

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DİLBİLİMSEL TEFSİR
ve KUR'AN'I ANLAMAYA KATKISI
(HİCRİ İLK ÜÇ ASIR)**

**Tezi Hazırlayan
Mustafa KARAGÖZ**

**Tezi Yöneten
Prof. Dr. Celal KIRCA**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Haziran 2009
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DİLBİLİMSEL TEFSİR
ve KUR'AN'I ANLAMAYA KATKISI
(HİCRİ İLK ÜÇ ASIR)**

**Tezi Hazırlayan
Mustafa KARAGÖZ**

**Tezi Yöneten
Prof. Dr. Celal KIRCA**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Haziran 2009
KAYSERİ**

Prof. Dr. Celal KIRCA danışmanlığında **Mustafa KARAGÖZ** tarafından hazırlanan “**Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

29.10.2009

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Celal KIRCA (Danışman).....

Üye : Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI.....

Üye : Doç. Dr. Celal TÜRER.....

Üye : Prof. Dr. Ahmet COŞKUN.....

Üye : Doç. Dr. Zülfikar DURMUŞ.....

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 17.10.2009 tarih ve 21 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

17.10.2009

Prof. Dr. N. Yunus APAYDIN
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Yaşanan dönemin özellikleri, karşılaşılan problemler ve Kur'an'ı anlamaya çalışanların bilgi birikimleri ve bakış açılarına göre farklı tefsir ekollerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu yaklaşımlardan birisi, özellikle dilbilim alanında karşılaşılan problemlerin çözümünü hedefleyen ve bu hedef doğrultusunda ayetleri öncelikle dilbilimsel açıdan izah etmeye çalışan müfessirlerin temsil ettiği yaklaşımdır.

Kullanılan dil açısından İslam toplumunun homojen diyebileceğimiz yapısı, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren çeşitli faktörler nedeniyle değişmiş, bu değişim dile, dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasına da yansımıştır. Bu durumu hisseden müfessir ve dilci âlimler, lafızların anlamını ve dilin kurallarını belirlemek amacıyla çalışmalar yapmış, bu çalışmaların sonuçları tefsire yansımıştır. Dolayısıyla sahabe ve tâbiîn dönemi tefsir faaliyetlerinde dilsel izahlar görülse de, dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin hicri ikinci asrın ortalarından itibaren başladığını söylemek daha doğru olur. Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn tarafından yapılan dilsel izahlar ise dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul edilebilir.

Mukâtil b. Süleyman'ın, (ö.150/767) Kur'an'ın farklı yerlerinde geçen bir lafzın kullanıldığı farklı anlamları ele alan *el-Vüçûh ve'n-Nezâir* adlı eseri günümüze ulaşmış ilk dilbilimsel tefsir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mukâtil'den sonra aynı meseleyi ele alan eserlerin yanı sıra, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *Î'râbü'l-Kur'ân* adıyla birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin ortak yönü, Kur'an tefsirinde kelimelerin okunuşu, anlamı, yapısı ve cümle içerisindeki dizilişi gibi dilbilimin çeşitli alanlarını ilgilendiren problemlerin çözümü olduğu için, bu faaliyetlerin *lügavî*, *filolojik* ya da *dilbilimsel tefsir* olarak nitelendirildiği, dilbilimsel yönelişi ifade etmek için her üç kavramın da kullanıldığı görülmektedir. İsimlendirmede bu tür farklılıklar olmakla birlikte, olgusal olarak dilbilim alanında karşılaşılan sorunları gidermeyi hedefleyen yaklaşımın varlığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Sözkonusu yaklaşıma göre telif edilen eserler de bu olguya şahitlik etmektedir. Nitekim bu dönemde telif edilen tefsirlere bakıldığında Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde yaptığı gibi, bazı âlimler dilbilimsel izahlara ihtiyaç duydukları oranda yer verip, Kur'an'ı genel manada tefsir etmeyi amaçladığı halde, bazı âlimlerin tefsirlerinde dilbilimsel yönün daha yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu âlimler

Kur'an'ı baştan sona ve genel olarak tefsir etmek yerine, tefsirlerinin telif amacına uygun olarak gerekli gördükleri ayetleri dilbilim açısından açıklamak gibi daha özel bir amacı hedeflemişlerdir. İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Zeccâc (ö.311/923) gibi, bu amacı eserlerinde açıkça belirtenler olduğu gibi, amaçlarını açıkça zikretmeyen bazı müelliflerin eserlerindeki yaklaşımdan, Kur'an'ı dilbilim ağırlıklı tefsir etmeyi gaye edindikleri anlaşılmaktadır.

Hicri 2. ve 3. asır tefsir faaliyetleri arasında dilbilimsel tefsirin önemli bir yere sahip olmasından hareketle, bu yaklaşım sonucu ortaya çıkan ve dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı olan eserlerin incelenmesi gerektiği düşüncesi böyle bir konuyu seçmemizde etkili olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, dilbilimsel tefsir ekolünü ortaya çıkartan etkenlerin tespiti, bu yaklaşıma göre telif edilen eserlerin mukayeseli olarak incelenmesi ve dilbilimsel tefsirin Kur'an'ın anlaşılmasına katkılarının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasına neden olan olguların yaşandığı, ortaya çıktığı ve geliştiği dönem olması hasebiyle, hicri ilk üç asırla sınırlandırmayı uygun gördüğümüz çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. *Girişte* çalışmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı, sınırları ve yöntemi üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın kavramsal ve tarihsel zeminini oluşturan *birinci bölümde*, dilbilimin tanımı yapılacak ve alt dalları hakkında kısa malumat verilecektir. Bu arada dilbilim-filoloji ilişkisine, dilbilim faaliyetlerinin tarihsel süreç içerisindeki kısa bir öyküsüne yer verildikten sonra, dilbilimin tefsirle ilişkisi üzerinde durularak *dilbilimsel tefsir* kavramının analizi yapılacaktır.

Dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişiminin ele alındığı *ikinci bölümde*, ilk olarak dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan, dinî, kültürel, politik ve ekonomik etkenler üzerinde durulacaktır. Daha sonra dilbilimsel tefsirin ilk nüve ve örneklerinin ortaya çıktığı Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemi hakkında kısa değerlendirmeler yapılacak ve örnekler zikredilecektir. Tedvin dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetleri kısmında, hicri ilk üç asırda telif edilmiş ve dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı eserler karşılaştırmalı olarak incelenerek değerlendirilecektir. Bu bağlamda garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir türü eserler mukayeseli olarak tanıtılarak bu eserlerdeki dilbilimsel yön ortaya konulacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde büyük ölçüde dilbilimsel tefsirin, tefsir tarihi içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

Çoğu kez açıkça zikretmeseler de dilbilimsel tefsir müelliflerinin Kur'an'ın anlaşılması konusunda bir yöntem izledikleri ve dilbilim ağırlıklı bir yöntem oluşturma çabası içerisinde oldukları görülmektedir. Buradan hareketle, çalışmamızın *üçüncü bölümünde*, dilbilimsel tefsir yöntem ilişkisi ve dilbilimsel tefsirin bir yöntem sunması açısından Kur'an'ı anlamaya katkısı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda bu bölümde Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilimin işlevi ve sınırları tartışıldıktan sonra, ikinci bölümde incelediğimiz eserlerden seçtiğimiz örnekler vasıtasıyla, alt dalları açısından dilbilimin Kur'an'ın anlaşılmasına sağladığı katkının ortaya konulmasına çalışılacaktır.

Çalışmamızın *Giriş* kısmında ayrıntılı olarak belirtileceği üzere, araştırmamızın temel kaynaklarını oluşturan eserler, tümevarım yöntemiyle ve büyük ölçüde tarihsel bakış açısıyla ele alınacaktır. Söz konusu eserlerle ilgili değerlendirmelerimizi ise tasvirî ve karşılaştırmalı olarak yapmaya çalışacağız.

Dilbilimsel tefsirin bir ekol olarak ele alındığı çalışmamızda, hicri ilk üç asırda dilbilimsel yaklaşıma göre telif edilen eserlerin genel karakteristikleri üzerinde durulmuş ve bir tefsir yöntemi olması açısından dilbilimin imkân ve sınırları tartışılmıştır. Çalışmamız bir ekolü ele alması açısından, genel tefsir tarihine nispetle derinlemesine yapılmış bir inceleme özelliği taşısa da, dilbilimsel yaklaşımın belli bir özelliğinin ya da bu yaklaşıma göre telif edilmiş belli bir eserin incelenmesine oranla, daha genel bir çalışma niteliğindedir. Biz çalışmamızda dilbilimsel tefsir ekolünü bir bütün olarak incelemeyi amaçladığımız için konumuzu belli bir eserle sınırlandırmadık. Bununla birlikte, araştırmamız sürecinde, dilbilimsel tefsirin örnekleri olarak ortaya çıkan eserlerle ilgili müstakil çalışmaların yapılmasının önemli olduğu kanaatine vardık. Bu bağlamda sözgelimi dilbilimsel tefsir açısından belli bir müellifin eserinin müstakil ya da karşılaştırmalı olarak incelenmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde belli bir türde yazılmış eserler de müstakil ya da diğer türlerle mukayeseli olarak çalışılabilir. Örneğin, meâni'l-Kur'ân türü eserler kendi içlerinde ya da garîbü'l-Kur'ân türü eserler kendi içlerinde çalışılabileceği gibi, meâni'l-Kur'ânlarla garîbü'l-Kur'ânların karşılaştırmalı olarak incelendiği araştırmalara da ihtiyaç vardır. Yapılacak bu çalışmaların dilbilimsel tefsirin tefsir tarihi içerisindeki yeri, konumu ve işlevinin ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamız, yapılması gerektiğini düşündüğümüz bu tür araştırmaların bir halkası olarak kabul edilebilir. Üç asırlık bir birikimin incelendiği araştırmamızda istemeden de olsa düştüğümüz hataların ve eksik kalan yönlerin hoşgörüle karşılanmasını bekliyoruz. Bu

hususlarda yapılacak tenkit ve değerlendirmelerin ilerki çalışmalarımızda bizler için ufuk açıcı olacağını düşünüyoruz.

Konu belirleme ve proje hazırlama safhasından çalışmamızın bu hale gelinceye kadarki süreçte tenkit ve önerileriyle yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Celal KIRCA'yla, Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI ve Doç. Dr. Celal TÜNER'e teőekkür ederim. Yine çalışmamızı okuyarak yaptıkları önerileriyle bu hale gelmesine katkı sağlayan ve kendilerinden istifade etme imkânı bulduğum hocalarım Prof. Dr. Ahmet COŞKUN, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN ve Doç. Dr. İbrahim GÖRENER'e teőekkür ederim. Ayrıca çalışmamızı okuyup yaptıkları tenkitlerle katkıda bulunan Doç. Dr. Halim ÖZNERHAN, Doç. Dr. Ali BULUT ve Dr. Șahin GÜVEN'e őükranlarımı sunarım.

Araştırmanın sırasında kaynak konusundaki eksikliklerimin büyük bir kısmını giderme imkânı bulduğum İSAM Kütüphanesi'ne ve Uzman Melek DENİZ'in őahsında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne de teőekkür etmeyi bir borç bilirim. Son olarak çalışmalarım sırasında gösterdikleri fedakarlık ve anlayışın yanı sıra, sürekli desteklerini gördüğüm eőim Yasemin Hanım'a ve kızım Rana'ya teőekkür ederim.

Mustafa KARAGÖZ

Kayseri 2009

**DİLBİLİMSEL TEFSİR VE KUR'AN'I ANLAMAYA KATKISI
(HİCRİ İLK ÜÇ ASIR)**

MUSTAFA KARAGÖZ

ÖZET

“Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)” başlıklı çalışmamızın konusu, hicri ilk üç asır bağlamında dilbilimsel tefsir ekolünün ortaya çıkışı ve gelişiminin ele alınması ve dilbilimsel tefsirin Kur'an'ın anlaşılmasındaki işlevinin tespit edilmesidir. Çalışmamız giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Çalışmamız içerisinde yer alan konuları belirtmek gerekirse, *birinci bölümde* ilk olarak dilbilimin tanımı yapılmış, dilbilim-filoloji üzerinde durulmuş ve dilbilimin alt dalları hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra Batı'da ve Doğu'da dilbilim çalışmalarının tarihçesine yer verilmiştir. Son olarak da dilbilim-tefsir ilişkisi ve “Dilbilimsel Tefsir” kavramı üzerinde durulmuştur. *İkinci bölümde*, dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan, dinî, kültürel, politik ve ekonomik etkenler üzerinde durulduktan sonra Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîne ait lügavî izahlar hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Tedvin dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetleri kısmında, hicri ilk üç asırda telif edilmiş ve dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı eserler karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve değerlendirilmiştir. *Üçüncü bölümde*, dilbilimin alt dalları bağlamında dilbilimsel tefsirin Kur'an'ın anlaşılması açısından işlevi tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dilbilimsel Tefsir, Filolojik Tefsir, Dilbilim, Anlam, Anlama.

**LINGUISTIC TAFSEER AND ITS CONTRIBUTION TOWARDS
UNDERSTANDING THE QUR'AN (FIRST THREE CENTURIES AFTER
HIJRAH)**

MUSTAFA KARAGÖZ

ABSTRACT

This Ph.D thesis which is entitled “Linguistic Tafseer and its contribution towards understanding the Qur’an, (First three centuries after Hijrah)” consists of an introduction, three main chapters, a conclusion and a bibliography.

The first chapter is entitled “Conceptual and Historical Framework”. In this chapter we dwelled upon linguistics-Philology relationship and gave information about sub-divisions of linguistics. An information relating to the history of linguistical studies in the East and in the West. At the end of first chapter the subjects of linguistics- Tafseer relationship and concept of “Linguistic Tafseer” are also studied.

The second chapter is entitled “Emergence and development of Linguistic Tafseer”. In this chapter we tried to determine religious, cultural, political and economical factors which played a role in the emergence of Linguistic Tafseer. Then some evaluations are made concerning explanations by the Prophet, His Companions and the followers of the Companions pertaining to language. We also studied and compared the Works of Tafseer related to Linguistics during the period of first three centuries after Hijrah.

The third chapter is entitled “Understanding of the Qur’an and Linguistic Tafseer”. In this chapter we tried to find out the function of the Linguistic Tafseer in the context of its sub-divisions in comprehending the Qur’an.

The thesis ends with a conclusion and a bibliography.

Key Words: Linguistic Tafseer, Philological Tafseer, Linguistics, Meaning, Understanding.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	X

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu	1
2. Çalışmanın Amacı ve Önemi	9
3. Çalışmanın Kapsamı ve Sınırları	14
4. Çalışmanın Yöntemi	24

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1. Dilbilim	26
1.1. Dilbilimin Tanımı	26
1.2. Dilbilim-Filoloji İlişkisi ve Mukayesesi	29
1.3. Dilbilimin Alt Dalları	37
1.3.1. Sesbilim/Fonoloji/ Dirâsetü'n-Nizâmi's-Savtî	38
1.3.2. Biçimbilim/Morfoloji/Sarf	41
1.3.3. Sözdizimi/Sentaks/Nahiv	44
1.3.4. Sözcükbilim/Lexicology/Dirâsetü'l-Müfredât	46
1.3.5. Anlambilim/Semantik/İlmü'd-Delâle	47
1.4. Tarihsel Süreç İçerisinde Dilbilim Çalışmaları	48
1.4.1. Batı'daki Dilbilim Çalışmalarına Genel Bir Bakış	48
1.4.2. Doğu'daki ve İslam Kültüründeki Dilbilim Çalışmalarına Genel Bir Bakış	53
2. Dilbilimsel Tefsir	58
2.1. Tefsirle İlişkisi Bakımından Dilbilim	58
2.2. "Dilbilimsel Tefsir" Kavramı	60

İKİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİMSEL TEFSİRİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

1. Bir Yaklaşım Tarzı veya Ekol Olarak Dilbilimsel Tefsir	69
2. Dilbilimsel Tefsirin Ortaya Çıkmasına ve Gelişmesine Yol Açan Etkenler.....	75
2.1. Dinî Etkenler	77
2.1.1. Kur'an'ı Doğru Anlama Gayretleri	77
2.1.2. Dilbilim Çalışmalarında Kur'an'ın Delil Olarak Kabul Edilmesi	79
2.2. İlmî ve Sosyo-Kültürel Etkenler	80
2.3. Sosyo-Politik Etkenler	84
2.4. Sosyo-Ekonomik Etkenler	91
3. Dilbilimsel Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi	95
3.1. Tedvin Öncesi Dönem (Dilbilimsel Tefsirin İlk Nüveleri).....	99
3.1.1. Hz. Peygamber Dönemi	101
3.1.2. Sahabe Dönemi	107
3.1.3. Tabiîn Dönemi	115
3.2. Tedvin Dönemi Dilbilimsel Tefsir (Dilbilimsel Tefsirin Teşekkülü).....	118
3.2.1. Dilbilimsel Tefsirle Doğrudan Alakalı Eserler	119
3.2.1.1. Garîbü'l-Kur'ân Türü Eserler ve Dilbilimsel Tefsir	125
3.2.1.1.1. Ebû 'Ubeyde'nin <i>Mecâzü'l-Kur'ân</i> 'ı.....	127
3.2.1.1.2. İbnü'l-Yezîdî'nin <i>Garîbü'l-Kur'ân</i> 'ı	131
3.2.1.1.3. İbn Kuteybe'nin <i>Garîbü'l-Kur'ân</i> 'ı.....	134
3.2.1.2. Meâni'l-Kur'ân-İ'râbü'l-Kur'ân Türü Eserler ve Dilbilimsel Tefsir ...	140
3.2.1.2.1. Said b. Mes'ade el-Ahfeş'in <i>Meâni'l-Kur'ân</i> 'ı.....	142
3.2.1.2.2. Ferrâ'nın <i>Meâni'l-Kur'ân</i> 'ı.....	146
3.2.1.2.3. Zeccâc'ın <i>Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh</i> Adlı Eseri	153
3.2.1.3. Vücûh ve Nezâir Türünde Yazılan Eserler ve Dilbilimsel Tefsir	161
3.2.1.3.1. Mukâtil b. Süleyman'ın <i>el-Vücûh ve'n-Nezâir</i> Adlı Eseri	165
3.2.1.3.2. Yahya b. Sellâm'ın <i>et-Tesârif</i> Adlı Eseri.....	167
3.2.1.3.3. Müberred'in <i>Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh</i> Adlı Eseri .	171

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'IN ANLAŞILMASI VE DİLBİLİMSEL TEFSİR

1. Dilbilimsel Tefsir-Anlama Yöntemi İlişkisi	177
1.1 Kur'an'ın Anlaşılmasında Dilbilimin İşlevi.....	184
1.2. Kur'an'ın Anlaşılmasında Dilbilimin Sınırları	196
2. Dilbilimin Alt Dalları Bağlamında Dilbilimsel Tefsirin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı	201
2.1. Doğru Anlamın Elde Edilmesinde Sarf ve İştikak İlminin Önemi	201
2.2. Doğru Anlamın Elde Edilmesinde Nahvin Önemi	207
2.3. Anlambilim Açısından Dilbilimsel Tefsirin Katkısı	214
2.3.1. Eşanlamlılık ve Furûk	217
2.3.1.1. Eşanlamlılık Olgusu ve Furûk.....	217
2.3.1.2. Kur'an'ın Anlaşılması Bağlamında Eşanlamlılık ve Furûk	219
2.3.2. Çokanlamlılık ve Eşadlılık.....	224
2.3.2.1. Çokanlamlılığa Yol Açan Etkenler	229
2.3.2.2. Kur'an'ın Anlaşılması Bağlamında Çokanlamlılık Olgusu	234
2.3.3. Ezdâd.....	241
2.3.3.1. Ezdâdın Tanımı ve Ezdâda Yol Açan Etkenler	241
2.3.3.2. Kur'an'ın Anlaşılması Bağlamında Ezdâd Olgusu	246
2.3.4. Anlam Değişmesi	252
2.3.4.1. Anlam Değişmesinin Nedenleri	253
2.3.4.2. Anlam Değişmesinin Çeşitleri	258
2.3.4.3. Kur'an'ın Anlaşılması Bağlamında Anlam Değişmesi.....	261
SONUÇ.....	267
KAYNAKÇA	271

KISALTMALAR

AÜFEDF	Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	ibn, oğlu
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
EKEV	Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
EÜ	Erciyes Üniversitesi
EÜİF	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
GÜSBE	Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İİE	İslâm İlimleri Enstitüsü
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
KSÜ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
m.	Miladi
MÖ	Milattan Önce
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
OMÜİF	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

OMÜSBE	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	Ölüm tarihi
SDÜSBE	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	sahife
ss.	sahifeler arası
SÜİF	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	Baskı tarihi belirtilmemiş
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
TTK	Türk Tarih Kurumu
UÜSBE	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
y.y.	Baskı yeri belirtilmemiş
YKY	Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu

Tarihsel süreç içerisinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili farklı birçok yöneliş ortaya çıkmıştır. Muhatapların ihtiyaçlarına ve müfessirlerin ilgi alanlarına, yaşadıkları sosyo-kültürel ve sosyo-politik çevrelere göre ortaya çıkan yönelişlerin en önemlileri, dilbilimsel, fikhî, kelimî, tasavvufî, felsefî, bilimsel ve sosyolojik yönelişlerdir.¹ Bu araştırmanın konusunu, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan ekollerden biri olan “dilbilimsel tefsir”in doğuşu ve bir anlama yöntemi olarak Kur'an'ın anlaşılmasına katkısının ele alınması oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın insanlara mesajını gönderdiği vahiylerden müteşekkil bir kitaptır. Allah, insanlara mesajını gönderirken kendi aralarındaki iletişim aracı olan dili kullanmış ve sünnetullah gereği her topluma o toplumun kullanmakta olduğu dil ile hitap etmiştir.² Kur'an'ın ilk muhatapları Arap olduğu için Kur'an'ın dili, indiği dönemin ve coğrafyanın dilsel ve kültürel özelliklerini yansıtan Arapça olmuştur.³ Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasının öncelikli şartlarından birisi, Arapça'nın bütün özellikleriyle bilinmesidir.⁴ Zira Kur'an'ın dili, lafızları, lafızların manaya delalet yolları, cümle yapısı ve üslûbu gibi özellikleriyle Hz. Peygamberin yaşadığı toplumun dilidir.⁵ Kur'an, Arapça olarak indirildiği için Arapçanın dil özelliklerinin bilinmesi

¹ Kur'an'a yönelişler ve tefsir ekolleri hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 289-319; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 59-293; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 91-119; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 209-279; Suat Yıldırım, “Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Konunun Genel Çerçevesi)”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, s. 34-36; Davut Aydın, *Tefsir Tarihi Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul 2004, s. 69-148.

² İbrahim, 14/4.

³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 51-53; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), 26 cilt, Dâru Hicr, y.y., t.y., I, 12-13; Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-Lübânî, Beyrut 1960, s. 780; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 291-292; Celal Kırca, “Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur'an Mesajı Dergisi*, sayı 9, İstanbul 1998, s. 36.

⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 49-50; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 781.

⁵ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk. Fuad Sezgin), 2 cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, I, 8; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 12-13; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 291-292; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. 167; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 40.

onun anlaşılmasının olmazsa olmazıdır. “İlk dönemlerden başlayarak günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında Kur’an’ın öncelikli olarak dil çerçevesinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılması”⁶ bunun doğal bir sonucudur. Bununla birlikte Arapça’nın dil özelliklerinin bilinmesi Kur’an’ın anlaşılmasında tek başına yeterli değildir. Kur’an, indiği dönemin dil özelliklerini ve kavramlarını kullanmış, fakat birçok sözcüğe yeni bir içerik kazandırmış, deyim yerindeyse onları terimleştirmiştir. Bu sözcükler, Kur’an’da lügat anlamlarının yanı sıra, Kur’an’ın kazandırdığı içerikle de kullanılmıştır. Bu açıdan Kur’an’ın kendine has dil ve üslûp özelliklerinin de bilinmesi gerekmektedir. Bu iki hususun yanı sıra, ayrıca ayetlerin tarihsel bağlamı hakkında da bilgi sahibi olunması gerekir. Zira kelimelerin ve cümlelerin delaletlerinin, hatta ayetin dilsel bağlamın (siyak-sibak) bilindiği her durumda ayetlerin tam olarak anlaşılmasını beklemek, doğru olmayabilir. Ayetin bahsettiği konunun arka planı ve tarihsel bağlamı da bilinmelidir.

Tarihsel süreç içerisinde Kur’an’ın yorumlanması bağlamında “dilbilimsel tefsir”in dışında, farklı birçok yönelişin ortaya çıktığını belirtmiştik. “Dilbilimsel tefsir” faaliyetlerinin tefsir tarihindeki yeri ve önemi hakkında bize ışık tutacağını düşündüğümüz için, dilbilimsel yaklaşımla birlikte, hicri ilk üç asırda ortaya çıkan tefsir ekol ve yaklaşımlarının ortaya çıkışı ve gelişim seyri hakkında kısa bir bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kur’an’ın indirildiği dönem ve çevrede yaşayan insanlar, Kur’an kullandıkları dille indirildiği ve tenzil dönemiyle kendi aralarında zamansal bir uzaklık olmadığı için, kelimelerin anlamı bakımından çok fazla sorun yaşamıyorlardı. Bununla birlikte, kelimelerin anlamını bilmenin yeterli olmadığı yerlerde; yani, itikad, ahlak, ibadet ve uygulamaya ilişkin durumlarda Hz. Peygamber’in açıklamalarına ihtiyaç duyuluyordu.⁷ Bu tür durumlarda Hz. Peygamber bazen kendisi bir ayeti okuyarak izah ediyor, bazen sahabeye soru sorarak bu soru bağlamında ya da sahabenin sormuş olduğu bir soru üzerine ayetleri açıklıyordu. Onun tefsir etme tarzı, mücmelin tebyini, mutlak olanların takyidi, müşkil olanların izahı, anlamı kapalı olan bazı kelimelerin açıklanması

⁶ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 40-41.

⁷ Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (çev. Mehmet Erdoğan), 4 cilt, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, III, 289-290; Kırca, *Kur’an ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 151, 172; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, 2 cilt, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, I, 14-16, 231-232. Tefsir konusunda Hz. Peygamberin önemi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Hâris el-Muhâsibî, *el-Aklü ve Fehmü’l-Kur’ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru’l-Kendîme-Dâru’l-Fikr, Beyrut 1978, s. 305.

şeklindeydi.⁸ Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber kelimelerin müteradiflerini zikrederek, tariflerini yaparak, şer‘î/terim manasını bildirerek, geniş anlamının kastedildiğine dikkat çekerek açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin, Bakara Sûresi 2/57. ayette geçen *menn* (:kudret helvası) kelimesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber “mantar *menn* kapsamındadır”⁹ diyerek *menn* lafzıyla sadece ‘kudret helvası’ kastedilmeyip, insanların çaba sarf etmeksizin elde ettikleri bütün rızıkların kelimenin kapsamında olduğuna işaret etmesi bir tür dilsel izahdır. Ancak onun yapmış olduğu dilsel açıklamalar teferruata girmeksizin en kısa yoldan kelimenin anlaşılmasına yönelik olmuştur.¹⁰

Tenzil döneminde sahabe, ayetlerin kıraati, anlamı ve uygulaması konusunda bir sorunla karşılaştığında Hz. Peygamber’e başvurarak bunu çözüyordu. Onun vefatıyla birlikte söz konusu problemlerin çözümü bizzat sahabeye kalmıştı. Sahabe tefsir konusunda bir takım avantajlara sahipti. Bu avantajların en önemlisi nüzul sebeplerine şahit olmalarıdır. Zira bazı ayetlerin tam olarak anlaşılabilmesi için, ayetin hangi olayla ilgili olarak indirildiğini, nüzul ortamını iyi bilmek gerekmektedir. Ayrıca, sahabe gerek zaman gerekse mekân açısından tenzil döneminde yaşadığı için o gün kullanılan dili ve Arapların örf, adetlerini -hepsi aynı oranda olmasa bile- iyi bilmekteydi. İşte bu gibi avantajlar sayesinde, onlar Kur’an’ı tefsir ediyor, dilsel izahlarda bulunarak anlaşılmayan kelimelerin anlamlarını açıklıyorlardı. Hz. Peygamber vefat etmeden önce müslümanlar büyük ölçüde aynı kültürel şartlarda yaşayan ve aynı dili konuşan insanlardan oluştuğu için, onların oluşturduğu bu toplum kültürel ve dilsel açıdan homojen bir yapı arz etmekteydi. Sahabe döneminde, bu homojen yapı kısmen de olsa devam ettiği için tefsirdeki ihtilaflar çok fazla değildi. Nitekim İbn Teymiye (ö.728/1328), sahabenin ihtilafının nicelik açısından az olduğunu; nitelik olarak ise tezat içeren bir ihtilaf değil, çeşitlilik/tenevvu arz eden bir ihtilaf olduğunu belirtmektedir.¹¹

Tefsir konusunda sahabenin iki farklı eğilim sergilediğini söylemek mümkündür. Onların bir kısmı, ayetleri tefsir etme konusunda çekingen davranıyordu. Nitekim Hz.

⁸ Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tefsir etmesine vesile olan durumlar ve tefsir etme tarzlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 99-229; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 1998, I, 47-69; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 65-68.

⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 4, (Bakara Sûresi), V, 148.

¹⁰ Hz. Peygamber’in yapmış olduğu dilsel tefsir örnekleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 193-206; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 48-65; Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyar, *et-Tefsîru’l-Lügavî li’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru İbni’l-Cevzîyye, Demmâm 1422, s. 65-66.

¹¹ İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr*, (thk. Mahmud Muhammed Mahmud Nassâr), Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, Kahire t.y., s. 47-48; krş. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 85.

Ebubekir'e *ebben*¹² kelimesinin anlamı sorulduğunda “Allah’ın kitabıyla ilgili olarak kendi düşünceme göre bir söz söylersem hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi gök beni gölgelendirir?”¹³ diyerek tavrını ortaya koymuştur. Sahabeden bazıları ise, hakkında nakil bulunmayan ayetlerde kendi icthadlarıyla Kur’an’ı tefsir etmekteydi. Sahabiler icthadlarını büyük ölçüde dilsel açıklamalarla temellendirmekteydi. Sözelimi, Abdullah b. Abbas’ın kelimelerin anlamını açıklarken dilsel izahlarda bulunduğu, bu bağlamda kendisini imtihan etme amacıyla bir takım sorular soran Nafi b. Ezrak’a Arap şiiiriyle cevaplar verdiği, kaynaklarımızda geçmektedir.¹⁴

Tabiîn dönemine gelindiğinde tefsir faaliyetlerinin artarak devam ettiğini görüyoruz. Sahabe arasındaki ilim sahibi kişilerden dersler almaları, tabiîn tefsir konusunda önemli bir rol üstlenmelerini sağlamıştır.¹⁵ Tabiîn tefsir faaliyetleri, genel olarak, sebebi nüzul ve dil gibi konularda sahabeden yaptıkları rivayetler, kıraatlerle ilgili açıklamalar, Ehl-i Kitab’a müracaat ve kendi icthadları ışığında şekillenmekteydi. Tabiîn döneminde de dilsel açıklamaların devam ettiğini görüyoruz. Tabiîn önde gelen müfessirlerinden olan, Said b. Cübeyr, Mücahid, İkrime gibi şahsiyetler dilsel açıklamalar yapmışlardır. Örneğin, tabiîn müfessirlerinden Said b. Cübeyr, Nisa Sûresi 4/51. ayette geçen *cibt* kelimesinin Habeş dilinde ‘sihirbaz’ anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁶

Tabiîn sonrası dönemde, geçmişten gelen ilmî birikimin etkisiyle ve bu dönemdeki problemlerin geçmişe göre artması ve kategorikleşmesi sonucunda, tefsirde yavaş yavaş farklı yaklaşımların ortaya çıktığını görüyoruz. Tabiîn dönemine kadarki problemlerin daha çok münferit olduğunu söyleyebiliriz. Bu döneme kadar insanlar problemlerini çözme gayesi ve ilme verdikleri önem nedeniyle Kur’an ve tefsirle ilgili faaliyetlerde bulunuyorlardı. Ancak, tabiîn sonrası dönemde problemler ve ihtiyaçlar nicelik olarak arttığı gibi nitelik olarak da belli konular etrafında, tabir yerindeyse, kategorik olarak toplanmaya başlamıştır. Bunun en önemli sebebi, İslam coğrafyasının genişlemesine

¹² Abese, 80/31.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 72.

¹⁴ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Mustafa Dîb el-Bugâ), 2 cilt, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2002, I, 382; Aişe Abdurrahman bintü's-Şâti bu konuyla ilgili olarak, *el-İ'câzu'l-Beyâniyyü li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbn'ül-Ezrak* (Kahire 1984) adıyla bir doktora çalışması yapmıştır.

¹⁵ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 47.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 137; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 150. Tâbiîn dönemi tefsir faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 113-173; M. Zeki Duman, “Tabiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)”, *EÜİF Dergisi*, sayı: 4, Kayseri 1987, s. 209-238.

bağlı olarak farklı kültürel ve coğrafi özelliklere sahip insanların İslam'ı seçmesi, dolayısıyla, dilsel ve kültürel açıdan homojen olan yapının değişmeye başlamasıdır. Bu döneme kadar, gündelik olarak yaptıkları Kur'an'ı okuma, anlama faaliyetleriyle ve ibadet-muamelat gibi pratik işlerle ilgili olarak var olan şeyi öğrenmek insanlara yetiyor olabilirdi. Ancak, farklı kültürlerle mensup pek çok insanın Müslüman olması, dilsel ve kültürel alandaki homojen yapının değişmesine neden oldu. Bunun sonucunda sadece diğer kültürlerden Müslüman olanlar sorun yaşamakla kalmadı; aynı zamanda, mevalinin yanlış kullanımıyla karşı karşıya kalan Araplar arasında da dilin yanlış kullanılması yaygınlaştı.¹⁷ Bu durum, gündelik olarak yapılan faaliyetlerde bile farklı sorunların doğmasına yol açtı. Kur'an'ı okuma ve anlama konusunda yaşanan dilsel sorunlarla ibadet- muamelat gibi hususlarda ortaya çıkan yerel ve kültürel sorunlar, var olanı öğrenmenin ötesine geçmeyi gerektirdi. Dolayısıyla dile ve ahkâm ayetlerine önem veren eserler yaygınlaştı. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman'ın *Kitabü'l-Vüçûh ve'n-Nezâir* ve *Kitâbü Tefsiri Hamsi Mie Aye* adlı eserlerini örnek olarak zikredebiliriz. Homojen yapının değişmesi, sadece, kısa vadede ortaya çıkan problemler sonucunda ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz bu ekolleri doğurmakla kalmadı; aynı zamanda, farklı din ve kültürlerle mensup olan insanların müslüman olması, birdenbire ve tamamıyla eski inançlarının etkisinden kurtularak her yönüyle İslam inancını zihinsel anlamda kabullenmelerine yetmedi. Ayrıca müslümanların kendi içlerinde özellikle de siyasi kökenli çekişmeler tezahür etti. Bu çekişmeler, daha sonra kelim ilminin temel problemleri olarak literatürdeki yerini alacak olan *büyük günah meselesi*, *kader* ve *efâl-i ibâd* gibi çeşitli tartışmalara yol açtı. Fetihler sonucu ortaya çıkan farklılıkların getirdiği etkileşimin ve ilk fikir ayrılıklarıyla birlikte gelişen diğer nedenlerin sonucunda inançla ilgili konularda problemler ortaya çıktı. Özellikle dışardan ithal edilen bazı görüş ve akımlarla Mutezilî âlimler mücadele etmiş, böylece kelim ilmi teşekkül etmeye ve sistemleşmeye başlamıştır.¹⁸ Kelim ilminin teşekkülü ve birçok kelâmî probleme ayetlerden çözüm aranması, ya da farklı fırka ve mezheplerin görüşlerini ayetlerle delillendirme ihtiyacı tefsirde kelâmî ve mezhebî yönelişleri doğurdu. İtikâdî ve kelâmî konulardaki ihtilafın ve problemlerin ortaya çıkışı nisbeten daha sonra olduğu için, bu

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1056-1057, 1059.

¹⁸ İlk ihtilaf hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 363-367, 381-384, 393-401, 407-414; *Duha'l-İslâm*, 3 cilt, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, t.y, I, 137-157, 367-369; III, 1-20; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 11-69; İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, İstanbul 1995; XI, 89-90.

hususların tefsire yansımaları, fıkḥ ve dilbilimsel meselelerin yansımalarına göre daha geç olmuştur.¹⁹

Dille ilgili sorunları konu edinen dilbilimsel yönelişin birinci planda Kur'an'ın okunması ve anlaşılmasıyla ilgili sorunların çözümü noktasında hız kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Kur'an'ın harekelenmesi, noktalanması gibi hususlarda Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö.69/688), Nasr b. Asım (ö.89/708), Yahya b. Ya'mer (ö.129/746) ve Halil b. Ahmed (ö.175/791)'in önemli katkıları olmuştur.²⁰ Bu harekeleme ve noktalama girişimleri sürdürülürken, Arap dilbilimi ile ilgili olarak, Kûfe ve Basra'da yapılan çalışmalar sonucunda Kûfe Ekolü ve Basra Ekolü olarak anılan iki ekol teşekkül etmiştir. Daha sonra her iki ekole ait görüşler arasından tercihlerde bulunarak eklektik bir tarzı benimseyen, bu yönüyle iki ekol arasında uzlaştırıcı bir rol oynayan Bağdat Ekolü oluşmuştur.²¹ Böylece, Kur'an metnini doğru okumayı sağlamak amacıyla yönelik bu çalışmalar, aynı zamanda Arap dilinin kurallarının oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.²²

Kur'an'la ilgili yapılan dilsel çalışmalar bu kadarla kalmamış, hicri II. asrın ikinci yarısı ve III. asrın başlarında kelimelerin, gerek müstakil olarak gerekse cümle içerisindeki anlamını ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar da hız kazanmıştır. Bu bağlamda garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, vücûh-nezâir ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserler yazılmıştır. Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687) nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân*'ın ona ait olduğu kabul edilirse²³ bu eserlerden ilk olarak garîbü'l-Kur'ânların yazıldığını söyleyebiliriz. Bu dönemde yazılan garîbü'l-Kur'ânlar genel olarak, Mushaf tertibine göre yazılmış

¹⁹ Krş. Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler*, s. XI-XII.

²⁰ Ebü Amr Osman b. Said Dâni, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif*, Vezerâtu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Dımaşk 1960, s.4-7; Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978, s. 59-62; Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 301-336.

²¹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, s. 73-80; Hulûsi Kılıç, "Basriyyûn", *DİA*, İstanbul 1992, V, 117-118; Kılıç, "Kûfiyyûn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 345-346. Bu üç ekol hakkında çalışmamızın "Doğu'daki ve İslam Kültüründeki Dilbilim Çalışmaları" kısmında daha detaylı bilgi verilecektir.

²² Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72.

²³ Abdullah b. Abbas'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân*'ın ona aidiyetiyle ilgili tartışmalar için bkz. Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî*, (çev. Seyyid Yakub Bekr), 6 cilt, Dâru'l-Maârif, Kahire t.y., IV, 8-9; Fuad Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, (çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), 5 cilt, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1983, I, 59-60, I, 64-67; Ali Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 1999, s. 11; Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)", *OMÜF Dergisi*, sayı: 12-13, Samsun 2001, s. 397.

eserlerdir. İkinci olarak, *Meâni'l-Kur'ân* adı altında eserler yazılmıştır. Nitekim kaynaklara göre, *Meâni'l-Kur'ân* adı altında ilk eseri Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) yazmıştır.²⁴ Bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılmasıyla ilgilenen vücûh ve nezâir türü eserlerin ilki ise Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-Nezâir*'idir.²⁵ Kaynaklara göre, ilk olarak *Î'râbü'l-Kur'ân* adıyla bir eser telif eden kişi Kutrub (ö.210/825)'tur.²⁶ Hicri üçüncü asrın sonlarına kadar yapılan bu çalışmaları, dilbilimsel tefsirin doğup geliştiği birinci dönem olarak kabul edebiliriz.²⁷

Dilbilimsel tefsir çalışmaları, 3. asırdan sonra da devam etmiştir. Nitekim Jansen, Zemahşeri'nin, (ö.538/1144) bu çalışmaların ikinci tabakasını oluşturan en önemli şahsiyet olduğunu öne sürerek buna dikkat çekmiştir.²⁸ Kelimelerin anlamıyla ilgili bu dönemde yazılan eserler, birinci dönemdeki eserlerden farklıdır. Sözelimi, İsfahânî (ö.502/1108) ve Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1415) eserleri ilk dönem garîbü'l-Kur'ân eserlerinden farklı olarak, alfabetik sıraya göre yazılmıştır. Kelimelerin alfabetik sırayla ele alınması, kelimelerin farklı yerlerde hangi anlamlara geldiği konusunda ipuçları sunmuştur. Ayrıca, hicri 3. asırdan sonra ilimlerin sistemleşmesi ve bu dönemde eser verenlerin kendilerinden önce yazılan eserlerin birikiminden istifade etmesi de ikinci dönemde telif edilen eserlerin farklılık arz etmesinde etkili olmuştur. Örneğin, birinci dönemde belagat ilmi sistemleşmediği için, bu eserlerde belagatle ilgili sistematik bilgiler yoktur.²⁹ Oysa, ikinci dönem müelliflerinden İsfahânî eserinde kelimelerin ilk olarak hakiki anlamını vererek, hakiki ve mecazi anlamın arasını ayırır.³⁰ *el-Keşşâf* isimli eserinde belagati tefsire en iyi şekilde uyguladığı kabul edilen Zemahşeri de,

²⁴ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Tekmile kısmı), s. 1; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk. İhsan Abbas), 7 cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, VI, 2795.

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, (nşr. Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.

²⁶ Bu eserlerin kronolojik sıralamasıyla ilgili olarak bkz. Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", s. 397-399.

²⁷ Krş. J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, (çev. Halilrahmân Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1999, s. 114; Celaleddin Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından Firuzâbâdî'nin Besairi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜSBE, Isparta 2000, s. 59.

²⁸ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 124.

²⁹ Tefsirde belagatin önemi ve belagat çalışmalarının tarihsel seyri için bkz. Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belagat'ın Önemi", *EÜİF Dergisi*, sayı: 5, Kayseri 1988, s. 190-205.

³⁰ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından Firuzâbâdî'nin Besairi*, s. 72.

Esâsü'l-Belâga adlı eserinde, kelimelerin hakîkî ve mecâzî anlamlarını ayrı ayrı vermiştir.³¹

Dilbilimsel tefsirin birinci ve ikinci dönemine ait bu çalışmalar, günümüzdeki çalışmaların temelini oluşturmuştur.³² Dolayısıyla, tefsir tarihine baktığımızda, dilbilimin konusuna giren açıklamaların başlangıçtan günümüze kadar yapılageldiğini görürüz. Dilbilimsel açıklamaların ön planda olduğu tefsirler için literatürde genelde *Lügavî Tefsir* ifadesi kullanılmaktadır.³³ Tefsir literatüründe *Lügavî Tefsir* olarak bilinen bu faaliyetleri, *Dilbilimsel Tefsir* olarak isimlendirmeyi ve bu faaliyetlerin bu başlık altında ele almayı uygun gördük. *Lügavî, Dilsel, Filolojik* ya da *Edebî Tefsir* gibi diğer muhtemel isimler yerine, *Dilbilimsel Tefsir* ifadesini tercih edişimizin gerekçelerini ileriki sayfalarda “Dilbilimsel Tefsirin Tanımı ve Kapsamı” kısmında yapacağımız analiz ışığında ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızın konusunu, literatürde *Lügavî Tefsir* olarak adlandırılan bu olgunun, hicri ilk üç asır ekseninde tasvir ve analiz edilmesi, bunun yanı sıra, Kur'an'ı anlamaya katkısının ele alınması oluşturmaktadır. Dolayısıyla konunun problematik yönü, ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı eserlerin ve dilbilimsel tefsir ekolünün, Kur'an'ın anlaşılması açısından ne tür bir fonksiyon icra ettiği. Bu bağlamda şu soruların sorulması mümkündür:

Dilbilimsel tefsir çalışmalarını ortaya çıkaran temel faktörler nelerdir?

Bu faktörler sonucunda ortaya çıkan faaliyetlerin temel nitelikleri nelerdir ve Kur'an'ın anlaşılmasına ne tür bir katkısı olmuştur?

Bu dönemde yazılan dilbilimsel tefsirler arasında farklılıklar var mıdır? Varsa bu farklılıklar nelerdir?

³¹ Ahmed Muhammed Ebü'l-Ferec, *el-Meâcimü'l-Lügaviyye fi Dav'i Dirâsati İlmî'l-Lügati'l-Hadîs*, Dâru Nahdati'l-Arabiyye, y.y. 1966, s. 45-46; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî inde'l-Arab mea Dirâse li Kazıyyeti'l-Müteessir ve't-Teessür*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1988, s. 218-219.

³² Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 114.

³³ Örneğin bkz. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, s. 19 vd.; Abdülhamid Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, el-Münşeâtü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1982, s. 63; Abdülhamit Birışık, “İ'râbü'l-Kurân”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 377; Muhammed Şehrur, *Lügavî Kur'an Okumaları*, (çev. Mustafa Ünver), Sidre Yayınları, Samsun 2001; Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 112-114; Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s.123; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yayınları, Bursa 2007, s. 139.

Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilimin yeri neresidir, bu bağlamda dilbilimsel tefsirlerin işlevi nedir?

Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilim tek başına yeterli midir?

Dilbilimsel tefsirin günümüz açısından önemi nedir?

Bu sorular ışığında, Kur'an'ı anlama faaliyetinde dilbilimsel tefsirin ne tür bir işlev yerine getirdiğini arayacağız.

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, dilbilimsel tefsirin doğru anlamaya zemin teşkil etmesi açısından önemli bir işlevi yerine getirdiği iddiasından hareketle, hicri ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışmamızın iki yönlü bir amacından söz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, çalışmamız iki temel iddiadan oluşmaktadır.

Birinci iddiamızı *Dilbilimsel Tefsirin* bir ekol olduğu, şeklinde özetleyebiliriz. Çünkü bir ekol ya da yaklaşıma referansta bulunan *Dilbilimsel Tefsir* kavramını kullanmayı haklı kılacak ölçüde, ağırlıklı olarak dilbilimden yararlanan eserler vardır. Bu eserlerdeki dilbilimsel yönün ortaya konması çalışmamızın amaçlarından biridir. İkinci iddiamız ise dilbilimin ve dilbilimsel tefsirin Kur'an'ın anlaşılması açısından vazgeçilmemesi gereken bir yöntem olduğudur. Zira dilsel bir metin olan Kur'an'ın herhangi bir ayetine verilen mananın yanlışlığını ortaya koymada başvurulması gereken ilk ve en önemli ölçüt dilbilimdir. Bu manada Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilimsel tefsirin yeri ve işlevinin ortaya konması çalışmamızın diğer bir amacıdır.

Bu iki temel iddia göz önünde bulundurulduğunda, çalışmamızın tefsir tarihi ve tefsir usulüyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Dilbilimsel yaklaşımla telif edilen eserlerin incelenmesi açısından, çalışmamız tefsir tarihiyle alakalıdır. İkinci bölüm bu eserlerin mukayeseli olarak incelenmesine ayrılmıştır. Bir anlama yöntemi olarak dilbilimin ve dilbilimsel tefsirin yerini ve önemini tespit etmeye çalıştığımız üçüncü bölüm ise anlama yöntemiyle ilgilidir.

Tefsir tarihini ilgilendiren konular arasından dilbilimsel tefsiri seçmemizin gerekçesi, tefsir faaliyetlerinin ana damarlarını oluşturan fikhî, işarî ve bilimsel tefsirle ilgili müstakil çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, ülkemizde *Dilbilimsel Tefsir* bir ekol olarak çalışılmamıştır. Dolayısıyla, araştırma konumuzu önemli kılan hususların başında, dilbilimsel tefsirin bir ekol olarak ve Kur'an'ın anlaşılmasındaki yeri açısından ülkemizde müstakil olarak çalışılmamış olması gelmektedir. Gerçi, Türkçe ve Arapça telif edilen *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü* gibi kitaplarda dilbilimsel tefsiri ilgilendiren “Garîbü'l-Kur'ân”, “İ'râbü'l-Kur'ân”, “Vücûh-Nezâir” vb. konular ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, tefsir tarihine ilişkin yazılan eserlerde ve Kur'an'a çeşitli yaklaşımların ele alındığı çalışmaların ilgili bölümlerinde, dilbilimsel tefsir çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Örneğin, Çağdaş müelliflerden Ignace Goldziher, Türkçe'ye *İslam Tefsir Ekolleri* olarak tercüme edilen eserinde Mutezile'nin tefsirdeki yerini değerlendirirken yer yer dilbilimsel tefsirle ilgili bilgiler de vermiştir.³⁴ J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar* olarak dilimize tercüme edilen eserinin bir bölümünü müstakil olarak “Filolojik Tefsir” başlığı altında dilbilimsel tefsire ayırmıştır.³⁵ Jansen'ın bu eseri konuyu inceleyen değerli eserlerden birisi olarak kabul edilebilir. Türkiye'de dilbilimsel tefsir faaliyetlerini ilk olarak İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi*'nde “Lügatçilere Göre Tefsir” başlığı altında işlemiştir.³⁶ Cerrahoğlu burada sadece, başlangıç dönemi eserlerinden olan, Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ını, Ebû 'Ubeyde'nin (ö.209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ını ve İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*'ını incelemiştir. Bu eser Türkiye'de yapılan ilk çalışma olması açısından önemlidir. Diğer bir çalışma Celal Kırca'ya ait *Kur'an'a Yönelişler* adlı eserdir. Bu eserde dilbilimsel tefsir faaliyetleri “Filolojik Yöneliş”³⁷ adı altında incelenmiştir. Filolojik Tefsiri bir ekol olarak tanıtmayı ve ekolün tarihsel seyrini ana hatlarıyla ortaya koyması açısından önemli bir çalışmadır.

Tespitlerimize göre konumuzla ilgili en kapsamlı çalışma Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar'ın *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseridir.³⁸ Bu çalışmada herhangi bir zaman sınırlaması yapılmaksızın lügavî tefsir ele alınmıştır. Ayrıca lügavî

³⁴ Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, İstanbul 1997, s. 143-161.

³⁵ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 113-143.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 269 ve devamı. Ayrıca şu eserlerde de lügavî tefsire kısaca temas edilmiştir: Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 102-104; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 123-124; Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 112-114.

³⁷ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 167-177.

³⁸ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Demmâm 1422.

tefsirin tanımı ve gelişimiyle ilgili bilgi ve örnekler verilmiştir. Daha sonra Taberî, Rummânî ve İbn Atıyye'nin *tefsirleri*; Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ları; Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile İbn Kuteybe ve Üzeyir es-Sicistânî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ları; Halil, İbn Düreyd ve Ezherî'nin mu'cemleri incelenmiştir. Müsâid b. Süleyman'ın bu çalışmasının bizim için ufuk açıcı olduğunu ve çalışmamızda bu eserden yararlandığımızı belirtmekte yarar görüyoruz. Ortak noktaları olmakla birlikte, çalışmamız birçok açıdan sözkonusu eserden ayrılmaktadır. Nitekim biz dilbilimin tanımı ve alt dallarının yanı sıra, İslam kültüründe ve Batı'daki dilbilim çalışmalarını mukayeseli olarak incelemeye çalıştık. Müsâid'in eserinde dilbilimin tanımı ve gelişimi, kanaatimizce, bizim ele aldığımız ölçüde kapsamlı değildir. Ayrıca çalışmamızda tarihsel bakış açısının bir gereği olarak, dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan kültürel, ekonomik ve politik etkenlere, önemli sayılabilecek ölçüde yer ayırdık. Sözkonusu eserde bu konulara girilmemiştir. Ayrıca Müsâid eserinde, meâni'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, mu'cem ve tefsirlerden herhangi bir zaman sınırlaması yapmaksızın üçer tane seçmek suretiyle değerlendirmelerde bulunmuştur. Oysa, biz ise hicri ilk üç asırda telif edilen garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir gibi dilbilimsel tefsirle doğrudan ilgili olan eserlerden elde edebildiklerimizi baştan sona okumak, incelemek ve birbirleriyle mukayese etmek suretiyle dilbilimsel tefsir ve Kur'an'ı anlamaya katkıları açısından yerine getirdikleri işlevi analiz etmeye, dilbilimsel tefsiri bir ekol ve bir yöntem olmak üzere iki temel zemine oturttuk, meseleye bu açıdan bakmaya çalıştık. Son olarak dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlamaya katkısını ve tefsir usulü açısından yerine getirdiği işlevi ilk iki bölümdeki bilgiler ışığında, üçüncü bölümde örneklerle ortaya koymaya çalıştık. İki konu arasında benzerlik olsa da, konunun kapsamı, içeriği, ele alınış tarzı ve örneklendirmeler bakımından bizim çalışmamız Müsâid'in eserinden farklı ve daha sistematiktir. Bütün bu farklılıklar çalışmamızın orijinal yönünü teşkil etmektedir.

Ülkemizde bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla dilbilimsel tefsirle ilgili bu genişlikte yapılmış bir çalışma yoktur. Bununla birlikte, yüksek lisans veya doktora seviyesinde belli eserlerin dilbilimsel açıdan incelendiği çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan önemli gördüklerimiz hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

Mustafa Kurt, *Hicri III. Asırdaki Tefsir Çalışmaları ve İbn Kuteybe'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1990. Doç. Dr. Ali Özek danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanan bu

çalışmada, hicri 3. asır tefsir çalışmaları hakkında kısaca bilgi verilmiş ve İbn Kuteybe'nin tefsir anlayışı incelenmiştir.

Ali Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, Samsun 1999. Danışmanlığını Yrd. Doç. Dr. Osman Keskiner'in yaptığı bu çalışmada, garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi alanlarda eser veren ilim adamları ve eserleri hakkında genel olarak tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Önemli gördüğümüz bu çalışmadan istifade ettik. İlk üç asırdaki dilbilimsel tefsirlerin ele alınması açısından, sözkonusu eserin bizim çalışmamızla ortak yönleri mevcuttur. Ancak, biz dilbilimsel tefsiri bir ekol olarak incelemeyi amaçladığımız çalışmamızda hicri ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsirleri mukayeseli olarak değerlendirerek Kur'an'ın anlaşılmasına sağladıkları katkı bağlamında ele aldık.

Celaleddin Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besair'i*, Isparta 2000. Prof. Dr. Mustafa Çetin'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu eserde Fîruzâbâdî'nin hayatı, ilmi kişiliği ele alındıktan sonra, dilbilim ve Kur'an ilimleri hakkında bilgi verilmiş, dilbilimle tefsir ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra da Fîruzâbâdî'nin Besâir adlı eseri, eşanlamlılık, çokanlamlılık, anlam değişmesi, ezdâd ve muarrab kelimeler açısından incelenmiştir. Çalışmamızda bu eserden de yararlandık.

Sabri Türkmen, *Ebû 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri*, Konya 2000. Doç. Dr. Tacettin Uzun'un danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmada Ebû 'Ubeyde'nin hayatı ve *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseri incelenmiştir.

Dilbilimsel tefsirin belli bir dönemini ve belli şahısları ele alması hasebiyle çalışmamızda bu eserlerden yararlandık. Bununla birlikte, araştırmamızda, sadece belli şahısların eserlerinin ya da hicri ilk üç asırda yazılan eserlerin tanıtılması amaçlanmamıştır. Çalışmamız dilbilimsel tefsirin doğuşu olarak kabul edebileceğimiz hicri üçüncü asır zemin olarak kabul edip, bu zeminden hareketle anlama faaliyetinde dilbilimsel tefsirin ne tür bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koymayı amaçlaması bakımından, yapılan bu çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu özellik onu önemli kılan hususların başında gelmektedir.

Dilbilimsel tefsiri, dilbilimin sınırları içerisinde gelişen ve dilbilimsel yorumlara ağırlık veren tefsir faaliyeti olarak kabul ediyoruz. Dolayısıyla, bu tefsir faaliyetlerinin anlamadaki işlevini ortaya koymayı hedefliyoruz. Tefsir bir anlama faaliyeti olduğuna göre, bu anlama faaliyetinde dilbilimin işlevi ve fonksiyonunun tespit edilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Dilbilimsel tefsirin, Kur'an'ı anlamaya olan katkıları açısından önemli bir çalışma alanı olduğu muhakkaktır. Zira, hemen hemen bütün tefsir ekolleri, farklı amaç ve yoğunlukta da olsa, dilbilimden istifade etmektedir. Sözgelimi, kendi görüşlerini temellendirmek açısından, Mutezile bu dilbilimsel izahlara önemli ölçüde yer verirken, Sünni ekole mensup müfessirler de bu tür dilsel izahları kullanmışlardır. Öte yandan, yapılan yorumların değerinin belirlenmesinde en önemli kıstaslardan birisi, onların dilbilim kurallarına uygunluğudur. Zira anlamın doğruluğu, lafza ve dil kurallarına uygunluğuyla yakından ilgilidir.

Dil kurallarına uygunluk, anlamın doğruluğunun en önemli kriterleri arasında yer almasına rağmen, realitede buna her zaman riayet edilmediği görülmektedir. Zira fikhî, itikadî ve siyasi mezheplerin ortaya çıkması ve İslami ilimlerin sistemleşerek kendi terminolojilerini oluşturmaları sonucunda Kur'an'da geçen bazı kavramlar anlam genişlemesi, daralması ya da farklılaşmasına uğrayarak yeni anlamlarda kullanılmıştır. Günümüzde de zaman zaman Kur'an'daki ifadelerin bağlamlarından koparılıp bunlara farklı anlamlar giydirildiğine, ya da bazı kelimelerin ne anlama geldiğinin tartışıldığına şahit olmaktayız. Sözgelimi, zekâtın kimlere verileceğinden bahseden Tevbe Sûresi, 9/60. ayette geçen 'ibnü's-sebil' ifadesini 'sokak çocuğu',³⁹ ya da Yûsuf Sûresi, 12/111. ayette geçen 'hadisen yüftera' ifadesini 'mevzu hadis' olarak anlayıp bunu Kur'an'ın mu'ciz oluşunun bir delili olarak gösterenler olmuştur.⁴⁰ Bilimsel tefsir ekolü mensuplarının bazı kelimelere klasik literatürde verilen anlamlardan farklı

³⁹ Örneğin, bir internet sitesinde "ibnü's-sebil" kavramı "Yolun oğlu yani yolda kalmış kimse. Malından, ailesinden, parasından uzak düşmüş kişi, yolcu. Sokağa atılmış çocuk anlamına da gelebileceğini söyleyenler vardır" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. <http://www.kurandan.com/sozluk/sozluki.htm>, 02.02.2009.

⁴⁰ Örneğin Yaşar Nuri Öztürk hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nin Önsöz'ünde sözlükte söz anlamına gelen *hadîs* kelimesinin dinî terminolojide ise *Hz. Peygamber'e izafe edilen söz* anlamını ifade ettiğini öne sürmüştür. (Bkz. Yaşar Nuri Öztürk (haz.), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yeni Boyut, İstanbul 2003, s. 11). Öztürk buradan hareketle "مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى" ayetine "Bu Kur'an uydurulacak bir hadis/söz değildir" şeklinde anlam vermiştir. (Bkz. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, s. 249). Öztürk ayrıca A'râf, 7/185; Lokman, 31/6; Câsiye, 45/6 ve Mürselât, 77/50. ayetlerde geçen *hadîs* kelimelerine de aynı şekilde *söz/hadis* şeklinde anlam vermiştir.

anlamlar yüklemesi de tartışılan diğer bir husustur. Burada örneklerini sunduğumuz ve sunmadığımız diğer yorum türlerine Kur'an dilinin ve dil kurallarının ne ölçüde izin verdiğinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden, Kur'an'ın doğru anlaşılması bağlamında kelimelerin tarihsel süreç içerisindeki anlamsal durumlarını inceleyen tarihsel semantik çalışmalarıyla, kelimelerin anlamsal açıdan ilgili olduğu diğer kelimelerle ne tür bir ilişki içerisine girdiğini inceleyen eşzamanlı semantik çalışmalarının önemi daha da artmıştır.

Doğru anlamın elde edilmesi, sadece lafızların müfred haldeki anlamına değil, aynı zamanda kelimelerin yapı ve formlarıyla, cümle içerisindeki dizilişiyle de alakalıdır. Dolayısıyla sarf ve nahiv ilimlerinin bilinmesi ve Kur'an'ı anlamaya çalışırken bunların verilerinin göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı olan garîbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'an literatürüyle dilbilimsel tefsirle dolaylı olarak bağlantılı olan mu'cemlerden ezdâd kitapları gibi eserlerden istifade edilmesi gerekmektedir.⁴¹

Biçimbilgisi, sözdizimi ve anlambilimin, Kur'an'ın anlaşılması açısından önemli olduğunu ve hicri ilk üç asırdaki dilbilim ve dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin bu üç alanda yoğunlaştığını düşünüyoruz. Bu bağlamda, dilbilimsel tefsir faaliyetlerini anlamın oluşmasına ve belirlenmesine yaptığı katkı açısından ele alacağız.

Dilbilimsel tefsir ekolünü seçmemizin diğer bir önemli gerekçesi, günümüzde dilin ve dilbilimsel çalışmaların öneminin giderek artmasıdır. Dolayısıyla, dilbilimsel tefsirin başlangıç dönemi ile günümüz arasında benzerlikler olması, bizi bu tür bir çalışmaya iten sebeplerden bir diğeridir.

3. Çalışmanın Kapsamı ve Sınırları

Çalışma konusu belirlenirken yapılan müzakereler esnasında ortaya konan ihtimaller, genel olarak *Dilbilimsel Tefsir* ekolünü çalışmak gibi oldukça kapsamlı bir konudan, garîbü'l-Kur'ân ya da meâni'l-Kur'ân gibi belli bir alana, hatta sadece bir müellifi ve eserini çalışmaya varan geniş bir yelpazeden oluşmaktaydı. Bu açıdan bakıldığında daha kapsamlı ya da derinlemesine ve daha dar bir konu seçilebilirdi. Ancak, genel manada *Dilbilimsel Tefsir* ekolünün araştırılması tercih edildiğinde onbeş asırlık bir birikimin

⁴¹ Krş. Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s.18.

incelenmesi gerekecekti. Oysa böylesine büyük ve geniş bir birikimin bir kişi tarafından hem de sınırlı bir zamanda incelenmesinin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bu yüzden, yapılan müzakere ve değerlendirmeler ışığında çalışmamızı hicri ilk üç asırla sınırlandırmayı uygun gördük.

Yukarıda zikrettiğimiz gerekçeler ışığında çalışmamızda ilk üç asrı seçmemizin, istenmiş bir sınırlılık olduğunu söylemek mümkündür. Zira, ilk üç asır tedvin asrını içine alan bir dönemdir. Hicri ikinci asrın yarısından üçüncü asrın ortalarına kadarki dönem, dilbilim, hadis, fıkıh, kelam, tefsir gibi birçok İslami disiplinin sistematik olarak tedvin edildiği bir dönem olarak kabul edilmektedir.⁴² İslam düşünce ve kültürünün referans çerçevesini oluşturan genel yapının tedvin asrını da içine alan hicri ilk üç asırda teşekkül ettiği ve bu dönemde İslamî ilimlerin temelini atıldığı⁴³ göz önünde bulundurulduğu takdirde, hicri ilk üç asrın önemi kendiliğinden ve net olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, hicri ilk üç asrı hem genel anlamda dilbilimin hem de *Dilbilimsel Tefsir* ekolünün en zengin ve canlı olduğu bir dönem olarak nitelemek mümkündür. Elbette daha sonra Zemahşerî (ö.538/1144) gibi, dilbilimi tefsire uygulayan büyük müfessirler gelmiştir. Fakat bir ekol olarak dilbilimin en hareketli olduğu dönem hicri ikinci asrın sonlarıyla üçüncü asra tekabül etmektedir. İşte bu yüzden, ekolün en canlı olduğu dönemin ele alınmasının daha uygun olacağını düşünerek tercihimizi buna göre yaptık.

Araştırmamızda daha geniş kapsamlı bir konu seçmediğimiz gibi, konuyu garîbü'l-Kur'ân gibi belli bir alanla ya da sadece belli bir eserle sınırlandırma yoluna da gitmedik. Oysa doktora tezlerinde belli bir konunun derinlemesine incelenmesi beklentisi göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir sınırlandırma yapmak daha uygun olabilirdi. Çalışmamız her ne kadar dilbilimsel tefsirin belli bir alanıyla ya da bu alanlardan birinde telif edilmiş belli bir eserle sınırlandırılmamış olsa da, tefsir yönelişleri arasından belli bir yaklaşıma odaklanması nedeniyle, belli bir konuyu derinlemesine ele almaktadır. Bu konu dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlamaya katkısı ve ekolün hicri ilk üç asırdaki durumudur. Dolayısıyla belli bir ekolün incelenmesi

⁴² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), 53 cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990-2000, IX, 13; krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 64-65; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 36-37.

⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 43, 64-65, 72-73.

açısından, çalışmamız derinlemesine yapılan bir araştırma niteliğindedir. Ayrıca fikhî, işârî, bilimsel tefsirlerle ilgili müstakil çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, ülkemizde dilbilimsel tefsiri bir ekol olarak ele alan herhangi bir akademik çalışmaya rastlamayıpımız, *Dilbilimsel Tefsirin* bir ekol düzeyinde ele alınması gerektiğini düşünmemize yol açtı. Bununla birlikte, bu alanda derinlemesine ve karşılaştırmalı çalışmalara da ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Sözelimi, dilbilimsel tefsir alanında telif edilen belli bir eser müstakil ya da karşılaştırmalı olarak incelenebileceği gibi, belli bir alanın incelendiği çalışmaların yapılabileceği ve yapılması gerektiği kanaatini taşıyoruz.

Bu arada Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ya da Taberî (ö.310/923) gibi âlimlerin tefsirleri ilk üç asırda telif edilmiş olsa da, bu eserlerin araştırmamızın kapsamına girmediğini belirtmekte yarar görüyoruz. Zira, her ne kadar hicri ilk üç asırda telif edilmiş ve içeriklerinde dilbilimsel izahlar yapılmış olsa da, bu eserler dilbilimsel ağırlıklı değildir. Kaldı ki batınî ve bazı işârî tefsirleri istisna edecek olursak, haddi zatında, dilbilimsel izahtan müstağni kalan tefsir olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla ilk üç asırda telif edilmiş olmaları nedeniyle, konumuzla ilgili görünseler de, dilbilimsel ağırlıklı olmayan tefsirler konumuzun kapsamına dâhil değildir. Bununla birlikte, “Bir Yaklaşım Tarzı veya Ekol Olarak Dilbilimsel Tefsir” başlığı altında, dilbilimsel olduğunu iddia ettiğimiz eserlerle Mukâtil ve Taberî’nin tefsirlerini ana hatlarıyla ve kısaca mukayese etme imkânı bulacağız.

Çalışmamızın konusu, dilbilimsel tefsirle doğrudan ilgili olan eserlerin incelenmesinden oluşmaktadır. Dolayısıyla, ilk üç asırda Sîbeveyh (ö.180/796) ve Müberred (ö.286/900) gibi âlimlerin dilbilimle ilgili telif ettiği genel içerikli eserler, garîbü’l-hadîsler, ezdâd kitapları ve mu‘cemler dolaylı olarak dilbilimsel tefsirle alakalı olmakla birlikte,⁴⁴ çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bu tür eserleri çalışmamızın kapsamı dışında kabul etmemizin nedeni, dilbilimsel tefsirle ilgili olmadıklarından, ya da dilbilimsel tefsire katkı sağlamadıklarından değil, çalışmamızı sınırlandırmak mecburiyetinde

⁴⁴ Sözelimi Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında yaklaşık dört yüz ayetten şahid getirilmiş olması onun dilbilimsel tefsirle alakalı olduğunu göstermektedir. Bkz. Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabiyye*, 4 cilt, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut 1967, II, 323; Birişik, “İ‘râbü’l-Kurân”, XXII, 377; Bulut, *Sîbeveyh’in el-Kitâb’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kuallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜSBE, Samsun 2003, s. 72. Bu bakımdan Sîbeveyh’in bu eserini ilk İ‘râbü’l-Kurân literatürünün ilk kaynağı olarak kabul edenler olmuştur. Bkz. Birişik, “İ‘râbü’l-Kurân”, XXII, 377. Aynı şekilde Müberred de *el-Muktadab* adlı eserinde yaklaşık beş yüz ayetle istişhad etmiştir. Bu eserlerin dört yüze yakını Sîbeveyh’in eserinde şahid olarak kullanılan ayetlerin aynısıdır. Bkz. İsmail Durmuş, “Müberred”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 433.

oluşumuzdandır. Bununla birlikte “Kur’an’ın Anlaşılması ve Dilbilimsel Tefsir” ilişkisini ele aldığımız üçüncü bölümdeki örneklerde yer yer bu eserlerden de istifade etmeye çalıştık.

Araştırmamızın kapsamı içerisinde olması beklenen bir diğer husus da fıkıh usulünün delalet bahsidir. Zira fıkıh usulü kitaplarının içeriklerinin neredeyse üçte birini lafızlar ve lafızların delaleti konusu oluşturmaktadır.⁴⁵ Nitekim, Gazâlî’ye (ö.505/1111) kadar telif edilen fıkıh usulü kitaplarında, delalet konusu, fıkıh usulünde birinci delil olarak kabul edilen Kitab bölümü içerisinde ele alınmıştır. Gazâlî kendinden önceki usul kitaplarında girift bir şekilde ele alınan delalet konularını birbirinden ayırarak yeni bir sistem geliştirmiştir. Gazâlî’nin geliştirdiği sistem kendisinden sonra büyük ölçüde benimsenmiştir.⁴⁶ Sonuçta, fıkıh usulü kitaplarının azımsanmayacak bir bölümü her halükarda delalet konusuna ayrılmıştır. Bu yönüyle nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda fıkıh usulünün erken dönemde sistematik bir yöntem ortaya koyduğu bilinmektedir.⁴⁷ Zira usulcülerin lafzın manaya delaletiyle ilgili faaliyetleri doğrudan doğruya şer’î hitabın yorumu ve şer’î hitaptan hüküm çıkarmakla ilgilidir.⁴⁸ Usulcülerin bu faaliyetleri, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili ilke ve yöntemlerin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.⁴⁹ Bu bağlamda Halil b. Ahmed (ö.175/791) ve Sîbeveyh (ö.180/796) gibi dilbilimciler dilin kurallarını tespit etmeye, Şafiî de (ö.204/820) dilden yararlanarak fıkıhın ilke ve kurallarını tespit etmeye çalışmıştır, denebilir.⁵⁰ Fıkıh usulünün kuralları oluşturulduktan sonra, bu kurallar nahivciler, kelamcılar ve özellikle ahkâm ayetlerinde müfessirler tarafından da kullanılmıştır.⁵¹ Nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir yöntem tesis etmesi açısından çalışmamızda fıkıh usulünün delalet bahsiyle ilgili değerlendirmelerin bulunması beklenebilir. Bununla birlikte, fıkıh usulünün delalet bahsiyle ilgili değerlendirmelere girmeyeceğiz. Bunun tek nedeni, tezimizin hacmini uzatma ve konunun dağılması endişesi değildir. Bu endişenin yanı sıra, bizim incelediğimiz ilk üç

⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 70.

⁴⁶ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Metodunun Delalet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2006, s. 1-2, (1 ve 2 nolu dipnot), 4.

⁴⁷ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Metodunun Delalet Anlayışı*, s. 4.

⁴⁸ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 76.

⁴⁹ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 70.

⁵⁰ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 103-106. Bu bağlamda özellikle Şafiî’nin *er-Risâle*’si kendinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bkz. Hâbil Nazlıgöl, *İmam eş-Şâfiî’nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1993, s. 54.

⁵¹ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 108.

asırdaki dilbilimsel tefsirlere delalet bahsi terminolojisinin çok net ve etkin olarak yansımamış olmasıdır. Bunun nedeni dilbilimcilerin daha çok mananın elde edilmesiyle ilgilenmeleri olabilir. Oysa, fıkıh usulcileri daha çok dini metinlerden hüküm elde etmeyi amaçlamışlar, lafzın delaletiyle bu amaca yönelik olarak ilgilenmişlerdir. Bu yönüyle usulcilerin yaptığının dilbilimci ve müfessirlerin yaptığının bir adım ilerisi olduğunu söylemek mümkündür.⁵² Ayrıca fıkıh usulünün, genel itibariyle daha çok ahkâm ayetleriyle ilgili nasların anlaşılmasına ilişkin yöntem ve ilkeler tesis etmeyi amaçladığını düşünüyoruz.⁵³ Nitekim fıkıh usulü nasların genel olarak anlaşılmasından ziyade, bireyin davranışlarını ilgilendirmesi açısından anlaşılmasıyla ilgilenir.⁵⁴ Bu bağlamda tefsir usulüne ilişkin kısa, fakat öz bir kitap telif eden Kâfiyeci'nin (ö.879/1474), tefsir ilminin konusunu açıklarken söylediklerini önemsiyoruz. Kâfiyeci tefsir ilminin konusunu, *maksada delalet etmesi açısından Kelamullah* olarak açıkladıktan sonra, *maksada delalet etme açısından* kaydını zikretmesini şu ifadeleriyle gerekçelendirir: “*Maksada delalet etme açısından* kaydı zikredilmediği takdirde, Kur'an fıkıh usulünün de konuları arasına girmektedir. Zira, Kitap'tan icmalî hükümler fıkıh usulüyle elde edilir.”⁵⁵ Bizce fıkıh usulüyle tefsir usulünün ayrıldığı nokta burasıdır. Tefsir usulü, kastedilen manaya delalet açısından Kur'an'ın anlaşılmasını konu edinirken, fıkıh usulü hükümler elde etmeye yönelik olarak Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgilenir ve buna göre ilkeler geliştirir. Tefsir usulü ile fıkıh usulü arasındaki bu ayrım, tefsirin betimleyici (*descriptive*), fıkıhın ise (*normatif*) bir bilim olmasının⁵⁶ sonucu olarak da görülebilir. Sonuç olarak, nasların anlaşılması ve yorumlanmasına katkıları açısından fıkıh usulü, tefsir usulü ve dilbilimin, müstakil bir çalışmada mukayeseli

⁵² Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 28, 69; Muhammed Ali Abdülkerim Rüdeynî, *Fusul fi İlmî'l-Lügati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 270-271.

⁵³ Fıkıh Usulünün anlama yönteminin daha çok hüküm bildiren nasların anlaşılmasına yönelik olmasıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 156-162; “Hadislerde Delalet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 228. Tefsir usulü-fıkıh usulü mukayesesi için ayrıca bkz. Adnan Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlurrahman Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 18.

⁵⁴ H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, s. 285-286. Ayrıca fıkıh usulü “salt nasları bir ilkten anlamamanın değil, teşri sürecine ilişkin olarak ‘olup-biteni’ anlamamanın yöntemidir” (Bkz. Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi” s. 293).

⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr fi Kavâidi İlmî't-Tefsîr*, (haz. İsmail Cerrahoğlu), AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 14.

⁵⁶ Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 112. Fıkıh tefsir ilişkisi için ayrıca bkz. İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, Laçın Yayınları, Kayseri 2004, s. 122-123.

olarak ele alınmasının daha uygun olduğunu düşündüğümüz için,⁵⁷ delalet bahsini çalışmamızın kapsamına almamayı uygun gördük.

Dil ve dilbilim denince akla gelen hususlardan birisinin Mutezile olduğu bilinmektedir. Mutezile'nin önde gelen âlimlerinin dil, edebiyat ve belagat ustası olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin, *Meâni'l-Kur'ân* adıyla telif edilen ilk eserin kendisine nispet edildiği Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) dil konusundaki vukûfiyetinin kendisine fasih konuşma imkânı verdiği söylenmektedir.⁵⁸ İslam dinine, özellikle de Kur'an'a yapılan Maniheizm ve Hermesizm kökenli saldırıları bertaraf etme amacıyla Mutezilî âlimler büyük çaba sarfetmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'a dil uzatma girişimlerini boşa çıkarmak amacıyla telif edilen *Meâni'l-Kur'ân* ve *Nazmu'l-Kur'ân* diye isimlendirilen dilbilim ağırlıklı eserler Vâsıl b. Ata (ö.131/748), Ferrâ (ö.207/822), Câhız (ö.255/869) gibi Mutezilî olan ya da Mutezile'ye sempati duyduğu söylenen âlimlere aittir.⁵⁹ Mutezile Kur'an'ın icazını ispat sadedinde dile ve belagata önem vermiştir. Ayrıca Mutezilî âlimler zahirî anlamı itibariyle Allah'a isnad edilmesi mümkün olmayan sıfatlardan bahseden ayetlerin tevilde akâidin genel prensiplerinin yanı sıra, Arap dilinin kurallarına ve aklın verilerine dayanmıştır.⁶⁰ Dolayısıyla metnin dilbilgisi ve belagat açısından analizi bu ekolün Kur'an'ı anlamada tercih ettiği yöntemde önemli bir enstrüman olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹

Mutezile'nin Kur'an'ı tefsir metodu ile dilbilim arasında sıkı bir ilişki olmakla birlikte, Mutezile'yi dilbilimsel tefsir ekolü kapsamında kabul etmek doğru olur mu? Diğer bir ifadeyle Mutezile'nin yaptığı dilbilimsel tefsir midir? soruları akla gelmektedir. Tefsirlerinde görüşlerini delillendirirken dilbilimi kullanmaları, eserlerinin dilbilimsel tefsir ekolü içerisinde değerlendirilmesi için yeterli midir? Bizim bu konudaki kanaatimiz, Mutezilî âlimlerin dilbilimsel tefsir yazmadıkları, ya da en azından bunu amaç edinmedikleri yönündedir. Bununla birlikte, mezhebî görüşlerini ispat etmek için

⁵⁷ Bu konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar için bkz. İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Metodunun Delalet Anlayışı*, s. 4, 11 nolu dipnot.

⁵⁸ Bkz. Müşâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, (çev. Muhammed Çelik), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 267.

⁵⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 18; *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 157-158; krş. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 392. Ferrâ'nın Mutezile'ye sempati duyduğu şeklindeki rivayetlere rağmen, ileride Ferrâ'nın eserini incelerken belirteceğimiz üzere, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde Mutezilî olduğunu teyid eden yorumlara rastlamadık.

⁶⁰ Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 59.

⁶¹ Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 143, 152-153.

dilbilimden en iyi şekilde yararlanmışlardır.⁶² Diğer bir ifadeyle, Mutezilî âlimler dilbilimin verilerini cedel ve münazarada delil olarak kullanmışlardır. Bu yönüyle cedel ve münazara ilimlerinin Arapçanın kuralları üzerine temellendirilmesiyle, kelam ve belagat ilimlerinin ilkelerinin tesis edilmesinde Mutezile'nin büyük payı vardır.⁶³

Mutezile'yi, çalışmamızın kapsamı dışında tutmamızın diğer bir nedeni de Mutezilî âlimlerin ilk üç asırda Kur'an tefsiriyle ilgili telif ettikleri eserlerin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Mutezilî âlimler birçok eser vermiştir, ama bu eserlerden büyük çoğunluğu çeşitli nedenlere bağlı olarak günümüze gelmemiştir.⁶⁴ Kadı Abdülcebbar'a (ö.415/1025) kadarki Mutezilî âlimlerin eserlerine bugün sahip değiliz. Sonraki eserlerle ilk dönemde telif edilen eserler arasında köklü bir düşünce farklılığı beklemek doğru olmamakla birlikte, ilk üç asırda telif edilen Mutezilî tefsirler elimizde olmadığı için Mutezilî âlimlerin ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsir etkinliklerini değerlendirebileceğimiz bir temelden yoksunuz.⁶⁵

Dilbilimle ve dilbilimsel tefsirle alakalı olan diğer bir husus da kıraat farklılıkları ve bu alanda telif edilen eserlerdir. Zira kıraat farklılıklarının birçoğunu sonuçta dilbilimsel nedenlere indirgemek mümkündür. Bununla birlikte kıraat kitaplarının incelenmesini de çalışmamızın dışında tuttuk. Kıraat farklılıkları en temelde okuyuşla ilgilidir. Bu farklılıklar anlam değişikliğine neden oluyorsa günümüz dilbilimi açısından sesbilime, anlam değişikliğine neden olmuyorsa sesbilgisine karşılık gelmektedir. Ancak kıraat farklılıklarının tek nedeni, ses ve sesbirim/fonem değişimleri değildir. Bu olguların yanı sıra, lehçe farklılıkları, morfolojik farklılıklar ve sözdiziminden kaynaklanan durumlar da kıraat farklılıklarına sebep olmaktadır. Yani, dilbilimin alt dallarını oluşturan sesbilgisi, sesbilim, lehçebilim, biçimbilgisi, sözdizimi ve sözcükbilim, kıraat/okunuş farklılıkları dediğimiz olgunun nedenleri arasında yer almaktadır.

Dilbilimin birçok alt dalıyla irtibatlandırılmaları mümkün olmakla birlikte, kıraat kitaplarının dilbilimsel açıdan belli bir kategoriye yerleştirilmelerinin güçlüğü, kıraatlerin tefsirle ilişkisi ve tefsire etkileri üzerinde birçok çalışma yapılması gibi gerekçelerle, çalışmamızda kıraat kitaplarını incelemeyeceğiz. Bununla birlikte,

⁶² Bu tür örnekler için bkz. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 192-194.

⁶³ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 95; krş. Çelebi, "Mu'tezile", XXX, 397.

⁶⁴ Hicri ilk üç asırda Mutezilî âlimler tarafından telif edilen eserlerin günümüze ulaşmasını engelleyen faktörler için bkz. Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 15-16, 25, 265-266.

⁶⁵ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 120-121; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavi*, s. 60.

“dilbilimsel açıdan kıraat kitapları ve kıraat farklılıkları” konusunun müstakil bir çalışmada ele alınmaya elverişli olduğu kanaatindeyiz.⁶⁶

Kur’an’ın i’câzı ve belagat alanında telif edilen eserlerin incelenmesi de çalışmamızın kapsamına girmemektedir. Zira ilk üç asırda henüz belagat ilmi teşekkül etmemiş ve i’câz’ül-Kur’ân literatürü de oluşmamıştı. Câhız’ın (ö.255/869) *Nazmu’l-Kur’ân* adında bir eser telif ettiği ve bu eserin Kur’an’ın üslûp özellikleri ve i’câzıyla ilgili olduğu söylene de bu eser bugün elimizde mevcut değildir.⁶⁷ Dolayısıyla i’câz’ül-Kur’ân literatürünün oluşumu, dilbilimin ve dilbilimsel tefsirin teşekkülünden daha sonra, hicri 4. asırda gerçekleşmiştir. Hicri 4. asır Kur’an’ın i’câzıyla ilgili eserlerin çokça telif edildiği bir dönemdir. Bu bağlamda hicri 3. asır dilbilim için ne anlam ifade ediyorsa dördüncü asrın da i’câz’ül-Kur’ân literatürü için aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca Kur’an’ın i’câzı, onun sadece dilsel ve edebî yönüyle ilgili bir husus değildir. Dolayısıyla, i’câz’ül-Kur’ân literatürü ele alınmaya değer bir konu olmakla birlikte, bizim kanaatimize göre, *Dilbilimsel Tefsir* başlığı altında değil, daha değişik perspektiflerden incelenmeye uygundur.

İ’câz’ül-Kur’ân literatürü için söylediklerimiz belagat alanında telif edilen eserler için de geçerlidir. Gerçi, belagat ilminde ele alınan konulara, çeşitli şekillerde dilbilimle ilgili kitaplarda, dilbilimsel ve diğer tefsirlerde değinilmiştir. Zira belagat ilmi teşekkül etmeden önce de, Kur’an’ın üslubunda ve insanların kullanımında belagatın izleri ve yansımaları vardı. Fakat henüz belagat ilminin hicri ilk üç asırda tam manasıyla teşekkül ettiğini ve nahiv ilminden ayrıldığını söylemek zordur. Ayrıca Sekkâkî (ö.626/1229) tarafından sistematize edilmiş haliyle belagat ilminin üç alt dalı olan meânî, beyân ve bedî ilimlerinin konularının, terminolojik ve sistematik olmasa da, dilbilim kitaplarında ve tefsirlerde yer aldığı görülmektedir. Bununla birlikte, ilk üç asırda telif edilen eserlerde belagatı ilgilendiren konularla ilgili açıklamalar sonraki dönemlerdeki gibi sistematik olmayıp belli bir standarda kavuşmamıştı. Muktaazayı hale uygun ifadede bulunmayı amaçlayan *meâni* ilminin, sözdizimiyle; maksadı ifade ediş yollarıyla ilgili olması bakımından, *beyân* ilminin de anlambilimle bağlantısı olmakla birlikte, bunlar Sekkâkî’nin de yapmaya çalıştığı gibi, dilbilimin alt dallarına tekabül eden nahiv ve lügat ilimlerinin bir devamı ve tamamlayıcısı niteliğindedir. Sekkâkî daha

⁶⁶ Kıraat alanında telif edilen eserler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53.

⁶⁷ Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 33.

önce dilbilim kitaplarında dağınık halde bulunan birbiriyle alakalı olan konuların sınırlarını metodolojik zorunluluk gereği netleştirmeye çalışmıştır.⁶⁸ Ayrıca, gerek terimleri gerekse içeriği açısından daha sonra sistemleşen belagat ilminin ilk üç asırdaki dilbilimsel ve diğer tefsirlerdeki nüvelerinin tespiti ve incelenmesi de başlıbaşına çalışılmaya değer bir konudur. Zira bu gözle incelendiğinde, ilk dönemdeki eserlerde yapılan açıklamalar arasında, her ne kadar henüz sistemleşmemiş olsa da belagatın ilk nüveleri kabul edilebilecek birçok örnek vardır. İlk üç asırdaki dilbilim ve nahiv kitaplarının içeriğinde, daha sonra meânî ve beyan ilminin konuları arasında yer alan hususların bulunması açısından belagatin konularına girmemiz beklenebilir. Haddizatında alt dallarıyla birlikte belagat ilminin Kur'an'ın anlaşılması açısından son derece önemli olması⁶⁹ böyle bir beklentiyi haklı kılmaktadır. Ancak, çalışmamızın bu haliyle bile, oldukça geniş bir kaynak incelemesini gerektirmesi, ister istemez konumuzu sınırlandırmamızı zorunlu kıldı.

Bütün bu sınırlandırmaların nedeni, konumuzun farklı alanlarla irtibatlı olması ve araştırdığımız dönemde dilbilimsel tefsirle doğrudan ya da dolaylı olarak telif edilmiş ilgili birçok kaynağın olmasıdır. Sırf Ferrâ (ö.207/822), Ahfeş (ö.215/830) ve Zeccâc'a (ö.311/923) ait *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerin bile on ciltlik bir hacme ulaştığı göz önünde bulundurulacak olursa, konumuzla ilgisi kurulabilecek hususları tezimizin kapsamına dâhil etmeyişimize hak verileceğini umuyoruz. Çalışmamızın sınırlarını belirlerken, dışarıda bıraktığımız ya da bırakmak zorunda kaldığımız hususların önemsiz oldukları düşünülmemelidir. Aksine, burada zikrettiğimiz hususların hepsi başlı başına ele alınması gereken konulardır. Dolayısıyla, tezimizin kapsamı dışında bıraktıklarımız da en az çalışmamızın kapsamına giren konular kadar önemlidir.⁷⁰

Sonuç olarak, çalışmamızın sınırlarını biraz daha netleştirerek şöyle ifade edebiliriz. Hicri ilk üç asırda garîbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân alanında telif edilen eserlerin dilbilimin alt dallarına tekabül eden; sarf, nahiv ve lügat (:

⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 124-129; krş. Sirâcüddîn Ebû Yakûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır, h. 1317, s. 3-4.

⁶⁹ Tefsirde Belagatın önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Coşkun, "Kur'an'ı Kerim'in Tefsirinde Belagat'ın Önemi", s. 190-205; *Belagat İlminin Tefsire Tatbiki*, Yayınlanmamış Ders Notu, Kayseri 1995; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belagati ve İ'cazı Üzerine*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001, s. I, 32-36; Yıldırım, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 27-28.

⁷⁰ Krş. Ömer Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğib el-İsfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van 2007, s. 11.

sözcükbilim ve anlambilim) açısından karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve bu inceleme sonucunda dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlamaya katkısının neler olabileceği, araştırmamızın sınırlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, hicri ilk üç asırda telif edilmiş dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı olan eserler çalışmamızın birinci dereceden kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu eserlerden günümüze ulaşanları ve temin edebildiklerimizin tamamını baştan sona okumak suretiyle incelemeye çalıştık. Söz konusu eserleri okurken, garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir şeklinde bir sıralama takip ettik. Her türü kendi içerisinde, önce telif edilen eserlere göre sıraladık. Önce telif edildiğini bilmediğimiz kitapların sıralamasında, müelliflerin vefat tarihini dikkate aldık.

Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerden İbn Abbas'a (ö.68/687) nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân*,⁷¹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö.209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı,⁷² İbnü'l-Yezîdî'nin (ö.237/851) *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruh* adlı eserini,⁷³ İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*'ını⁷⁴ inceledik. Meâni'l-Kur'ân türü eserlerden, Ahfeş el-Avsat'ın (ö.215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'ı,⁷⁵ Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı⁷⁶ ve Zeccâc'ın (ö.311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*⁷⁷ adlı eserlerini inceledik.⁷⁸ Vücûh ve Nezâir türü eserler arasında Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-Nezâir*'ini,⁷⁹ Yahya b. Sellâm'ın (ö.200/815) *et-*

⁷¹ Abdullah b. Abbas, *Kitâbü Garîbü'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet Bulut), Mektebü'z-Zehrâ, Kahire 1993.

⁷² Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk. Fuad Sezgin), 2 cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

⁷³ Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Yahya b. Muhammed İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*, (thk. Abdürrezzak Hüseyin), Müessesetü't-Risâle, Beyrut 1987

⁷⁴ Ebû Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1958.

⁷⁵ Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd), 2 cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.

Ahfeş'in vefat tarihi Ferrâ'dan sonra olmakla birlikte eserinin Ferrâ'nın eserinden önce yazıldığına dair bilgi mevcut olduğu için, önceliği Ahfeş'in eserine verdik.

⁷⁶ Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), 3 cilt, Daru's-Sürûr, Beyrut t.y.

⁷⁷ Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, (thk. Abdülcelil Çelebi), 5 cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.

⁷⁸ Bu arada Kisâi'nin (ö.189/860) kaynaklarda zikredilen *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseri aynı isimle yayımlanmış olmakla birlikte, söz konusu eser bizatihi Kisâi tarafından telif edilmediği için incelemedik. Zira bu eseri İsa Şehhâte İsa Ali, Kisâi'nin konuyla ilgili tefsirlerde yer alan görüşlerini tahrir etmek suretiyle aynı isim altında neşretmiştir. Bkz. Ali b. Hamza Kisâi, *Meâni'l-Kur'ân*, (haz. İsa Şehhâte İsa Ali), Dâru Kubâ, Kahire 1998.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (nşr. Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.

Tasârîf'ini⁸⁰ ve Müberred'in (ö.286/900) *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*⁸¹ adlı eserini inceledik.

4. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızın amaç ve önemini belirtirken, hicri ilk üç asır bağlamında dilbilimsel tefsirle ilgili bütüncül bir anlayışa sahip olmayı ve buradan hareketle dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlama konusunda yerine getirdiği işlevi belirlemeyi amaçladığımızı değinmiştik. İlk üç asırdaki dilbilimsel tefsir olgusu hakkında genel ve bütüncül bir anlayışı yakalayabilmek için, bu dönemde telif edilmiş dilbilimsel tefsirler hakkında bilgi sahibi olmamız gerekiyordu. Zira bir olguyu bir bütün olarak algılayabilmek için, o olguyla ilgili malzemeyi toplayarak, sözkonusu olguyu oluşturan unsurların hepsini bir arada görmek ve değerlendirmek gerekir.⁸² Bu durum göz önünde bulundurulduğunda çalışmamızın tümevarım yöntemine dayandığını söylememiz mümkündür.

Çalışmamızda izlediğimiz yaklaşıma geçmeden önce, bir hususu belirtmekte yarar görüyoruz. Konumuzun alanı hicri ilk üç asır olduğu için, kaynaklarımızı oluşturan unsurlar yazılı metinlerdir. Metinlerle ilgili çalışmalarda üç türlü yaklaşımdan söz etmek mümkündür. 1. *Metne Dayalı Yaklaşım*: Bir metnin hangi koşullar altında ve kime yönelik telif edildiği, hangi gelenek ve ekole ait olduğu gibi soruları sormaksızın onun özelliklerini anlamaya çalışmak. Metne dayalı yaklaşımda, metnin biyografik olarak bağlı bulunduğu geleneğin göz ardı edilerek, bizzat eserin içerisinde yer alan olguların çözümlenmesi amaçlanır.⁸³ 2. *Tarihî Yaklaşım*: Metnin ortaya çıktığı tarihî şartların ve metnin telifine yol açan etkenlerin, metnin ait olduğu gelenek ve ekolün göz önünde bulundurulmasıyla metnin anlaşılmasıdır.⁸⁴ 3. *Hermenötik Yaklaşım*: Bir metni

⁸⁰ Yahya b. Sellâm, *et-Tasârîf*, (thk. Hind Çelebî), eş-Şirketü't-Tunûsiyye, Tunus 1979.

⁸¹ Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (nşr. Muhammed Rıdvan Dâye), Dârü'l-Beşâir, Dımaşk 1992.

⁸² Bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 18.

⁸³ Jürgen H. Petersen, "Metne Bağlı Yorumlama", *Teori ve Eleştiri*, (Haz. Hüseyin Su), Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 155-156; Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açısından Değerlendirilmesi*, EÜSBE, Kayseri 2009, s. 35.

⁸⁴ Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s. 35.

yazarının düşüncesi olarak görmek suretiyle, yazar tarafından ortaya konmak istenen maksadı anlamaya çalışmak.⁸⁵

Biz, çalışmamızda ağırlıklı olarak tarihî yaklaşımı tercih edeceğiz. İnceleme alanımızı oluşturan dönem hicri ilk üç asır olduğu için, gerek dilbilimsel tefsire örnek teşkil eden eserlerin incelenmesinde, gerekse dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan etkenleri analiz ederken konuya tarihsel bakış açısıyla yaklaşmamız gerekmektedir. Zira, incelemeye çalıştığımız malzeme belli bir tarihî bağlamın ürünü olduğu için tarihsel niteliklidir.⁸⁶ Dolayısıyla dilbilimsel tefsirleri incelerken, bu eserlerin telif edildiği tarihî, sosyo-kültürel, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik ortam ve bu ortamın dilbilimsel tefsirin gelişimine olan etkilerini göz önünde bulundurmaya çalıştık. Tarihî şartlarını göz önünde bulundurmaksızın, hiçbir eserin tam manasıyla anlaşılması mümkün olmadığı kabul edildiği takdirde böyle bir yaklaşımı tercih etmemiz zorunluydu.⁸⁷ Bununla birlikte, bu eserlerde müelliflerin ne yapmaya çalıştığını ve dilbilimsel tefsirin işlevini anlamaya çalışma bağlamında, zaman zaman hermenötik yaklaşıma göre hareket ettiğimiz de olmuştur.

Tümevarım yöntemiyle ve büyük ölçüde tarihsel bakış açısıyla incelediğimiz bu eserlerle ilgili değerlendirmelerimizi tasvirî ve karşılaştırmalı olarak yapmaya çalıştık. Farklı adlar altında telif edilmiş dilbilimsel tefsir örnekleri arasındaki farklılıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılmış, bu eserler birbiriyle karşılaştırılmak suretiyle incelenerek, çalışmamızda karşılaştırma metoduna da başvurulmuştur. Bu bağlamda ilk aşamada dilbilim ve dilbilimsel tefsirle ilgili temel ve yan kaynaklar tespit edilmiştir. Kaynak tespitinden sonra, çalışmamıza zemin teşkil edecek olan dilbilimle ilgili bilgiler derlenmiştir. Derlenen bilgiler analiz edilerek dilbilim ile dilbilimsel tefsir ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra hicri ilk üç asırda dilbilimsel tefsirle ilgili olarak yazılmış eserler birbirleriyle karşılaştırılmak suretiyle okunmuş ve değerlendirilmiştir. Böylece, bu eserlerin analiz edilmesi sonucunda dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlamada icra ettiği fonksiyonun ortaya konulmasına çalışılmıştır.

⁸⁵ Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s. 35; Petersen, "Metne Bağlı Yorumlama", s. 157.

⁸⁶ Tarihsel Yöntem "geçmişî konu alan bilimlerde kullanılan ve geçmişle ilgili belge, kayıt ve arşivlerle arkeolojik olgu ve bulguların seçilerek sınıflanmasından, değerlendirilerek yorumlanmasından oluşan yöntem" olarak tanımlanabilir. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 647.

⁸⁷ Krş. Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s. 36.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1. Dilbilim

1.1. Dilbilimin Tanımı

Dilbilim, tarihsel süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçmiş bir bilim dalıdır. Bu nedenle gerek tanımında gerekse yapılan tanımlardan birini tercih etme konusunda bazı zorlukların bulunduğu görülür. Bu zorlukları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Yapılacak tanım, dilbilimin tarihsel süreçte geçirdiği bu evrelerden hangisine göre yapılacaktır?
2. Dilbilimle ilgili birçok farklı akım ve bu akımlar içerisinde çeşitli yaklaşımlara sahip bilim adamları vardır. Yapılacak olan tanım, bu akım ve yaklaşımlardan hangisine göre olacaktır?
3. Dilbilim farklı kültürleri ilgilendiren bir bilimdir. Her kültürde dilbilimin ortaya çıkışı ve gelişim seyri farklı şekillerde olmuştur. Sözgelimi, dilbilimin İslam kültüründe ortaya çıkışı ve gelişimiyle Batıda ortaya çıkışı ve gelişim seyri tam olarak aynı değildir.
4. Dilbilim interdisipliner olması hasebiyle farklı birçok disiplinle ilişki içerisinde, etkileşim içerisinde olduğu çeşitli alanlar vardır. Her olgunun başlı başına kaim olmadığı, aksine, ilişki içerisinde olduğu diğer olgularla birlikte değerlendirilmesi gerektiği göz önünde tutulduğunda, dilbilim, etkileşim içerisinde olduğu teori, yöntem ya da disiplinlerden hangisine göre tanımlanmalıdır, soruları gündeme gelmektedir.

Dilbilimin tanımıyla ilgili sorunları birçok ilim adamı da dile getirmiştir. Çağdaş dilbilimin kurucusu olarak kabul edilen Ferdinand de Saussure'un (ö.1913), dilbilimin çeşitli bilim dallarıyla etkileşimde bulunduğu, etkileşimde bulunduğu bilimlerle

arasındaki sınırın çoğu kez net olmadığına⁸⁸ ve dilbilimin konusunun belirsizliğine dikkat çektiği görülmektedir.⁸⁹

Aynı belirsizlik günümüzde de sürmektedir. Dilbilimle uğraşan çevrelerde dilbilimin tanımı ve alt dallarının ne olduğu konusunda tam bir birliktelik yoktur. Dilbilimin tanımı ülkeden ülkeye, hatta üniversiteden üniversiteye farklı şekillerde yapılabildiği gibi,⁹⁰ terimleri de hâlâ tam olarak belirginleşmemiştir.⁹¹ Terminoloji konusundaki zorluklar sadece Türkçede değil, Batı dillerinde⁹² ve Arapçada da görülmektedir.⁹³

Yukarıda kısaca değindiğimiz zorluklara rağmen, yine de çalışmamızda hareket edebileceğimiz bir zemin oluşturmak amacıyla bir dilbilim tanımı oluşturmaya, daha doğrusu, yapılan tanımlardan birini tercih etmeye çalışacağız. Elbette bu tercih bizim yönelimlerimizi yansıtan, taleplerimizi karşılayacağını düşündüğümüz yönde olacaktır. Dolayısıyla, tercihimizi konumuzun hareket alanına uygun bir tanımdan yana kullanacağız. Bu bağlamda, çalışmamızı dilbilimin alt dalları üzerine temellendirmeyi düşündüğümüz için, dilbilimle ilgili yapılan tanımlar arasından,⁹⁴ dilbilimin alt dallarına vurgu yapan bir tanımları tercih etmeyi uygun görüyoruz.

⁸⁸ Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1998, s. 34.

⁸⁹ Saussure dilbilimin sınırının belirsizliğiyle ilgili şunları söylemiştir: “Hem eksiksiz hem de somut olarak dilbilimin konusu nedir? Yanıtlanması çok güç bu sorunun... Böylece sorunu hangi yönden ele alırsak alalım, dilbilimin konusunu tümüyle hiçbir yerde bulamayız ve hep şu ikileme karşılarız: Her sorunun yalnız bir yanı üstünde durduğumuzda yukarıda belirtilen ikilikleri gözden kaçırma tehlikesi belirir; dili aynı anda birçok yönden incelediğimizde ise, dilbilimin konusu, aralarında bağ bulunmayan, karmakarışık bir olgular yığını gibi görünür. İşte, bu türlü bir yol izleyince de birçok bilime -ruhbilime, kuralcı dilbilgisine, betikbilime, vb.- açık kapı bırakmış oluruz. Oysa, biz bu bilimlere dilbilimden kesinlikle ayırıyoruz.” Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 36-38.

⁹⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3 cilt, TDK Yayınları, Ankara 2000, I, 24.

⁹¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 7; Gazî Muhtar Talimât, *Fî İlmi'l-Lüga*, Dâru Talas, Dımaşk 2000, s.18.

⁹² Süheylâ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (Önsöz), Multilingual, İstanbul 1998, s. 7. Bayrav, terminoloji konusunda karşılaşılan sıkıntının gerekçesini “Her bilgin, yazılarında, tanımladığı terimlerden kurulu bir sözlük ortaya koymak yoluna gitmiştir. Terim bolluğu ise anlaşmazlıklara sebep olacak hale gelmiştir. Bugün bir kelime iki dilcinin yazılarında farklı anlamlar taşıdığı gibi, tek bir kavram da ayrı ayrı sözcüklerle ifade edilmektedir.” diyerek açıklamaktadır. Bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (Önsöz), s. 8; ayrıca krş. s. 22 (1 numaralı dipnot), ve s. 23-24.

⁹³ Sözelimi dilbilimle filolojinin sınırlarının belirsizliği hakkında Subhî Salih “hem Doğuda hem de Batıdaki bir gurup ilim adamı nazarında konuların büyük bir kısmı birbirine girift olduğu için dilbilimle filolojinin arasını net olarak ayırmanın güç bir iş olduğunu” belirtmekte ve bu giriftliğin, iki terimin birbirleri yerine kullanılması sonucunu doğurduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Subhî Salih, *Dirâsât fî Fıkhü'l-Lüga*, Matbaatu Câmîatiü Dımaşk, Dımaşk, 1960, s. 3. Arapça'daki terminoloji sıkıntısıyla ilgili ayrıca bkz. Muhammed Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 50; 52; Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhü'l-Lüga: el-Mustalah ve'l-Üsüsü'l-Marifiyye”, *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, sayı: 59, Ürdün 2000, s. 99.

⁹⁴ Örnek olması açısından dilbilimle ilgili diğer bazı tanımlara yer vermekte yarar görüyoruz:

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 bilim*”dir.⁹⁵ Biz dilbilimsel tefsire ilişkin yapacağımız tanımda, dilbilimin alt dallarına vurgu yapan bu tanımdan yararlanmayı uygun görüyoruz.

Dilbilimin tanımı ve sınırıyla ilgili zorluklardan bahsederken dilbilimin çeşitli bilim dallarıyla etkileşim içerisinde olduğunu ve bu etkileşimin dilbilimin sınırlarının net olmamasına yol açtığını söylemiştik. Dilbilimin geçişkenlik yaşadığı alanların başında filoloji gelmektedir. Dilbilimle (linguistik) filolojinin (philology) sınırları tam olarak belirginleşmemiş, aralarındaki fark ve birbirleriyle ilişkileri tam olarak netleşmemiştir.⁹⁶ Dilbilimle filoloji arasındaki bu geçişkenlik nedeniyle, dilbilimin alt dallarına, dilbilim-

Andre Martinet, dilbilimi, “Dilbilim, insanın dilyetisini ele alan bilimsel inceleme”, şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1998, s. 13.

Jean Perrot, dilbilimi, konusundan hareketle “Dilbilimin konusu, dillerin bilimsel incelenmesi”, olarak tanımlamıştır. Bkz. Jean Perrot, *Dilbilim*, (çev. Emel Ergun), İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 7.

Ülkemizde dilbilimle ilgili ilk eserlerden birisi kabul edilecek *Genel Dilbilim* adlı eserinde, Necip Üçok dilbilimi şöyle tanımlar: “Kısaca tarif etmek lazım gelirse Dilbilim, dilden veya dillerden bahseden bir ilimdir diyebiliriz.” Diğer bir ifadeyle dilbilim, “Bir dilin veya dil gurubunun bütün belirtilerini kendi aralarında veya başka dillerdeki şekillerle karşılaştıran, ondan sonuçlar çıkaran başlı başına bir ilimdir.” Bkz. Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, Multilingual, İstanbul 2004, s. 13, 65.

Berke Vardar ise dilbilimi, “Dilbilim, genel olarak dil olayını ele alan, özel olarak da dilin çeşitli gerçekleşmeleri sayılan doğal dillerin hem belli bir evredeki işleyiş düzenlerini, hem de çeşitli evreler arasındaki değişimlerini inceleyen bir insan bilimidir” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998, s. 21.

Doğan Aksan dilbilimle ilgili şu tanımlara yer vermektedir: “Dil denen çok yönlü, büyüklü varlığı inceleyen ve dilin başlıca sorunlarına eğilen bilime dilbilim denir.” *Genel Dilbilim* ise, “Dilin bütün genel ve özel niteliklerini, yani herhangi bir dile, bir dil öbeğine özgü ya da bütün dillerde görülen özellikleri, dil olaylarını araştırma konusu edinen, dilin ortak ya da tek özelliklerini inceleyen, konuları birçok bilim dalıyla ilişkili ve geçişme halinde bulunan, geniş çerçeveli” yani “Bir dilin, bir dil ailesinin ya da dil grubunun değil, dil denen kurumun dünyadaki ortak niteliklerine eğilen, bütün belirtileriyle dil adını verdiğimiz kurumu inceleyen” bilim dalıdır. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 13, 24.

Süheyla Bayrav dilbilimi şöyle tanımlar: Dilbilim, “dil olayını ve doğal dilleri yapısal düzenleri ve işleyişleri açısından irdeleyen insan bilimidir.” Bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (İkinci Baskıya Önsöz), s. 9.

⁹⁵ Bkz. Abdülaziz Matar, *İlmü'l-Lüga – Fıkhu'l-Lüga Tahdid ve Tavdih*, Katar 1985, s. 18-19'dan naklen, Talimât, *fi İlmü'l-Lüga*, s. 18; Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından Firuzabadi'nin Besairi*, s. 44. Ramazan Abdü't-Tevvâb da alt dallarına vurgu yapacak şekilde dilbilimi şöyle tanımlamıştır: “*Dilden bahseden; dili bütün ses, sarf, nahiv, anlam açısından ele aldığı gibi, tasvirî, tarihî, karşılaştırmalı yönleriyle de ele alan, farklı diller ya da lehçeler arasındaki alakaları inceleyen, dilin görevlerini ve üsluplarını farklı toplumlarla ilişkilerini ele alan bilimidir.*” Bkz. Ramazan Abdü't-Tevvâb, *el-Medhal ilâ İlmü'l-Lüga*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1980, s. 7'den naklen, Rudeynî, *Fusûl fi İlmü'l-Lügati'l-Âmm*, s. 41.

⁹⁶ Jean Perrot, *Dilbilim*, (çev. Emel Ergun), İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 11; krş. Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, Multilingual, İstanbul 1998, s. 61.

tefsir ilişkisine ve dilbilimsel tefsirin tanımına geçmeden önce, dilbilim-filoloji ilişkisi üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

1.2. Dilbilim-Filoloji İlişkisi ve Mukayesesi

Etimolojik açıdan *philo* (:seven), *log* (:dil) kelimelerinden oluşan *philology/filoloji*, sözlükte ‘dil sevgisi’, *philologist/filolog* ise ‘dili seven’ anlamına gelir.⁹⁷ Dilbilimde olduğu gibi filolojinin tanımı ve işlevi konusunda da birlik yoktur. Nitekim “filolojinin yararı, uygulama alanı ve anlamı branştan branşa önemli ölçüde değişmektedir.”⁹⁸ Filoloji ile dilbilim arasındaki geçişkenliği birçok bilim adamı dile getirmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Saussure dilbilimin, filoloji gibi, etkileşim içerisinde olduğu bazı alanlarla karıştırılma riskine dikkat çekmiştir.⁹⁹ Bir başka dilbilimci, Perrot ise *filoloji*, *dilbilim*, *dilbilgisi* terimlerinin günümüzde özellikle de öğretimde birbirlerinin yerine kullanıldığını öne sürmüştür.¹⁰⁰ Ziolkowski *filoloji* kelimesinin İngilizcede karmaşık bir varlığı olduğunu belirtmiş ve bu görüşünü çeşitli sözlüklerden yaptığı alıntılarla desteklemeye çalışmıştır.¹⁰¹

Dilbilimle filolojinin sınırları konusundaki sıkıntının Arapça açısından daha ileri boyutta olduğu görülmektedir. “Konuların büyük bir kısmı birbirine girift olduğu için

⁹⁷ Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 9. *Filolojinin* etimolojik anlamıyla ilgili bilgileri krş. Robert Allen (editör), *The Penguin English Dictionary*, Penguin Books, Londra 2003, s. 1044; *Webster's New Encyclopedic Dictionary*, Black Dog & Leventhal Publishers Inc., New York 1995, s. 755. Bayrav filoloji terimiyle ilgili şu bilgileri vermektedir: Eflatun'a göre *filolog*, “insana bilgi kazandıracak ve düşüncelerini olgunlaştıracak nitelikte her çeşit konuşma ve tartışmayı merakla izleyen, öğrenmeğe hevesli kişidir. Aristo ve Sokrates'te ise kelimenin kapsamı daralır: Bütün aydınlara verilen bir unvan olmaktan çıkarak, yalnız edebiyat ve dil alanında uzman ve söz söylemeğe yetkili kimselere *filolog* denir.” Bkz. Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 9.

⁹⁸ Jan Ziolkowski, “What is Philology: Introduction”, *On Philology*, (ed. Jan Ziolkowski), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1990, s. 7-8; Filolojinin sınırlarının net olmayışıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Perrot, *Dilbilim*, s. 11; Wendell Clausen, “Philology”, *On Philology*, s. 13; Leonard Bloomfield, *Language*, Holt, Rinehart and Wiston, New York 1933, s. 512'den naklen, Calvert Wattkins, “What is Philology?”, *On Philology*, s. 22-23.

⁹⁹ Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 36-38

¹⁰⁰ Perrot, *Dilbilim*, s. 11; 25.

¹⁰¹ Ziolkowski'nin analizleri şu şekildedir: “Sözgelimi *Oxford English Dictionary*'nin ilk baskısındaki iki farklı tanıma bir göz atalım. 1. Dil ve edebiyat sevgisi; geniş anlamda, gramer, edebî tenkit ve yorum, edebiyat ve yazılı belgelerin tarihle ilişkisini de içeren edebiyat çalışması; edebiyat ya da klasik diller bilginliği. 2. Özellikle çağdaş kullanımda, bir dilin yapısı ve gelişimiyle ilgili çalışma; dilin bilimi; dilbilim (Bu tanım esasen birinci tanımdaki branşlardan sadece birisini teşkil etmektedir.) *Webster's New Universal Unabridged Dictionary* adlı sözlüğün ikinci baskısı daha açık bir görünüm sunmaktadır. Fakat bu görünümün daha yakından incelenmesi onu ters yüz ederek bir serap gibi belirsiz kılmaktadır: 1. Köken itibarıyla, öğrenme ve edebiyat sevgisi; çalışmak; bilginlik. 2. Otantikliklerini, anlamlarını vs. ortaya çıkarmak amacıyla, edebî metinler başta olmak üzere, yazılı belgelerle ilgili çalışma yapmak. 3. Bugünkü kullanımda dilbilim.” Bkz. Ziolkowski, “What is Philology: Introduction”, *On Philology*, s. 5-6.

dilbilimle filolojinin arasını net olarak ayırt etmek zordur. Bu giriftlik her iki terimin birbirleri yerine kullanılması sonucunu doğurmuştur.”¹⁰² Arap diliyle ilgilenen bilim adamları arasında dilbilimle filolojinin tanımı, sınırları ve içerikleri konusunda görüş birliği yoktur. Hatta, aynı kitap içerisinde bile belli bir standardın olmadığına müşahade edilmesi mümkündür; bazen *filoloji* yerine *dilbilim* terimi kullanılırken bazen de ikisinin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı görülebilmektedir.¹⁰³ Ayrıca Arapça açısından sorun sadece sınırların net olmamasında değil, aynı zamanda, dilbilim ve filoloji terimlerinin karşılığında kullanılacak ifadelerde tezahür etmektedir.

Arapçada kullanım birliği olmamasının birçok nedeni vardır. Her şeyden önce, Batı ve İslam kültüründe bu iki alanın gerek ortaya çıkışı gerekse gelişimi farklı şekillerde seyretmiştir. Kültürler arası farklılığın neden olduğu bu durum, terimlerin tekabuliyeti sorununu ortaya çıkarmaktadır. Kültürlerarası farklılık ve tekabuliyet sorununun yanı sıra, Arapça’da *dilbilim* ve *filoloji* için kullanılan terimlerde ittifak olmaması durumu iyice karmaşık hale getirmektedir. Zira günümüz Arapçasında *filolojiye* karşılık olarak kullanılan “فقه اللغة” ifadesi hicri 4. asırdan beri literatürde vardır. *Dilbilime* karşılık olarak kullanılan “علم اللغة” ifadesi de,¹⁰⁴ Suyûtî’nin (ö.911/1505) *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Lüga ve Envâihâ* isimli eserinin adında çoğul olarak geçmekte, ayrıca Ebû Hayyân (ö.745/1344), Zerkeşî (ö.794/1392), İbn Haldûn (ö.808/1406) ve Kâfiyeci (ö.879/1474) gibi âlimlerin eserlerinde¹⁰⁵ kullanılmaktadır. Kaldı ki Arapçada “علم اللسان”,¹⁰⁶ “لسانيات”,¹⁰⁷ ve “السننات”¹⁰⁷ gibi kullanımlar da vardır. Her iki terimin geçmişteki kullanımıyla günümüzdeki kullanımının birebir örtüşmemesi Arapça açısından zorluğu bir kat daha

¹⁰² Subhî Salih, *Dirâsât fî Fıkhü’l-Lüga*, Matbaatu Câmîiatü Dımaşk, Dımaşk 1960, s. 3. Arapça’daki terminoloji sıkıntısıyla ilgili ayrıca bkz. Muhammed Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fî İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 50; 52; Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhü’l-Lüga: el-Mustalah ve’l-Üsüsü’l-Marifiyye”, s. 99.

¹⁰³ Rudeynî, *Fusûl fî İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 34. Rudeynî, *Fusûl fî İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 34. Rudeynî’nin serzenişte bulunduğu bu durumu Türkçe eserlerde de görebiliriz. Sözelimi, Süheyla Bayrav *Filolojinin Oluşumu* adlı kitabının 13-14. sayfalarında filoloji ile dilbilimin aynı şey olmadığına işaret etmesine ve bu eser filolojiyle ilgili bir eser olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserinin 71, 111 ve 113. sayfalarında *filoloji* yerine *dilbilim* terimini kullanmaktadır.

¹⁰⁴ Günümüz Arapçasında filolojiye karşılık olarak “فقه اللغة”, dilbilime karşılık olarak da “علم اللغة” ifadesinin kullanılmasıyla ilgili olarak bkz. Subhî Salih, *Dirâsât fî Fıkhü’l-Lüga*, s. 3-4.

¹⁰⁵ “علم اللغة” ifadesinin bu âlimler tarafından “kelime hazinesinin bilinmesi” anlamında kullanıldığıyla ilgili olarak bkz. Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü’l-Muhîr*, (thk. Adil Ahmed Abdü’l-Mevcud-Ali Âdil Muavviz), 8 cilt, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 105; Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 4 cilt, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1980, I, 13; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1059-1064; Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr*, s. 10-11.

¹⁰⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*, (neş. Ali bû Mülhim), Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 17-25.

¹⁰⁷ “لسانيات” ve “السننات” şeklindeki kullanım için bkz. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisaniyât*, Daru’l-Kütübî’l-Cedîdeti’l-Müttehîde, Trablus 2004, s. 9; “لسانيات” şeklindeki kullanım için bkz. Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhü’l-Lüga: el-Mustalah ve’l-Üsüsü’l-Marifiyye”, s. 100.

artırmaktadır. Bu yüzden bu iki terimin geçmişten günümüze kadarki kullanımlarından kısaca bahsetmekte yarar görüyoruz.

İbn Fâris'e (ö.395/1004) gelinceye kadar, klasik Arap dilcilerinin eserlerinde “فقه اللغة” ifadesinin kitaplara ad olarak kullanılmadığı görülmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla, İbn Fâris'in “فقه اللغة” ifadesini kullandığı *es-Sâhibî fi Fıkhullüga ve Süneni'l-Arab* adlı eserinin, Arapçada *fıkhullüga* ifadesini taşıyan ilk kitap olduğu söylenebilir. İbn Fâris'in kitabının başlıca konuları¹⁰⁹ göz önünde bulundurulduğunda, onun kullanımında *fıkhullüga* ifadesinin, filolojiyle ilgili konuların yanı sıra, günümüz dilbiliminin alt dallarından bazısına tekabül eden ses, sarf, nahiv ve anlamla ilgili konuları da içerdiği görülmektedir.¹¹⁰ Belki de, İbn Fâris'in eseri, dilbilimin bazı konularını da içerdiği için olsa gerek, bazı araştırmacılar İbn Cinnî'nin (ö.392/1002), *el-Hasais*'inin, adında “فقه اللغة” geçmese de, klasik eserler arasında “فقه اللغة” (filoloji) adının kullanılmasına en elverişli kitap olduğunu öne sürmüşlerdir.¹¹¹

Adında “فقه اللغة” ifadesinin geçtiği bir diğer eser Seâlibî'ye (ö.429/1038) ait *Fıkhullüga Sirrül-Arabiyye*'dir. Seâlibî'nin eserinin muhteva açısından bugünkü anlamda filolojiyle ilgili olduğunu söylemek zordur.¹¹² İbn Fâris ile Seâlibî'nin eserlerindeki kullanıma göre “*fıkhullüga*”nın, Arapça lafızlar ve anlamları, lafızların konulara göre tasnifi gibi hususlarla ilgili konuların bilinmesi anlamına geldiği ve ses, sarf, nahiv, anlam, üslup, şiir gibi bütün dilsel düzeyleri kapsadığı öne sürülmektedir.¹¹³ Dolayısıyla İbn Fâris'in eserinde ele aldığı meseleler arasında, nahiv ve belagat gibi filolojinin alanına girmeyen konular da vardır. İbn Fâris'in eserinden ancak bin yıl sonra, belli konulara münhasır olan ve filoloji adını taşıyan müstakil eserlerin yazılmasıyla filolojinin sınırları

¹⁰⁸ Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhü'l-Lüga: el-Mustalah ve'l-Üsüsü'l-Marifiyye”, s. 102; Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1980, s. 427-428; krş. Subhî Salih, *Dirâsât fi Fıkhü'l-Lüga*, s. 12; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 36.

¹⁰⁹ İbn Fâris'in kitabının başlıca konuları şunlardır: Arabın hayatı ve gelişimi, dilin kaynağı, Arap dillerinin ihtilafı, fasih ve avam lehçeler; Sesle; Sarfla; Nahivle; Üslupla; Belagatle ilgili meseleler; şiir. Bkz. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 38.

¹¹⁰ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 38.

¹¹¹ Örneğin bkz. Subhî Salih, *Dirâsât fi Fıkhü'l-Lüga*, s. 9.

¹¹² Subhî Sâlih, eserde fazla ayrıntıya girilmeden filolojinin sadece birkaç konusuna yer verildiğini öne sürmüştür. Salih'e göre, nicelik olarak fazla yer tutmayan bu konular; Rumcaya nispet edilen bazı Arapça lafızlar, Arapça ve Farsçada lafız ortak olan, Arapçada olmayıp Farsçada olduğu için Arapçalaştırılarak kullanılan kelimeler gibi konulardır. Bkz. Subhî Salih, *Dirâsât fi Fıkhü'l-Lüga*, s. 9-10; krş. Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 429-430.

¹¹³ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 38-39.

belirginleşmeye başlamıştır.¹¹⁴ Böylece, sarf, nahiv gibi konular filolojiyle ilgili eserlerden çok, dilbilimle ilgili eserlerdeki yerini almıştır.

Suyuti ise “علم اللغة” ifadesini, dillerin ortaya çıkışı; lafız-mana ilişkisi; fasih ve yapay dil; kullanılan ve kullanılmayan lafızlar; garip, yadırganan ya da Arapçalaştırılmış kelimeler; iştikak; çokanlamlılık; ezdâd; eşanlamlılık; tashif; tahrif gibi konuları ele aldığı kitabının adında kullanmıştır.¹¹⁵ Adında günümüzde dilbilim için kullanılan “علم اللغة”nın çoğulu “علوم اللغة” ifadesi geçmekle birlikte Suyuti’nin *el-Müzhir fi Ulumi’l-Lüga ve Envâihâ* adlı bu eseri, ihtiva ettiği konular hasebiyle sadece günümüz dilbiliminin ele aldığı konuları içeren bir kitap olarak değerlendirilmemelidir.

Günümüz Arapçasında dilbilime karşılık olarak kullanılan “علم اللغة” ifadesinin, Ebû Hayyân, Zerkeşî, İbn Haldûn ve Kâfiyeci gibi ilim adamları tarafından kullanıldığını görürüz. Ancak bu âlimlerin kullanımında ‘علم اللغة’ terimi müfred kelimelerin anlamıyla, yani sözcükbilgisiyle ilişkilendirilmiştir. Bu durum bize, Ebû Hayyân, Zerkeşî, İbn Haldûn ve Kâfiyeci gibi âlimlerin ‘ilmü’l-lüga’ ifadesinden, müfred haldeki kelimelerle ilgili çalışmaları ve bu kelimelerin anlamıyla ilgili kitap ve sözlüklerdeki bilgileri kastettiklerini göstermektedir.¹¹⁶ Yani bu tür kullanımlarda “علم اللغة” dilbilimi terimsel olarak karşılayan bir anlamda değil, “kelime hazinesinin bilinmesi” anlamında kullanılmıştır.

Bu kullanımların dışında, günümüzde dilbilimle ilgili Arapça kitaplarda ele alınan konulara, ilimler tasnifiyle ilgili eserlerde, değişik isimler altında yer verildiği görülmektedir. Mesela Fârâbî’nin (ö.339/950) ilimler tasnifinde “ilmüllisan” olarak yerini alan konular; sesler, müfred lafızlar, cümle içinde lafızlar, kelimenin yapısı ve cümlelerin yapısı olarak gösterilmiştir.¹¹⁷ Taşköprüzade (ö.968/1561) ise dille ilgili ilimleri müfredler ve mürekkebler olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra müfred

¹¹⁴ Bkz. Talimât, *Fî İlmî’l-Lüga*, s. 14.

¹¹⁵ Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fi Ulümü’l-Lüga ve Envâihâ*, (thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla-Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Becâvî), 2 cilt, el-Mektebetü’l-Arabiyye, Beyrut 1987, dillerin ortaya çıkışı: I, 8-39; lafız-mana ilişkisi: I, 41-55; fasih ve yapay dil: I, 171-213; kullanılan ve kullanılmayan lafızlar: I, 240-247; garip, yadırganan ya da Arapçalaştırılmış kelimeler: I, 233-240, 268-294; iştikak: I, 345-354; çokanlamlılık: I, 369-386; ezdâd: I, 387-402; eşanlamlılık: I, 402-413; tashif-tahrif: II, 353-394. Suyûtî’nin eserinin içeriğiyle ilgili değerlendirme için bkz. Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 430.

¹¹⁶ Rudeynî, *Fusûl fi İlmî’l-Lügati’l-Âmm*, s. 44. “علم اللغة” ifadesinin âlimler tarafından “kelime hazinesinin bilinmesi” anlamında kullanılmasına örnek olarak bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 105; Zerkeşî, *Burhân*, I, 13; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1059-1064; Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr*, s. 10-11.

¹¹⁷ Rudeynî, *Fusûl fi İlmî’l-Lügati’l-Âmm*, s. 44; krş. Fârâbî, *Ihsâu’l-Ulûm*, s. 17-25.

kelimelerle ilgili ilimleri; harflerin mahreçleri, lafızların müfred haldeki manası (ilmüllüga), lafızların manaya vaz' edilmesi ilmi, iştikak ve sarf ilmi olmak üzere beş kategoride incelemiştir.¹¹⁸

Günümüz Arapçasında *filoloji* ve *dilbilim* ayrımındaki belirsizliğin nedeni, sadece eski kullanımlarla yenisi arasındaki tekabüliyet sorunu değildir. Belki de bu tekabüliyet sorununun etkisiyle, dilbilim ve filoloji karşılığında günümüzde farklı terimlerin tercih edilmesi belirsizliği iyice artırmıştır. Nitekim ortada birçok terim vardır ve genelde terimlerden ne kastedildiği çoğu kez açık değildir.¹¹⁹ Ayrıca, Batı dillerindeki çağdaş çalışmaları Arap diliyle ifade etmenin zorluğu¹²⁰ ve farklı dillerdeki terimlerin Arapça karşılığı konusunda araştırmacılar arasında birlik olmaması kavram kargaşasının iyice artmasına yol açmıştır.

Çağdaş Arap dilcilerinin *filoloji* ve *dilbilim* karşılığında gerçekten de farklı farklı terimler kullandıkları görülmektedir. Sözelimi, dilbilim için “فقه اللغة”nin kullanılması gerektiğini öne sürenler vardır.¹²¹ Bunu kabul edenlerin büyük bir kısmı *Genel Dilbilimden*¹²² ayırmak amacıyla, Arap dilinin sorunlarıyla ilgilenen alana “فقه اللغة العربية” ifadesini kullanmışlardır. *Genel Dilbilim*, bütün diller arasındaki olgular ve kurallarla ilgilendiği için, Arap diliyle ilgili çalışmaları genel dilbilimden ayırmak amacıyla, böyle bir kayda ihtiyaç duyulmuştur.¹²³ Bu durumda “فقه اللغة” ifadesi, *Genel Dilbilim* olarak bilinen alan için kullanılmakta, Arap diliyle ilgili çalışmalar ise “فقه اللغة العربية” terimiyle ifade edilmektedir.¹²⁴

¹¹⁸ Ebü'l-Hayr İsmâüd'd-Dîn Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâti'l-Ulûm*, (thk. Kamil Bekri; Abdulvehhab Ebü'n-Nûr), 4 cilt, Kahire 1968, I, 99-143; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 45.

¹¹⁹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 50; 52.

¹²⁰ Bkz. Mahmud Sa'ran, *İlmü'l-Lüga: Mukaddime li'l-Kârii'l-Arabî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y, s. 28-29.

¹²¹ Bunu savunanlar “فقه اللغة” ifadesinin Araplar arasında daha yaygın ve “bir şeyi bilmenin aynı zamanda onu fihketmek” olduğunu gerekçe göstermişler ve dille ilgili çalışmalar için en elverişli ifadenin “فقه اللغة” olduğunu belirtmişlerdir. Subhî Salih, *Dirâsât fi Fıkhü'l-Lüga*, s. 5; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 39.

¹²² Saussure'un ders notlarının “*Genel Dilbilim Dersleri*” adıyla yayımlanmasından sonra bütün dillerin ortak yönlerini ele alma anlamında, “*Genel Dilbilim*” diye bir alan oluşmuş ve dilbilim çalışmaları bu yönde ilerlemiştir. Bununla birlikte, dilbilimin ilkelerini belli bir dile uygulamak suretiyle, “*Özel Dilbilim*” çalışmaları da yapılmıştır ve yapılmaktadır. Ülkemizde düzenlenen “Uluslararası Türk Dilbilimi Konferansları” bu bağlamda örnek olarak zikredebilir.

¹²³ Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 430-431; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 52.

¹²⁴ Bu kullanım bütün dillerle ilgili çalışmaları “فقه اللغة” adı altında da olsa, dilbilim olarak nitelmesi açısından kabul edilebilir. Ama, herhangi bir ayırım yapmaksızın Arap diliyle ilgili çalışmaların hepsini filolojeye müteakbil olarak “فقه اللغة العربية” adı altında toplaması açısından isabetli bir görüş değildir.

Klasik dönemde “فقه اللغة” adı altında yapılan çalışmaları günümüzdeki dilbilim çalışmalarının bir halkası kabul edip, dilbilim karşılığında “فقه اللغة” teriminin kullanılmasına gerek kalmadığını, “علم اللغة” ile yetinmenin mümkün olacağını, yani, yukarıdaki görüşün tam tersini savunanlar da vardır. Bununla birlikte, bu görüş sahiplerine göre, uzun bir geçmişe sahip olan “فقه اللغة” terimi geçmiş çalışmalarla sınırlı olmak ve daha genel olan “علم اللغة” ile karıştırılmamak şartıyla muhafaza edilebilir.¹²⁵

Terminolojideki bu sıkıntıyı aşmak amacıyla orta yolu bulmaya çalışanlar da vardır. Şöyle ki, eğer “ilmüllüga” ifadesi “umumi/genel” vasfıyla kayıtlanır ya da hiçbir kayıt getirilmeden mutlak olarak zikredilirse “genel dilbilime” delalet eder. Ama belli bir dille ilgili çalışma kastedilirse, bu durumda sınırlandırmaya atıfta bulunması amacıyla, “ilmüllügati’l-arabi” gibi bir kullanım tercih edilir.¹²⁶

Dilbilimle filoloji aralarındaki sınır net olarak çizilemese, ya da bu iki terim, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da, özellikle çağdaş anlamda dilbilimle filoloji birbirinden ayrı iki alandır. Birçok bilim adamı bu ikisinin aynı şeyler olmadığını, dolayısıyla bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁷ Biz de filolojinin konusu, amacı ve dilbilim-filoloji ayrımıyla ilgili ortaya konan görüşler yardımıyla bu iki alanın sınırlarını biraz olsun netleştirmeye çalışacağız. Bu bağlamda, dilbilim ve filolojinin neyle uğraştığı, benzer ve farklı yönleri ve amaçlarına ulaşmak için neleri kullandığı hakkında kısaca durmak faydalı olacaktır.

Metinleri tespit ederek yorumlamaya çalışan *filoloji* bu sayede metnin ait olduğu toplumu tanımayı; toplumun töreleri, edebiyat tarihi ve kurumları hakkında bilgilere ulaşmayı amaçlar. Filolojinin dille ilgili sorunlarla ilgilenmesi ise, özellikle farklı

Zira, dilbilim ile filolojinin ayrımında belirleyici olan birincisinin bütün dillerle ilgili, ikincisinin ise sadece bir dille ilgili olması değildir. Neyin filoloji neyin dilbilim olduğu konusundaki ayırt edici en önemli özellik, yapılan çalışmanın bütün dillerle ilgili mi yoksa sadece bir dille mi ilgili olup olmaması değil, yapılan işin öz niteliğidir. Sadece bir dille ilgili filolojik çalışma yapılacağı gibi, “Özel Dilbilim” anlamında bir dille ilgili dilbilimsel bir çalışma da yapılabilir. Bütün dilleri kapsayan bir filolojik çalışma düşünülmesi de, birden fazla dille ilgili filolojik çalışma gayet rahat yapılabilir. Filolojinin bir dille ya da birkaç dille sınırlı olması, bir dille ilgili yapılan bütün çalışmaların filolojik olmasını gerekli kılmaz. Önemli olan çalışmanın niteliği ve amacıdır.

¹²⁵ Abdülgafûr Hamid Hilal, *İlmü’l-Lüga beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, Matbaatü’l-Cebelâvî, y.y. 1986, s. 25.

¹²⁶ Rudeynî, *Fusûl fi İlmü’l-Lügati’l-Âmm*, s. 51.

¹²⁷ İki alanın ayrılması gerektiği konusunda bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 35; Perrot, *Dilbilim*, s. 9; Nida, *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, s. 12; Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 184-185; Watkins, “What is Philology?”, *On Philology*, s. 22-23, Leonard Bloomfield, *Language*, s. 512’den naklen; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 44.

dönemlere ait metinlerin karşılaştırılmasına, anlaşılması zor metin ya da kitabelerin açıklanmasına ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıkar.¹²⁸ Ulaştığı metinler yardımıyla geçmiş toplum ve medeniyetler hakkında bilgi elde etmeyi amaçlayan filoloji, ihtiyaç duyduğu oranda dil sorunlarıyla ilgilenmesi hasebiyle, karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarına katkı sağlamıştır. Yine de bu durum filolojinin, dilbilimden ayrı bir alan olmasına engel değildir.¹²⁹

Yazılı metinleri belirleyerek yorumlamaya ve izah etmeye çalışan *filoloji*, aslında, yazılı belgeleri kültürel bağlamında incelemektir.¹³⁰ Bu durumda *filolojiyi* “*dil yoluyla bir toplumun kültürünü incelemek*”¹³¹ olarak tanımlayabiliriz. Bu tanıma göre filolojinin asıl amacı, yazılı metinleri yorumlamak ve izah etmek değil, bu yorumlama vasıtasıyla belgelerin ait olduğu toplumun kültürü hakkında bilgi sahibi olmaktır.¹³²

Dilbilim, genel anlamda dil olgusunu, dil yetisini, sözlü ya da yazılı olsun bütün dilleri, sadece dil açısından ele alır. Bu bağlamda dilin sorunlarını, bir dilin ya da bütün dillerin özelliklerini, dillerin belli bir evredeki işleyişini ya da çeşitli evrelerdeki değişimlerini araştırır. Dilbilimin, incelediği metinler vasıtasıyla metnin ait olduğu toplumun kültürü hakkında bilgi sahibi olmak gibi bir amacı yoktur.

Filoloji ise, geçmiş uygarlıkları tanımayı amaçlayarak, sadece yazılı dili, yani, yazılı kitabe, metin ve belgeleri kültür açısından inceler. Bu amacını gerçekleştirirken,

¹²⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 27-28. Filoloji geçmiş medeniyetler hakkında bilgi sahibi olmak için geçmiş toplumlara ait metinlere ulaşmaya çalışır. Bunun için, ulaştığı metinleri inşa ve tesis eder. Filoloji metinleri tesis etmek amacıyla çivi yazısı tabletlerini, papirüsleri, parşömenleri inceleyerek orijinal nüshayla, kopya nüshaları ayırt etmeyi amaçlar. Filologlar bunu yaparken, paleografi ve metin tenkidi gibi metotları kullanırlar. Geniş anlamda düşünüldüğünde bu metotlar *filolojiyi* tamamlayan unsurlarmış gibi görülebilir. Bkz. Ziolkowski, “What is Philology: Introduction”, *On Philology*, s. 6.

¹²⁹ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 44. Vardar dilbilim-filoloji ayrımıyla ilgili şunları söylemiştir: “Yazılı belgeler üzerinde çalışan betikbilim (filoloji), yazınsal yapıtlar aracılığıyla geçmiş uygarlıkları tanımayı amaçlar, birtakım iç ve dış ölçütlere dayanarak betiklerin belirlenmesi, aktarılması, tarihlendirilmesi, çözülmesi, değişik betik biçimlerinin ve elyazmalarının karşılaştırılması, özgün biçime uygun olan ‘doğru’ betikler oluşturulması, bunların eleştirel açıdan değerlendirilmesi vb. sorunlarla ilgilenir. Yazınsal dille sanatsal değerlere önem veren betikbilimin kendine özgü yöntemleri vardır. Bu dal, dil sorunlarını, özellikle değişik çağların betiklerini karşılaştırmak, her yazarın kişisel dilini belirlemek, güç anlaşılır ya da eski bir dildeki yazıtları çözmek ve açıklamak için ele alır.” Bkz. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 44; krş. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 28.

¹³⁰ Eckehard Simon, “The Case for Medieval Philology”, *On Philology*, s. 18-19.

¹³¹ Orhan Hançerlioğlu, “Filoloji”, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, 7 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, II, 167.

¹³² Örneğin, *Arkeolojik ve Filolojik Belgeler Işığında Frigler* adlı bir tezin, “Friglerin Kökenine Işık Tutan Filolojik Belgeler” başlıklı dördüncü bölümünde Frigler’e ait yazılı belgelerden hareketle Frig Devleti’nin kültürel ve sosyo-politik yapısı hakkında bilgiler verilmektedir. Bkz. Tülin Kaya, *Arkeolojik ve Filolojik Belgeler Işığında Frigler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, GÜSBE, Ankara 2007, s. 43-62.

günümüze ulaşan metinleri tesis etmeye ve yorumlamaya çalışır. Metinle aramızda zaman farkı olduğu için, orijinal metnin tesis edilmesi gerekmektedir.¹³³ Filoloji ulaştığı ve tesis ettiği metinleri kültürel bağlamında ele alarak, yazılı belgelerin ait olduğu toplumun tarihi, kültürü, kurumları ve töreleriyle ilgilenir. Bunu yaparken de doğal olarak dilbilim, sosyoloji, dinler tarihi, hukuk gibi alanlardan yararlanır.¹³⁴

Filoloji ile dilbilim arasında farklılıklar olduğu gibi, ortak noktalar da vardır. Zaten belki de sorun sözkonusu ortak noktalardan kaynaklanmaktadır. Her ikisi de farklı açılardan da olsa, dille ilgilenir. Yine her ikisi birbirlerinden belli alanlarda yararlanırlar. Sözelimi, dilbilim, özellikle eski el yazması metinler vasıtasıyla ulaşılabilen diller söz konusu olduğunda filolojinin verilerini kullanır.¹³⁵ Geçmişin dilbilimsel durumları hakkında bilgi sahibi olmak için, dilbilimci filolojiyi kullanmak zorundadır. Çünkü geçmiş hakkındaki belgeler filoloji yardımıyla inşa edilir. Filolojinin sağladığı veriler, geçmiş hakkında çalışma yapmak isteyen dilbilimci için çeşitli imkânlar sağlar.¹³⁶ Bu metinler ancak filoloji vasıtasıyla gün yüzüne çıkarılabileceği için, bu açıdan dilbilim filolojinin verilerine muhtaçtır. Filolojik araştırmanın ele aldığı metnin anlaşılmasındaki zorluk kelimenin anlamından ya da cümlenin yapısından kaynaklandığında, filoloji dilbilimden yararlanmaya muhtaçtır, yani, bu noktada da filoloji dilbilime bağımlıdır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Filoloji ile dilbilim farklı şeyler olmakla birlikte kesiştikleri hususlar vardır. Filoloji, amacının gerçekleşmesi için kelimelerin anlamları, cümle yapıları gibi hususlarda dilbilimden yardım alır. Başka açılardan da filoloji dilbilime yardım sağlayabilir. Mesela yazma eserler, eski kitabelerin gün yüzüne çıkarılması filolojinin amaçları arasındadır. Bu tür eserlerle ilgili yapılacak dilbilimsel araştırmalarda dilbilim filolojinin bulgularından yararlanmak zorundadır.

¹³³ Ziolkowski, "What is Philology: Introduction", *On Philology*, s. 6.

¹³⁴ Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 14. Süheylâ Bayrav, filolojik araştırmanın basamaklarını şöyle sıralamıştır: 1. Metinlerin ve yazma eserlerin bulunup, okunması ve tasvir edilmesi; 2. Bulunan metnin birkaç rivayeti varsa, onların karşılaştırılması, eleştirilmesi, sınıflandırılması ve yayımlanması; 3. Metinde kullanılan kelime ve deyimlerden anlamı değişmiş ya da unutulmuş olanlar varsa bunların açıklanması; 4. Metinde tarihî olaylara, inanç ve törelere yapılan telmihlerin açıklanması; 5. Metnin nerede, ne zaman yazıldığının araştırılması, kaynaklarının tespit edilmesi ve metnin sanat değerinin incelenerek yapı, üslup, söz sanatları bakımından özelliklerinin ortaya konulması; 6. Metnin diğer bilimlerle ilişkisinin belirtilmesi. Bkz. Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 14.

¹³⁵ Perrot, *Dilbilim*, s. 25; Dilbilim ve filolojinin birbirine desteklemesi konusunda ayrıca bkz. Talimât, *fi İlmi'l-Lüga*, s. 16.

¹³⁶ Antoine Meillet, *La Méthode Comparative en Linguistique Historique*, H. Aschehoug & Co. Oslo 1925, s. 11'den naklen, Watkins, "What is Philology", *On Philology*, s. 22.

1.3. Dilbilimin Alt Dalları

Dilbilimin tanımını yaparken vurguladığımız üzere, dilbilimin tanımı konusunda görüş birliği olmadığı gibi, alt dallarının neler olduğu ve bu alt dalların sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği konusunda da bir birlik yoktur.¹³⁷ Hatta ilerde sesbilim konusunda ele alacağımız üzere, fonetik/sesbilgisi ile fonoloji/sesbilim ayırımında Saussure'un görüşü, günümüz dilbilim çevrelerinin genel görüşünden farklıdır. Nitekim günümüzde fonoloji/sesbilim sesleri görevleri açısından, fonetik/sesbilgisi ise sesleri fizyolojik açıdan ele alan disiplin olarak kabul edilmektedir. Oysa Saussure tam tersine, fonolojinin, sesleri fizyolojik açıdan ele alan disiplin için kullanılması gerektiğini savunmuştur.¹³⁸

Dilbilimin alt dallarının neler olduğu konusundaki sözkonusu görüş ayrılığının doğal bir sonucu olarak, alt dalları iki ya da üçle sınırlayanlar olduğu gibi, yelpazeyi oldukça geniş tutarak on'un üzerinde alt daldan bahsedenler de vardır.¹³⁹ Dolayısıyla, bu taksimdeki alt dallar birbirlerinden çok kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Bu ayırım daha çok araştırmada kolaylık amacıyla yapılan bir tasniftir. Dilbilimin alt dallarından birini ilgilendiren bir konu çoğu kez, diğer alt dallarından birini de ilgilendirir, ya da etkiler. Mesela sesbilimi ilgilendiren kelimelerin sesleri, biçimbilimin konusu olan sığa/form değişikliklerinden etkilendiği gibi, tersi de mümkündür. Yine sözcükbilime ait eserler olan sözlüklerde kelimelerin tekil, çoğul, masdar, ismi fail, sıfat-ı müşebbehe oluşlarının belirtilmesi, bu konular biçimbilimin (sarf) konusu oldukları için sözcükbilimle biçimbilgisi arasındaki etkileşimi gösterir. Benzer etkileşimler

¹³⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 24; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (Önsöz), s. 7; s. 21, 1. dipnot; *Filolojinin Oluşumu*, s. 61; Perrot, *Dilbilim*, s. 108-109; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 15; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 75-77.

¹³⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 68. Saussure'un görüşünü dilbilimcilerin benimsememesiyle ilgili olarak bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 67, 1. dipnot.

¹³⁹ Mesela Doğan Aksan dilbilimin alt dallarının sesbilim, sesbilgisi, sözdizimi, anlambilim, sözcükbilim, sözlükbilim, lehçebilim, göstergebilim, adbilim, toplumdilbilim, ruhdilbilim, uygulamalı dilbilim, filoloji, anlatımbilim, istatistik dilbilimi dilbilimin alt dalları olarak kabul ederken yelpazeyi oldukça geniş tutmuştur. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 25-36. Perrot ise sesbilim, biçimbilim, sözdizimi ve sözlükbilim olmak üzere dörtlü tasnife yer vermiştir. Bkz. Perrot, *Dilbilim*, s. 108-109. Berke Vardar, sesbilim, sözlükbilim ve tümcebilim olmak üzere üçle sınırlı tutmuştur. Bkz. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 158-163; Süheyla Bayrav sesbilgisi, sesbilim, morfo-sentaks ve anlambilim olmak üzere dört alt daldan bahsetmiştir. Bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 91-131. Dilbilimin alt dallarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zeynel Kiran-Ayşe Kiran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2001, s. 231-280.

sözcükbilim ile sözdizimi ve biçimbilim ile sözdizimi arasında da sözkonusudur. Anlambilim ise nihayetinde dilbilimin bütün bu alt dallarıyla etkileşim içerisinde.¹⁴⁰

Sonuç olarak hemen bütün dillerde dilbilimin alt dalları arasında bu şekilde bir irtibattan söz etmek mümkündür. Arap dilbilimcileri de dilbilimin bu alt dallarıyla ilgili çalışmalar yapmışlardır. Dilbilimin alt dallarıyla ilgili çalışmaların hepsi bir şekilde anlamla ilgilidir. Zira, bu çalışmaların amacı nihâf olarak mananın açığa çıkarılmasıdır. Gerek ses, gerek yapı düzeyinde olsun, kelimeyle ilgili her çalışma cümlenin ve metnin anlaşılmasına hizmet eder. Bu noktada bazı araştırmacılar “sesbilim, morfoloji ve sentaks çalışmalarının gayesi anlamdır, bu çalışmaların hepsi mana için birer vasıta”¹⁴¹ demektedir.

Biz bu konuda çalışmamızda bir sınırlandırmaya giderek, dilbilimin alt dallarından; sesbilim, biçimbilim, sözdizimi, sözcükbilim ve anlambilim hakkında tanıtıcı bilgi vermeye çalışacağız. Zira, kıraat ve lehçe farklılıklarını bir kenara bırakırsak hicri ilk üç asırda yazılan dilbilimsel tefsirlerde, dilbilimin daha çok bu alt dallarıyla ilgili konulara ağırlık verilmiştir. Dilbilimin alt dallarıyla tefsir ilişkisi üzerinde üçüncü bölümde dilbilimsel tefsirin Kur’an’ı anlamaya katkısını ele alırken duracağız. Burada ise dilbilimin alt dallarıyla ilgili kısa tanıtıcı bilgiler vermekle yetineceğiz.

1.3.1. Sesbilim/Fonoloji/ Dirâsetü’n-Nizâmi’s-Savtî

Dildeki seslerle ilgilenen iki ayrı alan vardır: Sesbilim/fonoloji ve sesbilgisi/fonetik.¹⁴² Bununla birlikte, bunlardan sadece birincisi dilbilimin bir alt dalıdır. Sesbilgisi ise dilbilimden çok fizyolojiyi ilgilendiren bir alandır. Dilbilim sadece ihtiyaç duyduğunda sesbilgisinin verilerinden yararlanır.¹⁴³ Bu ikisinin birbirine karıştırılmaması ve

¹⁴⁰ Dilbilimin bu alt dalları arasındaki etkileşim ve örnekleri için bkz. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 32; Ahmed Muhammed Ebü’l-Ferec, *el-Meâcimü’l-Lügaviyye*, s. 13-14; 75-82; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü’l-Lügavî*, s. 165-166; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 111-116; krş. Perrot, *Dilbilim*, s. 108-109

¹⁴¹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, 227-228; krş. Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, 261.

¹⁴² Fonoloji Arapça’da الفونولوجيا lafzı olduğu gibi korunarak, veya “Dirâsetü’n-Nizâmi’s-Savtî” terkipleriyle, fonetik ise “İlmü’l-Esvât” terkipleriyle ifade edilmektedir. Bkz. Komisyon, *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, Beyrut 1983, s. 68 (İngilizce kısım); 63 (Arapça kısım).

¹⁴³ Sauussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 68; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 94; Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, s. 160.

sesbilimin alanının daha net olarak ortaya konulması amacıyla her ikisinin tanımlarına yer verecek ve aralarındaki farkı kısaca belirtmeye çalışacağız.¹⁴⁴

Sesbilim/Fonoloji, seslerden hangisinin anlamın oluşmasında ve değişmesinde rol oynadığını tespit etmeye çalışan ve bu seslerin özellikleriyle ilgilenen dilbilim alanıdır. Bu durumda sesbilim, dildeki seslerin görevleriyle, yani, anlam farklılığı yaratan sessel farklılıklarla ilgilenir. Sesbilgisi/fonetik ise anlam açısından ortaya koydukları işlev üzerinde durmaksızın, seslerin sadece fiziksel özellikleriyle; yani, konuşma ve işitmenin nasıl gerçekleştiğiyle, ses cihazının işleyişiyle ve insanın ne tür sesler çıkardığıyla ilgilenen disiplindir.¹⁴⁵

Tanımlarda da görüldüğü üzere sesbilim ve sesbilgisi farklı şeylerdir. Yani sesbilgisiyle uğraşan birisinin konusunu oluşturan seslerle, sesbilimle uğraşanın konusunu oluşturan sesler aynı şeyler değildir. Sesbilim (:fonoloji), bir dilde hangi sessel ayrılıkların anlam ayrılıklarına neden olduğunu, anlam farklılaşmasına yol açan unsurları ve bu unsurların birbirleriyle ne gibi ilişkiler kurduğunu ve hangi kurallara göre sözcükler ya da tümceler oluşturmak üzere birleştiklerini araştırır. Bu etkinlik seslerin işlev ve görevine ağırlık vermektedir. Oysa seslerin işleviyle ilgilenmeyen sesbilgisi (:fonetik) gösterenleri anlamı oluşturmaları bağlamında ele almaz. Dolayısıyla sesbilimle sesbilgisi ilk bakışta

¹⁴⁴ Bu arada, sesbilim ve sesbilgisi terimleriyle ilgili farklı yaklaşımlara rastladığımızı ifade etmekte yarar görüyoruz. Bu farklı yaklaşım hem konunun anlaşılmasını güçleştirmekte hem de iki alanın birbirine karıştırılması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere, Saussure, ses fizyolojisiyle ilgilenen alana *fonoloji* teriminin kullanılmasını uygun görmekteydi. Saussure'un bu görüşü nedeniyle olsa gerek, ülkemizde de ses fizyolojisiyle ilgilenen alana fonoloji, seslerin işlevleriyle ilgilenen alana ise fonetik terimini kullananlar olmuştur. Örneğin, Necip Üçok, bu hususta Saussure'dan etkilenmiştir. Doğan Aksan, fonolojiyi sesleri işlevleri açısından, fonetiği ise fizyolojik açıdan ele alan disiplin olarak tanımlamakla birlikte, fonolojiyi sesbilgisi, fonetiği ise sesbilim olarak Türkçeye çevirmiştir. Son yıllardaki çalışmalara baktığımızda seslerin işlevleriyle ilgilenen disiplin için fonoloji/sesbilim, ses fizyolojisiyle ilgilenen disiplin için ise fonetik/sesbilgisi teriminin kullanımının yaygınlık kazandığını görüyoruz. Krş. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 68; Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 104-105; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 25-28.

¹⁴⁵ Nida, *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, s. 37-38; Perrot, *Dilbilim*, s. 108; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 91-92; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 15-16; Ahmed Muhammed Ebü'l-Ferec, *el-Meâcimü'l-Lügaviyye*, s. 60-61. "Dilin ses sisteminde görevli yanların araştırılması" olarak özetleyebileceğimiz fonoloji'yi, 1928'te La Haye'de I. Uluslararası Dilciler Kongresi'nde konuyla ilgili bildiriler sunan R. Jakobson, S. Karcevsky ve N. S. Trubetskoy kurmuştur. "Prag Dilbilim Çevresi" olarak bilinen ekolü oluşturan bu bilginler ve sesbilimle ilgili çalışmaları için bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 94-95; Vardar (Editör), *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1999, s. 87-88; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 74-78.

aynı şeyle, yani sesle ilgileniyor gözükmemesine rağmen, farklı şeylerdir. Bu ayırım teoride gerekli olduğu gibi pratikte de mümkün ve yararlıdır.¹⁴⁶

Sesleri işlev ve görevleri açısından ele alan sesbilimin konusunu, sesbirim/fonem, yani kelimelerin birbirinden farklı anlam taşımaya yol açan sesler oluşturmaktadır.¹⁴⁷ Dolayısıyla *sesbirim/fonem* “Kendi başlarına anlamları olmayan, ama girdikleri birleşimlerde anlam farkı yaratmak suretiyle bir dil ya da lehçedeki herhangi bir lafzı anlamsal açıdan diğer lafızlardan ayıran birim” olarak tanımlanabilir.¹⁴⁸ *Sesbirim/fonem*in ne olduğunu, dolayısıyla sesbilimin konusunu daha somut hale getirmek için, çeşitli dillerden örnek vermemiz gerekirse; Türkçemizdeki ‘yapı’, ‘kapı’, ‘çapı’, ‘sapı’ kelimelerindeki ilk harfler birer fonemdir. Çünkü kelimeler arasında anlamsal farklılığa neden olan bu seslerdir. Oysa “Raftan bir kap aldım. Aldığım kabın içini suyla doldurdum” cümlesindeki ‘kap’ ve ‘kab-ı’ kelimelerindeki ‘p’ ve ‘b’ sesleri fizyolojik açıdan farklı sesler olmasına rağmen, farklı sesbirim/fonem değildir. Türkçede kelime sonunda b/p, d/t, c/ç ayrılığı ortadan kalktığı için, bu örnekteki ‘p’ ve ‘b’ sesleri anlam farklılığına yol açmamaktadır. “Geldiğim/geldiyim” örneğinde de iki ses var, anlam değişmediği için tek fonem vardır.¹⁴⁹

Arapçadaki سائر ve صائر kelimelerindeki anlamsal farklılığı oluşturan ‘س’ ve ‘ص’, طين ve تين arasındaki anlamsal farklılığa neden olan ‘ط’ ve ‘ت’ harfleri birer fonemdir.¹⁵⁰ Oysa ‘ل’ harfinin والله ’de kalın, بالله’de ince okunması sessel bir farklılık olmasına rağmen, anlamsal açıdan farklılık yaratmaz, yani Arapçada ‘ل’in ince ya da kalın okunması fonem değildir. Bu bağlamda anlam değişikliğine yol açmayan ses değişikliğinden kaynaklanan kıraat farklılıkları sesbilgisinin (:fonetik) konusu olmaya elverişlidir. Anlam değişikliğine yol açan ses değişikliğinden kaynaklanan kıraat farklılıkları ise sesbilimin (:fonoloji) konusudur. Kıraat kitaplarında ve tefsirlerde belirtmekle birlikte, anlam değişikliğine yol açmayan kıraat farklılıkları her halükarda konumuz dışındadır. Anlam değişikliğine yol açan ses değişiminden kaynaklanan kıraat

¹⁴⁶ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 90; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 2002, s. 31. Fonoloji-Fonetik tanımları ve aralarındaki fark için ayrıca bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 94-103; Fethî Abdülmu’tî Neklâvî, *Kazâyâ fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, y.y., 1986, s. 67-70; Ahmed Muhammed Ebü’l-Ferec, *el-Meâcimü’l-Lügaviyye*, s. 60-61

¹⁴⁷ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 88.

¹⁴⁸ Neklâvî, *Kazâyâ fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 70. Sesbirim hakkında geniş bilgi için bkz. Neklâvî, *Kazâyâ fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 69-70; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 95-96; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 93-98.

¹⁴⁹ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 95-97.

¹⁵⁰ Örnekler için bkz. Neklâvî, *Kazâyâ fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 69-70.

farklılıkları ise sesbilim açısından ele alınabilir olmasına ve tefsirlerde bunlara da değinilmesine rağmen, çalışmamızın kapsamında belirttiğimiz üzere, biz bu tür kıraat farklılıklarını da incelemeyeceğiz.¹⁵¹

1.3.2. Biçimbilim/Morfoloji/Sarf

Biçimbilim kökeni çok eski dönemlere dayanan bir dilbilim alanıdır. Nitekim, günümüzde bu ad altında yapılan çalışmaların, sözcüklerin kökenlerinin saptanması, kök ve eklerinin belirlenmesi gibi açılardan eski dilbilgisi ve dilbilim çalışmalarına kadar uzandığını görürüz. Hatta geleneksel dilbilgisinin en çok önem verdiği hususlardan birisinin biçimbilim olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵²

Sözcüklerin yapısını inceleme olarak kısaca ifade edebileceğimiz *biçimbilimi*, “*bir dil içinde kelime kategorilerinin neler olduğunu, nasıl çekildiklerini, ne gibi şekiller gösterdiklerini öğreten gramer kolu*”¹⁵³ olarak tanımlayabiliriz. Kelime varyantlarını inceleyen biçimbilim kelimelerin şekil bilgisidir.¹⁵⁴ Dolayısıyla biçimbilim, dilbilimin, kelimelerin siygaları, bu siygalar arasındaki değişiklikleri inceleyen alt dalıdır. Kelimelerin yapısı ve siygalının oluşumuyla ilgili kuralların yanı sıra, yeni anlamlar elde etmek için kelimenin yapı, ıstikak ve çekiminde yapılan değişikliklerle ilgilenir.¹⁵⁵ Mesela bir kelimenin; çoğul ve tekil haldeki şekilleri, fiil ise ifade ettiği zamana ya da etken-edilgen olmasına göre aldığı şekillerin incelenmesiyle, yani kelimelerin yapılarıyla biçimbilim ilgilenir.¹⁵⁶

Biçimbilim, “*yapı ve siyga bakımından lafızların uğradığı değişikliklerin bilinmesi*”¹⁵⁷ olarak tanımlanan *sarf* ilminin müteakibidir. Bu durumda Arap dilbiliminin bir alt dalı olan *sarf* ilmi, “lafzî ya da manevî bir etkenle kelimenin yapısında meydana gelen

¹⁵¹ Kıraatlerin tefsire etkisiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunlara örnek olarak şunları zikredebiliriz: Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005; Salih Emin Ağa, *et-Tevcîhü'l-Lügavî li'l-Kıraati'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2007.

¹⁵² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 81.

¹⁵³ Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 118; Nida, *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, s. 39;

¹⁵⁴ Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, s. 124; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 31; Hüseyin Günday-Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi (Nahiv Bilgisi)*, Alfa Yayınları, İstanbul 2005, s. VII.

¹⁵⁵ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, 31, 67.

¹⁵⁶ Perrot, *Dilbilim*, s. 42; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 16.

¹⁵⁷ Bkz. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, 10. Tarihsel süreçte dilbilim çalışmaları hakkında bilgi verirken değineceğimiz üzere sarf ilmi başlangıçta nahivle ilgili eserlerin içeriğinde ele alınmakta olup, daha sonra nahivden ayrı bir alan haline gelmiştir.

değişiklikler”i incelemesi açısından günümüzdeki dilbilimin *morfoloji* olarak bilinen alt dalıyla kesişmektedir.¹⁵⁸

Sarf ilmiyle ilgili olan bir husus da *ıştikak*tır. Sözlük anlamı “bir şeyin yarısını almak” olan *ıştikak* bir dilbilim terimi olarak “*aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden türetilmesi*”¹⁵⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Klasik dilbilimciler *ıştikak*ı üçe ayırmıştır. 1. *İştikak-ı Sağîr*: Kipleri farklı olmakla birlikte asıl harfleri ve bu asıl harflerin sıralanışı aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir. Örneğin, ‘ضَرَبَ/dövdü’ fiilinin, ‘ضَرَبَ/dövmek’ mastarından türetilmesi gibi. Bu *ıştikak* sarf ilminin konusu olan kelimelerin kip ve siygalarında meydana gelen değişikliklerle doğrudan ilgili olduğu için “el-ıştikâku’s-sarfî” şeklinde de adlandırılmıştır.¹⁶⁰ 2. *İştikak-ı Kebîr*: Aynı harflerden oluştuğu halde, sıralanışları farklı, aralarında anlamsal ilişki olan kelimeler arasındaki türemedir. Örneğin, ‘حمد/hamd etmek’ kelimesinin harflerinin sırası değiştirilerek ‘مدح/medhetmek’ kelimesinin türetilmesi. 3. *İştikak-ı Ekber*: “İki asıl harfiyle anlamı aynı olan ya da harfleri arasında mahreç birliği veya yakınlığı olan iki kelime arasındaki türemeye denir.” Sözelimi, ‘مدح’den ‘مته’nin türetilmesi gibi. Bu üç *ıştikak* türünden birincisi, kıyasa bağlı olup kelimelerin siygalarıyla ilgili olduğu için sarf ilmiyle bağlantılıdır.¹⁶¹ Sarf kitaplarında kullanılan *ıştikak* sözcüğü birinci tür *ıştikak*a atıf yapmaktadır.¹⁶²

İştikak kelimelerin türetilmesiyle ilgilendiği için, *ıştikak* bilgisi bir kelimenin kökünün bulunması ve kök anlamıyla ilişkisinin tespiti açısından önemlidir. Bu bağlamda *ıştikak*ın etimoloji olarak bilinen kökenbilimle karıştırılması muhtemeldir. Etimoloji ile *ıştikak*ın ilim çevrelerinde birbirlerine eşdeğer olarak kullanılması da bunu

¹⁵⁸ Bkz. Ahmed Muhammed Ebü'l-Ferec, *el-Meâcimü'l-Lügaviyye*, s. 75. Kelimenin yapısındaki değişikliğe neden olan lafzî etkene, kelimenin tekil formunun tesniye ya da çoğul formuna değişmesini; manevî etkene de ‘غزو’ in ‘غزا’ haline dönüşmesi gibi illetli kelimelerde meydana gelen değişim örnek olarak göstermek mümkündür. Bkz. *el-Meâcimü'l-Lügaviyye*, s. 75.

¹⁵⁹ Kılıç, “İştikak”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 439; krş. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 27; Tehânevî, *Mevsûâtü Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, (thk. Refik El-Acem ve diğerleri), 2 cilt, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, 207. *İştikak* ayrıca bu alanda yazılan eserlere verilen bir ad olduğu gibi, bedî ilminde “aynı kökten birkaç kelimeyi bir sözde toplamak” anlamında bir tür cinas sanatı olarak da terimleşmiştir. Bkz. Kılıç, “İştikak”, XXIII, 439-440.

¹⁶⁰ Nitekim kökü üç ve dört harfli olan “sülâsî ve rubâî mücerred fiillerin masdarlarından fiil ve isim kategorisinde birçok kelimenin ve mücerret fiillerden mezîd fiil kalıplarının türemesi bu nevi *ıştikak*tır.” Bkz. Kılıç, “İştikak”, XXIII, 440.

¹⁶¹ Kılıç, “İştikak”, XXIII, 439-440; *İştikak*ın türleri ve bu türlerin tanım ve örnekleri hakkında bilgi için bkz. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), 3 cilt, el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y., t.y., I, 133-139; Cürcânî, *Tarifât*, 27-28; Tehânevî, *Keşşaf*, I, 206-208.

¹⁶² Kemal Tuzcu, “Araplarda Etimoloji Çalışmaları”, *Nüşa*, sayı: 1, Bahar 2001, s. 66, (dijital ortamda makaleye ulaşmak için bkz. <http://www.doguedebiyati.com/nusha.htm>).

göstermektedir.¹⁶³ Zira her ikisi de kelimenin kökenini tespit etmekle uğraşır. Net bir yöntemi olmadığı öne sürülerek çağdaş dilbilimde olumsuz bir gözle bakılan ve dilbilimin bir alt dalı olup olmadığı sorgulanan etimoloji çalışmaları, geçmişte önemli bir yaygınlık alanına sahip olmuştur.¹⁶⁴

Etimoloji "*bir kelimenin bütün üremelerini göz önünde bulundurarak onun ses ve mana bakımından kabul edilebilecek en eski şekline varmayı amaçlayan, yani bir kelime içerisinde saklı olan kavram çekirdeğini ve bu kavram çekirdeğinin değerini ortaya koymaya*"¹⁶⁵ çalışan disiplin olarak tanımlanabilir. Etimolojinin amacı sözcüklerin geçmişinin, onları açıklayabilecek bir şey buluncaya kadar araştırılması, kelimelerin başka kelimelerle kurdukları ilişkinin incelenmesi suretiyle açıklanmasıdır.¹⁶⁶ Bu yüzden bilimsel bir yöntem olmadığı düşüncesi yaygındır. Mesela, Türkçe *darı* kelimesi ile akraba olan bütün üremeleri bir araya toplayarak kök olarak *tar* veya *dar* kökünden, bunların ise "sürmek, ekmek" gibi anlamlara geldiğinin tespit edilmesi gibi. İşlemine yöntemli bir şekilde yapmadığı için, etimolojiye her zaman güvenilmemesi gerektiği öne sürülmektedir.¹⁶⁷ Özellikle günümüz dilbiliminde bu anlamda etimolojiye olumsuz bakış açısının hâkim olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁸

Herhangi bir kelime tarihsel süreçte ses, yapı ve anlam bakımından değişim geçirmiş olabilir. Kelimenin bugünkü manasının açıklanmasında bu değişimlerin bilinmesi faydalı olabilir. İşte, etimoloji bu değişimleri araştırarak kelimenin kökenine ulaşmaya çalışır. Oysa, *ıştikak* kelimenin tarihsel süreçte geçirdiği evrelerle değil, kelime türetme ve bunun kuralları üzerinde yoğunlaşır. Bu bakımdan *ıştikak*la etimoloji tam olarak aynı şey değildir. Nitekim etimolojiyi çağdaş Arap dilbilimciler *ıştikak* terimiyle değil,

¹⁶³ Günümüzde etimoloji ve *ıştikak* terimlerinin aynı şeyi ifade edecek şekilde kullanımı yaygındır. Bu tür kullanımlar için bkz. Tuzcu, "Araplarda Etimoloji Çalışmaları"; s. 66; Yunus Ekin, "Dilsel/Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, s. 114, Osman Bilen, "Dilsel/Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, , (24-26 Nisan 2003, İzmir), I, 149; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 78.

¹⁶⁴ Kökenbilime önem verilmesi, dilin kaynağının uzlaşımsal değil, doğal olduğunu kabul etmenin bir sonucu olarak görülmektedir. Diğer bir ifadeyle kökenbilime önem verenler, dilin kaynağının doğal olduğunu öne sürenlerdir. Bkz. Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 37; 98; krş. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 62-64.

¹⁶⁵ Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)* s. 61.

¹⁶⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 274-275.

¹⁶⁷ Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)* s. 61; krş. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 275.

¹⁶⁸ Örneğin etimolojiyi anlam değişmelerinin bilimsel incelenmesinden ayıran Palmer, Platon'un *Cratylus* diyalogundaki etimolojik analizlerin çoğunun bilimsel olması bir yana, saçma ve gülünçlüğünden söz etmektedir. Palmer, F. R., *Semantik*, (çev. Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 24-25.

daha çok تَأْتِيل (:bir şeyin kökenine gitmek) terimiyle ifade etmektedir.¹⁶⁹ Her ikisi de kelimenin kökünü ya da kökenini tespit etmekle uğraşsa da, aralarında önemli bir fark vardır. İştikak çekim eklerinden soyutlayarak kelimenin kökünü tespit etmeye çalışır; dolayısıyla kurallıdır. Etimolojide zamanın ve kullanımın yol açtığı ekle(mele)rden ve değişimlerden tecrit edilerek, kelime kökeninin tespiti sözkonusudur. Sözelimi, İtalyanca *pizza* ve Türkçe *pide*, Rumca *petto*, Sanskritçe *pinda* kelimelerinin benzer kökenlerden geldiğinin iddia edilmesi bir tür etimolojik analizdir.¹⁷⁰ Bu tür analizler kelimenin manasının nereden geldiği konusunda bizlere fikir verebilir. Ancak her zaman bu analizlerin doğruluğunu kanıtlayacak bilgi ve belgelere sahip olmak mümkün değildir. İştikak söz konusu olduğunda ise, özellikle konumuzu ilgilendiren sarf ilmiyle bağlantılı olan iştikak, kelimenin çekim ya da yapım eklerinden tecrit edilerek köküne ulaşmayı amaçlar. Bu yönüyle iştikak kıyasî/kurallı bir faaliyet olduğu için, bir kelimenin kökünün ne olduğunu kurallı olarak ispat etmek mümkündür. Kelimeye arız olan yapım ve çekim ekleri kelimenin anlamını değiştirdiği için iştikakla ilgili analizler, mananın tespiti ve açıklanması açısından önemlidir. Ayrıca bu analizler, etimolojik analizlere göre daha sağlam temeller üzerine oturur. Bu bilgiler ışığında iştikakla etimolojinin tam olarak birbirine tekabül eden iki terim olmadığını, dolayısıyla Arap dilbilim geleneğindeki *iştikak* terimini *etimoloji* ile ifade ederken, bu farklılığın belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Aksi halde, belli bir kuralı olan iştikakın, belli bir yöntemi olmadığı savunulan etimolojiyle eşdeğer olarak algılanma riski sözkonusudur.

1.3.3. Sözdizimi/Sentaks/Nahiv

Sözdizimini kısaca, *sözcüklerin bir araya gelerek kurdukları yapıyı, yani cümle yapısını inceleyen disiplin* olarak tanımlayabiliriz.¹⁷¹ Sözdizimi, sözcüklerin cümle içindeki dizilişleri, cümle içerisinde birbirleriyle ilişkileri, dillerin tümce yapılarının belirlenmeleri gibi konuları inceleyen alandır.¹⁷² Konuşma, yazma ve düşünmede en

¹⁶⁹ Bkz. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, 62; *Mukaddime fi İlme'î d-Delâle ve't-Tahatub*, Daru'l-Kütübi'l-Cedideti'l-Müttehede, Trablus 2004, s. 62-63, 72. Ayrıca İngilizce-Arapça dilbilim terimlerinin mukayeseli olarak ele alındığı bir sözlükte, *etimology* 'تَأْتِيل' ve 'kelimelerin tarihiyle ilgilenen bilim' olarak, *iştikak* ise, 'derivation' sözcüğüyle tanımlanmaktadır. Bkz. Muhammed H. Bâkallâ-Muhyiddîn H. er-Rayyih-G. Nimet S'ad ve diğerleri, *Mu'cemü Mustalahâti İlmi'l-Lügati'l-Hadîs*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1983, (Arapça kısım, s. 5, 13, 64); (İngilizce kısım, s. 18, 24).

¹⁷⁰ *Pizza* kelimesinin anlamı için bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1998, s. 1613; *pide* kelimesinin anlamı için bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, s. 1606. *Pide* kelimesinin etimolojik analizi için bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995, s. 556.

¹⁷¹ Nida, *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, s. 39

¹⁷² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 29-30; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 16-17.

küçük birlik olan cümlelerin nasıl teşkil edileceği, nasıl sıralanacağıyla sözdizimi ilgilendir.¹⁷³ Dolayısıyla sözdizimi literatürümüzdeki *nahve* tekabül etmektedir. Zira Arap dilbiliminde nahiv ilmi, kelimelerden cümle oluşturma, cümledeki konumları ve dizilişleri açısından inceleyen ilim dalı olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁴ Cümleyi oluşturan unsurların cümledeki fonksiyon ve anlamlarının belirlenmesine yardımcı olan nahiv ilmi cümlelerin doğru anlaşılmasına katkı sağlar.¹⁷⁵ Birçok âlim gibi, Kâfiyeci de tefsir için gerekli olan ilimler arasında nahvi de saymış ve nahvi “*herhangi bir manayı ifade etmek amacıyla cümle oluşturulurken lafızların uğradığı irabla ilgili hükümlerin bilinmesi*”¹⁷⁶ olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda nahiv ilmi, dilbilimin, cümleyi oluşturan unsurları, bu unsurların birbirine ve cümlelerin anlamına etkisini, cümlelerin öğelerinin birbirleriyle olan ilişkisini inceleyen alt dalıdır.¹⁷⁷ Nahiv ilminin önemi, sözcüklerin cümle içerisindeki konum ve görevlerinin cümlelerin anlaşılması açısından son derece önemli olmasından ileri gelmektedir. Hatta nahiv ilmi ile lügat ilmi (:bir dilin kelime hazinesinin bilinmesi) arasında bir karşılaştırma yapan İbn Haldûn nahiv ilminin daha önemli ve öncelikli olduğunu öne sürmüştür. Gerekçe olarak, lafızların çoğu kez vaz edildikleri manada kullanıldıklarını, oysa cümle içerisindeki konumlarının sürekli değiştiğini, dolayısıyla cümlelerin doğru anlaşılabilmesinin kelimelerin cümle içerisindeki görevlerinin bilinmesine bağlı olmasını zikretmiştir.¹⁷⁸ Aslında doğru anlamın elde edilmesi açısından dilbilimin alt dalları arasında, en azından sözdizimi ve anlambilim arasında, deyim yerindeyse bir hiyerarşi belirlemenin ne derece doğru olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte, İbn Haldûn’un bu ifadesi, günümüz anlambiliminde neredeyse bir ilke haline gelen “sözcüklerin anlamı yoktur, yalnızca kullanımları vardır”¹⁷⁹ anlayışı açısından düşünüldüğünde son derece doğru bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁷³ Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 130; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 31;

¹⁷⁴ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 31; krş. Günday-Şahin, *Arapça Dilbilgisi*, s. VII. Nahvin ortaya çıkışı ve gelişim seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü’l-Lügavî*, s. 81-92; 123-160.

¹⁷⁵ Günday-Şahin, *Arapça Dilbilgisi*, s. VII.

¹⁷⁶ Bkz. Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr*, s. 11.

¹⁷⁷ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 67.

¹⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1055.

¹⁷⁹ Guiraud kelimenin kullanımıyla anlamı arasındaki ilişkiyi bu sözlerle ifade etmiştir (Bkz. Pierre Guiraud, *Anlambilim*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1999, s. 106-107). Gottlob Frege de “sözcüklerin tek başlarına anlama sahip olmadığı, ancak tamamlanmış cümlelerin anlamlı olabileceğini” öne sürmektedir (Bkz. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003, s. 58). Wittgenstein ise, “Bir sözcüğün anlamı onun dil içindeki kullanımınıdır” diyerek kelimelerin anlamının kullanımına bağlı olduğunu öne sürmüştür. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.

Arapçada kelimelerin cümle içerisindeki konum, işlev ve anlamları iraba göre belirlendiği için, i'rab nahiv ilminin en temel unsurudur. Zira kelimenin cümle içerisindeki işlevini ve “manasını açığa çıkaran şey i'rabtır”.¹⁸⁰ Bu durumda sözgelimi, cümlelerin failini (:öznesini) kelimenin sonundaki merfuluğa delalet eden işaret vasıtasıyla, mef'ûlünü de (:tümlecini) mensupluk işaretiyle anlarız. Bu açıdan nahiv ilmi irab ve irabla ilgili ayrıntılı bilgilerden oluşmaktadır.

Sonuç olarak sarf ilmi müfred kelimeleri form ve siyga değişiklikleri açısından ele alırken, nahiv ilmi ise lafızları tek başına değil de, cümleyi oluşturmaları bakımından inceler. Cümlelerin maksada göre nasıl kurulmasıyla ilgilenir.¹⁸¹

1.3.4. Sözcükbilim/Lexicology/Dirâsetü'l-Müfredât

Sözcükbilim/lexicology, “*dilin söz varlığına, söz hazinesine eğilen ve dildeki öğelerin özellikle biçimbilgisi açısından niteliklerini, kökenlerini, tarihsel gelişmelerini, kısacası başlarından geçenleri inceleyen bilim olarak*”¹⁸² tanımlanmaktadır. Sözcükbilimle yakından ilişkili olan sözlükbilim/lexicography ise, sözlük hazırlama yolları, yöntemleri ve tekniğiyle ilgilenir.¹⁸³ Dolayısıyla, dilbilimin bu iki alt dalından sözcükbilim çalışmamızla alakalıdır. Sözlükbilimin amacı ise sözcüklerin anlamı değil, sözlüklerin nasıl hazırlanması gerektiğidir.

Klasik kaynaklarda, bir dilin kelime hazinesinin bilinmesi anlamında kullanılan *lüğatin bilinmesi* (:ilmü'l-lüga) ifadesi ve konulu ya da alfabetik sözlük çalışmaları sözcükbilim açısından değerlendirilebilir. İslam kültüründe sözlük çalışmaları Kur'an ve hadisin doğru anlaşılması gayretlerine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Kur'an ve hadiste geçtiği halde pek yaygın olarak kullanılmayan garib kelimelerle ilgili çalışmaların yanı sıra, Kur'an'da geçen eşanlamlı ve çokanlamlı kelimelere yönelik eserler yazılmıştır. Bu tür dinî sebeplerle birlikte sosyal sebepler de sözlük yazımında

Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 160-161; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1993, s. 68-72; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 244-247,

¹⁸⁰ İbn Cinni, *Hasâis*, I, 35.

¹⁸¹ Câbirî, *Arap-İslam Akıl Yapısı*, 123.

¹⁸² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 31.

¹⁸³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 31-32. Literatürdeki “İlmü'l-Lüga” (müfredatın bilinmesi) terkinin karşılığı olduğunu söyleyebileceğimiz *sözcükbilim*, günümüzde daha çok “Dirâsetü'l-Müfredât” terkihiyle karşılanmaktadır. *Sözlükbilim* ise, günümüzde “Sinâatü'l-Mu'cem” terkihiyle ifade edilmektedir. Bkz. *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, s. 50 (İngilizce kısım); 51, 38 (Arapça kısım).

etkili olmuştur. Sosyal sebeplerin en önemlisi Arapların şehir hayatına geçmeleri ve fetihler sonucunda oluşan kültürel etkileşim nedeniyle dillerindeki orijinalliğin kaybolmaya başlamasıdır.¹⁸⁴

Sistemik anlamda müstakil ilk sözlüğü yazan kişi Halil b. Ahmed'dir (ö.175/791). Halil b. Ahmed'e gelene kadar sözlükçülük faaliyetleri âlimlerin şehirlerden uzak yerlerde dili bozulmamış bedevi Araplardan duyduklarını ilk olarak herhangi bir tasnife tutmaksızın toplamaları bir sonraki aşamada da muayyen konularla ilgili olanları tasnif etmeleri suretiyle gerçekleşmiştir.¹⁸⁵ Halil b. Ahmed'in harflerin mahreçlerine göre tertip ederek yazdığı *el-Ayn* adlı eserden sonra, onun yöntemini benimseyerek sözlük yazarlar olduğu gibi, daha farklı sistemlerle sözlük yazarlar da olmuştur.¹⁸⁶ Farklı sistemlere göre telif edilen Arapça sözlüklerle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır.

1.3.5. Anlambilim/Semantik/İlmü'd-Delâle

Dilbilimin, kelimeleri manası açısından inceleyen alt dalına *anlambilim* veya *semantik* denir.¹⁸⁷ Semantik, dilin anlam boyutuyla, yani dilsel göstergenin gösterilen kısmıyla ilgilenir, dile getirilen anlamları ve anlamların evrimini inceler.¹⁸⁸ Sesbilim dilin dış yönüyle ilgilenirken, anlambilim dilin düşünce boyutuyla ilgilenir. Kelimelerin anlamıyla ve zaman içerisindeki anlam değişimleriyle birçok bilim adamı öteden beri ilgilenmiştir.¹⁸⁹ Anlamla ve anlam değişimleriyle her devirde, ilgilenen bilim adamları olmuşsa da, semantik kelimesini anlambilim için ilk olarak Michel Bréal kullanmış, anlambilimle ilgili çalışmasını *Semantik* olarak isimlendirmiştir.¹⁹⁰ Başlangıçta, anlam değişimi ve gelişimiyle ilgili çalışmalar için kullanılan *semantik* sözcüğü, anlambilimin

¹⁸⁴ Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 5; 8-9. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 251-252.

¹⁸⁵ Kelime hazinesinin toplanmasında Bedevi Arapların yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Selami Bakırcı-Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, AÜFEF Yayını, Erzurum 2001, s. 4-13.

¹⁸⁶ İslam Kültüründe sözlük faaliyetleri ve Arapça sözlük türleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, s. 25, 557-700; Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Basım ve Yayınevi, Erzurum 1998, s. 227-254; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s. 12; Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 5-6; 10-14;

¹⁸⁷ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 31; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 119. *Semantiğin* karşılığı olarak Türkçede *anlambilim* kullanılsa da, bu isimlendirme, kelimeleri inceleyen bir ilim dalından ziyade, genel olarak anlamla ilgili çalışmaların hepsini çağrıştıran bir ifade olması açısından, bazı sorunları taşımaktadır. Bununla birlikte, artık yerleşmiş bir terim olduğu için biz de *semantik* karşılığında *anlambilim* ifadesini tercih ettik.

¹⁸⁸ Perrot, *Dilbilim*, s.40.

¹⁸⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 30-31; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 119-120.

¹⁹⁰ Palmer, *Semantik*, s. 11-12; krş. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 119; Muhammed Yûnus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât* s.17. Bréal'ın çalışmasının 1900 yılındaki İngilizce baskısının adı *Semantics: Studies in the Science of Meaning* şeklindedir. Bkz. Palmer, *Semantik*, s. 11.

20. yüzyılın başlarından itibaren başlı başına bir bilim dalı haline gelmesiyle birlikte terimleşmiş ve semantik ilmi ikiye ayrılmıştır. *Eşzamanlı anlambilim*, zaman içerisindeki değişimleri göz önünde tutmaksızın (eşzamanlı olarak) sözcük, kavram, anlam, kapsam, eşanlamlılık, eşadlılık, çokanlamlılık gibi konuları ele alır. *Tarihsel semantik* olarak bilinen *artzamanlı anlambilim* ise adından anlaşılacağı gibi, kelimelerin zaman içerisinde uğradıkları anlam değişimlerini ele alır.¹⁹¹

Görüldüğü üzere, semantik kelimelerin sadece sözlük anlamıyla ilgilenmekle kalmaz, eşanlamlılık, zıt anlamlılık, çokanlamlılık gibi çeşitli anlamsal ilişkiler üzerinde de durur. Ayrıca *tarihsel semantik* anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam başkalaşması gibi açılardan sözcüklerin tarihiyle ilgilenir. Semantik bu yönüyle, kelimelerin anlamıyla daha genel bağlamda ilgilenen sözcükbilimden ayrılır.¹⁹²

Günümüzdeki anlambilimle birebir örtüşmemekle birlikte, İslam kültüründe kelimelerin anlamıyla ilgili oldukça ileri düzeyde çalışmaların yapıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda, konularına göre sözcüklerin derlendiği ilk eserler, mu‘cemler, garip kelimelerle ilgili yapılan çalışmalar, vücûh ve nezâir, ezdâd türü eserler, furûkla ilgili çalışmalar ve belagat ilminin beyân dalı kelimelerin anlamıyla ilgili olarak akla ilk gelen faaliyetlerdir.¹⁹³

1.4. Tarihsel Süreç İçerisinde Dilbilim Çalışmaları

1.4.1. Batı’daki Dilbilim Çalışmalarına Genel Bir Bakış

Bilimler tarihine bakıldığında, özellikle sosyal bilimler alanında neredeyse hiçbir şeyin birdenbire ortaya çıkmadığı görülür. Dilbilimde de aynı durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. *Genel dilbilimin* 20. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı kabul edilmekle birlikte, dilbilimin bugünkü konumuna gelinceye kadar önemli merhalelerden geçtiğini

¹⁹¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 30-31. Dilbilimin ve anlambilimin eşzamanlı ve artzamanlı olmak üzere ayrılması ve bu iki yaklaşım hakkında geniş bilgi için bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 126 vd.; Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, 2 cilt, YKY, İstanbul 1998, I, 25; Güven, *Çokanlamlılık*, 241.

¹⁹² Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s.17-20; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, 67.

¹⁹³ Anlambilim ya da semantik karşılığında belagatın alt dallarından olan *İlmü’l-Meânî* terimini kullananlar olmakla birlikte, kanaatimizce Meânî ilmi semantikten farklı bir içeriğe sahiptir. Zira, kelimelerin anlamından ziyade, cümlenin anlamıyla uğraşan Meânî ilmi, nahvin bir tamamlayıcısı konumunda olup daha çok, sözdizimi ile ilgilidir. Hatta belagatın, kelimelerin manaya delalet yollarını inceleyen *Beyân* dalı, kelimelerin anlamıyla ilgilenen anlambilime, Meânî ilminden daha yakındır.

gözden kaçırmamak gerekir.¹⁹⁴ Bu bağlamda Batı'daki dilbilim çalışmalarını dört evrede incelemek mümkündür.¹⁹⁵ Günümüzdeki dilbilim çalışmalarını daha iyi anlayabilmek için Batıdaki dilbilim çalışmalarının günümüze gelinceye kadar geçirdiği bu aşamalar hakkında kısa bilgi vermekte yarar görüyoruz.

Birinci evre: Batı'da dille ilgili bilinen ilk çalışmalar Eski Yunan'a kadar uzanır. Milattan önce 6. yüzyıldan itibaren, Eski Yunan'da dilbilgisi, dilbilim ve dil felsefesi alanlarında çeşitli araştırma ve tartışmalar yapılmıştır. Sözelimi, Eflatun (ö.347 M.Ö.), ad ve fiil ayrımını, Aristo (ö.322 M.Ö.) ise bağlaç ve fiilin zamanı kavramlarını getirmiş, Trakyalı Dionysios (ö.90 M.Ö.) *Tekhne Grammatike* adında bir gramer kitabı yazmıştır.¹⁹⁶ Dionysios, bu kitabında dili; tanım edatı, isim, zamir, fiil, fiilimsi, zarf, edat, bağlaç olmak üzere sekiz öbeğe ayırmıştır.¹⁹⁷ Bu dönemdeki dilbilgisi çalışmalarının en belirgin özelliği, doğru kullanımları yanlış kullanımlardan ayıracak kurallar koyma amacını güdümesidir.

Yunanlılar bu tür dilbilgisel kategori sorunlarından başka, günümüzde dil felsefesinin ilgi alanına giren “Dil doğuştan mıdır yoksa insan ürünü müdür, yani dilin kaynağı nedir?”, “Dil doğal mıdır yoksa uzlaşımsal mıdır?”, “Nesne ile kavram arasındaki ilişkinin kaynağı nedir?”, “Dilde istisnalar (kuraldışı durumlar) mı yoksa kıyas mı önemlidir?” gibi sorunlarla da ilgilenmişlerdir. Örneğin Platon (M.Ö.427-347) dilin kaynağı sorunuyla ilgilenmiştir. Dilin kökeni tartışmaları Aristo'dan sonra da

¹⁹⁴ Çalışmamızda dilbilimin günümüze kadarki gelişim seyriyle ilgili kısa bir özet veriyoruz. Başlangıçtan günümüze dilbilim çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 27-32; Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Problemleri*, (çev. Erdim Öztokat), YKY, İstanbul 1994, s. 24-30; Perrot, *Dilbilim*, s. 89-95; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 16-23; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 13 vd.; Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, I, 19 vd.; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 29-40; Neklâvi, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 11-26; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 10-12; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, s. I, 218.

¹⁹⁵ Saussure kendi dönemine kadarki dilbilimi, üç evrede ele almıştır. Kendisi ve kendisinden sonraki çalışmaları ayrı bir evre olarak ele alması, doğal olarak Saussure'dan beklenemezdi. Çünkü henüz bu evre oluşmamıştı. Saussure sonrası dilbilimcilerden Emile Benveniste (1902-1976) ise dilbilimi üç evrede ele almıştır. Fakat Benveniste, 18. yüzyıla kadar geçen süreyi birinci evre, 18. yüzyıl-Saussure arasını ikinci evre, Saussure sonrası dilbilimi ise üçüncü evre olarak kabul etmektedir. Biz Saussure'un yaptığı ayrımı göz önünde bulunduracak ve Saussure sonrasını da ilave ederek dilbilimi dört evre halinde ele alacağız. Her iki tasnifi krş. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 27-29; Benveniste, *Genel Dilbilim Problemleri*, s. 24-30.

¹⁹⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 16-18; Neklâvi, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 14. Bu eser, *Gramer Sanatı* adı altında Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Dionysios Thraks, *Gramer Sanatı*, (çev. Eyüp Çoraklı), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006.

¹⁹⁷ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 30-31; krş. Neklâvi, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 14-17.

sürdürülmüştür.¹⁹⁸ 20. yüzyıl dilbilimi ise bu tür soru ve sorunlarla uğraşmaz. Bu soruların daha çok felsefeyi ilgilendirdiğini kabul eder. Bu tartışmalar dilbilim için çok gerekli tartışmalar değildir. Bu dönemde Roma'da da dilbilgisiyle ilgili çalışmalar yapılmıştır.¹⁹⁹

İkinci Evre: Filolojinin ortaya çıktığı orta çağın tamamını ve 18. yüzyılın sonlarına kadar yeniçağı da içine alan dönemdir. Ortaçağdaki dilbilim çalışmalarının en belirgin özelliği, yeni ülkelerin, dolayısıyla da yeni dillerin tanınması, bu dillere ait sözlüklerin, çoklu sözlüklerin, dilbilgisi kitaplarının geniş ölçüde yayılma imkânı bulmasıdır. Gezgincilerin ve misyonerlerin dünyanın çeşitli yerlerinden malzemeler toplamaları, ortaçağdaki dilbilim faaliyetlerine katkısı olmuştur.²⁰⁰

Bu dönemde ortaya çıkan *Port Royal Dilbilgisi* bütün dillerdeki ortak mantık temellerini saptamaya çalışmıştır. Leibniz'in (ö.1716) dillerin genel bir karşılaştırmasını önerdiği *Dissertation sur l'Origine des Nations (1710)* adlı eseri bir anlamda dilbilimin yol haritasını belirlemiştir.²⁰¹ Bu bağlamda, August Wolf'un (ö.1824), 1777'de başlattığı karşılaştırmalı filoloji²⁰² 19. yüzyıl başlarında kurulacak olan karşılaştırmalı dilbilime (dilbilimin üçüncü evresi) bir tür geçiş olarak görülebilir. Yani karşılaştırmalı dilbilgisi çalışmalarına geçişteki kırılmanın bu tarihte başladığını söylememiz mümkündür.²⁰³

Üçüncü evre: Dillerin birbirleriyle karşılaştırılmasının mümkün olduğu anlaşılınca karşılaştırmalı dilbilim denen üçüncü evre başladı. Dilbilimin bugünkü haline gelmesinde 18. yüzyıl sonlarına doğru Latince ve Yunanca ile Sanskritçe arasındaki benzerliğin keşfedilmesinin büyük payı vardır. Karşılaştırmalı dilbilimin amacı, dillerin zaman içerisinde nasıl gelişip değiştikleri ve ortak yönlerinin neler olduğudur. Dilbilimin bir bilim niteliği kazanmasında bu çalışmaların rolü büyüktür.²⁰⁴ Diller arasındaki benzerliklerin tespit edilmeye başlandığı daha önceki çalışmalardan farklı

¹⁹⁸ Platon *Geçiş Diyalogları*'ndan *Kratylos*'ta dilin kaynağı ve isim müsemma arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalara yer vermektedir. Geniş bilgi için bkz. Platon, *Kratylos*, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 9 ve devamı; Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 189-190; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 31.

¹⁹⁹ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 32; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 18-19; Neklâvi, *Kazâyâ fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 17.

²⁰⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 20.

²⁰¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 20; Perrot, *Dilbilim*, s. 89-91.

²⁰² Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 28; krş. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 26.

²⁰³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 18; Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 191; Neklâvi, *Kazâyâ fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 21-23.

²⁰⁴ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (İkinci Baskıya Önsöz), s. 10; 32-33; Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, s. 191, 197-203.

olarak, bu yüzyılda benzerlikler net bir şekilde ortaya konarak dil aileleri tespit edilmeye başlanmıştır. Örneğin Hint-Avrupa dil ailesi ile Altay dil ailesi bu dönemdeki çalışmalarla belirlenmiştir.²⁰⁵

Saussure karşılaştırmalı okulun dilbilime yeni bir açılım getirmekle birlikte, gerçek anlamda dilbilimini kuramadığını, zira incelediği konunun mahiyetiyle ilgilenmediğini belirtmektedir. Yine bu bilgileri, yaklaşımlarının ve diller arasında ortaya koydukları akrabalık ilişkilerinin ne anlama geldiği üzerinde durmadıkları, dolayısıyla karşılaştırmalı yaklaşımı da zorunlu olmakla birlikte yeterli olmadığı için eleştirir. Bununla birlikte karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları eşsüremlî çalışmalara ön ayak olmuştur.²⁰⁶

Dördüncü evre: Karşılaştırmalı ve evrimsel dilbilim dil olgularını tek tek ele alıp inceliyordu, yani atomik bir tarzdaydı. Ayrıca evrimsel karakterli olduğu için, yazılı belgeleri olmayan dilleri incelemeye yaramıyordu. Bu tür yazılı belgeleri olmayan Afrika ve Amerika yerlilerin dilleri dilbilimcilerin ilgisini çekmeye başlayınca evrimsel yöntemin yetersiz olduğu anlaşıldı. Zira bu dillerin yapıları, kategorileri Hint-Avrupa dillerinin kategorilerine benzemiyordu. Bu tür nedenler evrimsel dilbilimi eleştiren dilbilimcileri, başta Saussure olmak üzere, yeni arayışlara sevk etmiştir.²⁰⁷ 20. yüzyıla kadar dilbilim alanındaki çalışmaların özünü gramer/dilbilgisi, filoloji çalışmaları ve karşılaştırmalı dilbilgisi oluşturmaktaydı. 20. yüzyılın başlarında dilbilimin yeni bir çizgide ilerlediğini, tarihsel ya da karşılaştırmalı dilbilimin yerini *genel dilbilimin* aldığını görüyoruz. Bu açıdan, 20. yüzyılın dilbilimde bir kırılma noktası olduğu söylenebilir. Saussure'un Cenevre Üniversitesi'nde verdiği derslerin iki öğrencisi tarafından *Cours de Linguistique Générale* adı altında 1916 yılında Paris'te yayımlanmasından sonra dilbilim çalışmalarının Saussure'un görüşlerinden büyük ölçüde etkilendiğini söylememiz mümkündür. Bu bağlamda Saussure'u izleyen ve onun

²⁰⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 20-21; "Karşılaştırmalı dilbilim" hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Perrot, s. 57-58; 65- 84; Neklâvi, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 24.

²⁰⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 30-32. Bunun en büyük kanıtı, eşsüremlî çalışmaları yapan ya da yapılması gerektiğini söyleyen dilbilimcilerin bu tür karşılaştırmalı çalışmalar yapan kişiler olmasıdır ki Saussure da bunlardan biridir.

²⁰⁷ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 33.

kuramını geliştiren çeşitli okulların varlığına dikkat çekmek gerekir: Prag Dilbilim Çevresi, Kopenhag Okulu, Paris Dilbilim Okulu ve Amerikan Yapısalcıları.²⁰⁸

19. yüzyıla gelinceye kadar dilbilimsel çalışmaların belirgin özelliği, *tarihsel* ya da *evrimsel* olmasıydı. Yani çalışmalar daha çok dillerin tarih içerisindeki değişimlerini ele almaktaydı. Daha sonra bazı dilciler dilleri statik açıdan incelemeyi uygun görmüşlerdir. Saussure dilsel olguların zaman içerisinde uğradığı değişimi inceleyen *artsüremli* yaklaşımla, dilsel olguları kendi içlerinde bir bütün olarak incelemeyi öngören *eşsüremli* yaklaşımın ayrılması gerektiğini savunmuştur. Bu ayrımın sonucunda dilbilim; artsüremli ya da evrimsel dilbilim ve eşsüremlî ya da dural dilbilim olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bununla birlikte artsüremlî yaklaşımla eşsüremlî yaklaşımın birbirini desteklediği ya da ikisinin bir arada yürütüldüğü durumlar da sözkonusudur.²⁰⁹ Zira her artsüremlî bir dil durumu kendi dönemi içerisinde eşsüremlî olarak ele alınabildiği gibi tersi de mümkündür.

Saussure ile birlikte dilbilim, dili sadece kendisi için inceleyen bir bilim olma eğilimine girmiştir.²¹⁰ Saussure'dan sonra dilin bir sistem olduğu dilciler arasında genel kabul görmüştür. Dilin ve dilin öğelerinin tanınmasının içinde buldukları yapının incelenmesine bağlı olduğu kanaati yaygınlaşmıştır. Saussure'un eserinde *yapı* sözcüğü yerine *sistem* sözcüğü kullanılmakla birlikte, daha sonraları *yapı* sözcüğü yaygınlaşmış ve bu dilbilim *yapısal dilbilimi* olarak isimlendirilmiştir.²¹¹ Böylece, çağdaş dilbilimin kurucusu kabul edilen Saussure, yapısalcılığa giden yolu açmıştır. 19. yüzyıldaki bilimsel incelemelerde benimsenen *evrim* kavramı ve dilin unsurlarının teker teker incelenmesi ilkesi, yerini büyük ölçüde *yapı* kavramına bırakmıştır.²¹² Saussure, ayrıca *dil-söz* ayrımını getirerek; *dilin* toplumsal nitelikli, *sözün* ise bireysel nitelikli olduğunu belirtmiştir.²¹³ Saussure'un dilbilime getirdiği bir diğer yenilik de *göstergebilimi*

²⁰⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 21-23; Perrot, *Dilbilim*, 89-92. 20. yüzyılın başlarındaki diğer gelişmeler, İkinci Dünya Savaşı sonrası dilbilim çalışmaları ve Saussure'un kuramının başlıca dilbilim okullarına ve kuramlarına etkisi için hakkında geniş bilgi için bkz. Perrot, s. 92-95. Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 9, 14-15.

²⁰⁹ Perrot, *Dilbilim*, s. 95-96; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 37-39; krş. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 126-147; Saussure'un eşsüremlî ve artsüremlî dilbilimi birbirinden ayırmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s.14; Neklâvî, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 131-134.

²¹⁰ Dilin sadece kendisi için incelenmesi için bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 22.

²¹¹ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (İkinci Baskıya Önsöz), s. 10; krş. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 28-29; 65-69.

²¹² Vardar, *Dilbilimden Yaşama Yapısalcılık*, Multilingual, İstanbul 2001, s. 9-10, 13.

²¹³ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 43-45; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 15.

tasarlaması, böyle bir bilimin kurulmasını teklif etmesi ve konuyla ilgili bazı ilkeler tespit etmeye çalışmasıdır.²¹⁴

1.4.2. Doğu'daki ve İslam Kültüründeki Dilbilim Çalışmalarına Genel Bir Bakış

Genel anlamda Doğu'da, özel anlamda İslam dünyasında sistemli dil çalışmalarının Batı'dan daha önce başladığını söylememiz mümkündür.²¹⁵ Ayrıca Doğu ve Batı'daki çalışmaların dayandığı etkenler de farklıdır. Batı'daki çalışmalar Yunan Felsefesine dayandırılır. Doğu'daki dil çalışmalarının ortaya çıkmasını ise kutsal kitapların anlaşılma çabaları hızlandırmıştır. Yani Doğu'daki dil çalışmalarının temelinde dinî kaygılar vardır. Gerek dinî metinlerin anlaşılmasına yönelik çalışmalar gerekse dualara duyulan ilgi dille ilgili çalışmaların yapılmasına olumlu anlamda katkı sağlamıştır. Kutsal kitapların korunması ve nesilden nesile doğru bir şekilde aktarılmasını sağlamak amacıyla da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar dile olan ilgiyi arttırmıştır.²¹⁶ Doğu'da dille ilgili yapılan çalışmaların Batı'dakinden önce olduğu şeklindeki bu yargıyı hem Eski Hindistan, İskenderiye için hem de Sami dil ailesi hakkında söyleyebiliriz. Nitekim, Hint Gramercisi Pânini mîlattan önce 5. yüzyılda Sankstritçeyle ilgili bir dilbilgisi kitabı telif etmiştir. Aynı şekilde, Sami dil ailesindeki karşılaştırmalı çalışmalar, Roman dilleriyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalardan oldukça önce ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli nedeni, Sami bilginlerinin hem dilbilgini hem de yorumcu (tefsirci) olmalarıdır.²¹⁷ Ayrıca Yahudi ve Arap dilbilgisi âlimlerinin Sami dillerinin

²¹⁴ Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), Kaf Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 31. Saussure'un göstergebilimle ilgili düşünceleri için bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 46-48, 108-125.

Saussure'un önerdiği gösterge kuramının yanı sıra, Amerikan göstergebiliminin kurucusu olarak kabul edilen Pierce'ün göstergebilim kuramı vardır. "Genel göstergebilimin birbirinden habersiz iki öncüsü olarak" (Bkz. Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I, 114) kabul edilen Saussure ve Peirce'ün göstergebilim kuramlarında bazı farklılıklar vardır. Her iki bilim adamının kuramlarının mukayesesi için bkz. L. Linda Gorlée, *Göstergebilim ve Çeviri Sorunu*, Alıç Matbaacılık, y.y., 2000, s. 29-30; Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I, 114, 119; Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2003, s. 129-131.

²¹⁵ "Batı'daki Dilbilim Çalışmaları"ı incelerken görüldüğü üzere, Batıda M.Ö. 4. asırda dille ilgili çalışmalar yapılmıştır. Ancak, Batıdaki çalışmaların sistematik hale gelişi daha sonradır. Oysa İslam Dünyasında hicri ikinci (miladi sekizinci) asırda dilbilim alanında ses, morfoloji, sentaks ve anlamla ilgili sistematik çalışmalar başlamıştır. Bkz. Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, s. 9. Doğu'daki dilbilim çalışmaları hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 245; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 57-61, 63-75; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219-224.

²¹⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 16. Doğu'daki dilbilim çalışmalarında dinî faktörlerin etkili oluşuyla ilgili ayrıca bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 80.

²¹⁷ Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 16-17; Perrot, *Dilbilim*, s. 10; Neklâvi, *Kazâyâ fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 12-13; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 29; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 57-58;

akrabalıklarını ortaya koymaları, Avrupalı bilim adamlarının bu dilleri karşılaştırmalı olarak incelemelerinden çok önceye rastlar.²¹⁸

Doğudaki dilbilim çalışmalarına Türklerin de önemli katkıları olmuştur. Bu bağlamda Kaşgarlı Mahmut'u (ö.1090? h.) ve önemli eseri *Dîvânü Lügati't-Türk*'ü zikretmemiz gerekir. Bu eser sadece döneminin Türkçesini sunmakla kalmaz, aynı zamanda Karahanlı lehçesi ve eski Türk lehçeleri hakkında bilgiler de sunar.²¹⁹

Arap dilbiliminin başlangıcını, İslamiyet'in ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. İslam öncesi dönemde de, dille ilgili çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunların sistematik olmadığı görülmektedir.²²⁰ İslamiyet'le birlikte, özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın doğru okunması, anlaşılması ve bu konularda karşılaşılan problemler dilbilim alanındaki çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Dilbilim, Kur'an metninin doğru okunması, anlaşılması ve yorumlanması için zorunlu bir araç olarak kabul edilmiştir. Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması bağlamında yapılan bu çalışmalar; nahiv, sarf ve sözcükbilim ve sesle ilgili çalışmalardan oluşmaktaydı. Kısaca, Arap dilbiliminin teşekkülünde ve gelişmesinde Kur'an bağlamında yapılan çalışmaların belirgin bir etkisi olmuştur.²²¹ Hatta ilk dönemlerdeki dilcilerin birçoğu Kur'an tefsiriyle ilgilenmiş böylelikle bu alandaki bilgilerini tefsire yansıtmışlardır.²²²

İslam kültüründeki dilbilim çalışmalarının temelini, Kur'an'ın harekelenmesi noktalanması ve anlamı bilinmeyen kelimelerle ilgili yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Bu faaliyetleri hızlandıran en önemli etken, Kur'an'ın doğru okunması

²¹⁸ Perrot, *Dilbilim*, s. 59;

²¹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 19; krş. Neklavi, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 17-20. Kaşgarlı Mahmut'un bu eseri hem Arapça olarak hem de Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Orijinali için bkz. Kaşgarlı Mahmut, *Dîvânü Lügati't-Türk*, (nşr. Besim Atalay), Alâeddin Kırıl Basımevi, Ankara 1941; Türkçe tercüme için bkz. *Dîvânü Lügati't-Türk*, (çev. Besim Atalay), 4 cilt, TTK Basımevi, Ankara 1991-1992.

²²⁰ Cahiliye döneminde dille ilgili yapılan faaliyetler ve bunların sistematik olmayışı hakkında bilgi için bkz. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 26-169; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 79; Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 279; Bakırcı,-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s.1-4.

²²¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72; Kur'an'ın dilbilgisi ve dilbilimin teşekkülü ve gelişmesi bağlamındaki rolü hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Çetin, "Arap", III, 296-298, 303; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219; Ahmed Muhammed Kaddûr, "Fıkhu'l-Lüga: el-Mustalah ve'l-Üsüsü'l-Marifiyye", s. 100; Kadir Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2003, s. 5; Mârûn Abbud, *Edebü'-Arab*, Dârü's-Sekâfe, Beyrut 1960, s. 169.

²²² Bkz. Sadreddin Gümüş, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *MÜİFD*, sayı: 5-6 (1987-1988), İstanbul 1993, s. 21.

ve anlaşılması kaygısıdır. İbn Abbas'ın Kur'an'da geçen garip kelimelerle ilgili olarak Arap şiirine dayanarak yaptığı açıklamalarla, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Kur'an'ı harekelemesini bu faaliyetlerin nüvesi olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Abbas'a nispet edilen tefsirle ilgili diğer çalışmalarının yanı sıra, Kur'an-ı Kerim'deki nadir kelimelerle ilgili yaptığı çalışma bu kelimelerin o zaman kullanıldığı anlam ve ait oldukları lehçeler hakkında bizlere bilgi sunmaktadır. İbn Abbas'ın tefsir literatüründe *Mesâilü İbnü'l-Ezrak* adıyla bilinen eseri, aynı zamanda, bu lehçelerin Kur'an'ın diline ve klasik Arapçaya yakınlıklarını tespit etmede başvurulabilecek en önemli kaynaklardan birisidir. Ebü'l-Esved'in harekeleme faaliyeti ise Arap nahvinin oluşmasında başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Esved'in çalışmalarını, harflerin noktalanması ve harekeleme sistemini geliştirmek suretiyle Nasr b. Asım el-Leysî ile Yahya b. Ma'amer ve Halil b. Ahmed sürdürmüştür. Harekeleme ve noktalama işlemleri önceden de bilinmekle birlikte, sadece lüzum görüldüğü takdirde bazı harfler için münferit ve sistemsiz olarak kullanılmaktaydı. Yukarıda adı geçen şahıslarla birlikte harekeleme ve noktalama sistemli hale getirilmiştir.²²³ Bu isimlerin dışında, İbn Ebî İshâk (ö.117/735), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö.149/766), Ebû Amr b. el-'Alâ (ö.154/771), Yunus b. Habîb (ö.182/798), Sîbeveyh (ö.180/796) ve Ebû Cafer er-Ruâsî (ö.187/803) İslam kültüründeki dilbilim çalışmalarının öncülerindendir.²²⁴ Sîbeveyh'in, sarfın nahivden henüz ayrılmadığı dönemde telif edilen, dolayısıyla nahiv ve sarf konularını içeren *el-Kitâb*'ı günümüze kadar gelen önemli bir kaynak olmuştur.²²⁵

Cahiliye döneminde ve İslam'ın zuhuru sırasında yazı tam olarak sistemleşmediği ve bilgi naklinde sözlü rivayet esas olduğu için Cahiliye dönemi şiirleri, emsal, ahbar ve

²²³ Geniş bilgi için bkz. Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1974, s. 24-31, 50-51, 54-70; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 59-64; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1057; Çetin, "Arap", III, 279-282; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 73; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309-310; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 285-289; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s. 3-4, 21-32; Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, s. 226; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219-222, 244-245; II, 319, 400; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 41; Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 89-90; Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 5; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 25-26.

²²⁴ Bu isimler ve dilbilimdeki yerleri ve Arap dilbiliminin kuruluşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyin*, s. 31-48, 106; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 59-64; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 89-92; Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 385-387; Regis Blachere, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, (çev. İbrahim el-Keylani), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, s. 600; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1049, 1057; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 192, 245.

²²⁵ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, 4 cilt, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire 1966, II, 115; Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları*, s. 2-3; Salih Zafer Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2005, s. 51-52.

eyyamü'l-Arab'a dair mensur parçalar hep rivayet yoluyla aktarılmaktaydı. Bu sözlü malzemenin yazıya aktarımına ancak dört halife döneminde başlanmış, Emeviler döneminde bu faaliyet hız kazanarak hicri 1. ve 2. yüzyıllarda kayda geçirilmiştir. Cahiliye şiiri, emsal ve eyyamü'l-Arapla ilgili kayda geçirilen bu malzeme, hicri 2. ve 4. yüzyıllar arasında Arapça'nın dilbilgisi tesis edilirken, Kur'an-ı Kerim ve hadislerden sonra başvuru kaynakların başında gelmektedir.²²⁶

Lehçelerle ilgili ilk çalışmaların da yine Kur'an'ın etkisiyle yapıldığını söyleyebiliriz. Nitekim, Arapçanın lehçeleriyle ilgili çeşitli konulardaki ilk bilgilere nahiv ve kıraat kitaplarıyla garip ve nadir kelimeler hakkında yazılan eserlerde rastlamamız mümkündür.²²⁷

Hicri 2. yüzyıl ile 4. yüzyıllar arasında bu alanlarda yapılan çalışmalar sayesinde Arapçanın dilbilgisi ve Arap dilbilimi kurulmuştur. Yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak, Basra ve Kûfe şehirlerindeki bilginler tarafından yürütülmüştür. Başlangıçta Basralı âlimlerden aldıkları eğitimle yetişen Kûfeli âlimler, görüşlerindeki farklılıklar nedeniyle ayrı bir grup oluşturmuşlardır. Böylece, farklı prensiplere sahip, meselelere farklı şekillerde yaklaşan ve aralarında hararetli tartışmalar gerçekleşen, Basra ve Kûfe Okulu olarak tarihte yerini alan iki farklı dilbilim okulu ortaya çıkmıştır. İki okul arasındaki en önemli fark, istisnai kullanımların kıyas kabul edilip edilmeyeceği konusunda tezahür etmektedir. Basralılar daha çok fasih olan bedevilerin kullanımına dayanarak kuralları tespit ediyor, bunların dışındaki kullanımları ise, şaz ya da istisna kategorisinde değerlendiriyorlardı. Kûfeliler ise nadir olarak rastladıkları kullanımları bile kurallara dayanak yapıyorlar, yani istisnai kullanımların da kural olarak değerlendirilebileceğini iddia ediyorlardı.²²⁸

²²⁶ Çetin, "Arap", III, 283; 286-287; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 17, 41-44; Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, s. 12-17.

²²⁷ Çetin, "Arap", III, 282-284; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s. 2.

²²⁸ Basra ve Kûfe şehirlerinin kurularak ilim ve kültür merkezi haline gelmesi, bu şehirlerde iki dilbilim ekolünün teşekkülü ve bu iki ekol hakkında bilgi için bkz. İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 12 cilt, Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, Beyrut 1965; II, 527-530; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1058; Zeydân, *Târihu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 208-210, 232; II, 326, II, 419; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 270-279; *Duha'l-İslâm*, II, 78; 283-285, 289, 294-297; Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 93-94; Abdülhâlik Bâkır, "Basra", *DİA*, İstanbul 1992, V, 109; Kılıç, "Basriyyûn", V, 117-118; Kılıç, "Kûfiyyûn", XXVI, 345-346; Casim Avcı, "Kûfe", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 339-342.

Basra Ekolünün en önemli temsilcileri; Ebû Amr b. el-‘Ala (ö.154/777), İsa b. Ömer es-Sakafî (ö.149/766), Halil b. Ahmed (ö.175/795), Ebü’l-Hattab el-Ahfeş, (ö.177/793), Sîbeveyh (ö.180/796), Yunus b. Habib (ö.182/798), Ebû ‘Ubeyde (ö.209/824), Ahfeş el-Avsat, (ö.215/830), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.215/830), Asmaî (ö.216/831), Ebû ‘Ubeyd (ö.224/838), Ebû Osman el-Mâzinî (ö.249/863), Müberred (ö.286/900), İbn Düreyd (ö.321/933), Hasan es-Sirâfî (ö.368/979) gibi âlimlerdir. Kûfe Ekolünün önde gelen temsilcileri; Ruâsî (ö.187/803), Kisai (ö.189/804), Ferrâ (ö.207/822), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö.213/828), İbn Sikkât (ö.244/858), Sa’leb (ö.291/904), İbnü’l-Enbârî (ö.328/940) gibi âlimlerdi.

Hicri 4. asırda Bağdat’ta İbn Hâleveyh (ö.370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), İsmail b. Abbâd (ö.385/995), İbn Cinnî (ö.392/1002) ve İbn Fâris (ö.395/1004) gibi âlimlerin önderliğinde iki ekol arasını uzlaştıran yeni bir ekol ortaya çıktı.²²⁹ Bağdat Ekolü mensupları, seçmeci ve eklektik bir yaklaşımla diğer iki ekolün görüşlerini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Sonraki dönemde gerek Bağdat’ta gerekse Endülüs ve Mısır’da yetişen âlimler herhangi bir ekole mensup olmaktan ziyade, eldeki malzemeyi kendilerine kaynak olarak seçerek bunları yeni bakış açısı ve tasnifler ışığında ele almış bazen de bunları hülasa ve şerh etmişlerdir. Bu bağlamda Ebü’l-Ali el-Kâli, (ö.356/997), İbn Sîde (ö.458/1066), el-‘Alem eş-Şentemeri (ö.476/1084), İbn Madâ (ö.592/1196) ve Ebû Hayyân (ö.745/1345) gibi âlimler Endülüs’te dilbilim konusunda öne çıkan isimlerdir. İbn Hâcib (ö.646/1249) ve İbn Hişâm (ö.761/1360) ise Mısır’lı dilbilimcilerdendir.²³⁰

Hicri 7. (miladi 13.) asırda Moğolların saldırıları ve Bağdat’ı ele geçirmeleriyle birlikte dilbilim çalışmalarında çöküş dönemi başlamıştır. Diğer alanlarda olduğu gibi dilbilim

²²⁹ Bağdat şehrinin kuruluşu, dilbilimin Basra ve Kûfe’den Bağdat’a geçişi, Bağdat ekolünün kuruluşu ve temsilcileri hakkında bilgi için bkz. Lügavî, *Meratibü’n-Nahviyyin*, s. 144; İbnü’l-Esîr, *Târih*, V, 557; Zeydân, *Târihu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabîyye*, II, 529; Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, I, 174; II, 297; Abdülaziz ed-Dûrî, “Bağdat”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 426-427; Abdülkerim Özaydın, “Bağdat”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 440.

²³⁰ Çetin, “Arap”, III, 296-299; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 73-80, 148-149. Basra, Kûfe ve Bağdat dilbilim ekolleriyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 392-421; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s. 33-147; Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, s. 194-203; Şalkânî, *Mesâdirü’l-Lüga*, s. 17-19; Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 3-5; Marshall G.S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, (Türkçe nşr. Metin Karabaşoğlu), 3 cilt, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 439; Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, s. 13 vd..

alanında da orijinal eserler yerine, daha ziyade şerh, haşiye, muhtasar türünde ya da ansiklopedik tarzda eserler yazılmıştır.²³¹

20. yüzyıl sonrasında Batı’da dilbilim alanındaki gelişmeler İslam dünyasını da etkilemiştir. Gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında Batı’daki çalışmaların tercüme edilmesi ve yeni yöntemlere göre eserlerin telifi artmıştır.

Hicri 2-4. asırlarda yapılan dilbilimsel faaliyetlerinin nahiv, sarf, sözlükbilim ve sesle ilgili çalışmalardan oluştuğunu söylemiştik. Ancak şunu hemen belirtelim ki başlangıçta sarf ilminin alanına giren konular da nahiv altında değerlendiriliyordu. Nitekim bugün elimizde mevcut ilk nahiv kitabı *el-Kitâb*’ın yazarı Sîbeveyh (ö.180/796) döneminde *nahiv*; irap, sözdizimi, kelime çekim kuralları, hatta sesle ilgili kuralların tümünü birden içermekteydi. Sesle ilgili çalışmaları nahiv ve kıraat âlimleri yapmaktaydı. Bundan dolayı *nahv* ilk başta irap, kelime çekimi ve sesleri kapsayacak bir ilim olarak ortaya çıktı.²³² Sarf ilminin nahivden ayrılması ancak “sarf ilminin kurallarını ve problemlerini sistematik hale sokan” Ebû Osman el-Mâzinî (ö.249/863) tarafından gerçekleştirildi.²³³

Günümüzdeki sözcükbilime tekabül eden, kelimelerin anlamlarıyla ilgili çalışmalar اللغة/lüga terimi altında yapılmıştır. Bu çalışmalar bağlamında başlangıçta garip kelimelerle pek kullanılmayan kelimelere önem verilmiştir. Kelimelerin anlamıyla ilgili olarak birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, bu çalışmalar sarf ve nahiv gibi sınırları belli başlı başına bir ilim dalı olacak kadar temellere sahip olmamıştır.²³⁴

2. Dilbilimsel Tefsir

2.1. Tefsirle İlişkisi Bakımından Dilbilim

Saussure’la (ö.1913) birlikte, dilbilimin konusunun sadece ve kendisi için *dil* olduğunu daha önce söylemiştik. Ağırlıklı olarak, dilbilimin morfoloji, sentaks ve semantik alt dallarından yararlanan *dilbilimsel tefsir* ise dilbilimi kendi amacı için, yani Kur’an tefsiri için kullanmaktadır. Bu durumda bazı sorun ya da itirazların gündeme gelmesi

²³¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 155-156.

²³² Nahvin başlangıçta sarfı da içerdiğiyle ilgili olarak bkz. Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhu’l-Lüga: el-Mustalah ve’l-Üsüsü’l-Marifiyye”, s. 100-101; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 74-75; Çetin, “Arap”, III, 297; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Önsöz, s. 16; Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, s. 51-52, 69.

²³³ Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, s. 69.

²³⁴ Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhu’l-Lüga: el-Mustalah ve’l-Üsüsü’l-Marifiyye”, s. 101-102.

sözkonusudur. Zira, dilbilimsel tefsirde, dilbilim kendisi için incelenmemiş olmakta, Kur'an'ın anlaşılması için bir vasıta olarak işlev görmektedir. Dilbilimin dili sadece kendisi için incelediği göz önünde bulundurulduğunda, onu Kur'an'ın anlaşılmasında bir vasıta olarak kullanan yönelişin dilbilimsel olarak nitelendirilmesi sorunlu gibi gözükabilir. Zira *dilbilimsel tefsir*in, dili sadece kendisi, yani, dil için incelemek gibi bir amacı yoktur. Bu yüzden, öncelikle *dilbilimsel tefsir*den maksadımızın, “dili sadece kendisi için inceleyen tefsir” gibi zihinde ve realitede karşılığı olmayan bir olgu olmadığını belirtmemiz gerekir. Biz, *dilbilimsel tefsir* ifadesiyle, Kur'an tefsirinde dilbilimin alt dallarıyla ilgili yapılan çalışmaları kastediyoruz. Kanaatimizce, dilbilimin, dili sadece dil için inceliyor olması, tefsirin dilbilimden müstağni kalmasını gerektirmemelidir. Zira tefsir, dilbilimin verilerinden yararlanabilir ve yararlanmalıdır. Dilbilimin dili sadece kendisi için incelemesi ile tefsirin dilbilimden yararlanması farklı şeylerdir. Dilbilimin diğer bilimler için veri sunmak amacını gütmemesi bu ilimlerin dilbilimin verilerinden yararlanmasını engellememelidir. Dolayısıyla *dilbilimsel tefsir* ifadesi “ağırlıklı olarak dilbilimin alt dallarından yararlanılarak yapılan tefsir” şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu aşamada akla şöyle bir soru gelmektedir: Gerçekten de dilbilimle tefsir arasında bir ilişki var mıdır? Ya da, bir ekol olarak niteleyebileceğimiz ölçüde, dilbilimin verilerini ağırlıklı olarak kullanan tefsirler var mıdır? Tefsir literatüründe “müfessirin bilmesi gereken ilimler” başlığı altında sayılan ilimlerle ya da tefsir ilminin tanımıyla ilgili yapacağımız bir kaç alıntı bile tefsirin dilbilimden müstağni kalamayacağını gösterir. Sözelimi, Ebû Hayyân (ö.745/1344) tefsir ilmini şöyle tanımlamıştır:

“Tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının okunuş keyfiyetinden, kelimelerinin manalarından, müfred ve terkeb hallerinde o kelimelerin taşıdıkları hükümlerden, terkeb halinde kendisine yüklenen anlamlardan ve bunları tamamlayıcı diğer ilim dallarından bahseden bir ilimdir.”²³⁵

Ebû Hayyân tanımın öğelerini açıklarken; “مدلولات الألفاظ/lafızların manalarından bahseden” ifadesiyle, tefsir ilminde ihtiyaç duyulan sözcükbilimi (علم اللغة)²³⁶, “و أحكامها”

²³⁵ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 121. Tercümeyle krş. Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tarihi*, EÜ Yayınları, Kayseri 1992, s. 46. Ebû Hayyân'ın yaptığı tanım şöyledir: التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك

²³⁶ Metinde geçen علم اللغة ifadesi, bugünkü terim anlamında *dilbilim* olmayıp, sözcükbilim kastedildiği için Türkçe'ye sözcükbilimi olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Zaten Ebû Hayyân'ın daha sonra yaptığı açıklamalardan ve konuyla ilgili yer verdiği eserlerden bu ifadeyle sözcükbilimi kastettiği

التركيبية و الإفرادية /müfred ve terkeb halindeki hükümlerden bahseden” kaydıyla da sarf, nahiv, beyân ve bedî ilimlerini kastettiğini ifade etmektedir.²³⁷

Zerkeşi ise tefsir ilmini şöyle tanımlamaktadır:

“Hz. Muhammed’e indirilen Allah’ın Kitabının, kendisi sayesinde anlaşıldığı, kendisiyle bu Kitabın manalarının açıklandığı, hüküm ve hikmetlerinin tespit edildiği, bunu yaparken sözcükbilimi,²³⁸ nahiv, sarf, beyan, fıkıh usulü, kıraat ilimlerinden yardım alan ve nüzul sebepleriyle nasih-mensuhun bilinmesine ihtiyaç duyan ilimdir.”²³⁹

Görüldüğü üzere, Zerkeşi tefsir ilminin tanımını yaparken açık bir şekilde tefsirin sözcükbilimden, nahiv/sentaks ve sarftan/morfoloji yardım aldığı ifade etmektedir. Gerek Ebû Hayyân’ın gerekse Zerkeşi’nin tanımlarında yer vermiş olduğu bu üç husus günümüzde de dilbilimin en önemli alt dallarından kabul edilmektedir. Aynı şekilde Kafiyeci’nin bahsettiği müfessirin bilmesi gereken on beş ilimden ilk dördü, sırasıyla sözcükbilim, iştikak, sarf ve nahivdir.²⁴⁰

2.2. “Dilbilimsel Tefsir” Kavramı

Dilbilimle ilgili yaptığımız tanımı ve dilbilimin alt dallarını da göz önünde bulundurarak *Dilbilimsel Tefsiri* şöyle tanımlayabiliriz: “*Kur’an yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliş.*”²⁴¹

anlaşılmaktadır. Ayrıca o dönemde bu ifade dilin kelime hazinesinin bilinmesi anlamında kullanılmaktaydı. Krş. Divlekci, *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından el-Firuzabâdî’nin Besâiri*, s. 49-50.

²³⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 121; Krş. Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 46-47.

²³⁸ Zerkeşi de burada Ebû Hayyân gibi علم اللغة ifadesini kullanmıştır. Zerkeşi’nin bu ifadenin peşinden nahiv, sarf ve beyan ilimlerini zikretmesi dilbilimi kastetmeyip sözcükbilimi kastettiğini göstermektedir.

²³⁹ Zerkeşi, *Burhân*, I, 13. Zerkeşi’nin tanımı şöyledir:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

²⁴⁰ Bkz. Kafiyecî, *Kitâbü’t-Teysîr*, s. 10-11.

²⁴¹ Bkz. ve krş. Divlekci, *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından el-Firuzâbâdî’nin Besâiri*, s. 59.

Müsâid b. Süleyman ise “lügavî tefsir”i, “Arap dilinin lafız ve üslûp kurallarına göre Kur’an’ın manalarının açıklanması” olarak tanımladıktan sonra, “Arap dilindeki bilgilere göre” kaydıyla Arap dili vasıtasıyla yapılan açıklamaları kastettiğini belirtmektedir. Böylece, sebab-i nüzul gibi dille bağlantılı olmayan hususların yanı sıra, Arap dili dışındaki, Arapların bilmediği yeni ıstılahlarla yapılan açıklamaları, yani çağdaş yaklaşımları bu kayıt vasıtasıyla tanımın dışında bırakmaktadır. (Bkz. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 38-39). Biz, tercih ettiğimiz tanımda da görüldüğü üzere, tefsirde çağdaş dilbilimin verilerinden yararlanılabileceğini düşünüyüyoruz.

Dilbilimsel tefsir kavramından kastımızı bu şekilde belirttikten sonra, dilbilimden yararlanarak telif edilen tefsirlerin nasıl nitelendirilmesinin, diğer bir ifadeyle hangi kavramla ifade edilmesinin, daha uygun olacağıyla ilgili düşüncelerimize yer vermek istiyoruz.

Bu arada bir olguyla ilgili yapılan tasnifin her zaman kesin çizgilere sahip sınırları olduğunun farzedilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Yapılan tasnif, eğer ideolojik vb. nedenden kaynaklanmıyor ya da bu tür çağrışımlar yapma amacı gütmüyorsa, realiteyi daha iyi anlayabilmek açısından önemlidir.²⁴² Bu anlamda bir olgunun çeşitli yönleri arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması açısından tasnif edilmesi ya da kategorilere ayrılması faydadan hali değildir. Yapılan tasnifte dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, tasnif edilerek ayrı birer kategori haline getirilen olgulara verilen adlar, yani kavramlaştırma değildir. Bir sınıflandırmaya gidilecekse, bu sınıflandırmayı oluşturan olgulara en uygun düşen ve her olgunun diğerlerinden ayrılan yönünü öne çıkartan kavramlaştırmanın tercih edilmesi tasnifin amacının gerçekleşmesini sağladığı gibi, anlaşılmasını da kolaylaştırır. Bu sayede, her birimin temel karakteristik özelliğinin daha net olarak ortaya çıkartılması ve “ideal kavram” a ulaşılması mümkün olur. Dolayısıyla “ağırlıklı olarak dilbilimin alt dallarından yararlanılarak yapılan tefsir faaliyetlerinin ve bu tür tefsirlerin” hangi kavramla ifade edilmesinin daha doğru olacağıyla ilgili yapacağımız değerlendirmelerin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Tarihsel süreç içerisinde dilbilimin verilerini ağırlıklı olarak kullanan tefsirlerin varlığını biliyoruz. Adına ne dersek diyelim, ya da nasıl nitelendirirsek nitelendirelim, dilbilimsel izahları yoğun bir şekilde bünyesinde barındıran tefsirlerin varlığını görmezden gelemeyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, tarihsel süreç içerisinde yazılmış olan bu tefsirlere tefsir literatüründe genel olarak *Lügavî Tefsir* denilmektedir. *Lügavî Tefsir*in Arapça açısından uygun bir isimlendirme olduğunu düşünsek bile,²⁴³ bu ifadeyi Türkçede en iyi şekilde karşılayan ifadenin ne olacağı çok net değildir. Dilimizde yayımlanmış tefsir tarihi, tefsir usulü vb. kitaplarda daha çok *Lügavî Tefsir*²⁴⁴

²⁴² Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 457.

²⁴³ Kaldı ki ileride değineceğimiz üzere *Lügavî Tefsir* ifadesi de bazı sorunlar taşımaktadır.

²⁴⁴ Örneğin bkz. Şehrûr, *Lügavî Kur'an Okumaları*; Mustafa Ünver, “Kur'an'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum, t.y., s. 317 ve devamı; Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 112; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 123; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 139.

ve *Filolojik Tefsir*²⁴⁵ gibi isimler yaygın olmakla birlikte, son yıllarda *Dilbilimsel Tefsir* kavramının da, kullanıldığına şahit olmaktayız.²⁴⁶ İşte bu noktada *Lügavî Tefsir* ifadesine karşılık olarak hangi ifadenin kullanılmasının tartışılması gerektiğini düşünüyoruz. Bunu yaparken ilk olarak *Lügavî Tefsire* karşılık olması muhtemel ifadelerin analizini yapacağız. Bu arada, daha önce dilbilim ve filoloji ile ilgili yaptığımız tanımlardan ve ön bilgi olarak sunduğumuz verilerden yararlanacağız. Bu önbilgilerle, *Lügavî Tefsir* diye adlandırılan eserlerin içerik ve işlevlerini mukayese ederek bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

Lügavî Tefsir isimlendirmesi yerine, *Dilsel Tefsir*, *Edebî Tefsir*, *Filolojik Tefsir* ve *Dilbilimsel Tefsir* ifadelerinin kullanılması muhtemel olacağı gibi, farklı dillerdeki kavramların birbirine tekabuliyeti sorununu aşmak amacıyla Arapçadaki ifadeyi değiştirmeden *Lügavî Tefsir* olarak kullanmak da mümkündür.

Lügat kelimesinin Türkçe karşılığının ‘dil’ olduğunu göz önüne aldığımızda, kelime anlamı açısından aslında en uygun ifadenin *Dilsel Tefsir* olduğu görünmektedir. Ancak her tefsirin bir şekilde dille ilgili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, *Dilsel Tefsir* ifadesi maksadı ne derece ifade eder? Zira tasavvufî ve batınî tefsirler bile dille ilgili olmaları bakımından sonuçta birer dilsel tefsir kabul edilebilir. Bu durumda *Dilsel Tefsir* ifadesi kastettiğimiz tefsirleri kapsamakla birlikte, diğer tefsirleri de içine almaya elverişlidir; yani, efradını camidir ama ağyarını mani değildir.

Diğer bir muhtemel isimlendirme olan *Edebî Tefsir* ifadesinin ise ağırlıklı olarak belagatin verilerinden yararlanarak yazılmış tefsirler için kullanılmasının uygun olacağını düşünüyoruz.²⁴⁷ Çalışmamızın konusunu oluşturan tefsirler edebiyat ağırlıklı

²⁴⁵ Bkz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 132, 148, 182; Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 143; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 167-177; *Kur'an ve Bilim*, s. 175, 178; Yıldırım, “Kur'an'ı Anlama Yöntemi”, s. 35; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 102; Ayduz, *Tefsir Tarihi*, s. 113; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 139.

²⁴⁶ Örneğin, Halis Albayrak *Tefsir Usulü* adlı eserinde başlangıçtan günümüze tefsir hareketlerini sayarken, “dilbilimsel (filolojik) tefsir”den bahsetmiştir. (Bkz. Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 102-104). Muhsin Demirci, “tâbiûn tefsirinin de ashab tefsiri döneminde olduğu gibi daha ziyade filolojik (dilbilimsel) nitelikli bir tefsir” olduğunu belirtirken dilbilimsel tefsir ifadesini kullanmıştır. (bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 94). Mehmet Paçacı da tefsir çeşitlerini sayarken başlıkta “Dilbilimsel/Lügavî Tefsir”, içerikte “dilbilimsel tefsir” ifadesini kullanmıştır. (Bkz. Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 123). İbrahim H. Karşlı bir makalesinde Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn* adlı sözlüğünün “Dilbilimsel Tefsir”in ilk örneklerinden olduğunu söylemektedir. (Bkz. Karşlı, “Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati *Kitâbü'l-'Ayn*'in Değerlendirilmesi”, *Nüşa*, sayı: 14, Yaz 2004, s. 49, 51, 55. (İnternet adresi: http://www.doguedebiyati.com/nusha/14/3-Ibrahim_Karsli_Kitabul-ayn.doc).

²⁴⁷ Edebî tefsir hakkında bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 181-188.

tefsirler olmadığı için bu isimlendirmenin sözkonusu tefsirlerin büyük bir kısmını kapsamayacağı görüşünderiz. Ancak, belagat ağırlıklı tefsirlerin yazıldığı sonraki dönemde yazılan dilbilimsel tefsirlerin edebî yönü de olabilir. Zira nahiv, lügat gibi dil ilimlerinden daha sonra teşekkülünü tamamlayan belagat ilminden²⁴⁸ tefsirlerde sistematik olarak istifade edilmesi, ancak, hicri 4. asırdan itibaren, belagatin sistemleşmesinden ve i'câzü'l-Kur'an alanındaki eserlerin telif edilmesinden sonra, gerçekleşmiş ve nihayet dilbilim ve belagatin tefsirde kullanılması Zemahşerî ile zirveye ulaşmıştır. Bu yönüyle Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı hem dilbilimsel hem de edebî yönü olan bir tefsir olarak kabul edilebilir. *Keşşâf* gibi, özellikle sonraki dönemlerde telif edilen bazı tefsirlerde edebî yönle dilbilimsel yönün kesişmesi, belagatin sistemleşerek tefsirde kullanılmadığı hicri ilk üç asır tefsir faaliyetlerini *Edebî Tefsir* olarak adlandırmayı gerekli kılmaz. Belagat, dilbilimden farklı bir alan olmasaydı,²⁴⁹ ilk dönemdeki eserlerde dilbilim gibi belagat da yoğun ve yaygın bir şekilde kullanılırdı ve sonraki dönemde belagatin ilkelerine de yer vermesiyle ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsirlerden farklılaşan eserler telif edilmeseydi, bu eserlerin hepsini içine alan şemsiye bir kavram olarak *Edebî Tefsir* tercih edilebilirdi. *Keşşâf* gibi tefsirlerin sadece *dilbilimsel tefsir* olarak nitelendirilmesinin eksik bir nitelendirme olması gibi, *edebî tefsir* nitelmesi de hicri ilk üç asırdaki tefsir faaliyetleri için tam olarak uygun olmayan bir isimlendirmedir. Bununla birlikte, edebî tefsir ve onun dilbilimsel tefsirle birleştiği ve ayrıldığı noktalar başlı başına ele alınıp incelenmesi gereken bir husustur. Zira tefsirde dilbilim gibi belagat da özel bir konuma sahiptir. Belki de bunun için İbn Haldûn "belagat ilmine en çok ihtiyacı olanlar müfessirlerdir"²⁵⁰ demiştir.

²⁴⁸ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1064. Bugün yaygın kullanıma göre Belagat ilmi *Meânî*, *Beyan* ve *Bedî* olmak üzere üç alt alana ayrıldığı bilinmektedir. İbn Haldûn gibi bazı âlimler "Belagat İlmi" yerine, "Beyan İlmi" kavramını kullanmış ve Beyan ilminin alt dallarını yukarıda sınıflandırmaya karşılık gelecek şekilde sırasıyla *Belagat*, *Beyan* ve *Bedî* olarak isimlendirmiştir. Bu yüzden, İbn Haldûn'un *Beyan* ilmi dediği ve içeriğinde anlattığı konu bugünkü genel kullanımda Belagat ile örtüştüğü için belagat olarak anlamayı ve tercüme etmeyi uygun gördük. Ancak günümüzde de belagatle uğraşan kimi ilim adamları "Beyan" kavramını belagatin alt dallarını da kapsayacak şekilde bir üst kavram olarak kullanmaktadır. Örneğin, Bedevî Tabâne belagatle ilgili yazdığı esere *el-Beyânü'l-Arabî* adını vermiş ve "Beyan"ın belagat âlimlerinin tasavvurundan daha geniş bir alanı içerdiğini savunmuştur. Bkz. Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî*, Matbaatü'r-Risâle, y.y. 1985, s. 359.

²⁴⁹ Belagat ilmi; sarf, nahiv ve anlambilim gibi alt dalları olan dilbilimden farklı, fakat bazı konularda bunlarla birleşen ve bunlar üzerine temellenen bir alandır diyebiliriz. Bu bağlamda sözgelimi meânî (İbn Haldûn'un ifadesiyle belagat) ile nahiv ayrımı için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1064-1065; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 124-129.

²⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1068.

Filolojik Tefsir ifadesi de *Lügavî Tefsire* karşılık olabilecek bir isimlendirme gibi görünmektedir. Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere, bu isimlendirme dilimizdeki eserlerde kullanılmaktadır. Ancak, filolojinin amacı ve işleyiş tarzıyla çalışmamızın konusunu oluşturan tefsirler mukayese edildiğinde bu tefsirlere *Filolojik Tefsir* denmesinin çok uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere, filoloji, metinleri belirleyip saptama, yeniden inşa etme, yorumlama ve açıklamayı amaçlar. Bunu yaparken de edebiyat tarihi, töreler ve kurumlarla uğraşmaya da yönelir.²⁵¹ Bu tefsirlerde ise rivayetlerin karşılaştırılarak orijinal metnin saptanması, inşası gibi bir amaç güdülmeyeceği gibi, metinlerin ait olduğu kültürün töreleri ya da kurumlarıyla ilgilenmek gibi bir amaç da sözkonusu değildir. Yani bu tefsirlerin müellifleri, Arap dili filolojisi yapmamaktadır. Bu müfessirlerin yaptığı şey, eserlerini telif ettikleri dönemin dilbilimsel verilerini kullanmaktan ibarettir.

Filolojinin bir amacının da metinleri yorumlamak olduğu kabul edildiğinde, metinlerin yorumlanması noktasında filolojiyle lügavî tefsirler örtüşmekte, dolayısıyla sözkonusu yaklaşımın *Filolojik Tefsir* olarak nitelendirilmesi uygun gibi görünmektedir. Ancak, tefsirle filolojinin metinlerin yorumlanması noktasında birleşmesi, sözkonusu yönelişin filolojik diye nitelendirilmesinin doğru olduğunu göstermez. Çünkü bu durumda bütün tefsirler Kur'an'ı tefsir etmeyi amaçladığına göre, *Filolojik Tefsir* ifadesi bütün tefsirleri kapsayan bir isimlendirme olur. Dolayısıyla filolojinin yorumlama amacı göz önünde bulundurulduğunda *Dilsel Tefsir* ifadesinde olduğu gibi, kullandığımız ifade ağıyarını mani olmamakta, dilbilimsel olsun olmasın bütün tefsirleri kapsamaktadır. Kaldı ki, filoloji metinleri açıklama ve yorumlamaya bizatihi yorum yapmak için değil, kendi esas amacı olan metinlerin saptanması ve orijinal metnin inşasında başarılı olmak için başvurur. Çünkü işin içine yorum girmeden metnin inşasından söz edilemez.²⁵² Hatta açıklama ve yorumlamaya ihtiyaç duyan bu yerler dilbilimi ilgilendiren bir husus ise bu takdirde filoloji dilbilimden yararlanır.²⁵³

²⁵¹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 27.

²⁵² “Bir metni tesis etmek, mekanik bir iş değildir. Aksine, metni düzenlemek (edisyon) tefsir etme ve yorumlama olmaksızın ilerlemez. Bir metni düzenlemek filolojik bir aktivite ise ve yorumlamayı gerektiriyorsa, bu durumda bütün tefsir ve yorumlama faaliyetleri özünde filolojik midir? İşte burada problem var.” Bkz. Ziolkowski, “What is Philology: Introduction”, *On Philology*, s. 6.

²⁵³ Bu konuyla ilgili olarak Süheyla Bayrav'ın ifadelerine başvurmakta yarar görüyoruz: “Filolojinin birinci amacı, görülüyor ki, okunup anlaşılmasında güçlük duyulan metinleri açıklamak, onları canlı tutabilmek için gereken çabaları göstermektir. Metni açıklamak, anlaşılmasını engelleyen her türlü zorluğu ortadan kaldırmak olduğuna göre, yapılacak işler çeşitlidir. Daha doğrusu güçlükleri yenmek için birçok bilim dalına başvurma zorunluluğu ortaya çıkabilir: Zorluk bir kelimenin anlamından ya da

Filolojinin, metni açıklama faaliyeti sırasında karşılaştığı zorluklar bir kelimenin anlamından veya cümlenin yapısından kaynaklandığında, dilbilim devreye girerek filologa yol gösteriyorsa da, kelimelerin anlamı, cümlelerin yapısı vb. konularla ilgili sorunlar dilbilimin alanına girmektedir. Filolojinin bu tür hususlarla ilgilenmesi bunların bizatihi filolojik faaliyet olduğunu göstermez. Çalışmamızın konusunu oluşturan tefsirler temelde, kelimelerin anlamı, cümlelerin yapısı gibi sorunlarla ilgilendiğine göre, bu tefsirlerin *filolojik* değil, *dilbilimsel* olarak nitelendirilmesi daha doğru olur.

Ayrıca sarf, nahiv ve lügat alanında yapılan çalışmalar filolojiyle değil, dilbilimle alakalı eserlerdir. Bu çalışmalar haddizatında dilbilimle ilgilidirler; filolojiyle ilgileri ise, Arap filologuna tarihsel malzeme sunmaları açısındanadır. Bu eserler Arap diliyle ilgili yapılacak filolojik çalışmalarda malzeme olarak kullanılabilirler. Aynı şeyi sarf, nahiv, kıraatler gibi konulardan ağırlıklı olarak yararlanan tefsirler için de söyleyebiliriz. Bu tefsirler, her ne kadar Arap filolojisiyle ilgili çalışmalar için birer malzeme ve kaynak olmaya elverişli olsalar da, haddizatında dilbilimle ilişkilidirler; filolojiden değil, dilbilimden yararlanmışlardır.

Günümüzde filoloji karşılığında kullanılan “فقه اللغة” adı altında geçmişte yazılan eserlerde sarf, nahiv gibi dilbilimin alt dallarının ele alınması da, çalışmamızın konusunu oluşturan tefsirlerin *filolojik* olarak nitelenmesini gerektirmez. Zira daha önce, dilbilimle filolojinin mukayesesini yaparken değindiğimiz üzere, filoloji o zaman için henüz tam anlamıyla olgunlaşmadığı için bu eserler dille ilgili değişik konuları bünyesinde barındırmıştır. Ancak filoloji ile dilbilimin sınırlarının eskiye göre daha net olarak belirlendiği günümüzde ses, sarf ve nahiv çalışmaları dilbilimin konuları arasına girmekte, hatta dilbilimin en önemli alt dallarını bunlar oluşturmaktadır.

Kavramların yaptığı çağrışımlar ve geçmişten bugüne kadar taşıdıkları anlamlar terimleştirme noktasında önemlidir. Yukarıda dikkat çektiğimiz muhtemel çağrışımlar nedeniyle çalışmamızda *Filolojik Tefsir* yerine *Dilbilimsel Tefsir* kavramı tercih edilmiştir. Zira ikinci ifadenin birincisinin yaptığı çağrışımlardan uzak olduğunu düşünüyoruz.

cümlenin yapısından gelebilir. O zaman dilbilimi, filologa yol gösterir. Ama metinde unutulmuş törelere, iyi bilinmeyen felsefe akımlarına, inançlara, tarih olaylarına, kanunlara telmihler bulunuyorsa, yardım sosyoloji, felsefe, din tarihi, tarih, hukuk vb. bilim kollarından gelecektir. Bazen insan bilimleri çerçevesini aşarak doğa bilimlerine, matematiğe, tıba, teknik tarihine başvurmak gerekecektir.” Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, s. 13-14. (Vurgular bize ait).

Bütün bu sorunlardan kaçınmak amacıyla, bu noktada, herhangi bir değişiklik yapmaksızın Arapça yazılan eserlerde kullanılan *Lügavî Tefsir* kavramının, niye olduğu gibi kullanılmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu soru bir bakıma yerinde bir sorudur. Ancak, bizce bu kavram da bazı sorunları gündeme taşımaktadır. İlk olarak *Lügavî Tefsir* tamlamasındaki *lügat* kelimesi, lafızların anlamlarıyla ilgili olan ilim dalı²⁵⁴ için de kullanılmaktadır. Geçmişten günümüze kadar telif edilen birçok eserde, genelde, *lügat* ifadesiyle lafızların anlamları, *ilmü'l-lüga* ifadesiyle de lafızların anlamlarının bilinmesi kastedilmiştir. Örneğin Zerkeşî, tefsirin tanımında müfessirin hangi bilgilere başvuracağını belirtirken “lügatin/sözcüklerin bilinmesi” anlamında *علم من ذلك* و استمداد ذلك من اللغة demiştir.²⁵⁵ Kâfiyeci müfessirin bilmesi gereken hususlardan ilkinin “vaz edildikleri manalara delaletleri açısından müfred lafızların bilinmesi” olarak açıklamış ve bunun “lügatin bilinmesi/علم اللغة” olduğunu belirtmiştir.²⁵⁶ Aynı şekilde Ebû Hayyân müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken Kâfiyeci gibi ilk olarak *lügat* ilmini zikretmiştir.²⁵⁷ İbn Haldûn da Arap dil ilimlerini *lügat*, *nahiv*, *beyan* ve *edebiyat* ilimleri olarak tasnif etmiş,²⁵⁸ *lügat* ilimleri başlığı altında *lügat* ilmini, *dilsel lafızların anlamlarının beyan edilmesi* olarak tanımlamış ve burada lafızların anlamlarıyla ilgili meseleleri ele almıştır.²⁵⁹ Bu durumda *Lügavî Tefsir* ifadesinin sadece lafızların anlamlarıyla ya da garib kelimelerle ilgili tefsirleri kapsamaması riskiyle karşı karşıya kalınabilir. Zira *lügat* kelimesi özellikle klasik literatürde lafızların anlamıyla ilgili olarak kullanılmakta; *nahiv*, *sarf* alanında yapılan çalışmaları kapsamamaktadır. Bu kullanımlardaki *علم اللغة* terkiibinden de genel manada dilbilim değil, dilbilim alt dallarından sadece birine tekabül eden, kelimelerin anlamlarının bilinmesi (:sözcükbilim) kastedilmektedir. Bu isimlendirme tercih edildiği takdirde, çalışmamızın sadece kelimelerin anlamlarıyla ilgili çalışmaları kapsadığı ve dilbilimsel tefsir çalışmalarında önemli bir yer tutan *sarf* ve *nahiv* çalışmalarının kapsam dışı bırakıldığı gibi bir algı oluşabilir.

²⁵⁴ Bilindiği üzere ‘*lügat*’ kelimesinin bir dile ait kelime hazinesinin ve kelimelerin anlamlarıyla ilgili meselelerin bilinmesi anlamında kullanımı yaygındır. Meselenin anlaşılması açısından, bu ilim dalına günümüz terminolojisiyle *sözcükbilim* diyebiliriz.

²⁵⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 13.

²⁵⁶ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 10-11.

²⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 105. Ebû Hayyân’ın burada kullandığı ifadeden müellifin geniş anlamda dilbilimi değil, bugün dilbilimin alt dallarından olan *sözcükbilim*e tekabül eden kelimelerin anlamlarının bilinmesini kastettiği net olarak anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hayyân müfessirin ihtiyaç duyduğu ilk bilgi düzeyinin “isim, fiil ve harf düzeyinde *lügat*” olduğu anlamında *علم اللغة اسما و فعلا و حرفا* demiştir.

²⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 781, 1055.

²⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1059-1064.

Her şeyden önce, diğer birçok bilim dalında olduğu gibi, tefsirde de kendi dilimize ait terminolojinin oluşturulmasının önemli olduğu kanaatindeyiz. Dilimizi kullanan ve Arapça terminolojiye hâkim olmayan insanların daha rahat anlayabilmesi için buna ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla, tercih ettiğimiz isimlendirme, aynı zamanda bir terimleştirme çabası olarak kabul edilebilir. Ayrıca, çalışmamız dilbilimsel tefsirin sadece ilk ayağını, özellikle ortaya çıkışı ve gelişimini kapsamaktadır. Dilbilimin tarihsel sürecini ele alırken değineceğimiz üzere 20. yüzyıl sonrasında dilbilimde önemli bir kırılma gerçekleşmiş ve çalışmaların yönü eskiye göre oldukça farklılaşmıştır. Bizce dilbilimin bugünkü geldiği noktadan, genel anlamda tefsir faaliyetleri özel anlamda da *Dilbilimsel Tefsir* yararlanmalıdır.²⁶⁰ Oysa, *Lügavî Tefsir* ifadesinin günümüze kadar yapılan çalışmaları içerdiği düşünülse bile, günümüzdeki yeni yaklaşımları içermez, ya da en azından günümüz dilbilimine referansta bulunmaz.²⁶¹ Zira günümüz Arapçasında ‘dilbilim’ karşılığında *lüga* değil, *ilmüllüga* ifadesi kullanılmaktadır. Türkçede bu ifadenin karşılığı olarak ‘dilbilim’ terimi kullanıldığı için, günümüzdeki çalışmalara referans yapıp yapmayacağının tartışmalı olduğunu düşündüğümüz *Lügavî Tefsir* ifadesini tercih etmedik. Kısacası, günümüzdeki dilbilimsel yaklaşımları da içine alması, dilbilimsel tefsirin bitmediğine, günümüz dilbiliminin imkânlarından yararlanılabileceğine dikkat çekmek için böyle bir tercihte bulunduk.

Dilbilim ağırlıklı tefsirlerin *dilsel*, *edebî*, *filolojik* ve *lügavî* isimlendirmelerini niçin tercih etmediğimiz gerekçeleri olarak öne sürdüğümüz hususlar, aynı zamanda, çalışmamızın konusunu teşkil eden tefsirleri *dilbilimsel* olarak nitelememizin gerekçesi olarak kabul edilebilir. *Dilbilimsel* olarak nitelemeyi uygun gördüğümüz tefsirlerde, ayetlerin tefsiri sadedinde yapılan açıklamalar ve konuların ele alınış tarzı dilbilimsel ağırlıklıdır. Sözelimi, bir kelimenin cümledeki işlevinin ne olduğuyla dilbilim ilgilenir. Bir kelimenin çoğul mu tekil mi olduğuyla ve ne anlama geldiğiyle, aynı şekilde, yine dilbilim ilgilenir. Yani, bunlar hep dilbilimin konusudur. Dolayısıyla bu tarzda yapılan

²⁶⁰ Nitekim, çalışma konusu tespit edilirken çağdaş dilbilim çalışmalarının verileriyle tefsir arasındaki ilişkinin ele alınması da, çalışmayı düşündüğümüz muhtemel konulardan birisiydi. Ancak, yaptığımız istişareler sonucunda dilbilimsel tefsirin ortaya çıktığı ve geliştiği dönem olması açısından hicri ilk üç asrın incelenmesinin daha doğru olacağı kanaati hâsıl oldu. Çağdaş dilbilim çalışmalarıyla tefsir arasında kurulabilecek ilişkinin incelenmesini ise daha sonraki çalışmalara bırakmayı uygun gördük.

²⁶¹ Müsâid b. Süleyman’ın, *Lügavî Tefsir* kavramını çağdaş çalışmaları kapsam dışı bırakacak şekilde tanımladığına işaret etmiştik. Biz de *Dilbilimsel Tefsir* kavramının, çağdaş çalışmalara *Lügavî Tefsir* kavramından daha belirgin bir şekilde referansta bulunacağını düşündüğümüz için *Dilbilimsel Tefsir* adını kullanmayı tercih ettik.

açıklamalar da dilbilimle ilgili, yani dilbilimseldir. Başka açılardan değişik nitelendirmeler mümkünse de, *dilbilimsel* denmesi birçok yönden bu nitelendirmelere göre daha elverişlidir.

Son olarak, şunu ifade etmekte yarar görüyoruz: *Dilbilimsel Tefsir* ifadesindeki –sel eki, yapılan tefsir faaliyetlerinin dilbilimle ilişkisini vurgulamak içindir. Yoksa, tercih edilen bu kavram, sözkonusu tefsirlerde birebir dilbilimin metodunun kullanıldığını iddia etmemektedir. Zaten bugünkü dilbilimle hicri ilk üç asırdaki dilbilimi eş tutmak anakronizme düşmeye yol açacağı gibi, bu tefsirlerde “dilbilim akımlarından hangisinin metodu kullanılıyor?” tarzındaki sorulara kapı aralar. Bununla birlikte Kur’an’ın anlaşılmasında sarf, nahiv ve lügatle ilgili sorunların giderilmeye çalışıldığı, bu tür analizlerin hâkim renkte olduğu bu eserler için en uygun ifadenin *Dilbilimsel Tefsir* olduğunu düşündüğümüz için bu kullanımı tercih ettik. Nasıl ki, *Bilimsel Tefsir* ifadesinin, birebir bilimin metodunu kullanan, sözgelimi tıpla ilgili bir ayetin tefsirinde tıp ilminin metodunu kullanan tefsir olarak değil, Kur’an’ı yorumlarken ayetlerle çeşitli bilim dalları arasında ilişki kurmaya önem veren ya da modern ilimlerin verilerinden yararlanan tefsir olarak anlaşılması gerekiyorsa,²⁶² *Dilbilimsel Tefsir* de aynı şekilde anlaşılmalıdır.

²⁶² Bkz. Kırca, *Kur’an’a Yönelişler*, s. 213. Aynı şeyi *Sosyolojik Tefsir* kavramı için de söyleyebiliriz. *Sosyolojik Tefsir* kavramı sosyolojinin paradigma, teori ve metotlarını birebir kullanan tefsirden ziyade, sosyal olaylarla ayetler arasında bağlantı kurmayı amaçlayan tefsir anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Kırca, *Kur’an’a Yönelişler*, s. 251.

İKİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİMSEL TEFSİRİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

1. Bir Yaklaşım Tarzı veya Ekol Olarak Dilbilimsel Tefsir

“Bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım, okul” anlamına gelen²⁶³ ekol kavramı, çeşitli dillerde genelde okul anlamını ifade eden sözcüklerin yan anlamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ekol kavramının, Fransızca, İngilizce, Arapça ve Türkçede “okuyup yazmadan başlayarak, en yüksek düzeyde bilim ve sanat bilgisi vermeye kadar, çeşitli derecede toplu olarak eğitimin yapıldığı yer, mektep”²⁶⁴ anlamını karşılamak için vaz’ edilen lafızların yan anlamı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Türkçemizde okul,²⁶⁵ Arapçada medrese,²⁶⁶ İngilizcede school²⁶⁷ ve Fransızcada école²⁶⁸ kelimeleri “toplu eğitim öğretim mekânı” anlamının yanı sıra, “bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım”²⁶⁹ ya da “bir olgu hakkında düşünme ya da bir olguya yaklaşma biçimi”²⁷⁰ anlamına da delalet etmektedir.

²⁶³ TDK Türkçe Sözlük, s. 612.

²⁶⁴ Bkz. TDK Türkçe Sözlük, s. 1494.

²⁶⁵ TDK Türkçe Sözlük, s. 1494.

²⁶⁶ Örneğin, *Mu‘cemü’l-Vasît*’de medrese kelimesi şöyle açıklanmıştır: “1. مكان الدرس و التعليم. 2. جماعة من جماعة من الفلاسفة أو المفكرين أو الباحثين، تعتنق مذاهباً معيناً أو تقول برأي مشترك (Bkz. İbrahim Enîs, Abdülhalim Muntasır, Atıyye es-Savâlihî ve diğerleri, *el-Mu‘cemü’l-Vasît*, 2 cilt, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, t.y., I, 280). Arapça’da mezhep kelimesi de geniş anlamda ekolün karşılığı olarak kullanılmakla birlikte, daha çok dinî (fikhî ve itikâdî) ekolleri çağrıştırmak ve bu ekoller için kullanılmaktadır.

²⁶⁷ İngilizce sözlüklerde school kelimesi birinci anlamı olarak, “toplu eğitim ve öğretimin yapıldığı kurum”, yan anlam olarak ise “bir konuyla ilgili aynı yaklaşımı sergileyen ya da aynı doktrine sahip olan gurup” şeklinde açıklanmaktadır. Örneğin *Webster’s New Encyclopedic Dictionary* adlı sözlükte kelime şöyle açıklanmaktadır: “1. A place or establishment for teaching and learning; ... 4. Persons holding the same opinions and beliefs or accepting the same intellectual methods or leadership”. (bkz. *Webster’s New Encyclopedic Dictionary*, s. 911). *The Penguin English Dictionary* adlı sözlükte de school kelimesiyle ilgili şu açıklamalar yapılmıştır: “1a. A building or organisation for educating children... 4a. A group of people who share the same approach to a subject or who adhere to the same doctrine, especially in the arts, philosophy or theology, 4b. A way of thinking about or approaching something.” (bkz. Allen, *The Penguin Dictionary*, s. 1247)

²⁶⁸ Örneğin, *Dictionnaire de la langue française*’de école sözcüğü şöyle açıklanmaktadır: “1. Établissement où l’on dispense un enseignement collectif de connaissances générales, ou de connaissances particulières nécessaires à l’exercice d’un métier d’une profession ou à la pratique d’un art... 3. Ensemble des adeptes d’un même maître, d’une même doctrine” (Bkz. *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, Paris 1993, s. 367-368)

²⁶⁹ Krş. TDK Türkçe Sözlük, s. 612.

²⁷⁰ “A way of thinking about or approaching something” Bkz. Allen, *The Penguin Dictionary*, s. 1247.

Ekol kavramını ifade etmek amacıyla, “toplu eğitim öğretim mekânı” için vaz edilen lafızların kullanılması göz önünde bulundurulduğunda, ekolden söz edebilmek ve bir düşünce ya da yaklaşımın *ekol* olabilmesi için belli bir görüş ya da yaklaşım etrafında birleşen bir guruba ait olması lazımdır. Dolayısıyla tek kişinin düşüncesi ekol olamaz, görüş olur. *Ekol* sözcüğüyle ilgili kullanımlar, Basra Dilbilim Ekolü, Kûfe Dilbilim Ekolü gibi belli bir coğrafyayı çağrıştırdığı gibi, herhangi bir coğrafyaya referans yapmaksızın Meşşâî Felsefe Ekolü gibi belli bir görüş ya da yaklaşım etrafında birleşen ilim, sanat çevreleri anlamını da çağrıştırır.²⁷¹

Tefsirler müfessirlerin kendi birikim ve amaçlarına göre şekillenmiş,²⁷² ayrıca “ilim ve fikir muhitlerinin niteliklerine göre Kur’an’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında farklı eğilimler ortaya çıkmıştır.”²⁷³ Bu bağlamda aynı yaklaşım tarzını tercih eden müfessirlerin oluşturduğu ekollerden söz etmek mümkündür.²⁷⁴ “Dilbilimsel Tefsir Ekolü” ifadesi de Kur’an’ı tefsir ederken genel olarak dilbilimin alt dallarına ya da bu alt dallardan herhangi birine ağırlık veren, bu alandaki sorunları aşmayı hedefleyen yaklaşıma ve bu yaklaşımı tercih eden müfessirlere atıfta bulunmaktadır.²⁷⁵ Diğer bir ifadeyle, dilbilimsel tefsir ekolüyle Kur’an diliyle ilgili meseleler etrafında birleşen ve Kur’an’ı ağırlıklı olarak dilbilimsel açıdan açıklamaya çalışan müfessir ve tefsirleri kastediyoruz.²⁷⁶

Bir ekol olarak dilbilimsel tefsirden kastımızı kısaca açıkladıktan sonra, herhangi bir ekolün birdenbire oluşmadığı, aksine, bir görüşün ya da yaklaşımın bir gurup tarafından benimsenerek ekolleşmesinin belli bir süreç içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini hatırlatmakta yarar görüyoruz. Herhangi bir ilim dalı birdenbire oluşmadığı gibi, bir ekolün oluşması da belli süreçler neticesinde gerçekleşir. Bu bağlamda, dilbilimsel tefsir ekolünün oluşması ve bu yaklaşıma göre hazırlanan müstakil eserlerin telifi birdenbire olmamıştır. Aksine, müstakil eserlerin hazırlayıcıları olarak kabul edilebilecek ilk nüvelerden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda Hz. Peygamber,

²⁷¹ Krş. Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004, s. 21-22.

²⁷² Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), Kur’an Kitaplığı, Ankara 2001, s. 61, 73.

²⁷³ Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 99.

²⁷⁴ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 88.

²⁷⁵ Bu bağlamda dilbilimsel tefsirlerde sarf, iştikak, nahiv ve kelimelerin anlamları gibi konularla ilgili izahlar ön plana çıkmaktadır. Krş. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, s. 128-134.

²⁷⁶ Krş. Aydüz, *Tefsir Tarihi*, s. 113.

sahabe ve tâbiîn dönemindeki lügavî izahları, dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul etmek mümkündür. Dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul ettiğimiz bu üç dönemle ilgili genel bilgileri ve örnekleri bir sonraki başlığa bırakarak, burada *Dilbilimsel Tefsir* diye nitelendirdiğimiz yaklaşımı temellendirmeye çalışacağız.

Zerkeşî ve Suyûtî, Kur'an tefsirini, hakkında nakil bulunan ve bulunmayan olmak üzere iki ayrı kategoriye ayırır. Hakkında nakil olanları da, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden gelenler olarak açıkladıktan sonra, hakkında nakil olmayan konularda, Ragıb el-İsfahânî'yi örnek göstererek lafızların müfred haldeki manalarına ve bağlama göre kullanımlarına başvurulması gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁷⁷ Her iki âlimin bu konuda söyledikleri tefsirdeki dilbilimsel damarı göstermesi açısından önemlidir.

Ayrıca Suyûtî *İtkân*'ın "Tabakâtu'l-Müfessirîn" başlıklı bölümünde sahabe ve tâbiînden önde gelen müfessirleri zikrederek bunlarla ilgili değerlendirmeler yapar. Suyûtî daha sonra, sahabe ve tâbiînin görüşlerini derleyen âlimlerden bazısının adlarına yer verir. Bir sonraki aşama olarak ise Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin tefsirlerini örnek göstererek rivayetlerin senedleriyle birlikte zikredildiği ve isnadların hazfedilerek, görüşlerin sahiplerine nispet edilmeden nakledildiği ve sahih olanla olmayanın birbirine karıştığı bir iki aşamadan bahseder. Suyûtî'nin buraya kadar söyledikleri genel hatlarıyla tefsirin başlangıçtaki gelişim seyriyle ilgili bilgilerden ibarettir.²⁷⁸ Suyûtî'nin bu bilgilerden sonra tefsirin ekolleşmesiyle ilgili olarak dile getirdiği "Daha sonra çeşitli ilimlerde hünerli âlimler tefsirler telif etmiştir. Bu âlimlerden her biri, tefsirlerinde, hâkim oldukları ilimle yetinmiştir"²⁷⁹ ifadesi tefsirdeki ekolleşmeyi göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Suyûtî her âlimin kendi alanını bir yaklaşım tarzı olarak tercih etmesine, iraba ve çeşitli irab vecihlerine; nahivle ilgili kural, problem, nahvin ayrıntıları ve tartışmalı konularını nakletmeye yoğunlaşan Zeccâc ve Ebû Hayyân gibi nahiv âlimlerini örnek gösterir. Yine Salebî (ö.427/1035) gibi, sadece kıssalarla meşgul olan tarihçileri; Kurtubî (ö.671/1273) gibi fikhın çeşitli meseleleriyle ilgilenerik fikhî yaklaşımı benimseyen müfessirleri vs. zikrederek konuyu

²⁷⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 172; Suyûtî, *İtkân*, II, 1216-1217. Zerkeşî ve Suyûtî'nin yaptığı bu ayırımın günümüzdeki içerikleriyle rivayet ve dirayet tefsiri ayırımıyla birebir örtüşmediğini düşünüyoruz. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname*, sayı 5, 2004, Kayseri, ss. 45-60.

²⁷⁸ Suyûtî, *İtkân*, II, 1227-1235.

²⁷⁹ Suyûtî, *İtkân*, II, 1235.

bitirir.²⁸⁰ Âlimlerin uzman oldukları alana ya da yaklaşımlarına göre Kur'an'ı tefsir etmelerine, yaklaşımlarındaki ağırlıklı noktaya göre *Fikhî Tefsir Ekolü* gibi nitelendirmeler yapıldığını biliyoruz. Bu noktada *Dilbilimsel Tefsir Ekolü*, dilbilimin alt dallarına tekabül eden sarf, nahiv ve lügat merkezli açıklamalardan Kur'an tefsirinde ağırlıklı olarak yararlanan bir yaklaşım tarzı için uygun olduğunu düşündüğümüz bir kavramdır. Dolayısıyla, tefsir tarihinde dilbilimin çeşitli alanlarıyla ilgili anlama sorununu çözmeyi gaye edinmiş âlim ve onların eserlerinden hareketle *Dilbilimsel Tefsir* diye bir ekol ya da yaklaşımdan söz etmemiz mümkündür.

Suyûtî'nin tefsirde ekolleşme süreci ile söylediklerinin benzerini İbn Haldûn da dile getirmiştir. İbn Haldûn Hz. Peygamber'in sahabe ve tâbiîn dönemi tefsir faaliyetleriyle ilgili kısaca bilgi verdikten sonra şöyle demektedir:

“...Daha sonra, kelimelerin anlamları, irabın hükümleri ve belagatla ilgili hususlar birer müstakil ilim haline geldi ve bu alanlarda eserler telif edildi. Dil ve belagat başlangıçta Arapların herhangi bir nakle ya da kitaba ihtiyaç duymadan sahip oldukları bir meleke iken, zamanla bu meleke yok oldu; dil ve belagatle ilgili bilgiler dil âlimlerinin eserlerinden elde edilmeye başlandı. Arapların dili ve onların belagati üzere indirildiği için, Kur'an tefsirinde de bu eserlere ihtiyaç duyuldu. Böylece tefsir ikiye ayrıldı: Biri, nasih-mensuhun, sebeb-i nüzulün ve ayetlerin maksadının bilinmesi gibi seleften nakledilen haberlere dayanan tefsir ki, bunlar ancak sahabe ve tabiînden yapılan nakiller vasıtasıyla bilinir... Diğeri ise, ayetin, üslûbuna ve maksadına uygun olarak anlaşılabilmesi için lügatin, irab ve belagatin bilinmesi gibi dile bağımlı olan tefsirdir. Dil ve dille ilgili bilgilerin müstakil birer ilim haline gelmesinden sonra ortaya çıkan ikinci kısım, birinci kısımdan tam manasıyla ayrılmamıştır; zira esas amaç birincisidir. Evet, yine de dille ilgili hususlar bazı tefsirlerde daha yoğundur. Bu tefsirlerin başında Zemahşerî'nin *Keşşâf* ı gelir...”²⁸¹

Ahmed Emîn (ö.1954) de tefsirin ekolleşmesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Bundan (Taberî'den) sonra her asırda Kur'an-ı Kerim'in tefsiri, o asırdaki ilmî hareketten müteessir olmuştur. O zamanın dinî mezhepleri ve ilmî görüşlerinin akislerini tefsirlerinde görürüz. Bu İbn Abbas'tan al da Muhammed Abduh'a kadar böyledir. Hatta herhangi bir asırda yazılan bir tefsiri incelediğimiz vakit o asrın ilmî hareketinin miktarını ve o asırda neyin yaygın olup olmadığını o tefsirde buluruz.”²⁸²

²⁸⁰ Suyûtî, *İtkân*, II, 1235-1237.

²⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 786-788.

²⁸² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 305. Ahmed Emîn'in buna benzer görüşlerine diğer eserlerinde de rastlanmaktadır. Bkz. *Duha'l-İslâm*, I, 368-369, II, 145-150.

“Lügat, nahiv ve fıkıh ilimlerinin tedvin edilmesi, kelâmî meselelerin ortaya çıkıp araştırılması, tefsiri de etkilemiştir. Nahivciler, Kur’an-ı Kerim’i nahiv kurallarının tespit edilmesi ve uygulanmasında bir kaynak olarak kabul etmişler ve tefsire yardımcı olacak şekilde Kur’an’ın irabını yapmışlardır. Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserinde yaptığı gibi, lügat âlimleri, Kur’an’daki garip kelimelerle ilgili eserler telif etmişlerdir ki bu durum bazı ayetlerin açıklanmasına katkı sağlamıştır. Yine nahivciler ve lügat âlimleri *Meâni’l-Kur’ân* adıyla eserler telif etmişlerdir... Fukahâ ahkâm ayetlerine ihtimam göstererek onlardan hüküm çıkarmaya çalışmış ve bu konuda eserler telif etmiştir. Bütün bunlar tefsiri çeşitli açılardan beslediği gibi, tarihçiler Yahudi, Hristiyan, İran ve diğer toplumların tarihiyle ilgili çalışmalar yapmışlar ve tarihi olaylarla ilgili ayetleri ulaştıkları tarih bilgileri yardımıyla tefsir etmişlerdir. Daha sonra ilmî konularda aklî unsur olan kelam âlimleri gelmiştir...²⁸³

Emîn el-Hûlî de tefsirde ekolleşmelerden söz ederken,

“Belli birer ilim haline geldikten sonra, önce dil ile ilgili ilimler, tefsiri yönlendirmeye başlamış; arkasından, ortaya çıkan diğer aklî ve naklî ilimler tefsiri muhtelif yönlere çekmeye başlamışlardır”²⁸⁴

“Mesela bir nahiv âlimi, irap ilminin esasları yönünden Kur’an’a bakar, o esasları, onun manalarını anlamakta esas itihaz eder ve ayetlerin delaletlerinin tespitinde onların hakemliğine başvurur. Böylelikle tefsir, bu ilmin araştırma metodu ve üslubunun rengine bürünmüş olur”²⁸⁵

diyerek tefsirdeki ilk ekolleşmenin dilbilimin alanında gerçekleştiğini belirtmektedir. Hûlî, ayrıca Goldziher’in Tefsir Ekolleri ile ilgili eserinde *rivayet tefsiri*, *kelâmî tefsir*, *tasavvufî tefsir*, *modernist tefsir* gibi ekollere yer vermesine rağmen, *lügavî*, *nahvî*, *edebî*, *fikhî* tefsir ekollerine ayrı bir başlık altında yer vermemesini eleştirmektedir.²⁸⁶

İsmail Cerrahoğlu’nun, ilk tefsir tedvin eden kişinin kim olduğunu tartışırken, Ferrâ ile ilgili söyledikleri, Ferrâ’nın tefsirinin dilbilimsel yaklaşıma göre telif edildiğini göstermektedir. Cerrahoğlu, burada Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinin baştan sona Kur’an’ın her ayetinin tefsir edildiği bir özellikte olmadığını, bir ayetin bir veya birkaç

²⁸³ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, II, 145-147.

²⁸⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 40.

²⁸⁵ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 64.

²⁸⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 40-41.

kelimesini sarf ve nahiv açısından izah ettiğini söylemekte²⁸⁷ ve sözlerini şöyle sürdürmektedir:

“Daha doğrusu bu eser, lügat ve nahiv yönünden kelimeler için bir tefsirdir. Bütün ayetler sıra ile tefsir edilmediği gibi, tefsir ettiği ayetlerin de tümü üzerinde değil, bazı cümleleri üzerinde durur. Bu tefsirin önemi daha ziyade lügat ve nahiv yönüne yöneliktir.”²⁸⁸

Taberî'nin (ö.310/923) tefsiriyle ilk üç asırda telif edilen dilbilimsel tefsirler mukayese edildiğinde, ikincilerin dilbilimsel yaklaşıma göre telif edildikleri ve dilbilim ağırlıklı oldukları daha net anlaşılır. Taberî'nin tefsirinde de dilbilimsel izahlar oldukça fazladır. Ama bunun yanı sıra, başta sahabe ve tabiînden yapılan nakiller olmak üzere, bu tefsirin başka birçok özelliğe sahip olduğu bilinmektedir.

Sahabe, tabiîn ve sonraki âlimlerden nakledilenlerle Abbasîler zamanında tedvin edilen, sarf, nahiv, fıkıh, hadis, kelam ve tarih gibi ilimlerin hepsi Kur'an tefsirine yardımcı olmuş ve Taberî bütün bunların hepsini tefsirinde ortaya koymuştur. Zira, Taberî, kendisinden önceki tefsirlerde yer alan bilgilerin çoğunu derleyip nakletmekle kalmamış, bu rivayetler arasında tercihte bulunmuş ve döneminin ilimlerinden ve İsrâiliyat da dâhil olmak üzere çeşitli bilgilerinden yararlanmıştır. Bu bağlamda *Câmiu'l-Beyân*'da dilbilimsel izahları, hatta Basra ve Kûfe dil ekollerinin izleri gibi, fikhî hükümlerin ve kelâmî tartışmaların izleri de görülür.²⁸⁹ Oysa dilbilimsel diye nitelendirdiğimiz tefsirlerde Taberî'nin tefsirinde görülen bu çeşitliliği göremeyiz. *Câmiu'l-Beyân*'ın bu özelliğini, Taberî'nin vefat tarihinin hicri 310 olması, dolayısıyla onun dönemindeki ilmî durumun ve mirasın 2. ve 3. asırdaki durumdan daha farklı ve zengin olmasıyla açıklamak mümkün gözükse de, dilbilimsel tefsirleri hicri 150'de vefat eden Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiriyle mukayese ettiğimizde de benzer bir sonuca ulaşırız. Nitekim amaç, içerik ve tarz açısından Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri de dilbilimsel tefsirlerden farklıdır.²⁹⁰ Hatta Mukâtil'in tefsirinin dışında ahkâm ayetleriyle ve vücûh-nezâir ile ilgili eserleri olması, aynı müellifin farklı yaklaşımları nedeniyle tefsir alanında farklı eserler telif ettiğini göstermektedir. Bu durum tefsirdeki ekolleşmenin belirtilerinden biri olarak kabul edilebilir.

²⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 175-176.

²⁸⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 176.

²⁸⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 148-150.

²⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirindeki yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Çelik, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa 2000, s. 51-142.

Sonuç olarak, *Dilbilimsel Tefsir* şeklinde bir ekol ya da yönelişe referans yapan isimlendirmeyi haklı kılabilecek ölçüde, realitede ağırlıklı olarak dilbilimden yararlanan tefsirler vardır. Nitekim, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir türü eserleri incelediğimizde, bu eserlerin *Dilbilimsel Tefsir* diye bir ekole nispet edilmelerini uygun kılabilecek ölçüde dilbilimsel analizlerin varlığını müşahede ederiz. Nitekim Ferrâ ve Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerinde morfolojik ve sentaktik tahliller ağırlıktadır. Ayrıca, bu eserlerde kelimeler yeri geldiğinde anlamları itibariyle de ele alınmaktadır. Yine, garîbü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir adı altında yazılan eserler kelimelerin anlamları üzerinde durdukları için semantikle ilgili eserler olarak görülebilir. Bütün bu eserlerde, aralarında farklılıklar olmakla birlikte, yaygın bir şekilde morfolojik, sentaktik ve semantik analizler yer aldığı için bu eserleri *Dilbilimsel Tefsir* ekolünün ya da yönelişinin birer örnekleri olarak değerlendirebiliriz. Bu tür eser telif eden âlimler, Kur'an kıssaları konusunda ayrıntılara dalmadan, ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlaması beklenmeyen sebeb-i nüzûl rivayetleriyle uğraşmak yerine, doğrudan ayetin anlaşılmasına katkı sağlayan dilbilimsel izahlara öncelik vererek dilbilimsel ağırlıklı tefsir telif etmişlerdir.²⁹¹ Dilbilim ağırlıklı tefsirlerin telifi arttıkça *Dilbilimsel Tefsir* dediğimiz yaklaşım olgunlaşmıştır.

2. Dilbilimsel Tefsirin Ortaya Çıkmasına ve Gelişmesine Yol Açan Etkenler

İlmî faaliyetlerin, ait oldukları dönem ve ortamın yanı sıra, ortaya çıkmalarına zemin hazırlayan etkenlerle birlikte ele alınmasının doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Zira ilmî faaliyetlerin geliştiği ortamdan bağımsız olarak ele alınması, tam olarak anlaşılmasını engeller. Bir ekol ya da ilmî hareketin sağlıklı analizini yapabilmek için, ortaya çıktığı şartları, dolayısıyla ortaya çıkmasında etkili olan, sosyal, dini, ekonomik ve siyasi etkenleri göz önünde bulundurmak gerekir.²⁹² Nitekim, “bütün felsefî ve teolojik mevzuların, siyasî yahut içtimâî dayanağı olduğu”²⁹³ gibi, dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde dinî etkenlerle birlikte kültürel, politik ve ekonomik dinamikler rol oynamıştır.

²⁹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 277.

²⁹² Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 33; 290;.

²⁹³ Watt, *İslamî Tetkikler*, İslam Felsefesi ve Kelamı, (çev. Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 15; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 56; krş. Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 71-72.

Ayrı başlıklar altında ele alacağımız dinî, kültürel, ekonomik ve politik etkenleri birbirinden kesin hatlarla ayırmak tam olarak mümkün değildir. Sözgelimi kültürel bir olgunun, politik olaylarla ilgisi olduğu gibi,²⁹⁴ dinî ve ekonomik durumlarla da ilgisi olabilir. Yine ekonomik özellikler, kültürel, dinî ve siyasî olgularla bağlantılıdır. Dolayısıyla, aynı olgunun farklı cihetlerinin birbirleriyle hiç alakası olmadığı şeklinde iddia edilmemesi ve bu şekilde algılanmaması koşuluyla, toplumsal olayların kültürel, dinî, siyasî, ekonomik, politik vb. açılardan ele alınarak analiz edilmesinin, olgu ve olayın farklı boyutlarına dikkat çekilmesi bakımından faydalı olacağını mülâhaza ediyoruz. Bu mülâhazadan hareketle, dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan etkenleri aynı olgu ya da çeşitli olguların dinî, kültürel, politik ve ekonomik yönleri olarak ayrı başlıklar halinde ele alıp incelemeyi uygun gördük. Bu incelememiz sırasında da görüleceği üzere, çoğu kez aynı olgunun dinî, ekonomik, politik ve kültürel vecheleri olabilmektedir.

İslam kültüründe dilbilimle ilgili çalışmaların başlayıp gelişmesine yol açan etkenlerle dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan etkenler aynıdır. Üstelik, aynı sebeplerin sonucunda ve eşzamanlı olarak ortaya çıkan bu iki etkinlikten her birinin gelişimi diğerini etkilemiştir. Dolayısıyla dinî ve sosyal olmak üzere iki ana başlık halinde ele alacağımız bu etkenlerin hem dilbilimsel tefsirin hem de dilbilimin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını vurgulamak gerekir.²⁹⁵ Belki de, bu yüzden olsa gerek, Ferrâ ve Ebû ‘Ubeyde’nin kitaplarının tefsir değil de dilbilime ait eserler olduğunu iddia edenler olmuştur.²⁹⁶ Ayrıca Basra ve diğer ilim merkezlerindeki dil âlimlerinin her şeyden önce Kur’an bilgisine sahip oldukları²⁹⁷ göz önünde tutulduğunda dilbilimle dilbilimsel tefsir arasındaki ilişki daha net olarak görülmektedir.

²⁹⁴ Nitekim Câbirî bu konuda şu iddiada bulunur: “Kültür -hangi kültür olursa olsun- özünde siyasi bir olgudur.” Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 9.

²⁹⁵ Bu yargı dilbilimin, dilbilimin alt dallarının ve dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışını incelediğimiz kaynaklardan ulaştığımız bir sonuçtur. Geniş bilgi için bkz. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72; Çetin, “Arap”, III, 296-298, 303; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, s. 3-4, 12; Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 5;

²⁹⁶ Örneğin bkz. Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, s. 328. Müsâid Müslim Abdullah bu eserinde Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinin dilcilerin kendileri için lazım olan bilgileri tahsil etmek için okuduğu bir lügat kitabı olmasına rağmen, bir tefsir kitabı olarak kabul edildiğini söylemektedir. Eğer Ferrâ’nın bu eserinin tefsir olarak kabul edilmesinin eleştirilmesi anlamına geliyorsa biz bu eleştiriyi kabul etmiyoruz. Zira, Ferrâ’nın eserinin dilciler tarafından dil ile bilgileri öğrenmek amacıyla okunuyor olması, onun tefsir olmasının önünde engel teşkil etmeyeceğini düşünüyoruz.

²⁹⁷ Şalkânî, *Mesâdirü’l-Lüga*, s. 74. Şalkânî bu konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunuyor:

2.1. Dinî Etkenler

Dilbilim çalışmalarının ve dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışında dinî etkenler başta gelmektedir.²⁹⁸ Dilbilimsel çalışmaların ortaya çıkmasında ve gelişmesinde etkili olan dinî faktörler iki açıdan ele alınabilir. Kur'an'ı doğru anlama gayretleri, dilbilim çalışmalarının başlamasını ve gelişmesini hızlandıran etkenlerdendir. Ayrıca bu çalışmalar sırasında ve dilbilimin kurallarının oluşturulmasında başvurulacak en güçlü delil bizatihi Kur'an'ın dili ve üslubu olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Kur'an dilbilimsel çalışmalarının temellendirildiği önemli bir dayanak olmuştur.

2.1.1. Kur'an'ı Doğru Anlama Gayretleri

Arap dilbiliminin ortaya çıkışına Kur'an'ın korunması ve anlaşılması yönündeki faaliyetler ön ayak olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, sistematik olmamakla birlikte, Cahiliye döneminde de dille ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kaldı ki, İslam gelmeden ve nahiv tedvin edilmeden önce de Araplar, şiirde, hitabette, fesahat ve belagatta göz ardı edilmeyecek bir seviyede idiler. Bununla birlikte İslam öncesi dil ve edebiyat malzemesi pek azı dışında tedvin edilmemiştir. Dil malzemesinin ve kurallarının tespit ve tedvin edilmesi, sistematik dil çalışmalarının yapılması Kur'an'ın korunması, doğru okunması ve anlaşılması yönündeki ihtiyaca bağlı olarak gerçekleşmiştir.²⁹⁹ Dolayısıyla “dilbilimin ilk gelişen ilimler arasında olması, esas itibariyle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili”³⁰⁰ bir durumdur. Hatta İslam kültüründeki birçok ilim dalı, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an'ı anlama

و لقد كان علماء اللغة في البصرة كما في غيرها من البيئات العلمية علماء بالقرآن قبل كل شيء إذ كان هو الأصل الأول فيما يمارسون و علوم اللغة من علوم اللغة “Basra ve diğer ilim merkezlerindeki dil âlimleri her şeyden önce Kur'an'ı bilgisine sahiplerdi. Zira dil ilimleriyle ilgili uygulamalarında Kur'an kendileri için ilk kaynaktı.”

²⁹⁸ Tarihsel süreçte içerisinde dilbilim çalışmaları kısmında değinildiği üzere, doğudaki özellikle İslam dünyasındaki dilbilim çalışmalarda dinî etkenlerin rolü büyüktür. Bu etkenlerin başında Kur'an'ın anlaşılması çabaları gelmektedir. Dilbilimsel Tefsirin doğuşu ve gelişmesinde Kur'an'dan kaynaklan etkenler için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 786, 1059; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72; Çetin, “Arap”, III, 296-298; Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 85-86; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Önsöz ve s. 3-4; Demirayak Kenan, Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Sadru'l-İslam Dönemi*, AÜFEF, Erzurum 1996, s. 72-73; Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, s. 223-224; Ahmed Muhammed Matûk, *el-Hasiletü'l-Lügaviyye*, Âlemü'l-Marife, Kuveyt 1996, s. 220.

²⁹⁹ Yiğit, “Emevîler”, XI, 97; Kılıç, “Basriyyûn”, V, 117; “Kûfiyyûn”, XXVI, 345; Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 81, 85-86; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 75-76; Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, s. 13.

³⁰⁰ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 140.

çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir.³⁰¹ Özellikle, Kur'an ve hadisin anlaşılmasına yönelik dil ve edebiyat alanında yapılan çalışmalar, zamanla birer müstakil ilim dalı haline gelerek dilbilimin ve belagatın alt dallarını oluşturmuştur.³⁰² Bu bağlamda "Arapça'nın gelişimindeki en büyük payın, Din'in anlaşılması ve uygulanması uğruna harcanan çabalara ait olduğu"nu³⁰³ söylemek büyük bir iddia olmasa gerektir. İlimlerin müstakil hale gelmediği Emevîlerin iktidarını da kapsayan dönemde yapılan ilmî faaliyetlerin nüvesini Kur'an ve hadis oluşturmakta olup birçok ilmî mesele bu ikisi etrafında dönen çalışmalardan ibarettir.³⁰⁴

Arap dilbiliminin ve belagatın doğuş ve gelişiminde Kur'an'ın korunması, anlaşılması ve yorumlanması faaliyetlerinin büyük etkisi olmuştur.³⁰⁵ İlimler teşekkül ederken de bu çalışmalara göre şekillenmiştir. Konumuzla ilgili olduğu için Kur'an açısından konuşacak olursak, sözgelimi, bazı kelimelerin farklı okumalarını inceleyen kıraat ilmi; ayetlerin doğru anlaşılmasına katkıda bulunan sarf ve nahiv ilmi; kelimelerin anlamlarıyla ilgili olan ezdâd, vücûh ve nezâir, garîbü'l-Kur'ân literatürü Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılmasına yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerle ilgili çalışmaların yapılmasına sevk eden en önemli etkenlerin başında dilin bozulması sonucu Kur'an ve hadislerin anlaşılmama kaygısı gelmektedir. Zira hem nahiv çalışmaları hem de kelimelerin anlamlarıyla ilgili çalışmalar Kur'an ve sünnetin anlaşılmasının anahtarıdır.³⁰⁶ Yine Arapça mu'cemlerin telif edilme faaliyetlerinin başlayıp gelişmesi, Kur'an dilinin anlaşılması ve Arapçanın korunmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır.³⁰⁷ Hatta cahiliye şiirinin tespit ve tedvini bile Kur'an'ı anlama çalışmalarının bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Zira Kur'an'da geçen bir kelimeye verilen anlamın doğruluğunun ya da kullanılan bir üslûbun Arap diline uygunluğunun ispatı için Arap şiirine başvurulmuştur.³⁰⁸ Böylece Arap şiirinin ve Cahiliye dönemi

³⁰¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219; II, 318-323, 410; Görgün, *Îlâhî Sözü'n Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 119-120.

³⁰² Yıldız, "Abbasîler", I, 41.

³⁰³ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 104.

³⁰⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 11-12.

³⁰⁵ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Dâru't-Tenvîr li't-Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut 1982, s. 5.

³⁰⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1059; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 310-311; II, 11-12; *Zuhru'l-İslâm*, I, 169; Görgün, *Îlâhî Sözü'n Gücü*, s. 193.

³⁰⁷ Âl-i Yasin, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 223; *el-Ezdâd fi'l-Lüga*, Matbaatu'l-Maârif, Bağdat 1974, s. 7, 87.

³⁰⁸ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 318, 400. Kur'an'a bağlı olarak ortaya çıkan ilimler bunlarla sınırlı değildir. Burada örnek olarak sunulanlar daha çok dilbilim ve dilbilimin alt dalları olarak niteleyebileceğimiz ilimlerdir. Teşekkülünü Kur'an'ın anlaşılması çalışmalarına borçlu olan, ya

dil/edebiyat malzemesinin tespit ve tedvini ancak, hicri ikinci asrın ortalarında mümkün olmuştur.³⁰⁹ Sözkonusu bu ilimlerin Kur'an'ın anlaşılma faaliyetleri neticesinde ortaya çıkmasına paralel olarak, bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere, bu ilimlerden büyük çoğunluğunun delillendirilmesi Kur'an'a dayanarak yapılmıştır.

2.1.2. Dilbilim Çalışmalarında Kur'an'ın Delil Olarak Kabul Edilmesi

Arap dilbiliminin kurulması aşamasında Kur'an'dan, hadisi şeriflerden, Cahiliye şiirinden ve Cahiliye dönemine ait diğer edebî malzemedен yararlanıldığını daha önce belirtmiştik. Arap dilbilimiyle ilgili çalışmalara kaynaklık eden bu malzemenin, en eskisi Arap şiiri olmakla birlikte, bağlayıcılık açısından en önemlisi Kur'an-ı Kerim'dir.³¹⁰ Bu kaynaklardan hiç birinin, dille ilgili çalışmaların yapıldığı döneme intikali Kur'an'ınki kadar güçlü bir yolla olmamıştır. Zira Kur'an nazil olduğu dönemden sonraki dönemlere tevatür yoluyla nakledilmiştir. Diğer kaynakların intikali ise böyle değildir. Kur'an'ın otantikliğine, ona inanmayanların bile kabul ettiği, dilinin mükemmel olması eklenince onun en önemli kaynak olarak kabul edilmesinin haklılığı daha net olarak ortaya çıkar.³¹¹ Nitekim Kur'an'ın insanları hayran bırakan etkileyici üslubu ve inanan inanmayan bütün Araplar tarafından teslim edilen fesahatı, dil çalışmalarında onun en önemli delil ve model olarak kabul edilmesini gerekli kılmıştır. Kur'an'ın dilbilim çalışmalarına kaynaklık etmesi sadece dil ve üslubunun model kabul edilmesi düzeyinde kalmamış, aynı zamanda Cahiliye döneminde kullanılan bazı lafızların Kur'an'da yeni anlamlarda kullanılması, bu lafızların delaletinin tespiti bakımından dilbilim çalışmalarına etki etmiş ve dilbilimde yeni çalışma alanlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.³¹² İşte böylece bizzat Kur'an'ın kendisi dilbilim çalışmalarına, dolayısıyla dilbilimsel tefsire kaynaklık etmiştir.

da teşekkürlerine Kur'an'ın anlaşılma çabalarının katkıda bulunduğu disiplinler hakkında bilgi için bkz. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 318-324.

³⁰⁹ Cahiliye şiiri, ilim adamlarının çöllerde dolaşarak Bedevî Araplardan ve Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerine uğrayarak buralardaki âlimlerden yaptıkları rivayetler sonucu toplanmıştır. Bkz. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 405.

³¹⁰ Kur'an İslam öncesi dönemde dil ve edebiyat malzemesinin neredeyse hiç biri yazılmamıştır. Krş. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 410. Bu malzemenin, dille ilgili çalışmaların yapıldığı döneme intikali Kur'an'ın intikali ile kıyas kabul etmez. Eşsiz üslubu ve fesahatıyla Kur'an-ı Kerim'in bu çalışmalarda referans gösterilmeye elverişliliği, dilbilim çalışmalarının yapıldığı zamana sağlam bir şekilde ulaşmasıyla doğru orantılıdır.

³¹¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, s. 12-13, 29-34; Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları*, s. 72.

³¹² Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 192-194, II, 318.

Dilbilim çalışmalarında Kur'an'ın model olarak alınması ve kuralların konulmasında Kur'an'ın bir kaynak ve delil kabul edilmesi hemen her dilcide rastlanabilecek bir olgudur. Sözelimi, Halil b. Ahmed *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserinde kelimelerin anlamını açıklarken Kur'an'dan istişhadda bulunmuş,³¹³ Sîbeveyh'in nahivle ilgili ünlü *el-Kitâb* adlı eserinde yaklaşık dört yüz ayet delil olarak zikredilmiştir.³¹⁴ Bu yaklaşım diğer müelliflerce de sürdürülmüş Kur'an birçok sahada olduğu gibi Arap dili konusunda da müslümanların dayandığı bir esas olmuştur.³¹⁵

Kur'an'ın delil olarak kabul edilmesinin bir yönü de, dilbilimciler Kur'an'ın kullandığı kelimeleri ve bu kelimelerin Kur'an'daki kullanım şekillerini Arapçanın en sahil ve güzel kullanımı olarak kabul etmeleridir. Bu yüzden Kur'an'da geçen kelimeler ve bunların kullanılış şekli dil çalışmalarında delil ve örnek olmuştur.³¹⁶ Hicri 5. asır âlimlerinden Râgıb el-İsfahânî bu konuda şöyle demektedir: “Kur'an'da kullanılan lafızlar Arapların dilinin özü, esası ve vasıtasıdır. Fakîh ve hâkimler hükümlerinde ona dayanmış, usta şair ve edipler nazım ve nesirlerinde ona sığınmışlardır...”³¹⁷ Kur'an'ın muhtevasının dil açısından bu özellikleri taşımasının yanı sıra, mevsukiyeti de kaynak olarak ilk sırada gelmesinin bir diğer sebebidir.³¹⁸

2.2. İlmî ve Sosyo-Kültürel Etkenler

İslam dininin, Arap olmayan unsurlar arasında yayılması ve fetih hareketleri ile birlikte ortaya çıkan farklı kültürlerle yakınlaşma, kültürel bir çeşitlilik ve zenginlik meydana getirdiği gibi, öte yandan Arap dilinin bozulmasına yol açmıştır. Fetihler sadece sınırların gelişmesi gibi siyasî sonuçlar doğurmamış, başta dil olmak üzere, sosyal, kültürel, etnik, ticari birçok alanda değişim ve gelişimlere kapı aralamıştır. Dolayısıyla fetihlerin neden olduğu sosyo-kültürel sonuçlar küçümsenmemelidir. Fethedilen yerlerde yaşayanlarla fetih sonrası buraya gelip yerleşenler arasındaki kaynaşma, Hz.

³¹³ Karslı, “Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati *Kitâbü'l-'Ayn*'in Değerlendirilmesi”, s. 55.

³¹⁴ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 323. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ıyla ilgili doktora çalışması yapan Ali Bulut, onun istişhad ettiği ayetlerin sayısını 373 olarak tespit eden Necdî'nin, bazı ayetleri atladığını belirtmiştir. Dolayısıyla Sîbeveyh'in yaklaşık 400 ayeti şahid olarak kullandığını söylemek mümkündür. Bkz. Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları*, s. 72.

³¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 272.

³¹⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 255

³¹⁷ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Marifet, Beyrut t.y. s. 6; krş. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 255

³¹⁸ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 263; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî*, s. 17-18; Âl-i Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 348.

Ömer zamanında başlamış, Emevî ve Abbasîler döneminde de devam etmiştir. Fethedilen yerlerin halkı zamanla İslâm'ı kabul etmiş, Arapça'yı öğrenmeye başlamış, farklı kültürler arasında evlilikler olmuş ve birçok farklı kültür birbiriyle kaynaşmıştır.³¹⁹ Araplarla Arap olmayanların kaynaşması ve Arap olmayanların yanlış kullanımlarının toplumda yaygınlık kazanması sonucu Arapların da dili kullanma melekeleri bozulmuştur. Çünkü işitme dil melekесinin oluşmasındaki en önemli etkidir. Bu bozulma toplumsal boyuta ulaşmaya yüz tutunca, Arap olmayanların dili doğru kullanabilmeleri ve Arapların dil melekelerinin yok olmaması amacıyla ilim erbabı dilin kural ve kanunlarını tespit etmeye yönelmiştir.³²⁰

Dilin kullanımı esnasında görülen hatalar (insanların lahne düşmesi), çeşitli alanlarda tezahür etmekteydi. Örneğin kelimelerin cümle içerisindeki konumu açısından son derece önemli olan irabta, yani son harfin harekesinde hata yapılıyordu. Bu durumda cümlenin faili, meful konumuna geliyor, ya da meful fail oluyordu. Bu tür hatalar nahvi, yani sözdizimini ilgilendirmektedir. Hatta bazıları bu hatadan kurtulmak için kelimelerin son harfinin harekesini okumama yolunu seçiyordu. Diğer bir hata türü kelimelerin yapı ve formunda ya da kelime türetmede ortaya çıkıyordu. Bu durumda bir anlamı ifade eden kelime, formu değiştirildiği için başka bir anlama gelebiliyordu. Kelimenin yapı ve formunu ilgilendiren hatalar sarf ilminin (:morfoloji/biçimbilgisi), kelime türetmeyle ilgili hatalar iştikak ilminin ilgi alanına girmektedir. Kelimelerin anlamlarının bilinmemesinden kaynaklanan hatalar ise, lügat bilgisi (:anlambilim) eksikliğinden kaynaklanmaktaydı.³²¹

Dilin bozulması (lahn), çoğunluğunu Arap olmayan unsurların oluşturduğu bölgelerde nitelik ve nicelik açısından daha yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Özellikle Kur'an okunurken yapılan lahneler hoşnutsuzluğa neden olmuş dil kurallarının belirlenmesi zorunlu bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu çalışmaların nispeten daha homojen bir yapıya sahip olan Hicaz yerine, farklı kültürlere mensup insanların yoğun olduğu Irak'ta

³¹⁹ Temelde siyasî olan fetihlerin, ilmî ve kültürel etkileri de olmuştur. Bu yüzden farklı sonuçları olan fetihler kültürel ve politik etkenler arasında zikredilmeye elverişlidir. Fetihlerin sosyo-kültürel ve ilmî sonuçları hakkında bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 2, 8-15, 162; II, 251-252, Ahmed Emîn bu eserinde 162-408 sayfaları arasını tamamıyla Arap kültürüyle diğer kültürlerin etkileşimine ayırmıştır. Sözkonusu kültürel etkileşim hakkında ayrıntılı bilgi için buradan istifade edilebilir.

³²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1056-1057, 1059; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 145-147, 156-160; *Duha'l-İslâm*, I, 294-295; II, 251-252; Nazlıgül, *İmam eş-Şâfî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, s. xii-xiii.

³²¹ Lahn olgusunun tezahür ettiği bu alanlar hakkında bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 295, 299-300; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Önsöz ve s. 18-21.

yaygınlık kazanmasını Irak'taki toplumun sosyo-kültürel ve demografik yapısıyla açıklamak mümkündür.³²²

Konumuzla ilgili olan Arap dilbiliminin kurallarının belirlenmesi çalışmalarına yol açan en önemli etken, yukarıda sözünü ettiğimiz hata ve bozulmalardır. Bu bağlamda sözdizimindeki yanlışlıkların önüne geçmek amacıyla nahiv alanında; kelimelerin yapılarıyla ve kelime türetme kurallarıyla ilgili olarak başlangıçta nahiv, daha sonra sarf ve iştikak alanında; kelimelerin anlamlarıyla ilgili kullanım sorunlarını çözmek için Arap şiirinin tespiti, lafızların toplanması ve sözlüklerin tedvin edilmesi gibi lafızların manalarının tespitine yönelik çalışmalar yapılmıştır.³²³ Bu gelişmeler sonucunda başta Arap dilbilimi olmak üzere birçok ilim dalının kuralları tespit edilmiş ve ilimler sistemleşmeye başlamıştır.³²⁴

Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulması ve önemli ilim merkezi haline gelmesi de dilbilimsel tefsirin gelişmesine etki eden sosyo-kültürel etkenler arasında kabul edilebilir. Örneğin, Basra şehrinde kurulan Mirbed Panayırı,³²⁵ bir ticari merkez olmanın ötesinde aynı zamanda ilim ve edebiyatın da merkezi olmuş, bu yönüyle Cahiliye dönemindeki Ukaz Panayırı'nın yerini almıştır. Mirbed'de şiir okuma, münazara, ilim ve edebiyat meclisleri toplanırdı. Aynı şekilde Kûfe'de de ilim ve edebiyat meclisleri oluşmuştu. Basra'daki Mirbed Panayırı'na benzer şekilde Kûfe'de Hz. Ömer'in emriyle kurulan Künâse, ticarî faaliyetlerin yapıldığı, münazara ve şiir meclislerinin oluşturulduğu bir kültür merkezi konumundaydı.³²⁶

Basra ve Kûfe'nin ilim ve kültür merkezi olmasında, başkent'in Medine'den Şam'a taşınması da rol oynamıştır. Daha çok siyasi boyutlu bir olgu olmakla birlikte, başkent'in Şam'a taşınmasının ilmî ve kültürel sonuçları olmuştur. Şam siyasetin merkezi olurken,

³²² Dilbilimsel Tefsiri ortaya çıkartan sosyo-kültürel ve ilmî etkenler için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1056-1057, 1059; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219-220, II, 319; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72-73; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 224, 274-275; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 385, II, 251-252; 278; Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 97; Kılıç, "Basriyyün", V, 117; Küçük, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, s. 5, 8; Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Önsöz ve s. 17-21; Demirayak-Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Sadru'l-İslam Dönemi*, s. 4; Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, s. 10; Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 87, 92, 101-102; 129-132.

³²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1059; *Duha'l-İslam*, I, 310-311; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 80; Erdoğan Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Acar Matbaası, Ankara 1997, s. 113.

³²⁴ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 115, 117, 273

³²⁵ Mirbed hakkında bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 80-82; Bâkır, "Basra", V, 109.

³²⁶ Bkz. Avcı, "Kûfe", XXVI, 339.

Basra ve Kûfe, önde gelen ilim ve edebiyat bilginlerinin başkente daha yakın olan bu şehirlere gelmesiyle birlikte ilim merkezi hâline gelmiştir. Ayrıca yakın şehirlere çeşitli kaygılar saikiyle yapılan göç sonucu, bölge kozmopolit bir nitelik kazanmıştır.³²⁷ Farklı kültür ve dillere sahip bu insanların, hem siyasi hem de ilmî dil olan Arapçayı öğrenmeleri zorunlu olmuştur. Bu zorunluluk Arap dilinin korunması, kelimelerinin tespit edilmesi gibi çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Gerek çeşitli yerlerdeki ilim adamlarının bölgeye gelmesi, gerekse Arapça'nın korunması amacıyla yapılan çalışmalar sonucu bu iki şehir bu dönemde ilmî, edebî etkinliklerin ve âlim, şair ve edebiyatçıların toplanma merkezi olmuştur.³²⁸ Ayrıca bazı sahabîlerin Basra ve Kûfe şehirlerine gelerek buralarda ilmî faaliyetlerde bulunması, öğrenciler yetiştirmesi, bu iki şehrin ilim merkezi olmalarında rol oynamıştır.³²⁹

Basra ve Kûfe dil okulları ve temsilcileri arasındaki rekabet de bu şehirlerdeki dilbilim çalışmalarının gelişmesine katkı sağlamıştır. Daha sonra Bağdat da bu rekabete katılmıştır.³³⁰ Dolayısıyla Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulup ilim merkezi haline gelmesi dilbilimsel çalışmaları hızlandıran kültürel etkenler arasında gösterilebilir. Ayrıca, dil öğrenimi için Arapların Irak'a, Irak'taki yabancı unsurların çöldeki bedevîlerin yanına, bedevîlerin de çeşitli nedenlerle şehir merkezlerine seyahat etmesi³³¹ bir yönüyle siyasi bir yönüyle de ilmî ve kültürel boyutu olan bir olgudur.

İlmî faaliyetlerin gelişmesine yol açan bir diğer kültürel etkinlik, tertip edilen münazara meclisleridir. Fıkıh, kelam ve hadis gibi değişik alanlarda tertip edilen münazara meclisleri, dönemin önde gelen âlimlerinin halka açık bir şekilde tartışmalarına imkân tanınması açısından önemlidir. Bu tartışma meclisleri yöneticilerin belli bir görüşü ve akımı desteklemek gayesiyle ya da salt ilmî ve kültürel amaçlarla tertip ediliyordu. Özellikle ilimlerin nispeten bağımsız hale gelmesiyle birlikte bu meclislerin arttığını söyleyebiliriz. Bu meclisler sayesinde âlimler, yöneticilerin ve halkın övgüsüne mazhar oluyor, farklı iki akım ya da görüş arasında rekabetin sergilenmesine yol açıyor ya da böylece doğruya ulaşma yolunda ilerleme sağlanıyordu. Sonuçta her halükarda bu

³²⁷ Basra ve Kûfe'ye yapılan göçler ve bu şehirlerin kozmopolit yapısı hakkında bilgi için bkz. Bâkır, "Basra", V, 109-110; Avcı, "Kûfe", XXVI, 339-340

³²⁸ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 208-210, II, 326; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 3;

³²⁹ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 275-277.

³³⁰ Basra-Kûfe rekabeti hakkında bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 296, 298-299, 314; II, 78-82; Kılıç, "Basriyyûn", V, 118; "Kûfiyyûn", XXVI, 345.

³³¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 297-298; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 70-72.

münazaraların dilbilimin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.³³² Dilbilim alanında bu tür pek çok tartışma meclisinin tertip edildiğini biliyoruz. Bu bağlamda Sîbeveyh ile Kisâî, Kisâî ile Yezîdî, Kisâî ile Asmaî, Ebü'l-Abbas Saleb ile Müberred arasında dilbilimin değişik konuları üzerine yapılan tartışmalar zikre değerlidir.³³³ Bu tartışmalar, münazarada rakiplerine üstünlük sağlamak amacıyla, âlimlerin meseleleri derinlemesine ele almalarını, sorunları çözmek yolunda ciddi çabalar sarfetmelerini, geniş bilgi birikimine sahip olmalarını ve uzun bir ön hazırlık yapmalarını gerektirdiği için³³⁴ dilbilimin, dolayısıyla da dilbilimsel tefsirin gelişmesine katkı sağlamıştır.

2.3. Sosyo-Politik Etkenler

Dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışında ve gelişmesinde kültürel sebepler kadar olmasa da politik faktörler de etkili olmuştur. Politik etkenler, sözgelimi, kelimî mezheplerdekinin aksine,³³⁵ çoğu kez siyasetle doğrudan ilişkili olarak tezahür etmemiştir. Dilbilim âlimlerinin siyasetçilerle ilişkisi tarih, fıkıh ve kelim ilimlerindeki gibi derin ve doğrudan olmamıştır.³³⁶ Politik ortamın âlimler ve eserleri üzerindeki izleri tarih,³³⁷ fıkıh³³⁸ ve kelim³³⁹ gibi ilimlerde daha belirgin ve doğrudan iken, dil âlimlerinin eserlerinde çok belirgin olmayıp dolaylıdır. Diğer bir ifadeyle, dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan politik etkenleri ilim adamlarının doğrudan yöneticilerin görüşlerini onaylamak amacıyla ilmî faaliyetlerde bulunmasına, ya da yöneticilerin belli görüşleri dayatmak

³³² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 54, 59.

³³³ Bu münazaralar hakkında bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 55-57, 294; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 495; Kılıç, "Basriyyûn", V, 118; "Kûfiyyûn", XXVI, 345. Politik etkenler bölümünde değineceğimiz üzere, bu münazaraların politik vechesi de olmaktadır.

³³⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 59.

³³⁵ Örneğin, Mihne olayının başlangıcıyla ilgili olarak kaynaklarda geçen, Halife Memûn'un (ö.218/833) İshak b. İbrahim'e kadı ve fakihleri imtihan etmesine ilişkin bir mektup yazması ve İshak b. İbrahim'in sergilediği davranış, dilbilim faaliyetlerinin siyasetle doğrudan ilişkili olmadığını göstermektedir. Nitekim İshak sözkonusu mektup kendisine ulaştığında topladığı âlimler arasında Nadr b. Şümeyl dışında dilbilimci yoktur. Eğer dilbilimle siyaset arasında doğrudan bir ilişki olsaydı, bu âlimler arasında dilbilimcilerin de belli bir oranda bulunması gerekirdi. Sözkonusu mektup ve imtihan için çağrılan âlimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İzzüddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 423-424; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 131, 143; Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 52;

³³⁶ Bu ilim dallarının yöneticilerin etki alanı daha derin ve bariz derken, bütün âlimlerin eserlerini telif ederken, siyasi görüşlere hizmet etme amacını güttüğünü söylemek istemiyoruz. Hatta bu konuda yöneticileri eleştiren, onların dayatmalarına direnen ve bu yüzden çeşitli eziyetlere maruz kalan birçok âlim olduğu bilinmektedir. Buradaki kastımız bu alanlara siyasetin müdahalesinin dilbilimden ve dilbilimsel tefsirden daha fazla olduğudur. Zira bu ilim dallarının siyasetle ve sosyal hayatla ilişkisi, dilbilimden farklı olarak, doğrudandır.

³³⁷ Tarih-siyaset ilişkisine örnek olarak bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 26-32.

³³⁸ Fıkıh-siyaset ilişkisine örnek olarak bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 32- 34.

³³⁹ Kelim-siyaset ilişkisine örnek olarak bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 4-7.

amacıyla ilmî çalışmaları ve belli ilim adamlarını desteklemesine bağlamak doğru değildir.³⁴⁰ Zira, her ne kadar mezhepler görüşlerini desteklerken dilbilimin imkânlarından yararlı olsa da, dilbilim çalışmalarının ortaya çıkışı, Mutezile’yi istisna tutacak olursak, birinci planda ideolojik ya da siyasi etkenlere bağlı değildir.³⁴¹

Dilbilim çalışmalarında politikanın doğrudan izleri daha çok Basra-Kûfe rekabetinde Abbâsî yöneticilerin taraf olmasında tezahür etmiştir. Dilbilim-siyaset arasında doğrudan bir ilişkinin görüldüğü bu hususun yanı sıra, bir takım dolaylı ilişkilerden söz etmek de mümkündür. Özellikle halifelerin veya devlet adamlarının âlimleri yanlarına almaları, onlara makam mevki sunmaları, çeşitli ilmî meclis ve tartışmalara bizzat katılmaları, ya da bu tür ortamları organize etmeleri, ilim adamlarının yazdıkları eserleri yöneticilere ithaf etmeleri sosyo-politik nedenler arasında gösterilebilir.³⁴² Ayrıca, genel anlamda ilimlerinin tedvinin kısa bir süre içerisinde gerçekleşmiş olması, bunların arkasında siyasi bir gücün olduğunu göstermektedir.³⁴³ Dolayısıyla idarecilerin himayesinde gelişen ilmî faaliyetler doğrudan olmasa da dolaylı olarak dilbilimsel çalışmaların, konumuz açısından ifade edecek olursak, dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Sosyo-politik etkenlerin özellikle Abbasi döneminde daha bariz bir şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür. Zira “Emevîler döneminde kopuk olan ulema ve idareciler arası ilişkiler, Abbâsî halifesi Mansur (ö.158/775) ile başlayan tedvin hareketiyle yeniden tesis edilmiştir.”³⁴⁴ Genel tedvin hareketi için dile getirilen görüşün dilbilim alanındaki çalışmalar ve dolayısıyla dilbilimsel tefsir için de geçerli olduğu söylenebilir.

Abbâsî yöneticilerinin âlimler ile iyi ilişkiler kurmasının arkasında yatan nedenlerin politik boyutu, ilmî faaliyetlerin arkasındaki sosyo-politik etkenler olarak görülebilir. Zira toplumun tepkileri karşısında yeni politikalar üretmek zorunda kalan Abbasi

³⁴⁰ Sözelimi, Mütevekkil’in hadisçilere “Cehmiyye ve Mutezile’nin görüşlerinin aleyhinde hadis rivayet etmelerini ve sünneti güçlendirmeleri için bunları camilerde halka öğretmelerini emretmesi” (bkz. Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 55) gibi bir durumun dilbilimciler için var olduğunu bildiren rivayetlere rastlamak daha zordur.

³⁴¹ Basra-Kûfe rekabetinin dilbilim çalışmalarına elbette etkisi olmuştur. Ancak siyasi yönleri ya da sonuçları olması, bu rekabetin kültürel boyutunu yadsımayı gerektirmemelidir.

³⁴² Bu tür hususlar sadece dil âlimleri için geçerli değildir. Diğer ilim dalları için de benzer durumlar sözkonusudur. Ancak, konumuz dilbilim ve dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan politik etkenler olduğu için biz burada dil âlimleriyle yöneticilerin ilişkilerini ortaya koyan örnekleri zikretmekle yetinmeyi uygun gördük. Aynı şey sosyo-ekonomik etkenler için de söylenebilir.

³⁴³ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 71-72.

³⁴⁴ Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 41; krş. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 280.

halifeleri toplumun kültürel kimliğiyle ilgilenerak, bütün dinî ve fikrî eğilimlere yön vermek istemişlerdir.³⁴⁵ Bunun sebebi ise yönetim karşısında oluşan iç ve dış tehditlere karşı kültürel ve ilmî alanda mücadele etmenin uygun görülmesi ve dolayısıyla İslamî ilimlerin tedvinine hız verilmesidir. İçerde Şia ve Haricilerin, dışarıda Maniheistler'in tehditlerine ilmî ve kültürel alanda karşılık verme ihtiyacı hissedilmiştir. Böylece Abasîler'in ikinci halifesi Mansur döneminde ilimlerin tedvini için çalışmalar başlamıştır. Emevîler döneminde kısmî tedvin faaliyetlerine rastlansa da,³⁴⁶ İslamî ilimlerde genel bir tedvin faaliyetinin başlangıcı olarak kabul edilen hicri 143 tarihi Mansur dönemine tekabül etmektedir. Yaklaşık bir asır süren bu dönem İslam ilimler tarihinde “*Tedvin Asrı*” olarak isimlendirilmektedir.³⁴⁷ Gerek Mansur gerekse daha sonra Harun Reşid döneminde yapılan bu ilmi faaliyetler ‘inanç ve amelde birliği sağlama’ya yöneliktir. Harun Reşid (ö.193/809) döneminde fakihlerin, hadisçilerin ve dil âlimlerinin revaçta olması bunu göstermektedir.³⁴⁸ “*Tedvin Asrı*” olarak adlandırılan dönemde, 2. asrın sonlarına doğru ve özellikle 3. asırda dilbilimsel tefsirlerin de yaygınlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla dilbilimsel tefsirlerin artışının “*Tedvin Asrı*”yla paralellik arz etmesinden, tedvin faaliyetlerini hızlandıran sosyo-politik etkenlerle dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan politik etkenlerin paralellik arz ettiği şeklinde bir sonuç çıkarılabilir.

Abbasi halifesi Memûn'un (ö.218/833) ilk icraatları arasında yer alan fakihler, kelimciler ve diğer ilim adamlarından teşekkül eden ilim meclisi tesis etmesi de yine genel anlamda ilimlerin, özelde dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan politik etkenler arasında gösterilebilir. Zira Memûn'un bu tür ilim meclisi oluşturmaktaki tek gayesi ilmî ve kültürel olmadığı gibi, yöneticilerin meclislerinde düzenlenen münazaralar da yalnızca vakit geçirmek ve sohbet etmek için yapılmıyordu. Toplumda söz sahibi âlimlerin nabzının tutulduğu, dolayısıyla, deyim yerindeyse toplumun yönlendirildiği bu ilim meclislerinin bir amacı da politiktir.³⁴⁹ Dolayısıyla daha önce kültürel etkenler arasında zikredilen, münazaraların tertip edilmesi ve yöneticilerin bu münazaraları

³⁴⁵ Özpınar, *Hadis Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 35.

³⁴⁶ Bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 257.

³⁴⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 13; Özpınar, *Hadis Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 36-37, 41; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 64-66, 233-234. Abbasîler döneminde ilmî faaliyetlerin artması ve tedvinin başlamasına yol açan bu tür iç ve dış siyasi etkenler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 265-267, 370-371.

³⁴⁸ Özpınar, *Hadis Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 45.

³⁴⁹ Özpınar, *Hadis Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 51; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 62; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 222.

izlemelerini, dilbilimin gelişmesine yol açan politik etkenler arasında mütalaa etmek de mümkündür.

Tarih ve tabakat kitaplarında yöneticilerin dil âlimlerini ve dil çalışmalarını himaye etmesiyle ilgili birçok olay anlatılmaktadır. Bu olaylardan birkaçını örnek olarak zikretmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

Nahiv âlimi Kisâi ve fıkıh âlimi İmam-ı Muhammed (ö.189/805) Harun Reşid'le birlikte Rey'e gitmiş ve her ikisi de Rey'in kasabalarından Renbeveyh'te vefat etmişti. Dönüşte Halife'nin bu iki âlimin orada vefat etmesiyle ilgili olarak "Fıkıh ve Nahvi Renbeveyh'e defnettik" demiştir.³⁵⁰ Halife Vâsık'ın (ö.232/847), dil âlimi Ebû Osman el-Mâzinî'yi Basra'dan getirtmesi,³⁵¹ yine bazı Abbasi halifelerinin Basra ve Kûfe'deki bilginleri görüşlerini dinlemek, çocuklarına nahiv, şiir ve edebiyat öğretmeleri ya da münazaralara katılmaları için getirtmeleri³⁵² idarecilerle dilbilimciler arasındaki bağlantı hakkında fikir veren tarihî bilgilerdir. Ayrıca, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserini telif edilme nedeni olarak zikredilen olay³⁵³ yöneticilerle ilim adamları arasındaki ilişki hakkında bizlere fikir vermektedir. Halife Mansur'un, oğlu Mehdi'ye (ö.169/785) "konuşabileceğin ilim adamı bulunmayan hiçbir meclise oturma"³⁵⁴ şeklindeki nasihatı de yöneticilerin ilme ve ilim adamlarına verdiği önemin bir örneği olarak kabul edilebilir.

Özellikle, Abbasîler döneminde yöneticiler tarafından kurulan kütüphanelerde farklı dillerden eserlerin tercüme edildiğini, eserlerin istinsah edilerek çoğaltıldığını biliyoruz. Bunun yanı sıra, kütüphanelerde çeşitli ilmî faaliyetler de yapılmaktaydı. Örneğin,

³⁵⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 1751; Lügavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, s. 121; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 71-72.

³⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 33.

³⁵² Örneğin, Halife Mehdi edebiyatçı ve nahivciler arasında münazarlar tertip ederek, Kisâi ve Yezîdî'yi davet ederdi. Mehdi'nin, oğlu Harun Reşid'in eğitimi için daha sonra Kisâi'yi görevlendirmesi dil âlimlerine ve dilbilime verdiği önemi göstermektedir. Aynı şekilde dil âlimlerine ve edebiyatçılara rağbet eden Harun Reşid de Asmaî ve Ebû 'Ubeyde arasında münazara meclisleri tertip ederdi. Bkz. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 401, 406.

³⁵³ İbn Nedîm, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinin telif ediliş gerekçesiyle ilgili şu rivayeti aktarmıştır. "Ferrâ'nın arkadaşı Ömer b. Bükeyr, Hasan b. Sehl'in yanına gidip gelirdi. Amr'ın Ferrâ'ya, "Hasan b. Sehl Kur'an'la ilgili bir şey sorduğunda ona her zaman cevap veremiyorum. Bana bununla ilgili usul/temeller belirlesen ya da bir kitap yazsan da ben de ona başvursam" demesi üzerine Ferrâ öğrencilerine, "Toplanın size Kur'an'la ilgili bir kitap yazdırayım" demiş ve *Meâni'l-Kur'ân*'ı telif etmiştir." Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 99.

³⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 27. Dilbilim ve dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan sosyo-politik etkenlere örnek olarak değerlendirilebilecek, yöneticilerin ilmî faaliyetleri ve ilim adamlarını desteklediğine ilişkin diğer rivayetler için bkz. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 326-327, II, 357-358, 401, 407; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 120-121, 185-186.

Halife Memûn Ferrâ'dan nahvin kurallarını içeren bir kitap telif etmesini istemiş ve bu iş için ona bir oda tahsis etmiştir. Ferrâ bütün ihtiyaçlarının karşılandığı bu mekânda kitaplarını yazmış ve bu kitaplar kütüphaneye konulmuştur.³⁵⁵ Dolayısıyla kütüphaneler, hem içerdikleri kitapların insanların hizmetine sunulduğu, hem de ilmî faaliyetlerin yapıldığı bir mekân olmaları bakımından diğer ilim dallarında olduğu gibi dilbilimsel çalışmaların gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Emevîlerin milliyetçi politikaları da dilbilimsel faaliyetlerin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde rol oynamıştır. Bilindiği üzere, Emevîlerin politikaları, İslam'ın tesis ettiği kardeşliğin yerine, Cahiliye dönemindeki kabile milliyetçiliğinin geri gelmesine yol açmıştı. Cahiliye döneminde belli bir konuma sahip olup İslam'ın gelmesiyle birlikte bu konumlarını kaybeden bazı kabileler eski kabilecilik anlayışına geri dönme arzusuna girdiler. Arap kabileleri arasındaki bu durum, daha genel manada Araplarla Arap olmayanlar arasında da tezahür ediyor, Araplar Arap olmayanlara karşı kendilerini üstün görüyordu. Hatta bu dönemde Arapların Arap olmayan diğer unsurlara karşı milliyetçiliği, kabileler arası milliyetçilikten daha fazla ön planda idi.³⁵⁶ Bunun bir sonucu olarak kendilerini yöneticiliğe ve siyasete, diğerlerini hizmete layık görüyorlardı. Bu yüzden Araplar kendilerini daha çok siyasetle sınırlı kılmış, siyaset için gerekli olan şiir ve tarih dışındaki ilimlerle çok fazla uğraşmamışlardır. İlimle uğraşmak mevâlîye kalmış, özellikle dilin kurallarının tespitinde ve dilbilimin teşekkülünde mevâlînin büyük hizmetleri olmuştur.³⁵⁷

Ayrıca Emevi Devleti'nin kurulması ve hilafet merkezinin Şam'a taşınmasıyla birlikte toplumun devlet hüviyeti kazanmasının, çeşitli ilimlerin doğmasına yol açtığı söylenebilir.³⁵⁸ Emevîler döneminde toplumun dili, sonraki dönemlere oranla çok fazla bozulmamıştı. Bununla birlikte halifeler ilim adamlarını çöle göndererek Bedevîlerin kullanımını öğrenmeyi teşvik ediyorlardı. Sonraki dönemde dilin bozulmasını engellemek amacıyla yapılan çalışmalardan farklı olarak, buradaki temel amaç, Arapların üstünlüklerini kanıtlama ve halka açık çeşitli ortamlarda şiir okuyarak bunu

³⁵⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 62, 65; 308; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 423.

³⁵⁶ Emevîler döneminde kabile milliyetçiliğinin geri dönmesi ve Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkmasıyla ilgili geniş bilgi ve örnekler için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 19-27; Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 60-61; Yıldız, "Abbasîler", I, 31.

³⁵⁷ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, s. 202; Mevâlînin ilmi faaliyetlerde ön planda olması hakkında ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 238-241; *Duha'l-İslâm*, I, 48.

³⁵⁸ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 203.

bir övünç vesilesi kılmaktı.³⁵⁹ Dolayısıyla dil malzemesinin toplanması yönündeki bu faaliyetlerin sadece ilmî, dinî ya da kültürel gerekçelere dayanmadığını söylemek mümkündür. Bu nedenlerin yanı sıra, politik nedenler de vardı.

Emevîler döneminde Medine yerine Şam'ın başkent yapılması dilbilimsel çalışmaların artmasına yol açan sosyo-politik etkenler arasında gösterilebilir. Zira Şam'ın başkent olmasıyla batıda Mısır, doğuda İran ile ilişkiler ivme kazanmış, bu durum kültürel etkileşimi hızlandırmıştır. Bu etkileşim âdetlerin, düşünce alışkanlıklarının, ilmî ve edebî çalışmaların değişmesi ve gelişmesine yol açmıştır.³⁶⁰ Arapların diğer milletlerle kaynaşması da genel anlamda ilmî ve edebî çalışmaların, özelde dilbilimsel çalışmaların hızlanmasına etki etmiştir. Irak ve Şam gibi yeni fethedilen yerlerdeki çok sayıda esirin Medine'ye nakledilmesi toplumun tabakalarında değişime yol açmıştır. Bu esirler yol güzergâhında, Bedevilerle ve kervanlarla içli dışlı olmuşlar, onlardan özellikle dil konusunda istifade etmişlerdir. Düşünce hayatını etkileyen mevali sınıfı büyük ölçüde bu esirlerden oluşmuştur. Mevâlînin Arap dilinde ulaştıkları seviye onları ayrı bir yere taşımış, hatta bizzat Araplar onların ulaştığı bu seviyeyi hayretle karşılamışlardır.³⁶¹ Dolayısıyla sosyo-kültürel sonuçlar doğuran mevali sınıfının oluşmasını hazırlayan etkenler başlangıç itibariyle siyasi renktedir.

Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulması ve ilim-kültür merkezi haline gelmesiyle birlikte bu iki şehir halkı arasında birçok alanda rekabet ve çekişme baş gösterdi. Ahmed Emîn Basra ve Kûfe arasındaki rekabetin arka planında yatan nedenlerden birisini, Arapların kabilecilik taassubunun şehircilik taassubuna dönüşmesi olarak açıklamıştır. Kûfedeki Araplar ve mevâlîleri Kûfe şehri için, Basradakiler de Basra için bir tür şehir milliyetçiliği yapıyordu. Halk arasındaki bu çekişme doğal olarak ilim adamlarına da sirayet ederek, her şehir kendi ilim adamlarını ön plana çıkarmaya yöneldi. Böylelikle sadece dilbilim alanında değil, fıkıh, kelam, mantık gibi ilim dallarında iki şehrin halkı kendi âlimlerini desteklemeye ve övmeye başladı.³⁶²

³⁵⁹ Elbette yapılan çalışmaların hepsindeki temel amacın bu olduğunu söylemek doğru olmaz. Dilbilim alanında yapılan seyahatlerin bu tür politik nedenleri olduğu gibi ilmî ve kültürel nedenleri de vardı. Konu hakkında bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 297-298

³⁶⁰ Blachere, *Tarihi'l- Edebi'l-Arabî*, s. 537-538. krş. Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, s. 209-210.

³⁶¹ Blachere, *Tarihi'l- Edebi'l-Arabî*, s. 539-540.

³⁶² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 272; *Duha'l-İslâm*, I, 296, 298-299, 314; II, 54, 78-83. Hatta, bu rekabetin iki şehrin kuruluş tarihleriyle ilgili farklı rivayetlerin ortaya çıkışına neden olacak kadar etkili olduğu söylenmektedir. Bkz. Avci, "Kûfe", XXVI, 339.

Ekolleşmenin sosyo-kültürel nedenleri, boyutları ve sonuçlarının yanı sıra, halifelerin bu iki şehirden birini desteklemesi gibi siyasî boyutları ve sonuçları da olmuştur. Yöneticilerin bu iki ekol arasındaki tartışmalarda ve düzenlenen münazara meclislerinde taraf olmaları dilbilimsel çalışmaları etkileyen ya da bu çalışmalara nispeten de olsa katkı sağlayan siyasi faktörler arasında değerlendirilebilir. Nitekim Kûfelilerin siyasi görüş olarak Abbasîlere yakın olması³⁶³ ve Kûfenin başkent Bağdat'a Basra'dan daha yakın olması nedeniyle Abbâsi yöneticileri, Basralılara karşı Kûfeli dil âlimlerine yakın olmuşlar, düzenlenen tartışma meclislerinde taraf olmuşlar,³⁶⁴ çocukları için daha çok Kûfeli âlimleri eğitici olarak tutmuşlardır.³⁶⁵ Bunun sonucunda Abbasîler döneminde Kûfe ekolü etkinliğini arttırmıştır. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle birlikte ortaya çıkan Cemel Savaşı'nın Kûfeliler ile Basralılar arasında cereyan etmesi, Hz. Hüseyin Kûfe'ye gitmesi ve Kûfe'nin sınırları içerisindeki Kerbelâ'da şehid edilmesi ve izleyen olaylarda bu iki şehir halkının yaklaşımları da³⁶⁶ iki şehrin ayrışmasında rol oynayan siyasi etkenler arasında mütalaa edilebilir.

Sonuçta bir tür ayrışma (ihtilaf) olması yönüyle ekolleşmeye olumsuz gözle bakanlar olabileceği gibi, ekolleşmenin; bir konuya farklı paradigmalardan bakma, görüş zenginliği ve çeşitliliği sunma, aradaki rekabet nedeniyle ilmî faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlama gibi olumlu sonuçları da vardır. Kültürel yönleri bakımından kültürel etkenler arasında zikredilebilmeye uygun olan iki farklı dilbilim okulunun teşekkül etmesi, yöneticilerin bunlardan birini desteklemesi ve iki ekolün arasındaki rekabeti

³⁶³ Nitekim, Emevî iktidarına karşı Abbasîlerin propaganda ve yer altı faaliyetlerinin merkezinin Kûfe olduğu bilinmektedir. Bkz. Yıldız, "Abbasîler", I, 32; Avcı, "Kûfe", XXVI, 341.

³⁶⁴ Arap dilbilim tarihinde "Meseletü'z-Zunbûriye" olarak bilinen ve Halife Harun er-Reşid'in emriyle Vezir Yahya b. Halid el-Bermekî'nin huzurunda düzenlenen tartışmada Basra mektebine mensup Sîbeveyh'e adil davranılmayıp Kûfeli olan Kisâî'nin desteklenmesi Abbasîlerin Kûfe Ekolüne yakınlığının en belirgin göstergesidir. Sözkonusu münazara hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 76-77; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 1745-1746; V, 2125-2126; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 34-35; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 419; Kılıç, "Basriyyûn", V, 117; Kılıç, "Kûfiyyûn", XXVI, 345; Ali, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları*, s. 23-24.

³⁶⁵ Nitekim, Abbâsi âlimlerinin çocuklarını eğiten Kisâî, Ferrâ, Mufaddal ed-Dabbî gibi âlimlerin Kûfe dil ekolüne mensup olduğu görülür. Abbasîlerin Kûfe ekolünü desteklemesi ve çocuklarının eğitimi için Kûfeli hocaları seçmesi hakkında geniş bilgi ve örnek için bkz. Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 1738; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 70-71; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 297-298, II, 350-308; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 419; Kılıç, "Basriyyûn", V, 118.

³⁶⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 273; Sözkonusu olaylar ve bu olaylarda Basra ve Kûfe şehirlerinin rolü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 273-274; Yiğit, "Emevîler", XI, 90; Bâkır, "Basra", V, 109; Avcı, "Kûfe", XXVI, 340-341. Hulûsi Kılıç, Basra-Kûfe çekişmesinin ilmî ve siyasî boyutları hakkında "İki mektep arasındaki ihtilaflar ilmî olduğu kadar siyasî idi. Basra ve Kûfe siyasî ve ilmî birer merkez olmaktan çıkıp her iki şehrin önde âlimleri Bağdat'a göç edinceye ve münakaşayı devam ettiren üstatların ölümleri sebebiyle iş ehemmiyetini kaybedinceye kadar bu ihtilaf sürüp gitmiştir" diyerek bu realiteye dikkat çekmiştir. Bkz. Kılıç, "Basriyyûn", V, 118.

artıran diğer siyasî olaylar açısından siyasî bir faktör olarak dilbilimin ve dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan siyasi etkenlerden kabul edilebilir.

Dilbilimin ve dolayısıyla dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan bir diğer siyasi etken, devlet işlerinin Arapça olarak kayda geçirilmeye başlanmasıdır. Zira daha önce bu tür görevleri Rum ve Fars asıllı uzmanlar Yunanca ya da Farsça olarak yürütmekteydi. Abdülmelik b. Mervân döneminde (h.65-86) idarenin dili Arapçalaştırılmıştır. Özü itibariyle siyasî bir karar olan, idari kayıtların tutulduğu defter ve sicillerin Arapçalaştırılmasının Arap dilbiliminin teşekkülüne katkıları, çoğunluğunu Rum, Fars olmak üzere diğer milletlerden olan divan kâtiplerinin makam ve sosyal statülerini koruyabilmek amacıyla Arapça öğrenmek zorunda kalmaları ve çocuklarına da devletin resmi dilini öğretmek istemeleriyle açıklanabilir. Bu durum Arap dilinin kelime hazinesinin derlenmesini, dilin kurallarının oluşturulmasını ve dilbilimin teşekkülünü sağlayan gizli faktörlerden, dolayısıyla birikimin dilbilimsel tefsirlere yansımalarıyla dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan etkenlerden kabul edilebilir.³⁶⁷

Abdullah b. Mukaffâ'nın (ö.142/759) Farsça kökenli siyasi metinleri Arapça'ya tercüme ettiği bilinmektedir. İbnü'l-Mukaffâ'nın bu etkinliğinin kültürel sonuçlarının yanı sıra, siyasi sonuçları da olmuştur. Bu literatürün, idarenin karşısında olan kimselere çeşitli konularda fikir vererek onları yönlendirmiş olma ihtimali, bu etkinliğin tamamıyla ilmî kaygılar taşımadığını, en azından sadece ilmî sonuçları olmadığını göstermektedir. Eserlerinde Kur'an, hadis gibi İslamî kaynaklardan hiç yararlanmaması bu iddiayı desteklemektedir. İşte bu noktada ilimlerin tedvin edilmesi faaliyetinin, dolayısıyla da dilbilimin tedvinin, İbnü'l-Mukaffa ya da benzeri kişilerin faaliyetlerine bir tepki olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, İslamî ilimlerin tedvinin kısa bir süre içerisinde hızlı ve kapsamlı bir şekilde gerçekleşmiş olması, siyasi iktidarın bu faaliyeti desteklediğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.³⁶⁸

2.4. Sosyo-Ekonomik Etkenler

Dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasında ve bir ekol hüviyetini kazanmasında sosyo-politik olguların yanı sıra, çeşitli sosyo-ekonomik nedenler de etkili olmuştur. Dilbilim

³⁶⁷ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 70-71-80-81.

³⁶⁸ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 71-72.

çalışmalarının ve dilbilimsel tefsirin ortaya çıkıp gelişmesinde etkili olan ekonomik etkenleri, büyük ölçüde yöneticilerin ilim adamlarını maddi yönden desteklemesiyle açıklamak mümkündür. Birçok yönetici ilim adamlarına ihsan ve teveccühte bulunmuş onlara maddi katkı sağlamıştır. Nitekim İbn Haldûn ilim adamlarının genelde çok fazla servete sahip olmamalarını, diğer birçok meslek ve zanaat erbabına hemen herkesin ihtiyaç duymasına rağmen, ilmî ve dinî faaliyetlere daha çok konuyla ilgilenen sınırlı sayıdaki insanın rağbet etmesiyle açıklamaktadır. Devletin işlerini yürütmeleri hasebiyle, ilim adamlarının maddi geçimlerinin genelde devlet adamlarının uhdesinde olduğunu belirten İbn Haldûn, Memûn dönemine ait gelir-giderleri gösteren bir belgeyi bu görüşüne karşı çıkan birine göstermesi sonucu kendisine hak verdiğini belirtmektedir.³⁶⁹ Bu yönüyle ilmî faaliyetlerin gelişmesindeki ekonomik etkenler daha ziyade yöneticilerin sağladığı maddi destekle alakalıdır. Bununla birlikte, ekonomik etkenleri sadece yöneticilerin ilmî faaliyetlere ve ilim adamlarına yaptığı maddi katkıyla sınırlandırmak doğru olmaz. Bazı âlimlerin ücret karşılığı ders vererek ya da varraklık³⁷⁰ yaparak geçimini temin etmesini de dilbilimsel tefsirin gelişmesine katkı yapan ekonomik etkenler arasında görmek gerekir.

Zeccâc'ın zenginliğinin gerekçesi olarak anlattıklarını³⁷¹ hem idarecilerin dil âlimlerine sağladığı maddi imkânları hem de âlimlerin ders karşılığında yöneticilerden ücret aldıklarını birinci ağızdan anlatan bir delil olarak kabul etmek mümkündür. Aynı

³⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 701-702.

³⁷⁰ Virâkat (varraklık), kitapların nüshasının alınarak çoğaltıldığı, hatalar varsa tashih edildiği, ciltlenerek korunduğu ve kitapla ilgili benzeri işlerin yapıldığı bir meslektir. Yaygın bir meslek haline gelen varraklık bir zanaat olması açısından ekonomik bir faaliyet, ilmin yayılması açısından son derece önemli bir işlev yerine getirmiştir. Zira varraklar kitapların nüshaları alıp tashih ediyor ve ciltleyip insanlara satıyorlardı. Böylece kitaplar çeşitli bölgelere yayılmış oluyordu. Varrakçılık yapanlar arasında son derece önemli ilim adamları olması ve bu dükkânların öğrencilerin uğrak yeri haline gelmesi, haddi zatında ilmî faaliyetlerin gelişmesine ve yayılmasına katkı sağlamıştır. Bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 24.

³⁷¹ Zeccâc'ın sözleri özetle şöyledir: “Camcılık yapıyordum. Nahiv öğrenmeyi arzuladım ve Müberred'in yanına gittim. Müberred karşılıksız öğretmez, emeğinin karşılığı olan ücreti öğrencilerinden almak şartıyla ders verirdi. Bana mesleğimi sorunca, camcılık yaparak, günde bir ila bir buçuk dirhem kazanıyorum, sana her gün bir dirhem verebilirim dedim.” Bu şekilde Müberred'den ders almaya başladığını söyleyen Zeccâc şöyle devam ediyor: “Bir süre sonra Benû Mârima'nın kâtipleri gelerek Müberred'den çocuklarına nahiv öğretecek birini talep ettiler. Kendisine beni tavsiye edebileceğini söyledim. Benû Mârima'nın çocuklarına nahiv öğretiyor ve her ay 30 dirhem alıyordum. Bir müddet sonra 'Ubeydullah b. Süleyman da oğlu Kasım için öğretici istedi ve oğlunu bana emanet etti. İşte zenginlik nedenim budur. Müberred ölünceye kadar o bir dirhemi vermeye devam ettim.” Zeccâc daha sonra Kasım vezir olduğunda onun nedimi olduğunu ve malvarlığının daha da arttığını ifade etmektedir. Bkz. Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 14 cilt, Beyrut t.y, IV, 90-91; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 90; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I, 52-54; Zeydân, *Târihu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 490.

şekilde Zeccâc'ın anlattığı bu rivayetten, bazı âlimlerin verdikleri derslerin karşılığında öğrencilerinden ücret aldığı da anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda halife ve yöneticilerin dil âlimlerine maddi anlamda destek çıktıklarına ilişkin daha başka birçok rivayet vardır. Kaynaklarda Kisâî ile Halife Mehdi arasında geçtiği söylenen bir olay da idarecilerin ilim adamlarını maddi açıdan desteklediklerini göstermektedir.³⁷² Yine Horasan emirliği yapan Abdullah b. Tahir'in (ö.230/844) ilim ve tecrübe sahibi insanlara oldukça iyi maddi imkânlar sunduğu,³⁷³ Feth b. Hakan'ın (ö.247/861) evine fasih Arapları, Kûfe ve Basralı dil âlimlerini davet ettiği,³⁷⁴ kaynaklarda geçmektedir.

Âlimlerin eserler yazıp yöneticilere ithaf etmeleri de dilbilimsel tefsirin gelişmesini hızlandıran ekonomik etkenler arasında değerlendirilebilir. Ebû Ubeyd (ö.224/838) hakkında söylenen "Eserlerini yöneticilere takdim eder, onlar da onu ödüllendirirdi. İşte bu yüzden Ebû Ubeyd birçok eser telif etmiştir"³⁷⁵ sözü ekonomik etkenlerin en bariz örneği olarak kabul edilebilir. Kisâî'nin bir nahiv kitabı yazması üzerine Harun Reşid'in kendisine on bin dirhem verilmesini emretmesi de aynı şekildedir.³⁷⁶

Âlimlerin yöneticilerin çocuklarını eğitmeleri ve bunun karşılığında ücret almaları da dolaylı olarak dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasında ve gelişmesine rol oynamıştır. Zira, yöneticiler sıradan herkese bu görevi vermemişler, yaptıklarıyla ya da telif ettikleri eserleriyle kabul gören âlimleri tercih etmişlerdir. Böyle bir göreve nail olmanın ilim adamlarının çalışmalarını teşvik etmesi normaldir.³⁷⁷ Nitekim, yöneticilerin

³⁷² Kaynaklarda geçtiğine göre, Halife Mehdî birgün dişlerini misvaklarken, oğlu Reşid'in eğitimiyle ilgilenen kişiyi çağırarak مسواك kelimesinden emir formu nasıl gelir? diye sormuş. Reşid'in öğretmeni, استك diye cevap verince Mehdî, bundan daha bilgili birisini getirin demiş, bunun üzerine Kisâî'yi getirmiş ve halifeyle tanıştırmışlar. Halife مسواك kelimesinden emir formu nasıl yapılacağını sorunca Kisâî استك cevabını vermiş, bunun üzerine Halife, çok güzel cevap verdin diyerek kendisine on bin dirhem verilmesini emretmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Tarih*, XI, 406; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 1740; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 69. Halifelerle âlimler arasında geçen bu tür ilmi ve edebî olaylara örnek olarak bkz. Bağdâdî, *Tarih*, XIV, 9-10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 290; VII, 101.

³⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 15.

³⁷⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 169.

³⁷⁵ Lügavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, s. 149. Bu rivayeti doğrular şekilde, Bağdâdî, Ebû 'Ubeyd'in bir kitap telif ettiğinde onu Horasan Valisi Abdullah b. Tahir'e hediye ettiğini, İbn Tahir'in kendisine hatırı sayılır ölçüde maddi taltiflerde bulunduğunu belirtmektedir. Bağdâdî, *Tarih*, XII, 404-406; krş. Lügavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, s. 149.

³⁷⁶ Bağdâdî, *Tarih*, XI, 412.

³⁷⁷ Âlimlerin, yöneticilerin çocuklarını eğitmeleri kendilerine ekonomik imkân sunması açısından sosyo-ekonomik etkenler arasında kabul edilebilir. Bununla birlikte, eğitim verecek âlimlerin seçimi politik tercihlere göre şekillenebildiği için bir yönüyle de politiktir. Nitekim, Mihne olaylarını sona erdiren

çocuklarının eğitimini üstlenen Kûfeli âlimler, özellikle çocukların daha kolay öğrenmesi amacıyla, öğretim merkezli ve geniş izahlı dil çalışmaları yapmışlardır.³⁷⁸ Bu çalışmalar sonuç olarak dilbilimin gelişmesine yol açmıştır.³⁷⁹

Dil âlimlerinin büyük çoğunluğu dönemlerindeki idarecilerden bu tür maddi katkı gördüğü halde, bazı âlimler ilmî faaliyetlerinin yanı sıra kendi mesleklerini sürdürmüş, yöneticilerden gelen maddi katkılara rağbet etmemiştir. Ebü't-Tayyib el-Lügavî'nin Halil b. Ahmed hakkında "Halil paraya rağbet etmeme bakımından insanların önde gelenlerindendi, yöneticiler kendisine çeşitli maddi imkânlar sunsa da, o bu tür şeylere pek tevessül etmezdi" şeklindeki değerlendirmesi,³⁸⁰ bu duruma örnektir. Yine Lügavî'nin, Asmaî hakkındaki "Bir beyit şiir hakkında konuşması karşılığında kendisine bazı idareciler hatırı sayılır ölçüde ihsanda bulunmasına rağmen, o, daha fazlasını istemeyecek ölçüde gelirim var diyerek, bundan yüzçevirmiştir"³⁸¹ sözü âlimlerin her zaman bu tür maddi destek beklemediğini göstermektedir.

Geçimini el emeğiyle sürdüren âlimlerin varlığı her ilmî faaliyetin arkasında doğrudan ekonomik etken aramanın doğru olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, geçimini el emeğiyle sağlayan bazı âlimlerin mesleklerinin, dilbilimsel tefsirin gelişmesinde dolaylı olarak rol oynadığını söylemek mümkündür. Sözgelimi bazı âlimlerin geçimlerini sağladığı varrâklık, ilmî sonuçları olan bir meslek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlmî faaliyetlerini karşılıksız olarak yapan âlimlerin büyük bir kısmını, varrâklık yaparak geçimini temin edenler oluşturmaktaydı. Günümüzdeki matbaacılığa benzemekle birlikte, varrâkın, kitabın nüshasını çıkarması, farklı nüshaları karşılaştırarak tashihlerde bulunması, daha sonra ciltleyerek satması yönünden matbaacının yaptığından fazlasını

Halife Mütevekkil kelimcılara ve felsefecilere karşı olduğu için halife çocuklarına hocalık yapan Kindî gibi filozoflarla Mutezile kelimcılarının bu görevlerine son vermiştir. Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'den oğlu Mutez'in hocalığını yapmasını istemesi bu paralelde bir tercih olarak görülebilir. Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 53, 55.

³⁷⁸ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 312.

³⁷⁹ Tabakat ve tarih kitaplarında âlimlerin halife ve yöneticilerin çocuklarını eğittiğiyle ilgili birçok örnek zikredilmektedir. Sözgelimi, Kisâî Harun Reşid'in çocukları Emin ve Memûn'un, yukarıda işaret edildiği üzere Hazzaz'ın Ali b. İsa'nın çocuklarının, Ahmed b. Said b. Abdullah ed-Dimaşkî'nin Mutezz'in oğlu Abdullah'ın, İbn Sikkit'in Halife Mütevekkil'in çocuğunun hocalığını yaptığı bilgisi, kaynaklarda yer almaktadır. Yine Kutrub ile Ebû 'Ubeyd'in de yöneticilerin çocuklarının eğitimiyle meşgul oldukları bilinmektedir. Bu örnekler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 78, 97, 108, 122; Bağdâdî, *Târih*, XII, 413; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I, 266; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, II, 422, 424.

³⁸⁰ Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyin*, s. 56.

³⁸¹ Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyin*, s. 81.

yaptığı söylenebilir.³⁸² O dönemde ilmin ezberden rivayet yoluyla ya da hocaların ilim meclislerinden yazılarak nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda varraklık mesleğinin erbabına sağladığı ekonomik katkının yanı sıra, ilim dünyasına sağladığı ilmî ve kültürel katkının oldukça büyük olduğu görülür. Zira erken dönemde yapılan çalışmalar bizlere müstensihler tarafından çoğaltılan ve varrakların faaliyetleri neticesinde korunarak nesilden nesile ulaşma imkânı bulan yazma eserler sayesinde ulaşmıştır. Nitekim İbn Nedîm yazının güzel olmasını güvenilirlik ölçütü olarak kabul etmiş, buna ezberin güçlü olmasını da eklemiş, ayrıca bazı âlimlerin yazısına güvenilmesini ezberinin iyi olmasıyla gerekçelendirmiştir.³⁸³ Bu durum ilmin korunması ve nakledilmesi açısından yazının önemli olduğunu gösteren diğer bir olgudur. Sonuç olarak varraklık gibi meslekler bir yönüyle salt ekonomik gibi görünmekle birlikte, ilmi faaliyetlerin gelişmesi ve yüzyıllar öncesinin mirasını günümüze taşıması yönüyle ilmi sonuçları olan bir olgu olarak da değerlendirilebilir.

Arapçanın kelime hazinesinin ve dilin kurallarının derlenip tespit edilmesinde bedevîlerden yapılan rivayetlerin oynadığı rol bilinmektedir. Hatta hicri 2. yüzyılın başlarında dil rivayeti bir meslek haline gelmiştir. Kendilerine yönelik talebin artması sonucu bedevîler yaptıkları rivayetlerin karşılığını istemeye başlamış ve dille ilgili rivayette bulunmak bir meslek haline gelmiştir. Bazı bedeviler Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerine yerleşerek bu işi sürdürürken, şehirlerde yaşayan bazı insanlar da çöllerde giderek oradan derlediklerini tekrar şehirlere dönerek para karşılığında insanlara öğretiyorlardı.³⁸⁴ Bu olguda ise ekonomik ve kültürel olmak üzere çift yönlü bir sebep-sonuç ilişkisinin devrede olduğunu görüyoruz.

3. Dilbilimsel Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

Dilbilimsel tefsirin doğuşunu ve gelişimini ele alacağımız bu kısım, tedvin öncesi ve tedvin sonrası olmak üzere iki ayrı başlık halinde ele alma ihtiyacı hissettik. Bunun

³⁸² Krş. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, naşirin girişi, s. ٣-٤; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 24.

³⁸³ İbn Nedîm, eserindeki âlimler hakkında bilgi verirken, belki de bugün için önemsizmiş ya da ayrıntıymış gibi gözükken, ancak, varraklığın ilmî sonuçlarını göstermesi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kirmânî'nin yazısı güzel, nakli doğrudur. İnsanlar yazısına rağbet ederdi, para karşılığı varraklık yapardı... İbn Veda'nın yazısı doğrudur, insanlar yazısına rağbet eder o da karşılığında para alırdı... Hulvânî'nin yazısı son derece çirkin, ama bununla birlikte ilim sahibiydi... Hâmiz yazısı güzel, ezberi iyi olarak bilinirdi.” (Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 117-119.) İbn Nedîm'in bu değerlendirmeleri ilmin doğru bir şekilde aktarılması açısından varraklık mesleğinin ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

³⁸⁴ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 84-85.

nedeni, diğer birçok ilim dalı ve ekolde olduğu gibi, tefsir ve dilbilimsel tefsirin belli süreçlerden geçerek teşekkül etmiş olmasıdır. Bu yüzden, genel anlamda tefsirin tedvin sürecinden, kısaca bahsetmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

Çeşitli bilgilerin derlendiği defter anlamındaki *dîvân* sözcüğünden türetilen *tedvîn* kelimesi sözlükte farklı yerlerde bulunan bilgilerin biriktirilmesi ve bir araya getirilmesi anlamına³⁸⁵ gelir. Buradan hareketle, tefsir ilmi bağlamında *tedvin*, “*ilk devirden itibaren hafızalarda veya çeşitli yazılı metinlerde dağınık olarak kaydedilmiş tefsir rivayetlerinin muntazam bir şekilde bir defter veya kitap içinde toplanması*”³⁸⁶ şeklinde tanımlanabilir. Buna göre, İsmail Cerrahoğlu’nun da belirttiği üzere, tefsirin tedvini, “*Tefsir rivayetlerinin muntazam bir şekilde bir kitapta toplanmasıdır. Kıcasası tedvinden kastımız, bugün elimizde yazılı olarak bulunan en eski tefsir kitabının hangisi olduğunu veya ilk tefsir yazıp telif edenin kim olduğunu tayin etmektir.*”³⁸⁷

Tefsirin tedvininin ne zaman gerçekleştiği ve ilk tefsir kitabının kime ait olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Hz. Peygamber’in, sahabenin açıklanmasına ihtiyaç duyduğu ayetlerin tefsir etmesiyle başlayan, Kur’an’ı tefsir etme faaliyeti, sahabenin büyük ölçüde Hz. Peygamber’den ve birbirlerinden öğrendiklerini ya da ictihadlarını tabîne aktarması ile devam etmiştir. Hz. Peygamber ve sahabe dönemini tefsirin birinci merhalesi kabul ettiğimizde, tabîin dönemi, tefsirin ikinci merhalesi olarak kabul edilebilir. Bu iki dönemde tefsir faaliyeti, büyük ölçüde hafızalardaki veya çeşitli yazılı metinlerdeki tefsir malzemesinin rivayet edilmesi şeklinde gerçekleşiyordu. Tabîin döneminin sonlarına doğru bu dağınık malzemenin bir araya getirilerek tefsirin

³⁸⁵ *Kamus Tercümesi*’nde *tedvin* maddesinin “defterleri bir araya biriktirmek” manasına geldiği ifade edilmektedir. Bkz. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît fi Terceme-i Kâmûsi’l-Muhit*, 4 cilt, Matbaatu’l-Bahriyye, İstanbul 1305, IV, 619. *Tedvin* kelimesinin çeşitli bilgilerin bulunduğu, *defter* anlamındaki *dîvân*dan türetilmesi, kelimenin, herhangi bir şeyin, bir araya getirilip toplanmasından ziyade, İslam kültüründeki *tedvin* hareketi, yani farklı yerlerdeki *bilgilerin* bir araya getirilmesi etkinliğini ifade etmek için terimleştirilen bir kelime olduğunu göstermektedir.

³⁸⁶ Bu tanımı, Fuat Sezgin ve Ömer Özpinar’ın hadis ilmi bağlamında yaptıkları *tedvin* tanımını İsmail Cerrahoğlu’nun *Tefsir Tarihi* adlı eserinde tefsirin tedviniyle ilgili yaptığı tanımla birleştirerek yaptık. Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 132; krş. Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, s. 25, 59, Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 15.

³⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 132-133. *Tedvin* teriminin daha çok hadis terminolojisinde yerleşik bir terim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda hadis edebiyatının; *kitabetü’l-hadîs*, *tedvînü’l-hadîs* ve *tasnîfü’l-hadîs* olmak üzere üç aşamasından söz edilmektedir. (Bkz. Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 25). Tefsir de bu üç aşamadan ikisine benzer bir süreçten geçmiştir. Sahabe ve tabîin döneminde tefsir malzemesinin, sahife veya defterlere yazılması tefsirin *kitabetine*, dağınık olarak kaydedilmiş malzemenin muntazam bir şekilde kitaplarda toplanması tefsirin *tedvinine* tekabül eder. (Krş. Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, s. 25). Hadis literatüründeki üçüncü aşama olan *tasnif* hareketinin ise tefsir için sözkonusu olmadığını, tefsirin mahiyeti gereği buna gerek olmadığını görüyoruz. Bununla birlikte, tefsirde *tasnif* yerine ekolleşmelerden söz edilebilir.

tedvinine başlandığını görüyoruz. Tefsirin üçüncü merhalesi ise, tebe-i tabiîn dönemidir ki, bu dönemde tefsirin tedvinine yönelik çalışmalar ve müstakil tefsirler artmaya başlamıştır.³⁸⁸

Buhâri (ö.256/870), Müslim (ö.261/875) ve Tirmizî'nin (ö.279/892) hadis kitaplarında tefsir rivayetlerinin bir bab olarak yer almasından hareketle, ilim çevrelerinde, müstakil tefsirlerin ancak hadisten ayrıldıktan sonra tedvin edildiği şeklinde yaygın bir kanaatin³⁸⁹ hâsıl olduğu bilinmektedir. Bu kanaatin aksine, tabiîn döneminin sonlarına doğru, hicri ilk asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında tefsirin tedvine başlandığı şeklinde görüş bildiren ilim adamları da vardır.³⁹⁰ Eserleri günümüze ulaşmadığı halde tefsir sahibi olduğu rivayet eden tabiîn âlimleriyle bugün elimizde mevcut ilk tefsirin müellifinin vefat tarihinden hareket ederek tefsirin tedvinin ne zaman gerçekleştiğiyle ilgili yaklaşık bir tarih belirlemek mümkündür. İbn Abbas'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân* ya da tefsir kitaplarını bir kenara bıraksak bile, birçok tabiîn tefsir kitabına sahip olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz. İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) babasından, Said b. Cübeyr'in (ö.95/714) Halife Abdülmelik (ö.86/705) için bir tefsir yazdığını nakletmiştir. Nitekim Atâ b. Ebî Dînâr (ö.126/744) bu kitabı temin ederek Said b. Cübeyr'den rivayet etmiştir.³⁹¹ Halife Abdülmelik'in vefat tarihi hicri 86 olduğuna göre, Said b. Cübeyr bu tefsiri hicri 86 yılından önce yazmış olmalıdır.³⁹² Mücahid'in (ö.103/721) tefsiriyle ilgili rivayetlerden ve hakkındaki tenkitlerden yola çıkarak, onun bize kadar ulaşmasa da bir tefsir kitabına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Sözelimi Katâde (ö.117/735) ondan rivayet edilen tefsir kitabının en sahih kitaplardan olduğunu söylemiştir.³⁹³ Yine Mücahid'in, tefsirini imla ettirdiği ve kitaplarını istinsah ettirmek için talebelerini evine götürdüğü rivayet edilir.³⁹⁴ Mücahid'in bu tefsiri de Said b.

³⁸⁸ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 146, 174-175; II, 132-134.

³⁸⁹ Örneğin bkz. Brockelmann, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî*, IV, 7; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 137-138; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y, I, 66, 97; Fatih Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 24; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 100.

³⁹⁰ Örneğin bkz. Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 63-82; *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 57, 146-149; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 144-147, 176-178, 180; II, 133; Kırca, *Kur'an ve Bilim*, s. 173; Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, s. 40-41, 55-60; Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 11; *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 12-13.

³⁹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 146.

³⁹² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I, 99. Saîd b. Cübeyr ve tefsiri hakkında bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 144, 146-147, 177; II, 133; Ali Akpınar, *Saîd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1993, s. 59 vd.

³⁹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 152. Mücahid'in bir tefsiri olduğuyula ilgili olarak ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 176-178; II, 133; Kırca, *Kur'an ve Bilim*, s. 173.

³⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 152.

Cübeyr'in tefsiri gibi günümüze gelmemiştir. Cerrahoğlu, yaptığı araştırmalar sonucunda "Mücahid'in Tefsiri" adıyla neşredilen bir tefsirin ise ona ait olmadığı sonucuna ulaşmıştır.³⁹⁵ Tabî'nin önde gelen müfessirlerinden İkrime (ö.105/723), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Atâ b. Ebî Rabâh'ın (ö.114/732) da tefsiri olduğu kaynaklarda geçmektedir.³⁹⁶ Fuad Sezgin de sahabe ve tabî'nin ilk ve ikinci tabakasına ait birçok tefsir kitabı olduğunu belirterek bu gerçeğe dikkat çekmiştir.³⁹⁷

Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* gibi hadis külliyyatında tefsir bablarının bulunmasının, tefsirin hadisten sonra tedvin edilmiş olmasını gerektirmeyeceği şeklindeki kanaate³⁹⁸ biz de katılıyoruz. Zira, bu eserlerin müellifleri özellikle yaptıkları dilbilimsel izahlarda kendilerinden önce telif edilen tefsir kitaplarından istifade etmişlerdir. Sözgelimi Buhârî, Kur'an tefsiriyle ilgili dilbilimsel izahların bir kısmını Kur'an'ı çeşitli açılardan tefsir eden kitaplardan almış, bunların büyük bir kısmını ise Ebû 'Ubeyde ve Ferrâ'nın dilbilimsel tefsirlerinden yararlanarak yapmıştır. Bunun en büyük kanıtı, Buhârî'nin şarihleriyle, İbn Hacer'in *Taliku't-Talik* adlı eseridir.³⁹⁹ Buhârî'nin bu dilbilimsel izahları isnadsız olarak zikretmesi (*talik*), bu bilgileri çeşitli tefsir kitaplarından rivayet ettiğini göstermektedir. Nitekim Fuad Sezgin, Buhârî'nin, isnadsız olarak sahabe ve tabî'nden nakledilen yaklaşık 450 talike gerekçe olarak tefsir kitaplarından yararlanmış olmasını öne sürmektedir. Sezgin "bu taliklerin hazfedilen isnadlarının yerine kaim olan şahısların çoğunun müstakil birer tefsir sahibi olduğunu" belirttikten sonra, "Buhârî'nin bu tip merviyatı içinde Abdullah b. Abbas ve Mücahid'den gelenler mühim bir yer işgal eder. Her ikisinin de yazılı birer tefsir sahibi oldukları o kadar kuvvetli bir şekilde ve bizzat kaynak olarak kullananlar tarafından zikrediliyor ki, varlıklarından şüphe etmeye mahal kalmıyor. Yalnız muhtevaları ve ravilerine intikal şekli münakaşadan müstağni olmayabilir"⁴⁰⁰ demektedir.

Sonuçta tabî'nden Saîd b. Cübeyr, Mücahid, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Atâ Ebî Rabah gibi zevatın tefsir kitapları olduğu yönündeki bilgilerden hareketle hicri ilk asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında tefsirin tedvinine başlandığını söyleyebiliriz. Bununla

³⁹⁵ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 158.

³⁹⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 165, 177-178; II, 133.

³⁹⁷ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 57.

³⁹⁸ Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 13. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Kırca, "Rivayet Tefsiri ve İmam Buhârî", *Kur'an ve Bilim*, s. 172-178.

³⁹⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 146, 151.

⁴⁰⁰ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 148-149.

birlikte, bu tefsirlerden hiçbiri bugün kitap olarak elimizde mevcut değildir. Bu yüzden, bu âlimlerin tefsirinin Kur'an'ın ne kadarını kapsadığı konusunda elimizde net bir belge yoktur. Bugün elimizdeki bilgilere göre Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk kişi Mukâtil b. Süleyman'dır.⁴⁰¹

Günümüze ulaşmamış olsa da, yukarıda adı geçen âlimlerin tefsir sahibi oldukları kaynaklarda geçtiğine göre, tefsirin tedvinine tabiîn döneminin sonuna doğru, hicri 1. asrın sonlarında başlamıştır. Tefsirde tedvin faaliyeti daha önce başlamasına rağmen, bize ulaşan ilk müstakil tefsir Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiridir. Bu tefsir bugün elimizde olduğuna göre, tefsirin tedvini için bir başlangıç tarih vermek gerekirse, bunun en geç hicri 150 yılı olduğunu söyleyebiliriz. Meseleye dilbilimsel tefsir açısından bakacak olursak, Mukâtil'in *Kitâbü'l-Vücûh ve Nezâir* adlı eseri bugün elimizde olduğuna göre, elimizdeki belgeler açısından ilk dilbilimsel tefsir örneğinin Mukâtil b. Süleyman tarafından telif edildiği sonucuna ulaşabiliriz.

Çalışmamızın bu kısmında “Tedvin Öncesi Dönem” başlığı altında, tefsirin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminden tedvin edilinceye kadar geçirdiği süreçlerden kısaca söz ederek dilbilimsel tefsirin bu dönemdeki ilk nüveleri üzerinde duracağız. Dilbilimsel tefsirin teşekkül ederek ekolleştiği döneme referansta bulunan “Tedvin Dönemi Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri” başlığı altında dilbilimsel tefsirin ilk örneği kabul edilebilecek olan, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *Vücûh ve Nezâir*'inden dördüncü asrın başlarına kadar dilbilimsel tefsir alanında telif edilmiş eserleri inceleyeceğiz. Bu yönüyle bu bölümün ikinci kısmında, dilbilimsel tefsirin teşekkül ve gelişim döneminde telif edilmiş ve bize ulaşmış eserler incelenecektir.

3.1. Tedvin Öncesi Dönem (Dilbilimsel Tefsirin İlk Nüveleri)

Hicri ikinci asrın son yarısında telif edilen az sayıdaki eser dışında, dilbilimsel tefsirlerin telifi büyük ölçüde 3. asrda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla dilbilimsel tefsirlerin, ancak iki asrın sonlarına doğru yaygınlaşmaya başladığı söylenebilir. İnsanların kullanımında ve sözlü gelenekte dilin kuralları olduğundan söz etmek mümkünse de, tefsirde dilbilimden sistematik bir şekilde yararlanılması, dilbilimin

⁴⁰¹ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 175-179; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 32. Mukâtil b. Süleyman ve tefsiri hakkında geniş bilgi için Mehmet Akif Koç'un bu eserine ve İbrahim Çelik'in *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu* adlı eserine bakılabilir.

kurallarının belirlenmesinden sonra olmuştur. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminde dilbilim teşekkül etmediği için, bu dönemde dilbilimsel tefsirden söz etmek doğru olmaz. Zira üç tabakayı kapsayan dönemde dilin kurallarının tespitini gerekli kılan etkenler yeni yeni oluşuyordu.

Sahabe, Kur'an kendi dilleri ve üsluplarıyla indirildiği ve kullanılan dil bakımından toplum büyük ölçüde homojen olduğu için Kur'an'ı anlamakta güçlük çekmiyor; onun lafız ve terkiplerini anlıyorlardı.⁴⁰² Bu bağlamda sahabeden bazılarının Kur'an'ı anlamadığı ya da yanlış anladığıyla ilgili rivayetlerin daha çok münferit durumlar olduğu söylenebilir.⁴⁰³ Dolayısıyla, İbn Haldûn gibi âlimler "sahabenin hepsi Kur'an'ı anlıyorlardı" demesine rağmen, herkesin aynı seviyede anladığını söylememiz mümkün değildir. Zira sahabe arasında bireysel olarak bazı lafızları anlamayanların olduğuna ilişkin rivayetler günümüze kadar gelmiştir.⁴⁰⁴ Bu tür olaylar münferit olduğu için, sorun, bilgisi olanlar tarafından gideriliyordu. Dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul edilebilecek bu bireysel örnekler tezahür ederken, bir yandan da çeşitli gelişmelere bağlı olarak Arap dilinin kurallarının tespit edilmesini ve Kur'an'ın dilbilimsel açıdan tefsir edilmesini gerekli kılan olaylar artarak devam etmekteydi. Dilbilimin tedvin edilmesinin ve dilbilimsel tefsirlerin yazılmasının şartları oluşmadığı için, bu dönemde dilbilimsel tefsirlerin telif edilmemesi normal karşılanmalıdır. Toplumun homojenliğini kaybetmesi ve Kur'an'ın indirildiği ortamdan kültürel, zamansal, mekânsal açıdan uzaklaşmanın sonucu, Kur'an'ın anlaşılması bu şartların oluşmadığı sahabe ve tabiîn dönemine göre zorlaşarak bu dönemin bilgileri Kur'an tefsiri için yetersiz kaldı. Ortaya çıkan ihtiyaca bağlı olarak lafızların anlamlarını, cümledeki yerini inceleyen dil ilimlerinin teşekkülüyle tefsirde dilbilimden ve dilbilimcilerin eserlerinden yararlanılması zorunlu hale geldi ve tefsir ikiye ayrıldı. Seleften nakledilen bilgilerle, lafızların anlam ve cümledeki konumları gibi dil ilimlerine bağlı olan bilgiler. Dilbilimsel tefsirlerin telifine dilbilim bir ilim dalı olarak

⁴⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 785.

⁴⁰³ Ömer Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 41.

⁴⁰⁴ İbn Haldûn'un görüşü, genel anlamda doğru olmakla birlikte, sahabîlerin bazı kelimelerin anlamlarını bilmedikleriyle ilgili bu rivayetler, bazı kelimelerin anlamının bilinmediğine ilişkin münferit örneklerin varlığını göstermektedir. İbn Haldûn'un görüşünün Ahmed Emîn ve Emin El-Hûlî gibi ilim adamlarınca eleştirilmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Sözkonusu eleştiriler ve delil olarak zikredilen örnekler için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 292-294; Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 16.

teşekkül ettikten sonra başladı ve dilbilim bazı tefsirlerde ağırlıklı olarak kullanıldı.⁴⁰⁵ Bununla birlikte, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminde karşılaşılan bireysel problemler karşısında yapılan lügavî izahlar, sonraki dönemde telif edilen dilbilimsel tefsirlerin ilk nüvesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu üç dönemle ilgili olarak anlatılanların ve verilen örneklerin dilbilimsel tefsir örneği olarak değil, dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak algılanması daha doğru olur. Bu bölümde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemi tefsir faaliyetleriyle ilgili ayrıntılı olmamak kaydıyla kısaca bilgi verdikten sonra, dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul edilebilecek lügavî izahlara örnek vereceğiz.

3.1.1. Hz. Peygamber Dönemi

Kur'an'ı Kerim Arapların dili ve üslûbü üzerine indirildiği için,⁴⁰⁶ sahabe kendi dilleri ve üslupları üzerine indirilen Kur'an'ı anlamakta güçlük çekmiyor, herkes kendi ilmî ve aklî seviyesi oranında onu anlıyordu. Salt Arapça bilmenin yeterli olmadığı hususları ise, tebyin görevi gereği Hz. Peygamber açıklamaktaydı.⁴⁰⁷ Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in tefsiri doğal olarak tenzil sonrası müfessirlerin tefsiri gibi değildir. Bu bağlamda onun açıklamalarında, sonraki tefsirlerde görülen kıraat farklılıklarının açıklanması, ayetlerin iniş sebeplerinin ya da ayetlerin muhtemel manalarının belirtilmesi gibi hususlar görülmez. Onun tefsiri, genel olarak mücmelin beyanı, mutlakın takyidi, müşkilin tavzihi şeklinde gerçekleşmiştir. Sözelimi, Kur'an'da namazın kılınması, zekâtın verilmesi emredilmiştir. Ancak namazların vakitleri, rekât sayısı ve nasıl eda edileceği; zekâtın hangi mallardan ne kadar verileceği gibi hususları Hz. Peygamber açıklamıştır.⁴⁰⁸

Hz. Peygamber'in tefsirinin niteliğini ve niceliğini o dönemin ihtiyaçlarının belirlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Tûfî (ö.716/1316), Hz. Peygamber vefat

⁴⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 786-788. Tenzil ortamından zamansal olarak uzaklaşmanın sonucunda ortaya çıkan anlama problemlerinin giderilmesine yönelik çalışmaların ortaya çıkması ve bu çalışmalar hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 87, 92, 101-102, 130-132.

⁴⁰⁶ Yûsuf, 12/2; İbrahim, 14/4; Şuarâ, 26/193-195.

⁴⁰⁷ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 25.

⁴⁰⁸ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 184; Suyûtî, *İtkân*, II, 696.

etmeden önce Kur'an'ın tefsirinin kendisinden harf harf alındığını öne sürmekte,⁴⁰⁹ İbn Teymiye de (ö.728/1328), onun Kur'an'ın tamamını açıkladığını söylemektedir.⁴¹⁰ Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlere göre ise Hz. Peygamber Kur'an'ın az bir kısmını tefsir etmiştir.⁴¹¹ Suyûtî, tefsirle ilgili olarak Hz. Peygamber'e merfu yolla ulaşan rivayetlerin oldukça az olduğunu ifade etmiş ve *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin sonunda bunları zikretmiştir.⁴¹² Hz. Peygamber'in tefsiriyle ilgili doktora tezi hazırlayan Suat Yıldırım, bu çalışmasında Hz. Peygamber'in tefsirini nitelik ve nicelik açısından ele alıp değerlendirmiştir. Yıldırım, konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin çok az tefsir yaptığını iddia edenlerle Kur'an'ın büyük bir kısmını tefsir ettiğini iddia edenlerin görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsirin miktarını tartışmış ve son olarak da kendi görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre, bu iki görüşten biri ifrat diğeri ise tefritin ifadesidir. Hz. Peygamber Kur'an'ın ne çok az bir kısmı ne de tamamına yakını tefsir etmiştir. O, tebliğ ve tebyin görevini hakkıyla yerine getirecek şekilde, tefsir edilmeye ihtiyaç duyulan ayetleri tefsir etmiştir.⁴¹³

Tebliğ göreviyle mükellef olan Hz. Peygamber, Kur'an'da ayrıntılı olarak açıklanmayan namaz vakit ve rekâtları, zekâtın miktarı, haccın menasiki gibi hususları sahabeye sözlü, fiili ya da takrîrî olarak göstermiştir. İnsanların Kur'an'ın emirlerini nasıl uygulaması gerektiğini onlara açıklamıştır. Bu anlamda o Kur'an'ın tamamını beyan etmiş, tebyin görevini yerine getirmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in beyanlarının bir kısmı bizatihi tefsir amaçlı olduğu halde, bir kısmı tefsir amaçlı olmayan beyanlardır.⁴¹⁴ Dolayısıyla o, bugünkü anlamda Kur'an'ın her bir ayetini baştan sona tefsir etmemiştir, zaten o dönem

⁴⁰⁹ Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdülkâdir Hüseyin), el-Matbaatu'n-Nemûzeciyye, Kahire 1977, s. 6.

⁴¹⁰ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (thk. Mahmud Muhammed Mahmud Nassâr), Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire t.y., s. 45.

⁴¹¹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 16; Suyûtî, *İtkân*, II, 1205. Ayrıca bkz. Adnan Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ilâ Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihî*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 404.

⁴¹² Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 1237-1292.

⁴¹³ Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 52-53.

⁴¹⁴ Hz. Peygamber'in tefsirinin niteliği ve niceliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 45-46, 93-95; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, I, 35-39; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 66-68; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 35-53; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 69-72; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 107-116; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihî*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1419 (h.), s. 15-18; Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 76-94; Karagöz, *Selefi Yorumları Bağlamında Şenkîti ve "Advâu'l-Beyan" Adlı Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 2001, s. 48-49; "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 56-57.

için böyle bir ihtiyaç da hâsıl olmamıştır.⁴¹⁵ Hadis kitaplarının tefsir bölümlerine bakıldığında Hz. Peygamber'in bizatihi tefsir amaçlı yaptığı açıklamaların çok olmadığı görülür.

Konumuzla ilgili olarak ifade edecek olursak, yine onun tefsirinde ayrıntılı dilbilimsel izahlara da rastlanmaz. Hz. Peygamber'in yaptığı lügavî izahlar dilbilimin teşekkül ettiği döneme oranla, nicelik açısından az olup nitelik olarak da ayrıntılı değildir. Hz. Peygamber'in dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri olarak kabul edilebilecek açıklamaları, daha çok, umum ifade eden bir lafzın tahsis edilmesi, hususî bir lafzın genelleştirilmesi, soyut olan bir mananın somut hale getirilmesi, kelimelerin eşanlamlısının belirtilmesi, kelimenin anlamıyla ilgili bazı açıklayıcı bilgiler verilmesi, terimsel anlamının izah edilmesi ya da lafızdan kastedilen mananın açıklanması şeklinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber bu izahları bazen sorulan bir soru üzerine, bazen de kendisi soru-cevap tekniğiyle ya da hiç soru sormadan doğrudan yapıyordu.⁴¹⁶ Onun yaptığı lügavî izahlardan bazısına burada yer vermek istiyoruz:⁴¹⁷

Hz. Peygamber'in, “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا”⁴¹⁸ ayetindeki وَسَطًا kelimesini ‘عدل/mutedil’ kelimesiyle,⁴¹⁹ “الْمُتَابِعُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ”⁴²⁰ ayetindeki السَّائِحُونَ kelimesini ‘الصائمون/oruç tutanlar’ olarak,⁴²¹ “هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ”⁴²² ayetindeki حَرَج kelimesini ‘الضيق/darlık’ şeklinde tefsir etmesi,⁴²³ Kur’an’da geçen bütün قنوت

⁴¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 66-68.

⁴¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 57, 64-67; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 11, 15-16, 193; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l- Lügavî*, I, 57, 64-65; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 63-69; krş. Zerkeşî, *Burhân*, I, 14-15; Suyûtî, *İtkân*, II, 1192-1193. Hz. Peygamber'in tefsirine vesile olan durumlar hakkında bilgi ve örnek için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 99-140.

⁴¹⁷ Hz. Peygamber'in lügavî izahları hakkında örnekler için bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 1237-1288; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 118-119; 194-206; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 48-63; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, I, 33, 39-40; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l- Lügavî*, 65-66.

⁴¹⁸ Bakara, 2/143.

⁴¹⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 13, (Bakara Sûresi), V, 151; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 627-628; Suyûtî, *İtkân*, II, 1239.

⁴²⁰ Tevbe, 9/112.

⁴²¹ Ali b. Ebubekir el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 10 cilt, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs-Dâru'l-Kütübil'l-Arabî, Kahire-Beyrut, h. 1407, VII, 34; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 11; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, V, 151.

⁴²² Hacc, 22/78.

⁴²³ Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 424; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 641-642.

kelimelerinin ‘الطاعة/taat’ anlamını içerdiğini belirtmesi⁴²⁴ kelimeleri eşanlamlı lafızlarıyla açıklamasının örnekleridir.⁴²⁵

Hız. Peygamber bazen de bir kavramı, tanımlayarak ya da niteliklerini belirterek açıklamıştır. Örneğin, Hız. Peygamber “وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ”⁴²⁶ ayetinde geçen البرّ ve الإثم kavramlarının anlamı kendisine sorulduğunda البرّ kavramını ‘güzel ahlak’, الإثم’i ise ‘insanın kalbini huzursuz yapan ve insanların öğrenmesini istemediğin şey’ olarak tanımlamıştır.⁴²⁷ Yine “الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ”⁴²⁸ ayetindeki عِضِينَ kelimesini “Kur’an’ın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmayanlar”⁴²⁹ olarak izah etmesi, “زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ”⁴³⁰ ayetindeki الْقَنَاطِيرِ kelimesinin anlamı sorulduğunda “bir kıntar, iki bin ûkiyyedir”⁴³¹ şeklinde açıklaması, kelimeleri tanımlaması olarak değerlendirilebilir. Hız. Peygamber’in tanımlamak suretiyle kelimelerin anlamlarını açıklamasının bir diğer örneği, “إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ”⁴³² ayetindeki كَنُودُ lafzını ‘nankör’ olarak tanımlamasıdır.⁴³³

Arapların dili ve üslûbuyla gönderilen Kur’an’da, cahiliye dönemindeki kelimeler her zaman kullanıldığı anlamıyla olduğu gibi alınmamış, bu kelimelerin anlamında bazı değişiklikler yapılmış, bazıları terimleştirilerek kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur’an’ın terimleştirdiği birçok kavram akla gelmektedir. Hız. Peygamber bazen Kur’an’da kullanılan kelimeyi tanımlayarak, kelimenin Kur’an’da sözlük anlamında değil, terimleştirilerek kullanıldığına dikkat çekmiştir. “فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رِقْتٌ وَلَا فُسُوقَ وَلَا”

⁴²⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *Sahîh*, (thk. Şuayp el-Arnâvut), 18 cilt, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, II, 7; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, VI, 320; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 378-379.

⁴²⁵ Hız. Peygamber’in kelimeyi müteradifi ile izah etmesine ilişkin örnekler için ayrıca bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 194-195.

⁴²⁶ Mâide, 5/2.

⁴²⁷ Müslim, “el-Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 14-15, III, 1980; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Mesûr*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), 17 cilt, Merkezu Heçr, Kahire 2003, V, 169-170; krş. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 195.

⁴²⁸ Hicr, 15/91.

⁴²⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 4, (Hicr Sûresi), V, 222; Suyûtî, *İtkân*, II, 1260.

⁴³⁰ Âl-i İmrân, 3/14.

⁴³¹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 194. Kelimenin anlamıyla ilgili Hız. Peygamber’e nisbet edilen diğer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 254-260; Suyûtî, *İtkân*, II, 1260.

“Ükiyye” bölgeye göre değişik gramlara tekabül eden bir ağırlık birimidir. Bilgi için bkz. Cemaleddin Ebü’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6 cilt, Dâru’l-Maârif, Kahire t.y., I, 171; Muhibbüddîn Ebü’l-Feyz M. b. Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs fi Şerhi’l-Kâmûs*, (thk. Komisyon), 40 cilt, Matbaatu Hükümeti’l-Kuveyt, Kuveyt 1965-2001, XXV, 28.

⁴³² Âdiyât, 100/6.

⁴³³ Hâkim, *Müstedrek*, II, 581; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 584-586; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1286.

”جِدَالَ فِي الْحَجِّ“⁴³⁴ ayetinde geçen رَفَّتْ، فَسُوقَ ve جِدَالَ kelimeleriyle ilgili olarak “*refes*, kadınlarla cinsî münasebete dair kötü söz veya îma; *fusûk*, her türlü masiyet; *cidâl*, kişinin yanındaki kimse ile olan münakaşasıdır” dediği kaynaklarda geçmektedir.⁴³⁵ Yine Hz. Peygamber “الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ”⁴³⁶ ayetindeki ظلم kelimesinin “إِنَّ”⁴³⁷ ayetine bakılarak anlaşılması gerektiğine,⁴³⁸ ظلم kelimesinin Enâm Sûresi’ndeki ayette sözlük anlamında kullanılmayıp bir tür terimleştirmeye gidildiğine dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber’in zaman zaman bir kelimenin maksûdunu açıklaması da yaptığı lügavî tefsirlere örnek olarak kabul edilebilir. “قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ”⁴³⁹ ayetindeki عَهْد kelimesini ‘nübüvvet’ olarak tefsiri⁴⁴⁰ kelimeyi medlûlü ile değil, maksûdu ile tefsir etmesine örnektir. Zira sözlüklerde عَهْد kelimesinin manaları arasında ‘nübüvvet’ yoktur.⁴⁴¹ Aynı şeyi, “وَذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ”⁴⁴² ayetindeki أَيَّامِ الله ifadesini نعم الله/Allah’ın nimetleri olarak açıklaması⁴⁴³ için de söyleyebiliriz. Yine Hz. Peygamber’in meşhur tefsir örnekleri arasında yer alan, “وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبْيُنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ”⁴⁴⁴ ayetindeki الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ifadesini ‘gündüzün beyazlığı’, الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ifadesini de ‘gecenin siyahlığı’ olarak açıklaması,⁴⁴⁵ “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”⁴⁴⁶ ayetindeki سَبِيلًا kelimesinin anlamı sorulduğunda, ‘azık ve yol’ diyerek buradaki yol kelimesinden dar anlamda yolculuk kast edilmediğini belirtmesi⁴⁴⁷ bu kelimelerden maksûdun ne olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber’in, medlûlü geniş olan bir kavramın delalet ettiği anlamlardan bir ya da bir kaçını belirtmesi onun tarafından yapılan lügavî izahlar olarak kabul edilebilir.

⁴³⁴ Bakara, 2/197.

⁴³⁵ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, VI, 317-318; Suyûtî, *İtkân*, II, 1240; krş. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 197.

⁴³⁶ Enâm, 6/82.

⁴³⁷ Lokmân, 31/13.

⁴³⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 1, (Lokmân Sûresi), VI, 20; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IX, 370-371; krş. Zerkeşî, *Burhân*, II, 156-157; Suyûtî, *İtkân*, II, 1193; 1204.

⁴³⁹ Bakara, 2/124.

⁴⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 511; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Komisyon), 15 cilt, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, II, 57.

⁴⁴¹ Bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 197-198.

⁴⁴² İbrahim, 14/5.

⁴⁴³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIII, 597-598.

⁴⁴⁴ Bakara, 2/187.

⁴⁴⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 28, (Bakara Sûresi), V, 156; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 197-198.

⁴⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/97.

⁴⁴⁷ Hâkim, *Müstedrek*, I, 609; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 611-614.

Örneğin, “وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ”⁴⁴⁸ ayetindeki قُوَّة kelimesini ‘الرمى/atmak’ şeklinde açıklaması,⁴⁴⁹ kuvveti sadece atmakla sınırlandırmayı amaçlamadığı, kelimenin içerdiği anlamlara örnek göstermek ya da somutlaştırmak suretiyle tefsir etmesi olarak kabul edilebilir.⁴⁵⁰

Hız. Peygamber’in dilbilimsel tefsire örnek teşkil edecek izahlarının nicelik olarak az, nitelik açısından ayrıntısız oluşu dönemin ihtiyaçlarının niceliği ve niteliğiyle açıklanabilir. Zira, Kur’an’ın sahabenin konuştuğu dil olan Arapça ile indirildiği ve müteakip asırlara oranla dilin bozulmadığı göz önünde bulundurulduğunda, sadece ihtiyaç duyulan oranda açıklamalar yapılmıştır. Kelimelerin manasının açıklanması şeklinde tezahür eden bu ihtiyaç, sonraki dönemlerdekinin aksine daha yüzeysel olup, genelde kelimelerin anlamlarıyla ilgilidir. Bu dönemde dilbilimin kurallarının tespit edilmesini gerektirecek bir ortamın henüz oluşmadığı, yapılan izahlarda kendini göstermektedir. Fakat fetihler neticesinde Arap olmayan unsurların Müslüman olmasıyla Arap dilinde lahn olgusu yaygınlaşmıştır. Dilbilimsel tefsirin gelişmesine yol açan sosyo-kültürel etkenler ele alınırken temas edildiği üzere, lahn olaylarının artması dilbilim çalışmalarını hızlandıran önemli faktörlerdendir. Bununla birlikte, kaynaklarda Hız. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminde de bazı lahn olaylarının varlığını gösteren rivayetler vardır.⁴⁵¹ Ancak Hız. Peygamber ve sahabe döneminde görülen lahn olayları yaygınlık kazanmamış olup, daha çok bireyseldir. Örneğin, Hız. Peygamber’in yanında bir adam lahn yapınca, Peygamberimiz “Kardeşinize doğrusunu gösterin” demiştir. Keza Hız. Ebubekir’in “Kur’an okurken bazı yerleri atlamam, lahn yaparak okumamdan daha doğrudur” demesi⁴⁵² lahnin varlığını göstermektedir. Bu dönemdeki lahn olayları münferit olunca, bunların giderilmesi yönündeki çabaların bireysel nitelikte olduğunu, dolayısıyla bir ilim hüviyetini kazanmadığını söyleyebiliriz. Fakat bu çabalar ileride oluşacak sistemli dilbilim çalışmalarının nüvesini oluşturmuştur. Nihayet fetihler artıp da Arapların merkezden uzak yerlere yerleşmesi, fethedilen yerlerdeki halkın Arapların yaşadığı bölgelere gelmesi sonucu oluşan kültürel etkileşimle birlikte lahn olgusu

⁴⁴⁸ Enfâl, 8/60.

⁴⁴⁹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 358; İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 7; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 244-246; Zerkeşî, *Burhân*, II/157; Suyûtî, *İtkân*, II/1205.

⁴⁵⁰ Bkz. Kırca, “Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 9, Temmuz 1998, s. 38; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I/63-64; Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I, 95-96.

⁴⁵¹ Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, I, 294; II, 252.

⁴⁵² Rivayetler için bkz. Suyûtî, *Müzhir*, II, 396-397; Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabiyye*, I, 219.

yaygınlaşarak, sadece Arap olmayanların değil, aynı zamanda Arapların da düştüğü bir hata haline gelmiştir.⁴⁵³ Bu yüzden, sonraki dönemlerdeki dilbilimsel izah ve yorumlar Hz. Peygamber'in yaptığı sınırlı sayıdaki lügavî izaha oranla hem çeşitlenerek artmış hem de gitgide sistemleşmeye başlamıştır.

3.1.2. Sahabe Dönemi

Dilbilimsel tefsirin doğuşu başlığında kısaca belirtildiği üzere, aralarında anlayış farkı olmakla birlikte, sahabe büyük ölçüde Kur'an'ı anlıyordu. Kur'an'ın indirildiği ortamda yaşamaları, nüzûl sebeplerine vâkıf olmaları, Kur'an'ın indirildiği dilin kendi dilleri ve kullandıkları üslûp üzere olması onlara avantaj sağlamaktaydı. Anlamadıkları hususları, vahye muhatap olan Hz. Peygamber'e sorma, yani sorunlarını birinci elden giderme imkânları vardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra tefsir konusunda önde gelen sahabîler Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ediyor ya da Peygamber'den öğrendiklerini insanlara aktarıyordu. Hz. Peygamber'den açıklama gelmeyen konularda rey ile ya da Arap dili konusundaki bilgilerine göre ayetleri tefsir ediyorlardı.⁴⁵⁴

Tenzil ortamına şahit olmaları gibi tefsir konusunda kendilerine avantaj sağlayan çeşitli faktörler olmakla birlikte, her bir sahabînin Kur'an'ı tamamıyla anladığını ve hepsinin aynı anlama imkânlarına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Zira, sahabenin hepsi her bir nüzûl ortamına şahit olmamış, yaptığı her açıklamada Hz. Peygamber'in yanında bulunmamıştır. Ayrıca dilleri Arapça olsa ve toplumun homojen yapısı bozulmamış olsa da, sahabenin Arapça'yı anlama, dildeki lafızların anlamlarını bilme seviyeleri aynı değildi. Birinin sahip olduğu bilgiye, doğal olarak bir diğeri sahip olmayabiliyordu. Bazı sahabîlerin Arap şiiri, dil ve edebiyat konusundaki bilgileri, doğal olarak bu bilgilere sahip olmayanlara göre kendilerine öncelik tanınmasına neden oluyordu.⁴⁵⁵

⁴⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1056-1057; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I, 219.

⁴⁵⁴ Sahabe tefsirinin özellikleri, sahabenin tefsirdeki avantajları ve önde gelen müfessir sahabîler hakkında bilgi için bkz. İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 47, 96-100; Zerkeşî, *Burhân*, II, 157; Suyûtî, *İtkân*, II, 1197; 1205, 1227-1233; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005, s. 3-4; Bilmen, *Tabakatu'l-Müfessirîn*, I, 183, 203-261; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 301, 303; *Duha'l-İslâm*, II, 138; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 41-66; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 69-112; Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, I, 14-15, I, 19-20; Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", s. 211; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, s. 57; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 80-94; Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, (çev. Salih Özer), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 17-20; Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 92-93.

⁴⁵⁵ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 295-296; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 26-27; 42, 44-45; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 73-74, 87-89. Kur'an'ın doğrudan (ilk) muhatapları olan sahabenin

Genel anlamda tefsir için sözkonusu olan bu durum, dilbilimle ilgili yapılan açıklamalar hakkında da söylenebilir. Sahabeden bazısının bilip bazısının bilmediği kelimelerle ilgili olarak kaynaklarda pek çok örnek zikredilmektedir. Bu örneklerde göze çarpan önemli bir husus, sahabîlerin anlamlarını bilmedikleri kelimeler konusunda kendileri bir şey söylemek yerine, bilenlere müracaat etmeleridir. Tefsir konusunda önemli bir konuma sahip olan İbn Abbas'ın bile bazı lafızların anlamını sonradan öğrendiği bilinmektedir. Bu konuda en çarpıcı örnek, “الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁴⁵⁶ ayetindeki فَاطِر kelimesiyle ilgili olarak İbn Abbas'a nispet edilen “göklerin ve yerin *fâtır*ının ne anlama geldiğini, bir su kuyusu konusunda tartışan iki bedevinin yanına gelip, ‘o kuyuyu kullanmaya ilk ben başladım anlamında أَنَا فَطَرْتَهَا deyinceye kadar bilmiyordum’⁴⁵⁷ sözüdür. İbn Abbas'ın, حَنَاْنَا,⁴⁵⁸ أَوَاهِ,⁴⁵⁹ الرَّقِيمِ⁴⁶⁰ ve غَسَلِينَ⁴⁶¹ kelimelerinin, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in “وَفَاكِهَةٌ وَأَبَاءٌ”⁴⁶² ayetindeki أَبَاءٌ lafzının anlamını bilmedikleri kaynaklarda geçmektedir.⁴⁶³ Yine Hz. Ömer minberde “أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ”⁴⁶⁴ ayetini okuduktan sonra cemaate “tahavvuf kelimesinin anlamı nedir?” diye sormuş, cemaat arasında bulunan Huzeyl kabilesinden birisi, “bize göre تَخَوُّفٌ noksanlıktır” diyerek bu manayı desteklemek için, تخوف الرجل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن okumuştur.⁴⁶⁵ Bu rivayetlerden hareketle, sahabe döneminde dilbilim henüz teşekkül etmemekle birlikte, tefsirde dilsel izahlara ihtiyaç duyulan sorunlarla karşılaşıldığını söylebiliriz. Bu sorunlar karşısında yapılan dilsel izahları dilbilimsel tefsirin ilk örnekleri olarak kabul edebiliriz. Kaynaklardaki rivayetlere bakıldığında sahabe dönemindeki dilsel sorunların büyük ölçüde kelimelerin anlamıyla ilgili olduğu görülür. Kelimelerin cümle içerisindeki yerleri (nahiv/sözdizimi) ve kelimelerin yapılarıyla (sarf/morfoloji) ilgili rivayetler yoktur. Bu konuyla ilgili olarak Müsâid b. Süleyman

Kur'an'ı anlama konusundaki konuları hakkında bilgi için ayrıca bkz. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 28-38, 45-94.

⁴⁵⁶ Fâtır, 35/1.

⁴⁵⁷ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 354.

⁴⁵⁸ Meryem, 19/13.

⁴⁵⁹ Hûd, 11/75.

⁴⁶⁰ Kehf, 18/9.

⁴⁶¹ Hâkka, 69/36.

⁴⁶² Abese, 80/31.

⁴⁶³ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 354-355.

⁴⁶⁴ Nahl, 16/47.

⁴⁶⁵ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 292-293. Eserin mütercimi, şiiri “Keserin yay ağacını yontarak azaltması gibi, yolculuklar da develeri azalttı” olarak tercüme etmiştir. İleride göreceğimiz üzere, تَخَوُّفٌ kelimesinin anlamıyla ilgili İbn Abbas'a da benzer rivayetler isnat edilmektedir. تَخَوُّفٌ kelimesine noksanlık anlamı dışında ‘içine korku salıp felakete adım adım sürüklemek’ gibi anlamlar da verilmiştir. Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, II, 375.

“Sahabeden hiç kimsenin *dilbilimci* (:lügavî) sıfatıyla nitelendiğine rastlanamayacağını” öne sürmektedir.⁴⁶⁶ Bu durum, toplumdaki homojen yapı tam olarak bozulmadığı için, kelimelerin anlamları dışındaki dilsel problemlerin artmamış olmasıyla izah edilebilir. Gerçi sahabenin bazısından, Kur’an ile irab lafzının bir arada kullanıldığı rivayetler nakledilmiştir.⁴⁶⁷ Ancak bir nahiv ıstılahı olan *irab*, sahabe döneminde henüz terimleşmediği için, bu rivayetlerdeki geçen *irabı* Suyûtî’nin de belirttiği üzere⁴⁶⁸ Kur’an lafızlarını anlamının bilinmesine hamletmek daha doğru olur.

Sahabenin tefsir faaliyetleri arasında, nahiv ve sarfa ilişkin rivayetlere rastlanmamakla birlikte, kelimelerin anlamlarıyla ilgili dilsel izahlar önemli bir yere sahiptir. Hatta sahabeden bize kadar ulaşan tefsir rivayetleri arasında bu tür dilsel açıklamalar çoğunluktadır.⁴⁶⁹ Bu konuyla ilgili olarak Abdülhamid Şalkânî şu görüşlere yer vermektedir: “...Sahabenin yaptığı tefsir çeşitlerinden çoğu bize ulaşmamıştır ya da eksik/hatalı ulaşmıştır. Elde sadece İbn Abbas’ın başlatmış olduğu lügavî tefsirler kalmıştır.”⁴⁷⁰

Sahabeden bize ulaşan tefsir rivayetleri arasında dilbilimsel tefsire örnek kabul edebileceğimiz açıklamalar çoğunlukla İbn Abbas’a nispet edilmektedir.⁴⁷¹ Onun dilbilimsel tefsir örnekleri üç boyutta incelenebilir: Cahiliye şiirinden yararlanarak yaptığı açıklamalar, Arap kabilelerinin lehçeleri konusundaki bilgisi sayesinde yaptığı tefsirler ve eskiden kullanılan lafızların anlamı konusundaki bilgisi. İbn Abbas’a nispet edilen *Garîbü’l-Kur’ân* adlı eser, onun Kur’an lafızlarının anlamı konusundaki mevkîsini gözler önüne sermektedir. İlk müfessirlerden ve dilbilimsel tefsirin öncülerinden kabul edilen İbn Abbas’a,⁴⁷² bu eseri dışında Kur’an’daki garîb kelimelerle ilgili iki eser daha nisbet edilmektedir: *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha* ve *Mesâilu Nafi b. el-Ezrak*. Bu eserlerin bizzat İbn Abbas tarafından mı telif edildiği yoksa

⁴⁶⁶ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 109.

⁴⁶⁷ Söz konusu rivayetler için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, II, 477; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, VII, 163.

⁴⁶⁸ Suyûtî’nin değerlendirmeleri için bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 353-354; II, 1194-1195.

⁴⁶⁹ Şalkânî, *Mesâdirü’l-Lüga*, s. 63; krş. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 82, 94.

⁴⁷⁰ Şalkânî, *Mesâdirü’l-Lüga*, s. 63. Şalkânî’nin orijinal ifadesi şöyledir:

و لكن إدراكنا لوجوه التفسير عندهم يشوبه النقص الشديد، وبقي لنا الكثير من التفسير اللغوي الذي بدأ به ابن عباس

⁴⁷¹ Abdullah b. Abbas ve tefsirdeki yeri hakkında bilgi için bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 355-356, II, 1228-1233; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirân*, I, 45-56; Cerrahoğlu, *Kur’an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 99-104; *Tefsir Tarihi*, I, 103-112; Kesler, *Mekke Tefsir Okulu*, s. 23-52.

⁴⁷² Bkz. Sezgin, *Târihu’t-Türâsi’l-Arabî*, I, 63-65.

talebelerinin kendisinden yaptığı rivayetlerinden mi oluştuğu konusunda çeşitli tartışmalar ve görüşler vardır.⁴⁷³

İbn Abbas'a nispet edilip, kendisinden Ali b. Ebi Talha (ö.143/760) tarihiyle rivayet edilen bu yüzden de *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* adıyla şöhret bulan ve tefsir tarihinde önemli bir yer işgal eden sahife, bize kadar tam olarak gelmemiştir. Bununla birlikte, bu sahifeyi Taberî (ö.310/923), İbnü'l-Münzir (ö.318/930) ve İbn Ebi Hatim (ö.327/938) tefsirlerinde, Buhari (ö.256/870) *Sahih*'inde nakletmiştir.⁴⁷⁴ Buhari'nin *Sahih*'ine aldığı bu eser M. Fuad Abdülbaki tarafından tahric edilerek *Mu'cemü Garîbi'l-Kur'ân Mustahrecen min Sahihi'l-Buhari* adıyla Mısır'da 1950'de neşredilmiştir.⁴⁷⁵ Naşirinin mukaddimede belirttiğine göre, Buhârî, Ali b. Ebi Talha'nın rivayet ettiği bu sahifenin tamamını eserine almamış, sadece garip lafızların açıklamalarıyla ilgili olanları almıştır. Ayrıca, yine naşire göre eserde geçen garip lafızların hepsi bu sahifeden alınmamıştır, eserde diğer sahabilerden gelen rivayetler de mevcuttur.⁴⁷⁶ İsmail Cerrahoğlu *Ali b. Ebi Talha'nın Tefsir Sahifesi* başlıklı makalesinde bu sahifenin intikal ettiği eserlerden örnekler getirmek suretiyle eserin özellikleri hakkında ipucu sunmaya çalışmıştır. Buna göre, *Sahife*'de garip kelimelerin anlamının açıklanmasının yanı sıra, ahkâm ayetleri, nesih ve sebab-i nüzul rivayetleriyle ilgili görüşler de yer almaktadır.⁴⁷⁷

İbn Abbas'a nispet edilen bir diğer eser, garip lafızlarla ilgili olan ve tefsir literatüründe *Mesâilu Nafî b. el-Ezrak* adıyla şöhret bulmuş eserdir. Bu eseri Suyuti *İtkân*'ına almış, M. Fuad Abdülbaki yukarıda zikrettiğimiz eserin sonuna ilave etmiştir. Ayrıca Aişe Abdurrahman *el-İcâzü'l-Beyâniyyü li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrak* adı altında yaptığı doktora çalışmasına koymuştur. Eser Hariciler'in lideri Nafî b. Ezrak'ın İbn Abbas'a Kur'an'da geçen kelimelerle ilgili sorduğu yaklaşık 200 garip kelimeyi ve bu sorulara İbn Abbas'ın Arap şiiirinden de delil getirerek verdiği cevapları ihtiva etmesi

⁴⁷³ Bkz. Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 59-60, 66-67; krş. Gümüş, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", s.18.

⁴⁷⁴ Bkz. Cerrahoğlu, "Ali b. Ebi Talha'nın Tefsir Sahifesi", *AÜİF Dergisi*, cilt: XVII, Ankara 1971, s. 56, 65-82; krş. Gümüş, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", s. 18-19. Suyûtî, Ali b. Ebi Talha tarihinin İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetlerinin en meşhuru olduğunu ve Buhari'nin bu rivayete güvendiğini belirtmektedir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 355-356.

⁴⁷⁵ Biz çalışmamızda, M. Fuad Abdülbaki'nin sözkonusu çalışmasının Tebliğ Yayınları tarafından 1985'te İstanbul'da gerçekleştirilen baskısından yararlandık.

⁴⁷⁶ M. Fuad Abdülbaki, *Mu'cemü Garîbi'l-Kur'ân Mustahrecen min Sahihi'l-Buhari*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985, s. 4. Krş. Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 66-67; Gümüş, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", s. 19.

⁴⁷⁷ Bkz. Cerrahoğlu, "Ali b. Ebi Talha'nın Tefsir Sahifesi", s. 68-82

açısından son derece önemlidir. Zira eser İbn Abbas'ın garîb kelimelerin tefsirindeki yerini, Arap şiirine vukûfiyetini ve bunu tefsirde başarılı bir şekilde kullandığını gözler önüne sererken tefsirde şiirin kullanılması tartışmalarına da ışık tutmaktadır.⁴⁷⁸ Hem *Mesâilu Naîf b. el-Ezrak* adlı eser hem de kendisine nispet edilen diğer rivayetler İbn Abbas'ın Arap şiirine vukûfiyetinin ve kelimelerin anlamını açıklarken şiirden istifade ettiğinin en önemli göstergesidir. Onun şiir konusundaki görüşünü kendisine nispet edilen şu söz ortaya koymaktadır: “Bana Kur'an'da geçen garip kelimelerle ilgili bir soru sorduğunuzda onun cevabını şiirde arayınız. Çünkü şiir Arapların divanıdır.”⁴⁷⁹ Nitekim kendisine garip kelimelerle ilgili bir soru sorulduğunda, kelimenin anlamını söyledikten sonra, “şairin şöyle şöyle dediğini duymadınız mı” diyerek yaptığı izahı şiirle delillendirmekteydi. Mesela “وَيَبَاكَ فَطَهَّرَ”⁴⁸⁰ ayetinin anlamı sorulduğunda, “ayıbını gizlemek amacıyla elbiseni giyme” demiş ve “فإني بحمد الله لا ثوب غادر لبست ولا من”⁴⁸¹ beytiyle bu manayı delillendirmiştir.

İbn Abbas, Kureyş lehçesine ait olmayan kelimelerin anlamını bildiğinde yine şiirden istişhad getirerek bu bilgisini desteklemiştir. Örneğin, “أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ”⁴⁸² ayetinde geçen ve Huzeyl lehçesinden olan *تخوف* kelimesiyle ilgili şu olay anlatılır: İbn Abbas'a Huzeyl kabilesinden bir adamın gelip de kardeşini şikâyet etmek amacıyla “تخوفنى مالى أخ”⁴⁸³ diyene kadar bu kelimenin anlamıyla ilgili açıklama yapmamıştır. Bu sözü duyunca İbn Abbas, *تخوف* kelimesi noksanlaştırmak anlamına mı geliyor? diye sormuş, evet cevabını alınca, “أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ” ayetindeki *تخوف* sözcüğünün de bu anlama geldiğini ifade etmiştir.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 67-68; krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 109-110; Gümüş, “Garîbü'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu”, s. 19-20. Abdullah b. Abbas ile Nâfi b. Erzak arasında karşılıklı soru cevap şeklinde geçen bu meseleler için bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 383-416; krş. Âişe Abdurrahman bintü's-Şâtî, *el-İcâzü'l-Beyâniyyü li'l-Kurân ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1984, s. 309-600; Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, s. 47-49.

⁴⁷⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 382. Tefsirde şiirle istişhad tartışmaları için ayrıca bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 381-383; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 51-53; Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (2. Asır Çerçevesinde)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006, s. 121-123.

⁴⁸⁰ Müddessir, 74/3.

⁴⁸¹ Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, s. 71; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, 71; Ayetin bu şekilde tefsiri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 405-406. Şiiri şöyle tercüme etmek mümkündür: “Allah'a hamd olsun ki ne ayıbımı gizleyen bir elbise giydim ne de işlediğim bir kusuru gizledim”

⁴⁸² Nahl, 16/47.

⁴⁸³ Şiiri şöyle tercüme etmek mümkündür: “Zalim kardeşim malımı noksanlaştırdı. Ey şu anki insanların en hayırlısı bana yardım et”

⁴⁸⁴ Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, s. 72; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 292-293; Suyuti, *Müzhir*, II, 311.

İbn Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eseri ise Ahmet Bulut tarafından üç yazma nüshaya dayanarak tahkik edilip yayımlanmış, Ayrıca İsmail Cerrahoğlu *Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı* adlı makalesinde eserin metnini yazma nüshalardan karşılaştırmalı olarak vermiştir.⁴⁸⁵ Eser Bakara Sûresi'nden başlayarak Mushaf tertibine göre yazılmıştır. Ancak bazı sûrelerin atlandığı görülmektedir. Eserin özelliği salt bir garîbü'l-Kur'ân eseri olmasıdır. İleride inceleyeceğimiz sonraki dönem garîbü'l-Kur'ân eserlerinde sadece kelime anlamları verilmemiş, eserine göre farklı oranlarda da olsa dilbilimle ilgili ya da dilbilim dışı diğer tefsir konularına girilmiştir. Oysa bu eserde belli kelimelerin hangi lehçeye ait olduğu ve o lehçeye göre hangi anlama geldiğiyle ilgili verilen bilgilerle yetinilmiştir. Anlamı verilen bu kelimeler arasında Kureyş lehçesine ait olan kelimelerin de olması, bir kelimenin garîb lafızlardan olması için Kureyş lehçesi dışından olmasının şart olmadığını, bu lehçeden olduğu halde yaygın kullanılmadığı için anlamı bilinmeyen kelimelerin var olduğunu bize göstermektedir. Yine eserde az sayıda da olsa köken itibariyle Arapça olmayan kelimelerin anlamı da verilmiştir. Ancak Arapça kelimelerin anlamı verilirken kullanılan üslup ile Arapça olmayan kelimelerin anlamı verilirken kullanılan üslupta farklılık görülmektedir.⁴⁸⁶ Sonuç olarak İbn Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân'ı* bu alanda yazılmış ilk eser olması, dolayısıyla “ilk devirlerle son devir arasındaki zincirin”⁴⁸⁷ ilk halkası olması yönüyle dilbilimsel tefsir açısından son derece önemlidir.

Bu genel açıklamalar ışığında sahabe dönemindeki lügavî izahlara ışık tutması amacıyla bu dönemde yapılan lügavî izahlara geçebiliriz. Burada yer vereceğimiz örneklerin büyük bir kısmı Abdullah b. Abbas'a nispet edilen lügavî izahlardan oluşmaktadır. İbn Abbas'a nisbet edilen açıklamalar dışında, az sayıda da olsa İbn Mes'ud'un yaptığı lügavî izahlardan bir kaçını zikretmekle yetineceğiz.

⁴⁸⁵ Cerrahoğlu, “*Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı*”, *AÜİF Dergisi*, cilt: XXII, Ankara 1978, s. 17 ve devamı.

⁴⁸⁶ Arapça olan kelimeler, sözgelimi, Bakara 2/61'deki *gazab* kelimesi “Huzeyl lehçesine göre azap anlamındadır” şeklinde tefsir edilirken; Arapça olmayan kelimelerin anlamı daha farklı bir üslupla açıklanmaktadır. Bakara 2/63'teki *tûr* kelimesi ‘dağ’ olarak tefsir edildikten sonra “Arapça bu kelimenin anlamında Süryaniceye uymuştur” denilmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz bir yer dışında, köken olarak Arapça olmadığı ifade edilen bütün kelimeler bu ifadeyle tefsir edilmektedir. Bkz. İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 38.

⁴⁸⁷ Cerrahoğlu, “İbn Hişâm ve Sîresi'ndeki Garîbü'l-Kur'ân'ı”, *İİE Dergisi*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, sayı: 3, Ankara 1977, s. 4.

Kategorize etmek gerekirse; İbn Abbas'ın yaptığı izahların genel olarak; kelimenin müteradif ya da yakın anlamlı bir kelimeyle açıklanması, çokanlamlı kelimenin hangi manada kullanıldığına işaret edilmesi, lafzın ait olduğu lehçeye göre hangi manaya geldiği, kelimelerin deyimsel anlamlarının açıklanması şeklinde açıklamalar olduğu söylenebilir.

Kelimeleri müteradifleriyle açıklamasına; ⁴⁸⁸”وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ“ ayetindeki *يَعْمَهُونَ* kelimesini ‘*يَتَمَادُونَ*/ısrarlıca sürdürmek’,⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰”حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ“ ayetindeki *حَصِرَتْ* kelimesini ‘*ضَاقَتْ*/kalpleri daraldı’,⁴⁹¹ ⁴⁹²”وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ“ ayetindeki *تَبَاب* lafzını ‘*خُسْرَان*/hüsran’,⁴⁹³ ⁴⁹⁴”وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا“ ayetindeki *أَعْطَشَ* lafzını ‘*أَظْلَم*/kararttı’⁴⁹⁵ olarak tefsir etmesini örnek gösterebiliriz.

İbn Abbas'ın anlamlarını açıkladığı kelimelerin bir kısmı çokanlamlı lafızlardır. Yapılan bu tür açıklamalarla lafzın hangi manada kullanıldığı konusunda bilgi sahip olmaktayız. ⁴⁹⁶”وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ“ ayetindeki *بَلَاءٌ* kelimesini ‘nimet’,⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸”فَتَنَةٌ“ ayetindeki *فَتَنَةٌ* lafzını ‘şirk’,⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰”وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا“ ayetindeki *فِتْنَةٌ* kelimesini ‘dalâlet’,⁵⁰¹ ⁵⁰²”رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ“ ayetindeki *افْتَحْ* lafzını ‘hüküm ver’ olarak,⁵⁰³ ⁵⁰⁴”وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ“ ayetindeki *أُمَّةٍ* kelimesini ‘zaman’ olarak⁵⁰⁵ açıklaması birden fazla manaya muhtemel lafızlarla ilgili yaptığı açıklamalara örnek gösterilebilir.

⁴⁸⁸ Bakara, 2/15.

⁴⁸⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 356.

⁴⁹⁰ Nisâ, 4/90.

⁴⁹¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 357.

⁴⁹² Mümin, 40/37.

⁴⁹³ Suyûtî, *İtkân*, I, 370.

⁴⁹⁴ Nâziât, 79/29.

⁴⁹⁵ İbn Abbas, *Garibü'l-Kur'ân*, s. 75; Suyûtî, *İtkân*, I, 374.

⁴⁹⁶ Bakara, 2/49.

⁴⁹⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 356.

⁴⁹⁸ Bakara, 2/193.

⁴⁹⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 356.

⁵⁰⁰ Mâide, 5/41.

⁵⁰¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 358.

⁵⁰² A'râf, 7/89.

⁵⁰³ Suyûtî, *İtkân*, I, 360.

⁵⁰⁴ Yûsuf, 12/45.

⁵⁰⁵ Suyûtî, *İtkân*, I, 362.

Deyim olarak kullanılan lafızlarla ilgili açıklamalarına, ⁵⁰⁶“تَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ”، ayetindeki ⁵⁰⁷عَطْفِهِ تَانِي ifadesini ‘kibirli’, ⁵⁰⁸“وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ” ayetindeki ⁵⁰⁹عَطْفِهِ تَانِي ifadesini ‘kibirleşip Allah’ın kullarını küçük görme’ şeklinde tefsir etmesi örnek gösterilebilir.

Abdullah b. Abbas’ın, Hz. Peygamber’in yanında yetişmesi, Hz. Peygamber’in vefatından sonra önde gelen sahabîlerle bir araya gelip onlardan ders alması, Arap diline, şiire ve lafızların manasına vukûfiyeti göz önünde bulundurulduğunda⁵¹⁰ kelimelerin anlamıyla ilgili kendisine nispet edilen bu görüşlerin tefsir ve dilbilimsel tefsir açısından önemi daha bariz olarak ortaya çıkar. Ayrıca, İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerle yetinmeyip, lügavî izahlara da çokça yer vermesi dilbilimsel tefsirin doğuşunu hızlandıran bir olgu olarak görülebilir. İbn Abbas’a nispet edilen tefsir rivayetlerinde lügavî izahların ağırlıkta olması onun yaşadığı dönemde dilbilimsel tefsire olan ihtiyacın artmaya başlamasıyla açıklanabilir. Nitekim sahabe döneminin sonuna doğru Arap olmayan milletlerden Müslüman olanların sayısı artmakta, ayrıca toplum tenzil döneminden zamansal ve mekânsal olarak uzaklaşmaktaydı.⁵¹¹ Bu nedenler ve dilbilimsel tefsirin doğuşuna yol açan etkenler kısmında değindiğimiz diğer faktörler sonucunda, tabiîn sonrası dönemde dilbilimle ilgili çalışmalar sistematik bir hal alarak artacak ve dilbilimin verilerinden yararlanarak dilbilimsel tefsirlerin telifi yaygınlaşacaktır.

İbn Abbas kadar olmasa da, kaynaklarda Abdullah b. Mesud’a nispet edilen lügavî izahlar da geçmektedir. Bu bağlamda “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا”⁵¹² ayetindeki ⁵¹³مُسْتَقَرَّ kelimesini ‘rahimler’, ⁵¹⁴مُسْتَوْدَع kelimesini de ‘insanın öleceği yer’ olarak tefsir etmesi,⁵¹⁵ ⁵¹⁴مَرَضٌ ayetindeki ⁵¹⁵مَرَضٌ kelimesini ‘şüphe’ olarak açıklaması⁵¹⁵ örnek gösterilebilir. Özellikle onun mushafında bazı kelimelerin izahı sadedinde yapılan ilaveler ve farklı kıraatler kelimelerin anlamı

⁵⁰⁶ Hacc, 22/9.

⁵⁰⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 365.

⁵⁰⁸ Lokman, 31/18.

⁵⁰⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 68.

⁵¹⁰ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 47.

⁵¹¹ Kesler, *Mekke Tefsir Okulu*, s. 24.

⁵¹² Hûd, 11/6.

⁵¹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 101.

⁵¹⁴ Bakara, 2/10.

⁵¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 291; krş. Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 31.

konusunda bizlere ipucu sunmaktadır.⁵¹⁶ Bu bağlamda, Abdullah b. Mesud'un Mushaf'ında "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"⁵¹⁷ ayetinin son tarafına ilave edilen *متتابعات* lafzı, bu günlerin peşpeşe olması gerektiği görüşünün temeli kabul edilmiştir. Yine "أَوْ يَكُونَ لَكَ"⁵¹⁸ ayetindeki *زُخْرُفٍ* kelimesini ذهب olarak okuması, bu kelimenin altın anlamına geldiğini göstermesi açısından önemlidir.⁵¹⁹

3.1.3. Tabiîn Dönemi

Tabiîn döneminde tefsirin sahabe dönemine göre genişlediği görülmektedir. Hz. Peygamber ve sahabe tarafından Kur'an'ın tamamının tefsir edilmediğine, tefsir edilen kısmın ihtiyaçlara göre şekillendiğine temas etmiştik. Tabiîn döneminde yaşayan insanların Kur'an tefsiri konusundaki ihtiyaçları sahabe döneminde yaşayan insanlara nispetle daha fazlaydı. Zira, nüzul ortamından zamansal, mekânsal ve kültürel uzaklaşma nedeniyle öncekilere kapalı olmayan birçok ayet, tabiîn döneminde yaşayanlara kapalı geliyordu. İşte bu yüzden, kapalılık oranında Kur'an'dan tefsir edilen kısımlar artmaya başladı.⁵²⁰ Dolayısıyla, tabiîn dönemi ilmî müktesebatı tefsirin tedvinine geçiş sürecinde önemli bir malzeme olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte, daha önce değindiğimiz üzere, Mukâtil b. Süleyman ile Süfyan-ı Sevrî'nin (ö.161/778) tefsirlerini hariç tutarsak, tabiîn döneminde telif edilen tefsirlerden hicri 2. asırdan günümüze müstakil bir tefsirin ulaşmadığını görürüz.⁵²¹

Tabiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin en belirgin özelliğinin, Mekke, Medine ve Kûfe'deki müfessir sahabîler etrafında oluşan tefsir medreseleri olduğunu söylemek mümkündür. Çeşitli şehirlere vali, kadı ya da öğretici olarak dağılan sahabenin etrafında ilim halkaları oluşmuştur. Bu sahabîler gittikleri yerde Hz. Peygamberden öğrendiklerini ve diğer bilgilerini öğrencilerine aktarıyor, buldukları şehirde yaşayan tabiînler onların meclisine katılarak ilim öğreniyordu. İşte bu şehirlere üçünde, Mekke, Medine ve

⁵¹⁶ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 94.

⁵¹⁷ Mâide, 5/89.

⁵¹⁸ İsrâ, 17/93.

⁵¹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 94.

⁵²⁰ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 69, I, 86, I, 89; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 139-140, II, 144; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 115; Duman, "Tabiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti", s. 213-214; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 104.

⁵²¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 178-179.

Kûfe’de tefsir alanında öne çıkmış üç sahabî etrafında üç tefsir medresesi teşekkül etmiştir.⁵²²

Tabiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin diğer ayırıcı özellikleri, İsrâilî rivayetlerin tefsirde yaygın olarak kullanılmaya başlanması, Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki gibi olmasa da tefsirde rivayet geleneğinin sürdürülmesi, mezhep farklılıklarının tefsirlerde tezahür etmeye başlaması, ihtilafların sahabe dönemine oranla artış göstermesi, tefsirde ictehad ve dilden daha fazla yararlanmaya başlanması olarak özetlenebilir.⁵²³

Tabiîn döneminde diğer birçok ilim dalı gibi, dilbilim de tam olarak teşekkül etmediği ve tefsirin tedvini henüz başlamadığı için dilbilimsel tefsirler yazılmamıştır. Bununla birlikte, bir yandan tefsirin tedvinine doğru yol alınırken bir yandan da dilbilimin teşekkülünü ve tefsirde dilbilimden istifade edilmesini gerekli kılan nedenlerin önceki asra göre arttığı söylenebilir. Sözelimi Mücahid’in, İbn Abbas’ın tefsir etmediği kelimeleri tefsir etmesi, kendisinden nakledilen tefsir rivayetlerinin büyük çoğunluğunun garip kelimeler olması, hatta onun Arap dili konusunda bilgisi olmayanın tefsir yapmasının caiz olmayacağını belirtmesi konumuz açısından önemlidir. Yine kelimelerin anlamı ve iştikakı konusunda Saîd b. Cübeyr’den gelen rivayetler arasında kelimelerin anlamlarıyla ilgili olanların, Mücahid’de olduğu gibi çoğunluğu oluşturduğu bilinmektedir. İkrime ve Ata b. Ebî Rabah’ın da garip kelimelerle yaptığı açıklamalara

⁵²² Bu üç şehirde teşekkül eden tefsir medreseleri, kurucu ve temsilcileri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 71-72 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I, 70-86; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 94, 109, 140-143; Duman, “Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”, s. 214-228; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 95-101; Kesler, *Mekke Tefsir Okulu*; s. 21-98; *Irak Tefsir Okulu*, s. 15-86.

Bu tefsir medreselerinden özellikle Kûfe ekolü tefsirde rey’e ağırlık vermesi açısından diğer iki medreseden ayrılıyordu. Bu açıdan Irak sonraki rey taraftarları için bir nüve olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu dönemde bu üç şehirdeki üç medreseyi, birbirinden tam anlamıyla ayrı yaklaşımları olan üç ayrı ekol olarak değerlendirmek tam olarak doğru olmaz. Zira, sözelimi, rivayetleri ön plana çıkardığı kabul edilen Mekke medresesinin kurucusu Abdullah b. Abbas’ın lügavi tefsirleri günümüze kadar ulaşmış, yine onun öğrencilerinden Mücahid de çeşitli konulardaki yaptığı rey ağırlıklı tefsirlerle meşhur olmuştur. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 115-116, 143; Duman, “Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”, s. 218-219; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 97; Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 71. Ayrıca Irak ekolü’nün İbn Mesud’dan sonra rey konusunda çekingen davrandığı belirtilmektedir. Bkz. Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, s. 9.

⁵²³ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I, 88; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 168-173. Tabiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin özellikleri, tabiînin tefsirinin değeri ve önde gelen müfessir tabiîler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 47, 100-102; Zerkeşî, *Burhân*, II, 158-159; Suyûtî, *İtkân*, II, 1205, 1233-1235; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, (thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005, s. 5-9; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I, 69-89; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 113-120, 140-167; Bilmen, *Tabakatu’l-Müfessirîn*, I, 183, 261-300; Duman, “Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”, s. 230-232; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 94-105.

tefsirlerde sık sık rastlamak mümkündür. Hatta Ata'nın *Garîbü'l-Kur'ân* veya *Lügatü'l-Kur'ân* adıyla bir risalesi olduğu rivayet edilmektedir.⁵²⁴

Tabiîn dönemindeki lügavî izahların sahabe dönemindekine benzer şekilde, daha çok, kelimelerin anlamlarıyla ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Tabiînin, bu izahların bir kısmını sahabeden öğrenmiş, bir kısmı da kendi dönemlerindeki ilmî müktesebatın bir sonucudur. Nitekim tabiîn döneminde dilbilim teşekkül etmemiş olsa da, dilbilimle ilgili çeşitli alanlarda yapılan çalışmalar sahabe dönemine göre daha fazladır. Tabiîn dönemine ait müstakil bir tefsir elimizde mevcut olmadığı için bu dönemdeki dilbilimsel tefsir örneklerini yukarıda isimlerini zikrettiğimiz önde gelen tabiîlere nispet edilen lügavî izahlar arasından seçeceğiz.

Said b. Cübeyr, ⁵²⁵“أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحَيِّتِ” ayetindeki *الْحَيِّتِ* kelimesini Habeşçe’de ‘sihirbaz’,⁵²⁶ ⁵²⁷“وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ” ayetindeki *الْمَاعُونَ* kelimesini ‘ödünç verilen basit şeyler olarak’⁵²⁸ açıklamıştır. Yine Saîd b. Cübeyr ve Mücahid “قُلْ”⁵²⁹ ayetindeki *الْقُلُق* kelimesini ‘sabah’ olarak tefsir etmiştir.⁵³⁰ Mücahid, Ata b. Ebî Rabah, Katade ve Hasan-ı Basrî ⁵³¹“أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظَلَمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ” ayetindeki *صَيِّبٍ* lafzını ‘yağmur’ kelimesiyle açıklamışlardır.⁵³² Katade ve Mücahid, ⁵³³“وَاطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ” ayetindeki *الْقَانِعَ* kelimesini ‘dilencilik yapmayan muhtaç kimse’, *الْمُعْتَرَّ* kelimesini ise ‘dilencilik yapan muhtaç kimse’ olarak⁵³⁴ açıklamıştır. Katâde “وَأَنَا”⁵³⁵ ifadesindeki *زَعِيمٌ* lafzını ‘kefil’ olarak,⁵³⁶ İkrime, ⁵³⁷“فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ” ayetindeki *السَّاهِرَةِ* kelimesini ‘yeryüzünde’ olarak⁵³⁸ açıklamıştır. Mücâhid,

⁵²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 150, 153, 161, 166-167. Ata bin Ebî Rabah’ın *Garîbü'l-Kur'ân*’ı hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Cerrahoğlu, “*Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas’tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur’ânı*”, s.17-104.

⁵²⁵ Nisâ, 4/51.

⁵²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 137; krş. Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, s. 60.

⁵²⁷ Mâûn, 107/7.

⁵²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 675; krş. Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, s. 61.

⁵²⁹ Felak, 113/1.

⁵³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 743-744; krş. Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, s. 69.

⁵³¹ Bakara, 2/19.

⁵³² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 352-353.

⁵³³ Hacc, 22/36.

⁵³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 564-565; krş. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, s. 73.

⁵³⁵ Yûsuf, 12/72.

⁵³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 254; krş. Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, s. 79.

⁵³⁷ Nâziât, 79/14.

⁵³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 75; krş. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, s. 71-72.

İkrime ve Katâde “على الأرائك متكئون”⁵³⁹ ayetindeki ‘الأرائك’ kelimesini ‘kamelya içerisindeki sedir’⁵⁴⁰ olarak tefsir etmiştir.

Tabiînden sonra tefsirle ilgili ilmî mirası tebe-i tabiîn devralmış, bu ilmî mirasa kendi dönemlerindeki sorunlar nisbetinde yeni şeyler katmışlardır.⁵⁴¹ Tebe-i tabiîn döneminde hem genel anlamda tefsir hem de özel olarak dilbilimsel tefsir alanında müstakil eserlerin telifinde öncesine göre bir artış olduğunu görüyoruz. Hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren dil, fıkıh ve kelam ilimleri gibi dinî ilimlerin teşekkülüyle bu ilimlerin verileri tefsirde kullanılmaya başlamış, dolayısıyla sözkonusu müktesebat tefsir faaliyetlerine de yansımaya başlamıştır.⁵⁴² Bu bağlamda İbn Abbas’a nispet edilen *Garîbü’l-Kur’ân*’ı istisna edecek olursak, günümüze ulaşan ilk tefsirin müellifi olan Mukâtil b. Süleyman’ın *Vücûh ve Nezâir* adlı eseri, aynı zamanda dilbilimsel tefsirin günümüze ulaşan ilk örneği olarak kabul edilebilir. Mukâtil b. Süleyman’dan sonra, Ferrâ ve Ebû ‘Ubeyde gibi âlimler, dilbilimsel tefsir alanındaki eserleri günümüze ulaşmış diğer öncülerdir. Dolayısıyla bir sonraki kısımda, hicri ikinci asrın ikinci yarısından üçüncü asrın sonuna kadar telif edilmiş dilbilimsel tefsirleri incelemeye çalışacağız.

3.2. Tedvin Dönemi Dilbilimsel Tefsir (Dilbilimsel Tefsirin Teşekkülü)

Hicri 2. asırdan itibaren müstakil tefsirler yazılmaya başlanmış, bu dönemde Kur’an-ı Kerim’le ilgili dilbilimsel çalışmalar da hız kazanmıştır. Ancak bu dönemde telif edilen tefsirlerden bir kaçı dışında hiç biri kitap olarak bize ulaşmamıştır. Hicri ikinci asrın sonlarıyla, üçüncü asrın başlarından itibaren tefsir ve dilbilimsel tefsir çalışmaları artarak devam ettiği gibi, telif edilen dilbilimsel tefsirlerden bugün mevcut olanlar bir önceki asra göre fazladır.

Dilbilimsel tefsir yaklaşımının ilk örnekleri olarak kabul edebileceğimiz bu eserlerden bir kısmı bizatihi tefsir amaçlı telif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu eserlerin yazılışındaki birinci ve belki de tek gaye, Kur’an’ın tefsir edilmesidir. *Garîbü’l-Kur’ân*, *meâni’l-Kur’ân*, *i’râbü’l-Kur’ân*, *vücûh ve nezâir* alanında yazılan eserleri doğrudan

⁵³⁹ Yâsîn, 36/52.

⁵⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIX, 465-466; krş. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 84.

⁵⁴¹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, I, 86; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1235.

⁵⁴² Suyûtî, *İtkân*, II, 1235-1236; Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, II, 145-146 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, I, 101.

dilbilimsel tefsir alanında telif edilmiş eserler olarak kabul etmek mümkündür. Diğer bazı eserlerde ise tefsir birincil değil, ikinci ve dolaylı amaçtır. Örneğin, mu‘cemlerle ezdâd türü eserleri yazılış amaçları ve özellikle de içerikleri bakımından birer tefsir kabul etmek doğru olmaz. Çalışmamızın kapsamında belirttiğimiz üzere biz burada dilbilimsel tefsirle doğrudan alakalı olan eserleri inceleyeceğiz. Bununla birlikte dilbilimsel tefsirle dolaylı olarak ilgili eserler de Kur’an’da geçen kelimeleri, çoğu kez istişhad getirmek suretiyle açıkladıkları için dilbilimsel tefsir için önemli bir kaynak mahiyetindedir.

3.2.1. Dilbilimsel Tefsirle Doğrudan Alakalı Eserler

Bu dönemde yazılan dilbilimsel tefsirler genel olarak *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Sadece Ebû ‘Ubeyde’nin kitabı), *Î‘râbü'l-Kur'ân*,⁵⁴³ *Vücûh ve Nezâir* gibi isimlerle isimlendirilmiş veya meşhur olmuştur. Bu eserlerden vücûh ve nezâir kitaplarının sınır ve içeriklerinin diğerlerine göre daha net olduğunu söylemek mümkündür. Ancak *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* ve *Î‘râbü'l-Kur'ân* adıyla yazılan eserlerin isimlendirilmesinde ve tasnifinde bir tür kavram kargaşası yaşandığı görülmektedir. Kimileri bu eserlerin hepsini “Garîbü'l-Kur'ân” türüne ait eserler olarak görmektedir. Mesela İbn Kuteybe’nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserini tahkik eden Seyyid Ahmed Sakr, İbn Kuteybe’ye kadar yazılan önemli garîbü'l-Kur'ân türü eserleri içerisinde Ferrâ ve Ahfeş’in kitapları gibi *Meâni'l-Kur'ân* olarak bilinen, ancak yaklaşım tarzı ve içerik olarak garîbü'l-Kur'ânlardan farklılık arz eden eserleri de zikretmiştir. Daha sonra bu eserlerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu üç isim, yani “Garîbü'l-Kur'ân”, “Meâni'l-Kur'ân” ve “Mecâzü'l-Kur'ân” eş anlamlıdır, daha doğrusu mütekaddimin ulemasının örfünde eş anlamlı gibidir. Sonraki araştırmacıların çoğu *Mecâzü'l-Kur'ân*’ın tefsir kitabı değil de belagat kitabı olduğunu zannetmiştir. Bu yaygın bir hatadır.”⁵⁴⁴

Ahmed Sakr’ın sözünün ikinci kısmına katılmamak mümkün değil. Ancak, kanaatimizce bu üç kategorinin eş anlamlı kabul edilmesi, Ebû ‘Ubeyde’nin adı geçen kitabının belagatin konusu olan mecazla ilgili olduğunun zannedilmesi kadar değilse de, bir hatadır ya da en azından bu eserler arasındaki farklılığı görmezden gelmenin bir

⁵⁴³ Krş. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 83.

⁵⁴⁴ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. ج-ب.

sonucudur. Yine Durmuş Ali Kayapınar ilk dönemlerde Meâni, İ'rab, Mecaz, Müşkil ve Garîb'în birbiriyle tedahül halinde olduğunu Fuad Sezgin'den yaptığı şu alıntıyla delillendirmektedir:⁵⁴⁵

“İkinci asrın ilk yarısında Kur'an'ı sırf lügavî açıdan ele alan kitaplar telif edilmiştir. Bu kitaplar diğer tefsir ilimlerine zemin hazırlama görevini üstlenmişlerdir. Tefsirlerin ortaya çıkışından yarım asır önce zuhur eden bu lügavî kitaplar aşağıdaki isimlerle zuhur ettiler: *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilü'l-Kur'ân* bir defasında da *Mecâzü'l-Kur'ân*. Bu kitapların çoğu kaybolmuş, bize bunlardan ancak önemli iki kitab ulaşabilmiştir. Onlar da Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ve Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ıdır.”⁵⁴⁶

Fuad Sezgin'in eserinde verdiği bu bilgilerden, hicri 2. ve 3. asırda Meâni, İ'rab, Mecaz, Müşkil ve Garîb'în birbirine tedahül ettiği sonucunun çıkartılamayacağı kanaatini⁵⁴⁷ taşımakla birlikte, yazılan eserlerin içeriklerinde yer yer tedahüllerin olduğunu kabul ediyoruz. Sözgelimi, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ında sadece garip kelimelerin anlamı verilmekle yetinilmez, yeri geldiğinde, sarf, nahiv vs. konulara da değinilir. Bunun tam tersi, *garîbü'l-Kur'ân* dışındaki eserler için, sözgelimi *Zeccâc*'ın *Meâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbüh* adlı eseri için de geçerlidir. Ancak bu eserlerin içeriğinde bu tür tedahüllerin olması, eserin temel amacında yer almadığı halde içerikte yer verilen konunun eserin ait olduğu kategoriyi değiştirmesini gerektirmediği gibi, amacından saptığı anlamına da gelmez. Dolayısıyla eserlerin içeriklerinde görülen bu tedahüllere rağmen, *garîbü'l-Kur'ân*'ların, nispeten de olsa, isim ve içerik olarak diğer eserlerden ayrı bir özelliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinin muhakkikleri ise “Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri de meâni'l-Kur'ân kabilinden bir eserdir.” diyerek Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinin meâni'l-Kur'ân türü bir eser olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁴⁸

Garîbü'l-Kur'ân adı altında müstakil eserler yazılmasından hareketle *garîbü'l-Kur'ân*ları, meâni'l-Kur'ânlardan ayrı bir kategoride incelemeye tabi tutan Müsâid b.

⁵⁴⁵ Bkz. Durmuş Ali Kayapınar, “Meâni'l-Kur'ân İle İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması”, *SÜİF Dergisi*, sayı: 4, Konya, 1991, s. 102.

⁵⁴⁶ Kayapınar, “Meâni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırması”, s. 102; Kayapınar'ın yaptığı alıntının aslı için bkz. Sezgin, *Târihi't-Türâsi'l-Arabî*, I, 83.

⁵⁴⁷ Zira Sezgin'in buna işaret eden bir ifadesi yoktur. Hatta bu isimleri alt alta ve numaralandırarak vermesi ve parantez içerisinde *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın sadece bir kitabın adı olduğunu belirtmesi bunların farklı kategoriler olduğuna işaret olarak da algılanabilir.

⁵⁴⁸ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (naşirlerin önsözü), I, 12.

Süleyman ise⁵⁴⁹ bu iki tür eserin birbirleriyle değerlendirmesini yaparken, “Garîbü’l-Kur’ân ilminin ve bu tür eserlerin meâni’l-Kur’ân ilminin ayrılmaz bir parçası olduğunu”⁵⁵⁰ savunmaktadır.

Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserinin çeşitli kategoriler altında değerlendirilmesi bir noktada haklı görülebilir. Zira, *Mecâzü’l-Kur’ân*’ı tahkik eden Fuat Sezgin, İbn Nedîm’in *el-Fihrist*’inde Ebû ‘Ubeyde’nin Kur’ân’la ilgili olarak *Mecâzü’l-Kur’ân*, *Garîbü’l-Kur’ân*, *Meâni’l-Kur’ân* ve *Î’râbü’l-Kur’ân* isimli kitaplarının olduğunu zikretmesi⁵⁵¹ ve İbn Nedîm’den sonra gelen birçoklarının bu geleneği devam ettirmesinin buna yol açmış olabileceğini belirtmektedir.⁵⁵²

Hakkında farklı isimlendirmelerin olması ve içeriğinin de nispeten bu isimlendirmelere elverişli olması nedeniyle, Ebû ‘Ubeyde’nin eseriyle ilgili olarak gerek isimlendirme gerekse tasnif açısından farklı değerlendirmelerin olması anlaşılabilir. Ama “Garîbü’l-Kur’ân”, “Meâni’l-Kur’ân” ve “Mecâzü’l-Kur’ân” ifadelerinin eş anlamlı kabul edilmesini, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân*’ının meâni’l-Kur’ân türü bir eser olduğunun öne sürülmesini ya da garîbü’l-Kur’ân literatürünün meâni’l-Kur’ânların ayrılmaz bir parçası olarak görülmesini doğru bulmuyoruz. Bu üç ifadenin eş anlamlı kabul edilmesi bu isimler altında yazılan eserlerin yazılış amaçları, teknikleri ve

⁵⁴⁹ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî li’l-Kur’âni’l-Kerim*, adlı eserinde lügavî tefsirin kaynaklarını sayarken meâni’l-Kur’ân ve garîbü’l-Kur’ânları ayrı kategoride değerlendirmiştir. Bkz. s. 255-385.

⁵⁵⁰ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 329.

⁵⁵¹ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 79.

⁵⁵² Sezgin’in ifadeleri şöyledir:

“...Sanki Ebû ‘Ubeyde’nin ayrı ayrı bu dört eseri telif ettiği gibi bir anlayış oluşmuştur. Burada şu soruyu sormak gerekir: Ebû ‘Ubeyde gerçekten de bu isimler altında farklı kitaplar yazmış mıdır? Yoksa bunlar bugün elimizdeki *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı kitabın farklı isimlendirmeleri midir? Kanaatime göre, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâz*’dan başka Kur’an’la ilgili kitabı yoktur. Yukarıda söz konusu edilen isimler ise *Mecâz*’ın içerdiği konulardan alınmıştır. Zira Ebû ‘Ubeyde bu eserde Meâni’l-Kur’ân hakkında söz ediyor, Kur’an’da geçen garib kelimeleri tefsir ediyor, bu arada Kur’an’ın irabını da yapıyor ve Kur’an’ın ifade şekillerini açıklıyor... Herkes kitabın kendisi açısından en açık olan yönünü nazarı dikkate almış, diğer birçok yönünü ise gözardı etmiştir. Belki de İbn Nedîm kitabı bizzat görmemiş, fakat bu isimleri farklı kişilerden işitmiş ve Kur’an konusunda isimleri farklı olan bu kitapların hepsinin Ebû ‘Ubeyde’nin kitabı olarak zikretmiş olabilir.

Kaldı ki, biz bu kanaate bizi açıkça destekleyen iki metne dayanarak varıyoruz... Zebîdî *Tabakatu’n-Nahviyyin* adlı eserinde ‘Ebû Hatim’e, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâz* olarak bilinen *Garîbü’l-Kur’ân*’ı hakkında sordum.’ demekte, İbn Hayr İşbilî ise *Fihrist*’inde ‘Kur’an’ın garib kelimelerini ve manalarını ilk olarak cem eden kitap Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâz* adlı kitabıdır.’ demektedir.

Ayrıca kitabın ismi konusundaki karışıklık *Mecâz*’ın nüshalarında da görülmektedir. İsmail Sâib nüshasında birinci cildin başında *Kitâbü Mecâzi’l-Kur’ân*, sonunda *Garîbü’l-Kur’ân’ın Diğer Yarısı* ifadeleri yer alırken, Murad Molla nüshasında ise kitabın ismi *Kur’an’ın Garib Kelimelerinin Tefsiriyle İlgili Mecâz Kitabı* olarak geçmektedir. Tunus nüshasının bitiş cümlesi de bu ifadeye benzemektedir.” Bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, (naşirin mukaddimesi), I, 18. krş. Kayapınar, “Meâni’l-Kur’ân İle İ’râbü’l-Kur’ân’ların Karşılaştırılması”, s. 102-103.

içerikleri açısından doğru değildir. Her şeyden önce *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eser ismi bakımından yazıldığı dönem açısından nev-i şahsına münhasır bir eserdir. Bu dönemde bu isim altında bu içerikle eser yazılma alışkanlığı olmadığı görülmektedir. Ebû 'Ubeyde'nin eserine bu adın verilmesinin en büyük nedeni büyük olasılıkla "ve mecâzühu" ifadesinin eserde çok sık kullanılmasıdır. Esere bu adı bizzat Ebû 'Ubeyde'nin mi yoksa, sonradan gelenlerin mi verdiğini de tam olarak bilemiyoruz. Kesin olarak bildiğimiz şey, bu isim altında ve bu içerikte başka bir kitabın bize ulaşmamış olmasıdır. Dolayısıyla buradan hareketle, "ilk dönemde bu ifadeler eş anlamlı olarak kullanılıyorlardı" yargısına varmamızı gerektirecek ölçüde elimizde delil yoktur. Oysa Ebû 'Ubeyde'nin bu eserinin garîbü'l-Kur'ân türünden bir eser olduğuna dair rivayetler bugün mevcuttur. Ayrıca, bu kitabı mukayese edebileceğimiz çağdaş kitaplar da vardır. Bu verilerden hareket ederek bir sonuca ulaşmanın daha doğru olacağı kanaatini taşıyoruz. Ebû 'Ubeyde'nin eserini ayrıca incelerken de göreceğimiz üzere *Mecâzü'l-Kur'ân*, garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin özelliklerine yakın bir içeriğe sahip olmakla birlikte, meâni'l-Kur'ân türü eserlerin içeriğiyle benzer özellikler de taşımaktadır. Ama biz Fuat Sezgin'in, Ebû 'Ubeyde'nin Kur'an alanında sadece bir eseri olduğu görüşünü dayandırdığı tarihsel verilere dayanarak ve eserin içerik olarak *Meâni'l-Kur'ân* adı altında yazılan eserlerden çok, *Garîbü'l-Kur'ân* adı altında yazılan eserlere daha yakın olmasından hareketle, *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı garîbü'l-Kur'ân türü eserler kategorisi altında değerlendirmeyi uygun gördük. Kaldı ki, İbn Düreyd gibi erken dönem mu'cem müellifinin kelimelerin anlamlarını açıklarken sık sık Ebû 'Ubeyde'den, dolayısıyla da *Mecâzü'l-Kur'ân*'dan nakillerde bulunması,⁵⁵³ eserin garîbü'l-Kur'ân türü bir eser olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Zerkeşî'nin *Burhân*'da Kur'an'ın garip kelimelerinin bilinmesi bölümünde, Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinin garip kelimelerle ilgili olarak telif edilen eserlerden olduğunu belirtmesi bu görüşümüzü desteklemektedir.⁵⁵⁴

Mecâzü'l-Kur'ân'ın garîbü'l-Kur'ân kategorisinde olmasının daha uygun olacağı şeklindeki kanaatimizi belirttikten sonra, garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerin birbirleriyle mukayesesine geçebiliriz. İnceleme imkânı bulduğumuz eserlerin içeriklerine baktığımızda, garîbü'l-Kur'ânlar'la meâni'l-Kur'ân

⁵⁵³ İbn Düreyd'in, Ebû Ubeyde'den yaptığı nakillere örnek olarak bkz. Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münir Balebekkî), 3 cilt, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, I, 54, 135, 161, 282, 293, 302, 384, 489; II, 689, 750.

⁵⁵⁴ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 291.

ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserler arasındaki sınır, son ikisinin kendi arasındaki sınırlardan daha nettir. Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerle benzer yönleri olmakla birlikte, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, garîbü'l-Kur'ânları diğer ikisinden ayrı bir kategoride ele almamızı gerektirecek geçerli nedenlerimiz vardır:

Her üç tür eserin içerikleri incelendiğinde, garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin, tefsir literatüründe müfessirin ön şartları arasında “müfredatın bilinmesi, garib lafızların bilinmesi ya da lügatin bilinmesi” olarak ifadesini bulan kelime anlamlarını açıklamayı amaç edindikleri görülür. Yani garîbü'l-Kur'ânların kimisinde diğerine göre az veya çok oranda değinilen diğer hususları bir an için göz ardı edecek olursak, “Garîbü'l-Kur'ân=lügatü'l-Kur'ân/Kur'an sözlükleri” diyebiliriz.⁵⁵⁵ Ama aynı şeyi, muhtevalarında yer alan salt kelime anlamlarının (yani kelimelerin kıraat, sarf ve nahiv yönünden kazandıkları anlamları değil de⁵⁵⁶ müfredat olarak anlamlarının açıklanması) hepsini göz önüne alsak bile, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* eserini istisna edecek olursak, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserler için söyleyemeyiz. Bu eserler hakkında “Kur'an sözlükleridir” şeklinde bir yargıya varmak, içeriklerini daraltmak olur.

Garîbü'l-Kur'ânlarda daha çok kelimelerin anlamlarıyla ilgili terimler olan 'vücûh', 'ezdâd' ve 'mesel/deyimsel anlam' terimleri diğer iki tür eserlere nazaran daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Yani bu eserlerde kelime anlamıyla ilgili terminoloji daha sık kullanılmıştır.

Garîbü'l-Kur'ânlarda sarf ve sözdizimine ilişkin hususlar diğerlerine oranla çok fazla yer almaz. Yine de yeri geldikçe eserden esere değişen oranda bu tür açıklamalar da vardır. Ama eserlerin bu konuları ele alış tarzına ve oranına bakıldığında sarf ve nahivsel izahların bu eserlerin birincil amacı olmadığı görülür. Meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ânlarda ise tam tersi bir durum hâkimdir.

⁵⁵⁵ Benzer bir yargı için bkz. Ömer Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 34.

⁵⁵⁶ Bu değerlendirmeyi yaparken, kelimelerin anlamının şekillenmesinde kıraatlerin, sarfın, nahvin ya da bağlamın rolünü inkâr etmiyoruz. Amacımız, sadece, söz konusu eserlerin kelimelerin bu tür faktörlerin ikinci planda kaldığı müfredat haldeki anlamlarıyla, bunlara ağırlık verilerek yapılan izahlardan hangisine daha çok yer verdiği ya da hangisini amaçladığını belirlemeye çalışmaktır.

Bir şeyin farklı yönleri/anlamları manasına kullanılan ‘vücûh’ kelimesi garîbü’l-Kur’ân türü eserlerde daha çok kelime anlamları için kullanılırken, meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerde nahivle ya da irabla ilgili hususlar için kullanılır.

Tefsir literatürü içerisindeki garîbü’l-Kur’ânlar mukayeseli olarak incelendiğinde, her eserin tali konular diyebileceğimiz hususlarda öne çıkan farklı yönleri olmakla birlikte, ilk telif edilen eserle çok sonradan yazılan eserler arasında müfret kelimelerin anlamının açıklanması olarak ifade edebileceğimiz birincil ve ortak amaçtan herhangi bir sapma olmamıştır. Ama meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerde müfret kelimelerin anlamının açıklanması diye bir ortak amaçtan söz edemeyiz. Bu eserlerin ortak amaçları daha ziyade, Kur’an kelimelerinin kıraat, sarf, nahiv ve irab açısından ifade ettikleri ve kazandıkları anlamlardır.

Garîbü’l-Kur’ânlarla meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserler arasında nispeten de olsa çizebildiğimiz bu sınırı, meâni’l-Kur’ânlarla i’râbü’l-Kur’ânlar için çizemeyiz. Bu eserlerin isimlerine ve içeriklerine bakarak birbirlerinden ayırdıkları noktaları tam olarak tespit etmek çok kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte *İ’râbü’l-Kur’ân* adı altında yazılan eserlerin meâni’l-Kur’ân türü eserlerin bir devamı ve tekâmül etmiş hali olduğu söylenebilir. Zira ilk yazılan meâni’l-Kur’ân eseriyle yine ilk yazılan i’râbü’l-Kur’ân eseri arasındaki sürecin yaklaşık yetmiş yıl olması,⁵⁵⁷ *Meâni’l-Kur’ân* adının eskisi kadar kullanılmaması, “İ’râbü’l-Kur’ân”ın müstakil bir disiplin haline gelmesi gibi gerekçeler bizi *Meâni’l-Kur’ân* adının bir geçiş dönemi ürünü olduğu sonucuna götürür. Artık *İ’râbü’l-Kur’ân* adının kullanılmasının yaygınlık kazanması ve bu alanlarda yazılan eserlerin artması meâni’l-Kur’ânların temel işlevi olan sözdizimiyle ilgili konuların bu eserlerde ele alınması sonucunu doğurmuştur.

Çalışmamızda garîbü’l-Kur’ân türü eserleri ayrı bir kategoride, *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adı altında yazılan eserleri ise diğer bir kategoride değerlendireceğiz. İleriki sayfalarda bu eserleri incelerken gerekçeleriyle belirteceğimiz üzere, benzeşen yönleri olmakla birlikte, genel itibarıyla garîbü’l-Kur’ân türü eserler isim ve içerik olarak meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerden farklılık arz etmektedir.

⁵⁵⁷ Durmuş Ali Kayapınar, meâni’l-Kur’ân’ların Vasıl b. Ata ile, i’râbü’l-Kur’ân’ların ise Kutrub ile telif edilmeye başladığı tespitinden hareketle bu sonuca ulaşmıştır. Bkz. Kayapınar, “Meâni’l-Kur’ân ile İ’râbü’l-Kur’ân’ların Karşılaştırılması”, s. 107-108.

3.2.1.1. Garîbü'l-Kur'ân Türü Eserler ve Dilbilimsel Tefsir

“Garîbü'l-Kur'ân” terimindeki ‘garip’ kelimesi, sözlük anlamı olarak yabancı, ailesinden ve vatanından uzak kimsesiz insan gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla bu sözcük kelimeler için kullanıldığında yurdundan uzak kalan, tek ve nadir olan, bilinmeyen kelime gibi anlamlara gelir. Kelimenin bu anlamından hareketle “Az kullanıldığı, Arapça dışındaki bir dilden ya da Kureyş lehçesi dışındaki bir lehçeden olduğu için anlaşılması güç Kur'an lafızlarıyla ilgili yazılan eserlere ve bu kelimelerin tefsirini ele alan Ulûmu'l-Kur'ân disiplinine “Garîbü'l-Kur'ân” adı verilmiştir.⁵⁵⁸

Garîbü'l-Kur'ân alanında bize ulaşan ilk eser İbn Abbas'a ait olmakla birlikte, Kur'an'daki garip kelimelerle ilgili tefsir faaliyetleri Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilir. Kur'an her ne kadar apaçık Arapça ile indirilmiş olsa da, sahabenin tamamı Kur'an lafızlarının tamamını aynı oranda bilmiyordu.⁵⁵⁹ Ayrıca Kur'an'da Kureyş lehçesinden olmayan, hatta Arapça olmayan kelimeler de vardı. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in tefsir faaliyetleri arasında, çok fazla olmasa da, sahabenin anlayamadığı bazı garip kelimelerin açıklanması da bulunmaktadır.⁵⁶⁰ Garip kelimelerin tefsir edilmesi sahabe döneminde de devam etmiştir. Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi sahabenin önde gelenlerinden bazılarının Kur'an'da geçen bazı kelimelerin anlamını bilmediklerini ya da sonradan öğrendiklerini bizzat kendilerinin söylediği ile ilgili rivayetler vardır.⁵⁶¹ Sahabe arasında garip kelimeler hakkında en çok bilgi sahibi olan kişi Abdullah b. Abbas'tır.⁵⁶² Nitekim onun bu konudaki bilgisine kendisine nispet edilen ve bize kadar ulaşan eserleri de şahitlik etmektedir. Sahabe garip kelimelerle ilgili açıklamalarını Arap şiirinden yararlanarak ve istişhad getirerek yapmaktaydı. Bu bağlamda Nafi b. Ezrak'ın sorduğu sorular karşısında Abdullah b. Abbas'ın şiirlerle örnek getirerek yaptığı ve literatüre *Mesailu Nafi b. El-Ezrak* olarak geçen açıklamalar önemlidir. Sahabe döneminden sonra da artarak devam eden garip kelimelerin tefsir

⁵⁵⁸ ‘Garip’ ve ‘Garîbü'l-Kur'ân’ kelimelerinin anlam ve tanımı için bkz. İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 321; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3226; Cerrahoğlu, “İbn Hişâm ve Sîresi'ndeki Garîbü'l-Kur'ân'ı”, s. 3; Gümüş, “Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, s. 10-11; Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 379; Hüseyin Elmalı-Şükrü Aslan, “Garîb”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 374.

⁵⁵⁹ Abdullah b. Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 5; Gümüş, “Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, s. 12.

⁵⁶⁰ Hz. Peygamber'in garip kelimelerle ilgili yaptığı açıklamalar için bkz. Suat Yıldırım, *Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsiri*, I, 193 vd.; Gümüş, “Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, s. 12-13.

⁵⁶¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 354-355; Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, XIII, 380; Gümüş, “Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, s. 14.

⁵⁶² Konuyla ilgili bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 100-103.

edilmesi, İslam coğrafyasının gelişmesi ve Arap olmayan toplulukların da Müslüman olması sonucunda oluşan etkileşimle birlikte daha da önem kazanmış ve hicri 2. asırdan itibaren artarak devam etmiş ve çoğu günümüze ulaşmamakla birlikte bu alanda birçok eser yazılmıştır.⁵⁶³ Öyle ki ‘garîb’ ve “Garîbü’l-Kur’ân” ifadeleri terimleşerek, Kur’an ilimleri içerisinde müstakil bir disiplin haline gelmiştir.

Kur’an-ı Kerim’deki hangi lafızların garîb olduğu konusunda bir ittifak yoktur. Farklı zamanlarda telif edilen, ya da aynı zaman diliminde yaşamış farklı kişiler tarafından ele alınan eserlerde de görüleceği üzere garip lafızlar kişilere ve zamana göre değişmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli husus, İslam’ın ilk dönemlerinde garîb kabul edilen kelime sayısı az iken zaman ilerledikçe bu kelimelerin sayısında artışın gözlenmesidir. İlk dönemlerde anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya Kureyş lehçesi dışındaki kelimelerle Arapça olmayan az sayıdaki kelimeler garîbü’l-Kur’ânlarda açıklanırken, sonraları eşanlamlı veya çok anlamlı kelimeler de bu eserlerde ele alınmaya başlanmıştır.⁵⁶⁴ Nitekim İbn Abbas’a nispet edilen *Garîbü’l-Kur’ân* ya da İbnü’l-Yezîdî’nin *Garîbü’l-Kur’ân*’ı ile İsfahânî’nin *Müfredat*’ı karşılaştırıldığında bu durum açıkça görülür.

Kelimeler, canlı varlıklar gibi doğup, gelişip ve yok oldukları için Kur’an kelimelerinin tenzil dönemindeki anlamları ile sonradan kazandıkları anlamlar her zaman aynı olmayabilir.⁵⁶⁵ Temelde, herhangi bir nedenle anlamı herkes tarafından bilinmeyen kelimelerin anlamını açıklayan garîbü’l-Kur’ân türü eserler, bu yönüyle, yazıldıkları dönem açısından önem arz ettikleri gibi, Kur’an lafızlarının tenzil döneminde ya da tenzil dönemine en yakın dönemde ne anlam ifade ettiklerini tespit etme noktasında günümüzde de önemli bir boşluğu doldurabilecek mahiyettedirler. Dolayısıyla Kur’an’ı anlaşılmasında mutlaka ilk olarak bu tür eserlere bakılmalıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, garîbü’l-Kur’ân alanında birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden özellikle ilk dönemlerde yazılanların oldukça az bir kısmı günümüze

⁵⁶³ Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, XIII, 380; “İbn Hişâm ve Siresi’ndeki Garîbü’l-Kur’ân’ı”, s. 4; Elmalı-Aslan, “Garîb”, XIII, 374; Gümüş, “Garîbü’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, s. 21. Garîbü’l-Kur’ân alanında yazılan eserler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 52-53.

⁵⁶⁴ Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, XIII, 380; Elmalı-Aslan, “Garîb”, XIII, 374

⁵⁶⁵ Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, XIII, 380; “İbn Hişâm Sîresindeki Garîbü’l-Kur’ân”, s. 3.

ulaşmıştır.⁵⁶⁶ Biz çalışmamızda Abdullah. b. Abbas'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân* dışında,⁵⁶⁷ ilk üç asırda telif edilen şu eserleri inceleyerek bu eserlerin birbirleriyle mukayesesini yapmaya, tefsir ve dilbilimsel tefsir açısından hangi boşlukları doldurduklarını tespit etmeye çalışacağız: Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö.209/824), *Mecâzü'l-Kur'ân*; Ebû Abdurrahman Abdullah İbnü'l-Yezîdî (ö.237/851), *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsiruhu*; Ebû Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö.276/889), *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân*.

3.2.1.1.1. Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı

Öncelikle, Ebû 'Ubeyde'nin (ö.209/824) kitabının adında geçen ve içerikte de sık sık kullanılan *mecaz* kelimesinin daha sonra belagat ilminde '*hakikat*'in karşılığı olarak "kelimenin vaz edildiği anlamın dışında kullanılması" olarak terimleşen mecazdan daha geniş bir anlama geldiğini belirtmekte yarar görüyoruz. Ebû 'Ubeyde'nin bu kelimeyi kullandığı yerlere bakıldığında bu durum kolaylıkla görülebilir. Onun bu terimi kullanarak yaptığı açıklamaların çok az bir kısmı⁵⁶⁸ daha sonra terimleşen mecazın kapsamına girmekle birlikte, büyük bir kısmı⁵⁶⁹ belagat terimi olarak kullanılan mecazla ilgili değildir. Dolayısıyla "Ebû 'Ubeyde'nin ifade etmek istediği mecâz daha sonraki belagat âlimlerinin ortaya koyduğu mecâzın anlamından daha geniştir"⁵⁷⁰ denebilir. Bununla birlikte, Ebû 'Ubeyde'nin mecazî manaları açıklamayı amaç edindiğini öne sürerek, kitabının adındaki 'mecaz' ifadesinin terimsel anlamda mecazla eşdeğer görenler de olmuştur.⁵⁷¹

Ebû 'Ubeyde eserinde ayetleri dilbilimsel bir yaklaşımla açıklamıştır. Genel olarak eserinin büyük bir kısmında bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Bilindiği üzere Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle ve sahabe sözüyle tefsir edilmesi tefsir ilminde son derece önemlidir. Müfessirlerin hemen hepsi bu kaynaklardan yararlanmışlardır. Ancak, bu kaynaklardan ne amaçla, ne şekilde ve ne kadar yararlanıldığı müfessire ve tefsirini yazdığı yaklaşım tarzına, yönelişine ya da ait olduğu ekole göre farklılık arz etmektedir.

⁵⁶⁶ Günümüze ulaşan ya da ulaşmayan garîbü'l-Kur'ân eserleri için bkz. Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", XIII, 380; Abdullah b. Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 20-32;

⁵⁶⁷ İbn Abbâs'ın eseriyle ilgili olarak "Sahabe Dönemi"nde bilgi verildiği için burada onu tekrar incelemeyeceğiz.

⁵⁶⁸ Örnek olarak bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 22-23, 43.

⁵⁶⁹ Örnek olarak bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 63-64.

⁵⁷⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 289.

⁵⁷¹ Örneğin Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eserini tahkik eden Abdülhalil Çelebi bu görüştedir. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, (Naşirin Girişi), I, 8, 37.

Dilbilimsel tefsirler de, istisnai durumlar olmakla birlikte, genelde bu üç kaynağı kendi amaçlarına uygun bir şekilde kullanmışlardır. Ayete dilbilimsel açıdan getirdikleri yorumları genelde bu üç kaynakla veya diğer argümanlarla desteklemişlerdir. Ebû ‘Ubeyde garîb kelimelerle ilgili yaptığı açıklamaları ayetlerden delil getirmek suretiyle desteklemiştir. “وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ”⁵⁷² ayetinde geçen تِلْقَاءَ kelimesinin, ‘karşısında’ ve ‘önünde’ gibi anlamlara geldiğini “وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدِينٍ”⁵⁷³ ayetini istişhad getirerek açıklamaktadır.⁵⁷⁴ Aynı duruma Kur’an’ı sünnetle tefsir ederken de şahit oluruz. Aslında dilbilimsel tefsirlerin genel özellikleri gibi *Mecâzü’l-Kur’ân*’da da Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlere pek ağırlık verilmez. Ebû ‘Ubeyde’nin eserinde çok az miktarda bulunan bu rivayetlerin yarısından fazlası dilbilimsel amaçlı olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁷⁵

Genel olarak tefsirlerde sebab-i nüzul rivayetlerine, tarihî olaylara vs. olgulara ayetin arka planını ortaya koymak ya da tefsirini yapmak amacıyla yer verilirken *Mecâzü’l-Kur’ân*’da bu tür olgular dilbilimsel istişhad amacıyla kullanılır. Örneğin, “وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي”⁵⁷⁶ ayetinde geçen رَبَّائِكُمْ kelimesinin anlamını açıklarken Hz. Aişe’nin Hz. Hafsa’ya yazdığı bir yazıda bu kelimeyi kullanımı istişhad olarak getirilmektedir.⁵⁷⁷

Ebû ‘Ubeyde’nin eseriyle ilgili üzerinde durulması gereken bir husus da, diğer dilbilimsel tefsir örneklerinin birçoğu gibi, *Mecâzü’l-Kur’ân*’da ahkâm ayetlerinin ya da kalamî tartışmalara konu olan ayetlerin tefsirinde ayrıntılı bir şekilde fikhî ya da kalamî tartışmalara girilmemesidir. Eserin geneline yansıyan dilbilimsel yaklaşımın bu ayetlerin tefsirinde de hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kanaatimiz, eserde bu tür açıklamaların hiç yer almadığı ya da bu tür tartışmalara hiç işaret edilmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Eserde yapılan dilbilimsel izahlarla zaman zaman fikhî bir

⁵⁷² A’râf, 7/46.

⁵⁷³ Kasas, 28/22.

⁵⁷⁴ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 215. Daha fazla örnek için bkz. I, 45-46, 48, 56, 64, 178, 109, 131, 141, 241, 248, 268; II, 58, 116.

⁵⁷⁵ *Mecâzü’l-Kur’ân*’da bizim tespit edebildiğimiz dilbilimsel açıklamalara istişhad olarak zikredilen hadis rivayetleri için bkz. I, 77, 130, 131, 149-150. Dilbilim amacı taşımayan tefsir amaçlı zikredilen rivayetler için bkz. I, 109; II, 122, 305.

⁵⁷⁶ Nisa, 4/23.

⁵⁷⁷ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 121-122.

hükme⁵⁷⁸ ya da kelamın tartışmalı konularından birisine işaret edildiği⁵⁷⁹ de görülmektedir.

Garîbü'l-Kur'ân türüne daha yakın olmakla *Mecâzü'l-Kur'ân*'da garîb kelimelerle ilgili izahların dışında bilgiler olduğunu söylemiştik. Eserde yeri geldikçe, kıraat, sarf, nahivle ilgili açıklamalar yapılmakta, özellikle de Arapça'nın üslup özelliklerinin Kur'an'a yansımaları hakkında bilgi verilmektedir. Eserin içeriğinde bu şekilde bir tedahül olmakla birlikte daha önce de belirttiğimiz gerekçelerle *Mecâzü'l-Kur'ân*, garîbü'l-Kur'ân türü eserlere daha yakındır. Zira muhtevasında her ne kadar diğer açıklamalar yer alsada, eserin ağır basan yönü garîbü'l-Kur'ânların amacı olarak ifade edebileceğimiz garip kelimelerin ya da müfret lafızların anlamlarının açıklanmasıdır.

Mecâzü'l-Kur'ân'da bazı kelimelerin lügat-terim anlamı ayırımına, çokanlamlı lafızlara dikkat çekilmesi, deyim olarak kullanılan lafızların anlamının buna göre verilmesi, nadiren de olsa, kelimelerin maruz kaldığı anlam değişikliklerinin belirtilmesi gibi durumlar onun anlambilim açısından önemli bir eser olduğunu gösterir.

Ebû 'Ubeyde “وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ”⁵⁸⁰ ayeti kerimesinde geçen *ayet* kelimesinin ‘عجائبه/mucizeler’ anlamına geldiğini belirttikten sonra, bu kelimenin mucize, alamet, delil ve Kur'an ayeti anlamlarında kullanıldığını örnek cümlelerle açıklamaktadır. Ayrıca Kur'an ayetinin kısa bir tanımını da yaparak *ayet* kelimesinin terimsel anlamına vurgu yapmaktadır.⁵⁸¹ Ebû 'Ubeyde'nin *ayet* kelimesinin terimsel anlamına dikkat çekmesi, aynı zamanda kelimenin Kur'an'ın her yerinde aynı anlamda kullanılmadığını, yani çokanlamlı bir kelime olduğunu belirtmiş olmaktadır. Yeri geldikçe *ayet* kelimesinden bu anlamlardan hangisinin kastedildiğini açıklaması bunun bir göstergesidir.⁵⁸²

Mecâzü'l-Kur'ân'da sık sık üzerinde durulan hususlardan birisi de birden fazla vücûha/anlama ihtimali olan kelimelerin anlamlarının belirtilmesidir. Ebû 'Ubeyde bu açıklamalarla Kur'an'da geçen çokanlamlı kelimelere işaret etmektedir. Örneğin, “وَلَتَكُنَّ”⁵⁸³ ayetindeki *أُمَّة* kelimesinin anlamını “Siz insanlar için eğitilip

⁵⁷⁸ Örnek olarak bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 69.

⁵⁷⁹ Ebû 'Ubeyde, I, 45-46, 170, 244.

⁵⁸⁰ Bakara, 2/73.

⁵⁸¹ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 45.

⁵⁸² Örnek olarak bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 77, 86, 87, 96, 101; II, 18, 236. Lügat anlamı-terim anlamı ayırımıyla ilgili diğer bir örnek için bkz. I, 91; II, 144, 180.

⁵⁸³ Âli İmran, 3/104.

yetiştirilmiş en iyi topluluksunuz⁵⁸⁴” ayetindeki *ümme* kelimesiyle açıkladıktan sonra, farklı anlamlarda kullanıldığı ayetlerden örnekler vermek suretiyle *ümme* kelimesinin Kur’an’da farklı anlamlarda da kullanıldığına dikkat çekmektedir: Kelimenin, “إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ”⁵⁸⁶ ayetinde ‘zaman’, “وَإِذْ كَرَّ بَعْدَ أُمَّةٍ”⁵⁸⁵ ayetinde ‘önder’, “كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا”⁵⁸⁷ ayetinde ‘topluluk’ anlamlarına geldiğini açıkça belirtmektedir.⁵⁸⁸ Yine, “أَوْلِيَاءَ وَرَثَةً”⁵⁸⁹ ayetinde geçen *mevla* kelimesini ‘vâris’ anlamına gelen ‘أولياء ورثة’ ifadesiyle açıkladıktan sonra, kelimenin ‘müttefik’, ‘bir anlaşmanın taraflarından her biri’, ‘köle’, ‘efendi’ ve ‘dost’ gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.⁵⁹⁰ Bir kelimenin birbirine zıt iki anlamda kullanılması (ezdâd) olgusu da çokanlamlılıktan kabul edilmektedir. Ebû ‘Ubeyde bu tür ezdâd kelimeler hakkında da yeri geldikçe bilgi vermekte, kelimenin geçtiği ayette hangi anlamda kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁹¹

Mecâzü’l-Kur’ân’da çok sık olmasa da, anlam değişimine uğrayan kelimelerden söz edilmektedir. Örneğin, “قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا”⁵⁹² ayetindeki *hanîf* kelimesiyle ilgili olarak “Cahiliye döneminde *hanîf* sözcüğü İbrahim Peygamber’in dininden olan kimse anlamında kullanılırdı. Daha sonra kelime, senelerin geçmesiyle birlikte sünnet olan ve hacc yapan herkes için kullanılmaya başlandı ve puta tapan Araplardan, Hz. İbrahim’in dininden sadece sünnet olma ve hacc yapmayı yerine getirdiği halde ‘biz İbrahim’in dini üzere Hanif olan kişileriz’ diyenler olmuştur. Günümüzde bu kelime ‘müslim’ anlamındadır.”⁵⁹³ demektedir. Ebû ‘Ubeyde burada kelimenin nasıl bir anlam değişimine uğradığını “(لما تناسخت السنون:)” diyerek gerekçesiyle birlikte açıklamaktadır. Cahiliye döneminde Hz. İbrahim’in dinini benimseyenler için kullanılan bir kelimenin ihtiva ettiği anlamlardan sadece ikisinin seçilerek, tenzil döneminde puta taptığı halde sünnet olan ve hacc yapan kimseler için kullanılmaya başlandığına dikkat çeken Ebû ‘Ubeyde, kendi yaşadığı dönemde ise kelimenin ‘müslüman’ anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Günümüz terminolojisiyle ifade edecek olursak bu açıklamaya, tam anlamıyla bir *artzamanlı semantik* diyebiliriz. Yine

⁵⁸⁴ Âli İmran, 3/110.

⁵⁸⁵ Nahl, 16/120.

⁵⁸⁶ Yusuf, 12/45.

⁵⁸⁷ Âli İmran, 3/110.

⁵⁸⁸ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 99-100.

⁵⁸⁹ Nisa, 4/33.

⁵⁹⁰ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 124-125. Ebû ‘Ubeyde’nin dikkat çektiği diğer çok anlamlı kelimelerle ilgili daha fazla örnek için bkz. *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 162, 146, 167, 222.

⁵⁹¹ Örnek olarak bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 39, 74.

⁵⁹² Bakara, 2/135.

⁵⁹³ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 58.

“إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ”⁵⁹⁴ ayetinin tefsirinde ‘is‘âd’ lafzının aslında dağa tırmanmak anlamına geldiğini belirttikten sonra, bu kelimenin ‘merdiven’ anlamında, daha sonra da ‘ارتفع في الأرض’ anlamında kullanıldığını belirterek kelimenin geçirdiği anlamsal evreleri belirtmiştir.⁵⁹⁵

Mecâzü'l-Kur'ân'ın bir özelliği de deyim olarak kullanılan ifadelerin bu anlamlarına dikkat çekmesidir. Örneğin, “وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ”⁵⁹⁶ ayetinin tefsirinde “Bir şeyden pişman olan, aciz olan ya da bu gibi durumlardaki kimse hakkında ‘سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ’ denir.”, diyerek deyimsel anlama dikkat çekilmektedir.⁵⁹⁷

Sonuç olarak, Ebû ‘Ubeyde’nin bu eserinin dilbilimsel yaklaşıma göre telif edilmiş bir tefsir olduğu şeklindeki iddiamızla, eserde dilbilim dışı açıklamaların yer olmadığını söylemek istemiyoruz. Elbette *Mecâzü'l-Kur'ân*'da yer yer dilbilim dışı açıklamalara da rastlamak mümkündür. Örneğin, çok fazla olmamakla birlikte, Mekkî-Medenî ayırımına dikkat çekilmekte, ayetlerin iniş sebebi hakkında bilgi verilmekte ya da ayetin tarihsel ve coğrafi arka planı hakkında bilgi sunulmaktadır.⁵⁹⁸

3.2.1.1.2. İbnü'l-Yezîdî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ı

Garîbü'l-Kur'ân alanında bize ulaşan diğer bir eser Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. Mübarek İbnü'l-Yezîdî'nin (ö.237/851) *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsiruhu* adlı kitabıdır. Eser bazı istisnalar dışında⁵⁹⁹ her sûrede gerekli görülen açıklamaların, Mushaf tertibine göre yapıldığı, hacim olarak garîbü'l-Kur'ânların en küçüklerinden birisi diyebileceğimiz bir niteliktedir. İbnü'l-Yezîdî'nin eseri, muhakkikinin “Müellifin Metodu” başlığı altında belirttiği gibi, her ne kadar kelimelerin anlamlarını açıklarken, kelime anlamlarıyla doğrudan ilgili olmayan bazı rivayetlere yer verse de büyük ölçüde dilbilimsel bir tefsirdir.⁶⁰⁰ Nitekim müellif kelimelerin anlamlarını vermekte; isim, fiil; çoğul, tekil, ya da tesniye olup olmadıklarını belirtmekte, lehçe farklılıkları varsa buna

⁵⁹⁴ Âli İmran, 3/153.

⁵⁹⁵ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 105.

⁵⁹⁶ A‘râf, 7/149.

⁵⁹⁷ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 228. Daha fazla örnek için ayrıca bkz. I, 101, 161, 171, 196, 404, 394; II, 18, 19, 60, 104, 190.

⁵⁹⁸ Bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Mekkî-Medenî ayırımı: I, 50; II, 133; ayetlerin iniş sebebi: I, 258; II, 375, 314; ayetlerin tarihi arka plan: I, 42.

⁵⁹⁹ Nitekim eserde bazı surelerle ilgili hiçbir tefsir yapılmamıştır. Örneğin bkz. İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsiruhu*, s. 181 (Tegâbü'n); s. 203 (Burûc); s. 209 (Kadr ve Zilzâl); s. 214 (Kâfirûn).

⁶⁰⁰ İbnü'l-Yezîdî'nin eserinde az da olsa dilbilim amaçlı olmayan açıklamalar vardır. Örnek olarak bkz. İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 45, 55-56, 199.

da dikkat çekmektedir.⁶⁰¹ Bununla birlikte eserin temel amacı garîb kelimelerin izah edilmesidir. Zaten diğer açıklamalar da aslında garîb kelimelerin açıklanması açısından yardımcı bilgi mahiyetindedir. Eserin dilbilimsel ağırlıklı bir tefsir olduğunu en önemli göstergelerinden birisi, yapılan dilbilimsel izahların ayet, hadis ve şiirlerle istişhad getirilerek desteklenmesidir. ⁶⁰²“وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ” ayetindeki *عَيْلَةً* kelimesini ‘muhtaç olmak’ olarak açıkladıktan sonra, ⁶⁰³“وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى” ayetindeki aynı kökten gelen *عَائِلًا* kelimesini örnek göstermektedir. ⁶⁰⁴“وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ” ayetini “Dünyada birbirlerine bağlandıkları bütün bağlar koptuğunda...” şeklinde tefsir ettikten sonra, “ip ve iki kişi arasındaki akrabalık vb. şeylerin hepsi ‘sebeb’ tir. Hz. Peygamber’in, “benim sebebim ve nesebim dışındaki her şey kıyamet günü geçersizdir”⁶⁰⁶ hadisinde de ‘sebeb’ kelimesi benzer anlamda kullanılmıştır”⁶⁰⁷ diyerek verdiği anlamı delillendirmiştir.

İbnü’l-Yezîdî fikhî konular içeren, fikhî ya da kalamî tartışmalara mevzu bahis olan ayetlerin tefsirinde bu tür tartışmalara girmemiş, ayetlerde gerekli gördüğü dilbilimsel açıklamaları yapmakla yetinmiştir. Bizim tespitimize göre sadece bir yerde, “Allah sizi kasıtsız/amaçsız yeminlerinizden ötürü hesaba çekecek değildir.”⁶⁰⁸ ayetinde fakihlerin kasıtsız yeminlerin neler olduğuyla ilgili iki farklı görüşünü isim vermeden kısaca nakletmektedir.⁶⁰⁹ Allah’ın sıfatları ve ruyetullah gibi, kalam mezhepleri tarafından farklı şekillerde yorumlanan ayetlerde kalamî tartışmalara girilmeksizin kelime anlamlarının verilmesiyle yetinilmiştir.⁶¹⁰

Ebü ‘Ubeyde’nin *Mecâz*’ıyla kıyaslandığında İbnü’l-Yezîdî’nin *Garîbü’l-Kur’ân*’ının tam anlamıyla garîb kelimelerle ilgili olduğu söylenebilir. Eserde çoğu kez kelimelerin anlamları bir veya birkaç kelimeyle verilir; bunun dışında pek fazla açıklama yapılmaz. Eserde kelimelerin lügat -terim anlamı ayırımına dikkat çekilir, deyim olarak kullanılan ifadelere anlam verilir, çokanlamlı ve ezdâd kelimelerin geçtiği yere göre kazandıkları

⁶⁰¹ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, (Nâşirin Mukaddimesi), s. 11.

⁶⁰² Tevbe, 9/28.

⁶⁰³ Duhâ, 93/8. Ayetin meali “*Seni muhtaç (عَائِلًا) halde bulup ihtiyaçlarını gidermedi mi?*” şeklindedir.

⁶⁰⁴ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 73. Kelime anlamlarının ayetle istişhad getirmek suretiyle açıklanması hakkında daha fazla örnek için bkz. s. 64, 107, 118, 126, 186.

⁶⁰⁵ Bakara, 2/166.

⁶⁰⁶ Hadis için bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, IV, 272; IX, 173-174.

⁶⁰⁷ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 32.

⁶⁰⁸ Bakara 2/225.

⁶⁰⁹ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 36.

⁶¹⁰ Örnek olarak bkz. İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 21, 153, 168, 77, 113.

anlamaları dikkate alınır. Yer yer, kıraat, ses ve sarfla ilgili açıklamalar yapılırsa da bunlar çok fazla yer tutmaz. Nahivle ilgili açıklamalar ise yok denecek kadar azdır.

İbnü'l-Yezîdî "وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ"⁶¹¹ ayetindeki *ayet* kelimesiyle ilgili olarak Ebû 'Ubeyde ile hemen hemen aynı açıklamaları yapmaktadır.⁶¹² Teyemmümle ilgili "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"⁶¹³ ayetinde تَيَمَّمُوا kelimesini 'kastetmek, yönelmek' olarak açıklayarak lügat anlamına göre tefsir etmiştir. Buradan hareketle, 'teyemmüm' kelimesinin lügat anlamı 'yönelmek' iken yüzün ve ellerin mesh edilmesi anlamında terimleştiğini söylemek mümkündür.⁶¹⁴

İbnü'l-Yezîdî çokanlamlı kelimelere de genelde dikkat çekmiştir. Örneğin, "وَلَيْنَ أُخْرَتَا"⁶¹⁵ ayetindeki *أُمَّة* kelimesini 'belli bir zamana kadar' şeklinde tefsir ederek⁶¹⁶ Kur'an'da pek çok anlamda kullanılan kelimenin bu ayette hangi anlamda kullanıldığını ortaya koymuştur. Yine "وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ"⁶¹⁷ ayetinde geçen 'عند ربك' ifadesini 'عند سيدك' olarak açıklayarak, kelimenin ilah, mürebbi gibi anlamlara değil, 'efendi' anlamına geldiğini belirtmiştir.⁶¹⁸ Eserde ezdâd kelimelerle ilgili açıklamalar da yapılmaktadır. Bakara Sûresi'ndeki "قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ" "يَسْتَيْقِنُونَ" /kesin olarak bilirler' ifadesiyle açıklayarak kelimenin ezdâd olduğuna işaret etmiştir.⁶²⁰

İbnü'l-Yezîdî'nin eserinin önemli bir özelliği de deyimsel anlamlara vurgu yapması,⁶²¹ hatta nadiren de olsa yer yer kelimenin deyim olduğunu açıkça belirtmesidir. "فَرُدُّوا أَيْدِيَهُمْ"⁶²² ayetini "Bu ifade, emredildikleri şeylerden kaçındılar ve Müslüman olmadılar anlamında kullanılan bir meseldir (deyimdir)", demek suretiyle tefsir etmiştir.⁶²³ Aynı şekilde "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ"⁶²⁴ ayetini "gerektiği yerde harcamaktan kaçınma (:cimrilik yapma) anlamında deyimdir" diyerek tefsir etmiş,

⁶¹¹ Bakara, 2/73.

⁶¹² İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s.25-26.

⁶¹³ Nisa, 4/43.

⁶¹⁴ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 49.

⁶¹⁵ Hud, 11/8.

⁶¹⁶ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 79.

⁶¹⁷ Yusuf, 12/42.

⁶¹⁸ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 85. Diğer örnekler için bkz. s. 47, 48, 72, 173, 197.

⁶¹⁹ Bakara, 2/249.

⁶²⁰ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 22. Diğer örnekler için bkz. s.37, 108, 109, 113, 130, 154, 186, 200.

⁶²¹ Örnek olarak bkz. İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 27, 38, 44, 58, 66, 71, 77, 81, 90, 92, 99, 104, 106, 121, 166, 184-185, 191, 193.

⁶²² İbrahim, 14/9.

⁶²³ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 90.

⁶²⁴ İsra, 17/29.

böylece bu ifadenin ‘elini boynuna bağlama’ gibi lafzî manada anlaşılamayacağına dikkat çekmiştir.⁶²⁵

İbnü’l-Yezîdî’nin az sayıdaki sarf, kıraat farklılıkları gibi konularla ilgili açıklamaları, büyük ölçüde kelimelerin anlamını izah etmede yardımcı ve tali bir unsur olarak değerlendirilebilir. Örneğin, “وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ”⁶²⁶ ayetinde geçen رِجَالًا kelimesini ‘yürüyerek’ şeklinde tefsir ettikten sonra, “bu kelime kaim-kıyam ikilisinde olduğu gibi, *râcil* kelimesinin çoğuludur.” demektedir.⁶²⁷ Böylece kelimenin erkek anlamındaki *racül* lafzının değil, yürüyen kişi anlamındaki *râcil*’in çoğulu olduğuna, anlamın da buna göre şekillendiğine dikkat çekmektedir.

3.2.1.1.3. İbn Kuteybe’nin *Garîbü’l-Kur’ân*’ı

Garîbü’l-Kur’ân alanında yazılmış bir diğer dilbilimsel tefsir Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe’nin (ö.276/889) *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* adlı eseridir. İbn Kuteybe mukaddimede, eserini garip kelimeler hakkında telif ettiğini özel olarak belirtmektedir. O aynı şekilde anlamı bilinen kelimelere çok fazla yer vermeyeceğini; kitabını, hadislerle, gereksiz nahiv açıklamaları ve isnadlarla uzatmayacağını şöyle ifade etmektedir: “Yaygın kullanılan kelimelerin anlamlarına çok fazla yer vermeyeceğiz. Kitabımızı nahiv, hadis ve isnadlarla uzatmayacağız. Eğer çok fazla hadis nakletseydik selefî tefsirini olduğu gibi eserimize almamız gerekirdi ve bu kitap hadis naklederek kitap telif eden müelliflerin kitapları gibi olurdu...” İbn Kuteybe daha sonra eserinin müfessirlerin ve dil âlimlerinin kitaplarından faydalanılarak oluşturulduğunu ve onların görüşlerinden ayrıldığını, bununla birlikte hoş olmayan tevilleri ve zayıf tefsirleri eserine almadığını belirterek⁶²⁸ yaklaşımını ortaya koymaktadır.

İbn Kuteybe’nin mukaddimesinde bizzat belirttiği üzere, bu eseri dışında tefsirle ilgili *Tevilü Müşkili’l-Kur’ân* adında bir eseri daha vardır. Aslında *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* adlı eser, *Müşkilü’l-Kur’ân*’ın bir tür tamamlayıcısıdır. Çünkü müellif *Müşkil*’de garîb ve kapalı kelimelerin izahını yapmayı amaçlamamış, bu lafızlar için özel olarak *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân*’ını yazmıştır. Nitekim kelime anlamları dışındaki konularda çok fazla

⁶²⁵ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 99.

⁶²⁶ Hacc, 22/27.

⁶²⁷ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 122. Sarfla ilgili daha fazla örnek için bkz. s. 48, 194. Lehçe farklılıklarıyla ilgili örnekler için bkz. s. 120, 130, 159; Kıraat farklılıklarıyla ilgili örnekler için bkz. s. 38, 44, 45, 67, 85, 98, 116, 150, 170, 200.

⁶²⁸ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 3-4.

açıklama yapmadan sık sık *Müşkilü'l-Kur'ân*'a atıflarda bulunması iki kitap arasındaki ilişkiyi gözler önüne serer.⁶²⁹ Bu göndermeler arasında, özellikle vücûh (:çokanlamlı) kelimelerin anlamlarıyla ilgili olanlar belli bir yekûn tutmaktadır.⁶³⁰

Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân kendisinden önce telif edilen Ebû 'Ubeyde (ö.209/824) ve İbnü'l-Yezîdî'nin (ö.237/851) eserleri gibi Mushaf tertibine göre yazılmıştır. Ancak bu eseri diğer ikisinden ayıran en önemli özellik, baş tarafta Allah'ın sıfatlarından yirmi altısı hakkında bilgi verilmesi,⁶³¹ daha sonra ayrı bir bölümde Kur'an'da çok kullanılan bazı kelimelerin anlamlarıyla ilgili açıklamalar yapılmasıdır.⁶³² Bu açıklamalardan sonra Fatiha Sûresi'nden başlanarak Mushaf tertibine göre garîb kelimeler açıklanmıştır.

İbn Kuteybe'nin garîbü'l-Kur'ânla ilgili bu eseri içerik olarak da Ebû 'Ubeyde ve İbnü'l-Yezîdî'nin eserlerinden farklılık arz etmektedir. Nitekim bu ikisinin yaklaşımı İbn Kuteybe'ninkine göre daha yoğunluklu bir şekilde dilbilimsel ağırlıklı olup, bu eserlerde dilbilim dışı açıklamalara çok fazla yer verilmemiştir. Ayetlerin dilbilim dışı yönlerden tefsir edilmesi, çeşitli konularla ilgili açıklamalar yapılması, sebab-i nüzullere ve ayetlerin arka planına daha fazla yer verilmesi gibi açılardan⁶³³ İbn Kuteybe'nin eseri garîbü'l-Kur'ân alanında kendisinden önceki bu iki eserden daha zengin bir içeriğe sahiptir. İbn Kuteybe gerekli gördüğü yerlerde dilbilimsel açıklamalarla yetinmeyerek ilave bilgiler de vermiştir. Hatta mukaddimesinde kitabını garip kelimelerin tefsirine ayırdığına değinmesine rağmen, yine de dilbilim dışı konulara girdiği olmuştur. Sahabe ve tabiînden yaptığı nakillerin nicelik olarak fazla olması, nitelik olarak dilbilim amacı gütmemesi, onu önceki garîbü'l-Kur'ân eserlerinden ayıran bir diğer özelliktir.⁶³⁴

İbn Kuteybe eserinde fikhî ve kelimî konulara da diğer garîbü'l-Kur'ân eserlerinden daha çok yer ayırmıştır. Örneğin, وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا⁶³⁵ ayetinin tefsirinde وَأَبْتَعُوا ve وَأَشْرَبُوا emirlerinin farz değil, birincisinin mendup, ikincisinin ise ibaha

⁶²⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Naşirin mukaddimesi), s. 1, د.

⁶³⁰ Nitekim İbn Kuteybe *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*'da vücûh kelimeler için ayrı bir bölüm açmıştır. (Bkz. *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 441-515) Dolayısıyla *Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinde çokanlamlı kelimelerle ilgili çok fazla açıklama yapmayıp *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*'a atıfta bulunması normaldir.

⁶³¹ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 6-20.

⁶³² Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 20-37.

⁶³³ Temelde, dilbilim amacı gütmeyen bu tür açıklamalara örnek olarak bkz.İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 44, 60, 61, 62, 66, 77, 79, 88, 112, 116, 121, 122, 145-146, 155, 160-161, 167, 174, 178, 179, 184, 185-186, 283, 293, 344, 378, 456, 466, 522, 541.

⁶³⁴ Örnek olarak bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 47, 51, 67, 75, 10, 221, 242, 317-318, 339, 369.

⁶³⁵ Bakara, 2/187.

anlamında olduğunu belirterek ayetin fikhî açıdan ne anlam ifade ettiğini belirtmiştir.⁶³⁶ ⁶³⁷ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ayetini ise Hz. Peygamber'in sözünden delil getirmek suretiyle fikhî açıdan tefsir etmiştir.⁶³⁸ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ⁶³⁹ ayetini “yemin-i lagv”ın fikhî terminolojisindeki tanımını,⁶⁴⁰ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النَّسَاءِ⁶⁴¹ ayetinin tefsirinde ‘hıtbe’nin tanımını yaparak⁶⁴² ne tür ifadelerin hıtbe olduğunu açıklamıştır. Nesih konusuna ve mensuh ayetlere de, aynı şekilde İbn Kuteybe’nin daha fazla yer verdiğini söylemek mümkündür.⁶⁴³

Diğer dilbilimsel tefsirlerde olduğu gibi İbn Kuteybe’nin *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* adlı eserinde de kelimâ tartışmalara çok fazla girilmediği görülmektedir. Ancak, bu eserde haberi sıfatlar, ruyetullah, efâl-i ibâd ve şefaât gibi konularda kelimâ konularına önceki garîbü’l-Kur’ân türü eserlerden daha net bir şekilde işaret eden ifadelere rastlamak mümkündür. Bakara Sûresi 2/29. ayetteki “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” ayetinin tefsirinde “Belli bir amaçla ona yöneldi. Bir işi yapıp da onu bitirerek ya da bitirmeden başka bir işe yönelen kişi için ‘isteva lehu’ ve ‘isteva ileyh’ ifadesi kullanılır.”⁶⁴⁴ şeklinde, yine ‘istiva’nın geçtiği bir başka ayeti⁶⁴⁵ “göğe yöneldi” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁴⁶ İbn Kuteybe’nin açıklamalarından, bu iki ayetteki ‘istiva’yı, haberî sıfat olarak değil, yerin ve göğün yaradılışı anlatılırken kullanılan bir ifade tarzı olarak algıladığı sonucunu çıkarmak mümkündür. “*Rahmân arşa istiva etti*”⁶⁴⁷ ayetini ise şöyle tefsir etmiştir: “Bu ayeti Ebû ‘Ubeyde, ‘Devenin üzerine çıktım’ ya da ‘evin üzerine çıktım’ ifadelerindeki *istiva* gibi, bir şeyin üzerine çıkmak, yükselmek olarak tefsir etmiştir. Başkaları ise, *istiva* kelimesinin “Sen ve yanındakiler gemiye yerleşince”⁶⁴⁸ ayetindeki kullanımını delil göstererek ‘yerleşmek’ olarak tefsir etmişlerdir.”⁶⁴⁹ Taha Sûresi’ndeki bu ayeti

⁶³⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s.74.

⁶³⁷ Bakara, 2/188.

⁶³⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 75.

⁶³⁹ Bakara, 2/225.

⁶⁴⁰ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 85.

⁶⁴¹ Bakara, 2/235.

⁶⁴² Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 89-90.

⁶⁴³ Örnek olarak Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 72, 73, 122, 228-229, 249. İbn Kuteybe’nin eserindeki fikhî tefsir örnekleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Kurt, *Hicri III. Asırdaki Tefsir Çalışmaları ve İbn Kuteybe’nin Tefsir Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1990, s. 190-203.

⁶⁴⁴ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 45.

⁶⁴⁵ Fussilet, 41/11.

⁶⁴⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 388.

⁶⁴⁷ Tâhâ, 20/5

⁶⁴⁸ Müminun, 23/28.

⁶⁴⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s.277.

tefsir ederken birbirine benzer, ya da aynı kapıya çıkan iki görüşü zikretmesi ve herhangi bir eleştiride bulunmaması, bu ayetteki ‘*istiva*’yı diğer iki ayetten farklı anladığını gösterir. Zira o, Tâhâ Sûresi’nde geçen ‘*istiva*’yı gerçek anlamında almış ve tevil etme cihetine gitmemiştir.

Şefaatile ilgili olarak ise, “وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ”⁶⁵⁰ ayetini Allah müslümanlara şefaate ederken inkârcıların, “Şimdi bizim için ne bir şefaateçi var ne de candan bir arkadaş.”⁶⁵¹ sözlerini de delil göstererek “Bu ayet inkârcılar hakkındadır. İnkârcı insan için hiçbir şefaateçi olamaz ki ona şefaati fayda versin”⁶⁵² şeklinde tefsir etmiştir. Bu tefsir iki açıdan önemlidir: İlk olarak bu açıklama, İbn Kuteybe’nin şefaati kabul ettiğini, şefaatin olmayacağını savunanların delil olarak ileri sürdükleri ayetlerin⁶⁵³ ise inkârcılar hakkında geçerli olduğu görüşünü savunduğunu gösterir. İkinci olarak, İbn Kuteybe dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerde pek sık rastlanmayan, dilbilim dışı bir konuda ayeti ayetle tefsir etme cihetine gitmiştir. Oysa özellikle erken dönem dilbilimsel tefsirlerde, dilbilimsel istişhad dışında ayetin ayet ve sünnetle tefsir edilmesine pek sık rastlanmamaktadır.

Ruyetullah konusunda farklı görüşlere delil olarak öne sürülen “فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ”⁶⁵⁴ ayetini “dilediği iş ortaya çıktı”⁶⁵⁵ şeklinde, yine “الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ”⁶⁵⁶ ayetindeki *ziyade* kelimesini ‘on ya da yedi yüz katı olacak şekilde kat kat’⁶⁵⁷ olarak tefsir etmesi bu ayetleri Allah’ın ahirette görülmesine delil olarak algılamadığını gösterir.⁶⁵⁸ Ruyetullahla ilgili diğer iki ayette⁶⁵⁹ ise herhangi bir yorum yapmamıştır.

Dilbilim amaçlı yapılmayan bu tarz açıklamalar, her ne kadar diğer iki esere göre daha fazla olsa da, bu durum İbn Kuteybe’nin eserinin dilbilimsel bir tefsir olmasına engel teşkil etmez. Zira dilbilimsel olmayan konularla ilgili ayrıntılı izahlara ve tartışmalara

⁶⁵⁰ Bakara, 2/123.

⁶⁵¹ Şuarâ, 26/100-101.

⁶⁵² İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 62.

⁶⁵³ Bakara, 2/48, 123, 254.

⁶⁵⁴ A’râf, 7/143.

⁶⁵⁵ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 172.

⁶⁵⁶ Yunus, 10/26.

⁶⁵⁷ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 196.

⁶⁵⁸ Bilindiği üzere bu iki ayeti, Allah’ın ahirete müminler tarafından görüleceğinin delili olarak kabul edenler vardır. İleride Mukâtil b. Süleyman’ın *el-Vücûh ve’n-Nezâir* adlı eserini incelerken belirteceğimiz üzere, Mukâtil bu ayetteki زيادة kelimesinin Allah’a bakmak olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, s. 28.

⁶⁵⁹ Enâm, 6/103 için bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 157; Kıyame, 75/24 için bkz. s. 500.

girmemesi, sebep-i nüzulle ilgili farklı ve birden fazla rivayetlere yer vermemesi bakımından dilbilimsel yönü net olarak ortaya çıkar. Ayrıca ayet ve hadisleri dilbilim ağırlıklı yorumlarında istişhad olarak getirmesi de⁶⁶⁰ onun dilbilimsel bir tefsir olduğunu gösteren emarelerdendir.

İbn Kuteybe, Ebû ‘Ubeyde ve Ferrâ’nın eserlerinden yararlanmış, fakat bu eserlerden sadece yararlanmakla kalmamış, aynı zamanda onları eleştirdiği de olmuştur.⁶⁶¹ İbn Kuteybe gerek genel anlamda tefsir açısından gerekse özel olarak garîbü’l-Kur’ân açısından olsun, Taberî, Kurtubî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi kendisinden sonraki birçok müfessire kaynaklık yaparak onları etkilemiştir. Hatta Taberî bu eserden önemli ölçüde yararlanmış, yer yer İbn Kuteybe’nin sözlerini Ebû ‘Ubeyde ve Ferrâ’da yaptığı gibi aynen aktarmıştır. Çoğu kez onun lafızlarını değil de, kendi üslubunu kullanarak İbn Kuteybe’den istifade etmiştir.⁶⁶²

İbn Kuteybe’nin eserinin içeriğinde garîb kelimelerin açıklanması birinci planda yer alır. Bu durum içeriğin başlıkla uyum arz ettiğini gösterir. Eserde kelimelerin anlamı dışındaki dilbilim açıklamaları Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân*’ına göre daha azdır. Bu yönüyle eser, kelime anlamlarının izahı dışındaki dilbilimsel açıklamalar bakımından İbnü’l-Yezîdî’nin *Garîbü’l-Kur’ân*’ına daha yakın bir özelliğe sahiptir.⁶⁶³

İbn Kuteybe’nin eserinde kelimelerin anlamları verilirken, lügat anlamı-terim anlamı ayırımı kendisinden önceki eserlere göre nitelik olarak gelişmiş, nicelik olarak da artmıştır. Eserin baş tarafında *şirk, küfr, cahd, zulm, fîsk, nifak* kelimelerinin lügat ve terim anlamları verilmektedir. Örneğin, *nifak* kelimesinin, ‘ناقصاء اليربوع’ (:köstebeğin yuvasındaki oyuk) ifadesinden türetildiğini belirten İbn Kuteybe “Köstebek nasıl bir delikten girip başı sıkıştığında diğerinden çıkıyorsa, münafık da görünüşte İslam’a girse de kalben İslam’ı seçmez. *Nifak* lafzı İslam’ın terimleştirdiği bir kelime olup, İslam’dan önce bilinmemekteydi” diyerek kelimenin lügat anlamı ile terim anlamı arasındaki

⁶⁶⁰ Ayetle istişhada örnek olarak bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 57, 63, 64, 264, 384; hadisle istişhada örnek olarak bkz. s. 46-47, 59, 151, 205, 241, 428, 447.

⁶⁶¹ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. ۳ . İbn Kuteybe’nin Ferrâ’ya yönelttiği eleştiriye örnek olarak bkz. Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 441-442; Ebû ‘Ubeyde’ye yönelik eleştiriler için bkz. s. 25-26, 44, 230, 236, 245, 255, 328-329, 330-331, 350.

⁶⁶² İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, (Naşirin Mukaddimesi), s. ۳ .

⁶⁶³ Temelde kelimelerin anlamını açıklamaya yönelik olmayan dilbilimsel amaçlı tefsir örnekleri için bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 40, 73, 82, 118, 159, 163, 215, 227, 263, 306, 417, 425, 492.

ilişkiye dikkat çekmiştir.⁶⁶⁴ Eserin baş tarafında yer alan bu kelimeler dışında, ilerleyen sayfalarda da yeri geldikçe lügat anlamı-terim anlamı ayırımına işaret eden izahlar görülmektedir. Örneğin, *sâbiîn*, *âyet*, *vahiy*, *kâfir* kelimelerinin tefsirine bakılabilir.⁶⁶⁵

İbn Kuteybe çokanlamlı kelimelerle ilgili yeri geldikçe açıklamalar yapmıştır. Sözelimi, ‘güç, iktidar’ anlamlarında kullanılan *sultan* kelimesinin ‘hucet’ ve ‘burhan’ anlamlarına da geldiğini “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ”⁶⁶⁶ ayetindeki kullanımı örnek göstermek suretiyle belirtmiştir.⁶⁶⁷ İbn Kuteybe birden fazla anlamda kullanıldığını belirttiği bazı kelimeler hakkında geniş bilgi için *Tevilü Müşkili’l-Kur’ân* adlı kitabına atıflar yapar.⁶⁶⁸

Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân’da ezdâd kelimelere de yeri geldiğinde dikkat çekilir. Örneğin, “فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ”⁶⁶⁹ ayetindeki الصَّرِيم kelimesini ‘yanıp simsiyah kesilmiş’ olarak açıkladıktan sonra, bu kelimenin gece ve gündüzden her birinin diğerini takip etmesinden hareketle, her ikisi, yani gece (karanlık) ve gündüz (beyazlık) için kullanıldığını belirtir. Daha sonra kelimenin ‘gündüz’ anlamında olduğu kabul edilirse ayetin “Bahçedeki meyveler kesilmiş ve yok olmuş” şeklinde anlaşılabileceğini söyler.⁶⁷⁰

Deyim olarak kullanılan ifadelerin anlamı da *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân*’da önemli bir yer tutmaktadır. Hatta garîbü’l-Kur’ân türü eserler incelendiğinde, kelime ya da ifadelerin deyimsel anlamlarına en çok İbn Kuteybe’nin bu eserinde yer verildiği söylenebilir. Örneğin “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ”⁶⁷¹ ayetindeki يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ifadesini ‘iyilik yapmayan ve eli sıkı, olarak açıkladıktan sonra, ‘bukağı’ anlamına gelen الغل kelimesinin ‘eli sıkı’ anlamında bir deyim olduğunu belirtmiş, “أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ”⁶⁷² ayetindeki يُنَادُونَ مِنْ

⁶⁶⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 29. *Şirk, küfr, cahd, zulm, fık* kelimeleri için bkz. s. 27-29. İbn Kuteybe’nin münafık kelimesiyle ilgili yaptığı açıklamayı Câhız’ın da yaptığını görüyoruz. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), 7 cilt, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1965, V, 279-280.

⁶⁶⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, ‘sâbiîn’: s. 52; ‘âyet’: s. 92, 321; ‘vahiy’: s. 148-149, 159, 273; ‘kâfir’: 316.

⁶⁶⁶ Hüd, 11/96; Mümin, 40/193.

⁶⁶⁷ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 33. Vücûhla ilgili daha fazla örnek için ayrıca bkz. s. 6-7, 9-10, 55, 92, 95, 105, 202, 235, 239, 272, 280, 295, 304, 410, 413-414.

⁶⁶⁸ Örnek olarak bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 48, 49, 50,

⁶⁶⁹ Nûn, 68/20.

⁶⁷⁰ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 479. Daha fazla örnek için bkz. s. 47, 60, 86-87, 88, 93, 193, 231, 269, 270, 405, 406, 517.

⁶⁷¹ Maide, 5/64.

⁶⁷² Fussilet, 41/44.

مَكَانَ بَعِيدٍ ifadesini ‘anlayışlarının kısıtlılığıyla’ açıkladıktan sonra, “anlayışı kıt kimselere ‘أنت تنادي من مكان بعيد’ denir” diyerek⁶⁷³ deyimsel anlama dikkat çekmiştir.

İbn Kuteybe’nin eserinin bir diğer özelliği ise kelimeler arasındaki nüanslara (:furûk) dikkat çekmesidir. “Andolsun ki Biz insanı şekillenmiş, kara ve kurumuş bir çamurdan yarattık”⁶⁷⁴ ayetindeki *salsâl* kelimesinin ‘kuru ve pişmemiş çamur’ anlamına geldiğini, *fahhâr* kelimesinin ise ‘ateşte kurutulmuş çamur’ anlamında kullanıldığını belirterek iki kelime arasındaki nüansa işaret etmiştir.⁶⁷⁵

3.2.1.2. Meâni’l-Kur’ân-İ’râbü’l-Kur’ân Türü Eserler ve Dilbilimsel Tefsir

Tefsir literatürüne bakıldığında *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adı altında ayrı ayrı kitaplar telif edilmekle birlikte, her ikisinin bir arada kullanılarak *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* gibi isimlerle yazılan eserler de vardır. Daha önce belirttiğimiz üzere, *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adlı eserler arasında, bu eserlerle garîbü’l-Kur’ân türü eserler arasındaki gibi net bir ayırım yapmak zordur. İncelediğimiz eserlerden hareketle, en azından ilk üç asırda yazılan eserler için bunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu eserler arasında gerçekten de önemli bir farklılık olduğu düşünülse bile, meâni’l-Kur’ânlarla i’râbü’l-Kur’ân’lar arasında amaç, yöntem ve içerik bakımından ne tür bir farklılık olduğunu tespit etmek bu çalışmanın amacını ve hacmini aşar. Zira bu konuda kesin bir yargıya varabilmek için, gerek ayrı ayrı *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adı altında yazılan eserlerin, gerekse *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adı altında yazılan eserlerin hepsini karşılaştırmalı olarak incelemek gerekir. Bu tür bir karşılaştırmalı inceleme müstakil bir araştırma konusu olmaya daha elverişlidir.

Hicri ilk üç asırda yazılmış meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerden günümüze sadece Ahfeş ve Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserleri, Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’râbü’l-Kur’ân* adlı eseri ulaşmıştır.⁶⁷⁶ Kisâî’nin (ö.189/860) kaynaklarda zikredilen *Meâni’l-Kur’ân*⁶⁷⁷ adlı eseri ise günümüze ulaşmamakla birlikte İsa Şehhate İsa Ali,

⁶⁷³ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 144, 390. Deyimsel anlamları verilen kelimeler hakkında daha fazla örnek için bkz. s. 58, 94, 113, 114, 116, 167-168, 172, 173, 179, 203, 209, 226, 230, 235, 242, 257, 264, 266, 268, 287, 290, 291, 293, 298, 370, 394, 475, 481, 495.

⁶⁷⁴ Hicr, 15/26.

⁶⁷⁵ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 237-238.

⁶⁷⁶ Meâni’l-Kur’ân alanında yazılan eserler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51-52.

⁶⁷⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 98; Ebü’l-Berekât İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-Elibba fi Tabakati’l-Üdeba*, (thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1998, s. 69; Mustafa b. Abdullah Hacı

Kisâî'nin konuyla ilgili tefsirlerde yer alan görüşlerini tahrir etmek suretiyle aynı isim altında neşretmiştir.⁶⁷⁸ Kisai'nin bu eseri bizzat kendisi tarafından yazılmayıp ona nispet edilen görüşlerin derlenmesinden ibaret olduğu için, bu eseri çalışmamızın kaynaklarını belirttiğimiz üzere incelemeyeceğiz.

Zeccâc'ın bugün elimizde mevcut olan *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* eserinin yanı sıra, *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensub ila Zeccâc* adı altında yayımlanmış bir eser daha basılmıştır. Fakat eseri neşreden İbrahim Ebyârî, eserin son kısmına eklediği "Dirâse" kısmında çeşitli deliller eşliğinde bu kitabın Zeccâc'a ait olmadığını, Mekkî b. Ebû Talib'e (ö.437/1045) ait olduğunu öne sürmektedir.⁶⁷⁹ Oysa bu bilgilere eserin başında yer vermesi, ya da eserin gerçekten Mekkî b. Ebû Talib'e ait olduğu şeklinde kesin kanaati oluştuysa eseri bu isim altında neşretmesi beklenirdi. Kaldı ki, İbrahim Ebyârî'nin bu eserin Mekkî b. Ebû Talib'e ait olduğu yönündeki görüşü Durmuş Ali Kayapınar tarafından değerlendirilerek geçersiz olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.⁶⁸⁰ Kayapınar eserin Ali b. Huseyn b. Ali ed-Darîr el-İsfahânî el-Bâkûlî'nin *Keşfu'l-Mu'dilât fi Nüketi'l-Meânî ve'l-İ'rab ve'l-İleli'l-Kıraât el-Merviyye ani'l-Eimme's-Seb'a* adlı eseri olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁸¹ Zeccâc'ın bugün elimizde beş cilt olarak matbu *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eseri olduğuna göre, bunun dışında Zeccâc'a ait müstakil bir *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eser olmadığını düşünüyoruz. Kaynaklarda zikredilen *İ'râbü'l-Kur'ân* ise ona ait olan *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eser olsa gerektir. Nitekim, Kayapınar bu eserin adının, yazma nüshalarında *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* olarak her üç şekilde de geçtiğini belirtmektedir.⁶⁸² Bu bilgiler ışığında, çalışmamızda Zeccâc'ın beş cilt olarak neşredilen *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eserini inceleyeceğiz. Kendisine nispet edildiği halde, ona ait olmadığı, gerek eserin naşiri tarafından ve gerekse müstakil bir makalede Kayapınar tarafından

Halife Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, 2 cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., II, 1730.

⁶⁷⁸ Bkz. Ali b. Hamza Kisâî, *Meâni'l-Kur'ân*, (haz. İsa Şehhâte İsa Ali), Dâru Kuba li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Kahire 1998.

⁶⁷⁹ Bkz. *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensub ilâ'z-Zeccâc (Zeccâc'a Nispet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân)*, (thk. İbrahim Ebyârî), 3 cilt, el-Müessesetü'l-Mısriyye'l-Âmme, Kahire 1963, III, 1096-1099.

⁶⁸⁰ Kayapınar, "ez-Zeccâc'a Nispet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir?", *SÜİF Dergisi*, sayı: 7, Konya 1997, s. 89-96. Krş. Bulut, Ali, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, s. 131.

⁶⁸¹ Kayapınar, "ez-Zeccâc'a Nispet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir?", s. 104; krş. Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, s. 131.

⁶⁸² Kayapınar, "Meâni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", s. 100-101.

delilleriyle ortaya konan *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensub ila Zeccâc* adıyla neşredilmiş eseri incelemeyeceğiz.

Eserleri incelerken eserlerin yazılış öncelikleriyle ilgili elimizde bilgi varsa bunu dikkate alacağız. Aksi halde müelliflerin vefat tarihlerine göre sıralama yapacağız. Bu bağlamda Ahfeş'in vefat tarihi hicri 215/830, yani Ferrâ'dan sonra olmasına rağmen, *Meâni'l-Kur'ân*'ını Ferrâ'dan (ö.207/822) önce yazdığı konusunda bilgilere sahip olduğumuz için Ahfeş'in eserine öncelik vermeyi uygun gördük.⁶⁸³

Garîbü'l-Kur'ânlar ile meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ânların mukayesesini yaparken değindiğimiz üzere, garîbü'l-Kur'ânlar birinci planda müfred (garîb) kelimelerin anlamlarını açıklamayı amaçlamışlardır. Diğer ikisi ise kelimeleri okunuşları (kıraat), yapı ve şekilleri (sarf) ve cümle içindeki görevleri (nahiv ve irab) yönünden ele almayı amaçlamışlardır. Bununla birlikte garîbü'l-Kur'ânlar türü eserler değişen oranlarda da olsa kıraat, sarf ve nahivle ilgili meselelere yeri geldikçe değinmişler, yine meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ânlar da oranları değişmekle birlikte yeri geldikçe kelimelerin anlamlarıyla ilgili açıklamalara yer vermişlerdir. Dolayısıyla, bu eserleri sadece isimlerinin farklı oluşu nedeniyle değil, meseleleri ele alış tarzları ve içeriklerinde bazı farklılıklar olduğu için ayrı kategorilerde değerlendirdik.

3.2.1.2.1. Said b. Mes'ade el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ı

Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ında ayetler; kıraat, sarf, nahiv ve yaygın olarak olmasa da kelimelerin anlamı açısından ele alınmaktadır. Eserde diğer dilbilimsel tefsirlerde olduğu gibi, fikhî konulara istisnalar dışında girilmemekte, gerekli görülen yerde fikhî konularla ilgili dilbilim temelli açıklamalar yapılmaktadır.⁶⁸⁴ Ayetlerin sebebi nüzulu vs. hakkında bilgi verme amacı güdülmemektedir. Kelamî konularda uzun uzadıya tartışmalara girilmemekte, ancak ayetlere getirilen izahlar aslında müellifin görüşünü yansıtmaktadır. Ahfeş'in kelamî tartışmalara konu olan ve delil olarak öne sürülen ayetlere getirdiği izahlar onun Mutezile'ye meyilli olduğunu göstermektedir. Nitekim, o 'istiva', 'Allah'ın gelmesi' ve 'Allah'ın kelamı' gibi sıfatların geçtiği ayetleri tevil ederek yorumlamıştır. Örneğin dildeki kullanımdan örnek getirmek suretiyle 'Allah'ın

⁶⁸³ Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, III, 1375; Bkz. Kayapınar, "Meâni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", s. 98.

⁶⁸⁴ Mesela Mâide Sûresi 5/6. ayetindeki *وامسحوا* ifadesiyle ilgili görüş ve açıklamalara yer verilmektedir.

semaya istivasını/yönelmesini⁶⁸⁵ Allah'ın bizzat semaya yönelmesi olarak değil, Allah'ın fiilinin yönelmesi,⁶⁸⁶ “Allah'ın Arş'a istiva etmesini”⁶⁸⁷ Allah'ın kadir olması olarak tefsir etmiş;⁶⁸⁸ Allah'ın gelmesini,⁶⁸⁹ “Allah'ın emrinin gelmesi”⁶⁹⁰ olarak açıklamıştır. “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”⁶⁹¹ ayetinin tefsirinde “Kelamı Allah yaratmıştır. Fakat insandan sadır olan kelamdan farklıdır. Allah onu yarattı ve daha sonra Musa'ya ulaştırdı” diyerek Kelam sıfatının mahluk olduğuna işaret etmiştir.⁶⁹² Ahfeş “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ”⁶⁹³ ayetini “bazıları rızkını ve Allah tarafından kendisine verilecek olan şeyi beklemektedir” şeklinde tefsir ettikten sonra, “Şayet ayette bazı insanların dediği gibi gözle bakma kast edilseydi, ayetin devamında bunu açıklayan bir ifade olurdu. Oysa ayetin devamında وَجُوهٌ لَا تَنْظُرُ وَلَا تَرَىٰ denmemiş, “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِأَسِيرَةٍ تَنْظُرُ أَنْ”⁶⁹⁴ denmiştir... “Gözler onu idrak edemez, o ise gözleri idrak eder”⁶⁹⁵ ayeti varken bu ayet onların dediği şeyi nasıl ifade etsin?” diyerek ruyetullaha karşı çıkmaktadır.⁶⁹⁶ Dilbilimle doğrudan alakalı olmayan bu tefsir örneklerinin eserin dilbilimsel yaklaşımla yazılmış bir eser olmasına engel teşkil etmediğini düşünüyoruz.

Eser, ismi, meseleleri ele alış tarzı ve de içeriği açısından değerlendirildiğinde müfred kelimelerin anlamlarını amaçlamamakta, kelimelerin okunuşu, irabı ve cümle dizilişi açısından ayetleri izah etmektedir. İsim açısından bakılacak olursa müellif, diğer *Meâni'l-Kur'ân* adlı eser müellifleri gibi, amacına binaen eserini bu şekilde isimlendirmiş olmalıdır. Öncelikli olarak kelimelerin anlamlarını izah etme amacıyla yazılan eserler genelde *Meâni'l-Kur'ân* adıyla değil, *Garîbü'l-Kur'ân* vb. adlarla isimlendirilmişlerdir. Oysa ayetlerin daha çok irab ve nahiv analizleri açısından izah edilmesi amaçlanan eserler genelde *Meâni'l-Kur'ân* veya *Î'râbü'l-Kur'ân* ya da her

⁶⁸⁵ Bakara, 2/29.

⁶⁸⁶ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 218. Ahfeş burada ‘istiva’nın “كان الخليفة في أهل العراق يوليه ثم تحول إلى الشام” örneğindeki gibi cisim olarak değil, fiilinin yönelmesi anlamına geldiğini belirtmiştir.

⁶⁸⁷ Tâhâ, 20/5.

⁶⁸⁸ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 631.

⁶⁸⁹ Bakara, 2/210.

⁶⁹⁰ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 365. Ayette ifade edilen ‘Allah’ın gelmesinin’, “قد خشينا أن تأتينا ، وإنما تغني حكمهم” örneğinde olduğu gibi Allah’ın emri ve hükmünün gelmesi olarak açıklanıyor.

⁶⁹¹ Nisa, 4/164.

⁶⁹² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 458.

⁶⁹³ Kıyame, 75/23-24.

⁶⁹⁴ Kıyame, 75/24-25.

⁶⁹⁵ Enam, 6/103.

⁶⁹⁶ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 524. Ahfeş’in ruyetullahla ilgili görüşünü ifade ettiği diğer yerler için ayrıca bkz. II, 524-525, 531, 721.

ikisini birden kullanarak *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* şeklinde adlandırılmıştır. Ahfeş'in eserinin adının *Meâni'l-Kur'ân* olması da bu duruma uygunluk göstermektedir.

Meseleleri ele alış tarzı bakımından da Ahfeş'in eseri nahiv, yani sözdizimi ağırlıklı bir eserdir. Nitekim Ahfeş, ayet ve şiirle istişhad yöntemine garib kelimelerin anlamını izah ederken değil, daha çok, eserinin birincil amacını teşkil eden kıraat, sarf, irab ve nahivle ilgili hususlarda başvurmaktadır. Örneğin, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ* ⁶⁹⁷ ayetindeki istifham/soru edatının soru anlamında olmadığını açıkladıktan sonra, Kur'an'da geçen benzer cümlelerden örnekler vermektedir. ⁶⁹⁸ *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا* ⁶⁹⁹ ayetinde *يَقُولُ* kelimesinin ism-i mevsul olan 'مَنْ' kelimesinin lafzına itibar edilerek tekil, *وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* ifadesinin ise manasına itibar edilerek çoğul geldiğini belirttikten sonra, Kur'an'da bunun örneklerinin çok olduğunu belirterek bu örnekleri zikretmektedir. ⁷⁰⁰ Örnekleri çoğaltmak mümkündür: Kelimelerin imale ile okunması, iki hemzenin peş peşe gelmesi, ceza 'fâ'sının durumu, mütekellim 'yâ'sının muzafun ileyh olması, emir siygasından sonra gelen fiili muzarinin durumu, mefulun fiili üzere takdim edilmesi, ismi failin siygasının zamanlara delaleti ve muzâf olması, failin müzekker veya müennes olması, istisna ve müstesnanın durumu, anlam belli olduğu için şartın cevabının hazfedilmesi, cümlenin öğeleri arasındaki takdim-tehir gibi, ⁷⁰¹ garib kelimelerin anlamıyla ya da kelimelerin müfred haldeki anlamıyla ilgili olmayıp kıraat, sarf ve nahvi ilgilendiren konularda ayetlerden örnekler getirmek suretiyle izahlar yapmaktadır.

Meâni'l-Kur'ân incelendiğinde, Ahfeş'in bu eserinde esasen sarf ve nahve dayanan açıklamaları amaçladığının net bir göstergesi daha olduğu görülür. Eserde, sureler arasında yapılan bölümlemeler dışında, bazı ayetlerin tefsirinde kıraat, sarf ve nahvi ilgilendiren bölümlemeler yapılmış ve buna göre "Bab" adı altında başlıklar konulmuştur. Başlıkların bizatihi Ahfeş tarafından mı yoksa eserin müstensihleri tarafından mı konulduğunu kesin olarak bilmemekle birlikte, eserin belli bölümlerinin

⁶⁹⁷ Bakara, 2/6.

⁶⁹⁸ Bkz. Ahfeş, "*Meâni'l-Kur'ân*", I, 181-188

⁶⁹⁹ Bakara, 2/8.

⁷⁰⁰ Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 188-192.

⁷⁰¹ Örnekler için bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, Kelimelerin imale ile okunması: I, 193-195; iki hemzenin peş peşe gelmesi: 198-204; ceza 'fâ'sı: 221-232; mütekellim 'yâ'sının muzaf ileyh olması: 235-243; emir siygasından sonraki fiili muzarinin durumu: 243-246; mefulun takdimi: 246-252; ismi faille ilgili bilgiler; 254-258; failin müzekker veya müennes olması: 260-264; istisna: 294-297; şartın cevabının hazfedilmesi: 319-321; cümlenin öğeleri arasındaki takdim-tehir: II, 520-522;

içerdikleri meseleler bakımından sarf ve nahiv konularına göre bölümlere ayrıldığı kesindir.⁷⁰² Nitekim başlık olmayan bazı yerlerde de aynı durum görülmektedir.⁷⁰³

Eserin belli kesimlerinin; kıraat, sarf ve nahiv meselelerine göre bölümlere ayrılması, ele alınış tarzı açısından olduğu kadar, aynı zamanda içerik olarak da *Meâni'l-Kur'ân*'ın garîbü'l-Kur'ân türü eserlerden farklı olduğu anlamına gelir. Çünkü bu bölümler altında ele alınan meseleler sonuçta eserin içeriğini oluşturmaktadır. Ama Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ının içerik açısından garîbü'l-Kur'ânlardan farklı olduğu başka yönler de vardır. Daha eserin başında 'Besmele'nin tefsirinde anlamla ilgili herhangi bir bilgi verilmemekte, 'Besmele'de geçen 'اسم' kelimesinden hareketle yaklaşık sekiz sayfa hemze-i vasıl ve hemze-i katı ayırımından bahsedilmektedir.⁷⁰⁴ Fatiha Sûresi'nin tefsirinde de aynı şekilde, kelime anlamıyla ilgili herhangi bir açıklama yapılmamakta, sûredeki ayetlerin irab ve nahiv/sözdizimi açısından tefsiri yapılmaktadır. Hatta eserin başlangıcı olan 147. sayfasından 204. sayfaya kadar olan ve Besmele ve Fatiha'nın tefsiriyle Bakara Sûresi'nin ilk on dört ayetini kapsayan elli yedi sayfalık bölümde anlamı açıklanan kelime sayısı iki elin parmaklarını geçmez.⁷⁰⁵ Eserin geri kalan kısımlarında da durum aşağı yukarı aynıdır. Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerden farklı olarak, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ında, istisnalar dışında,⁷⁰⁶ garîbü'l-Kur'ânların genel özellikleri diyebileceğimiz; kelimelerin lügat anlamı-terim anlamı ayırımına, deyim olarak kullanılan kelimelerin deyimsel anlamına dikkat çekilmemekte, çok anlamlı ve ezdâd olan kelimelerin bu özelliğine açıkça değinilmediği gibi işaret de edilmemektedir. Bununla birlikte *Meâni'l-Kur'ân*'da müfredatın anlamına hiç değinilmediğini de

⁷⁰² Bu şekilde bölümler ayrılıp başlık konulan yerler: I, 217-218 arası "Mecaz Babı", I, 220-221 arası "İstisna Babı", I, 221-232 arası "Ceza 'Fa'sı Babı", I, 235-243 arası "İzafet Babı", I, 243-246 "Mücâzât Babı (Yani emir siygasında sonra gelen fiili muzarinin emrin cevabı olması)", I, 246-252 arası "ene, ente ve huvenin tefsiri babı", I, 252-254 arası "Vav Babı", I, 254-258 arası "İsmi Fail Babı", I, 258-260 arası "Zaman İfade Eden Kelimelerin Fiillere Muzâf Olması Babı", I, 260-263 arası "Müzekker ve Müennes Babı", I, 264-265 arası "'Ehl' ve 'Âl' Kelimelerinin Kullanımı Babı", I, 267 "Fiil Babı", I, 272-273 arası "'min' Harfi cerinin Zaid Olduğu Yerler Babı", I, 273-276 arası "Hemze İle İlgili Bazı Konular", I, 284-295 arası "'inne' ve 'enne' Babı", I, 294-297 arası "İstisna Babı", I, 297-298 arası "Cemi Babı", I, 300-307 arası "Fiili Muzarinin Başına Dahil Olan 'lam' Babı".

⁷⁰³ Mesela başlık konulmayıp ayrı bir bölüm yapılmadığı halde, I, 181-188 arası "soru cümlesi şeklinde olduğu halde, soru cümlesi olmayan yerler", I, 188-192 arası "tekil çoğul farklılığı", I, 193-195 arası "bazı kelimelerin imale ile okunması", I, 198-204 arası "iki hemzenin peş peşe gelmesi durumu" gibi başlıklarla ayrı konular haline getirilebilir.

⁷⁰⁴ Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 147-154.

⁷⁰⁵ Bu sayfalar arasındaki kelime anlamı ile ilgili açıklamalar için bkz. Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 164, 170-171, 192-193, 196, 206-207, 208.

⁷⁰⁶ Bizim tespit edebildiğimiz istisnalar şunlardır: Çok anlamlı kelimeler için bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 361-362, 419; II/473, II/488; ezdâdla ilgili olarak bkz. II, 598, 685; lügat anlamı terim anlamı ayırımı için bkz. II, 661.

söyleyemeyiz. Zira az olmakla birlikte yer yer kelimelerin anlamı da açıklanmıştır.⁷⁰⁷ Ancak bu açıklamalar eserin mahiyetini değiştirecek nitelik ve niceliğe sahip değildir. Bu yüzden Ahfeş'in bu eseri; adı, amacı, yazılış tarzı ve içeriği bakımından garîbü'l-Kur'anlardan farklıdır, dolayısıyla da farklı bir kategoride, yani kelimelerin müfred haldeki anlamlarından ziyade, okunuşlarını (kıraat), morfolojik yapılarını (sarf) ve kelimelerin cümledeki konumundan kaynaklanan anlamlarını (nahiv/sözdizimi) ele alan meâni'l-Kur'ân türü eserler arasında değerlendirilmeye uygundur. Dolayısıyla, dilbilimsel tefsir açısından, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ının doldurduğu boşluk özellikle sarf/biçimbilim ve nahiv/sözdizimiyle ilgili yapılan açıklamalarda tezahür etmektedir.

3.2.1.2.2. Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı

Meâni'l-Kur'ân adıyla yazılan bir diğer tefsir Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân* adıyla meşhur *Tefsiru Müşkili İrabi'l-Kur'ân ve Meânihi*⁷⁰⁸ adlı eseridir. Ferrâ'nın bu eseri adından da anlaşılacağı üzere dilbilim ağırlıklıdır. Zira eserde ayetler genel olarak, kıraat, sarf, nahiv ve kelimelerin anlamı açısından açıklanmaktadır. Bununla birlikte *Meâni'l-Kur'ân*'da dilbilimle ilgili olmayan açıklamalara da yer verilmektedir.

Eserde birinci planda kıraat farklılıkları, sarf ve nahivle ilgili konular yer almaktadır. Yeri geldikçe de kelime anlamlarıyla ilgili açıklamalar da yapılmaktadır. Diğer meâni'l-Kur'ân eserleri gibi, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ındaki kelimelerin anlamına yönelik yapılan açıklamalar eserin garîbü'l-Kur'ân türü eserlerle aynı kategoride değerlendirilmesini gerektirmez. Zira, eserin içeriğine bakıldığında öne çıkan birinci husus sarf, nahiv ve irabla, yani biçimbilim ve sözdizimiyle ilgili yapılan izahlardır. Hatta yer yer nahivle ilgili, sayfalarca bilgiler verilmektedir. Garîbü'l-Kur'ânlarda anlamı üzerinde durulan birçok kelime, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ında olduğu gibi burada da, kelime anlamı açısından değil, daha çok sarf ve sözdizimi açısından ele alınmaktadır. Örneğin, “ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْثَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْثُهَا تَسُرُّ ”⁷⁰⁹ ayetinin tefsirinde *صَفْرَاءُ* kelimesinin anlamıyla ilgili herhangi bir açıklama yapılmamakta, üç sayfa nahvi yönden açıklamalar yapılmaktadır.⁷¹⁰ Yine حنيف

⁷⁰⁷ Örnek olarak bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 212, 215, 267, 671, 273, 329-330, 334, 339, 340, 355, 359-360, 369-370, 371, 373, 378, 379, 386, 405-406, 409, 423, 424, II/464, 467, 468, 471, 473, 488, 552, 553, 580.

⁷⁰⁸ Eserin başında bu ifade yer almaktadır. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, s. 1.

⁷⁰⁹ Bakara, 2/ 69.

⁷¹⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 46-48.

kelimesinin⁷¹¹ anlamı bütün garîbü'l-Kur'ânlarda açıklanmışken, burada ayetle ilgili sadece nahvi açıklamalar yapılmıştır.⁷¹² Yine garîbü'l-Kur'ânlarda üzerinde durulan قُرُوء⁷¹³ kelimesinin anlamıyla ilgili hiçbir açıklama yapılmamıştır.⁷¹⁴ Oysa bu kelime ezdâd kelimelerden sayılması dolayısıyla, hemen bütün garîbü'l-Kur'ânlarda az veya çok anlamıyla ilgili bir şeyler söylenmiştir.⁷¹⁵

Ferrâ her ne kadar eserini birinci planda kelimelerin anlamlarının açıklanmasına ayırmadıysa da, eserde kelimelerin anlamıyla ilgili izahlar da vardır. Diğer bir deyişle Ferrâ'nın eserinde anlamla ilgili hususlar, temelde anlamsal sorunları çözmeyi hedefleyen garîbü'l-Kur'ânlara göre doğal olarak daha az olmakla birlikte, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'na göre daha fazladır. Eserde yeri geldikçe ya da ihtiyaç duyuldukça bu tür açıklamalar yapılmaktadır.⁷¹⁶ Dolayısıyla, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'na göre kelimelerin anlamlarıyla ilgili daha fazla bilgi barındırmaktadır. Ayrıca Ferrâ'nın eserinde kelime anlamıyla ilgili verilen bu bilgiler daha sistematiktir. Zira bazı yerlerde kelimenin anlamıyla ilgili detaylı bilgi vererek tercih ettiği anlamı desteklemektedir. Örneğin, “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا”⁷¹⁷ ayetinde geçen ve ezdâd olduğu söylenen ‘فَوْقَهَا’ kelimesiyle ‘daha küçük’ anlamının kastedilebileceğini ama kendisinin ‘daha büyük’ anlamını tercih ettiğini deliller eşliğinde açıklamıştır.⁷¹⁸ “وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ”⁷¹⁹ ayetindeki تَخَافُونَ kelimesinin ‘bilme’ anlamına gelmesiyle ilgili olarak “Bu kelime bilme anlamına gelmesi noktasında ‘ظن’ fiili gibidir. Zira zanneden, şüphe eden ve korkan aynı zamanda bir umut da taşımaktadır. Bu yüzden ‘خوف’, ‘ظن’ ve ‘علم’ fiilleri benzeşmektedir.”⁷²⁰ demektedir. Bu bilgiyi veren Ferrâ başka yerde ise ‘ummak’ anlamına gelen رَجَى fiilinin ne zaman ‘korkmak’ anlamına geldiğine dikkat çekmektedir: “وَتَرْتَجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا

⁷¹¹ Bakara, 2/135.

⁷¹² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 82. Kelimenin geçtiği Âl-i İmran, 3/67. ayetin tefsirinde de herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bkz. I, 221.

⁷¹³ Bakara, 2/228.

⁷¹⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 145.

⁷¹⁵ Kelimelerin anlamından ziyade nahiv açıklamalarına yer verilmesiyle ilgili daha fazla örnek için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 30, 44-45, 58, 63, 143, 145, 156, 170-174, 178, 188, 208, 210-212, 229, 230, 230, 231, 236, 251, 310-312, 345, 328; II, 46-47, 69-70, 382.

⁷¹⁶ Kelime anlamlarıyla ilgili yapılan açıklamalara örnek olarak bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 20, 28, 36-37, 41, 42, 43, 48, 49-50, 74, 75, 78, 82, 83, 84, 85, 110, 114, 141, 146, 182, 195, 213, 231, 239, 260, 265, 431, 443-444; II, 13, 22, 96, 400; III, 60, 80, 180, 200, 212, 242.

⁷¹⁷ Bakara, 2/26.

⁷¹⁸ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 19-20. Ezdâd kelimelerle ilgili daha fazla örnek için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 147, 404

⁷¹⁹ Nisa, 4/34.

⁷²⁰ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 265-266.

721 ^{نُرْجُونَ} ayetinin tefsirinde, bazı müfessirlerin ayette geçen ^{نُرْجُونَ} kelimesinin ‘korkmak’ anlamına geldiğini söylediklerini, oysa bu kelimenin ancak olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldığında bu anlama gelebileceğini belirtmektedir. Daha sonra da ^{خوف} ve ^{رجى} fiillerinin ancak olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldıklarında birincisinin ‘ummak, beklemek’ gibi anlamlara, ikincisinin de ‘korkmak’ anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷²² Benzer bir açıklamayı da ^{وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا},⁷²³ ayetinin tefsirinde rastlarız. Ferrâ burada ^{وَرَاءَ} kelimesini ‘önde/önünde’ olarak tefsir ettikten sonra bu kelimenin ‘önde/önünde’ anlamında kullanılabilmesi için zarfı zaman olarak kullanılmasını şart koşar. Buna göre ^{وَرَاءَ} kelimesinin bir şeyin ‘önünde’ olmayı ifade etmesi ancak zamansal açıdan mümkündür. Bu kelime zarfı mekân olarak kullanıldığında ise ‘önde’ anlamına gelemeyeceğini, sadece ‘arkada’ anlamına geleceğini, yani bu durumda ezdâd olmadığını belirtir.⁷²⁴

Ferrâ çokanlamlı kelimelere de yer yer işaret etmektedir.⁷²⁵ Örneğin, “ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا ”⁷²⁶ ayetindeki ^{أُمَّة} kelimesinin ‘zaman’ anlamına geldiğini,⁷²⁷ “ وَإِنَّهُمَا لِلْإِمَامِ ”⁷²⁸ ayetindeki ^{إِمَام} kelimesinin ‘yol’ anlamına geldiğini⁷²⁹ belirtmiştir. Lügat anlamı-terim anlamı ayırımına da Ferrâ’nın eserinde Ahfeş’in eserinden daha çok rastlanmaktadır. Örneğin, “ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ”⁷³⁰ ayetini “Ariya bizzat elçi gelmemiştir. Allah ona ilham etmiştir”⁷³¹ şeklinde açıklayarak buradaki vahyin sözlük anlamında kullanıldığını çok açık bir şekilde belirtmiştir.

Ferrâ yer yer deyimsel anlamlara işaret etmektedir. Ferrâ’nın eserinde, bu konuda da Ahfeş’in eserine göre kelime anlamları bakımından daha fazla bilgi vardır. Örneğin, “ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ”⁷³² ayetini tefsir ederken, ^{سَوْطَ عَذَابٍ} ifadesinin Arapların kırbaçla yapılan her türlü azap için kullandığı bir ifade olduğunu belirttikten sonra,

⁷²¹ Nisa, 4/104.

⁷²² Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 285-286. aslında Ferrâ’nın burada verdiği bilgilerler bir önceki örnekte zikrettiğimiz ayete verdiği mana çelişmektedir. Zira orada olumsuzluk edatıyla birlikte kullanılmadığı halde ^{تَخَافُونَ} fiiline ‘bilmek’ anlamını vermişti. Burada ise ^{خوف} fiilinin ‘ummak, beklemek’ anlamlarına gelmesi için ancak olumsuzluk edatıyla birlikte kullanılması gerektiğini öne sürmüştür.

⁷²³ Kehf, 18/79.

⁷²⁴ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 157.

⁷²⁵ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 91. Daha fazla örnek için bkz. I, 85; III, 6.

⁷²⁶ Yusuf, 12/45.

⁷²⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 47

⁷²⁸ Hicr, 15/79.

⁷²⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 91.

⁷³⁰ Nahl, 16/68.

⁷³¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 109. Diğer örnekler için bkz. I, 270, 325, 147; II, 163, 279; III, 35.

⁷³² Fecr, 89/13.

bunun mesel haline gelerek ve deyimleşerek şiddetli azap anlamına geldiğini söylemekte⁷³³ böylece deyim oluşum sürecine işaret etmektedir.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Ferrâ anlamıyla ilgili sorunlara zaman zaman dikkat çekmekle birlikte, bu tür açıklamalar nitelik ve nicelik açısından değerlendirildiğinde garîbü'l-Kur'ân türü eserlerle aynı değildir. Ayrıca eserin bütünü açısından bakıldığında bu tür açıklamalar kıraat, sarf ve nahivle ilgili açıklamalara oranla ikinci planda kalmaktadır. Nitekim, eserin farklı yerlerinde 'ل' harfinin kullanımıyla ilgili dört sayfa, 'أين' edatının soru anlamında kullanıldığı ve kullanılmadığıyla ilgili iki sayfa, 'حتى' dan sonra gelen fiili muzarının irabıyla ilgili altı sayfa, emir formundan sonra gelen fiili muzarının durumuyla ilgili altı sayfa, 'إلا' dan sonra gelen kelimenin cümledeki konumu ve irabıyla ilgili iki sayfa, talil bildiren 'ل' harfinden sonra gelen fiili muzarının nasıl okunması gerektiği hakkında iki sayfa, 'لكن' harfinin okunuş şekliyle ilgili iki sayfa, izafetle ilgili iki sayfa, mimli masdarın okunuşuyla ilgili beş sayfa, açıklama yapmaktadır.⁷³⁴ Özellikle eserin ilk yarısında yer alan bu örneklerin, Ferrâ'nın birinci planda sarf ve nahivle ilgili açıklamaları amaçladığını göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu örnekler dışında Ferrâ'nın sarf ve nahivle ilgili açıklamaları; cümle içerisinde hazif varsa bunun belirtilmesi, zaman uyumsuzluğu gibi gözüken hususlara dikkat çekilmesi, özne-yüklem uyumsuzluğu, takdim-tehir, cümlenin nerede bitip yeni bir cümlenin nerede başladığı, tekil-çoğul uyumsuzluğu, kelimenin formunda meydana gelen değişiklikler gibi noktalarda yoğunlaşmaktadır.⁷³⁵ Sarf ve nahiv meseleleriyle ilgili bu açıklamaların bir kısmının, en azından günümüzden bakılınca, herhangi bir gramer konusuyla ilgili gereğinden fazla yapılmış açıklamalar olarak kabul edilebilir. Ayetlerin anlamı ve tefsiriyle doğrudan ilgili görünmeyen bu tür açıklamaların yanı sıra, bazı ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için olmazsa olmaz kabilinden açıklamalar da vardır. Hatta bu açıklamaların bir kısmının günümüz açısından bile güncelliğini yitirmediği söylenebilir.

⁷³³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 261. Diğer örnekler için bkz. II, 26, 207, 237, 339; III, 20, 159.

⁷³⁴ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 'ل' harfi: I, 65-69; 'أين' edatı: 85-87; 'حتى' dan sonraki fiili muzari: 132-138; emir formundan sonraki fiili muzari: 157-163; 'إلا' dan sonra gelen kelime: 166-168; talil bildiren 'ل' den sonraki fiili muzari: 261-263; 'لكن' harfinin okunuş şekli: 464-466; izafet: II, 79-81; mimli masdarın okunuşu: 148-153.

⁷³⁵ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, hazfin belirtilmesi: I, 40-41, 48-49, 61-62, 228-229, 343, 387, 420, 442, 446; II, 6-8, 19, 45, 112, 116, 243; zaman uyumsuzluğuna dikkat çekilmesi: 60-61; özne yüklem uyumsuzluğu: I, 125-131, 380; takdim-tehir: I, 370; II, 60, 65-66, 133, 249, 410; cümlenin başlangıcı ve bitişi: I, 269-270, 301, 471; III, 223; tekil-çoğul uyumsuzluğu: I, 32; II, 34-35, 220; kelimenin formunda meydana gelen değişiklikler: III, 106-107.

Dilbilimsel ağırlıklı bir tefsir olmakla birlikte, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ında gerek garîbü'l-Kur'ân türü eserlerden gerekse meâni'l-Kur'ân alanında kendisinden önce eser telif eden Ahfeş'in eserinden farklı olarak, dilbilim amaçlı yapılmayan açıklamalara daha sık rastlanmaktadır. Bu açıklamalar, dilbilimle hiç ilgili olmayan ya da dolaylı yoldan ilgili olan; özellikle ayetlerin iniş sebeplerinin veya arka planlarının belirtilmesinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca ayetlerin iniş sebebi ve arka planın belirtilmesi kadar fazla olmamakla birlikte, fikhî ve tarihî bilgilerin verilmesi, ayetin mensuh olup olmadığının belirtilmesi bakımından da Ferrâ'nın eseri, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ına göre daha fazla bilgi içermektedir. Kendisinden önce ve sonra telif edilmiş ilk üç asırdaki garîbü'l-Kur'ân eserleri bakımından da durum aynıdır. Eserin belli bölümlerinde dilbilimle ilgili olmayan bu tür açıklamaların yoğunlaştığı görülmektedir. Çalışmamızın hacmi imkân vermediği ve amaçları arasında yer almadığı için bu tür açıklamaların hepsini burada zikretmeyerek, sadece çarpıcı olduğunu düşündüğümüz birer örnek vermekle yetinmeyi uygun görüyoruz. Örneğin, ⁷³⁶”لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا“ ayetinin tefsirinde müslümanlar hacc ibadetini yerine getirirken cahiliye dönemindeki gibi kestikleri kurbanların kanını Kabe'nin etrafına serpince bu ayetin indirildiğini belirtmektedir.⁷³⁷ Yine ⁷³⁸”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ“⁷³⁹ ayetiyle ilgili bazı dilbilimsel açıklamalar yaptıktan sonra “Bu sûre Hatib b. Beltea hakkında inmiştir...” diyerek bir sayfa ayetin iniş sebebini anlatmaktadır.⁷³⁹ Ferrâ zaman zaman ayetlerin anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünerek ayetle ilgili tarihsel bilgiler de sunmaktadır. Ferrâ, misafirlerinin yemek yememesi üzerine Hz. İbrahim'in korktuğunu bildiren ⁷⁴⁰”قَلَمَّا رَأَىٰ أُيُودِيَهُمْ لَا تُصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً“ ayetinin tefsirinde, “o dönemde sunulan bir yemeği yemeyen kimselerin hırsız ya da düşman olduğu şeklinde bir anlayış” olduğunu öne sürmüştür.⁷⁴¹ Hz. İdris'in yüksek bir mekâna yüceltiltiğini ifade eden ⁷⁴²”وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا“ ayetinin tefsirinde Hz. İdris'in Allah'tan ölüm meleğiyle dost olmayı istediği, bu isteği kabul edildikten sonra ölüm meleğinden

⁷³⁶ Hacc, 22/37.

⁷³⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 227.

⁷³⁸ Mümtehine, 60/1.

⁷³⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 148. Sebeb-i Nüzul veya ayetlerin arka planıyla ilgili olarak Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ında yer alan açıklamalar için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 69-70, 82-83, 95, 108-109, 110, 114, 115-116, 122, 148, 219, 222, 224, 226, 236-237, 247, 248, 249, 270, 270, 272, 275, 278, 279, 318, 321, 329, 336, 341, 344, 349-350, 359, 385, 402, 403, 408, 417-418, 420, 421, 436-437, 440-441, 445, 446, 447, 449, 453, 454; II, 88, 91, 100, 113-114, 115, 193, 216-217, 246, 261, 270, 285, 294-295, II/326, 334, 343, 348-349; III, 25, 62, 64-75, 138, 142, 143, 148.

⁷⁴⁰ Hud, 11/70.

⁷⁴¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 21-22.

⁷⁴² Meryem, 19/57.

cehennemi göstermesini istediği, cehennemi gördükten sonra cenneti görmeyi arzuladığı, cenneti görünce meleğin “haydi çık” demesi üzerine Hz. İdris’in “sonsuzca kadar buradan çıkmam” dediğini aktararak yüce mekâna nasıl yükseltildiğini anlatmaktadır.⁷⁴³ Hz. Musa’nın Allah’la konuşmasının anlatıldığı “إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ”⁷⁴⁴ ayetinin tefsirinde Hz. Musa’ya ayağındakileri çıkarmasının emredilmesinin gerekçesi olarak, “Ayakkabıları ölmüş bir merkebin derisinden yapıldığı bu yüzden çıkarması emredildiği anlatılır.”⁷⁴⁵ demektedir. Görüldüğü üzere dilbilimsel tefsirlerde pek rastlanmayan bu tarz açıklamalar Ferrâ’nın eserinde az da olsa göze çarpmaktadır.

Ayetlerin tefsirinde fikhî konulara değinme bakımından da Ferrâ’nın eseri, Ahfeş’in *Meâni’l-Kur’ân*’ına ve Ebû ‘Ubeyde, İbnü’l-Yezîdî, İbn Kuteybe’nin garîbü’l-Kur’ân alanlarında yazılan eserlerine göre daha fazla bilgi içermektedir. Örneğin, ölmüş hayvanın, domuz etinin, kanın ve Allah’tan başkasının adına kesilenlerin yenmesinin haram kılındığını belirten “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ”⁷⁴⁶ ayetinin tefsirinde zor durumda kalan kimsenin de karnını tıka basa doyurması, yanına azık olarak alması doğru değildir, ancak açlığını giderecek kadar yiyebilir, demektedir.⁷⁴⁷ Borçlanma ile ilgili hükümlerin belirtildiği Bakara, 2/282 ayetin tefsirinde borcun yazılmasıyla ilgili emrin farz değil mendup olduğunu belirtmektedir.⁷⁴⁸ Yine teyemmümle ilgili olan Nisa, 4/43. ayetin tefsirinde teyemmümün terimsel tanımı yapılarak nasıl olması gerektiği anlatılmaktadır.⁷⁴⁹ Nesih konusunda da Ferrâ’nın yukarıda zikrettiğimiz tefsirlere göre daha fazla bilgi verdiğini söyleyebiliriz. Ferrâ, neshe delil olarak gösterilen Bakara, 2/106. ayetin tefsirinde “Bir ayet amel edilirken daha sonra bir başkasının indirilerek bununla amel edilmeye başlanması ve diğer ayetle amel etmenin terk edilmesi”⁷⁵⁰ şeklinde neshin terimsel tanımını yapmakta, Âl-i İmran 3/7. ayetin tefsirinde muhkem ayetlerle, helal ve

⁷⁴³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 170..

⁷⁴⁴ Tâhâ, 20/12.

⁷⁴⁵ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 175. Ferrâ’nın eserinde tarihî bilgilerden yola çıkılarak yapılan açıklamalara örnek olarak bkz. *Meâni’l-Kur’ân*, I, 74, 76, 111, 392, 446; II, 116

⁷⁴⁶ Bakara, 2/173.

⁷⁴⁷ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 103.

⁷⁴⁸ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 183.

⁷⁴⁹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 270. Fikhî açıklamalara daha fazla örnek için bkz. I, 77, 144, 182, 264-265, 266, 270, 290; III, 157.

⁷⁵⁰ Bkz. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 64.

haramları beyan eden ayetlerin mensuh olmadığını dile getirmektedir.⁷⁵¹ Bunun dışında yeri geldikçe mensuh ayetlerin neler olduğunu da belirtmektedir.⁷⁵² Yukarıda zikrettiğimiz müellifler fıkıh ve nesih konularında Ferrâ kadar açıklama yapmamıştır.

Kelamî konularla ilgili olarak da Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ında diğer dilbilimsel tefsirlerden biraz farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Kelamî konularda diğer müellifler gibi, çok fazla açıklama yapılmamakla birlikte, “الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ”⁷⁵³ ayetindeki وَزِيَادَةٌ ifadesinin Allah'a bakmak olduğu Hz. Ebubekir'e ulaşan bir isnadla birlikte aktarılmıştır. Daha sonra ayetteki الْحُسْنَىٰ'nın, yaptıkları güzel işlerin birebir karşılığı, وَزِيَادَةٌ lafzının da kat kat karşılığı anlamına geldiği belirtilmiştir.⁷⁵⁴ Haberî sıfatlardan 'istiva'nın geçtiği “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ”⁷⁵⁵ ayetinde tartışmalara girmeksizin kelimenin üç anlama geldiğini ve bu ayette 'bir şeye yönelmek' anlamında kullanıldığını ifade etmekte, ayrıca İbn Abbas'ın kelimenin yükselmek anlamına geldiği görüşünü nakletmektedir.⁷⁵⁶ “يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ إِلَّا مَنْ رَجَعَ اللَّهُ إِلَيْهِ هُوَ الْعَزِيزُ”⁷⁵⁷ ayetinin tefsirinde “müminlerin bir kısmı diğer bir kısmına şefaate edecektir” diyerek şefaate konusundaki görüşünü ortaya koymuştur. Ferrâ'nın eserini kelamî konularda diğer dilbilimsel tefsirlerden ayıran belki de önemli özellik ise, iki farklı ayeti⁷⁵⁸ tefsir ettikten sonra “bu ayette Kaderiye'nin lehine delil yoktur” ifadesini kullanmasıdır. Oysa diğer eserlerde kelamî mezheplerle ilgili bu kadar açık bir ifadeye rastlayamadık.⁷⁵⁹ Bütün bunlar fikhî, kelamî ve tarihî açıklama açısından Ferrâ'nın eserini farklı kılan özelliklerdir.

⁷⁵¹ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 190.

⁷⁵² Ferrâ'nın nesih konusunda açıklamalar yaptığı diğer ayetler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 110, 112, 259, 419; III, 142, 196.

⁷⁵³ Yunus, 10/26.

⁷⁵⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 461. Ruyetullah konusunda farklı görüşlerin delil olarak öne sürülen diğer ayetlerde herhangi bir açıklama yapılmamıştır. *Meâni'l-Kur'ân*, I, 348-349, 392-393; III, 212.

⁷⁵⁵ Bakara, 2/29.

⁷⁵⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 25. Taha, 20/5 ve Fussilet, 41/11 ayetlerinin tefsiri hiç yapılmamıştır.

⁷⁵⁷ Duhân, 44/41-42.

⁷⁵⁸ Bkz. Zariyat, 51/56 “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” ve Nuh, 71/4 “ويؤخركم إلى أجل مسمى” ayetlerinin tefsiri. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 89, 187.

⁷⁵⁹ Ferrâ'nın kelâmî konularla ilgili yaptığı bu açıklamalar, onun Mutezilî olduğu şeklindeki rivayetlerin doğruluğunu tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca İsmail Cerrahoğlu'nun, Ferrâ'nın eserinde Mutezilî olduğunu teyid eden bir görüşe rastlayamadığını belirtmesi bizim kanaatimizi destekler mahiyettedir. Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 286.

Ferrâ'nın eserini diğer eserlerden farklı kılan özellikler sadece bunlar değildir. Ferrâ, Hz. Peygamber, sahabe ve tabînden dilbilimsel amaçlı yaptığı nakiller dışında⁷⁶⁰ dilbilimsel amaçlı olmayan nakillerde bulunmuş, hatta, dilbilimsel tefsirlerdeki genel yaklaşımın aksine, yaptığı nakilleri isnatlarıyla birlikte zikrettiği de olmuştur.⁷⁶¹ Ferrâ'nın yaptığı nakillerin senedini zikretme özelliğini kıraatler konusunda da görüyoruz. Nitekim o farklı okunuşları belirtirken çoğu kez senedi zikrederek kıraat vecihlerinin kime dayandığı konusunda bilgi vermektedir.⁷⁶²

3.2.1.2.3. Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* Adlı Eseri

Hicri ilk üç asırda yazılan bir diğer dilbilimsel tefsir Zeccâc'ın (ö.311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eseridir. Adı her ne kadar *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* olsa da Zeccâc'ın bu eserini hem diğer meâni'l-Kur'ânlardan hem de genel anlamda diğer dilbilimsel tefsirlerden ayıran belirgin özellikler vardır. Daha önce incelediğimiz Ahfeş ve Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'lerinde ağırlıklı olarak sarf, nahiv ve kıraat konuları ele alınmakta, kelime anlamlarıyla ilgili açıklamalar ise Ahfeş'in eserinde az, Ferrâ'nın eserinde nispeten daha fazla yer almaktaydı. Bu yönüyle bu eserlerin garîbü'l-Kur'ânlardan ayrıldıkları nokta olarak garîbü'l-Kur'ânların birinci planda kelime anlamlarıyla ilgili sorunları gidermek, meâni'l-Kur'ânların ise birinci planda sarf, nahiv ve kıraatle ilgili sorunlara yönelik yazıldığı sonucuna ulaşmıştık. Zeccâc'ın eserinde ise sarf, nahiv ve kıraat açıklamalarının yanı sıra hemen her kelimenin anlamıyla ilgili bir açıklama yaptığını görmekteyiz. Hatta, Zeccâc'ın eserinde bazı garîbü'l-Kur'ânlardan daha zengin açıklamaların olduğunu söylemek mümkündür.

Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eserinin genel anlamda dilbilimsel tefsirlerden ayrıldığı noktalar ise kalamî ve fikhî konularda yaptığı açıklamaların çokluğu ve hemen her ayeti muhatabın anlayacağı şekilde tefsir etmesidir. Oysa gerek garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde ve gerekse meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde genel yaklaşım tarzı, müellifin amaçladığı alana ağırlık vermesi, ayetlerin diğer kısmını

⁷⁶⁰ Ferrâ'nın dilbilimsel amaçlı yaptığı nakiller için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 37-38, 83-84, 114-115, 153, 265-266, 280, 351, 416; II, 58, 271-272, 281, 400; III, 60, 66.

⁷⁶¹ Ferrâ'nın senet zikretmeksizin yaptığı rivayetler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 95-96, 144, 182, 205, 290; II, 138, 324; senet zikrederek yaptığı rivayetler için bkz. I, 144, 153, 183, 99, 430; II, 41, 45, 55, 72, 88, 118, 155, 169, 174, 271-272, 281, 332, 334; III, 41, 60, 66.

⁷⁶² Senet zikretmeden yaptığı kıraat açıklamaları için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 64, 173, 234, 246, 425; II, 11, 42, 147, 281, 342; III, 30, 244, 254; Senet zikrederek yaptığı kıraat açıklamaları için bkz. I, 330, 337-338, 381-382, 394, 463; II, 3, 4, 17-18, 40, 49, 65, 67, 79, 94, 119, 212, 269; III, 170, 242-243.

genelde tefsir etmemesi, hatta bazı ayetlerin tefsirine hiç rastlanmamasıydı. Oysa bu eserde hem bütün ayetlerin tefsiri yapılmakta ve ayetlerin neredeyse her bir kısmı açıklanmaktadır. Özetle ifade edecek olursak, buraya kadar incelediğimiz diğer dilbilimsel tefsirlerden hiç birinin bütüncül anlamda bir tefsir kitabı olarak algılanması mümkün değildir. Zira bu eserlerin her biri dilbilimin belli bir açısından Kur'an'ı tefsir etmeyi amaçlamış, diğer hususları istisnalar dışında geçmişlerdir. Zeccâc'ın eseri ise, hem dilbilimin bütün yönlerinden tefsirinde belli bir oranda yararlanmış hem de dilbilimsel izah tarzıyla yetinmeyip ayetleri değişik birçok açıdan tefsir etmeye çalışmıştır. Hatta eserinin bir yerinde dile getirdiği şu sözleri onun dilbilimsel izahlara ek olarak, genel anlamda Kur'an'ı tefsir etmek amacıyla olduğunu ortaya koymaktadır:

“İrabla birlikte mana ve tefsiri de zikretmemizin nedeni Allah'ın kitabının açıklanması ihtiyacıdır. Nitekim Allah 'Kur'an'ı hiç düşünmezler mi?’⁷⁶³ buyurarak bizleri düşünmeye teşvik etmiştir. Fakat hiç kimsenin dilbilimsel yaklaşım veya ilim erbabından nakledilenlere muvafık olanın dışında bir şey söylemesi uygun değildir...”⁷⁶⁴

Görüldüğü üzere Zeccâc burada birinci planda irabı amaçladığına işaret etmekle birlikte mana ve tefsiri de ihmal etmeyeceğini açıkça belirtmekte, yani eserinde dilbilimsel yaklaşımla birlikte genelde anlamda açıklama ve tefsir etme ihtiyacı duyduğu hususlara değinmekten geri kalmayacağını söylemektedir. Zeccâc eserinin içeriğinde bu açıklamasıyla tutarlı bir yol izlemiştir. Nitekim *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* ayetlerin gerek sebebi nüzullerinin, arka planlarının zikredilmesi, gerek fikhî, kelimî ve tarihî bilgiler eşliğinde tefsir edilmesi ve gerekse ayetin ilgilendirdiği diğer konulara girilmesi gibi dilbilimle ilgili olmayan açıklamalar bakımından, kendisine kadar telif edilmiş diğer bütün dilbilimsel tefsirlerden daha kapsamlı ve zengin açıklamalar içermektedir. Örneğin, Bakara Sûresi, 2/30 “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ayetinin tefsirinde, Hz. Adem kıssasını Ehl-i Kitabın bilip Arapların bilmediği, dolayısıyla Hz. Peygamber'in de bilmediğini belirterek Hz. Peygamber'in bu kıssayı haber vermesi peygamberliğinin ispatıdır, demektedir.⁷⁶⁵ Yine “فَنَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”⁷⁶⁶ ayetinin

⁷⁶³ Nisa, 4/82; Muhammed, 47/24.

⁷⁶⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 163. Zeccâc'ın orijinal ibaresi şöyledir: “وإنما نذكر مع الإعراب والمعنى والتفسير لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين ألا ترى أن الله يقول: (أفلا يتدبرون القرآن) فحضرنا على التدبر والنظر ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة أو ما يوافق نقلة أهل العلم...”

⁷⁶⁵ Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 101. Zeccâc yeri geldikçe Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden ayetlerin tefsirinde benzer açıklamaları yapmaktadır. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 106, 346, 355, 373-374; II, 132, 189; III, 106, 260; IV, 221, 256.

⁷⁶⁶ Bakara, 2/37.

yorumunda “bu ayette Adem ve Havva’nın çocuklarına, günahlarından nasıl kurtulacakları gösterilerek, tövbenin ancak itirafla birlikte yapıldığı takdirde fayda sağlayacağı belirtilerek öğüt verilmektedir” demiştir.⁷⁶⁷ Zeccâc’ın eserinde bu tarz açıklamalara oldukça sık rastlanmaktadır.⁷⁶⁸

Ayetlerin iniş sebepleri, arka planları hakkında yapılan açıklamalar veya ayetle ilgili tarihî bilgiler oldukça fazladır. Örneğin, “وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى”⁷⁶⁹ ayetinin iniş sebebi olarak, bazı insanlar azıksız olarak yola çıktıkları için hac ibadetleri sırasında insanların yemeklerinden istemelerini zikretmektedir.⁷⁷⁰ “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ”⁷⁷¹ ayetinde mescitlerde Allah’ın isminin zikredilmesinden alıkoyanların Rumlar, Mekkeli müşrikler veya mescitlerden meneden herkes olabileceğini belirterek ayetin arka planını açıklamaya çalışmıştır.⁷⁷²

Zeccâc bazı ayetlerin tefsirinde tarihî bilgilerden yararlanmaktadır. “وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ”⁷⁷³ ayetiyle ilgili dilbilimsel açıklamaları yaptıktan sonra, “tefsirde, Allah’ın kayadan onlar için on iki kaynak fişkırttığı, her gurubun kendisine ait kaynaktan içtiği, şeklinde geçmektedir” diyerek ayetle ilgili tarihî bilgi vermektedir.⁷⁷⁴ Zeccâc’ın zikrettiği tarihî bilgilerin ya da sebebi nüzule ait rivayetlerin bir kısmının, israilîyattan olduğu görülmektedir. Örneğin, “وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ”

⁷⁶⁷ Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 108.

⁷⁶⁸ Bu tür açıklamalar için bkz. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 105, 114-115, 141-142, 162-163, 173, 179, 194-195, 220, 285-286, 288, 359; II, 52, 97, 258, 277, 345-346; III, 63-64, 117, 141, 152, 172, 216 (inzal), III, 278-279, 339-340; IV, 133, 192, 198, 200, 292, 341; V, 15, 27, 65-68, 96, 151.

⁷⁶⁹ Bakara, 2/197.

⁷⁷⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 233. Sebebi nüzul ve arka planla ilgili daha fazla örnek için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 97, 159-160, 162, 166, 178, 193, 194, 203, 214-215, 223, 226-227, 228, 234, 235, 238, 239-240, 240-241, 254, 257-258, 266, 305; 330, 355-356, 370, 379, 393, 411, 412-413, 414, 417, II, 13, 25, 44, 48-49, 56, 64, 67, 71, 75, 82, 95, 116, 126-127, 137, 142, 162, 171, 218, 232, 322, 323, 327, 330-331, 354, 355, 361, 369, 372-373, 374-375, 375, 383, 384, 385; III, 5, 32, 34, 121, 132, 153, 162-163, 168, 179, 180, 193, 195, 203, 207-208, 211, 217, 220, 229, 232, 251, 275, 281, 284, 348; IV, 24, 27-28, 29, 37, 43, 51, 62, 79-80, 81, 112, 113, 121, 130, 150, 152, 158-159, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 172, 173, 191, 222, 241, 267, 305, 311, 317, 334, 335; V, 9, 11, 16, 20, 22, 23, 26, 28, 33, 105-106, 108-109, 110, 111, 112-113, 114, 123, 125-126, 135-136, 138, 142, 148-149, 160, 161, 181, 184, 192-193, 198, 220, 233, 241, 258, 261, 263, 273, 280, 284-285, 288, 291.

⁷⁷¹ Bakara, 2/114.

⁷⁷² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 172-173.

⁷⁷³ Bakara, 2/60.

⁷⁷⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 128. ayetlerin tefsirinde tarihî bilgileri zikretmesiyle ilgili daha fazla örnek için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 133, 180, 276, 282, 391-392; II, 91-92, 103-104, 130, 134, 160, 179, 214-215, 283-285, 294, 300, 340, 356, 362; III, 49, 50, 51, 54, 70, 77, 79, 95, 99-100, 145-146, 182, 184-185, 244-245, 251, 286, 289-290, 298, 302-303 (samiri), 323, 323-324, 342-343, 344, 358; IV, 85, 86, 99, 103, 115-116, 149, 188, 212, 213, 323; V, 52, 73, 129, 133, 182, 237, 250,

”مَلِكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ“⁷⁷⁵ ayetinin tefsirinde “tefsirde rivayet edilmiştir ki” diyerek, tabutun şimşir ağacından olduğu, tabut nedeniyle İsrailoğullarının hastalığa yakalandığı, daha sonra onu bir öküzün boynuzları arasında taşıdıkları vs. açıklamalar israiliyat özelliklidir. Dilbilimsel tefsirlerde bu tür açıklamalara pek rastlanmaması, Zeccâc’ın eserinin diğer dilbilimsel tefsirlerden farklılaştığı diğer bir özellik olarak kabul edilebilir.⁷⁷⁶

Zeccâc fikhî ve kalamî konularda yaptığı açıklamalar bakımından da diğer dilbilimsel tefsirlerden ayrılmaktadır. Örneğin, ”مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“⁷⁷⁷ ayetinin tefsirinde nesihle ilgili ayrıntılı bilgiler verilmekte, nesihle unutmamanın (نُسِئَهَا) arasındaki farkı ve unutulmuş ayetin daha iyisini (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا) veya bir benzerini (مِثْلَهَا) getirmenin faydasının neler olduğu belirtilmektedir.⁷⁷⁸ Bunun dışında mensuh ayetler hakkında verilen bilgiler bakımından da Zeccâc’ın eseri diğerlerinden farklıdır. Zira bu konuda bilgi verdiği ayet sayısı öncekilere göre daha fazladır.⁷⁷⁹ Ayetlerle ilgili fikhî açıklamalar da nitelik ve nicelik olarak Zeccâc’ın eserinde ayrı bir yer tutmaktadır. Yani *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*’da yapılan fikhî yorumlar hem diğer eserlere göre daha fazladır, hem de meseleleri ele alış tarzı ve kullanılan terminoloji bakımından daha sistematiktir. Örneğin, ”فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَقاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ“⁷⁸⁰ ayetinin tefsirinde müfessir şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu lafızla Arafat’ta vakfe yapmanın farz olduğuna delalet edilmektedir. Zira ‘ifada/terketmek’ ancak vakfe yaptıktan sonra (bir yerde durduktan sonra) gerçekleşen bir fiildir.”⁷⁸¹ Bu yorum tarzıyla ayetteki lafızdan Arafat’ta vakfe yapmanın farz olduğunu, yani, dilbilim temelli bir izahla fikhî bir sonuç çıkarmaktadır. Diğer dilbilimsel tefsirlerde nadiren fikhî açıklamalar olsa da bu tür yorumlara rastlamak oldukça güçtür. Zeccâc’ın, ”فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“⁷⁸² ayetinde hedyin neler olabileceğini, ayetin devamındaki ”حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ kısmında

⁷⁷⁵ Bakara, 2/248.

⁷⁷⁶ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 281. krş. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, Ankara, 1979, s. 204-206. Benzer rivayetler için bkz. *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, II, 264, 320; III, 44, 273, 286; IV, 13, 86, 91, 98, 115-116, 124, 246, 249-250, 252; V, 34.

⁷⁷⁷ Bakara, 2/106.

⁷⁷⁸ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 167-168.

⁷⁷⁹ Zeccâc’ın mensuh olduğunu belirttiği ayetler için bkz. *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 216-217, 218, 219, 227, 275, 279; II, 14, 23-24, 115, 116, 344; III, 122, 178, 281; IV, 24, 128, 142; V, 111.

⁷⁸⁰ Bakara, 2/198.

⁷⁸¹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 234.

⁷⁸² Bakara, 2/196.

hedyin vaktini hacc ve umreye göre belirtmesi,⁷⁸³ “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ”⁷⁸⁴ ayetinde şarabın ittifakla haram olduğunu, şarabın doğurduğu sonucu doğuran her şeye kıyas yoluyla şarap dendiğini ve haramlık bakımından bunların da şarap menzilesinde olduğunu açıkladıktan sonra konuyu bir sayfa tartışması,⁷⁸⁵ “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ”⁷⁸⁶ ayetinin tefsirinde, ferâiz meselesinin bu sûrede ele alınmasından hareketle ferâizle ilgili her türlü ayrıntıyı zikredeceğini belirttiğinden sonra konuyu incelemesi⁷⁸⁷ “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”⁷⁸⁸ ayetinde konuyu dilcilerin ve fukahânın görüşleri ve “وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ”⁷⁸⁹ ayetinde konuyu dilcilerin ve fukahânın görüşleri ve “وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ”⁷⁸⁹ ayetinin tefsirinde korku namazının şeklini İmam Malik’in görüşü bağlamında anlatması,⁷⁹¹ eserinin fikhî yorumlara ağırlık verdiği birer göstergesidir.

Ayetlerin tefsirinde kalamî konulara girmek ya da işaret etmek bakımından da Zeccâc’ın eseri diğer dilbilimsel tefsirlerden ayrılmaktadır. Bu konuda birçok örnek göstermek mümkündür. Ancak biz diğer dilbilimsel tefsirlerde göremediğimiz yorumlardan bir kaçını burada zikrederek bu eserin farklılığına dikkat çekmeye çalışacağız. “رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ”⁷⁹² ayetinin tefsirinde iman-İslam ayırımını Hucurât Sûresinin 49/14. ayeti bağlamında değerlendirerek ortaya koymuştur.⁷⁹³ Oysa, diğer dilbilimsel tefsirlerde konu bu açıdan ele alınmamıştır. “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ”⁷⁹⁴ ayetinin tefsirinde, şefaatin Hz. Peygamber tarafından ya da müminlerin birbirlerine dua yoluyla yapılacağını belirterek, ayetin şefaet kapısını kapatmadığını, ancak müşriklerin bu konudaki yanlış düşüncelerine bir cevap olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁷⁹⁴

⁷⁸³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 230-231.

⁷⁸⁴ Bakara, 2/219.

⁷⁸⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 250-251.

⁷⁸⁶ Nisâ, 4/11.

⁷⁸⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, II, 17-21, . Daha fazla fikhî yorum örnekleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 181, 229, 255, 256-257, 257-258, 263-264, 272, 297; II, 27, 31, 36, 38, 39-40, 45, 115, 120, 121, 123-124, 138, 140, 269, 335-337, 347; III, 156, 109, 299, 307; IV, 23, 24, 25, 26-27, 33, 95, 128-129, 137, 176; V, 26, 41, 135, 143-145.

⁷⁸⁸ Bakara, 2/228.

⁷⁸⁹ Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 259-262.

⁷⁹⁰ Nisâ, 4/102.

⁷⁹¹ Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, II, 79-80.

⁷⁹² Bakara, 2/128.

⁷⁹³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 182-183. Hucurât Sûresi, 49/14 ayetinde konuyu daha sistematik olarak ele alıyor. Bkz. V, 32-33.

⁷⁹⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 287-288, ayrıca bkz. II, 202; III, 6, 283; V, 60, V, 197. Daha fazla kalamî yorum örnekleri için bkz. I, 100, 107-108, 179, 194-195, 241, 284-285, 302, 305, 372, 395; II, 24, 144-145, 232, 249, 289; III, 20, 29, 160-161, 201-202, 239, 285; IV, 155, V, 97, 227.

Yine şefaate ilgili ayetlerin tefsirinde diğer müfessirlerin konuyu bu şekilde ele aldığını göremiyoruz. ⁷⁹⁵“وَلَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ” ayetinin tefsirinde,

“Birisi, Allah’ın insana gücünün yetmeyeceği bir şeyi yüklemesi caiz midir? diye sorarsa, ona denir ki: Eğer gerçekten insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyi kastediyorsan bu muhaldir. Eğer ilk başta ağır gelenle mükellef kılıp daha sonra Allah’ın hafifletmesini kastediyorsan Allah bu konuda dilediğini yapar...”⁷⁹⁶

diyerek kelim literatüründe “teklif-i mala yutak” olarak bilinen konuyla ilgili görüşünü ortaya koymuştur. ⁷⁹⁷“إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَتُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا” ayetinin tefsirinde “kebair/büyük günah”ın tanımını yapmakta,⁷⁹⁸ “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا”⁷⁹⁹ ayetinde ise büyük günahın affedilip edilmeyeceğini kısaca tartışmaktadır.⁸⁰⁰ Ruyetullah konusunda da en net açıklamayı Zeccâc’ın yaptığını görürüz: “Hz. Peygamber’den Allah’ın görüleceğine dair sahih olarak gelen rivayetler reddolunamaz. Bu ayette de Allah’ın görüleceğini reddeden herhangi bir delil yoktur. Zira bu ayetin manası bir şeyin idrak edilmesi ve hakikatinin kuşatılmasıdır. Bu sünnet ehliyle, ilim ve hadis ehlinin görüşüdür.”⁸⁰¹

Zeccâc’ın eserinde dilbilimsel olmayan açıklamaların diğer dilbilimsel tefsirlere göre çok fazla olması onun dilbilimsel tefsir olma özelliğine halel getirmez diye düşünüyoruz. Zira dilbilimle ilgili olmayan açıklamalar her ne kadar diğer eserlere göre daha fazla ise de, eserde hâkim renk dilbilimseldir.⁸⁰² Kaldı ki, yukarıda örneklerde gördüğümüz üzere, kendisi bu tarz yorumların bir kısmında da dilbilimin verilerinden hareket ederek ya da dilbilimsel temellendirmeler yaparak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bilindiği gibi Zeccâc dilbilim menşeli bir müfessirdir. Bununla birlikte dilbilimci olması, elbette sırf bu yüzden eserini dilbilimsel ağırlıklı kabul etme sonucunu doğurmaz. Dilbilimci olmasından ziyade, bu yönünü tefsirine yansıtmış

⁷⁹⁵ Bakara, 2/286.

⁷⁹⁶ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 315.

⁷⁹⁷ Nisa, 4/31.

⁷⁹⁸ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, II, 37. Zeccâc, Şûrâ, 42/37 ayetinin tefsirinde kebârin tanımını yaparak nelerin büyük günah olduğu hakkındaki görüşleri zikrediyor. Bkz. IV, 304.

⁷⁹⁹ Nisa, 4/48.

⁸⁰⁰ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, II, 48. Şirk dışındaki günahların tevbe ile affedileceği görüşü için ayrıca bkz. II, 83, 87, 314.

⁸⁰¹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, II, 225. Zeccâc’ın, bu görüşünü destekleyen diğer yorumları için bkz. II, 302-303; III, 13-14; IV, 273-274; V, 198, 232.

⁸⁰² Eseri tahkik eden Abdülcelîl Abdüh Çelebî’nin, dilbilimsel izahların birinci planda, sebab-i nüzul gibi hususların ise ikinci planda olduğunu belirtmesi bizim bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Krş. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, (naşirin girişi), s. 33, 36.

olması eserini dilbilimsel bir tefsir olarak değerlendirmemizi haklı çıkarmaktadır. Eserinde dilbilimin alt dalları olan sarf, nahiv ve anlambilimi ilgilendiren açıklamaların yaygın bir şekilde yer alması, dilbilimle ilgili yaptığı açıklamaları ayet, hadis veya şiirle istihsad getirerek temellendirmesi, bununla da kalmayıp, dilbilimle ilgili konularda tartışmalara girmesi, dilcilerin görüşlerini aktarması, tercihlerde bulunması⁸⁰³ bakımından *Zeccâc*'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eserini dilbilimsel bir tefsir olarak kabul ediyoruz. Ancak, müellif gerek sadece dilbilimle yetinmeyeceğini açıklaması, gerekse bu açıklamasına riayet etmesi bakımından onu sadece dilbilimsel açıklamaları içeren bir tefsir olarak görmemiz yanlış olur. Belki de bu eser, dilbilimsel tefsirlerin belirgin bir kırılma yaşadığı geçiş döneminin ürünü olarak kabul edilebilir. Zira *Zeccâc*'ın bu eseri, öğrencisi *Nehhas*'ın (ö.338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eseriyle birlikte, dilbilimsel tefsirlerin birinci evresinin, yani ortaya çıkış ve gelişim döneminin zirvesini oluşturmaktadır. Hicri üçüncü asrın sonlarıyla dördüncü asrın başlarından itibaren yazılan dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerin bundan öncesinde yazılanlara göre nitelik olarak farklılaştığını söyleyebiliriz.

Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* adlı eserinin, kelimelerin anlamlarıyla ilgili yapılan açıklamalar bakımından *Ahfeş* ve *Ferrâ*'nın bu alandaki eserlerinden farklı olduğunu söylemiştik. *Zeccâc* kelimelerin anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamalar bakımından bazı garîbü'l-Kur'ân türü eserlerden bile fazla veri içermektedir. Hatta, çoğu kez bu eserlerde anlamı verilmeyen kelimelerin anlamlarının *Zeccâc*'ın eserinde verildiğini görürüz. Bunun için herhangi bir Kur'an ayetiyle ilgili yapılan açıklamaları ya da eserin herhangi bir sayfasını açıp bakmak yeterli olacaktır. Bu durum *Zeccâc*'ın kelime anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamaların nicelik yönünden diğer meâni'l-Kur'ânlara göre fazla olduğunu gösterir. Nitelik olarak da eserde bu açıklamaların farklılaştığını söylememiz mümkündür. Sözelimi, kelimelerin lügat anlamları verilerek terim anlamlarına geçiş yapılmaktadır. Örneğin, “وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ”⁸⁰⁴ ayetindeki كِتَابٌ kelimesinin burada ‘Kur'an’ olduğu belirtildikten sonra kelimenin iştikakından yola çıkılarak, neden Allah'ın peygamberine indirdiği şeye *kitap* dendiğini açıklanmıştır. Daha sonra da yeri gelmişken *Kur'an* kelimesinin sözlük

⁸⁰³ Örnek olarak bkz. *Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 101, 110, 113-114, 117-118, 119-120, 153, 177, 232-233, 331-333, 360, 363-364, 372; II, 8-9, 34-35, 51-52, 155-156, 172, 351; III, 55-56, 65, 66-67, 71-72, 150, 277-278, 294-296, 336-338; IV, 118, 123-124, 306.

⁸⁰⁴ Bakara, 2/89.

anlamıyla terim anlamı arasındaki ilişki belirtilmiştir.⁸⁰⁵ “بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁸⁰⁶ ayetinin tefsirini yaparken بَدِيعُ kelimesinin anlamını iyice ortaya koymak için olsa gerek, ‘bidat’ın tanımı yapılmıştır.⁸⁰⁷ Bir başka ayetin tefsirinde فسق kelimesinin lügat anlamı ‘maksattan ve haktan ayrılmak’ olarak verildikten sonra, “ancak bu kelime, ‘Allah’ın emrinden çıkma’ anlamına tahsis edilmiştir” diyerek kelimenin terimleşme sürecine dikkat çekilmiştir.⁸⁰⁸ Vücûh/çokanlamlı kelimelere dikkat çekilmiş;⁸⁰⁹ أمّة⁸¹⁰ ve فتنة⁸¹⁰ kelimelerinin geldiği manalar örnekleriyle birlikte açıklanmıştır.⁸¹¹ Ezdâd kelimelerin anlamı verilerek muhtemel oldukları iki zıt anlamdan hangisinin ayetin bağlamına uygun olduğuna dikkat çekilmiş, hatta bu konuda yer yer eleştirilerde bulunulmuştur.⁸¹²

Garîbü’l-Kur’ân türü bir eser olmamasına rağmen, kelime anlamlarıyla ilgili bu şekilde zengin açıklamalar içeren Zeccâc’ın eserinde, meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerin en belirgin özelliği olan kıraat, sarf ve nahivle ilgili meselelere de değinilmiştir. Kelime anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamalar bakımından Ahfeş ve Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân*’larından ayrılan eser, kıraat, sarf ve nahve ağırlık vermesiyle bu eserlerle birleşmektedir. Örneğin, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”⁸¹³ ayetinin tefsirinde عَلَيْهِمْ kelimesinin okunuşuyla ilgili iki sayfa açıklama yapılmış,⁸¹⁴ yine peş peşe gelen iki hemzenin okunuşuyla ilgili üç sayfa bilgi verilmiştir.⁸¹⁵ Bakara Sûresi’nin başındaki mukatta’a harflerinin irabı ve okunuşuyla (nahiv ve kıraat) ilgili olarak altı sayfaya yakın bilgi verilmiştir.⁸¹⁶ “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا”⁸¹⁷ ayetinin tefsirinde يُخَادِعُونَ fiilinin her zaman iki kişi tarafından gerçekleştirilen bir anlam ifade etmediğini dolayısıyla burada

⁸⁰⁵ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 151. Ayrıca bkz. I, 316-317.

⁸⁰⁶ Bakara, 2/117.

⁸⁰⁷ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 175.

⁸⁰⁸ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 127. Lügat anlamı-terim anlamı ilişkisiyle ilgili daha fazla örnek için bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 160, 167, 182-183, 187, 201, 230, 254, 339, 344, 354-355; II, 44, 88, 119, 159, 177-178, 191, 201, 203, 232, 257-258, 300; III, 77, 107, 171, 240, 262, 263; IV, 5, 32, 65, 67, 74, 100, 109, 138; V, 60-61.

⁸⁰⁹ Bakara, 2/213. Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 243.

⁸¹⁰ Al-i İmran, 3/7. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 319.

⁸¹¹ Vücûhla ilgili daha fazla örnek için bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 174, 274, 259-262, 401; II, 100, 185-186, 203-204, 309-310; III, 90, 142, 261, 269, 292; V, 8, 42-43.

⁸¹² Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, II, 39, 81-82; III, 128.

⁸¹³ Fatıha, 1/7.

⁸¹⁴ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 55-57.

⁸¹⁵ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 76-79. Kıraat farklılıklarıyla ilgili daha fazla örnek için bkz. I, 137-138, 139-140, 341-342, 406; II, 96, 206-207, 229, 296; III, 15-16, 23-24, 38-39, 43, 81, 85, 93, 189-190, 192, 242, 243; IV, 28, 56, 76-77.

⁸¹⁶ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 60-63, 64-67. Nahiv ve irabla ilgili daha fazla örnek için bkz. I, 73-74, 109-110, 123-125, 152-153, 177, 178; II, 51-52, 58-59, 72, 105-107, 108-109, 138-140, 198-199, 253-254, 348-349; III, 29-30, 51, 52, 150; IV, 22, 87, 123-124, 151, 160-161, 184, 240, 306, 321; V, 158, 172-173, 204-205, 229, 280.

⁸¹⁷ Bakara, 2/9.

da tek kişinin gerçekleştirdiği bir fiil olduğu şeklinde temelde sarfı ilgilendiren bir açıklama yapılmıştır.⁸¹⁸

Zeccâc tefsirinde dilbilimsel amaçla ayetleri ayetlerle⁸¹⁹ veya sünnetle tefsir etmiştir. Örneğin الْمَنَّ، الْمَلَأ ve الْحَاقَا⁸²⁰ sözcüklerinin kelime anlamlarını açıklarken، جبريل⁸²¹ kelimesinin okunuşu hakkında bilgi verirken Hz. Peygamber'in sözlerini delil olarak zikretmiştir. Ayrıca، dilbilimsel amaç gütmeksizin ayet⁸²² veya hadislerle⁸²³ istişhad etme bakımından kendinden önceki dilbilimsel tefsirlerden farklı olduğu söylenebilir.

3.2.1.3. Vücûh ve Nezâir Türünde Yazılan Eserler ve Dilbilimsel Tefsir

Tefsir faaliyetlerinde erken dönemden beri süregelen çalışmalardan birisi de، aynı lafzın Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması olgusuyla ilgilenen "Vücûh ve Nezâir" eserleridir. İlk üç asırda "Vücûh ve Nezâir" alanında yazılan eserlerin karşılaştırılmasına، değerlendirilmesine ve genel anlamda tefsir، özelden dilbilimsel tefsir için oynadıkları role geçmeden önce، vücûh ve nezâir kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarını belirtmekte fayda görüyoruz.

Vücûh، vech/وجه kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde vech/وجه kelimesiyle ilgili zikredilenlerin، "bir nesnenin karşısında bulunan şey" ve "yön" olmak üzere iki temel mana üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. *Vech* kelimesiyle ilgili sözlüklerde geçen *insanın yüzü*، *evin ön cephesi*، *bir kavmin önde geleni*، *gündüzün başlangıcı*، *sözden kastedilen mana* gibi karşılıkların birinci temel anlamla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. *Vech* kelimesiyle aynı kökten gelen جهة kelimesinin ise somut veya soyut olarak yön anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre وجهة kelimesi *kible*، *kastedilen yön*، *maksat (sözden kastedilen yön)* anlamlarına gelir ki bu kullanımlar

⁸¹⁸ Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، I، 82. Sarfla ilgili daha fazla örnek için bkz. I، 84، 119-120، 181، 195، 232-233، 245-246، 349; II، 77، 80، 87، 147-148، 152-153، 192، 230، 259-260، 272، 328، 351، 358، 361، 367، 375; III، 92، 343; IV، 19، 20; V، 24، 77، 94، 132.

⁸¹⁹ Dilbilimsel amaçla ayetlerin istişhad olarak getirildiği yerlere örnek olarak bkz. Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، I، 327، 328; II، 324.

⁸²⁰ Bkz. Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، الْمَنَّ kelimesi: I، 126; مَلَأ kelimesi: 278; الْحَاقَا kelimesi: 304.

⁸²¹ Bakara، 2/97. Bkz. Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، I، 159. Dilbilimsel amaçla sünnetin istişhad olarak getirildiği yerlerle ilgili daha fazla örnek için bkz. II، 53، 109، 184، 383-384; III، 116-117، 120-121، 190، 292; IV، 140.

⁸²² Dilbilimsel amaçla ayetin ayetle tefsirine çok sık başvurulmuştur. Örnek olarak bkz. Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، I، 340، 351-352; II، 118، 194، 208-209; IV، 60، 258; V، 274، 278.

⁸²³ Dilbilimsel amaç olmaksızın ayeti sünnetle tefsir ettiği yerler için bkz. Zeccâc، *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*، I، 188-189، 285، 297، 314، 394، 401; II، 33، 70، 234، 279; III، 93، 97، 156، 187-188، 261، 268، 285، 346، 351; IV، 6، 7-8، 9، 53، 122، 147، 273، 303; V، 115، 121-122، 128، 130، 156، 232، 235،

kelimenin *yön* anlamıyla ilişkilidir.⁸²⁴ Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan kelimeler için terimleştirilen *vücûhun*, sözlüklerde zikredilen iki temel anlamıyla irtibatını kurmak mümkündür. Terimleşmiş haliyle 'vech/vücûh' kelimesinin, sözlüklerdeki "bir nesnenin karşısında bulunan şey" anlamını yansıtması, *vücûhun*, yani anlamların, lafızların karşılığı olması açısındandır. Yine *vücûhun*, vech kelimesinin sözlüklerde zikredilen *yön* anlamını yansıttığı da söylenebilir. Bu durumda kelimenin *yön* anlamından hareketle, farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin, geçtiği bir bağlamda bir yöne/anlama, diğer bir bağlamda bir başka yöne/anlama yönel(til)mesini ifade etmesi göz önünde bulundurularak, *vücûh* denilmiş olabilir.⁸²⁵

Nezâir kelimesi ise "bir şeyin eşi, dengi, aynısı, benzeri" anlamındaki 'نظيرة/نظير' kelimesinin çoğuludur. İki şey arasındaki denkliği, ya da denklik derecesine ulaşan benzerliği ifade etmek için نظير kelimesi kullanılır.⁸²⁶ *Nezâirin* vücûh ve nezâir kitaplarında terim olarak kullanımı, sözlüklerde geçen 'aynılık', 'denklik' ve 'benzerlik' anlamlarını yansıtmaktadır. Zira bu eserlerde *nazîr* ya da *nezâir* terimleri vücûh olan bir lafzın, anlamlarından herhangi birisiyle birlikte başka yerlerde tekrar eden örnekleri için kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda vücûh lafızları aynı manaları farklı, nezâir ise hem lafızları hem de anlamları aynı olan kelimeler için kullanılmaktadır.⁸²⁷

Vücûh ve *Nezâir* terimlerinin konuyla ilgili eserlerde kullanıldığı manadan daha farklı şekillerde tanımlandığı, özellikle *nezâirin* eşanlamlı kelimeler demek olduğu şeklinde⁸²⁸

⁸²⁴ 'Vech' kelimesinin sözlüklerdeki anlamıyla ilgili bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, (thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî), 8 cilt, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, Beyrut 1988, IV, 66; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 498-499; Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd b. Abbas Talekânî, *el-Muhît fi'l-Lüga*, (thk. Muhammed Hüseyin Âl-i Yasin), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, IV, 24-25; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, (thk. AbdüsSellâm Muhammed Harun), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kum, t.y., VI, 88-89; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4775-4776.; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI, 535-545.

⁸²⁵ *Vücûh*'un sözlük anlamı hakkında geniş bilgi ve analiz için bkz. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci - 'Nezâir'in 'Eşanamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname*, sayı: 14, yıl: 2008/1, Kayseri 2008; s. 11-13.

⁸²⁶ *Nezâir* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak bkz. Halil, VIII, 154-156; İbn Düreyd, II, 763; İbn Abbâd, X, 22; İbn Fâris, V, 444; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4465-4468; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV, 244-250.

⁸²⁷ *Nezâirin* sözlük anlamı hakkında geniş bilgi ve analiz için bkz. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", *Bilimname*, s. 13-14.

⁸²⁸ *Nezâirin eşanamlılık* olarak tanımlanmasına örnek olarak bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 184-185; Ali Turgut, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1991, s. 201; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 171; Ali Galip Gezgün, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 166; Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, İstanbul 2004, (çevirenin girişi), s. 102; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 90-91; Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s. 29; Esmâ Çetin, *Damegânî'nin el-Vücûh ve'n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,

tarif edildiği görülmektedir.⁸²⁹ Oysa sözkonusu eserlerde *nezâir* eşanlamlı kelimeler anlamında kullanılmamakta ve bu eserlerin içeriğinde eşanlamlılık olgusundan bahsedilmemektedir.⁸³⁰ Bu eserlerde *vücûh* “*aynı kelimenin Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması*” veya “*Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan kelimeler*” için, *nezâir* ise “*Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılan kelimenin anlamlarından herhangi birisinin, varsa, tekrar ettiği yerler*” için kullanılmıştır.⁸³¹ Dolayısıyla çalışmamızda, bugün yaygın olan ve fakat yanlış olduğunu düşündüğümüz tanımı değil, bu eserlerin içeriğindeki kullanıma göre yapılan tanımı tercih ediyoruz.

Konuyla ilgili olarak telif edilmiş ve günümüze ulaşmış en eski eser Mukâtil b. Süleyman’a ait *Kitâbü’l-Vücûh ve’n-Nezâir*’dir.⁸³² Mukâtil’den sonra, genelde *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*⁸³³ ve *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nâh* adı altında⁸³⁴ konuyla ilgili eserlerin telif edilmesine devam edilmiştir.

UÜSBE, Bursa 2006, s. 10-14; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 158-160.

⁸²⁹ *Vücûh ve Nezâir* terimleriyle ilgili yapılan tanımların değerlendirmesi için bkz. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *Bilimname*, s. 14-23.

⁸³⁰ Krş. Ahmet Muhtar Ömer, *İlmü’d-Delâle*, s. 149; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 174; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *Bilimname*, s. 23-31.

⁸³¹ Bu tanımlar için bkz. İbn Sellâm, (naşirin girişi), s. 19, 22; Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 94; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 175; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *Bilimname*, s. 32-33.

⁸³² Mukâtil’in bu eseri *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* olarak da bilinmektedir. Bununla birlikte, Mukâtil’in eserinin yazma nüshasını inceleyen Müsâid b. Süleyman kitabın adının orijinalde *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* olmayıp, *el-Vücûh ve’n-Nezâir* olduğunu öne sürmektedir. (Bkz. Müsâid b. Süleyman b. Nasır Tayyar, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 89-90.)

⁸³³ *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’in daha çok, fıkıh terminolojisinde “İslam hukukundaki külli kaideleri, benzer meselelerin tabii olduğu ortak veya benzer hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı veya bu alanda yazılan eserlerin ortak adı” ve nahiv terminolojisinde “nahvin çeşitli konuların benzerlik ve farklılık bakımından inceleyen eserlere” verilen ad olduğunu söylemek gerekir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 456-457; krş. Zeyne’l-Abidin b. İbrahim b. Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, (thk. Abdülkerim Fudeylî), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1998, (naşirin önsözü), s. 6; Mehmet Reşit Özbek, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 457-458; Suyûtî, *el-Müzhir fi İlmi’l-Lüga ve Envâihâ*, (thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla-Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Becâvî), el-Mektebetü’l-Arabiyye, Beyrut 1987, II, 3. Bununla birlikte, Vücûh ve nezâirle alanında telif edilmiş Mukâtil b. Süleyman’ın *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Seâlibî’nin (ö. 429/1038) *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* ve İbnü’l-İmâd’ın (ö. 887) *Keşfu’s-Serâir fi Ma’na’l-Vücûh v’el-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı eserlerin içeriğine bakıldığında *eşbah* kelimesinin yerine *vücûh* kelimesinin kullanıldığı görülür. Dolayısıyla *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* adının vücûh ve nezâir konusu için kullanımının çok yaygın bir durum olmadığı söylenebilir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî*, s. 89-90; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I (Tarihte ve Günümüzde Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü)*, (Yayınlanmamış Tebliğ), İstanbul, 18-23 Ağustos 2008, 3 nolu dipnot.

⁸³⁴ Tefsir literatüründeki “Külliyât”ın da “Vücûh ve Nezâir”le ilgisi vardır. Bkz. Müsâid b. Süleyman, s. 103-104; M. Halil Çiçek, *Ebü’l-Bekâ el-Kefevî’nin Külliyât’ında Tefsir ve Kur’an İlimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1992, s. 117 vd.

Dilde aslolan, her bir kelimenin karşılığında bir anlamın bulunması olduğu halde, her zaman için bu mümkün değildir. Zira kelimeler sınırlı, manalar ise sonsuzdur. İşte bu yüzden çokanlamlı kelimelere ihtiyaç duyulmuş, hatta çokanlamlılık bir kural haline gelmiştir.⁸³⁵ Ayrıca, kelimelerin anlamı statik değil dinamiktir. Yani, kelimeler canlı varlıklar gibi doğup, gelişir, değişir ve yok olur. Bu durumun bir sonucu olarak tek bir anlam için vaz edilen bir kelime çeşitli etkenler sonucu zamanla başka anlamları da bünyesinde taşımaya başlayarak, temel anlamına ilaveten yeni anlamlara delalet etmeye başlar.⁸³⁶ Bu tür kelimeler bir anlama delalet etme özelliğini yitirerek, birden fazla anlama muhtemel hale gelir. Bir kelime farklı anlamlara delalet edebileceği gibi, bazen de farklı kelimelerin aynı ya da yakın anlamlara delalet etmesi durumu sözkonusudur. Bir kelimenin tek bir anlama karşılık olmasına, *tebayün*,⁸³⁷ bir kelimenin farklı anlamlara gelmesine *iştirak*, farklı kelimelerin aynı ya da benzer anlama gelmesine ise *teradif* denmektedir. Kelimelerin anlamlara delaletiyle ilgili bu tasnifi ilk olarak Sîbeveyh yapmıştır. Sîbeveyh *el-Kitâb* adlı eserinde “Arapların konuştuıkları kelimelerde, iki farklı anlam için iki farklı lafız, iki farklı lafız için tek bir anlam ve iki farklı anlam için tek bir lafzın olması durumu vardır”,⁸³⁸ diyerek lafızların mütebayin, müteradif ve müşterek olmak üzere üç kısma ayrıldığına dikkat çekmiştir. Sîbeveyh’in bu taksimatı büyük ölçüde kabul görerek kendisinden sonra da sürdürülmüştür. Günümüz anlambilimindeki çokanlamlılık ve eşadlılık terimlerine mütekebil kabul edilebilecek “lafz-ı müşterek” terimi, Kur’an ilimleri ve tefsir usulü literatüründe “Vücûh ve Nezâir” başlığı altında incelenmiş,⁸³⁹ konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Bununla birlikte, *vücûh* olan kelimelerin hepsinin çokanlamlı olduğu sonucuna varılamayacağını düşünüyoruz. Diğer bir ifadeyle çokanlamlılıkla vücûhun, her zaman birebir örtüşüğünü söylememiz mümkün değildir.

⁸³⁵ Suyûtî, *Müzhir*, I, 37; Guiraud, *Göstergebilim*, (çev. Mehmet Yalçın), İmge Kitabevi, Ankara 1994, 44; *Anlambilim*, s. 41. Suyûtî’nin konuyla ilgili sözleri şöyledir:

وكان الأصل أن يكون بإزاء كل معنى عبارة تدل عليه، غير أنه لا يمكن ذلك. لأن هذه الكلمات متناهية، وكيف لا يكون متناهية ومواردها و
مصادرها متناهية؟ فدعا الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة.

⁸³⁶ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 79-80.

⁸³⁷ *Tebayün* kelimesi sözlükte zıtlık, karşıtlık gibi anlamlara gelmekle birlikte, ağaç, masa gibi her bir kelimenin birbirinden farklı anlamlarda kullanılması olarak terimleşmiştir.

⁸³⁸ Amr b. Osman b. Kabr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, (nşr. Emîl Bedî Yakub), 5 cilt, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 49; krş. Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 62, 99-100; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 82; Sîbeveyh’in bu taksimatı hocası Halil’den aldığı kanaatinde olan araştırmacılar vardır. Örneğin bkz. Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 62.

⁸³⁹ Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 81, 97, 103. Kur’an’daki çok anlamlı kelimelerle ilgili özellikle son dönemde yapılan çalışmalarda “vücûh ve nezâir” ifadesinin yanı sıra, “lafz-ı müşterek” ya da “el-iştriaku’l-lafzî” ifadelerinin de yaygınlaştığı görülmektedir. Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 81.

3.2.1.3.1. Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* Adlı Eseri

Mukâtil b. Süleyman günümüze ulaşmış matbu ilk tefsirin müellifi olduğu gibi, “Vücûh ve Nezâir” konusunda günümüze eseri ulaşmış ilk kişidir. “Vücûh ve Nezâir” alanında yazılmış ilk eseri olması açısından bu alanda öncü kabul edilebilir. Bu alanda yazılmış sonraki eserler metot ve içerik olarak Mukâtil'in eserinden etkilenmiştir.⁸⁴⁰ Bununla birlikte ilk eser olması hasebiyle, sistematik değildir. Zira eser alfabetik sıraya göre yazılmadığı gibi, Mushaf tertibi dikkate alınarak da yazılmamıştır.⁸⁴¹ Eser hüda/الهدى kelimesiyle başlayıp fısk/فسق kelimesiyle son bulur. Ayrıca kelimelerin vecihleri zikredilirken kökenleri değil, Kur'an'da geçtiği formları dikkate alınmıştır.⁸⁴² Mukâtil mükerrer olanlarla birlikte 186 kelimenin kullanıldığı farklı vecihleri zikretmiştir.

Mukâtil'in eseri tam anlamıyla kategorik bir eser değildir. Nitekim bazı kelimelerin tekrar ettiği görülmektedir. Örneğin, الحسنه و السيئة kelimesinin vecihlerinden sonra, الحسنه و السيئة kelime çiftinin vecihleri zikredilmektedir.⁸⁴³ Oysa ikisi de aynı kökten geldiği için, السيئة kelimesinin anlamları السوء'nun vecihleri zikredilirken verilebilirdi. Aynı durumu أمر kelimesinde de görüyoruz. Bu kelimenin vecihleri hem sayfa 29'da الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر şeklinde kavram çifti olarak verilmiş, hem de sayfa 85'te tekrar أمر kelimesinin vecihleri zikredilmiştir. Yine الطيبات ifadesinin anlamları zikredildikten sonra, الطيب kavram çiftinin anlamı verilmiş,⁸⁴⁴ ayrıca الظلمات والنور çiftinin anlamlarının peşinden الظالمين و يظلمون ve الظلمات kavramları müstakil olarak tekrar incelenmiş ve يظلمون و يظلمون kavram çifti müstakil olarak ele alınmıştır.⁸⁴⁵

Aynı kökten gelen bazı kelimeler iki farklı yerde zikredilmiş olsa da, Mukâtil'in, kavramları birbirini tamamlayan çiftler halinde ele alması oldukça yerinde bir yaklaşımdır. Zira gerek dilde gerekse Kur'an'da bazı kavramlar birlikte kullanıldıkları kavramlara göre anlam kazanmakta ya da anlamları netleşmektedir. Nitekim günümüz yapısal dilbilimi de bunu savunmaktadır. Ancak Mukâtil'in kavram çiftlerine verdiği anlamları diğer yerde de zikretmesi eserde tekrarlara yol açmaktadır. Örneğin, السوء

⁸⁴⁰ Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Naşirin Önsözü), s. 25.

⁸⁴¹ Eseri tahkik eden Ali Özek'in de belirttiği gibi, her ne kadar, 'vech' başlıkları altında örnek olarak verilen ayetlerin genelde Bakara Sûresi'nden başlanmak suretiyle Mushaf tertibine göre zikredildiği göze çarpmakta ise, bu durum eserin tümü için geçerli değildir. Bu yüzden eserin bu anlamda da Mushaf tertibine göre yazıldığını söylemek zordur.

⁸⁴² Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 191.

⁸⁴³ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 24-26.

⁸⁴⁴ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 37-39.

⁸⁴⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 31-36.

kelimesinin yedinci vechi olan ‘şirk’ anlamı ‘الحسنة و السيئة’ kavram çiftinin ikinci vechi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde ‘الظالمين و يظلمون’ nin ikinci vechi olarak zikredilen ‘müslümanın günah işlemek suretiyle kendisine zulmetmesi’ anlamı ظلم kelimesinin ikinci vechinde tekrar etmektedir. Kelimelerin bu anlamda kullanıldığı ayetleri gösteren örneklerin ikisi de tamamen örtüşmektedir.⁸⁴⁶ Yine ‘الظالمين و يظلمون’ nin üçüncü vechinde zikredilen anlam ile ظلم’ün üçüncü vechinde zikredilen anlam aynıdır.

Bazı kelimelerin tekrar edilmesine benzer bir durum kelimelerin vecihleri arasında da göze çarpmaktadır. Nitekim bazen bir kelimenin farklı anlamları olarak zikredilen vecihlerin aynı olduğu veya aynı kapıya çıktığı görülmektedir. Mesela, سبيل kelimesinin birinci ve on ikinci vechi ‘Allah’a itaat’ olarak zikredilmiştir. Aradaki tek fark birinci vecihteki örneklerin ‘طاعة الله’, on ikinci vecihtekilerin ise طاعته şeklinde olmasıdır.

Bu tür tekrarların olması, elbette Mukâtil’in eserinin değerini düşürmez. Tenzil dönemine en yakın “Vücûh ve Nezâir” eseri olması, Kur’an’daki kelimelerin o gün ne anlama geldiği konusunda bizlere ışık tuttuğu gibi, Kur’an’da birden fazla yerde geçen kelimelerin her zaman aynı anlamda kullanılmadığını, bağlama göre farklı anlamlar içerdiğini göstermesi bakımından, yanlış anlama ihtimallerinin önüne set çekmektedir.

Mukâtil’in eserinde sadece kelimelerin hangi ayetlerde hangi anlama geldiği belirtilmekle yetinilmemiş, nadiren de olsa, yapılan açıklamalarla kelimenin neden o anlamda kullanıldığına işaret edilmiştir. Sözgelimi, ‘الظالمين و يظلمون’ kelimelerinin ikinci vechi olarak ‘günahı nedeniyle kendisine zulmeden Müslümanlar’ olarak açıklandıktan sonra kelimenin bu anlamda kullanıldığı ayetlerden örnekler verilirken “Zulüm kelimesi tevhid ehli hakkında kullanıldığı zaman şirk olmaksızın bu şekilde insanların zulmetmesi anlamına gelir”⁸⁴⁷ diyerek aslında bir tür ilke ortaya koymaktadır. Yine وکیل kelimesinin üçüncü vechi olarak ‘zorla bir şeyi yaptıran’ anlamı zikredilmekte, ayetlerden bu anlamın nazirleri örnek olarak gösterilmekte ve son olarak bu kelime Kur’an’da “وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ”⁸⁴⁸ şeklinde kullanıldığı her yerde bu anlamdadır, yani “Sen onları zorla şirkten döndürecek değilsin” anlamındadır, diyerek bu konuda bir kural ya da ipucu sunmaktadır. Mukâtil’in bu tür ifadeleri, anlama-dilsel bağlam arasındaki ilişkiye işaret etmesi açısından önemlidir.

⁸⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, s. 32-33, 35.

⁸⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, s. 33.

⁸⁴⁸ Örneğin bkz. En’am, 6/107.

Mukâtil'in eseri diğer vücûh ve nezâir türü eserler gibi Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi konusunda bizler için değerli bir örnek konumundadır. Zira kelimelerin vecihleri verilirken, her bir vechin nazirleri yani diğer ayetlerden örnekleri zikredilerek aslında ayetler birbiriyle tefsir edilmiş olmaktadır.⁸⁴⁹ Eser bu açıdan da kıymetlidir.

Mukâtil b. Süleyman'ın eserinde nadiren de olsa eserini yazış amacı dışında bilgiler de vardır. Bu bilgiler vasıtasıyla onun bazı konulardaki görüşünü de öğrenme imkânı olmaktadır. Örneğin, الحَسَنَى kelimesinin birinci vechi olarak 'cennet'i zikrettikten sonra örnek olarak “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ”⁸⁵⁰ ayetini zikretmektedir. Daha sonra الحَسَنَى kelimesinin akabinde زيادة kelimesinin Allah'a bakmak olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵¹ Oysa bu açıklama ne eserin genel amaçları ne de burada geçen الحَسَنَى kelimesinin anlamıyla doğrudan ilgilidir. Bununla birlikte bu açıklama sayesinde onun Allah'ın ahirette görülebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim أول kelimesinin üçüncü vechini A'râf Sûresi 7/143 ayeti bağlamında 'Allah'ın dünyada görülemeyeceğine ilk inananlardanım' olarak açıklaması⁸⁵² onun, Allah'ın dünyada görülemeyeceği, ahirette ise görüleceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Diğer “Vücûh ve Nezâir” eserleri gibi bu eser de, kelimelerin anlamlarını ele alması bakımından dilbilimsel bir tefsirdir. Günümüz dilbilimi terimleriyle ifade edecek olursak, Mukâtil'in eserinde anlambilim ve anlambilimin bir alt konusu olan çokanlamlılıkla ilgili bilgiler sunulmaktadır. Bu bilgiler kelimelerin erken dönemdeki kullanımları bakımından önemlidir. Eserde nadiren de olsa ayetlerin iniş sebepleri ve tarihî bilgilere de rastlanmaktadır. Eserin öncelikli amaçları arasında olmayan bu tür bilgilerin, onun dilbilimsel olarak nitelendirilmesine mani olmayacağını düşünüyoruz.

3.2.1.3.2. Yahya b. Sellâm'ın *et-Tesârîf* Adlı Eseri

Vücûh ve nezâir konusunda günümüze ulaşmış diğer bir eser Yahya b. Sellâm'ın (ö.200/815) *Tasârîf* adıyla bilinen *Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ İştēbehēt Esmâuh ve Tasarrâfet Maânih* adlı eseridir. Eser, İbn Sellâm'dan bahseden biyografi kitaplarında, ulumu'l-Kur'anlarda ve müstakil olarak vücûh-nezâir alanında telif edilmiş eserlerde

⁸⁴⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Naşirin Girişi), s. 27; Yahya b. Sellâm, *et-Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 25-26; Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*, s. 41-49.

⁸⁵⁰ Yunus, 10/26.

⁸⁵¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 28.

⁸⁵² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 154.

geçmemektedir. Bu durum, eseri telif edenin Yahya b. Sellâm olduğunun bilinmiyor olma ihtimali, eserin önemli kabul edilmemesi veya kaybolması gibi nedenlere bağlanmaktadır. Bu nedene eserin adının pek de yaygın olmayan *et-Tasârîf* şeklinde olması veya Yahya b. Sellâm'ın torununa ait olduğunun zannedilmesini de ekleyebiliriz. Nitekim zayıf bir ihtimal olmakla birlikte, eserin Yahya b. Sellâm'ın torunu Yahya b. Muhammed. b. Yahya b. Sellâm'a (ö.280/893) ait olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak Hind Çelebi öne sürdüğü bir takım deliller eşliğinde bu görüşün doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁵³ Bununla birlikte, meşhur olmamasının ya da Yahya b. Sellâm'ın torununa ait olmasının eserin değerini düşürmeyeceğini düşünüyoruz.

Yahya b. Sellâm'ın eseri, bu isim altında vücûh ve nezâir alanında yazılmış tek eserdir. İsim konusundaki bu farklılığa rağmen, eser diğer vücûh ve nezâir kitaplarıyla benzer bir içeriğe sahiptir. Nitekim İbn Sellâm bir kelimenin Kur'an'ın değişik yerlerindeki farklı anlamlarını 'vech' lafzı altında zikretmekte, eğer aynı kelime o anlamda başka yerlerde de kullanılıyorsa, 'naziruhu', 've misluhu' veya 've nahvuhu kesirun' demek suretiyle bunlara da yer vermektedir.

Tasârîf, Mukâtil'in *Vücûh ve Nezâir* adlı eseriyle bir takım farklılıklara rağmen, büyük ölçüde benzerliklere sahiptir.⁸⁵⁴ Hatta kelimelerin tertibi bile yer yer aynıdır. Bu benzerlikten hareketle eserin muhakkiki, Yahya b. Sellâm'ın eserinin Mukâtil'in eserinden istinsah edilmiş olma izlenimi verdiğini belirtmekle birlikte, bu iki eser arasındaki benzerliğin sırrını tam anlamıyla tespit edemediğini itiraf etmektedir. Zaten ikinci eserin birincisinden istinsah edildiği hükmüne varılmasını engelleyen bazı farklılıklar da vardır. Her iki eser içerdikleri 78 kelimedeki birleşmektedir. Ancak Mukâtil'in eserinde olmayan 38 kelimenin vecihlerine *Tasarîf*'te yer verilmiş iken, Mukâtil'in eserinde var olan yaklaşık 108 kelime *Tasârîf*'te yoktur, ya da en azından matbu olan eser hazırlanırken dikkate alınan mevcut nüshalarda bu kelimeler yoktur.⁸⁵⁵ Kitaplarda bazı kelimelerin vecih/anlam sayısında da çok az olmakla birlikte farklılıklar

⁸⁵³ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 43-49; krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 194.

⁸⁵⁴ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 8, 61.

⁸⁵⁵ Yahya b. Sellâm'ın eserini tahkik eden Hind Çelebi'nin de belirttiği gibi, mevcut nüshalarda eserin bir kısmının eksik olma ihtimali yüksektir. Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 8, 49.

göze çarpmaktadır.⁸⁵⁶ Sözkonusu farklılıklara rağmen, birçok yerde karşımıza çıkan benzerlik her iki ilim adamının Basra'daki aynı hocalardan ders almalarından, eserlerini aynı ilim meclislerinde istinsah etmiş olmalarından ya da İbn Sellâm'ın Mukâtil'in eserini görmüş olma ihtimalinden kaynaklanabilir.⁸⁵⁷

Eserin tabakat, ulumu'l-Kur'an, vücûh ve nezâir kitaplarında zikredilmemesiyle Yahya b. Sellâm'a mı yoksa torununa mı ait olması nasıl ki değerinden bir şey eksiltmiyorsa, Mukâtil'in eseriyle benzer yönleri sahip olması da değerine hâle getirmez. Zira, Mukâtil'in eseriyle benzer olan hususlar, birbirinin çağdaşı olan iki âlim tarafından ilk dönemde telif edilmiş olan bu iki eserde yer alan bilgilerin güvenilirliği açısından önemlidir. Bu konuda iki eser birbirinin sağlaması ve mütemmimi olarak kabul edilebilir. Bunun dışında *Tasârîf*'in şu açılardan tefsir faaliyetlerine katkısından sözedilebilir:

- Mukâtil'in eserindeki⁸⁵⁸ bazı ifadelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Örneğin, Mukâtil'in eserinde کفر'ün ikinci vechi olarak zikredilen 'الكفر الحجة' ifadesi⁸⁵⁹ bu haliyle kapalı bir ifadedir. Hatta vecih altında zikredilen örnekler dikkate alındığında da maksat anlaşılammaktadır. Oysa *Tasârîf*'te bu vecihle ilgili açıklama 'الكفر يعنى الجحود' olarak geçmektedir.⁸⁶⁰ Bu açıklama anlaşılır olmanın yanı sıra, örnek olarak zikredilen ayetlerle de tutarlıdır. Bu durumda küfrün ikinci anlamının 'bir şeyin bile bile ve inadına inkâr edilmesi' olduğu görülmektedir. *Tasârîf*'te سواء kelimesinin altıncı vechi olarak zikredilen 'يعنى سواء فى الإستواء' ifadesi,⁸⁶¹ Mukâtil'in eserinde سواء kelimesinin altıncı vechinin karşılığı olarak verilen 'تفسيره قرائته' ifadesinin⁸⁶² daha net anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Böylece kelimenin okunduğu gibi, yani hakiki anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine, Yahya b. Sellâm'ın أنفس kelimesinin yedinci vechi olarak zikredilen 'تفسيره قرائته' açıklamasına yer vermesi,⁸⁶³ aynı kelimenin yedinci vechinin karşılığında Mukâtil'in eserinde yer alan 'تفسيره قرابة' ifadesinin⁸⁶⁴ müstensih ya da

⁸⁵⁶ Hind Çelebi, *Tasârîf* teki vecihlerin on bir yerde, Mukâtil'in eserindeki vecihlerin üç yerde daha fazla olduğunu belirtmektedir. Krş. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 29-30.

⁸⁵⁷ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, (Naşirin Mukaddimesi), s. 30, 48.

⁸⁵⁸ Mukâtil'in eserinin diğer baskılarını görme imkânımız olmadığı için bu katkıyı en azından Ali Özek'in tahkiki açısından düşünebiliriz.

⁸⁵⁹ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 18.

⁸⁶⁰ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 104.

⁸⁶¹ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 112.

⁸⁶² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 21.

⁸⁶³ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 289.

⁸⁶⁴ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 138.

baskı hatası nedeniyle bu şekilde yazıldığını göstermektedir.⁸⁶⁵ Aksi halde burada ‘تفسيره’ ‘قرابة’ makul bir anlam ifade etmemektedir.

- Yahya b. Sellâm, Mukâtil’den farklı olarak, özellikle yazma nüshanın birinci bölümüne tekabül eden ve matbu eserin ilk 182 sayfasını oluşturan kısmında çoğu kez kelimelerin anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamaların kimden rivayet edildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda İbn Abbas, Katade b. Diâme, Hasan Basri, Mücahid b. Cebr, Süddi, Kelbi gibi sahabe ve tabiîn müfessirlerden nakillerde bulunmaktadır. Bu durum hem kendi eserindeki görüşlerin hem de bu görüşlerden Mukâtil’in eserinde geçenlerin kimlere ait olduğu konusunda bizlere ipucu sunmaktadır.

- Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Mukâtil’in eserinde olmayan 38 kelimenin anlamlarına *Tasârîf*’te yer verilmiştir. Mukâtil’in eserinde geçmeyen bu kelimeler arasında *إمام*, *أمة*, *ذكر*, *صلاة*, *فتنة*, *فرض* gibi Kur’an’ın kelime hazinesi açısından önemli rol oynayan kavramların yer alması *Tasârîf*’in önemini gösteren diğer bir niteliktir.

- *Tasârîf*’te Mukâtil’in eserindeki bazı kelimelerin vecihlerinden birer fazla vecih zikredilmesi bu eseri farklı kılan diğer bir özelliktir.⁸⁶⁶

- Yine Mukâtil’in eserinde *سبيل* kelimesinin birinci vechi ile on ikinci vechi hemen hemen aynı anlamlardan oluşmaktaydı.⁸⁶⁷ Yahya b. Sellâm’ın eserinde ise *سبيل* kelimesinin birinci vechi Mukâtil’in zikrettiği ile aynı iken, Mukâtil’in on ikinci vechi olarak zikrettiği benzer anlamı zikredilmeyerek ‘إثم/günah’ anlamı eklenmiştir.⁸⁶⁸

Yahya b. Sellâm’ın da yer yer kelimelerin hangi durumlarda ne anlamda kullanıldığını belirttiği görülmektedir. Örneğin, ‘إلا’ nın ‘غير/başka’ anlamına geldiğini belirtip bununla ilgili örnekleri zikrettikten sonra “لا إله إلا الله” ifadesinde ‘إلا’ların her zaman bu anlamda geldiğini söylemektedir.⁸⁶⁹ Aynı şekilde *لما* ifadesinin ‘للذى’ anlamına geldiğini belirtip

⁸⁶⁵ Aynı ifade bir önceki örnekte Mukâtil b. Süleyman’ın eserinde ‘تفسيره قراءته’ olarak geçmekteydi. Her iki müellifin farklı yerlerde ‘تفسيره قراءته’ açıklamasını kullanmalarından hareketle, hem ‘تفسيره قراءته’ ifadesinin kelimenin kök anlamında kullanıldığını belirtmek için kullanıldığını, dolayısıyla ‘تفسيره قرابة’ ifadesinin müstensih ya da baskı hatasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

⁸⁶⁶ *Tasârîf*’te Mukâtil’in eserine göre daha fazla vechin zikredildiği kelimeler için bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 120, 128, 204, 216, 236, 240, 254, 262, 270, 287. 120. sayfadaki ‘لبس’ kelimesinde Mukâtil’in eserinden iki vechi fazla zikredilmiş, diğerlerinde birer vechi fazla zikredilmiştir.

⁸⁶⁷ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, s. 80-82.

⁸⁶⁸ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 221-224.

⁸⁶⁹ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 308.

örnekler verdikten sonra “lam harfi meksur olduğunda bütün ‘لِما’lar ‘لِلذِي’ anlamındadır” demek suretiyle genel bir ilke koymaktadır.⁸⁷⁰

Tasârîf’te kelimelerin kullanıldığı farklı anlamlar/vecihler belirtilirken nadiren de olsa sebep-i nüzul, ayetin arka planı, kıraat veya ayetin Mekki-Medeni olduğu konusunda açıklamalara yer verilmektedir.⁸⁷¹ Mukâtil de birkaç yerde sebep-i nüzul konusunda açıklama yaptığı halde onun eserinde kıraat ve Mekki-Medeni konusunda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. *Tasârîf*’te yer yer vücûh ve nezâirle doğrudan alakalı olmayan açıklamalar da yapılmaktadır. Örneğin, شرك kelimesinin Allah’a ortak koşmak anlamına geldiğini ve “إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ”⁸⁷² ayetinde bu anlamda kullanıldığını belirttikten sonra “şirkte ısrar ederek ölürse” kaydını getirmektedir.⁸⁷³ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mukâtil حسنى kelimesinin vecihlerini sayarken “لِلَّذِينَ”⁸⁷⁴ ayetini örnek verirken “زيادة”nin Allah’a bakmak olduğunu söylediğini belirtmiştik. Yahya b. Sellâm ise bu ayeti örnek verdikten sonra Mukâtil’in eserinde gördüğümüz bu açıklamayı yapmamıştır.⁸⁷⁵

3.2.1.3.3. Müberred’in *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nâh* Adlı Eseri

Kendinden önceki vücûh ve nezâir kitaplarına göre daha kısa olan eser⁸⁷⁶ gerek adı gerekse meseleyi ele tarzı açısından bazı farklılıklar taşımaktadır.

Müberred’in eserinin en önemli yönü, başlangıçta lafızları üçe ayırarak işe başlaması, dolayısıyla da *vücûh*un tanımını yapmasıdır. Müberred’in eseri şöyle başlamaktadır:

Aşağıda sıralanan kelimeler Allah’ın Kitabından derlediğimiz; lafızları aynı ya da telaffuz bakımından birbirine yakın olup anlamları ise farklı olan ve Arapların dilindeki muhtemel anlamlara göre konuşma sırasında⁸⁷⁷ bu farklı manalardan birine delalet eden kelimelerdir. Zira onların dilinde lafzı farklı olduğu için anlamı farklı olan, lafzı değişik olduğu halde anlamı aynı olan ve lafzı aynı olup anlamı farklı olan kelimeler vardır.⁸⁷⁸

⁸⁷⁰ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 144. Daha fazla örnek için bkz. *Tasârîf*, s. 175, 180, 211.

⁸⁷¹ Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, ayetlerin arka planı ve iniş sebebi: s. 175, 177, 178, 180, 199, 212; kıraat: 294, 309; Mekkî-Medenî: 189.

⁸⁷² Maide, 5/72.

⁸⁷³ Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s.106. Örnek olarak ayrıca bkz. *Tasârîf*, s.115, 120, 187.

⁸⁷⁴ Yunus, 10/26.

⁸⁷⁵ Bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 128.

⁸⁷⁶ Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nâh Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, (Naşirin Girişi), s. 27.

⁸⁷⁷ Müberred’in burada kullandığı ‘مختلفة في الخبر’ ifadesini bu şekilde tercüme etmeyi uygun gördük.

⁸⁷⁸ Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nâh Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, s. 47.

Görüldüğü üzere Müberred'in eserinde, Mukâtil ve Yahya b. Sellâm'ın eserleri gibi direkt vücûh özellikli kelimelerin anlamlarına geçilmemiş, birkaç cümleyle de olsa, Sîbeveyh'in lafız taksimatına paralel bir şekilde konunun teorik çerçevesi çizilerek, vücûhun tanımı yapılmıştır. Tanımın peşinden ilk iki türe ait birkaç örnek verilmiş, Kur'an'daki vücûh kelimelere geçmeden önce üçüncü türle, yani eserin esas konusunu oluşturan, lafızları aynı olup farklı anlamlara gelen kelimelerle ilgili daha detaylı örneklerle konuya hazırlık yapılmıştır.⁸⁷⁹ Bu giriş bilgilerinden sonra ayetlerden, şiirden ve birkaç yerde hadisten istişhad getirmek suretiyle Kur'an'daki çokanlamlı kelimelerin açıklamasına geçilmiştir.⁸⁸⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Müberred'in eseri oldukça muhtasar bir eserdir. Baş tarafta konuya hazırlık yapılırken vecihleri açıklanan 5 kelimeyle birlikte, toplamda 26 kelimenin vecihleri açıklanmıştır.⁸⁸¹ Bu kelimelerden üçü (الجون, تصبى, فلا) Kur'an'da geçmemektedir. Eserde kelimelerin vecihlerinin açıklanmış şekli Mukâtil ve Yahya b. Sellâm'ın eserlerindeki farklıdır. Zira bu eserlerde bir kelime için zikredilen vecihler daha fazla olduğu gibi, ayrıca kelimenin kullanıldığı vecihlerle birlikte her bir vechin Kur'an'dan bazı örnekleri yani nazirleri verilmiştir. Oysa Müberred'in eserinde bu şekilde sistematik olarak vecihler zikredilmediği gibi nazirlere de yer verilmemiştir.

Müberred'in eserinin içeriği ve kelimeleri ele alış tarzını daha iyi ortaya koyabilmek için kelimelerle ilgili yaptığı açıklamaları kısaca detaylandırmak istiyoruz. Eserin baş tarafındaki beş lafız, kelimenin farklı anlamlarda kullanılmasını örneklendirme amacıyla hazırlık bilgisi olarak verilmektedir. Bu kelimelerden 'وجد' nin üç anlamı, 'ضرب' nin iki anlamı, 'العين' kelimesinin altı anlamı verilir. 'جلل' ile 'الجون' kelimelerinin kullanıldığı iki zıt anlam şiirlerden örneklerle zikredilir. Daha sonra 'المقوى', 'الرجاء', 'الظن' kelimelerinin iki zıt anlamda kullanılmaları ayetlerden örnekler getirilmek suretiyle ortaya konulur. Dolayısıyla bu sekiz kelimedenden ilk üçü vücûhtur. Diğer beşi birbirine zıt iki manada kullanıldıkları için hem vücûh hem de aynı zamanda ezdâddır.

⁸⁷⁹ Müberred'in eserinin bu kısmında, Kur'an'da kullanıldıkları anlamlara değinmeden konuyu izah etmek amacıyla 'وجد', 'ضرب', 'عين', 'جل' kelimelerinin kullanıldığı farklı anlamlar üzerinde durulmaktadır. Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 47-49; krş. (Naşirin Girişi), s. 28, 31.

⁸⁸⁰ Krş. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Naşirin Girişi), s. 27.

⁸⁸¹ Bu kelimeler şunlardır:

وجد، ضرب، العين، جلال، الجون، المقوى، الرجاء، الظن، الكسب، جرح، فلا، سرق، اعتدى، الجزاء، السينة، استهزاء، سخر، مكر، جهل، تصبى، أمطر، أنزل، أرسل، ريح، سأل، لام العاقبة.

Eserde bundan sonra bir kırılma göze çarpmaktadır. Burada ‘السب’, ‘جرح’, ‘فلا’, ve ‘سرق’ kelimelerinin bu şekilde sülasi halde kullanımlarıyla iftial babından kullanımlarının aynı anlama geldiği belirtilmektedir.⁸⁸² Bu açıklamalar vücûh konusuyla ilgili değildir.

Sonrasında eserde yeniden bir farklılaşma göze çarpmaktadır. Kur’an’ı Kerim’de peşpeşe kullanılıp farklı anlama gelen aynı kelimelerden örnekler verilmektedir. Bu bağlamda “فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ”⁸⁸³ ayetindeki ilk ‘اعْتَدَىٰ’⁸⁸⁴’nın haddi aşmak anlamına geldiği halde, ikincisinin kısas yapmak anlamına geldiği, yani birincisinden farklı bir anlamı olduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde, “وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ”⁸⁸⁵ ayetindeki ‘سَيِّئَةٍ’⁸⁸⁶ ayetindeki ‘سَيِّئَةٍ’ kelimesinin, “إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ”⁸⁸⁷ ayetindeki ‘سَخِرَ’ fiillerinin, “فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ”⁸⁸⁸ ayetindeki ‘سَخِرَ’ fiillerinin aynı anlama gelmediğini belirtmektedir. Bu ayetlerde peşpeşe gelen kelimelerin farklı anlamlara gelmesi de vücûhla ilgili olmayıp, sonuç ve mahiyet olarak kelimelerin farklı manalar ifade etmesinden ibarettir. Müberred daha sonra, bu kelimelerle ilgili verdiği bilgileri, ‘جهل’⁸⁸⁹’nin iki farklı anlamda kullanıldığı bir şiir zikrederek destekler. Daha sonra yine bu tür bir kullanımı ‘صبي’ kelimesinin iki farklı anlamda kullanıldığı bir hadis vasıtasıyla destekler.⁸⁹⁰

Kelimenin peşpeşe iki kez zikredilip farklı anlamda kullanılmasıyla ilgili bu örneklerden sonra, farklı yerlerde geçen أمطر، أنزل، أرسل، lafızlarının yukarıdaki örneklerdeki kelimelerde olduğu gibi, aynı anlamı ifade etmedikleri üzerinde durur.⁸⁹¹ Bu kelimelerin yağmur yağdırma, rüzgâr gönderme gibi olumlu anlamlarda kullanılmalarının yanı sıra, azap yağdırma ve gönderme gibi anlamlarda kullanıldığını ayetlerden örneklerle açıklar. Daha sonra “فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ”⁸⁹² ve “هَذَا يَوْمٌ لَا”⁸⁹³ ayetlerinin “وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ”⁸⁹⁴ ayetiyle çelişmediği üzerinde durur. Gerekçe olarak, birinci ayetlerde, günahları bilindiği için sorguya çekilmeye gerek

⁸⁸² Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma‘nah Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, s.56-57.

⁸⁸³ Bakara, 2/194.

⁸⁸⁴ Şûrâ, 42/40.

⁸⁸⁵ Bakara, 2/14-15.

⁸⁸⁶ Tevbe, 9/79.

⁸⁸⁷ Enfal, 8/30.

⁸⁸⁸ Peşpeşe gelip farklı anlamlar ifade eden bu kelimeler için bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma‘nah Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, s. 57-59. Müberred’in eseri hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü’ d-Delâle*, s. 150.

⁸⁸⁹ Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma‘nah Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, s. 61-71.

⁸⁹⁰ Rahmân, 55/39.

⁸⁹¹ Mürselat, 77/35.

⁸⁹² Sâffât, 37/24.

görülmeyeceğine dikkat çekildiğini, ikinci ayetteki مَسْتُولُونَ ifadesinin ayıplama amaçlı bir sorgulama olduğunu öne sürmektedir.⁸⁹³ Daha sonra benzer ayetlerden örnekler getirmektedir. Müberred'in eserinin kelime anlamlarıyla olan kısmı, لام العاقبة'in kullanımlarıyla ilgili ayetlerden verilen örneklerle son bulur.⁸⁹⁴

Müberred eserini sadece vücûh sahibi kelimelerle sınırlı tutmamış, eserinin sonunda istifham formundaki değişiklik, haberin hazfedilmesi ve kelamda tahvil olgusu hakkında kısa bilgiler vermiştir.⁸⁹⁵ Müberred'in eserini farklı kılan bir diğer özellik, kelimelerin anlamları açıklanırken nadiren de olsa nahivle ilgili bilgilerden yararlanılması,⁸⁹⁶ hadisle⁸⁹⁷ ve şiirle istişhadda⁸⁹⁸ bulunulmasıdır. Mukâtil ile Yahya b. Sellâm ise nahivle ilgili açıklamalar yapmamışlar, hadis ve şiirle istişhadda bulunmamışlardır.

Vücûh ve Nezâir türü eserler dilbilimsel tefsir açısından anlambilim ve özellikle de çokanlamlılık konusunda bizlere katkı sağlamaktadır. Fakat bu durum bizi, vücûh ve nezâir eserlerinde zikredilen kelimelerin hepsinin çokanlamlı olduğu ya da bu eserlerde bir kelimenin vecihlerin her birinin farklı farklı anlamlar olduğu sonucuna götürmemelidir.⁸⁹⁹ Zira bazı kelimelerin farklı vecihlerini incelediğimizde bu vecihlerin kelimenin çokanlamlı olmasından ileri gelmediğini, bulunduğu ayetin sentaksı veya bağlamı nedeniyle ayrı bir vecih olarak kabul edildiğini görürüz. Örneğin, Mukâtil b. Süleyman ve Yahya b. Sellâm أول kelimesinin dört anlamı olduğunu belirttikten sonra bunları şöyle sıralamışlardır:⁹⁰⁰

1. Hz. Peygamberi inkâr eden ilk Yahudiler: “وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ”،⁹⁰¹

⁸⁹³ Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 67-69.

⁸⁹⁴ Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s.71-72.

⁸⁹⁵ Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, istifham formundaki değişiklik: s. 73-75; haberin hazfedilmesi: 77-84; tahvil: 84-86. Tahvil, daha sonra belagat ilminde “mecazi akli” olarak terimleşen “kast edilen manayı muhafaza etmek kaydıyla, abartma vs. amacıyla bir şeyi failinden başka bir şeye isnat etmek” anlamındadır. Krş. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 84 (1 nolu dipnot).

⁸⁹⁶ Örneğin. bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 54-56; krş. (Naşirin Önsözü), s. 32, 34.

⁸⁹⁷ Müberred kelimelerin anlamlarını açıklarken dört yerde hadisten istişhadda bulunmuştur. Bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 60, 65, 74, 81.

⁸⁹⁸ Örnek olarak bkz. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s.52, 53, 59, 63, 66.

⁸⁹⁹ Krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 207.

⁹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 153-154; Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 336-337.

⁹⁰¹ Bakara, 2/41.

2. Allah'a Mekkelilerden ilk inananlar: “فَلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ”⁹⁰²
3. Allah'ın dünyada görülmeyeceğini ilk inanan: “ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ ”⁹⁰³ ”المؤمنين“
4. Hz. Musa'ya İsrailoğullarından ilk inanan: “ إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتِنَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ ”⁹⁰⁴ ”المؤمنين“

Görüldüğü üzere bu vecihlerde zikredilen *أَوَّل* kelimelerinin hiç biri diğerinden farklı bir anlama gelmemektedir. Aksine, hepsinde ‘ilk’ anlamına gelmekte, ancak muzaf oldukları kelimelere ve ayetin bahsettiği konuya göre neyin ilki olduğu değişmektedir.

Bazen de kelimenin formunda meydana gelen değişiklik nedeniyle ortaya çıkan yeni anlam, ayrı bir vecih olarak zikredilmiştir. Oysa, kelimelerin formunda meydana gelen değişikliklerin anlamda değişiklik meydana getirmesi gayet normal bir durum olduğu gibi, bu durum çokanlamlılık kategorisinde değerlendirilmez. Dolayısıyla bu tür durumlarda ayrı bir vecih olarak zikredilen anlamlar çokanlamlılık kabilinden değildir.⁹⁰⁵ Örneğin, Mukâtil ile İbn Sellâm ‘نشر/نشور’ kelimesinin yayılma/dağılma anlamına gelmesini ayrı bir vecih olarak zikretmişlerdir.⁹⁰⁶ Oysa her iki eserde verilen örneklerde görüleceği üzere, kelimenin ‘yayılma’ anlamına gelmesi formundaki değişiklikten, yani ‘نشر’ nin ‘انتشر’ ya dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda ‘yaymak’ anlamına gelen ve dolayısıyla müteaddi/geçişli bir fiil olan ‘نشر’ fiili, ‘انتشر’ formundaki mutavaat anlamı nedeniyle lazım/geçişsiz olmuş ve ‘yayılmak’ anlamını kazanmıştır.⁹⁰⁷

Hangi kelimelerin nerelerde farklı anlamlara geldiği ve bu kelimelerin kaç vechi olduğu konusunda bir birlik olmadığını daha önce söylemiştik. Dolayısıyla vücûh ve nezâir türü eserler, bütün vücûh özellikli kelimeleri eserlerine almadıkları gibi, zikrettikleri her

⁹⁰² Zuhruf, 43/81.

⁹⁰³ A‘râf, 7/143.

⁹⁰⁴ Şuârâ, 26/51.

⁹⁰⁵ Vücûh ve nezâir türü eserlerde zikredilen kelimelerin hepsinin çokanlamlı olmaması bu kelimelerle ilgili bilgilerin faydadan hali olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Biz burada, vücûh=çokanlamlılık olmadığını, aralarında tam bir tetabukiyet olmadığını hatırlatmak amacıyla bu değerlendirmelere yer veriyoruz.

⁹⁰⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 97; Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 256.

⁹⁰⁷ Her iki âlim kelimenin bu anlamda kullanılmasına kelimenin انتشار olarak geçtiği ayetlerden örnek vermiş, diğer bir örnekte ise “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَآءَ وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا” (Furkân, 25/47) ayetini zikretmiştir. Bu ayette kelimenin ‘yayılmak’ anlamından ziyade, ikinci vechihte zikrettikleri ‘yeniden hayata dönüş/ba’s’ anlamında mecazi olarak kullanılmaları daha uygundur.

kelimenin bütün vecihlerini her zaman zikretmiş de değildir. Sözelimi, Mukâtil ile İbn Sellâm'ın eserlerinde کفر kelimesinin vecihleri arasında 'çiftçilik'in⁹⁰⁸ zikredilmeyişi⁹⁰⁹ vücûh ve nezâir kitaplarında kelimelerin bütün vecihlerinin zikredilmediğini gösterir.

Çokanlamlılığın Kur'an'daki tezahürüyle ilgilenen Vücûh ve Nezâir türü eserlerin telif edilmesindeki temel amaç Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin derlenmesi ve tespit edilmesidir. Bu eserlerde çokanlamlılığın teorik boyutu tartışılmadığı gibi, sonuçları, çokanlamlılığın hüküm istinbat edilmesiyle ilişkisi gibi meselelere de girilmez.⁹¹⁰

⁹⁰⁸ Bilindiği üzere Fetih Sûresinin son ayetinde kelime 'çiftçiler' anlamında kullanılmaktadır.

⁹⁰⁹ Krş. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 18; Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 104.

⁹¹⁰ Nureddin Müneccid, *el-İştirâkû'l-Lafzî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, 86-87, 90; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 213.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'IN ANLAŞILMASI VE DİLBİLİMSEL TEFSİR

Kur'an'ın anlaşılması, öteden beri müslümanların zihnini meşgul eden en önemli meselelerden birisi olmuştur. Zira İslam düşüncesini var eden, ona kimliğini veren en önemli kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve tatbik edilmesi konusunda nasıl bir ufuğa sahip olunacağı, İslam düşüncesinin en önemli sorunu olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, hicri ilk asırdaki dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin, Kur'an'ı anlamaya ne tür bir katkı sağladığı ve Kur'an'ın anlaşılması açısından nasıl bir işlev yerine getirdiği önemlidir.

Çalışmamızı sınırlandırdığımız hicri ilk üç asır bağlamında ifade edecek olursak, bu dönemde telif edilmiş olan dilbilimsel tefsirler, her şeyden önce, telif edildikleri dönemin lügavî tefsir faaliyetlerini yansıtmaları ve erken dönemde telif edilmiş olmaları bakımından Kur'an'ın anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlamışlardır. Zira, tenzil dönemiyle Kur'an'ın muhatapları arasındaki zamansal, mekânsal ve kültürel uzaklığın yol açacağı muhtemel anlama sorunları, diğer tefsir literatürüyle birlikte hicri ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsir kitâbiyâtı sayesinde, asgarî düzeyde kalmıştır. Dilbilimsel tefsirlerin bu manada büyük bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz. Günümüzdeki tefsir külliyatından hareketle hicri ilk üç asırdaki bu kitâbiyât ön planda değilmiş gibi gözükse de, bir an için, erken dönemde sözkonusu kitâbiyâtın telif edilmemiş olduğunu varsaymak dilbilimsel tefsirin Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsirine katkısının daha iyi anlaşılmasını sağlar. Ancak bizim buradaki maksadımız dilbilimsel tefsirlerin erken dönem lügavî tefsir birikimini yansıtmaları açısından sağladıkları katkı değildir. Bu alandaki katkılarını bir kenara bırakacak olursak, dilbilimsel tefsir ekolünün ve dilbilimsel tefsirlerin Kur'an'ı anlamaya katkısı, özellikle bir anlama ilke ve yöntemi sunma konusunda tezahür etmektedir.

1. Dilbilimsel Tefsir-Anlama Yöntemi İlişkisi

Beşerî bilimler kategorisinde değerlendirilebilecek tefsir, en genel ifadesiyle, Kur'an'ın anlaşılmasını amaçlar. Bu noktada anlama faaliyetinin ölçütleri ve yöntemi var mıdır, ya da olmalı mıdır, sorularıyla karşılaşırız. Tam manasıyla nesnel anlam iddiasında

bulunmak çok uygun değilse de, anlamanın hiçbir sınırı olmadığını savunmak da doğru değildir. Dolayısıyla, “sınırsız yorumları ve bunların yol açacağı fikrî kaosu ortadan kaldırmak için doğru anlama ve yorumlamaya sevk edecek”⁹¹¹ yöntemler olmalıdır. Bu bağlamda Kur’an’ın anlaşılması için, onun özelliklerine uygun anlama ilke ve yöntemlerini dikkate almak gerekir. Aksi halde ulaşılan mananın doğru mu yanlış mı olduğunu belirleyecek dayanaktan söz etmek imkânsızlaşır.⁹¹² Özellikle, yorumlanan şey dinî bir metinse yöntemin önemi daha da artar. Aksi halde “sınırsız yorumlama önce fikrî kaosa, daha sonra bölünme ve tefrikaya yol açar”.⁹¹³

Burada yöntemle, analitik yöntem, doğa bilimlerinin yöntemi vb. özel bir yöntemi kastetmediğimiz gibi, “araştırma, doğrulama, öğretme vb. yöntemleri ele alıp inceleyen ve onlara teknik anlamda değer biçen”⁹¹⁴ metodolojiyi de kastetmiyoruz. Yöntemle kastımız, “bir hedefe ya da amaca ulaşmak için, bir şeyi belli bir düzene, bir takım ilkelere göre yapma, söyleme şekli veya tarzı”,⁹¹⁵ “gerçeğe götüren yol”⁹¹⁶ ya da “kanıtlanmış bilgi elde etmek için izlenen yol”⁹¹⁷ gibi geniş kapsamlıdır. Dolayısıyla “herkesin aklına esen bir yol tutması”⁹¹⁸ karmaşaya yol açacağı için Kur’an’ın anlaşılmasında izlenilecek uygun bir yöntemin olması gerektiğini düşünüyoruz. Bu yöntem tek bir anlamı dayatmaktan ziyade, ulaşılanın doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemeye katkı sağlayan, en azından yanlış anlamaları eleyen bir nitelikte olmalıdır.

Kur’an’ın anlaşılması ya da *Kur’an’ı anlamayla*, “Kur’an metninin taşıdığı varsayılan anlamların, bazı tekniklere ve yöntemlere başvurmak suretiyle metinden çıkarılması”⁹¹⁹’nı kastettiğimizi söylemekte yarar görüyoruz. Dolayısıyla *anlama yöntemi* ifadesini, Kur’an ayetlerinin doğru anlaşılmasını sağlayan ya da yanlış anlamların önüne set çeken ilke ve yöntemler anlamında kullanıyoruz. Bu bağlamda şu soruların sorulmasında yarar görmekteyiz: Kur’an’ı doğru anlamanın herkes tarafından

⁹¹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 5; krş. Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şûra Yayınları, İstanbul 2001, s. 56.

⁹¹² Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 60.

⁹¹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 5.

⁹¹⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 647.

⁹¹⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 374.

⁹¹⁶ Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 169; krş. Arslantürk, *Sosyal Bilimleri İçin Araştırma Metotları ve Teknikleri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 63

⁹¹⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi -Kavramlar, İlkeler, Teknikler-*, Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., Ankara 1994, s. 12.

⁹¹⁸ Arslantürk, *Sosyal Bilimleri İçin Araştırma Metotları ve Teknikleri*, s. 64.

⁹¹⁹ Özsoy, “Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur’an’ın Anlaşılması Sorunu”, s. 46.

kabul görebilecek kuralları var mıdır? Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamanın bir yöntemi var mıdır, ya da olmalı mıdır? Varsa bu yöntem ve kurallar nelerdir?⁹²⁰

Eğer bir anlama'dan söz ediliyorsa, anlamının kuralları da olmalıdır. Zira herhangi bir ayetin hangi manaya geldiğini anlayabilmek için önce o ayetin niçin ve nasıl o anlama geldiğini (anlamının ilkelerini) bilmek gerekir.⁹²¹ Ayetin niçin ve nasıl o manaya geldiği, yani anlamının ilkeleri bilinmediği takdirde, ulaşılan anlamın, "o ayetin doğru ve/veya yanlış anlamı olduğu kesinlik kazan(a)maz. Kesinliğin olmadığı yerde, doğru ya da yanlış anlam'dan söz edilemez". Doğru ya da yanlış anlam'dan söz edemiyorsak o zaman bir anlamdan da söz edemeyiz.⁹²² Tefsir her şeyden önce bir anlama ve anlatma faaliyeti ise,⁹²³ bir ayetin niçin ve nasıl bir manaya geldiğiyle ilgili sorular önemlidir. Bu sorulara verilecek cevaplar arasında ayetin dilbilimsel açıdan analizi sonucunda ulaşılan gerekçeler ilk sırayı alır. Zira Kur'an'ı anlamaya çalışanların bilmesi ve riayet etmesi gereken unsurların başında dil kuralları gelmektedir.⁹²⁴

Kur'an'ın anlaşılmasının, *kelimelerin ve terkiplerin incelenmesi* olarak özetlenebilecek dilbilimsel analize bağlı olduğunu söylemek⁹²⁵ Kur'an'ı anlamaya çalışan kişinin yaptığı işle doğrudan alakalıdır. Zira Kur'an'ı anlamaya çalışan kişi, aslında iki şeyi, Kur'an'ın indirildiği dili (:lisani/Arapçayı) ve Kur'an'ın indirildiği dil vasıtasıyla söylenen sözü (:kelamı), anlamaya çalışmakta ya da bu iki şeyi anlamak zorundadır.⁹²⁶ Dolayısıyla, dilbilimin bir anlama yöntemi oluşunu, Kur'an'ı anlamak isteyenlerin onun indirildiği dili anlamak zorunda olmalarıyla açıklamak mümkündür. Kur'an'ın dili Arapça olduğuna göre, Kur'an'ı hakkıyla anlayabilmek için, öncelikle, lügat, nahiv ve sarf gibi dilbilimin alt branşlarıyla meânî, beyan ve bedi gibi belagat ilminin alt dallarını bilmek gerekir.⁹²⁷ Bu durumda Kur'an'ın ilk muhataplarının kullandığı Arap dilinin

⁹²⁰ Krş. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 22, 24.

⁹²¹ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 22-24; *Kur'an'ı Anlamının Anlamı*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 8.

⁹²² Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 22-23, 43.

⁹²³ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 86.

⁹²⁴ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 87.

⁹²⁵ Bkz. Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 93-99.

⁹²⁶ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, 8, 47. Kur'an'ın anlaşılmasının, dilinin ve o dille ifade edilen sözün anlaşılmasına eşdeğer olduğunun analiziyle ilgili geniş bilgi için bkz. *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 55-96.

⁹²⁷ Yıldırım, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi", s. 27-28, 37.

bilinmesi tefsirin ve Kur'an'ı anlamının ön şartı ve ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹²⁸

Bir ilmin ya da bir ekolün teşekkülü birdenbire olmadığı gibi, yönteminin oluşması da birdenbire gerçekleşmez. İlk önce ilim dalının ya da ekolün ortaya çıkışını hazırlayan çeşitli saikler neticesinde problemler ortaya çıkar, çalışmalar yapılır, görüşler ortaya konur, eserler telif edilir ve belli bir birikim oluşur. Ancak belli bir birikim oluştuktan sonra, tabiri caizse, çeşitli deneme yanılmalar neticesinde belli teknik ve ilkelerin yerleşik bir yöntem haline geldiği görülür.⁹²⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse, bir ilmin yöntemi birdenbire ortaya çıkmaz. Bununla birlikte o ilimle ilgili olarak ortaya konan ilk fikirlerde ya da telif edilen ilk eserlerde belli bir yöntemin izlerine rastlanabilir. Zaten yöntemin teşekkülü bu görüş ve eserlerdeki bilgilerin damıtılması, ilkelerin tespit edilmesi ve bunlara yeni ilavelerin yapılması suretiyle zamanla gerçekleşir. Tefsir ilmi ve dilbilimsel tefsir için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn döneminde tefsir ilminin *yönteminden* söz etmek mümkün değildir.⁹³⁰ Bu üç dönemde tefsirin yönteminin oluşmamasını dönemin ilmî ortam ve ihtiyaçlarıyla izah etmek mümkündür. Özellikle Hz. Peygamber ve sahabe döneminde daha çok bireysel/münferit ihtiyaç ve problemlerin giderilmesine yönelik olarak çeşitli şekillerde açıklamaların yapıldığını, ayetlerin tefsir edildiğini görüyoruz. Fakat bu dönemde, “tefsir”in yöntemi olduğunu söyleyebileceğimiz anlamda bir *yöntemden* bahsetmek zordur. Kaldı ki, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden rivayet edilenlerin Kur'an'ın tamamını kapsamadığı, özellikle Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen tefsirlerin münferit olaylara binaen yapılmış münferit yorumlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda tefsir ilminin ve ona ait bir yöntemin teşekkül etmesini gerektirecek literatürün, ilmî birikimin ve ortamın henüz oluşmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu üç dönemde tam manasıyla bir yöntemden söz etmek doğru olmaz. Ancak, yapılan bu etkinlikler analiz edildiği takdirde, sözgelimi dilsel izahlara, sebeb-i nüzûle önem verilmesi gibi çeşitli ilke ya da yöntem izlerinden bahsedilebilir.

⁹²⁸ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s. 136; *Tefsir Usulü*, s. 125.

⁹²⁹ Nitekim bu duruma Tûfî özetle şu ifadelerle dikkat çekmiştir: Müfessirler müktesebatları ölçüsünde Kur'an'ı tefsir etmişlerdir. Onların benim zikrettiğim kanunu (:yöntemi) açıkça zikretmemiş olmaları, bu yönetime itibar etmediklerini göstermez. Benzer durum hadis ilmi için de geçerlidir. İlk önce râvîler kendilerine ulaşan rivayetleri zikretmişler, daha sonra hadis ilminin yöntemleri teşekkül etmiştir. Bkz. Tûfî, *el-İksîr fî İlmî't-Tefsîr*, s. 15.

⁹³⁰ Elbette Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn Kur'an'ı tefsir ederken belli ilkelere göre hareket ediyordu, bu anlamda onların da belli bir yöntemleri vardı. Ancak bu ilkeler henüz bütüncül bir yöntem oluşturacak nitelikte değildi.

Hız. Peygamber, sahabe ve tâbîünden nakledilen bu tür bilgilerin sonraki yıllarda yeterli olmadığını ve tefsire ilişkin faaliyetlerin arttığını biliyoruz. Bu bağlamda başvuru olan sebep-i nüzul ve kelimelerin anlamıyla ilgili rivayetlerin yetersiz kaldığı dönemde tefsir neye göre yapılacaktı? Ya da herkes istediği gibi tefsir yapabilecek miydi? Tefsir için belli bir yöntem ve ilkedan söz edilebilir miydi? gibi sorular gündeme gelmektedir. Tâbiûn sonrası yapılan çalışmalar incelendiğinde yöntem arayışlarının başladığı görülmektedir. Aslında bu yöntem arayışları yukarıdaki soruların cevabı mahiyetindedir. Hız. Peygamber ve sahabeden bir açıklamanın nakledilmediği ayetleri tâbiûn sonrası âlimler Arap dili ve üslubuna, ayetlerin sebep-i nüzulü ve tarihsel bağlamına dayanarak tefsir etmeye başladılar.⁹³¹ Hatta rey ile tefsirin caiz olup olmadığı konusundaki tartışmalar ve rey ile tefsire Arap dili ve üslubuna dayanmak koşuluyla cevaz verilmesi,⁹³² İbn Mesud, İbn Abbâs ve İkrime gibi önde gelen müfessir sahabî ve tâbîilerin rey ile tefsiri uygun bulmayışlarının dil konusunda yeterli bilgi sahibi olmayanlara yönelik⁹³³ olduğunun söylenmesi bu bağlamda önemlidir. Zira dil konusunda yeterli ölçüde bilgi sahibi olan kimseler belli bir yöntemle göre tefsir yaptıkları için bunların rey ile tefsir etmesinde bir beis yoktur. Bu özelliklere sahip olmayanlar ise tefsir yapamaz, ancak rivayette bulunabilir. Sonuç olarak anlama yönteminin temelde, Kur'an'ın sonraki muhataplarına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zira ilk muhatapların münferit olaylar dışında anlama sorunu yoktu. Sonraki muhataplar için dil ve bağlam sorunu tezahür ettiği için, bu sorunlardan kaynaklanan anlama problemlerinin çözümü için yöntem arayışlarına gidilmiştir.⁹³⁴

Dilbilimin teşekkül etmeye başladığı dönemde, bir ilke olarak Arapların dili ve üslubuna uygunluk şartı aranırken; sarf, nahiv, lügat gibi alanları kapsayacak şekilde dilbilim tesis edilince dilbilimin tefsirde bir ilke ve yöntem olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman'ın *Vücûh ve Nezâir* adlı eseri tefsir sahasında ilk kural koyma ve dilbilimi bir yöntem olarak uygulama çabasının ürünü olarak kabul edilebilir. Mukâtil'den sonraki dönemde *Meâni'l-Kur'ân* müellifi Ferrâ ve

⁹³¹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 144-146.

⁹³² Nitekim rey ile tefsirin değerini tartışan Kâfiyeci, başta dilbilim olmak üzere çeşitli şartları yerine getiren kimselerin rey ile tefsir etmelerinde bir beis görülmediğini belirtmekte, daha sonra müfessirin bilmesi gereken ilimleri zikretmektedir. Bkz. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 9-13. Benzer görüşleri Zerkeşî ve Suyûtî de dile getirmektedir. Bkz. *Burhân*, II, 168; *İtkân*, II, 1209-1215.

⁹³³ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 298-299.

⁹³⁴ Anlama yönteminin Kur'an'ın sonraki muhataplarına yönelik olduğu ve bu konuda yapılan çalışmalar hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 10-11, 19, 28 vd.

Ahfeş ile *Mecâzü'l-Kur'ân* müellifi Ebû 'Ubeyde'nin faaliyetleri Kur'an yorumunun kurallarının tespit edilmesinde önemli bir yere sahip olup, bu eserler anlamının kurallarının oluşturulmasında zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu noktada Ferrâ ile Ebû 'Ubeyde'nin eserlerinin telif edilmesine vesile olan olaylar önemlidir.⁹³⁵ Ebû 'Ubeyde'nin eserinin telif edilmesine “*إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهٗ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ*”⁹³⁶ ayetindeki ‘*رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ*’ ifadesini garip karşılayan bazı kimselerin sorusu üzerine, Kur'an'daki bu tür garip ifadelerin açıklanması amacıyla telif ettiği anlatılmaktadır.⁹³⁷ Ferrâ'nın eserinin telif edilmesiyle ilgili olarak da benzer rivayetlerin olduğu bilinmektedir. “Ferrâ'nın öğrencilerinden Ömer b. Bükeyr, Hasan b. Sehl'in yanına gidip gelirdi. Ömer'in Ferrâ'ya, “Hasan b. Sehl Kur'an'la ilgili bir şey sorduğunda ona her zaman cevap veremiyorum. Bununla ilgili bana esaslar tespit etsen ya da bir kitap yazsan da ben de ona başvursam” demesi üzerine Ferrâ öğrencilerine, “Toplanın size Kur'an'la ilgili bir kitap yazdırayım” demiş ve *Meâni'l-Kur'ân*'ını telif etmiştir.”⁹³⁸ Ebû 'Ubeyde ve Ferrâ'nın yaptıkları, tefsirde yöntem oluşturma çabalarının bir örneği olarak kabul edilebilir. Bu tür dilci âlimler dilbilimin ilkelerini ve bu bağlamda Kur'an'ı anlamının kurallarını ortaya koyma konusunda büyük mesafe katetmişlerdir. Bu bağlamda *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Î'râbü'l-Kur'ân*, *Vücûh ve Nezâir* adıyla doğrudan Kur'an tefsiri alanında telif edilen eserler Kur'an'ın anlaşılmasında özellikle dilsel alanda karşı karşıya kalınan sorunların çözümüne yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Bu eserlerin sebep-i nüzul gibi tarihsel bağlamın konusu olan hususlarla çok fazla ilgilenmeyip, ayetleri ağırlıklı olarak dilbilimsel açıdan ele almaları bunun en büyük göstergesidir.

Doğrudan Kur'an tefsiri alanında telif edilen bu eserler dışında, dilbilimle ilgili birçok kitapta bir şekilde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili yöntem ve ilke sorunlarının giderilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Bazen, herhangi bir mu'cemin, ezdâd kitabının ya da dilbilimle ilgili bir eserin müellifi Kur'an'ın anlaşılmasının da amaçları arasında olduğunu açıkça zikretmiştir. Açıkça zikredilmeyen durumlarda ise eserlerinin içeriği ve tarzları Kur'an'ın anlaşılması yönünde belli ilkeler geliştirmenin gayeleri arasında yer aldığını göstermektedir. Bu bağlamda Câhız'ın (ö.255/869) *el-Hayevân* adlı eseri güzel bir örnektir. Câhız Kur'an'ın anlaşılması konusunda belli ilkeler geliştirmeye

⁹³⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 27-28.

⁹³⁶ Sâffat, 37/64-65.

⁹³⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, VI, 2706-2707.

⁹³⁸ İbn Nefîm, *el-Fihrist*, s. 99; krş. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 123.

çalışmıştır. Onun doğrudan Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili *Nazmu'l-Kur'ân* ve *Âyi'l-Kur'ân* adlı iki eseri bugün elimizde mevcut değilse de, *el-Hayevân* adlı eserinde konuyla ilgili bilgiler vardır.⁹³⁹ Örneğin Câhız şöyle demektedir:

“Arap dilinde özdeyişler, bir kökten türeyen kelimeler (iştikak), fiillerin çatıları (bina) ve benzeri özellikler vardır... Ayrıca bir sözü söyleyenin maksadını ve lafzın anlamını ortaya koyan sözün söyleniş yeri ve şartları sözkonusudur. Belirli şartlara göre söylenen bir söz değişik bir yerde ve şartta kullanıldığında farklı anlamlara gelebilmektedir. İşte bütün bunları bilmeyen Kitab'ı, Sünneti, özdeyişleri, delil ve örnek olarak kullanılan sözleri sıhhatli bir şekilde anlayıp yorumlayamaz.⁹⁴⁰

Ebû Hâtim es-Sicistânî, (ö.248/866?) ezdâdla ilgili eserinin girişinde,

“Beni bu eseri yazmaya sevkeden şey, Arapların sözünde bazı ezdâd kelimelerin ve birçok maklub lafızların bulunmasıdır. Bu tür kelimelerden tespit edebildiklerimizin anlamını açıkladık. Nitekim ‘zan’ kelimesi Kur'an'da ‘kesinlik’ ve ‘şüphe’ anlamında, ‘raca’ lafzı da ‘korku’ ve ‘ümit’ anlamında kullanılır. Bu durum Arapçanın bilinen bir özelliğidir ...”⁹⁴¹

diyerek, kitabını telif etmekteki amaçları arasında Kur'an'da geçen ezdâd kelimelerin anlamıyla ilgili sorunların giderilmesi olduğuna işaret etmiştir.

Tefsirlerde yer yer ayetin manasının anlaşılması için gerekli olandan daha fazla dilbilimsel izah yapıldığı bilinmektedir. Tefsirlerde gereğinden fazla dilbilimsel açıklamaların yapılması, bazen, ayetin anlaşılması açısından çok da zarurî olmayan çeşitli tartışmalara ve görüşlere yer verilmesi, Abduh ve Reşid Rıza gibi ilim adamlarının, dilbilimsel izahların insanların Kur'an'ın gerçek amacına ulaşmalarını engellediğini belirtmelerine yol açmıştır. Bununla birlikte, aynı ilim adamları Kur'an'ın anlaşılmasına vesile olan nahiv ve meâni gibi ilimlerin kurallarının vazgeçilmez olduğunu da söylemişlerdir.⁹⁴² Abduh ve Reşid Rıza'nın bu eleştirileri, Kur'an'ın anlaşılması için bir araç olan dilbilimin amaç haline getirilmesinin doğru olmadığını dile getirmesi bakımından yerinde bir yaklaşım olarak görülebilir. Kaldı ki bu âlimlerin nahiv ve meâni gibi ilimlerin Kur'an'ın anlaşılması için vazgeçilmez olduğunu dile getirmeleri, gereğinden fazla dilbilimsel izahların yapılmasını eleştirdiklerini

⁹³⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 33.

⁹⁴⁰ Bkz. Câhız, *el-Hayevân*, I, 153-154. Tercüme için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 32-33.

⁹⁴¹ Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Maklûb Lafzuhu min Kelâmi'l-Arab ve'l-Müzal an Cihetihî ve'l-Ezdâd*, (thk. August Haffner), Beyrut, 1913, s. 72.

⁹⁴² Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12 cilt, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, I, 7.

göstermektedir.⁹⁴³ Dolayısıyla, Kur'an'ın anlaşılması için bir araç konumunda olan dilbilimin bir amaç haline getirilmesinin yanlışlığı kadar, dilbilimin gerekliliğinin göz ardı edilmesinin yanlış olacağı kanaatindeyiz.⁹⁴⁴

1.1 Kur'an'ın Anlaşılmasında Dilbilimin İşlevi

Dilbilimcilerin Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili telif ettiği eserler, müfessirlerin telif ettikleri dilbilim ağırlıklı tefsirler ya da en azından hiçbir müfessirin dilbilimsel izahlardan müstağnî kalamaması göz önünde bulundurulduğunda her bir müfessirin birleştiği ortak bir zemin ve yöntem olması açısından, dilbilimin bir anlama yöntemi olarak imkânından söz edebileceğini düşünüyoruz.

Kur'an'ı anlamamanın kuralları olarak Arap dilinin kelime hazinesinin ve üslup özelliklerinin bilinmesinin şart koşulması, dilbilim teşekkül edince de dilbilimin alt dallarıyla ilgili yeterli ölçüde bilgi sahibi olunması gerektiğinin ifade edilmesinin bir zorunluluk sonucu ortaya çıktığını düşünüyoruz. Bu durum Kur'an'ın özelliğiyle doğrudan alakalı bir sonuçtur. Dilsel bir hitap/metin olan⁹⁴⁵ Kur'an-ı Kerim, birçok ayette ifade edildiği üzere⁹⁴⁶ sünnetullah gereği Arapça olarak indirilmiştir. Kaynak olarak ilâhî olan Kur'an'ın dilsel bir metin oluşunun anlamı, iman ve ittiba edilmesi istenen dinî-ahlakî ilke, hüküm ve öğretilerin beşerin kullandığı dilin imkân ve sınırlarıyla aktarılmasıdır.⁹⁴⁷ Kur'an dilsel bir metin olduğuna göre, onu anlamamanın ilke ve yöntemleri tespit edilirken bu dilin kurallarından ve Arap dilbiliminin verilerinden müstağni olunamaz. Zira Araplara kendi dillerinin kurallarına uygun olarak ve onların anlayabilecekleri kelimeler kullanılarak hitap edilmiştir.⁹⁴⁸ Nitekim Arapçanın,

⁹⁴³ Bu eleştirilerin çağdaş tefsir anlayışında ya da en azından bu anlayışların bir kısmında dilbilimin tamamen göz ardı edilmesi sonucunu doğurup doğurmadığının tartışılması gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin, Yunus Ekin Abduh ve Reşid Rıza'nın dilbilim hakkındaki olumsuz görüşlerinin dilbilimin tamamen ihmal edilmesine yol açmış olabileceği şeklinde bir tespitte bulunmaktadır ki biz de bu tespitin doğru olabileceğini, en azından tartışılması gerektiğini düşünüyoruz. Konuyla ilgili olarak bkz. "Dilsel/Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), s. 123.

⁹⁴⁴ Nitekim Abduh'un görüşlerini değerlendiren Emîn el-Hûlî teklif ettiği tefsir yönteminde bir orta yol bulmaya çalışmış, lügat ve nahiv gibi ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasında önemli birer araç olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte araç konumunda olan bu ilimlerin amaç haline getirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. (Bkz. Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 73-75, 98-99)

⁹⁴⁵ Kur'an'ın dilsel bir hitap/metin oluşuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamamanın Anlamı*, s. 13-14,17, 126; *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 8, 14; Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 167; *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 11.

⁹⁴⁶ Örneğin bkz. Yûsuf, 12/2; İbrâhim, 14/4; Fussilet, 41/3, 44.

⁹⁴⁷ Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 167.

⁹⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 51-52.

Kur'an'ın ve Kur'an'ın indirildiği toplumun dili olduğuna dikkat çeken İbn Haldûn “Kur'an ve hadis üzerinde düşünmek ve fikir yürütebilmek için öncelikle dil ilimlerinin bilinmesi gerekmektedir. Zira bu konuda bir şey söyleyebilmek dil ilimlerinin bilinmesine bağlıdır. Dil ilimleri, lügat, nahiv, beyan ve edebiyattır”⁹⁴⁹ diyerek tefsirde dilbilimin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'ın ‘dilsel bir metin’ olarak nitelendirilmesi onun dil kurallarına uygun olarak açıklanmasını gerektirir.⁹⁵⁰

Kur'an ‘dilsel bir metin’ olduğuna göre Kur'an'ı anlamak için, Kur'an'ın dilini (lisan) ve o dilde ifade edilmiş sözü (kelam) anlamak gerekir.⁹⁵¹ Zira “bir metni anlamak için her şeyden önce o metnin ait olduğu dili anlamamanın gerekliliği, açıkça bilinen bir husustur.”⁹⁵² Dilsel bir metni anlamamanın araçları kendi mahiyetine uygun olmak zorundadır. Dolayısıyla *anlamanın* her şeyden önce bir dilsel etkinlik, *anlamın* ise bu etkinliğin bir sonucu olduğu dikkate alındığında, Kur'an'ı anlamak için ilk olarak onun dilini/lisanını anlamak gerektiğini söyleyebiliriz. Allah Teala muradını sünnetullahı uygun olarak Arapça ile ifade ettiğine göre Kur'an'ın yorumunun Arap diline uygun olması gerekmektedir.⁹⁵³ Kur'an'ın indirildiği dili bilmekten maksat, Arapça'yı sadece bilmek, konuşabilmek veya yazabilmek değil, bunlara ilaveten onu ilmî olarak inceleme kapasitesine sahip olmaktır.⁹⁵⁴ Aksi halde, dilbilimsel tefsirlerin telif edildiği dönemde veya günümüzde Arapça bilen herkesin Kur'an'ı anlaması gerekirdi ki, realitenin böyle olmadığı herkesin malumudur.

Verilen anlamın dilbilim ilke ve kurallarına uygunluğu onun meşruiyetinin en önemli dayanaklarından birisidir. Anlamın meşruiyeti her şeyden önce dil kurallarına uygunluğuyla alakalıdır. Bir metnin dilsel olduğunu söylemek, dilin o metnin aslî unsurları arasında olduğu, metnin anlaşılması için dilinin anlaşılması ve dil kurallarına riayet edilmesi anlamına gelir. Metnin dilinin ilke ve kurallarına (dilbilime) uygun

⁹⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 781.

⁹⁵⁰ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 17; Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 21-22, 52-53; 148, 208.

⁹⁵¹ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 8, 47.

⁹⁵² Burhanettin Tatar, “Ayrımların Eşiğinde Anlama”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 426.

⁹⁵³ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 10-12, , 55-56, 67-68; Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 21-22. Bu arada şunu belirtelim ki, “Kur'anı anlamak onun dili olan Arapça'yı anlamakla doğru orantılıdır, anlam Arap dilinin kurallarına uygun olmalıdır” şeklindeki yargı sadece yönetsel bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Buradan hareketle tarihsel süreçte ortaya çıkan bazı anlayışlardaki gibi Arapça'ya bir tür kutsallık atfetmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. krş. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 12-14.

⁹⁵⁴ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 208-209.

olmayan anlamları, metnin onayladığını söyleyemek mümkün değildir. Metnin onaylamadığı anlamlar ise yanlış anlamlardır. Doğru ve nesnel bir *anlam(a)*dan söz etmek isteniyorsa *anlamı* belirleyen unsur metin (metnin dili) olmalı, diğer bir ifadeyle anlamanın objesi metin olmalıdır. Bu durumda, anlam objeye (metne) dayandığı ölçüde onun objektifliğinden (nesnelliklerinden) söz edilebilir. Metnin dili söylenmek istenen şeyi belirleyip, kuşattığı ve sınırladığı için, doğru anlama ulaşmada metnin dilinin dikkate alınması önemlidir. Metnin dilinin anlaşılması ilk etapta dilin ilke ve kurallarıyla ilgilinen dilbilimle mümkün olur. Dolayısıyla yapılan yorumların Arap diline uygunluğu, yorumda öznellik sorununun önüne geçilmesi ve nesnel yorum arayışları için de önem arz etmektedir. Anlama ve yorumlamanın nesnel ilke ve yöntemlerinin olmadığını öne sürmek, metni sübjektif bir bilgi nesnesi haline getirerek herkesin istediği her şeyi metne söyletmesine olanak tanır. Bu durumda anlamı tespit etmek güçleşir, anlam tespit edilse bile onun metne aidiyetini kanıtlamak imkânsızlaşır. Nesnel anlam peşinde koşmak tek ve nihâî bir anlam dayatması olarak anlaşılmalıdır. Aksine, metnin ve dilinin ön plana çıkarılması, yorum konusundaki başıbozukluğun ve sonsuz serbestliğin önüne geçilmesi için bir yöntem ve nesnellik arayışı olarak kabul edilmelidir.⁹⁵⁵ Anlamanın tamamıyla öznel olduğunu savunmak, herkesin Kur'an'ı istediği gibi anlayabileceği sonucunu doğurur ve karmaşaya yol açar. Tefsirin insanların problemlerine çözüm üretebilmek için yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda tefsirle uğraşanların asgarî düzeyde de olsa hareket edecekleri ortak bir zemin ve ilke olmalıdır.⁹⁵⁶ Bu sebeple, anlama ve yorumun dilbilim kurallarına uygunluğu tefsirle uğraşanların dikkate almaları gereken ilkelerin başında gelir.

Metnin ve dilinin onaylamadığı anlamların metne yüklenmesi halinde verilen mana, özü itibariyle doğru olsa da, yöntemde hata yapıldığı için, ortada bir anlama sorunu var demektir. Suyûtî ve İbn Teymiye gibi âlimler bu konu üzerinde önemle durmuşlardır. Bu iki âlim tefsirde hata yapanları ikiye ayırmaktadır. Birinci kesimi, bir takım manalara inanıp daha sonra, bunlara delalet edip etmediğine bakmaksızın Kur'an lafızlarını bu manalara hamledenler, ikinci kesimi ise verilen mananın mütekellimin kasdına ve siyaka uygunluğuna dikkat etmeksizin sadece lafza ve Arap dilinin

⁹⁵⁵ Cündioğlu, *Anlamanın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 8-9, 15, 81-82, 91; *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 15-16; *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dâir-*, Tıbyan Yayınları, İstanbul, s. 19-22.

⁹⁵⁶ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 86-87.

özelliklerine önem verenler oluşturmaktadır.⁹⁵⁷ İkinci grup Kur'an'ı anlama yöntemi olarak dilbilimin sınırlarının farkında olmayan kimselerdir. Anlama ve yorumlama açısından dilbilimin sınırlarını tartışırken bu husus üzerinde duracağımız için bu grup şu an için konumuzu ilgilendirmemektedir. Burada konumuz, birinci kesimle, kendi inanç, düşünce ve görüşlerini Kur'an'a söyletmeye çalışanlarla ilgilidir. Her iki âlimin bu konudaki açıklamalarını önemseydiğimiz için, görüşlerini özetle burada zikretmek ve değerlendirmek istiyoruz.

Bir takım manalara inanıp daha sonra bunları Kur'an'a onaylatmak isteyenlerin hatası, sahih rivayet malzemesine itibar etmemelerinin yanı sıra, delalet ve beyan açısından lafızların elverişli olup olmadığına bakmadan, dilbilimi kendi görüşlerini destekleme aracı olarak görmeleri, diğer bir deyişle dilbilimi bir anlama yöntemi olarak kullanmamalarıdır. Bu insanların faaliyeti iki şekilde tezahür eder. Ya Kur'an lafızlarının delalet ettiği manayı görmezden gelerek yok ederler, ya da lafzın delalet etmediği ve lafızla kastedilmeyen manayı lafza yüklerler. Her iki durumda da (yani, lafzın delalet ettiği manayı görmezden gelerek onu yok saymaları ve lafza delalet etmediği manayı yükleyerek ona yeni bir anlam isnat etmeleri halinde) iki hatadan birine düşmekten kaçamazlar. Ya verdikleri mana batıldır, dolayısıyla hem delilde (dilbilimi kullanmadıkları için yöntemde), hem de medlûlde (anlamda) yanılırlar. Bazen verdikleri mana batıl olmayabilir, ancak bu durumda medlûlde (anlamda) hataya düşmemişlerse de delilde (yöntemde) yanılmış olurlar.⁹⁵⁸

Hem kullandıkları yöntem hem de ulaştıkları anlam açısından hataya düşenler, belli bir mezhebî görüşe sarılıp, görüşlerine delalet etmediği halde ayetleri kendilerine dayanak olarak kullanırlar, ya da görüşlerine uygun olmayan ayetleri tevile kalkışırlar. İbn Teymiye ve Suyûtî, ayetleri mezhebî görüşleri doğrultusunda tevil etmeye çalışanlara örnek olarak, Cehmiyye ve Mutezile'den olup mezheplerinin görüşlerini Kur'an'a söyletmeye çalışanlarla Batınî, Hâricî ve Râfızîler'i örnek göstermiştir.⁹⁵⁹

⁹⁵⁷ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 84-92; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1202-1204. Suyûtî bu konuda İbn Teymiye'nin ismini zikrederek kendisinden alıntı yapmıştır. Bkz. *İtkân*, II, 1199.

⁹⁵⁸ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 84-85; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1202-1203; Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 22-23.

⁹⁵⁹ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 85; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1203. İbn Teymiye ile Suyûtî'nin bu düşüncelerinin genelleme olduğunu söylemek mümkündür. Aksi halde bu mezheplerin her temsilcisinin, bu şekilde davrandığını söyleyemeyiz.

Yöntemsizlik önyargıyla ve kasıtlı birleştiğinde ne tür yanlış anlam(a)lara gidildiğini göstermesi açısından, İbn Teymiye ile Suyûtî'nin örnek olarak zikrettiği bu tür yorumlardan bazısına burada yer vermek istiyoruz.⁹⁶⁰ ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ“⁹⁶¹ ayetindeki ”يَدَا“ kelimesinin Hz. Ebubekir ve Ömer olarak tefsir edilmesi, ”اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ“⁹⁶² in Hz. Hasan ve Hüseyin şeklinde, ”وَكَأَلَّ شَيْءٌ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ“⁹⁶³ ayetindeki ”إِمَامٍ“ , ”عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنْ“⁹⁶⁴ ayetindeki ”النَّبِيَّ الْعَظِيمِ“⁹⁶⁴ ve ”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ“⁹⁶⁵ ayetindeki ”وَلِيٌّ“ lafızlarının Hz. Ali olarak tefsir edilmesi, bu lafızlar bu şahıslara hiçbir şekilde delalet etmediği için yöntem bakımından, ulaştıkları sonuç itibarıyla de anlam bakımından yanlıştır.⁹⁶⁶ İbn Teymiye'nin ”مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا“⁹⁶⁷ ayetiyle ilgili yapılan yanlış yorumları değerlendirirken getirdiği izah, dilbilimin yöntem olarak işlevini ve önemini ortaya koymasından son derece önemlidir:

“Bazı müfessirlerin sözkonusu ayetteki ’وَالَّذِينَ مَعَهُ‘ Hz. Ebubekir, ’أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ‘ Hz. Ömer, ’رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ‘ Hz. Osman ve ’تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا‘ Hz. Ali olarak tefsir etmeleri bu lafızların hiçbir surette delalet etmedikleri anlamları içermesine neden olmaktadır. Zira bu lafızların hepsi, dilbilim açısından nahiv âlimlerinin peşpeşe haber olarak isimlendirdikleri şey olup hepsi aynı mevsufun (وَالَّذِينَ مَعَهُ) kelimesinin) sıfatı konumundadır. Dolayısıyla bunların her birinden farklı farklı şahısların kastedilmesi mümkün değildir.”⁹⁶⁸

Anlamda hata yapmayıp, yöntemde hata yapmaya, birçok sûfî, vaiz ve fakîhin Kur'an'ı haddi zatında sahih olup, fakat Kur'an'ın delalet etmediği manalarla tefsir etmeleri örnek olarak gösterilebilir. Sülemî'nin (ö.421/1021) *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde zikrettiklerinin birçoğu böyledir. Ancak, Sülemî'nin zikrettiği tefsirler mana açısından batıl ise, birinci kısma, yani hem yöntem hem de anlamda hata yapılan kısma girer.⁹⁶⁹ Zerkeşî ve Suyûtî, haddi zatında doğru olsalar bile, yöntemde hata yapıldığı için bu tür yorumların tefsir değil, Kur'an okurken içe doğan duygular olduğunu ifade

⁹⁶⁰ İbn Teymiye ve Suyûtî isim zikretmediği için, görüş sahiplerinin kendi eserlerinden kaynak gösterme imkânımız olmadı. Bu yüzden İbn Teymiye ve Suyûtî'nin eserlerini kaynak göstermekle yetinmek zorunda kaldık.

⁹⁶¹ Tebbet, 111/1.

⁹⁶² Rahmân, 55/22.

⁹⁶³ Yâsîn, 35/12.

⁹⁶⁴ Nebe, 78/1.

⁹⁶⁵ Mâide, 5/55.

⁹⁶⁶ Örnekler için bkz. İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 87-88; Suyûtî, *İtkân*, II, 1209.

⁹⁶⁷ Fetih, 48/29.

⁹⁶⁸ İbn Teymiye'nin ifadelerini özetleyerek tercüme ettik. Krş. İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 89.

⁹⁶⁹ İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 90; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1204.

etmektedir.⁹⁷⁰ Zerkeşî bu tür tefsire “يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ”⁹⁷¹ ayetindeki ‘الْكُفَّارِ’ lafzının nefis olarak anlaşılmasını, dolayısıyla ayette nefisle (nefs-i levvame) savaşmak emredildiğinin söylenmesini örnek göstermektedir.⁹⁷² Suyûtî ise, “مَنْ ذَا الَّذِي”⁹⁷³ ayetini lafızların yapısını bozmak suretiyle “Her kim nefisini aşağılarsa şifa bulur, bunu böyle bil” şeklinde tefsir edilmesini örnek gösterir.⁹⁷⁴ Suyûtî’nin, tefsirin kaynaklarını, müfessirin bilmesi gereken (yarısından fazlası dilbilimle ilgili olan) ilimleri ele aldığı “Müfessirin Şartları ve Adâbı” bölümünden hemen sonra “Tuhaf Tefsirler”⁹⁷⁵ başlıklı bir bölüm açmış, bu bölümde yapılan bazı tuhaf tefsirlere örnek vermiştir. Belki de Suyûtî bu iki bölümü peşpeşe yerleştirmekle, önceki bölümde zikredilen ilke ve kurallara riayet edilmediği takdirde ortaya ne tür garip ve tuhaf tefsirler çıkacağına dikkat çekmek istemiştir. Maksadımızı daha net olarak ifade edebilmek için Suyûtî’nin verdiği bu örneklerden bir kaçını zikretmekte yarar görüyoruz. Suyûtî, Mahmud b. Hamza el-Kirmânî’nin (ö. 505/1110), ancak insanları sakındırmak için dile getirilmesi caiz olan, tuhaf yorumları derlediği *el-Acâib ve’l-Garâib* adında bir eser telif ettiğini belirtmiştir. Daha sonra bu tuhaf tefsirlere, “وَلَكُمْ”⁹⁷⁶ ayetindeki ‘الْقِصَاصِ’ kelimesini ‘الْقِصَاصِ’ şeklindeki şaz kıraate dayanarak bazılarının Kur’an kıssaları şeklinde ve “الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ”⁹⁷⁷ ayetindeki ‘نَارًا’ kelimesini Hz. Muhammed ‘ثَوَقِدُونَ’ kelimesini de ‘kendisinden dini öğrendiğiniz’ olarak tefsir etmesini örnek olarak zikretmiştir.⁹⁷⁸

Dilbilimin İslam kültür tarihinde ilk gelişen ilimlerden olması, Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla doğrudan ilişkilidir.⁹⁷⁹ Dilbilimin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açan etkenlerden birisini belki de en önemlisini Kur’an’ın anlaşılması yönündeki gayretler oluşturuyorsa, diğer bir ifadeyle Kur’an’ın anlaşılması gayesi dilbilimin teşekkülünde rol oynamışsa, sadece bu bile, dilbilimin tefsir için bir yöntem iddiası taşıdığı anlamına gelir. Zira bu çalışmalar durduk yere ortaya çıkmamış, Kur’an’ın anlaşılmasının ilkelerini tespit amacıyla yapılmıştır.

⁹⁷⁰ Zerkeşî, *Burhân*, II, 170; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1218.

⁹⁷¹ Tevbe, 9/123.

⁹⁷² Zerkeşî, *Burhân*, II, 170.

⁹⁷³ Bakara, 2/255.

⁹⁷⁴ Suyûtî, *İtkân*, II, 1219; krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 13.

⁹⁷⁵ “النوع التاسع والعشرون في غرائب التفسير” Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 1225-1226.

⁹⁷⁶ Bakara, 2/179.

⁹⁷⁷ Yâsîn, 36/80.

⁹⁷⁸ Suyûtî, *İtkân*, II, 1225-1226.

⁹⁷⁹ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 140; *İlâhî Sözün Gücü*, s. 193.

Dilbilimin Kur'an'ın anlaşılmasındaki işlevi ve buna bağlı olarak hicri ilk üç asır gibi erken dönemde dilbilimin alt dallarıyla ilgili problemleri gidermeyi amaçlayan tefsirlerin telif edilmesi, daha sonra, müfessirin bilmesi gereken ilimlerin belirlenmesini ve tefsirle ilgili yapılan tanımları etkilemiştir. Aynı şekilde, bu durum ulûmu'l-Kur'anların içeriğini etkilediği gibi, genel anlamda tefsirleri de etkilemiştir.

Kur'an'ın dilini bilmek, Arap dilinin müfredatını (kelime hazinesini), sözdimini (nahiv) kelimelerin yapı ve formunu (sarf) ve son olarak üslubunu bilmek demektir. Bu hususlar dilbilimin alt dallarına tekabül ettiğine göre, bir ayetin niçin ve nasıl bir anlama geldiğinin belirlenmesi için elimizdeki en önemli ilke ve araçlardan biri dilbilimdir. İslam kültüründe ortaya çıkan sarf, nahiv, meânî, beyan ve bedî ilimlerinin ortaya çıkmasında Kur'an'ı anlama gayretleri büyük rol oynamıştır. Aynı şekilde bu ilimler Kur'an'ın anlaşılma faaliyetlerine büyük katkılar sağlamıştır. Nihayetinde Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kişinin bu ve benzeri ilimlerden müstağni kalamayacağı anlaşıldığı için, bu ilimler müfessirin bilmesi gereken önemli ilimler arasında yer almıştır. Dolayısıyla sözkonusu ilimlerin tefsir tanımlarında ve müfessirin bilmesi gereken ilimler altında zikredilmesi tesadüfi değildir. Müfessirin bilmesi gereken ilimlerin büyük çoğunluğunun dilbilimin alt dallarıyla belagatın alt dallarına tekabül etmesi Kur'an'ın dilsel ve edebî bir metin olduğu göz önünde bulundurulduğunda gayet normal bir durumdur.⁹⁸⁰ Ayrıca dilbilimin alt dallarıyla ilgili olan vücûh ve nezâir, garîbü'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân literatürünün müstakil birer Kur'an ilmi olarak teşekkül etmesi de Kur'an tefsiri açısından dilbilimin bir yöntem olarak ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu aşamada şu muhtemel sorular akla gelebilir: Dilbilimle anlama yöntemi arasında bir tür gereklilik ilişkisi olduğuna göre, dilbilimsel tefsirlerin telif edilmesiyle dilbilimin Kur'an'ı anlama yöntemi olmaya elverişli olması arasında bir bağlantı var mıdır? Dilbilimsel tefsirlerin bu tür bir yöntem iddiası taşıdıklarını söyleyebilir miyiz? Ayrıca genel anlamda dilbilim, gerçekten de tefsir için bir yöntem olarak kabul edilmiş ve uygulanmış mıdır? İşte bu ve benzeri soruların cevabının, dilbilimsel tefsirlerin yazılış amaçları ve içeriklerinin, tefsir usulü, Kur'an ilimleri, tefsirlerin mukaddimleri ve ilimlerin tasnifi gibi eserlerde yer alan tefsir tanımlarının ve müfessirin bilmesi gerektiği söylenen ilimlerin analizinden geçtiğini düşünüyoruz.

⁹⁸⁰ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 12-16, 70-71.

Âlimler, telif ettikleri eserlerle neyi amaçladıklarını ve eserlerinin mahiyetini her zaman açıkça zikretmemişlerdir. Bu bağlamda yaptıkları işin, bir yöntem iddiası taşıyıp taşımadığını da dile getirmemişlerdir. Sözelimi, meânîl-Kur'ânlar ya da garîbü'l-Kur'ânlar incelendiğinde, bu eserlerin müelliflerinin Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili bir ilke ya da yöntem oluşturmaya çalıştıkları gibi bir iddiaya çoğu kez rastlanmaz. Bununla birlikte, onların gündeme getirdikleri meselelerden ve bunları ele alış tarzlarından, belli bir yöntem oluşturma çabası içerisinde oldukları sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu zaviyeden bakıldığında, onlar yaptıklarının bir yöntem olduğunu ya da olması gerektiğini açıkça zikretmemiş olsalar da, her halükarda zihinlerinde var olan ilkelerin kendilerine dikte ettiği şekilde bir yöntem oluşturma kaygısına binaen bu eserleri telif ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla her ne kadar ilk dönem âlimleri tarafından çoğu kez bu ilke ve yöntemlerin birer yöntem olduğu açıklanmamışsa da, bu eserlerde açıkça ya da satır aralarında verilen bilgiler, sonradan oluş(turul)an ilke ve kuralların oluşmasına katkı sağlayan unsurlar olarak değerlendirilmelidir.⁹⁸¹ Nitekim sonradan tefsir usulü, ulumu'l-Kuran, bilimler tarihi ve tasnifi alanında telif edilen eserlerde zikredilen ilkelerin oluşmasında bu âlimlerin yaptıklarının etki ve rolü olduğu açıkça bellidir. Bu anlamda, her ilim dalının yönteminin, o alanda yazılan eserlerden sonra ve onlardan hareketle oluştuğunu söylemek mümkündür.

Müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında, ilk olarak dil ilimlerinin zikredilmesi, dilsel bir metin olan Kur'an'ın anlaşılmasında ilk önce dilbilimden yararlanılması gerektiği anlamına gelmektedir. Sözelimi, Zerkeşi, "Müfessir İşe Ne İle Başlamalı?"⁹⁸² başlığı altında dilbilimin alt dallarının önemini çok güzel bir şekilde ifade etmektedir:

"Müfessir ilk olarak lafzî ilimlerle (dilbilim) başlamalıdır. Lafzî ilimler arasından müfred lafızların manalarının araştırılmasına öncelik verilmelidir. Zira ev yapmak isteyen kişi için tuğlaların en temel malzeme olması gibi, Kur'an'daki lafızların müfred haldeyken manasının elde edilmesi, Kur'an'ı anlamak isteyen kişi için ilk ve temel malzemedir... Zira bütünü bilmesi parçanın bilinmesine bağlıdır...

Lafızların müfred halde iken (sözdizimine dâhil olmadan) bilinmesiyle şu ilimler ilgilenir: İlk olarak lafızların vaz edildikleri manaların bilinmesi ki bu *lügat* ilmidir. Lafızların farklı manalara delalet etmesini sağlayan, yapı ve siygaların bilinmesi ki bu *sarf* ilmidir.

⁹⁸¹ Krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 67.

⁹⁸² Zerkeşi'nin kullandığı başlık şu şekildedir: "فصل فيما يجب على المفسر البداية به"

Lafızların türetildikleri köklerin tespit edilmesi ve mananın bu köklerle irtibatının sağlanması ki bu da *iştikaktır*.

Sözdizimine dahil olmaları açısından lafızların bilinmesiyle şu ilimler ilgilenir: Cümlelerin, basit (temel) anlamının bilinmesi kendisiyle mümkün olan irab açısından ele alınması ki bununla *nahiv* ilmi ilgilenir. Mananın manasının bilinmesi ve muktezay-ı hale uygunluğu açısından cümlelerin ele alınması ki, bu *meâni* ilminin konusudur. Maksadın, açık veya kapalı olarak; hakikat, mecaz, teşbih, istiare veya kinaye yoluyla ifade edilmesi ki bununla *beyan* ilmi ilgilenir. Cümlelerin lafzî ve manevî sanatlar (mühassinat) açısından ele alınması ki bu *bedî* ilminin konusudur.⁹⁸³

Zerkeşî burada tefsirde ilk başta dilbilim ve belagatla işe başlanması şeklinde genel ve bütüncül bir ilke koymaktadır. Aynı şekilde, “Kur’an’ın tefsirinde, lafızların müfred ve mürekkebe haldeki anlamlarını, dilsel bağlamını, zahirî ve batınî manasını bilmeyi vb. kapsayan, kendisine başvuracağımız genel bir kuraldan (yöntemden) müstağni kalınmaz”⁹⁸⁴ diyerek, tefsir konusunda dil ilimlerinden oluşan genel bir kuralın olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu genel ilkelerin dışında, Zerkeşî eserinin birçok yerinde dilbilim ya da sarf, nahiv, lügat gibi dilbilimin alt dallarının dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin, “Kur’an’daki Garip Kelimelerin Bilinmesi” bölümünde garîbü’l-Kur’an konusunda eser veren âlimleri zikrettikten ve konuyla ilgili teorik bilgiler verdikten sonra “bu konuda bilgi sahibi olunması zaruridir, aksi halde Kur’an’ın tefsirine kalkışmak helal olmaz” diyerek, Kur’an’daki garip kelimelerin anlamlarının bilinmesinin önemli bir ilke olduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁸⁵ Ayrıca o, kelimelerin yapı ve siygalarının bilinmesiyle ilgili “Marifetu’t-Tasrîf” bölümünde sarf ilminin bilinmesinin bir kelimenin değişik formlarda kazandığı anlamların bilinmesi açısından önemli olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸⁶ Yine Kur’an’ın manalarını bilmek isteyen kişinin, cümlelerin

⁹⁸³ Zerkeşî, *Burhân*, II, 173-174. Zerkeşînin ifadelerini özetleyerek ve açıklamalar eklemek suretiyle tercüme ettik. Suyûtî müfessirin ilk olarak lafzî ilimlerle başlaması gerektiğini ifade ettikten sonra, Zerkeşî’nin bu söylediklerinin kısaca özetlemektedir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 1222. Ayrıca Zerkeşî’nin *lügat* ifadesini parantez içerisinde (anlambilim) olarak açıklamamız, ikisinin eşit olduğunu kabul ettiğimiz şeklinde anlaşılmalıdır. Maksadı ifade etmek için bu yola başvurduk. Yoksa bu ikisinin tam manasıyla birbirine tekabül etmediği bilinmektedir.

⁹⁸⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 15.

⁹⁸⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 291-296; krş. Suyûtî, I, 355. Suyûtî, ileride müfessirin şartları bölümüne de referansta bulunarak, Zerkeşî’nin “bu konuda bilgi sahibi olunması zaruridir” sözünü kendi eserindeki “Kur’an’daki Garip Kelimelerin Bilinmesi” bölümünde ayrı bir fasıl başlangıcı yapmıştır. Suyûtî burada Zerkeşî’nin eserinden yaptığı alıntılarla yetinmeyerek, Abdullah b. Abbas’ın Kur’an’da geçen garîb kelimelerle ilgili yaptığı izahlara ve Nâfi b. Erzak ile arasındaki geçtiği rivayet edilen meselelere geniş bir şekilde yer vermiştir.

⁹⁸⁶ Zerkeşî, *Burhân*, I, 297-300.

anlamının tespit edilmesine yarayan nahiv ilmini bilmesi gerektiğini söylemiş,⁹⁸⁷ ayrıca tefsirin kaynakları arasında dili de zikretmiştir.⁹⁸⁸

Kâfiyeci ve Suyûtî'nin de bir insanın tefsir yapabilmesi için gerekli olduğunu belirttiği on beş ilimden ilk yedisinin, Zerkeşî'nin "Müfessir İşe Ne İle Başlamalı?" başlığı altında yer verdiği dil ve edebiyat ilimleri olduğu görülmektedir.⁹⁸⁹ Suyûtî ayrıca eserinin başka pek çok yerinde dilbilimin çeşitli konularının tefsir ilmi için vazgeçilmez olduğunu ifade etmiştir. Sözelimi, dili tefsir ilminin kaynakları arasında zikretmiş,⁹⁹⁰ garip kelimelerin,⁹⁹¹ kelimelerin ait olduğu lehçelerin⁹⁹² vücûh ve nezâirin bilinmesi,⁹⁹³ irabın bilinmesi⁹⁹⁴ gibi hususlara *İtkân*'da müstakil birer bölüm tahsis ederek dilbilimin alt dallarıyla ilgili bu hususların tefsir açısından önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca Suyûtî'nin "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Önemli Kurallar"⁹⁹⁵ adlı yaklaşık kırk sayfalık bir bölümde ele aldığı hususlar hep dilbilimle ilgili kurallardır.

Dilbilimsel tefsirlerin ortaya koyduğu çalışmalar Ebû Hayyân'ın tanımına da yansımıştır. Daha önce de geçtiği üzere, Ebû Hayyân'ın tefsir ilmiyle ilgili yaptığı tanımda, sözcükbilim, sarf, nahiv gibi dilbilimin alt dalları ön planda olan unsurların başında gelir.⁹⁹⁶

Ebû Hayyân'ın ve dilbilimin alt dallarını ön plana çıkaran diğer âlimlerin tanımlarına bu ilim dallarının birer unsur olarak girmesinin, kendilerinden önce gerek dilbilim alanında gerekse dilbilimsel tefsir alanında yapılan çalışmaların bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira, lügat, istikak, sarf, nahiv gibi dilbilimin alt dallarıyla ilgili çalışmalar yapılmasa ve bu çalışmaların garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-

⁹⁸⁷ Zerkeşî, *Burhân*, I, 301-310; ayrıca bkz. II, 165.

⁹⁸⁸ Zerkeşî, *Burhân*, II, 160.

⁹⁸⁹ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 10-12; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1209-1212. Müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında dil ile ilgili ilimlere ilaveten, kelam, fıkıh, usûl-ı fıkıh gibi disiplinler de zikredilmiştir. Ancak biz bu ilimlerin Kur'an'ın anlaşılması için dilbilim gibi vazgeçilmez olmadıklarını ve bütüncül bir yöntem sunmadıklarını düşünüyoruz. Zira, bu ilimlerin Kur'an'ın bütün ayetleriyle ilgili olmamalarının da ötesinde, sözelimi, çeşitli kelam ekollerinin, fikhî mezheplerin bulunması Kur'an'ı anlamaya çalışırken bunlardan hangisinin ilke ve yöntemlerinden istifade edilmelidir, sorusunu gündeme taşımaktadır.

⁹⁹⁰ Suyûtî, *İtkân*, II, 1206.

⁹⁹¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 353 ve devamı.

⁹⁹² Suyûtî, *İtkân*, I, 417-426.

⁹⁹³ Suyûtî, *İtkân*, I, 445 ve devamı.

⁹⁹⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 577 ve devamı

⁹⁹⁵ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 597-638. Burada zamirler, müzekkerlik-müenneslik, marifelik-nekrelik, tekillik-çoğulluk, eşanlamlılık, soru-cevap, isim cümlesi-fiil cümlesi gibi dilbilimi ilgilendiren konularla ilgili kurallar üzerinde durulmaktadır.

⁹⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 121.

Kur'ân türü eserlerde tefsire uygulanması sözkonusu olmasaydı, yapılan tanımlarda büyük ihtimalle bu konulara dikkat çekilmez ve tefsir tanımlarına bu hususlar birer unsur olarak girmezdi.

Tefsirde dilbilimin bir yöntem ve ilke olarak önemi sadece tefsir ya da ulumu'l-Kur'an müellifleri tarafından değil, ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili eser veren müelliflerce de dile getirilmiştir. Sözelimi, Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserini üç temel bölüme ayırmıştır. Eserin birinci bölümünü sarf ilmi ve onun tamamlayıcısı iştikak, ikinci bölümünü nahiv ilmi, üçüncü bölümünü ise meânî ve beyan ilimleriyle bunların tamamlayıcısı konumundaki tanım ve akıl yürütme konuları oluşturmaktadır.⁹⁹⁷ Bu ilimlerin hepsine birden “edebiyat ilmi” tabirini kullanan Sekkâkî eserindeki bölümlenin mantığını Arap dilinde hataların tezahür ettiği alanlara göre oluşturduğunu şu sözleriyle belirtmiştir:

“Edebiyat ilminin öncelikli amacının Arap dilinde düşülebilecek hatalardan sakınmak olması, eserimi bu şekilde üç bölüme ayırmayı gerektirmiştir... Zira araştırıldığında Arap dilinde hatanın, müfred (lafızlar), telif (lafızların birleştirilmesiyle cümle oluşturulması) ve cümlelerin kastedilen manaya uygunluğu olmak üzere üç alanda tezahür ettiği görülür. Bu üç tür, lügat ilminden (kelime hazinesinden) sonra gelir... Müfred ve cümledeki hatalar konusunda sarf ve nahiv ilmine, sözün maksada uygun olarak ifade edilmesinde ise meânî ve beyan ilimlerine müracaat edilir.”⁹⁹⁸

Bu üç alanı oluşturan ilimlerin hepsine birden “edebiyat ilmi” adını veren Sekkâkî, eserini *Miftâhu'l-Ulûm* olarak isimlendirmiş, böylece bunların, başta Kur'an tefsiri olmak üzere, Arap diliyle ilgili her türlü ilmin anahtarı olduğuna işaret etmiştir.⁹⁹⁹ Zira, Sekkâkî'nin dikkat çektiği bu hatalar, konuşurken ve yazarken maksadın uygun bir şekilde ifade edilmesini engellediği gibi, bir metni anlama faaliyeti sırasında meydana gelebilecek hatalar olarak da anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, bu hatalar maksadına uygun söz söylemekle olduğu kadar, sözü maksadına uygun olarak anlamakla da ilgilidir. Dolayısıyla, hatadan sakınmak, yani, maksada uygun ifadede bulunmak ve herhangi bir kelamı anlamak, kelime hazinesiyle ilgili yeterlikten sonra, bu üç temel alanın ilke ve kurallarına riayet edildiği takdirde mümkün olur.

⁹⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 2-3.

⁹⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 3-4; tercümeyle krş. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Akıl Yapısı*, s. 120-121.

⁹⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 3; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Akıl Yapısı*, s. 124-125; Durmuş, “Sekkâkî”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 333.

Taşköprüzade ise, müfessirin ihtiyaç duyduğu kurallar başlığı altında zamirler, marifenekre, tekillik-çoğulluk, eşanlımlı olduğu zannedilip de eşanlımlı olmayan lafızlar, isim ve fiil cümleleriyle hitap ve özellikleri, hakikat-mecaz, teşbih-istiare ve kinaye, hasr yolları, îcâz-ıtnâb ve hazifle ilgili kuralları zikretmektedir.¹⁰⁰⁰ Taşköprüzade tefsir ilmini “*Beşerin gücü nispetinde ve Arapçanın kurallarının gerektirdiği ölçüde Kur’an nazminin manasının araştırılması*”¹⁰⁰¹ şeklinde tanımlayarak dilbilimin tefsir açısından önemine işaret etmiştir.

İbn Haldûn Kur’an’ın anlaşılması açısından dil ilimleriyle ilgili kısımda şunları söylemektedir:

“Dil ilimleri; lügat (Kelime bilgisi), nahiv, beyan ve edebiyat olmak üzere dört olup, bunların bilinmesi zaruridir. Zira Kitap ve Sünnet’ten şer’i hükümler bunlar yoluyla elde edilir... Dolayısıyla şer’i ilimler hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler dille ilgili bu bilgileri bilmek zorundadır.”¹⁰⁰²

Buraya kadar görüşlerine başvurduğumuz âlimlerin söylediklerinden hareketle lügat, sarf ve nahiv gibi alt dallarıyla birlikte dilbilimin, Kur’an’ın anlaşılması için hemen herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir zemin olduğunu¹⁰⁰³ söylemek mümkündür. Zira dilbilimsel anlama metnin lafzını dikkate alan bir yorumlamadır. Bir metni anlama ve yorumlamada lafzın aslî unsur olduğu, anlama yöntemlerinin lafızdan müstağnî kalamayacağı, hatta lafzı dikkate almamanın sonuçta Batınîliğe götüreceği¹⁰⁰⁴ göz önünde bulundurulduğunda metnin lafızlarını dikkate almanın ilk eşiği kabul edilebilecek dilbilimsel anlamanın önemi daha net bir şekilde tebarüz eder. Bununla birlikte, bir anlama yöntemi olarak dilbilim gerekli olmasına rağmen, onun tek başına yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Tam da bu noktada, dilbilimin gerekli fakat yeterli olmamasından hareketle, bir anlama yöntemi olarak dilbilimin sınırları üzerinde durmak istiyoruz.

¹⁰⁰⁰ Taşköprüzade, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, II, 423 ve devamı.

¹⁰⁰¹ Taşköprüzade, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, II, 62.

¹⁰⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1055. İbn Haldûn sarfı nahvin kapsamında değerlendirmiş olabileceği için Arap dil ilimlerini sayarken sarfı zikretmemiş olabilir. Ayrıca onun edebiyatı da dil ilimleri arasında düşündüğünü görüyoruz.

¹⁰⁰³ Krş. Lütfullah Cebeci, “Kur’an’ın Anlaşılması Meselesiyle İlgili Tebliğlerin Müzakeresi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 55.

¹⁰⁰⁴ Salahattin Polat, “Hadislerde Delalet Sorunu Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 264.

1.2. Kur'an'ın Anlaşılmasında Dilbilimin Sınırları

Dilbilimin doğru ya da doğruya en yakın anlamın elde edilmesindeki rolü, önemi ve bir yöntem olarak dilbilimin tefsir için vazgeçilmezliği inkâr edilemez olmakla birlikte, dilbilim bu konuda tek başına yeterli değildir. Bu yönüyle, dilbilimsel anlama Kur'an'ın anlaşılması için olmazsa olmaz bir yöntem olmasına rağmen, bu yöndeki sorunları tek başına çözecek malzemeyi bizlere her zaman sunmaz. Arap dilinin bilinmesi ayetlerin anlaşılması için tek başına yeterli değildir.¹⁰⁰⁵ Yeterli ölçüde sarf, nahiv ve sözlük bilgisine sahip olan herkesin Kur'an'ın her ayetini anlamasını beklemek doğru değildir.¹⁰⁰⁶ Zira Kur'an'ı anlamının, onun dilini ve o dilde ifade edilmiş sözü (kelam) anlamayla mümkün olduğu kabul edildiği takdirde, anlamının gerçekleşmesi için hem *dilin* hem de *sözün* anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak için onun *dilini* anlamının yanı sıra, o dilde ifade edilmiş olan *kelamı*, yani murad-ı ilâhîyi de anlamak gerekir. Zira dil sadece anlamın belirlenmesine yardımcı olan bir unsurdur; yoksa tek başına tayin edici bir unsur değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması için dilbilim gereklidir, ama her zaman tek başına yeterli değildir. Anlam lisanla kelamın birleşmesinden yani bağlamdan doğar.¹⁰⁰⁷ Zira, Kur'an'ın anlaşılması, onun indirildiği topluma (ilk muhataplarına) ne söylediğinin anlaşılmasına, Kur'an'ın ilk muhataplarına ne söylediğinin bilinmesi ise dil ve tarih bilgisine bağlıdır.¹⁰⁰⁸ Zira, dilin kuralları ile birlikte sözün sahibinin muradı arasındaki ilişki (bağlam) bilindiği takdirde ancak doğru anlama ulaşmak mümkün olur. Bu iki ilke ihmal edildiğinde doğru anlama ulaşma imkânı ortadan kalkar. Bağlam tespit edilmediği takdirde birçok sözün anlamını ortaya koymak, tayin etmek mümkün değildir.¹⁰⁰⁹ Anlamın tayininde bağlamın rolünü, dolayısıyla murad-ı ilâhînin anlaşılmasında bağlamın önemini şöyle özetlemek mümkündür:

“Maksatlar dilsel bir forma büründüklerinde, tarihin konusu olmaktan kaçamazlar. Tarihin konusu olan her şey gibi, söz de sözcükler de artık sadece *dilsel* değil, aynı zamanda *tarihsel* bir nitelik kazanırlar. Sözün ilk muhatapları tarihte kaldığında, tarihe karıştığında, anlam bu sefer *metin* (text) ile *bağlam* (context) arasındaki ilişkide tezahür eder.

¹⁰⁰⁵ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 92.

¹⁰⁰⁶ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 138.

¹⁰⁰⁷ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 67-68.

¹⁰⁰⁸ Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 35.

¹⁰⁰⁹ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an*, s. 82, 86-87. Kur'an'ın anlaşılması için bağlamın ve sözün maksadının bilinmesinin gerektiğiyle ilgili ayrıca bkz. Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 125-126, 128.

Anlam, metnin mevsûkiyeti ve bağlamın sıhhati ile temin edildiğinden, dolaylı (ikincil) muhataplar, anlam'ı bu ilişkinin paranteze aldığı zeminde zabt-u rabt etmek zorundadır."¹⁰¹⁰

Buradan hareketle, özellikle Kur'an'ın sonraki muhatapları açısından, anlam-bağlam ilişkisinin son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın dolaylı (sonraki) muhatapları, doğrudan (ilk) muhatapları gibi tabii bağlam içerisinde bulunmadıkları için, metinle kendileri aralarındaki perdeyi ortadan kaldıracak bağlam, sebab-i nüzûl gibi enstrümanlara muhtaçtırlar. Tarihsel bağlam, metnin içinde var olduğu ortamı bizlere sunduğu ve her metin bir bağlam içerisinde var olduğuna göre, dolaylı muhatapların metin ile bağlam arasındaki ilişkiyi göz ardı etmemesi gerekir. Metnin ilk (dolaysız) muhatapları zaten doğrudan metnin bağlamına dâhil oldukları için, Kur'an'ı anlama konusunda onlar dolaylı muhataplara göre avantajlı konumdadırlar.¹⁰¹¹ Bu yüzden Hz. Peygamber ve sahabe döneminde münferit örnekler dışında Kur'an'ın anlaşılması konusunda herhangi bir sorun yaşanmıyordu. Zira Kur'an kendi dilleriyle ve içine dâhil oldukları bağlamda nazil oluyordu. Sonraki yıllarda metnin tabii bağlamından çıkıldığı ve bağlam herkes tarafından bilinmediği, ayrıca, dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan etkenler kısmında belirtilen nedenlerle dil konusunda da problemler baş göstermeye başladığı için anlama sorunları ortaya çıkmaya başladı. Dolayısıyla bu anlama sorunlarını gidermek için en temel iki ilkeye başvurulmalıdır: Dil ve bağlam bilgisi. Anlama sorunu, özellikle bu iki noktadaki yetersizlik nedeniyle ortaya çıktığı için, bu sorunun giderilmesi de bu iki noktadaki eksikliğin giderilmesine bağlıdır.¹⁰¹² Sözelimi, Bedir Savaşı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmadan, Enfâl Sûresi'ni; İfk Hadisesi'ni bilmeden Nûr Sûresi'nin ilgili ayetlerini; zıhar adetini bilmeden, Ahzâb ve Mücâdele Sûrelerini; Mekke toplumunun ticari yaşantısını bilmeden Kureyş Sûresi'ni salt dilbilimsel izahla anlayabilir miyiz?¹⁰¹³

Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili tarih bilgisini, *metindeki tarih ve metnin tarihi* olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür. Metindeki tarihin bilinmesi Kur'an'da anlatılan tarihî olay ve şahsiyetler hakkında bilgi sahibi olmayı ifade eder. Metnin tarihi *Kur'an tarihini* içerdiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki tarihî olayları (sebeb-i nüzul)

¹⁰¹⁰ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 94.

¹⁰¹¹ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 10-11, 17-19; Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercüme*, s. 11.

¹⁰¹² Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 101-103, 121-122, 137.

¹⁰¹³ Bu örnekler çoğaltılabilir. Örnekler ve daha fazla bilgi için bkz. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 87-88, 115.

da içerir.¹⁰¹⁴ Halis Albayrak'ın Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için üç temel alana ilişkin bilginin gerektiğiyle ilgili görüşünü, dil ve bağlam bilgisinin tek başına yeterli olmadığını dile getirmesi açısından önemsiyoruz.¹⁰¹⁵ Buna göre, Kur'an metnindeki kelime ve terkipleri inceleyen *dilbilimsel alanın* yanı sıra; Kur'an öncesi, Kur'an'ın nüzul dönemi ve Kur'an sonrası tarih araştırmalarından ibaret olan *Kur'an metninin içinde bulunduğu tarihî alan* ve günümüzle Kur'an arasındaki ilişkiyi ele alan *aktüel alanla* ilgili araştırmaların yapılması gerekmektedir.¹⁰¹⁶

Dil alanındaki bilgi eksikliğinin giderilmesine yönelik çalışmalar, dolaylı muhataplarının Kur'an'ın anlaşılması konusundaki sorunları gidermede yeterli olmayacağı için, dil alanındaki çalışmalarla yetinilmemiştir. Bu bağlamda harflerin nokta ve hareketlerinin konulması gibi işlemler ve bu alanlarda yapılan çalışmalar da anlamla ilgili olmakla birlikte, bu faaliyetlerin birinci amacı mushafın korunması amacıyla yapılmıştır. Bu faaliyetler mushafın korunmasını sağlamışsa da, metnin anlamının muhafazası için yeterli değildir. Zira Kur'an'ın metni korunmuş olsa da, dil ve bağlam değişmekteydi. Bu nedenle Kur'an'ın korunmasına yönelik çalışmaların benzeri anlamın tayini ve korunması için de yapılmıştır. Bu bağlamda lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan ve bedi alanlarında yapılan etkinlikler Kur'an'ın anlaşılması önündeki dil ve edebiyat düzeyindeki engellerin kaldırılmasına yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Bunlara ilaveten metinle muhatap arasındaki zamansal ve kültürel uzaklığın giderilmesine yönelik bağlama ilişkin hususların tespitine yönelik sebeb-i nüzûl ve mübhemât gibi çalışmalar yapılmıştır. Zira Kur'an'ın dolaylı muhataplarının Kur'an'ı anlayabilmeleri için bu bilgilere ihtiyacı vardı.¹⁰¹⁷

Tâbiîn döneminden sonra artmaya başlayan anlama sorunlarını gidermek için dil ve bağlam bilgisine ilişkin çalışmalar, birinci planda, o dönemin anlama sorununu gidermeye yönelik çalışmalardır. Bu yüzden olsa gerek, bu alanda telif edilen eserler sonraki dönemlerde telif edilen tefsirlere nispetle hacim olarak daha küçüktür. Daha

¹⁰¹⁴ “Metindeki tarih” ve “metnin tarihi” ayrımı için bkz. ve krş John H. Hayes-Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, John Knox Pres, Atlanta 1987, s. 45; Doğanay, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: V, sayı: 1, İstanbul 2007, s. 63-64

¹⁰¹⁵ Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 132.

¹⁰¹⁶ Bu üç alanla ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 132-147.

¹⁰¹⁷ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 102-105.

sonra anlamının önündeki engeller artınca, yapılan çalışmaların da niteliği değişmiş, dolayısıyla hacim olarak da genişlemişlerdir.¹⁰¹⁸

Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilimin tek başına yeterli olmamasının tek nedeni bağlam bilgisi gibi dil dışı enstrümanlara ihtiyaç duyulması değildir. Bizatihi dilin kendisinden kaynaklanan ihtilafların olması, dilin ve dilbilimin tek başına yeterli olmamasının en büyük göstergesidir. Hatta gerek kelimâ gerekse fikhî birçok ihtilafın kökeninde dil yatmakta, mezhepler görüşlerini dil kurallarına, dilbilime dayanarak savunmaya çalışmışlardır. Kıraat farklılıklarının birçoğunun da yine dilbilimsel argümanlarla izah edilmesi mümkündür.¹⁰¹⁹ Bizatihi dilin kendisinden kaynaklanan ihtilafların nedenlerinden birisi, tedvin döneminde dilin kurallarının ve kelimelerin bedevilerden derlenmesi olabilir. Zira, Kur'an'da geçen birçok kelimenin bedevilerin kullanımında olmaması bedevilerden derlenen dilin Kur'an açısından yetersiz kalması sonucunu doğurmuştur. Bedevîlerin bazı kavramları birden fazla kelimeyle ifade etmesi eşanlamlı kelimelerin çok olmasına yol açmıştır. Eşanlamlı kelimelerin çokluğu dilin zenginliği olarak bir avantaj kabul edilse de, eşanlamlı kelimeler arasındaki nüans bilinmediği takdirde bu durum anlama sorununa yol açabilir. Dilin bedevilerden derlenmesinin olumsuz bir sonucu da, dilin farklı kabilelerden derlenmesinin yol açtığı çokanlamlı ve ezdâd kelimelerdir. Farklı kabilelerden nakledilen rivayetlerin çokluğu, bazı kelimelerin çokanlamlı, hatta birbirine zıt iki manaya delalet etmesine neden olmuştur.¹⁰²⁰ İşte bu ve benzeri etkenler nedeniyle bizatihi dilin kendisi ihtilafın zemini olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilbilimin tek başına yeterli görülmemesinin bir nedeni de, lafız ve metin her ne kadar bizler için bir sınır çizse de, anlama ve yorumlamanın bir toplum, bir gelenek veya bir mezhep içerisinde gerçekleşmesinde ve bazı önyargı ve taleplerin zorunlu olarak anlama ve yorumlamada etkin olmasında,¹⁰²¹ kısaca kişisel, toplumsal, mezhebi ve benzeri farklılıklarda aranmalıdır. Dilbilimin bizlere dört başı mamur bir yöntem sunduğunu varsaysak bile, yukarıdaki etkenler nedeniyle yorum farklılıklarının olması doğal

¹⁰¹⁸ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 128-129.

¹⁰¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 75.

¹⁰²⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 85-89.

¹⁰²¹ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 92.

karşılmalıdır. Bu durum belki de, nesnel ilke ve yöntemlere sahip olsak da, yorumun haddizatında subjektif karakterinden kaynaklanan bir durumdur.¹⁰²²

Bazı durumlarda ise anlaşılacak istenen şeye göre dilbilimin kurallarının iptal ya da manipüle edilmesiyle karşılaşmak mümkündür. Bu durumda anlamın nasıl verildiği değil, niçin verildiği ön plana çıkmış olur. Dolayısıyla anlamın “nasıl verildiği” sorusu yok sayılarak dilin kuralları göz ardı edilir ya da anlaşılacak istenene göre, metin bir şekilde dilbilimin kurallarına uydurulmaya çalışılır.¹⁰²³ “İşte bu durumda ‘bu anlamı nasıl veriyorsunuz?’ sorusunu karşılamak maksadına matuf *filolojik* deliller bir kıymeti haiz olmaktan çıkarlar. Çünkü burada *anlam*, öne sürülen filolojik delillerden elde edilen değil, bu filolojik delillerin içine sokulan bir şeydir.”¹⁰²⁴ İbn Teymiye ve Suyûtî’nin, bir takım insanların önce bazı manaları murad edip daha sonra delalet edip etmediklerine bakmaksızın bu manalara uygun olarak metni anlamlandırmalarını (manayı metne giydirmelerini) tefsirde hataya düşme nedeni olarak göstermeleri¹⁰²⁵ bu noktada önemlidir.

Ayrıca dil, Kur’an’ın amacı olmayıp, amacının gerçekleşmesinde kullanılan bir vasıta olduğu gibi,¹⁰²⁶ dilbilim de tefsirin amacı değildir, olmamalıdır. Dilbilimin teşekkül ettiği ve dilbilimsel tefsirin bir ekol olacak derecede yaygınlaştığı ilk üç asırda bazı dilbilimsel tefsirlerde dilbilimin sözkonusu araç olma niteliğinin dışına çıkılarak gereğinden fazla açıklamalar yapıldığı görülebilir.¹⁰²⁷ İlk üç asır, dilbilimin teşekkül ettiği ve dilbilimsel çalışmaların zirvede olduğu, Basra-Kûfe çekişmesinin en yoğun bir şekilde yaşandığı bir döneme takabül ettiği için bu açıklamalar o zaman için normal karşılanmalıdır. Ancak günümüzde ihtiyaç oranında dilbilimsel izah ve analizlere yer

¹⁰²² Cündioğlu, *Söz’ün Özü*, s. 32.

¹⁰²³ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, s. 30-34. Konuyla ilgili örnekler için bu sayfalara bakılabilir.

¹⁰²⁴ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, s. 34.

¹⁰²⁵ İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr*, s. 84-92; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1202-1204. Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Teymiye ve Suyûtî tefsirde görüş ayrılıklarının nedenlerini ve hata yapanları iki zümreye ayırmaktadır. Birinci kesimi, bir takım manalara itikad edip daha sonra, kendilerine delalet edip etmediğine bakmaksızın Kur’an lafızlarını bu manalara hamledenler, ikinci kesimi ise verilen mananın mütekellimin kaskına ve siyaka uygunluğuna dikkat etmeksizin sadece lafza ve Arap dilinin özelliklerine önem verenler oluşturmaktadır.

¹⁰²⁶ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, s. 17.

¹⁰²⁷ Bu bağlamda sözgelimi Ahfeş’in *Meâni’l-Kur’an* adlı eserinin bazı bölümlerinin dilbilim konularına göre bablara ayrıldığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Hatta bazı ilim adamları buradan hareketle bu eserlerin tefsir olmaktan ziyade dilbilim kitabı kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Örneğin, Müsâid Müslim Abdullah Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’an* adlı eserinin “*dilcilerin, kendileri için lazım olan ilimleri tahsil etmek için okuduğu bir lügat kitabı olmasına rağmen, bir tefsir kitabı olarak kabul edildiğini*” iddia etmektedir. Bkz. Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, s. 328. Ancak biz bu iddiaya katılmadığımızı daha önce belirtmiştik.

verilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilimler Kur'an'ın anlaşılmasında vasıta (âlet) oldukları için, gerektiği kadar bunlardan yararlanılmalı, teferruata dalınmamalıdır. Aksi halde araç amaç haline getirilmiş olur.¹⁰²⁸

2. Dilbilimin Alt Dalları Bağlamında Dilbilimsel Tefsirin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı

Çalışmamızın bu kısmında dilbilimin alt dallarından morfoloji (sarf), sentaks (nahiv) ve anlambilim açısından dilbilimin Kur'an'ı anlamaya katkısını inceleyeceğiz. Belagatın alt dallarını oluşturan Meânî, Beyân ve Bedî ilimleri de dilbilimle ve onun konularıyla bağlantılıdır. Dilbilimin alt dallarıyla kesiştiği hususlar olmakla birlikte, Hatîb el-Kazvînî'nin (ö.739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eseriyle birlikte tam olarak olgunlaştığı kabul edilen belagatın, daha çok edebiyata tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında belagat dilbilimden bir sonraki adımı oluşturur. Belagatın alt dallarının dilbilimin alt dallarıyla ilişkili olduğunu, sözkonusu ilişkinin ayrıntılarının incelenmesi gerektiğini düşünmekle birlikte, bu tür bir inceleme müstakil ve ayrı bir çalışmanın konusu olmaya daha elverişlidir. Aynı şekilde belagat tefsir ilişkisinin de müstakil bir çalışmanın konusu olmaya elverişli olduğunu düşünüyoruz. Bu düşünceden hareketle, çalışmamızın bundan sonraki bölümünde dilbilimin alt dallarının (morfoloji, sentaks ve semantik) doğru anlamın elde edilmesindeki rolünü inceleyeceğiz.

2.1. Doğru Anlamın Elde Edilmesinde Sarf ve İştikak İlminin Önemi

Dilbilimin alt dalları bölümünde değindiğimiz gibi, sarf ilmi harf ve kelimelerin kalıpları olmak üzere temelde iki konuyla uğraşır. Harflere bağlı mülâhazalar kelimenin köküne doğru ilerlemek, kelimelere harf ekleyerek harflerin yerini değiştirerek yeni kelime ve anlamlar elde etmek suretiyle gerçekleşir ki buna *iştikak* denir. Sarf ilmi kelime düzleminde harflerinin tamamı kök harfi olan (mücerred) kelimelerle, aslî kök harflerine bir, iki ya da üç harfin ilave edildiği mezîd (ilaveli) kelimelerin kalıp, siyga ve vezinleriyle uğraşır. Ayrıca çeşitli varyasyonlarla mücerred ve mezîd kalıplardan fiili mazi, fiili muzari, emir, ism-i fail ve ism-i meful gibi kalıplar elde edilir. İşte bütün bu

¹⁰²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1036-1037.

hususlar, sarf ilminin müfred lafızlarda hata yapılmasını engellemek amacıyla incelediği hususlardır.¹⁰²⁹

Sarf ilminin önemi, kelimelerin şekilsel özelliklerinin kendisi sayesinde bilinmesinde yatmaktadır.¹⁰³⁰ Zira, kelimenin şekli ve yapısı, yani morfolojik formu, sözgelimi fiil ya da isim olduğunun belirlenmesine yardımcı olur. Örneğin Arap dilbiliminde, mazi, muzari ve emir formları zamana ve eyleme delalet eder. İsim formları ise kendilerinde yapılan değişikliğe göre ism-i fail, ism-i meful gibi anlamlara delalet eder. Hem isimlerde hem de fiillerde müfred, tesniye ve cemi siygaları da öznenin tekil mi çoğul mu olduğuna delalet etmesi açısından önemlidir. Ayrıca sülasi (:kök itibariyle üç harfli) olan bir fiile belli kurallar dâhilinde harfler eklenmek suretiyle yeni formlar, dolayısıyla yeni anlamlar elde edilir. Üç harfli bir fiil başına hemze getirilerek *ifâl* formuna sokulduğunda *izale* anlamı, ortasındaki harf çift yapıldığında *çokluk*, *tefâul* formuna sokulduğunda *ortaklık*, üç harf eklenerek *istifal* formuna dönüştürüldüğünde ise *talep* anlamını ifade eder. Kısacası lafzın taşıdığı morfolojik kalıp onun delaletini belirler. Sözgelimi, ‘عان’ fiili ‘yardım etmek’ anlamında iken, baş tarafına ‘است’ harfleri eklenmek suretiyle ‘استعان’ formuna dönüştürüldüğünde ‘yardım dilemek’ anlamına gelir. Yine ‘ضرب’ formu dövme işini yapana (faile) ve eylemin geçmiş zamanda gerçekleştiğine delalet ederken, ‘ضرب’ formu dövüleni (mefulü) gösterir.¹⁰³¹ Kelimenin formunda değişiklik yapmak suretiyle bu anlamsal değişikliklere ulaşılabilir. Ayrıca kelimelerin yapı ve formlarıyla ilgili kurallar çok iyi bilinmediği takdirde, bazı siygaların birbirine karıştırılması ve sözün yanlış anlaşılması sözkonusu olabilir. Zira, “kelimenin siygası, yani morfolojik kalıbı lafız ile mana arasında köprü gibidir”.¹⁰³² Dolayısıyla maksadı ifade etmek için, kelimelerin tekil (müfred) haldeyken, yani, sözdizimini göz önünde bulundurmadan durumlarını inceleyen sarf ilminin bu tür özelliklerinin iyi bilinmesi gerektiği gibi, dile getirilen bir sözü ya da bir metni anlamak için de sarf ilminin bilinmesi, bir yöntem olarak uygulanması gerekmektedir. Aksi halde yanlış anlamalara düşme riski sözkonusu olabilir. Bu bağlamda Zerkeşî’nin, sarf ilminin faydasını “bir manadan türeyen yeni manalar elde etmek” olarak açıklaması ve sarfın müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerden olduğunu belirtmesi önemlidir. Zerkeşî bu

¹⁰²⁹ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Akıl Yapısı*, s. 122-123.

¹⁰³⁰ Günday-Şahin, *Arapça Dilbilgisi*, s. VII.

¹⁰³¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Akıl Yapısı*, s. 64-65; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 253-254. Krş. İbn Cinnî, *Hasâis*, III, 98-100.

¹⁰³² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 64.

görüşünü desteklemek amacıyla İbn Fâris'in konuyla ilgili şu sözlerini aktarır: “Sarf ilminden yoksun olan kişi, çok büyük bir şeyi kaçırmıştır. Sözelimi ‘وجد/vecede’ fiilinin anlamı mastarına göre vuzuha kavuşur... Allah Teâla ‘ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ ‘¹⁰³³ ve ‘ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ‘¹⁰³⁴ buyurmuştur. Tasrif yoluyla mananın nasıl ‘zulüm’den ‘adalet’e dönüştüğüne bakar mısınız?’¹⁰³⁵

Zerkeşî'nin İbn Fâris'ten alıntı yaparak verdiği bu örnekten de anlaşılacağı üzere sarf ilminin bir diğer konusu da kelimelerin türetilmesiyle ve türedikleri köklerle ilgilenen iştikaktır. Dilbilimin alt dalları bölümünde değindiğimiz üzere, iştikak-ı sağîr, farklı manaları ifade etmek amacıyla kelimenin mastarından farklı siygaların türetilmesi konusunda sarf ilmiyle birleşmekte, bu noktada iştikak ilmi ile sarf ilmi kesişmektedir. Nitekim Sekkâkî de *Miftâhu'l-Ulûm*'de iştikakı sarfın tamamlayıcısı olarak görmektedir.¹⁰³⁶ Bu yüzden biz de, gerek dilbilimin alt dalları bölümünde gerekse burada, iştikak ilmi ile sarf ilmini aynı başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Sarf ilmi gibi iştikak ilmi de, kelimelerin anlamıyla doğrudan ilgilidir. Kelime türetme ve bunun kuralları üzerinde yoğunlaşan iştikak, (buradaki kastımız, sarf ilmiyle bağlantılı olan iştikak-ı sağîrdir) kelimenin çekim ya da yapım eklerinden tecrit edilerek köküne ulaşmayı amaçlar. Bu yönüyle iştikak kıyasî (:kurallı) bir faaliyet olduğu için, bir kelimenin kökünün ne olduğunu ispat etmek iştikak ilmiyle mümkündür. Dolayısıyla kelimeye arız olan yapım ve çekim ekleri kelimenin anlamını değiştirdiği için iştikakla ilgili analizler mananın tespiti ve açıklanması açısından önemlidir.

İştikakın tefsir açısından önemini ortaya koymak için Zerkeşî'nin zikrettiği bazı örneklere burada yer vermeyi uygun görüyoruz. Ezherî (ö.370/980), ‘ذكر’ maddesinin mühmel olduğunu, yani kullanılmadığını ifade etmiştir. Tâcüddîn el-Kindî (ö.613/1217) ise Ezherî'nin zikrettiği bu kelimenin kullanıldığını öne sürmüş ve delil olarak “ وَأَذْكَرَ بَعْدَ ”¹⁰³⁷ ve “ وَأَلْفٌ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ”¹⁰³⁸ ayetlerini zikretmiştir. Zerkeşî Kindî'nin

¹⁰³³ Cinn, 72/15.

¹⁰³⁴ Hucurât, 49/9.

¹⁰³⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 297-298; krş. İbn Fâris, *es-Sahibî*, s. 162. Birinci ayetteki ‘القاسطون’ kelimesi ‘قسط’ kökünden türemiş olup ‘zulmedenler’ ya da ‘doğru yoldan’ ayrılanlar gibi anlamlara gelir. İkinci ayetteki ‘اقسطوا’ ve ‘المقسطين’ kelimeleri de ‘قسط’den türediği halde, ifâl babına nakledildiği için anlam tamamen değişmiş, İbn Fâris'in deyimiyle kelimenin anlamı, ‘zulüm’den ‘adalet’e dönüşmüştür. Aynı hususa Suyûti de dikkat çekmiştir. Krş. Suyûti, *İtkân*, II, 1210.

¹⁰³⁶ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 2; krş. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 120.

¹⁰³⁷ Yûsuf, 12/45.

¹⁰³⁸ Kamer, 54/15, 17, 22, 32, 40.

Sarf ve iştikakın Kur'an'ın anlaşılması açısından önemini ortaya koymak amacıyla zikrettiğimiz bu örneklerden sonra, ilk üç asırdaki sözlük ve dilbilimsel tefsirlerden belirlediğimiz bazı örneklere geçebiliriz.

Kur'an'ın farklı yerlerinde geçen, سجد lafzı yapısal olarak hem masdar hem de çoğul ism-i fâil olmaya elverişlidir. Diğer bir ifadeyle, 'السجود/sücûd' lafzı, siygası farklı olduğu halde aynı formda birleşen kelimelerden birisidir. Dolayısıyla kelime bu formuyla iki siyga ve iki farklı manaya muhtemel bir kelimedir. السجود formunun ilk bakışta, 'eğilmek' ve 'secde etmek' gibi anlamlara gelen سَجَدَ fiilinin mastarı olduğu anlaşılmaktadır, Kur'an'da daha çok bu şekilde mastar olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁴⁵ Ancak bazı ayetlerde bu kelime mastar olarak değil, 'secde eden kişi' anlamındaki ساجد kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır. Bu ayetlerde kelimenin mastar olarak algılanmaması amacıyla, müfessirler ve dilbilimciler bu duruma dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Ebû 'Ubeyde, Ahfeş ve Zeccâc " وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ " ¹⁰⁴⁶ ayetindeki السُّجُود kelimesinin mastar değil, ساجد kelimesinin çoğulu olduğunu belirtmişlerdir. Ebû 'Ubeyde bu kelimeyi "secde yapanlar" şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁴⁷ Ahfeş ise buradaki 'السجود' lafzının ساجد kelimesinin çoğulu olduğunu belirttikten sonra, 'oturan insanlar' anlamında, قاعد kelimesinden قعود şeklinde çoğul yapılarak 'قوم قعود' denildiği, secde edenler anlamında çoğul olarak السجود kelimesinin kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁰⁴⁸ Zeccâc da bu kullanıma شاهد ve شهود kelimelerini örnek göstermiştir.¹⁰⁴⁹

Kur'an'daki bazı kelimelerin kıraat farklılıklarından dolayı farklı okunuşları olduğu ve kıraat farklılıklarının çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Kıraat farklılıklarının nedenlerinden birisi de, henüz Kur'an'ın noktalanma ve harekelenmesi yapılmadığı dönemde bazı harflerin farklı hareke ve noktalanmaya ihtimali olmasıdır. Bu farklı noktalanma ve harekelenme, lehçe farklılıkları ve irabla ilgili olabileceği gibi bazı durumlarda kelimelerin yapı ve formuyla da ilişkilidir. " قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ " ¹⁰⁵⁰ ayetindeki "عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" ifadesi, "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ" ve "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ" olmak üzere farklı iki şekilde okunmuştur. Bu farklı okunuşlar bir yönüyle sözdizimi ve

¹⁰⁴⁵ Bkz. Fetih, 48/28; Kâf, 50/40; Kalem, 68/42-43.

¹⁰⁴⁶ Bakara, 2/125.

¹⁰⁴⁷ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, I, 54

¹⁰⁴⁸ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 335

¹⁰⁴⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 181

¹⁰⁵⁰ Hûd, 11/46.

irabla bir yönüyle de morfolojiyle alakalıdır. Ayetin farklı kıraatlerinin konumuzla, yani morfolojiyle ilgisi, *عمل* kelimesinin birinci okunuşta isim (masdar), ikinci okunuşta ise geçmiş zaman fiil formuna uygun okunması açısından dır. İkinci okunuşa göre ayetin manası “*Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir*” şeklinde olur.¹⁰⁵¹ Kıraat imamlarının çoğunluğunun benimsediği birinci okunuşa göre ise ayet farklı şekillerde tefsir edilmiştir.¹⁰⁵² Ayetin “*إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ*” şeklindeki okunuşuna Ferrâ’nın getirdiği izahı farklı bulduğumuz için burada zikretmek istiyoruz. Ancak Ferrâ’nın izahının daha iyi anlaşılması için Hz. Nûh’un bir önceki ayette geçen sözünü hatırlatmak istiyoruz. Bir önceki ayette Hz. Nuh oğlunun da Tufan’da boğulması üzerine Rabb’ine seslenerek “*Rabb'im! Kuşkusuz, oğlum da benim ailemdendir. Biliyorum ki Senin vaadin haktır ve Sen hüküm verenlerin en üstünüsün?*” diyerek, oğlunun niye boğulduğunun hikmetini anlamak istemiştir. Bunun üzerine de Allah “*قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ*” buyurmuştur. Ferrâ, kıraat imamlarının çoğunluğunun bu okuyuşu benimsediğini belirttiikten sonra, ayeti şöyle izah etmektedir: “Bilgi sahibi olmadığın konuda bana soru sorman doğru bir şey değildir.”¹⁰⁵³ Nitekim ayetin devamında gelen “*فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ*” (*O hâlde bilgin olmayan konuda bana soru sorma*) ifadesi de bu manayı desteklemektedir. Ferrâ’nın yaptığı bu açıklama farklı açılardan eleştiriye açık olmakla beraber, ayetteki *عمل* kelimesinin masdar ve fiil olmasına göre kazandığı mana farklılığını göstermesi açısından önemlidir.

Kur’an’ın anlaşılmasında sarf ilminin önemini gösteren en önemli örneklerden birisi de, “*لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ*”¹⁰⁵⁴ ayetine *لَا يَمَسُّهُ* ve *الْمُطَهَّرُونَ* kelimelerinin morfolojik yapıları dikkate alınmadan anlam verilmesidir.¹⁰⁵⁵ Nitekim bu ayetteki *لَا يَمَسُّهُ* kelimesine nehiy/yasaklama anlamı (:el sürmesin) verilerek abdestsiz Kur’an’a dokunulmayacağı hükmü bu ayetle ilişkilendirilmiştir. Oysa, sarf ilminin kurallarına göre, *مَسَّ-يَمَسُّ* fiilinin nehiy formu *لَا يَمَسُّهُ* şeklinde değil, *لَا يَمَسُّ* veya *لَا يَمَسُّسْ* şeklinde gelir. Bu durumda bu kelime nehiy değil, nefy (:olumsuzluk) bildiren bir siyga dır. Buna göre *لَا يَمَسُّهُ*

¹⁰⁵¹ Nitekim, bizim kıraatımız bu şekilde olmadığı halde, bazı Türkçe meallerde ayete bu şekilde mana verilmiştir. Örneğin bkz. “*Ey Nuh, kesinlikle o senin ailenden değildi, çünkü doğru olmayanı yaptı. Öyleyse, bilmediğin şeyi benden isteme.*” Şaban Piriş (haz.), *Kur’an’ı Kerim Türkçe Anlamı*, Okyanus Yayıncılık, Kayseri 2004, s. 106.

¹⁰⁵² Örneğin, M. Zeki Duman’ın verdiği meal birinci okunuşa göredir: “*Ey Nûh! O senin ailenden değildir; kuşkusuz o bir amelin salih olmayan ürünüdür.*” Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 27-28.

¹⁰⁵³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 17-18.

¹⁰⁵⁴ Vâkıa, 56/79. “*Temizlerden başkaları ona dokunamaz*” Duman, *Beyânu’l-Hakk*, I, 482.

¹⁰⁵⁵ Örnek olarak bkz. “*Ona tertemiz (abdestli) olanlardan başkası el sürmesin!*” Ali Fikri Yavuz (haz.), *Kur’an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1982, s. 538.

kelimesinin manası bir yasağı değil, bir tespiti bildiren ‘el süremez’ şeklinde olmalıdır. Benzer durum الْمُطَهَّرُونَ kelimesi için de geçerlidir. Zira الْمُطَهَّرُونَ kelimesine ismi fâil manası (:temizlenenler) verenler olmuştur. Oysa tefîl babının ismi fâili الْمُطَهَّرُونَ şeklinde olup الْمُطَهَّرُونَ kelimesi sarf ilminin kurallarına göre ismi mefûldür. İsmi mefûl formunun manası tercümeyle yansıtıldığı takdirde kelime ‘temizlenenler’ değil, ‘temiz kabul edilenler’, ‘temiz kılınanlar’ ya da ‘temizler’ şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla, yerine göre ihbârî cümlelerin emir ya da yasak anlamında kullanılmasının göz önünde bulundurulmasından hareketle لَا يَمَسُّ kelimesine nehiy anlamı verilmesinin uygun olacağı öne sürülse bile, الْمُطَهَّرُونَ kelimesine ‘abdestli olanlar’ anlamını vermek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki bu iki kelimenin morfolojik yapısının yanı sıra, Vâkıa Sûresi’nin Mekke’de nazil olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu ayetin indirildiği dönemde henüz abdestsiz dokunulması yasaklanacak Mushaf olmadığı gibi, Medenî bir sûrede (Mâide, 5/6) yer alan abdest ayeti de indirilmemişti.¹⁰⁵⁶

Vâkıa Sûresi’nin bu ayetine Ferrâ ve Zeccâc’ın getirdiği izahlar yaptığımız bu açıklamaları doğrular mahiyettedir. Ferrâ ayeti “Levhi Mahfûz’a ancak temizlenenler, yani, şirkten arındırılmış olan melekler dokunabilir” şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁵⁷ Zeccâc da ayeti, “Levhi Mahfûz’da bulunan Kur’an’a ancak melekler dokunabilir” şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁵⁸

2.2. Doğru Anlamın Elde Edilmesinde Nahvin Önemi

Nahiv ilmi Arap dilbilimcilerinin özen gösterdiği ilk alandır. Hatta Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin çalışmalarını göz önünde bulundurduğumuzda, Arap dilbilimiyle ilgili ilk semerelerin nahiv alanında alınmaya başladığını söyleyebiliriz. Nahivle ilgili hataların daha açık olarak tezahür etmesi bunda etkili olmuştur. Ayrıca cümlenin öğelerinin birbiriyle ilişkisi nahiv ilminin konusu olduğu için de nahiv ilmiyle ilgili çalışmalar daha erken başlamıştır. Gerçi kelimelerin ses ve siygalarında yapılan hatalar da anlamın bozulmasına yol açar. Ama bunlardaki hatalar sözdizimindeki hatalardan farklı olarak her zaman açık ve net olmayabilir. Ayrıca sözdizimiyle ilgili hataların aksine, ses ve

¹⁰⁵⁶ Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 74-75. Ayetle ilgili geniş değerlendirme için ayrıca bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, I, 483-484.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 129-130. Ferrâ “Kur’an’ın fayda ve manevi zevkine ancak ona iman ettiği için temiz kabul edilenler erebilir” şeklinde ikinci bir izah tarzına da yer vermiştir.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İrâbüh*, V, 92. Zeccâc, الْمُطَهَّرُونَ kelimesinin الْمُطَهَّرُونَ şeklinde ismi fâil olarak okunması durumunda kelimenin “günahlardan arınanlar” ya da “başkalarının arınmasına çalışanlar” anlamına gelebileceğini belirtmiştir.

kelimelerin yapısında yapılan hataların giderilmesi ve sözün anlaşılması çok fazla zorluk çekilmeden mümkün olabilir.¹⁰⁵⁹

Nahiv ilmi “kelimelerden oluşturulan cümlenin kurulmasında hataya düşmemek gayesiyle Arap dilinin istikrası (tümevarım tarzında taranması) ile elde edilen ölçütler ve bunlar üzerinde kurulmuş kaideleri kullanarak kastedilen manayı ifade edebilmeyi amaçlar.”¹⁰⁶⁰ Nahiv ilmi, kastedilen manaya uygun olarak lafızların düzenlenip cümlenin buna göre oluşturulmasıyla ilgilendiği için, cümlenin maksada uygun bir şekilde tertip edilmesi ve anlaşılması nahiv ilmiyle doğrudan alakalıdır. Kelimelerin cümle içerisindeki dizilişi dilden dile değişebilmektedir. Dolayısıyla lafızların cümle içerisindeki yeri ve konumu değişince, eğer değişikliğe delalet eden her hangi bir karine yoksa cümlenin anlamı da değişir.¹⁰⁶¹ Arapçada kelimelerin cümle içerisindeki görev ve konumunu belirleyen şey irab olduğu için, irab nahiv ilmi açısından son derece önemlidir.¹⁰⁶² Hatta nahiv çalışmalarının başlamasına vesile olan olay irabta yapılan hatalardır. Nitekim Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv çalışmalarına başlamasına neden olan şey, rivayetlerde zikredilen örnek farklılık arzemesine rağmen, her halükarda bir nahiv hatasıdır.¹⁰⁶³ Rivayette geçtiği üzere Ebü'l-Esved'in kızı babasına “ne kadar sıcak var!” demek amacıyla “ما أشد الحر” (:en şiddetli sıcak nedir?) der. Babası da, ‘Çölde öğle sığağında güneşten kavrulan topraktır, kızım’ diye cevap verir. Bunun üzerine kızı, ‘bunu sormamıştım, sadece aşırı sıcak karşısındaki hayretimi ifade ettim’ der. Bunun üzerine, Ebü'l-Esved “öyleyse ‘ما أشد الحر’ diye telaffuz et” diyerek, “Ne günlere kaldık, çocuklarımızın dili bozuldu” şeklinde endişesini dile getirir. Bu olaydan sonra Arapça'nın kurallarını derlemek için bir kitap yazmaya girişir.¹⁰⁶⁴ Görüldüğü üzere bu iki ifade arasındaki tek bir hareke farkı anlamı büsbütün değiştirmektedir. Bu iki söyleyiş arasındaki fark ibaredeki harflerin sayısı, kelimelerin seçimi ve dizilişine bağlı olmayıp, sadece iraba bağlıdır. İşte bu yüzden irab, anlam açısından son derece önemlidir.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁵⁹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 77.

¹⁰⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulum*, s. 41; krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s. 123.

¹⁰⁶¹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 254; ayrıca bkz. Günday-Şahin, *Arapça Dilbilgisi*, s. VII.

¹⁰⁶² İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 138.

¹⁰⁶³ Sözkonusu rivayetler için bkz. Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, s. 26-29; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 60; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 15-19;

¹⁰⁶⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 19; krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s. 57.

¹⁰⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s. 57.

Anlam açısından, irab son derece önemli olduğu için, Zerkeşî, “ *irab manayı ortaya çıkaran, muhtemel manaları temyiz eden ve konuşan kişinin kastını anlamayı sağlayan şeydir*”,¹⁰⁶⁶ “*şayet irab bilinmezse, cümlelerin faili ve mefulu de bilinemez*”¹⁰⁶⁷ demiştir. Zerkeşî nahiv ve irab konusunu eserinin farklı yerlerindeki görüşlerinin yanı sıra, “Müfred ve Terkib Halinde Kelimelerin Hükümünün Bilinmesi” başlığı altında ayrı bir bölümde incelemiştir.¹⁰⁶⁸

Zerkeşî’ye göre, ayetteki kelimelerin irabtan farklı şekilde okunması manayı değiştiriyor ve bozuyorsa, müfessirin ve Kur’an okuyanların sözkonusu ayetin irabını bilmesi vaciptir. İrabı bilirlerse müfessir ayetteki hükme ulaşabilir, Kur’an okuyan kişi de hata yapmaktan (:lahn) kurtulmuş olur. Eğer irab manayı bozmuyorsa, Kur’an okuyan kimsenin hata yapmaktan kurtulabilmesi için de irabı bilmesi vaciptir, bu durumda mana değişmediği için müfessirin irabı bilmesi vacip değildir. Bununla birlikte irabın bilinmemesi her halükarda bir eksikliklerdir.¹⁰⁶⁹ Dolayısıyla, Allah’ın kitabının anlamları üzerinde düşünen ve esrarını çözmek isteyen kişi, sarf ilminin konuları arasında olan, kelimenin yapı ve siygasını bilmek zorunda olduğu gibi, kelimenin mübteda mı haber mi, fail mi meful mü, başlangıç cümlesi mi yoksa cevap cümlesi mi, ya da marife mi nekre mi olduğunu da bilmelidir.¹⁰⁷⁰

Zerkeşî nahiv ilminin önemini göstermek amacıyla birçok örnek zikretmiştir. Bu örneklerden ilginç ve farklı bulduğumuz birine burada yer vermekte fayda görüyoruz. Zerkeşî ayetler tefsir edilirken ilk bakışa aldanılmaması, ayetteki muhtemel sözdizimi takdirlerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade ederken şu örneği zikreder: “*وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ*”¹⁰⁷¹ ayetinde akla ilk gelen ‘*فيكم*’ zarfının ‘*أَنَّ*’nin takdim etmiş haberi olduğudur.¹⁰⁷² Oysa ayetteki cümleyi bu şekilde izah etmek yanlıştır (:fasittir). Zira burada maksat Rasülullah’ın onların arasında olduğunu bildirmek değildir. Ayette kastedilen, “*Rasülullah’ın birçok işte onlara uyması halinde sıkıntıya düşecekleri*”dir. Buna göre, şart ve cevap cümlesi, ‘*أَنَّ*’nin haberi, *فيكم* ise hâl

¹⁰⁶⁶ Zerkeşî, *Burhân*, I, 301. Aynı hususu Suyûtî de dile getirmektedir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 575.

¹⁰⁶⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 176.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 301-310.

¹⁰⁶⁹ Zerkeşî, *Burhân*, II, 165; krş. Suyûtî, *İtkân*, II, 1213. Suyûtî Zerkeşî’den alıntı yaparak aynı ayırımı yapmıştır.

¹⁰⁷⁰ Zerkeşî, *Burhân*, I, 302; krş. Suyûtî, *İtkân*, I, 575-576.

¹⁰⁷¹ Hucurât, 49/7.

¹⁰⁷² Bu takdire göre, ayetin manası “*Bilin ki, aranızda Allah’ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz*” şeklindedir. Meâl için bkz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (haz.), *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, DİB Yayınları, Ankara 2001, s. 515.

olup bu durumda ayetin manası “İçinizden biri olarak Rasûlullah size itaat etseydi sıkıntıya düşerdimiz” şeklindedir.”¹⁰⁷³ Aslında ilk bakışta sözdizimine bağlı iki tefsir arasında önemli bir fark yok gibi gözükse de, Zerkeşî’nin fasit olduğunu öne sürdüğü manada, maksat buharlaşmakta ve muhataplardan, sanki, Rasûlullah’ın aralarında yaşadığını bilmeleri isteniyormuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Oysa, Zerkeşî’nin yaptığı izaha göre, bilmeleri istenen şey, aralarında yaşayan birisi olarak Rasûlullah’ın kendilerine itaat ederek onlar gibi davranması halinde sıkıntıya düşecekleridir. Ayette kastedilen mananın, Zerkeşî’nin de belirttiği üzere bu şekilde olması daha uygundur.

Suyûtî de nahiv ilmini müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında zikrettikten sonra, mananın irabın değişmesiyle değiştiğini, öyleyse Kur’an’ı tefsir ederken mutlaka dikkate alınması gerektiğini eklemektedir.¹⁰⁷⁴ Suyûtî’nin Ebû Talib et-Taberî’den müfessirin adabıyla ilgili yaptığı bir alıntı, konumuzla ilgili olarak dikkatleri celbedici bir mahiyet arz etmektedir. Buna göre, Ebû Talib sahih bir itikad ve dinî anlayışa sahip olmak, Hz. Peygamber, sahabeden nakledilenlere güvenmek gibi hususları zikrettikten sonra, şunları söylemektedir: “Bu şartların tamamlayıcısı irab ile ilgili donanımlara sahip olmak, sözün değişen yönlerini karıştırmamaktır. Zira hakikat ya da mecaz olsun, dilin kullanımı terk edildiği takdirde yapılan tevil sözün anlaşılmasına engel olur. Bazı insanların “ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا طَبِيسَ يُبَدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ”¹⁰⁷⁵ ayetindeki ‘ وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ’¹⁰⁷⁵ ayetindeki ‘ وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ’ ifadesini kavlin mekulune dâhil ederek “Allah ve sonra bırak onları içine daldıkları bataкта oyalanadursunlar, de” şeklinde tefsir ettiklerini gördüm. Oysa bu kişi ‘الله’ lafzının, haberi hafzedilmiş bir cümle olduğunu bilmez. Ayetin takdiri, ‘قل الله أنزله’ şeklindedir. Bu durumda bu ifade ayetin başındaki “De ki: Kitabı kim indirdi?” sorusunun cevabı olup, mana, “De ki: Onu Allah indirdi. Sonra da bırak onları içine daldıkları bataкта oynayadursunlar” şeklinde olur.”¹⁰⁷⁶

Suyûtî, yukarıda Zerkeşî’nin irabla ilgili zikrettiğimiz görüşlerinin aynısını veya benzerini eserine almış, eserinin farklı yerlerinde irabın tefsir açısından önemini vurgulamış, ayrıca meseleyi “Kur’an’ın İrabının Bilinmesi” adı altında ayrı bir bölümde

¹⁰⁷³ Zerkeşî, *Burhân*, I, 307-308. Zerkeşî’nin tefsir açısından nahiv ve irabın önemini belirtirken verdiği örnekler için bkz. I, 302-310.

¹⁰⁷⁴ Suyûtî, *İtkân*, II, 1209-1210.

¹⁰⁷⁵ Enâm, 6/91.

¹⁰⁷⁶ Suyûtî, *İtkân*, II, 1199.

ele almıştır. Suyûtî bu bölümde ayrıca, müfessirin nahiv konusunda riayet etmesi gereken bazı ilkelerden söz etmiş ve bu ilkeleri örneklerle izah etmiştir.¹⁰⁷⁷

Kur'an'ın anlaşılmasında nahvin/sözdiziminin önemini daha somutlaştırmak amacıyla, ilk üç asırda telif edilmiş eserlerden bazı örneklerle burada yer vermek istiyorum. Sözgelimi, İbn Kuteybe'nin “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ”¹⁰⁷⁸ ayetindeki الشَّهْرَ kelimesinin cümle içerisindeki konumu ve göreviyle ilgili yaptığı açıklamalar, ayetin manasının belirlenmesi açısından önemlidir. İbn Kuteybe, الشَّهْرَ kelimesinin kendisinden önce gelen شَهِدَ fiilinin dolaylı tümleci (:mefûlu bihi) değil, zarf tümleci (:mefûlu fihi) olduğunu söylemekte ve bu durumda ayetin manasının, “Sizden her kim o ayda seferi olmazsa oruç tutsun” şeklinde olduğunu belirtmektedir. شَهِدَ fiilinin hem bir şeyi görme, idrak etme hem de hâzır bulunma anlamlarına delalet ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu açıklama önemlidir. Zira buna göre, sadece Ramazan ayına yetişmenin orucun farziyeti için yeterli olmadığı, aynı zamanda seferî olmamanın da gerekli olduğu bu izaha göre anlaşılmaktadır. Ayetteki الشَّهْرَ kelimesi شَهِدَ fiilinin dolaylı tümleci (:mefûlu bihi) olduğu takdirde ise, ayet “sizden her kim o aya ulaşırsa oruç tutsun” şeklinde anlaşılır ki, bu durumda seferî olanlar da Ramazan ayına ulaştığı için, onların da oruç tutması farz gibi bir sonuç çıkarılabilir. Nitekim İbn Kuteybe Ramazan'ı görmenin/ulaşmanın hem mukim hem de yolcular için geçerli olduğunu belirterek, bu hususa dikkat çekmiştir.¹⁰⁷⁹ İbn Kuteybe'nin sözdizimine dayanarak verdiği bu manaya, Zeccâc شَهِدَ kelimesine yaptığı açıklama ile ulaşmıştır. Zeccâc, “*ayetin manası her kim seferî olmayıp, Ramazan ayına şahit olursa oruç tutsun*” şeklindedir, diyerek seferî olanlara orucun farz olmadığını, yolculuğu bittikten sonra, tutamadığı günleri tutacağını belirtmiştir.¹⁰⁸⁰

Sözdiziminde önemli olan bir husus da cümlenin unsurlarının dizilişi ve buna bağlı olarak bu unsurlar arasındaki takdim-tehirdir. Ayetlerin sonundaki uyumu sağlamak amacıyla, cümlenin önce gelmesi gereken bölümlerinin bazen sona alındığı, ya da tersine sonra zikredilmesi gereken unsurların öne alındığı bilinmektedir. Bu tür takdim-tehire itibar edilmediği takdirde ayetin farklı anlaşılması söz konusu olabilmektedir.

¹⁰⁷⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 575-596.

¹⁰⁷⁸ Bakara, 2/185. “Sizlerden bu aya erişen kimse, mutlaka orucunu tutsun.” Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hak*, III, 83.

¹⁰⁷⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 73-74.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 219.

Örneğin, “إِذْهَبْ بِكِنَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ”¹⁰⁸¹ ayeti herhangi bir takdim-tehir yapılmadığında “*Şu mektubumu götür ona ilet, sonra da onlardan biraz uzaklaş ve bak bakalım ne cevap verecekler?*”¹⁰⁸² şeklinde olur. Ayet bu şekilde anlaşılmaya da elverişlidir. Bununla birlikte, Ahfeş ve Zeccâc ayetin son kısmında bir takdim tehir olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, “ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ” ayetin en sonunda olması gerektiği halde, “فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ” kısmından önce zikredilmiştir. Yapılan bu takdim dikkate alınarak ayet “إِذْهَبْ بِكِنَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ” şeklinde takdir edildiğinde,¹⁰⁸³ mana “*Şu mektubumu götür onlara ilet, ne cevap vereceklerine bak, sonra da onlardan uzaklaş*” şeklinde olur. Bu mana, ayetin öncesinde anlatılan olay açısından daha uygun gibi gözükmektedir. Zira önceki ayetlerden, bu mektubu Hz. Süleyman’ın, Hüdhüd’ün doğru söyleyip söylemediğini öğrenmek amacıyla gönderdiği anlaşılmaktadır. Yani Hüdhüd’ün ve mektubun gönderiliş amacı muhatapların ne cevap vereceğinden ziyade, Hüdhüd’ün o cevabı getirmesidir. Ayette takdim-tehir olduğu kabul edilip ayet bu şekilde anlaşıldığında, mana “*onların cevabını al ve oradan ayrılarak cevabı bize getir*” şeklinde olacağı için, önceki ayetlerde anlatılmak istenen husus daha net bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim her iki manayı da zikreden Zeccâc, normal olanın, Hüdhüd’ün cevabı öğrendikten sonra onların yanından ayrılması olduğunu belirttikten sonra, takdimli mananın güzel olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸⁴ Ferrâ da, her iki manayı zikretmiş, fakat ayetin takdim ve tehirsiz şekline atıfta bulunarak, “nasıl oluyor da Hz. Süleyman, önce ‘onlardan ayrıl, sonra bir bakalım ne cevap verecekler’ diyor?” diye sorulacak olursa, bu ayette takdim-tehir vardır ve bu Arapların üslûbundandır, diyerek bu duruma dikkat çekmiştir.¹⁰⁸⁵

Cümlenin unsurlarının cümle içerisindeki görev ve konumlarının doğru tespit edilmemesinin anlamının önünde bir engel olduğuna, ya da yanlış anlamaya yol açtığına daha önce işaret etmiştik. Kanaatimizce, “قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ”¹⁰⁸⁶ ayetindeki cümleyi oluşturan öğelerin konumunun doğru belirlenmemesi bu ayetin farklı şekillerde anlaşılmasına kapı aralamış ve bu yanlış anlama bazı meallere de yansımıştır. Ayete ilk

¹⁰⁸¹ Neml, 27/28. “*Şu mektubumu götür ona ilet, ne cevap vereceklerine bak, sonra da onlardan uzaklaş*” krş. Duman, *Beyânu’l-Hak*, II, 514.

¹⁰⁸² Örneğin bkz. “Benim şu mektubumu götür onlara at, sonra da yanlarından ayrıl ve ne sonuca varacaklarına bak.” (Altuntaş-Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, s. 378).

¹⁰⁸³ Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 651; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, IV, 89.

¹⁰⁸⁴ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, IV, 89.

¹⁰⁸⁵ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 291.

¹⁰⁸⁶ Hicr, 15/41. “*Dosdoğru yola iletmek bana aittir.*”

bakışta عَلَيَّ lafzının, مُسْتَقِيمٌ kelimesinin yön bildiren tümleci (:mefûlu fih) olmasıdır. Nitekim bazı meallerde ayete buna göre anlam verilerek, ayet Türkçeye “Allah şöyle buyurdu: İşte bana varan dosdoğru yol budur” şeklinde tercüme edilmiştir.¹⁰⁸⁷ Ayet tek başına düşünüldüğünde, verilen mana doğru gözükmele birlikte, ayetin öncesine bakıldığında bu tercümenin yanlış anlamalara kapı araladığı görülmektedir. Sözkonusu ayet kendisinden önceki ayetlerle birlikte okunduğunda, yapılan bu tercümenin yol açtığı muhtemel yanlış anlama, daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Allah Teâla şeytana, Âdem’e secde etmeyerek niye emrine karşı geldiğini sorması üzerine, 32-40 ayetlerde şeytanın şu sözleri hikaye edilmektedir:

“32. Yüce Rabb’i ona: “İblis! Neden meleklerle birlikte sen de secde etmedin?” dedi. 33. O: “Ben, Senin şekillenmiş, kara, kurumuş çamurdan yarattığın bir insana secde edecek değilim!” dedi. 34. Rabb’i: “Öyleyse çık oradan! Şüphesiz sen kovuldun! 35. Hesap gününe kadar sana lânet olsun!” dedi. 36. İblis: “Rabb’im! İnsanların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver!” dedi. 37. Rabb’i: “Haydi sana mühlet verilmiştir; 38. ama sadece bilinen vakte kadar...” dedi. 39. İblis: “Rabb’im! Beni azgınlığa düşürdüğün için ben de yeryüzünde her şeyi onlara süsleyeceğim ve onların hepsini doğru yoldan saptracağım; 40. sadece Senin samimi kulların hariç.” dedi.”

İşte bu noktada 41. ayette Allah şöyle buyuruyor: “قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ”. Eğer şeytanın yukarıdaki sözleri üzerinin peşinden gelen, “قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ” ayeti “Allah şöyle buyurdu: İşte bana varan dosdoğru yol budur” şeklinde tercüme edildiği zaman, sanki 32-42. ayetler arasında anlatılanlar Allah’a ulaşan doğru yolmuş gibi algılanmaya müsaittir. Oysa bunu kimsenin kabul etmeyeceği ortadadır.

Belki de ayetin sözdizimi bu tür bir algılamaya müsait olduğu için olsa gerek, Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc ayetteki lafızların cümle içerisindeki konumuyla ilgili açıklamalar yapmıştır.

Ahfeş, “قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ” ayetini “عليّ دلالتہ” (: doğru yola ulaştırmak bana aittir) şeklinde tefsir ettikten sonra, bu manayı desteklemek amacıyla Arapların “عليّ الطريق” (: geceleyin yolu göstermek bana aittir) sözünü delil olarak getirmiştir.¹⁰⁸⁸ Ferrâ “مرجعهم إلي فأجازيهم” (: dönüşleri banadır, sana uyarlarsa onları cezalandırırım) diyerek,

¹⁰⁸⁷ Bu tür tercüme için bkz. Ali Özek-Hayreddin Karaman-Ali Turgut ve diğerleri (haz.), *Kur’an’ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992, s. 263 Altuntaş-Şahin, *Kur’an’ı Kerim Meâli*, s. 263; Piriş, *Kur’an’ı Kerim Türkçe Anlamı*, s. 123; Mustafa İslamoğlu (haz.), *Hayat Kitabı Kur’an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 488-499.

¹⁰⁸⁸ Ahfeş, *Meâni'l-Kur’ân*, II, 204.

bunun tehdit amacıyla, “طريقك عليّ” (: yolun benden geçiyor) denilmesine benzediğini söylemiştir.¹⁰⁸⁹ Zeccâc ise, “قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ” “doğru yola iletmek benim iradem ve işimdir” ifadeleriyle açıklamıştır.¹⁰⁹⁰

Yukarıda görüşlerini sunduğumuz âlimlerin yaptığı açıklamalara göre, ayetteki عَلَيَّ lafzının, مُسْتَقِيمٌ kelimesinin yön bildiren tümleci değil, ayetteki صِرَاطٌ kelimesinin haberi olması daha doğrudur. Bu durumda ayete, “Allah şöyle buyurdu: İşte bana varan dosdoğru yol budur” yerine, “Dosdoğru yola iletmek bana aittir” şeklinde anlam vermek daha doğru olur, kanaatindeyiz.

2.3. Anlambilim Açısından Dilbilimsel Tefsirin Katkısı

Anlambilimi dilbilimin alt dalları kısmında, kelimeleri manaları açısından inceleyen alan olarak tanımlamıştık. Ayrıca aynı bölümde semantiğin *artzamanlı* ve *eşzamanlı* olmak üzere ikiye ayrıldığına değinmiştik. *Eşzamanlı semantik* aynı zaman dilimi içerisinde yer alan kelimeleri belli bir sistem oluşturmaları açısından ele alır. Buna göre *eşzamanlı anlambilim*, zaman içerisindeki değişimleri göz önünde tutmaksızın (*eşzamanlı* olarak), lafızların anlamını, esas anlam, ilişkisel anlam, kapsam, eşanlamlılık, eşadlılık, çokanlamlılık gibi açılardan inceler. *Tarihsel semantik* olarak bilinen *artzamanlı anlambilim*, kelimelerin zaman içerisinde uğradıkları anlam değişimlerini ele alır. Diğer bir ifadeyle *tarihsel semantik* anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam başkalaşması gibi açılardan sözcüklerin tarihiyle ilgilenir.¹⁰⁹¹

İslam kültüründe, kelimelerin anlamıyla ilgili oldukça ileri düzeyde çalışmalar yapıldığını söylemek mümkündür. Anlamla ilgili çalışmalar denince akla ilk olarak konulu veya genel mu'cemler gelmektedir. Ayrıca belagat ilminin beyân kısmı kelimeleri mecâz, istiare, kinaye, teşbih gibi yollarla maksadı ifade etmeleri açısından ele aldığı için anlamla ilgili yapılan diğer çalışmalardır.¹⁰⁹² Ayrıca dilbilim ve dilbilimsel tefsirle ilgili olarak, garip kelimeler, vücûh ve nezâir, lafz-ı müşterek,

¹⁰⁸⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 89.

¹⁰⁹⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, III, 146.

¹⁰⁹¹ Anlambilimin eşzamanlı ve artzamanlı olmak üzere ayrılması ve bu iki yaklaşım hakkında geniş bilgi için bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 126 vd. Rifat, XX. *Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, I, 25; Necmettin Gökçür, “İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 1, Ankara 2005, ss. 76-81.

¹⁰⁹² Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 67.

terâdüf, furûk ve ezdâd gibi alanlarda telif edilen eserler ve bu alanda yapılan çalışmalar İslam kültüründe anlamla ilgili önemli çalışmalardır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde incelemeye çalıştığımız, dilbilimsel tefsirle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan eserlerin hemen hepsinin bir şekilde anlambilimle ilişkisini kurmak mümkündür. Sözelimi, mu‘cemler anlambilim açısından önemli birer kaynaktır. Sözlüklerde kelimenin, sözlük anlamının yanı sıra, örfî, mecazî vs. anlamlarına da yer verilir.¹⁰⁹³ Ayrıca, eşanlamlılık, çokanlamlılık, ezdâd olguları, anlam değişimleri açısından da mu‘cemler kaynak vazifesi görür. Gerçi, şu an elimizde kelimelerin zaman içerisindeki uğradıkları anlam değişimlerini kronolojik olarak sıralayan bir mu‘cem yoktur. Buna rağmen, bir kelime, ilk sözlük olan *Kitâbü'l-Ayn*'dan günümüze kadar telif edilen mu‘cemler incelenmek suretiyle tarihsel süreç içerisinde herhangi bir anlam değişimine uğrayıp uğramadığı, uğradıysa bunun ne tür bir değişim olduğu hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Ayrıca garîbü'l-Kur'ân türü eserler Kur'an'ın müfredatını anlamları açısından açıklamayı amaç edinmiş eserlerdir. Yine vücûh ve nezâir türü eserlerle, ezdâd alanında telif edilen eserler de, dilbilimsel tefsirin anlambilim açısından tefsire katkı sağladığı alanlar olarak tezahür etmektedir.

Anlamla ilgili yapılan çalışmalar ve Kur'an lafızlarının anlamlarının bilinmesi tefsir açısından son derece önemlidir. Nitekim, Zerkeşî garip lafızlarla ilgili bölümde, garip kelimelerin bilinmesini “medlûlün (:anlamın bilinmesi)” olarak açıkladıktan sonra, harflerin manalarının nahiv kitaplarından elde edilebileceğini, ama isim ve fiillerin anlamı için mutlaka lügat kitaplarına (mu‘cemlere) bakılması gerektiğini ifade etmektedir. Daha sonra da müfessirin bu konuda bilgi sahibi olmasının zaruri olduğunu, aksi halde Allah'ın kitabını tefsir etmeye yönelmesinin helal olmadığını dile getirmektedir.¹⁰⁹⁴

Dilbilimsel tefsirin anlambilim açısından Kur'an'ı anlamaya katkısının tezahürlerini, anlambilimle ilgili yapılan ikili ayrıma göre ele almayı uygun gördük. Günümüzde dilbilimciler, her ne kadar, eşzamanlı dilbilimi merkeze koyarak artzamanlı çalışmalarını ikinci planda görseler de, tefsir açısından anlambilimsel çalışmalar hem tarihsel hem de eşzamanlı olmak durumundadır. Zira Kur'an-ı Kerim ile günümüz insanı arasındaki

¹⁰⁹³ Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 255.

¹⁰⁹⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 291-292. Ayrıca bkz. *Burhân*, II, 164-165.

zamansal uzaklık ve bu arada kelimelerin uğradığı anlamsal değişimler, bu alanda yapılan çalışmaları, yani, tarihsel semantiği Kur'an tefsiri açısından önemli kılmaktadır. Eşzamanlı semantiğin Kur'an'ı anlamaya katkısı ise, bir kavramın Kur'an bütünlüğü içerisindeki anlamsal yapısının tespit edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bir Kur'anî kavramı artzamanlı olarak incelerken sözkonusu kavramın belli kırılmalar yaşanan dönemdeki anlam ağını ve diğer kavramlarla ilişkisini bilmek önemli olduğu için artzamanlı çalışmalar da sonuç itibarıyla eşzamanlı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Bütün bu durumları göz önünde bulundurarak, dilbilimsel tefsirin eşzamanlı anlambilim açısından Kur'an'ı anlamaya katkılarını değerlendirmek amacıyla eşanlamlılık, çokanlamlılık, ezdâd gibi alt başlıklar kullanma ihtiyacı hissettik. Artzamanlı anlambilim açısından katkılarını ise anlam değişmesi alt başlığı altında ele almayı uygun gördük.

Arap dilbilimcileri hicri ikinci asrın ortalarından itibaren, bugün eşzamanlı anlambilimin konuları arasında gösterilen, eşanlamlılık, çokanlamlılık ve ezdâd gibi olgularla ilgilenmişlerdir.¹⁰⁹⁵ Bu konularda kimi âlimler müstakil eserler telif etmiş, kimileri de daha genel konulu eserlerinde bu tür dilsel olgularla ilgili açıklamalar yapmışlardır.

Anlambilimin Kur'an'ın anlaşılması açısından vazgeçilmezliği, tefsir usulcülerinin, müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken en başta zikrettikleri lüğatin (:kelime hazinesinin) bilinmesi ilkesine dayanmaktadır. Zira, âlimler burada lügat bilgisi derken, sadece kelimelerin basit manada anlamının bilinmesini kastetmemişlerdir. Lügat bilgisi içerisine, çokanlamlılık, eşanlamlılık ve ezdâd gibi kelimelerin çeşitli özelliklerinin bilinmesini de kastetmişlerdir. Nitekim Zerkeşi ve Suyûtî bu hususu açıkça dile getirmişlerdir.¹⁰⁹⁶ Bizim burada anlambilim başlığı altında ele alacağımız hususların, tefsir usulü kitaplarında “*lüğatin bilinmesi*” olarak ifade edilmiş ilkeye tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Kur'an bağlamında “*lüğatin bilinmesi*” için başvurabileceğimiz temel kaynakların başında, mu'cemler, garîbü'l-Kur'ân, teradüf, ezdâd, vücûh ve nezâir alanında telif edilmiş eserler gelmektedir.

¹⁰⁹⁵ Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, 276.

¹⁰⁹⁶ Bkz. Zerkeşi, *Burhân*, I, 295, II, 165; Suyûtî, *İtkân*, II, 1209. İleride çokanlamlılık bölümünde değineceğimiz üzere, her iki âlim “bazen lafız çokanlamlı olur, müfessir de bu anlamlardan sadece birisini bilir, oysa maksat diğer anlamdır” diyerek çokanlamlı lafızların anlamlarının ve geçtiği bağlamdaki kastedilenin bilinmesinin tefsir açısından önemini vurgulamıştır.

2.3.1. Eşanlamlılık ve Furûk

2.3.1.1. Eşanlamlılık Olgusu ve Furûk

Arapçada *terâdüf* terimiyle bilinen eşanlamlılığı, “*farklı lafızların aynı manaya delalet etmesi*”¹⁰⁹⁷ olarak tanımlamak mümkündür. Eşanlamlı lafızları ifade etmek için *müterâdif* kelimesi kullanılır. Örneğin, ‘الخمير/hamr’ ve ‘العقار/ukâr’ lafızları ‘şarap’ anlamında, ‘الليث/leys’ ve ‘الأسد/esed’ lafızları da ‘aslan’ anlamında kullanılmaları bakımından eşanlamlıdır.¹⁰⁹⁸ Dilimizdeki ‘göndermek’ ve ‘yollamak’ lafızları, ‘çevirmek’ ve ‘döndürmek’ lafızları kendi aralarında eşanlamlıdır.¹⁰⁹⁹

Arap dilbiliminde *terâdüf* olgusuna ilk olarak *el-Kitâb* adlı eserinin lafız mana ilişkisi (باب اللفظ للمعاني) bölümünde, “‘ذهب’ ve ‘انطلق’ nin oturmaya delalet etmesi gibi, Arapların sözünde farklı lafızların bir manaya delalet etmesi sözkonusudur” diyerek Sîbeveyh dikkat çekmiştir.¹¹⁰⁰ Eşanlamlı kelimelerle ilgili yapılan ilk çalışmalarda *terâdüf* kelimesinin tam olarak terimleşmediğini söylemek mümkündür. Başlangıçta, eşanlamlılık olgusunu ifade etmek için “*ihtilâfü'l-lafzeyn ve'ttifâku'l-maneyeyn*”, “*manen vâhid*” gibi ifadeler kullanılmış, yazılan eserlere de “*Ma'htelefet Elfazuhu Ve'ttefakat Meânîhi*” gibi isimler verilmiştir. Bu kelimenin eşanlamlılık olgusu için terimleşmesi ise sonraki dönemlerde olmuştur.¹¹⁰¹ Nitekim eşanlamlılık olgusuyla ilgili telif edilen ilk eser Asmaî'nin “*Ma'htelefet Elfazuhu Ve'ttefakat Meânîhi*” adlı eseri olup,¹¹⁰² Rummânî'nin “*el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mutekâribetü'l-Mana*”¹¹⁰³ dışında ilk dönemde telif edilen eserlerin adında *terâdüf* veya *müterâdif* kelimesi, bizim bildiğimiz kadarıyla geçmemektedir.

¹⁰⁹⁷ Cürçânî, *Tarîfât*, s. 58; krş. Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, s. 50; Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâiha*, I, 37, 402.

¹⁰⁹⁸ Eşanlamlılığın tanım, çeşit ve örnekleri hakkında fazla örnek için bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, (çev. H. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 41; Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 276-277; Mekram, Mekram, *et-Terâdüf fî'l-Hakâl'l-Kur'âni*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, s. 5; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 75, 77-80; Palmer, *Semantik*, s. 75-82; Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, Ankara 1998, s. 78-81; *Her Yönüyle Dil*, III, 190-192; Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans* s. 32;

¹⁰⁹⁹ Aksan, *Anlambilim*, s. 78-79; *Her Yönüyle Dil*, III, 191; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 246.

¹¹⁰⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 49; krş. Mekram, *et-Terâdüf*, s. 6.

¹¹⁰¹ Ömer Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 32.

¹¹⁰² Bkz. Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 36-37; Mekram, *et-Terâdüf*, s. 7. Bu eserin baskısı mevcuttur. Bkz. Asmaî, *Ma'İhtelefet Elfazuhû Ve'İttefakat Maânîh*, (thk. Macid Hasan Zehebî), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1987.

¹¹⁰³ Rummânî'nin eseri de matbudur. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdâdi Rummânî, *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mutekâribetü'l-Mana*, (thk. Fethullah Salih Ali Mısırî), Dâru'l-Vefa, Mansure 1987.

Eşanlamlılık olgusuyla ilgili tanımlar yapılmasına ve bu konuda çeşitli örnekler verilmesine rağmen, dilde eşanlamlılığın varlığı tartışılmalıdır. Sîbeveyh'le birlikte Asmaî, İbn Cinnî, İbn Hâleveyh, Fîruzâbâdî, Zerkeşî ve Suyûtî eşanlamlılığı kabul eden âlimler arasındadır. İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde konuyu “Kökleri ve yapıları farklılaşmasına rağmen manaların birleşmesi” adlı bir bölümde incelemiş ve eşanlamlı kelimelerle ilgili örnekler vererek bunlar üzerinde çeşitli analizler yapmıştır.¹¹⁰⁴ Saleb, İbn Kuteybe, Hâkim et-Tirmizî, İbn Dürüsteveyh, İbn Fâris ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi âlimler ise, eşanlamlı olduğu söylenen kelimeler arasında az da olsa bir anlam farklılığı olduğunu savunmaktadır.¹¹⁰⁵ Bu görüşü savunanlar, eşanlamlı olduğu söylenen kelimeler arasında farklılık olduğunu belirtmelerinin yanı sıra, eşanlamlı gibi gözüken kelimelerin farklı iki dile/lehçeye ait olmaları ya da aralarındaki ilişkinin eşanlamlılıktan ziyade, benzerlik olduğunu savunmaktadırlar.¹¹⁰⁶ Suyûtî'nin aktardığı tanıma göre, Râzî bazı şartlar dâhilinde *terâdüf* kabul etmektedir.¹¹⁰⁷ *Terâdüf* olgusunu kabul eden ve etmeyen âlimler kendi görüşlerini desteklemek amacıyla bir takım deliller öne sürmüşlerdir.¹¹⁰⁸ Bazıları da teradüf; işârî, idrakî ve tam teradüf olmak üzere üç kısma ayırarak eşanlamlılığın imkânını bu açıdan ele almışlardır. Buna göre, işârî ve idrâkî terâdüf mümkün iken, tam terâdüf ise mümkün değildir.¹¹⁰⁹

Eşanlamlılığı kabul edenlere göre, eşanlamlı kelimelerin varlığının bir takım yararları sözkonusudur. Bunların başında bir anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesi, yani kelime zenginliği gelmektedir.¹¹¹⁰ Nitekim İbn Cinnî, farklı lafızların aynı manaya delalet etmesinin Arapçanın güzel bir özelliği olduğunu, eşanlamlılık sayesinde bir mana için birçok ismin bulunacağını belirtmektedir.¹¹¹¹ Dolayısıyla duruma göre bu lafızlardan uygun olanı tercih etme imkânı doğar. Yine *terâdüf* olgusunu kabul edenlere göre, eşanlamlılığın ortaya çıkmasında bazı etkenler rol oynamıştır. Bunlardan en önemlisi kelimenin iki farklı vaz'ının olmasıdır. Buna göre bir nesneye bir kabile bir isim vermiş,

¹¹⁰⁴ Bkz. İbn Cinnî, *Hasâis*, II, 113-133; krş. Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 277.

¹¹⁰⁵ Eşanlamlılığı kabul eden ve etmeyen âlimler için bkz. Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık* ve s. VII; krş. Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâiha*, I, 403-404; Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 277-278.

¹¹⁰⁶ Suyûtî, *Müzhir*, I, 384-385; krş. Aksan, *Anlambilim*, s. 79-80; *Her Yönüyle Dil*, III, 191; Palmer, *Semantik*, s. 76-80. Bu gerekçeler aynı zamanda eşanlamlılığın ortaya çıkmasına yol açan etkenler olarak da kabul edilebilir. Bkz. Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. VI.

¹¹⁰⁷ Suyûtî, *Müzhir*, I, 402-403; Mekram, *et-Terâdüf*, s. 9-10; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 75-76.

¹¹⁰⁸ Her iki tarafın delilleri için bkz. Suyûtî, *Müzhir*, I, 402-405; Mekram, *et-Terâdüf*, s. 12-14.

¹¹⁰⁹ Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 77-79.

¹¹¹⁰ Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 277; krş. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 191;

¹¹¹¹ İbn Cinnî, *Hasâis*, II, 113.

bunlardan habersiz olarak bir başka kabile bir başka isim vermiş olabilir. Daha sonra her iki kullanım da yaygınlaşarak, bu iki lafzın farklı kabileler tarafından aynı isme verildiği unutulabilir.¹¹¹² Bazen kelimelerin iki farklı vaz'ı olmadığı halde, eşanlamlı olmaları da mümkündür. Örneğin, insan yaşadığı aynı olgu ya da duyguyu dışa yansıtırken her zaman aynı kelimeleri kullanmayabilir. Bu durumu ifade edebilmek için bir başka kelime seçmek zorunda kalır. Ayrıca hem nazım hem de nesir türünde fesahat ve belagat üslûplarında zaman zaman eşanlamlı kelimeler bulmak ve kullanmak gerekebilir. Sözgelimi şiirde kâfiye uyumunu sağlamak amacıyla bir manayı ifade edebilecek bir lafız yerine, kâfiyeye daha uygun olan eşanlamlısının kullanılması gibi.¹¹¹³

Başta eşanlamlılığı kabul etmeyenler olmak üzere, âlimlerin eşanlamlı kelimelerin aralarındaki anlam farklılıklarını ortaya çıkarmak amacıyla yaptıkları çalışmalar sonucunda *fark*, *furûk* literatürü oluşmuştur. Dolayısıyla *furûk* literatürü, müterâdif lafızlarla ilgili eserlerin telif edilmesinden sonra, müterâdif lafızların anlamlarının aynîliği ya da yakınlığı tartışmalarının sonucunda ortaya çıkmıştır.¹¹¹⁴ Kutrub (ö.210/825) ve Asmaî'nin (ö.216/831) *Kitâbü'l-Fark* adındaki eserleri *furûk* alanında günümüze ulaşmış ilk müstakil eserler olarak kabul edilebilir. *Furûk*la ilgili ilk derli toplu eseri Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö.400/1009) telif ettiği kabul edilmektedir.¹¹¹⁵ Bunun dışında farklı birçok kitapta *furûk* konusuna temas edilmiştir. Örneğin, İbn Kuteybe *Edebü'l-Kâtib* adlı kitabında *furûk* konusuna "Furûk Kelimeler Babı" adında bir bölüm ayırmıştır.¹¹¹⁶

2.3.1.2. Kur'an'ın Anlaşılması Bağlamında Eşanlamlılık ve Furûk

Eşanlamlılık olgusunun dildeki varlığı gibi, Kur'an'da eşanlamlı kelimelerin varlığı da tartışılmıştır. Eşanlamlılığı kabul edenlerin, Kur'an'da müterâdif kelimelerin bulunduğu konusunda çok fazla güçlük çekmeyecekleri ortadadır. Zira Kur'an Arapların dili ve üslûbuna göre indirildiğine göre, bu dilin özelliklerinden olan terâdüf olgusunu

¹¹¹² Nitekim lafızları derleyen raviler derledikleri lafızların hangi kabilede hangi anlamda kullanıldığını her zaman belirtmemişlerdir. Bkz. Mekram, *et-Terâdüf*, s. 16; Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. VI-VII.

¹¹¹³ Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâiha*, I, 405-406.

¹¹¹⁴ Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 8. *Furûk* hakkında bilgi için ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 1062-1063.

¹¹¹⁵ Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 6, 28, 36, 40.

¹¹¹⁶ Mekram, *et-Terâdüf*, s. 20; krş. İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, Dâru Sâdir, Beyrut 1967, s. 155 vd.

bünyesinde taşıması da gayet normaldir. Kur'an'da teradüfün varlığını hiçbir şekilde kabul etmeyenler ise, Kur'an'ın belagat açısından mu'ciz bir kitap olduğunu dolayısıyla ondaki her bir kelimenin kendine özel bir delaleti olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bazı âlimler ise uzlaştırmacı bir tavır sergileyerek, Kur'an'daki eşanlamlı olduğu söylenen lafızların tekid olduğu görüşündedir.¹¹¹⁷

Adına teradüf densin ya da bu kelimeler arasında nüans olduğu söylensin, her halükarda bazı kelimelerin eşanlamlı ya da yakın anlamlı oldukları dilsel bir olgudur. En azından insanların kullanımında eşanlamlılık dilsel bir gerçekliktir.¹¹¹⁸ Teorik açıdan her dilde bir mana için bir lafız prensibi benimsenmiş olsa da,¹¹¹⁹ realitede durum farklıdır. Bütün dillerde şu veya bu şekilde bir mana etrafında birçok kelimenin odaklandığına rastlamak mümkündür.¹¹²⁰ Dolayısıyla bu hususta orta bir yol izlenmeli ve ihtiyatlı davranılmalıdır. Kur'an'da eşanlamlı kelimelerin olmadığını iddia edenlerin, eşanlamlı olduğu söylenen kelimeler arasında anlamsal farkları ortaya koymaları gerekmektedir. Fakat eşanlamlı olduğu söylenen kelimeler arasındaki farklılıkları ararken, dilde eşanlamlı kelime olmadığını ispat etmek için eşanlamlı kelimeler arasında illa bir fark bulmanın ve zorlama anlam nüansları ortaya atmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira, derinlemesine yapılan analizlerde eşanlamlı kelimeler arasında bir şekilde ince farklılıklar bulmak mümkündür. Ancak, dili kullanan insanlar her zaman bu farklılıkların ayırdında olmayıp, sözkonusu kelimeleri eşanlamlı olarak birbirinin yerine kullanmaktadır. Belki de insanların kullanımında eşanlamlılık olgusunun tezahürleri olduğu için bu olguyu tümüyle reddetmek imkânsızlaşmaktadır.¹¹²¹

Eşanlamlı kelimeler arasında katı bir anlam farklılığı aramak her zaman için doğru olmadığı gibi, eşanlamlı olduğu söylenen her kelimenin aceleci davranmak suretiyle

¹¹¹⁷ Mekram, *et-Terâdüf*, s. 31-34. Örneğin Zerkeşî, tekidin kısımlarından olan *lafzî tekidi* kelimenin aynı lafızla ya da mürâdifiyle tekrarlanması şeklinde tanımlamakta ve Kur'an'dan örnekler getirmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 385.

¹¹¹⁸ Günlük hayatımızda bu tür eşanlamlı kelimelerden sık sık yararlandığımız gibi, sözlükler kelimelerin anlamını açıklarken, çoğu durumda anlam farklılıklarına işaret edilse de, bazı durumlarda kelimelerin tek bir kelimeyle açıklanması açıklanan ve açıklayan kelimelerin eşanlamlı olduğu izleniminin oluşmasına yol açmaktadır. Krş. Palmer, *Semantik*, s. 75, 79.

¹¹¹⁹ Guiraud, *Anlambilim*, s. 41; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 79.

¹¹²⁰ Bkz. Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. V.

¹¹²¹ Bu noktada, eşanlamlılığı reddeden bazı insanların kelimelerde bir takım sihirli özellikler arayarak, onlarda eşanlamlılarında olmayan hususlar hayal ettikleri, ileri sürdükleri nüansları ise çoğu kişinin bilmeyip sadece kendilerinin bildikleri, dolayısıyla, eşanlamlı her kelime arasında katı bir şekilde anlam farklılığı arayışı içinde olan bu insanların hayal denizinde yüzdükleri şekilde bir eleştiri öne sürülmüştür. Geniş bilgi için bkz. Mekram, *et-Terâdüf*, s. 46; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlme'î-d-Delâle ve't-Tahatub*, s. 76.

eşanlamlılığına da hükmedilmemelidir. Aralarında nüans olma ihtimali varsa, bu durum araştırılmalıdır. Zaten böyle bir arayış içerisinde girmenin Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak bir çaba olduğunu düşünüyoruz. Aksi halde, Tûfî'nin de dikkat çektiği üzere, aslında birbirinden farklı anlamlara delalet eden bazı lafızların, eşanlamlı olduğunun zannedilmesi riski ortaya çıkar.¹¹²² Nitekim Suyûtî'nin "Müfessirin Bilmesi Gereken Kurallar" bölümünde¹¹²³ zikrettiği kurallardan birisi de eşanlamlı olduğu zannedilip de eşanlamlı olmayan lafızlarla ilgilidir. Suyûtî birçok dilcinin (sözlükçünün) aralarında farkı bilememesine rağmen, خوف ve خشية kelimelerinin eşanlamlı olmadığını, ikincisinin birincisinden daha güçlü bir anlam taşıdığını söylemektedir. Daha sonra yaklaşık beş sayfa Kur'an'da geçip eşanlamlı olduğu zannedilen kelimeler arasındaki nüansları ortaya koymaktadır.¹¹²⁴

Biz de burada Kur'an'ı anlamaya katkısı açısından ilk üç asırda telif edilen ve dilbilimsel tefsirle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili eserlerde tespit edebildiğimiz bu tür nüans (furûk) örneklerini zikredeceğiz. Furûk olgusu göz önünde bulundurulmadığında eşanlamlılığın Kur'an'ın anlaşılması açısından önemini çok net olmayacağını düşünüyoruz. Zira bu durumda, sadece, eşanlamlı kelimelerin anlamdaş olduğu bilinmiş olur. Kelimelerin anlamının bilinmesi açısından bu da başlı başına bir katkıdır. Ama bunun dışında herhangi özel bir katkıdan söz etmek zordur. Oysa eşanlamlı zannedilen kelimeler arasındaki farklılıklar tespit edildiğinde, niçin bu lafızlardan birisinin bir yerde, diğerinin de bir başka yerde tercih edildiğinin araştırılması ve yapılan tefsir veya meallere bunun yansıtılması sözkonusu olur. Böyle bir çaba içerisinde girmenin Kur'an'ı anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Aksi halde, eşanlamlı oldukları zannedilen kelimelerden birisi, ortak oldukları şemsiye anlamdan daha fazlasını ifade ediyorsa ve bu durum ayeti anlamada göz ardı edilirse ayetin yanlış anlaşılması ihtimali ortaya çıkar.¹¹²⁵ Dolayısıyla, hicri ilk üç asırda çok fazla yaygınlaşmamış olsa da, *furûk* literatürü eşanlamlı olarak bilinen kelimelerin tek bir anlama indirgenmesi yerine, kelimeler arasındaki nüansların belirlenerek daha berrak bir anlama ulaşılmaya katkı sağlar.¹¹²⁶ Eşanlamlı ya da yakınanlamlı kelimeler

¹¹²² Bkz. Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, s. 51.

¹¹²³ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 597 vd.

¹¹²⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 621-626.

¹¹²⁵ Bkz. Beşir Gözübenli, "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, 82.

¹¹²⁶ Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. VII.

arasındaki nüansların tespitinin Kur'an'ın anlaşılması açısından “*daha otantik ve derin bir anlama çabasına*”¹¹²⁷ yol açacağını düşünüyoruz. Kaldı ki, eşanlamlılığa karşı çıkanların iddia ettiği ve terâdüf/furûk literatürünün gösterdiği üzere,¹¹²⁸ iki ya da daha fazla kelimenin her yönüyle eşanlamlı olduğu iddiasında bulunmak genellemeci ve kolaycı bir yaklaşımdır.¹¹²⁹ Dolayısıyla burada yer vereceğimiz örnekler tam anlamıyla eşanlamlı olan kelimelerden değil, aralarında nüans olduğu söylenen kelimelerden oluşacaktır.

Bu bağlamda, Hz. İbrahim'in misafirleriyle diyalogunun anlatıldığı ayetlerde 'gitme' anlamını ifade etmekte kullanılan ذهب fiili yerine, niçin, bu fiilin yakın anlamlısı olan راع fiili tercih edilmiş olabilir? Bu durumun, ayetin manasına yansımaları olabilir mi? Hz. İbrahim'le misafirleri arasındaki geçen olayın anlatıldığı Zâriyât Sûresi'nin 26. ayetinde Hz. İbrahim'in konuklarına ikramda bulunmak amacıyla hanımının yanına gitmesi “فَرَّاعَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ”¹¹³⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Aslında, Hz. İbrahim'in hanımının yanına gitmesi Arapçadaki 'ذهب' veya 'عد إلى' fiilleriyle de ifade edilebilirdi. Ancak, bu fiiller راع kelimesinin bünyesindeki manayı taşımamaktadır. Zira, راع kelimesinin 'ortamda bulunanlara hissettirmeden gizlice gitmek' gibi anlamlara sahiptir. İşte bu yüzden, bazı müfessirler bu hususa dikkat çekmiştir. Örneğin, İbn Kuteybe راع kelimesi ancak gidiş gizli olduğu zaman kullanıldığını belirterek, ayeti “Gizlice ailesine yöneldi” şeklinde tefsir etmiştir.¹¹³¹ Ferrâ da ayeti “*râğa* kelimesi, her ne kadar 'yöneldi/gitti' anlamına gelse de, sadece fiilin öznesi bu işi gizlice yaptığı zaman kullanılır” sözleriyle açıklamıştır. Dolayısıyla bu ayetteki راع kelimesini tercüme ederken, kelimenin bünyesinde taşıdığı 'gizlilik' anlamını yansıtmak gerekir.¹¹³²

Ayette Hz. İbrahim'in hanımının yanına gidişinin, راع kelimesiyle ifade edilmesinin nüktesiyle ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: “İbrahim'in (a.s.) bu

¹¹²⁷ Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 22

¹¹²⁸ Nitekim *furûk* alanındaki çalışmalara ağırlık veren Ömer Kara, aslında “*geleneksel terâdüf literatürünün hemen hepsinin potansiyel birer furûk kaynağı olduğunu*” belirtmektedir. Bkz. Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 5.

¹¹²⁹ Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 22.

¹¹³⁰ Zâriyât, 51/26. “*Sessizce hanımına gitti ve kızartılmış bir dana etiyle geldi*” Duman, *Beyânu'l-Hakk*, II, 329.

¹¹³¹ “أى عد إليهم فى خفية” Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 421.

¹¹³² Fakat bazı Kur'an meallerinde bunun yansıtılmadığını görmekteyiz. Örnek olarak bkz. “*Ailesinin yanına gidip besili bir dana getirmişti.*”, (Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, s. 247); “*Hemen ailesinin yanına giderek semiz bir dana (kebabını) getirmişti*”, (Özek, Karaman, Turgut ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, s. 520).

davranışı, misafir kabulünde görgü/nezaket kuralları içerisinde yeri olan bir misafirperverlik örneğidir. Misafire ikram, duyura duyura, gürültü ve patırtı ile yapılmayacağı gibi geciktirilmemelidir de...”¹¹³³

Yakınanlamlı olduğu halde aralarında ince anlam farkı olan bir diğer kelime çifti *bess* (البس) ve *hüzn* (الحنن) kavramlarıdır. Bu iki kelime bir şey karşısındaki üzüntüyü ifade etmek bakımından yakın anlamlıdır. Ancak üzüntünün derecesi bakımından aralarında farklılık vardır. Bu iki kelime ¹¹³⁴ “قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحَزْنِي إِلَى اللَّهِ” ayetinde peşpeşe geçmektedir. İki kelime arasında nüansı göz önünde bulunduran Ebû ‘Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi müfessir ve dilbilimciler iki lafzın manası arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ebû ‘Ubeyde herhangi bir gerekçelendirmeye gitmeksizin, *bess* kelimesinin şiddetli üzüntü olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹¹³⁵ İbn Kuteybe ise “*bess* şiddetli hüzündür. Kişi sabredemeyip şikayetlendiği için bu üzüntü ‘şikâyet etmek’ anlamına da delalet eden *el-bess* lafzıyla ifade edilmiştir”¹¹³⁶ diyerek, iki kelimenin anlamı arasında derece farkı olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden *bess* kelimesinin taşıdığı ‘sabredilmezlik, dayanılmazlık ve tahammül edilmezlik’ manalarını Kur’an tercümelerine yansıtmak gerekir. Buna göre ayeti, bu iki kelimedenden hangisinin hangi anlamda kullanıldığı belli olmayacak şekilde tercüme etmek yerine,¹¹³⁷ “Yakub, ‘ben bastıramadığım kederimi ve üzüntümü, ancak Allah’a arz ediyorum...’ dedi”¹¹³⁸ gibi kelimenin içerdiği manayı yansıtmak şeklinde tercüme etmek daha uygundur.

Bilindiği gibi, Kur’an’ın birçok ayetinde insanın yaratılışı anlatılırken çamurun değişik evrelerini ifade eden lafızlar kullanılmıştır.¹¹³⁹ İnsanın yaratılışından bahseden ayetlerin bir kısmında onun *salsâlden*, yani, ateşte pişirilmemiş kuru bir çamurdan yaratıldığı bildirilmektedir.¹¹⁴⁰ Bunlardan ¹¹⁴¹ “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ” ayetinde *salsâl* kelimesiyle birlikte *fahhâr* kelimesi kullanılmıştır. İnsanın yaratılışından bahseden bu

¹¹³³ Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 330.

¹¹³⁴ Yûsuf, 12/86.

¹¹³⁵ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 317.

¹¹³⁶ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 222.

¹¹³⁷ Örneğin “Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah’a açarım” şeklinde yapılan bir tercümede *el-bess* kelimesine üzüntü anlamı verilmiş, *el-hüzn* kelimesine ise tasa anlamı verilmiştir. Bkz. Piriş, *Kur’an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, s. 115.

¹¹³⁸ Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 64.

¹¹³⁹ İnsanın yaratılış evreleriyle ilgili Kur’an’da geçen lafızlar ve aralarındaki farklar hakkında geniş bilgi için bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 79; Kara, *Kur’an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans*, s. 195-198.

¹¹⁴⁰ Hicr, 15/26, 28, 33; Rahmân, 55/14.

¹¹⁴¹ Rahmân, 55/14.

ayette, insanın, pişirilmiş çamura (*fahhâr*) benzeyen ‘kuru, fakat pişmemiş çamur’dan (*salsâl*) yaratıldığı ifade edilmektedir. Her iki lafız ‘kurumuş çamur’ manasına delalet etmek bakımından birbirine yakın ilgili olmakla birlikte, aralarında nüans vardır. *Salsâln*, kuru, *fahhârın* ise pişirilmiş çamur olduğunu söyleyen Seâlibî bu farka dikkat çekmiştir.¹¹⁴² Rahmân Sûresindeki bu ayette insanın *fahhâra* benzeyen *salsâldan* yaratıldığına ifade edilmesi, Hicr Sûresi’ndeki *salsâl* kelimesinden kastedilen mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. İşte bu yüzden, Ebû ‘Ubeyde ve İbn Kuteybe “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ”¹¹⁴³ ayetinin tefsirinde *salsâl* kelimesinin anlamını açıklarken, *fahhâr* ile aralarındaki farka dikkat çekmişlerdir. Buna göre, *salsâl* kendisine ateş değmemiş, fakat vurulduğunda ya da oyulmaya çalışıldığında ses çıkaracak kadar kurumuş çamur; *fahhâr* ise çamurun ateşte pişirilmiş haldeki adıdır.¹¹⁴⁴ Bu durumda “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ” ayetinde insanın yaratıldığı *salsâln* *fahhâr* gibi olduğunun ifade edilmesinden, “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ” ve devamındaki ayetlerde geçen *salsâl* kelimesinin, ‘ateş değmediği halde ateşte pişirilmiş kadar kuru bir çamur’ anlamına delalet ettiği anlaşılmaktadır.

2.3.2. Çokanlamlılık ve Eşadlılık

Dilde esas olan farklı kelimelerin farklı anlamlara delalet etmesi, diğer bir ifadeyle, her bir mana için bir kelimenin vaz edilmesi olduğuna eşanlamlılık konusunda dikkat çekmiştik. Bununla birlikte, çeşitli nedenlere bağlı olarak aynı kelimenin farklı anlamlara delalet etmesi de sözkonusudur. Hatta anlam çeşitliliği veya çokluğunun, dilin genel bir karakteristiği olduğunu savunan anlambilimciler vardır. Özellikle organlarımızın ve vücudumuzun bölümlerini ifade etmek için kullanılan birçok sözcük, hemen her dilde çokanlamlıdır.¹¹⁴⁵ Aynı kelimenin farklı anlamlara delalet etmesi olgusuna, *çokanlamlılık*; bu tür kelimelere de *çokanlamlı* kelimeler denir.¹¹⁴⁶ Arapçada *çokanlamlılık* için *el-iştirâkü’l-lafzî*, *çokanlamlı* kelimeler için de *lafz-ı müşterek*

¹¹⁴² Bkz. Ebû Mansur Seâlibî, *Fıkhü’l-Lüga*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y s. 309.

¹¹⁴³ Hicr, 15/26.

¹¹⁴⁴ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 350; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 237-238.

¹¹⁴⁵ Palmer, *Semantik*, s. 89; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 189. Terâdüf bölümünde değindiğimiz gibi, iştirak olgusuna ilk olarak Sîbeveyh lafızların manaya delaletiyle ilgili taksimatında işaret etmiştir. Vücûh ve Nezâir eserlerini incelediğimiz bölümde, bu alanda telif edilen eserleri zikrettiğimiz için burada zikretmiyoruz.

¹¹⁴⁶ Palmer, *Semantik*, s. 82; Aksan, *Anlambilim*, s. 70; *Her Yönüyle Dil*, III, 188; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 244-245; Müneccid, *el-İştirâkü’l-Lafzî*, s. 37; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi’d-Delâle ve’t-Tahatub*, s. 70.

terimleri kullanılmaktadır.¹¹⁴⁷ Suyûtî çokanlamlılığı “*İki ya da daha fazla manaya eşit bir şekilde delalet eden lafız*”¹¹⁴⁸ olarak tanımlamıştır. Örneğin, الخال kelimesi, ‘annenin erkek kardeşi (:dayı)’, ‘yüzdeki ben’ ve ‘askerî sancak’ anlamında kullanılan çokanlamlı bir kelimedir.¹¹⁴⁹ *Lafz-ı müsterek* terimi, özellikle fıkıh usulcileri tarafından öteden beri kullanılmakla birlikte, tefsir literatüründe çokanlamlılık olgusu genelde vücûh terimiyle ifade edilmiş, telif edilen eserlerin büyük çoğunluğu “*Vücûh ve Nezâir*” adı altında yazılmıştır. Bununla birlikte, özellikle son dönemlerde *el-İştirâkü’l-lafzî* teriminin Kur’an’daki çokanlamlılık için de yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir.¹¹⁵⁰

Dilde çokanlamlılığın olup olmadığı konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı vardır. Çokanlamlılığı mümkün hatta bir zorunluluk olarak görenler olduğu gibi, reddedenler de vardır.¹¹⁵¹ Çokanlamlılığı kabul etmeyenlerin başında İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gelmektedir. İbn Dürüsteveyh, varlığı dile bir katkı sağlamayacağı, dildeki esas amaç kapalılığı kaldırmak olduğu halde, muğlâklığa yol açacağı gibi gerekçelerle çokanlamlılığı reddetmektedir. Nadir olarak görülen çokanlamlı kelimelerin varlığını ise, lafzın farklı lehçelere göre farklı anlamlara gelmesi, ya da kelimedeki hazif yapılması nedeniyle aslında farklı olan iki lafzın aynı lafız gibi algılanması gibi belli sebeplerle açıklamaktadır.¹¹⁵² Ebû Hilâl el-Askerî de Dürüsteveyh gibi çokanlamlılığı kabul etmemekte, Ebû Ali el-Fârisî ise çokanlamlılığın dilin aslından olmadığı, lehçeler arası

¹¹⁴⁷ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 81. Nitekim gerek mantık gerekse hukuk usulü eserlerinde lafızlarla ilgili taksimatta çokanlamlı kelimeler için *lafz-ı müsterek* terimi kullanılmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Makûlât*, (nşr. Mourice Bouyges), Beyrut 1990, s. 6-7; Ebû Hamid el-Gazâlî, *Mihakku’n-Nazar*, (tah. Refik el-Acem), Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut 1994, s. 73-74; *el-Mustasfa min İlmi’l-Usûl*, I, 42.

Suyûtî *İtkân*’da çokanlamlılık olgusunu “*Vücûh ve Nezâir*” başlığı altında ele almış, ancak *vücûhu* “birçok manada kullanılan lafz-ı müsterek” olarak tanımlamıştır. Ayrıca, *et-Tahbîr fi İlmi’t-Tefsîr* ve *Muteraku’l-Akrân fi İcâzi’l-Kur’ân* adlı eserinde ise çokanlamlılık olgusunu *lafz-ı müsterek* terimiyle ifade etmiştir. Bkz. Suyûtî, *Müteraku’l-Akrân fi İcâzi’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed Şemseddin), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 387-390; Krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 81, 10 nolu dipnot.

¹¹⁴⁸ Suyûtî, *Müzhir*, I, 369. Tûfî’nin tanımında da iki manaya eşit şekilde delalet şartı dile getirilmiştir. Tûfî, *el-İksîr fi İlmi’t-Tefsîr*, s. 51.

¹¹⁴⁹ Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi’d-Delâle ve’t-Tahatub*, s. 70; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 91.

¹¹⁵⁰ Örneğin, Nureddin Müneccid ve Abdülâl Sâlim Mekram Kur’an’daki çokanlamlı kelimelerle ilgili çalışmalarının adında *vücûh* terimi yerine, *iştirak* terimini kullanmıştır. Bkz. Müneccid, *el-İştirâkü’l-Lafzî*; Mekram, *el-Müşterekü’l-Lafzî fi’l-Hakali’l-Kur’ânî*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996. krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 81, (11 no’lu dipnot). Kur’an’daki çokanlamlı kelimelerle ilgili ilk çalışmalarda *lafz-ı müsterek* teriminin kullanılmaması, âlimlerin Kur’an hakkında ‘lafız’ ifadesinin kullanmama hassasiyetiyle açıklanmaktadır. Bu açıklama bize de makul gelmektedir. Bkz. Mekram, *el-Müşterekü’l-Lafzî*, s. 31; Müneccid, *el-İştirâkü’l-Lafzî*, s. 94.

¹¹⁵¹ Suyûtî, *Müzhir*, I, 369-370;

¹¹⁵² Suyûtî, *Müzhir*, I, 384-385; Mekram, *el-Müşterekü’l-Lafzî*, s. 12-13; Ömer, *İlmü’d-Delâle*, s. 156-157; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 106-108.

etkileşimin ve istiare gibi nedenlerin çokanlamlılığa yol açtığı görüşünü savunmaktadır.¹¹⁵³ Çokanlamlılığı kabul etmeyenler, bir kelimenin çokanlamlı olabilmesi için, manalar arasında hiçbir ilişki olmamasını şart koşmuşlardır. Eğer kelimenin anlamları arasında, mecaz, teşbih gibi alakalar olursa burada çokanlamlılıktan söz edilemez, demişlerdir.¹¹⁵⁴

Çokanlamlılığı mümkün görenler ise, kelimenin farklı anlamları için farklı vaz'lar olabileceğini, dolayısıyla lafzın her iki manaya da delalet edebileceğini belirtmişlerdir. Kelimenin bütün anlamları için tek bir vaz' olduğu durumda ise zamanla yeni anlamlar kazanabileceğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca dille uğraşan kimseler birçok lafız için birçok manalar nakletmiştir. Harflerin manalarıyla ilgili eserler yazılması ya da nahivcilerin eserlerinde harfi cerlerin birçok manasının zikredilmesi, çokanlamlılığın dilin özelliklerinden birisi olduğunu göstermektedir. Çokanlamlılığın zorunlu olduğunu savunanlar ise, manaların sonsuz, lafızların ise sınırlı sayıda olmasını gerekçe göstermişlerdir.¹¹⁵⁵ Çokanlamlılığın varlığını kabul edenlerin başında, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Ebû 'Ubeyde, Seâlibî, Müberred, İbn Kuteybe ve İbn Cinnî gibi âlimler gelmektedir.¹¹⁵⁶

Aslında herhangi bir dilin sözlüklerine bakılarak, kelimelerin karşılığında verilen anlamlar incelendiğinde hemen hemen bütün kelimelerin karşılığında birden fazla anlam verildiği görülür. Bunun nedeni, kelimelerin vaz edildikleri anlamın yanı sıra, (bazen bu anlamın tamamen değişmesi mümkün olabilir) yeni anlamlar kazanmasıdır. Ortaya çıkış nedenleri ne olursa olsun, ya da ilk anlamı dışındaki delalet ettiği anlamları sonradan kazanmış olsun, hemen bütün dillerde çokanlamlı kelimelerin varlığı, çokanlamlılığın dilsel bir olgu olduğunun kanıtıdır.¹¹⁵⁷ Evet, çokanlamlılık konusunda alanı oldukça genişletenler olduğu gibi, çokanlamlılığın kapsamını daraltan, hatta onu tamamen reddeden âlimler de vardır. Bununla birlikte, bizce, çokanlamlılık olgusu göz ardı edilmemesi gereken bir dilsel gerçekliktir.

Dilsel bir olgu olması açısından reddedilmemesi gereken, çokanlamlılık konusunda bazı sorunlarla karşılaşmak mümkündür. Sözelimi, aynı kelimenin delalet ettiği iki anlamın

¹¹⁵³ Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 33-34; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 279.

¹¹⁵⁴ Mekram, *el-Müşterekü'l-Lafzî*, s. 15.

¹¹⁵⁵ Suyûtî, *Müzhîr*, s. 369-370; Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 157.

¹¹⁵⁶ Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 31; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 279-280;

¹¹⁵⁷ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 80.

aynı mı yoksa farklı mı olduğunu açık ve net bir şekilde ayırt etmek çoğu kez kolay olmaz. Bir kelimenin hangi farklı anlamlara geldiğini ya da bu anlamların kelimenin gerçekten de çokanlamlı olmasını gerektirecek ölçüde farklı olup olmadığını belirlemek zordur. Bu yüzden, iyice düşünmeden karar verildiği takdirde, bir kelimenin birlikte kullanıldığı kelimelere göre uğradığı anlamsal değişimleri de çokanlamlılık zannetme riski sözkonusudur.¹¹⁵⁸

Çokanlamlılıkla ilgili karşılaştığımız bir diğer problem ise çokanlamlılık-eşadlılık ikilemidir. Farklı anlamları gösterme noktasında çokanlamlılıkla eşadlılık birleşmekle birlikte, bu iki olgu arasında bir takım farklılıklar vardır. Aralarındaki ortak nokta nedeniyle, bazı dilbilimcilerin yaptığı gibi,¹¹⁵⁹ biz de her iki olguyu aynı başlık altında ele almayı uygun gördük. Ancak bu iki olgu özü itibarıyla farklı olduğu için, eşadlılık hakkında özet bilgiler vermekte ve çokanlamlılıkla eşadlılığı mukayese etmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Eşadlılık, bir dil içerisinde, birbirinden bütünüyle ayrı iki ya da daha çok mananın, aslında farklı oldukları halde ses ya da yazım açısından aynı lafızlarla ifade edilmesidir. Buna göre, *eşadlılıkta* aynı kelimenin farklı manalara gelmesi değil, farklı anlamları olan farklı sözcüklerin şekil bakımından aynılığı sözkonusudur.¹¹⁶⁰

Bu kısa tanımdan sonra, çokanlamlılıkla eşadlılığı mukayese edecek olursak, daha önce de belirttiğimiz gibi, farklı manaları göstermekte her iki olgu ortaktır. Ancak, çokanlamlılıкта farklı anlamlar arasında bir ilişki vardır. Kelimenin temel anlamının yanı sıra, onunla mutlaka ilişkisi bulunan yeni yeni anlamlar kazanması sözkonusudur. Sözelimi Türkçedeki ‘görme organı’ anlamındaki *göz* ile ‘suyun kaynağı’ anlamındaki *göz* arasında bir anlamsal ilişki vardır. Oysa eşadlı kelimelerde bu tür bir anlamsal ilişkiden söz etmek zordur. Eşadlılıkta birbiriyle anlam ilişkisi olmayan kavramlar çeşitli nedenlerle aynı göstergeyle ifade edilmiştir. Bu nedenler tesadüfi olabileceği gibi, bir dilden bir başka dile geçişe bağlı da olabilir. Örneğin Türkçede ince kamışları ya da hasır otu için kullanılan *saz* ile Türkçeye Farsçadan geçmiş ‘çalgı’ anlamındaki *saz* yazılışları aynı olsa da farklı lafızlardır. Yine, Türkçede birinci tekil şahıs zamiri olan

¹¹⁵⁸ Palmer, *Semantik*, s. 83.

¹¹⁵⁹ Örneğin Palmer her iki olguyu aynı başlık altında incelemiştir. Krş. Palmer, *Semantik*, s. 82-89.

¹¹⁶⁰ Palmer, *Semantik*, s. 85-86; Aksan, *Anlambilim*, s. 72; Müneccid, *el-İştirâkü'l-Lafzî*, s. 38; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 70; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 243-244; Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, s. 30; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 89, 92-93.

ben ile ‘deri üzerindeki ufak leke ya da kabartı’ anlamındaki *ben* kelimeleri ve belli bir sayıyı gösteren *yüz* ile insanın çehresi anlamındaki *yüz* sözcükleri yazılışları ve telaffuzları aynı da olsa farklı kelimeler olup kendi aralarında eşadlıdırlar.¹¹⁶¹ Eşadlılığın bir nedeni de iki farklı kelimenin morfolojik formunun birleşmesi olabilir. Arapçadaki bazı kelimeler siygalarının farklılığına rağmen form olarak birleştikleri için eşadlıdır. Bununla ilgili örnekleri, çokanlamlılığın nedenlerini incelerken, ilgili madde altında zikredeceğiz.

Eşadlı sözcükler yazılış ya da telaffuzları aynı olsa da, farklı lafız olarak kabul edildikleri için, geldiği anlamlar sayısınca sözlükte madde girişi yapılır. Oysa çokanlamlılıkta farklı manalara gelen şey aynı kelime olduğu için, bütün anlamların bir tek madde altında verilmesi yeterlidir.¹¹⁶²

Çokanlamlılıkla eşadlılık arasında bu tür farklılıklar olmasına rağmen, biz çalışmamızda gerek tek bir köke sahip olan çokanlamlı kelimeleri, gerekse birden fazla kökü olan *eşadlı* kelimeleri kapsayacak şekilde ele almayı¹¹⁶³ ve eşadlılık olgusunu çokanlamlılığın kapsamında değerlendirmeyi uygun görüyoruz.

Çokanlamlılıkla ilgili bir husus da lafzı müşterekin, bazen iki zıt anlama birden delalet edebilmesidir. Bu tür iki zıt manaya muhtemel lafızlara *ezdâd* denmiş, *ezdâd*ın çokanlamlı lafızlar kapsamında değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır. Gerek vücûh ve nezâir eserlerinde gerekse lafz-ı müştereke dair yazılan diğer eserlerin içeriğinde yer alan maddeler arasında *ezdâd* lafızların da bulunması bunu göstermektedir. Dolayısıyla *ezdâd* kelimeler de aslında çokanlamlı kelimeler kategorisine dâhildir.¹¹⁶⁴ Ancak, daha önce vücûh ve nezâir türü eserlerle *ezdâd* türü eserleri incelerken ifade ettiğimiz üzere bu olgu “*el-Ezdâd*” eserlerinde müstakil olarak ele alınmış, bağımsız olarak *ezdâd* literatürü oluşmuştur. Dolayısıyla daha önce *ezdâd* türü eserleri ayrı bir başlık altında incelememize paralel olarak Kur’an’ın anlaşılması açısından *ezdâd* olgusunun

¹¹⁶¹ Eşadlılığın nedenleri ve çokanlamlılıkla mukayesesi için bkz. Aksan, *Anlambilim*, 72-74; *Her Yönüyle Dil*, III, 189, 192-193; Ömer, *İlmü’ d-Delâle*, s. 169-174; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 92-97; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi’ d-Delâle ve’ t-Tahatub*, s. 70.

¹¹⁶² Palmer, *Semantik*, s. 85-86; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi’ d-Delâle ve’ t-Tahatub*, s. 70; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 93.

¹¹⁶³ Krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 89.

¹¹⁶⁴ *ezdâd*ın lafz-ı müşterek kapsamında değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. Ebû Ali Muhammed b. Müstenir Kutrub, *Kitâbü’ l-Ezdâd*, thk. Hana Haddad, Dâru’ l-Ulûm, Riyad, 1984, s. 70; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 93, 100; Müneccid, *et-Tezâd fi’ l-Kur’âni’ l-Kerim beyne’ n-Nazariyye ve’ t-Tatbik*, Dâru’ l-Fikr, Dimaşk 1999, s. 11-12, 26-28; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 89, 98-99.

değerlendirilmesini de çokanlamlılık başlığı altında değil, müstakil olarak ezdâd başlığı altında yapmayı uygun görüyoruz.

2.3.2.1. Çokanlamlılığa Yol Açan Etkenler

Kelimelerin çokanlamlı oluşunda lehçelerin ittifakı, hazif, anlam değişmesi, kelimenin mecâzi kullanımı, sözcüğün terimleşerek yeni bir anlam daha kazanması, kelimenin sessel gelişime uğraması ve iki farklı kelimenin formunun birleşmesi gibi nedenler etkili olmuştur.¹¹⁶⁵ Çokanlamlılığa yol açan etkenlerin neler olduğu, konuyla ilgilenenlerin çokanlamlılığa bakış açısıyla ve neyin çokanlamlı olduğu ya da olmadığı konusundaki görüşleriyle birlikte, etkenlerin dilden dile farklılık arzemesiyle de akalalıdır.¹¹⁶⁶ Çokanlamlılığa yol açan bu etkenler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

1. Anlam Değişmesi

Çokanlamlılığa yol açan etkenlerden birisi kelimelerin anlamında görülen değişimdir. Sözelimi, genel bir manaya delalet eden bir lafız zamanla daha özel bir manaya da delalet eder hale gelir. Bu durumda eski anlam zamanla unutulur, yeni anlam eskisinin yerini almamışsa, yani kelime her iki anlama da delalet ediyorsa çokanlamlılık özelliği taşır. Kur'an'ın terimleştirdiği ve yerine göre, hem genel anlamda hem de terimsel anlamda Kur'an'da geçen *salât*, *zekât*, *âyet*, *rukû* ve *secde* kelimeleri bu tür çokanlamlı kelimelerdir. Genel anlamlı bir kelime özel bir anlam kazandığı gibi, bazı durumlarda daha özel bir manaya delalet eden lafız zamanla daha genel bir manaya da delalet edebilir.¹¹⁶⁷

2. Sessel Değişim

Kelimeler anlam bakımından değişime uğradığı gibi zamanla sessel değişime de maruz kalırlar. Şekil ve anlam bakımından farklı iki kelimedenden birinin, şeklinde oluşan değişim sonucu şekilsel olarak diğer kelimeyle aynı hale gelmesi halinde şekil bakımından aynı fakat anlamları farklı bir kelime oluşması mümkündür. Kelimenin maruz kaldığı bu değişimin unutulmasıyla, aslında farklı olan iki kelime, farklı anlamları olan fakat şekil bakımından tek kelime haline dönüşür. 'Kafatası derisi' ve

¹¹⁶⁵ Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 34-35, 44-50; Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 159-167, 189-190.

¹¹⁶⁶ Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 44; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 110.

¹¹⁶⁷ Mekram, *el-Müşterekî'l-Lafzî*, s. 10-11;

‘zenginlik’ anlamlarına gelen الفروة kelimesi buna örnek gösterilebilir. Nitekim ‘zenginlik’ anlamındaki ‘الثروة’ kelimesi uğradığı sessel değişim sonucu zamanla ‘الفروة’ halini almıştır. Sonuçta, ‘الفروة’ hem ‘kafatası derisi’ hem de ‘zenginlik’ anlamını ifade eder olmuştur.¹¹⁶⁸

3. Mecazî ve Kinayeli Kullanım

Vaz’ edildiği manada kullanılması bakımından kelimeler, hakikat, mecaz ve kinâye olmak üzere üçe ayrılır.¹¹⁶⁹ Kelimenin, vaz edildiği anlamda kullanılmasına *hakikat*,¹¹⁷⁰ bu anlama da kelimenin *hakikî manası* denir. *Mecaz*, vaz’ edildiği hakikî manasında kullanılmasına engel teşkil eden bir karine nedeniyle ve iki anlam arasındaki bir münasebete dayanarak lafzın vaz’ edildiği mananın dışında kullanılmasıdır.¹¹⁷¹ Kinâye ise, vaz’ edildiği manada kullanılmasına engel bir karine olmaksızın lafzın vaz’ edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.¹¹⁷² Buna göre kinâye, vaz’ edildiği manada kullanımına engel bir karine olmaması açısından mecazdan ayrılır. Kelimelerin temel anlamlarından farklı anlamlara delalet etmesi sözkonusu olduğu için, mecazî ve kinayeli kullanımı çokanlamlılığa yol açan etkenler arasında kabul edenler olmuştur.¹¹⁷³ Ancak bazıları, mecazî anlam ile hakikî anlam arasındaki ilişkiyi belirlemenin kolay olduğunu ve mecazî kullanımların çokanlamlı olmadığını öne sürmüştür.¹¹⁷⁴ Dolayısıyla, mecazî kullanımın çokanlamlılığa yol açan etkenlerden olması mecazî çokanlamlılık kapsamında değerlendirenlere göredir. Mecazî kullanımların çokanlamlılıktan olduğunu kabul etmeyen bazı araştırmacılar ise, genel olarak mecazın çokanlamlılık nedeni olarak

¹¹⁶⁸ Müneccid, *el-İştirâkü'l-Lafzî*, s. 46-47; krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 119-123; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 71-72; Kelime için bkz. Ebü'l-Ameysel, Abdullah b. Halil, *Kitâbü'l-Mesûr mine'l-Lüga: Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nah*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed), Mektebetü'n-Nahdatu'l-Mısriyye, Kahire 1988, s. 62.

¹¹⁶⁹ Vaz’ edildiği manada kullanımı bakımından kelimelerin tasnifinde ve alt kategorilerin neler olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Sözelimi, teşbih, istiâre ve kinayeyi de mecazın kapsamında değerlendirerek kelimeleri hakikat ve mecaz olmak üzere ikiye ayıranlar vardır. (Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 111-112). Bununla birlikte, biz Hatîb el-Kazvîni'nin yaptığı tasnifi temel aldık. Ona göre, kelime vaz edildiği manada kullanımı bakımından, hakikat, mecaz ve kinaye olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayrıma göre, teşbih ve istiâre ise mecaz kategorisinde değerlendirilmiştir. Kinâye ise üçüncü bir kategoridir. Bkz. Kazvîni, *Telhîs*, s. 103; Taftazânî, *Muhtasarü'l-Maânî*, s. 279.

¹¹⁷⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 119; Taftazânî, *Muhtasarü'l-Maânî*, s. 318.

¹¹⁷¹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 120; Taftazânî, *Muhtasarü'l-Maânî*, s. 322-323.

¹¹⁷² Kazvîni, *Telhîs*, s. 133; Taftazânî, *Muhtasarü'l-Maânî*, s. 376-377.

¹¹⁷³ Rudeynî, *Fusûl fî İlmî'l-Lügati'l-Âmm*, s. 278.

¹¹⁷⁴ Mecazın çokanlamlılığa sebep olmadığını öne sürenler ve gerekçeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 114-115.

kabul edilmesi yerine, mecaz olduğu unutulacak dereceye vardığı durumlarda mecazî kullanımların da çokanlamlılığa yol açtığını öne sürmektedir.¹¹⁷⁵

4. İstılâhî (Terimsel) Kullanım

Bazı kelimelerin terimleşerek sözcük anlamının yanı sıra ıstılâhî anlam kazanması da çokanlamlılığa yol açan etkenler arasında kabul edilmektedir. İstilah kelimesi Türkçe’de *terim* sözcüğüyle ifade edilmekte olup, “*bir bilim, sanat, meslek dalıyla veya bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime*” olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁷⁶

Buna göre, bazı kelimeler sözcük anlamının yanı sıra belli bir disiplinin terminolojisindeki anlama delalet etmiş olacağı için, her iki anlam için de müşterek kullanımı sözkonusu olur, böylece kelime çokanlamlı hale gelebilir.¹¹⁷⁷ Kelimelerin terimsel anlamı, belli bir disiplin veya gurupla sınırlı olduğu için, bazı ilim adamları ıstılâhî anlamı çokanlamlılığa yol açan etkenler arasında görmemişlerdir. Fakat, birçok terimin sadece ait olduğu alanın insanları tarafından değil, genel olarak halk arasında ve gündelik dilde kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşün çok da doğru olmadığı görülecektir. Konumuz açısından söyleyecek olursak, Kur’an, zekat, salat gibi İslam öncesi dönemde kullanılan bazı kelimeleri terimleştirmiş ve terimleştirdiği kelimeleri hem sözlük anlamında hem de terimsel anlamında kullanmıştır. Üstelik bu kelimelerden bazısının ıstılâhî anlamı toplum arasında daha yaygın olabilmektedir.¹¹⁷⁸

Yukarıda zikrettiğimiz kavramlardan zekat sözcüğü, cahiliye döneminde ‘temizlik’ ve ‘artmak’ gibi anlamlarda kullanılmaktayken,¹¹⁷⁹ Kur’an’da bu anlamının yanı sıra, ‘zengin kabul edilen bir kimsenin malının belli bir kısmını vermesi’ anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸⁰ Bu durumda zekât kelimesinin, sözlük anlamı itibariyle manevî alandaki temizlik için kullanılırken, anlam genişlemesi nedeniyle maddi temizlik için de kullanılmaya başlamış, malın artması ve temizlenmesini de ifade eder hale gelmiştir.¹¹⁸¹

Aynı şekilde *îman*, *küfür*, *nifak*, *takva* gibi Kur’an’da geçen kelimelerin Kur’an

¹¹⁷⁵ Örneğin Nureddin Münecid, bu şartla mecazın çokanlamlılığa yol açabileceğini ifade etmektedir. Münecid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 43; 49.

¹¹⁷⁶ TDK *Türkçe Sözlük*, s. 1959.

¹¹⁷⁷ Münecid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 50; krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 117.

¹¹⁷⁸ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 119.

¹¹⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 1849-1850.

¹¹⁸⁰ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 118.

¹¹⁸¹ Kırca, “Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi”, s. 37.

tarafından terimleştirildiği¹¹⁸² bilinmektedir. Bu tür kelimeler anlaşılırken, terimsel anlamda kullanıldıkları yerde sahip oldukları terimsel anlam göz önünde bulundurulmalı,¹¹⁸³ lügavî anlamları kast edilmişse terimsel anlam verilmemelidir. Ayrıca ileride anlam değişmesi bölümünde görüleceği üzere, Kur'an'da lügat anlamında kullanılan bazı kelimeler, daha sonra kullanım ya da çeşitli disiplinler vasıtasıyla terim anlamı kazanmış, bu kelimelerin geçtiği ayetlere kelimenin sonradan kazandığı terim anlamına göre mana verilmiştir. Bu bağlamda akla gelen örneklerden birisi Kur'an'da geçen *teyemmüm* kelimesidir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere, İbnü'l-Yezîdî bu kelimeye 'yönelmek' anlamını vermiştir.¹¹⁸⁴ İbn Sikkît de *teyemmüm* kelimesinin 'bir şeye yönelmek' anlamına geldiğini belirttikten ve Mâide 5/6. ayete "*Eğer su bulamazsanız temiz bir toprağa yönelin*" şeklinde mana verdikten sonra, şu açıklamaları yapmıştır: "Daha sonra kullanım çokluğu nedeniyle, *teyemmüm* ellerin ve yüzün toprakla mesh edilmesi anlamında terimleşmiştir."¹¹⁸⁵ Dolayısıyla bu ayete mana verilirken kelimenin bu özelliğinin dikkate alınmadığı görülmektedir.¹¹⁸⁶

5. Başka Dillerden Sözcük Geçişi

Toplumların birbirleriyle kültürel, siyasi, ticari ilişkileri gibi nedenlerle diller arası etkileşimlerin ve sözcük alışverişinin olduğu bilinmektedir.¹¹⁸⁷ Bir dildeki bir sözcüğün, şekil açısından benzeri bir kelimenin bulunduğu bir başka dile geçmesi çokanlamlılığa yol açabilir. Zira bu durumda şekil olarak aynı, mana olarak farklı iki sözcük vardır.¹¹⁸⁸ Bu durumda özellikle kelimenin bir başka dilden geldiği unutulursa, çokanlamlılığı pekişmiş olur. Örneğin, dilimizde 'ince kamyş, hasır otu' ve 'bir tür çalgı' anlamında kullanılan *saz* kelimesinin ikinci anlamdaki kullanımı Türkçeye Farsçadan geçmiş ve

¹¹⁸² M. Said Şimşek, "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırlarıyla İlgili Tebliğlerin Müzakeresi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, s. 521.

¹¹⁸³ Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu, (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, s. 95.

¹¹⁸⁴ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 49.

¹¹⁸⁵ Bkz. Ebû Yusuf Yakub İshak b. Sikkît, *İslâhu'l-Mantık*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Maârif, Mısır 1956, s. 315.

¹¹⁸⁶ Bu kelimeye meallerde kelimenin lügat anlamı olan 'yönelmek' anlamları yerine, 'teyemmüm etmek' anlamı verilmiştir. Oysa *teyemmüm* kelimesinin kullanım çokluğu nedeniyle 'teyemmüm etmek' anlamında daha sonradan terimleştiği bilinmektedir. Bkz. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 73-74; Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, s. 216. Konuyla ilgili daha başka örnekler için bkz. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 71-81.

¹¹⁸⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 29-30; Mumammer Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 2004, s. 120-121.

¹¹⁸⁸ Münecid, *el-İştirâkü'l-Lafzî*, 45-46.

kelime eşadlı, dolayısıyla da *çokanlamlı* olmuştur.¹¹⁸⁹ Arapçaya Latince *antiquus* sözcüğünden geçtiği iddia edilen العتيق kelimesi,¹¹⁹⁰ ‘hür’ ve ‘eski, tarihî’ anlamlarına delalet etmekte ve Kur’an’da Kâbe’yi nitelemek için kullanılmaktadır.¹¹⁹¹ Bu durumda العتيق kelimesinin çokanlamlılığına yol açan neden, farklı bir dilden Arapçaya nakledilen *antiquus* sözcüğünün العتيق şeklini alması ve Arapçanın kelime hazinesindeki العتيق kelimesiyle birleşmesidir. Nitekim, kelimenin Kâbe’yi hangi açıdan nitelediği konusunda kelimenin her iki anlamından hareketle oluşan farklı görüşler, kelimenin çokanlamlı oluşunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir.¹¹⁹²

6. Farklı Lehçelerin Birleşmesi

Eşanlamlılık konusunu işlerken değindiğimiz üzere, Arapçanın sözcük dağarcığını derlemek amacıyla, çöllerde dolaşarak bedevîlerin kullandıkları sözcükleri toplayan âlim ve râvîler bu kelimelerin hangi lehçede hangi anlamda kullanıldığını çoğu kez belirtmemiştir. Bunun sonucunda, aynı müsemmâ için birden çok isim olduğu (eşanlamlılık) gibi, bazı durumlarda bir ismin, farklı lehçelerde farklı müsemmâlara delalet etmesi (çokanlamlılık) de sözkonusu olabilir. Yani her lafız her lehçede aynı anlama gelmeyebilir. Bu hemen bütün diller için geçerli olan bir durumdur. Bir lehçede belli bir anlamda kullanılan bir lafız, bir başka lehçede daha farklı bir anlamda kullanılabilir.¹¹⁹³ Daha sonra zamanın geçmesi ve kabileler arası etkileşimle kelimenin her iki manada kullanımı yaygınlaşarakır. Bu kullanım sonucunda kelimenin bir lehçedeki aslî anlamı unutulduğunda çokanlamlılık ortaya çıkmış olur.¹¹⁹⁴ Örneğin, Kur’an’da *İslam*, *tevhîd*, *hesap*, *hüküm* ve *millet* gibi anlamlarda kullanılan الدين kelimesinin¹¹⁹⁵ çokanlamlı oluşunu kelimenin bir başka dilden Arapçaya geçmiş olmasına bağlayanlar olduğu gibi, farklı lehçelerin birleşmesiyle açıklayanlar da olmuştur.¹¹⁹⁶ Sözelimi, Suyûtî, bu kelimenin *hesap* anlamının Himyer lehçesindeki

¹¹⁸⁹ Aksan, *Anlambilim*, 73-74. Başka dillerden sözcük geçişi çokanlamlılığa yol açabildiği gibi, anlam değişmesine de neden olabilir. Geniş bilgi için bkz. Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 178-183.

¹¹⁹⁰ Bilal Gökür, “Kur’an’da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım”, *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Konya 2002, s. 140; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 125.

¹¹⁹¹ Hacc, 22/29, 33.

¹¹⁹² Güven, *Çokanlamlılık*, s. 125-126.

¹¹⁹³ İbnü’l-Enbârî, *Ezdâd*, s. 11; M. Yûnus Alî, *Mukaddime fî İlmeyi’-d-Delâle ve’t-Tahatub*, s. 71.

¹¹⁹⁴ Rudeynî, *Fusûl fî İlmî’l-Lügati’l-Âmm*, s. 278; Müneccid, *el-İştirâkü’l-Lafzî*, s. 45; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 126-128.

¹¹⁹⁵ Kelimenin Kur’an’da kullanıldığı anlamlar ve örnekleri için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, s. 44-45.

¹¹⁹⁶ Kelimeyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 285-287.

kullanımdan; benzer şekilde *mal*, *iman*, *sağlık*, *mükafat* ve *zafer* gibi anlamlarda kullanılan الخیر kelimesinin *mal* anlamının Cürhüm lehçesindeki kullanımdan kaynaklandığını belirtmiştir.¹¹⁹⁷

7. İki Kelimenin Morfolojik Formunun Birleşmesi

Arapçada siygaları farklı olmasına rağmen, bazı kelimelerin aynı şekil ve telaffuza sahip olduğu durumlar vardır. Bu durum kelimenin çokanlamlı olmasına yol açan etkenlerdendir. Sözelimi, ‘uzaklaşmak’ anlamında mastar olan التوى kelimesiyle, ‘çekirdek’ anlamındaki النواة kelimesinin çoğulu ‘التوى’ kelimeleri mana bakımından farklı olmalarına rağmen form açısından birleşmektedir. Bu durum, ‘التوى’ kelimesinin hem ‘uzaklık’ hem de ‘çekirdekler’ anlamına muhtemel olmasına yol açar. Aynı şekilde bazı fiili mazi formlarının mastar formlarıyla birleşmesi sözkonusu olabilir.¹¹⁹⁸ Ecvef (ortası vav ya da ya olan) fiillerin iftial kalıbından ism-i fail ve ism-i meful formları birleşir. Sözelimi خار kelimesinin iftial kalıbındaki ismi faili ve ismi mefulu مختار şeklinde gelir ki, bu kelime hem ‘seçen’ hem de ‘seçkin/seçilmiş’ anlamlarına gelir.¹¹⁹⁹

2.3.2.2. Kur’an’ın Anlaşılması Bağlamında Çokanlamlılık Olgusu

Çokanlamlılık Kur’an tefsiri açısından dikkate alınması gereken bir olgudur. Kur’an ilimleri ve tefsir usûlü alanında eser telif edenlerin konuya itina göstermesi, konuyla ilgili olarak vücûh ve nezâir adıyla müstakil eserler yazılması, hatta “Vücûh ve Nezâir”in Kur’an ilimlerinden biri haline gelmesi konunun Kur’an’ın anlaşılması açısından önemini ortaya koymaktadır.¹²⁰⁰ Müfessirin bilmek zorunda olduğu ilimlerden ilkinin lügat (müfredat) olduğunu belirten Zerkeşî ve Suyûtî, müfessirin bu konuda kolay olanı bilmekle yetinmemesi gerektiğini söyledikten sonra, “bazen lafız çokanlamlı olur, müfessir de bu anlamlardan sadece birisini bilir, oysa maksat diğer anlamdır” diyerek çokanlamlılığın tefsir açısından önemini ortaya koymuşlardır.¹²⁰¹ Dolayısıyla Kur’an’ın anlaşılması açısından çokanlamlılık göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

¹¹⁹⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 421. Kelimenin Kur’an’da kullanıldığı anlamlar ve örnekleri için bkz. Yahya b. Sellâm, *Tasârîf*, s. 174-176.

¹¹⁹⁸ Müneccid, *el-İştirâkî’l-Lafzî*, s. 49. daha fazla örnek için bkz. Ömer, *İlmü’l-Delale*, s. 166-167; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 122-123.

¹¹⁹⁹ İbn Cinnî, *Hasâis*, II, 103; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 122.

¹²⁰⁰ Müneccid, *el-İştirâkî’l-Lafzî*, s. 82-83.

¹²⁰¹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 295; II, 165; Suyûtî, *İtkân*, II, 1209.

Vücûh ve Nezâir türü eserleri incelerken kısaca değindiğimiz üzere ‘*Vücûh*’u tam manasıyla çokanlamlılık olarak tanımlamak mümkün değildir. Bununla birlikte, bu alanda telif edilen kitaplar, Kur’an kelimeleriyle sınırlı olmak üzere çokanlamlılıkla ilgili müstakil eserler olarak görülebilir. Bazı kelimelerin çokanlamlı oluşu Kur’an’ın anlaşılması açısından dikkate alınması gereken bir olgu olduğu için, Suyûtî “Vücûh ve Nezâir”i ayrı bir bölüm olarak ele almıştır. Suyûtî, Mukâtil’in eserinin başında zikrettiği “Kişi Kur’an’daki farklı vecihleri bilmedikçe tam manasıyla Kur’an’ı anlayamaz”¹²⁰² hadisinden kastedilenin, bazılarının göre, bir lafzın muhtemel birçok manaya delalet etmesi olduğunu bildirmektedir.¹²⁰³ Suyûtî *vücûh* ve *nezâirin* tanımını, bu alanda telif edilen eserleri ve konunun Kur’an’ı anlamaya katkısını kısaca belirttikten sonra, Kur’an’daki çokanlamlı kelime örneklerini yaklaşık on beş sayfada ele almıştır.¹²⁰⁴

Çokanlamlılık olgusunun ve bu olgunun Kur’an’daki tezahürüyle ilgili telif edilen eserlerin Kur’an’ın anlaşılmasına çeşitli açılardan katkı sağladığını söyleyebiliriz. İlk olarak, bu sayede Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılan bir lafzın nerelerde hangi manalarda kullanıldığı ve sözkonusu lafzın delalet ettiği manalardan herhangi birisi için Kur’an’ın değişik yerlerinde kullanımı varsa bunların tespiti mümkün olur.¹²⁰⁵ Bu durumda çokanlamlı lafızların Kur’an’ın hangi bağlamında hangi anlamda kullanıldığı konusunda bilgi sahibi olunur. Ayrıca, başta vücûh ve nezâir alanında yazılmış eserler olmak üzere, çokanlamlılıkla ilgili eserler Kur’an kelimelerinin anlamında, zaman içerisinde bir değişim olup olmadığı ve ilk dönemde bu kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığı konusunda bizlere fikir verir. Bu alanda erken dönemden beri birçok eser telif edilmiş olması bunu mümkün kılmaktadır. Vücûh ve Nezâir türü eserlerde bir kelimenin kullanıldığı farklı anlamlarla birlikte, kelimenin bu anlamlardan herhangi birisinde kullanıldığı farklı yerler varsa bunlar da zikredildiği için, bu eserler Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri konusunda da önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir.¹²⁰⁶ Kur’an’daki çokanlamlı kelimelerle ilgili araştırmalar ve bu bağlamda Vücûh ve Nezâir

¹²⁰² Hadis için bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Şeybe, *Musannef*, (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), 7 cilt, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409, VI, 142.

¹²⁰³ Suyûtî, *İtkân*, I, 445-446; *Muteraku’l-Akrân fi İ’câzi’l-Kur’ân*, I, 387-388.

¹²⁰⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 446-460.

¹²⁰⁵ Örneğin, Zülfikar Durmuş, *hakk* kelimesinin Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanıldığının dikkate alınmadığına ve bu durumun bazı Türkçe meallerde hatalı tercüme edildiğine dikkat çekmiştir. Bkz. Durmuş, “Kur’an’da ‘Hakk’ Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20, (Yaz 2004), Ankara 2004, ss. 111-130.

¹²⁰⁶ Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, (naşirin girişi), s. 27; Okuyan, s. 41-49; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu-”, s. 9.

literatürü, bu çokanlamlı kelimelerin manalarını açıklamak, nerelerde farklı manalarda kullanıldığını, çokanlamlı bir kelimenin anlamlarından birisinin tekrar ettiği yerleri belirlemek amacıyla ortaya çıkmıştır.¹²⁰⁷

Bazı dilbilimciler çokanlamlılığın anlam bulanıklığına yol açacağını öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, çoğu kez bağlam sayesinde bir kelimenin anlamının belirlenmesi mümkündür. Çokanlamlı kelimelerin anlamını belirlemede bağlam önemli rol oynar. Bu tür sözcükler buldukları farklı bağlamda, hitabın ve konunun gerektirdiğine göre, muhtemel manalarından sadece birisini yansıtır. Bu manayı belirlemek için de bağlama başvurmak gerekmektedir.¹²⁰⁸ İslamî ilimlerde *siyak* olarak ifade edilen, geçtiği cümle içerisindeki konumu (dilsel bağlam) dikkate alındığı takdirde, çokanlamlı da olsa kelimenin anlamını netleştirmek mümkün hale gelir.¹²⁰⁹ Gerek dilbilimcilerin, gerekse müfessirlerin kelimelerin anlamını belirlemede dilsel bağlamın önemini vurgulamaları bunu göstermektedir. Sözgelimi, İbnü'l-Enbârî ezdâdla ilgili eserinin mukaddimesinde “sözün bir kısmı diğeriyle bağlantılıdır, hitabın manası ancak bu durum göz önünde bulundurulduğu ve söz bütünüyle tamamlandığında bilinebilir”¹²¹⁰ diyerek siyakın önemini vurgulamıştır. Ezdâdın çokanlamlılığın bir türü olduğunu ifade eden İbnü'l-Enbârî, çokanlamlı kelimelerin anlamının ise, ancak öncesi ve sonrası bilinmesiyle mümkün olacağını ifade etmiştir.¹²¹¹

Kur'an'ı anlamaya katkısı açısından çokanlamlılık olgusunun bilinmesinin önemi üzerinde kısaca ve genel olarak durduktan sonra, ilk üç asırda telif edilen dilbilimsel tefsirle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan eserlerden tespit ettiğimiz bazı örneklere burada yer vermek istiyoruz. Bu eserlerde yer alan çokanlamlı kelimeler bununla sınırlı olmamakla birlikte, biz önemli olduğunu düşündüğümüz örneklerle yetinmek istiyoruz. Bu arada, daha önce belirtildiği üzere ıstılâhi kullanım çokanlamlı kelimelerin ortaya çıkmasına yol açan etkenlerden birisidir. Dolayısıyla, bu örneklerin *küfr* kelimesi gibi bazıları, Kur'an'ın terimleştirmesi sonucu yeni anlam kazanmak suretiyle çokanlamlı hale gelen, ya da muhtemel anlamlarına yeni bir anlamın daha eklendiği kelimelerdir.

¹²⁰⁷ Krş. Mekram, *el-Müşterekü'l-Lafzî*, s. 44-45.

¹²⁰⁸ Aksan, *Anlambilim*, s. 74.

¹²⁰⁹ Mekram, *el-Müşterekü'l-Lafzî*, s. 23-24;

¹²¹⁰ İbnü'l-Enbârî, *Ezdâd*, s. 2.

¹²¹¹ İbnü'l-Enbârî, *Ezdâd*, s. 4; krş. Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 36; Ezdâdın önemi için ayrıca bkz. Müneccid, s. 39-40.

Küfr Kur'an'ın terimleştirdiği ve Kur'an'daki odak kelimelerden birisidir. Ancak Kur'an'da farklı türevleriyle geçen bu sözcük Kur'an'ın her yerinde terim anlamında kullanılmamış, bazı yerlerde sözlük anlamında kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ın terimleştirdiği *küfr* kelimesi, bağlamına göre, hem terimsel anlamına hem de terimleşmeden önceki anlamına delalet eder konuma gelmiştir. Dolayısıyla *küfr* lafzı çokanlamlı bir lafız olmasının yanı sıra, anlam değişimine de uğramıştır. Bu açıdan, çalışmamızın anlam değişmesi kısmında örnek olarak zikredilmeye de uygundur. Fakat, Kur'an'ın terimleştirdiği 'inkâr' anlamının dışında, bu kelime Kur'an'da 'nankörlük etmek' ve 'çiftçilik' gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime kazandığı terim anlam nedeniyle anlam değişmesi kısmında değerlendirilebileceği gibi, terim anlamının yanı sıra, 'nankörlük etmek' ve 'çiftçilik' anlamlarında da kullanıldığı için, çokanlamlı bir kelime olarak kabul edilebilir. Bu yüzden bu kelimeyi anlam değişmesi kısmında değil, çokanlamlılık kısmında incelemenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Aynı şekilde anlam değişmesi kısmında inceleyeceğimiz bazı kelimelerin anlam değişimine maruz kalmasının nedeni terimsel anlamda kullanılmalarıdır. Dolayısıyla *salât*, *zekât* lafızlarında olduğu gibi, bu kelimelerin terimsel anlamlarının yanı sıra, eski anlamlarına da delalet etmeleri onların çokanlamlı oldukları manasına gelmektedir. Ancak anlam değişimine maruz kalan her kelime çokanlamlı olmayabilir. Örneğin anlam başkalaşmasına maruz kalmış ve eski manası tamamen unutulmuş olan bir lafız anlam değişimine uğradığı halde, çokanlamlı olmayabilir. Bu yüzden, çokanlamlı hale gelsin ya da gelmesin, Kur'an'ın terimleştirmesi nedeniyle anlam değişmesine uğramış lafızları çalışmamızın anlam değişmesi kısmında inceleyeceğiz. Zira, anlam genişlemesi çokanlamlılığın nedenlerinden birisi olsa da, anlam değişmesine maruz kalan her lafız çokanlamlı olmayabilir.

Küfr Kur'an'ın odak kavramlarından birisi olduğu için, hicri ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsirlerde bu kelimenin geçtiği bağlama göre, lügat anlamında kullanıldığı yerlerde yapılan açıklamaları zikretmeyi uygun görüyoruz.¹²¹² *Küfr* kelimesi Kur'an'da çoğunlukla terimsel anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden, örneklerimizi terimsel anlamda kullanılan yerlerden değil, sözlük anlamında kullanılan yerlerden seçeceğiz. Bu yerlerden birisi Firavun'un Hz. Musa hakkındaki bir değerlendirmesini hikâye eden

¹²¹² *Küfr* kelimesinin Kur'an'da sözlük ve lügat anlamında kullanılmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 136-137.

“وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ”¹²¹³ ayetidir. Ayetin sonunda geçen الْكَافِرِينَ kelimesi bu formla Kur’an’ın birçok yerinde Allah’ı inkâr eden kimseler için (terimsel anlamda) kullanılmıştır. Ancak, önceki ayetlerde Firavun’un ağzından Hz. Musa’ya yapılan iyilikler sıralandıktan sonra, bu ayette Firavun tarafından söylenen bu ifade yer almaktadır. Dolayısıyla hem ayetin bağlamı hem de sözün kendisinden hikâye edildiği kişi dikkate alındığında bu ayette *küfr* kelimesiyle, ‘Allah’ı inkâr etme’ değil, ‘nankörlük’, yani ‘verilen nimetin üzerini örtme’ anlamı kastedilmiştir. Nitekim İbn Kuteybe ve Ferrâ bu duruma işaret etmiştir. İbn Kuteybe, ilgili ayette geçen الْكَافِرِينَ kelimesini ‘nankörlük/küfrân-ı nimet’ şeklinde tefsir etmiştir.¹²¹⁴ Ferrâ “Seni yetiştirmek başta olmak üzere, sana sunmuş olduğum nimetler karşısında nankörlük yaptın” şeklinde açıklamıştır.¹²¹⁵ Halil b. Ahmed de *küfr* kelimesinin, ‘imanın zıddı’ olarak terimsel anlamını verdikten sonra, ‘şükürün zıddı’ şeklinde sözlük anlamını da vermekte, daha sonra terimsel anlamdaki *küfrün* dört türlü olduğunu belirtmektedir.¹²¹⁶ Zeccâc ise ayete bu anlamın yanı sıra, farklı bir bakış açısı daha getirmektedir. Zeccâc ayetin iki şekilde anlaşılabilirliğini öne sürerek birinci anlamda İbn Kuteybe ve Ferrâ’nın verdiği ‘nankörlük’ manasını zikretmektedir. Ancak, Zeccâc bu mananın yanı sıra, ikinci bir ihtimal olarak, ayetteki kelimenin ‘inkâr etme’ anlamına da gelebileceğini söylemiştir. Buna göre, Firavun, Hz. Musa’nın daha önce başına gelen öldürme eylemini inkâr ettiğini dile getirmiş olmaktadır.¹²¹⁷ *Küfr* kelimesinin terimsel anlamı da ‘inkâr etmek’ olduğu için, Zeccâc’ın verdiği ikinci mana, kelimenin terimsel anlamına yakın olmakla birlikte, Firavun’un Hz. Musa’ya nispet ettiği *küfr* Allah’ı inkâr etmek olmayıp, yaptığı bir eylemi inkâr etmektir. Dolayısıyla bu durumda da kelime terimsel anlamında kullanılmamıştır.

Küfr kelimesinin terimsel anlamda kullanılmadığı diğer bir form, yine çoğul olarak gelen ‘الْكَفَّارُ’ kelimesidir. Bu kelime “كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ قَنْرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ”¹²¹⁸ ayetinde ‘kâfirler’ değil, ‘çiftçiler’ anlamında kullanılmıştır. Nitekim İbn Kuteybe bu kelimeyi ‘الزُّرَّاعُ/çiftçiler’ olarak açıkladıktan sonra “*çiftçilere* ‘الْكَفَّارُ’

¹²¹³ Şuara, 26/19. Ayete şu şekilde meâl verilebilir: “Sen bize yapacağını yaptın! Sen nankörlerden birisin” Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, I, 490.

¹²¹⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 316.

¹²¹⁵ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 279.

¹²¹⁶ Bkz. Halil, *el-Ayn*, V, 356.

¹²¹⁷ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ-râbüh*, IV, 67. Ayette geçen *küfr* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 48; *Tefsir Usulü*, s. 146

¹²¹⁸ Hadîd, 57/20.

denmesinin nedeninin çiftçinin tohumu toprağa saçarak, toprakla tohumu örtmesi olduğunu” söyleyerek,¹²¹⁹ ‘kefera/كفر’ maddesinin temel anlamı olan ‘örtmek’le bu ayette kullanıldığı mana arasındaki irtibatı belirtmiştir.¹²²⁰ Fetih Sûresi’nin “ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ “¹²²¹ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ” ayetindeki ‘الْكُفَّارَ’ kelimesi ise, terimsel anlamında (kâfirler) kullanılmıştır.

Kur’an’da geçen çokanlamlı kelimelerden birisi de ‘الأمْنِيَّة/ümniyye’ ve çoğulu olan ‘الأمَانِي/emânî’ kelimeleridir. Bu kelime Kur’an’da bulunduğu bağlama göre, ‘istenen, zihinde tahayyül edilen şey’ ve ‘okunan metin’ anlamlarında kullanılmıştır. Ümniyye kelimesi ‘takdir etmek’ manasındaki ‘الْمَنْى’ kelimesinden türemiş olup, insanın nefsinde bir şeyin gerçekleşmesi yönündeki hayal anlamındadır. İsfahânî nefiste takdir edilen şeyin iki türlü olduğunu ifade etmiştir. Birincisi herhangi bir temele dayanmaksızın zan ve tahmine dayalı olarak oluşan düşüncelerdir ki, herhangi bir temeli olmadığı için bunlar yalan (:kuruntu) olmaya daha yakındır. Diğer tür ise belli bir temele dayanarak, tefekkür sonucu oluşan düşüncelerdir.¹²²² Bu kelimeye geçtiği bağlama göre, ‘kuruntu’ ve ‘tilâvet’ manalarından birisi verilmiştir. Örneğin İbn Kuteybe ile Ferrâ, “ وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا “¹²²³ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى “¹²²⁴ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ” ayetinde ise ‘tilâvet’ anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹²²⁵ Kelimenin bu iki ayette iki farklı anlamda kullanılması ayetlerin bağlamına uygunluk arz etmektedir. Oysa, ‘أَمَانِيَّ’ kelimesinin çokanlamlılık durumu ve bağlamı göz önünde bulundurulmayıp Kur’an’da geçtiği her yere ‘kuruntu’ ya da ‘tilâvet’ manalarından birisi verildiği takdirde ayetler kastedilenden tamamen farklı şekilde anlaşılmış olur. Sözelimi, “ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ “

¹²¹⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 454.

¹²²⁰ Zeccâc ise bir önceki ayette olduğu gibi, burada da ikinci bir mananın ihtimal dâhilinde olduğunu öne sürmüştür. Kelimeyle ilgili ilk olarak ‘çiftçi’ anlamını zikreden Zeccâc daha sonra, kelimenin terimsel anlamından hareketle ‘Allah’ı inkâr edenler’ olarak da anlaşılabilceğini eklemiştir. Zeccâc bu manaya gerekçe olarak, Allah’ı inkâr edenlerin bu tür durumlar karşısında hayrete düşmeye daha elverişli olmasını göstermektedir. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, V, 101.

¹²²¹ Fetih, 48/29.

¹²²² Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 475-476; Duman, *Beyânu'l-Hakk*, II, 661-662.

¹²²³ Bakara, 2/78. “Onlardan bir kısmı ümmîdir; Kitab’ı bilmez, ancak bir takım kuruntulara sahiptirler ve sadece zanda bulunurlar.” Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hakk*, III, 46-47.

¹²²⁴ Hacc, 22/52. “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, Allah’ın ayetlerini okusun da şeytan onun okuduklarına bir şey atmış olmasın! Allah ise şeytanın attığını yok etmiş, sonra ayetlerini sağlamlaştırmıştır.” Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hakk*, II, 661-662.

¹²²⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 55; 294; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 49-50. Kelimenin anlamıyla ilgili olarak ayrıca bkz. s. 47-48; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 143; 171.

¹²²⁷“وَعَرَّتْكُمْ الْأَمَانِيَّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَعَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْعَرُورُ” ve ¹²²⁶“أَمَانِيَّهُمْ فَلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” ayetlerinde ‘kuruntu’ değil de, ‘tilavet’ manası verilirse kastedilenin tamamen dışında bir sonuç ortaya çıkar.

Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılan kelimelerden birisi de رَبِّ السَّجْنَ سَاجِدِينَ sözcüğüdür. Sözlükte, ‘bir şeyin sahibi, efendisi’ gibi anlamlara gelen kelime, Kur’an’da çoğunlukla âlemlerin sahibi ve mâliki anlamında ‘Allah’ için kullanılmış, bazı yerlerde kölenin efendisi anlamında ‘insanlar’ için kullanılmıştır. Bu yüzden, biz burada insanlar hakkındaki kullanımlarından örnekler vermekle yetineceğiz. İbn Kuteybe’nin eserinin mukaddimesinde Allah’ın sıfatlarından bazısının anlamlarını açıklarken *rab* kelimesiyle ilgili özetle şu açıklamaları yapmaktadır: “*Rab* bir şeyin sahibi ve mâliki demektir. ‘ هذا رب الدار ’، ‘رب الضيعة’، ‘هذا رب الغلام’ ya da ‘هذا رب الغلام’ ifadelerindeki *rab* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. ¹²²⁸“وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ” ayetindeki *rab* da efendi/kral anlamında kullanılmıştır. İnsanlar hakkında izafet olmaksızın mutlak olarak *rab* kelimesi kullanılmaz. Her şeyin sahibi Allah olduğu için, *rab* kelimesi sadece Allah hakkında mutlak olarak kullanılabilir. İnsanlar için ancak, neyin sahibi olduğunu belirtmek suretiyle bu sıfat kullanılabilir. ¹²²⁹ Bu kelimenin çokanlamlı oluşu, Yûsuf Sûresi’ndeki “ وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ” ¹²³⁰ ayetinde iki kere geçen *rab* kelimesinin ikincisinin anlamında iki farklı yaklaşımın oluşmasına yol açması açısından önem arz etmektedir. Kelimenin, ilk geçtiği yerde ‘efendi’ anlamında olduğu açıktır. ¹²³¹ Ancak ayetin ikinci kısmındaki *rab* kelimesi hem ‘efendi’ hem de ‘Allah’ anlamında olmaya muhtemeldir. Kelime ‘efendi’ anlamında olduğunda, ayetin manası “Şeytan Yusuf’un arkadaşına onu efendisinin yanında anmayı unutturdu” şeklinde, ‘Allah’ anlamında olduğunda ise, “Şeytan Yusuf’a Allah’ı hatırlamayı unutturdu” şeklinde olur. Nitekim Ferrâ ikinci *rab* kelimesiyle ilgili

¹²²⁶ Bakara, 2/111. “Dediler ki ‘Yahudi veya Hıristiyan olanlardan başka hiç kimse cennete giremeyecektir.’ Bu onların kuruntusudur; de ki: eğer doğru söylüyorsanız belgenizi getirin!” Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, III, 58.

¹²²⁷ Hadîd, 57/14. “... Boş kuruntularınız sizi aldattı. Sonuçta Allah’ın emri gelip çattı. Çok aldatıcı şeytan da sizi boş yere Allah’a güvendirmişti.” Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, III, 522.

¹²²⁸ Yûsuf, 12/50. “Kral ‘onu bana getirin’ dedi. Elçi gelince Yusuf ona: ‘Efendine dön ve sor...’ dedi”. Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 57.

¹²²⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 9.

¹²³⁰ Yûsuf, 12/42. “Onlardan kurtulacağımı bildiği şahsa Yusuf: “Efendinin yanında beni an...” demişti. Tabii ki, şeytan ona efendisinin yanında Yusuf’u anmasını unutturmuştu. Bu yüzden Yusuf, zindanda bir kaç yıl daha kaldı...” Duman, *Beyânu’l-Hakk*, II, 55.

¹²³¹ Bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 311; İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 85; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, III, 90.

her iki ihtimali de zikretmiş,¹²³² Zeccâc ise ‘Şeytan Yusuf’a Allah’ı hatırlamayı unutturdu’ şeklinde tefsir ederek sadece ikinci manayı zikretmiştir.¹²³³ Bununla birlikte aslında bu kelimenin ayetin ikinci kısmında hangi anlamda kullanıldığını bağlam sayesinde tespit etmek mümkündür. Zira 45. ayette “*Yusuf’un zindandan kurtulan arkadaşı, aradan bir süre geçtikten sonra Yusuf’u hatırlayıverdi ve dedi ki:*” buyrulduğuna göre, 42. ayetin ikinci kısmında sözkonusu olan, Hz. Yusuf’un Allah’ı unutması değil, arkadaşının zindandan kurtulunca kralın yanında Hz. Yusuf’dan bahsetmeyi unutmasıdır.¹²³⁴

2.3.3. Ezdâd

Bir kelimenin farklı anlamlara gelmesi olarak tanımlanan lafzı müşterek, bazen iki zıt anlama da delalet edebilmektedir. Bu tür iki zıt manaya muhtemel lafızlara ise “ezdâd” denmiştir. Dolayısıyla “ezdâd”ın müşterek lafız kapsamında değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır. Hem vücûh ve nezâir hem de lafz-ı müştereke dair yazılan eserlerin içeriğinde yer alan maddeler arasında ezdâd lafızların da bulunması bunu göstermektedir.¹²³⁵ Bununla birlikte bu olgu *el-Ezdâd* adında telif edilen eserlerde müstakil olarak ele alınmış, lafz-ı müşterek ve vücûh-nezâirle ilgili eserlerden bağımsız olarak ezdâd literatürü oluşmuştur.

2.3.3.1. Ezdâdın Tanımı ve Ezdâda Yol Açan Etkenler

Lafızların, Sîbeveyh’in yaptığı üçlü tasnife göre; mütebayin, müteradif ve müşterek olmak üzere üçe ayrıldığı daha önce belirtilmişti. Aynı yerde, bir kelimenin birbirine zıt iki manada kullanılması olarak tanımlanan ezdâd lafızların, lafz-ı müşterek kapsamında değerlendirildiğini, ancak bu konuyla ilgili müstakil birçok eser yazıldığı için dilbilim çalışmalarında başlı başına dilsel bir olgu olarak incelendiğine dikkat çekilmişti. Biz de bu uygulamayı takip ederek ezdâd olgusunun dilbilimsel tefsirle ilgisini ayrı bir kısımda ele almayı uygun gördük.

¹²³² Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 46.

¹²³³ Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, III, 91.

¹²³⁴ Zeccâc’ın eserini tahkik eden Abdülcélil Çelebi dipnotta bu izaha yer vermiştir. Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, III, 91 (1 nolu dipnot).

¹²³⁵ Ezdâdın lafz-ı müşterek kapsamında değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. Ebû Ali Muhammed b. Müstenir Kutrub, *Kitâbü’l-Ezdâd*, (thk. Hana Haddad), Dâru’l-Ulûm, Riyad 1984, s. 70; Suyûtî, *Müzhir*, I, 387-389, 399; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 93, 100; Nureddin Müneccid, *et-Tezâd fi’l-Kur’âni’l-Kerim beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbik*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1999, s. 11-12, 26-28; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 89, 98-99.

“Bir kelimenin iki zıt manaya muhtemel olması” olgusunu ifade etmek için kullanılan *ezdâd* terimi, *zıdd* kelimesinin çoğuludur. *Zıdd* kelimesinin sözlük anlamı, beyazın siyaha, gündüzün geceye, aydınlığın karanlığa zıt olması gibi, bir şeyin başka bir şeye zıt/karşıt olması demektir.¹²³⁶ Dolayısıyla, *zıdd* lafzıyla bunun çoğulu olan *ezdâdın* aynı anlamı ifade etmediğini söyleyebiliriz. Zira *zıdd* kelimesi genel manada bir şeyin başka bir şeye zıt olması ve gece-gündüz gibi iki farklı kelimenin iki zıt manaya delalet etmesi anlamında kullanılırken, çoğulu olan *ezdâd* özelleştirilerek sadece aynı lafzın birbirine zıt iki manaya muhtemel olduğu olgunun adı olarak terimleştirilmiştir.¹²³⁷ Bu durumda, beyaz-siyah, gece-gündüz, aydınlık-karanlık gibi karşıt anlama gelen kelimeler birbirinin *zıddı* olmakla birlikte, *ezdâd* değildir.¹²³⁸ Bir şeyin başka şeye karşıt olması şeklindeki sözlük anlamından hareketle, bu tür karşıt anlamlı kelimelere *zıdd* denilse de, *ezdâd* denilmez.

Dilde aslolan bir kelimenin bir manaya delalet etmesi olsa da¹²³⁹ *ezdâdın* ortaya çıkış nedenlerinde görüleceği üzere, kullanım sırasında bazı kelimeler konuldukları mananın zamanla zıt anlamına da delalet eder hale gelmiş ve *ezdâd* olgusu ortaya çıkmıştır. Dilcilerin büyük bir kısmı dilde *ezdâd* kelimelerin varlığını kabul ederken, bir kısım dilciler ise dilde *ezdâdın* olmadığını savunmaktadır. Bunların başında İbn Dürüsteveyh gelmektedir. *Ezdâdı* kabul edenler de *ezdâd* kelimelerin ilk vaz’ında birbirine zıt iki manaya vaz’ edilmediğini kabul etmektedirler.¹²⁴⁰ Bununla birlikte, her halükârda, Arap dilinde *ezdâd* diye bir olgu ve *ezdâd* olarak bilinen kelimeler vardır. Dolayısıyla kelimenin ilk vaz’ında iki zıt manaya delaletin olmadığı kabul edilse, ya da *ezdâd*

¹²³⁶ Halil b. Ahmed, *el-‘Ayn*, VII, 6; İsfahânî, *Müfredât*, s. 293; Âl-i Yâsîn, *Ezdâd*, s. 99; Nureddin Müneccid, *et-Tezâd fi’l-Kur’ân*, s. 24.

¹²³⁷ *Ezdâdın* terimsel anlamı için bkz. Suyûti, *Müzhir*, I, 387-388; Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn* I, 115, Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 99; *Selâsetü Nusûs fi’l-Ezdâd*, Âlemü’l-Kütüb, y.y., 1996, s. 12.

¹²³⁸ Bkz. Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 99; Erkan Avşar, *Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2003, s. 10-11; Ömer, *İlmü’d-Delâle*, 191. *Ezdâd* kelimesinin Türkçede tam olarak karşılığı yoktur. Bu durumda bir kelimenin iki zıt manaya muhtemel olması olgusu Türkçede, *ezdâd* terimiyle ya da Türkçede karşıt anlamlı kelimeler için kullanılan *zıtanamlı/karşıtanamlı* terimiyle ifade edilebilir. Ancak *zıtanamlı/karşıtanamlı* terimi, gece-gündüz, siyah-beyaz lafızlarında olduğu gibi, iki kelimenin zıt iki manaya delalet etmesi anlamında kullanıldığı için karışıklığa neden olabilir.

¹²³⁹ Bkz. Âl-i Yâsîn, *Selâsetü Nusûs fi’l-Ezdâd*, s. 12.

¹²⁴⁰ *Ezdâd* konusundaki tartışmalar için bkz. Âl-i Yâsîn, *Selâsetü Nusûs fi’l-Ezdâd*, s. 12; Muharrem Çelebi, “*Ezdâd*”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 47; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 13-16.

olduğu söylenen lafızların çeşitli açıklamalar yapmak suretiyle ezdâd olmadığı ispat edilmeye çalışılsa da, ezdâdın olgusal olarak varlığını inkâr etmek mümkün değildir.¹²⁴¹

Arap dilcilerinin ezdâd olgusuyla ilgili rivayetleri oldukça erken dönemlere, hicri ikinci asrın ortalarına kadar götürülebilir. Ezdâdla ilgili çalışmaların bu derece erken başlamasına, Kur'an'ın anlaşılması gayretlerinin yanı sıra,¹²⁴² Arapça'da ve dolayısıyla Kur'an'da ezdâd kelimelerin olması nedeniyle özellikle Şuûbîler'in yönelttiği bazı saldırılara âlimlerin cevap verme isteği yol açmıştır.¹²⁴³ Ezdâd olgusuna eserinde ilk olarak işaret eden Halil b. Ahmed'dir (ö.175/791). 'Ezdâd' terimini kullanmamakla birlikte Halil 'شعب' kelimesinin 'bir araya gelmek' ve 'ayrılmak' anlamlarını zikrettikten sonra "Bu kelimenin hem birleşme hem de ayrılma anlamına gelmesi dilin herkes tarafından pek bilinmeyen bir özelliği ve Arapça'nın esnekliğindedir. Bu durum şiirde de geçmektedir"¹²⁴⁴ diyerek bu olguya açıkça işaret etmiştir. Ezdâdla ilgili telif edilen müstakil ilk eser ise Kutrub'a (ö. 206/821) aittir. Kutrub'tan sonra bazı müellifler eserlerinin bir bölümünü ezdâd konusuna ayırmışken¹²⁴⁵ bazıları ezdâdla ilgili müstakil eserler telif etmişlerdir. Böylece ezdâdla ilgili oldukça geniş bir literatür oluşmuştur.¹²⁴⁶

¹²⁴¹ Ezdâd bir tür çokanlamlılık olduğu için, çokanlamlılıkla ilgili tartışmaların ezdâd konusunda da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Çokanlamlılığı kabul etmeyen âlimler doğal olarak ezdâd olgusunu da, aynı gerekçeleri öne sürerek kabul etmemektedirler. Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 99. Ancak, bazı âlimler, çokanlamlılığı kabul ettiği halde, ezdâdın varlığını kabul etmemektedirler. Bkz. Müneccid, *el-İştirâkî'l-Lafzî*, s. 62.

¹²⁴² Daha önce belirttiğimiz üzere, Sicistânî eserinin girişinde amacının Kur'an'da ezdâd kelimelerin açıklanması olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Sicistânî, *Ezdâd*, s. 72.

¹²⁴³ Kutrub ve Enbârî eserlerinin yazış amaçlarının bu tür iddialara cevap vermek olduğuna eserlerinin girişinde işaret etmişlerdir. Bkz. Kutrub, s. 69-70; Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kuveyt 1960, s. 1-2; krş. Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 8, 62, 90, 98, 163.

¹²⁴⁴ Bkz. Halil b. Ahmed, *el-'Ayn*, I, 263.

¹²⁴⁵ Örneğin, Ebû 'Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbn Kuteybe eserlerinin bir bölümünü ezdâd konusuna ayırmıştır. Bkz. Ebû 'Ubeyd Kasım b. Sellâm, *el-Garîbü'l-Musannef*, (thk. Muhammed Muhtar el-'Ubeydî), Dâru Mısır li't-Tabâat, Kahire 1996, II, 622-635; İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, (haz. Max Grünert), Dâru Sâdir, Beyrut, 1967, 230-234; *Tevîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 185-193.

¹²⁴⁶ Ezdâdla ilgili müstakil eserlere örnek olarak şunları zikredebiliriz: Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (thk. Hannâ Cemil Haddâd), Dâru'l-Ulûm, Riyad 1983; Asmaî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (thk. August Haffner), Beyrut 1913; Tevvezî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (thk. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn), Âlemü'l-Kütüb, y.y. 1996; İbn Sikkit, *el-Ezdâd*, (thk. A. Haffner), Beyrut 1913; Sicistânî, *el-Maklûb Lafzuhu min Kelâmi'l-Arab ve'l-Müzâl an Cihetihi ve'l-Ezdâd*, (thk. A. Haffner), Beyrut 1913; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, (thk. Ebü'l-Fadl İbrahim), Kuveyt 1960; Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, (thk. İzzet Hasan), Dâru Tallas, Dimaşk 1996; Bedreddin el-Münşî, *Risâletü'l-Ezdâd*, (thk. Âl-i Yâsîn), Âlemü'l-Kütüb, y.y. 1996. Ezdâdla ilgili telif edilen eserler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Suyûtî, *Müzhir*, s. 397; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 115-116; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 326-327; *Selâsetü Nusûs fî'l-Ezdâd*, s. 7-11; Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (naşirin girişi), s. 60; Müneccid, *et-Tezâd*, s. 15-21; Çelebi, "Ezdâd", XII, 47-48; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 98; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 41-59.

Dilbilimin, anlambilim alanıyla ilgili olan¹²⁴⁷ ezdâd olgusunun birçok nedene bağlı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Ezdâdla ilgili yüksek lisans tezi hazırlayan Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsin ezdâd olgusunun dildeki varlığını on nedene bağlamaktadır.¹²⁴⁸ Ezdâd kelimelerde sonuç itibariyle çokanlamlı kelimeler kategorisine dâhil olduklarından, çokanlamlılığı ortaya çıkartan; lehçe farklılıkları, anlam değişmesi, mecâzî kullanım gibi faktörler ezdâd olgusunun nedenleri arasında kabul edilebilir. Ancak, bu etkenlerin yanı sıra, kendine has özellikleri nedeniyle, ezdâd olgusunun ortaya çıkışında çokanlamlılığın diğer türlerinde görülmeyen bazı nedenler daha vardır.¹²⁴⁹ Ezdâda yol açan etkenlerden önemli gördüklerimizi kısaca zikredecek olursak:

Lehçe Farklılıkları: Bir kelime başlangıçta aynı dilin farklı iki lehçesinde birbirine zıt iki manada kullanılmakta iken, daha sonra her iki kullanımın o dili genel olarak konuşanlar arasında yaygınlaşması sonucu, kelime zıt iki manaya delalet edebilir. Hatta bazı âlimler aynı lehçe içerisinde ezdâd kelime olamayacağı görüşündedir.¹²⁵⁰ Örneğin, Kur'an'da geçen 'kur' kelimesi ezdâd kabul edilmektedir. Bunun nedeni 'kur' kelimesinin Hicaz lehçesine göre temizlik, Iraklıların lehçesine göre hayız anlamına gelmesinden kaynaklanmaktadır.¹²⁵¹

Kelimenin ilk anlamının kapsamlı olmasından dolayı ortaya çıkan anlam genişlemesi: Örneğin, *sarîm* kelimesi 'iki şeyin ayrıldığı nokta' gibi kapsamlı bir manaya delalet etmektedir. Anlamındaki bu kapsamlılıktan dolayı, *sarîm* lafzı, hem gece hem de gündüz anlamında kullanılmıştır. Zira, gece gündüzün bittiği noktada başlamakta, gündüz de gecenin bittiği noktada başlamaktadır.¹²⁵² 'İki şeyin ayrıldığı nokta' anlamına

¹²⁴⁷ Bkz. Âl-i Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 8.

¹²⁴⁸ Âl-i Yâsin ezdâdın ortaya çıkmasına yol açan nedenleri tezinde ayrıntılı olarak incelemiştir. Geniş bilgi için bkz. Âl-i Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 116-242. Âl-i Yâsin ayrıca, Ebû 'Ubeyd, Tevvezi ve Bedreddin el-Münşi'nin ezdâdla ilgili risalelerini neşrettiği eserin önsözünde ezdâdın nedenlerini özet halinde sunmuştur. Bkz. Âl-i Yâsin, *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 12-19. Ezdâdı ortaya çıkartan sebepler hakkında ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için ayrıca bkz. Çelebi, "Ezdâd", XII, 47-48; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 100-101; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s.16-25.

¹²⁴⁹ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 100-101.

¹²⁵⁰ Bkz. Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi'l-İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 74.

¹²⁵¹ İbnü'l-Enbârî, *Ezdâd*, 27; Âl-i Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 116-138; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 12-13.

¹²⁵² Âl-i Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 138-157; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 13; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 18.

delalet eden kelime, birbirini takip eden gece ve gündüz için kullanılmaya başlamıştır.¹²⁵³

Kelimenin sessel değişime maruz kalması: Örneğin, ‘kuvvetli’ ve ‘zayıf’ anlamında kullanılan ‘متين’ kelimesi aslında ‘zayıf’ anlamında iken, kuvvetli anlamındaki ‘متين’ kelimesiyle birleşmek suretiyle her iki manaya da muhtemel bir hale gelmiştir.¹²⁵⁴

Psikolojik ve toplumsal faktörler: Bir kelimenin alay etmek, küçük düşürmek, ya da nazar değmemesi gibi nedenlerle zıt anlamında kullanılmasıdır. Örneğin kültürümüzde özellikle küçük çocuklara ‘güzel’ anlamını kastetmekle birlikte, nazar değmemesinden sakınmak için ‘çirkin’ denmesi böyledir. Bu durumda ‘çirkin’ kelimesi her iki manayı ihtiva etmektedir. Dalga geçmek için birisine ‘ne de akıllısın’ ‘يا عاقل’ denmesi de böyledir.¹²⁵⁵

Morfolojik Özellikler: Bazen kelimenin formu iki zıt manaya muhtemel olabilir. Bunun en güzel örneği, Arapça ‘اختار’ ve benzeri kelimelerin ismi fail formuyla ismi meful formunun birleşmesidir. Bu durumda ‘مُختار’ kelimesi hem ismi fail hem de ismi meful olmaya elverişli hale gelmektedir.¹²⁵⁶

Mecaz: Kelimenin anlamlarından biri hakikî diğeri mecazî olduğu halde, kullanıla kullanıla hangi anlamın hakikî, hangisinin mecazî olduğunun belirsizleşmesi de ezdâda yol açan önemli bir nedendir.¹²⁵⁷

Kullanım ve bağlam nedeniyle meydana gelen zıtlık: Bazen kelime zıt anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılabilir. Bu durumda kelime her iki manaya da muhtemel gibi algılanabilir. Bunun en güzel örneği “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا ”¹²⁵⁸ ayetindeki ‘فوقها’ lafzıdır. Bu kelime aslında ‘büyük/daha büyük’ anlamında

¹²⁵³ Nitekim İbn Kuteybe de bu kelimenin tefsirinde bu hususa dikkat çekmiştir.

¹²⁵⁴ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 157-165; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 13-14.

¹²⁵⁵ Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 165-175; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 14; krş. Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 74-75; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 23.

¹²⁵⁶ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 175-199; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 14-15; Muhammed Yûnus Alî, *Mukaddime fi İlmeyi'd-Delâle ve't-Tahatub*, s. 73; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 20-21.

¹²⁵⁷ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 214-227; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 16-18.

¹²⁵⁸ Bakara, 2/26.

olmasına rağmen, kullanıldığı bağlam gereği bu ayette ‘küçük/daha küçük’ anlamını ifade etmeye daha elverişlidir.¹²⁵⁹

Bir şeyin, niteliğini daha iyi vurgulamak amacıyla zıt anlamlısıyla ifade etmek: Örneğin, bir şeyin güzelliğini vurgulamak için ‘korkunç’ diye nitelendirildiği takdirde güzelliğin oldukça ileri seviyede olduğunu belirtmek için kullanılmış olur. Dolayısıyla, zamanla bu tür kullanımların artmasıyla bu tür kelimeler de her iki manaya muhtemel hale gelerek ezdâddan sayılır.¹²⁶⁰

Zorlama Yorumlar: Ezdâd kitaplarında zikredilen kelimelerin büyük bir kısmı, aslında ezdâd olmadığı halde müellifler, birçok kelimeyi gelişigüzel bir şekilde biraz da zorlamayla ezdâd kabul etmişlerdir. Oysa bu kelimelerin ezdâddan olması ancak suni ve zorlama yorumlarla mümkündür.¹²⁶¹ Örneğin, Eyyüb ve İshak özel isimlerinin hem Arapça kabul edilip hem de Arapça kabul edilmemesi nedeniyle,¹²⁶² ya da birinci çoğul şahıs (biz) anlamında gelen ‘نحن’ zamirinin, yerine göre ‘ben’ anlamında kullanılması nedeniyle ezdâddan kabul edilmesi¹²⁶³ bu tür zorlama yorumlarla kelimenin ezdâd kitaplarına geçmesine örnek olarak gösterilebilir.

Zıt şeylerin birbirini çağrıştırması: Zıt nesne ve olgular sürekli olarak birbirini çağrıştırır ve birbiriyle mücadele içerisindedir. Dolayısıyla bir lafız, kullanıldığı anlamın zıddını da çağrıştırdığı için, zamanla esas anlamının tam zıddı olan mana için de kullanılmaya başlayarak, bir süre sonra tamamıyla her iki manaya da muhtemel hale gelebilir. Örneğin, hem ‘beyaz’ ve hem de ‘siyah’ anlamında kullanılan ‘جون’ kelimesi, başlangıçta sadece ‘beyaz’ için kullanılmaktayken, daha sonra ‘alaca’ anlamında kullanılmaya başlanmış ve son olarak hem ‘beyaz’ hem de ‘siyah’ manalarını ifade etmeye başlamıştır.¹²⁶⁴

2.3.3.2. Kur’an’ın Anlaşılması Bağlamında Ezdâd Olgusu

Ezdâd kelimelerin birbirine zıt iki manaya delaletleri mümkün olduğu için, Kur’an’da geçen ezdâd kelimelerin kullanıldıkları yerde hangi manayı ifade ettiklerinin bilinmesi

¹²⁵⁹ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 207-214; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 16; Avşar, *Azdâd Hakkında Yazılan Eserler*, s. 19-20. Bu ayetle ilgili geniş değerlendirmelere ilerki sayfalarda yer verilecektir.

¹²⁶⁰ Bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 101; krş. Ömer, *İlmü'd-Delale*, s. 209.

¹²⁶¹ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 227-235; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 18.

¹²⁶² Bkz. İbnü'l-Enbâri, *el-Ezdâd*, s. 415-416.

¹²⁶³ Bkz. İbnü'l-Enbâri, *el-Ezdâd*, s. 182.

¹²⁶⁴ Âl-i Yasin, *el-Ezdâd*, s. 236- 242; *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, s. 19.

önemlidir. Bir kelimenin ezdâd olduğu bilinmediği takdirde, belki de kastedilen mananın tam zıddı bir anlam verilme riski doğabilir. Ezdâd kelimelerle ilgili bir eser telif eden Sicistânî'nin, eserini telif etme amacıyla ilgili söyledikleri bu noktada oldukça dikkat çekicidir. Sicistânî eserinin genel amacını, Arapların sözünde yer alan birçok ezdâd kelimenin açıklanması olarak belirttikten sonra, Kur'an'da الظن kelimesinin hem 'kesinlik' hem de 'şüphe', الرجا kelimesinin de hem 'korku' hem de 'ümit' anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Daha sonra, bir şeyin zıddının ondan başka bir şey olduğunu hatırlatarak, zıt iki manaya muhtemel bir kelimeye verilmesi gereken manadan başkası verildiğinde, kastedilenin tam zıddı bir anlam yüklenmiş olacağına işaret etmektedir. Sicistânî, "Arapların lehçelerini, dolayısıyla lehçeden lehçeye değişen birbirine zıt iki manaya muhtemel kelimeleri bilmeyen kimselerin Allah'ın kelamını yanlış anlamasının önüne geçmeyi amaçladık" diyerek bir nevi özel amacını belirtmektedir.¹²⁶⁵ Sicistânî kadar açıkça zikretmeseler de ezdâdla ilgili eser telif eden diğer müelliflerin zikrettiği maddeleri inceleyerek, bu âlimlerin Kur'an'da geçen ezdâd kelimelerin anlamına ne derece önem verdiklerini kolaylıkla söyleyebiliriz. Zerkeşî ile Suyûtî de Ulumu'l-Kur'ân alanında telif ettikleri eserlerinde ezdâd kelimelerle ilgili açıklama ve örneklere yer vermiştir.

Sözlükte 'üst', 'bir şeyin üstü' ve 'büyük' gibi anlamlara gelen¹²⁶⁶ 'فوق/fevk' kelimesinin ezdâd kelimelerden olduğu, hem 'büyük' hem de 'küçük' anlamlarına delalet edebileceği söylenmiştir.¹²⁶⁷ Bu bağlamda bazı âlimler "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ" ¹²⁶⁸ ayetindeki فَوْقَهَا kelimesinin, sivrisinekten daha büyük değil, daha küçük bir varlık olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Ebû 'Ubeyde ile İbnü'l-Yezîdî ayetteki فَوْقَهَا kelimesini 'sivrisinekten daha küçük/الصغر' şeklinde tefsir etmişler, bunun dışında herhangi açıklamada bulunmamışlardır.¹²⁶⁹ İbn Kuteybe *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserinde Ebû 'Ubeyde'nin bu görüşünü aktarmış ve

¹²⁶⁵ Sicistânî, *Ezdâd*, s. 72; krş. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 101-102

¹²⁶⁶ Ebû Bişr el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî, *et-Takfiye fi'l-Lüga*, (thk. Halil İbrahim el-Atrıyye), Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1976, s. 602.

¹²⁶⁷ Bendenîcî, *Takfiye*, s. 602.

¹²⁶⁸ Bakara, 2/26. *Fevk* kelimesine 'üst' anlamı verildiği takdirde meali "Şüphesiz, Allah bir sivrisineği ya da onun üstündeki bir yaratığı misal vermekten çekinmez" şeklinde olur. Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hakk*, III, 26. Kelimeye 'küçük' anlamı verildiğinde ise manası, "Şüphesiz, Allah bir sivrisineği hatta sivrisinekten daha küçük bir yaratığı bile misal vermekten çekinmez" şeklinde olur.

¹²⁶⁹ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 35; İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 21.

konuyla ilgili ayrıntılı açıklamayı *Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde yaptığını belirtmiştir.¹²⁷⁰

Ferrâ ise ayetteki *fevk* kelimesinin 'küçük' değil, 'büyük' anlamında olduğunu tercih etmiştir. Ferrâ, ayetteki *فَوْقَهَا* kelimesiyle, sivrisinekten daha büyük olan sinek ve örümcek gibi varlıklar kastedildiğini belirtmiştir. Bu kelimedenden sivrisinekten daha küçük varlıkların kastedilmesinin de caiz olduğunu ifade etmekle birlikte, sivrisinek sanki küçüklükte son nokta olduğu için kendisine göre, *فَوْقَهَا* kelimesinden 'sivrisinekten daha büyük' anlamının kastedilmesinin daha hoş olduğunu söylemiştir.¹²⁷¹

Zeccâc, bu ayetteki *فَوْقَهَا* kelimesinin manası hakkında, 'sivrisinekten daha büyük' ve 'daha küçük' şeklinde iki farklı görüş olduğunu belirttikten sonra, bazı nahivcilerin, sivrisineğin küçüklükte son nokta olduğunu gerekçe göstererek birinci manayı tercih ettiğini ifade etmiştir. Zeccâc'a göre, ayetin siyakına göre, verilen örneğin sivrisinekten daha küçük olması amaçlandığı için ikinci mana da tercihe şayandır.¹²⁷² Ahfeş de, Zeccâc gibi her iki manayı da zikretmiştir. Ancak, Ahfeş'in 'sivrisinekten daha küçük' manasının gerekçesini açıklama sadedinde söyledikleri önemlidir. Ahfeş, bunun gerekçesini şöyle açıklıyor: "Sen birisi hakkında 'فلان صغير/falanca küçüktür' dediğinde, muhatabın, o kişinin daha küçük olduğunu kastetmek amacıyla 'وفوق ذلك/bunun da ötesinde' diyebilir."¹²⁷³ Bendenîcî de "bu mana, senin 'فوق ذاك/falanca hakîrdir, hatta hakîrden de ötedir' sözün gibidir"¹²⁷⁴ diyerek benzer bir örnekle konuyu açıklamıştır.

Farklı iki mananın, ayetin anlaşılması açısından doğurduğu farklılığı daha net olarak görebilmek amacıyla, her iki ihtimale göre ayetin meâline yer vermekte yarar görüyoruz. *فَوْقَهَا* kelimesi, sözlük anlamı olan 'daha büyük' şeklinde anlaşıldığında ayetin meali "*Şüphesiz, Allah bir sivrisineği ya da onun üstündeki bir yaratığı misal vermekten çekinmez*" şeklinde olur.¹²⁷⁵ Kelimeye 'küçük' anlamı verildiğinde ise manası, "*Şüphesiz, Allah bir sivrisineği hatta sivrisinekten daha küçük bir yaratığı bile*

¹²⁷⁰ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 44; krş. *Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 190.

¹²⁷¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 20-21.

¹²⁷² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 98.

¹²⁷³ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 215.

¹²⁷⁴ Bendenîcî, *Takfîye*, s. 602.

¹²⁷⁵ Bkz. Duman, *Beyânu'l-Hakk*, III, 26.

misal vermekten çekinmez”¹²⁷⁶ şeklinde olur. Ayetin, Allah’ın bir sivrisinek ya da örümceği misal vermesini küçümseyenlere bir cevap niteliği taşıdığı dikkate alındığında¹²⁷⁷ ayette anlatılmak istenen şeyin Allah’ın çok küçük bir misali bile vermekten çekinmeyeceği olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda ayetin, “*Allah bir sivrisineği hatta sivrisinekten daha küçük bir yaratığı bile misal vermekten çekinmez*” şeklinde anlaşılması, bağlamına ve maksadına daha uygun gibi gözükmektedir. Küçük olan bir şeyin ötesinin, ondan büyük değil daha küçük olmasının gerekmesi de bu manayı desteklemektedir.

Ezdâd olduğu kabul edilen lafızlardan birisi de, sözlükte ‘bir şeyin arkası’ gibi anlamlara gelen ‘وراء/verâe’ kelimesidir. Bu durumda bu kelime, yerine göre, hem ‘ön’ hem de ‘arka’ anlamına muhtemeldir. Bendenîcî de *verâe* kelimesiyle ilgili aynı görüşleri dile getirmektedir.¹²⁷⁸ Ebû ‘Ubeyde, İbnü’l-Yezîdî ve İbn Kuteybe de bu kelimeyi ezdâd kabul etmişler ve “وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا”¹²⁷⁹ ayetindeki *verâe* kelimesini ‘önlere/önlüklerinde’ şeklinde¹²⁸⁰ açıklamışlardır. Bu âlimler bu ayetteki *verâe* kelimesine ‘ön’ anlamını vermekle ve buna örnekler getirmekle yetinmiş, bunun ötesinde herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Ferrâ ile Zeccâc ise, bu kelimeye ‘ön’ anlamını verirken, teorik bazı açıklamalar da yapmışlardır. Sözelimi Ferrâ *verâe* kelimesinin, *zaman* ile ilişkili durumlarda, yani bir şeyin zaman açısından başka bir şeyin önünde olduğunun bildirilmesi amaçlandığı takdirde ‘ön’ anlamına gelebileceğini söyleyerek kelimenin ‘ön’ anlamında kullanılmasının kuralını belirtmiştir. Dolayısıyla bu durumda, bir insanın önünde bulunan birisi, yani mekânsal öncelik için ‘هو وراءك’ ifadesi kullanılmaz. Ancak sözelimi “soğuklar geliyor” demek için ‘وراءك برد شديد’ ifadesi kullanılabilir.¹²⁸¹ Zeccâc bu ayetteki *verâe* kelimesinin ‘arka’ anlamı verilmesinin daha güzel olduğunu belirttikten sonra, ‘ön’ anlamına gelebileceğini ‘قيل’ lafzı ile ifade etmiş ve Arapçada bu durumun caiz olduğunu söylemiştir. Daha sonra “insanın önündeki şey gözükmediği takdirde arkasındaymış gibi sayılır” diyerek *verâe* kelimesinin ‘ön’ anlamında kullanılmasının normal bir kullanım oluşunun gerekçesini

¹²⁷⁶ Krş. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meâl Tefsir*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), 3 cilt, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, I, 9; Öztürk (haz.), *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli)*, Otto, Ankara 2008, s. 4.

¹²⁷⁷ Bkz. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, III, 27.

¹²⁷⁸ Bendenîcî, *Takfiye*, s. 75.

¹²⁷⁹ Kehf, 18/79.

¹²⁸⁰ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 412; İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 108; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 270.

¹²⁸¹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 157.

izah etmiştir.¹²⁸² Bu tür zamanla ilgili olgular da, aslında önümüzdeki günlerde yaşanacağı halde, an itibariyle, gözükmedikleri için arkamızda sayılırlar. Buna göre, Kehf Sûresi'nin ilgili ayetinde anlatılan olayda, aslında kral, gemi sahiplerinin önlerinde, karşılarında olmasına rağmen, ayette niye 'arka/verâe' kelimesinin kullanıldığını Zeccâc'ın yaptığı bu açıklamayla izah etmek mümkündür. Zira kral her ne kadar onların önünde olsa da, henüz onu görmediklerine işaret etmek için *verâe* kelimesi kullanılmış olabilir. Bu arada akla şöyle bir soru gelebilir: Niye bu zorlamalara giriliyor ve ayetteki *verâe* kelimesine 'ön' anlamı veriliyor? Bu kelimeye 'arka' anlamı verilerek ayetin "*Onların ardında, gördüğü her sağlam gemiyi gasp eden bir kral vardı*" şeklinde anlaşılmasının önünde bir engel mi vardır? Aslında ayetin böyle anlaşılmasında herhangi bir engel olmadığı, hatta *verâe* kelimesinin temel anlamının 'arka' olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu soru makuldür. Fakat, arkalarından takip edilmeleri halinde geminin sahibinin ve Hz. Musa'nın bu takibin farkında olmaları ve dolayısıyla Hz. Musa'nın yol arkadaşının gemiye niye zarar verdiğini anlamaları beklenirdi. Oysa, bilindiği üzere Hz. Musa bunun gerekçesini anlayamadığı için, gemiye niye zarar verdiğinin hikmetini sormuş ve buna cevaben arkadaşı, "*Onların önünde, gördüğü her sağlam gemiyi gasp eden bir kral vardı*" diyerek gemi sahiplerinin önlerine, karşılıklarına çıkacak tehlike nedeniyle gemiyi kusurlu hale getirdiğini söylemiştir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, gemileri gasp eden kralın önlerinde olması, ve buna göre *verâe* kelimesine 'önlerinde' anlamı verilmesi daha uygun gibi gözükmektedir.

Arapçada, birbirine zıt iki manada kullanılan kelimelerden biri de 'الظن/zan'dır. Sözlükte *bir emare ve belirti sonucu oluşan şey anlamındaki* 'الظن/zan' kelimesinin ezdâd kelime olması, sözkonusu emarenin güçlü ya da zayıf olmasından kaynaklanmaktadır. Zira, güçlü olduğu takdirde, emare sonucunda zihinde oluşan düşünce bilgi derecesine ulaşır, zayıf olduğunda ise vehim seviyesinde kalır.¹²⁸³ *Zan* kelimesi Kur'an'da hem 'kesin bilgi' hem de 'zan/vehim' anlamında kullanılmıştır. Örneğin, "وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ" ¹²⁸⁴ "رَاجِعُونَ" ayetindeki *zan* kelimesi kesin bilgi anlamında kullanılmıştır. İlk sözlük müellifi Halil b. Ahmed *zan* kelimesinin şüphe ve kesinlik anlamına geldiğini

¹²⁸² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, III, 249.

¹²⁸³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 317.

¹²⁸⁴ Bakara, 2/45-46.

belirttikten sonra, bu ayeti örnek göstermiştir.¹²⁸⁵ Aynı şekilde, Ebû ‘Ubeyde, İbnü’l-Yezîdî, İbn Kuteybe ve Zeccâc *zan* kelimesinin kesinlik ve şüpheye delalet eden ezdâd bir kelime olduğunu belirterek, bu ayette kesin bilgi, ya da ilim anlamında kullanıldığını söylemişlerdir.¹²⁸⁶ Bu ayetteki *zan* kelimesine şüphe anlamı verildiği takdirde ne tür bir sonuca yol açacağını göstermesi açısından Zeccâc’ın konuyla ilgili görüşlerine kısaca değinmekte yarar görüyoruz. Zeccâc bu bağlamda *zan* kelimesinin ‘kesin olarak inanmak’ anlamına delalet ettiğini söyledikten sonra, ayetin “sabır ve namazla Allah’tan yardım istemenin, sadece Allah’a kavuşacaklarına kesin olarak inanan insanlar için kolay olduğu” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Daha sonra da Allah’a kavuşacakları konusunda şüphesi olanların, sabır ve dua ile Allah’tan yardım istemek şöyle dursun, dalalet ve küfre düşeceklerine dikkat çeker. Zeccâc bu açıklamalardan sonra, *zan* kelimesinin ‘kesinlik’ anlamında kullanılışının dilde mevcut olduğunu da ekleyerek, bu mananın doğruluğunu delillendirir.¹²⁸⁷ Bu ve benzeri ayetlerde ‘kesin olarak inanmak ve bilmek’ anlamlarına delalet eden, dolayısıyla da bu şekilde anlaşılması gereken *zan* kelimesinin, bazı ayetlerde ise şüphe ve vehim olarak anlaşılması gerekmektedir. Aksi halde ayette kastedilen mananın tam tersi bir sonuç ortaya çıkar. Örneğin, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ”¹²⁸⁸ ayetiyle, Kur’an’da iki farklı yerde tekrarlanan “إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا”¹²⁸⁹ ayetinde geçen *zan* kelimelerinin ‘kesin bilgi’ olarak anlaşılması mümkün değildir. Zira ilk ayette zannın bir kısmının günah olduğu ve zandan kaçınılması emredilmektedir. İkinci ayette ise zannın gerçek konusunda hiçbir şey ifade etmediği buyrulmaktadır. Bu ayetlerde *zan* kelimesi kesin emarelere dayanmayan vehimden ibaret olduğu için eleştirilmiş ve bu tür zandan kaçınılması emredilmiştir. Nitekim Necm Sûresi’ndeki “وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ”¹²⁸⁹ ifadesinin hemen başında geçen “وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ” ifadesi bu ayetteki *zan* kelimesiyle kesin bilgi değil, şüphe ve vehim kastedildiğini göstermektedir. Bu üç ayette *zan* kelimesi farklı yerlerde tamamen birbirine zıt iki manada kullanılmıştır. Dolayısıyla kelimelerin delaletiyle ilgili bu tür özelliklerin bilinmesi Kur’an’ın anlaşılması açısından son derece önem arz etmektedir.

¹²⁸⁵ Bkz. Halil, *el-‘Ayn*, VIII, 152.

¹²⁸⁶ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 39-40; İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 22; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 46; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 115.

¹²⁸⁷ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, I, 115-116.

¹²⁸⁸ Hucurât, 49/12. “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının! Çünkü zannın bir kısmı günahdır.” Kırş. Duman, *Beyânu’l-Hakk*, III, 436-437.

¹²⁸⁹ Yunus, 10/36; Necm, 53/28.

Kur'an'daki ezdâd kelimelerden bir diğeri, temel anlamı, arzu edilen bir şeyin gerçekleşmesini ümit etmek olan¹²⁹⁰ *recâ* kelimesidir. Bu anlamının yanı sıra, *recâ* kelimesinin Kur'an'da 'korkmak' anlamında kullanıldığı da görülmektedir. Bu durumu Râgıb el-İsfahânî, ümit ile korkunun birbirlerini gerektirmesiyle açıklamakta¹²⁹¹ ve *recâ* kelimesinin 'korku'ya delalet etmesine “مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا”¹²⁹² ayetini örnek göstermektedir. Bazı ayetlerdeki *recâ* kelimesine, ezdâd olmasını gerekçe göstererek ve bağlama uygun olmasından hareketle müfessirler de 'korku' anlamı vermişlerdir. Örneğin, Zeccâc bu ayeti, “nasıl oluyor da Allah'ın azametinden korkmuyorsunuz?” gibi anlamlar vermiştir.¹²⁹³ Aynı şekilde İbnü'l-Yezîdî de bu ayetteki *recâ* lafzının korku anlamına delalet ettiğini, Tihâme lehçesinde olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldığı takdirde kelimenin bu tür kullanımının mevcut olduğunu söylemiştir.¹²⁹⁴ *Recâ* kelimesinin 'korku' anlamına delaleti konusunda en kapsamlı açıklamayı ise Ferrâ yapmış ve konuyla ilgili bir ilkeye dikkat çekmiştir. Ferrâ, bazı müfessirlerin “وَتَرْجُونَ مَنْ”¹²⁹⁵ ayetindeki *تَرْجُونَ* kelimesinin 'تخافون/korkuyorsunuz' anlamında olduğunu söylediklerini, oysa, *recâ* kelimesinin olumsuzluk edatıyla birlikte olması dışında 'korku' anlamında kullanıldığına rastlamadığını öne sürmüştür. *Recânın* korkuya delalet edebilmesi için, “مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا”¹²⁹⁶ ayetindeki gibi olumsuzluk edatıyla birlikte olması gerektiğini söylemiş ve sözgelimi, 'senden korktum' anlamında رجوتك ifadesinin kullanılmayacağını zikretmiştir.¹²⁹⁷

2.3.4. Anlam Değişmesi

Bilindiği üzere, dil durağan bir olgu olmayıp, sürekli değişir ve gelişir. Dildeki bu değişim veya gelişim yavaş olabildiği gibi, çok hızlı da olabilir. Dildeki sesler, lafızlar, lafızların siygaları ve manaları değişim ve gelişime tabidir. Bu manada dil nesilden nesile çeşitli değişikliklere maruz kalarak taşınır. Dildeki değişimlerin önemli bir kısmını manadaki değişim ve gelişim oluşturmaktadır. Lafızlar, şeffaf dolaplar içerisinde sergilenip, ihtiyaç olduğunda oradan alınıp kullanılan birer vasıta olmayıp, insanlar arası dolaşan birer olgudur. Lafızların insanlar arasındaki dolaşımı ise, onların

¹²⁹⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 190-191.

¹²⁹¹ Bkz. Râgıb, *Müfredât*, s. 190.

¹²⁹² Nûh, 71/13.

¹²⁹³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, V, 179; III, 258.

¹²⁹⁴ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 130.

¹²⁹⁵ Nisâ, 4/104.

¹²⁹⁶ Nûh, 71/13.

¹²⁹⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 286.

zihinleri, ruhları, duyguları ve yaşadıkları dönemle doğrudan alakalıdır. İnsanların zihinsel, ruhsal ve duygusal nitelikleri zamandan zamana değiştiği gibi, mekânsal ve kültürel açıdan da farklılık gösterebilir. Anlamın şekillenmesi ve keyfiyeti de buna göre gerçekleşir ve değişir. Bu yüzden, bir önceki neslin diliyle bir sonraki neslin dili tam manasıyla aynı olmaz.¹²⁹⁸ Hatta bazen bu değişim çok kısa zaman diliminde bile gerçekleşebilir. Anlam değişmesini, kısaca “*gösterenle gösterilen arasında kurulmuş olan bir ilişkinin az çok değişmesi*”¹²⁹⁹ veya “*bir göstergenin başlangıçta dile getirdiği kavramda bir daralma, bir genişleme belirmesi ya da aynı sözcüğün bir zaman sonra başka bir kavramı anlatır duruma gelmesi*”¹³⁰⁰ olarak tanımlamak mümkündür.

Bugün büyük ölçüde *tarihsel semantiğin* inceleme konusu olan anlam değişimleri, dille ilgilenen ilim adamlarının öteden beri ilgilendiği bir husus olmuştur. Bu bağlamda birçok dil bilgini anlam değişikliğiyle ilgilenmiş, dildeki anlamı değişen unsurları tespit etmeye, bunların nedenleri ve çeşitlerini belirlemeye çalışmıştır.¹³⁰¹ Semantik ilk başta kelimelerin anlamında görülen değişikliklerle ilgili olarak ortaya çıkmış,¹³⁰² daha sonra ikiye ayrılarak, anlam değişimleri *artsüremlî/tarihsel semantiğin*, bir dildeki ya da metindeki anlam ilişkileriyle de *eşzamanlı semantiğin* ilgili alanı olarak kabul edilmiştir.

2.3.4.1. Anlam Değişmesinin Nedenleri

Anlam değişimi çeşitli nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Anlam değişimiyle ilgili birçok farklı neden öne sürülmüştür. Biz bu nedenleri altı ayrı kategoride ele almayı uygun gördük. Ayrıca şunu da belirtelim ki, bu nedenler arasında kesin sınırlar koymak her zaman için mümkün ve doğru değildir. Dolayısıyla, herhangi bir kelimenin maruz kaldığı anlamsal değişimi bu nedenlerden bir kaçıyla açıklamak mümkündür. Bunlardan önemli olanlar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.¹³⁰³

¹²⁹⁸ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 256. Anlam değişmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 211-217; Güven, *Çokanlamlılık*, 140-157.

¹²⁹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 212.

¹³⁰⁰ Aksan, *Anlambilim*, s. 88.

¹³⁰¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 211; Guiraud, *Anlambilim*, s. 53 ve devamı; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 140-141;

¹³⁰² Palmer, *Semantik*; s. 22; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 141-142;

¹³⁰³ Anlam değişimlerinin nedenleri hakkında bilgi için bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 67-84; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 256-259; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216-217; Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambililimi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, s. 140-156; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 124-126; Palmer, *Semantik*, s. 22-23.

2.3.4.1.1. Dilsel Nedenler

Anlam değişmelerinin bir kısmı dilin öz niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Dilin özelliklerinden birisi kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Aktarım esnasında bazı kelimelerin anlamının bulanık olması değişimin kolaylaşmasına yol açar. Sözcükler işaret ettikleri nesne ya da eylemlerin imgesini zihinde net bir şekilde canlandırmaz. Diğer bir ifadeyle kelimeler, anlamlarıyla birlikte ihtiyaç duyulduğunda alınıp kullanılacak şekilde şeffaf bir dolapta değildir. Bu durum anlam değişiminin nedenlerinden birisidir.¹³⁰⁴

Bazı kelimelerin çağrışımlarından birisinin çeşitli nedenlerden ötürü tali olması anlam değişikliğine yol açabilir. Tali olan çağrışım zamanla temel anlama doğru kayarak onun yerini alır.¹³⁰⁵ Dilbilimde ‘en az çaba’ ilkesi olarak kurallaşan, konuşurken bildirişim için gerekli olmayan şeylerin atılması sözcüklerin yeni anlamlar kazanmasına yol açan etkenlerdendir. Ayrıca iki sözcüğün sürekli birlikte kullanılması sonucu birinin anlamının diğerinin anlamını da kazanması (anlam bulaşması), kelimenin kökeninin yanlış tespit edilmesi gibi hususlar da kelimelerin anlamının değişmesine yol açan dilsel etkenler arasında kabul edilebilir.¹³⁰⁶ Bazı kelimelerin çok fazla kullanılması da anlam değişikliğinin nedenleri arasında gösterilebilir. Zira kelimelerin kullanımı çoğaldıkça manasının değişme ihtimali de artmaktadır.¹³⁰⁷

2.3.4.1.2. Tarihî Etkenler

Aslında anlam değişimi tarih içerisinde gerçekleşen, dolayısıyla zamana bağımlı bir olgudur. Bu yüzden, anlam değişikliklerinin hepsinde bir şekilde tarih faktöründen söz etmek mümkündür.¹³⁰⁸ Bununla birlikte, bazı faktörlerin daha fazla öne çıktığı olguların varlığı, nedenlerin farklı kategoriler halinde ele alınmasına yol açmıştır. Tarihî etkenlerde, herhangi bir faktör ön planda olmayıp, tarihsel süreçte insanın bilgisinin değişmesi nedeniyle kelimenin anlamının yeni bir boyut kazanması sözkonusudur.

¹³⁰⁴ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 256.

¹³⁰⁵ Guiraud, *Anlambilim*, s. 67; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 256-257.

¹³⁰⁶ Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 73-81.

¹³⁰⁷ Bkz. Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 150-151.

¹³⁰⁸ Nitkeim Guiraud “Tarihsel nedenler hemen hemen bütün anlambilimciler tarafından benimsenmiştir” diyerek buna işaret etmiştir. Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 82.

Çeşitli bilimsel ve teknolojik alanlarda yapılan yeni buluşlar, kelimenin içeriğinin değişmesini gerekli kılar. Yapılan buluşlarla, kelimelerin delalet ettiği nesnelere niteliklerinin daha önce bilinenden farklı olduğunun keşf edilmesi, anlamlarının yeni keşfedilen şekle bürünmesine yol açar. Bu durumda, lafız kalırken, mana değişmiş olur. Sözelimi, ‘atom’ sözcüğü bölünemez anlamında kullanılmaktayken, atomun bölünebilirliği keşfedildikten sonra, ‘atom’ sözcüğünün anlamındaki bölünemezlik yok olmuştur.¹³⁰⁹ Yine otomobil icat edilmeden önce ‘at arabası’ için kullanılan ‘araba’ sözcüğünün, bugün ‘otomobil’ için,¹³¹⁰ ‘deve kervanları’ anlamını ifade eden ‘قطار’ kelimesinin günümüzde ‘tren’ anlamında kullanılması¹³¹¹ aynı şekilde ihtiyaçlarla açıklanabilir.

2.3.4.1.3. Çeşitli Alanlardaki İhtiyaca Bağlı Etkenler

Bir dili konuşan insanların ihtiyaçları doğrultusunda bazı kelimelere yeni anlam yüklenmesi veya başka dildeki kelimelerin ödünç olarak alınıp kullanıldıkları birçok dilbilimci tarafından kabul edilmektedir. Yeni icad edilen veya başlangıçta pek bilinmeyen ya da sık rastlanmayan bir nesne ya da olguya kendisine benzeyen ve daha iyi bilinen bir varlığın adının verilmesi söz konusu olabilir. Bu durumda kelimenin anlamında bir genişleme ya da anlam çokluğu olabileceği gibi, zamanla yeni anlam eski anlamın yerini alarak anlamın tamamen değişmesine dahi yol açabilir. Bilimsel terimler ya da insan vücudundaki organların çeşitli nesnelere ad olarak verilmesi bu tür değişime örnek gösterilebilir.¹³¹² İnsanın bir organı için kullanılan ‘ağız’ kelimesinin ‘şişenin ağzı’, ‘dere ağzı’ gibi nesnelere için kullanılması insan vücudundaki organların başka şeyler için kullanıldığı durumlara örnektir. ‘Bir olayın veya durumun anlaşılmasına yardım eden şey, alamet’ anlamındaki ‘belirti’ kelimesinin, bir tıp terimi olarak, ‘vücuttaki işlevsel bir bozukluğun, hastalığın göstergesi olan durum veya görüntü, semptom’ anlamında,¹³¹³ yine bir şeyi açıklamak, izhar etmek anlamındaki ‘beyan’ kelimesinin beyan ilminin alt dallarından birisinin adı olarak kullanılması terimleşme yoluyla gerçekleşen anlam değişimine örnek gösterilebilir.

¹³⁰⁹ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 125; Guiraud, *Anlambilim*, s. 82.

¹³¹⁰ Bkz. Palmer, *Semantik*, s. 23.

¹³¹¹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 259. ‘Araba’ ve ‘قطار’ kelimelerinin maruz kaldığı anlam değişimini ihtiyaçlarla açıklamak mümkündür. Hatta günümüzde bu kökten türetilen ‘المطار’ kelimesi havalimanı anlamında kullanılmaktadır.

¹³¹² Guiraud, *Anlambilim*, s. 68-69; Kınar, *Anlabilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 148-149.

¹³¹³ *TDK Türkçe Sözlük*, s. 239.

2.3.4.1.4. Sosyo-Kültürel Etkenler

Anlam değişimlerine yol açan en önemli etkenlerin toplumsal etkenler olduğunu söylemek mümkündür. Zira dil, toplumsal bir varlık olan insanın iletişim ve düşünme aracıdır. Bu yönüyle dil de toplumsal bir olgudur.¹³¹⁴ Toplumda yaşanan çeşitli kırılmalar, savaşlar ve inkılâplar da kelimelerin anlamının değişmesine yol açar. Hatta bu tür durumlardaki anlam değişimleri daha hızlı olur. Sözelimi, Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıktıktan sonra bazı yüksek rütbe ifade eden kelimeler ya tamamen terkedilmiş ya da anlamları değişmiştir. Örneğin, 'efendi' kelimesi daha önce yüksek makamdakiler için kullanılırken, daha sonra, sözelimi 'kapıcı' gibi, düşük bir rütbeyi ifade eder hale gelmiştir. Osmanlı dönemindeki bazı kelimeler Cumhuriyet döneminde de anlam değişikliğine uğramıştır. Bu bağlamda şehzadeler, din adamları gibi önde gelen kişiler için kullanılan 'efendi' sözcüğü, daha düşük mevkideki görevi yerine getiren insanlar için kullanılmaya başlanmıştır.¹³¹⁵ İslam'ın gelmesi ve Kur'an'ın, Arapların kullandıkları birçok kelimenin anlam içeriğini değiştirmesi de buna örnek gösterilebilir. Ayrıca tenzil sonrası dönemde de çeşitli nedenlere bağlı olarak bazı kelimeler anlamsal değişime maruz kalmıştır.¹³¹⁶

Anlam değişiminin nedenleri bizatihi bir toplumun kendi içerisindeki gelişmeler olabileceği gibi, toplumlar arası etkileşim ya da kelimelerin bir toplumsal ve kültürel çevreden başka bir çevreye nakledilmesiyle anlamlarında daralma, genişleme ya da başkalaşma olabilir.¹³¹⁷

2.3.4.1.5. Sosyo-Politik Etkenler

Bazı durumlarda ideolojik ya da siyasi amaçlarla bir kelimeye yeni bir içerik kazandırılması sözkonusudur. Zamanla bu yeni içerik kelimelerin anlam alanına dâhil olur ve kelimenin anlamlarından birisi haline gelebilir, hatta eski anlamın buharlaşarak, yeni anlamın yaygın hale gelmesine neden olabilir. Kur'an'da daha çok inkârcıları nitelemek için kullanılan 'fısk' kelimesinin tenzil sonrası siyasi ve mezhebi tartışmalar sonucunda Müslümanlar için kullanımının yaygınlaşması bu duruma örnek olarak

¹³¹⁴ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 125-126.

¹³¹⁵ Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 145-146; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216-217.

¹³¹⁶ Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 145-146.

¹³¹⁷ Guiraud, *Anlambilim*, s. 78-79; Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 119-120, 178.

gösterilebilir. Aynı şekilde siyasal bir içerik kazandırılması sonucu Kur'an'da kullanıldığı anlamı değişen 'halife' kelimesi, hilafet tartışmalarının merkezine oturmuştur. Kur'an'da farklı formlarıyla birlikte üç yerde geçen 'şûra' kelimesi meşrûtiyetin ilanı ile 'meşrutiyet'e, son dönemlerde ise demokrasiye referansta bulunan ve bu olguların mütakabiliymiş gibi kullanılan bir içeriğe bürünmüştür.¹³¹⁸

2.3.4.1.6. Sosyo-Psikolojik Etkenler

Utanma duygusu nedeniyle birçok sözcüğün kullanımı bırakılarak, daha başka sözcüklerin kullanılması, ya da toplumsal incelik gereği olumsuz çağrışımlar yapacak kelimelerin kullanımının terk edilip, onların yerine başka sözcüklerin kullanılması sözkonusudur. Bu durumda kullanılan sözcük eski anlamı yerine yeni bir anlam kazanmış olur.¹³¹⁹ Bu olumsuz çağrışımlar psikolojik ve aynı zamanda toplumsal oldukları için, bunları anlam değişimine yol açan sosyo-psikolojik etkenler olarak ifade etmek mümkündür. Kur'an'ı Kerim'de, edebî amaçla bu tür ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz.¹³²⁰

Ayrıca bazen çeşitli çağrışımları olan kelimelerin duygusal amaçla farklı nesnelere için kullanılması sözkonusudur. Bir şeye, kendisinden daha küçük bir şeye benzetilerek onun adıyla hitap edilmesi, o insanın sevimliliğini göstermek amacıyla yapılabildiği gibi, bazen de onun güçsüzlüğünü ifade etmek için de yapılabilir. Aynı şekilde, bazen de birisinin güçlülüğünü ya da kötülüğünü göstermek amacıyla, kendisinden büyük bir nesnenin adıyla hitap edilmesi de geçerlidir. Bu durumda sözkonusu sözcük *küçültme* ya da *büyültme* yoluyla anlam değişimine uğramış olur.¹³²¹

¹³¹⁸ *Halife* ve *şûra* kelimelerinin uğradığı bu değişim için bkz. Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, s. 39-44; *Halife* kelimesinin türdeşleriyle ilgili analiz ve Kur'an'da kullanıldığı anlam hakkında bilgi için bkz. Pazarbaşı, "Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik", *Bilimname*, Kayseri 2003, sayı: 1, s. 16-30.

¹³¹⁹ Guiraud, *Anlambilim*, s. 71-73.

¹³²⁰ Örneğin, "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" (Mâide, 5/6) ayetindeki الْغَائِطِ ve لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ifadeleri hakîkî manalarında kullanılmamıştır. Bu lafızların eski manalarına ilaveten yeni anlamları da ifade ettiği düşünülürse, anlam genişlemesi; eski manalarının tamamen unutulduğu düşünüldüğünde ise anlam başkalaşması sözkonusu olur. Lafızların anlamı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzül-Kur'ân*, I, 128, 155; İbn Sikkît, *İslâhu'l-Mantık*, s. 315.

¹³²¹ Guiraud, *Anlambilim*, s. 69-70.

2.3.4.2. Anlam Değişmesinin Çeşitleri

Anlam değişmelerinin nedenlerini belirlemede olduğu gibi, türleriyle ilgili de birçok araştırma yapılmış ve anlam değişmeleriyle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerin en yaygın olanı anlam değişmelerinin mantıksal ve değersel olmak üzere iki kategori altında incelenmesidir. Mantıksal sınıflandırmada anlam değişimleri, anlam daralması, anlam değişmesi ve anlam başkalaşması şeklinde tezahür eder. Değer ifade eden sınıflandırmaya göre anlam değişimleri anlamın bayağılaşması veya iyileşmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹³²² Bir kavramın anlamı tenzil döneminde veya tenzil sonrası dönemde değişerek, daralma, genişleme veya başkalaşmaya uğraması Kur'an tefsiri açısından önemli olduğu gibi, herhangi bir kavramın anlamı iyileşme ya da bayağılaşmaya maruz kalmışsa bu da tefsir açısından önemlidir. Bu yüzden, araştırmamızda bütün bu anlam değişmeleri hakkında kısaca bilgi vermekte yarar görüyoruz.

2.3.4.2.1. Anlam Daralması

Anlam daralması, bir göstergenin manasının daralarak önceden delalet ettiği nesne ya da kavramın ancak bir kısmını anlatır duruma gelmesi,¹³²³ genel anlamdan özel anlama geçmesidir.¹³²⁴ Örneğin, bugün Türkçemizdeki sadece erkek çocuklar için kullanılan *oğlan* sözcüğü, Göktürk Kitabelerinde herhangi bir ayırım yapılmadan hem erkek hem de kız çocukları için kullanılmıştır. Aynı şekilde, 'yerleşmek', 'yer tutmak' gibi anlamlarda kullanılan *konmak* kelimesi günümüz Türkçesinde, daha çok, 'uçan bir şeyin konması' anlamında kullanılmaktadır. Çokanlamlı bir kelimenin, anlamlarından bazısını ya da birini yitirmesi de anlam daralmasıdır. Örneğin, *dirilmek* sözcüğü eski dönemlerde hem 'yaşamak' hem de 'öldükten sonra canlanan' anlamına gelirken, bugün sadece 'öldükten sonra canlanmak' anlamında kullanılmaktadır.¹³²⁵

¹³²² Anlam değişiminin çeşitleri hakkında bilgi için bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 54 vd.; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 212-213; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 126-129; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara 2001, s. 28-32; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 145-152; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 259-262; Sa'ran, *İlmü'l-Lüga*, s. 280-286; Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 156-175.

¹³²³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 213; Sa'ran, *İlmü'l-Lüga*, s. 283; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 259; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 148; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 124-125.

¹³²⁴ Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 179.

¹³²⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 213-214.

Kur'an'ın pekçok yerinde geçen 'الفاكهة' kelimesi, önceleri 'bütün sebze ve meyveler' için kullanılırken, daha sonra anlam daralmasına uğrayarak, sadece 'bazı meyveler'i ifade etmeye başlamıştır.¹³²⁶ Yine, Kur'an'da pek çok yerde ve farklı anlamda kullanılan *secde* kelimesi Türkçeye geçerken sadece dinî terminolojideki dar anlamıyla geçmiştir. Zaten, kelimeler bir dilden diğer bir dile geçişlerinde çoğunlukla anlam daralmasına maruz kalırlar.¹³²⁷

Kur'an'da geçen kelimelerden anlam daralmasına uğrayan diğer bir kelime 'fıkıh' kelimesidir. Nitekim Gazâlî "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"¹³²⁸ ve "لَهُمْ قُلُوبٌ لَا" ¹³²⁹ "يَتَفَقَّهُونَ بِهَا" ayetlerini de örnek göstererek daha genel olarak 'anlamak' anlamında kullanılan *fıkıh* kelimesinin, zamanla anlam daralmasına uğrayarak sadece *fıkıh* ilmini ifade eder hale geldiğini belirtmiştir.¹³³⁰

Önceleri 'bildirmek' anlamında kullanılan اذنان kelimesi, İslam sonrası daha özel olan 'namaz vaktinin bildirilmesi' anlamına delalet edecek şekilde anlam daralmasına uğramıştır. Aynı şekilde, 'iki kapak arasında derlenmiş yazı' anlamındaki مُصَنَّف kelimesinin anlamı daralarak¹³³¹ Kur'an-ı Kerim için kullanılır haline gelmiştir.

2.3.4.2.2. Anlam Genişlemesi

Anlam genişlemesini, bir nesnenin, bir işin bir bölümünü, ya da bir türünü gösteren bir lafzın kullanım alanının genişleyerek, gösterilen kısmının dar anlamdan geniş anlama intikal etmesi olarak tanımlamak mümkündür. Böylece kelime aslında olduğundan daha geniş bir anlama sahip olur.¹³³² Anlam değişimine yol açan tarihsel etkenler kısmında örnek verdiğimiz 'araba' kelimesi önceleri elle ya da atlarla yürütülen vasıta için kullanılıyorken, günümüzde bunların yanı sıra, otomobil için de kullanılıyor hale

¹³²⁶ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 149; Sa'ran, *İlmü'l-Lüga*, s. 284.

¹³²⁷ Güven; *Çokanlamlılık*, s. 149-150; Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 179-181.

¹³²⁸ Tevbe, 9/22.

¹³²⁹ A'râf, 7/179.

¹³³⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroglu), 4 cilt, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, I, 83-84; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 150.

¹³³¹ Bkz. Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 180.

¹³³² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 214; Güven; *Çokanlamlılık*, s. 146; Rudeynî, *Fusûl fi İlmî'l-Lügati'l-Âmm*, s. 260; Sa'ran, *İlmü'l-Lüga*, s. 284; Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 178; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 125-127; Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 161.

gelmesi, bir tür anlam genişlemesidir.¹³³³ Yine, yükselmek anlamındaki ‘تعال’ kelimesi, zamanla aşağı inmek (هبوط:) anlamında kullanılır hale gelmiştir. Nitekim İbn Kuteybe Ferrâ’nın bu kelimeyle ilgili şu açıklamalara yer verir: “Bu kelime aslında yücelmek anlamındaki ‘العلو’ ” kökünden gelmektedir. Daha sonra kullanım sıklığı nedeniyle ‘gel’ (هَلَمَّ) kelimesiyle eşanlamlı olmuş, hatta yukarıda duran bir adama ‘yanıma in/gel’ anlamında ‘تعال’ denmeye başlanmıştır. Oysa ‘تعال’ nin anlamı aslında yükselmektir (صعود:).¹³³⁴”

2.3.4.2.3. Anlam Başkalaşması

Kelimenin anlamında herhangi bir daralma ya da genişlemeden ziyade, başkalaşma, yani lafzın eskisinden bambaşka yeni bir kavramı yansıtması sözkonusudur. Türkçedeki ‘üzme’ fiili Göktürk Kitabeleri’nde ‘kırmak, kesmek’ anlamlarında kullanılmışken, bugün ‘bir insanı üzme’ anlamında kullanılmıştır.¹³³⁵ İki nesne arasındaki, sebebiyet, benzerlik gibi çeşitli alakalar nedeniyle hakiki anlamdan mecazi anlama yapılan geçişler de anlam başkalaşmasına örnek gösterilebilir.¹³³⁶

Câhiliye döneminde *melek* kelimesi, tapınmaya layık olacak şekilde saygıya layık bir varlık için kullanılıyorken, Kur’an’da bu kelime anlam başkalaşmasına uğrayarak içeriğindeki tanrılık anlamını yitirmiş, yaratılmış ve sürekli Allah’a itaat eden bir varlık anlamını kazanmıştır.¹³³⁷

2.3.4.2.4. Anlam Bayağlaşması

Anlam bayağlaşması, daha önce toplum nazarında olumlu ve yüce anlamlar ifade eden kelimelerin çeşitli nedenlere bağlı olarak, zamanla içeriklerindeki olumlu ve yüce anlamları yitirerek sıradan ya da olumsuz ve bayağı anlamları ifade eder hale gelmesidir.¹³³⁸ Örneğin, Endülüs Emevilerinde ‘başvezir’ için kullanılan ‘حاجب’

¹³³³ Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, s. 285.

¹³³⁴ İbn Kuteybe, *Tevîlu Müşkili’l-Kur’ân*, s. 556; krş. Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 260.

¹³³⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 215; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur’an’a Uygulanması*, s. 27-128.

¹³³⁶ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 261;

¹³³⁷ Güven, *Çokanlamlılık*, s. 152; krş. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., s. 23-25; Soysaldı, *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*, s. 32; “Kur’an’ı Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum t.y., s. 40.

¹³³⁸ Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, s. 280-281; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 261;

kelimesinin bugün ‘*kapı görevlisi*’ anlamında kullanılması,¹³³⁹ böyle bir anlam değişimidir. Yine daha önce anlam değişimine yol açan sosyo-kültürel etkenler kısmında örnek olarak zikrettiğimiz ‘efendi’ gibi ünvanların zamanla sıradan anlam ifade etmesi bir tür anlam bayağılaşmasıdır.¹³⁴⁰

2.3.4.2.5. Anlam İyileşmesi

Anlam iyileşmesi, daha önce sıradan ya da olumsuz bir anlamı ifade eden bir kelimenin, toplum nazarında daha yüce ve olumlu bir anlam için kullanılmaya başlamasıdır.¹³⁴¹ Örneğin, *mareşal* lafzı İngilizce’de ‘at seyisliği yapan’lara verilen bir ad iken, daha sonra ordudaki en yüksek mevkîlerden birine yükselmiş komutan için kullanılır hale gelmiştir.¹³⁴² Yine önceleri ‘امتاز’ kelimesi herhangi bir olumlu değer içermeksizin ‘iki şeyin birbirinden ayrılması’ anlamında kullanılmaktaydı. Nitekim Kur’an’da “وَأَمَّا زُورًا”¹³⁴³ ayetinde günahkârların diğer insanlardan ayrılmasını, deyim yerindeyse mekânsal bir ayrılmayı, ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak daha sonra kelimenin anlamında olumlu bir yönde değişme meydana gelmiş ve bir şeyin üstünlük nedeniyle ‘benzerlerinden ayrılması’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹³⁴⁴

2.3.4.3. Kur’an’ın Anlaşılması Bağlamında Anlam Değişmesi

Dilbilimsel tefsir açısından anlam değişimleri, diğer bir ifadeyle tarihsel semantik son derece önemlidir. Zira, Kur’an-ı Kerim’de, indirildiği dönemin ve büyük ölçüde Hicaz bölgesinde yaşayanların Arapçası kullanılmıştır. Bu durumda, müfessirin bilmesi ve Kur’an’ın anlaşılması için gereken ilimler arasında ilk sırayı alan, “müfredatın bilinmesi”yle maksat, lafızların ilk olarak cahiliye ve tenzil dönemindeki anlamlarının, bunun yanı sıra, eğer daha sonra anlam değişimine uğramışlarsa bu anlamların bilinmesi olmalıdır.¹³⁴⁵ Emîn el-Hûlî kelimelerin tarihsel süreç içerisinde anlam değişimine uğradıkları gerçeğine dikkat çekmiş ve anlam değişikliği olgusunun Kur’an tefsiri için teklif ettiği yöntemin önemli adımlarından birisi olarak zikretmiştir. Hatta kelimelerin uğradığı anlam değişikliğinin dikkate alınmamasının hataya düşmeye yol açacağını

¹³³⁹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 261;

¹³⁴⁰ Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, s. 282.

¹³⁴¹ Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, s. 282-283; Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 262.

¹³⁴² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 215; Sa‘ran, *İlmü’l-Lüga*, s. 283.

¹³⁴³ Yâsîn, 36/59.

¹³⁴⁴ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi’l-Lügati’l-Âmm*, s. 262.

¹³⁴⁵ Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, s. 58-59; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 142.

belirtmiştir.¹³⁴⁶ Anlam değişikliğinin göz önünde bulundurulmasının önemi “Arap dilinin sözcük hazinesi ve bu sözcüklerin anlamı, Kur’an’ın nüzûlünden önce ve Kur’an’ın nazil olduğu dönemde nasıl değişime uğradıysa, Kur’an’ın nüzûlünden sonra geçen bunca asır içerisinde de benzer değişikliklere maruz”¹³⁴⁷ kalmasından ileri gelmektedir.

Bu bilgiler ışığında Kur’an’ın anlaşılması açısından anlam değişmesi olgusunun öneminin üç nokta etrafında döndüğünü söyleyebiliriz. İlk olarak, cahiliye döneminde kullanılan bazı kavramların Kur’an tarafından yeni bir anlamda kullanıldığını, terimleştirildiğini biliyoruz. Kur’an bu kelimelerden hangilerini değiştirmiş, hangilerini yeni bir anlamda kullanmıştır? Ayrıca anlam değişimine uğrayan kelimeler Kur’an’ın her yerinde bu yeni anlamda mı kullanılmış, yoksa bazı yerlerde tenzil öncesindeki anlamının kullanıldığı vuku bulmuş mudur? Bu soruların cevabını büyük ölçüde anlam değişmelerini takip ve tespit ederek bulabiliriz. İkinci olarak, tenzil sonrası dönemdeki sosyal, kültürel, siyasî ve mezhebî nedenlere bağlı olarak bazı Kur’anî kelimelerin içeriklerinin değiştirildiği bilinmektedir. Hangi kelimelerin bu tür değişime maruz kaldığı da Kur’an’ın anlaşılması açısından önemlidir.¹³⁴⁸ Son olarak, Kur’an’da geçen bazı sözcük ya da terimlerin Türkçeye geçişi birebir eski içerikleriyle olmamış, anlam daralması, genişlemesi ya da başkalaşmasına uğramış kelime ve terimler de olmuştur.¹³⁴⁹ Kur’an’ı anlamak isteyenler açısından bu husus da göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.

¹³⁴⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 93.

¹³⁴⁷ Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, s. 59. Kur’an tefsirinde tarihsel semantiğin önemi hakkında bkz. Mustafa Ünver, “Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur’an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru”, *III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, (Aynı Ad Altında Yayınlanmış Sepozyum Kitabı)*, Ankara, 1998; ss. 157-181; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 127.

¹³⁴⁸ Bu bağlamda *ehl-i beyt* kavramı örnek gösterilebilir. Sözkonusu kavram hakkında analiz ve değerlendirmeler için bkz. Duman, “Tefsir’in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur’an-ı Kerim’de ‘Ehl-i Beyt’”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 (Kış 2004), Konya 2005, ss. 7-36; Öztürk, “Şîf ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 ss. 37-53; Adnan Demircan, “Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, ss. 93-110; Mesut Okumuş, “Şîf ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt’le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, ss. 211-233. Murat Sülün, *makâm-ı mahmûd ve nefis-i mutmainne* ifadelerinin benzer bir anlam değişmesine uğradığını öne sürmektedir. Bkz. Murat Sülün, “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım”, Yayına Hazır Makale; “Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, Yayına Hazır Makale.

¹³⁴⁹ Konuyla ilgili bilgi ve örnekler için bkz. Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’an’ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur’an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum t.y., ss. 385-397; Zekeriyâ Pak, “Kur’an’daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Kahramanmaraş 2004, ss. 91-111.

Bizim burada vereceğimiz örnekler arasında, cahiliye döneminde kullanıldığı halde Kur'an tarafından terimleştirilenler olduğu gibi, tenzil sonrası dönemde anlam değişimine uğrayan bazı kelimeler de yer alacaktır. Ayrıca anlam başkalaşması yoluyla farklı bir anlamla Türkçe'ye nakledilen bir örneğe de yer vereceğiz.

Kur'an'da kullanılan önemli kavramlardan birisi olan *hanîf* (حنيف) kelimesinin anlam değişmesine uğradığını ilk dönem müfessir ve dilbilimcilerinin yaptıkları açıklamalardan anlıyoruz. Sözlük anlamı 'meyletmek' (ayak başparmaklarının komşu parmaklar yönüne doğru meyletmesi) olan¹³⁵⁰ *hanîf* kelimesinin uğradığı anlam değişmesinin birkaç aşama geçirdiğini söylemek mümkündür. Kelime ilk olarak sözlük anlamındaki 'ayak başparmağının meyletmesi' anlamının yanı sıra, yeni bir anlam kazanarak bir dini bırakıp diğer bir dine (İslam'a) meyletme anlamına delalet eder konuma gelmiştir. Nitekim Halil b. Ahmed *hanefe* kelimesinin sözlük anlamını açıkladıktan sonra, *hanîf* sözcüğünü "Hz. İbrahim'in dini üzerine olan ve kible olarak Kabeye yönelen" ya da "Allah'a teslim olan kişi" olarak açıklamıştır.¹³⁵¹ Zeccâc da tefsirinin farklı yerlerinde kelimenin sözcük anlamını açıkladıktan sonra, terimsel anlamına dikkat çekmiştir. Zeccâc kelimenin terimsel manasını izah ederken, sözlük anlamının çağrıştırdığı 'kalıcılık' özelliğine de göndermede bulunmuş ve Hz. İbrahim'in, atalarının dinini terk ederek kalıcı olarak İslam'a meylettğini belirtmiştir.¹³⁵²

Hanîf kelimesi, "Hz. İbrahim'in, atalarının dinini terk ederek, sadece Allah'a kulluk etmeye yönelmesi" anlamını kazanmasına rağmen, cahiliye döneminde kelimenin bu anlamında bazı daralmalar meydana geldiğini öne süren müfessir ve dilbilimciler vardır. Kelimenin maruz kaldığı bu değişimi Ebû 'Ubeyde açıkça belirtmiş ve kelimeyle ilgili şu açıklamaları yapmıştır:

"*Hanîf* kelimesi cahiliye döneminde Hz. İbrahim'in dini üzere olan kimseler hakkında kullanılırdı. Daha sonra senelerin geçmesiyle¹³⁵³ bu kelime Hz. İbrahim'in dini ve sünnetinden sadece, sünnet olmak ve Kâbe'yi ziyaret etmek için kullanılır hale geldi. Hatta o kadar ki, Araplar arasında, puta taptığı halde 'biz hanifiz' diyen insanlar vardı. Oysa bu

¹³⁵⁰ Halil, *el-'Ayn*, III, 248; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 187.

¹³⁵¹ Halil, *el-'Ayn*, III, 248.

¹³⁵² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, I, 187, 359; II, 216, 251; III, 181.

¹³⁵³ Ebû 'Ubeyde bu değişimi "لما تناسخت السنون" (: yılların birbirini kovalaması üzerine) ifadesiyle dile getirmiştir. Ebû 'Ubeyde'nin böyle bir ifadeye yer vermesini, zamanın geçmesiyle anlamların değiştiğine işaret etmesi açısından önemsiyoruz.

insanlar Hz. İbrahim'in dininden sadece sünnet olma ve Kâbe'yi ziyaret etmeyi yerine getiriyorlardı. Bugün ise *hanîf* kelimesi 'müslim' anlamındadır."¹³⁵⁴

Ebû 'Ubeyde'nin bu açıklamalarından, cahiliye döneminde bazı insanların, kavramın içini boşaltarak, Hz. İbrahim'in dininin getirdiklerinden sadece iki tanesini yaptıkları halde, kendilerine *hanîf* dediklerini, ancak Kur'an'ın bu kelimeyi, tekrar Hz. İbrahim'in dini anlamında kullanarak, bu daraltmanın önüne geçtiğini öğreniyoruz.

Fısk kavramı ise tenzil döneminde hem de tenzil sonrası dönemde önemli anlam değişmelerine maruz kalmış bir kavramdır.¹³⁵⁵ Hatta bu kelimenin Kur'an'ın nüzul süreci içerisinde Mekke ve Medîne dönemlerinde farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim *fısk* kelimesi Mekkî sûrelerde müşrik ve kâfirleri nitelemek için kullanılıyorken, Medenî sûrelerde kelimenin kapsamına münafıklar da dahil edilmiştir. Hatta Hucurât Sûresi altıncı ayette *fâsık* kelimesi bir müminin vasfı olarak zikredilmiş, ayrıca çeşitli ayetlerde *fusûk* formu müminlerle ilgili olarak kullanılmıştır.¹³⁵⁶ Bu yönüyle *fısk* kavramının geçirdiği anlam değişimleri gerek cahiliye, gerekse tenzil dönemi ve tenzil sonrası dönemi kapsayacak şekilde incelenmeye elverişlidir.¹³⁵⁷ Ancak tezimizin gerek konusu gerekse sınırları açısından biz bu kavramı kapsamlı bir şekilde incelemek yerine, Kur'an'ın terimleştirmesi sonucu meydana gelen anlam değişimiyle, tenzil sonrası dönemdeki anlam değişimine kısaca değinmekle yetineceğiz.

Üzeyir es-Sicistânî, tenzil dönemiyle birlikte *fısk* kelimesinde meydana gelen anlam değişikliğini ve kelimenin sözlük anlamıyla terimsel anlamı arasındaki bağlantıyı da belirtmek suretiyle açıkça zikretmektedir. Sicistânî, *fısk* kelimesinin tenzil öncesi dönemdeki anlamıyla ilgili iki ihtimalden bahseder. Bunlardan birisi kelimenin 'taze meyvenin kabuğundan çıkması'¹³⁵⁸ ya da 'farenin yuvasından çıkması'¹³⁵⁹ gibi anlamlara delalet etmesidir. Kur'an kelimenin bu anlamını değiştirerek, Allah'ın emrinden ve doğru yoldan çıkmak anlamında kullanmıştır. Sicistânî *fısk* kelimesinin

¹³⁵⁴ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 58, 369.

¹³⁵⁵ Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984, s. 148; Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 171.

¹³⁵⁶ Bkz. Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 174, 178. Örneğin, Bakara, 2/197, 2/282; Hucurât, 49/7.

¹³⁵⁷ *Fısk* kelimesinin cahiliye, tenzil ve tenzil sonrası dönemde geçirdiği anlam serüveniyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 171-181; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 202-205; Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003, s. 167-169.

¹³⁵⁸ "فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها"

¹³⁵⁹ "فسقت الفأرة إذا خرجت من جحرها"

'genişlemek/bollaşmak'¹³⁶⁰ gibi anlamlara geldiğini de rivayet etmektedir. Buna göre *fâsık*, Allah'ın yasaklarını çokça çiğnemesi açısından bu isimle isimlendirilmiştir.¹³⁶¹ Kısaca ifade edecek olursak, tenzil öncesi dönemde herhangi bir imanî veya amelî içerik ve gönderme taşımayan *fısk* kelimesi Kur'an'da dinî bir içerik kazanarak, kâfir, müşrik ve münafıklar için kullanılmıştır. Kur'an'da genel olarak kâfir, müşrik ve münafıklar için kullanılan *fısk* ve *fâsık* kavramlarının, tenzil dönemi sonrasında ortaya çıkan ilk kelâmî tartışmalar sonucunda kelâmî mezheplere göre yeni anlamlar kazandığını görmekteyiz.¹³⁶² Aralarında farklılık olmakla birlikte kelâmî mezhepler, büyük günah işleyen mümini *fâsık* terimiyle nitelendirmişlerdir. Mutezile'ye göre, kişi ya mümin, ya kâfir ya da ikisi arasında bir yeredir (el-menzile beyne'l-menziyeteyn). Mutezile büyük günah işleyen mümin veya kafir olamayacağını öne sürerek bu kişiyi üçüncü konuma yerleştirir ve *fâsık* olarak isimlendirir. Eşari ve Maturîdi mezhebinin genel görüşüne göre, büyük günah işleyen kişi fâsık olmakla birlikte, mümindir. Bu durumda *fâsık* büyük günah işleyen müminler için de kullanılmaktadır. Hâricîler büyük günah işleyen fâsık, fıskın da küfür olduğu görüşündedir. Şia'ya göre ise büyük günah işleyen kimse fasıktır ve nimet küfrüne düşmüştür.¹³⁶³ Oysa *fısk* kavramının Kur'an'da bu anlamlarda kullanılmadığı görülmektedir. *Fısk* Kur'an'da ağırlıklı olarak îman dairesi dışında olanlar için kullanılırken,¹³⁶⁴ tenzil sonrası dönemdeki tartışmalarda ağırlıklı olarak müminler hakkında kullanılan bir odak kavram haline gelmiştir.

Kur'an'da geçen bazı sözcük ya da terimlerin Türkçeye geçerken anlam değişimine maruz kaldığının en güzel örneklerinden birisi "وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ"¹³⁶⁵ ayetindeki *ebâbil* lafzıdır. Bu kelime sürü sürü, bölük bölük gibi anlamlara delalet eden ve anlam itibariyle çoğul olan bir sıfattır. Bazı Türkçe meallerde ise bu kelimenin bir kuş türünü ifade edecek şekilde *Ebâbil* kuşları olarak tercüme edildiği görülmektedir.¹³⁶⁶ Oysa ilk üç asırdaki dilbilimsel tefsirlerin hiç birinde kelimeye, bir kuş türünü karşılayacak

¹³⁶⁰ "فسق فلان في النفقة بمعنى اتسع فيها"

¹³⁶¹ Ebi Bekr M. b. Üzeyr es-Sicistânî, *Kitâbü Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Edib Abdülvahid Cemrân), Dâru Kuteybe, Beyrut 1995, s. 357-358. krş. Halil, *el-'Ayn*, V, 82.

¹³⁶² Bkz. Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 179-180; Yavuz, "Fâsık", XII, 202-205

¹³⁶³ Bkz. Yavuz, "Fâsık", XII, 202-204.

¹³⁶⁴ Hucurât Sûresi, 49/7. ayette olduğu gibi müminler hakkında kullanıldığı da vakidir.

¹³⁶⁵ Fîl, 105/3. "Üzerlerine sürü sürü kuşlar saldıgını görmedin mi?"

¹³⁶⁶ Örneğin, bkz. "Onların üzerine damgalanmış taşlar atan Ebâbil kuşlarını gönderdi". (Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, s. 294); "Onların üzerine Ebâbil kuşlarını gönderdi", (Özek, Karaman, Turgut ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, s. 600).

anlamlar verilmemekte, aksine *ebâbil* lafzı ‘kuş sürüleri’¹³⁶⁷ ya da ‘farklı yerlerden gelen kuş sürüleri’ olarak açıklanmaktadır. Örneğin, Ebû ‘Ubeyde, İbnü’l-Yezîdî ve İbn Kuteybe *ebâbil* kelimesinin anlamını ‘farklı yerlerden sürü sürü gelen kuşlar’¹³⁶⁸ şeklinde izah etmiştir.¹³⁶⁹ Bu âlimlerin *ebâbil* kelimesinin anlamını açıklarken kullandıkları ifadenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira, bu sürülerin farklı yerlerden geldiğine delalet eden, “جماعة في تفرقة” veya “جماعة متفرقة” gibi ifadeler kullanmışlardır. Ebû ‘Ubeyde ve İbnü’l-Yezîdî bu kelimeyi “جماعة في تفرقة” olarak açıklamakla yetinmemiştir. Ebû ‘Ubeyde bu ifadeden sonra, “kuşlar şuradan buradan sürüler halinde gelmiştir”¹³⁷⁰ demiş, İbnü’l-Yezîdî ise “Develer farklı bölgelerden sürüler halinde geldi”¹³⁷¹ sözünü örnek göstererek, kelimenin sürülerin farklı yerlerden gelerek bir topluluk oluşturduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla *ebâbil* kelimesi tercüme edilirken, ‘*ebâbil* kuşları’ olarak tercüme edilmemeli, ayrıca kelimenin bünyesinde taşıdığı ‘farklı yerlerden gelen kuş sürüleri’ anlamı yansıtılmalıdır. Nitekim bu anlamın yansıtıldığı mealler de vardır.

¹³⁶⁷ *Kitâbü’l-‘Ayn*’da *ebâbil* kelimesi “peşpeşe giden kuş sürüleri’ olarak açıklanmıştır. Bkz. Halil, *el-‘Ayn*, VIII, 343. *Kitâbü’l-‘Ayn*’daki ifade şöyledir:

وقوله جلّ وعزّ: " وأرسل عليهم طيراً أبابيل " أي: يتبع بعضها بعضاً إبيلا إبيلا، أي: قطعاً خلف قطع، وخيل أبابيل كذلك

¹³⁶⁸ “جماعة في تفرقة”

¹³⁶⁹ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 312; İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 212; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 539.

¹³⁷⁰ “جاءت الطير أبابيل من هاهنا و هاهنا” Bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 312.

¹³⁷¹ “جاءت الخيل أبابيل زمرا من كل ناحية” Bkz. İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 212.

SONUÇ

Kur'an'ın anlaşılması müslümanların en önemli meselelerinden biri olagelmıştır. Zira İslam düşüncesini var eden en önemli kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın anlaşılması faaliyetlerine bağlı olarak tarihsel süreç içerisinde birçok farklı yöneliş ortaya çıkmıştır. Bu yönelişlerden birisi de "Dilbilimsel Tefsir"dir.

Hız. Peygamber, sahabe ve tabiînin tefsirinde ilk nüvelerini gördüğümüz dilsel izahların, dilbilim çalışmalarının başlaması ve gelişmesi sonucu, tefsirlerde daha yoğun bir şekilde yer aldığı ve bir yaklaşım haline geldiği görülmektedir. Bu bağlamda hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren dilbilimsel yaklaşıma göre birçok tefsir telif edilmiştir. Bu eserlerin öncelikli amacı ve hepsinin birleştiği ortak nokta, Kur'an'ın anlaşılmasında kelimelerin okunuşu, anlamı, yapısı ve cümle içerisindeki dizilişi gibi dilbilimin çeşitli alanlarını ilgilendiren problemlerin çözümü olmuştur.

Dilbilimsel yaklaşım ve bu yaklaşıma göre telif edilen eserler, tefsir literatüründe *lügavî*, *filolojik* veya *dilbilimsel* olarak nitelendirilmiştir. Çalışmamız esnasında incelediğimiz eserleri, amaç, içerik ve üslup olarak diğer tefsirlerden ayıran dilbilimsel ağırlıklı yönlerin olduğu ve belli bir yaklaşım tarzlarının bulunduğu sonucuna ulaştık. Zira hemen her müfessir dilbilimden yararlandıysa ve yararlanmak zorundaydı da, dilbilim ağırlıklı eserlerde öncelikle Kur'an'ın anlaşılması önündeki dilbilimsel engellerin giderilmesi amaçlanmıştır. Dilbilimsel yaklaşıma sahip eserlerle, sözgelimi Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i, İbn Ebî Hâtîm'in *Tefsir*'i veya Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı arasındaki içerik ve amaç farklılığı göz önünde bulundurulduğunda, dilbilimsel diye nitelendirdiğimiz tefsirlerde dilbilimin hâkim renk olduğunun görülmesi mümkündür. Nitekim dilbilimsel tefsirlerde ayetlerin dilbilimsel açıdan tefsir edilmesi amaçlanmış, bunun dışında genel amaçlı telif edilmiş tefsirlerde görülen, ayetlerin sebep-i nüzûlu, tarihî arka planı, fikhî ya da kalamî açıdan yapılan izahlar gibi hususlara çok fazla yer verilmemiştir. Bununla birlikte, sözgelimi Ferrâ'nın, *Meâni'l-Kur'ân*'ının belli bölümlerinde sebep-i nüzule ilişkin oldukça fazla rivayete yer vermesinde olduğu gibi, dilbilimsel tefsirlerde dilbilimi ilgilendirmeyen konularla ilgili açıklamalar da

yapılmıştır. Ancak bu açıklamalar bu eserlerdeki yaklaşımın dilbilimsel olmasına engel teşkil edecek nitelik ve nicelikte değildir.

“Dilbilimsel Tefsir”in ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açan çeşitli etkenlerden söz etmek mümkündür. Kur’an’ın korunması, anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanan faktörler bunların başında gelmektedir. Hatta dilbilimle ilgili yapılan çeşitli faaliyetleri motive eden en önemli etkenin Kur’an’ın korunması, anlaşılması ve yorumlanması olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında kültürel, politik ve ekonomik etkenler de dilbilimin ve dilbilimsel tefsirin gelişmesinde rol oynamıştır.

Dinî, kültürel, politik ve ekonomik etkenler sonucu ortaya çıkan dilbilimsel yaklaşım çeşitli şekillerde tezahür etmiş, bu bağlamda dilbilimin farklı alt dallarını ilgilendiren ve dilbilimsel tefsirle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili farklı birçok eser türü ortaya çıkmıştır. Garîbü’l-Kur’ân, vücûh-nezâir, meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserler, tefsir amaçlı telif edildikleri için bu eserler dilbilimsel tefsirle doğrudan ilgilidir. Bu tür eserlerin yanı sıra, öncelikli olarak Kur’an tefsiri amaçlanmasa da, mu‘cemler, dilbilimin çeşitli alanlarını ilgilendiren eserler, ezdâd kitapları vb. eserlerin de dilbilimsel tefsire dolaylı katkılarından söz edilebilir.

Garîbü’l-Kur’ân türü eserler, öncelikli olarak Kur’an’da geçen kelimelerin anlamlarıyla ilgili karşılaşılan genel sorunları gidermek amacıyla telif edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında garîbü’l-Kur’ânların sadece çokanlamlılık ya da ezdâd gibi, anlamla ilgili tek tür sorunlarla değil, müfred lafızların anlamını ilgilendiren genel sorunlarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerin müellifleri, anlambilimin herhangi özel bir konusundan ziyade, genel olarak açıklama ihtiyacı duydukları kelimelerin anlamını izah etmiştir. Dolayısıyla garîbü’l-Kur’ân’larda anlamını herkesin bilmediği düşünülen kelimelerle ilgili izahlar yer aldığı gibi, eşanlamlı, çokanlamlı ya da ezdâd kelimelerle ilgili izahlar da yapılmıştır. Ancak, çokanlamlı olan ya da çokanlamlı gibi gözükten kelimelerin incelendiği “Vücûh ve Nezâir” türü kitaplarda durum farklıdır. Zira bu eserlerde ele alınan kelimeler, birebir örtüşmemekle birlikte, anlambilimin özel bir konusyla, yani çokanlamlılıkla ilgilidir.

Meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserler ise, ağırlıklı olarak kelimelerin okunuşu, morfolojik ve sentaktik açıdan analizini amaçlayan, ayetleri bu açılardan tefsir eden eserlerdir. Meâni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân türü eserlerde müfred kelimelerin

anlamıyla ilgili açıklamalara da yer verilmiştir. Ancak bu eserlerde kelimelerin anlamının açıklanması garîbü'l-Kur'ân türü eserlerdeki gibi birinci ve tek amaç değildir. Aralarında kesin bir sınır olduğunu iddia etmek doğru olmasa da, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerle garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin ayrıldığı noktanın bu özellik olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde kelimelerin müfred halde iken, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerde ise kelimelerin cümle içerisindeki anlamlarıyla ilgili meseleler öncelikli olarak ele alınmıştır.

Hicri ikinci asrın sonlarından üçüncü asrın sonlarına kadarki dönem dilbilimsel tefsir ekolünün en canlı olduğu zaman dilimi olarak nitelenebilir. Zira sözkonusu zaman dilimi içerisinde dilbilimsel yaklaşıma göre telif edilen tefsirlerin nicelik olarak daha fazla olduğunu görmekteyiz. Ayrıca bu dönemdeki dilbilimsel tefsirlerdeki dilbilimsel yön, sonraki eserlere oranla daha baskındır. Dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerin telifi günümüze kadar devam etse de, hicri 4. asırdan itibaren bir kırılmadan söz etmek mümkündür. Zira, 4. asırdan itibaren belagatin sistemleşmesi ve i'câzü'l-Kur'ân literatürünün oluşmasıyla birlikte belagatin terminolojisi de tefsire yansımıştır. Ayrıca dilbilimsel amaçla telif edilmiş eserleri dilbilimsel yapan özelliğin 4. asırdan sonraki eserlerde azaldığını görmekteyiz. Bu farklılık, sözgelimi Zeccâc ve Nehhas'ın *Meâni'l-Kur'ân*larıyla Ahfeş ve Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*ları karşılaştırıldığında daha iyi görülebilir.

Hicri 4. asırdan itibaren dilbilimsel tefsirde görülen kırılmanın, bu alandaki ihtiyacın eskisine göre azalmasının bir sonucu olabileceğini düşünüyoruz. Deyim yerindeyse dilbilimsel tefsir o dönem açısından işlevini yerine getirmiş, Kur'an'ın korunması, kelimelerin anlamlarının tespiti ve muhafazası, Kur'an'ın indirildiği Arap dilinin morfolojik ve sentaktik kurallarının tespiti gerçekleştirmiş ve sonraki muhataplar açısından Kur'an'ın anlaşılması önündeki dilbilimsel engeller giderilmiştir. Bundan sonraki dönemde telif edilen tefsirlerde karşılaşılan sorunlar ilk üç asırda telif edilen eserlere müracaat edilmek suretiyle çözülmeye çalışılmıştır. Dilbilimsel rengin hâkim olduğu eserlerin telifi eskiye nispeten azalmış, bunun yerine, aralarında nicelik ve nitelik farklılıkları olmakla birlikte her müfessir dilbilimden yararlanmıştı.

Bu noktada, hicri ikinci asrın sonuyla dördüncü asrın başına kadar telif edilen dilbilimsel tefsirlerin günümüz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira, hicri ilk

asrın tenzil dönemine yakınlığı sayesinde, tenzil sonrası dönemin ilmî, siyasi ve diğer gelişmelerinin yol açtığı olumsuz yönlerin erken dönemde telif edilmiş eserlerde daha az olması gibi bir avantajdan söz etmek mümkündür. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, bugün tefsir ya da meal çalışması yaparak günümüz insanının Kur'an'ı daha kolay anlaması yönünde gayret sarfedenlerin hicri ilk üç asrın birikiminden müstağnî kalamayacağı aşikardır.

Kur'an'ın anlaşılması açısından dilbilimsel tefsirin önemi, sadece, bu yaklaşıma göre telif edilen eserlerin tenzil dönemine yakın olmasından kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda, ayetlere verilen mananın ayetin lafzına uygun olup olmadığı konusunda elimizdeki en temel ölçütün dilbilim olması, haddizatında dilbilimin Kur'an'ın anlaşılmasında göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Zira dilsel bir hitap olan Kur'an ilk olarak dilbilimin ilke ve kurallarına göre anlaşılmalıdır. Bu yönüyle dilbilim Kur'an'ın anlaşılmasında vazgeçilmemesi gereken ilkelerin başında gelmektedir. Bununla birlikte, tarihî bağlam gibi, dilbilime ilave bilgiler de gerekmektedir.

Son olarak, 20. yüzyılda dilbilim alanında birçok gelişme kaydedilmiş ve semantik başta olmak üzere, bu gelişmelerin Kur'an tefsirine yansımaları olmuştur. Çalışmamız sayesinde bu tür çağdaş gelişmelerle birebir örtüştüğünü iddia etmek doğru olmasa da, geleneğimizde bunların tekabüllerinin olduğunu daha net olarak görme imkânı bulduk. Bu bağlamda çağdaş yaklaşımları daha iyi değerlendirebilmek, Kur'an tefsiri açısından ne anlam ifade ettiklerini görebilmek ve bunlardan tefsirde sağlıklı bir şekilde yararlanabilmek için, bunlara geleneğimizde nelerin tekabül edebileceğini, aralarındaki benzer ve farklı noktaların tespit edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Abdülğafûr Hamid Hilal, *İlmü'l-Lüga beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Matbaatü'l-Cebelâvî, y.y. 1986.

Abdülhamid Şalkânî, *Mesâdirü'l-Lüga*, el-Münşeâtü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1982.

Ahfeş, Ebü'l-Hasen Said b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd), 2 cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 3 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut t.y.

_____, *Fecru'l-İslâm*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

_____, *Zuhru'l-İslam*, 4 cilt, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire 1966.

Ahmed Muhammed Ebü'l-Ferec, *el-Meâcimü'l-Lügaviyye fi Dav'i Dirâsati İlmi'l-Lügati'l-Hadîs*, Daru Nahdati'l-Arabiyye, y.y. 1966.

Ahmed Muhammed Kaddûr, "Fıkhu'l-Lüga: el-Mustalah ve'l-Üsüsü'l-Marifiyye", *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, Ürdün 2000, sayı: 59, ss.99-138.

Ahmed Muhammed Matûk, *el-Hasîletu'l-Lügaviyye*, Âlemü'l-Marife, Kuveyt 1996.

Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavî inde'l-Arab mea Dirâse li Kazıyyeti'l-Müteessir ve't-Teessür*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1988.

_____, *İlmü'd-Delâle*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1993.

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Akpınar, Ali, *Saîd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1993.

Aksan, Doğan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, Ankara 1998.

_____, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara 1990.

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Âl-i Yâsin, Muhammed Hüseyin, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis*, Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1980.

_____, *el-Ezdâd fi'l-Lüga*, Matbaatü'l-Maârif, Bağdat 1974.

_____, *Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd*, Âlemü'l-Kütüb, y.y., 1996.

Allen, Robert (editör), *The Penguin Dictionary*, Penguin Books, Londra 2003.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (haz.), *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, DİB Yayınları, Ankara 2001.

Apaydın, H. Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 285-304.

Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji: Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimleri İçin Araştırma Metotları ve Teknikleri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Avcı, Casim, "Kûfe", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, ss. 339-342.

Avşar, Erkan, *Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2003

Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul 2004.

- Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 14 cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Bâkır, Abdülhâlik, "Basra", *DİA*, İstanbul 1992, V, ss. 108-111.
- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi: Başlangıçtan Günümüze*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 2001.
- Baktır, Mustafa, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss. 456-457.
- Bayrav, Süheyla, *Filolojinin Oluşumu*, Multilingual, İstanbul 1998.
- _____, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1998.
- Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî*, Matbaatü'r-Risâle, y.y. 1985.
- Bendenîcî, Ebû Bişr el-Yemân b. Ebi'l-Yemân, *et-Takfiye fi'l-Lüga*, (thk. Halil İbrahim el-Atıyye), Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1976.
- Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, (çev. Erdim Öztokat), YKY, İstanbul 1994.
- Bilen, Osman, "Dilsel/Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, ss. 148-155.
- Birişik, Abdülhamit, "İ'râbü'l-Kurân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 376-379.
- Blachere, Regis, *Târihi'l-Edebi'l-Arabî*, (çev. İbrahim el-Keylani), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî*, (çev. Seyyid Yakub Bekr), 6 cilt, Dâru'l-Maârif, Kahire t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, 8 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)", *OMÜİF Dergisi*, Sayı 12-13, Samsun 2001, ss. 391-404.

_____, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 1999.

_____, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜSBE, Samsun 2003.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), 7 cilt, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1965.

Cebeci, Lütfullah, "Kur'an'ın Anlaşılması Meselesiyle İlgili Tebliğlerin Müzakeresi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 54-58.

Cerrahoğlu, İsmail, "Ali b. Ebi Talha'nın Tefsir Sahifesi", *AÜİF Dergisi*, cilt: XVIII, Ankara 1971, ss. 55-82.

_____, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1993, XIII, ss. 379-380.

_____, "İbn Hişâm ve Sîresi'ndeki Garîbü'l-Kur'ân'ı", *İİE Dergisi*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, sayı: 3, Ankara 1977.

_____, "Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı", *AÜİF Dergisi*, cilt: XXII, Ankara 1978, ss. 17-104.

_____, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

_____, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 1998.

_____, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Coşkun, Ahmet, “Kur’an-ı Kerim’in Tefsirinde Belagat’ın Önemi”, *EÜİF Dergisi*, sayı: 5, Kayseri 1988, ss. 183-205.

_____, *Belagat İlminin Tefsire Tatbiki*, Yayınlanmamış Ders Notu, Kayseri 1995.

Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1997.

_____, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi, İstanbul 1999.

_____, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi, İstanbul 1998.

_____, *Söz’ün Özü -Kelâm-ı İlâhî’nin Tabiatına Dâir-*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1996.

_____, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1997.

Cürçani, S. Şerif, *Ta’rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.

Çelebi, İlyas, “Mu’tezile”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, ss. 391-400.

Çelebi, Muharrem, “Ezdâd”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, ss. 47-48.

Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa 2000.

Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi: Kur’an’ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.

Çetin, Esmâ, *Dâmegânî’nin el-Vüccûh ve’n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa 2006.

Çetin, Nihad M., “Arap”, *DİA*, İstanbul 1991, III, ss. 276-309.

Çiçek, M. Halil, *Ebü’l-Bekâ el-Kefevî’nin Külliyyât’ında Tefsir ve Kur’an İlimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1992.

Dânî, Ebû Amr Osman, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, Vezerâtu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Dımaşk 1960.

Demirayak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Basım ve Yayınevi, Erzurum 1998.

Demircan, Adnan, "Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 (Kış 2004), Konya 2005, ss. 93-110.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *Tefsir Usulü*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

Dictionnaire de la langue française, Hachette, Paris 1993.

Divlekci, Celaleddin, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından Firuzabadi'nin Besairi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2000.

Doğanay, Süleyman, "Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlîlinin Tarihî Boyutu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: V, sayı: 1, İstanbul 2007, s. 63-84.

_____, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

Duman, M. Zeki, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *EÜİF Dergisi*, sayı: 4, Kayseri 1987.

_____, "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'de 'Ehl-i Beyt'", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 (Kış 2004), Konya 2005, ss. 7-36.

_____, *Beyânu'l-Hak*, 3 cilt, Fecr Yayınları, Ankara 2008.

_____, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tarihi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992.

Dûrî, Abdülaziz "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, ss. 425-433.

Durmuş, İsmail, "Müberred", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, ss. 432-434.

_____, "Sekkâkî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 332-334.

Durmuş, Zülfikar, “Kur’an’da ‘Hakk’ Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20, (Yaz 2004), Ankara 2004, ss. 111-130.

_____, *Kur’an’ın Türkçe Tercümeleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.

Ebû ‘Ubeyde, Ma‘mer b. Müsennâ, *Mecâzî’l-Kur’ân*, (tah. Fuad Sezgin), 2 cilt, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhü’l-Aklî fi’l-Kur’ân*, Dâru’t-Tenvir li’t-Tabâati ve’n-Neşr, Beyrut 1982.

Ebü’l-‘Ameysel, Abdullah b. Halil, *Kitâbü’l-Mesûr mine’l-Lüga: Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Manâh*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed), Mektebetü’n-Nahdatu’l-Mısriyye, Kahire 1988.

Ebü’t-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü’n-Nahviyyîn*, (thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim), Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1974.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, (thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.

Ekin, Yunus, “Dilsel/Etimolojik Anlamın Kur’an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, ss. 112-130.

Elmalı, Hüseyin-Aslan, Şükrü, “Garîb”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 374-375.

Endülüsî, Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhîd*, (thk. Adil Ahmed Abdü’l-Mevcud-Ali Âdil Muavviz), 8 cilt, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995.

Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu’l-Ulûm*, (neş. Ali bû Mülhim), Meketebetü’l-Hilâl, Beyrut 1996.

Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmi, *Buhûs fi Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicihî*, Mektebetü’t-Tevbe, Riyad 1419,

Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), 3 cilt, Daru's-Sürûr, Beyrut t.y.

Gazâlî, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), 4 cilt, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.

_____, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, (çev. H. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

_____, *Mihakku'n-Nazar*, (tah. Refik el-Acem), Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994.

Gazi Muhtar Talimat, *Fi İlmi'l-Lüga*, Daru Talas, Dımaşk 2000.

Goldziher, Ignace, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, İstanbul 1997.

_____, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), Yayınları Ankara 1993.

Gökkır, Bilal, "Kur'an'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Konya 2002, ss. 135-142.

Gökkır, Necmettin, "İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 1, Ankara 2005, ss. 76-81.

Görener, İbrahim, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Laçın Yayınları, Kayseri 2004.

Görgün, *İlâhî Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

_____, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delalet Sorunu", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 225-240.

_____, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

Gözübenli, Beşir, “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu, (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, ss. 79-92.

Guiraud, *Göstergebilim*, (çev. Mehmet Yalçın), İmge Kitabevi, Ankara 1994.

_____, *Anlambilim*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1999.

Gümüş, Sadreddin, “Garîbü’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, MÜİFD, sayı: 5-6 (1987-1988), İstanbul 1993.

Günday, Hüseyin - Şahin, Şener, *Arapça Dilbilgisi (Nahiv Bilgisi), Arapça Dilbilgisi (Nahiv Bilgisi)*, Alfa Yayınları, İstanbul 2005.

Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2005.

Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şûra Yayınları, İstanbul 2001.

Hacımuftüoğlu, Nasrullah, *Kur’an’ın Belagatı ve İ’cazı Üzerine*, EKEV Yayınevi, Erzurum 2001.

Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), 4 cilt, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, (thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî), 8 cilt, Müessesetü’l-A‘lemi li’l-Matbûat, Beyrut 1988.

Hamevî, Yakut, Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, (thk. İhsan Abbas), 7 cilt, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993.

- Hançerlioğlu, Orhan, "Filoloji", *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, 7 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hayes, John H.- Holladay, Carl R., *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, John Knox Pres, Atlanta 1987.
- Heysemî, Ali b. Ebubekir, *Mecmau'z-Zevâid*, 10 cilt, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs-Dâru'l-Kütübil'l-Arabî, Kahire-Beyrut h. 1407.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni*, (çev. Komisyon), 3 cilt, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Mealleri Sempozyumu, (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, ss. 93-111.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y.
- İbn Abbas, Abdullah, *Kitâbü Garîbü'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet Bulut), Mektebü'z-Zehrâ, Kahire 1993.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), 3 cilt, el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y. t.y.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münir Balebekkî), 3 cilt, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), 7 cilt, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-Lübânî, Beyrut 1960.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, (thk. Şuayp el-Arnaut), 18 cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'lAzîm*, (thk. Komisyon,) 15 cilt, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Abdullah b. Müslim, *Edebü'l-Kâtib*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1967.

_____, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1958.

_____, *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

İbn Manzûr, Cemaledin Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, 6 cilt, Dâru'l-Maârif, Kahire t.y.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec M. b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Makûlât*, (nşr. Mourice Bouyges), Beyrut 1990.

İbn Sikkât, Ebû Yusuf Yakub İshak, *Islâhu'l-Mantık*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Maârif, Mısır 1956.

İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire t.y.

İbnü'l-Enbâri, Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-Târih*, 12 cilt, Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, Beyrut 1965.

İbnü'l-Kasım el-Enbâri, *Kitabü'l-Ezdâd*, Beyrut 1960.

İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Yahya b. Muhammed, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*, (thk. Abdürrezzak Hüseyin), Müessesetü't-Risâle, Beyrut 1987.

İbrahim Ebyârî (nşr.), *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ'z-Zeccâc (Zeccâc'a Nispet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân)*, 3 cilt, el-Müessesetü'l-Mısriyye'l-Âmme, Kahire 1963.

İbrahim Enîs, Abdülhalim Muntasır, Atıyye es-Savâlihî ve diğçerleri, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 2 cilt, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul t.y.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Metodunun Delalet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2006.

İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Marifet, Beyrut t.y.

İslamoğlu, Mustafa (haz.), *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.

İşler, Emrullah, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum t.y., ss. 385-397.

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Yaklaşımlar*, (çev. Halilrahmân Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1999.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (haz. İsmail Cerrahoğlu), AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

Kara, Ömer, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-İsfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van 2007.

Karagöz, Mustafa, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *Bilimname*, sayı: XIV, yıl: 2008/1, Kayseri 2008, ss. 7-33.

_____, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I (Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü)*, (Yayınlanmamış Tebliğ), İstanbul, 18-23 Ağustos 2008.

Karakaya, Mehmet Murat, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003.

Karakurt, Osman, *Ebû 'Ubeyde Ma'mer ibnü'-Müsenna Hayatı Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1988.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi -Kavramlar, İlkeler, Teknikler-*, Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., Ankara 1994.

Karslı, İbrahim H., “Kur’ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati *Kitâbü’l-‘Ayn*’ın Değerlendirilmesi”, *Nüşa*, sayı: 14, Yaz 2004, ss. 49-70. (Makalenin internet adresi: http://www.doguedebiyati.com/nusha/14/3-Ibrahim_Karsli_Kitâbü’l-‘Ayn.doc).

Kasım b. Sellâm, Ebû ‘Ubeyd el- Herevî el-Ezdî, *el-Garîbü’l-Musannef*, (thk. Muhammed Muhtar el-‘Ubeydî), 2 cilt, Dâru Mısır li’t-Tabâat, Mısır 1996.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn*, 2 cilt, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut t.y.

Kaya, Tülin, *Arkeolojik ve Filolojik Belgeler Işığında Frigler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, GÜSBE, Ankara 2007.

Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004.

Kayapınar, Durmuş Ali, “Meâni”l-Kur’an ile İ’râbü’l-Kur’ân’ların Karşılaştırılması”, *SÜİF Dergisi*, sayı:4, Konya 1991, ss. 107 vd.

_____, “ez-Zeccâc’a Nispet Edilen İ’râbü’l-Kur’ân Kimindir?”, *SÜİF Dergisi*, sayı:7, Konya 1997, ss. 81-109.

Kesler, Fatih, *Irak Tefsir Okulu*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

_____, *Mekke Tefsir Okulu*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

Kılıç, Hulusi, “Basriyyûn”, *DİA*, İstanbul 1992, V, ss. 117-118.

_____, “İştikak”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, ss. 439-440.

_____, “Kûfiyyûn”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, ss.345-346.

Kılıç, Sadık, *Kur’an’da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984.

Kıran, Zeynel-Kıran, Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2001.

Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.

_____, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı Dergisi*, Sayı 9, ss. 34-60, İstanbul 1998.

Kızıklı, Salih Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2005.

Kisâi, Ali b. Hamza, *Meâni'l-Kur'ân*, (haz. İsa Şehhâte İsa Ali), Dâru Kuba, Kahire 1998.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

_____, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

Komisyon, *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, Beyrut 1983.

Koşum, Adnan, *Nasrları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlurrahman Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kurt, Mustafa, *Hicri III. Asırdaki Tefsir Çalışmaları ve İbn Kuteybe'nin Tefsir Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1990.

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. Müstemir b. Ahmed en-Nahvi, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (thk. Hannâ Cemîl Haddâd), Dâru'l-Ulûm, Riyad 1983.

Küçük, Kadir, *Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2003.

Mahmud Sa'ran, *İlmü'l-Lüga: Mukaddime lil'l-Kârii'l-Arabî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y.

Mârûn Abbûd, *Edebü'l-Arab*, Darü's-Sekâfe, Beyrut 1960.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlâhiyat, Ankara 2004.

Mekram, Abdülâl Sâlim, *el-Müşterekü'l-Lafzî fi'l-Hakali'l-Kur'ânî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

_____, *et-Terâdüf fi'l-Hakâl'l-Kur'âni*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl Tefsir*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), 3 cilt, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

Muhammed Fuad Abdülbaki, "*Mu'cemü Garîbi'l-Kur'ân Mustahrecen min Sahihi'l-Buhari*", Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985.

Muhammed H. Bâkallâ-Muhyiddîn H. er-Rayyih-G. Nimet S'ad ve diğeri, *Mu'cemü Mustalahâti İlmi'l-Lügati'l-Hadîs*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1983.

Muhammed Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, Daru'l-Kütübi'l-Cedîdeti'l-Müttehîde, Trablus 2004.

_____, *Mukaddime fi İlmi'd-Delale ve't-Tahâtub*, Daru'l-Kütübi'l-Cedîdeti'l-Müttehîde, Trablus 2004.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12 cilt, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.

Muhâsibî, Hâris, *el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-Kendîme-Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.

Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, İstanbul 2004.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (nşr. Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (nşr. Muhammed Rıdvân Dâye), Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 1992.

Müneccid, Muhammed Nureddin, *el-İştirâkü'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.

_____, *et-Tezad fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Daru'l-Fikr, Dımaşk 1999.

Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru İbni'l-Cevzi, Demmam 1422.

Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, (çev. Muhammed Çelik), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn, *Sahîh*, 3 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Terceme-i Kâmûsi'l-Muhit*, 4 cilt, Matbaatu'l-Bahriyye, İstanbul 1305.

Nazlıgül, Habil, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.

Neklâvî, Fethî Abdülmu'tî, *Kazâyâ fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, y.y. 1986.

Okumuş, Mesut, “Şîî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 (Kış 2004), Konya 2005, ss. 211-233.

Okuyan, Mehmet, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*, Etüt Yayınları, Samsun 2001.

Öğmüş, Harun, *"Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (2. Asır Çerçevesinde)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.

Özaydın, Abdülkerim, “Bağdat”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, ss. 437-441.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss. 457-458.

Özek, Ali-Karaman, Hayreddin-Turgut, Ali ve diğerleri (haz.), *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Özsoy, Ömer, “Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 41-48.

Öztürk, Mustafa, “Şîh ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı”, *Marife*, yıl: 4, sayı: 3 (Kış 2004), Konya 2005, ss. 37-53.

_____, (haz.), *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli)*, Otto, Ankara 2008.

_____, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

_____, *Kur'an'ın Mutezîlî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri (haz.) *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yeni Boyut, İstanbul 2003.

Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.

Pak, Zekeriya, “Kur'an'daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Kahramanmaraş 2004, ss. 91-111.

Palmer, F. R., *Semantik*, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat, Ankara 2001.

Pazarbaşı, Erdoğan, “Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik”, *Bilimname*, Kayseri 2003, ss. 15-40.

_____, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Acar Matbaası, Ankara 1997.

Perrot, Jean, *Dilbilim*, (çev. Emel Ergun), İletişim Yayınları, İstanbul 1988.

Platon, *Kratylos*, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Polat, Salahattin, “Hadislerde Delalet Sorunu Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 261-266.

Şaban Piriş (haz.), *Kur'an'ı Kerim Türkçe Anlamı*, Okyanus Yayıncılık, Kayseri 2004.

Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, 2 cilt, YKY, İstanbul 1998.

Rudeynî, Muhammed Ali Abdülkerim, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002.

Salih Emin Ağa, *et-Tevcîhü'l-Lügavî li'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2007.

Sarikaya, Mumammer, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 2004.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1998.

Seâlibî, Ebû Mansur, *Fıkhu'l-Lüga*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

Sezgin, Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara 2000.

_____, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, (çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), 5 cilt, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1983.

Sîbeveyh, Amr b. Osman b. Kabr, *el-Kitâb*, (nşr. Emîl Bedî Yakub), 5 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Sicistânî, Ebi Bekr M. b. Üzeyr, *Kitâbü Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Edib Abdülvahid Cemrân), Dâru Kuteybe, Beyrut 1995.

Sicistânî, Ebû Hatim Sehl b. Muhammed b. Osman, *el-Maklûb Lafzuhu min Kelâmi'l-Arab ve'l-Müzal an Cihetihi ve'l-Ezdâd*, (*Selasü Kütüb fil'l-Azdâd içerisinde*), (thk. August Haffner), Beyrut 1913.

Simon, Eckehard, "The Case for Medieval Philology", *On Philology*, editör: Jan Ziolkowski, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1990, ss. 17-20.

Soysaldı, H. Mehmet, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum t.y., ss. 31-50.

_____, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2001.

Subhî Salih, *Dirâsât fî Fıkhu'l-Lüga*, Matbaatu Câmiatü Dımaşk, Dımaşk 1960.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Mustafa Dîb el-Bugâ), 2 cilt, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk 2002.

_____, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Mesûr*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), 17 cilt, Merkezu Hecr, Kahire 2003.

_____, *el-Müzhir fî İlmi'l-Lüga ve Envâihâ*, (thk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Becâvî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1987.

_____, *Müteraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Sülün, Murat, “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım”, Yayına Hazır Makale.

_____, “Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, Yayına Hazır Makale.

Şâfîî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Şatıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, (çev. Mehmet Erdoğan), 4 cilt, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Şehrûr, Muhammed, *Lügavî Kur'an Okumaları*, (çev. Mustafa Ünver), Sidre Yayınları, Samsun 2001.

Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Şimşek, M. Said, “Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırlarıyla İlgili Tebliğlerin Müzakeresi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 521-523.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), 26 cilt, Dâru Hicr, y.y. t.y.

Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsâmüd'd-Dîn Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, (thk. Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebü'n-Nûr), 4 cilt, Kahire 1968.

Tatar, Burhanettin, “Ayrımların Eşiğinde Anlama”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 413-438.

TDK Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara 1998.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Mevsûâtü Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, (thk. Refik El-Acem ve diğerleri), 2 cilt, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, ss. 309-312.

Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

Tuzcu, Kemal, “Araplarda Etimoloji Çalışmaları”, Nüsha, sayı: 1, Bahar 2001, s. 66-71.
bkz. <http://www.doguedebiyati.com/nusha.htm>)

Türer, Celal, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2003.

Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995.

Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

Ünver, Mustafa, “Kur'an'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Erzurum t.y.

_____, “Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru”, *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, (Aynı Ad Altında Yayınlanmış Sempozyum Kitabı)*, Ankara 1998, ss. 157-181.

Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul 2002.

_____, *Dilbilimden Yaşama Yapısalcılık*, Multilingual, İstanbul 2001.

_____, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998.

_____, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1999.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.

_____, *İslamî Tetkikler*, İslam Felsefesi ve Kelamı, (çev. Süleyman Ateş), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1968.

Wattkins, Calvert, "What is Philology", *On Philology*, editör: Jan Ziolkowski, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1990, ss. 21-25.

Webster's New Encyclopedic Dictionary, Black Dog&Leventhal Publishers Inc., New York 1995.

Wendell, Clausen, "Philology", *On Philology*, editör: Jan Ziolkowski, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1990, ss. 13-15.

Yahya b. Sellâm, *et-Tesârîf*, (thk. Hind Çelebî), eş-Şirketü't-Tunûsiyye, Tunus 1979.

Yavuz, Ali Fikri (haz.), *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *DİA*, İstanbul 1995, XII, ss. 202-205.

Yıldırım, Suat, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Konunun Genel Çerçevesi)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (02-06 Ekim 2002 Ankara)*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 19-39.

_____, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, 2 cilt, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, ss. 31-48.

Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yayınları, Bursa 2007.

Yiğit, İsmail, "Emeviler", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, ss. 87-104.

Zebîdî, Muhibbüddîn Ebü'l-Feyz M. b. Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs fi Şerhi'l-Kâmûs*, (thk. Komisyon), 40 cilt, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1965-2001.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Seriyy, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, (thk. Abdülcélil Çelebi), 5 cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), 53 cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990-2000.

Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980.

Zeydân, Corcî, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 4 cilt, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1967.

Ziolkowski, Jan, "What is Philology: Introduction", *On Philology*, editör: Jan Ziolkowski, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1990, ss. 1-12.

ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında İstanbul, Şişli’de doğdu. Çağlayan İlkokulu’ndan mezun olduktan sonra hıfzını tamamladı. Ortaokulu İstanbul İmam Hatip Lisesi’nde, liseyi Bakırköy İmam Hatip Lise’sinde tamamladı. 1994’de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni kazandı ve 1998 yılında buradan mezun oldu. Aynı yıl, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. 1999 yılında E.Ü. İlahiyat Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001’de “*Selefi Yorumları Bağlamında Şenkâtî ve ‘Advâu’l-Beyân’ Adlı Tefsiri*” adlı çalışmasıyla “Bilim Uzmanı” oldu. Arapça ve İngilizce bilen Mustafa Karagöz, halen ve aynı fakülteadaki görevine devam etmektedir.

İlmî Çalışmaları:

1. *Selefi Yorumları Bağlamında Şenkâtî ve “Advâu’l-Beyân” Adlı Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 2001.
2. “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, sayı 5, Kayseri 2004, ss. 45-60.
3. “Dilin İşlevleri Açısından Kur’an’ın Üslûbu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, Kahramanmaraş 2007, ss. 171-206.
4. “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlımlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Bilimname*, sayı 14, Kayseri 2008, ss.7-33.

İletişim Bilgileri:

Adres : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

38039 Melikgazi/KAYSERİ

Tel :

Fakülte : 0352 4374937 (31093)

Cep : 05055186094

e-mail : mkaragoz@erciyes.edu.tr