîl ederken söz

[1041] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 243.
[1042] Yûsuf 12/43.
[1043] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVI, s. 116.

konusu sanata üstü kapalı bir şekilde değinmiştir.[1044] Bununla birlikte teşbîh konusunda ifade ettiğimiz gibi Taberînin teşbîh kavramı ile istiâreyi aynı anlamda kullandığı da olmuştur.[1045] Mecâz-ı Mürsel kavramını hiç kullanmamakla beraber mana eksenli açıklamalarda bulunan müfessir (...وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا...) "*…Onlara bol bol yağmur yağdırmıştık…*"[1046] ayetinde olduğu gibi isim vermeden bu alana geçiş yapmıştır. Zirâ Taberî bu ayette geçen (السَّمَاءَ) ifadesinin yağmur anlamında olduğunu belirtmiş, yağmura sebeb olan söz konusu ifadeyi zikretmiş ve müsebbeb olan (المطرَ) "Yağmur"un kastedildiğine işaret etmiştir. Bu şekilde alakası sebebiyet olan mecâz-ı mürsele temas etmiştir.[1047] İstiâre konusunda da aynı tutumu sürdüren Müfessir, (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) *"Artık siz Allah'a, Peygamber'ine ve indirdiğimiz nûra (Kur'ân'a) iman edin. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır"*[1048] ayetinde geçen (النُّورِ) ifadesi ile Kur'ân'ın kastedildiğini belirterek bu konuya değinmiştir.[1049] Çünkü bu ayetteki (الَّذِي أَنْزَلْنَا) karîne görevindeyken, Kur'ân ve nur arasındaki benzerlik alakayı teşkil etmiştir. Dolayısıyla Taberî söz konusu ayetteki istiâreye işaret etmiştir. Müfessirin istiâre konusundaki tutumunu ortaya çıkartmak için bir örnek daha vermek faydalı olacaktır.

Örnek:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

"Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve

[1044] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 163.
[1045] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 203.
[1046] el-En'âm 6/6.
[1047] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 263.
[1048] et-Tegâbun 64/8.
[1049] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 419.

rügarınız (gücünüz, devletiniz) elden gider. Sabırlı olun. Cünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”[1050]

Bu ayette geçmesi hasebiyle istiâreye konu olduğu ifade edilen[1051] (رِيحُ) “rüzgâr” sözcüğü Taberî tarafından şu şekilde değerlendirilmiştir: (رِيحُ) kavramı, Arapların kullandığı “muhabbet” anlamı taşıyan deyimsel ifadelerdendir. Nitekim Araplar kişinin sevdiği veya hoşlandığı bir şeyle karşılşamasını (الريح مقبلةٌ عليه) ifadesi ile dile getirmişlerdir. ‘Ubeyd b. el-Ebras’ın şu sözü de buna delalet etmektedir:

كَمَا حَمَيْنَاكَ يَوْمَ النَّعْفِ مِنْ شَطَبٍ وَالفَضْلُ لِلقَوْمِ مِنْ رِيحٍ وَمِنْ عَدَدِ

“Yenilgi günü seni yok olmaktan koruduğumuz gibi…. Kavmin fazileti rüzgarı (kuvveti) ve sayısıyladır”

Söz konusu ifade, ele aldığımız ayette güç veya kuvvet anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ayet “Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Yoksa gücünüz ve kuvvetiniz elden gider. Sonra zayıflarsınız aranıza gevşeklik ve karışıklık girer” şeklindeki anlamı kazanmaktadır.[1052]

Taberî’nin deyimsel bir ifade olarak tanımladığı ve anlam çerçevesini çizmeye çalıştığı bu ifade ile ilgili açıklamalara baktığımızda çelişkili ve karmaşık bir durumla karşılaşmaktayız. Çünkü müellif, ilkin söz konusu sözcüğü “muhhabet” anlamında değerlendirmiş ve bu anlamı bir beyitle te’yit etmeye çalışmıştır. Ancak beyitteki söz konusu ifadenin “kuvvet” anlamında olduğunu belirtip, ayeti aynı doğrultuda anlamlandırmıştır. Bir de müfessir istiâre konusuna değinmeyip sadece edebî bir üslubun varlığına işaret etmiştir. Ebû ‘Ubeyde ise söz konusu ifadenin “devlet” anlamında mecâzî bir kullanım olduğunu belirtip istiâreye üstü kapalı bir

[1050] el-Enfâl 8/46.
[1051] Ebû’s-Su‘ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, **İrşâdu’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, Beyrut, Tsz. c. IV, s. 25.
[1052] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIII, s. 575-576.

şekilde değinmiştir.[1053] Zeccâc ise mecâz ve istiâre konusuna değinmemekle beraber (رِيحُ) sözcüğünün hem kuvvet hem de devlet anlamlarını içerdiğini dile getirmiştir. [1054] Aynı tutumu benimseyen S'alebî ve Vâhidî ise Taberînin aktarımlarını nakletmekle beraber bahse konu olan ifadenin "yardım", "birlik" ve "beraberlik" gibi manalar barındırdığını ifade etmişlerdir.[1055] Bu ifadenin "devlet" anlamında olduğunu belirten Zemahşerî nüfûzu ve yürümesi açısından devletin rüzgâra bezetildiğini belirtip dolaylı olarak musetâr ve müsteâru minhu arasındaki alakaya işaret etmiştir.[1056] Râzî ise Zemahşerî'nin görüşlerini birebir naklederek aynı konuya katıldığını göstermiştir.[1057]

Neticede şunları ifade etmek mümkündür: Mana merkezli, haraket eden Müfessir, söz konusu edebî sanatla ilgili olarak kavramsal analizler yapmamıştır. Ancak yaptığı açıklamalarda bu alana dolaylı temaslarda bulunmuştur.

2.5.2. Söz Üslupları

İslâm âlimleri, Kur'ân'ın üslubunu, onun mucizevi yönü olarak değerlendirmişlerdir. Onlar, bu konuda *"Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler."*[1058] ayetiyle istişhâd etmişlerdir. Tâberi de bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir: *"Hz. Peygamber (s.a.v) Kur'ân ile hatiplerin beliğ, şairlerin fasîh olduğu bir dönemde hitabet ve belâgat alanında en yüksek seviyede olan insanlara meydan okuyup, onların uykularını kaçırmıştır."* [1059] Yine Taberî, Kur'ân'ın zahrinin ve manasının Arapların kelamıyla uyuştuğunu dolayısıyla bu dilde bulunan istifhâm, nidâ, icâz, itnâb, takdîm ve te'hîr gibi uslupların da Kur'ân'da mevcut olduğunu ifade etmiştir.[1060]

[1053] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. I, s. 247.
[1054] ez- Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 425.
[1055] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. IV, s. 363; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. II, s. 464.
[1056] ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 226.
[1057] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 489.
[1058] el-İsrâ 17/88.
[1059] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 10.
[1060] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12.

Arap Dilbiliminde önemli yeri olan bu usluplar belâgat ilminin "me'ânî" bölümünde yer almaktadır. Me'âni, ise Arapça sözcüklerin kendisi ile muktezayı hale (bağlama) uymasını sağlayan durumların bilinmesine yarayan ilim olarak tanımlanmıştır.[1061] Kelamın akıcı ve etkileyici olmasını sağlayan me'ânî ilmi, sözün hatadan arınmasına vesile olur. Bu ilim, cümle, cümleninin öğelerinin sıralanışını ve söylenenin muhatapta oluşturduğu etkiyi konu edinen bilim dalıdır. Me'âni bağlâmında cümle "haberî" ve "inşâî" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hâberî cümle, ifade edilen yargının doğru ve yanlışılığının ihtimal dâhilinde olduğu hüküm bildiren cümleler şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir deyişle, söylense de söylenmese de dış dünyada bir karşılığı bulunan cümleler bu kapsama girmektedir.[1062] Bilgi elde etme amacıyla kullanılan ve taleb anlamını barındıran cümleler ise inşâi cümle ismiyle nitelendirilmiştir.[1063] Daha önce mevcut olmadığı için doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olmayan inşâi cümleler, istifhâm ve nidâ gibi üslupları konu edinmiştir.[1064] Takdîm, te'hîr, itnâb ve icâz gibi yöntemler ise muktezay-ı hal çerçevesinde me'âni ilmine dâhil edilmiştir.[1065] Bu bölümde müfessirlerin üzerinde önemle durduğu bu konular Taberî perspektifinden ele alınacaktır.

2.5.2.1. İstifhâm ve Nidâ

(استفهام) sözcüğü, sözlükte bir şeyi anlama isteğinde bulunmak, başkasından kendisine anlatmasını istemek, anlamak için soru sormak şeklinde açıklanmıştır.[1066] Mezîd fiilin masdarı olan bu sözcüğün sülâsı kalıbındakı (فهم) masdarı bir şeyi akletmek, bilmek, hızlı kavramak [1067] ve kalb ile sezmek anlamlarında kullanılmıştır.[1068] Terimsel alanda ise (استفهام), mütekellimin bilgi sahibi olmadığı

[1061] es-Sekkâkî, **Miftâhul-'Ulûm**, s. 151.
[1062] el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 55.
[1063] Hasan Abbâs, **el-Belâgâtu Fununuha ve Efnânuhâ**, s. 101.
[1064] et-Taftâzânî, **Muhtesaru'l-Meânî**, c. I, s. 388.
[1065] el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 157-131-201.
[1066] Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak el-Hüseynî ez-Zebidî, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'l-Kâmus,** Thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, Lübnan, Tsz., c. XXIII, s. 224.
[1067] Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, c. IV, s. 61.
[1068] Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, Thk. Yûsuf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1420/1999, s. 244; Ahmed Muhtâr Abdulhamit Ömer, **Mucemi'l-Lugâti'l-Arabyeti'l-Mu'âsire**, 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd, 1429/2008, c. III, s. 1748.

bir konuda muhataptan bilgi taleb etmesi veya ondan bir şeyin suretinin zihinine yerleştirmesini istemesi şeklinde tanımlanmıştır.[1069] Arap dilbiliminde soru ve soru cümleleri bu ıstılah ile karşılanmıştır. Ayrıca istifhâmı kişinin kendisinde bulunmayan bir haberi öğrenme talebi anlamından hareketle istihbâr diye niteleyenler de olmuştur. Bunun aksini savunanlar ise istihbarı bir konu hakkında sorulan ilk soru olarak sınırlarken, istifhâmı verilen cevabın yetersiz olması durumunda soruların tekrar etmesi diye genelleştirmişlerdir.[1070]

Dilbilimciler istifhâm edatlarını şu şekilde sıralamışlardır: (ای,کم, کیف,انی,ایان,این,متی,ما,من,هل,ا). [1071] Mantıkçılar bir hükmün onaylanması anlamına gelen "tasdikin" öğrenilmesi için bu edatlardan (ا) ve (هل)'i kullanırlarken, zihinde oluşan birden fazla hükümden doğru olanın belirlenmesi anlamındaki "tasavvurun" tespitinde diğer edatları kullanmışlardır.[1072] Nahivciler ise bu edatları harf ve isim olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Onlar bu edatlardan (انی,ایان,این,متی,ما,من, کیف,کم) ve (ای)'yu isim olarak değerlendirirlerken (ا) ile (هل)'i harf olarak değerlendirmişlerdir.[1073] Bunlara ek olarak belâğat alanıyla meşgul olanlar, istifhâm edatlarının aslî manalarının yanında mecâzî anlamlar da kazandıklarını ifade etmişlerdir. Bu edatların cümleye soru anlamı yerine olumsuzluk anlamı kazandırması (الاستفهام للنفي) nefiy istifhâmı diye nitelendirilmiştir. Sorulan şeyin örfen veya şer'an hoş karşılanmayan bir durum olması, (الاستفهام الإنكاري) inkâr istihâmı olarak isimlendirilmiştir. Bunların yanında bahsi geçen edatlar, bulundukları cümlelere (التعجب) "hayret etmek/şaşmak", (التمني) "arzu etmek", (التقرير)

[1069] Seyîd Şerîf el-Cürcânî, **et-Tarifât**, s. 18.
[1070] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. II, s. 326.
[1071] Ebû Muhammed Hüseyin b. Kasım b. Abdullah Bedreddin el-Murâdî, **el-Cinnî'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî**, Thk. Fahreddin Kâbâve-Muhammed Nedîm Fâdıl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992, s. 31; İbn Hişâm, **Müğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb**, s. 19-22.
[1072] Seyîd Şerîf el-Cürcânî, **et-Tarifât**, s. 18-169.
[1073] Abdulkerim Mahmud Yûsuf, **Uslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetu'l-Gazzâlî, Dimaşk, 1421/2000, s. 10-11.

“onaylamak”, (التعظيم) “ta‘zîm”, (التحقير) “tahkîr”, (الاستبطاء) “bir şeyin geciktiğini bildirmek”, (الاستبعاد) “aklen uzak görmek”, (التهكم) “küçümsemek”, (التسوية) “eşitlemek”, (الوعيد) “tehdit etmek”, (التهويل) “dehşete düşürmek”, (التنبيه على الضلال) “sapkınlığa karşı uyarıda bulunmak”, (التشويق) “teşvik”, (الأمر) “emir”, (النهي) “nehiy”, (العرض) “kibarca istemek”, (التحضيض) “vurgulamak/sertçe istemek” gibi anlamlar katmışlardır. [1074] Bu anlam zenginliğinin mevcudiyeti doğal olarak müfessirlerin de bu alana yönelmesini sağlamıştır. Çünkü Arapça indirilen Kur’ân, bu dilin üslup ve kabileyetlerini en yüksek seviyede kullanmıştır. Taberî de tefsirinde istifhâm üslubundan hareketle çeşitli tahlîllerde bulunmuştur. Nitekim o, istifhâm edatlarının anlamına,[1075] ‘irâbına[1076] ve üslup özelliklerine[1077] geniş bir şekilde yer vermiştir. Örneğin Taberî, Bakara sûresinin (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ)[1078] ayetinde geçen (أَنَّى) edatının Araplar tarafından (أيّ وجه) “hangi şekilde” manasında kullanıldığını dile getirmiş ve Al-i İmrân sûresi 37. ayetteki[1079] benzer kullanımı buna delil olarak sunmuştur. Yine Müfessir, bahsi geçen edatın (متى), (أين) ve (كيف) ile yakın anlamlar içerdiğini, dolayısıyla bu edetlar ile karıştırıldığını ifade etmiştir. Ona göre (أين أخوك) “kardeşin nerede ?” sorusuna verilen (بلدة كذا) “şu şehirde” cevabından anlaşıldığı gibi (أين)

[1074] Abdu’l-‘Aziz ‘Atîk, **‘İlmu’l-Meânî**, Dâru’n-Nehdeti’l-‘Arabiye, Beyrut, 1430/2009, s. 96-111.
[1075] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 257.
[1076] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. V, s. 457.
[1077] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 427.
[1078] Ayetin anlamı: *“Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın. Kendiniz için önceden (uygun davranışlarla) hazırlık yapın. Allah'tan korkun, biliniz ki siz O'na kavuşacaksınız. (Yâ Muhammed!) müminleri müjdele!”* el-Bakara 2/223.
[1079] Ayetin anlamı: *“Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriyya'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyya, onun yanına, mâbede her girişinde orada bir rızık bulur ve «Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?» der; o da: Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi.”* Al-i İmrân 3/37.

“nerede” anlamı taşıyan muhataptan sorulan şeyin mekân bilgisini öğrenmeye yarayan bir edattır. Aynı şekilde Taberî, (كيف أنت) “nasılsın ?” sorusuna karşılık olarak kullanılan (صالح، أو بخير) “iyiyim” ifadesinde olduğu (كيف)’nin muhataptan sorulan şeyin durumunu öğrenmeyi sağlayan bir edat olduğunu dile getirip, (أَنَّى)’nın bunlardan farklı olarak (أنَّى يحيي الله هذا الميت) “Allah bu ölüyü ne şekilde diriltecek ?” sorusuna (من وجه كذا ووجه كذا) “şu şekilde veya şöyle” gibi cevaplarla karşılandığını aktarmıştır. [1080] Görüldüğü gibi Taberî edatların anlamlarını sorulara verilen cevaplardan hareketle ortaya çıkartmaya çalışmıştır.

İstifham edatlarından (ا) “hemze” Araplar arasında en fazla kullanılan edatlardandır. Bazı âlimler tarafından istifahmın aslî unsuru olarak değerlendirilen bu edat, [1081] irâb özellikleri açısından Taberî tarafından işlenmiştir. Bu doğrultuda Taberî, (أكلمت أخاك) örneğinde olduğu gibi bahsi geçen edatın eklendiği âmilin ma’mulunun takdîm edilemeyeceğini dile getirmiştir.[1082] Aynı şekilde bahsi geçen edatın cümle başlangıcında bulunması gerektiğini ifade eden Taberî, şu şiirle istişhâd etmiştir:

أَلا تَسْأَلانِ المرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ ... أَنَحْبٌ فَيُقْضَى أَمْ ضلالٌ وَبَاطِلُ

“Kişiye onu dolaşmaya sevkedenin ne olduğunu sormazmısınız ?... Acaba yerine getirilecek bir adak mıdır ya da sapkınlık ve bütlan mıdır ?”[1083]

Yine Müfessir söz konusu edatlardan (أي)’nun ‘irâböz elliklerini (أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) “hangisi Meryem'i himayesine alacak” ayetinden hareketle şu şekilde

[1080] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. IV, s. 413.
[1081] Sibevyh, **el-Kitâb**, c. I, s. 99.
[1082] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XI, s. 467.
[1083] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. IV, s. 233.

özetlemiştir: “Bir kişi manayı göz önüne alıp bu edatın mansub okunması gerektiğini ifade derse hata etmiş olur. Çünkü (أي) edatından önce (النظر) ‘bakma’, (التبين) ‘açıklama’ ve (العلم) ‘bilgilendirme’ anlamlarını içeren sözcüklerin bulunması bu edata istifhâm ve istihbâr anlamı katmaktadır bu da söz konusu edatın cümlede mübtada görevini üstlenmesini sağlamaktadır. Bu ayet de (لينظروا أيهم أولى بكفالتها) ‘hangisi Meryem'i himayesine almaya daha ehil diye baktıklarında’ takdirinde olduğu için (أي) edatını merfu okumak gerekmektedir.”[1084] İstifhâm edatlarının üslup özelliklerini de önemseyen Taberî, bu doğrultuda Bakara sûresi 28. ayetinde geçen (كَيْفَ) edatının (التوبيخ) “kınama/azarlama”,[1085] Yûnus sûresi 76. ayette geçen (أَسِحْرٌ هَذَا) ifadesindeki istifhâmın (التعجب) “hayret etmek/şaşmak”,[1086] Saf suresinin 10. ayetinde geçen (هَلْ)’in (الأمر) “emir”,[1087] ve Kâri‘a sûresinin 2. ayetindeki (مَا)’nın (التهويل) “dehşete düşürmek/korkutmak”[1088] anlamlarında olduğunu dile getirmiştir.

İstifhâm edatalarının aslî anlamlarını ortaya koyan Müfessir, bu edatlardan bir kısmını ayetlerin bağlamı çerçevesinde açıklamıştır.[1089] Aynı şekilde (ما),[1090] (فَمَا),[1091] (تِلْكَ),[1092] (لَعَلَّ),[1093] (بل),[1094] (أم)[1095] ve (ظَنَّ),[1096] gibi sözcüklerin bağlamdan hareketle istifhâm anlamı kazandığı Taberî tarafından dile getirilmiştir. Bazı

[1084] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VI, s. 409.
[1085] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. I, s. 422.
[1086] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XV, s. 156.
[1087] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VI, s. 282.
[1088] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XXIV, s. 574.
[1089] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VIII, s. 125.
[1090] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. III, s. 332.
[1091] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVIII, s. 516.
[1092] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIX, s. 343.
[1093] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIX, s. 376.
[1094] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIX, s. 487.
[1095] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XXI, s. 617.
[1096] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XVIII, s. 515.

ayetlerdeki kırâat farklılıklarının istifhâm alanına yansıması da Taberî'nin işlediği konulardandır.[1097] Nitekim Müfessir, Ahkâf sûresinin 20. Ayetinde geçen (أَذْهَبْتُمْ) ifadesinin okunuşunda kâri'lerin ihtilâf ettiğini Ebû Câ'fer'in bu ifadeyi istifhâm edatı ve fiil şeklinde değerlendirdiğini diğer kurrânın ise aynı ifadeyi fiil olarak kabul ettini nakletmiştir.[1098] Bahsi geçen edatlara verilen cevaplar ve mana münasebetlerini de irdeleyen Taberî, bu bağlamda onaylama ve tasdik etme anlamında olan (بلى)'nın menfi ifadeler için kullanıldığını belirtirken (نعم)'in istifhâma karşılık kullanıldığını ifade etmiştir.[1099] Bu açıklamalar doğrultusunda Taberî'nin istifhâm edatlarını nahiv, belağat ve tefsir olmak üzere üç açıdan değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.

Arapların iletişim sırasında kullandıkları üslup şekillerinden bir diğeri de nidâdır. (ندى–يندى) Fiil kalıbının türevlerinden olan (النداء) "en-Nidâ" masdarı[1100] sözlükte, ıslanmak, cömert olmak, sesi yükseltmek ve bağırmak anlamlarında kullanılmıştır.[1101] Belâgat alanın ıstılahında (النداء) "en-Nidâ", "muhatabın ilgi ve dikkatini çekebilmek için onunla iletişim kurmayı taleb etmek", şeklinde tanımlanmıştır.[1102] Nahivciler ise bahsi geçen ifadeyi "mahzûf bir fiilin (ادعوا) yerini alan edatlarla muhatabın dıkkatini çekmek" diye nitelendirmişlerdir. [1103] Nidâ olgusunda kullanılan şu edatlar: (آيْ, وا, أي, آ, ا, يا, أيا, هيا) harfi nidâ diye tavsif edilirken bunlardan sonra gelen ifadeler munâdâ (çağrılan) diye tavsif edilmiştir.[1104] Munâdâ müfred olduğu durumda merfu okunurken muzâf olduğunda mansub

[1097] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 233.
[1098] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 121.
[1099] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 281.
[1100] İbn Dureyd, **Cemhertü'l-Luga**, c. II, s. 1061.
[1101] Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, **el-Muhassas**, Halil İbrahim Cifâl, Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, c. I, s. 219.
[1102] el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 89.
[1103] Sîbeveyh, **el-Kitâb**, c. II, s. 182.
[1104] Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Siba b. Ebî Ebi Bekr Şemseddin İbn Sani', **el-Lamhatu fî Şerhi'l-Milha**, İbrahim b. Sâlim es-Sâ'id, İmâreti'l-Bahsi'l-İlmî, Medine, 1424/2004, c. II, s. 597-599.

okunmaktadır. [1105] Bu edatlardan (ا) ve (أي) yakında bulunanları diğerleri ise uzaktakileri çağırmak için kullanılır. Nidâ harflerinden (يا) çok kullanılması itibariyle aslî harf diye nitelenmiştir. (وا) edatı ise ağıt yakma veya üzüntüyü ifade etmek için kullanılmıştır.[1106]

Uzakta olan ama daima hatırda tutulan veya değer verilen kişi (يا) ile çağrılırken, yakında olduğu halde dalgın ya da unutkan olan kişiler de aynı edatla çağrılır. Bununla birlikte itinalı ve önemli durumlarda yapılan çağrıda da (يا) edatı kullanılır.[1107] Bazı durumlarda bahsi geçen edatlar (الإغراء) "kışkırtma'", (الاختصاص) "zamirden sonra isim gelerek sınrlama", (الدعاء) "dua etme",[1108] (التحسُّر) "üzülme", (التَّوجُّع) "sancılanma", (الاستغاثة) "yakınma/yardım isteme", (الندبة) "ağıt yakama", (التّعجب) "şaşırma", (الزجر) "azarlama", (التَّذكر) "hatırlatma", (التحيرُّ) "hayret etme", (التضجُّر) "kızmak", (التَّفاخر) "övmek", (التَّواضُع) "tevazuda bulunmak" ve (التحقير) "küçümsemek" gibi anlamlar da içermektedirler.[1109] Nidâ üslubunda mevcut olan özelliklerinden bir diğeri de terhîmdir. (الترخيم) "Terhîm", munâdânın son harfinin tahfif amacıyla hazfedilmesidir.[1110]

Kurân-ı Kerim'in metni uslup ve ifadeler bakımından kendine özgü, benzersiz bir yapıya sahip olmakla beraber, Arap dilinde kullanılan bazı usluplardan uzak değildir. Nitekim eskatolojik temaların işlendiği Mekkî ayetlerin lirik bir uslupla dile getirilmesi şiirsel yapıya, ağırlıklı olarak sosyolojik konuların işlendiği

[1105] ez-Zemahşerî, **el-Mufassal fî San'ati'l-'İrab**, s. 60.
[1106] İbn Hişâm, **Evdahu'l-Mesâlik İlâ Elfiyeti İbn Mâlik**, c. IV, s. 3-6.
[1107] el-Meydânî, **el-Belâgatu'l-'Arabiye**, c. I, s. 241.
[1108] el-Kazvînî, **el-Îdâh fî 'Ulûmi'l-Belâga**, c. III, s. 91.
[1109] el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 90-91.
[1110] Ahmed Mahammed Fâris, **en-Nidâ fî'l-Lügat ve'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fıkri'l-Lübnânî, Beyrut, 1409/1989, s. 123.

Medenî ayetlerin nesirsel forma benzediğini söylemek mümkündür.[1111] Arapların dilsel usluplarından olan nidâ üslubu da Kur'ân'da ayetlerin bağlamına uygun şekillerde geçmektedir. Nidâ üslupun çeşitli anlamlar içermesi Taberî tarafından da işlenmesine vesile olmuştur. Nitekim Müfessir, bu edatların sağladığı mana zenginliğini ve 'irâb çeşitliliğini dile getirmiştir. O, müfred olan munadının (يا زيدُ) örneğinde olduğu gibi merfu okunduğunu ifade etmiştir.[1112] Aynı doğrultuda Taberî, Yûsuf suresi 19. ayetinde geçen (يا بُشْرَى) ifadesindeki munâdânın müfred ve muzâf olmak üzere iki şekilde değerlendirilebileceğini aktarmıştır. Buradaki munâdâ müfred olarak kabul edildiğinde (يا عمرو) "ey Amr" örneğinde olduğu gibi (يا بُشْرَى) "ey Büşra" ifadesindeki munadânın müfred ve merfu olacağını aktaran Taberî, (بُشْرَى)'nın özel isim olarak kabul edileceğini nakletmiştir. Yine o, munâdânın muzâf kabul edilmesi durumunda muzâfu ilehi'nin mahzûf olan mütekellim (ى)'sı olacağını belirtip, (يا بُشْرَى) "ey nefsim sana müjde" ifadesindeki (بُشْرَى)'nın müfred olmakla beraber takdiren mudaf olup mensup okunduğunu ve (يا نفسي اصبري) takdirindeki (يا نفس اصبري) ile (يا بُنَيِّ لا تفعل) konumundaki (يا بُنَيُّ لا تفعل) ifadelerinden hareketle, bu kullanımların Araplarda mevcut olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Taberî (يا غلامي أقبل) takdirindeki (يا غلامِ أقبل) ifadesinde olduğu gibi bu tür ifadelerin izafe edilip meksur okunabileceğini de ifade etmiştir.[1113]

Taberî, dilcilerin de ifade ettiği, bağlamdan hareketle nidâ harfinin hazfini tefsirinde işlemiştir. Bu doğrultuda o, (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) "*Ödül ve ceza gününün tek*

[1111] Mehmet Dağ, "Dil ve Belağat Açısından Kur'ân'da Nidâ", **Ekev Akademi Dergisi**, 2008, Sy. 34, s. 127.
[1112] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 416.
[1113] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 4.

hâkimi"[1114]ayetini şu şekilde tefsir etmiştir: Bu ayet, mansub olarak (مَالِكَ يَوْمِ الدِّينِ) şeklinde okunduğunda ise dua veya nidâ kast edilerek (يا مالك يوم الدين) *"Ey ödül ve ceza gününün tek hâkimi*" şeklinde anlamlandırılır. Nitekim Yûsuf suresinde geçen ve (يا يوسف أعرضْ عن هذا) "*Ey Yûsuf bundan vazgeç…*" şeklinde açıklanan (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) "*Yusuf! bundan vazgeç…*"[1115] ayeti bu kullanıma örnek olarak sunulabilir. Ayrıca şu şiirler de bu kullanımı desteklemektedir:

إنْ كُنْتَ أَزْنَنْتَنِي بِهَا كَذِبًا ... جَزْءُ، فلاقَيْتَ مِثْلَهَا عَجِلا

"*Eğer bana iftira ederek o kadınla itham edersen… Hemen aynısıyla karşılaşasın (ey) Cez'u"*

كَذَبْتُمْ وبيتِ الله لا تَنْكِحُونَهَا، ... بَنِي شَاب قَرْنَاها تَصُرُّ وتَحْلبُ

"Allah'ın Evine yemin ederim ki yalan söylediniz sakın onunla evlenmeyin… (Ey) Şabe Kârnaha oğulları çünkü o, sabahleyin hayvanların memelerini bağlar ve akşamleyin onları sağar."

İlk şiirde geçen (جَزْءُ) kavramı (يا جزءُ) anlamında, ikinci şiirdeki (بَنِي شَاب) ifadesi (يا بني شابَ) te'vîlinde kullanılmıştır.[1116]

Nidâ etkisiyle oluşan 'irâb ve mana zenginliğnin yanında kırâat farkılıkları da Müfessir tarafından konu edinilmiştir. Bu meyanda Taberî, En'âm suresinin 74. ayetinde geçen (آزَرَ) ayetinin okunuşunda ihtilâf edildiğini, şehir kâri'lerinin genelinin bu sözcüğü fetha ile okuduklarını belirtmiştir. Bu durumda bahse konu

[1114] el-Fâtiha 1/4.
[1115] Yûsuf 12/29.
[1116] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 152-153.

olan ifadenin daha önce geçen (لأَبِيهِ) ifadesine bedel kılanarak mecrûr okunması gerektiğini aktaran Taberî, bu sözcüğün başka dilden Arapça'ya geçen isim statüsünde olduğu için meftuh okunduğunu dile getirmiştir. Bunula birlikte Taberî, Ebû Zeyd el-Medînî ve Hasan-ı Basrî'nin aynı ifadeyi nidâdan hareketle merfu olarak (آزَرُ) şeklinde okuduğunu nakleden Taberî, böylece ifadenin (يا آزر) "ey Azer" anlamında olacağını aktarmıştır.[1117] Nidânın üslup özelliklerin de değinen müellif, Zümer suresinin 56. ayetinde geçen (يَا حَسْرَتَا) "Yazıklar olsun bana" ifadesinin (الاستغاثة) "yakınma" anlamında pişmanlık için kullanıldığını nakletmiştir. Buna ilave olarak bahsi geçen ifadenin aslında (يا حسرتي) şeklinde olduğunu belirten Taberî, Arapların (الاستغاثة) anlamında gelen nidâ cümlesindeki mütekellim (ى)'sını (ا)'e çevirdiklerini aktarmıştır. İstifham ve nidâ usluplarının Taberî tefsirindeki yansımalarını ortaya koymak için birkaç örnek sunmak faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ "*Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi.*"[1118]

Nahivcilerin çoğunluğu, istifhâm edatlarının hazfedilmesini kullanılan cümlenin bağlamına, belirtinin varlığına ve şiirin akışına bağlamışlardır.[1119] Taberî ise bu görüşü kabul etmekle beraber konuyla ilgili aktarımlarını bu ayetin tefsirini yaparken şu şekilde dile getirmiştir: "İbn Abbâs'a dayandırılan rivâyetlere göre, Hz. İbrâhîm geceleyin parlayan bir yıldızı görünce "bu benim rabimdir" dedi. Ardından yıldız batınca "ben batanları sevmem" dedi. Aynı şekilde ayı görünce "bu benim rabimdir" deyip, ibadet etmeye başladı, gecenin sonunda ayın batmasıyla "rabbim

[1117] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 467.
[1118] el-En'âm 6/76.
[1119] İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal**, c. V, s. 105.

beni doğru yola iletmezse yoldan sapan topluluklardan olurum" dedi. İbn Abbâs ve râvilerine dayandırılan bu nitelikteki aktarımlar rivâyet ehli dışındakiler tarafından kabul görmemiştir. Onlara göre Allah'ın Peygamber olarak gönderdiği kişinin hiçbir vakit tevhitten ayrılması caiz değildir. Bunun tersi kabul edildiğinde ise Peygamber olarak seçilen şahsın bazı vakitlerde küfre girmiş olacağı kabul edilecektir. Bu durumda bu şahsın diğer insanlardan bir farkı bulunmayacatır. Dolayısıyla böyle birisinin Peygamber olarak seçilmesinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Çünkü Peygamber olarak seçilen kişi, bu davranışlardan uzak durduğu için fazilete ermiştir. Bu görüşü savunanlar, Hz. İbrâhîm'in yıldıza, aya ve güneşe rabbim diye hitap etmesinin cahaletten kaynaklanmadığını bu hitabın "bunlar rabb olamaz" şeklinde inkâr anlamı taşıdığını ya da puta tapan kavmini eleştirmek için söylediğini zannetmektedirler. Çünkü putlardan daha yüce, aydınlık ve güzel olan yıldız, ay ve güneş gibi cisimler batıp yok olmaya mahkumken onlardan daha aşağı seviyede bulunan putlar rab ve ilâh kabul edilemez. Dolayısıyla Hz. İbrâhîm'in bu sözleri batıla batıl ile muaraza etmek için kullanmıştır. Bir diğer grub ise, onun (هَذَا رَبِّي) şeklindeki ifadesinin küfür ve iman ile nitelendirilemeyeceği çocukluk dönemine ait olduğu için peygamberliğine engel teşkil etmediğini dile getirmiştir. Aynı bakış açısına sahip olan bir diğer grup ise bu ifadenin aslında (أهذا ربي) şeklinde inkâr anlamı barındıran istifhâm edatla başlayıp (ليس هذا ربي) "bu benim rabbim değildir" anlamında olduğunu nakletmiştir. Bunlara göre Araplar bazı durumlarda istifhâm anlamı taşıyan (ا) "hemze"yi hazfetmektedirler. Bu görüşü savunanlar şu şiirlerin bu görüşe delil teşkil ettiğini zannetmektedirler:

رَفَوْنِي وَقَالُوا: يَا خُوَيْلِدُ، لا تُرَعْ ... فَقُلْتُ، وأَنْكَرْتُ الوُجُوهَ: هُمُ هُمُ

"Beni barındırın dedim ve onlar ey Huveylid korkma dediler... Yüzlerini tanımadım onlar, onlar mıydı ?"

Bu şiirdeki (هُمُ هُم) ifadesinin aslı (أهم هم) şeklinde değerlendirilmiştir.

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي، وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًا، ... شُعَيْثَ بنَ سَهْمٍ أم شُعَيْثَ بْنَ مِنْقَرِ

"Yemin ederim ki komşu olamama rağmen…. Şuğays b. Sehm'den midir ? Şuğays b. Minkâr'dan mıdır ? Bilmiyorum ?"

Bu şiirde ise, (شُعَيْثَ بنَ سَهْمٍ) ifadesinden önce istifaham edatlarından (أ) "hemze"nin varlığı kabul edilmiştir. Bu görüşlerin tümü bahsi geçen ayetin devamında gelen "Rabbim beni doğru yola iletmezse yoldan sapan topluluklardan olurum" ifadesi ile çeliştiği için doğru değildir. Doğru olan yüce Allah'ın verdiği bilgiyi kabul etmek diğer şeylere sırt çevirmektir."[1120]

Taberî'nin kabul etmemesine rağmen anlam çeşitliliği sunması bakımından dile getirdiği (هَذَا رَبِّي) ifadesinde inkâr anlamı taşıyan mahzûf istifhâm edatının varlığı ile ilgili görüş Ferrâ, Zeccâc, Vâhidî ve Zemahşerî tarafından aktarılmamıştır.[1121] S'alebî, İbn 'Atiyye ve Râzî'nin bu konudaki açıklamaları ise Müfessir tarafından aktarılanlarla bire bir uyuşmaktadır.[1122]

Örnek: 2.

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ *"(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu! Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar."*[1123]

Bu ayetteki üslupsal niteliklerin değişimi sonucu ortaya çıkan mana ihtilâfı Taberî tarafından şu şekilde işlenmiştir: Kâri'ler, bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmiştir.

[1120] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 484-485.
[1121] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 341; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s, 266-268; el-Vâhidî, **el-Vesît,** c. II, s. 290; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 39-41.
[1122] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. IV, s. 164;İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 312; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XIII, s. 41.
[1123] ez-Zümer 39/9.

Kûfelilerin geneli, Mekke ve Medinelilerin bir kısmı burada geçen (أمن) ifadesini tahfif ile okumuşlardır. Bu okuyuş şekli, iki vecih doğurmaktadır. Bu vecihlerin ilki, söz konusu ifadenin başındaki (أ)'in nidâ anlamı taşıdığı ve cümlenin (يا من هو قانت آناء الليل) "*Ey gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi*…" anlamında olduğu yönündedir. Nitekim Araplar, (أزيد أقبل) ve (ويا زيد أقبل) örneklerinde olduğu gibi (أ)'i de (يا) gibi nidâ maksadıyla kullanmışlardır. Evs b. Hacer'e dayandırılan şu şiir de bunu desteklemektedir:

أبَنِي لُبَيْنَى لَسْتُم بِيَدٍ ... إلا يَدٌ لَيْسَتْ لَهَا عَضُدُ

"*Ey Benî Lübeyni oğulları, siz pazusu (gücü) olmayan bir elden başka bir el değilsiniz.*"

Bu durumda önceki ayet de göz önüne alınarak şu anlama ulaşılır: "*De ki, ey kâfir, sen inkârcı tutumunla biraz eğlenedur bakalım! Gerçek şu ki sen cehnnem ehlinden birisin ve Ey gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi sen cennet ehlindensin."* Mü'min ile kâfir arasındaki farkın aşikâr olması nedeniyle önceki ayette geçen (أصحاب النار) ifadesinden hareketle (أهل الجنة) ifadesine gerek kalmamıştır. Çünkü mezkûr olan mahzûfa delalet etmektedir. İkinci veche göre ise (أمن) ifadesindeki elif istifhâm anlamı taşımaktadır. Bu durum da ise ayetin anlamı şöyle olacaktır: "*Bu adam, âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişiden daha mı iyi ?*" Kûfeli, Basralı ve Medineli bazı kâri'ler ise bahse konu olan ifadeyi şedde ile okumuşlardır. Bu durumda (أَمَّنْ) ifadesinde geçen (أ) "ya da" anlamını barındıran (أم) manasında olacaktır. Bu kırâat esas alındığında ise ayet, "*(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece*

vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)?..." şeklindeki anlamı kazanır.[1124]

Taberî tarafından yapılan lafız ve mana eksenli yorumlar, Ferrâ'nın anlatımlarıyla uyuşmaktadır. Ancak Müfessirin tahfif ile okunma durumunda (أ)'in istifhâm anlamı taşıdığını belirtmesine karşılık Ferrâ bu edatın aynı konumda (أم) yerine kullanıldığını ifade etmiştir.[1125] Zeccâc ise bahsi geçen ifadenin şeddeli okunuşunda, söz konusu harfi (بل أم) manasıda ve diğer şekildeki okuyuşta aynı harfi istifhâm edatlarından (أ) anlamında değerlendirip, nidâ anlamını göz ardı etmiştir.[1126] es-S'alebî ise Taberî'nin aktardığı üç vechi ve Zeccâc'nin dile getirdiği ilk vechi mezcederek manadaki çeşitliliği dörde çıkartmıştır.[1127] Vâhidî ve Zemahşerî ise Müfessirin naklettiği vecihlerden (أَمَّنْ)'nin şeddeli okunuşunda (أم), tahfif ile okunuşunda istifhâm edatlarından (أ) anlamında olduğu şeklindeki vecihleri aktarmışlardır.[1128] Bunun yanında aralarında uslup farkılılığı bulunmasına rağmen İbn 'Atiyye ve Râzî'nin aktarımları Taberî'nin açıklamalarıyla örtüşmektedir.[1129]

Örneklerde de açıkça görüldüğü gibi Müfessir, yeri geldiğince söz konusu uslupların nahvî, lugavî ve belâğî yönlerine değinmekten geri durmamıştır. Bunun yanında bu edatların sağladığı anlam zenginiliğini kırâatleri de göz önüne alarak temellendirmiştir. Bu da Taberî'nin tefsir faaliyetlerinde dilbilimin ağırlığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında yapılan kıyaslamalarda da müşahede edildiği üzere Müfessir, Dilbilim yöntem olarak seçen tefsircilerden etkilendiği gibi kendinden sonrakilerin de bu yöntemi kullanmasında etkili olmuştur.

[1124] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 266-267.
[1125] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 416.
[1126] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s. 347.
[1127] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VIII, s. 223-224.
[1128] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 573. ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 116.
[1129] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. IV, s. 522; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXVI, s. 428.

2.5.2.2. Takdîm-Tehir

İfade edilmek istenen mana, söze büründükten sonra kelime grupları ve cümleler halinde aktarılmaktadır. Bu aktarımın aynı anda ve bir defada meydana gelmesi mümkün olmadığından sözler arasında öncelik ve sonralık söz konusudur. Dilbilimsel düzen içerisinde bu durum için belli başlı kurralar tayin edilmiştir. Ancak anlatılanların muhatapta değişik etkiler uyandırması için bu dilsel düzen değişitirilebilmektedir. Nitekim etkileyiciliği üst düzeyde tutmaya çalışan bir edip, lafızların edebî düzenini önemseyip, dilsel bağlamdaki cümle düzenini göz ardı edebîlmektedir.[1130] Bu da Takdîm ve te'hîr gibi edebî uslupların meydana gelmesine vesile olur.

Sözlük anlamı itibariyle (التَّقْدِيم) "Takdîm" bir şeyi, aynı düzlemde bulunan diğer şeylerin önüne geçirmeyi ifade etmek için kullanılırken (التَّأْخِير) "te'hîr" ile bunun tersi kast edilmiştir.[1131] Istılahta ise çeşitli nedenlerle cümlenin her bir unsurunun cümle formu içerisinde bulunması gerektiği yerden öncelenmesine Takdîm kaydırılmasına da te'hîr denmiştir.[1132] Bunun yanında anlamsal uyuşum bağlamında bazı metinlerdeki cümle yapılarının yer değiştirmesi de söz konusu kavramlarla ifade edilmiştir.[1133] Cümle öğelerinin bulunması gerektiği yerden başka yerlere çekilmesi nahiv ile iştigal edenlerin değişik tepkiler vermesinde etkili olmuştur. Bu bağlamda Halil b. Ahmed (قائم زيد) "Zeyd ayaktadır" örneğinde olduğu gibi mübtedâdan sonra gelmesi gereken haberin takdîm edilmesini "kabih/kötü bir kullanım" şeklinde tanımlayarak sadece lafzı esas alıp mana ve belâgat gibi saikleri göz ardı etmiştir.[1134] Bunun aksini düşünen Sîbeveyhi ise takdîm-te'hîrin dilbilimsel yapıya uygun olduğunu "ceyid/iyi bir kullanım" ifadesi ile dile getirmiştir.[1135]

[1130] Münîr Mahmud el-Mesîrî, **Delâletü't-Takdîm ve't-Te'hir fî'l-Kur'ân'i'l-Kerim**, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2005/1426, s. 49.
[1131] el-Ezherî, **Tehzibu'l-Luga**, IX, s. 55; el-Ezherî, **Tehzibu'l-Luga**, c. VII, s. 227.
[1132] Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed en-Nuveyrî, **Nihâyetü'l-Erib fî Fünuni'l-Edîb**, Dâru'l-Kutubi ve's-Sikâfeti'l-Kavmîye, Kahire, 1423/ 2002, c. VII, s. 63.
[1133] Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezari el-Kalkaşendî, **Sabhu'l-Eşâ fî Sanati'l-İnşâ'**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., c. II, s. 310.
[1134] Ahmed Kâsım el-Bevvâb, **et-Takdîmu ve't-Te'hiru fî'l-Meseli'l-Arabî**, Vizaretü's-Sikâfe, Ürdün, 1432/2011, s. 36.
[1135] Sîbeveyh, **el-Kitâb**, c. I, s. 56.

Nitekim Sîbeveyhi, mef'ûlün fâilden sonra gelmesi gerektiğini belirtmekle beraber, konuşanın kast ve amacına uygun olarak bu sıralamının değiştirilmesinde bir mahzur olmadığını aktarmıştır.[1136] Yine o, (ولم يكن له كفوا أحد) *"Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir"* [1137] ayetinde geçen car ve mecrûrun (له) Ehl-i Cefa diye nitelendirilen Arap toplumu tarafından te'hîr ile (ولم يكن كفواً له أَحدٌ) şeklinde okunduğunu ifade etmiştir.[1138] İbn Hişam ise cümle öğelerinin sıralamasındaki yer değişikliği diye tanımladığı takdîm-te'hîri vacib ve caiz olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır.[1139]

Manayı önceleyen belagatçılar ise lafızların manaya tabi olduğunu ifade edip, cümledeki biçimsel düzenden ziyade anlamsal aktarımı önemsediklerine işaret etmişlerdir.[1140] Ancak onlar da cümlede asıl olanın gramatikal düzenin korunması olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1074) şunları ifade etmiştir: "İyi olan yöntemlerden biri de lafzın mevduuna (yerine) –ister hakikî ister mecâzi olsun- konmasıdır."[1141] Takdîmin te'hîr niyeti güdülerek yapılmakla beraber bu niyet olmadan da yapılabileceğini aktaran Abdulkâhir el-Cürcâni ise cümle içindeki değişimi, aktarılan ifadenin önemini vurgulamaya, bağlayarak lafzın muhatap üzerinde oluşturduğu anlamsal etkiye dikkat çekmiştir.[1142] Aynı şekilde Ebû Ya'kūb es-Sekkâki de (ö. 626/1229) takdîm-te'hîrin oluşmasında aktarılan haberin önemini ve vurgulanmasını belağî bir gerekçe saymıştır.[1143] Bu açıklamalarda görüldüğü gibi nahiv alanın önde gelenleri takdîm-te'hîri gramatikal nedenlerle açıklarken belağatla uğraşanlar bu üslubu muktezay-ı hal ve mukteday-ı zâhir gibi durumlara dayandırmışlardır.

[1136] el-Bevvâb, **et-Takdîmu ve't-Te'hiru fî'l-Meseli'l-Arabî**, s. 36.
[1137] el-İhlâs 112/4.
[1138] Abdullatif el-Hatîb, **Mucemu'l-Kırâat**, Dâru's-Sa'ade ed-Dubî, Bsy., Tsz., c. X, s. 629.
[1139] İbn Hişâm, **Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik**, c. I, s. 209-213.
[1140] el-Müeyyed-Billâh, **et-Tirâzu li Esrâri'l-Belaga ve Ulûmi Hakâiki'l-İcâz**, c. II, s. 33.
[1141] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Said İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s. 111.
[1142] Ebû Bekr Abdu'l-Kâhir b. Abdurrahmân el-Cürcânî, **Delâilu'l-'İcâz**, Thk. Muhammed Şâkır, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1413/1992, s. 106-107.
[1143] el-Bevvâb, **et-Takdîmu ve't-Te'hiru fî'l-Meseli'l-Arabî**, s. 48.

Bu üslubun yapılış şekli ve türlerine geçtiğimizde cümlenin aslî ve tali öğelerinin konumu ile ilgili yer değişimeleriyle karşılaşmaktayız. Arap dilinde fiil ve isim diye ikiye ayrılan cümlelerin öğeleri arasındaki anlam ilişkisi "İsnâd" kavramı ile tanımlanmaktadır. Müsned (yüklem) ve müsnedü ileyhi (özne) isnâdın ana omurgasını oluşturmaktadır. Kurallı fiil cümlesinde fiil, fâil ve tali unsurlar bu düzende sıralanırken, isim cümlesinde mübtedâ, haber ve diğer öğeler arda arda sıralanmaktadır. [1144] Arap dilinde takdîm-te'hîr isnâdın ana unsurları arasında meydana geldiği gibi tali unsurları arasında da meydana gelmektedir. Nahiv alanında bu öğelerin yer değiştirmesi zamirlerin mercii ve müsnedu ileyhinin yapısal özelliklerine bağlanırken[1145] belâgat alanında ise bu işlev, ta'zim, teşvik, taacub ve tahsis gibi anlamsal nedenlere bağlanmıştır.[1146]

Kur'ân-ı Kerim'in mucizevi yönü olan, üslubsal özellikleri arasında yer alan takdîm-te'hîr ile anlamları kapalı gibi görünen ayetleri analiz etmek mümkündür. Nitekim Taberî de ayetlerin manasına ulaşmak için bu üslubu da göz önüne almıştır. O, muğlak te'vîller yapmak yerine takdîm-te'hîr üslubunu kullanmıştır. Bununla birlikte rivâyetlerde geçen bu doğrultudaki aktarımlara da değinen Taberî, bu üslubun neden olduğu, anlamsal değişimi de ortaya çıkartmıştır.[1147] Müfessir bu bağlamdaki açıklamalarını (من معنى التقديم والتأخير) "*takdîm ve te'hîr manasından*",[1148] (فهذا من التقديم والتأخير) *"bu takdîm ve te'hîrdendir"* [1149] (من المقدّم الذي معناه التأخيرُ) *"muahhar anlamındaki mukademdendir"*[1150] ve (والمؤخر الذي معناه التقديم) *"mukaddem anlamındaki muahhardendir"* [1151] gibi ifadeler ile dile getirmiştir.

Müellifimiz, gramer eksenli izahlarda meydana gelen yer değişirmelerini konu edinmekle beraber genellikle ayetlerin anlam orjinini dikkate alarak anlamsal uyuşum çerçevesinde ayetleri tümel bir şekilde takdîm-te'hîr doğrultusunda

[1144] el-Meydânî, **el-Belâgatü'l-Arabî**, c. I, s. 350.
[1145] el-Enbârî, **Esrâru'l-Arabiye**, s. 57.
[1146] el-Haşimî, **Cevâhiru'l-Belaga**, s. 126-127.
[1147] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 56.
[1148] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 164.
[1149] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 55.
[1150] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 391.
[1151] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 458.

değerlendirmiştir. Taberî bu meyanda (وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ) *"İbrâhîm'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshâk'ı müjdeledik; İshâk'ın arkasından da Yakûb'u."*[1152] ayetinin tefsirinde şunları ifade etmiştir: "Bazıları bu ayeti iki bölüme ayırıp eşinin gülümsemesini Hz. İbrâhim'in melekleri görmesi sonucu ürpermesine bağlayıp, bu doğrultudaki rivâyetleri sıralamışlardır. Bunun yanında Hz. İbrâhim'in eşinin gülümsemesini, ilerlemiş yaşlarına rağmen çocuk ile müjdelenmiş olmalarına, bağlayanlarda olmuştur. Bu görüşü benimseyenler ise Abdu's-Samed'in Vehb b. Münebbih'e dayandırdığı rivâyeti delil olarak sunmuşlardır. Bu te'vîl dikkate alındığında (وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ) ifadesi *muahhar anlamındaki mukademden* olacaktır. Bu durumda söz konusu ayet, *"İbrâhîm'in karısı ayakta idi. Ona da İshâk'ı müjdeledik; İshâk'ın arkasından da Yakûb'u (Bu sözleri duyunca) güldü. Ben bir kocakarı iken çocuk mu doğuracağım? dedi."* şeklinde anlamlandırılacaktır. [1153] Bunun yanında Taberî, bu kapsamda olmadığı halde takdîm-te'hîr çerçevesinde yapılan yorumları da eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin Müfessir, (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) *"Sadece sana ibadet ederim ve senden yardım isterim"*[1154] ayetini tefsir ederken gaflet ehlinden bazılarının bu ayettin *"muahhar anlamındaki mukademden"* olduğunu zannettiklerini aktarmış ve delil olarak sundukları şu şiiri nakletmiştir.

ولَوْ أَنّ مَا أسْعَى لأَدْنَى مَعِيشةٍ ... كَفاني، ولم أطْلُبْ، قليلٌ من المالِ

"Eğer ben az bir yaşam için çablasaydım... Az miktarda mal bana yeterdi fazlasını istemezdim" [1155]

[1152] Hûd 11/71.
[1153] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 391.
[1154] el-Fâtiha 1/5.
[1155] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 164.

Bu anlayışı benimseyenleri gaflet ehli diye nitelemesi Taberî'nin eleştiri dozunun seviyesini göstermektedir. Taberînin bu konudaki izahatına birkaç örnekle değinmek faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ

مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَاوَغَرَابِيبُ سُودٌ *"Görmüyor musun ki Allah gökten su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, simsiyah taşlar da var."*[1156]

Bu ayette takdîm ve te'hîr olgusu Taberî tarafından Arapların kullanımlarından hareketle şu şekilde işlenmiştir: Bu ayette Yüce Allah, Hz. Muhammed (s.a.v.) hitab ederek, gökten indirdiği su ile değişik renklerde bitkiler yeşerttiğini ifade etmiştir. Ayette geçen (جُدَدٌ) kavramı çoğul bir kavram olup yollar anlamındadır. Müfredi (جدة) şeklinde olan bu ifade siyah çizgi anlamında da kullanılmıştır. Nitekim İmru'l-Kays bu kavramı aynı anlamda şu şiirde kullanmıştır:

كأنَّ سَرَاتَهُ وَجُدَّةَ مَتْنِهِ ... كَنَائِنُ يَجْرِي فَوْقَهُنَّ دَلِيصُ

"*Eşeğin sırtı ve sırtının üstündeki siyah çizgi... Üzerinden altın suyu akan sadak gibidir."*

Simsiyah taşlar anlamındaki (وَغَرَابِيبُ سُودٌ) ifadesi ise mukaddem ve muahhar kelimelerden oluşmaktadır. Çünkü Araplar birşeyin çok koyu olduğunu ifade etmek için (هو أسود غربيب) şeklindeki tamlamayı kullanmaktadırlar. Bu da söz konusu ifade de sıfat ve mevsuf arasında yer değişikliğinin mevcut olduğunu göstermektedir.[1157]

Müfessirin Arapların kullanımına dayanarak vardığı bu sonuç daha önce Ebû

[1156] Fâtır 35/27.
[1157] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 451.

‘Ubeyde tarafından da dile getirilmiştir.[1158] Ahfeş el-Evsat, Ferrâ ve Zeccâc gibi müfessirler ise tefsirlerinde bu konuya yer vermemişlerdir.[1159] S‘alebî ile Vahidî aynı aktarıma yer verirken Zemahşerî konuyu gramatikal açıdan inceleyip bahsi geçen ifadeyi te’kid bağlamında kabul etmiştir.[1160] Râzî ise bu konuda Zemahşerî’nin açıklamalarını nakletmekle yetinmiştir.[1161]

Örnek: 2.

هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَاب *“İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme dedik.”*[1162]

Taberî, ayetin anlam vecihlerini takdîm ve te’hîr üslubu ile bağlantılı olarak şu şekilde açıklamıştır: Te’vîl ehli bu ayette geçen (هَذَا) ismi işaretinin muşaru ileyhisi ile ilgili ihtilâf etmiştir. Bazıları muşaru ileh olan (عَطَاؤُنَا) ifadesini Yüce Allah’ın Hz. Süleymân (a.s)’a ihsan ettiği mülk olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşü benimseyenler Sa‘id’in Katâde’ye dayandırdığı rivâyeti esas almışlardır. Bunun yanında söz konusu ifadeyi Hz. Süleymân’ın emrine verilen, bukağılarla bağlı şeytanlar olarak değerlendirenler de olmuştur. Bu anlayışı benimseyenler de Sa‘id’in Katâde’ye dayandırdığı rivâyetin başka bir versiyonunu delil olarak sunmuşlardır. Diğer bir görüşe göre ise (هَذَا) ile Hz. Süleymân’a verilen güç ve kuvvette işaret edilmiştir. Bu görüşte olanlar ise İkrime’nin İbn Abbâs’tan aldığı rivâyete dayanmışlardır. Bu görüşlerle bağlantılı olarak (فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) ifadesinde de anlam çeşitliliği yaşanmıştır. İlk görüşü benimseyenler bu ifadeyi *“Artık sen de (istediğine sana verdiğimiz mülkten) hesapsızca ver yahut verme dedik”* şeklinde açıklarken, ikinci görüşü kabul edenler ise aynı ifadeyi *“Artık sen de istediğin kadar*

[1158] Ebû ‘Ubeyde, **Mecâzu’l-Kur’ân**, c. II, s. 154.
[1159] el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**, c. II, s. 486; el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, c. II, s. 369; ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân ve İ‘râbuh**, c. I, s. 269.
[1160] es-S‘alebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân,** c. VIII, s. 105; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 504; ez-Zamahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 609.
[1161] er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XXVI, s. 236.
[1162] Sâd 38/39.

senin emrine verdiğimiz şeytanlardan azat et veya etme dedik" şeklinde açıklamışlardır. Son görüşte olanlar ise söz konusu ifadeyi "*Artık sen de istediğin hanımınla evlen istediğinle evlenme dedik"* şeklinde değerlendirmişlerdir. Bunların dışında bu ayette takdîm ve te'hîr olduğunu savunanlar da şu anlamı tercih etmişlerdir: *"İşte bu bizim (sana yaptığımız) hesapsızca ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) ver yahut verme dedik."* Bu tercihte bulunanlar Abdullah b. Mes'ûd'a dayandırılan (هذا فامنن أو أمسك عطاؤنا بغير حساب) şeklindeki kırâat vechiyle istişhâd etmişlerdir.[1163]

Taberî'nin kırâatler vasıtasıyla destekleyip aktardığı bu vechin Ferrâ'dan alındığını ifade etmek mümkündür. Çünkü Müfessirin bu doğrultudaki nakilleri Ferrâ'nın açıklamalarıyla birebir örtüşmektedir.[1164] Zeccâc, es-S'alebî, Vâhidî, İbn 'Atiyye ve Râzî gibi müfessirler ise bu konu da değerlendirmede bulunmazken Zemahşerî, Taberî'nin de dile getirdiği İbn Mes'ûd'a dayandırılan kırâate atıfta bulunmuştur.[1165] Kanaatimizce Taberî tarafından dile getirilen bu vecih'in şaz diye nitelenen kırâate dayanması, müfessirlerin çoğunluğu tarafından göz ardı edilmesinde etkili olmuştur.

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Taberî takdîm ve te'hîr üslubunu nahivcilere paralel olarak cümle öğeleri arasındaki yer değişimi çerçevesinde uygulamakla beraber ağırlıklı olarak belâgatçıların yaklaşımını esas almıştır. O, genellikle ayetler arasındaki mana uyuşumuna dikkat etmiştir. Kapalı ve muğlak gibi görünen ayetlerin çözümlenmesinde bu üslubu kullanan Müfessir, anlaşılmasında problem yaşanmayan ayetlere de anlam çeşitliliği kazandırmak için aynı üslubtan yararlanmıştır.

[1163] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 205-208.
[1164] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 405.
[1165] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 334; es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VIII, s. 199; el-Vâhidî, **el-Vesît,** c. III, s. 553; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 96; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. IV, s. 506; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXVI, s. 392.

2.5.2.3. İtnâb-İcâz

(وجز) Fiil formunun türevlerinden olan (ايجاز) kavramı, sözlükte "kısaltmak", "kısa tutmak", "özetlemek" ve "ihtisâr etmek" gibi manalara gelmektedir. Bunun yanında Araplar arasında (رَجُلٌ وَجْزٌ) cümlesi "hızlı hareket eden adam" anlamında kullanılırken (كَلَامٌ وَجِيز) ifadesi ile "kısa ve muhtasar olan söz" kast edilmiştir. [1166] Yine ihtisâr ile icâz aynı anlamda değerlendirildiği gibi aralarında anlam farklılığının olduğu da dile getirilmiştir.[1167] (اطنب) Fiil kalıbının mastarı olan (اطناب) sözcüğü ise, "medih veya zemde mübalağa yapmak" anlamını içermekte olup bu sözcüğün türevleri "ağaç kökü", "vücuttaki sinirler", "çadır yapımında kullanılan ip" ve "urgan" gibi anlamlarda kullanılmıştır. [1168] Arapların kullanımları doğrultusunda (اطنب) sözcüğü, geçtği cümleler itibariyle (أطنبت الريح) "Rüzgâr kuvvetli esti", (أطنبت الإبل) "Develer ard arda gitti", (الفرسُ اطنَّب) "Sırtı uzun ve geniş olan at" gibi anlamlar kazanmıştır.[1169]

Istılahî açıdan değerlendirildiğinde, kısmi farklılıklar olsa da belâgatçılar tarafından icâz kavramı "az sözle çok şey ifade etmek veya anlatılmak isetenilenin imkân dâhilinde en az sözcükle ifade edilmesi" şeklinde tanımlanmıştır.[1170] İtnâb kavramı ise "fasih kelamı oluşturmak için belağî bir etken ya da faydadadan hareketle sözü gerektiğinden fazla uzatmak" diye tarif edilmiştir. Başka bir deyişle itnâb, "bir amaca binâen sözcüklerin aktarılmak istenen manadan daha fazla olması veya analatılamak istenilenin insanlar arasında kullanılan lafızlardan daha fazla

[1166] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. V, s. 427.
[1167] ez-Zebidî, **Tâcu'l-Arus**, c. XI, s. 173.
[1168] el-Ezherî, **Tehzibu'l-Luga**, c. XIII, s. 247.
[1169] el-Cevherî, **es-Sihâh**, c. I, s. 172.
[1170] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, **el-Hayvân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, c. III, s. 42; Ebû Ali Hasan b. Raşîk el-Kayravanî el-Ezdî, **el-Umde fî Mehâsini'ş-Şiiri ve Âdâbih,** Thk., Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1401/ 1981, c. I, s. 250.

lafızla aktarılamsı" olarak tavsif edilmiştir.[1171] İcâz üslubuyla aktarılan ifadeler, dakik bir nazar ve tefekkür gerektirdiği için bu uslub'un havâsa yönelik olduğu iddia edilmiştir. İtnâb üslubunun sadeliği ve yalınlığı ise bu yöntemin avâma yönelik olduğu izlenimini uyandırmıştır.[1172] Belegat ilmiyle uğraşanlar icâzı, kısâr ve hazf olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Cümle öğelerinde veya sözcüklerin kendisinde eksiltme/hazf yapılmaksızın kısa ifadeler ile lafızları aşan manaların aktaırlması icâz-ı kısâr diye tanımlanırken az sözle çok mana aktarımı sırasında cümlede eksiltme/hazf yapılamsı icâz-ı hazf diye tanımlanmıştır.[1173] İtnâb ise izâh, itirâz, tevşi', atıf, iğâl, tezyil, tekrâr, tekmil ve terdif gibi kısımlara ayrılmıştır.[1174] Belâgat ilminde mananın değişik şekillerde aktarılması ve muhatabın anlayış düzeyinin yükseltilmesi için kapalı ifadelerin açıklanması "izâh" ifadesi ile karşılanmıştır. İ'tirâz ise belâgi bir amaçla veya ifadeyi güzelleştirmek için cümlede yeri olamamasına rağmen ara sözcük ya da cümlelerin yerleştirilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Tesniye ile biten bir cümleden sonra atıf edatlarıyla açıklama yapmak "tevşi'" diye ifade edilirken, atıf edatlarıyla cümlede daha önce geçen ifadeler ile irtibatın kurulup izahat yapılması neticesinde meydana gelen üslup "atıf" kavramı ile ifade edilmiştir. İğâl ise nesir veya şiirde anlam tamamlanmış olmasına rağmen, vecîz ifâdeler kullanmak sonucu ortaya çıkan üslupsal özellik için kullanılmıştır. Bir cümleden sonra tekit maksadıyla başka bir cümle getirmek "tezyil"; yerme, korkutma, inkâr etme, yücelteme vb. anlamları vurgulama için sözün uzatılması "tekrâr"; yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için yapılan açıklamalar "tekmil" ve manada açıklığı, vurgulamayı, pekiştirmeyi sağlamak için eş anlamlı sözcüklerin arda arda kullanılması "terdif" ile karşılanmıştır.[1175]

Arap dilinde köklü bir geçmişe sahip olan bu usluplar, edebî niteliğe sahip her ifade de yerli yerinde kullanılmalıdır. İcâzı gerektiren yerde itnâb yapılması veya tersinin uygulanması dilciler tarafından hata olarak kabul edilmiştir.[1176] Nitekim

[1171] Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed İbnu'l-Esîr, **el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâir,** Thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedvî Tebâne, Daru'n-Nehdeti Mısır, Kâhire, Tsz. c. II, s. 200.
[1172] Ebû Hilâl el-Askerî, **es-Sanâ'ateyn**, Thk., Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1419/ 1998, s. 190.
[1173] Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman Celâleddin el-Kâzvînî, **el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belaga**, Thk. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Tsz. c. III, s. 181-184.
[1174] Abdu'l-Aziz 'Atik, **İlmü'l-Meânî**, Dâru'l-Nehedeti'l-Arabiye, Beyrut, 1430/2009, s. 188.
[1175] el-Meydânî, **el-Belâgati'l-Arabiye**, c. II, s. 66-vd.
[1176] el-Askerî, **es-Sanâ'ateyn**, s. 190.

Kur'ân, eşsiz ve noksansız üslubuyla dilcilerin bu alandaki çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Tefsirciler de bu uslubların Kur'ân'daki anlamsal etkilerini gün yüzüne çıkartmak için dilbilimin verilerinden yararlanarak çeşitli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Taberî, yüce Allah'ın kâfir ve mülhitlere düşünüp akletmeleri için en vecîz sözlerle hitap edip deliller sunduğunu belitmiştir.[1177] Yine müfessir, ayetlerde tehdid, vurgulama ve korkutma maksadıyla yapılan itnâb'a işaret ederek bahsi geçen üslubun Kur'ân'daki tezahürünü de ortaya koymaya çalışmıştır.[1178] Taberî, bu üslubların kavramsal çerçevelerini sunmamakla beraber anlatımı güçlü kılmak için bu alanın verilerinden yararlanmıştır. Bu doğrultuda müffesirimiz, (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ) "*Onlar, kızları Allah'a nispet ediyorlar -ki O bundan uzaktır- kendilerine ise, canlarının istediğini*"[1179] ayetinde geçen ve gereksiz bir ifadeymiş gibi görünen (سُبْحَانَهُ) sözcüğünün kullanılma gayesini şu şekilde açıklamıştır: "Yüce Allah bu ifade ile kendi nefsini müşriklerin yanlış anlayış ve fikirlerinden tenzih etmiştir. Çünkü onlar cahilikte öyle ilerlemişler ki Allah'a (c.c.) isnâd edilemeycek şeyi isnâd etmekle yetinmeyip, kendilerine layık görmediklerini ona layık görmüşlerdir. İşte Allah (c.c.), (سُبْحَانَهُ) ifadesi ile buna itiraz etmiştir."[1180] Kanaatimizce Taberî, burada itnâbın itirâz kısmına işaret edip, bahsi geçen ifadenin yerli yerinde kullanıldığını göstermeye çalışmıştır.

Aynı şekilde (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) "*Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mîkâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır*"[1181] ayetinde melek oldukları için (مَلَائِكَتِه) genel ifadesinden anlaşıldıkları halde (جِبْرِيلَ) ve (مِيكَالَ) sözcüklerinin vurgulama yaparcasına aktarılması itnâb üslubunun atıf kısmına bağlanmıştır.[1182]

[1177] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 267.
[1178] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 581.
[1179] en-Nahl 16/57.
[1180] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 227.
[1181] el-Bakara 2/98.
[1182] Ahmed Matlub Ahmed en-Nâsrî, **Esâlibü'l-Belaga**, Vekâletü'l-Metbuât, Kuveyt, 1400/1980, s. 233.

Taberî de bu uslubsal özelliğe şu şekilde atıfta bulunmuştur: "Cebrail ve Mikail melek değil mi? diye soru soran kişiye evet yanıtını verdiğimizde, bu kişi ayetteki tekrârın sebebini soracaktır. Bu durumda şu cevabı vermek mümkündür: Yapılan tekrar Yahudilerin 'Cebrail, bizim düşmanımız, Mikail ise bizim dostumuzdur', ifadesine karşı bir uyarıdır."[1183] İcâz konusunda da aynı tutumu sürdüren Taberî, bu konuda da detaylı izahlarda bulunmak yerine bu usluba ima ve işaret etmekle iktifa etmiştir. Örneğin (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ) "*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır*"[1184] ayetinin icâz yönü Müfessir tarafından şöyle nakledilmiştir: Te'vîl ehli bu ayetin anlamında ihtilâf etmiştir. Onların bir kısmı bu ayeti "Ey akıl sahipleri Allah'ın size farz ve vacip kıldıklarında önemli faydalar vardır. Kısas korkusuyla insanlar cana kıymaktan ve insanlara zarar vermekten uzak duracağı için kısas, önemli faydalar barındıran farzlardandır" şeklinde te'vîl edip aynı doğrultudaki rivâyetleri sıralamışlardır. Buna katılmayanlar ise şu görüşü benimsemişlerdir: Cahiliye devrinde, suçlu suçsuz ayırt etmeden cürmü işleyenin yakınları adaletsizce cezalandırılmıştır. Yüce Allah, bu yanılış uygulamayı kısas hükmüyle ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla suçu olmadığı halde cezalandırılanlar için kısasata hayat vardır.[1185] Görüldüğü gibi müfessir, bu ayet bağlamında detaylı açıklamalar yapmasına rağmen icâz kavramını kullanmamıştır. Oysa Râzî ayetin belagî yönünün en yüksek seviyede olduğunu, belâgatçıların bu ayette icâz olduğu konusunda ittifak ettiklerini dile getirerek ayetle bağlantılı olarak bu alana yönelik açıklamalarda bulunmuştur.[1186]

Yine Müfessir, Kur'ân'ın icâz yönüne (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) "*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir*"[1187] ayetini tefsir ederken işaret etmiştir. Taberî, bu ayetin (خُذِ الْعَفْوَ) bölümünün "insanlarda ahlak halini almış ve bilinçsizce yapılan davranışları affet", "verilen sadakaları al" ve "kitâl daha farz kılınmadığı için müşriklere hatalarından dolayı sert davranma" şeklinde üç anlamda

[1183] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 395.
[1184] el-Bakara 2/179.
[1185] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 381-383.
[1186] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. V, s. 229.
[1187] el-A'raf 7/199.

değerlendirildiğini rivâyetlerin şahadetiyle ifade etmiştir. Ayetin diğer bölümü olan (وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ) ise müellif tarafından şu şekilde açıklanmıştır: (العرف) sözcüğünün (المعروف) anlamında olduğu kabul edildiğinde söz konusu ifade ile "sılayı rahim", "yardımlaşma", "dayanışma" ve "zülumden uzak durma" gibi tüm iyi şeylerin kast edildiğini belirtmek mümkündür. Bu durumda Yüce Allah (c.c.), Peygamber'ine marufun tümünün uygulanması konusunda emir vermiştir.[1188] Taberî'nin izahatından anlaşıldığı gibi birkaç kelimeden oluşan bu ayet birçok ahlakî ve sosyal prensibi barındırmakla mucîz bir ifade olma hüviyetine kavuşmuştur. Nitekim Zemahşerî Kur'ân'da mekârim-i ahlak konusunda bu ayetten daha kapsamlı bir ayet bulunmadığını dile getirmiştir.[1189]

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi Taberî, itnâb ve icâz usluplarını etkilli bir şekilde kullanmamıştır. Yani bu usluplardan hareketle Kur'ân'ın özgünlük ve etkileyiciliğini ortaya çıkartma yolunu tercih etmemiştir. Ancak o, ayetleri açıklarken bu uslublara işaret etmekle yetinmiştir. Taberî'nin bu tutumunu, Kur'ân'ı açıklama gayesini göz önüne alıp literal açıklamaları önemsemesine bağlamak mümkün olduğu gibi, tefsirini yazdığı dönemde toplumun bilişsel düzeyinden hareketlle Kur'ân'ın bu boyutunun vurgulanmasına ihtiyaç hissetmediğine bağlamak da mümkündür. Ayrıca müfessirin yaşadağı dönemde belâgat kavramlarının tam olarak yerleşmemesi de onu bu kavramları kullanmak yerine bunlara işaret etmesinde etkili olmuştur.

[1188] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 326-331.
[1189] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 190.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ'NİN DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMININ KIRÂAT VE FIKHA YANSIMASI

Taberî'nin dilsel izahları ile kırâatler bağalmındaki açıklamaları, iç içe geçtmiştir. Öyleki Müfessir, her kırâatin arka planını dilsel izahlarla desteklemeye çalışmıştır. Fıkhın usûl ve für'unda ise kırâatler kadar olmasa da önemli ölçüde dilsel izahlarda bulunmuştur. Tercih ettiği görüşlere delil olarak sunduğu rivâyetleri kuvvetlendirmek için dilbilimsel yönteme müracaat etmiştir. İtkâdî konularda ise dilden ziyade rivâyetleri kullanmış, tercihlerde bulunmak yerine, görüşleri olduğu gibi aktarmıştır. Dolayısıyla bu bölümde Müfessirin dilsel izahlarının islâm bilimlerinden kırâat ve fıkıh üzerindeki etkisini ortaya çıkartmayı hedefledik. İtikâd alanındaki aktarımlarını ise dilsel izahları barındırmadığı için tezimizin sınırlarını aşacağı endişesiyle işlemedik.

3.1. TABERÎ TEFSİRİNDE İLMÜ'L-ESVÂT

Birinci bölümde de izah ettiğimiz gibi bu alan genel dilbilimin bir alt dalı olarak kabul edilmektedir. Sesbiliminin İslâm ilimlerindeki karşılığı kırâat ve tecvittir.[1190] Taberî, tecvit ile ilgili açıklamalarda bulunmazken kırâat alanına geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu açıdan Müfessir, dilbilimin alt dalı olan sesbilimini konu edinmiştir. Bunun yanında o, kırâat ile ilgili açıklamalarında Dilbilimin diğer alanlarını icra etmiştir. Bizde kırâat alanı ve Taberî'nin kırâat analyışı ile genel bilgiler verdikten sonra Taberî tefsirinde kırâat ve dilbilim etkileşimini örnekler ve mukayeseler eşliğinde aktarmaya çalışacağız.

[1190] Abdu't-Tevâb, **el-Medhal ilâ İlmi'l-Lügâ ve Menâhici'l-Behsi'l-Legavî**, s.14; Mahmud Fehmî Hicâzî, **Medhal ilâ İlmi'l-Luga**, Dâru Kabâ', Kâhire, Tsz., s. 45.

3.1.1. Kırâat İlmine Genel Bir Bakış

Semâî bir masdar olan (قراءة) sözcüğü, (قرا) fiilinden türemiştir. Bu sözcük ve türevleri, "cem etme (toplama)" anlamı taşıdığı gibi "tilavet etme (okuma)" anlamı da taşımaktadır.[1191] Okumalar anlamında olan (قراءات) sözcüğü ise (قراءة) sözcüğünün çoğuludur. Kur'ân sözcüğünün de türevlerinden olduğu, bu sözcüğün hem okuma hem toplama hem de cem etme anlamını barındırması kelimenin kök haliyle ilgilidir.[1192] Kur'ân okuyanlar anlamında olan kurrâ, kârî kelimesinin çoğuludur.[1193] Kurrâ sözcüğü ashabın kırâati konusunda engin bilgiye sahip olan, kırâat imamları ve kırâat alanında bilgisi mevcut kişiler için kullanılmıştır.[1194]

Kur'ân'ın okunma şekil ve tarzları ile ilgili olan Kırâat kavramı için çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlar arasında kabul gören tanım şu şekildedir: "Kur'ân kelimelerinin okunuş şekillerini, ravilerine isnâd ederek aktaran ilim dalıdır."[1195] Bu açıdan eveliyatı hadis ilmi gibi rivâyete dayanan bu ilim de kaynağını Resullahtan almaktadır. Yüce Allah'ın ilk hitabına oku emriyle başlaması[1196] ve Kur'ân okundğu zaman rahmete nail olmak için dinlenmesi gerektiğini belirtmesi, [1197] tertil ile okunmasını vurgulaması,[1198] kırâat ilminin teşekkülünde en önemli etkenlerdendir. Ayrıca sesi güzel olanların Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından teşvik edilmesi [1199] ve her yıl Ramazan ayında Cebrail (a.s.) tarafından yapılan arza işlemi bu yolda atılan ilk adımlardandır.[1200]

İlk Kırâat imamı olan Hz. Peygamber (s.a.v.), vahiyle muhatap olur olmaz bu eğitimi almıştır. Acele veya telaşa kapıldığı zaman ilahi destek ile teskin

[1191] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. I, s. 128.
[1192] İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luga**, s. 750.
[1193] Nihat Temel, **Kırâat ve Tecvid Istılahları,** İFAV., Yay., İstanbul, 2013, s. 87.
[1194] Hacı Önen, **Kırâat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci,** Agrafik Yay., Diyarbakır, 2015, s. 18.
[1195] Ebû Hayr Şemseddin Muhammed Ali b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, **Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibin**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, s. 9.
[1196] el-'Alâk 96/1
[1197] el-A'raf 7/204.
[1198] el-Müzemmil 73/4.
[1199] el-Buharî, **Sahih**, c. VI, s. 190.
[1200] el-Buharî, **Sahih**, c. VI, s. 186.

edilmiştir.[1201] Onun ashabı da aynı hasasiyeti göstermeye çalışmıştır, ancak arabıyla, acemiyle, siyahıyla, beyazıyla değişik konuşma ve ağız yapısına sahip olmaları çeşitli okuyuş farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Başlangıçta Kur'ân, Kureyş ve yakınındaki fasih Arap lehçelerine göre okunsa da zamanla bu kolaylık diğer arap lehçelerine de sağlanmıştır. Çünkü kişinin sahip olduğu lehçeden diğerine geçmesi çok zordur. Hatta yaşlılar, çocuklar ve okuma yazma bilmeyenler için bu imkânsızdır.[1202] Bu yüzden değişik lehçe ve okuyuş şekilleri meydana gelmiştir. Hz Peygamber'in onayını alan bu okuyuş şekilleri zamanla kırâat ilmi çerçevesinde derlenmiştir. Bu arada Kırâat ilminin temelinin dil olgusu olduğu, fikri doğru olmakla beraber tek etken bu değildir. Nitekim Kırâat âlimleri lehçelere uygun diye istekleri doğrultusundaki her okuyuş tarzını Ku'ân'a yansıtmamışlardır. Onlar Sahâbe ve Tabiûndan gelen okumaların dışına çıkmamamışlardır. Bunun yanında dilciler de bu kurala uymuşlardır. Örneğin es-Sibevyh, ez-Zeccâc, en-Nehhâs, İbn Hâleveyh, İbn Cinnî ve İbnü'l-Enbârî gibi dilbilimciler, Ku'ân'ın bazı Kırâatlerinin Arapça açısından doğru olmasına rağmen sahih Kırâatlere uymadığı için kullanılamayacağını aktarmışlardır. [1203]

Kırâat ilminde, nakil (aktarmak) ve sema' (dinlemek) iki önemli olgudur. Kırâat âlimleri bu olgulara dayanıp, Kırâat ilmini sistemleştirmişlerdir. Rivâyetlere bakıldığında bu olguların Hz. Peygamber'in buyruğuyla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Aliye dayandırdığı rivâyete göre, Resulullah, Kur'ân'ın öğrenildiği gibi okunmasını emretmiştir.[1204] Ashab da Kur'ân'ı öğrendiği şekilde hem kendi arasında hem de kendinden sonrakilere yaymıştır. Buna ilaveten nakil ve sema'ın önemi Sahâbe tarafından da dile getirilmiştir. Huzeyfe b. el-Yeman (ö. 38/658) kurrâlardan bazılarını, seleflerinin uyguladığı yöntemi (nakil ve sema'yı) takip etmeleri konusunda uyarmıştır. [1205] Zeyd b. Sabit ise Kırâat öğrenmenin sünnet olduğunu, öğrenirken bu iki olgunun (nakil ve sema'ın) esas

[1201] Önen, **Kıraat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci,** s. 24.
[1202] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr**, Thk., Ali Muhammed Dabâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. c. I, s. 22.
[1203] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 117.
[1204] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 23.
[1205] Ahmed b. Abdullah Ebû Na'im el-İsfehânî, **Hülyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Esfiyâ**, Daru's-Sa'ade, Mısır, 1416/1996, c. I, s. 280.

alınması gerektiğini ifade etmiştir. [1206] Tabiûn ve sonrası dönemde Kırâatleri alma ve nakletme konusu önemini korumuştur. Bu dönem Kırâat imamlarının yetiştiği dönem olarak bilinmektedir. Kur'ân'ın Hz. Osman tarafından istinsah edilmesi, çoğaltılması ve çeşitli şehirlere gönderilmesi kırâat ihtilâflarının Tabiûn döneminde istikrara kavuşmasını sağlamıştır.[1207] Çok sayıda kurrânın yetiştiği bu dönemde, bahsi geçen kategorilere kitabet yöntemi de eklenmiştir. Camilerde sürdürülen kırâat eğitiminde ashabın yöntem ve esasları uygulanmıştır.[1208]

Kırâat ilmi, hicri üçüncü yüzyıldan sonra sistemleşip, müstakil ilim dalı olma yolunda önemli adımlar atmıştur. [1209] Kırâat imamlarının yetiştiği bu dönemde kaleme alınan eserler, Kırâat çeşitlerinin sınırlandırılmasını sağlamıştır. Ebû Bekr b. Mücâhid'in (ö. 324/935), *Kitabu's-Seb'a* adlı eseri ile Kırâatler yediye indirilirken, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin en-Nisâburî'nin (ö. 381/992) *el-Gâye fî Kırâati'l-Aşr* adlı kitabıyla bu sayı ona çıkartılmıştır.[1210] Bu tür eserlerde de aktarıldığı gibi Kırâat alanın önde gelen isimleri şunlardır: Nâfî b. Abdurrahman (ö. 169/785), Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr b. Âlâ el-Basrî, (ö. 154/771), Abdullah b. Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habib (ö. 156/773), Ali b. Hamza el-Kissâî (ö. 189/705), Ebû Câ'fer Yezîd b. el-Ka'ka (ö. 130/748), Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/821), Halef b. Hişâm (ö. 229/844). [1211] Bu sahada tasnif yapılırken çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Kırâat âlimleri, yalan söz üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aynı özelliği taşıyan topluluktan aldığı Kırâati mütevatir kavramı ile ifade etmişlerdir.[1212] Ayrıca senedi sahih olup, Arap dilbilgisi ve Hz. Osman mushafı ile mütenasip olan mütevatirin bir alt derecesindeki Kırâatler ise meşhur kavramı ile karşılanmıştır.[1213] Ahad Kırâat ise sahih senedle rivâyet edildiği halde meşhur Kırâatte bahsettiğimiz diğer iki şartı barındırmayan Kırâat çeşitleri için kullanılan kavramdır. Bir de güvenilir ve sahih senedleri

[1206] Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud el-Begavî, **Şerhu's-Sünne**, Thk. Şu'ayb el-Arnavut, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, c. IV, s. 512.
[1207] Önen, **Kıraat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci,** s. 99.
[1208] Necâti Tetik, **Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Tâlimi,** İşaret Yay., İstanbul, 1990, s. 57.
[1209] Ahmed Hâlid Şükrî, **Mukadimatun fî İlmi'l-Kırâat,** Dâru Amâr, Ürdün, 1422/2001, s. 58-59.
[1210] Abdurrahman Çetin, **Kıraatların Tefsire Etkisi,** Ensar Yay. İstanbul, 2012, s. 75.
[1211] Amed b. Muhammed b. Amed Şehabeddin ed-Dimyâtî, **İthâfi'l-Fudelâi'l-Beşer fî Kırâati'l-'Arbate 'Aşer**, Thk., Enîs Mihre, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1427/2006, s. 10.
[1212] İbnu'l-Cezerî, **Muncidu'l-Mukriin ve Murşidu't-Tâlibin**, s. 21.
[1213] Çetin, **Kıraatların Tefsire Etkisi,** s. 85.

barındırmayan Kırâatler şaz,[1214] tefsir amaçlı fazlalıkları içeren Kırâatler müdrec ve asılsız bir şekilde rivâyet edilen Kırâatler mevzu olarak isimlendirlirmiştir.[1215]

Kırâatleri ictihadi ve tevkifi olarak ikiye ayıran anlayışlardan tevkifilik İslâm âlimlerine ait iken, ictihadilik müsteşriklere aittir. Theodor Nöldeke (ö. 1930), İgnaz Goldziher (ö. 1921), Carl Brockelmann (1868-1956), Rêgis Blachêre (1900-1973) gibi bazı müsetşrikler, Kırâatiin ictihad'a dayanmasını ilk dönemde kullanılan ibtidai konumdaki yazıya bağlamkatdırlar.[1216] İslâm âlimleri ise bu görüşü Kırâatlerin nakil yoluyla gelmesi ve Arap diline uygun olan her okunuşun kabul edilmemesi gibi delilleri ileri sürerek, kabul etmeyip, farklı Kırâatlerin vahye dayalı olduğunu şiddetle savunmuşlardır. [1217] Bunun yanında bazı mutezili âlimlerin değerlendirmelerindeki yaklaşımları, Kırâatleri ictihadi olarak kabul ettikleri izlenimini uyandırmıştır.[1218] Bu aşamada önümüze yedi harf meselesi gelmektedir. Bu konuyla ilgili rivâyetlerde okuyuş tarzları sebebiyle ashab arasında ufak çaplı tartışmaların cereyan ettiği sonunda Resulullaha danışıldığı, bunun üzerine onun iki tarafı onaylayarak Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini belirttiği nakledilmiştir.[1219] Sıhhatleri değişik seviyelerde olmakla birlikte bu konuyla ilgili çok sayıda benzer rivâyetler aktarılmıştır. Yirmi yedi sahabi tarafından rivâyet edilen bu hadislerin sayısı altmışa ulaşmaktadır. Bu hadislerin üçte ikisinin senedi sağlamdır. Hemen hemen bütün itikadi mezhepler tarafından bu hadislerin mevcudiyeti kabul edilmektedir.[1220] Bu rivâyetleri tek tek aktaran Taberî konuyu bütün detayları ile işlemeye çalışmaktadır. Onun bu aktarımlarda göze çarpan husus farklı Kırâatleri, yedi harfleri ve lehçeleri aynı kategoride değerlendirmesidir.

Kırâat farklılıklarını yapısı değişen ve yapısı değişmeden harekesi değişen kelimeler şeklinde iki bölüme ayıran Taberî, kelimenin yapısı değişmeden meydana gelen Kırâat farklılıklarının yedi harf kapsamında değerlendirilen lehçeler ile karışıtırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca kelimenin harekelerinin değişmesi

[1214] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. I, s. 341.
[1215] Mehnet Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İsam Yay. İstanbul, 2011, s. 62-63.
[1216] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 139.
[1217] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr**, c. II, s. 214.
[1218] İsmail Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati,** İFAV., İstanbul, 2012, s. 289.
[1219] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21.
[1220] Çetin, **Kıraatların Tefsire Etkisi,** s. 50.

suretiyle meydana gelen okuyuş farklılıkların küfre götürmeyeceğini belirtmiştir. [1221] Bu taksimat bize Tahir b. Âşur'un taksimatını hatırlatmaktadır. O da cehr, günne, tahkik, teshil, tahfif, imale med ve harekelerin değişimi gibi kelimenin yapısını etkilemeyen veya kelimenin yapısının değiştiği farklılıklar olmak üzere kırâatleri ikiye ayırmaktadır.[1222]

3.1.1. Taberî'nin Kırâat Anlayışı

Kırâatler açısından son derece önemli olan yedi harf meselesinin ve ayetler bağlamındaki kırâat farklılklarının bütün boyutları ile Taberî tarafından işlenmesi kırâat alanına yönelen tüm âlimlerin ondan bahsetmesini sağlamıştır. Nitekim Kurtûbî, tüm Müslümanların sahih diye nitelendirdikleri kırâatler üzerine icmâ ettiklerini ve muhakkik imaml ar arasında saydığı Taberî'nin, eserleriyle bu icmânın oluşmasına katkı sunduğunu ifade etmiştir. [1223] İbn Cinnî, Hâkka suresinin 14. ayetinde[1224] geçen (وَحُمِلَتِ الْأَرْض) ifadesinin kırâat şeklini, İbn Mücâhid'in Taberî'ye dayandırdığı rivâyetten hareketle aktarmıştır. [1225] Bu da kırâat alanın öncülerinin Taberî'den etkilendiğini göstermekle beraber onun bu alandaki yetkinliğine işaret etmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib ise Taberî'nin, kırâatleri sahih olarak nitelendirilen yedi kırâat imamının yanında on beşe yakın, başka kırâate de yer verdiğini ifade etmiştir.[1226] Ebu'l-Hasan es-Sahâvî (ö. 643/1245) ise "Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ" adlı eserinin çeşitli yerlerinde Taberî'den bahsetmiştir. Bununla berâber o, Taberî'nin kâri'lerden İbn Amr'a yönelttiği eleştirileri, (طعن) t'an diye nitelemiştir. [1227] Yine Taberî'nin yadi harfin vücübiyet yerine ruhsat özelliği taşıdığına yönelik fikrini aktaran İbnu'l-Cezerî de onun etkisinde kalan önemli kırâat

[1221] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 65.
[1222] Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dârut-Tunûsiye li'n-Neşr, Tunus, 1984, c. 1, s. 51-54.
[1223] Seyid Rızk Tavîl, **el-Medhal fî'l-Kırâae,** Meketbetü'l-Fayasaliye, Yrs. 1405/1985, s. 54.
[1224] Ayetin Anlamı: *"Sûr'a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş(kıyamet kopmuş)tur."* el- Hâkka 69/14-15.
[1225] İbn Cinnî, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-Îzâh anhâ**, c. II, s. 328.
[1226] Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Me'ani'l-Kırâat**, Thk., Abdu'l-Fettâh İsmail Şilbî, Dâru Nehdetu Mısır, Kahire, Tsz. s. 38.
[1227] Ali b. Abdu's-Samed Ebû'l-Hasan Alemüddin es-Sahâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ**, Thk., Mervân Atiyye, Muhsin Harabe, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Dımaşk, 1418/1997, s. 513.

âlimlerindendir.[1228] Aynı şekilde İbnu'l-Cezerî, Taberî'nin kırâat ile ilgili eserine işaret ederek, onun bu alandaki yetkinliğini ortaya çıkartmaya çalışmıştır.[1229] İlk dönemlerde te'lif edilen bu tür eserlerde Müfessirin kırâat açısından pozitif ve bazı negatif eleştiriler alması onun bu alana sunduğu katkılarından kaynaklanmaktadır. Onun bu katkıları günümüzdeki eserlere de yansımıştır.

Nitekim Mehmet Ünal, Taberî'nin Kırâat pratiği ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: Taberî, kırâatler konusunda mümtaz şahsiyetlerdendir.[1230] Ayrıca o, yaptığı tercihler ile bu konuda bir otorite olduğunu göstermiştir. Bir de diğer müfessirlere göre daha bağımsız hareket eden Taberî, bu meziyetleri ile kırâat imamı niteliğini kazanmıştır.[1231] Abdülmecit Okçu ise Taberî'nin kırâat anlayışını şu şekilde özetlemiştir: "Taberî, kırâatleri irdelerken, onların nahiv yönüne önemle eğilmiştir. Ancak nakli sahih olmayan ve Mushaf hattına uymayan kırâatler, Taberî tarafından red edilmiştir. Yine o, kırâat ile Arap diline dayanan kırâatler arasındaki ayrımı vurgular."[1232] Ayrıca Taberî sahih olarak nitelendirilen kırâatlerden İbn Âmr'ın bazı okuyuşlarını Arap dil kuralarına ters düştüğü için şaz saymış, dolayısıyla eleştirilere maruz kalmıştır.[1233] Bunun yanında Asım el-Cahderî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlere isnâd edilip şaz olarak değerlendirilen bazı kırâatleri sahihi diye nitelemesi Taberî'nin bu eleştirileri almasında etkili olmuştur.[1234] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi müfessrirmiz, Kırâat alınında büyük bir etki yaratmıştır. Hiç şüphesiz onun bu etkiyi oluşturmasında Abdurrahman et-Telhî ve Abbâs b. Velîd el Mukrî gibi kırâat alanındaki önemli isimlerden ders alması etkili olmuştur.

İslâm âlimlerinin geneli kırâat farklılıklarını ve yedi harf meselesini aynı çerçevede değerlendirmektedirler. Ancak Müfessir, kırâatler ve yedi harf meselesinin farklı konular olduğu kanaatine varmıştır. Ona göre değişik lehçelerdeki eş anlamlı kelimeler yedi harf kapsamında olup, Hz. Peygamber'in (s.a.v) diğer kabilelerdeki insanlara sağladığı bir kolaylıktır. Ruhsat mahiyetinde olan bu kolaylık, Hz. Ebû

[1228] İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, c. I, s. 31.
[1229] İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, c. I, s. 34.
[1230] Mehmet Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 154.
[1231] Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, s. 156.
[1232] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 116.
[1233] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 231.
[1234] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 235.

Bekr döneminde yazılan mushafa yansıtılmış, Hz osman döneminde ise bu kolaylığın beraberinde bazı problemleri doğurduğu görülünce, hazırlanan yeni Mushaf sadace kureyş lehçesi ile yazılmıştır. Müslümanların da ittifak ile kabul ettikleri bu Mushaflar, İslâm âleminin çeşitli bölgelerine yollanmıştır.[1235] Bunun aksine kırâatleri harake veya kısmi harf değişiklikleri ile sınırlandıran Taberî, bu tür konuların tefsiri ilgilendiren konular olduğunu düşünmektedir. Nitekim uygulama boyutunda bu tür kelimelerdeki değişimleri lehçeler ve dilbilimsel farklılıklar ile açıklamaya çalışan müfessir, bu kategorideki sözcükleri tefsir açısından değerlendirmektedir. Bunun yanında o, kurrâ tarafından rivâyet edilen Kırâatler için ayrı başlıklar açıp, rivâyet zincirleri ile bunları desteklemektedir.[1236]

İbn Mücâhid öncesi ve sonrasında te'lif edilen eserlerde kırâatler farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Halil b. Ahmed, Sibevyh, Kisâi, Ferrâ, Ahfeş, Mâzinî, Müberred, Sâ'leb, Zeccâc ve Taberî gibi âlimler İbn Mücâhid öncesi dönemde bulunurken, Zeccâcî, Nehhâs, Ebû Sa'id es-Sirâfi, Ebû Ali el-Fârisî gibi âlimler de ondan sonraki dönemlerde yaşamıştır. İbn Mücâhid öncesi dönemlerde yazılan eserlerde, kırâatler kırâat imamlarına nisbet edilmek yerine şehirlere nisbet edilmiştir. Ayrıca daha sonra ortaya çıkan sahih ve ğayri sahih ayrımı bu dönemlerde, pek kullanılmamıştır. Kırâat alanında, *"Câmi'u'l-Kırâa mine'ş-Şuhurî ve'ş-Şevaz."* adlı eserî yazan müfessir, tefsirinin çeşitli yerlerinde bu esere atıfta bulunur. Ancak tefsirinde, amacının ayetlerin te'vîlini ortaya çıkartmak olduğunu belirten Taberî, kırâatları kullanma amacını ayetlerin tefsir vecihlerini tespit etmek olduğunu ifade etmiştir.[1237] Bunun yanında Ebû Ali el-Fârisî'ninde belirttiği gibi Taberî çok kapsamlı bir kitap olan tefsirinde yirmiye yakın Kırâat vechini aktarmıştır.[1238] Nitekim Abdülmecit Okçu, İbn Mücâhid'in *"Kitâbu's-Seba"* adlı eserini kaleme alırken, Taberî'den etkilendiğini ifade etmiştir.[1239] Ona göre, İbn Mücâhid'in Taberî'nin öğrencilerinden olması da bu etkinin yaşanmasını sağlamıştır.[1240] Kırâatlerin sıhhat açısından yedi ve daha sonra on ile sınırlandırılması

[1235] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 21, 68.
[1236] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 139.
[1237] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 148.
[1238] Hüseyin b. Ahmed Ebû Ali el-Fârisî, **el-Hucce li'l-Kurâi's-Seb'a**, Thk., Bedreddin Kahveci, Beşir Cüveycabî, Dârü'l-Me'mun, Beyrut, 1413/1993, c. I, s. 9.
[1239] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 105.
[1240] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 347.

Taberî, sonrası döneme rastladığı için onun kırâat ve tefsir alanındaki kitaplarında sahihiyle, meşhuruyla, şazıyla bütün Kırâat çeşitlerini sırladığı görülmektedir. Bu kırâatlerin lehçelerle irtibatını kuran Taberî, Sahâbe,[1241] Tabiûn[1242] ve kurrânın okuyuşlarını da belli bir metot takib etmeksizin aktarmaktadır. Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için kırâatler önemli yardımcılardandır. Bunun yanında onların önemli ve güvenilir dilbilimsel kaynak olma görevini üstlenmeleri, dilcilerin kırâatler üzerinde önemle durmalarını sağlamıştır.[1243] Dil alanında yetkinliğini yazdığı eserlere yansıtan müfessir de kırâatlerin bu yönünü göz ardı etmeyip, tefsirinde kırâat vecihleriyle dilbilimsel izahları paralel bir şekilde sürdürmüştür.[1244]

Taberî Kırâatler ile ilgili açıklamalar yaparken, (اختلف القراء), (قراءة القراء), (قراءة وأولى هاتين), (فقرأته عامَّة قراء المدينة ومكة)[1246],(والقَرَأَةُ مختلفة في قراءة)[1245],(كافة المسلمين (القراءتين بالصواب، قراءةُ من قرأ[1247], (إجماع الحجة على قراءة) [1248] gibi ifadeler kullanmaktadır. müfessir kırâatler konusunda yaptığı açıklamalarda tekdüze bir şekilde hareket etmeyerek çeşitli yaklaşımlar sergilemiştir. Örneğin bazı kırâat vecihlerini cem ederken, bazılarını cem ve tercihe başvurmadan direkt aktarmıştır. Ayrıca tercih yaparken Hz. Osman mushafı,[1249] dilbilim,[1250] lehçe farklılıkları, [1251] bağlam [1252] ve anlam[1253] gibi değişik kıstaslar belirlemiştir. Bunun yanında Halis Albayrak'ında ifade ettiği gibi, büyük çoğunluğun kabul ettiği ve kurrânın ittifak

[1241] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 293.
[1242] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 487.
[1243] Ahmed Muhtâr, **Lugat i'l-Kur'ân**, Mektebetü'ş-Şerîa, Kuveyt, 1997, s. 85, 91
[1244] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 295.
[1245] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 438.
[1246] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 566.
[1247] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 568.
[1248] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 15.
[1249] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 418.
[1250] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 310-311.
[1251] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 307.
[1252] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 315-316.
[1253] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 324.

ettiği kırâatler dışındaki açıklmalarında Taberî, dil ve anlam ekseninden hareket etmiştir, dolayısıyla bu alandaki açıklamaları bu doğrultuda değerlendirilmelidir. [1254]

Müfessir, genellikle çoğunluğun kırâatinden yana tavır takınmakta ve çoğunluğun kırâatini hüccet olarak nitelemektedir.[1255] Kırâat imamlarının yanında şehir isimleri ile de kırâatleri aktaran Tâberi, çoğunlukla Medine ve Kûfelilerin ittifak ile kabul ettikleri kırâatleri benimsemektedir.[1256] O, bazen (في قراءتنا) "*bizim Kırâatimizde*" ifadesini kullanarak Hamza b. Habib, Ali b. Hamza el-Kissâî gibi kari'lerden yana tercihler yapmaktadır.[1257] Ayrıca Taberî sahih kırâatleri belirlerken, çeşitli ölçütler kullanmaktadır. Ona göre kırâat imamlarından biri, bir okuyuşta yalnız kalırsa ve diğerlerinin aksi yönde ittifakı bulunursa, çoğunluğun kırâati tercih edilir ve bu kırâat hüccet değeri taşımaktadır.[1258] Bunun yanında Taberî, münferid kalan kırâati şaz olarak değerlendirip şu ifadeleri kullanmaktadır: (والصواب من القراءة ، لإجماع القراء على تصويب ذلك، وشذوذ من خالفه من القراء ممن قرأ .....عندنا في ذلك وقد ذُكر عن بعض القراء أنه قرأ ذلك) [1260] ,(فغيرُ جائز الاعتراضُ به على الحجة) [1259],(خلاف كذلك، على هذا التأويل. ولست للقراءة به مستجيزًا =وإن كان له في التأويل والعربية وَجه مفهومٌ– لاتفاق الحجة من القراء على خلافه. فغيرُ جائز لأحد الاعتراض عليهم فيما نقلوه مجمعين عليه.). [1261]

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla müfessir, çoğunluğun görüşünü kendine göre bağlayıcı bir delil olarak görmektedir.

Bunun yanında Kırâatlerin sıhhatinde ilk koşullardan olan resmi mushafa uygunluk Taberî tarafından defaatle vurgulanmıştır. Nitekim o, dilsel kurallara uysa

[1254] Halis Albayrak, "Tâberî ve Kıraat", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV,** Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 37, İstanbul, 13-14 Ekim 2001, s. 7.
[1255] et-Tavîl, **el-Medhal fî'l-Kırâae**, s. 61.
[1256] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 67.
[1257] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 515.
[1258] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 54.
[1259] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 100.
[1260] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 195.
[1261] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 318.

da mushafa uymayan Kırâatleri red etmiştir.[1262] Bunun yanında dilsel kaidelere uygunluk Müfessirin üzerinde hassasiyetle durduğu konulardandır.[1263] Dikkati çeken husus normal şartlarda dilsel izahlarında Kûfelileri esas alan Müfessir, Kırâat bağlamında yaptığı dilsel izahlarında yeri geldiğince Kûfelileri eleştirmiştir.[1264] Ayrıca ayetlerin okunuşunda Kâri'ler arasındaki uyuma göre hareket etmiştir. Ona göre meşhur ve yaygın olan Kırâat makbul Kırâat olup ahad Kırâatler merduttur.[1265]
Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushâfın bütün Müslümanlar tarafından kabul gördüğünü, dolayısıyla o dönemde yaşayan tüm Müslümanların ellerindeki nüshaları imha ettiğini belirten Tâberi,[1266] Kırâatlerde bu mushafın esas alındığını (مثبتةٌ في مصحف المسلمين),[1267] (وهو في مصحف المسلمين مثبتٌ),[1268] (مصحف عثمان رحمة الله عليه),[1269] (فإن ذلك كذلك في مصاحف الأمصار),[1270] gibi ifadeleri ile belirtmiştir. Bunun yanında İbn Mes'ûd,[1271] Ubey b. K'ab,[1272] Hz. Ali,[1273] Hz. Hafsa[1274] ve Hz Aişe'ye[1275] dayandırılan, İslâm âlemi tarafından şaz diye bilinen Kırâat leri barındıran Mushaflardaki okuyuşlar ise müfessir tarafından kabul görmemiştir. Ancak Taberî, anlam zenginliği sunması açısından bu tür Kırâat leri dile getirmiştir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Mushaf hattına uygunluk Taberî'nin olmazsa olmazlarındandır.[1276] Mushâfa uygunluğu esas alan Taberî, meşhur şehirlere gönderilen musahflardaki okuyuşları (في مصاحف أهل الحجاز والعراق) ve (في مصاحف أهل الشام) gibi ifadelerle dile getirmiştir.[1277]

[1262] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 64.
[1263] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 60.
[1264] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 171.
[1265] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 398-399.
[1266] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 63-64.
[1267] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 222.
[1268] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 461.
[1269] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 127.
[1270] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 63.
[1271] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 474.
[1272] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 550.
[1273] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 111.
[1274] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 211.
[1275] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 173.
[1276] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 133.
[1277] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 451.

Taberî, sahih kırâatleri tanımlarken, kırâat imamlarına muhalif olan okuyuşları şaz statüsünde değerlendirmektedir.[1278] Bu kırâatlerin dilsel kaidelere uygunluğu söz konusu olsa da önemli olan kurrânın yaklaşımıdır. Bazı durumlarda kırâat açısından doğru sayılan okuyuşların, Arap dilinin fasahatine uygun olmadığı için şaz konumunda olduğunu belirten Taberî, tercihini kırâaten yana yapıp,[1279] Şaz olarak değerlendirdiği kırâatleri (لاجتماع الحجة من الْقَرَأَة وأهل التأويل على صحتها، وشذوذ من شذ عنهم بما خالفه) gibi ifadeler ile belirtmektedir.[1280] Kimi zaman kırâat imamlarını eleştiren müfessirmizin, bazı imamların kırâatlerini şaz olarak değerlendirdiği de görülmektedir.[1281] O, genellikle İbn Mes'ûd'a dayandırılan şaz kırâatleri aktarıp bazı dilsel izahaları temellendirmek için bunları kullanmaktadır.[1282] Şaz Kırâatleri aktarırken rivâyet zincirini irdeleyen Taberî, zayıf gördüğü rivâyetleri eleştirmekten geri durmamaktadır.[1283] Bunun yanında şaz Kırâat ravilerinden sayılan Mesruk b. el-Ecd'a b. Mâlik'ten[1284] tefsire tealluk eden rivâyetler nakletmekle beraber, Kırâat ile ilgili aktarımlarda da bulunmamıştır.[1285] Ancak şaz raviler arasında sayılan Abdullah b. Zübeyr'in okuyuşlarına yer vermiştir. Nitekim Araf suresinin 150. ayetinde geçen (فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ)[1286] cümlesinin Kırâati konusunda ihtilâf olduğunu belirten Müfessir, Abdullah b. Zübeyr'in Mücâhid'den yaptığı rivâyetten hareketle bu ayeti (فَلَا تَشْمِتْ بِيَ الأَعَدَاءُ) şeklinde okuduğunu aktardıktan sonra bu okuyuş tarzının şehirelerin kâr'î olarak tanımladığı kurrâının okuyuşuna uymadığı için şaz olduğunu, bununla birlikte Arap dilcilerinin bu kullanıma onay vermediğini ifade etmiştir.[1287]

[1278] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 265.
[1279] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 298.
[1280] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 328.
[1281] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 552.
[1282] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 268.
[1283] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 479.
[1284] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 17.
[1285] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 377.
[1286] Ayetin anlamı: *"Mûsâ, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, "Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptınız! Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?" dedi. (Öfkesinden) levhaları attı ve kardeşinin saçından tuttu, onu kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi) "Ey anamoğlu" dedi Kavim beni güçsüz buldu. Az kalsın beni öldürüyorlardı. Sen de bana böyle davranarak düşmanları sevindirme. Beni o zalimler topluluğu ile bir tutma."* el-A'raf 7/150.
[1287] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 131-132.

Sonuç olarak Taberî, sahih diye kabul edilen rivâyetlere dayanmakla beraber yeri geldiğinde bunlardan bazılarını elşetirmekten kaçınmamıştır. Yine o, şaz olarak nitelendirilen Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),[1288] A'meş (ö. 148/765),[1289] Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817),[1290] İbn Ebî İshâk (ö. 117/735) [1291] ve Asım el-Cahderî (ö. 110/728)[1292] gibi kâri'lerin Kırâatlerini kimi zaman eleştirerek kimi zaman onaylayarak kendine özgü bir Kırâat sistematiği içerisinde sunmuştur.

3.1.1.1. Kırâatleri Cem Etmesi

Tefsirinde Kırâatlere değinen Taberî, bir râvi gibi veya bir tarihçi gibi hareket etmemiştir. Dolayısıyla ele aldığı ayetin Kırâat vecihlerini bütün detaylarıyla aktarmamıştır. Onun bu konudaki aktarımları tefsire malzeme olanlarla sınırlıdır. Bu aktarımları yaparken, bazı ayetler ile ilgili Kırâatlerde tercihte bulunmadığı ve bazılarının farklı Kırâatlerinin cem etmeye çalıştığı görülmektedir. Müfessir, Arap diline, fesahatine, çoğunluğun okuyşuna ve resmi mushafa uygun olan, birde anlamda tenakuz oluşturmayan, Kırâatler arasında tercihte bulunmayıp, bunları cem etme yoluna gitmiştir. O, bu konuda şunları ifade etmiştir: İslâm ehlinin Kırâatine katkısı bulunan, anlam açısından ihtilâf taşımayan kırâatler hüccet değerini taşımakta olup aralarında tercih yapmaya gerek yoktur. Çünkü hangisiyle okunursa okunsun isabetli olacaktır.[1293]

Taberî, Kırâatler arasında anlam fazlalığı sunan veya daha iyi anlamayı sağlayan durumlar söz konusu olmadığı sürece tercihte bulunmaz. Nitekim Müfessir, Bakara suresinin 236. ayetinde geçen (قَدَرُهُ) ifadesinin Kırâat vecihlerinde anlamsal farklılık oluşmadığı için iki Kırâatin de geçerli olduğunu belirtmiştir.[1294] Müfessir, tercih yapmadığı veya aynı seviyede bulunduğu için tercihi okuyucaya bıraktığı Kırâat şekillerini ifade etmek için (أنهما قراءتان قد جاءت بهما الأمة وقرأت بهما القَرَأَة),[1295]

[1288] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 389.
[1289] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 64.
[1290] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 517.
[1291] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 47.
[1292] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 476.
[1293] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 45.
[1294] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 136.
[1295] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 59.

(فبأيتهما قرأ القارئ فهو مصيب)[1298],(أنهما قراءتان معروفتان)[1297],(أنهما قراءتان صحيحتا المعنى)[1296] أنهما قراءتان معروفتان) ve[1300](ولغتان فصيحتان)[1299](وهما قراءتان مشهورتان في قرأة المسلمين)[1301](مستفيضتان في قرأة الأمصار gibi ifadeler kullanmıştır.

Örnek: 1.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا *"Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur."*[1302]

Taberî bu ayette geçen (مُبَيِّنَةٍ) sözcüğünün okunuşundaki farklı Kırâat vecihlerinde, tercihe gerek olmadığını, şu şekilde ifade etmiştir: "Kâri'ler bu ayetteki (مُبَيِّنَةٍ) kavramının okunuşunda ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları söz konusu kelimeyi, "size açıklandı ve sizin için ortaya çıkarıldı," anlamından hareketle (مُبَيَّنَةٍ) şeklinde okumaktadırlar. Bunların dışında kalanlar ise "yanlış olduğu insanlar tarafından bilimektedir" anlamını esas alarak bahsi geçen kelimeyi (مُبَيِّنَةٍ) şeklinde değerlendirilmektedirler. Bu iki Kırâat şekli İslâm şehirlerinin Kırâatine uymaktadır. Dolayısıyla bahse konu olan kelimeyi iki şekilde okumak mümkündür. Çünkü her iki

[1296] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 119.
[1297] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 365.
[1298] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 422.
[1299] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 263.
[1300] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 517.
[1301] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 316.
[1302] en-Nisâ 4/19.

okuyuş aynı anlamı ortaya koymaktadır. Nitekim açıklanan şey, bilinecektir; bilinen şey de açıklanmış demektir."[1303]

Taberî'nin bu ayette Kırâat ihtilâfı olmasına rağmen iki okuyuş tarzını benimsemesinde, Kırâatlerin Kırâat imamlarına mansubiyetinin yanında mana açısından tenakuzun olmayışı da etkili olmuştur. Bahsi geçen ayet dilbilimsel tefsir yazarlarından Ferrâ,[1304] Ebû 'Ubeyde,[1305] Zeccâc,[1306] ve Nehhâs[1307] tarafından anlam ve 'irâb merkezli işlendiği için ayetin Kırâat vecihlerine değinilmemiştir. Aynı şekilde S'alebî,[1308] Vâhidî,[1309] ve Zemahşerî[1310] gibi müfessirler de söz konusu sözcüğün Kırâat vecihlerini aktarmamışlardır. İbn Attiye[1311] ve Râzî[1312] ise bu sözcüğün Kırâat vecihlerini mana ile irtibatlı bir şekilde dile getirip, Taberî ile aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmuşlardır. Kırâat alanıyla ilgili eserlere bakıldığında ise İbn Mücâhid[1313] ve Ebû Zer'a[1314] gibi müelliflerin (مُبَيِّنَةٍ) şeklindeki okuyuşu, İbn Âmr, Hamza, Kisâi ve Âsım'ın Hafs (ö. 180/796) rivâyetine dayandırdıkları, diğer okuyuş tarzınıda İbn Kesîr ve Âsımın Ebû Bekr (ö. 190/805) rivâyetine isnâd ettikleri görülmektedir. Ezherî[1315] ise aynı isnâd yöntemini kullanmakla beraber, Kırâatler ile anlam arasındaki irtibatı kurmuştur. Sonuç olarak Taberîn'nin tercihi okuyucuya bıraktığı bu Kırâat vecihleri diğer müfessir ve müellifler bazıları tarafından da aynı şekilde değerlendirilmiştir.

Örnek: 2.

[1303] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 122.
[1304] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 258.
[1305] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. I, s. 120.
[1306] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s. 30.
[1307] en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. I, s. 208.
[1308] es-S'alebî, **el-Keşf ve'l-Beyan**, c. IX, s. 334.
[1309] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. II, s. 29.
[1310] ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 490.
[1311] İbn Atiyye, **el-Muharari'l-Veciz,** c. II, s. 28.
[1312] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. X, s. 12.
[1313] Ahmed b. Musâ b. Abbâs et-Temimî Ebû Bekr b. Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat**, Thk., Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400/1979, s. 230.
[1314] Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 196.
[1315] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kıraât,** Merkezi'l-Buhûs fî Kuliyeti'l-Adâb, Suud, 1412/1991, c. I, s. 298.

رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ *"İnkâr edenler, "Keşke müslüman olsaydık" diye çok arzu edeceklerdir."*[1316]

Müfessir, bu ayette geçen (رُبَمَا) edatının okunuş tarzı ile ilgili tartışmayı şöyle dile getirmiştir: "Kâri'ler bu sözcüğün kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Kûfelilerin bazısının ve Medinelilerin genelinin kurrâsı bu edatı (رُبَمَا) şeklinde, (ب) harfinin tahfifiyle okumaktadırlar. Aynı sözcüğün söz konusu harfi Kûfeli ve Basralıların genelinin kâri' tarafından şeddeli olarak değerlendirilmektedir. Bizce bu görüşler arasındaki en isabetli görüş, iki okuyuş şeklinin de meşhur olup aynı anlama geldiği ve kırâat imamları tarafından rivâyet edilmesi nedeniyle aynı seviyede olduğu, şeklindeki görüştür. Dolayısıyla okuyucu hangisi ile okursa okusun, isabet etmiş demektir."[1317]

Anlam açısından bir sorun oluşturmadığı için Tâberi tarafından kırâatteki iki vechi de aynı seviyede değerlendirilen bu kavram, Ahfeş el-Evsât tarafından sadece dilbilimsel açıdan irdelenmiştir. O, bahsi geçen sözcüğün kırâat vecihleri ile ilgili bilgi vermemiştir.[1318] Zeccâc ise bu kavramın farklı şekillerdeki okunuşunu, şiirin de yardımıyla Kırâat imamlarına bağlamak yerine, Arapların kullanımlarına dayandırmıştır. [1319] Kırâat vecihlerini aktaran S'alebî, bununla yetinmeyip bu vecihlerin farklı kabilelerdeki kullanımlarını da nakletmştir.[1320] Vâhidî ise sadece Zeccâc'ın açıklamalarını aktarmakla yetinmiştir.[1321] Zâmahşerî de söz konusu edatın nahivdeki işlevini aktararak Kırâat boyutunu eksik bırakmıştır.[1322] İbn 'Atiyye ise bu kavramın Kırâat vecihleri ve işlevini nakledip Zeccâc'ın bu konudaki bazı açıklamalarını eleştirmiştir.[1323] Bu edâtın işlevi Râzî tarafından detaylı bir şekilde dile getirilmekle beraber, kırâat vecihleri ve lehçeler arasındaki irtibat da göz ardı

[1316] el-Hicr, 15/2.
[1317] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, s. 59.
[1318] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 411.
[1319] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s, 171.
[1320] es-Sâ'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. V, s. 330.
[1321] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. III, s. 38.
[1322] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 569.
[1323] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. III, s. 349.

edilmemiştir.[1324] Kırâat alanın müelliflerinden Ezherî ise bu edatın okunuşunu, (ب)'nin tahfifiyle Nâfi' ve Âsım'a, yine aynı harfin zammeli ve muhâffef okunuşuyla Âsım 'ın Ebû Bekr rivâyetine, bir de (رُبَّمَا) da olduğu gibi meftuh ve müşedded haliyle diğer kırâat imamlarına dayandırmak suretiyle söz konusu kavramın Kırâatini üç veche çıkartmıştır.[1325] Bahse konu olan edatın kırâat vecihlerini muhâffef ve müşedded şekliyle ikiye ayıran, Ebû Zer'a ise dilbilimsel sâikler nedeniyle müşedded okuyuşu tercih edip, bu edatın işlevine değinmiştir.[1326] Aynı şekilde Kırâat vecihlerini iki ile sınırlandıran Necmmedin İbn Mubârek el-Vâsitî ise bu vecihlerin lehçeler ile irtibatını ortaya çıkartmaya çalışmıştır.[1327] Neticede, Taberî'nin yaklaşımı, kırâat ve tefsir alanına sunduğu katkılar yapılan kıyaslamalarda da görüldüğü gibi önemli bir seviyededir.

Örnek: 3

مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا *"Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcılar bulamadılar."*[1328]

Taberî, bu ayette bulunan (خَطِيئَاتِهِمْ) sözcüğünün kırâat vecihleriyle ilgili şu ifadeleri sarfetmiştir: "Kurrâ bu ayette geçen (خَطِيئَاتِهِمْ) kavramının okunuşunda ihtilâf etmiştir. Ebû Amr dışındaki, Emsâr (şehir) kâri'lerinin geneli, söz konusu ifadeyi (ء) hemze ve (ت) te ile (خَطِيئَاتِهِمْ) şeklinde okumuşlardır. Ebû Amr ise bu sözcüğü (خَطايانُهُمْ) şeklinde sadece (ا) elif ile telaffuz etmiştir. Bizim kanaatimize

[1324] er- Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XIX, s. 116.
[1325] el- Ezherî, **Me'âni'l-Kıraât**, c. II, s. 67.
[1326] Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 380.
[1327] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdulmü'min Necmmedin İbn Mubârek el-Vasitî, **el-Kenzu fi'l-Kırâati'l-Aşr,** Thk., Hâlid el-Meşhedânî, Mektebetu's-Sikâfetu'd-Diniye, Kahire, 1425/2004, c. I, s. 60.
[1328] Nûh 71/25.

göre bu iki Kırâat şekli mâruftur. Okuyucu, hangisiyle okursa isabet etmiş olacaktır."[1329]

Bu ayetteki ilk okunuş şekli, (الخطيئة) sözcüğünün musahhah çoğulu ve ikinci okunuşu aynı sözcüğün mükesser çoğulu niteliğinde olan,[1330] söz konusu ifade, İbn Mücâhid tarafından ikinci kırâat vechi Ebû Amr'a isnâd edilirek, diğer vecih de öteki kırâat imamlarına dayandırılmıştır.[1331] Dolayısıyla ifadenin anlamsal içeriğine ve kırâatler arasındaki tercih yönlerine değinmeyen İbn Mücâhid, bu konuda Taberî ile aynı doğrultuda fikir beyan etmiştir. Kırâat alanının yazarlarından Ebû Zer'a ise bu kırâat vecihlerini aynı şekilde aktarmakla beraber dil bilimsel izahlarla konuyu zenginleştirmiştir. Dilbilimsel tefsir müellifleri genellikle konuyu dilsel açıdan irdelemiştir. Bu bağlamda Zeccâc, bahse konu olan kavramın kırâat vecihlerini ihmal etmekle beraber, konuyu kavramın dilsel kökenine hasretmiştir.[1332] Sa'lebi ise bu Kırâat vecihlerine Ebû Hayve ve 'Ameşten gelen (خطتهم) şeklindeki kırâati de eklemiştir.[1333] Vâhidî,[1334] Zemahşerî,[1335] İbn 'Atiyye[1336] ve Râzî[1337] gibi müfessirler ise konuyu, Kırâat, dil birde mana ekseninde irdelemişlerdir.

Sonuç olarak Taberî, tefsirinde dil ve anlam açısından ihtilâfa sebebiyet vermyen bir de Kırâat imamları tarafından onaylanan kavramların okunuşu konusunda tercih yapmayıp, tercihi Kur'ân'la muhatap olana bırakmıştır. Ayrıca onun kırâat ile ilgili izahlarının ve bu konuda izlediği yöntemin diğer eserlere de yansıdığı göz önünde olan bir husustur.

[1329] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 641.
[1330] Muhammed Sâlim Muhaysin, **el-Kırâe ve Eseruhâ fî 'Ulûmi'l-Arabiye**, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1404/1984, c. I, s. 570.
[1331] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 653.
[1332] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. V, s. 231.
[1333] es-Sâ'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân,** c. IV, s. 360.
[1334] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. IV, s. 360.
[1335] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. V, s. 620.
[1336] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. V, s. 376.
[1337] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXX, s. 658.

3.1.1.2. Kırâat Tercihleri

Tefsirinde Kırâat ihtilâflarını açıklamaya, "kâri'ler bu konuda ihtilâfettiler" [1338] diye başlayan müfessir, tercihlerini yaparken çeşitli ifadeler kullanmıştır. O, tercih ettiği kırâatın anlamsal,[1339] dilbilimsel bağlama ve hüccet diye nitelendirdiği kırâate uygunluğu, söz konusu olduğunuda, (والصواب من القراءة في ذلك عندنا) gibi ifadeler ile tercihini belirtmektedir.[1340] Mushafa uyumlu olmayan okuyuşları kabul etmeyen Taberî bu durumlarda tercihini (هي القراءة التي لا أستجيز لأحدٍ القراءةَ بخلافها) ifadeleri ile ortaya koymaktadır. Bunların yanında Müfessir, genel olarak tercihlerini belirtmek için şu kalıpsal ifadeleri zikretmiştir: (وغير جائز عندي أن يقرأ),[1341] (والقراءة غير أن),[1342] (وهذه القراءة أعجب إلي),[1343] (والصواب من القراءة عندنا),[1344] (على أحد الوجهين),[1345] (والذي نختار في ذلك),[1346] (أولى بالصحة),[1347] (أن أولى القراءتين بالصواب),[1348] (أعجبَ القراءتين إليّ من قول القرأة قراءة).[1349] Ancak onun, tercihleri yapmada kıstas olarak kabul ettiği bazı esaslar bulunmaktadır. Bu esasları, "şehirlerin genelinin kâri'leri", "İslâm ehlinin kırâati", "nakli'l-Müstefid" ve "dilbilimsel kaidelere uygunluk" şeklinde özetlemek mümkündür.

"Şehirlerin genelinin kâri'leri" (عامة قراء الأمصار) diye nitelendirdiği kırâatleri esas alan Taberî, bu okuyuşlara uymayan kırâatleri red etmektedir. [1349] O, çoğunlukla şehirlerin genelenin kâri'lerine muhâlif olan Kırâatleri (بعض المتأخرين)

[1338] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 281.
[1339] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 48.
[1340] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 54.
[1341] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 536.
[1342] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 172.
[1343] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 100.
[1344] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 312.
[1345] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 347.
[1346] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 151.
[1347] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 277.
[1348] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 234.
[1349] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 350.

diye tanımladığı kişilere nisbet etmektedir. [1350] Örneğin Hûd suresi 46. ayette[1351] geçen (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) ifadesi ile ilgili Kırâat ihtilâfının varlığından bahseden Taberî şu açıklamaları yapmıştır: "Şehirlerin genelinin kâri'leri, bu ayetteki (عَمَلٌ) sözcüğünü tenvinli ve (غَيْرُ)'yu merfu okumuşlardır. Bu şekilde okuyanlar bu ifadenin te'vîlinde ihtilâf etmişlerdir. Bazıları bu ifadeyi, 'Yüce Allah'ın Hz. Nûh'a hitaben, senin benden bunu iseteyişin doğru bir şey değildir.' şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu görüşü benimseyenler, İbrâhîm, Mücâhid, Kâtade ve İbn Abbâs'a dayandırdıkları, aynı doğrultudaki rivâyetleri sıralamışlardır. Diğerleri ise (إنه) sözcüğündeki zamiri, Hz. Nûh'un oğluna isnâd ederek, söz konusu ifadeyi şu şekilde açıklamışlardır: *'Oğlun olarak andığın ve benden onu kurtarmamı isetediğin kişi kötü bir şahsiyete sahiptir.'* Bu görüşü benimseyenler ise Kâtade'nin Hasan-ı Basriden yaptığı aktarımı delil olarak sunmuşlardır. Seleften bir grubun bahsi geçen ayeti (إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ) şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir. Bu aktarımda bulunanlar (عَمِلَ)'yi mazi fiil olarak değerlendirip (غَيْرَ) sözcüğünü mansub olarak okumuşlardır. Bunlar İbn Abbâs'a nisbet ettikleri rivâyetler ile istişhâd etmişlerdir. Ancak şehir kâri'lerinin hiçbiri bu son okuyuş tarzını benimsememiştir. Delil olarak sunulan rivâyet ise sahih değildir. Çünkü rivâyet zincirinde yer alan Şehr b. Huşeb hadisi kimden aldığı konusunda tereddüt etmiştir. Bu nedenlerden ötürü biz ilk okuyuş şeklini tercih etmekteyiz."[1352] Bu örnekte anlaşıldığı kadarıyla şehir kâri'lerinin Kırâatleri Taberî için büyük önem taşmaktadır.

Müfessir (قراءة أهل الإسلام) "İslâm ehlinin kırâati" anlamındaki ifadeleri de tercihlerini belirtmek üzere kullanmıştır. Bu ifade ile hangi toplumun ve hangi

[1350] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 75.
[1351] Ayetin anlamı: *"Allah, "Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi."* Hûd 11/46.
[1352] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 346.

kâri'in okuyuşuna işaret ettiğini belirtmeyen müfessir, Bakara suresinin 83. ayetinde[1353] geçen (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) cümlesindeki (حُسْنًا) sözcüğünün okunuşunda Kırâat âlimlerinin ihtilâf ettiğini belirtmiştir. Ardından 'Âsım dışındaki Kûfeli kâri'lerin söz konusu sözcüğü (حَسَنا) şeklinde okuduğunu aktaran Taberî, aynı sözcüğün Medinelî kâri'lerin geneli tarafından (حُسْنا) tarzında okunduğunu ve bazı kârilerin de bu sözcüğü (فُعلى) vezninde (حُسْنَى) şeklinde okuduğunu ifade etmiştir. Taberî, Bu son okuyuş tarzınının İslâm ehlinin kurrâsının kırâatine uymadığını nakletmiştir.[1354] Müfessir, sahih Kırâatlere uyan okuyuş tarzlarına yönelik tercihini, (قراءة أهل الإسلام) gibi ifadeler ile dile getirmiştir. Mushaf hattına büyük önem atfeden Taberî, tercihlerini büyük oranda mushâfa uygunluğa bağlamıştır. Aktardığımız örneğe bakıldığında onun kabul etmediği Kırâat şekli Resm-i Mushâfa uymamaktadır. Dolayısıyla, (قراءة أهل الإسلام) ifadesi ile Mushâf hattına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Taberî'nin tercihlerini belirtmek için kullandığı kavramların bir diğeri ise (النقل المستفيض) kavramıdır. Bu kavramı, kırâat imamlarının benimsedikleri okuyuş tarzlarını ve rivâyetler ile destek bulan kırâatleri, belirtmek için kullanan Müfessir, bu bağlamda, Bakara suresinin 126. ayetinde[1355] geçen (وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ) cümlesi ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: Te'vîl ehli bu ayetin Kırâati ve te'vîlinde ihtilâf etmiştir. Bazıları, bu söylemin Yüce Allah'a ait olduğunu dolaysısıyla ayetin "Allah da, inkâr edeni eceli gelene kadar dünya nimetlerinin azı ile rızıklandırırım

[1353] Ayetin Anlamı: *"Hani biz İsrailoğulları'ndan, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz, herkese güzel sözler söyleyeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekatı vereceksiniz diye söz almıştık. Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz."* el- Bakara 2/83.

[1354] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 295.

[1355] Ayetin Anlamı: *"Hani İbrahim, Rabbim! Bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri her türlü ürünle rızıklandır demişti. Allah da, İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım. Ne kötü varılacak yerdir orası! demişti."* el- Bakara 2/126.

demiştir" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre (فَأُمَتِّعُهُ) sözcüğündeki (عُ) merfu, (تِّ) mecrûr ve şeddeli okunmalıdır. Onlar bu doğrultudaki şu rivâyetleri sıralamışlardır:

1) Ebû 'Âliye'nin Ubey b. K'ab'a dayandırdığı rivâyet: Ubey b. K'ab, (وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ) ifadesinin Allah (c.c)'ya ait olduğunu aktarmıştır.

2) Seleme'nin İbn İshâk'a dayadırdığı rivâyet: Hz. İbrâhîm Rabbim! "Bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri her türlü ürünle rızıklandır. Sana karşı gelen benim zürriyetimden de olsa onlara merhamet etme" diye dua ettiğinde Yüce Allah "inkâr edeni eceli gelene kadar dünya nimetlerinin azı ile rızıklandırırım" cevabını vermiştir.

Diğerleri ise bu ayette bahsi geçen ifadenin Hz. İbrâhîm'e ait olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre söz konusu sözcükteki (عْ) harfi meczum, (تِ) harfi muhâffef ve meksur, olmak üzere, aynı sözcük (فَأَمْتِعْهُ) şeklinde okunmaktadır. Ayrıca onlar, (اضطره) sözcüğündeki (رَّ) harfinin mansub okunduğunu dolayısıyla bu ifadenin Hz. İbrâhîm'in duasının devamı niteliğinde olduğunu belirtmişlerdir. Bu iddialarını şu rivâyetlerle delilendirmişlerdir:

1) Reb'i'in Ebû 'Âliye'ye dayandırdığı rivâyet: Ebû 'Âliye, bu ayette geçen ifadenin, İbn Abbâs tarafından inkâr edeni eceli gelene kadar dünya nimetlerinin azı ile rızıklandır, şeklinde tefsir edilerek Hz.İbrâhîm'e dayandırıldığını', ifade etmiştir.

2) Leys'in Mücâhid'en yaptığı rivâyet: Mücâhid, bu ayetteki 'Küfrü tercih edenlerin karşılaşacağı durum' ile ilgili ifadenin Hz. İbrâhîm'e ait olduğunu belirtmiştir.

Bize göre, bu ayetin kırâati ve te'vîliyle ilgili en isabetli görüş, Ubey b. K'ab'a dayandırılan görüştür. Çünkü bu görüş hüccet olarak değerlendirilen "*Nakli'l-*

Müstefid'e" uymaktadır. Bunun dışında kalan Kırâatler ise şaz hükmündedir. Nitekim naklettiği bilgilerde hata ve yanlış yapma ihtimali bulunan kişilerin sözü ile bu kusura sahip olmayanların nakline itiraz etmak doğru değildir.[1356]

Hadis literatüründe en az üç isnâdla rivâyet edilen, ancak tevatür derecesine ulaşmayan, "*meşhur"* diye tasnif edilen hadisler, fâkihler, usûlcüler ve bazı hadisçiler tarafından "*müstefid*" olarak da adlandırılmıştır.[1357] Bununla birlikte bu iki kavram arasında kısmi farklılıklar olduğunu idda edenler de olmuştur.[1358] Müfessir de bu statüdeki hadislerden hareketle Kırâat tercihlerinde bulunmuştur. Örnekte görüldüğü gibi Taberî, hadislerin anlama sunduğu katkıları da göz önüne alarak hadislere dayanmıştır. Bunun yanında Müfessir, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm,[1359] Ebû 'Ubeyde[1360] Ferrâ,[1361] Ahfeş el-Evsat[1362] ve Kisâi[1363] gibi dilcilere dayandırdığı rivâyetleri, Kırâatleri dilsel açıdan irdelemek için kullanmıştır.

Dilbilimsel kaideler, Taberî tarafından anlamsal çeşitliliği sunmak için kullanıldığı gibi, Kırâat tercihlerinde de etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ancak o, kurrânın icmâ ettiği durumlarda var olan farklı dilsel izahları aktarmakla beraber, tercihini kurrâdan yana yapmıştır. Müfessirmiz bu bağlamdaki izahlarını sunarken (غير مستفيض في العرب ولا معروف في كلامها).[1364] (وذلك أن العرب لا تكاد تستعمل)[1365]ve (وذلك عند أهل العربية شاذٌّ غير فصيح في الكلام)[1366] gibi fadeler sarfetmiştir. Nitekim Taberî, bazılarının Bakara suresi 205. ayette[1367] geçen (يُهْلِكَ) sözcüğünü, daha

[1356] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 53.
[1357] Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed es-Sahâvî, **Fethu'l-Muğis bi'ş-Şerhi'l-Elfiyeti'l-Hadis**, Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424/2003, c. IV, s. 10.
[1358] Ahmed b. Ali b. Muhammed, Ebû'l-Fadl İbn Hâcer el-'Askalânî, **Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdihi Nühbetü'l-Fıkr**, Abdullah b. Dayfillah er-Rehîlî, Matbatu's-Sefîr, Riyâd, 1422/2001, s. 198.
[1359] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 463.
[1360] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 527.
[1361] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 42.
[1362] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 527.
[1363] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXI, s. 69.
[1364] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 442.
[1365] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 524.
[1366] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 298.
[1367] Ayetin Anlamı: *"O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez."* el-Bakara 2/205.

önceki ayette geçen (يشهدُ) fiili üzerine atfederek merfu bir şekilde okuduğunu aktarmıştır. Ardından bu okuyuş şeklinin dilbilimsel açıdan doğru olduğunu nakleden Taberî, kurrânın icmâindan hareketle bu Kırâatin benimsenemyeceğini dile getirmiştir.[1368]

Taberî'nin konuya verdği önem göz önüne alındığında, konu ile ilgili birkaç örnek vermek daha faydalı olacaktır.

Örnek: 1.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ *"Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. Diridir, kayyumdur."*[1369]

Müfessir bu ayetin Kırâat vecihleri arasındaki terchini şu şekilde dile getirmiştir: "Kâri'ler bu ayetin Kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Şehirlerin kâri'leri, bu ayeti, (الْحَيُّ الْقَيُّومُ) şeklinde okumuşlardır. Nitekim Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'a dayandırılan rivâyetlerde de aynı okuyuş şekli hâkimdir.[1370] Aynı şekilde Alkame b. Kays'ın bu okuyuş tarzını benimsediğinden bahsedilmiştir. Ebû Kureyb ve Ebû Hişâm er-Râfii tarikleriyle yapılan aktarımalarda, (الْحَيُّ الْقَيُّومُ) tarzındaki okuyuş şekli Alkame b. Kays'a dayandırılmıştır. Ancak Ebû Hişâm er-Râfii'ye dayandırılan diğer rivâyete göre, Alkame b. Kays, bahsi geçen kavramları (الحيّ القيَّام) şeklinde okumuştur. Ancak biz bu son okuyuş şeklini kabul etmemekteyiz. Çünkü bu Kırâat, mushâfa, Müslümanların Kırâatine ve nakl-i musatafide muhaliftir. Doğru olan bunların tümüne uyan, (الْحَيُّ الْقَيُّومُ) şeklindeki Kırâattir."[1371]

[1368] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 243.
[1369] Al-i İmrân 3/2.
[1370] Tâberî tefsirinin Daru's-Sellam baskısında, Hz. Ömer ve İbn Mes'ud'a dayandırılan rivayetlerdeki okuyuş, (الحى القيام) şeklinde ifade edilmiştir. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, Thk. Ahmed Abdurrezak el-Bekrî-Muhammed Adil Muhammed-Muhammed Abdullatif Halef-Mahmud Mursî Abdü'l-Hamîd, Daru's-Sellam, Kahire, 1430/2009, c. III, s. 1669.
[1371] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 157.

Taberî'nin nakl-i musatafide, dayanarak tercihte bulunduğu bu görüşü, aktarırken Ferrâ'dan etkilendeğini ifade etmek mümkündür. Çünkü Ferrâ'nın açıklamaları ile Müfessirin naklettiği ilk görüş uyuşmaktadır.[1372] Ebû 'Ubeyde ise bu ayetin Kırâatiyle ilgili hiçbir veri sunmamıştır.[1373] Zeccâc ise Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'a isnâd edilen Kırâatin (الحى القيام) şeklinde olduğunu belirtip, mushafa uymadığı için bu Kırâatin tasvip edilmeyeceğini nakletmiştir.[1374] Nehhâs ise bahsi geçen ayetin Kırâatinde, Taberî'ye benzer açıklamalarda bulunmakla beraber, Kırâatler arasında tercihte bulunmayıp, konunun dilsel boyutuna ağırlık vermiştir.[1375] S'alebî bu ayetin Kırâat boyutuna değinmemiş,[1376] İbn 'Atiyye ise bu bağlamda, Taberî'ye paralel izahlarda bulunmasına rağmen Kırâatlerde tercihini belirtmemiştir.[1377] Dilbilimsel ağırlığı Tefsirinin tüm yönlerine yansıtan Zemahşerî, bu ayetin Kırâat vecihlerini ihmal etmiştir.[1378] Razi ise bahsi geçen ayetin Kırâat vechine detaylara inmeden kısa bir şekilde, anlamla irtibatlı olarak değinmiştir.[1379] Kırâat alanıyla ilgili eserler irdelendiğinde ise bahse konu olan Kırâat ihtilâflarnın detaylı bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir.[1380] Bu eserlerde, ayette geçen mukattaa harfelerinin Kırâatine ağırlık verildiği için söz konusu kavramların Kırâat vecihlerine yeteri kadar yer verilmediğini söylemek mümkündür.[1381]

Örnek: 2.

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına*

[1372] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 190.
[1373] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. I, s. 86.
[1374] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 373.
[1375] en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. I, s. 142-143.
[1376] es-S'alebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. III, s. 5.
[1377] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 397.
[1378] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 335.
[1379] er-Razi, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VII, s. 130.
[1380] ed-Dimyâtî, **İthâfu'l-Füdelâi'l-Beşer fî'l-Kıraâti'l-Erebati 'Aşer**, s. 207.
[1381] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 200.

adaletle şâhitlik ettiler. Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır."[1382]

Taberî, bu ayetlerin Kırâatiyle ilgili olarak şunları dile getirmiştir: "İslâm ehlinin kurrâsı, bu ayette geçen (شَهِدَ) fiilinden hareketle (أَنَّهُ) sözcüğünün ilk harfini meftuh bir şekilde telaffuz etmiştir. Onlar bu ayetten sonra gelen (إِنَّ الدِّينَ)'deki ilk harfi ise ibtidâyı göz önüne alarak, meksur okumuşlardır. Ancak son dönem dilcilerden bazıları, bu edatların ikisini de meftuh olarak okumaktadırlar. İbn Abbâs'tan yaptıkları aktarımlara dayanan bu grup, (إِنَّ الدِّينَ)'den önce gelen atıf harfinin de hazfedildiğini idda etmiştir. İbn Mes'ûd ise (أَنَّهُ) edatını meftuh okumakla beraber, (إِنَّ الدِّينَ)'deki edatı meksur okumuştur. Son dönem dilcilerden bazıları, benimsedikleri yöntem ile İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un bu konudaki yaklaşımlarını cem ettiklerini zannetmişlerdir. Yalnız bunların bu iddalarını te'yid eden hiçbir sahih hatta zayıf rivâyet bulunmamaktadır. Nitekim İslâm ehlinin yaklaşımı da bu görüşe muhalif olup, onu çürütmek için yeterlidir."[1383]

Müfessirin, İslâm ehlinin Kırâatine dayanarak tercihte bulunduğu Kırâat şekli ve diğer vecihler, Ahfeş el-Evsât tarafından göz ardı edilmiştir.[1384] Zeccâc ise, İbn Mes'ûd'an yapılan aktarım dışında, Taberî ile aynı ölçüde açıklamalarda bulunmuştur.[1385] Aynı doğrultuda benzer açıklamalarda bulunan Ferrâ bahsi geçen okuyuş vecilerini dilbilimsel açıdan temellendirip, bu vecihlerin tümü ile okumanın caiz olduğunu aktarmıştır. Ayrıca o, İbn Abbâs'a dayandırılan görüşün daha makbul olduğunu belirtmiştir.[1386] S'alebî ise konuya detaya inmeden yüzeysel bir şekilde temas etmiş,[1387] Zemahşerî de bu ihtilâfı dilbilimsel açıdan değerlendirmiştir.[1388] İbn

[1382] Al-i İmrân 3/17-18.
[1383] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 268.
[1384] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, S. 214.
[1385] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 386.
[1386] el-Ferrâ, **Meani'l-Kur'ân**, s. 198.
[1387] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. III, s. 31.
[1388] ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 345.

‘Atiyye ve Razi de bu konuda Kırâat vecihlerini aktarmakla yetinmişlerdir.[1389] Kırâat alanında önde gelen isimlerinden İbn Mücâhid,[1390] Ezherî,[1391] Ebû Zer‘a[1392] ve İbnu’l-Cezerî[1393] gibi âlimler ise, konuyla ilgili ilk edatın okunuşunda fetha üzerine icmâ edildiğini, ikinci edatın okunuşunda ise Kisâi dışında kalan kâri’lerin kesra’yı tercih ettiğini aktarmışlardır.

Örnek: 3.

وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ *“İsrailoğulları (yaptıklarına) pişman olup, gerçekten sapmış olduklarını görünce,‘Eğer Rabbimiz bize acımaz ve bizi bağışlamazsa, mutlaka ziyana uğrayanlardan oluruz’ dediler.”*

Bu ayeti Kırâat ve dilbilbilimi açısından irdeleyen müellifimiz konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: “Kâri’ler bu ayetin okunuşunda ihtilâf etmişlerdir. Medine, Mekke, Kûfe ve Basarlı bazı kâri’ler, (لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا) cümlesindeki fiili gaib kipiyle okumak suretiyle, (رَبُّنَا) sözcüğünü fâil konumunda merfu kılmışlardır. Kûfe ehlinin genelinin kâri’leri ise söz konusu (تَرْحَمْنَا) şeklinde muhatap sıgasyla ifade etmişlerdir. Bu durumda onlar, (رَبَّنَا) sözcüğünden önce nidâ harflerinden (يا) harfini mukadder edip cümleyi hitap manasında değerlendirmişlerdir. Bu şekilde okuyanlar, Ubey b. K‘ab ve Abdullah b. Mes‘ûd’un Kırâatlerine dayanmışlardır. Bize göre ilk görüş en isabetli olan görüştür. Çünkü cümlede hitab kipleri kullanmayaı gerektiren hiçbir dilsel durum bulunmamaktadır.”[1394]

[1389] İbn Atiyye, **el-Muharerru’l-Vecîz,** c. I, s. 412; Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. VII, s. 169.
[1390] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seb’a fî’l-Kirâat**, s. 202-203.
[1391] el-Ezherî, **Me‘âni’l-Kırâât**, c. I, s. 244.
[1392] Ebû Zer‘a, **Huccetül-Kırâae**, s. 157.
[1393] İbnu’l-Cezerî, **Tehbiru’t-Teysir fî’l-Kıraâti’l-Âşr**, Thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kedâ, Dâru’l-Furkân, Amman, 1421/2000, s. 300.
[1394] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XIII, s. 119.

Taberî'nin dilbilim ve kırâat bağlamında değerlendirdiği bu ayeti, Ferrâ da aynı şekilde açıklamıştır. Ancak Ferrâ, Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafına dayanarak, muhatap sigasıyla okunan şekli tercih etmiştir.[1395] Ahfeş el-Evsât, Zeccâc, Sâ'lebi, Vâhidî ve Zemahşerî gibi müfessirler ise bahsi geçen cümlenin ne Kırâat ne de dilbilimsel boyutlarına değinmemişlerdir.[1396] İbn 'Atiyye ve Râzî ise bu ayeti incelerken, Kırâatler arasında tercihlerde bulunmamakla beraber, Taberî'nin aktarımlarını aynı şekilde nakletmişlerdir.[1397] Kırâat alanındaki eserlere bakıldığında ise İbn Mücâhid, Ezherî, Ebû Zer'a ve İbnu'l-Cezerî gibi âlimlerin gaib sigasıyla yapılan okuyuş şeklini, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Amir ve 'Asım'a dayandırırken diğer okuyuş şeklini Hamza ve Kisâi'ye dayandırdıkları görülmektedir.[1398]

Sonuç olarak Taberî, tefsirinde bir konuyu ele alırken diğer yardımcı etmenlerin tümünü kullanmaktadır. Bu durum Kırâat tercihlerinde de söz konusudur. Nitekim bir ayetin Kırâatini değerlendirirken, ayet, hadis Sahâbe kavli, nüzul sebebi ve Arap şiiri gibi olguları kullanmakla beraber, Kırâat tercihlerinde en önemli rolu, yukarıda örneklerde izah etiğimiz gibi mushafa uygunluk, şehirlerin ve İslâm âleminin kâri'lerine ittiba bir de Arap dilinde karşıllık bulma gibi etkenler almıştır.

3.1.1.3. Kırâatleri Dayandırdığı Kaynaklar

Kırâatleri aktarırken genel ifadeler kullanan Taberî Kırâatleri çeşitli kaynaklara dayandırmaktadır. Müfessir, delil olarak Hicâz [1399] Irak, [1400] Mekke, Kûfe,[1401] Medine,[1402] gibi şehir isimlerini sayıp bu şehirlerin ahalisinin kullanımlarını sunmaktadır. Ayrıca o, Sahâbe Tabiûn ve Kırâat imamlarının isimleri ile bazı okuyuş şekillerini nakletmekle beraber kimi zaman hiç isim vermeden (وفقرأ بعضهم), [1403] (قرأه

[1395] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 333.
[1396] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**., c. I, s. 337; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. II, s. 378; es-S'alebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. IV, s. 285; el-Vâhidî, **el-Vesit**, c. II, s. 410; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. II, s. 159.
[1397] İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 456. er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb,** c. XV, s. 370.
[1398] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat**, s. 234; el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 423; Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 296; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. II, s. 272.
[1399] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 252.
[1400] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 439.
[1401] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 118.
[1402] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 42.
[1403] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 251.

آخرون)[1404] gibi ifadeler ile Kırâat kaynaklarını üstü kapalı bir şekilde aktarmıştır. Taberî'nin rivâyet kültürünün hüküm sürdüğü tedvinin ilk dönemlerinde yaşaması aktardığı Kırâatlerin Sahâbe ve Tabiûna dayandırmasında etkili olmuştur. Kurânın icmâ ettiği kırâatleri de (وفي إجماع القرأة على قراءة)[1405] gibi ifadeler ile aktarmıştır. Onun tercih yapmasında, etkili olan en önemli kaynak resmi mushaftır, bu bağlamdaki tercihlerini (وأعجب القراءات إليّ في ذلك قراءة) ifadesi ile belirtmiştir.[1406]

Hz. Ömer,[1407] Abdullah b. Mes'ûd,[1408] Hz. Aişe,[1409] Sa'id b. Cübeyr, Mesruk,[1410] Berâ b. Azib,[1411] Ubey b. Ka'b,[1412] Hasan-ı Basri (ö. 110/728),[1413] Abdullāh b. Ebî İshâk (ö. 117/735),[1414] Muhammed b. Abdurrahman b. Muhaysin (ö. 123/740),[1415] Şeybe b. Nessâh (ö. 130/747),[1416] Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka el-Kâri' (ö. 130/747-48)[1417] Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765),[1418] 'Asım el-Cahderî,[1419] ve Humeyd b. Kays el-A'rac (ö. 130/747)[1420] gibi önemli isimlarden direkt alıntıda bulunan Taberî, aşere kurrâ'sından Ya'kub el-Hadremî ve Halef b. Hişam hariç diğer kurrânın hepsinin ismini yeri geldiğince kullanmıştır. Ancak Müfessir Kırâatleri aktarırken genellikle kâri' ismi vermek yerine, şehir isimlerini tercih etmiştir. Bunun yanında o, Kırâat vecihlerini isim belirtmeden genel ifadeler sarf ederek te nakletmiştir.

Nitekim Kırâatleri dayandırdığı kayankları açıklarken, (فقرأه عامة قرأة أهل الحجاز), (عامة قرأة أهل الحجاز والبصرة), (فقرأ عامة أهل المدينة) gibi kalıpsal ifadeler kullanan Müfessirin bu ifadeler ile Kırâat imamlarından bazılarına atıfta bulumduğunu

[1404] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 287.
[1405] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 52.
[1406] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 425.
[1407] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 157.
[1408] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 221.
[1409] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 173.
[1410] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 17.
[1411] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 180.
[1412] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 60.
[1413] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 245.
[1414] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 47.
[1415] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 234.
[1416] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIII, s. 188.
[1417] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 509.
[1418] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 52.
[1419] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 509.
[1420] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIIII, s. 47.

düşünmekteyiz. Örneğin Al-i İmrân suresinin 125. ayetinde geçen (مُسَوَّمِينَ) sözcüğünü ele alan Müfessir, bu sözcüğün Kûfeli ve Medineli kâri'lerin geneli tarafından ismi mef'ûl formuyla kullanıldığını, ismi fâil farmunun ise bazı Basralı ve Kûfeli kârilere ait olduğunu belirtmiştir.[1421] Ebû Bekr b. Mücâhid aynı sözcükle ilgili farklı Kırâatleri aktarırken ilk okuyuş şeklinin Nâfî b. Abdurrahman, Abdullah b. Âmir, Hamza b. Habib, Ali b. Hamza el-Kissâî'ye ait olduğunu, ikinci okuyuş tarzının da Abdullah b. Kesîr, Ebû Amr b. Âlâ el-Basrî, Âsım b. Behdele'ye nisbet edildiğini ifade etmiştir.[1422] Bu örnekte görüldüğü gibi her ne kadar Taberî bazı Kırâatleri şahıs adıyla aktarmak yerine şehir ismi seçse de aslında bu şehirlerle kâri'leri kast etmektedir. Nitekim bu metodun Taberî sonrası dönemlerde de devam ettiği görülmektedir. Mesala İbn Mücâhid, Ezherî (ö. 370/980), Ebû Zer'a (ö. 403/1012) ve Mekkî b. Ebû Tâlib gibi âlimler, bu alanda yazdıkları eserlerde söz konusu kavramları kullanmışlardır. Ancak bunlar, genelde (وكتبَ في مصحف أهل المدينة والشام) ve (مصاحف أهل المدينة والشام) gibi kavraları tercih etmişlerdir. [1423] Bu doğrultuda örneklerden hareketle Müfessir tarafından üstü kapalı bir şekilde verilen Kırâatlerin hangi kâri'lere ait olduğunu tahlîl etmeye çalışacağız.

(قرأة أهل المدينة) "*Medine ehlinin Kâri'leri*": Bazı ayetleri değerlendirirken bu kavramı kullanan Müfessir, Nâfi', Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka ve Şeybe b. Nessâh gibi kari'lere işaret etmiştir. Aslı itibariyle İsafahanlı olan Nâfi, Medine'de Kırâat alanında kendini yetiştirip, bu şehirde yaşayan çoğu kişiye Kırâat öğretmiştir. Nitekim o, yetmişe yakın Tabiûndan Kırâat dersi almıştır. Abdurrahman b. Hurmuz el-'Arec (ö. 117/735), Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka, Şeybe b. Nessah ve İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/741) gibi önemli isimler, Nâfi'in ders halkalarına katıldığı Tabiûnlardandır.[1424] İsâ b. Minâ (Kâlun) (ö. 220/835), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Amr b. el-'Ala ve Osman b. Sa'id (Verş) (ö. 197/812) gibi şahsiyetler ise ondan

[1421] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 184.
[1422] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 216.
[1423] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 627. el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 464.
[1424] et-Tavîl, **el-Madhal fî'l-Kırâe,** s. 88.

rivâyette bulunan öğrencilerindendir.[1425] Bu çaalışmalarından dolayı Nâfi', Medine kâri'i olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Mekkî b. Ebû Tâlib, Nâfi'i Medine ehlinin imamı olarak tanıtmıştır.[1426] Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) ise Nâfi'nin hakkında bilgi verirken onun hocalarını da Medine ehlinin kurrâsı olarak ifade etmiştir.[1427] Nâfi'yi Medine halkının kâri'i olarak tanıtan İbn Baziş de (ö. 540/1145) söz konusu kavramla bahsi geçen kâr'iin hoclarına işaret etmiştir.[1428] Alemuddin es-Sahâvî'nin (ö. 643/1245), Nâfi' ve hoclaraını Medine kâri'leri olarak tanıtması da bu kavramın Kırâat alanında terimsel bir ifade halini aldığını göstermektedir.[1429] Taberî de daha çok ilk dönemlerde kullanılan bu kavramı söz konusu kişilere atfen kullanmıştır. Nitekim Arâf sûersi 105.[1430] ayette geçen (عَلَى) kavramının okunuşunda ihtilâf edildiğini, Medine ehlininin Kurrâsının bu kavramı şeddeli bir şekilde okuduğunu belirten müfessrimize,[1431] paralel olarak İbn Mücâhid, [1432] Ezherî [1433] ve Ebû Zer'a [1434] bu okuyuş şeklini Kırâat imaml arından Nâfi'ye isnat etmişlerdir. Nâfi'ninde bu Kırâati hocalarından aldığı düşünüldüğünde Taberî'nin bu kavram ile onlara işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.

(بعض قرأة أهل الشام) "*Şam ehlinin bazı kâri'leri"*: Bu kavram ile Müfessir, Müğire b. Ebî Şihâb (ö. 91/709), ve İbn Amr'a işaret etmiştir.[1435] Yaşadığı dönemde Şam'da kadılık ve imamlık gibi görevleri üstlenmiş olan İbn Amr, Tâbiinden olup Şamlıların Kırâat imamı olarak bilinmektedir. Ebû'd-Derdâ' (ö. 32/652), Müğire b. Ebî Şihâb ve Vâsile b. el-Eska'dan (ö. 85/704) ders alan İbn Amr, İsmail b. Abdillah b. Ebî'l-Muhâcir, Ebû Ubeydullah Muslim b. Mişkem, Abdillah b. Ahmed b. Beşir b.

[1425] Mehmet Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, s. 36.
[1426] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâe**, Thk. Abdu'l-Fettah İsmail eş-Şilbî, Dâru'n-Nehdeti Mısır, Kâhire, Tsz. s. 87.
[1427] Osman b. Sâid b. Osman Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teysir fî'l-Kıraâti's-Seb'a,** Thk. Uto Terzîl, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404/ 1984, s. 8.
[1428] Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef Ebû Câfer İbn Bâziş, **el-İknâ' fî'l-Kıraâti's-Seb'a**, Dâru's-Sahâbe, Yrs., Tsz., s. 29.
[1429] es-Sâhavî, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ'**, s. 507.
[1430] Ayetin anlamı: *"Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır. Ben size Rabbinizden açık bir delil (mucize) getirdim. Artık İsrailoğullarını benimle gönder."* el-'Arâf 7/105.
[1431] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIII, s. 14.
[1432] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 287.
[1433] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 414.
[1434] Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 289.
[1435] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 135.

Zekvân (ö. 242/856), Hişam b. Ammar (ö. 245/859) ve Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî gibi Kırâat âlimlerin yetişmesinde etkili olmuştur.[1436] Bu doğrultuda İbn Mücâhid'e göre bazı bölgeleri hariç Şam'ın tümü İbn Amr'ın Kırâatini takip etmektedir.[1437] Ezherî de İbn Amr'a dayandırdığı Kırâatleri şam ehlinin Kırâati olarak nitelemektedir. [1438] Aynı şekilde Mekkî b. Ebû Tâlib, Meşhur olan imamları sıralarken İbn Amr'ı Şam ehlinin imamı olarak tavsif etmektedir.[1439] Alemuddin es-Sahâvî ise İbn Amr ve öğrencilerini Şamlıların imamı diye tanıtmaktadır.[1440] Taberî de Kırâat alanıyla ilgili açıklamalarında sık sık "Şam ehlinin bazı kâri'leri" şeklindeki kavramı kullanmaktadır. Örneğin Şam ehlinin kurrâsı tarafından, En'am sûeresinin 27. ayetinde [1441] geçen (يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبُ) kavramlarının sonunu merfu', (وَنَكُونَ) kavramının mansub okunduğunu Taberî, tefsirinde dile getirmektedir. [1442]

Aynı şekilde Ezherî,[1443] Ebû'z-Zer'a[1444] ve İbn Mihrân Ebû Bekr en-Nisâbûrî (ö. 381/991) [1445] gibi âlimler, söz konusu ayeti değerlendirirken, Müfessir ile aynı doğrultuda açıklamalarda bulunup bu Kırâati, İbn Amr ve Hişam b. Ammar'a dayandırmışlardır.

(فقرأه عامة قرأة أهل الحجاز) "*Hicâz ahalisinin genelinin Kâri'leri":* Kırâat imaml

arının öncüleri olan, Mücâhid, Sa'id b Cübeyr, İkrime, Abdullah b. Kesîr, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhaysin, Abdurrahman b. Hurmuz el-'Arec, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka, Şeybe b. Nessah, İbn Şihâb ez-Zuhrî ve Nâfi' gibi Mekke ile Medine'nin önde gelen kâri'leri, Ebû Amr ed-Dânî ve İbn Bâziş tarafından Hicâz ahalisinin genelinin Kâri'i olarak tanıtılmıştır.[1446] Taberî ise isim belirtmeden söz

[1436] et-Tavîl, **el-Medhal fi'l-Kırâae**, s. 76.
[1437] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat**, s. 87.
[1438] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 107.
[1439] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâe**, s. 87.
[1440] es-Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ'**, s. 509.
[1441] Ayetin anlamı: *"Ateşin karşısında durdurulup da, Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve mü'minlerden olsak dedikleri vakit (hallerini) bir görsen!"* el-En'âm 6/27.
[1442] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 319.
[1443] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 349.
[1444] Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 244.
[1445] Ahmed b. Hüseyin İbn Mihrân Ebû Bekr en-Nisâbûrî, **el-Mebsût fi'l-Kıraâti'l-'Aşr**, Thk., Sebi' Hamza Hakimî, Mecmai'l-Lügat i'l-Arabiye, 1401/1981, s. 192.
[1446] Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teysir**,s. 8; İbn Bâziş, **el-İkn'a fî Kıraât's-Seb'a**, s. 28

konusu kavramı defaatle kullanmaktadır. Genel olarak Hicâzlıların ve bazı Basrılların ortak okuyuşlarını ifade eden Müfessir, bazen Mekke ile Medinelilerle ortak olan okuyuşları da aktarmıştır. Bu doğrultuda Bakara suresinin 208. ayetinde geçen[1447] (ادخلوا في السَّلم) cümlesindeki (السَّلم) sözcüğünün ilk harfinin Hicâzlıların genelinin kurrâsı tarafından mansub olarak okunduğunu, Taberî tarafından dille getirilmiştir.[1448] Aynı şekilde söz konusu ayetteki okuyuş şekli, İbn Mücâhid,[1449] Ezherî [1450] ve Ebû Zer'a [1451] gibi âlimler tarafından Kırâat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr ile Kisâi'ye isnâd ediliriken, İbnu'l-Mubârek el-Vâsitî (ö. 741/1340) ise bu okuyuş şeklini Hicâzlılar ve Kisâi'ye dayandırmıştır.[1452] Bu durumda Hicâzlılar ifadesi ile Nâfi' ve İbn Kesîr işaret edildiği izlenimi uyanmaktadır. Dolayısıyla Müfessirin de bu kavramı, bahsi geçen şahısları belirtmek için kullandığını düşünmek mümkündür.

(عامة قَرَأَة أهل الكوفة) "*Kûfe ehlinin kâri'leri*": A'meş b. Ebû Leyla (ö. 148/765), Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721), Âsım, Hamza ve Kisâi, Abû Abdurrahman es-Sulemî (ö. 73/692) gibi şahsiyetler Kûfe ehlinin kâri'leri olarak bilinmektedir. Kûfeliler erken dönemlerde, Kurân öğretmek için Hz. Ömer tarafından gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'un Kırâatinin etkisinde kalmışlardır. Abdullah b. Mes'ûd'un ardından Kûfe'de bu alanda, Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Mesruk b. el-Ecd'a (ö. 63/683), Zir b. Hubeyş (ö. 82/701), Ebû Vâil, Ebû Amr eş-Şeybanî (ö. 213/828), Abû Abdurrahman es-Sulemî ve A'meş b. Ebû Leyla gibi önemli isimler öncülük etmişlerdir.[1453] Bu âlimlerin ardından Âsım, Hamza ve onun öğrencisi olan Kisâi Kûfe ehlinin Kırâat imamı olarak tanınmışlardır.[1454] Taberî de Kırâat alanıyla ilgili açıklamalarında Kûfelilerin Kırâat imamlarına atıflarda

[1447] Ayetin anlamı: *"Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır."* el-Bakara 2/208.
[1448] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, V, 118.
[1449] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 180.
[1450] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, I,197.
[1451] Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 130.
[1452] Ebû Abdillah b. Abdu'l-Mü'min Tâcu'd-Din İbnu'l-Mübârek el-Vâsitî, **el-Kenzu fî'l-Kıraati'l-'Aşr**, Thk. Hâlid el-Muşahedânî, Mektebetu's-Sikâfeti'd-Diniye, Kahire, 1425/ 2004, II, S. 423.
[1453] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 66. es-Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ'**, s. 505.
[1454] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâe**, s. 87.

bulunmuştur. Bu bağlamda En‘am suresinin 23. ayetinde[1455] geçen (رَبِّنَا) sözcüğünün Kırâat vecihlerini aktaran Müfessir, sözcüğün ikinci harfinin mansub şeklindeki (رَبَّنَا) okunuşunu Kûfe ehlinin kâri’lerine isnâd etmiştir.[1456] Bunun yanında bahse konu olan sözcüğün mansub okunuşu, İbn Mücâhid tarafından Hamza ile Kisâi’ye isnâd edilirken, Ebû Amr ed-Dânî tarafından, Âsım, Hamza ve Kisâi’ye dayandırılmıştır.[1457] İbnu’l-Mubârek el-Vâsitî ise Âsım’ı dışındaki Kûfe imaml arının söz konusu sözcü (رَبَّنَا) şeklinde mansub olarak okuduğunu ifade etmiştir. [1458] İbnu’l-Mubârek el-Vâsitî’nin bu okuyuş vechinde Âsım’ı, Kûfelilerden ayrı tutması ve Taberî’nin diğer okuyuş şekli için (وبعض الكوفيين) kavramını da kullanmasından hareketle (وبعض الكوفيين) kavram ile Müfessirin Kırâat imamlarından Âsım’a işaret ettiğini göstermiştir.

(قرأة أهل البصرة) “*Basra ahalisinin kâri’leri”:* Ebû Amr b. el-‘Ala, Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817), Yâkup el-Hadremî (ö. 205/ 820) gibi âlimler, Basralıların Kırâat imamları olarak bilinmektedir. [1459] Mekke, Medine ve Kûfe şehirlerinin tümünü Kırâat öğrenmek için dolaşan, Ebû Amr b. el-‘Ala Basralı çoğu kişiye Kırâat öğretmek suertiyle bu şehrin Kırâat imamı olma vasfını kazanmıştır. Nitekim o, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Ata b. Ebî Rebâh, Sa‘id b. Cubeyr, İbn Kesîr, İbn Muhaysin, Ebû Ca‘fer, Şeybe b. Nessâh, Hasan Basri, Yahyâ b. Yamer, Nasır b. Âsım, Abdullah b. Ebî İshâk, Ubey b. Ka‘b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbâs, Ebû Mûsâ el-Eşârî, Osman b. Affan ve Ali b. Ebî Tâlib gibi şahsiyetlerin tarikiyle Kırâat öğrenmiştir.[1460] Aynı tarikle Kırâati elde eden Yâkup el-Hadremî ile Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî, Ebû Amr b. el-‘Ala’nın ardından Basralıların Kırâat alanındaki

[1455] Ayetin anlamı: *“Sonunda onların manevraları, Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz (ona) ortak koşanlar değildik demelerinden başka bir şey olmayacaktır.”* el-En‘am 6/23.
[1456] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XI, S. 300.
[1457] Ebû Amr ed-Dânî, **Câmiu’l-Beyân fi’l-Kıraâti’s-Seb‘a**, Câmiu’l-Şarika, el-İmarat, 1428/2007, c. III, s. 1034.
[1458] İbnu’l-Mubârek el-Vâsitî, **el-Kenzu fî’l-Kıraati’l-‘Aşr**, c. II, s. 465.
[1459] es-Sehâvî, **Cemâlu’l-Kurrâ ve Kemâlu’l-İkrâ’**, s. 505.
[1460] Ünal, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, s. 37.

temsilcilerinden olmuşlardır.[1461] Taberî de genellikle (بعض قرأة أهل البصرة) kavramını kullanarak bunlara işaret etmiştir. Bu bağlamda Al-i İmrân suresinin 154. ayetinde[1462] geçen (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) cümlesindeki (كُلَّهُ) sözcüünün (بعض قرأة أهل البصرة) "Basra ahalisinin kâri'leriden bazısı" tarafından merfu' bir şekilde okunduğunu ifade eden Taberî, bu durumda söz konusu sözcüğün mübtedâ ondan sonra gelen (لِلَّهِ) sözcüğünün de haber olacağını belirtmiştir.[1463] Kırâat alanıyla ilgili kitaplara bakıldığında[1464] ise, aynı okuyuş şeklinin sadece Ebû Amr b. el-'Ala', Yâkup el-Hadremî nispet edilmesi (بعض قرأة أهل البصرة) kavramının Müfessir tarafından adı geçen kâr'ileri belirtmek için kullanıldığı ortaya koymaktadır.

(قرأة أهل مكة): *"Mekke ahalisinin kâri'leri":* Mücâhid b. Cebr, İbn Kesîr, İbn Muhaysin ve Humeyd b. Kays el-A'rac gibi şahsiyetler Mekkelilerin Kırâat âlimi olarak bilinmektedir. Asıl adı Muhammed b. Abdurrahman es-Sehmî olan İbn Muhaysin, Mücâhid b. Cebr, Dirbâs ve Sa'id b. Cübeyr'den Kırâat alanında tahsilde bulunan, Mekkelilerin önemli kâri'lerindendir.[1465] İbn Mücâhid, aynı tarikle Kırâat öğrenen İbn Kesîr'in Mekkeliler tarafından İbn Muhaysin'den daha çok benimsendiğini hatta bu şehirde yaşayanların genelinin İbn Kesîr'in Kırâati üzerine icmâ ettiğini ifade etmektedir.[1466] Ezherî ve Mekkî b. Ebî Tâlib de aynı şekilde İbn Kesîr'i Mekkelilerin kâr'i olarak tanıtmaktadırlar.[1467] Ebû Amr ed-Dânî ise bahsi

[1461] İbrahim b. Said b. Hamd ed-Dûserî, **Muhteseru'l-İbârât lî Mucemi'l-Mustalahati'l-Kıraât**, Dâru'l-Hadare, Riyâd, 1429/2008, s. 33.

[1462] Ayetin anlamı: *"Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; "Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok" diyorlardı. De ki: "Bütün iş, Allah'ındır." Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: "Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı burada öldürülmezdik." De ki: "Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir."* Al-i İmrân 2/154.

[1463] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 323.

[1464] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 217. Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 177.

[1465] et-Tavîl, **el-Medhal fî'l-Kırâae**, s. 100.

[1466] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 65.

[1467] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 96. Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâe**, s. 87.

geçen kâr'ilerin yanı sıra Humeyd b. Kays el-A'rac'i de bu şehrin kurrâsından saymaktadır.[1468] İbn Bâziş de *el-İkn'a fî Kırâat's-Seb'a* adlı eserinde Tabiûn döneminden başlayarak bahsi geçen kâr'ilerin tümünü Mekke ahalisin kâr'i olarak tanıtmaktadır.[1469] Taberî ise bahsi geçen kâr'ilerin okuyuş şekillerini aktarmak için (بعض أهل مكة)[1470] ve (فقرأته عامة أهل مكة) gibi ifadeler kullanmaktadır.[1471] Nitekim Müfessir, Neml suresinin 66. ayetinde[1472] geçen (بَلِ ادَّارَكَ) ifadesinin okunuşunda ihtilâf edildiğini belirtip, bu ifadenin (عامة قرّاء أهل مكة) Mekke ehlinin genelinin kâr'ileri tarafından (بَلْ أَدْرَكَ) şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.[1473] Kırâat alanında yazılan eserlerde söz konusu ayetin Mücâhid b. Cebr, İbn Kesîr, İbn Muhaysin ve Humeyd b. Kays el-A'rac gibi Mekkelî kâri'lere dayandırılması,[1474] Tâberinin bu ifadeler ile onlara atıfta bulunduğunu göstermektedir.

Taberî, Kırâat ile ilgili açıklamalarını dayandırdığı kaynakları, belirtmek için yukarıda belirttiğimiz kalıpsal ifadeleri kullanmakla beraber (قرأ بعضهم)[1475] gibi ifadeler de kullanmıştır. İslâm kültüründe bu ve benzer ifadeler ile çoğunluğa işaret edildiği gibi belli başlı bazı şahıslara da işaret edilmiştir. Taberî ise Kırâat alanında yaptığı aktarımlarda bu ifadeleri kullandığında şaz diye nitelendirilen kişilerin okuyuşlarına işaret etmiştir. Bu bağlamda Müfessir, Bakara suresinin 70. ayetinde,[1476] geçen (إِنَّ الْبَقَرَ) ifadesini çeşitli açılardan incelendikten sonra, bu ifadenin bazıları tarafından (إن الباقر) şeklinde okunduğunu aktarmıştır. Ardından

[1468] ed-Dânî, **et-Teysir**, s. 8.
[1469] İbn Bâziş, **el-İkn'a fî Kıraât's-Seb'a**, s. 28.
[1470] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 126.
[1471] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVII, S. 237.
[1472] Ayetin anlamı: *"Süleyman, Hüdhüd'e şöyle dedi: Doğru mu söylüyorsun, yoksa yalancılardan mısın, göreceğiz."* en- Neml 27/66.
[1473] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 487.
[1474] Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim, **Feridetü'd-Dehr fî Te'sîli ve Cem'i'l-Kıraât**, Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, Kahire, 1424/2003, c. IV, s. 5.
[1475] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 478.
[1476] Ayetin Anlamı: *"Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz, dediler."* el-Bakara 2/70.

Taberî, bu okuyuş tarzının dilbilimsel açıdan doğru olduğunu fakat hüccet diye nitelendirilen sahih Kırâate uymadığı için kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.[1477] Nitekim bu Kırâat şekli Ebu'l-Kâsım el-Huzeylî (ö. 465/ 1072) tarafından, Vehb b. Ebî 'Able (ö. 151/768), Harun b. Ebî Amr (ö. ?) ve İbn Muksîr (ö. ?) gibi Kırâati şaz olarak değerlendirilen kişilere dayandırılmıştır.[1478] Bu doğrultuda, Taberî'nin Kırâat alanındaki dayanaklarını ifade etme biçimini ortaya koymak için birkaç örnek sunmak faydalı olacaktır.

Örnek:1.

هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّآ اَنْ يَّأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰۤئِكَةُ وَقُضِيَ الْاَمْرُۗ وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ

"Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür." [1479]

Bu ayette geçen (الْمَلٰۤئِكَةُ) sözcüğünün kırâat vecihlerini üstü kapalı bir şekilde kaynak belirtmeden aktaran Taberî, şu açıklamaları yapmıştır: "Kurrâ bu ayette geçen (الْمَلٰۤئِكَةُ) kelimesinin okunuşuyla ilgili ihtilâf etmiştir. Bazıları bu sözcüğü, (اللّٰهُ) sözcüğüne atfetmek suretiyle merfu okurlar, bu durumda ayet 'Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?' şeklinde anlamlandırılır. Bu Kırâat şeklini benimseyenler çeşitli senedlerle Rab'i b. Enes'e dayandırdıkları, bu doğrultudaki rivâyetleri sıralamaktadırlar. Kurrâdan bazıları ise (الْمَلٰۤئِكَةُ) sözcüğünü mecrûr okuyarak (ظُلَلٍ) sözcüğüne atfederler. Bu okuyuş tarzı ile bahsi geçen ayet şu anlamı kazanır: "Bulut gölgeleri ve meleklerin içinde Allah'ın (azabının) kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?"[1480]

Taberî'nin kırâat vecihlerini dilbilimsel kâidelere dayanarak temellendirdiği, bu okuyuş şekillerinden ilki, Kırâat alanında te'lif edilen eserlerde, Nâfi, Abdullah b.

[1477] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 209.
[1478] Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebâre el-Huzeylî, **el-Kamil fi'l-Kıraâti ve'l-Arba'ne ez-Zâidetî 'Aleyha,** Thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyibî, Müesestü's-Semâ, Yrs. 1428/2007, s. 486.
[1479] el-Bakara 2/210.
[1480] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 260.

Kesîr, Ebû Amr, İbn Amr, Âsım, Hamza, Kisâi, Ya‘kub el-Hadremî ve Hâlef-i Âşır’a isnâd edilmiştir. Müfessirin şahıs ismi belirtmeden aktardığı ikinci Kırâat şekli de aynı eserlerde, kurrâdan Ebû Ca‘fer’e isnâd edilmiştir.[1481] Müfessirlerden Ferrâ’nın yaptığı açıklamalar ile Taberî’nin ifadeleri aynı niteliktedir. Yalnız Ferrâ, bahsi geçen kelimenin ref’ halindeki Kırâatinin Abdullah b. Mes‘ûd’un mushafındaki (هَلْ يَنْظُرونَ إِلّا أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام) okuyuş şeklinden hareketle, daha makbul olduğunu ifade etmiştir.[1482] Kurrâ ismi belirtmeden üstü kapalı ve yüzeysel bir şekilde, bu Kırâat vecihlerine değinen Ahfeş el-Evsat’ın istişhâd ettiği ayetler, Taberî tarafından da kullanılmıştır.[1483] Zeccâc ise Kırâat farklılıklarının dilbilimsel kaynaklı olduğunu belirtmekle yetinmiştir.[1484] Zemahşerî ve Râzî tarafından Kırâat yönü ihmal edilip, mana yönü öne çıkarılan bu ayet, S‘alebî tarafından detaylı bir şekilde, Kırâat imamlarının isimleri belirtilmek suretiyle nakledilmiştir.[1485]

Örnek: 2.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ *“Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır.”*[1486]

Taberî bu ayetin okuyuşunda hüccet olarak değerlendirdiği kurrâ’nın çoğunluğuna dayandığını şu şekilde dile getirmiştir: “Bazı kâri’ler bu ayette geçen (آدمَ) sözcüğünü mansub okumak suretiyle (كلماتٌ) sözcüğünü merfu kılarak cümlenin öznesi konumuna yerleştirmektedirler. Her ne kadar Arapça’da bu kullanımın yeri olsa da benim kanaatime göre (آدَمُ) sözcüğünün merfu okunarak fâil

[1481] İbn Mihrân en-Nisâbûrî, **el-Mebsût fî’l-Kıraâti’l-‘Aşır**, s. 145; Muhammed Sâlim, **Feridetü’d-Dehr fî Te’sîlî ve Cemi’l-Kırâ**ât, c. II, s. 255.
[1482] el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, s. 124.
[1483] el-Ahfeş, **Meâni’l-Kur’ân**., c. I, s. 183.
[1484] ez-Zeccâc, **Meâni’l-Kur’ân ve İ‘râbuh**, c. I, s, 280.
[1485] es-S‘alebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân,** c. I, s. 129; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 253; er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. V, s. 360.
[1486] el-Bakara 2/37.

sayılması dışındaki Kırâat şekli doğru değildir. Çünkü hüccet sayılan kari'lerin, selef ve haleften te'vîl ehlinin görüşü de bu yöndedir. Ayrıca hata ve yanlış yapması ihtimal dâhilinde olan bir kişinin çoğunluğun kabul ettiği bir konuya itiraz etmesi kabul edilmez."[1487]

Taberî'nin açıklamalarında belirttiği gibi dilciler, cümlenin temel dayanağı olarak gördükleri fâili, merfu bir şekilde okuyarak, mef'ûla öncelemişlerdir. Dilcilerden bazıları cümlede vurgulanmak istenen mana anlaşıldığı takdirde fâilin harekesi ile mef'ûlün harekesinin yer değiştirebileceğini öne sürmüştür. Onlar, kural dışı saydıkları bu kullanıma, sunduğumuz örnekte konu edinen ayetin Abdullah b. Kesîr Kırâatini delil olarak sunmuşlardır.[1488] Müfessirin isim belirtmeden Kırâat vecihlerini dayandırdığı kaynaklar daha sonra te'lif edilen Kırâat ile ilgili eserlerde ortaya konmuştur. Bahsi geçen Kırâat vecihlerinden ilki bu tarz eserlerde, Kırâat imamlarından Abdullah b. İbn Kesîr'e isnâd edilirken diğer vecih öteki kâri'lere isnâd edilmiştir.[1489]

Örnek: 3.

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ

"Rabbinin, onları ve Allah'ı bırakıp da taptıkları şeyleri bir araya getireceği ve (taptıklarına), Siz mi saptırdınız benim şu kullarımı, yoksa onlar kendileri mi yoldan saptılar, diyeceği günü hatırla."[1490]

Bu ayetin Kırâat vecihlerini aktarırken bazı kaynaklarını açıkça belirten Müfessir, şu açıklamalarda bulunmuştur: "Kurrâ bu ayetin kırâatinde ihtilâf etmiştir. Ebû Câfer el-Kâri' ve Abdullah b. Kesîr bu ayette geçen fiillerin tümünü (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ) şeklinde gâib sigasıyla okumuşlardır. Söz konusu ayet bu şekilde okunduğunda (يَحْشُرُهُم) fiilinden sonra (ربك) ifadesinin mukadder edilmesi

[1487] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 542.
[1488] Hâlid b. Abdullah b. Ebû Bekr b. Muhammde Zeynü'd-Din el-Cürcâvî, **Şerhu't-Tasrih Ala't-Tavdih**, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1421/2000, c. I, s. 395.
[1489] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat,** s. 154; Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s. 94.
[1490] el-Furkân 25/17.

gerekmektedir. Kûfe kurrâsının geneli ise bahsi geçen ayette bulunan ilk fiili (نَحْشُرُهُمْ) şeklinde mütekellim kalıbıyla okumuşlardır. Kurrâdan Nâfi'de bu okuyuş şeklini tercih etmiştir. Meşhur olan bu iki Kırâat şekli birbirine çok yakındır. Dolayısıyla okuyucu hangisiyle okursa okusun isabet etmiş olacaktır."[1491]

Taberî'nin bu ayet ile ilgili aktarımları, Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, Zeccâc gibi önemli dilci müfessirler tarafından nakledilmemiştir. S'alebî,[1492] Zemahşerî,[1493] İbn 'Atiyye,[1494] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî[1495] ve Râzî[1496] gibi müfessirler ise bu ayetin Kırâat vecihlerini anlam ile ilişkilendirip aktarmışlardır. Kırâat alanındaki eserler de Müfessirin bu açıklamalarını onaylamaktadır.[1497]

Neticede Müfessirin Kırâat alanındaki aktarımları, çeşitlilik arz etmektedir. O, Kırâat kayanaklarını şehir isimleri ile ifade ettiği gibi üstü kapalı kalıpsal sözcüklerle de ifade etmiştir. Bunun yanında onun, bazı kâri' ve önemli şahsiyetlerin isimlerini anarak Kırâat vecihlerine değindiği de olmuştur. Ancak Taberî'nin bu açıklamalarının tümünde dilbilimin izine rastlamak mümkündür. O, genel olarak kırâatlerin illet ve hüccetlerini aktarırken dilbilimi etkin bir şekilde kullanmıştır.

3.1.2. Dilbilim ve Kırâat İlişkisine Yaklaşımı

İslâm'ın temeli olan Kur'ân, bütün İslâmî ilimler üzerinde etkilidir. İslâmî ilimlerin çoğu Kur'ân'ın telaffuzu ile doğrudan alakalıdır. Tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelam gibi ilimlerin yanında dilbilim ve Kur'ân kırâati birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Âlimlerin çoğu nahiv ve sarf'ın kaidelerini Kur'ân ayetleri ile desteklemişlerdir. Sahih Kırâatlerin şartları arasında Arap diline uygunluğun [1498] da yer alması Kırâat-dilbilim İlişkİsinin artmasında etkili olmuştur. Bunun yanında sonradan ortaya çıkan

[1491] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 247.
[1492] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. VII, s. 127.
[1493] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 268.
[1494]İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. IV, s. 203.
[1495] Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. III, s. 314.
[1496] er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XXIV, s. 441.
[1497] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât**, s. 463; Muhammed Sâlim Muhaysin, **el-Hâdî Şerhü't-Teyibetü'n-Neşr fîkıraâti'l-Aşr**, Dâru'l-Cebel, Beyrut, 1417/1997, c. III, s. 94.
[1498] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr**. c. I, s. 9.

dil ekollerinin belirlediği bazı kaideler ile Kur'ândaki bazı okuyuşların çelişmesi çeşitli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.[1499]

Dilbilimciler kendi ekolerinin görüşlerini desteklemek için Kırâatlerden yararlanmıştır. Tefsirciler ise Kırâatleri dilbilim, fıkıh ve itikâd gibi alanlardaki tercihlerini desteklemek için kullanmışlardır. Bunun yanında fesahat, belâgat, sibak-siyak mana bakınmından önemli gördükleri okuyuşları tercih etme de dilbilimsel ilkeleri kullananlar da olmuştur.[1500] Ayrıca ilk dönemlerde yazılan "İrabu'l-Kur'ân", "İcazu'l- Kur'ân" ve "Meani'l-Kur'ân" gibi eserlerde dilbilimsel konuların ağırlıklı olarak işlenmesi ve bu alanda uğraş sarfedenlerin dilciler arasına dâhil edilmesi de dilbilim ile Kırâat ilişkisini ortaya koymaktadır. Bir de 'irâb'ın manayı tespit etmeye yarayan ilim olarak tanıtılması, tefsirin de temel amaç olarak Kur'ân'ın anlamlarını ortaya çıkartmaya çalışması, ikisinin bazı ortak alanları paylaşmasını sağlamıştır. Taberî de tefsirinde bu ortak alanları kullanıp, sarf, nahiv, şiir, lehçeler, Arapların kullanımları ve bağlam ile Kırâatler arasındaki irtibatı ortaya çıkartmaya çalışmıştır.

3.1.2.1. Lafız Tahlîli ve Kırâat ilişkisi

Müfessirin dilbilimsel izahlarınıda lafız tahlîli önemli yer kaplamıştır. Kırâat alanında lafızların durumu irdelenirken, akla gelen ilk şey idğamdır. Sözlükte bir şeyi veya harfi diğerinin içine koymak, atın ağzına gem vurmak anlamında kullanılan idğam,[1501] Kırâat ıstılahında iki harfin birbirine geçirilmesi sonucu harfin şeddeli okunma şekli olarak ifade edilmiştir.[1502] Müfessir tarafından Kırâatlerden bağımsız bir şekilde işlenen idğam konusu, genel olarak edat ve fiillerin telaffuzu bahsi sırasında dile getirilmiştir. Taberî, idğam durumunu belirtmek için (إدغام),[1503] ve (دخول)[1504] gibi kavramları kullanmıştır.

Kırâat bağlamında lafız boyutla ilgili olan "teshîl" ve "tahkîk" kavramları ise sözcüklerde yer alan hemzenin okunuş şeklini ilgilendiren kavramlardır. Hemzenin

[1499] Abdülhamit Birişik, **Kırâat İlmi ve Tarihi,** Emin Yay., Bursa, 2014, s. 156.
[1500] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 157.
[1501] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. XXII, s. 203.
[1502] ed-Dûserî, **Muhteseru'l-İbârât lî Mucemi'l-Mustalahati'l-Kırâât**, s. 19.
[1503] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 436.
[1504] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 548.

mübalağalı bir şekilde okunması "Tahkîk" kavramıyla karşılanırken, yumuşak bir şekilde okunması "teshîl" ile karşılanmaktadır.[1505] Müfessir de yeri geldiğince bu konudaki aktarımları (بغير همز) ve (بالهمز) gibi kavramlarla ifade etmiştir. [1506]

Arapça'da her harfin değişik sıfatları bulunmaktadır. Harflerin bu özelliği de telaffuza yansımaktadır. Harflerin sıfatları nedeniyle birbirini etkilmesi, Kırâat literatüründe cehr ile karşılanmıştır.[1507] Bu konu, Kırâat alanının telaffuz boyutuyla ilgili olmasına rağmen Taberî tarafından işlenmemiştir. Onun Kırâat, lafız ve dilbilim doğrultusunda işlediği konular arasındaki en önemli yer, lafızların delaletine aittir. Müfessir, bu açıklamalarında farklı mushaflardaki kullanımlardan yararlanmıştır. [1508]

Örnek: 1.

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ *"İnin oradan (cennetten) hepiniz. Tarafımdan size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" dedik."*[1509]

Kur'ân'ın telaffuz boyutuna önem veren Taberî, bu ayette geçen (فَإِمَّا) sözcüğü ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: "Bahsi geçen ayetteki (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ) ifadesi aslında (فإنْ يَأتكم) anlamındadır. Burada kullanılan (ما) edatı te'kid anlamı taşımaktadır. Bu edatlardan (إنْ)'nin son harfi ile (ما)'nın ilk harfinin birbirine geçirilmesi (idğam) sonucu meydana gelen (فَإِمَّا)'nın te'kid ve şart anlamı taşıdığının

[1505] Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, s. 106.
[1506] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 103.
[1507] Mustafa Kılıç, **Kıraât-Tefsir ilişkisi (Zamahşeri Örneği)**, (Basılmış Doktora Tezi), İFAV., İstanbul, 2015, s. 127.
[1508] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 474.
[1509] el-Bakara 2/38.

göstergesi olarak söz konusu fiil (يَأْتِيَنَّكُم) şeklinde okunmaktadır. Bu da burada kullanılan (ما) edatının sıla değilde te'kid anlamında olduğunu göstermektedir."[1510]

Örnek: 2.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ *"Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun."*[1511]

Müfessirler tarafından delaleti tartışılan (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) kavramı Taberî tarafından farklı Mushaflardan hareketle şu şekilde açıklanmıştır: "Te'vîl ehli, bu kavramın te'vîli ile ilgili çeşitli rivâyetleri sıralamışlardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Hişamın 'Urveye, onunda babasına dayandırdığı rivâyet: Bildiğim kadarıyla, Hz. Aişen'in mushafında bu ayet (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهي صلاة العصر) '*Namazlara ve orta namaza ki o ikindi namazıdır devam edin'* şeklindeydi.

Davud b. Kays'ın Ümmü Seleme'nin mevlası Abdullah b. Rafi'ye dayandırdığı rivâyet: Abdullah, Ümmü Seleme'nin kendisinden bir Mushaf yazmasını istediğini nakletmiştir. Abdullah, bu mushafı yazarken bahsi geçen ayette geldiğinde, ayetin Ümmü Seleme tarafından (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر) *'Namazlara ve orta namaza ki ikindi namazına devam edin'* şeklinde tashih edildiğini ifade etmiştir.

'Ubeydullah b. Ömer'in Nâfi'ye dayandırdığı rivâyet: Hz. Hafsa kendisi için Mushaf yazan kâtibe, *'Namaz vâkitleri ile ilgili ayetlere geldğinde bana haber ver, Reslullah'ın (s.a.v.) okuyuş şeklini sana bildireyim'* demiş, bunun üzerine kâtib, bahse konu olan ayete ulaştığında, ona haber vermiştir. Ardından Hz. Hafsa bu ayeti

[1510] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 548.
[1511] el-Bakara 2/238.

(حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهي صلاة العصر) *'Namazlara ve orta namaza ki o ikindi namazıdır devam edin'* şeklinde olduğunu belirtmiştir.[1512]

Sonuç olarak Kırâat alanında yer alan bu konular, manadan çok telaffuz ile ilgili olduğu için Müfessir, bu konulara yeteri kadar eğilmemiştir. Ayrıca o, ağırlığını ihtilâflı ve çekişmeli konulara verdiği için bahsi geçen alanlara gereken önemi vermemiştir.

3.1.2.2. Kırâat ve Sarf –İştikâk ilişkisi

Taberî'nin Kırâat tercihlerinde en önemli rol dilbilime aittir.[1513] Onun döneminde Kırâat ilminin ibtidai seviyede olması ve kırâatleri ele almasındaki amacının Kur'ân'ı tefsir etmek olması, kırâatlerin dilbilimsel açıdan incelenmesini sağlamıştır. Bu incelelemeleri yaparken, sarf ve iştikâk ilminden hareket edip kelimenin aslı ile türevleri arasındaki irtibatını kurarak diğer kavramların kullanımları ile mukayese etmektedir. Ayrıca kelimelerin aslî yapısı, gramer ve kırâat ilişkisini de ortaya çıkartmaya çalışan Taberî, bu bağlamda Bakara suresini 184. ayetinde[1514] geçen (فدية طعامُ مسكين) ifadenin okunuşu ile ilgili ihtilâfları zikrettikten sonra (فدية) sözcüğünün masdar olduğunu ve anlamı itibariyle (طعامُ) sözcüğünden farklı olduğunu dolayısıyla ilk sözcüğün ikincisine izafe edilmesi gerektiğini belirtip, buradaki Kırâatin bu doğrultuda tercih edildiğini ifade etmiştir.[1515]

Müfessir, fiillerin 'irâb, geçişli geçişsiz, etken ve edilgenlik durumlarına göre Kırâat değişimlerini incelemektedir. Kırâat ihtilâflarını gidermek için yaptığı gramatik izahları Kırâat vecihleri ile destekleyen Müfessir, Bakara suresinin 188.

[1512] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 178.
[1513] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 389.
[1514] Ayetin anlamı: *"Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilirseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."* el-Bakara 2/184
[1515] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 339.

ayetinde [1516] geçen (تُدْلُوا) sözcüğünün daha önce geçen (لَا تَأْكُلُوا) sözcüğüne atfedildiği için meczum olduğunu aktarıp, konuyla ilgili Ubey b. Kab'ın Kırâatinde, nehiy edatının tekrarını da buna delil olarak sunmuştur. [1517] Bunun yanında fiil vezinleri ve bunların mana ile irtibatı Taberî tarafından önemsenen bir konudur. Kelimelerin şeddeli, [1518] medli okunuşu ve kelimelerdeki ziyadeler Kırâat alanına girdiği için müfessirmiz bunlara da önemle eğilmiştir. Ayrıca fiillerin müfred ve cemi ile ilgili kullanım farklılıkları Taberînin irdelediği konulardandır.[1519]

Fillerin sigalarının gaib, mütekellim ve muhatab oluşları ve konuyla ilgili tartışmaları genelde bağlamdan hareketle çözmeye çalışan Taberî, Al-i İmrân suresinin 83. ayetinde [1520] geçen (يَبْغُونَ) ve (يُرْجَعُونَ) fiillerini bu çerçevede değerlendirmiştir.[1521] Aynı şekilde Taberî, Câsiye suresi 6. ayette[1522] bulunan (يُؤْمِنُونَ) sözcüğü ile ilgili Kırâat tercihini aynı yöntemle ortaya koymuştur. Nitekim bu sözcüğün Kûfelilerin genelinin kâri'i tarafından muhatap siğsıyla (تُؤْمِنُون) şeklinde okunduğunu aktaran Müfessir, Medineli ve Basralı kâri'lerin aynı sözcüğü gaib sigasıyla (يُؤْمِنُونَ) ile ifade ettiklerini belirtip, iki okuyuş şeklinin anlam ve 'irâb açısından bir sorun içermediğini ancak ikinci okuyuş şeklinin daha önceki ayet sonlarındaki (يُوقِنُونَ) ve (يَعْقِلُونَ) sözcüklerine uygunluğu hasebiyle fiilin gaib formunu tercih ettiğini ifade ettmiştir.[1523]

[1516] Ayetin anlamı: *"Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin."* el-Bakara 2/188.
[1517] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 552.
[1518] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 544.
[1519] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 550.
[1520] Ayetin anlamı: *"Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez ona boyun eğmişken ve ona döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?"* Al-u İmrân 3/83.
[1521] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 564.
[1522] Ayetin anlamı: *"İşte bunlar, Allah'ın âyetleridir. Onları sana gerçek olarak okuyoruz. Artık Allah'tan ve O'nun âyetlerinden sonra hangi söze inanacaklar?"* el-Câsiye 45/6.
[1523] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 62.

Fiillerin yapısal özellikleri bağlamındaki Kırâat tartışmaları da Taberî tarafından dile getirilmiştir. Bu tartışamalar, fillerin sülâsi, mezîd, muza‘af ve mehmuz gibi özellikleri çerçevesinde meydana gelmiştir. A‘raf suresinin 40. ayetinde [1524] geçen (تُفَتَّحُ) fiili Taberî perspektifinden bu doğrultuda değerlendirilmiştir. Müfessir, Kûfelî kâri’lerin, bu fiili gaib ve sülâsî kalıpta okuduğunu; Medinelî ve bazı Kûfelî kâri’lerin aynı fiili muhtab ve mezîd kalıbında okuduklarını nakletmiştir.[1525] Taberînin konuya verdiği önemi ortaya koymak için konuyla ilgili örnekleri sunmak daha faydalı olacaktır.

Örnek:1.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ *“Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.”*[1526]

Taberî, bu ayette geçen (تَمَسُّوهُنَّ) fiilinin farklı Kırâat vecihlerinin aynı fiilin yapısal özelliğine etkisini şu şekilde ifade etmiştir: “Kâri’ler bu ayetin okuyuşunda ihtilâf etmiştir. Basra ve Hicâz ehlinin genelinin kâri’leri bu ayette geçen (تَمَسُّوهُنَّ) fiilinin ilk harfi olan (ت)’yi fethalı okuyup, fiilin elif harfi barındırmadığını belirtmişlerdir. Bu şekilde onlar, Kırâati üzerine icmâ edilen, Al-i ‘İmrân suresi 47 ve Meryem suresi 20. ayetlerde geçen (وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ) kullanımını esas almışlardır. Bu

[1524] Ayetin anlamı: *“Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız.”* el-A’raf 7/40.
[1525] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XII, s. 426.
[1526] el-Bakara 2/236.

durumda bahsi geçen fiil, (مسسته أمسه مسا ومسيسا ومسيسى) gibi kök fiil veya sözcüklerden türetilmiştir. Diğer kâri'ler ise bu ayette geçen söz konusu fiili (تماسوهن) şeklinde ilk harfi zammeli ve ikinci harften sonra elif ekleyerek okumuşlardır. Onlar, Mücadele suresinin 3. ayetinde geçen (يَتَمَاسَّا) fiilinden hareketle bu kipi seçmişlerdir. Bu takdirde bahsi geçen fiil, (ماسست الشيء أمماسه مماسة ومساسا) fiil veya mastarlardan türetilmiş olacaktır."[1527]

Müfessir, farklı Kırâatlerden hareketle bahsi geçen fiili (فعل) veya (المفاعلة) kalıplarında okunabileceğini belirtmekle beraber, bu Kırâat şekillerini başka ayetler ile delillendirmiştir. Müfessirlerden Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Ahfeş el-Evsât, Zeccâc, Vâhidî ve Zemahşerî bu ayetteki (تَمَسُّوهُنَّ) fiilini bu açıdan irdelememişledir. S'alebî, İbn 'Atiyye ve Râzî'nin bu doğrultuda yaptığı açıklamalar ise Taberî'nin aktarımları ile birebir uyuşmaktadır.[1528] Kırâat alanıyla ilgili eserlerde ise müfessirin naklettiği ilk okuyuş şekli Kırâat imalarından İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmr'a dayandırılırken, ikinci şekil Hamza ve Kissâî'ye dayandırılmıştır.[1529]

Örnek:2.

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ *"Zekeriya mabedde namaz kılarken melekler ona, "Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa'yı) doğrulayıcı, efendi, nefsine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdeler" diye seslendiler."*[1530]

[1527] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 118.
[1528] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. II, s. 188;İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 318; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VI, s. 474.
[1529] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s.183; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. II, s. 228.
[1530] Al-i İmrân 3/39.

Müfessir, bu ayette geçen (فَنَادَتْهُ) fiilinin kipi ile ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: "Kurrâ, (فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ) cümlesinin okunuşunda ihtilâf etmiştir. Kûfelî ve Basralı bazı kâri'ler bu cümledeki fiili (فَنَادَتْهُ) şeklinde te'nîs kalıbıyla okumuşlardır. Araplarda (جاءَت الطَّلحات) örneğinde olduğu gibicem'i müenes görünümünde olan müzekker sözcüklerin çoğulundan önce gelen fiilleri müennes kalıbında kullanmışlardır. Kûfe ehlinden bir grup kâr'i ise aynı fiili (فناديه) şeklinde (ي) ile okumuştur. Bu Kırâati benimseyenler, cümlenin (فناداه جبريل) anlamından hareket etmişlerdir. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi Araplar, lafzî görünümden hareketle fiili şekillendirdikleri gibi manadan da hareketlle aynı şekillendirmeyi gerçekleştirmişlerdir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'a dayandırılan Kırâat şekli de bu okuyuş tarzını te'yid etmiştir. Çünkü İshâk b. Abdurrahman'ın Abdurrahman b. Ebî Hammad'a dayandırdığı rivâyete göre bu ayet Abdullah b. Mes'ûd'un Kırâatinde (فَنَادَاهُ جِبْرِيلُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ) şeklindedir. Bize göre bu iki Kırâat şekli hem anlam açısından doğru hem de Arapların kullanımına uyduğu için sahihtir."[1531]

Taberî, bu ayette geçen, söz konusu fiilin cinsi yapısı ile ilgili Kırâat ihtilâflarını Arapların kullanımlarından ve farklı Kırâatlerden hareketle temelendirmeye çalışmıştır. Onun bu doğrultudaki açıklamalarına baktığımızda, bu konuda Ferrâ'dan etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Çünkü Taberî ile Ferrâ'nın açıklamaları içerik olarak uyuşmaktadır. Aradaki fark Müfessirin Abdullah b. Mes'ûd'un Kırâatiyle istişhâd etmesiyle sınırlıdır.[1532] Ahfeş el-Evsât ve Zemahşerî bu konuda bir açıklama yapmazken Zeccâc iki vechin dilsel açıdan doğru olduğunu ifade etmiştir.[1533] Sâ'lebî, Vâhidî, İbn 'Atiyye ve Râzî, Taberî ile aynı ölçüde açıklamalar yapmakla beraber bu Kırâat vecihlerini benimseyen kâri'lerin isimlerini

[1531] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 363-365.
[1532] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 210.
[1533] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I. s. 405.

de dile getirmişlerdir.[1534] Kırâat alanının önde gelen isimlerinden Ebû Bekr b. Mihrân (ö. 381/991), İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), ve Şihâbeddin el-Binâ (ö 1117/1705) Taberî'nin dile getirdiği Kırâatlerden ilkini, İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmr'a nisbet ederken, ikincisni Hamza Kissâî ve Halefe isnâd etmişlerdir.[1535]

Özet olarak ifade etmek gerekirse Müfessir, Dilbilimin en önemli objesi olan sarf ve iştikâkı Kırâatleri temellendirmek için etkili bir şekilde kullanmıştır. Bu aşamada Taberî Kırâatleri esas alarak, Kırâat ve dilbilim alanındaki yetkinliğini göstermiştir. Dilbilimsel olguları kullanan Taberî, manayı ve çeşitli mushâf hatlarını da bu bağlamdaki açıklamaları desteklemek için dile getirmiştir.

3.1.2.3. Arapların Kullanımları-Şiir ve Kırâat

Çoğu açıklamasında anlamı önceleyen Taberî, seçtiği Kırâatin yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermesine engel olmak için Arapların kullanımlarına atıfta bulunmaktadır.[1536] Ancak o, hüccet olarak ifade ettiği kurrânın icmâ'ını Arapların kullanımlarına ve dilbilimsel kurrâlara tercih etmektedir. Yani dilbilimsel uygunluğu da tek başına yeterli görmemektedir. [1537] Müfessir, Kur'ân'a ait ifadelerin açık ve anlaşılır olanlarını, insanlar arasındaki kullanımlara hamledilmesi gerektiğini vurgulayıp, Arapların kullanımlarının önemini dile getirmiştir.[1538]

Arap dilbilim açısından çok önlemli olan şiir de Kırâat ve anlam bütünlüğünü gösetermek için Müfessir tarafından kullanılmıştır. Nitekim Bakara suresinin 208. ayetinde[1539] geçen (سلم) sözcüğünün ilk harfinin harekesi ile ilgili ihtilâfları dile getiren Taberî, tercih ettiği okuyuşu Züheyr b. Ebû Selmâ'nın şiirindeki kullanıma

[1534] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. III, s. 59; Vâhidî, **el-Vesît**, c. I, s. 433; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 428; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VIII, s. 210.
[1535] İbn Mihrân en-Nisâbûrî, **el-Mebsût fi'l-Kıraâti'l-'Aşır**, s. 163; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. II, s. 239. Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani el-Binâ, **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti Erba'ati 'Aşer**, Thk. Enis Mihre, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Lübnân, 1427/2006, s. 222.
[1536] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 568.
[1537] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 234.
[1538] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 309.
[1539] Ayetin anlmı: *"Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır."* el- Bakara 2/208.

dayandırmıştır.[1540] Aynı şekilde şaz olarak değerlendirilen bazı Kırâatleri şiirle istişhâd ederek savunmaya çalışan Müfessir, bu doğrultuda Al-i İmrân suresinin 121. ayetinin[1541]Kırâat vecihlerinden Abdullah b. Mes'ûd'un mushafındaki okunuşu, şiirle istişhâd ederek tercihte bulunmuştur.[1542] Edatların okunuşu üzerine hassasiyetle eğilen müffesimiz (ان) edatının tahfiften sonra görevini devam ettirmesi konusunu da detaylı bir şekilde irdelemiştir. O bu çerçeve de Hûd suresinin 111. ayetinde geçen (وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ) cümlesindeki (ان) edatı ile ilgili açıklamarında meydana gelen anlam değişimlerini ve Kırâat ihtilâflarını şiirlerle delillendirmeye çalışmıştır.[1543]

Örnek: 1.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ *"De ki: Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'ân'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, mü'minler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir."*[1544]

Bu ayette geçen (جِبْرِيل) kavramı ile ilgili Kırâat bağlamındaki tartışmaları Arapların kullanım ve şiirlerinden hareketle temelendirmeye çalışan Taberî, şunları aktarmıştır: "Araplar arasında (جِبْرِيل) kavramının çeşitli kullanımları mevcuttur. Hicâz ehli bu sözcüğü (جِبْرِيل) şeklinde hemzesiz ve ilk harfin kesrası ile okumuşlardır. Medinelî ve Basralı kâri'lerin geneli de bu okuyuş tarzını benimsemişlerdir. Temim, Kays ve bazı Necdliler ise bahse konu olan sözcüğü (جَبرئيل) şeklinde hemzeli, (جَ)'in ve (رً)'nin fethası ile telaffuz etmişlerdir. Bu Kırâat

[1540] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 253.
[1541] Ayetin anlmı: *"Hani sen mü'minleri (Uhud'da) savaş mevzilerine yerleştirmek için, sabah erken ailenden (evinden) ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."* Al-i İmrân 3/121.
[1542] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 164.
[1543] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XV, s. 494.
[1544] el-Bakara 2/97.

şekli ise Kûfelî kâri'ler tarafından tercih edilmiştir. Cerîr b. ''Atiyyenin şu şiiri de bu okuyuş tarzını destekelemektedir:

عبدوا الصليب وكذبوا بمحمد ... وبجَبرئيل وكذبوا ميكالا

'Onlar, haç'a ibadet edip, Hz. Muhamed'i (s.a.v.), Cebrâil ve Mikâil'i yalanladılar'

Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. Kesîr bu sözcüğü, ilk harfin fethası ile (جبريل) şeklinde okudukları nakledilmiştir. Ancak Arap kelamında (فعليل) vezninin bulunmayışı bu Kırâat şeklinin doğru olmadığını göstermektedir. Buna rağmen bazıları, bahsi geçen sözcüğün 'acemî olduğunu, dolaysıyla Arapça'da bir kalıbının mevcudiyetine gerek duyulmadığnı belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar bu okuyuş tarzını tercih edip, aynı vezinde olan (سمويل) sözcüğünü barındıran şu şiir ile istişhâd etmişlerdir:

بحيث لو وزنت لخم بأجمعها ... ما وازنت ريشة من ريش سمويلا

'*Lahm kabilesi bütünüyle tartılırsa... Semvîl kuşunun tüylerinden bir tüye denk gelmeyecektir'*

Benî Esedliler ise bu sözcüğü (جِبرين) şekilde dillendirmişlerdir. Bazı Araplar aynı sözcüğü (جبراييل) şeklinde okurken, Yahyâ b. Ya'mer (جبريل) sözcüğünü ilk harfin fethası, son harfin şeddesi, hemze ve meddin terki ile (جَبْرَئِلّ) şeklinde okumuştur."[1545]

Arapların kullanımları ile Kırâat vecihleri arasındaki irtiabtı kuran Müfessir, bu vecihleri şiirler ile temellendirmeye çalşmıştır. Müfessirin en önemli

[1545] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 390-391.

kaynaklarından olan Ferrâ ise bu konu da hiçbir açıklama yapmamıştır. Ahfeş el-Evsat aynı konuyla ilgili açıklamaları değişik kullanımları aktarmakla sınırlıyken, Zeccâc bu kullanımları şiirlerle te'yid etme yoluna gitmiştir.[1546] S'alebî, İbn 'Atiyye ve Râzî bahsi geçen kavramın okuyuş şekillerini Kırâat imamların yaklaşımlarından hareketle değerlendirirken, Vâhidî ve Zemahşerî ise sadece dilsel açıdan irdelemişlerdir.[1547] Kırâat alanında te'lif edilen eserler de (جِبريل) suretindeki okuyuş, Nâfi', Ebû Amr, Hafs, İbn Âmr'a, Ebû Câfer ve Ya'kub nisbet edilmişken, (جَبريل) şeklindeki fethalı Kırâat İbn Kesîr'e dayndırılmıştır. Ayrıca aynı eserlerde (جبرئيل) tarzındaki okuyuş'un Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Aşr'a nisbet edilmesi Taberî'nin bu bağlamdaki açıklamalarını te'yid etmektedir.[1548]

Örnek: 2.

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ *"Allah; "Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz" diyenlerin sözünü elbette duydu. Onların dediklerini ve haksız yere peygamberleri öldürmelerini yazacağız ve, "Tadın yangın azabını!" diyeceğiz."*[1549]

Taberî, bu ayette geçen (سَنَكْتُبُ) fiilinin Kırâatiyle ilgili tartışmalara son noktayı koymak için Arapların kullanımından hareketle şu açıklamalarda bulunmuştur: "Kâri'ler (سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ) cümlesinin okuyuşunda ihtilâf etmişlerdir. Hicâzlı ve Iraklı kâri'lerin geneli bu ayetteki fiili (سَنَكْتُبُ) şeklinde

[1546] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 145; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve 'İrâbuh**, c. I, s. 179.
[1547] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. I, s. 239; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 183; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. III, s. 610; Vâhîdî, **el-Vesît,** c. I, s. 178. Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 169.
[1548] Muhammed Sâlim**, Feridetü'd-Dehr fî Te'silî ve Cemi'l-Kırâât**, c. II, s. 137; Sâlim Muhaysin, **el-Hâdî Şerhü't-Teyibetü'n-Neşr fîkıraâti'l-Aşr**, c. II, s. 45; Sâlim Muhaysin, **el-Kırâe ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiye**, c. I, s. 267.
[1549] Al-i İmrân 3/181.

mütekellim kalıbında okuyup, (قَتْلَهُمُ) sözcüğünü fetha ile harekelendirmişlerdir. Kûfelî kâri'lerden bazıları ise bu fiili, gaib siğasıyla (سيكتب) olarak telaffuz edip, (قَتْلُهُمُ) sözcüğünü zammeli okumuşlardır. Bu değerlendirmede bulunanlar, Abdullah Kırâatini esas almışlardır. Bu ayette geçen ve bahse konu olan fiille atfedilen (نَقُولُ) fiilinin Abdullah tarafından (يُقَالُ) şeklinde okunması bu değerlendirmeyi yapanların bu kanaatinin uluşmasında etkili olmuştur. Bu durumda Arapların fasih kullanımına uyması için iki fiilin aynı formda kullanılması gerekmektedir. Bize göre en isabetli Kırâat şekli ilk şeklidir."[1550]

Müfessirin, Arapların kullanımına dayanarak Kırâat tercihlerini belirttiği bu ayet, Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, Zeccâc ve S'alebî tarafından bu doğrultuda işlenmemiştir. Zemahşerî, İbn 'Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Râzî gibi müfessirler ise bu konuda Taberî ile benzer açıklamalar yapmışlardır.[1551] İbn Mücâhid ve Ebû Zer'a gibi Kırâat alanının önemli isimleri ikinci Kırâat şeklini Hamza'ya dayandırırken ilkini diğer kâri'lere dayandırmışlardır.[1552]

Arap dili alanındaki birikimini tefsirine yansıtan Taberî, diğer alanlarda olduğu gibi Kırâat alanında da şiirleri ve Arapların kullanımlarını etkin bir şekilde kullanmıştır. Burada en önemli husus, Kırâat imamlarının çoğunluğunun benimsediği Kırâat şeklinin Taberî tarafından çeşitli olgularla tespit edilmiş olmasıdır. Nitekim bu olguların arasında şiirler ve Arapların kullanımları önemli yeri kaplamaktadır.

3.1.2.4. Lehçeler ve Kırâat.

Tefsir tarihi boyunca lehçe, gramer ve Kırâat ilişkisi önemini sürdürmüştür. Bu ilişkiye değinen el-Ahfeş, (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم)[1553] ayetinde geçen (غَيْرِ)

[1550] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 444-445.
[1551] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 447; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 548; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. IX, s. 447; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. I, s. 354.
[1552] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat**, s. 220; Ebû Zer'a, **Huccetül-Kırâae**, s.184.
[1553] el-Fâtiha I/8.

sözcüğünün hicâz lehçesindeki okunuşu ile gramatik konumu arasındaki irtibatı ortaya çıkartmıştır.[1554] Ferrâ da Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinde lehçelerin Kur'ân Kırâatindeki etkisine yer vermektedir. O, Bakara suresinin 60. ayetinde geçen (فُومِها) kavramının Abdullah'ın Kırâatinde (ثُومِهَا) şeklinde olduğunu belirtip, bu tür kullanımları Benî Esed kabilesinde çok fazla duyduğunu ifade etmiştir. Lehçe ve anlam ilişkisinden hareket eden Ebû 'Ubeyde ise bazı sözcüklerin diğer lehçelerdeki okunuşlarına değinmiştir. Örnek olarak (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ) [1555] ayetinde geçen (مِنَ الْأَجْدَاثِ) sözcüğünün bu şekliyle Â'liye kabilesine ait olduğunu aktarıp, Necdlilerin aynı kelimeyi (جدف) sözcüğü ile karşıladıklarını belirtmiştir.[1556] Konuya yedi harf çerçevesinden bakan İbn Cinnî ise lehçeleri barındırdıkları farklılıklara rağmen hüccet olarak değerlendirmektedir. Ona göre "Hz. Peygamber'in Kur'ân yedi lehçe ile indi hepsi kâfi ve şafidir", hadisi nedeniyele aynı seviyede olan lehçelerden biri diğerine tercih edilemez, ancak kıyâs, rivâyet veya Arapların kullanımları etkisiyle lehçelerden bazıları diğerlerine tercih edilebilir.[1557] İbn Kuteybe Kırâat ihtilâflarını lehçelere bağlayıp şu ifadeleri kullanmıştır: Farklı kabilelerden değişik seviylerdeki insanların İslâma girmesi beraberinde bazı telaffuz problemleri doğurmuştur. Bu insanların yıllarca kullandıkları telaffuz ve deyişleri değiştirmesi mümkün değildir. İslâmın onaynı alan bu kullanımlar Kırâat faklılıklarına sebebiyet vermiştir.[1558]

Lehçe, gramer ve Kırâat üçlüsü ile ilgili tartışmalar yakın zamanda da sürdürülmüştür. Bu konuyu söyleyiş ve ağız farklılıkları çerçevesinde değerlendiren İbrâhîm Enîs, yedi harfler ile ilgili rivâyetleri sıralayarak, rivâyetlerde münakaşaya sebep olan etkenlerin net olmadığını aktarıp, lehçe ve okuyuşlarla ilgili kolaylığın sadece bazı Arap kabileleri ile ilgili olmadığını geçmişten günümüze tüm

[1554] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 11.
[1555] Ayetin Anlamı: *"Sûra üfürülür. Bir de bakarsın kabirlerden çıkmış Rablerine doğru akın akın gitmektedirler "* Yâsin 36/51.
[1556] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, c. II, s. 163.
[1557] İbn Cinnî, **el-Hasâis**, c. II, s. 12.
[1558] İbn Kuteybe, **Tev'lü müşkilil Kur'ân**, s. 63.

Müslümanlara yönelik bir kolaylık olduğunu ifade etmiştir.[1559] Muhammed Abduh Zâhicî ise Kırâat ihtilâfını lehçelerle ilişkilendirip şu açıklamaları yapmıştır: Konu ile ilgili rivâyetlerin Medine dönemine ait olması bu tartışmaların Mekke döneminde meydana gelmediğini göstermektedir. Çünkü Mekkede sayıları sınırlı olan Müslümanların tümü Kureyş lehçesini kullanmaktaydı. Hz Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden sonra değişik lehçeleri kullannan çeşitli kabilelerden ve toplumun farklı katmanlarında bulunan insanlar oraya gidip İslâmı seçtiler. Bunun ardından Kırâat problemi ortaya çıktı. Resulullahın onayından geçen bu farklı okuyuşlar İslâm dininde yerini alarak gümüze kadar gelmiştir. [1560] Kur'ân Kırâatindeki etkisini ortaya çıkatmak için Tefsirinin giriş bölümünde yedi harf konusunu işlerken Kur'ânda çeşitli lehçelerin kullanıdığını belirten Taberî, Dilbilimsel izahlar çerçevesinde lehçeleri sık sık kullanmaktadır. Müfessir, bazı Kırâat ihtilâflarını da lehçeler sayesinde çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Meryem suresinin 26. ayetinde geçen (وقرّي) sözcüğünün ilk harfi, Kureyş lehçesi esas alındığında meftuh, Necd lehçesi dikkate alındığında mecrûr okuncağını aktaran Taberî, Kureyş lehçesinden hareketle tercihte bulunmuştur.[1561] Müfessirin açıklamalarında da görüldüğü gibi kabileler ve bu kabilelerin lehçeleri arasından bazılarının öne çıktığı görülmektedir. Kur'ân'ın indirildiği ortamda Kureyş lehçesi etkin olduğundan genel olarak Kur'ân'ın diline Kureyş lehçesi hâkim olmuştur.[1562] Ancak Taberî'ninde değindiği gibi diğer lehçeler ve bunların Kur'ânın anlam dünyasına kattığı zenginlik göz ardı edilmemiştir.

Örnek: 1.

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ *"Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrâhîm vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa),*

[1559] İbrahim Enîs, **fî Lehcâti'l-'Arabiye**, s. 50.
[1560] Muhammed Abduh Zâhicî, **el-Lehcâtü'l-'Arabiye fî Kırâati'l-Kur'âniye**, Dâru'l-Mârifeti'l-Câmiye, İskenderiye, 1996, s. 69.
[1561] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 182.
[1562] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 144.

şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)"[1563]

Bu ayette geçen (حِجُّ) kavramının Kırâat vecihleri Müfessir tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: "Kâri'ler bu ayetin okunuşunda ihtilâf etmişlerdir. Irak ve Medineli kâri'lerden bazıları bu sözcüğün ilk harfini meksur okumuşlardır. Diğerleri ise aynı sözcüğe fetha ile başlamışlardır. Bu iki okuyuş şekli de Araplar tarafından bilinmektedir. İlk okuyuş şekli Necd lehçesine ikincisi ise Aliye lehçesine aittir. Hasan el-Ca'fiye dayandırılan (حِجُّ) kesra ile okunduğunda amel/eylem anlamı taşıdığı, (الحَج) fetha ile okunduğunda isim olarak değerlendiridiği şeklindeki rivâyet dışında bütün dilbilimciler tarafından bu okuyuş şekilleri aynı anlamda kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu Kırâat vecihlerinden ikisi de isabetlidir."[1564]

Taberî tarafından kırâat şekilleri lehçeler bağalamında değerlendirilen bu ayet Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat tarafından bu doğrultuda irdelenmemiştir.[1565] Zeccâc ise sadece bahsi geçen sözcüğün Kırâat vecihlerini aktarmakla yetinmiştir.[1566] S'alebî, Vâhidî, İbn 'Atiyye ve Râzî gibi müfessirler lehçeler ve Kırâatler arasındaki bağlantıyı kurarak, Taberî ile benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.[1567] Zemahşerî ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ise kırâat vecihlerine yüzeysel bir şekilde değinmişlerdir.[1568] Hamza, Kissâî ve Âsım'ın Hafs rivâyetinde bahsi geçen sözcük (حِجُّ) şeklinde kesra ile ifade edilmiştir. Aynı sözcüğün fetha ile (حَج) biçimindeki okunuş şekli ise İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn 'Âmir ve Asımın Ebû Bekr rivâyetinde dile getirilmiştir.[1569]

Örnek: 2.

[1563] Al-i İmrân 3/97.
[1564] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 45.
[1565] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 227; el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 179.
[1566] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I. s. 447.
[1567] es- S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. III. s. 152; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. I, s. 467; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 477; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VIII, s. 303.
[1568] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 392; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. I, s. 307.
[1569] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 214; el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 268.

وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ *"Suçluların yolu da açığa çıksın diye âyetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız."*[1570]

Taberî, bu ayetin Kırâat farklılıkarını lehçelerden hareketle şu şekilde ifade etmiştir: "Kâri'ler (ولتستبين سبيل المجرمين) okunuşunda ihtilâf etmiştir. Medineli kâri'lerin geneli bu ayetteki fiili (لتستبين) şeklinde hitap sigasıyla okuyup, (سبيل) sözcüğünü fetha ile okumuşlardır. Bu durumda hitab Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik olup ayet, 'Ey Muhammed Suçlulara yolu açığa çıkarasın diye, âyetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız' anlamını kazanmaktadır. Mekkelî ve Basralî kaâri'lerden bazıları, aynı fiili (لتستبين) kalıbında okumakla beraber (سَبِيلُ) sözcüğünü ref halinde fâil konumunda değerlendirmişlerdir. Kûfelî kâri'lerin geneli ise (وَلِيَسْتَبِينَ) şeklindeki gaib sığayı tercih edip, merfû olarak okudukları (سَبِيلُ) sözcüğünü fâil olarak kabul etmişlerdir. Burada ihtliaf (سَبِيلُ) sözcüğünün merfu okunması sonucunda ortaya çıkamaktadır. Çünkü bu sözcüğün cinsiyeti tartışma konusu olmuştur. Bana göre en isabetli Kırâat şekli (سَبِيلُ) sözcüğünün ref haliyle okunduğu Kırâattir. Bu sözcükten önce gelen fiilin müzekker veya müennes kalıbıyla gelmesi hiçbir şeyi değiştirmez. Çünkü Necdve Temimliler kendi lehçelerinde bu sözcüğü müzekker olarak kabul etmişken, Hicâzlılar aynı sözcüğü müennes olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu ayette geçen söz konusu fiil, meşhur Kırâat ve Arap lehçelerine uyduğu için iki şekilde de okunabilir."[1571]

Müfessir tarafından dil, Kırâat ve lehçe düzleminde irdelenen bu ayet, Ferrâ tarafından sadece dil ve anlam bağlamında kısaca değerlendirilmiştir.[1572] Ahfeş el-Evsat ise aynı ayeti, Hicâz ve Temimlilerin kullanımları çerçevesinde tahilîl etmesine

[1570] el-En'am 6/55.
[1571] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 395-396.
[1572] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 337.

rağmen, farklı Kırâatler ile ilişki kurmamıştır.[1573] Zeccâc ve Zamahşeri ise Taberî'den farklı olarak dil ve Kırâat ile ilgili açıklamalarını lehçelerle irtibatlandırmamışlardır.[1574] S'alebî, İbn 'Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Râzî gibi müfessirler ise içerik olarak Taberî ile aynı açıklamalarda bulunmuşlardır.[1575] Kırâat alanın önemli isimlerinden İbn Mücâhid ve Ezherî, bahsi geçen fiili muhatap sıgasıyla ve ardıdan gelen sözcüğün ref' haliyle okunuşunu, kâri'lerden İbn Kesîr, Ebû Amr, ve İbn Âmir'e; fiilin aynı kalıpta ve (سبيل) sözcüğünün fetha ile okunuşunu Nâfi' ve Âsım'ın Hafs rivâyetine; bahsi geçen fiilin gaib siğa ile okunuşunu, Hamza, Kissâî ve Âsım'ın Ebû Bekr rivâyetine dayandırmışlardır.[1576]

Yedi harf konusuda kendine özgü bir görüş belirleyen müfesssirimiz, eş anlamlı olan ve birbirinin yerine kullanabilen ferklı kabilelere ait lehçelerdeki bazı sözcüklerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhsatı ile kullanılmasını bu bağlamda kabul etmiştir. Bunun yanın da o, kelimenin şekilsel yapısının kısmen değişmesi ile oluşan ihtilâfları ise Kırâatler çerçevesinde değerlendirmiştir. Taberî, bu tür Kırâatleri aktarırken lehçeler ile ilişki kurmaktan geri durmamıştır. Hatta Müfessir, bazı Kırâatleri bu şekilde daha muteber hale getirmeye çalışmıştır.

3.1.2.5. Nahiv ve Kırâat

Kırâatler ve nahiv konusundaki en önemli tartışma, hangisinin asıl olduğu noktasındadır. Bazı âlimler Kırâatleri esas alıp nahvî tercihlerini bu doğrultuda yaparken, bazıları da bunun tersini uygulamışlardır.[1577] Beyhâki (ö. 458/1065), İbn Mes'ûd'a dayandırdığı "Kırâat sünnetir" rivâyetinden hareketle, dilsel kaidelere muhalif olsa da sahih Kırâatlerin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[1578] Ebû Amr ed-Dânî ise Sîbeveyhi'in bazı Kırâatler ile ilgili tenkitlerini naklettikten sonra Kırâatlerde asıl olan şey benimsenen okuyuş şeklinin sahih rivâyete dayanması

[1573] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 301.
[1574] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s. 254-255; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 29.
[1575] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân,** c. IV, s. 152; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 297; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XIII, s. 8; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. II, s. 35.
[1576] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 258; el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I. s. 357.
[1577] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 173.
[1578] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubrâ**, Thk., Muhammed Abdulkadir A'tâ, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, c. II, s. 539.

olduğunu ifade edip, bunun dışında kalan dil kurallarına uygunluğu aslî değil tali bir şart olarak değerlendirmiştir. [1579] Ebû Bekr b. Mücâhid ise bahsi geçen rivâyetin farklı versiyonlarını aktarıp, Kırâatlerin Kur'ân'ın ikinci kaynağı olan sünnet ile eş değer olduğu beyanında bulunmuştur. [1580] İbnu'l-Cezerî, sahih Kırâatin Arap dilbilimin değişik seviyelerdeki kurallarından birisine uygun olması gerektiğini belirttikten sonra sahih Kırâatin ve dilsel kaidelerin çelişmesi durmunda Kırâatlerin esas alınması gerektiğini ifade etmiştir. [1581] Muhibuddin en-Nüveyrî ise es-Sîbeveyhiî'nin dilsel izahları esas almasını eleştirip, konu ile ilgili rivâyeti aktarıp, Arap dilinde çeşitli değişiklik ve bozulmaların ihtimal dâhilinde olmasına rağmen Kırâatlerde bunun mümkün olamaycağını dolayısıyla Kırâatlerin asıl olması gerektiğini nakletmiştir.[1582]

Kırâat alanında yoğunlaşanların yanında tefsir alanına yönelenlerin görüşlerine müraccat etmek de faydalı olacaktır. ez-Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinin çeşitli yerlerinde ayetlerin 'irâb vecihlerini aktarmakla beraber bahsi geçen rivâyetin etkisiyle tercihini Kırâatten yana kullanmıştır. Bu bağlamda ez-Zeccâc Nisâ suresinin 96. ayetinde geçen (غَيْرَ) sözcüğünün merfu, mansub ve mecrûr olmak üzere üç şekilde okunabileceğini aktardıktan sonra, mecrûr okumanın Arap dili açısından daha uygun olduğunu ancak ittfak edilen Kırâatlerin sünnetteki yerinden dolayı bu okuyuşun tercih edilemeyeceğini ifade etmiştir. [1583] Ebû Tâlib el-Mekkî de bazı ayetlerin tefsirinde, 'irâb vecihleri arasında tercihte bulunmakla beraber Kırâatlerin sünnet derecesinde olduğunu hatırlatma gereği duymuştur.[1584] Nisâ suresinin 120. ayetinde geçen (مَحِيصًا) sözcüğü ile (مجضا) sözcüğünün aynı anlamda olduğunu ileri süren Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), sahih Kırâat'le çelişmesinden dolayı ayeti ikinci kelime ile okumanın doğru olmayacağını belirtmiştir.[1585] Fâhreddin er-

[1579] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. I, s. 11.
[1580] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 49-51.
[1581] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 231.
[1582] Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Kâsım Muhibuddin en-Nuveyrî, **Şerh-u Taybeti'n-Neşri fi'l-Kırââti'l-'Aşr**, Thk., Mecdî Muhammed Surûr Said Bâslûm, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, I, S. 115: c. II, s. 221.
[1583] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 93.
[1584] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Hidâye ilâ Buluği'n-Nihâye**, Thk. Eş-Şâhid el-Bûşihî, Kuliyetü'ş-Şeriâ ve Dâru'l-İslâmiye, Mısır, 1429/2008, c. XX, s. 6769.
[1585] Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. I, s. 475.

Râzî ise Enfâl sursinin 32. ayetinde geçen (الْحَقَّ) sözcüğünün nahivciler tarafından çeşitli şekillerde ‘irâb edilip, okunduğunu ancak Kırâatin suunet olmasından dolayı bu okuyuşlara cevaz verilemeyeceğini nakletmiştir. [1586] Konuyu Hûd suresinin 105. ayeti çerçevesinde ele alan el-Kurtûbî ise Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi’nin ‘irâb tercihlerini eleştirerek sunnet olduğu için Kırâate uygun okuyuşun tercih edilemesi gerektiğini belirtmiştir.[1587]

Dilciler ve nahivciler kaleme aldıkları eserlerde Kırâatlerden yararlanmışlardır. Benimsedikleri görüşleri desteklemek ve karşılaştırmak; tasvip etmedikleri görüşleri geçersiz kılmak için öncelikle Kur’ân’a atıflarda bulunmuşlardır. Onlar, dil kurallarının tespitinde kime ait olduğu bilinmeyen bir şiire dayanmak yerine Kur’ân ayetlerine dayanmanın daha isabetli olcağını belirtmişlerdir.[1588] Bunun yanında bir kısım dilci ve nahivcilerin bazı tercihlerinde Kırâatler yerine ‘irâbı merkeze almaları, onların eleştirilmelerinde etkili olmuştur. Sîbeveyhi Bakara suresinin 67. ayetinde geçen (يأمركم) sözcüğü ile istişhâd ederken, Kırâatlere muhalif okuyuşu tercih ettiği için tenkit edilmiştir.[1589] Aynı şekilde el-Mubered de Âli İmrân suresinin 80. ayetinde geçen (وَلَا يَأْمُرَكُمْ) ifadesini dilbilimsel kaidelere dayanarak hem merfu hem de mansub okunabileceğini aktarmıştır.[1590] Onun ifade ettiği merfu şeklindeki okuyuş tarzı resmi mushafa ve Kırâatlere uygun olmadığı için eleştirilmiştir.[1591] Bu aktarımlarda görüldüğü gibi Kırâat alanına yoğunlaşanlar ve tefsirciler nahiv ile Kırâat çekişmesinde Kırâati esas alıp nahvi ona uydurmaya çalışmışlardır. Ancak tefsirciler anlam zenginliği sağladığı için ‘irâb vecihlerini göz ardı etmemişlerdir. Arap dilcileri ise yukarıda geçen açıklamalardan da anlaşıldığı gibi bu tartışmada nahivden yana tavır takınmışlardır. Onlar nahiv kurallarına aykırılığı şaz olarak nitelerken Kırâat âlimleri tarafından bu kavram rivâyet pratiğine aykırılık şeklinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu iki alan arasında tartışma yaşanması doğaldır. Yonis İnanç ise Kırâat ve nahiv çekişmesi ile

[1586] er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 479.
[1587] el-Kurtubî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. IX, s. 96.
[1588] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 167.
[1589] Sîbeveyh, **el-Kitâb**, c. III, s. 142.
[1590] el-Müberred, **el-Muktedab**, c. II, s. 35.
[1591] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VI, s. 547.

ilgili şunları ifade etmiştir: Mevcut olan kurallardan kural oluşturma, konuşulan ve yazılan dilden yeni kurallara ulaşma, yani nahvin müstakil ilim haline gelme sürecinde Kırâatler etkili olmuşlardır. Nâhiv âlimleri istikra metodu ile ulaştıkları nahiv kurrâları ile çelişen bir Kırâatle karşılaştıklarında iki yol izlemişlerdir. Bunlardan ilki Kırâati inkâr etme ikincisi ise alternatif nahiv kaideleri üretmektir. Kırâat açısından işe bakıldığında ise nahvin meşru olan okuyuşları koruma ve aktarma açısından önemli bir görev üstlendiği, diğer Kırâatlerde de meşruiyet sorunu olmadığı izleniminin uyanmasında etkili olmuştur.[1592]

Müfessirler tarafında olan Taberî'nin Kur'ân ve Kırâat ayrımında bulunması, bazı mütevatir rivâyetleri ahad olarak değerlendirmesi ve yedi Kırâat imamının rivâyetlerinden bazılarını Arap dili açısından tenkit etmesi olumsuz eleştiriler almasına neden olmuştur.[1593] Ayrıca Sahâbe tarafından dile getirilen Kırâatlerin bazılarını da dilbilimsel tahlîle tabi, tutması bu eleştirlerle karşılaşamsında etkili olmuştur.[1594] Ancak Kırâatlerin sünnet olduğu ile ilgili hadis Taberî tarafından dile getirilmemiştir. Bunun yanında çoğunluğun benimsediği Kırâatleri desteklemek için dilsel izahlarda bulunan Müfessir çoğunluğun tercihini hüccet olarak değerlendirip, tercihini çoğunluktan yana yapmaya çalışmıştır.[1595] Edatların 'irâbı, fiilin amel etkisi,[1596] isim soylu sözcüklerin yapısal özellikleri[1597] Taberî tarafından sözcük ve mana bağlamında değerlendirilmiştir. Aynı şekilde izafe durumunda mebnilik ve murablığın paylaşımı konusu da Müfessirin Kırâat ile ilişkili olarak değindiği konulardandır.[1598] Müfessirin nahiv ve 'irâb eksenli Kırâat değerlendirmeleri şu maddelerde toplamak mümkündür.

1) Edatların Kırâat vecihleri: Hurufu müşebbehu bi'l-Fiilden (أنّ) okunuş tarzı, Müfessir tarafından çeşitli yerlerde işlenmiştir. Bilindiği gibi bu edatın ilk harfinin okunuşu cümledeki konumuna göre değişmektedir. Mübtedâ ve haber

[1592] İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, s. 177.
[1593] Necattin Hanay, **"**Tâberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", **Mütefekkir (Aksaray Üniv. İslâmi İlimler Fak. Der.),** Aralık 2015, c. 5, Sy. 4, s. 300.
[1594] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 551.
[1595] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 284.
[1596] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 268.
[1597] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 26.
[1598] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIX, s. 510.

üzerine eklenen bu edatlardan elif harfi meksur olan (ان) cümleye başlarken kullanılır, ilk harfi meftuh olan (أنّ) ise isim ve haberi ile müfred hükmünde olduğu için cümle içinde kullanılmaktadır.[1599] Bu bağlamda Alu İmrân suresinin 51. ayetinde geçen (ان) edatının önceki ayetin sonunda geçen (أَطِيعُونِ) fiiline istinaden elif harfi mansub olan (أنّ) ile okunacağını ifade eden Müfessir, bahsi geçen ayetin müstakil bir cümle olarak değerlendirilmesi sonucunda (ان) edatının ilk harfi olan elifin meksur okunacağını aktarıp, hüccet olarak değerlendirdiği çoğunluğun Kırâatinin de bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir.[1600] Bunun yanında (لَمَا) edatının Kırâat anlam ilişkisi ilk harfinin okunuşu dilbilimciler ve kâriler pencerisinden değerlendirilmiştir.[1601]

2) Fiil ile fâil arasındaki uyum: Taberî tefsirinde Kırâatler ile bağlantılı olarak değerlendirilen hususlardan diğeri de fil ve fâil arasındaki cinsiyet uyumudur. Alu İmrân suresinin 118. ayetinde geçen (بَدَتِ الْبَغْضَاءُ) cümlesinde fiil ile fâil arasında te'nîs açısından uyum söz konusudur. Müfessir, bu cümlenin İbn Mes'ûd'un Kırâatinde (بَدَا الْبَغْضَاءُ) şeklinde olduğunu belirtip, fiil ile fâil arasındaki uyumsuzluğu (الْبَغْضَاءُ) sözcüğünün masdar olmasına bağlamaktadır. Ona göre masdarların te'nîsi lazimî (asıl) olmadığı için İbn Mes'ûd'un Kırâatinde olduğu gibi müennes görünümlü masdarlar müzeker fiillerle uyum sağlayabilirler.[1602]

3) Muzâf ile Muzâfu ileyhi arasında fasıla: Nahiv âlimleri cümlenin öğelerinden muzâf ve muzâfu ileyhi arasına giren fasılanın mahiyeti ile ilgili ihtilâf etmişlerdir. Basralı nahivciler fasılayı sadece zarf ve cer harfleri ile sınırlarken,

[1599] Ubeydullah b. Ahmed b. Ubeydullah İbn Ebî Rebi', **el-Besît fî Şerhi'l-Cume'l-Zeccâcî**, Thk. 'İyad b. 'İyd es-Sebtî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1986, s. 766.
[1600] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 441.
[1601] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 552.
[1602] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 146.

Kûfeli nahivciler fasılanın zâruret halinde, yani ayet ve şiirlerde bunların dışındaki kelimelerden de olabileceğini savunmuşlardır. [1603] Konunun Kırâat boyutunu ilgilendiren Enâm suresinin 137. ayetinin okunuş şeklidir. Taberî, (وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ) ayetinin Şam ahalisinin kâri'i tarafından (زُيِّنَ) mechul fiili ile okunduğunu, dolayısıyla (قَتْلُ) sözcüğünün naibi fâil, (أَوْلادَهُمْ) sözcüğünün mef'ûl ve (شُرَكَائِهِمْ) sözcüğünün mecrûr okunarak (قَتْلُ) sözcüğüne muzâfu ileyhi olduğunu ifade edip, bu durumun muzâf ve muzâfun ileyhi arasına (أَوْلادَهُمْ) sözcüğünün fasıla olarak girmesine neden olduğunu belirtip, bu uygulamanın Arap dilinde kötü karşılandığını ve fasih olmadığını aktarmıştır. Bunun yanında bazı Hicâzlıların bu okuyuş tarzını desteklemek için bir şiir beyti ile istişhâd ettiklerini nakleden Taberî, Iraklı dilbilimciler ve şiir râvilerinin bunu eleştirdiklerini beyan etmiştir. Ona göre doğru olan Kırâat vechi, (زَيَّنَ) malum fiili ile (قَتْلَ) sözcüğünün mansub olarak mef'ûl ve muzâf olması, (أَوْلادِهِمْ) kelimesinin muzâfu ileyhi görevini üstlenmesidir. Bu durumda (شُرَكَاؤُهُمْ) sözcüğünün bahsi geçen fiille fâil olacağını aktaran Müfessir, hüccet olarak tanımladığı kurrânın icmâıyla bu okuyuş şeklini tercih ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla muzâf ve muzâfu ileyhi arasına fasıla girmeyeceğini savunmuştur.[1604]

4) Zamir üzerine ismi zâhirin atfı: Basralı dilciler, atıf edatından sonra gelen ismi zâhirin cer harfiyle mecrûr olan zamire atfedildiğinde cer harfinin tekrarlanması gerektğini savunmaktadırlar. Çünkü onlar, car ve mecrûru tek parça olarak değerlendirmektedirler. Nisâ suresinin ilk ayetinde geçen (وَاتَّقوا الله الَّذِي تساءلون بِهِ والأرحام) cümlesini delil olarak sunan Kûfeliler ise zâhir ismin cer harfi eklenmiş

[1603] Ebû'l-Berakât İbnu'l-Enbârî, **el-İnsâf fî Mesâli'l-Hilâf beyne'n-Nahviyîn**, c. II, s. 349.
[1604] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XII, s. 136.

zamire atfedilmesi durumunda cer harfinin iadesini gerekli görmemektedirler.[1605] Taberî de söz konusu ayeti Kırâat ve ‘irâb bağlamında değerlendirirken ayetin anlamıyla ilgili rivâyetleri sıraladıktan sonra (الأرحام) sözcüğünü mansub ve mecrûr olarak okuyanların mevcudiyetinden bahsetmektedir. Ona göre (الأرحام) sözcüğü, (الله) lafzı üzerine atfedilip mansub okunmalıdır. Müfessir bu durumu Arapların fasih kelamında bir ismin cer harfi ile mecrûr olan zamire cer harfi tekraralanmadan atfedilmediği ilkesine bağlamaktadır. O tercihini Basralı dilcilerden yana kullanmaktadır. [1606]

5) İzâfetin tercih edilmesi: Umûm bildiren ifadelerin izafe edildiği kelimelerin başka kelimelere izafe edilmesi durumunda anlamda daralma söz konusu olduğundan bazı dilciler çeşitli yöntemlere başvurmaktadırlar. Öreneğin Mü’min suresi 35. ayette geçen (عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ) kelime grubunda bulunan ve umûm ifade eden (كُلّ) sözcüğü, (قَلْبِ) sözcüğüne izafe edilmiştir. İşte tartışma tam da burada (قَلْبِ) kelimesinin (مُتَكَبِّرٍ) kelimesine izafe edilip edilmeyeceği noktasında başlmaktadır. Nahivcilerden bazıları söz konusu uygulamayı, ikinci kelimeden önce (كُلّ) lafzını takdir ederek kabul etmişlerdir.[1607] Taberî ise bu konuda şunları ifade etmiştir: Kurrâ bu ayetin okunuşunda ihtilâf etmiştir. Ebû Amr b. Âlâ dışındaki Kâri’lerin tümü (قَلْبِ) sözcüğünü (مُتَكَبِّرٍ) sözcüğüne izafe etmişlerdir. Bu durumda (جبار) sözcüğü (مُتَكَبِّرٍ) kelimesine sıfat olacaktır. Haccac’ın Harun’un tarikiyle yaptığı aktarıma göre İbn Mes‘ûd bu ayeti (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ على قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) şeklinde okumuştur. Bu da çoğunluğun Kırâatini desteklemektedir. Çünkü (كُلّ) lafzının (قَلْبِ)

[1605] Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Muhibuddin Ebû’l-Bekâ el-‘Ukberî, **el-Lubâb fî İleli’l-Binâi ve’l-‘İrâb**, Thk., Abdu’l-İâh en-Nebhân, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 1416/1995, c. I, s. 433.
[1606] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. VII, s. 522.
[1607] İbn Hişâm, **Müğni’l-Lebîb a‘n Kutubi’l-E‘arîb**, s. 256.

sözcüğünden önce veya sonra gelemsi anlamda bir değişiklilk yaratmamaktadır. Araplardan (هو يرجِّل شعره يوم كلّ جمعة) ve (هو يرجِّل شعره كلّ يوم جمعة) şeklindeki kullanımlarında da görüldüğü gibi bütür cümlelerde (كُلّ) sözcüğünün değiştirilmesinde herhangi bir anlam değişimi oluşmamaktadır. Ebû Amr b. Âlâ ise (قَلْبِ) sözcüğünü tenvinli okumaktadır. Bu durumda (مُتَكَبِّرٍ) kelimesi de muzâfu ilehi olmak yerine sıfat olacaktır. Ben bu Kırâatler arasından (قَلْبِ) sözcüğünün (مُتَكَبِّرٍ) sözcüğüne izafe edilmesi yönündeki Kırâati tercih etmekteyim, çünkü tekebbür kişinin kalbiyle yaptığı bir eylemdir, dolayısıyla izafe edilerek tekebbür eylemi kalbe isnâd edilmektedir. Nitekim bu tür kullanımlar Araplar arasında yaygındır.[1608]

6) İsimlerde tesniyenin ‘irâb durumu ve Kırâat ilişkisi: Bazı dilbilimciler (إن هَذَانِ لساحران) ayetinden hareketle tesniye durumundaki isimlerin ref, nasb ve cer hallerinin aynı harflerle sembolize edilebileceğini savunmaktadırlar.[1609] Bu ayet Taberî tarafından Kırâat ve dilbilim çerçevesinde şu şekilde tahlîl edilmiştir: Kâri’ler bu ayetin Kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Onların geneli ayette geçen (إن) edatının şeddeli ve (هَذَانِ) sözcüğünü elif ile okumuşlardır. Bazı Basralı dilciler ise, bir kabilenin bu edatı musakkal anlamındaki muhâffef olarak tanımladığını ve kendinden sonraki ismi merfu kıldığını belirtip, (لساحران) sözcüğündeki (ل) lamın, (إن) edatının (ما) anlamında olmadığını göstermek için konduğunu ifade ettiğini aktarmışlardır. Bazı Kûfeli dilciler ise bu kunuda iki görüş beyan etmişlerdir. İlk görüşe göre ayetteki kullanım şekli Benî Hârise ve civarındaki kabilelere aitir. Çünkü onlar, tesniyenin ref’, nasb ve cer hallerinin tümünde elif kullanmaktadırlar. Esed kabilesinden bir kişinin Benî Hârise’den naklettiği şu şiirde bu kullanıma işaret etmektedir:

[1608] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XXI, s. 384.
[1609] Halil b. Ahmed, **el-Cumel fî’n-Nahvî**, s. 157.

فأطْرَقَ إطْرَاقَ الشُّجاعِ وَلَوْ رَأى ... مَساغا لِناباه الشُّجاعُ لصَمما

"*Yılan gibi başını eğmiş... Eğer yılan dişlerine yer bulursa ısırır."*

Araplar arasında bu kullanım az olmasına rağmen buna kıyâs yapılabilir. Çünkü onlar, (مسلمون) sözcüğünde mim harfindeki zammeye bağlı olarak (و) harfini, (مسلمين) sözcüğünde ise aynı harfin kesre şeklindeki harekesine bağlı olarak (ي) harfini kullanmaktadırlar. Tesniyede ise böyle bir durum söz konusu olamadığı için her halukarda harekeler (ا) elif ile sembolize edilir. Ayrıca Benî Kenâne dışındaki Arapların tümü (كلا) sözcüğünü üç halde hiçbir değişikliğe uğratmadan okumaktadırlar. Kûfelilerin bu konudaki ikinci görüşü ise şu şekildedir: Tesniyede ref halinde konan eliften sonra nun harfi geldiği için artık bu harf hiçbir değişikliğe uğramaz adeta kelimenin aslından sayılır. Çünkü Araplar, (الذي) sözcüğüne nun harfini eklediklerinde ref', nasb ve cer hallerinden hiçbirisinde değişilik yapmamaktadırlar. Ebû 'Ubeyd Ma'mer b. el-Müsennâ ise (إِن هَذَانِ لساحران) şeklinde yazılan ayetin (إن هذين لساحران) şeklinde telaffuz edildiğini belirtip asıl olanın telaffuzdaki okuyuş olduğunu aktarmıştır. Bişr b. Hilâl ise (إن) edatını, ibtida ve icab anlamında olduğunu belirtip bu harften sonra bazı kelimelrin mukadder olduğunu, dolayısıyla ayetin aslında (إنه إي نعم هذان ساحران.) şeklinde iki cümleden oluştuğunu ifade edip şu şiirleri delil olarak sunmuştur:

فَمَنْ يَكُ أمْسَى بالمدِينَةِ رَحْلُهُ ... فإنّي وَقيار بِهَا لَغَرِيبُ

"Dün şehirde ikamet eden kimdi....ben ve bineğim şehire yabancıyız."

إنَّ السُّيوفَ غُدُوًّها ورَوَاحَها ... تَرَكَتْ هَوَازِنَ مِثْلَ قَرْنِ الأعْضَبِ

"Muhakak ki kılıçların iniş ve kalkışları….Hevâzinlileri kırılmış boynuza çevirmiştir."

Ona göre, (إن الله وملائكته يصلون على النبيّ)[1610] ayetinde ve (إن الحمد والنعمةَ لك والملك، لا شريك لك) cümlesinde (إن) harfinin herhangi bir etkisi bulunmamakla beraber bazıları tarafından bu harf muhâffef bir şekilde okunmuştur. Biz, ise (إن) edatının şeddeli olarak okunduğu Kırâati benimsemekteyiz. Ayrıca (هذان) sözcüğü, Mushafta ve hüccet olarak değerlendirdiğimiz Kırâatlerde elif ile okunmaktadır, biz de bu okuyuş tarzını benimsemekle beraber bu sözcüğü (الذين) ile mukayese edip bütün durumlarda aynı kalıpla okuma taraftarıyız. Nitekim bu kullanım Beni Hâris, Haşa'm ve Zubeyd gibi yemen bölgesindeki kabilelere aitir.[1611]

7) 'Âid zamirin sıla cümlesinden hazfı: Dilbilimciler sıla cümlesinde mevsul ile bağlantılı bir zamirin bulunması gerketiğini belirtmişlerdir. Onlara göre bu zamir (عرفت الذي كأنه أسد) cümlesinde olduğu gibi (إن) ve kardeşlerinden sonra gelirse veya (عرفت الذي إياه أكرمت), (والذي أنت إياه مكرم) cümlelerinde olduğu gibi fiill ile fiilimsilerin etkisiyle mansub olan, munfasıl zamirlerden ise cümleden atılamaz. Dilciler fiil ya da fiilimsiler tarafından mansub kılınan muttasıl zamirlerin hazfi konusunda olumlu yönde fikir beyan edip (وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) ayetiyle istişhâd etmişlerdir. Bu ayetin bazı kâri'ler tarafından (وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ) şeklinde okunduğunu belirtip şu şiiri delil olarak sunmuşlardır:

ما الله موليك فضل فاحمدنه به … فما لدى غيره نفع ولا ضرر

[1610] el-Ahzab 33/56.
[1611] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 326-331.

"Allah (c.c)sana verdiği şeyler (nimetler) onun fazlındandır, dolayısıyla ona hamdet…. Onun dışındakilerde ne fayda ne de zarar"

Yine onlar bu şiirde geçen (موليك) sözcüğünün aslında (موليكه) şeklinde olduğunu dolayısıyla mevsule giden zamirin hazfedildiğini ifade etmişlerdir.[1612] Kurrâ ise söz konusu ayeti iki şekilde okumuştur. Onlardan İbn Kesîr, Nafi, Ebû Amr, Hafs bu ayeti (وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) şeklinde okuyup mevsule giden zamiri sabit bırakmışlardır. Ebû Bekr, Hamza, Kissâî ise aynı ayeti (وَمَا عملت أَيْديهم) şeklinde okuyarak zamiri hazfetmişlerdir. [1613] Tâbrî de aynı şekilde bu ayeti hem Kırâat hem de dilbilimsel açıdan incelemiştir. O, bu ayette geçen (وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) cümlesinin daha önce geçen (مِنْ ثَمَرِهِ) mecrûr sözcüğe atfedildiğini dolayısıyla mecrûr okunduğunu dolayısıyla İbn Mes'ûd'un aynı ayeti (وَمِمَّا عَمِلَتْهُ) şeklinde okuduğunu belirttikten sonra konuyu mevsule irca olunan zamire getirerek şu açıklamalarda bulunmuştur: Bizim Kırâatimizde (الهاء) kullanılmaz çünkü Araplar; (من، وما، والذي) gibi edtaların sılalarında aid zamirini sabit bıraktıkları gibi hazfettikleri de görülür. Ayette geçen (ما) edatını masdar olarak değerlendirenlere göre ayetin anlamı (ومن عمل أيديهم) şeklindedir. Bu edatın cahd/olumsuzluk anlamını taşıdığını iddia edenler ise ayetin tercümesini (ليأكلوا من ثمره ولم تعمله أيديهم) olarak ifade etmişlerdir.[1614] Görüldüğü gibi kendi Kırâat tercihi belirten Taberî, Arapların kullanımlarına bağlayıp, İbn Mes'ûd'un Kırâatini benimsemediğini ima etmiştir. Ancak kendi tercihinin hangi kurrâ veya kari'lere ait olduğunu açıkça zikretmemiştir.

[1612] et-Tâyyî, **Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye**, c. I, s. 67.
[1613] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. II, s. 306.
[1614] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XX, s. 515.

8) Mechul fiil ile Naibi fâil arasındaki uyumun Kırâata yansıması: Konu ile ilgili tartışmanın yaşanmasına sebeb olan (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ)[1615] ayeti ile ilgili Kırâat ihtilâfıdır. İlk dönem dilcileredn Halil b. Ahmed, konuyu fazla detaylandırmadan (نُنْجِي الْمُؤْمِنِين) cümlesindeki fiilin yapısına yönelik işkalin çözümü için iki yöntem sunmuştur. Ona göre Araplar, bu durumdaki sözcüklerde iki harften birini hazfettikleri gibi birini diğerine ilhak etmişlerdir.[1616] Meşhur dilcilerden İbnü'l-Hâcib ise, bu ayette geçen (نُنْجِي الْمُؤْمِنِين) ifadesinin İbn Amr ve Asım Kırâatindeki okunuş şeklinin arap dili açısından bazı problemeler doğurduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu Kırâat şeklindeki fiil tek "nun" harfi ile okunmuş, dolayısıyla fiilin mazi veya müzari kalıbında olduğu anlaşılmamaktadır. Bunun yanında eğer bu fiil mazi kabul edilirse, bunun naibi fâilinin belli olmadığını aktaran İbnü'l-Hacib fiil yapısınında mazi kalıba uygun olamadığını belirtmektedir. Yine o, (نُنْجِي) fiilinin müzari sayılması durumunda ikinci "nun" harfinin akibeti ne olur? Sorusunu sorarak şu tartışmayı sürdürür: Söz konusu (نُنْجِي) fiili, (انْجِي) mazi kalıbının müzarii olarak değerlendirenler ise nun (ن) harfinin (ج) harfine ilhak edildiğini iddia etmektedirler nitekim bu zayıf bir ihtimaldir. Aynı fiili (نْجِي) filinin muazari olduğunu öne sürenler ise bu (ن) harfin hazfedildiğini düşünmektedirler. Ancak (نسى) ve (نزل) gibi benzer fiillerde bu durum söz konusu olmadığından, bu iddia da mesnetsiz kalmaktadır. Ayrıca ayette geçen fiili (تتفعل), (تتفاعل) fillerine benzetip idğam yapmak harf ve harake farklılığı nedeniyle doğru değildir. [1617] Açıklamalardan analışıdığı kadarıyla İbnü'l-Hacib dilsel kurralara uymadığı için adı

[1615] Ayetin Anlamı: *"Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarırız."* Enbiyâ 21/88.
[1616] Halil b. Ahmed, **el-Cumel fi'n-Nahvî**, s. 228.
[1617] Ebû Amr Osman İbnu'l-Hâcib, **Kitâbu Emâliyî İbni'l-Hâcib**, Thk., Fahr Sâlih Süleymân Kadâre Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Tsz., c. I, s. 203-204.

geçen Kırâatleri kabul etmemiştir. Tâberi ise bu konuda Kırâat ve dilbilim bağlantısını kurarak, Halil b. Ahmed'in görüşüyle örtüşen şu ifadeleri kullanmıştır: Kâri'ler (وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ) ayetinnin okunuşunda ihtilâf etmişlerdir. Asım dışındaki kurrânın tümü ayette geçen fiili (فنحن ننجيه) kalıbında okuyup mazisini (أنجينا) olarak değerlendirmiştir. Söz konusu fiil Mushaflarda tek "nun" ile yazılıyken kari'lerin çoğu tarafından bu şekilde okunmasının temel nedeni (نُنْجِي) fiili tek "nun" ile okunduğunda akabinde gelen "cim" harfi şeddeli olmak suretiyle meçhul fiil formuna girmesidir. Dolayısıyla devamında gelen (الْمُؤْمِنِينَ) sözcüğünün ref' halinde olup naibi fâil olma görevini üstlenmesi gerekecektir. Ama mushâftaki okuyuş şekli bu durmu onaylamamaktadır. Bunun yanında ayetteki fiilde geçen "cim" harfi'nin muhâffef okunması durumunda söz konusu fiili'in "vav" asıllı olduğu için (نجى) şeklinde sonu elif ile bitmesi gerekmektedir. Ama Mushaflarda bu sözcüğün sonu "ya" ile bitmektedir. Bu durumda nasıl olurda bahsi geçen fiil bir "nun" ile yazılabilir, oysa duruma göre (نُنْجِي) fiilinin iki "nun" ile yazılması gerekir diyen kişiye şu cevabı veririz: Sakin olan "nun" dile ağır gelmediği için hazfedilmektedir. Nitekim (لا) harfine eklenen (إنْ) edatındaki "nun" hazf veya dağm edilerek (إلا) şeklinde okunur. Arapların (ضرب الضرب زيدا) kullanımından hareketle (نجاء) masdarını esas alan Asım, (نُجّي المؤْمِنِينَ) şeklindeki okuyuşu benimsemiştir. Bu da onun bu durumundaki fiille, gizli zamiri, sözde özne olarak seçtiğini gösretmektedir. Ancak Arap dilinde fiilden hemen sonra bir isim gelmesi durumunda gizli özne kullanılamaz, aksi takdirde (لحن) dilsel bozukluk meydana gelir. Kurrâ'dan Asım'ın bu okuyuşu benimsemesinde ise sahip olduğu mushafın etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Bize göre en isabetli görüş, şehir kâri'lerinin (قرّاء الأمصار) tercih ettiği,

fiilin (نُنْجِي) iki "nun" ve muhâffef "cim" harfin ile okunuş şeklidir. Çünkü diğer Kırâat şekli hatalıdır.[1618] Tâberi'nin açıklamalarında birkaç nokta dikkati çekmektedir. Onun, açıklamasının girişinde bazı mushâflardaki okuyuşa işaret edip, elimizdeki mushâfın okuyuş şeklinin dilsel açıdan diğerlerinden daha doğru olduğunu ifade etmesi bu noktaların başında gelmektedir. Diğer önemli husus Asım'ın rivâyeti her ne kadar sahih olarak değerlendirilse de Müfessir meçhul fiil ve naibi fâil uyumsuzluğundan dolayı bu Kırâat vechini red etmektedir. Konuya dilbilimsel açıdan baktığımızda müfessirin idğam ve hazf konularında yaptığı bazı açıklamalar ilk dönem dilcilerinin görüşlerine uygun olsa da İbnü'l-Hâcib gibi sonradan gelen dilciler tarından eleştirilmiştir. Bu da Tâberinin Kırâat ve dilbilim alanındaki lteratüre hâkimiyetini göstermektedir.

Taberî, nahiv ile Kırâat ilişkisinin lafız boyutuyla ilgilendiği gibi bu alanların anlama etksini de irdelemiştir. Bununla beraber Müfessirin, tefsirinin çeşitli yerlerinde yaptığı vurgulamalardan anlaşıldığı gibi bu ilimleri kullanmadaki asıl amacının tefsir faaliyetlerine katkı sunmak olduğu anlaşılmaktadır. Biz de Taberî tefsirindeki mana, nahiv ve Kırâat irtibatını ortaya çıkartmak için birkaç örnek sunamanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Örnek:1.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*[1619]

[1618] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 519.
[1619] el-Bakara 2/240.

Taberî bu ayette (وَصِيَّةً) sözcüğünün Kırâati ile ilgili şunları ifade etmiştir: "Kurrâ bu kelimenin okunuşunda ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları bu sözcüğü ondan önce varsaydıkları gizli (فليوصوا) fiiliyle mansub kılmışlardır. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olur: '*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.*' Diğerleri ise asıl itibariyle bu sözcükten önce (كتبت) fiilinin kullanıldığını belirtip, (وَصِيَّةً) sözcüğünün ref' halini buna bağlamkatdırlar. Bu görüşü savunanlara göre fiilin ayetten hazfedilmesi sözcüğün 'irâbında bir değişiklik yaratmaz. Bu görüşte olanlara göre ayetin anlamı şudur: *"İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etmeleri farz kılındı."* En isabetli görüş kelimenin merfu olarak okunması yönündeki görüştür. Çünkü Abdullah b. Abbâs'ın Kırâati bu doğrultudaır. Bir de Araplar nekre isimlerden önce fiili gizleyip, ismin 'irâbını olduğu gibi muhafaza etmektedirler."[1620]

Bu ayetin tefsirinde Kırâat, anlam ve dil ilişkisi dikkatimizi çekemketedir. Çünkü Taberî, bahsi geçen kelimenin Kırâat vecihlerinden haraketle çeşitli anlamlar türetmiş, Kırâatlerin arka planında yer alan dilbilimsel etkileri dile getirmişktir. Ancak onun tercihinde Kırâatin veya dilsel yapıdan hangisinin rol oynadığı tam olarak belli değildir. Taberî'nin açıklamalarında etkisi bariz bir şekilde görülen Ferrâ'nın ifadeleri ile Taberî'nin akatrrımları berebir uyuşmaktadır. Ancak Ferrâ, bu açıklamalara ek olarak Ubey b. K'âb'a dayandırlan (يتوفون منكم ويذرون أزواجا فمتاع لأزواجهم) şeklindeki Kırâati de nakletmiştir.[1621] Bahsi geçen sözcüğün aslı itibariyle (لِأَزْوَاجِهِمْ وَصِيَّةٌ) cümlesinde olduğu gibi merfu' olduğunu ifade eden Ahfeş el-Evsat ise bu konudaki Kırâatlere yönelik açıklamalarda bulunmamıştır.[1622] Zeccâc da fazla uzatmamakla beraber Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat'ın bazı görüşlerini cem etmiştir.[1623] S'alebî ise, Taberî'nin açıklamarını ile birebir nakletmiş, ek olarak konuyla ilgili bazı

[1620] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. V, s. 251.
[1621] el-Ferrâ**, Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 156.
[1622] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 191.
[1623] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve 'İrâbuh**, c. I, s. 321.

Kırâat imamlarının ismini zikretmiştir.[1624] Vâhidî, İbn ‘Atiyye, Ebu’l-Frec İbnü’l-Cevzî ve Razi gibi müfessirlerin bu konudaki açıklamalarında ufak tefek farklılıklar bulunsa da esasında hepsinin Kırâatleri temellendirmek için kullandığı dilsel izahlar Zeccâc’ın açıklamaları ile uyuşmaktadır.[1625] İbn Kesîr, Nâfi’, Kisâi ve ‘Âsımın Ebû Bekr rivâyetinde bu sözcüğün merfu olarak okunduğunu belirten Kırâat alanın müellifleri, diğer Kırâat şeklini İbn Âmır, Ebû Amr, Hamza ve ‘Âsımın Hafs rivâyetine dayandırmışlardır.[1626]

Örnek: 2.

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ *“Eğer Allah insanlara, onların hemen hayra kavuşmayı istedikleri gibi, şerri de acele verseydi, elbette onların ecellerine hükmolunurdu. İşte biz, bize kavuşmayı ummayanları, kendi azgınlıkları içinde bocalar halde bırakırız.”* [1627]

Bu ayetin tefsiri sırasında Taberî şu aktarımlarda bulunmuştur: “Kurrâ bu ayette geçen (لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ) cümlesinin okunuşuyla ilgili ihtilâfta bulunmuştur. Hicâz ve Irak kurrâsının geneli cümlede geçen (لَقُضِيَ) fiilini meçhul olarak değerlendirmiştir. Bu halde cümlenin anlamı, “*elbette onların ecellerine hükmolunurdu”* olur. Şam ahalisinin geneli ise bu fiili ma‘lum kalıbıyla kullanıp, “*Allah onların ecellerine hükmederdi,”* anlamını tarcih etmişlerdir. İki okuyşun benzer anlamlar doğurması nedeniyle hangisi ile oknursa okunsun, bir sorun çıkmayacktır. Çünkü ikiside doğru okuyuş şekillerindendir. Kurrânın çoğunluğunun ilk okuyuş şeklini benimsemesi, onu tercih etmemde etkili olmuştur.”[1628]

[1624] es-S‘alebî, **el-Keşfu ve’l-Beyân**, c. II, s. 200.
[1625] el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. I, s. 353; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 289;İbn Atiyye, **el-Muharerru’l-Vecîz,** c. I, s. 325; er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. VI, s. 491; Ebû’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr,** c. I, s. 217.
[1626] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seb’a fî’l-Kirâat**, s. 184; ed-Dânî, **et-Teysir**, c. I, s. 81.
[1627] Yûnus 10/11.
[1628] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XV, s. 36.

Bu ayetin Kırâat vecihlerini tek tek nakleden Müfessirin tercihlerinde dilbilimden ziyade çoğunluğun Kırâati etkili olmuştur. Farklı Kırâatlere etki eden bu ayette geçen söz konusu sözcük Ebû 'Ubeyde tarafından sadece lügat açısndan değerlendirilmiştir. Ferrâ ise bu sözcüğün iki okuyuş şeklini illet ve hüccetlerine değinmeden aktarmıştır.[1629] Ahfeş el-Evsat tarafından açıklama yapılmayan bu konuyu Zeccâc, Kırâat farklılıklarına değinerek aktarmıştır.[1630] Sâ'lebî, Vâhidî, Zemahşerî, İbn 'Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Râzî gibi müfessirler ise Taberî ile aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmuşlardır.[1631] Malum siğa şeklindeki okuyuşu İbn 'Âmr'a nisbet eden İbn Mücâhid, Ezherî ve Ebû Amr ed-Dânî gibi Kırâat alanın önemli isimleri, meçhul okuyuşu diğer kâri'lere nisbet etmişlerdir.[1632]

Örnek: 3.

تُولِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ *"Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsin."*[1633]

Bu ayette geçen (الْمَيِّتِ) sözcüğünün okunuşu ve anlamı arasındaki irtibat, Tâberi tarafından şu şekilde kurulmuştur: "Kâri'ler bu ayetin Kırâatinde ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bazıları ayette geçen (الْمَيِّتِ) sözcüğünde geçen (ى) harfini şeddeli bir şekilde okumaktadırlar. Bu durumda ayet *'Ölümlüden diriyi çıkarırsın, diriden ölümlüyü çıkarırsın'* şeklindeki anlamı kazanmaktadır. Başka bir grup Kâri' ise söz konusu sözcüğün aynı harfinin şeddesiz olduğunu iddia etmektedirler. Böyle düşünüldüğü takdirde ayet *'Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın'* şeklinde karşılık bulmaktadır. Çünkü Araplar şeddeli/musakal olarak

[1629] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. I, s. 275; el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 458.
[1630] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. II, s. 8.
[1631] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. V, s. 122.; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. II, s. 540; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 332; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. III, s. 308; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XVII, s. 219; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. II, s. 319.
[1632] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat,** s. 323; el-Ezherî **Me'âni'l-Kırâât**, c. II, s. 39; ed-Dânî, **et-Teysîr**, s. 121.
[1633] Al-i 'İmrân 3/27.

değerlendirdikleri (الْمَيِّتِ) sözcüğünü ölümlü olan ama hala yaşayan varlıkları nitelemek için kullanmaktadırlar. Bunun yanında onlar, ölmüş veya cansız mevcudatı şeddesiz/muhâffef olan (الْمَيْتِ) sözcüğü ile ifade etmaktedirler. Durum bu şekilde olduğuna göre biz ilk okuyuş tarzını benimsemekteyiz, çünkü Yüce Allah, diri olan insandan çıktıktan sonra, cansız olan nütfeden diriyi/canlıyı yaratır aynı şekilde bu nütfe kişi de bulunduğu sürece canlıdır, bu şekilde ölümlü sıfatını kazanmıştır. Görüldüğü gibi bu okuyuş tarzı daha beliğdir."[1634]

Taberî'nin Kırâat ve anlam ilişkisi açısından değerlendirdiği (الْمَيِّتِ) sözcüğü, Ebû 'Ubeyde ve Ahfeş el-Evsat tarafından bahis konusu edilmemiştir.[1635] Ferrâ'nın açıklamalarına bakıldığında ise bunlardan bir kısmının müfessrirmiz tarafından kullanıldığı görülecektir.[1636] Mukayese babında dafaatle isimlerini andığımız diğer müfessirler ise bu konuda açıklama yapmak yerine ayetin mana ve muhtevası ile ilgilenmişlerdir.[1637] Kırâat alanındaki eserlerde ise muhâffef okuyuş İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amır ve İbn Âmir'e dayandırılırken şeddeli Kırâat, diğer kâri'lere isnâd edilmiştir.[1638]

Sonuç olarak nahiv ile Kırâat ilişkisi, Taberî tarafından mana ile bağlantılı ve sadece lafızla ilişkili olmak üzere iki boyutta elle alınmıştır. Arap dil kurralarına büyük önem atfeden Müfessir, bu kurallara uymayan Kırâatleri eleştirmekle beraber, dil kurallarına uyan her Kırâati de kabul etmemiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, mushafa uygunlukluk, çoğunluğun kabulü ve nakl-ı müestefîd gibi olgularda bu kabulde önemli yer kaplamıştır. Taberî'nin dilsel saiklere dayanıp, eleştirdiği Kırâatler arasında İbn Amr ve Hamza'nın bazı Kırâatleri de yer almıştır.[1639]

[1634] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 309-310.
[1635] Ebû 'Ubeyde, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. I, s. 90; el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 374.
[1636] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 205.
[1637] ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,** c. I, s, 395; es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. III, s. 46.; el-Vâhidî, **el-Vesît**, c. I, s. 425; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 349; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 416; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. VIII, s. 185; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, c. I, s. 271.
[1638] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâat**, s. 203; Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teysîr**, s. 87.
[1639] Okçu, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, s. 153.

3.1.2.6. Dilsel-Anlamsal bağlam ve Kırâat

Lafızlar belli bir sözdizim ve bağlam içinde kurdukları ilişkilerle göre yeni anlamlar oluşturabilirler.[1640] Her göstergenin, daha yerinde bir söyleyişle her kelimenin, bir manası bir de kullanıldığı yerde kazandığı değer veya değerleri vardır.[1641] Söylenen veya aktarılmak istenen mananın tam olarak anlaşılması için konuşana ne kast ettiği sorulabilir. Eğer bu yapılamıyorsa ve ortada bir anlam problemi bulunuyorsa bu problemi gidermenin ilk yolu sözün bağlamına bakmaktır. Sözün ne zaman, niçin, kime, nerede, söylendiği sözün tarihsel bağlamı ile ilgilidir. Eğer söz yazılı bir metinde ise onun öncesinde geçen sözler ve sonrasındakiler metinsel bağlam olarak tanımlanır.[1642] Kur'ân ilimleri sahasında yazılan eserlerde, "Tarihsel Bağlam" için "Sebebi Nüzûl", "Metinsel Bağlam" için ise "Siyak-Sibak" kavramları kullanılmıştır.[1643] Arapça'da atıf edatlarından sonra gelen sözcükler ile öncekiler aynı gramer bağlamını paylaşımaktadır. Bu durumdan haberdar olan Müfessir, bazı Kırâat değişimlerini atıf olgusu çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Al-i İmrân suresinin 48. ayetinde geçen (يُعَلِّمُهُ) fiilinin Hicâz, Medine kurrâsının tümü ile bazı Kûfelilerce gaib sığasıyla okunarak önceki ayette geçen (يخلق) fiiline atıf edildiğini belirten Taberî, söz konusu fiilin tüm Kûfeli ve bazı Basralı kâri'ler tarafından aynı surenin 44. ayetinde geçen mütekellim kalıbındaki (نوحيه) fiiline atıf edilerek aynı kalıpta okunduğunu ifade etmiştir.[1644] Müfessir tarafından aynı seviyede kabul edilen bu iki okuyuş şeklinden ilki, Nâfî b. Abdurrahman, Âsım b. Behdele, Ebû Câ'fer Yezîd b. el-Ka'ka ve Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî gibi kurrâ tarafından tercih edilmiştir.[1645] İkinci okuyuş şekli ise kurrâdan Abdullah b. Kesîr, Ebû Amr b. Âlâ el-Basrî, Abdullah b. Âmir, Hamza b. Habib, Ali b. Hamza el-Kissâî ve Halef b. Hişâm tarafından benimsenmiştir.[1646]

[1640] Eziler Kıran, "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim", s. 723
[1641] Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Erzurum 36/2008, s. 38.
[1642] Cündioğlu, **Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,** s. 10.
[1643] es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. I, s. 109.
[1644] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 421.
[1645] Muhammed Sâlim, **Feridetu'd-Dehr fî Te'sîli ve Cem'i'l-Kirâât**, c. II, s. 396.
[1646] Sâlim Muhaysin, **el-Kırae ve Esuruhâ fî Ûlumi'l-Arabiye,** c. II, s. 114.

Telafuzu önemseyen Müfessir bazı değerlendirmelerinde fiillin yapısını da bağlamdan harektele belirleyip Kırâatlerle ilişkilendirmiştir. Bu çerçevede Taberî, Nisâ suresinin 11. ayetinde geçen (يُوصِي) fiilinin okunuşu ile ilgili ihtilâf edildiğini ifade etmiştir. Medineli ve Iraklıların genelinin bu fiili (يُوصِي) malum sigayla okuduğunu aktaran Taberî, Mekke, Kûfe ve Şam ahalisinden bazılarının da aynı fiili (يُوصَى) mechul kalıbıyla okuduklarını ifade etmiştir. Ardından tercihini ilk okuyuş tarzından yana koyan Müfessir, bunu daha önce geçen fiil kalıplarına bağlamaktadır.[1647] Tercihini Abdullah b. Kesîr, Âsım b. Behdele, Abdullah b. Âmir'in[1648] okuyuşundan yana yapan Müfessir bu şekilde dilsel bağlamdan hareketle Kırâat tercihinde bulunmaktadır.

Tefsirinin çeşitli yerlerinde, fırsat buldukça yaptığı izahların Kur'ân'ın anlamlarını keşfetmeye yönelik olduğunu ifade eden Taberî, anlam olgusunu çok önemsemiştir. Öyle ki manadan hareketle bazı Kırâatleri diğerlerinden üstün tuttuğu gibi mana bakımından birbirne denk olan Kırâatler arasında tercihte bulunmamıştır.

Örnek: 1.

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ اِلٰى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ *"İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacak ve toplanıp cehenneme doldurulacaksınız. Orası ne fena yataktır!"* [1649]

Taberî bu ayetin bağlamından hareketle Kırâat tercihini şu şekilde ifade etmiştir. "Bu ayetin Kırâatinde ihtilâf bulunmaktadır. Bazı kâriler (سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُون) fiillerini muhatap siğasıyla okumuşlardır. Onlara göre bu fiillerin bu kipte okunma sebebi sonraki ayette geçen hitap şekline bağlıdır, nitekim (قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ اِنَّ فِي ذٰلِكَ

[1647] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 48.
[1648] ed-Dânî, **Câmiu'l-Beyân fî Kıraati's-Sebi'**, c. III, s. 1004.
[1649] Al-i İmrân 3/12.

لَعِبْرَةً لِأُوْلِي الْأَبْصَارِ)[1650] ayetinde geçen (كُمْ) zamiri muhtaplar için kullanılmıştır. Bu Kırâat şekli Hicâzlıların ve Basralıların tümü ile bazı Kûfelilere aittir. Ayette mağlup olunmakla tehdit edilenlerin Hz. Peygamber'e muhatap olmadıklarını düşünenlere göre bahsi geçen (سَتُغْلَبُونَ) fiili gaib sigasıyla kullanılabilir. Onlara göre Abdullah'ın Enfâl suresinin 38. ayeti (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ تَنْتَهُوا يُغْفَرُ لَكُمْ)[1651] Kırâat şekli de bu okuyuş tarzına delil teşkil etmektedir. Biz bu görüşe katılmamakla beraber ayetin Kırâatini (إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ) olarak kabul etmekteyiz. Kûfe ehlinden bazı kâri'ler söz konusu ayeti, Yahudilere söyle müşrik Araplar mağlup olacaklar ve cehenneme sürülecekler anlamında (سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ) şeklinde gaib sigasıyla okumuşlardır. Bu anlamdaki okuyuş şeklini benimseyenler, iki fiili de gaib sigasıyla okumak zorundadırlar. Bizde, 'Ey Muhammed Sana indirilen kitabın müteşabih ayetlerini fitne oluşturmak için te'vîl eden İsrail oğullarından kâfir Yahudilere de ki: Siz mağlup olacaksınız ve toplanıp cehenneme doldurulacaksınız anlamından', hareketle bahsi geçen iki fiilin muhatap sığasıyla okunmasını tercih etmekteyiz. Bu tercihte bulunmamızn temel nedeni daha sonraki ayette geçen hitap şeklidir. Zira Hitabın aynı doğrultuda olması, değişkenliğe sahip olmasından evladır." [1652]

Müfessirin bağlamdan hareketle tercihte bulunduğu bu ayetin Kırâatinde Ferrâ sadece farklı Kırâat vecihlerini aktarmakla yetinmiştir.[1653] Ahfeş el-Evsat'ın bu konudaki açıklamalarına baklıdığında ise, onun iki Kırâat vechi nakletmekle beraber, Müfessrimiz tarafından eleştiri konusu olan Kırâat şeklini tercih ettiği, görülecektir.[1654] Gaib ve muhatab Kırâatleri nakleden Zeccâc ise, gayıbtan haber

[1650] Ayetin anlamı: *"Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: Bir topluluk Allah yolunda çarpışıyordu. Öteki ise kâfirdi. (Onları) göz bakışıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah da dilediğini yardımıyla destekliyordu. Basireti olanlar için bunda elbette ibret vardır."* Al-i İmrân 3/13.

[1651] Ayetin anlamı: *"Ey Muhammed! İnkâr edenlere söyle: Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır. Eğer (düşmanlık ve savaşa) dönerlerse, öncekilere uygulanan ilahi kanun devam etmiş olacaktır."* el-Enfâl 8/38.

[1652] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 226.

[1653] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. II, s. 270.

[1654] el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, c. I, s. 212.

verildiği için gaib formun kullanılmından yana tercihte bulunmuştur.[1655] S'alebî ve Zemahşerî bu Kırâatleri anlam açsından tahilîl etmişken, İbn 'Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Râzî gibi müfessirler ise aynı Kırâatleri benimseyen Kırâat imaml arını da dile getirmişlerdir.[1656] Kırâat alanıyla ilgili eserlerde ise muhatab kalıbındaki okuyuş, İbn Kesîr, 'Âsım, Ebû Amr, İbn Amr, Nafiye dayandırılırken, diğer Kırâat Hamza ve Kisâi'ye isnâd edilmiştir.[1657]

Örnek: 2.

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lanetledik, kalplerini de kaskatı kıldık. Kelimeleri yerlerinden kaydırarak (tahrif edip) değiştiriyorlar. Akıllarından çıkarmamaları istenen şeylerden önemli bir kısmını da unuttular. (Ey Muhammed!) İçlerinden pek azı hariç, onların daima bir hainliğini görüyorsun. Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Çünkü Allah iyilik yapanları sever.[1658]

Müfessir bağlamdan hareketle bu ayetin Kırâatiyle ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: "Kurrâ (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) cümlesinin Kırâatinde ihtilâf etmiştir. Medineli kâri'lerin tümü ile Mekke, Basra ve Kûfeli bazı kurrâ bu ifadeyi (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) şeklinde okumuştur. Bu okuyuş tarzını benimseyenler (فاعلة) veznini esas alarak, (قَاسِيَةً) sözcüğünü (قَسَا) fiiline dayandırmışlardır. Bu durumda bahsi geçen sözcük kalınlaşıp, katılaşıp çelik gibi sert olma anlamını kazanacaktır. Kûfeli kâri'lerin tümü ise bu sözcüğü (قَسِيَّةً) şeklinde okumuşlardır. Bu Kırâati

[1655] ez-Zeccâc **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 300.
[1656] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. III, s. 19; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 339;İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. I, s. 406; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XX, s. 346; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. I, s. 262.
[1657] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat**, s. 201; İbn Bâziş, **el-İkn'a fî Kıraât's-Seb'a**, s. 309.
[1658] el-Maide 5/13.

benimseyenler ayetin te'vîlinde ihtilâf etmişlerdir. Bazıları (قَسِيَّةً) sözcüğünün (فعيلة) vezninde olduğunu ve yerme için kullanıldığı takdirde bu veznin, (فاعلة) vezninden daha beliğ olduğunu aktarmışlardır. Dolayısıyla biz de (قَسِيَّةً) sözcüğünü tercih ettik. Diğerleri ise bu anlamı kabul etmeyip, bahsi geçen sözcüğün (الدراهم"القَسِيَّة) 'özüne başka maddelerin karıştırldığı dirhem' örneğinde olduğu gibi karıştırmak anlamı taşıdığını belirtmişlerdir. Bu durumda (قَسِيَّةً) sözcüğü 'Halis olarak imanı barındırmama, İmanlarına küfür karışma' anlamını taşıyacaktır. Bu okuyuşlardan ikisi de sahih olmakla beraber, (قَسِيَّةً) şeklindeki Kırâatin bağlam ve anlam itibariyle daha beliğ olması, onu tercih etmemde etkili olmuştur."[1659]

Tâber'nin bu ayetin tefsirinde kullandığı lafız tahllilerinin bir kısmı Ebû 'Ubeyde tarafından daha önce kullanılmıştır. Ferrâ ise söz konusu sözcüğün iki okuyuş şeklini dilsel alt yapıyla bağlantı kurmaksızın kısaca aktarmıştır. Ahfeş el Evsat bu kavramın kullanımına değinmezken, Zeccâc sadece (قَاسِيَةً) sözcüğü ve anlamı ile ilgilenmiştir.[1660] S'alebî, İbn 'Atiyye, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Râzî farklı Kırâatleri nakleden kişileri isimlerini vermekle beraber, Taberî ile aynı doğrutuda açıklamalar yapmışlardır. Vâhidî ve Zamahşeri ayetin anlamı ve sebebi nüzulü ile ilgilenmişlerdir.[1661] Kırâat alanıyla ilgilenenler ise (قَسِيَّةً) formundaki okuyuşu Kırâat imaml arından Hamza ve Kisâi'ye dayandırırken, (قَاسِيَةً) şeklindeki okuyuşu İbn Kesîr, 'Âsım, Ebû Amr, İbn Amr ve Nafi'ye dayandırmışlardır.[1662]

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Taberî, tefsirinde Kırâat alanıyla ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalarda o, Kırâat ve

[1659] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 126.
[1660] ez-Zeccâc **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, c. I, s. 160.
[1661] es-S'alebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, c. IV, s. 38; Zemahşerî, **el-Keşşâf** , c. I, s. 614; İbn Atiyye, **el-Muharerru'l-Vecîz,** c. II, s. 169; er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XI, s. 325; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,** c. I, s. 527. el- Vâhidî, **el-Vesît**, c. II, s. 165.
[1662] el-Ezherî, **Me'âni'l-Kırâât**, c. I, s. 327; ed-Dânî, **et-Teysîr**, s. 99.

Dilbilim aynı zeminde buluşturmaya çalışmakla beraber yeri geldiğinde bazı Kırâat vecihlerinin illet ve sebeplerini dilbilimden hareketle ortaya çıkartmaya çalışmıştır. Nitekim Müfessir, Al-i İmraân suresinin 39. ayetinde (أَنَّ) edatının Kırâat vecihleri ile ilgili tartışmayı dillendirirken Abdulah b. Kesîr'e dayandırdığı Kırâat şeklini temelendirmek için dilsel kaidelerin önemini şu şekilde ifade etmiştir: "*Bu okuyuş şeklinin sebebi, Abdullah böyle okması değildir. Yani Abdullah böyle okudu diye onu takip edenlerde öyle okumuyor. Onlara göre bu okuyuşun meydana gelmesinde munâdâ ve munâdâ minhu arasında fasıla oluşması şeklindeki dilsel kaide etkilidir."* [1663] Bu da Kırâat alanında kendisinden sonra gelenlere rehberlik eden Taberî'nin Kırâatlerin dilsel alt yapılarını inceleyen "İlelü'l-Kırâe" ve "Hüccetü'l-Kırâe" adlı eserlerin meydana gelmesinde de etkili olduğunu göstermektir. Ayrıca Müfessir, dilsel ve anlamsal bağlama da çok önem verniştir. Nitekim örneklerde de görüldüğü gibi Taberî tercihlerde bulunurken bu olguları göz önüne almıştır.

3.2. TABERÎ TEFSİRİNDE DİLİN FIKHÎ YORUMLARA ETKİSİ

3.2.1. Taberî'nin Fıkhî Yönü

Sözlükte bir şeyi derinlemsine anlamak, iyice kavramak ve detaylarıyla bilmek gibi anlamlarda kullanılan (الفقه) *"el-Fıkıh"* kavramı, [1664] ibadetler ve davranışlarla ilgili dini-hukuki hükümleri barındıran ilim alanın özel adı olarak kullanılmaktadır. [1665] İstilâhî olarak bu kavram, "tafsilî dellilerden, istinbat edilen şer'î amelî hükümlerin tümü" veya "mükellefin fiillerinde sabit olan şer'îhükümleri bilmek" diye ifade edilmektedir.[1666] Diğer ilmi alanlarda önemli bir yeri olan Taberî fıkıh alanında da kendisinden söz ettirmiştir. Nitekim ilkin Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimseyen Müfessir, zamanla kendine nisbetle Cerîriye diye nitelenen fıkhî mezhebin temelini atmıştır. [1667] Bu alandaki yetkinliğini eserlerine yansıtan Taberî'nin ardında fıkıh'ın usûlu ve füru'u ile ilgili çeşitli te'lifatlar bıraktığı dile

[1663] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VI, s. 367.
[1664] İbn Sîde el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azem** c. IV, s. 128.
[1665] Ahmet Yaman, Halit Çalış, **İslâm Hukunana Giriş**, İFAV., İstanbul, 2014, s. 18.
[1666] el-Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s. 5; Abdu'l-Vehâb Hilâf, **İlmu Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kâlem, Dımaşk, Tsz., s. 11.
[1667] es-Suyûtî, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, s. 96.

getirilmiştir.[1668] Bu bağlamda Taberî, tefsirinde bazı fıkhî konuların izahında, günümüze kadar ulaşmayan *"el-Latif Mine'l-Beyân an Ahkami Şerai'l-İslâm"*[1669] ve *"Kitabu'l-Beyan 'an Usûli'l-Ahkâm"*[1670] adlı eserlerine atıflarda bulunmuştur.

Müfessirin günümüze kadar ulaşan *"İhtilâf'ul-Fukahâ"* adlı eseri ise, onun fıkıh ilmindeki yerini ortaya koyması açısından önemlidir. Taberî bu eserinde, Ebû Hânîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi fâkihler arasında, ihtilâfa neden olan mevzuları, muamelat bağlamında işlemiştir.[1671] Fâkihlerin görüşülerini ard arda sıralayan Taberî, onların dayandıkları dellileri de aktarmıştır. Ardından kendi tercihini (والحق فى ذالك عندى) "bana göre doğru olan görüş" gibi ifadelerle dile getirmiştir.[1672] Çoğu kez o, tercihlerinde "bahsi geçen şahsiyetlerin görüşleri arasından birini seçme", "bunların bir kısmını mezc etme" ya da "bunların dışında kendi görüşünü belirtme" şeklinde bir yol izlemiştir.[1673] Bu eserinde Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) yer vermeyişi onun bir takım eleştirilere maruz kalmasında etkili olmuştur. Taberî'nin bu eleştirileri bertaraf etmek için Ahmed b. Hanbel'in fâkih değil de muhâddis olduğunu iddia etmesi, onunla Hanbelîler arasında şiddetli çekişmelerin yaşanmasında etkili olmuştur.[1674]

Taberî tefsirinin fıkhî boyutuna baktığımızda ise usûl açısından rivâyetlerin fıkhî tercihlerinde etkili olduğunu görmekteyiz.[1675] Bunun yanında Müfessir, fıkhın aslî dellilleri arasında sayılan icmâ ve kıyâsı tercihlerini temellendirmek için kullanmıştır.[1676] Fer'î delillerden ise maslahat-ı mürsele Taberî tarafından hükümlerin illetini beliritmek için sıkça dile getirilmiştir.[1677] Yine o, fıkhî hükmün belirlenmesinde ayetin umûm veya husus bildirmesinin etkili olduğunu, şer'î

[1668] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. XI, s. 145.
[1669] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. X, s. 12.
[1670] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 244.
[1671] Taberî, **İhtilâf'ul-Fukahâ**, s. 27.
[1672] Taberî, **İhtilâf'ul-Fukahâ**, s. 35.
[1673] Taberî, **İhtilâf'ul-Fukahâ**, s. 41.
[1674] Taberî, **İhtilâf'ul-Fukahâ**, s. 10.
[1675] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 456.
[1676] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 77.
[1677] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 502.

hükümlerde zâhirin esas alındığını dile getirmiştir.[1678] Teklifi hükümler konusunda ise bir şeyi emir etmenin onun hilafını nehyetmek olduğunu belirten Taberî, Allah'ın (c.c.) yapılmasında sevap, terkinde ceza vadettiği her haberin emir manasında olduğunu ifade etmiştir.[1679] Yani emrin farziyet ya da vucubiyet manası içerdiğine işaret etmiştir.[1680] Bunların yanında Taberî, sünnet,[1681] mubâh,[1682] mekruh,[1683] helal[1684] ve haram[1685] gibi fıkhî kavramları kullanmakla beraber, bu kavramların fıkhî boyutuna da değinmiştir.

Furû-i fıkıh ile ilgili konularda ise detaylı açıklamalarda bulunan Taberî, fâkihlerden Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Ebû Hânîfe ve arkadaşlarının görüşlerine yer vermiştir.[1686] O, bazı tercihlerinin illetini "kolaylaştırınız zorlaştırmyınız" ilkesine dayandırmıştır. Bununla birlikte Müfessirin furû-i fıkıh alanındaki tercihlerinde Şâfiî 'nin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir.[1687] Ancak Taberînin, bir kısım rivâyetlerden sonra yaptığı mantıksal analizlerden hareketle Şâfiî 'yi eleştirdiği de göze çarpmaktadır.[1688] Nitekim (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) *"Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavâf ederse, bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah onu bilir, karşılığını verir"*[1689] ayeti bağlamında şu izahlarda bulunmuştur: "İlim ehli bu ayetten hareketle birkaç vecih üzerine ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları Safa ve Merve arasındaki s'ayı Hacc'ın menasikinden kabul edip, terkedildiği durumda kaza gerektiğini dile getirmişlerdir. Yine bu görüşte olanlar yüce Allah'ın

[1678] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 207.
[1679] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XIV, s. 57.
[1680] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 415.
[1681] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 482.
[1682] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 101.
[1683] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 489.
[1684] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 244.
[1685] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 308.
[1686] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VIII, s. 456.
[1687] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 459.
[1688] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IX, s. 577.
[1689] el-Bakara 2/158.

tavâfu'l-İfazayı farz kıldığı gibi s'ayı da farz kıldığını ifade etmişlerdir. Te'vîl ehlinden bir diğer grup ise s'ayın şeytan taşlama, Müzdelife'de vakfe ve tavâf-ı sadır gibi terkedildiği durumda, fidye gerektiren ama kazayı gerektirmeyen vaciplerden olduğunu aktarmışlardır. S'ayı sünnet olarak değerlendiren grup ise, bu amelin icra edildiği zaman savap kazanmaya vesile olduğunu, terkinde hiçbir yaptırım gerekmediğini savunmuştur. S'ayın vacib olduğunu, terkinde kaza gerektiğini savunanlar, Hz. Âişe'ye dayandırlan 'Allah'a (c.c.) yemin ederimki Safa ve Merve arasında s'ay yapamyan haccı eda etmemiştir, çünkü yüce Allah bunları şiarlarından saymıştır' rivâyeti ve Mâlik b. Enes'e dayandırılan 's'ay yapmayı unutup Mekke'den uzaklaşan kişi geri dönsün ve bu vazifeyi yerine getirsin' şeklindeki aktarımı öne sürmüşlerdir. Şâfiî ise 's'ayı terkedip memleketine giden kişinin geri dönüp bu ameliyeyi yerine getirmekten başka şansının olmadığını' ifade etmiştir. Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den ise "s'ayı terkeden kişinin edâ etmek için dönmesi hasendir, ancak eğer dönmezse kan akıtması (kurban kesmesi) gereklidir' şeklinde aktarımlar yapılmıştır. S'ayın sünnet olduğunu iddia edenler ise İbn Mes'ûd'un mushâfına dayandırılan (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) *'onları (Safa ve Merve'yi) tavâf etmemesinde, ona hiçbir bir günah yoktur'* şeklindeki rivâyetleri esas almışlardır. Bize göre en isabetli görüş, 's'ayın farz ve vacip olduğu, ister unutarak ister kasten olsun terkedenin iade etmesi gerektiği' şeklindeki görüştür. Çünkü Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandırılan rivâyetler de bunu desteklemektedir."[1690]

Müfessir usûlü'l-Fıkıh ve tefsirin ortak alanında yer alan "nesh" konusunda ise müsbet bir tavır takınmıştır. Ancak o, imkân dâhilinde nâsih ile mensûh diye adledilen ayetleri te'vîl yoluyla uyuşturmaya çalışmıştır. Uyuşmun imkân sınırlarını zorladığı durumlarda ise "nesh" ilkesini devreye koymuştur. [1691] Yine o, "nesh" kavramını, bir ayetin hükmünün tebdil edilmesi veya değiştirilmesi olarak tanımlamıştır. Ona göre "emir", "nehiy", "uyarı", "genelleme", "engelleme" ve "engeli kaldırma" gibi inşâ-i cümlelerde vuku bulan nesh, helâlin harama veya haramın helâle çevrilmesi durmunda vücut bulmuştur. [1692] Taberî "nesh" ve bu

[1690] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. III, s. 244.
[1691] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 534.
[1692] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 472.

konudaki tartışmalara (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) *"Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"*[1693] ayeti çerçevesinde şu şekilde değinmiştir: "(النسخ) *'Nesh'* aslı itibariyle, (نسخ الكتاب) *'kitap, bir nüshadan başka bir nüshaya nakledildi'* cümlesinde olduğu gibi nakletme anlamındadır. Aynı şekilde 'nesh' bir hükmün başkası ile neshedilmesi, onun tahvîl edilmesi ve ibaresinin başka bir ibareye nakledilmesi manasındadır. Nesh bu anlamda kabul edildiği takdirde hükmü tebdil edilen ayetin yazılı olup olamaması veya unuturulması hiçbir şeyi değiştirmez. Çünkü hükmü kaldırılan söz konusu ayet her halukarda 'mensûhtur'. Eski hükmü yürürlükten kaldıran ve tebdil eden ise 'nâsihtir'. 'Nesih' sözcüğünün türevleri (نسخ), (ينسخ), (نسخا) ve (النُّسخة) şeklindedir. Hasan-ı Basrî, neshin hükmün mensûh ve ayetin baki kalması, ya da hem hükmün mensûh hem de metnin terk edilmesi şeklinde olduğu konusunda, bizim söylediklerimize paralel açıklamalarda bulunmuştur. Te'vîl ehli ise (مَا نَنْسَخْ) ifadesinin te'vîlinde ihtilâf etmiştir. Esbat'ın Südyi'ye ve Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbâs'a dayandırdığı rivâyetlerde söz konusu ifade 'kabz' ve 'tebdil' anlamında değerlendirilmiştir. İbn Ebî Necih'in Mücâhid'e ve Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşlarına dayandırdığı rivâyetlerde ise (مَا نَنْسَخْ) ifadesi 'metnin baki kalması hükmün tebdil edilmesi' şeklinde açıklanmıştır.[1694]

Neticede şunları ifade etmek mümkündür. Usûl ve furû-i fıkıh kapsamında yetkinliği ileri seviyede olan Taberî, bu yetkinliğini tefsirine de yansıtmıştır. Onun fıkhî tercihlerinde Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyâs ve maslahat etkili olmuştur. Furû-i konularda ise Ahmed b. Hanbel hariç ehl-i sünnetin mezheb imamlarının görüşlerini dile getirmiştir. Bu konulardaki tercihlerinde ağırlıklı olarak Muhammed b. İdris eş-Şâfiî 'nin etkisi görülse de onu eleştirdiği mevzular da sözkonusudur. Taberî'nin kendi ictihadlarında ise maslahat ve kolaylaştırma ilkesinin etkili olduğu

[1693] el-Bakara 2/106.
[1694] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. II, s. 472-473.

görülmektedir. Nesih konusunda ise Taberî'nin neshi kabul ettiği ancak mensûh ayetin metnin baki kalıp kalmamasının sonucu etkilemeyeceğinden hareketle iki durumda da neshin gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bu başlık altında Müfessirin fıkıh alanındaki konumu ve metodunu ortaya koyduktan sonra, fıkhî tercihlerindeki dilbilimin konumu aşağıdaki başlıklar altında detaylıca işlenecektir.

3.2.2. Taberî Tefsirinde Fıkıh Dilbilim İlişkisi

Ku'rân-ı Kerim'in Arapların diliyle indirildiğini vurgulayan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, nâsih, mensûh, farz, vacib, helal ve haram gibi mükellefleri ilgilendiren mevzuların bu dilin incelikleri bilinmeden kavranamyacağına işaret etmiştir.[1695] İbn Hazm el-Endülüsî (ö. 456/1064) ise fıkıh ilmini taleb edenlerin nahiv ve lügat öğrenmeleri gerektiğini dile getirip bu alanların bilgisinden yoksun olan kişilerin fetva vermesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.[1696] Ebû İshâk eş-Şîrâzî de (ö. 476/1083) fâkihlerin nahiv ilmi çerçevesindeki bilgilere ihtiyaç duyduğunu belirtip, fıkıh usûlü alanında yazdığı eserine nahiv ile ilgili bir takım malumatı eklemiştir.[1697] Fıkıh usûlü ilminin lafız ve mana eksenli olduğunu ifade eden el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise, şeriat Arapça olduğu için lafza önem verilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Yine o, kişinin nahiv ve lügat ilmini elde etmdikçe fıkıh ilminde ictihad yapma seviyesine ulaşamayacağını aktarmıştır.[1698] Fıkhın usûlü ve furûu alanında önemli bir yere sahip olan bu âlimlerin aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla, Arap dilbilmi, fıkha ulaşmayı sağlayan en mühim araçlardandır.

Tefsirinin girişinde Kur'ân'ın zâhiri ile manasının Arap dilinin zahriryle ve manasıyla uyumlu olduğunu ifade eden Taberî, fıkhî ilkelerin birincil kaynağı olan Kur'ân'ın tam anlamıyla analşılmasını bu dilin inceliklerine bağlamıştır.[1699] Dolaylısıyla ona göre, fıkhın kendi kaynağına ulaşmasında dil, büyük rol üstlenmiştir. Yine Taberî, Kitâb, sünnet, icm'a ve kıyâs gibi bağlayıcı bir delil

---

[1695] eş-Şâfiî, **er-Risâle**, c. I, s. 34.
[1696] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî, **el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm**, Thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Tsz., Beyrut, c. II, s. 89.
[1697] Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Lem' fî Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 64.
[1698] İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhan fi Usûli'l-Fıkıh**, Salah b. Muhammed b. Avîde, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, c.I, s. 43.
[1699] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. I, s. 12.

bulunmadığı sürece ayetleri en fasih, beliğ ve maruf kullanımlar çerçevesinde çözümlemektedir.[1700] Aynı şekilde Müfessirin, bu delillerin yoksunluğunda kelâmın zâhirine, [1701] umûmiyetine [1702] ve mutlaklığına [1703] önem vermesi dilin fıkhî algılayışındaki etkisine işaret etmektedir. Ayrıca onun Arapların kullanımlarını esas alması da bu etkiyi ortaya koymaktadır.[1704] Fıkhî hükümlerin belirlenmesinde de Taberî, lafız tahlîlini, sarf-iştikâk bilgisini ve nahvî kullanmaktadır.[1705] Ancak tercihlerinde sadece bu ve benzer dilbilimsel etkenlerin etkili olduğunu ifade etmek yanlış olacaktır. Bu tercihlerde, 'merfu rivâyetler' ve 'dilsel kaidelerle uyumlu rivâyetler' etkili olmuştur. Bu da Taberî'nin dilbilimsel izahlarının fıkhî tercihini belirtmesinin yanında, fıkhî hükümlerin illetlerini belirleme amacıyla yapıldığını göstermektedir. Bu alandaki bütün örnekleri aktarmak tezimizin sınırlarını aşacağından Taberî'nin yaklaşım tarzını yansıtan aktarımlarla yetinmeye çalışacağız.

3.2.2.1.Lafız Tahlîli ve Fıkhî İhtilaflar

Mananın aktarımı için bir zarf görevi gören lafız, mananın doğru aktarılaması açısından çok önemlidir. Konu mükellefleri bağlayan fıkhî hükümler olduğu zaman bu önem daha da artmaktadır. Çünkü mükelleflerin bu fıkhî uygulamalarının sevap veya günah başka bir deyişle mükâfat veya ceza gibi karşılıkları bulunmaktadır. Arap dilinin yapısal özelliklerinden hareketle bazı ayetlerdeki sözcüklerin çok anlamlı oluşu, yapısal özelliği ve konumu gibi etkenler, çeşitli fıkhî ihtilâflara sebebiyet vermektedir. Taberî de tefsirinde bu ihtilâfları işleyip, dilsel saiklerden hareketle ihtilâfları gidermeye çalışmaktadır. Ancak onun ihtilâfı gideremediği durumlar da söz konusudur. Bu tür durumlarda tarafların görüşlerini aktarıp, ihtilâf illetlerinin dilsel yönünü ortaya koymuştur.

Örnek: 1.

[1700] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 4, 393.
[1701] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 14, 295.
[1702] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 11, 154.
[1703] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 2, 203.
[1704] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 14, 573.
[1705] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 2, 420-421-422.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*[1706]

Boşanmış kadınların bekleyeceği süre, ayette (قُرُوءٍ) sözcüğü ile ifade edilmiştir. Yapısı itibariyle ezdâd'an olan bu sözcük "hayız" ve "temizlik müddeti" anlamlarını taşıdığı için[1707] fâkihlerin bu konuda ihtilâf etmesine neden olmuştur. Mâlik b. Enes ve Şâfiî (قُرُوءٍ) sözcüğünü "temizlik müddeti" olarak kabul ederken, Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel aynı sözcüğün "hayız" anlamında olduğunu kabul etmişlerdir.[1708] Taberî ise tefsirinde mezhep imamlarının ismini vermeden tarafların dayandıkları rivâyetleri nakletmiştir. Ardından konuyu dilsel açıdan irdelemekle beraber iki görüşün de geçerli olduğunu aralarında tercihte bulunmadan şu şekilde dile getirmiştir: "Arap dilinde (قُرْء) ifadesinin çoğulu (قروء) veya (أقراء) şeklinde gelmektedir. Araplar, bir kadının hayız ya da temizlik halini ifade etmek için (أقرأت المراة) ifadesini kullanmaktadırlar. Arap kelâmında (القُرء) ifadesi aslı itibariyle 'belli bir vakitte gelen mutat şeylerin geliş vakti' ve 'belli bir vakitte giden mutat şeylerin gidiş vakti' anlamlarını taşımaktadır. Dolayısıyla Araplar (قرأت حاجةُ فلان عندي)

[1706] el-Bakara 2/228.
[1707] İbnu'l-Enbârî, **el-Eddâd**, s. 27.
[1708] Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Tefsiru Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., c. I, s. 231.

cümlesi ile ‘falanın yanımdaki ihtiyacı giderilmek üzeredir’ ve (اقرأ النجم) ifadesi ile ‘Yıldızın batma vakti geldi/ Yıldızın doğma vakti geldi’ anlamlarını kast etmişlerdir. Nitekim şu şiirlerde benzer kullanımlar mevcuttur:

إِذَا مَا الثُّرَيَّا وَقَدْ أَقْرَأَتْ ... أَحَسَّ السِّمَاكَانِ مِنْها أُفُولا

‘Süreyyâ yıldızı doğduğu/battığı zaman... Simak yıldızları ondan batmayı hissederler’

شَنِئْتُ العَقْرَ عَقْرَ بَنِي شُلَيْلٍ ... إِذَا هَبَّتْ لِقَارِئِهَا الرِّيَاحُ

‘Bağazlamadan, Benî Şüleylin boğazlamasından buğzettim... Rüzgârın esme vakiti geldiğinde’

Arap dilinde bu anlamı taşıdığı için bazı Araplar, hayız kanının geliş vaktini (قُرْء) sözcüğü ile ifade etmişlerdir. Çünkü mutat olan bu kan belirli vakitlerde gelmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Ebû Hubeyş’in kızı Fatma’ya hitaben söylediği (دعي الصلاة أيام أقرائك) ‘namazını hayız günlerinin gelişinde terket’ ifadesi de buna işaret etmektedir. Araplardan diğer bir grup ise hayzın gidiş/bitiş ve tuhrun geliş/başlangıç vaktini bahse konu olan sözcük ile ifade etmişlerdir. Çünkü tuhur hali de mutat olup belirli vakitlerde yaşanmaktadır. ‘Aşâ Meymûn b. Kays şu şiiri de buna işaret etmektedir:

وَفِي كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَاشِمُ غَزْوَةٍ ... تَشُدُّ لأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَا

مُوَرِّثَةٍ مَالا وَفِي الذِّكْرِ رِفْعَةً ... لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءٍ نِسَائِكَا

“Her sene bir gazveye çalışırsın... Onun amacı seni kaybettiklerine karşı sabretmeye zorlar.”

"Öyle bir gazveki sana mal ve ün bırakır... Çünkü gazve yüzünden eşlerinin tuhr halini zayi edersin."

Bize göre, (قُرْء) sözcüğü ile ilgili anlattıklarmız da göz önüne alındığında, yüce Allah'ın (والمطلقات يتربَّصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ifadesi, te'vîl ehli arasında müşkil kalmıştır. Onlaradan bazıları boşanmış kadının tekrar evlenebilmesi için üç hayız müddeti beklemsi gerektiğini dile getirmiştir. Diğer bir grup ise aynı vasıftaki bir kadının bekleme süresini üç tuhur ile sınırlamışlardır."[1709]

Müfessir, bu ayetin fıkhî boyutunun tercih yapılabilecek kadar açık olmadığını belirtip, iki tarafın görüşünü olduğu gibi aktarmıştır. Tefsirinde izlediği yönteme bakıtığımızda onun dilsel varyantlar bulunsa dahi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanan rivâyetleri esas alıp, tercihlerde bulunduğunu görmekteyiz. Ancak bu konuda genel yöntemine muhalif davranmıştır.

Örnek: 2.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُواصَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

"Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle dokunup/cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır."[1710]

[1709] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 499-514.
[1710] en-Nisâ 4/43.

Bu ayette geçen dokunma, cinsel ilişkide bulunma ve şehvetle dokunma gibi anlamlar taşıyan (لَامَسْتُمُ) ifadesi fıkıh alanında abdesti bozan durumların farklı algılanmasına neden olmuştur. Bu sözcüğü cinsel ilişki analmında kabul eden Ebû Hânîfe, cinsel ilişki dışındaki temasın abdesti bozmayacağını öne sürmüştür. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî ise dokunma anlamını barındırması hasebiyle dokunmanın abdesti bozacağı kanaatini taşımışlardır.[1711] Şehvetle dokunuşun abdesti bozduğunu ifade eden Mâlik b. Enes ise söz konusu sözcüğün aynı doğrultudaki anlamını tercih etmiştir. Sözcüğün dilsel yapısının yanında bahsi geçen taraflar kendi görüşlerini destekleyen rivâyetleri de sıralamışlardır.[1712] Taberî ise ilkin yüce Allah'ın bahse konu olan sözcük ile "eller ile dokunmayı" kastetiğini belirtip; tarafların dayandığı rivâyetleri dokunma ve cinsel ilişkide bulunma başlıkları altında detaylı bir şekilde aktarmıştır. Daha sonra tercihini şu şekilde açıklamıştır: "Bu görüşler arasında en isabetli olanı (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) ifadesini 'cinsel ilişki' anlamında kabul edenlere ait görüştür. Çünkü Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandırılan sahih rivâyetlerde, onun eşlerinden bazılarını öptükten sonra abdest tazelemeden namaz kıldığı, dile getirilimiştir. Bu konudaki rivâyetler şöyledir.

1) İsmail b. Musâ es-Sudyî>Ebû Bekr b. 'Âyyâş>'Ameş>Hubeyb b. Ebî Sâbit>'Urve>Hz. Aişe: Hz. Peygamber (s.a.v.) Abdest aldıktan sonra öptüğü halde, bir daha abdest almadan namaz kılıyordu.

2) Ebû Kureyb>Vek'i> 'Ameş>Hubeyb b. Ebî Sâbit>'Urve>Hz. Aişe: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerinden bazılarını öperdi, sonra abdest almadan namaza giderdi.

3) Ebû Kureyb>Hafs b. Ğiyâs>Haccâc>Amr b. Şuayb>Zeyneb es-Sehmiye: Hz. Peygamber (s.a.v.) öptüğü halde, bir daha abdest almadan namaz kılıyordu.

4) Ebû Zeyd Ömer b. Şube>Şihâb b. İbâd>Mundel>Leys>'Atâ'> Hz. Aişe, Peygamber efendimizin kendisini öptükten sonra abdest tazelemeden namaz kıldığını, ifade etmiştir.

[1711] Ebû İshâk eş-Şîrâzî, **el-Me'unetu fî'l-Cedel**, Thk., Ali Abdü'l-Aziz el-Umeyrinî, Cemiyetu İhyâi Turasi'l-İslâmî, Kuveyt, 1407/1987, s. 44.

[1712] Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, **Bedâi's-Senâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, c. I, s. 30.

5) Sa‘id b. Yahyâ el-Emevî>Babası>Yezîd b. Sinân>Abdurrahman el-Evzâi>Yahayâ b. Ebî Kesîr>Ebî Seleme>Ümmü Seleme: Hz. Peygamber (s.a.v.) oruçlu ve abdestli halde Ümmü Seleme'yi öpmüştür ancak hem orucunu hem de abdestini devam ettirmiştir.

Aktardığımız rivâyetlerin sıhhati bahsi geçen ifadenin cinsel ilişki anlamında olduğuna açıkça delalet etmektedir. Şairin şu şiiri de bunu desteklemektedir:

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيسَا ... إِنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَمِيسَا

O kadınlar fısıldaşarak bizim yanımızdan geçerler... Eğer kuş doğru söylüyorsa onlar bizimle cinsel ilişkiye girecek'"[1713] Bu örnekte birkaç husus dikkati çekmektedir. Bu hususları şöyle özetlemek mümkündür: Taberî açıklamasının başında yüce Allah'ın (لَامَسْتُمُ) ifadesi ile elle dokunmayı kast ettiğini belirtmesine rağmen konunun sonuna doğru cinsel ilişki anlamının daha makbul olduğunu ifade etmiştir. Bu da müellifin çelişkili ifadeler kullandığını göstermektedir. Meselenin fıkhî yönüne baktığımızda ise Taberînin tartışmayı iki başlığa hasrettiği, Mâlik b. Enes'in savunduğu şehvetle dokunma anlamını görmezden geldiği göze çarpmaktadır. Bunun yanında Taberî'nin tercihinde sahih diye nitelediği rivâyetler bir de Arap edebiyatının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Taberî lafızların yapısal özelliklerinin ahkâm boyutuna etkisini ortaya koymak için lafzî tahlîller yapmıştır. Bu tahlîllerin yanında rivâyetleri aktarmayı ihmal etmeyen müellif, tekdüze bir yöntem izlememiştir. Yani dilsel açılımlar, Tâberinin yaptığı tercihlerde tek başına etkili değildir. Onun bu meyandaki tercihlerinde "rivâyetler", "dilsel izahlarla desteklenmiş rivâyetler" ve "dilsel izahlar" gibi çeşitli etkenler etkili olmuştur.

[1713] Taberî, **Câmi‘u'l-Beyân**, c. VIII, s. 389-399.

3.2.2.2. Sarf-İştikâkın Fıkhî Meselelere Etkisi

Fıkıh alanında, söz söyleme yetkinliğine sahip olmak için Arap dilbilime, vâkıf olunmalıdır.[1714] Çünkü fıkhın en önemli kayanağı niteliğindeki Kur'ân bu dilin inceliklerini barındırmaktadır. Arap Dilbilimin en önemli alt dallarından sarf ve iştikâk ise, mananın inceliklerini tespit etme açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak bu alanların içerdiği fiillerin kök ve yapılarındaki değişimlerle kullanım alanları, anlam çeşitliliğine sebep olamaktadır. Dolayısıyla bu değişimler fıkhî konuları etkilemektedir. Müfessir de yeri geldiğince ihtilâfa konu olan bu türdeki ayetlere fıkıhçıların görüşlerini aktararak tahlîl etmiştir. Bu bağlamda, Taberî'nin bu çerçevedeki yaklaşımını örnek eşliğinde sunmak faydalı olacaktır.

Örnek:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِيالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında

[1714] Osman Güman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (İsnevî Örneği)**, (Basılmamış Doktara Tezi), MÜSBE., İstanbul, 2006, s. 37.

olmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve Allah'ın cezasının çetin olduğunu bilin."[1715]

Bu ayette geçen, "engellemek", "hapsetmek" ve "darda bırakmak" gibi anlamları taşıyan (الحصر)[1716] sözcüğünün türevlerinden olan, (أُحْصِرْتُمْ) fiilinden hareketle fıkhî alanda çeşitli ihtilâflar meydana gelmiştir. Bu ihtilâflar sülâsî (حُصِرَ) ve mezîd (أُحْصِرَ) fillerinin kullanım alanlarında, kazandıkları değişik anlamlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Nitekim bazı dilciler, (أُحْصِرَ) fiilinin (أَحْصَرَهُ الْعَدُوُّ) "düşman onu hapsetti/engelledi" cümlesinde olduğu gibi düşman engeli için kullanıldığını; (حُصِرَ) fiilinin ise (حَصَرَهُ الْمَرَضُ) "hastalık onu enegelledi" ifadesinde olduğu gibi "hastalık engeli" için kullanıldığını, ifade etmişlerdir.[1717] Ancak diğer bir kısım dilci bunun tersini savunurken,[1718] ikisinin kullanımlanım alanında hiçbir fark gözetmeyen dilciler de mevcuttur.[1719] Bu sözcüğün Lügâvî kullanımındaki ihtilâftan hareketle mezhep imamlarından Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bahse konu olan ifadeyi "düşman engeli" anlamıyla sınırlamışlardır. Ebû Hanife ise, söz konusu sözcüğün enegelleyici bütün özürleri kapsadığını, dolayısıyla "hastalığın" da bir engel olarak bu kavram çerçevesine değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.[1720] Taberî de tarafların delillerini ve kendi kanaatini şu şekilde dile getirmiştir. "Te'vîl ehli, bu ayette vurgulanan (إحصار) 'İhsâr' konusunda, ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları, Hacc vazifesini ifa etmek için ihram giymiş kişilerin Mekke'ye ulaşamsına mani olan bütün engelleri bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Bu görüşte olanlar şu rivâyetleri sıralamışlardır:

[1715] el-Bakara 2/196.
[1716] Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, c. III, s. 113.
[1717] Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, **Talebtu't-Talebe**, Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat, 1311/1894., s. 35.
[1718] Ebû Abdillâh Zeynüddîn er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, s. 74.
[1719] Abdu's-Selâm Abdu'l-Vehâb Tavile, **Eseru'l-Lüga fî İhtilâfi'l-Müctehidin**, Dâru's-Selâm, Kahire, Tsz., s. 116-117.
[1720] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kutubî, Mısır, 1414/1994, c. IV, s. 296.

1) İbn Ebî Necih'in Mücâhid'e dayandırdığı rivâyet: Mücâhid, (الحصر) kavramının bütün engellere işaret ettiğini belirtmiştir. Yine o, kişinin hastalanması, sakatlanması veya başka engelleyici durumlarla karşılaşması halinde, hediy kurbanını göndermesi gerektiğini ifade etmiştir.

2) İbn Cerih'in 'Âta'dan yaptığı aktarım: Hac için ihram giyeni engelleyen her şey 'ihsâr'dır.

3) Sa'id'in Kâtade'ye dayandırdığı rivâyet: (المحصَر) Muhser, korku, hastalık ve hapis gibi enegllerle karşılaşan kişidir. Bu durumdaki kişi hediy kurbanını gönderir, kurban yerine ulaşınca ihramdan çıkar.

Bu görüşü kabul edenler, Arap dilinde (إحصار) 'ihsâr'ın hastalık vb. durumları kapsadığını; düşmanın, zorbanın ve zalimin engellini kapsamadığı ifade etmişlerdir. Onlara göre düşmanın engeli ve hapis gibi durumlar için (إحصار) yerine (حصر) kavramı kullanılmıştır. Nitekim bu görüşlerine (...وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا) *"...Biz cehennemi kâfirlere bir zindan yapmışızdır."* [1721] ayetini delil olarak sunmuşlardır. Yine bu görüşte olanlar, Arap lügatinin tümünde (حُوصر العدو) "düşman hapsedildi" ve (العدوّ محاصر) "düşman hapisedilmiştir" şeklinde kullanımların bulunmasına rağmen; (أحصر العدو، وهم مُحْصَرون) "düşman hapsedildi ve onlar hapisedilmiştir" gibi kullanımların bulunmadığını dile getirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, (أحْصِر الرجل) cümlesi ile kişiye engel olan hastalık vb. durumlar ifade edilmektedir. Bu görüşü savunanlar, "korku" ve "düşman engeli" gibi durumları ise lafızın zâhiri delalet etmemesine rağmen, "hastalık engeline" kıyâsla engel türü kapsamında değerlendirmişlerdir.

[1721] el-İsrâ 17/8

Bir diğer grup ise (أُحْصِرْتُمْ) ifadesi ile düşman engeli ve hapis gibi durumların kastedildiğini dile getirip, hastalık vb. özürleri bu engelin dışında tutmuşlardır. Bu görüşte olanlar ise şu rivâyetleri sıralamışlardır:

1) Mücâhid ve 'Atâ'nın İbn Abbâs'a dayandırdığı rivâyet: İbn Abbâs 'hasr'ın düşman vb. engel durumlarında gerçekleştiğini bildirmiştir. Bu durumda kişi hedy kurbanını gönderecektir.

2) Tâvus'un İbn Abbâs'tan yaptığı aktarım: 'Hasr' sadece düşman engelinde meydana gelir.

Mâlik b. Enes ise bu konuda şunları dile getirmiştir: 'Bana ulaştığı kadarıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabı Hudeybiye'de kurbanlarını kesip saçlarını tıraş edip ihramlarından çıkmışlardır. Hedy kurbânı yerine ulaşmadan ve Kâbe'yi tavâf etmeden ihramın bütün bağlayıcı hükümlerini terk etmişlerdir. Kaza etme veya iade etme hususunda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına bir emir verdiğinden haberdar değilim.'

Bu görüşü savunanlar, söz konusu ayetin nüzul sebebine dayanarak düşman engeli dışındaki engellerin 'hasr' çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini savunmuşlardır. Yine onlar, hasatalık nedeniyle hacca gidemeyenlerin 'hasr' kapsamında değerlendirilmediğini, bu durumda olanların 'hedy kurbanı' yükümlülüğünden kurtulduğunu ifade etmişlerdir.

Bize göre en isabetli görüş şöyledir: (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ) ifadesi ile 'düşman korkusu', 'hastalık' ve benzer nedenler kast edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ifadeden sonra (خوفُ عَدُوٍ) 'düşman korkusu' ve (مرضٌ) 'hastalık' ifadeleri hazfedilmiştir. Nitekim (أحصرني خوفي من فلان عن لقائك) 'Falan kişiden korkum seninle karşılaşmama engel oldu' ve (أحصرني مَرَضي عن فلان) 'Hastalığım beni falan kişiye karşı engelledi' şeklindeki kullanımlar da buna işaret etmektedir. Ancak kişiye engel teşkil eden durum 'düşman korkusu' ve 'hastalık' gibi durumlar yerine 'düşman' veya 'hapis'

engeli olsaydı; (حصرَني فلان عن لقائك) ‘Falan kişinin beni hapsetmesi seninle karşılamama engel oldu’ cümlesinde olduğu gibi (حصرَني) fiili kullanılırdı. Bu açıklamalardanda anlaşıldığı gibi söz konusu ayette ‘düşman engeli’ yerine ‘düşman korkusu engeli’ konu edilmiştir. Ayetin devamında gelen (فَإِذَا أَمِنْتُمْ) ‘güvende olduğunuz zaman’ ifadesi de buna işaret etmketedir. Çünkü güven, korkunun izalesi ile ortaya çıkmaktadır. Durum böyle olduğuna göre ‘korku barındırmayan hapis engeli’ ayettin metlûv-î zâhirine girmemektedir. Örneğin cezası korkuya neden olmayan sultan, baba ve eş’in hapsi bu ayetin zâhiri kapsamında görünmemektedir. Ancak bize göre bu tür durumlar da kıyâs yoluyla aynı hüküme tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla ihram giymiş kişinin hacca gitmesine engel olan bütün durumlar için aynı hüküm söz konusudur.”[1722]

Bahse konu olan fiilin sülâsî ve mezîd halinin anlamsal farklar barındırması fıkıhçıların gözünden kaçmamıştır. Onlar konuyu en ince detayına kadar irdeleyip, çeşitli hükümlere belirlemişlerdir. Bu hükümleri belirlemede, Taberî’nin sunduğu ilk grupta, dilsel etkiler bariz bir şekilde görülürken ikinci grupta sebeb-i nüzûl’ün etkisi görülmektedir. Taberî ise dilsel izahları farklılıklar taşımasına rağmen ilk gruptakilerle aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmuştur. Taberî, burada hazf ve Lügâvî kullanımlarından harektele çeşitli açıklamalar yapmakla beraber bağlamın etkisini de göz ardı etmemiştir.

3.2.2.3. Nahvin Fıkhî Hükmlere Etkisi

Daha önce ifade ettiğimiz gibi usülcülerin tümü, müctehidin genelde Arap dilbilgisi, özelde nahiv alanında bilgi sahib olması gerektiği hususunda fikir birliğine varmışlardır. [1723] Nitekim Ebû Ali Hasan el-Ukberî (ö. 428/1037) mücetehidin taşıması gereken özellikler arasında nahiv ve lügat bilgisi bulunması gerektiğini bildirip bu hususa işaret etmiştir.[1724] El-Karrâfî ise fıkhî hükümlerde irâbın çok etkili olduğunu belirtip, nahiv, sarf ve lügat gibi ilimlerin müctehid tarafından bilinmesinin

[1722] Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. III, s. 21-26.
[1723] Osman Güman, **Nahiv- Fıkıh Usûlü İlişkisi (İsnevî Örneği)**, s. 37.
[1724] Ebû Ali Hasan b. Şihâb b. Hasan b. Ali b. Şihâb el-‘Ukberî, **Risâletü’n fî Usûli’l-Fıkıh**, Thk., Muvaffik b. Abdullah b. Abdülkadir, el-Mektebetü’l-Mekkiye, Mekke, 1413/1992, s. 127.

şart olduğunu dile getirmiştir.[1725] Müctehid olarak nitelendirilen Taberî, dil alanındaki yetkinliğini tefsirine yansıtarak müctehidin sahip olması gereken hususları taşıdığını ortaya koymuştur.[1726] Bu bağlamda fıkhî hükümlerdeki nahiv eksenli, tartışmalar da onun tarafından detaylıca işlenmiştir. Ancak Taberî'nin bu çerçevedeki tahlîllerinde, edatların neden olduğu fıkhî ihtilâflar öne çıkmaktadır. Biz de bu durumu göz önüne alarak bu bölümde Taberî perspektifinden nahvin temel konularından olan edatların, fıkhî hükümlere etkisini ortaya çıkartmaya çalışacağız. Ancak bütün örnekleri aktarmak tezimizin sınırlarını aşacağı için Taberî'nin yaklaşımını yansıtan iki örnek üzerinde duracağız.

Örnek: 1.

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ *"Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın. Kendiniz için (geleceğe hazırlık olarak) güzel davranışlar takdîm edin. Allah'a karşı gelmekten sakının ve her hâlde onun huzuruna varacağınızı bilin. (Ey Muhammed!) Mü'minleri müjdele."*[1727]

İstifham üslubu bölümünde değinildiği gibi, bu ayette geçen (أَنّى) soru edatının çeşitli anlamlar içerdiği dile getirilmiştir. Zaman, mekân ve durum bilgisini elde etmeye yönelik sorularda sırayla (مَتى) "ne zaman", (أَيْن) "nerede" ve (كَيفَ) "nasıl" anlamlarını taşıdığı ifade edilmiştir.[1728] Bu anlamları içermesi sebebiyle söz konusu edat fıkhî alanda ihtilâfa neden olmuştur. Hatta Usûlcülerin bir kısmı bu ayeti müşklu'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirip, ayetteki (حَرْثَكُمْ) "tarlanızdır" sözcüğünün göz önüne alınmadan sadece (أَنَّى) edatının içerdiği anlamlardan hareketle

[1725] Ebû'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karrâfî, **Şerhu Tenkîhu'l-Fus'ûl**, Thk., Abdu'r-Rauf Said, Şirketü't-Tabatü'l-Fenniyeti'l-Mütehide, Kahire, 1393/1973, s. 437

[1726] Muhammed b. Hasan b. Arabî b. Muhammed es-Se'âlibî, **el-Fikru's-Sâmî fi't-Târihi'l-İslâmî**, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiye, Beyrut, 1416/1995, c. II, s. 98.

[1727] el-Bakara 2/223.

[1728] Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, **Nüzhetü'l-'Ayuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vûchî ve'n-Nezâir**, s. 1.

yapılan çıkarımların hatalı sonuçlar doğuracağını belirtmişlerdir.[1729] Nitekim bu edatın çeşitli anlamlar içermesi, Şiâ ve Zâhirilerin fıkhında kişinin eşiyle dübüründen cinsel ilişkide bulunması konusunda helal veya haram gibi iki farklı hükümün verilmesinde etkili olmuştur.[1730] Ancak ehl-i sünnetin mezhep imamları, (حَرْثُكُمْ) ifadesini, ilgili rivâyetleri ve sebeb-i nüzulü esas alarak bu ayetin dübürden cinsel ilişkiyi helal kılacak bir hüküm içermediği hususunda ittifak etmişlerdir.[1731] Taberî de bu konuyu tüm açılarıyla değerlendirdikten sonra ehl-i sünnetin görüşünü onayladığını ifade eden aktarımlarda bulunmuştur. Yine Müfessir, te'vîl ehlinin söz konusu ifadenin manasında ihtilâf ettiğini belirtmiştir. Ardından bu sözcüğün te'vîl ehli tarafından (كيف) 'nasıl', (إن شئتم) 'isterseniz', (متى) 'ne zaman', (من أيّ وجه) 'hangi şekilde', (من حيث) 'nereden', ve (من اين) 'nereden' gibi anlamlarda kullanıldığını rivâyetler eşliğinde aktarmıştır.

Taberî'nin dilsel varyantlarla desteklediği tercihi ise şu şekildedir: "Bize göre en isabetli görüş (أنى شئتم) ifadesinin (من أيّ وجه شئتم) 'hangi şekilde isterseniz' anlamında olduğunu savunanların görüşüdür. Çünkü Arap dilinde, (أنى) sözcüğü ile başlayan cümlelerle, bir şeyin şekli/tarzı ve yolu/yöntemi hakkında bilgi elde etmek amaçlanmaktadır. Örneğin kişi (أنى لك هذا المال ؟) cümlesi ile 'hangi şekilde bu mal sana ulaştı' anlamındaki soruyu sorduğunda, (من كذا وكذا) 'şu ve şu şekilde' cevabını almaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın Hz. Zekeriyâ'nın dilinden aktardığı (اَنّٰى لَكِ هٰذَا

[1729] Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin el- Fennârî, **Fusulu'l-Bedâ'i fi Usuli'ş-Şer'i,** Thk., Muhammed Hüseyin, Daru'l-Ktutbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1427/2006, c. II, s. 104; Ebû'l-Fidâ Zeynu'd-Din Kasım b. Kutluboğa es-Suvduvnî, **Hulasetu'l-Efkâr Şerhû Muhteseru'l-Menâr**, Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Kahire, 1424/2003, s. 94.

[1730] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî, **el-Muhellâ**, Abdu'l-Gaffâr Süleymân el-Bindârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., c. IX, s. 222; Ebû'l-Kâsım Necmu'd-Din Ca'fer b. el-Hasan el-Hilyî, **el-Muhteseru'n-Naf'i fî Fıkhı'l-İmâmiyye**, Dâru'l-Edvâ', Beyrut, 1405/1985, s. 196.

[1731] Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, **Neylu'l-Evtâr**, Thk., 'Usâmeddin es-Sebâbetî, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1413/1993, c. VI, s. 240.

(قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ *'Bu sana hangi şekilden/yoldan geldi? O da bu, Allah katından diye cevap verirdi'*[1732] ayet, bu kullanıma işaret etmektedir. Bahse konu olan edat, (أين) ve (كيف) edatlarıyla yakın anlamlı olduğu için bunlarla karşılaştırılmaktadır. Ancak (أنى) ve bu edatlar birbirinden farklıdırlar. Çünkü bu edatlardan her biri farklı cevaplarla karşılanmaktadır. Nitekim (أين) mekân anlamı taşıyan soru edatıdır. Kişi (أين مالك) 'malın nerede?' sorusunu sorduğunda (بمكان كذا) 'şu mekânda' karşılığını aldığı gibi, (أين أخوك) 'kardeşin nerede?' sorusuna karşılık, (ببلدة كذا) 'şu şehirde' cevabını almaktadır. Verilen cevabın mekân bilgisi taşıması, (أين)'nin mekân anlamı taşıyan soru edatı olduğunu göstermektedir. Yine kişinin karşısındakine (كيف أنت) 'nasılsın' sorusunu yöneltmesi üzerine (بخير) 'iyiyim' yanıtını alması da (كيف)'nin durum bilgisini elde etmek için kullanılan soru edatı olduğunu ortaya koymaktadır. Oysa kişinin (أنَّى يحيي الله هذا الميت) 'ne şekilde/yolla/yöntemle Allah bu ölüleri diriltecek ?' sörusuna, (من وجه كذا ووجه كذا) 'şu şekilde şöyle' cevabı verilmektedir. Aynı şekilde Bakara suresi 259. ayetinde geçen (أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا) *'Allah, burayı ölümünden sonra ne şekilde/vecihle diriltecek (acaba)?'* ifadsinden sonra, bu soruya cevap mukabilinden, ölümden sonraki diriltme olayının numunesinin aktarılması da (أنَّى) ile sorulan sorulara verilen yanıtın farklı olduğunu göstermektedir. Bu da (أنَّى) edatı ile diğer edatlar arasında ince bir ayrımın bulunduğuna delalet etmektedir. Ayrıca şairler şiirlerinde bu edatlar arasındaki farkı ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda el-Kumeyt b. Zeyd şu şiirleri sıralamıştır:

[1732] Al-i 'İmrân 3/37.

تَذَكَّر مِنْ أَنَّى وَمِنْ أَيْنَ شُرْبَهُ ... يُؤَامِرُ نَفْسَيْهِ كَذِي الهَجْمَةِ الأبِلْ

'Hangi vecihten/şekilden ve nereden içildiğini hatırla… Usta deve çobanı gibi nefisleri ile müşavere ediyor'

أَنَّى وَمِنْ أَيْنَ – آبَكَ – الطَّرَبُ ... مِنْ حَيْثُ لا صَبْوَةٌ وَلا رِيَبُ

'Ne şekilde ve nerden şad olacaksın… Sevgi ve kuşku bulunmadıkça'

Şiirlerde de görüldüğü gibi (أَيْنَ) nerede veya hangi mekânda anlamı taşırken; (أَنَّى) ne şekilde veya hangi vecihle anlamı taşımaktadır. Bu da söz konusu ayetteki (فأتوا حرثكم أنى شئتم) ifadesinin, *'Ekinliğinize dilediğiniz şekilde/vecihte/biçimde varın'* analmında olduğunu göstermektedir. Bunun dışındaki te'vîller, ayetin te'vîlini yansıtmamaktadır. Bu açıklamalardan sonra, 'bahse konu olan ayet, dübürden cimaya delil teşkil ediyor' diyenlerin hata ettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca (حرثكم) 'ekinliğiniz' ifadesi de bunların görüşünü çürütmektedir. Çünkü dübür ekinliği karşılamamaktadır. Ayette kişinin eşinin ekinliğine istediğini şekilde/vecihte/tarzda yaklaşabiliceği vurgulanmıştır. Nitekim Câbir'in İbn Abbâs'a dayandırdığı 'Bu ayet, Yahudilerin kişi eşinin önüne (ekinliğine) arkadan yaklaşırsa, çocuğu şaşı gelir' ifadesi üzerine indirilmiştir' şeklindeki aktarım da bunu desteklemektedir.[1733]

Taberî, bu ayette geçen edatın yanlış anlaşılması üzerine bazı kesimlerce dübürden cimanın helal olduğuna dair verilen hükümü çürütmye çalışmıştır. Ehl-i sünnet fıkıhçıları üçlü sistemle, yani (حرثكم) ifadesi, ilgili rivâyetler ve sebeb-i nüzul, ile fâsid görüşü çürütmüşlerdir. Taberî ise bu sisteme 'edatın temel anlamını' da ekleyerek dörtlü bir sistemle dübürden cimanın helal olduğuna dair hükmü bertaraf etmiştir. Bu şekilde fasid görüşte olanlara makbul bir gerekçe bırakmamıştır. Bununla birlikte örnekten de anlaşıldığı gibi Müfessir, dilsel izahlar ile sahih

[1733] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. IV, s. 398-416.

rivâyetlerle aktarılan bilgileri ve bunlardan çıkarılan hükümleri te'yit etmeye çalışmıştır.

Örnek:2.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *"Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirsekler/e dahil/kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuk/ğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."*[1734]

Bu ayette geçen cer edatlarından (إِلَى), fıkhî tartışmaların yaşanmasında etkili olmuştur. Bilindiği gibi genellikle cer edatları, fiillerden sonra gelip onların etkilerinin mecrûrlarına geçmesinde etkili olmuştur. Bu edatlardan olan (إِلَى), intihâ-i gaye (hedefin sonucu) anlamı taşıması hasebiyle,[1735] fiilin etkisinin sonuç noktasını aşıp aşamayacağı münakaşasının yaşanmasını sağlamıştır.[1736] Bu münakaşanın tarafları şunları dile getirmişlerdir.

1) Bu edattan sonraki ifade, önceki ile aynı hükme tabi değildir. Yani (إِلَى) edatı e-kadar, a-kadar, ye-kadar ve ya-kadar gibi anlamları taşımaktadır. Nitekim (اعطيته من درهم الى عشرة) "Ona birden ona kadar dirhem verdim" örneğinde olduğu gibi 'onuncu dirhem' verilenin dışındadır.

2) (إِلَى)'nın öncesi ile sonrası aynı cinsten olduğu takdirde, sonrası öncesinin hükmüne dâhildir. Ancak (...ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...) *"...Sonra orucu geceye kadar tamamlayın..."* ayetinde[1737] olduğu gibi bu edattan öncesi ile sonrası farklı cinsten olduğu durumda sonrası öncesinin hükmünde değildir.

[1734] el-Maide 5/6.
[1735] ez-Zemahşerî, **el-Mufassal fî San'ati'l-îrâb**, s. 380.
[1736] Ebû Muhammed Bedreddin el-Murâdî, **el-Cinnî'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî**, s. 385.
[1737] el-Bakara 2/187.

3) Örf ve adet gibi harici bir karîne ya da delil bulunmadıkça (إِلَى)'dan sonrası önceki ile aynı düzlemi paylaşmaz. Başka bir ifade ile aynı hükmü taşımaz.[1738]

Dilin bu boyutundaki ihtilâf, fıkıhçılar arasında, söz konusu ayetteki (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) ifadesinde dirseklerin yıkamaya dâhil olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Nitekim Mâlik b. Enes ve Hanifi fâkihi Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) dirseklerin yıkamaya dâhil olmadığını, dolayısıyla ayetin *"...ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayın..."* şeklindeki anlamı kazandığını ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî gibi fâkihler ise dirseklerin de yıkanması gerektiğini belirtip bahse konu olan ayete *"...ellerinizi, dirsekleriniz dâhil yıkayın..."* anlamını yüklemişlerdir.[1739] Bu görüşleri, gerekçeleriyle dile getiren Taberî, tercihini Mâlik b. Enes ve Züfer b. Hüzeyl'den yana kullanmıştır. Gerekçesini ise şu şekilde ifade etmiştir: "Bize göre ellerin dirseklere kadar yıkanması farzdır. Ama dirsekler ve sonrasını yıkamak mendubtur. Dirsekleri ve sonrasını yıkamayanın abdesti geçerlidir. Çünkü bir şeyin varış noktasını (intihâ-i gayesini) belirtmek için (إِلَى) kullanılır. Arap dilinde varış noktası (gaye) sınıra (hadde) dâhil edildiği gibi, sınırın (haddin) dışında da tutulur. Bu iki durum ihtimal dâhilinde olduğuna göre, dirseklerin yıkanması gerektiğine hükmetmek caiz değildir. Ancak beyanına ve hükmüne muhalefetin caiz olmadığı kişiden gelen hüküm ile dirseklerin yıkanması hükmüne varılabilir. Biz de böyle bir hükümle karşılaşmadık dolayısıyla bize göre dirsekleri yıkamak farz değildir." Bu örnekte görüldüğü gibi Müfessir, fıkhî tercihlerinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetleri birinci sıraya koymaktadır. Nitekim beyanına ve hükmüne muhalefetin caiz olmadığı kişi ile onu kastetmektedir. Rivâyetler çeşitlilik arz ettiği durumda ise Taberî, "dilsel kaidelerle uyumlu rivâyetleri" hükmün belirlenmesinde etkili kılmaktadır. Ancak o, sahih bir rivâyete ulaşmadığında, "dilde yaygınlık oranı yüksek" olan kaideden hareketle, hüküm vermeye çalışmaktadır.

[1738] Abdu'l-Vehâb Tavile, **Eseru'l-Lüga fî İhtilâfi'l-Müctehidin**, s. 225-226.

[1739] Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Munzir en-Nîsâbûrî, **el-Evsât fî's-Süneni ve'l-İcm'âi ve'l-İhtilâf,** Thk., Ebû Hâmîd Sâğir, Dâru Tâyibe, Riyâd, 1405/1985, c. I, s. 390; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed İbn. Kudâme, **el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm-ı Ahmed**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994, c. I, s. 63.

Sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Müfessir, dilsel kaidelerin fıkhî hükümleri etkilemesini aktarmaktan geri durmamıştır. Bu aktarımı yaparken tarafların görüş ve gerekçeleri nakletmeyi ihmal etmemiştir. Ehl-i Sünnet ve diğer gruplar arasındaki çekişmelerde ehl-i sünnetin görüşlerini teyit etnek maksadıyla dilsel analizler yapmıştır. Ehl-i sünnet fâkihleri arasında meydana gelen tartışmalarda ise dil, sahih rivâyetlerden sonra ikinci sırayı almıştır. Bu durumda dildeki nüanslar, Taberî tarafından ustalıkla kullanılmıştır.

SONUÇ

Hz. Peygamber döneminde temeli atılan dilbilimsel tefsir, Sahâbe ve Tabiûn döneminde de bir yöntem olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in bu bağlamdaki açıklamaları Kur'ân'ın tümüne yönelik olmayıp, sadece anlaşılması güç olan kelimelerin izahına yönelik olmuştur. Anlayış farklılıkları ve dilin yapısı nedeniyle Sahâbe, anlama problemi yaşadığı âyetleri Resulullah (s.a.v.)'a taşımış ve gerekli cevapları almıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra benzer sorunları çözme işiyle başbaşa kalan ashab Kur'ân'ın müşkil ve gariblerini çözmek için başta şiir olmak üzere, Arap dil birikiminden yararlanmaya başlamıştır. Bu birikimleri devralan Tabiûn, İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle dildeki bozulma diye tarif edilen *lahn* ile karşılaşmıştır. Bu aşamada lahnın Kur'ân anlayışına yansımasını engellemek için dilin önemi daha da artmıştır. Tedvin dönemi diye tavsif edilen, Tabiûn ve sonrası dönemde *lahnın* etkisini kırmak ve Müslüman olan gayr-i Arapların anlayış seviyelerine hitap etmek maksadıyla Dilbilim yöntem olarak benimseyen tefsir içerikli eserler kaleme alınmıştır. Bu arada Hz. Peygamber ve sonrasından tevarüs edilen rivâyetler nesiller arasında el değiştirerek aktarılmıştır.

Müfessirlerin, muhâddislerin, nahiv ehlinin ve tarihçilerin hocası olarak bilinen Taberî ise tefsir tarihinde bir milat olarak kabul edilen *"Câmiü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân"* adlı eserinde, miras olarak aldığı dilbilimsel yöntem ile rivâyet pratiğini mezc etmeye çalışmıştır. Yani tefsirinde, bu iki kaynağı aynı düzlemde kullanmayı hedeflemiştir. Taberî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, dilsel faaliyetlerin önemli ölçüde sistemleştiği ve dil ekollerinin gelişimlerini tamamladıklarını ifade etmek mümkündür. Arap gramerinin temelinin Hz. Ali'nin teşviki ve Ebu'l-Esved ed-Düle'nin katkılarıyla atılmasından sonra bu alandaki

çalışmalar Kur'ân'a hizmet bağlamında günden güne artarak devam etmiştir. Ardından ilkin Basra şehrinde daha sonra Kûfe'de bu şehirlerin isimleri ile tanınan önemli iki ekol teşekkül etmiştir. Nasır b. 'Âsım el-Leysî, Meymûn el-Akran, Anbesetü'l-Fîl, Abdurrahman b. Hürmüz, Yahyâ b. Ya'mer ve Halîl b. Ahmed gibi âlimler, Basra ekolünün ilk öncüleri arasında yer almıştır. Kûfelî Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Basra ekolünün temsilcilerinden Halîl b. Ahmed arasında başlayan tartışmalar Kûfe ekolünün temelinin atılmasında etkili olmuştur. Taberî'nin tefsirindeki dilbilimsel izahlarda bu ekollerden yapılan aktarımlar çok yer kaplamaktadır. Aktarımları sırasında, takip ettiği yöntem gereği tarafların görüşlerini nakleden Taberî, tercihini Kûfelî dilcilerden yana kullanmıştır. Bu tür aktarımlar, Taberî tefsirinin dilbilimsel içeriğindeki zenginliği göstermesi açısından önemlidir.

Taberî tefsiri diye meşhur olan söz konusu tefsir, gerek kendinden önceki gerek kendi dönemindeki lügat, nahiv, sarf, iştikâk, vücûh, nezâir, garibu'l-Kur'ân, kırâat, fıkıh ve kelam birikiminden istifade etmiştir. Nitekim Taberî'nin Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Kissâi ve Ahfeş el-Evsat'a atıflarda bulunması bu hususa işaret etmektedir. Bahsi geçen konular hakkında önemli bilgiler içeren Taberî tefsiri dilbilimsel yönü ile ilgili ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Taberî tefsirinde, rivâyetlerin yanında dilbilimsel tahlîller de önemli oranda yer almıştır. Öyleki hemen her sayfasında şiire, dil ve gramere yönelik açıklamalara rastlamak mümkündür. Ancak yapılan dilsel izahların rivâyetlerin etkisinde olduğu göze çarpmaktadır. Yani Rivâyetler aktarıldıktan sonra aynı doğrultudaki dilsel izahlar aktarılmıştır.

b) Taberî, dilbilimin alt dallarından olan dirâsetü'l-Müfredât'a büyük ölçüde önem atfetmiştir. Bu kapsamda lafız tahlîlleri yapmıştır. Lafız tahlillerinde kelimelerin cinsiyet özelliklerine, ezdad, furûk ve naht'a yönelik açıklama ve tahlîller yapmıştır.

c) Müfessir, Dilbilimin alt dalllarından sarf ve iştikâk bahsinde ise dil ekolleri arasında tartışmaya neden olan fiil veya masdarın asliyeti konusunda, Kûfe ekolünün görüşlerine paralel malumatlar paylaşarak, fiilin asliyetini kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca o, sadece lafzî iştîkâk ile yetinmeyip sözcüklerin kullanıldığı cümleler itibariyle kazandıkları anlamlardan hareketle ayetleri

çözümlemektedir. Bunun yanında fiillerin salim, nakıs, mehmuz ve muzaaf, gibi fiil türlerini; 'ilal, nakil ve hazf gibi sarfi eylemleri işlemiştir. Ayrıca ayetlerde seçilen fiillerin mana ile münasebeti de Müfessir tarafından ihmal edilmeyen mevzularındandır.

d) İlmu'l-Lehcât ise Taberî tarafından özenle işlenen konulardandır. Hatta Taberî, bu konuya tefsirinin mukaddimesinde *"Kur'ân'ın Arap lehçelerinden hangisiyle indirildiği konusundaki görüşler"* şeklinde bir başlık açmıştır. Nitekim yedi harf meselesini lehçeler çerçevesinde değerlendirip, değişik lehçelerdeki aynı anlamı içeren farklı telaffuzların yedi harf kapsamında değerlendirildiğini belirtmiştir. Kur'ân'daki bazı sözcüklerin farklı lehçelerle okuma imkânının da Hz. Peygamber döneminde tanınan bir ruhsat olduğunu ifade etmiştir. Ardından bu ruhsatın daha sonraki dönemlerde çeşitli problemlere sebeb olduğu için kaldırıldığını ve ümmetin kureyş lehçesi üzerine icmâ ettiğini belirtmiştir. Ayetlerde geçen diğer lehçelerle ilgili bazı sözcükleri ise anlam çeşitliliği ve zenginliği açısından tahlîl edip yeri geldiğince şiirle istişhâd etmiştir.

e) Taberî, nahiv mevzuunda ise ayetlerin lafızlarından hareketle çıkarımlarda bulunduğu gibi manadan hareketle de çıkarımlarda bulunmuştur. Yine o, nahvin üç ana bölümü olan merfu'ât, mansubât ve mecrûrâta yönelik izhları, ayetler bağlamında dile getirmiştir. Nahiv başlığı altında işlenen zamirler ve edatlarla ilgili açıklamalarında ise işkale konu olan ayetler üzerinde de durmuş ve bu işkalleri gidermeyi hedeflemiştir. Bu aşamada manaya ağırlık vererek çözümler üretmeye çalışmıştır. Müellifimiz, hazf olgusunu nahivcilerin bakış açısıyla kullanmıştır. Mahzûf unsurun tespitinde de manayı esas almıştır.

f) Müfessirin söz sanat ve üsluplarına değinmesi, dilbilimin ilmu'd-Delâle adlı kısmına yönelik açıklamalarda bulunduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda, teşbîh, mecâz, kinâye, istifhâm, nidâ, takdîm, te'hîr, icâz ve itnâb alanlarına yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Ancak erken dönemde yaşaması itibariyle terimsel ifadeler kullanmamıştır. Bu aşamada müellif, ayetlerin mansına zenginlik katmak, Kur'ân'ın fesâhat ve belâgat yönünü ortaya çıkartmayı hedeflemiştir.

g) Dilbilimciler tarafından ilmu'l-Esvât'ın bir bölümü olarak değerlendirilen kırâatler, Taberî tefsirinde geniş bir alan kaplamaktadır. Taberî bu

alanda dilsel izahları sıklıkla kullanmıştır. Bu izahlarda, kırâatlerin dilsel arka planını ortaya koymuştur. Bu şekilde Dilbilimin diğer alt dallarını kırâatler üzerine tatbik etmiştir. Bu şekilde Taberî, söz konusu tefsiri ile ilelu'l-Kırâat tarzı eserlere öncülük etmiştir.

h) Fıkıh alanında önemli bir yere sahip olan Müfessir, bu fıkhî birikimini tefsirine de yansıtmıştır. Özellikle tercihlerini belirtirken özgün yorumlar yapmaya çalışmıştır. Tercihlerinde görüşleri aktarıp bağımsız kalma, daha önce yapılan yorumları mezcetme yada onlardan birini seçme yolunu takip etmiştir. Bunun yanında daha önceki görüşlerden ayrı görüşler belirtiği de olmuştur. Fıkhî alanda da dilbilimi etkin bir şekilde kullanan müfessir, tercih ettiği görüşü destekleyen rivâyetlerle uyumlu dilsel izahlarda bulunmayı önemsemiştir. Dolayısıyla rivâyetleri dilsel argümanlarla desteklemiştir.

i) Rivâyet içeriği açsısndan oldukça zengin olan bu eser, Arap dilbilim ile ilgili önemli malumatlar barındırmıştır. Dolayısıyla bu eser, tefsir alanında önemli bir kaynak olma hüviyetine kavuşmuştur. Ancak zamanla bu eserin dilsel yönü görmezden gelinip, sadece rivâyet boyutuna ağırlık verilmiştir. Oysa Taberî, tefsirinde dilbilimsel yöntemi yoğun şekilde kullanmıştır. Bununla birlikte Taberî tefsiri, zengin içeriğiyle tefsir ve diğer alanlarda daima müracaat edilen kaynaklar arasında yer almıştır. Âlimlerin övgüsüne mazhar olan bu eser "ümmet, benzerinin te'lif edilmediği üzerine icmâ etmiştir" övgüsüne mazhar olmuştur.

KAYNAKÇA

ABDU'T-TEVÂB, Ramazan, **Füsulün fî Fıkhi'l-Arabiye**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1320/1999.

---------**el-Medhal ilâ İlmi'l-Lügâ ve Menâhici'l-Behsi'l-Legavî**, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1417/1997.

el-'ABKERÎ, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Muhibüddin, **el-Lubâb fî İleli'l-Binâî ve'l-İrâb**, Abdu'l-İlâh en-Nebhânî, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1416/1995.

ABBÂS, Fâdıl Hasan, **el-Belâgâtu Fununuha ve Efnânuhâ**, Dâru'l-Furkân, Ürdün, 1417/1997.

el-AFGÂNÎ, Sa'id b. Muhammed b. Ahmed, **Min Târihi'n-Nahvi**, Dâru'l-Fellâh, Kuveyt, Tsz.,

---------**el-Mucez fî Kevâidi'l-Lügat i'l-Arabiye**, Dâru'l-Fıkır, Beyrut, 1424/2003.

el-AHFEŞ, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, **Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân**, Thk. Hüdâ Mahmûd Karâa, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1411/1990.

AKSAN, Doğan, **Türkçenin Gücü**, Bilgi Yay., Ankara 2003.

---------**Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yay,, Ankara, 2015.

---------"Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı**, TDK Yay., Ankara, 1989.

AKALIN, Şükrü Halûk, **Türkçe Sözlük**, TDK., Ankara, 2010.

AKAY, Ali, "Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları", **İslâmî İlimler Dergisi,** c. 8, Sy. 1, Bahar, 2013.

ALBAYRAK, Halis, "Taberî ve Kıraat", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV**, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 37, İstanbul, 13-14 Ekim 2001.

ALTINÖRS, Atakan, **Dil Felsefesi Tartışmaları**, Bilge Kültür Sanat Yay. İstanbul, 2015.

ALTUN, Mustafa, "Filolojik-Dil Bilgisi ve Dil Bilimi Kaynaklarında Türk Dilinin Söz Dizimsel Yapılarının Karşılaştırılması", **International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 2010, c. V, sy. 4.

AYDIN, Atik, **Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi**, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Okulu Yay,. Ankara, 2005.

'ATİK, Abdu'l-Aziz, **İlmu'l-Beyân**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiye, Beyrut, 1405/1982.

---------**İlmü'l-Me'ânî**, Dâru'l-Nehedeti'l-Arabiye, Beyrut, 1430/2009.

AŞİROV, Tahir, "İbn Hazm'a Göre Hıristiyan Mezhepleri", **İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** Eylül-Aralık, 2009, c. 6, Sy. 3.

AYDIN, İsmail, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları**, (Basılmış Doktora Tezi), Tibyân Yay. İzmir, 2012.

---------**Kur'ân Müphemeleri Olarak Zamirler**, Tibyân Yayıncılık, 2012.

AYDIN, **Mehmet, Dilbilim El Kitabı**, Akademik Kitaplar Yay. İstanbul, 2014.

el-AKRÎ, Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd, **Şezâratü'z-Zeheb Fî Ehbâri mine'z-Zeheb**, Thk. Mahmud el-Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1406/1986,

el-ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hüsyin b. Abdillah b. Sehl, **el-Furûkû'l-Lügâvîyye**, Thk Muhammed İbrâhîm Selim, Dâru'l-İmi ve's-Sikâfe, Kahire, Tsz.

---------**el-Vücûh ve'n-Nezâir**, Thk. Muhammed Osman, Mektebetu's-Sikâfetü'd-Diniye, Kahire, 1427 /2007.

---------**es-Sanâ'ateyn**, Thk., Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1419/ 1998.

el-'AVL, Selvâ Muhammed, **el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'ş-Şûrûk, Kâhire, Tsz.

el-'ÂMİRÎ, Şakir, **"el-Lehecetü'leti Nüzile biha'l- Kur'ânü'l-Kerim"**, Mecelet Dirâsâtu fî Lügat i'l-Arabiyye ve Adâbiha, 2014, Sy. 18.

AVNÎ, Hâmîd, **el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâga**, el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, Kâhire, Tsz. I.

BABAİ, Ali Ekber, **Tefsir Ekolleri**, Çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yay. İstanbul, 2014.

el-BEGAVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, **Şerhu's-Sünne**, Thk., Şu'ayb el-Arnavut ve Muhammed Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983.

BAKIRCI, Selami, Demirayak, Kenan, **Arap Dili Grameri Tarihi**, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay. Erzurum, 2001.

BAYAR, Fatih, **Taberî'nin Tefsir Metodolojisi, (Basılmamış Doktora Tezi)**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Bursa, 2008.

BEKKÂR, Abdülkerîm, **İbn Abbâs Müessisü Ulûmi'l-Arabiyye**, Dâru'l-A'lâm, Ammân, 2002.

BEDR, Abdullah Ebû Suud, **Tefsu's-Sahâbeti**, Daru İbn Hazım, Beyrut-Lübnan, 1421/2000.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, **es-Sunenu'l-Kubrâ**, Thk., Muhammed Abdulkadir A'tâ, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1424/2003.

el-BEVVÂB, Ahmed Kâsım, **et-Takdîmu ve't-Te'hîru fî'l-Meseli'l-Arabî**, Vizaretü's-Sikâfe, Ürdün, 1432/2011.

el-BİNÂ, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani, **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fî'l-Kırââti Erba'ati 'Aşer,** Thk., Enis Mihre, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Lübnân, 1427/2006.

BİRİŞİK, Abdülhamit, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, Emin Yay., Bursa, 2014.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmiu's-Sahîh**, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru't-Tavku'n-Necât, Mekke, 1422/2002.

BULÂSÎ, Muhammed Seyyid Ali, **el-Muarreb fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Cemiyeti'd-Dâveti'l-İslâmîyeti'l-Alemiyye, Tsz., Ysz.

BULUT, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası Zeccâc'ın Meani'l-Kur'ân'ı", **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** İstanbul, 2009.

---------Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç ilim Dalı (Garibü'I-Kur'ân, Meani'I-Kur'ân, İ'rabu'I-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır), **Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2001.

BUTRUS, Atonius, **el-M'ucemü'l-Müfessel fi'l-Ezdâd**, Nşr., Muhammed Ali Beydun, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1324/2002.

BOLELLİ, Nusrettin, **Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedi-Arap Edebiyetı)**, İFÂV., İstanbul, 2016.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demireli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

el-CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, **el-Hayvân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1424/2003.

CEMÂL, el-Enise, **Dirâsâtün fî'l-Mecâz ve Cemâluhu fî'l-Kur'ân**, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmiatu Pişâver, Pakistan, 1413/1993.

CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yay. Ankara, 1430/2009.

---------**Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008.

---------"Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân"**, TDV.,, DİA.,** İstanbul 1993.

CEVÂD, Ali, **el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1422/2001.

el-CEVHERÎ, Ebû'n-Nasr İsmâîl b. Hammâd, **es-Sıhâh Tâcu'l-Luga ve Sıhâhi'l-Arabiyye**, Thk. Ahmed Addülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1407/1987.

el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh**, Salâh b. Muhammed b. Avîde, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1418/1997.

el-CÜVEYNÎ, Mustafâ es-Sâvî, **Menâhic fi't-Tefsîr**, el-Meârif, İskenderiye, 1971.

CÜNDİOĞLU, Dücane, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân**, Kitabevi Yay. İstanbul 1997.

---------**Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı**, Kapı Yay. İstanbul, 2015.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Seyîd şerîf, **et-Tarifât**, Thk., Muhammed sıddık menşâvî, dâru'l-fadile, kahire, Tsz.

el-CÜRCÂNÎ, Ebû Bekr Abdukâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, **el-Miftâh fi's-Sarf**, Thk., Ali Tevfik el-Hemd, Müesestü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987.

---------**Esrâru'l-Belaga**, Dâru'l-Medenî, Cidde, Tsz.

---------**Delâilu'l-İ'câz**, Thk., Muhammed Ebû Şakir Fehr, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1413/1992.

el-CURCÂVÎ, Hâlid b. Abdullah b. Ebû Bekr b. Muhammed Zeynü'd-Din, **Şerhu't-Tasrih Ala't-Tavdih**, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1421/2000.

CHOMSKY, Noam, **Dil ve Zihin**, Çev. Ahmet Kocaman, Bilge Su Yay., Anakara, 2014.

ÇELEBÎ, Muharrem, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", **Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi,** İzmir, IV.

ÇETİN, Abdurrahman, **Kırâatların Tefsire Etkisi**, Ensar Yay. İstanbul, 2012.

ÇIKAR, Mehmet Şirin, "İlk Dönem Arap Dilbilim", **Kur'ân Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu,** Van, 15-18 Mayıs, 2001.

DÂMİN, Hatim Salih, **İlmü'l-Luğa**, Vizaretü't-Ta'limü'l-Ali ve'l-Bâhsü'l-İmî, Bağdat, Tsz.

DAĞ, Mehmet, "Dil ve Belağat Açısından Kur'ân'da Nidâ", **Ekev Akademi Dergisi,** 2008, Sy. 34.

---------**Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İsam Yay. İstanbul, 2011.

ed-DÂMEĞÂNÎ, Hüseyin b. Muhmmed, **el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillahi'l-Aziz**, Thk. Abdulhamîd Ali, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiye, Lübnan, 1431/2010.

ed-DÂNÎ, Osman b. Sa'id b. Osman Ebû Amr**, et-Teysir fî'l-Kıraâti's-Seb'a**, Thk. Uto Terzîl, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404/ 1984.

---------**Câmiu'l-Beyân fi'l-Kıraâti's-Seb'a**, Câmiu'l-Şarika, el-İmarat, 1428/2007.

DAYF, Şevkî, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Meârif, Kahire, Tsz.

---------**Târîhü'l-Edebi'l-A'rabî el-A'sri'l-Câhilî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Tsz

ed-DÂVÛDÎ, Şemseddin Muhammed b. Ali, **Tabâkatü'l-Müfessirin**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1403/1983,

DEMİR, Ramazan, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin kaynağı Meselesi**, (Yayınlanmamış Doktora tezi), MÜİF., İstanbul, 2008.

---------"Arap Dilinde "Fıkhu'l-Luga ve İlmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", **SÜİF Dergisi, Sakarya**, 2011/1, c. XIII, sy. 23,

DEMİRCİ, Muhsin, **Tefsir Tarihi**, İFAV., İstanbul, 2009.

---------**Tefsir Usûlü**, İFAV, İstanbul, 2009.

DE SAUSSURE, Ferdınand, **Genel Dilbilim Dersleri**, Çev. Berke Vardar, Multılıngual Yay., İstanbul, 1998.

ed-DİMYÂTÎ, Amed b. Muhammed b. Amed Şehabeddin, **İthâfi'l-Fudelâi'l-Beşer fî Kırâati'l-'Arbate 'Aşer,** Thk., Enîs Mihre, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1427/2006.

DURMUŞ, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeler Açısından Kırâatler", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV,** İstanbul, 2001, Ekim 13-14.

DUMAN, M. Zeki, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilafları", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Kayseri, 1985.

ed-DÛSERÎ, İbrâhîm b. Sa'id b. Hamd, **Muhteseru'l-İbârât lî Mucemi'l-Mustalahati'l-Kıraât**, Dâru'l-Hadare, Riyâd, 1429/2008.

EBÛ BEKİR B. MUCÂHİD, Ahmed b. Musâ b. Abbâs et-Temimî, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâât**, Thk., Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400/1979.

EBÛ HAYYÂN, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf, **en-Nüketü'l-Hisân fi Şerhi Ğâyeti'l-İhsân**, Thk. Abdü'l-Hüseyin el-Fetlî, Müesestü'r-Risâle, Beyrut, 1985/1405.

EBÛ 'UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzü'l-Kur'ân**, Thk. Fuâd Sezgîn, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381/1962.

EBU'L-MEKÂRİM, Ali, **el-Hazfu ve't-Takdiru fi'n-Nahvi'l-Arabî**, Dâru Garib, Kâhire, 1428/2007.

EBÛ'S-SU'ÛD, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, **İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, Tsz.

EBÛ ZEYD, Nasr Hamîd, **Tefsirde Akılcı Eğilim**, Çev. Numan Konaklı, Nihat Uzun, İlim Yurdu Yay., İstanbul, 2015.

EL-ENBÂRÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah, **Esrâru'l-Arabiye**, Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübanan 1417/1997.

İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed Kemallu'd-Din, **el-Bulğatu fi'l-Farki Beyne'l-Müzekkeri ve'l-Müennes,** Thk. Ramazan Abdu't-Tevâb, Mektebetu Hancî, Kahire, 1417 /1996.

---------**el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyîn**, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1424/2003.

İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, **el-Eddâd**, Thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut-Lübnan, 1407/1987.

EMİN, Ahmed, **Fecrü'l-İslâm**, Müesestü'l-Hindâvî Li'tâlimî ve Sikâfetî, Kahire, Tsz.

ENÎS, İbrâhîm, **Fî'l-Lehcâti'l-'Arabiye**, Mektebetü'l-Anculi'l-Mısrıye, Kahire, 1423/2002.

ERGİN, M. Cevat, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Diyarbakır, 2003, c. 5, Sy. I.

ESMER, Râcî, **el-Mu'cemü'l-Mufesal fî İlmi's-Sarf**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1418/1998.

ESKİ AHİT, Yeni Dünya Çevirisi.

el-EYYÛBÎ, Ebu'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd, **el-Kunnâş fî'n-Nahvî ve's-Sarf**, Thk. Cevdet Mebzul Muhammed, Meketebtü'l-Adâb, Kâhire, 1426/2005.

el-EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî, **Tehzibu'l-Luga**, Thk. Muhammed Avd Mur'ab, Dâru İhyâ-i Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001.

---------**Me'âni'l-Kırâât**, Merkezi'l-Buhûs fî Kuliyeti'l-Adâb, Su'ud, 1412/1991.

FÂRİS, Ahmed Mahammed, **en-Nidâu fî'l-Lüga ve'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fıkri'l-Lübnânî, Beyrut, 1409/1989.

el-FÂRİSÎ, Hüseyin b. Ahmed Ebû Ali, **el-Hucce li'l-Kurâi's-Seb'a**, Thk., Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveycâbî, Dârü'l-Me'mun, Beyrut, 1413/1993.

el-FENNÂRÎ, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin, **Fusûlu'l-Bedâ'i fi Usûli'ş-Şer'î**, Thk., Muhammed Hüseyin, Daru'l-Ktutbi'l-İlmiye, Beyrut, 1427/2006.

el-FERRÂ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Me'âni'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Alî en-Neccâr, Ahmed Yûsuf Necâtî, Abdü'l-Fettâh İsmail Şilbî, Daru'l-Mısriye, Mısır, Tsz.

el-FERÂHİDÎ, Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman, **el-Cümel fî'n-Nahvi**, Thk., Fahreddin Kabave, Müesesetü'r-Risâle, Beyrut,1405/1975.

---------**Kitâbü'l-Ayn**, Thk. Mehmed Mehdî Mahzumî, İbrâhîm Sâmirâî, Dâru ve Meketebetu'l-Hilâl, Beyrut, Tsz.

el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, **Tenvirü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1412/1992.

---------**el-Kâmusu'l-Muhît**, Muhammed Naim 'Arksûsî, Müesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005.

FAYDA, Mustafa, "Taberî Muhammed b. Cerîr", **TVD.**, DİA., Ankara 2004.

el-GAZÂLÎ, Ebû Hamîd Muhammed, **el-Müstesfâ**, Thk. Muhammed Abdu's-Sellâm Abdu'ş-Şafî, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1993/1413.

GEZGİN, Ali Galip, "Kur'ân'ı Anlamak için Hermenötik mi'? Semantik mi?" **Süleymân Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000. Sy. VII.

GÜNDÜZÖZ, Soner, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", **Nüsha**, 2002, Il-VI.

GÜMAN, Osman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (İsnevî Örneği)**, (Basılmamış Doktara Tezi), MÜSBE., İstanbul, 2006.

GÜMÜŞ, Sadreddin, "Garıbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", **Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi,** İstanbul, 1993, Sy. 5-6.

GÜR, Süleymân, "Kâdî Beyzâvide Teşbîh Sanatı", **Iğdır Üniv. İlahiyat Fak. Der**., Sy. 3-4, Nisan-Ekim, 2014.

HADRE'D-DÛRÎ, Muhammed Yâs, **Dekâikû'l-Furûkû'l-Lügâvîyeti fî'l-Beyâni'l-Kurânî**, (Basılmamış Doktora Tezi), Bağdet Ünviversitesi, Bağdat, 1426/2005.

el-HÂCÎ, Muhammed Ömer, **Mevsu'etu et-Tefsiru Kable Ahdi't-Tedvin**, Dâru'l-Mektebî, Dımaşk, Tsz., 1427/2007.

el-HAFÂCÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'id İbn Sinân, **Sırru'l-Fesâha,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1402/1982.

HÂKİM, en-Nîsâburî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, **el-Müstedrek Ale's-Sahiheyn,** Thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1411/1990.

HAN, Muhammed Sıddık **Hüseyin**, **el-'Alemu'l-Hefâk min 'İlmi'l-İştikâk**, Müesesetü'l-Kutûbi's-Sikâfiye, Beyrut, 1433/2012.

HANAY, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", **Mütefekkir (Aksaray Üniv. İslâmî İlimler Fak. Der.),** Aralık 2015, c. 5, Sy. 4.

HAMDAN, Mahmud Musâ, **Edevâtu't-Teşbîh Dilâlâtuha ve İstimâlatuhâ fî'l-Kur'ân**, Matbatu'l-Emâne, Mısır, 1413/1992.

HASAN, İbrâhîm Hasan, **İslâm Tarihi**, Çev. İsmail Yiğit, Yakup Çiçek, Sadreddin Gümüş, Turan Aslan, Hamdi Aktaş, Kayıhan Yay., İstanbul Tsz.

HASAN, Abbâs, **en-Nahvi'l-Vâfî**, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz.

el-HALİBE, Nebile, **Menhecu İmâm İbn Cerîr et-Taberî fî't-Tadifi'l-Ehâdisi ve 'İlalihâ**, (Basılmamış Doktora Tezi), Muhammed b. Su'ud Üniversitesi, Riyad, 1431/ 2010.

el-HAMEVÎ, Şahabeddin Ebû Abdillah Yâkut, **Mucemü'l-Üdebâ**, Thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1414/1993.

el-HAMLÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, **Şaze'l-'Urfî fî Feni's-Sarf**, Thk. Nasrullah Abdurrahman, Mektebetu'r-Raşid, Riyâd, Tsz.

el-HARBÎ, Hüseyin Ali, **Menhecu'l-İmam İbn Cerîr et-Taberî fî't-Tercih**, Dâru'c-Cenadiriye, Ürdün, 1429/2008.

el-HAŞİMÎ, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafa, **Cevâhiru'l-Belaga**, Thk. Yûsuf es-Semilî, el-Meketbetu'l-Asriye, Beyrut. Tsz.

el-HATİB, Abdullatif, **M'ucemu'l-Kırâat**, Dâru's-Saad ed-Dubî, Bsy., Tsz.

el-HÂZİMÎ, Ahmed b. Ömer b. Musâ'id, **Fethu Rebi'l-Beriye fî Şerhi Nazmi'l-Âcrumiye**, Mektebetu'l-Esed, Mekke, 1431/20110.

HİCÂZÎ, Muhammed Fehmî, **Usesu İlmi'l-Lügat i'l-Arabiye**, Dâru's-Sikâfe, Kahire, Tsz.

HİLÂF, Abdu'l-Vehâb, **İlmu Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kâlem, Dımaşk, Tsz.

el-HİLÂLÎ, Ebû Şukeyeb Muhammed Takyuddin b. Abdulkadir, **Mâ Veka'â fî'l-Kur'ân'î bi Gayri Lugâti'l-'Arab**, el-Câmiâtu'l-İslâmîye, Medine, 1390/1970.

el-HİLYÎ, Ebu'l-Kâsım Necmu'd-Din Ca'fer b. el-Hasan, **el-Muhteseru'n-Naf'i fî Fıkhı'l-İmâmiyye**, Dâru'l-Edvâ', Beyrut, 1405/1985.

el-HULÎ, Muhammed Ali, **İlmu'd-Delâle (İlmü'l-Mana)**, Dâru'l-Fellâh, Ürdün, 1422/2001.

el-HUZEYLÎ, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebâre, **el-Kâmil fi'l-Kıraâti ve'l-Arba'ne ez-Zâidetî 'Aleyha,** Thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyibî, Müesestü's-Semâ, Yrs., 1428/2007.

IZUTSU, Toshihiko, **Kur'ân'da Allah-İnsan ve İslâm Düşüncesinde İslah**, Çev., Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, Tsz.

IGNACE, Goldzıher, **Klasik Arap Literatürü**, Çev., Rahmi Er, Azmi Yüksel, Vadi Yay., Ankara, 2012.

İBN ÂCRUM, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Senhâcî, **el-Âcrumiyye**, Dâru's-Samî'î, Riyâd, 1419/1998.

İBN 'AKÎL, Abdullah b. Abdurrahman, **Şerhu İbn 'Akîl 'Alâ Elfiyeti İbn Mâlik**, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hâmîd, Dâru't-Turâs, Kâhire, 1400/1980.

İBN ASÂKİR Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin, **Târîhu Dımaşk**, Ömer b. Ğarâme el-Amrevî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1415/1995.

İBN 'ASFÛR, Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed el-Hadremî, **el-Mumt'iu'l-Kebîr fî't-Tasrîf**, Mektebetu'l-Lübnân, Beyrut, 1416/1996.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. Muhammed, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dârut-Tunûsiye li'n-Neşr, Tunus, 1984.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdü'l-Hakk b. Gâlib, **el-Muharerru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz**, Thk., Abdu's-Sellâm Abdu'ş-Şafî Mahmud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1422/2001.

İBN BÂZİŞ, Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef Ebû Câfer, **el-İknâ' fî'l-Kıraâti's-Seb'a**, Dâru's-Sahâbe, Yrs., Tsz.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec, **Nüzhetü'l-Ayuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhî ve'n-Nezâir**, Thk., Muhammed Abdu'l-Kerîm er-Râdî, Müesesetu'r-Risâle, Lübnân, 1404/1985.

---------**Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Thk., Abdurezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, **el-Hasâis**, Thk. Muhammed Ali Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut Tsz.

---------**el-Munsif**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, Beyrut, 1373/1954

---------**el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-Îzâh anhâ**, Vizâretü'l-Evkâf, Yrs. 1420/1999.

---------**el-Lem' fi'l-Arabiye**, Thk., Faiz Fâris, Daru'l-Kutubi's-Sikafiye, Kuveyt, Tsz.

İBNU'L-CEZERÎ, Ebû Hayr Şemseddin Muhammed Ali b. Yûsuf, **Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibin**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1420/1999.

---------**en-Neşr fî Kırâati'l-Aşr,** Thk., Ali Muhammed Dabâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz.

---------**Tehbiru't-Teysir fî'l-Kıraâti'l-Âşr,** Thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kedâ, Dâru'l-Furkân, Amman, 1421/2000.

İBN EBÎ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed Ebû Bekr, **el-Musânef fî'l-Ehâdisi ve'l-Asâr**, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409/ 1989.

İBN EBÎ REBİ', Ubeydullah b. Ahmed b. Ubeydullah, **el-Besît fî Şerhi'l-Cume'l-Zeccâcî,** Thk., 'İyad b. 'İyd es-Sebtî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1986.

İBN DUREYD, Ebû Bekr Muhammed el-Ezdî, **el-İştikâk,** Thk. Abdu's-Sellâm Muhammed Harun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1411/1991.

---------**Cemheretü'l-Luga**, Thk., Remzi Münîr Balebekî, Dâru'lİlmî li'l-Melâyîn, Beyrut, 1408/1987.

İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed, **el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâir,** Thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedvî Tebâne, Daru'n-Nehdeti Mısır, Kâhire, Tsz.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, **Mucemu Mekâyisi'l-Luga**, Abdu's-Sellâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1399/1979.

---------**es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lügat i'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, Thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ', Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrut 1413/1993.

---------**Mücmelü'l-Luga**, Thk., Zuheyr Abdu'I-Musin Sultân, Muesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986.

İBNU'L-HÂCİB, Ebû Amr Osman, **Kitâbu Emâliyî İbni'l-Hâcib,** Thk., Fahr Sâlih Süleymân Kadâre Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Tsz.

İBN HÂCER, el-'Askâlânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, Ebu'l-Fadl, **Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdihi Nühbetü'l-Fıkr,** Abdullah b. Dayfillah er-Rehîlî, Matbatu's-Sefîr, Riyâd, 1422/2001.

İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zeyd, **Divâni'l-Mübtedeî ve'l-Haber fî Târihi'l-Arabî ve'l-Berber**, Thk. Halil Şahâde, Dâru'l-Fıkır, Beyrût, 1408/1988.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, **Vefiyatü'l-Ayân ve Enbâu Ahiri'z-Zaman**, Thk. İhsan Abbâs, Dâru's-Sadır, Beyrut, 1391/1971.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,** Thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Tsz.

---------**el-Muhellâ**, Abdu'l-Gaffâr Süleymân el-Bindârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz.

İBN HİŞÂM, el-Ensârî, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdullâh, **Evdehu'l-Mesâlik İlâ Şerhi'l-Elfiti'bnî Mâlik**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, Tsz.,

---------**Muğniyu'l-Lebîb an Kutubi'l-'Earîb**, Thk., Mâzin el-Mubârek-Muhammed Ali Hamdullah, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1406/1985.

İBN KEMÂL, Şemseddin Ahmed b. Süleymân, **Esrâru'n-Nahvî**, Thk. Ahmed Hasan Hamîd, Daru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1422/2002.

İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'l-Nihâye**, Dârü'l-Fıkır, 1407/1986.

---------**Müsnedü'l-Fâruk**, İmâm b. Ali b.İmâm, Dâru'l-Felâh, 1430/2009.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed, **el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm-ı Ahmed**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1414/1994.

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Muslim, **Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân**, Thk. Sad b. Necdet Ömer, Müesesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn, Beyrut-Lübnan, 1432/2011.

---------**Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, Thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1978.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1414/1994.

İBN MİHRÂN, en-Nisâbûrî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr, **el-Mebsût fî'l-Kıraâti'l-'Aşr**, Thk., Sebi' Hamza Hakimî, Mecmai'l-Lügat i'l-Arabiye, 1401/1981.

İBNU'L-MÜBÂREK, el-Vâsitî, Ebû Abdillah b. Abdu'l-Mü'min Tâcu'd-Din, **el-Kenzu fî'l-Kıraati'l-'Aşr**, Thk. Hâlid el-Muşahedânî, Mektebetu's-Sikâfeti'd-Diniye, Kahire, 1425/ 2004.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk, **el-Fihrist**, Thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrût-Lübnan 1417/1997.

İBN RAŞÎK, Ebû Ali Hasan, **el-Umde fî Mehâsini'ş-Şiiri ve Âdâbihi**, Thk., Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Daru'l-Ceyl, Beyrut, !401/1981.

İBN SÂNİ', Ebu'l-Bekâ Muvafıkuddin Ya'îş b. Ali, **Şerhu'l-Mufassal**, Thk., Bedî Ya'kub, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîye, Beyrut, 1422/2001.

İBNÜ'S-SİKKÎT, Ebû Yûsuf Yâkûb b. İshâk el-Huzistânî, **İslâhu'l-Mantık**, Thk. Muhammed Avd Murab, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Ararbî, Beyrut- Lübnan, 1423/2002.

İBN SİRÂC, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl, **el-Asıl fî'n-Nahv**, Abdu'l-Hüseyin el-Fetlî, Müesesetü'r-Risâle, Lübnan, Tsz.

İBN SÎDE, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **el-Muhassas**, Halil İbrâhîm Cifâl, Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997

İBN TEYMİYYE, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr,** Dâru Mektebeti'l-Heyât, Beyrut-Lübnan, 1390/1980.

İNANÇ, Yonis, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi**, İFAV., İstanbul, 2016.

el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğub, **el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'ân,** Thk. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, 1426/2005.

el-İSFEHÂNÎ, Şemseddin Ebû Senâ Mahmud b. Abdurrahman, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Mutasaru İbn Hâcib**, Thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezu İhyâu Turasu'l-İslâmî, Mekke Tsz.

el-İSFEHÂNÎ, Ahmed b. Abdullah Ebû Na'im, **Hülyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Esfiyâ**, Daru's-Saade, Mısır, 1416/1996.

el-İŞBİLÎ, İbn Ebî Rabi Abdullah b. Ahmed, **el-Basît fî Şerhî Cümeli'z-Zecâcî**, Thk. Ayyad b. Aydi's-Sebiyitî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut-Lübnan, 1986/1407.

İBNU'L-VARÂK, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Abbâs, **'İlelu'n-Nahiv**, Thk. Mahmud Câsim Muhammed Derviş, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1420/1999.

KAAN, Süleyman Yalçın, Murat Şengül, "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri", **Türkoloji Araştırmaları**, 2007, 2/2.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezari, **Sabhu'l-Eşâ fî Sanati'l-İnşâ'**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz.

KARAGÖZ, Mustafa, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara Okulu Yay., (Basılmış Doktora), Ankara, 2010.

---------"Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimname** V, 2004.

KARADEMİR, Fevzi, "Dil Bilim ile Dil Bilgisi, Dil Bilimci ile Dil Bilgici Karşıt Göstergeler midir?", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Kâsım, 2011, Sy. VI.

KARAÇAM, İsmail, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati**, İFAV., İstanbul, 2012.

KARAKAYA, Mehmet Murat, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi**, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi) Marifet Yay. İstanbul, 2003.

el-KARRÂFÎ, Ebu'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, **Şerhu Tenkîhu'l-Fus'ûl**, Thk., Abdu'r-Rauf Sa'id, Şirketü't-Tabatü'l-Fenniyeti'l-Mütehide, Kahire, 1393/1973

el-KÂSÂNÎ, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, **Bedâi's-Senâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1406/1986.

KÂSIM, Muhammed Ahmed, **'Ulûmi'l-Belâga,** Muesesutu'l-Hadis, Lübnân, 1424/2003.

el-KÂFİCÎ, Muhyiddin Muhammed b. Süleymân, **et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir**, Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1419/1998.

el-KAZVÎNÎ, Ebu'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed, **el-Îdâh fî 'Ulûmi'l-Belâga**, Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Tsz.

KERÎM, Muhammed Riyâd, **el-Muktedab fî Lehcâti'l-Arab**, Camietü'l-Ezher, Kahire, Tsz.

KERİMOĞLU, Caner, **Genel Dilbilime Giriş**, Pagem Akademi Yay. Ankara, 2014.

el-KEREMÎ, Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekir b. Ahmed, **Delilu't-Tâlibîn li Kelâmi'n-Nahvîyin**, İdâretu'l-Mahtutât ve'l-Mektubât, Kuveyt, 1430/2009.

KESLER, M. Fatih, **Mekke Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005.

---------**Medine Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005.

---------**Irak Tefsir Ekolü**, Akçağ Yay., Ankara, 2005.

KILIÇ, Hulusi, "Accâc", **TDV**., DİA., İstanbul, 1988.

---------**"Kûfiyyûn"**, **TDV.,** DİA, İstanbul, 2002.

---------"İştikâk", **TDV.,** DİA., İstanbul, 2001.

KILIÇ, Mustafa, **Kıraât-Tefsir ilişkisi (Zamahşeri Örneği)**, (Basılmış Doktora Tezi), İFAV., İstanbul, 2015.

KIRAN, Zeynel, "Dilbilim ve Temel İlkeleri", **HÜEF Dergisi, Şanlı Urfa, 1984**, c. II, sy. II.

KIRAN, Ayşe Eziler, "**Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim**", International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, c. VI, s. IX.

el-KİRMÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Burhaneddîn Tâculkurrâ Mahmûd b. Hamza, **Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl**, Müesesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Trs.

el-KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Şemseddin, **Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm İtfiyuş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriye, Kahire, 1384/1964.

KURBAN, Nur Ahmet, **"Mekke Tefsir Ekolünün Ulümu'l-Kur'ân İle İlgili Görüşleri"**, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsır Usûlü, ilim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, Özkan Matbaacılık Ankara, 2009.

KUTRUB, Ebû Ali Muhammed el-Müstenîr, **Kitâbu'l-Eddâd**, Thk., Hennâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Beyrut, 1405/1984.

KÜÇÜKALAY, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, Deniz Kuşlar Mat., Konya, 1969.

KOÇ, Zafer, **Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.

el-MAĞRİBÎ, Abdulkadir Mustafa, **el-İştikak ve't-Ta'rib**, Matbaatu Hilal, Mısır, 1326/1908.

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed b. Muhammed el-Kaysî, **Müşkilu 'İrâbi'l-Kur'ân**, Thk. Hâtim Sâlih Dâmin, Müesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

---------**el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâe**, Thk. Abdu'l-Fettah İsmail eş-Şilbî, Dâru'n-Nehdeti Mısır, Kâhire, Tsz.

---------**el-Hidâye ilâ Buluği'n-Nihâye**, Thk. eş-Şâhid el-Bûşihî, Kuliyetü'ş-Şeriâ ve Dâru'l-İslâmîye, Mısır, 1429/2008.

el-MEYDÂNÎ, Abdurrahman b. Hasan Habanneke, **el-Belâgatu'l-Arabiye**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1416/1996.

el-MESÎRÎ, Münîr Mahmud, **Delâletü't-Takdîm ve't-Te'hîr fî'l-Kur'ân'i'l-Kerim**, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2005/1426.

MUBÂREK, Muhammed, **Fıkhu'l-Luğa ve Hasaisu'l-Arabiye**, Thk. Dârul-Fıkır, Beyrut, Tsz.

MUHAYSİN, Muhammed Sâlim, **el-Kırâae ve Eseruhâ fî 'Ulûmi'l-Arabiye**, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1404/1984.

---------**el-Hâdî Şerhü't-Teyibetü'n-Neşr fîkıraâti'l-Aşr,** Dâru'l-Cebel, Beyrut, 1417/1997.

MUKÂTİL, b. Süleyman, **el-Vûcûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-A'zim**, Thk., Hâtim Salih ed-Dâmin, Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't- Türâs, Dubai, 1426/2005.

---------**Tefsiru Mukâtil b. Süleymân**, Thk., Abdullah Mahmud Şehate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423/ 2002.

el-MURÂDÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Kâsım b. Abdullah Bedreddin, **el-Cinnî'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî**, Thk. Fahreddin Kâbâve-Muhammed Nedîm Fâdıl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1413/1992.

el-MÜBERRED, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr, **el-Muktadab**, Thk., Muhammed Abdu'l-Halık 'Azime, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, Tsz.

el-MÜEYYED-BİLLÂH, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî, **et-Tirâzu li'Esrâri'l-Belağe ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İcâz**, el-Meketebetü'l-Asriye, Beyrut, 1423/2002.

MÜCÂHİD B. CEBR, **et-Tefsir**, Thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, Mısır, 1410/1989.

MUHTÂR, Ahmed, **Lügat u'l-Kur'ân**, Mektebetü'ş-Şerîa, Kuveyt, 1997.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, Beyrut, Tsz.

el-MURSÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sidde, **el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azem,** Thk., Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1421/2000.

NASRÎ, Ahmed, **el-Menhecu'n-Nakdî fî Tefsiri't-Taberî,** Dâru'l-Kâlem, Dımaşk, 1432/2011.

en-NÂSRÎ, Ahmed Matlub Ahmed, **Esâlibü'l-Belaga**, Vekâletü'l-Metbuât, Kuveyt, 1400/1980.

NÂSIF, Ali en-Necdî, **Târihu'n-Nahv**, Daru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz.

en-NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, **Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Thk., Muhammed Alî Beydûn, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiye, Beyrut, 1421/2000.

en-NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, **Talebtu't-Talebe**, Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat, 1311/1894.

NECMMEDİN İBN MUBÂREK, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdulmü'min el-Vasiti, **el-Kenzu fî'l-Kıraâti'l-Aşr**, Thk. Hâlid el-Meşhedânî, Mektebetu's-Sikâfetu'd-Diniye, Kahire, 1425/2004.

en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Munzir, **el-Evsât fî's-Süneni ve'l-İcm'âi ve'l-İhtilâfi**, Thk., Ebû Hâmîd Sâğir, Dâru Tâyibe, Riyâd, 1405/1985

en-NUVEYRÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed, **Nihâyetü'l-Erib fî Fünuni'l-Edîb**, Dâru'l-Kutubi ve's-Sikâfeti'l-Kavmîye, Kahire, 1423/ 2002.

OKÇU, Abdülmecit, **Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri**, Araştırma Yay., Ankara, 2009.

OKUYAN, Mehmet, **Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık**, Düşün Yay., İstanbul, 2013.

ÖNAL, Mehmet, **"Edebî Dil ve Üslup"**, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 36/2008.

ÖMER, Ahmed Muhtâr Abdulhamit, **Mucemi'l-Lugâti'l-Arabyeti'l-Mu'âsire**, 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd, 1429/2008.

ÖZDEM, Ragıp, **Dil Teorilerine Toplu Bir Bakış**, TDK. Yay. Ankara, 1944.

ÖNCÜ, Mustafa, **Molla es-Siirdi'nin "Basiretü'l-Kulûb fî Kelâmî 'Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dilini Açısından İncelenmesi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Diyarbakır, 2013.

ÖNEN, Hacı, **Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu**, (Basılmış Doktora Tezi), Araştırma Yay. Ankara, 2014.

---------**Kırâat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci**, Agrafik Yay. Diyarbakır, 2015.

Özdemir Ali İhsan, **"Ebû Ca'fer et-Taberî ve Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Özellikleri"**, İslami Araştırmalar Dergisi, 2001.

ÖZTÜRK, Mustafa, **"Kur'ân Dilinde Kinâye ve Târiz"**, İslâmî İlimler Dergisi, Bahar, 2013, c. 8, Sy. 1.

PLATON, **Kratylos,** Çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2015.

RAMAZAN, Tahâ Muhammed Neccâr, **Usûlu'd-Din inde'l-İmâm et-Taberî**, Dâru'l-Keyân, Riyâd, 1426/2005.

er-RÂCİHÎ, Abduh, **Fıkhu'l-Luga fî'l- Kutubi'l-Arabiye**, Dâru'l-Nehdeti'l-Arabiye, Beyrut, Tsz.

---------**el-Lehcâtü'l-Arabiye fî Kırâati'l-Kur'âniye**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1996/1417.

er-RÂZÎ, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, **el-Mahsûl fî Ulûmi'l-Fıkh**, Thk. Tâhâ Câbir Feyâd el-İlvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1418/1997.

---------**Mefâtihu'l-Gayb**, Thsz. Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999.

er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir, **Muhtâru's-Sihâh,** Thk. Yûsuf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 1420/1999.

er-RÂFİÎ, Mustafâ Sâdık, **Târîhu Âdâbi'l-Arab**, Thk. Abdullâh el-Minşâvî, Mehdi el-Bahkirî, Mektebetü'l-Îmân, Kâhire, 1997.

RENAN, Ernest, **Dilin Kökeni Üzerine**, Çev. Atakan Altınörs, Bilgi Kültür Sanat Yay. İstanbul, 2011.

RUHLEN, Merrıt, **Dilin Kökeni**, Çev. İsmail Ulutaş, Hece Yay. Ankara, 2006.

er-RUMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân, **Buhûsün fî Usûli't-Tefsir ve Menâhicuhu**, Mektebetu't-Tevbe, Riyad Tsz.

es-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, **Tefsiru Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz.

es-SAĞÎR, Mahmud Ahmed, **el-Edvâtu'n-Nahviye fî Kutub't-Tefsir**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1422/2001.

es-SAHÂVÎ, Ali b. Abdu's-Samed Ebu'l-Hasan Alemüddin, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ,** Thk., Mervân Attiye-Muhsin Harabe, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Dımaşk, 1418/1997.

es-SAHÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed, **Fethu'l-Muğis bi'ş-Şerhi'l-Elfiyeti'l-Hadis**, Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424/2003.

es-SÂLİH, Subhi, **Dirâsâtün fî Fıkhi'l-Luga**, Dâru'l-İlmi li'l- Melâyîn, Beyrut-Lübnan,1430/2000.

SÂLİM, Muhammed İbrâhîm Muhammed, **Feridetü'd-Dehr fî Te'sîli ve Cem'i'l-Kırâât**, Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, Kahire, 1424/2003.

es-SALLÂBÎ, Ali Muhammed, **ed-Devletü'l-Emeviye 'Avamilü'l-İzdihâr ve Tedâyiatü'l-İnhiyâr**, Dâru'l-Mârife, Beyrut-Lübnan 1429/2008.

SELÂME, Muhammed Hüseyin, **el-İ'câzu'l-Belâğî fî'l-Kur'ân**, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiye, Kahire, 1423/2002.

SELLÂME, İhâb AbdulHamîd Abdusadık, **Şerhu Ebî'l-'Alave'l-Hatîb et-Tibrîzî ala Divânî Ebî Temâm**, (Basılmış Doktora Tezi), Kuliyeti'dâri'l-Ul'um, Kahire, 2012.

es-S'ALEBÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû İshâk, **el-Keşfu ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân,** Thk., Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1422/2002.

es-SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, **Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-Arabiye**, Thk. Yasin el-Eyûbî, el-Mektebetu'l-Asriye, Beyrut, 1420/2000.

es-SE'ÂLİBÎ, Muhammed b. Hasan b. Arabî b. Muhammed, **el-Fikru's-Sâmî fî't-Târihi'l-İslâmî**, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmîye, Beyrut, 1416/1995.

es-SÂMERÂÎ, Fâdil Sâlih, **İbn Cinnîyi'l-Nahvî**, Dâru'n-Nezîr, Bağdat, 1379/1999.

---------**Me'âni'n-Nahv**, Mektebetu Envâri Dicle, Bağdat, Tsz.

es-SERSÛR, Husâm b. Hasen, **Ayatu's-Sıfât ve Menhecu İbn Cerîr et-Taberî fî't-Tefsiri Me'ânihâ,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1424/2004.

es-SİCİSTÂNÎ, Muhammed b. Uzeyr, **Garîbi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Edip Abdulvahid Cemrân, Dâru Kuteybe, Halep, 1995/1416.

es-SEKKÂKÎ, Ebû Ya‘kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî, **Miftâhu’l-‘Ulûm**, Thk., Nâim Zerzur, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 1407/1987.

SÎBEVEYHİ, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, **el-Kitâb**, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, 1408/1988.

es-SÎRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân, **Şerhu Kitâbi’s-Sîbeveyhi,** Ahmed Hüseyin Mehdilî-Ali Seyyid Ali, Dâru’l-Kutûbi’l-İlmîye, Beyrut, 1429/2008.

SOYSALDI, H. Mehmet, “Kur' ân Tefsırinde Hz. Peygamber'ın Yeri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Elazığ, 1998, sy. III.

es-SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin, **Tabâkatü’l-Müfessirin,** Thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1396/1976.

---------**el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâihâ**, Thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1418/1998.

---------**el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Thk. Ahmed b. Ali, Daru’l-Hadis, Kahire, 1427/2006.

---------**el-Mühezzeb fîmâ Vekaa fi’l-Kur’âni mine’l-Muarreb**, Thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâsimî, İhyai’t-Türâsi’l-İslâmî, Bsy., Tsz.

es-SUBLÎ, Ali b. Abdü’l-Aziz, **İmâmu’l-Müffesirin, ve’l-Mühedisisn ve’l-Müerihin Muhammed b. Cerîr et-Taberî**, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1425/2004.

es-SUVDUVNÎ, Ebu’l-Fidâ Zeynu’d-Din Kâsım b. Kutluboğa, **Hulasetu’l-Efkâr Şerhû Muhteseru’l-Menâr,** Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Kahire, 1424/2003.

SEZGİN, Fuad, **Târîhu’t-Türâsi’l-Arabî (GAS)**, Trc.. Mahmûd Fehmî Hicâzî, İdâretü’s-Sekâfe, Riyâd 1411/1991.

es-SUBKÎ, Ebû Hâmîd Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî, ‘**Urûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhisi’l-Miftâh,** Abdu’l-Hâmîd Hindâvî, Mektebetu’l-Asriye, Beyrut, 1423/2003.

eş-ŞÂFİÎ**,** Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, **er-Risâle**, Thk., Ahmed Şâkir, Mektebetü’l-Hâlebî, Mısır, 1358/1940.

ŞAHİN, Abdu’s-Sabur, **fi İlmi’l-Lügati’l-‘Âm**, Müesestü’r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.

eş-ŞÂY‘Î, Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, **el-Furûkû’l-Lügâvîye ve Eserûha fî’t-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm,** Mektebetu Abyikân, Riyad, 1414/1993.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, **Neylu’l-Evtâr**, Thk., ‘Usâmeddin es-Sebâbetî, Dâru’l-Hadis, Mısır, 1413/1993.

ŞİHÂBÎ, Ali Ekber, **Ahvâlu ve Asâru Muhammed b. Cerîr et-Taberî**, Meydani Firdevsi, Yay., İran, Tsz.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, **el-Lem‘ fî Usûli’l-Fıkıh**, Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiye, Beyrut, 1424/2003.

---------**el-Me‘une fî’l-Cedel**, Thk., Ali Abdü’l-Aziz el-Umeyrinî, Cemiyetu İhyâi Turâsi’l-İslâmî, Kuveyt, 1407/1987.

ŞÜKRÎ, Ahmed Hâlid, **Mukadimât fî İlmi’l-Kırâat**, Dâru Amâr, Ürdün, 1422/2001.

et-TABERÎ, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr, **Târihu’l-Ümem ve’l-Mülûk**, Dâru’t-Türas, Beyrut 1387/1967.

---------**Sârihü’s-Sünne**, Thk. Bedir Yûsuf el-Mutevik, Dâru’l-Hülefa, Kuveyt 1405/1985.

---------**Câmiü’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kurân**, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müesestu’r-Risâle, Beyrut, 1420/2000.

---------**Tehzibu'l-Asâr**, Thk., Mahmud Muhammed Şakir, Matbatu'l-Medenî, Kahire, Tsz.

---------**İhtilâf'il-Fukahâ**, Thk., Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1420/1999.

---------**Kitâbu Tebsiri Üli'n-Nuhâ ve Ma'âlimi'l-Hudâ**, Thk., Ali b. Abdu'l-Aziz b. Ali eş-Şiblî, Dâru'l-'Âsime, Riyâd, 1416/1996.

et-TAFTAZANÎ, Mes'ûd b. Ömer, **Muhtasaru'l-Me'ânî**, Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, 1431/2010.

TANRIVERDİ, Eyyüp, **İslâm Öncesi Arap Lehçeleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE., Konya, 1999.

TANTÂVÎ, Muhammed, **Neş'etü'n-Nahvî ve Târihu Eşhüri'n-Nuhâtî**, Daru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafâ, **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.

TAVÎL, Seyid Rızk, **el-Medhal fî'l-Kırâe**, Meketbetü'l-Fayasaliye, Yrs. 1405/1985.

TAVİLE, Abdu's-Selâm Abdu'l-Vehâb, **Eseru'l-Lüğat i fî İhtilâfi'l-Müctehidin**, Dâru's-Sellâm, Kahire, Tsz.

et-TAYYÂR, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır, **et-Tefsîru'l-Lüğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd, 1432/2011.

et-TÂYYÎ, Ebû Abdillah Muahmmed b. Mâlik, **Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye,** Thk., Abdü'l-Mün'imAhmed Heridî, Câmiatu Ümmü'l-Kurrâ, Mekke, Tsz.

TEMİZKAN, Abdullah, **Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi**, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara, 2008.

TEMEL, Nihat, **Kırâat ve Tecvid Istılahları**, İFAV., Yay., İstanbul, 2013.

TERZÎ, Fuad Hana, **el-İştikâk**, Mektebetu Lübnani'm-Nâşirûn, Beyrut,1425/2005.

TETİK, Necâti, **Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Tâlimi**, İşaret Yay. İstanbul, 1990.

et-TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, **es-Sünen**, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Metbaetu Mustafa el-Bâbî el-Helebî, Mısır, 1395/1975.

TURGAY, Nurettin, **"Halil b. Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân"**, Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Temmuz-Aralık 2013, c. 13, Sy. 2.

TUNA, Bekir, **ez-Zeccâcî ve İştikâku Esmâillah Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezî), SÜSBE., Konya, 2010.

et-TÛFÎ, Necmeddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm, **es-Sa'katü'l-Gadabiyye fi'r-Redd alâ Münkiri'l-Arabiyye,** Thk. Muhammed b. Hâlid Fâzıl, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1995.

TÜRKMEN, Sabri, **Ebû 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân'ın" Dil Özellikleri**, (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE., Konya, 2000.

el-'UKBERÎ, Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Muhibuddîn Ebu'l-Bekâ, **el-Lubâb fî İleli'l-Binâ ve'l-'İrâb**, Thk., Abdu'l-İâh en-Nebhân, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1416/1995.

ULUKÜTÜK, Mehmet, "**İslâm Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı**", İÜİlF. Dergisi, Güz 2010, c. I, Sy. 2.

ÜÇOK, Necip, **Genel Dilbilim (Lengüistik)**, Multılıhual Yay., İstanbul, 2004.

ÜNAL, Mehmet, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, FCR., Yay., Ankara, 2005.

YAŞAR, Naif, **İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Taberî(224-310/839-923)'nin Konumu**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Ankara, 2015.

YAŞAR, Ahmet, **Arapça'nın Temel Kuralları**, Anadolu Mat. İstanbul, 1996.

YAHYÂ b. Sellâm, **et-Tesârif**, Thk., Hind Çelebî, eş-Şirketü't-Tunûsiye, Tunus, 1979.

YETKİN, Şerare, **"Abbâsîler"**, TDV., DİA., İstanbul, 1988.

YILDIRIM, Aydın, **Endülüste Arap Dili Çalışmaları**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2007.

YILDIRIM, Kadri, **"Arap Dilinde Müzekkerlik-Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım"**, Ekev Akademi Dergisi, Bahar 2003, Yl. 7, Sy: 15.

YILDIZ, Sakıp, **"Günümüz Tefsiri ve Problemleri"**, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun, 27- 30 Haziran 1989.

YÛSUF, Abdulkerîm Mahmud, **Uslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetu'l-Gazzaâlî, Dimaşk, 1421/2000.

VARDAR, Berke, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, Multılıngual Yay. İstanbul, 2002.

el-VÂHİDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, **el-Vesît fi't-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Thk., Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Abdü'l-Gânî el-Cemel, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, 1415/1994.

VAFÎ, Ali Abdü'l-Vâhid, **İlmu'l-Luğa**, Nahdetu Mısır, Kahire, 2004.

J. V.Vendryes, **Dil ve Düşünce**, Çev. Berke Vardar, Multılıngual Yay. İstanbul, 2001.

ZÂHİCÎ, Muhammed Abduh, **el-Lehcâtü'l-'Arabiye fî Kırâati'l-Kur'âniye**, Dâru'l-Mârifeti'l-Câmiye, İskenderiye, 1996.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârulllah Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1407/1987.

--------**el-Mufassal fî San‘ati’l-İrâb**, Thk. Ali Bu Melham, Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 1413/1993.

ez-ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî, **Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuh**, ‘Âlemü’l-Kutüb, Beyrut, 1408/1988.

ez-ZECCÂCÎ, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, **el-İdâh fî ‘İleli’n-Nahvî**, Thk. Mazin el-Mubârek, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1399/1979.

ez-ZEBİDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Ubeydullah, **Tabakatu’n-Nahviyyîn ve’l-Lügâvîyyîn**, Thk., Muhammed Ebû Fadıl İbrâhîm, Dâru’l-Mearif, Beyrut, Tsz.

ez-ZEBİDÎ, Ebu’l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak el-Hüseynî, **Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhir’l-Kâmus**, Thk. Komisyon, Dâru’l-Hidâye, Lübnan, Tsz., XXIII.

ez-ZEHEBÎ, Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, **Tezkiretü’l-Huffâz**, Dâru’l-Kutübi’l-İlmiye, Beyrut- Lübnan, 1419/1998.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir ve’l-Mufessirun**, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1426/2005.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Thk., Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâ-i Kutûbi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1376/1957.

--------**el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkıh,** Dâru’l-Kutubî, Mısır, 1414/1994.

ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdu’l-Azim, **Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, el-Mektebetü’l-Asriye, Beyrut, 1433/2012.