

T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

**DİLBİLİM VE KUR'AN İLİMLERİ
AÇISINDAN
el-FÎRUZÂBÂDÎ'NİN BESÂİR'İ**

(Yüksek Lisans Tezi)

36061

HAZIRLAYAN
Celâlettin DİVLEKÇİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mustafa ÇETİN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ISPARTA-2000

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim tarih boyunca, farklı ırk ve coğrafyaya mensup çok sayıda insanın ilgi ve odak noktası olmuştur. Kuşkusuz bunda kutsal bir metin olarak orjinalitesini korumuş olması, kendisini okuyup derinlemesine düşünceleri için insanları teşvik etmesi gibi sebeplerin yanısıra; insanların bireysel olarak fizik ve metafizik aleme ilişkin problem ve ihtiyaçlarına cevap verecek bir rehber ihtiyacı duymalarının da etkisi vardır.

İster ilahî olsun ister beşerî, bir metnin anlaşılması ve yorumlanması o metne muhatap olan insanların bilgi ve kültür birikimleriyle doğru orantılıdır. Bu durum Kur'an-ı Kerim için de geçerlidir. O yüzden bir tür dînî ve toplumsal talebin sonucu olarak; bilgi birikimi ve donanımı üst seviyede olan bilginler, kendilerinden daha alt seviyede olanlar için Kur'an'ı tefsire yönelik çalışmalar yapmışlardır.

Ortaya konulan ürünler, kaçınılmaz olarak, müfessirin ilmî ve kültürel birikimi, tefsiri yazmadaki temel hedefi ve içinde yaşadığı devrin tarihî ve sosyo-kültürel şartlarına bağlı olarak; ahkâm tefsirleri, ilmî ve edebî tefsirler ve nihayet dilbilim ağırlıklı tefsirler şeklinde farklı nitelikler arz etmiştir.

H. VIII. yy. sonlarında ve IX. yy. başlarında yaşamış bir dilbilimci olan el-Fîruzâbâdî (ö.817/1414)'nin *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi Kitabi'l-Azîz* adlı eseri de bu cümledendir. *Besâir*'i dilbilim ve Kur'an ilimleri açısından ele alışımızın sebeplerini şu şekilde açıklayabiliriz:

Öncelikle Yüksek Lisans ders dönemi ve öncesinde bu konuya yönelik bir alt yapının oluşmuş olması. Bunun yanısıra el-Fîruzâbâdî'nin başta hadis ve tefsir olmak üzere naklî ilimler konusunda çok yönlü bir bilgin oluşu ve özellikle de sözlükbilim konusunda otorite kabul edilişi, onun Kur'an konusundaki görüşlerinin de araştırmaya değer olabileceği sonucuna götürdü.

Eserin muhtevası açısından ise; *Besâir*'in nitelik itibarıyla "*Müfredât*" gibi bir tür Kur'an kelimeleri sözlüğü olduğu halde onun kadar şöhret bulmamış oluşu, iki ihtimali akla getirmektedir.

- a) Eserin herhangi bir orjinaliteye sahip olmaması.
- b) Orijinal olduğu halde yeterince tanınmaması.

Bunların ortaya konması ise ancak bir araştırmayla mümkün olabilirdi. Tezin konusu açısından bakıldığı zaman ise şunlar söylenebilir: İslâm Dünyası'nda tefsirle

ilgili akademik düzeyde yapılan çalışmalara bakıldığında kimi zaman müstakil olarak bir müfessir, kimi zaman ise bir tefsir ekolü ele alınıp incelendiği halde bunlar içerisinde, dilbilim ağırlıklı tefsirler üzerinde yine dilbilim açısından hiç durulmadığı görülecektir.

Bu durum tezin konu olarak da oldukça bakir bir konu olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu tür bir çalışma, günümüz modern dilbilim çalışmalarının, mesela semantikle ilgili çalışmaların, tarihî uzantılarını ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Bu ve buna benzer sebeplerin bu konuyu yüksek lisans tezi olarak almamızda etken olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamın bu hâle gelmesine tenkit ve tavsiyeleriyle katkıda bulunan başta Prof. Dr. İsmail YAKIT olmak üzere, Danışman Hocam Prof. Dr. Mustafa ÇETİN'e, Prof. Dr. Talat SAKALLI'ya, Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM'a ve Arş.Gör. İshak ÖZGEL'e teşekkürlerimi arz ederim. Bu vesileyle vefat etmiş olan ilk Danışman Hocam Yrd.Doç.Dr. Hüseyin KÜÇÜKKALAY'ı da rahmet ve saygıyla anmayı bir borç bilirim.

Celâlettin DİVLEKÇİ

ISPARTA-2000

İÇİNDEKİLER

Önsöz	i
İçindekiler	iii
Kısaltmalar	vii
GİRİŞ	1
I- Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	1
II- Araştırmanın Plan ve Metodu	1

BİRİNCİ BÖLÜM

el-Fîruzâbâdî'nin Yaşadığı Asrın Temel Özellikleri, Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri

I – YAŞADIĞI ASRIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

A – Siyasî Coğrafya.....	3
B – Sosyal ve Ekonomik Durum.....	5
C – İlmî, Kültürel ve Edebî Durum	7
1) Sözlük ve Dil Çalışmaları.....	9
2) Nesrin Genel Durumu ve Ansiklopedik Çalışmalar	9

II- HAYATI

A- İsmi, Nisbesi, Doğum Yeri ve Tarihi	10
B- Tahsil Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	13

III- HOCALARI, TALEBELERİ VE ESERLERİ

A- Hocaları	17
1-) Muhammed b. Yusuf ez-Zerendî	17
2-) Ömer b. Ali el-Kazvîni	18
3-) et-Takıyy es-Sübkî	19
4-) İzzuddin b. Cemâa	20
5-) Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî	21
B- Talebeleri	22
1-) İbn Hacer el-Askalânî.....	22
2-) el-Cemal el-İsnevî	22
3-) es-Salah es-Safedî	23

4-) el-Behâ İbn Akîl.....	24
5-) İbn Hişâm	24
C- Eserleri.....	25
1-) Tefsire Dair Eserleri	26
a-) Besâir	26
aa) Matbu Nüshaları ve Tahkîki	27
ab) Mahtut Nüshaları	28
ac) Kaynakları.....	28
aca) Atıfta Bulunduğu Kaynaklar	28
acb) Atıfta Bulunmadıkları.....	30
ad) Besâire Dair Yapılan Çalışmalar	30
b-) Tefsire Dair Diğer Eserleri	30
2-) Hadise Dair Eserleri	31
3-) Dilbilime Dair Eserleri.....	33
4-) Tarih ve Terâcime Dair Eserleri.....	38
5-) Fıkıh ve Akaide Dair Eserleri.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

Dilbilim Açısından Besâir

I- DİLBİLİM KUR'AN İLİŞKİSİ

A- Dilbilim'in Tanımı	44
1. Genel Olarak Dilbilimin Tanımı ve Dalları	44
2. Konunun Çerçevesi ve Sınırları	48
3. İslâm Geleneğinde Dilbilimle İlgili Disiplinler	49
B- Dilbilim Kur'an İlişkisi.....	52
1. Dilbilim Kur'an İlişkisi	52
2. Dilbilim Tefsir İlişkisi.....	55
a-) Tefsirin Tanımı	55
b-) Tefsire Duyulan İhtiyaç.....	56
c-) Dilbilim Ağırlıklı Tefsir	59
ca) Tanımı ve Sınırları.....	59
cb) Doğuşu ve Gelişimi.....	60
cba) Hz. Peygamber Dönemi	60

cbb) Sahabe Dönemi.....	61
cbc) Tedvin Dönemi	65
cc) Dilbilim Ağırlıklı Tefsirlere Dair Örnekler.....	69
cca) Başlangıç Dönemi	69
ccb) Olgunluk Dönemi.....	72

II- DİLBİLİM AÇISINDAN BESÂİR

A- Eşanlamlılık (Terâdüf).....	77
1. Kur'an'da Eşanlamlılık.....	81
2. Besâir'den Örnekler.....	88
3. Değerlendirme	93
B- Çokanlamlılık (Müşterek).....	94
1. Kur'an'da Çokanlamlılık.....	98
2. Besâir'den Örnekler.....	101
3. Değerlendirme	104
C. Zıtanlamlılık (Ezdâd)	105
1. Kur'an'da Zıtanlamlılık.....	108
2. Besâir'den Örnekler.....	109
3. Değerlendirme	113
D- Arapça Asıllı Olmayan Kelimeler (Muarrab).....	114
1-) Kur'an'da Arapça Asıllı Olmayan Kelimeler	117
2-) Besair'den Örnekler	120
3-) Değerlendirme	123
E- Anlam Değişmesi.....	123
1-) Kur'an'da Anlam Değişmesi.....	128
2-) Besair'den Örnekler	130
3-) Değerlendirme	136

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kur'an İlimleri Açısından Besâir

I- Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü Kavramları	137
II- Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi.....	137
III- Kur'an İlimleri Açısından Besâir	139
A- Tefsire Ait Temel Kavramlar	140
B- Nâsîh-Mensûh	142
C- el-Vücûh ve'n-Nazâir	147
D- Mekkî ve Medeni Sûreler ve Tertipleri	150
E- Sûrelerin İsimleri	152
F- Kur'an'ın İ'câzı	155
G- Kur'an'da Hitap Şekilleri.....	158
H- Kur'an'ın İsimleri.....	160
I- Kur'an ve Sûrelerin Fazileti	162
İ- Lafzî Müteşâbih.....	164
SONUÇ	167
KAYNAKLAR	172

KISALTMALAR

a/b	: Cilt / Sayfa
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: İbn
böl.	: Bölüm
bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
D.İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi (Diyanet Vakfı)
Ed.	: Editör
GAL.	: Geschichte des Arabischen Litteratur
H./h.	: Hicrî
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi (Millî Eğitim Bakanlığı)
İ.Ö.	: İsa'dan Önce
Ktp.	: Kütüphanesi
Krş.	: Karşılaştırınız
Lat.	: Latince
M./m.	: Miladî
Nşr.	: Neşreden
nr.	: Numara
Ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
S.D.Ü.İ.F.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
S.Ü.İ.F.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suppl.	: Supplementband
Ta'l.	: Ta'lik
Tah.	: Tahkik
Tas.	: Tashih
Ter.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih yok
Tüyatok	: Türkiye Yazmaları Toplu Katoloğu.
v.b.	: ve benzerleri
v.d.	: ve diğerleri
y.y.	: yüzyıl

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Tarih boyunca dînî metinleri anlama ve yorumlama amacına yönelik olarak dil eksenli pek çok çalışma yapılmıştır. Bu durum bir iletişim ve anlaşma aracı olan dille o dilin kullanıldığı kutsal metin arasındaki çok yönlü ilişkinin tabîî bir sonucudur. Bu ilişki hem kutsal metinleri yorumlamaya yönelik çalışmaların dil merkezli gelişmesini, hem de bizzat dile yönelik çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kur'an ve Arap Dili için de durum çok farklı değildir. Nitekim daha ilk dönemlerden itibaren dile dayalı yorumların yapıldığı görülmüş, bunu "*Garîbu'l-Kur'an*" ve "*Meâni'l-Kur'an*" ismi altında dilbilim ağırlıklı tefsirlerin ortaya çıkması takip etmiştir. Başlangıç ve olgunluk dönemi şeklinde iki merhalede incelenebilecek olan bu yaklaşımın, olgunluk dönemi eserleri arasında el-Fîruzâbâdî'nin, "*Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâîfi Kitabi'l-Azîz*" adlı eserini de saymak mümkündür. Bir yönüyle Kur'an kelimeleri sözlüğü ve Kur'an İlimleri ansiklopedisi, diğer yönüyle dilbilim ağırlıklı tefsir diyebileceğimiz *Besâir*'in bu açıdan tefsir geleneğindeki yeri ve ilmî değerini belirlemek oldukça önemlidir.

Araştırmaya konu olan eserin bir olgunluk dönemi eseri olması, dilbilim ağırlıklı tefsir anlayışının geldiği noktayı ortaya koymak bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Bu tür bir çalışmayla, başta dilbilim olmak üzere, tefsir, hadis gibi pek çok ilimle meşgul olmuş olan el-Fîruzâbâdî'nin dile dayalı tefsir anlayışı ve Kur'an ilimlerine olan yaklaşımı da tespit edilmiş olacaktır.

II- Araştırmanın Plan ve Metodu

Araştırmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde el-Fîruzâbâdî'nin yaşadığı asrın temel özellikleri, hayatı, hoca ve talebeleriyle eserleri hakkında bilgi verdik. Zira her eser, yazar ya da müellifin bir anlamda parçasıdır. Müellif ise her insan gibi almış olduğu eğitim, yetiştiği ortam ve kültürün ürünüdür. Dolayısıyla almış olduğu eğitim, kişiliği, dünya görüşü ve en önemlisi ilim anlayışı ister istemez eserine yansiyacaktır. Bu yüzden konumuz olan *Besâir*'i daha derinlemesine okuyabilmek için bu hususlara değinmeği gerekli gördük.

İkinci bölümde, ilk olarak dilbilimin tanımını yapıp, konunun kavram çerçevesini çizdik. Tezin temel yapısını belirleyen bu kısımda, çok yönlü bir eser olan *Besâir*'i dilbilimin hangi konuları açısından inceleyeceğimiz belirlenmiş oldu. Bunlar tefsirle

yakından alakalı, aynı zamanda klasik ve modern dilbilimin ortak konuları olan eşanlamlılık, çok anlamlılık, zıt anlamlılık, anlam değışmesi vb. konulardır.

Bizzat eserin özgün yapısının belirlemiş olduğu bu konulara göre eseri incelerken, öncelikle ilgili konunun kavram olarak tanımını yapıp, varsa o konuyla ilgili görüş ve tartışmalara yer verdik. Ayrıca her konunun, Kur'an'la olan ilişkisini müstakil başlıklar halinde inceledik. Bir tür ön hazırlık mahiyetindeki bu genel çerçeveden sonra, el-Fîruzâbâdî'nin konuya bakışını tespit etmek üzere *Besâir*'i baştan sona tarayıp, kelimelerin bu konular açısından bir dökümünü yaptık. Kısaca bu kısımda istatistikî bir çalışmayla, eserde yer alan dilbilimle ilgili olguların sayısını belirlemeye çalıştık. Burada peşinen belirtelim ki çok titiz bir taramanın sonucu elde edilmiş olsa da verilen rakamlar kesinlik arz etmekten çok, bir fikir vermeye yöneliktir. Bunlar içerisinde seçtiğimiz belli başlı örnekler üzerinde mukayeseli bir şekilde durduk. Bunu yaparken ise; başta müellifin *el-Kâmus* adlı eseri olmak üzere er-Râgıb el-İsfehanî (ö. 425/1033)'nin *Müfredat*'ı ve Semîn el-Halebî (ö.756/1355)'nin *Umdetü'l-Huffaz*'ı gibi temel eserlere karşılaştırmaya gidilmiş, ayrıca her konuya dair müstakil olarak yazılmış klasik ve modern çalışmalardan da istifade edilmiştir. Son olarak her konunun ardından genel bir değerlendirmeye de yer verdik. Kısaca bu bölümde takip ettiğimiz metoda, tavsif ve mukayeseye dayalı analiz yöntemi diyebiliriz.

Üçüncü bölüme gelindiğinde ise; Kur'an İlimlerinin tanımı ve kısaca tarihçesi verildikten sonra her ilmin yine kısaca tanımı yapıp, pratikte tefsirle olan alakasına temas edilmiş, az da olsa bu ilimlerle ilgili güncel problemlere yer verilmiştir. Bu hususlar ise genellikle seçilen örnekler üzerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Eserin konuyla ilgili kaynaklarını ispat sadedinde; müellifin isim vermeden alıntı yaptığı kaynaklar başta olmak üzere; Kur'an İlimleri'nin belli başlı eserlerinden olan ez-Zerkeşî (ö.794/1392)'ye ait *el-Burhan*, es-Suyûtî (ö.911/1505)'ye ait *el-İtkan* gibi klasik eserlerle, ez-Zerkânî'ye ait *Menâhilü'l-İrfan*, Subhî es-Salih'e ait *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an* ve Fadl Abbas'a ait *İtkanu'l-Burhan* gibi modern çalışmalara da müracaat edilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

***el-Fîruzâbâdî'nin Yaşadığı Asrın Temel Özellikleri,
Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri***

BİRİNCİ BÖLÜM

el-Fîruzâbâdî'nin Yaşadığı Asrın Temel Özellikleri, Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri

I – YAŞADIĞI ASRIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

A – Siyasî Coğrafya

H.VIII. asrın ilk yarısı itibariyle İslam Coğrafyasına baktığımız zaman, Mısır, Sûriye, Filistin, Hicaz bölgesinde Memlûklüler (1258-1517); Orta ve Güney İran'da (İsfahan, Şiraz, Kirman) Muzafferîler (1314-1393); Kırım dahil Batı ve Kuzey Hazar (Harizm'in büyük bir kısmı) İlhanlılar (1258-1335); Anadolu'da ise, Batı'da Osmanlılar (1299-1923); Doğu'da Akkoyunlular (1340-1514) ve Karakoyunlular (1375-1466) başta olmak üzere çeşitli Türk Beylikleri, öte yandan Kuzey Hindistan ile Dekken yaylasına kadar uzanan bölgede Tuğluklar (1320-1414); Yemen'de ise Rasûliye Devleti'nin (1229-1454) hakim olduğunu görürüz.

Bu yüzyılın ortalarına gelindiğinde Güney Irak, Musul ve Bağdat'ta Celayirliler (1340-1431); son çeyreğinde ise, Orta Asya, Kafkaslar, Orta ve Kuzey İran'da süratle büyümekte olan Timurlular Devleti (1370-1507) vardır.

VIII. asrın ilk yarısına kadar İran bölgesine İlhanlılar hakimdi. Devletin müslüman hükümdarı Ebû Said'in (30 Kasım 1335)'te aniden ölmesi üzerine Moğol Hanedânı artık çöküşe geçmiştir.¹ Bu arada merkezden uzak bölgeler İlhanlı Devleti'nden ayrıldılar; Fars bölgesinde Muzafferîler, Mazenderân'da Sarbedarlar iktidara geldi. İç İran ise birbirleriyle sürekli olarak mücadele eden derebeylerin eline geçmişti.²

¹ Bkz. Bertold Spuler, "İlhanlılar", *İ.A.*, İst., 1968, 5/970.

² Spuler, a.g.m., 5/970.

İlhanlılar bu siyasî çalkantıları yaşarken, diğer taraftan Muzafferîler de güçleniyordu. Fars bölgesi ve Irak tam olarak bu devletin hakimiyeti altına girmişti.³ Bu durum 1393'te Timur'un İran'ı istilasına kadar devam edecektir.⁴ Bu karışıklıklar esnasında ortaya çıkan bir başka devlet ise; Celâyirlilerdir (1340). Hasan-ı Büzüg diye anılan Emir Hüseyin'in oğlu Hasan tarafından kurulmuştur. Hasan'ın ölümünden sonra yerine oğlu Üveys geçti (1356). Üveys, 1358'de Azerbaycan ile Tebriz'i, 1364'te Musul ve Diyarbekir'i ele geçirerek devletin sınırlarını genişletti. Üveys'in oğlu Şeyh Hüseyin, İran'ın Doğu bölgesinde bulunan Muzafferîler ve Karakoyunlular ile mücadeleye girdi (1374). Hüseyin'in 1382'de ölümüyle devlet zayıflamaya başladı ve onun iki kardeşi Ahmed ve Beyazid arasında paylaşıldı.⁵

H. VIII. asrın son çeyreğine gelindiğinde ise; İslam Dünyası Timur tehdidiyle karşı karşıyadır. Miladî 1386'da Tebriz'i ele geçirmiş olan Timur, ertesi yıl Urfa'ya ulaşmış ve bu şehri tahrip etmiştir. Çok az bir sürede pek çok yeri ele geçirmiş, Kafkaslar'daki Altın Ordu Devleti'ni zayıflatmış, sonra Azerbaycan ve Sivas'ı ele geçirerek, Memlûklüler üzerine yürümüştür.

Timur, Mısır Memlûklüleriyle karşılaşmak amacıyla Şam, Halep, Hama ve Humus gibi şehirleri ele geçirmiş ve buraları yakıp yıkmıştır. Bütün bu hadiselerden sonra Suriye'den ayrılarak M. 1402'de Osmanlı Sultanı Beyazıt'ı Ankara yakınlarındaki Çubuk'ta büyük bir bozguna uğratarak bu bölgede geçici bir hakimiyet kurmuştur.⁶

Mısır, Suriye ve Hicaz'da hakimiyetlerini sürdüren Memlûklüler ise; güç ve istikrar döneminden duraklama ve çökme dönemine geçiş sürecini yaşıyordu. Bazı tarihçilere göre bu dönem Mısır ve Suriye tarihinin en karışık dönemlerinden biridir. Bu dönemde sadece sultanlar değil, bütün oligarşik yapı çürüme içine girmişti. Çeşitli gruplara ayrılan emirler arasında sık sık çatışmalar çıkıyordu. Her grup siyasî nüfuz ve servet peşindeydi.⁷

Rasûliye Devletine gelince; idarî yapılanma ve gelenek itibariyle Memlûklüleri benimsiyorlardı.⁸ el-Müeyyed Davud'un vefatından sonra (h.720/1320) oğlu el-Mücahid Ali b. Davud yerine geçti. Çok geçmeden amcasının oğlu el-Mansur Eyyüb b.

³ Bkz. K.V. Zetterstéen, "Muzafferîler", *İ.A.*, İst., 1960, 8/775.

⁴ Zetterstéen, a.g.m., 8/775. Krş. Aka, İsmail, *Timurlular*, Ank., 1995, s.29.

⁵ Ürekli, Muzaffer, "Celâyirliler", *D.İ.A.*, İst., 1993, 7/264.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Aka, İsmail, *Timurlular*, 8-41.

⁷ Yiğit, İsmail, *İslam Tarihi*, İst., 1991, 7/186.

⁸ Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Hayatü'l-Edebi'l-Yemenî fî Asrı Benî Rasûl*, Yemen, 1980, s.27.

Yusuf'un yaptığı bir ihtilal sonucu tahttan düşürüldü ve üç ay kadar hapis hayatı yaşadı. Daha sonra emrindeki askerlerden birisi bir karşı hareketle el-Mansur'u devirdi ve kendisini tahta yeniden geçirdi.⁹

Emirler arası taht kavgası ve çekişmelerin artması üzerine el-Mücahid pek çok kişinin canına kıymış hatta daha da ileri giderek tahtını korumak pahasına Memlûklüler'den arta kalan Mısır ordusundan yardım istemiş, bunun üzerine H. 725 senesinde Mısır ordusu Yemen'e girmiş ve tabir caizse ülkeyi talan etmiştir.¹⁰

Bu dönemde Tihâme Bölgesi'ndeki kabile isyanlarının çokluğu da dikkat çekmektedir. (h.763/1361)'de el-Mücahid'in vefatından bir sene kadar önce Emir Muhammed b. Mikail ayaklanma çıkarmış. Bu arada el-Mücahid'in (h. 764/1362)'de Aden'de vefat etmesi üzerine, yerine oğlu Abbas b. Ali geçmiştir.

Abbas b. Ali'nin ilk yaptığı icraat, kalan asileri ülkeden uzaklaştırmak olmuştur. Öyel ki âsi İbn Mikail Zemar şehrine sığınmak zorunda kalmıştır. Sonra yine kabile ayaklanmaları çıkmış, Kureyş, el-Meâzibe vd. kabilelerle devlet güçleri arasında çatışmalar yaşanmıştır.¹¹

Abbas b. Ali'nin (h.778/1376) senesinde Zebid'te vefat etmesi üzerine, yerine oğlu Eşref İsmail (II) geçti. Kabile savaşları yine devam etti. Eşref (h.803/1400)'ten sonra ise yerine en-Nâsır Ahmed b. İsmail geçti. Böylece Rasûliye Devleti döneminde fitne ve çalkantılar dönemi olarak bilinen bir dönem başladı. Fukahâ ile sûfiyye arasındaki meşhur çekişmeler bu dönemde olmuştur. en-Nâsır güvenliği sağlamak için bir dizi askerî tedbir almıştır. Vefatından (h.827/1423) sonra da Rasûliye Devleti'nin yıldızı sönmüştür.¹²

Bu süreç içerisinde önceleri içe kapanık bir politika izleyen Râsûliye Devleti sonraları dışa açılmış ve dış ilişkilerine büyük önem atfetmiştir. Uzak yakın pek çok ülkeden elçiler gelmiş ve ülkelerinin iyi niyet dileklerini sunmuşlardır. Bunlar içerisinde en sıcak ilişkiler Mısır ve Hindistan'la kurulmuştur.¹³

B – Sosyal ve Ekonomik Durum

Bu dönemde İslam coğrafyası gerek inanç gerekse etnik köken itibariyle kozmopolit bir yapı arz ediyordu. Öreğin Mısır'ın yerli halkına ilave olarak, Şam, Irak,

⁹ el-Habeşî, a.g.e., s.20.

¹⁰ el-Habeşî, a.g.e., s. 20.

¹¹ el-Habeşî, a.g.e., s.20.

¹² el-Habeşî, a.g.e., s.21

¹³ el-Habeşî, a.g.e., s. 24-25.

Hicaz, Filistin, Mağrib, Endülüs gibi bölgelerden gelmiş insanlar bulunuyordu.¹⁴ Diğer taraftan İran'daki sosyal yapı da inanç bakımından uyumlu bir yapı arz etmiyordu; halk başta müslümanlar olmak üzere Hristiyan, Şamanist ve Budistlerden meydana geliyordu. Müslümanlar arasında Sünnilik - Şiilik rekabet ve sürtüşmesi devam ederken, diğer din ve mezhep salikleri arasındaki durum da bundan farklı değildi.¹⁵

Ekonomik açıdan ise; savaş, kıtlık ve felaket dönemleri istisna edilecek olursa, Memlûklüler'in hakim olduğu bölgelerde, deniz ve kara ticareti oldukça iyi durumda idi. Bu durum Timur'un hakimiyeti altındaki topraklar için de fazlasıyla geçerlidir.¹⁶

Rasûliye Devleti'nin hakim olduğu topraklara gelince; idarenin zayıf olduğu dönemlerde ülke içinde istikrar ve güvenliği sarsacak; yağma, baskın, talan ve kabililer arası sürtüşmeler yaşanmıştır. İç çekişmeler ve kabile baskınları bir tarafa bırakılacak olursa, Yemen toplumu ticaret hayatı ve sosyal refah düzeyi bakımından oldukça iyi durumdaydı denilebilir.¹⁷

Yemen'de tımar sistemi uygulanmaya çalışılmış fakat tımar sahipleri, silahlı bedevilerden oluştuğu için bu sistem yürütülemedi.¹⁸ Öte yandan bu topraklarda han, hamam, tekke, zaviye ve medrese gibi sosyal kurumlar oldukça yaygın ve işlevsel durumdaydı. Örneğin Abdullah el-Habeşi'nin belirttiğine göre, sırf Yemen'de bulunan medrese, kamu binası ve sarayların sayısı 230'u buluyordu.¹⁹

Yemen'deki sosyal hayatın en dikkat çeken tarafı ise; kadının sosyal hayattaki yeridir. Kadının sosyal hayatta oldukça serbest ve aktif bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Zebid halkının periyodik olarak düzenlediği kır gezilerine kadınlar da katılıyor, üstelik içki içip, raks edebiliyorlardı.²⁰

Kadının sosyal hayattaki yeri yalnızca bu tür eylemlerle de sınırlı değildir. Buna dair en ilginç örnek, dik başlı oluşlarıyla bilinen el-Meâzibe kabilesinin, kendilerine lider olarak bir kadını seçmeleridir. Hatta Sultan bu kadın lidere, kabile şeyhlerine giydirdiği liderlik hırkası dahi giydirmiştir. Bu dönemde kadınlar, eğitim öğretime doğrudan katkılarda bulunmuşlardır. Buna dair şu isimleri örnek olarak

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Yiğit, *İslam Tarihi*, 7/381.

¹⁵ B. Spuler, "İlhanlılar", *İ.A.*, 7/969, Krş. Aka, a.g.e., s. 192-196.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Aka, a.g.e., s. 174-191.

¹⁷ el-Habeşi, a.g.e., s.41.

¹⁸ el-Habeşi, a.g.e., s.44.

¹⁹ el-Habeşi, a.g.e., s.26.

²⁰ el-Habeşi, a.g.e., s.42.

verebiliriz: Bintü Esedid'din Muhammed b. el-Hasen (ö.704/1304), Âmine b. İsmail en-Nakkaş (ö.762/1360), Ummu'l-Mulûk Cihetü't-Tavaşî (ö.836/1432).²¹

C - İlmî, Kültürel ve Edebî Durum

Dönemin ilim ve kültürel coğrafyasını vermemiz gerekirse; Kahire, İskenderiyye, Asyut, Feyyum, Dımaşk, Hıms, Halep, Hama gibi Mısır ve Suriye bölgesi şehir isimlerini sayabiliriz.²²

el-Habeşî'ye göre Mekke ve Medine'den sonra Arap Yarımadası'ndaki ilim merkezlerine Zebidi de eklemek gerekir.²³ Zebid'in bir ilim ve kültür merkezi olmasında Rasûliye Devleti'nin ilim konusunda özel bir politika takip etmiş olması yatmaktadır. Öyle ki sultanlar ilme elverişli ortamlar oluşturmanın, alimlere yakınlık göstermenin ötesinde bizzat kendileri de ilim ve telifle meşğul olmuşlardır. Böylece Rasuliye Sultanları, Yemen düşünce tarihinde eşine bir daha rastlanılamıyacak türden felek, tıp, ziraat ve baytarlık gibi tabii ilimlere dair eserler ortaya koymuşlardır.²⁴ Bu dönemde sosyal hayatın en mümeyyiz vasfı tasavvufun intişarındır. Tasavvuf hareketi, tarihinin altın çağını yaşıyordu. Bu hareketin güçlenmesinde önemli bir unsur, idarenin yakın desteği idi. Sultanlar ve diğer ümera, birbirleriyle yarışarcasına hangâh, ribat ve zaviye inşa ettiriyorlardı.²⁵

Memlûklülerin hakim olduğu bölgelerde, halkın pek çoğu, ülkede yayılan tarikatlardan birine bağlı idi. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve taraftarlarını istisna edecek olursak; alimlerin ekseriyetinin de mutedil mutasavvife ile iç içe olduklarını söylememiz mümkündür.²⁶

İslam Tasavvufunun en parlak dönemini yaşadığı, idare tarafından yakından desteklendiği ve vatandaşlardan pek çoğunun bir tarikate mensup olduğu ülkede en fazla, Bedeviyye, Şazeliyye, Rifâiyye ve Desûkiyye tarikatları yayılmıştı. Tarikat mensupları arasında, İslam Dünyasının tamamında etkili olmuş İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve İbn Fârîd (ö.633/1235)'in fikirleri oldukça yaygındı.²⁷

Yemen'deki tasavvufi hareketin çıkışı, Mısır, Şam ve Irak'taki büyük tasavvufi tarikatlerin çıkışından çok farklı değildi. Yemen sufileri Irak'taki Abdülkadir Ceylânî

²¹ el-Habeşî, a.g.e., s. 48-49.

²² Corci Zeydan, *Tarihu Âdâbi'l-Luğa'l-Arabiyye*, Beyrut, 1996, 3/128.

²³ el-Habeşî, a.g.e., s.59.

²⁴ el-Habeşî, a.g.e., s.59-64.

²⁵ Yiğit, a.g.e., 7/386.

²⁶ Yiğit, a.g.e., 7/388.

²⁷ Yiğit, a.g.e., 7/389.

(ö.561/166), Ali b. Muhammed eş-Şâzelî (ö.656/1258) ve diğerlerine olan bağılıklarını açıkça ifade ediyorlardı.

Yemen’de sema kültürü, ülkenin en ücra köşelerine varıncaya kadar yaygın hale gelmişti. Genelde tasavvufun özelde ise sema kültürünün en büyük temsilcilerinden birisi de hiç kuşkusuz (h.806/1403) yılında vefat etmiş olan İsmail b. Ebî Bekr el-Cebertî’dir.²⁸ el-Cebertî’nin Sultan ve halk üzerinde inkar edilemez bir nüfuz ve etkisi vardı. Nitekim ileride kısaca temas edeceğimiz gibi, bu tesirin uzantıları müellifimiz üzerinde de kendisini gösterecektir.²⁹

Çeşitli sıkıntı ve felaketlerin yaşandığı bu dönemde, insanlar dine sarılmışlar bunun sonucu olarak da dinî ilimler ve bunların anlaşılmasına yardımcı olarak dilbilimleriyle alakalı eserler ortaya çıkmıştır.³⁰ Bu dönemin en karakteristik eserleri büyük hacimli ansiklopediler, tabakat ve tarih kitapları ve sözlüklerdir. Ayrıca bu dönemde şerh, haşiye , hamiş, talik ve ihtisar türü çalışmaların çokluğu dikkat çekmektedir. Bu tür eserlerin ortaya çıkmasında temelde iki sebep gösterilmektedir:

Birincisi, ilim noktasında mevcuttan daha iyisi yapılamaz kanaati. Dört mezhep imamının yaşadığı dönemlerdeki gibi müçtehid ve muhakkık alimlerin bulunmayışı, diğer taraftan mezheplerin belirli bölgelerde hakim hale gelip, mutaassıp taraftarlar bulması böyle bir kanaatin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.³¹

İkincisi ise; ilmin yaygınlaşması ve ilim adamlarının çokluğuna rağmen, ilmi çalışmalarda nakil ve ezberciliğin hakim olması.³²

Doğrusu her biri sahasında otorite olup içtihad seviyesine yükselmiş olan³³ İbn Dakîk el-İd (ö.702/1302), İbn Teymiyye (ö.728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), Takıyuddin es-Sübki (ö.756/1355), Tacuddin es-Sübki (ö.771/1370), Sırâcuddin el-Bulkûni (ö.805/1403) gibi alimlerin yaşadığı bir asırda şerh ve haşiye geleneğinin hakim olması bu dönemi çalışan araştırmacılar için cevap bekleyen bir sorudur.

²⁸ el-Habeşî, a.g.e., s.226-227.

²⁹ Bkz. İlmî Kişiliği.

³⁰ Rızık Selim, *Asru Selâfîni'l-Memâlik ve Nitacühu'l-İlmî ve'l-Edebî*, Kahire, 1962, 3/153-159.

³¹ Rızık Selim, a.g.e., 3/127.

³² Rızık Selim, a.g.e., 3/128.

³³ Rızık Selim, a.g.e., 3/128.

Kanaatimizce çizmiş olduğumuz bu tabloda, içtihad seviyesindeki alimler ve eserlerinin büyük çoğunluğa nisbetle az bir yekün tutması, bu asra haşiye ve şerh asrı denmesinde önemli bir etken olmuştur.

Asrın ilmî, kültürel ve edebî durumunu incelediğimiz bu bölümde tez konumuz olan *Besâir*'i ilgilendirmesi bakımından o devirdeki sözlük ve dil çalışmaları ve nesrin genel durumuna kısaca gözetmek istiyoruz.

1) Sözlük ve Dil Çalışmaları

Hemen hemen tarihin her döneminde ne zaman dinî ilimlere bir yöneliş olsa paralelinde lisan ilimlerine de bir teveccüh olmuştur. Bu ilerde de temas edeceğimiz üzere, dilin, dini anlama ve yorumlamada birinici derecede önemli bir kaynak olmasından ileri gelmektedir.³⁴

Sözkonusu durum el-Fîruzâbadî'nin yaşamış olduğu asır için de fazlasıyla geçerlidir. Nitekim bu asırda yaşamış Ebû Hayyan el-Endelusî (ö.746/1345), İbn Hişam (ö.761/1360), İbn Nübâte (ö.768/1366) ve İbn Akil (ö.769/1367) gibi filoloklar ve eserleri bunun en canlı şahididir. Gerçi, çoğu zaman, verilen eserler asrın genel yapısına uygun olarak, daha önceki eserlere yönelik çalışmalar ise de, zaman zaman – İbn Hişam'ın eserlerinde olduğu gibi – oldukça özgün çalışmaların mevcudiyeti de gözden kaçmamaktadır.³⁵

Bu dönemde yapılan sözlük çalışmalarında ise oldukça önemli mesafeler alınmıştır. Bu gün elimizde tedavülde olan pek çok sözlük o dönemde kaleme alınmıştır.³⁶ Bunların en meşhuru ise kuşkusuz müellifimize ait *el-Kamusu'l-Muhît* adlı eserdir.

2) Nesrin Genel Durumu ve Ansiklopedik Çalışmalar

Nesirde daha önce kullanılagelen resmî yazılarda geçerli olan secili ve mukayyet üslup kullanılmaya devam ederken, özel yazılarda daha serbest bir üslup takip edilmiştir. Ayrıca şiirin nesir üzerindeki baskısı ve etkisiyle, bazı şiir özellikleri nesirde kullanılmış, bunun sonucu mensur şiir denilen yeni bir edebî tür revaç bulmuştur. Yine şiirde yer alan bir çok belağat sanatı nesirde de kullanılarak nesir metinleri tekellüf ve takîde boğulmuştur. Nesir çalışmaları; kitabet, hikaye, makame ve

³⁴ Rızık Selim, a.g.e., 3/159.

³⁵ Rızık Selim, a.g.e., 3/153.

³⁶ Gürkan, Nejdî, *Arâp Edebiyatında Memlûklülür (Moğollar) Dönemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 345-350.

hitabetten oluşan fennî nesir, daha ziyade ansiklopedik çalışmaların ağırlık taşıdığı ilmî nesir olmak üzere iki temelde gelişme imkanı bulmuştur.³⁷

Bu asırda ansiklopedik türden çalışmalar o denli yaygın hale gelmiştir ki pek çok edebiyat tarihçisi bu döneme³⁸ ansiklopedi çağı adını vermiştir.³⁹ Ansiklopedik türde eserlerin bu denli yaygınlaşmasının sebepleri arasında;

a) Moğol saldırısı sonucu kaybolan kültürel mirası yeniden oluşturma gayreti.

b) İlmî yaratıcılık ruhunun kaybolması sonucu; rivayet, derleme, nakil ve iktibas anlayışının yaygınlaşması ve belli bir alanda uzmanlaşmış yazarların bu konuyla alakalı çok geniş malumat verme anlayışında olmaları gibi gerekçeler zikredilmektedir.⁴⁰

en-Nuveyrî (ö.732/1332)'nin *Nihâyetü'l-Ereb fî Memâliki'l-Emsar'ı*, İbn Haldun (ö.808/1405)'un *Mukaddime*'si, el-Kalkaşendî (ö.821/1418)'nin *Subhu'l-A'shâ fî Sınaati'l-İnşâ'sı* ve nihayet el-Fîruzâbadî'nin *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi Kitâbi'l-Azîz'i* bu dönemdeki ansiklopedik çalışmalara dair verilebilecek örneklerden sadece bir kaçıdır.

II- HAYATI

A- İsmi, Nisbesi, Doğum Yeri ve Tarihi

İsmi: Tam ismi, Muhammed b. Yakub b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Mahmud b. İdris b. Fadlillah b. eş-Şeyh Ebî İshak İbrahim eş-Şîrazî el-Fîruzâbâdî olan müellifimizin künyesi; Ebu Tahir, lakabı ise Mecdüddîndir.⁴¹

³⁷ Gürkan, a.g.e., s. 347.

³⁸ 1252-1517 arası kastedilmiştir.

³⁹ Bkz. Zeydan, a.g.e., 3/254.

⁴⁰ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire, 1955, 4/191.

⁴¹ el-Fâsî, *el-Ikdüs's-Semîn fî Târihi'l-Beledi'l-Emîn*, (Tah. Fuad Sureyyid), Kahire, 1962, 2/392; *Zeylû't-Takyîd fî Ruvat's-Sünen ve'l-Mesânîd*, (Tah. K. Yusuf el-Hût), Beyrut, 1990, 1/276; el-Makrîzi, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, (Tah. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut, 1991,7/483; İbn Kâdî Şehbe, *Tabâkâtü's-Şâfiyye*, (Tal. el-Hafız Abdülalim Hân), Beyrut,1987, 3/63; İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr bi Enbâi'l-Umr fî't-Tarih*, Beyrut, 1986, 7/159; *el-Mecmeu'l-Müessis li'l Mucemi'l-Müfessris, Meşyehatü İbn Hacer*, (Tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı), Beyrut, 1998,2/547; el-Aynî, *Ikdü'l-Cüman fî Tarihi Ehli'z-Zemân*, (Tah. Abdurrezzak et-Tantâvî), Kahire, 1985, s. 212; es-Sehâvi, *ed-Davu'l-Lâmi'li Ehli Karni't-Tâsi'*, Beyrut, 1986, 10/79; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vüât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, (Tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1964, 1/273; ed-Dâvûdî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, Beyrut, t.y., 2/275; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-Hicâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (Tah. M. el-Ahmed, Ebu'n-Nûr), Kahire, 1970, 2/316; Taşköprizâde, *Miftahu's-Seâde ve Mısbahu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, Beyrut, t.y., 1/117; el-Makkarî, *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri Ayyâd*, b.y., t.y.,3/38; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab*, (Tah. Abdülkadir el-Arnâvud-Mahmud el-Arnâvud), Beyrut, 1993, 9/186; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*, (Tah. Komisyon) b.y., 1975, 1/41.; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini men ba 'de'l-Karni's-Sâbi'*, Beyrut, t.y., 2/280; el-Kannûcî, *et-Tâcü'l-Mükellel*, (Tas. A. Şerafuddîn) b.y., 1983, s. 466; el-Honsârî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvali'l-Ulemai ve's-Sâdât*, (Tah. Esedullah

Nisbesi: Müellif, el-Karzîni, eş-Şîrâzî ve el-Fîruzâbâdî şeklinde çeşitli nisbetlerle anılmıştır. Büyük dedesi Fadlullah'ın Ebû İshak'ın oğlu olduğunu ileri sürerek kendisini Ebû İshak eş-Şîrâzî el-Fîruzâbâdî (ö.476/1083)'ye nisbet etmesi, talebesi İbn Hacer (ö.852/1448)'in söylediğine göre, pek çok kimse tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.⁴²

Yapılan tenkitlerde, adı geçen Ebû İshak'ın çoluk çocuk sahibi olmadığı gibi, hayatı boyunca hiç evlenmediği dolayısıyla el-Fîruzâbâdî'nin onun neslinden gelmesinin imkansız olduğu vurgulanmıştır.⁴³ Bu söylentilere aldırış etmeyen⁴⁴ müellif, Ebû İshak'la arasındaki akrabalık bağına kendisine yöneltilen bir soru üzerine şu şekilde cevaplar; “Dedem rahmetli Ebû İshak eş-Şîrâzî, bir kadınla evlenir. Sonra kadını orada bırakarak Bağdat'a gider. Ömrünün sonuna kadar orada kalır. Bu arada dedemden hamile kalan ninem çocuğunu dünyaya getirir ve adını Fadlullah koyarlar. Fadlullah evlenir, çoluk çocuğu olur. Ne var ki bir deniz yolculuğunda babası Ebû İshak'ı göremeden vefat eder.”⁴⁵

İbn Hacer'in ifadesine göre, Yemen baş kadılığına getirildikten sonra uzun bir süre kendisini Hz. Ebu Bekr'e nisbet etmiş ve bazı naiblerine gönderdiği mektuplarını bu şekilde imzalamıştır.⁴⁶ İbn Hacer bu iddianın herhangi bir delile dayanılarak reddedilmediğini ama yine de kabul edilir bir şey olmadığını söyler.⁴⁷

Ömrünün son yıllarına doğru Mekke'de ikamet eden müellifin buraya nisbetle, “*el-Mülteci ila Haremillah*” nisbesini kullandığı da rivayet edilmektedir.⁴⁸

Doğum yeri: el-Fîruzâbâdî, “Kâzerûn”da doğduğu şeklindeki yaygın olan görüşün aksine, bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Şiraz'ın Fîruzâbâd bölgesine bağlı “Karzîn” köyünde Rabîu'l-âhir/Şubat veya Cemâziye'l-âhir/Nisan

İsmaliyyân), Tahran, t.y., 3/101; ez-Zikrîkî, *Alâm*, Beyrut, 1993, 7/146; el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, (Ed. İhsan Abbas) Beyrut, 1982, 2/908.

⁴² İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/159-160, Ayrıca bkz. İbn Kâdî Şehbe, *Tabakat*, 3/63; el-Aynî, *İkdü'l-Cüman*, s. 213-214; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/273; ed-Davudî, *Tabakat*, 2/275; İbnü'l-Kâdî, *Dürre*, 2/317.

⁴³ İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/159-160, Ayrıca bkz. İbn Kâdî Şehbe, *Tabakat*, 3/63; el-Aynî, *İkdü'l-Cüman*, s. 213-214; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/273; ed-Davudî, *Tabakat*, 2/275; İbnü'l-Kâdî, *Dürre*, 2/317.

⁴⁴ İbn Kâdî Şehbe, *Tabakat*, 3/63.

⁴⁵ el-Beryühî, *Tabâkâtü Sulehâi'l-Yemen*, (Tah. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut, 1983, s. 295.

⁴⁶ İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/159-160. İbn Hacer Meşyeha'sında, el-Fîruzâbâdî'nin önce kendisini Ebû İshak'a nisbet ettiğini, Yemen baş kadısı olduktan sonra Ebu İshak'ın Hz. Ebû Bekr'in soyundan geldiğini ileri sürerek bu sefer kendisini Hz. Ebu Bekr'e nisbet ettiğini belirtir. İbn Hacer, hocasının el yazısıyla “siddikî” şeklinde yazılmış bir belge kendisine gösterilinceye kadar böyle bir şeyi reddettiğini de ayrıca belirtir. Bkz. İbn Hacer, *Meşyaha*, s. 2/547.

⁴⁷ İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/159-160; *Meşyaha*, 2/547.

⁴⁸ el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 2/399. el-Fâsî, müellifin bu konuda sözlük sahibi es-Sağani (ö.650/1252)'yi örnek aldığını söyler.

(h.729/1329)'da dünyaya gelmiştir. Bunu, “*el-Kamusu'l-Muhîf*” adlı eserinin (ك ر ز) maddesinde şu şekilde ifade eder; “*Karzîn Fars diyarında bir beldedir. Harem-i Şerif mukriilerinden Muhammed b. Hasen buralıdır. Ben de bu beldede doğdum.*”⁴⁹

Doğum yerinin “Kazerun” olduğu şeklindeki yaygın hata İbn Hacer (ö.852/1448)'e ait *İnbâu'l-Gumr*, es-Sehâvî (ö.902/1496)'ye ait *ed-Davu'l-Lâmi'*, ed-Dâvûdî (ö.945/1538)'ye ait *Tabakâtü'l-Müfessirîn* ve İbnü'l-İmâd (ö.1089/1678)'a ait *Şezerâtü'z-Zehab* vb. klasik eserlerde yer aldığı gibi;⁵⁰ Brockelmann'a ait *GAL.* ve *Supplementband*, Kehhale'ye ait *Mucemu'l-Müellifîn* gibi çağdaş diyebileceğimiz bir kısım çalışmalarda da tekrar edilmiştir.⁵¹ Söz konusu yeni çalışmalarda, bu konudaki doğru görüşün yer aldığı kimi kaynakların referans olarak verilmiş olmasına rağmen bu yanlışın tekrar edilmesi dikkat çekicidir.⁵²

Bu hususa dikkat çeken ez-Zebîdî (ö.1205/1790) pek çok seçkin kimsenin bu hataya düştüğünü belirtmeden geçmez.⁵³ ez-Zebîdî'ye göre hatanın sebebi; Ali Ömer b. Abdülmecid en-Nahvî (ö.?)'nin bu kelimenin zabtında tashife düşmesi ve (zay) harfini (râ)'nın önüne geçirerek “Kazerun” şeklinde zabt etmesidir.⁵⁴ Aynı şekilde Kazerun ve Karzîn'in aynı bölgeye bağlı ve birbirine yakın iki köy olması da bir diğer sebep olarak görülebilir.⁵⁵

Doğum tarihi: Kaynaklar, el-Fîruzâbadî'nin doğum tarihini (h.729/1328) oluşunda hemen hemen görüş birliği içindedirler.⁵⁶ Hatta bu doğum tarihinin bizzat pederi tarafından zabt edildiği şeklinde bir rivayet de vardır. Yalnız söz konusu rivayet

⁴⁹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *el-Kamusu'l-Muhîf*, (Tah. Mektebetü Tahkîki't Tûrâs), Beyrut, 1987, s. 672. Doğum yerinin “Karzîn” olduğunu belirten eserler için bkz. İbn Kâdî Şehbe, *Tabakât*, 3/63; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/273; el-Makkarî, *Ezhâr*, 3/39; ez-Zebîdî, *Tac*, 15/297.

⁵⁰ Bkz. İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/160; es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi'*, 10/79; ed-Davûdî, *Tabakât*, 2/275; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-Hicâl*, 2/317; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 9/186; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/280; el-Kannûcî, *et-Tâc*, s. 366; el-Honsârî, *Ravza*, 8/101.

⁵¹ Brockelmann, *GAL.*, 2/232 *Suppl.*, 2/234; “el-Fîruzâbadî”, *İA.*, 4/653; Kehhale, *Mucem*, 3/776; Kılıç, Hulusî, “Fîruzâbadî”, *DİA.*, İst., 1996, 13/142; Furat, Ahmed Subhî, *el-Fîruzâbadî'nin es-Sihah'ı Tenkîdi*, (Profesörlük takdim tezi), 1978, İSAM Ktp., nr.586, s. 40.

⁵² Bkz. Brockelmann, *GAL.*, 2/232; *Suppl.*, 2/234; “el-Fîruzâbadî”, *İA.* 4/653; Kehhâle, a.g.e., 3/776; Kılıç, a.g.m., 13/142.

⁵³ ez-Zebîdî, *Tac*, 15/297.

⁵⁴ ez-Zebîdî, *Tac*, 15/297.

⁵⁵ Ali Neccar, *Besâir*, Mukaddime, 1/2.

⁵⁶ el-Fâsî, *el-Ikdü's-Semîn*, 2/392; el-Makrizî, *el-Mukaffû*, 7/43; İbn Kâdî Şehbe, *Tabakât*, 3/63; İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/159; *el-Mucemu'l-Müessis* (Meşyhatü İbn Hacer) 2/547; es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi'*, 10/275; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/273; ed-Davûdî, *Tabakât*, 2/275; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-Hicâl*, 2/316; el-Makkarî, *Ezhâr*, 3/39; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 9/186; ez-Zebîdî, *Tac*, 1/41; eş-Şevkânî, *el-Bedr*, 2/280; el-Kannûcî, *et-Tâc*, s. 366; el-Honsârî, *Ravza*, 8/101; Ziriklî, *Alâm*, 7/146.

üslup ve içerik açısından tenkit edilmiş ve müellifin pederine ait olması uzak bir ihtimal olarak görülmüştür.⁵⁷

B- Tahsil Hayatı ve İlmî Kişiliği

Şiraz'ın Fîruzâbâd bölgesine bağlı Karzîn köyünde (h.729/1328)'de dünyaya gelen el-Fîruzâbâdî, ilk tahsilini beldesi Karzin de yapar. Henüz yedi yaşında iken hıfzını tamamlayıp, güzel yazı yazmasını öğrenir. Bu arada bir dilbilgini olan babasının teşvikiyle sözlüğe dair iki eseri istinsah eder.⁵⁸

Sekiz yaşında Şiraz'a (h.737/1336) gelen müellifimiz başta babası olmak üzere; el-Kıvam Abdullah b. Mahmud b. Necm (ö.?)⁵⁹ ve Şiraz'ın diğer bilginlerinden dil ve edebiyat dersleri alır. ez-Zerendî (ö.747/1346)'den Buharî'nin *Sahihi*'ni sema yoluyla, et-Tirmîzî'nin *Câmi'*nin arz yoluyla okur. Şiraz'daki tahsil hayatı yaklaşık sekiz sene sürer.⁶⁰ Onaltı yaşına geldiğinde ömrünün sonuna kadar çeşitli aralıklarla devam edecek olan ilmî seyahatlerine başlar.

İlk durağı Irak'ın Vâsıt şehridir. (h.745/1344) Vâsıt'ta eş-Şihab Ali b. Ahmed (ö.?)'ten⁶¹ Kıraat-ı Aşere okur. Aynı yıl Bağdat'a gider. Bağdat Kadısı ve Nizamiye Medresesi müderrisi olan Abdullah b. Bektaş (ö.h. III. Asrın sonları) başta olmak üzere pek çok bilginden ders okur. Nizamiye Medresesinde Abdullah b. Bektaş'a asistanlık yapar. Bu yıllarda Kazvinî (ö.750/1349)'den Buharî'nin *Sahihi*'ni sema yoluyla, Sâğânî (ö.650/1252)'nin *Meşârik*'ini ise arz yoluyla alır.⁶²

(h.755/1354) yılına Şam'a gelir. Burada yüzden fazla hocadan ders alır. Şafii bilgini et-Takiyy es-Sübki (ö.756/1355), oğlu Tacüddin es-Subki (ö.771/1370) İbnü'l-Habbaz (ö.751/1350), İbn Kayyım ed-Diyâriyye (ö.761/1359), Muhammed b. İsmail el-Hamevî (ö.757/1356) ve İbnü'l-Haddâd el-Haneffî (ö.757/1356) ders aldığı hocalarından bazılarıdır.⁶³ Bundan sonra Ba'lebek, Hama, Haleb ve Kudüs'e gider. Kudüs'te yaklaşık olarak on sene kalan müellifimiz burada el-Alaî (ö.761/1359), el-Beyânî (ö.766/1364)

⁵⁷ Rivayet ve değerlendirmesi için bkz. Mustafa Rıdvân, *Dirâsât fi'l-Kâmusu'l-Muhît*, b.y., t.y., s. 25-26.

⁵⁸ es-Sahâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, 10/79; İbnü'l-İmad, *Şezerât*, 9/186; eş-Şevkânî, *el-Bedr*, 2/280.

⁵⁹ Suphi Furat, *el-Fîruzâbâdî'nin es-Sihah'ı Tenkidî* adlı çalışmasında bir yanlışlık sonucu bu şahısla, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf ez-Zerendî'yi aynı kişi olarak göstermiştir. Bkz. a.g.e., s. 40.

⁶⁰ el-Fâsî, *el-Ikdü's-Semîn*, 2/392; İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, 7/160; el-Honsârî, *Ravzât*, 8/101.

⁶¹ Bu şahısı hakkında herhangi bir bilgi bulamadık. Bu zatın vefat tarihini (h. 743/1342) olarak veren Fırat, kanaatimizce bu şahısla oğlunu birbirine karıştırmıştır. Bkz. a.g.e., s. 40, Krş. Kehhale, *Mucem*, 7/199.

⁶² el-Fâsî, a.g.e., s. 2/392; es-Sehavî, a.g.e., 10/79-80.

⁶³ el-Fâsî, a.g.e., 2/392; es-Sehavî, a.g.e., 10/79-80.

et-Takiyy el-Kalkaşendî (ö.821/1418) gibi bilgilerden ders alır ve aralarında Salah es-Safedî (ö.764/1362)'nin de bulunduğu pek çok kişiye ders verir.⁶⁴

Dönemin ilim ve kültür merkezlerinden birisi olan Kahire'ye de zaman zaman gidip gelir. Burada, el-Kalânîsî (ö.765/1363), İzz b. Cemaat (ö.767/1365), İbn Hişam (ö.761/1359) ve İbn Nübâte (ö.768/1366) vb. bilginlerden ders alır. Bu arada İbn Akîl (ö.769/1367), el-Cemal el-İsnevî (ö.772/1370) ve İbn Hişam gibi bilginlere de ders verir.⁶⁵

Öğrenmek ve öğretme noktasında sınır tanımayan müellifimiz, istifade edebileceğini düşündüğü her bilginden ders almış, bu arada bilgi ve birikiminden başkalarını da yararlandırmasını bilmiştir.

Mısır seyahatinden sonra Kudüs'e geri dönmüş, bir süre burada kaldıktan sonra (h.770/1368) yılında Mekke'ye gitmiştir. Burada ondört yıl kadar kalmıştır. Bu süre zarfında Hindistan'ı da ziyaret edip beş yıl kadar da orada kalmıştır.⁶⁶

Devlet adamı ve idarecilerle arası oldukça iyi olan el-Firuzâbâdi Hindistan, Bağdat, Anadolu ve Şiraz'a yaptığı seyahatlerde buralardaki sultan ve hükümdarlar tarafından büyük ilgiyle karşılanmış, bu arada Osmanlı Sultanı Beyazıt gibi kimilerine de ders okutmuştur.⁶⁷

Memleketi Şiraz'a yaptığı bir ziyaret dönüşü Yemen'e uğrar⁶⁸ (h.796/1393). Yemen Sultanı İsmail b. Abbas (ö.803/1400)⁶⁹ valilerine kendisine gerekli ilgi ve ikramın gösterilmesi için emir verir. Bir-bir buçuk yıl kadar Taiz'de kalır. (h.797/1394) yılında Zebid başkaldırısına getirilir.⁷⁰ Bu arada mezhepte şafii olduğunu da belirtelim. Bir taraftan bu yeni görevine, diğer taraftan ders takririne devam eden el-Firuzâbâdi'nin derslerini başta Sultan Eşref olmak üzere çok sayıda öğrenci takip etmiştir.⁷¹

⁶⁴ el-Fâsî, a.g.e., 2/392; es-Sehâvî, a.g.e., 10/80; eş-Şevkânî, *el-Bedr*, 2/280.

⁶⁵ el-Fâsî, a.g.e., 2/393; es-Sehâvî, a.g.e., 10/80; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485.

⁶⁶ es-Sehâvî, a.g.e., 10/80.

⁶⁷ ed-Davûdî, a.g.e., 2/276-277; ez-Zebîdî, *Tac*, 1/42; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/281.

⁶⁸ el-Hazrecî, *el-Ukûdü'l-Lülüyye fî Tarihi Devleti'r-Rasûliyye*, Mısır, 1914, 2/284; es-Sehâvî, a.g.e., 10/81; ed-Davudî, a.g.e., 2/276.

⁶⁹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Makrîzî, *Dürretü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcmi'l-A 'yâni'l-Müfîde*, (Tah. Adnan Derviş-M.el-Mısırî), Dımaşk, 1995, 2/237.

⁷⁰ es-Sehâvî, a.g.e., 10/81; es-Suyutî, *Buğye*, 1/273; ed-Davûdî, a.g.e., 2/276

⁷¹ es-Sehâvî, a.g.e., 10/85; el-Makkarî, *Ezhâr*, s. 42; İbnü'l-İmad, a.g.e., 9/187; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/281.

Sık sık Hacca giden el-Fîrazâbâdi orada Sultan Eşref adına bir de medrese yaptırmıştır.⁷² Hacca gitmek için sultandan izin almak üzere yazdığı mektup ve özellikle de el-Melikü'l-Eşref'in cevabî mektubu, o dönem de ilme ve ilm adamına verilen değeri göstermesi bakımından bir belge niteliğindedir.⁷³ Sultana kızını vermek sûretiyle onunla akraba da olan müellifimiz yüksek bir hayat standartına sahipti.⁷⁴ Onun bu geniş imkanlara rağmen, ilimle olan alakası asla zayıflamamıştır. İlmî çalışmalar ve seyahatlerle geçen ömrünü Zebit'te 20 Şevval 817'de (2 Ocak 1414) noktalamıştır.⁷⁵

Özellikle nakli ilimler konusunda çok geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hafızaya sahip olan müellifimiz, rivayete göre, her gece ikiyüz satır ezberlemeden uyumazdı.⁷⁶ Sözlükbilimden başka, hadis, tefsir ve tarihle de meşgul olmuş bu konuda eser yazmıştır. Hadis konusunda; *el-Kütübü's- Sitte*, Beyhakî'nin *es-Sünen*'i, İbn Henbel'in *el-Müsned*'i, İbn Hibban'ın *es-Sahîh*'i, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i, es-Sâğâni'nin *Meşâriku'l-Envar*'ı gibi önemli hadis kitaplarını okuyarak rivayet etme izni almıştır.⁷⁷

Burada peşinen ifade edelim ki müellifin sürekli olarak lügat ve hadis gibi naklî ilimlerle meşgul olması, akfî ilimlerde yeterince ilgilenmemesi, yorum ve sentez kabiliyetini sınırlamıştır. Nitekim bu oluşum zaman zaman konumuz olan *Besûir* adlı eserinde kendini hissettirmektedir.

İlmî Kişiliği

el-Firuzabadî'nin hayatı çok sayıda tabakat ve teracim kitabında işlenmekle birlikte verilen bilgiler tekrardan öteye geçmeyen yüzeysel bilgilerdir. Bu bakımdan, seyahatleri hariç, hayatına özellikle de ilmî kişiliğine dair bilgiler oldukça sınırlıdır.⁷⁸

Üstelik bu görüşler birbirinden farklıdır. Örneğin, talebesi olan el-Makrîzî (ö.845/1441) kendisinin fıkıh ve hadis konusunda yetkin olduğunu söylerken⁷⁹; et-Takıyy el-Fasî (ö.832/1428) tam aksini savunur, el-Fasî'ye göre, yazmış olduğu

⁷² el-Fâsî, *el-Ikd*, 2/399; İbn Hacer, *Meşyeha*, 2/550; es-Sehavî, *ed-Dav*, 10/81.

⁷³ es-Sehavî, a.g.e., 10/84.

⁷⁴ İbn Hacer, *İnbâ*, 7/161; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 9/186; el-Kannûcî, a.g.e., s. 147. eş-Şevkânî, a.g.e., 2/281.

⁷⁵ el-Fasî, *el-Ikd*, 2/400; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; İbn Hacer, *İnbâ*, 7/163; Aynî, a.g.e., s. 215; es-Sahavî, *ed-Dav*, 10/86.

⁷⁶ İbn Kadî Şehbe, a.g.e., 3/65; el-Makkarî, a.g.e., s. 46.

⁷⁷ es-Sehavî, a.g.e., 10/80; el-Makkarî, a.g.e., s. 41; ed-Dâvudî, 2/276.

⁷⁸ Müellifin hayatıyla ilgili doyurucu bilgi veren herhangi bir kaynağa rastlamadık. Yalnız, *Fihristü'l-Hizaneti't-Teymûriye* de (Tarih böl. nr. 1264) eş-Şeyh Ramazan b. Musa el-Ufeydî'ye ait, *Rayyü's-Sâdi fi Tercemeti'l-Firuzâbâdi* adında, müellifin hayatını müstakil olarak ele alan bir el yazmasından bahsedilmektedir. Mâalesef buna ulaşmamız mümkün olmadı. Bkz. a.g.e., Kahire, 1948, 3/232.

⁷⁹ el-Makrîzî, a.g.e., 7/488.

hadislerin senetlerinde vehme düşmüş, ayrıca *el-Kamus*'ta yer verdiği pek çok ravinin zaptında da hata etmiştir.⁸⁰

İbn Kâdi Şehbe (ö.851/1447)'de, ibarede sehve düştüğü gerekçesiyle tenkide uğradığını yalnız kendisinin onda böyle bir duruma rastlamadığını belirtir.⁸¹

el-Firuzâbâdî'nin hicretten 600 sene sonra yaşamış Reten b. Nasr el-Hindî'nin sahabe olduğuna inanması⁸² zihinlerde ilim anlayışı hakkında bazı soru işaretleri bırakmaktadır.

Yeri gelmişken kendisinin ilim anlayışını ortaya koyacak ve çifte standart olarak değerlendirilebilecek bir tavrına yer vermek istiyoruz. Yemen'de kadılık yaptığı sıralarda, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'yi savunmak üzere iki risale bir de fetva kaleme almıştır.⁸³ Onun İbnü'l-Arabî hakkındaki bu tavrını talebesi İbn Hacer şu şekilde yorumlar: “İsmail b. İbrahim el-Cebertî (ö.806/1403)'nin teşvikiyle Yemende İbnü'l-Arabî'nin görüşleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu sırada el-Firuzâbâdî de Buharî'nin es-Sahîh'ine bir şerh yazıyordu. Eserinde İbnü'l-Arabî'nin el-Fütuhât'ında yer alan ve şerhin değerini düşürecek bazı görüşlerine yer verdi. Ben kendisini bundan dolayı itham etmiyorum. Yalnız özel sohbetlerimizde bana İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerine katılmadığını ihsas ettirdi. Onun bu tavrının altında insanlarla iyi geçinmeyi seven bir yapıya sahip olması bulunmaktadır”⁸⁴

İbn Hacer'in işaret ettiği el-Cebertî'nin, Sultan üzerindeki etkisi ve İbnü'l-Arabî'ye olan bağlılığı dikkate alındığında İbn Hacer'in ne demek istediği daha iyi anlaşılmaktadır.⁸⁵

Toplumsal durum ve şartlar ne olursa olsun bir ilim adamının, özellikle baş kadılık makamında bulunan birisinin, gerçekleri yansıtmaması doğru değildir.

el-Firuzâbadî'nin ilmî kişiliği hakkında, lehte ya da aleyhte söz söyleyenlerin üzerinde ittifak ettiği bir husus varsa o da; onun iyi bir lügatçı/sözlükbilimci olduğudur. Gerçekten de *el-Kamus* adlı eseri, Brockelmann'ın da belirttiği gibi; “lügatçe pek

⁸⁰ el-Fâsî, *Zeyl*, 1/277.

⁸¹ İbn Kâdi Şehbe, a.g.e., s. 3/65.

⁸² İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr*, 7/161.

⁸³ Fetvası için bkz. el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb'min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, (Tah. İhsan Abbas) Beyrut, 1968, 2/176-177.

⁸⁴ İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr*, 7/161.

⁸⁵ Nitekim adı geçen tarikat şeyhi kendisine İbnü'l-Arabî konusunda karşı çıkan Ahmed en-Naşirî ve el-Mısri gibi alimleri ülke dışına sürdürmüştür. Bkz. İbn Hacer, *İnba*, 7/161; es-Sehavî, a.g.e., 2/284

zengin olmakla birlikte, intikâdî bir görüşten mahrum ve izahları çok muhtasar olmasına rağmen bütün İslam aleminde klasik sayılır”⁸⁶

Son olarak el-Firuzâbâdî'nin ahlak anlayışı hakkında olumsuz düşüncelere yol açabilecek bir hususa temas etmek istiyoruz. Müellif *el-Kamusu*'nda bir sözlükte bulunması yakışık almayan müstehcen hikaye ve şiirlere yer vermiştir. Her ne kadar bu durum o günün kültürünün bir parçası olsa da ilim adına bunları onaylamak mümkün değildir. Nitekim bu tavrı ağır eleştirilere konu olmuştur.⁸⁷

II- HOCALARI, TALEBELERİ VE ESERLERİ

es-Sehâvî (ö.902/1496)'nin belirttiğine göre,⁸⁸ el-Fîruzabâdî yüzden fazla hocadan ders almıştır. Kuşkusuz sınırlı bir çalışmada bunların tamamına yer vermemiz mümkün değildir. O yüzden hoca ve talebeleri içerisinde meşhur olanlarından bazılarının hayatına, varsa eserlerine kısaca değinmekle yetineceğiz.

İbn Hacer de Cemaluddin el-Merrakûşi adında birisinin el-Fîruzâbâdî için 150'yi aşkın alimin ismini ihtiva eden bir *meşyaha*⁸⁹ hazırladığını haber vermektedir.⁹⁰

A-Hocaları

1-) Muhammed b. Yusuf ez-Zerendî (ö.747/1346)

Muhammed b. Yusuf b. el-Hasen, Şemsuddîn ez-Zerendî. (h.693/1293) yılında Medine'de doğdu. Kendisi gibi bir alim olan babası Ebu'l-Muzaffer Yusuf'un yanında yetişti. Babasının vefatından sonra onun yerine geçti. Medine'de Hadis tedrisiyle meşgul olan ez-Zerendî, devrin Sultanı Şerefüddin Muhammed Şah'ın daveti üzerine Şiraz'a geldi. Şirazda bir taraftan kendisine verilen kadılık vazifesine devam ederken, diğer taraftan hadis öğretimine devam etti. Vefatına kadar kadılık vazifesini yürüten ez-Zerendî fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur. Muhaddis, fakih, müsnid ve nâzım olup eserleri, muhakkık alimlere ait birinci derecede önemli eserler arasında kabul edilmektedir.⁹¹

Eserlerinden bazıları şunlardır:

⁸⁶ Bkz. Brockelmann, “el-Fîruzâbâdî”, *İ.A.*, 4/653.

⁸⁷ Eleştiriler için bkz. Rıdvan, *Dirâsât*, s. 261-264,346-348.

⁸⁸ es-Sehâvî, a.g.e., 10/80.

⁸⁹ *Meşyaha*: Bir muhaddisin mülaki olup da hadis aldığı veya mülaki olmayıp hadislerini rivayete izinli olduğu şeyhlerinin isimlerini çok defa haltercümelerini ihtiva eden yazılı eserlere verilen isimdir. Bkz., Uğur Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ank., 1992, s.221.

⁹⁰ İbn Hacer, *İnba*, 7/162.

⁹¹ Bkz. İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, (Tah. M. Seyyid Câde'l-Hak), b.y., t.y., 4/295; İbnü'l-İmad, a.g.e., 6/281; Kehhale, a.g.e., 3/781; Ziriklî, a.g.e., 7/152-153; Muhammed Havî el-Emînî, *Nazmu Düreri's-Simîn*, (Muhakkıkın önsözü) s. 4-8.

- *Nazmu'd-Düreri's-Simfîn*: Eser Hz. Peygamber ve ehlibeytine dair olup iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Hz. Peygamber'in şemâili, Hz. Ali ve Fatıma'ya ait çeşitli özelliklerden bahsetmektedir.

İkinci kısımda ise; Hz. Hasan ve Hüseyin'in faziletleri ve bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere yer verilir. Ayrıca Kur'an'da ehlibeyte işaret eden ayetler ve Hz. Peygamber'den gelen, ehlibeyti tavsiye ile ilgili rivayetler yer alır.

Eser M. Hâdî el-Emînî'nin tahkikiyle Tahran'da 1977 yılında basılmıştır.⁹²

- *Buğyetü'l-Mürtah*: Kırk hadis çalışmasıdır. Müellif bu eserinde kırk hadisi isnatlarıyla birlikte toplayıp şerh etmiştir. Mahtuttur.⁹³

- *Mirâcu'l-Vusûl ila Marifeti Fadli Âli Rasûl*.

- *el-Alam bi-Sireti'n-Nebiy*.

Bu eserlerin kendisine ait olduğunu *Dürerü's-Simfîn*'de bizzat kendisi zikretmektedir.⁹⁴

2-) Ömer b. Ali el-Kazvîni (ö.750/1349)

(h.683/1284)'te Kazvin'de doğdu. Babası ile birlikte küçük yaşta Vâsıt'a geldi. Burada Ali b. Ahmed el-Gazâl ve Cuma el-Vâsıtî'den *uşâriyyat*'a⁹⁵ dair çeşitli kitaplar okudu. et-Takıyy Süleyman, Ahmed b. Mervan el-Ba'lebekî başta olmak üzere Dımaşk'tan bir grup alim kendisine icazet verdi.⁹⁶

Bağdat'ta, er-Raşid b. Ebu'l-Kâsım, İbnü't-Tabbâl ve İbnü'd Devâlibî'den hadis dinledi. Bağdat'taki Dâru'l-Kur'an meşihatlığına getirildi. Tecvide dair küçük çapta bir derleme çalışması olan müellifin, kendisi için yazdığı bir de "meşyaha"sı vardır.⁹⁷ Ayrıca tasnif çalışmalarında da bulunan el-Kazvîni'nin bir de "fihrist"

⁹² Bkz. ez-Zerendî, *Dürerü's-Simfîn*, (Tah. H. el-Emînî), Tahran, 1977.

⁹³ Zirikli, a.g.e., 7/152-153.

⁹⁴ ez-Zerendî, a.g.e., s. 8.

⁹⁵ *Uşâriyyat*: Kelime olarak onlu demek olan uşârî'nin çoğuludur. Hadis Usulü ilminde son ravisi ile Hz. Peygamber arasında on ravi bulunan âli isnadlarla rivayet edilen hadisleri ifade eden bir tabir olarak kullanılmıştır. Bazı muhaddisler, yaşadıkları devir itibarıyla Hz. Peygamber'le aralarında on ravi bulunan uluv özelliğine sahip isnadlarla rivayet ettikleri hadisleri ayrı bir cüzde toplamışlardır. Bu cüzlere de uşâriyyât denilmiştir. Bkz. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.412.

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, (Nşr. Bergstrasser), Beyrut, 1980, 1/594,595; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3/258; es-Suyûtî, *Zeylû Tabakâti'l-Huffaz li'z-Zehabi*, Beyrut, t.y., s. 358; Zirikli, a.g.e., 5/56-57.

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., 1/594-595.

çalışması bulunmaktadır. Bir grup kendisinden rivayette bulunmuştur. İbn Hacer'in belirttiğine göre bunların sonuncusu Mecdüddin el-Fîruzâbâdîdir.⁹⁸

3-) et-Takıyy es-Sübki (ö.756/1355)

Ali b. Abdülkâfi b. Ali b. Temmam, Ebu'l-Hasen Takıyyüddin es-Sübki. (h.683/1285) yılında Mısır vileyatlerinden Menûfiye'ye bağlı bir belde olan Sübkü'l-Abal'da dünyaya geldi.⁹⁹ İlk eğitimini babasından aldı. İlim tahsiline Kahire'de devam eden es-Sübki, Dımaşk, Kudus, el-Halil, Mekke gibi devrinin belli başlı ilim ve kültür merkezlerini dolaşmış ve her biri sahasında otorite kabul edilen pek çok hocadan ders okumuştur. İbnü's-Sağî'den Kur'an, el-Alemü'l-İraki'den tefsir, İbnü'r-Rifa'dan fıkıh, el-Alâü'l-Bâcî'den usul, Ebû Hayyan'dan nahiv, eş-Şeref ed-Dimyatî'den hadis okudu.¹⁰⁰

Almış olduğu bu çok yönlü ve seviyeli eğitim onu, fıkıh, hadis, tefsir, lügat, nahiv, kıraat, beyan, münazara gibi pek çok alanda mütehassis hale getirmiştir.

İlmi, mütevazi yaşantısı ve alçak gönüllü tavırlarıyla insanların gönlüne taht kuran es-Sübki'nin – İbn Teymiye ve Şihâb b. Fadlillah el-Ömerî istisna edilecek olursa-tartıştığı bilgin yok gibidir. İbn Teymiyye ile talak ve kabir ziyareti konusunda münazaralar yaptığı bilinmektedir. el-Ömerî ile hangi konuda tartıştıkları ise meçhuldür.¹⁰¹

Uzun bir süre Kahire'de kaldı. Üç sene kadar İbn Tûlun Camii'nin meşihat makamında bulundu. Bu arada fetva, ders ve telifle meşgul oldu. (h.719/1319) tarihinde vazifesinden azl edildi. (h.727/1326)'de görevine tekrar iade edildi. (h.739/1338)'a kadar bu görevini devam ettirdi. Aynı yıl Celal el-Kazvîni'nin vefat etmesi üzerine Şam Kadılığına getirildi. Sorumluluğundan dolayı bu görevi oldukça zor kabul etti. Görevi sırasında devlet adamlarıyla ilişkilerini gayet onurlu ve seviyeli tuttu. (h.756/1258) yılına kadar bu görevi yürüttü. Bu arada el-Eşrefiyye, eş-Şamiyye ve el-Mesrûriyye Daru'l-Hadisler'inde müderrislik yaptı.¹⁰²

İlmî konularda objektif bir bakış açısına sahip olan es-Sübki'nin fıkıh ve diğer ilimlere dair orijinal görüş ve tespitler ortaya koyduğu rivayet edilmektedir.¹⁰³ Geride

⁹⁸ İbn Hacer, a.g.e., 3/256.

⁹⁹ İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3/134.

¹⁰⁰ İbn Hacer, a.g.e., 3/134; İbnü'l-İmâd, *Şezerat*, 8/309.

¹⁰¹ Rızk Selim, *Asru Selâfîni'l-Memâlik*, 3/279.

¹⁰² Rızk Selim, a.g.e., 3/279-280.

¹⁰³ İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/309.

çeşitli konulara dair, farklı ebatlarda 150'ye yakın eser bırakan bu müçtehid bilgin (h.756/1355) yılında Mısır'da vefat etti.¹⁰⁴

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *ed-Dürrü'n-Nâzım fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*: Tamamlanmamıştır.

- *Tekmiletü'l-Mecmu' fi Şerhi'l-Mühezzeb*: Beş cilt kadardır.

- *et-Tahrîru'l-Mühezzeb fi Tahrîri'l-Mezheb*: el-Minhac üzerine yapılmış bir şerhtir.

- *Kitabu't-Tahkik fi Meseleti Ta'lik*: Talak konusunda İbn Teymiyye'ye yazdığı bir reddiyedir.

- *Şifâu's-Sakam fi Ziyarati Hayri'l-Enam*: Kabir ziyareti konusunda İbn Teymiyye'ye yazılmış bir reddiyedir.¹⁰⁵

4-) İzzuddin b. Cemâa (ö.767/1365)

Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa, Ebu Amr İzzuddin b. Cemâa el-Kinanî eş-Şafiî.

İbn Cemâa (h.694/1294) senesinde Dimaşk'de dünyaya geldi. İlmiyye sınıfına mensup kültürlü bir aile ortamında yetişti. İlk eğitimini babasından ve diğer bazı bilginlerden aldı. Kahire'ye gitti. el-Ebrakûhî, ed-Dimyâtî gibi alimlerden hadis dinledi ve icazet aldı. Kaynaklarının ifade ettiğine göre şeyhlerinin sayısı 2300 (ya da 1300)'ü bulmaktadır.¹⁰⁶ Bir yandan hadis dersleri alırken diğer yandan tedris, telif ve fetva işlerini yürüttü. (h.738/1337) senesinde Şafiî Kadılığına getirildi. Şam kadılarının atama görevi de kendisine verildi. Çeşitli aralıklarla bu görevini yürüttü. Daha sonra kendi isteğiyle görevini bıraktı (h.766/1364) Bu arada hacca gitti ve Mekke'de kaldı. Güzel konuşma, güzelyazı yazma gibi niteliklere sahip olan İbn Cemâa, zühd içinde bir yaşam sürdü. (h.767/1365) de Mekke'de vefat etti.¹⁰⁷

Eserlerinden bazıları şu şekildedir:

- *Ta'likât ale'l-Mühezzeb*.

- *el-Menâsikü'l-Kübra ve's-Suğra*.

- *Tahrîcü Ahâdisi'r-Râfiû*: İki cilt halindedir.

¹⁰⁴ İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/309; Rızık Selim, a.g.e., 3/280.

¹⁰⁵ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Rızık Selim, a.g.e., 3/282-288.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/489; İbnü'l-İmad, *Şezerât*, 8/358; İbn Kâdî Şehbe, *Tabakât*, 3/135-136; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (Tah. İhsan Abbas) Beyrut, t.y., 2/305-307; Rızık Selim, a.g.e., 4/135-136.

¹⁰⁷ İbn Hacer, a.g.e., 2/490-491; İbnü'l-İmad, a.g.e., 8/358, 359; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/136-138; Rızık Selim, a.g.e., 4/136.

- *Ta'likât ala badî'l-Minhâc*.¹⁰⁸

5-) Şihabüddin Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî (ö.821/1418)

Kahire'nin Kalyub nahiyesinin Kalkaşende köyünde (h.756/1355)'de dünyaya geldi. Kültürlü bir aile ortamında yetişen el-Kalkaşendî, küçük yaşta İskenderiyye'ye gitti; başta fıkıh olmak üzere, dinî, edebî ve felsefi ilimler tahsil etti. Henüz yirmibir yaşında iken (h.778/1376) İbn Mulakkın'dan Şafîî fikhı üzerine fetva vermeye ve *el-Kütübü's-Sitte* ve Ahmed b. Hanbe'l'in *el-Müsned*'ini okutmak üzere icazet aldı. Uzun süre kadılık ve müderrislik yaptı. Diğer taraftan tarih ve coğrafyayla meşgul oldu.¹⁰⁹

Katipliği ve inşa kabiliyeti ile temayüz etti. Bu münasebetle Berkuk zamanında (h.791/1389) yılında Kahire'ye gelerek merkez inşâ divanına girdi. Bu devirde ancak diploması alanında uzmanlaşmış, geniş kültür sahibi büyük edebiyatçıların görevlendirildiği bu dairede uzun süre görev yaptı. geride edebiyat ve kültür tarihine dair değerli eserler bırakan el-Kalkaşendî altmışbeş yaşında (h.821/1418)de vefat etti.¹¹⁰

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *Subhu'l-A'shâ fi Sınâati'l-İnşâ*: Devletler arası yazışmalarda görevli kimseler için örneklerin yer aldığı oldukça hacimli bir kompozisyon kitabıdır. Ayrıca Mısır tarihi, coğrafyası, devlet teşkilatı, dini ve müsbet ilimler gibi çok çeşitli konuları içeren bu ansiklopedik eser yaklaşık elliden fazla kaynaktan yararlanılarak kaleme alınmıştır. Çeşitli baskıları olan eser, en son, Muhammed Huseyn Şemsüddin tahkîkiyle Lübnan'da 1987 yılında neşredilmiştir.

- *Nihayetü'l-Ereb fi Marifeti Kabâili'l-Arab*: Ensab ilmine dair olan bu eser (h.1332/1913)'de Bağdad'da neşredilmiştir.

- *Kalâidü'l-Cüman*.

- *el-Kevâkıbü'd-Dürriyye fi Menâkibi'l-Bedriyye*: Kadı Bedreddin'i övmek için kaleme alınmış, daha çok inşanın önemi, usûlleri ve bir inşâ katibinin bilmesi gereken hususları anlatır. Aslında "*Subhu'l-A'shâ*" adlı eser bunun genişletilmiş şeklidir.

- *Kasîde fi Medhi'n-Nebî*: Hz. Peygamber için yazılmış manzum medhiyedir. (h.1288/1871)'de İskenderiye'de yayımlanmıştır.¹¹¹

¹⁰⁸ Eserleri hakkında bkz. İbn Kâdi Şehbe, a.g.e., 3/138. Ayrıca bkz. Rızk Selim, a.g.e., 4/136.

¹⁰⁹ es-Sehavî, a.g.e., 2/8.

¹¹⁰ es-Sehavî, a.g.e., 2/8-9; Muhammed Huseyn Şemsüddin, *Subhu'l-A'shâ*, Önsöz, Beyrut, 1987, 7-10; Kafesoğlu, İbrahim, "el-Kalkaşandî", *İA.*, 6/134-139.

¹¹¹ Brock., *GAL.*, 2/134; ez-Ziriklî, a.g.e., 1/172; Kafesoğlu, a.g.m. s. 135.

B- Talebeleri

1-) İbn Hacer el-Askalâni (ö.852/1448)

Ahmed b. Ali b. Muhammed, Şihabüddin Ebu'l-Fadl. İbn Hacer ismiyle meşhur olmuştur. (h.773/1371) Mısır'ın Fustat şehrinde dünyaya geldi. Küçük yaşta babasını kaybedip yetim olarak büyüyen İbn Hacer, önceleri şiir ve edebiyata ilgi duymuş, sonraları bu ilgisi hadis ilmine kaymıştır. Kur'an-ı Kerim'in yanısıra, *Muhtasarü İbni'l-Hacib*, *el-Umde*, *el-Havî es-Sağîr* ve el-İrakî'nin *Elfiyye*'si gibi temel eserleri ezberlemiştir. Hadis ilminde el-İrakî, fıkıhta Bulkûnî, lügatta el-Fîruzâbâdî, Kıraat ilminde ise Tenûhî, kendisine hocalık yapmış bilginlerden bazılarıdır.¹¹²

Devrinin ilim ve kültür merkezi olarak kabul edilen, Mısır, Hicaz, Yemen, Şam gibi beldelede bulundu. Mısır'da Daru'l-Adl müftülüğü, sırasıyla Ezher ve Amr b. As Camii hatiplikleri görevini yürüttü. Çok sayıda medresede müderrislik yaptı. Israr üzerine Kâdî'l-Kudât'lık görevini kabul etti (h.857/1423). Bu görevini çeşitli aralıklarla yirmiüç yıl yürütür. Bu arada çok sayıda eser telif eden İbn Hacer (h.852/1448)'de Kahire'de vefat etti.¹¹³

Eserlerinden pek çoğu neşredilmiş durumdadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir.

- *Nuhbetü'l-Fiker*: Hadis Usûlüne dair olup, üzerine pek çok şerh ve hâşiye yapılmıştır. Hindistan'da basılmıştır.

- *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni Mieti's-Sâmine*: H. VIII. asrın meşhurlarına dair teracim kitabıdır. M. Seyyid Ca'de'l-Hak tahkikiyle toplam dört cilt halinde neşredilmiştir.

- *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe*: Sahabe biyografisidir. 1995 yılında Beyrut'ta Ahmed Abdülmevcud ve Muhammed Muavvad tahkikiyle neşredilmiştir.

- *İnbâu'l-Ğumr bi Ebnâi'l-Umr*: (h.773-850/m.1371-1446) yılları arası Mısır ve Şam'ın siyasî ve edebî tarihini anlatır. 1986 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

- *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buharî*: Buharî'nin *es-Sahîhi*'ne dair yapılmış kapsamlı bir şerh çalışmasıdır. Hadislerin muhtelif riyayetlerine ve konuyla ilgili fikhî meselelere yer verir. Özellikle hadislerin, lügat ve irap gibi dille alakalı yönleri üzerinde

¹¹² es-Sehâvî, a.g.e., 2/36; eş-Şevkânî, a.g.e., 1/37; Rızık Selim, a.g.e., 5/335-337.

¹¹³ es-Sehâvî, a.g.e., 2/36; Rızık Selim, a.g.e., 3/335-337.

durur ve yaptığı yorumlarda bu argümanları kullanır. Eser (h.1300/1984) Bulak'ta ve (h.1402/1986) Beyrut'ta basılmıştır.¹¹⁴

2-) Cemaluddin el-İsnevî (ö.772/1370)

Abdurrahim İbnü'l-Hasen b. Ali, Cemâluddîn Ebû Muhammed. (ö.704/1304) yılında İsnâ'da doğdu. (ö.721/1321) Kahire'ye geldi. Hadis ve diğer başka ilimlerle meşgul oldu. Kutbuddîn es-Sinbâtî, es-Sübki ve el-Celal el-Kazvîni'den fikh okudu. ed-Debbûsî ve Abdülkadir b. el-Mûlûk v.d.'den hadis dinledi. Ebu'l-Hasen en-Nahvî ve Ebû Hayyan gibi bilginlerden Arap Dili okudu.¹¹⁵ Beytü'l-Mal ve hisbe teşkilatlarında görev yapan el-İsnevî; el-Fâdılyye ve el-Akbağaviyye gibi medreselerde de müderrislik yaptı. et-Tûlun Câmîinde tefsir dersleri verdi. İyi bir fakih ve öğretmen olup, Arap Dilini özellikle sözlü olarak iyi kullanırdı. (h.772/1370) yılında vefât etti.¹¹⁶

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *el-Muhimmat ve't-Tenkîh fîma yerid ala't-Tashîh.*

- *et-Temhîd.*

- *el-Hidaye ila Evhâmi'l-Kifaye.*

- *el-Eşbâh ve'n-Nazâir:* Tamamlanmamıştır.

- *Şerhu'l-Minhâc li'n-Nevevî:* Tamamlanmamıştır.¹¹⁷

3-) Salahuddin es-Safedî (ö.764/1369)

Halil b. Aybek, Ebu's-Safâ Salahuddin es-Safedî. (h.696/1296) yılında Filistin'e bağlı Safed'de doğdu. Öğrenimini Dimaşk'ta yaptı. İbn Nübâte, İbn Cemâa ve el-Mizzî gibi bilginlerden ders aldı. Safed, Kahire ve Halep'te katiplik vazifesini yürüttü. Dimaşk'te Beytü'l-Mal vekilliği yaptı. Emevî Câmîinde ders verdi. Tanınmış bir tarihçi ve şair olan es-Safedî aynı zamanda velüd bir yazardı. (h.764/1302)'te Dimaşk'ta ardında çok sayıda eser bırakarak vefat etti.¹¹⁸

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *el-Vâfi bi'l-Vefeyât:* Sahabe ve tabiün meşhurları, sultanlar, kadılar ve ilim adamlarının hal tercümelerinden bahseden oldukça çaplı bir biyografi çalışmasıdır. 1974'te kısmen basılmıştır.

¹¹⁴ Brock., *GAL.*, 2/80-84, *Suppl.*, 2/72-76; ez-Ziriklî, a.g.e., 1/173-174; Rızık Selim, a.g.e., 3/339-345.

¹¹⁵ İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/363-364; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/383; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/132, 133.

¹¹⁶ İbn Hacer, a.g.e., İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/383; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/132, 133.

¹¹⁷ Eserleri için bkz. İbn Hacer, a.g.e., 2/464; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/383. İbn Hallîkan, a.g.e., 2/371-372.

¹¹⁸ İbnü'l-İmâd, a.g.e., 6/201; Rızık Selim, a.g.e., 3/134.

- *Ayânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*: Çağdaşlarının hal tercümelerini ihtiva eden bir eserdir. Eser, el-Vâfi'den çıkarılmıştır.

- *Nakdü'l-Hımyan fi Nüketi'l-Umyan*: Meşhur âmâ şahsiyetlerin hal tercümelerini içine alır. 1911'de Kahire'de neşredilmiştir.

- *eş-Şuur bi'l-Ûr*: Tek gözü kör olanların hal tercümesini içerir.

- *Tarîhu'l-Vâfi*¹¹⁹

4-) el-Behâ İbn Akîl (ö.769/1367)

Abdullah b. Abdirrahman İbn Akîl. (h.700/1300) yılında doğdu. Kahire'ye geldi. Lisanla ilgili ilimlere özel bir önem verdi. Oniki sene kadar Ebu Hayyan'ın Arapça derslerine devam etti ve en önde gelen talebelerinden birisi oldu.

ez-Zeyn b. el-Kettanî, Alaüddin el-Konevî ve el-Kazvînî'den fıkıh ve fıkıh usûlü; İbnü's-Sâiğ'den kıraat okudu. Takıyyüddîn İbnü's-Sard ve İbnü's-Şihne gibi alimlerden hadis dinledi. Fıkıh, fıkıh usûlü kıraat ve özellikle de Arapçayla ilgili ilimlerde temayüz etti.

Bir ara kadılık vazifesinde bulunan bilgin, el-Kutbiyye, ve el-Haşâbiyye medreselerinde müderrislik yaptı. Tulun Camiinde tefsir dersleri verdi. Cömert ve heybetli bir kişiliğe sahip olan İbn Akîl (h.769/1367) senesinde Kahire'de vefat etti.¹²⁰

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *Şerhu'l-Elfiyye*: İbn Malik'e ait elfiyye'nin meşhur şerhlerinden birisi olup, çeşitli tahkiklerle pekçok kere basılmıştır. Halen ileri seviyede gramer okuyan pek çok kimsenin müstağni kalamadığı bir eser konumundadır.

- *Şerhu't-Teshîl*.

- *et-Ta'liku'l-Vecîz ala Kitabi'l-Azîz*: Tamamlanmamış bir tefsirdir.

- *en-Nefis ala Mezhebi İbni İdrîs*: Şâfiî fikhına dairdir.¹²¹

5-) İbn Hişam (ö.761/1360)

Abdullah b. Yusuf, Ebû Muhammed Cemâlüddin İbn Hişâm. (h.708/1308) yılında dünyaya geldi.

Dil ve edebiyata oldukça düşkün olan İbn Hişam, Şihabüddin Abdullatif, İbnü's-Sirâc ve Tâcüddin et-Tebrîzi başta olmak üzere belli başlı hocalardan ders aldı

¹¹⁹ Eserlerinden bir kısmının listesi için bkz. F. Krenkow, "Safedî", *İA.*, 10/51.

¹²⁰ İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/372-373; İbn Hallikan, a.g.e., 2/326-327; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/129-131; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/367-368; Rızk Selim, a.g.e., 4/136-137.

¹²¹ İbn Hacer, a.g.e., 2/373; İbn Hallikan, 2/327-328; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/130-131.

ve Arap Dili konusunda akranını geçtiği gibi, hocalarını da geçti. Şöhreti Mağrip ülkelerine kadar ulaşmıştır.¹²²

İbn Hişam oturaklı bir üslûp ve belîğ bir ifade gücüne sahipti. Nahiv ilmine dair kendine özgü görüşleri olan İbn Hişam'ın eserlerinden istifade edenler devriyle sınırlı kalmamış, bugüne gelinceye kadar pek çok kimse yararlanmıştır. Önceleri Şafî mezhebine mensub iken bilahare Hanbelî olmuştur.¹²³

Nazik, mütevacî ve ince ruhlu bir kişiliğe sahip olan İbn Hişam (h.761/1262) senesinde Kahire'de vefat etti.¹²⁴

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- *Muğni'l-Lebîb an Kü'tübi'l-Eârîb*: Daha çok Arap Dili'ndeki edatlara yer veren bir eserdir. Muhsin Abdülhamid tahkîkiyle Kahire'de neşredilmiştir.

- *Şerhu Katri'n-Nedâ*: Gramere dair meşhur bir eseridir. M. Abdulhamid tahkîkiyle 1923'te Kahire'de neşredilmiştir.

- *Evdahu'l-Mesâlik*: İbn Malik'in elfiyyesine dair yapılmış bir şerh olup M. Abdulhamid tahkîkiyle 1980'de Beyrut'ta neşredilmiştir.

- *Şerhu Şüzûru'z-Zeheb*: Kur'andan verdiği örneklerin çokluğu ile dikkat çeken gramere dair bir eser olup, M. Abdülhamid tahkîkiyle neşredilmiştir.

- *Şerhu Banet Süâd*: Ka'b b. Züheyr'in "Banet Süad" adlı kasidesine dair yapılmış bir şerhtir. Mısır'da neşredilmiştir.¹²⁵

C- Eserleri

ed-Davudî (ö.945/1538) velûd bir müellif olan el-Fîruzâbâdi'nin elli civarında eseri olduğunu söylerken,¹²⁶ günümüz araştırmacılarından Muhammed el-Mısırî yetmişten fazla eserinden söz etmektedir.¹²⁷ el-Mısırî'nin kaydetmiş olduğu eserlerin bir kısmının tekrar olabileceği dikkate alınır, müellifimize ait eserlerin sayısının altmış civarında olduğunu söylemek daha isabetli olur kanaatindeyiz.

Bunlardan ancak yarıya yakın bir kısmının günümüze ulaştığı sanılmaktadır.¹²⁸ Eserlerinin yaklaşık ondördünün dile, yedisinin tefsire, onbeşinin hadise, altısının

¹²² İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/415; İbn Hallikan, a.g.e., 2/234; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/3298.

¹²³ İbn Hacer, a.g.e., 2/415; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/329.

¹²⁴ İbn Hallikan, a.g.e., 2/234; İbn Hacer, a.g.e., 2/417.

¹²⁵ Eserleri için bkz. İbn Hacer, a.g.e., 2/416; İbnü'l-İmâd, a.g.e., 8/330.

¹²⁶ ed-Davudî, a.g.e., 2/279.

¹²⁷ Muhammed el-Mısırî, *el-Bulğa fî Teracimi Eimmeti ve'l-Lüğa*, (Muhakkıkın Önsözü), Kuveyt, 1987, s. 24-29; Kılıç, Hulusi, "el-Fîruzâbâdi", *D.İ.A.*, İst., 1996, 13/143.

¹²⁸ Kılıç, a.g.m., 13/143.

biyografiye, dokuzunun tarih ve coğrafyaya, dördünün akâid ve fıkha, ait olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁹

Bu eserleri ilim dallarına göre tasnif edip, matbu olanlar varsa bunların kısaca konu ve içeriğine, hangi tarihte ve nerede neşredildiğine temas edeceğiz. Mahtut olanların ise tavsifine girmeden yalnızca kayıt nosu ve bulunduğu yere işaretle yetineceğiz. Bunların dışında kalanların ise sadece isimlerine yer vereceğiz.

1-) Tefsire Dair Eserleri

a) **Besaîr:** Araştırma konumuz olan bu eser, aslında Rasûliye Devleti (1229 – 1454) Sultanlarından el-Melikü'l-Eşref İsmail b. Abbas (ö.803/1400) tarafından tasarlanan¹³⁰ kapsamlı bir ansiklopedi projesinin tefsir ve Kur'an ilimleri ile ilgili bölümüdür. Müellifin eserin önsözünde bahsettiğine göre; yapılması tasarlanan çalışma, tiptan jeolojiye; fıkihtan müziğe varıncaya kadar her biri bir ilme ya da disipline ait "maksat" adı altında altmış bölüm ihtiva edecektir.¹³¹ Muhtemelen ortak bir çalışma ile telifi tasarlanan, ancak el-Firuzâbadî tarafından sadece Kur'an ilimleriyle ilgili kısmı yazılan eserin diğer bölümleri el-Melikü'l-Eşref'in vefatı sebebiyle yazılamamıştır.¹³²

Matbu nüshalarını esas aldığımızda, altı ciltten oluşan eserin birinci cildinde; Kur'an hakkında genel bilgilerden sonra her sûre "basîret" başlığı altında ele alınarak sûrenin nazil olduğu yer, harf ve kelime sayısı, kurrânın ihtilafları, fasılları, sûrenin ismi, maksat ve muhtevası, nâsih-mensûh ve lafzî müteşâbih ile sûrelerin faziletine dair hadislere yer verilir. Bununla birlikte zaman zaman bazı konuların atlandığı da görülmektedir. Müellif bu kısımda Kur'an'ın bütün sûrelerini bu açıdan inceler. Eserin II. ve V. ciltlerine tekabül eden kısımlarda ise; Kur'an'da geçen kelimeler alfabetik sıra ile izah edilmektedir. Bu arada Kur'an'da geçen kelimelerin tamamını içermediğini, alfabetik sıralamada ise zaman zaman atlamalar yapıldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Eser bu yönüyle bir tür Kur'an kelimeleri sözlüğü görünümündedir. Genellikle her kelimenin sözlük, varsa terim anlamı izah edildikten sonra, kelimenin geçtiği ayetlerden örnekler verilir. Daha sonra ise kelimenin Kur'an'daki vücûhuna geçilir.

¹²⁹ Krş., Kılıç, a.g.m., 13/143.

¹³⁰ es-Sehavî (ö.902/1496), *ed-Davu'l-Lâmi'* adlı eserinde İsmail b. Abbas'ın çevresindeki alimlere bu tür projeler sunduğunu bilahare bunları bizzat ele alarak çeşitli ilave ve tashihlerde bulunduğunu kaydeder. es-Sehavî buna dair örnekler de verir. Bkz. es-Sehavî, a.g.e., s. 299. İsmail b. Abbas'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Makrîzî, *Dürrü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfîde*, (Tah. Adnan Derviş-M.el-Mısrî), Dimaşk, 1995, 2/237-241.

¹³¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/24-40.

¹³² Ali en-Neccar, *Besâir*, (Muhakkıkın Önsözü), s. 27. Ayrıca bkz. Kılıç, a.g.m., 13/144.

Anlaşıldığı kadarıyla bu kısımda, Garîbu'l-Kur'an ile el-Vucûh ve'n-Nazair ilimleri bir araya getirilmiştir.

Son kısım olan VI. ciltte ise; Kur'an'da geçen peygamberlerle bunlara karşı gelenler hakkında bilgi verilmektedir.

aa) Matbu Nüshası ve Tahkîki: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyyedeki nüshaları esas alınarak ilk dört cildi M. Ali en-Neccâr (Kahire, h.1383-1389/m.1963-1969), son iki cildi A. et-Tahâvî (Kahire, h.1390/m.1970) tarafından neşredilmiştir. Eserin Beyrut'ta el-Mektebetü'l-İlmîyye tarafından ofset baskısı da yapılmıştır ki bizim kullandığımız baskı bu ofset baskıdır.

Esere Ali en-Neccâr tarafından yapılan tahkîk çeşitli açılardan tenkit konusu yapılmıştır. Bunlara kısaca yer vermek istiyoruz:

1-) Bazı ayetlerde yazım ve hareke hataları söz konusudur.¹³³

2-) Bazı hadislerin tahrici yapılmadığı gibi bazılarında da değerlendirme yapmaktan kaçınılmıştır. Ayrıca tahriçte kullanılan eserler ana kaynaklar olmayıp tâli kaynaklardır.¹³⁴

3-) Şiirlerin kaynağı gösterilirken de aynı şekilde tâli kaynaklar kullanılmıştır.¹³⁵

4-) Kitabın metninde muhakkık tarafından gereksiz ya da tenkide açık tasarruflar yapılmıştır.¹³⁶

5-) Tahkîk esnasında, Besâir'in kaynağı konumunda olan eserlerden usulüne uygun şekilde yararlanılmamış; müellifin atladığı yerler, dipnotta verilmesi gerekirken, müellifin cümlesiymiş gibi ana metinde verilmiştir.¹³⁷

6-) Müellifin hayatına dair verilen bilgilerde de, ana kaynaklara inilmemiştir.¹³⁸

¹³³ Abdülfettah Muhammed el-Hulv, *Besâir*, el-Kitâbu'l-Arabî, 1966, S: 20, s. 18. Krş, *Besâir*, 1/69, 101; ayrıca bkz. 1/42, 89.

¹³⁴ el-Hulv, a.g.m., s. 19. Krş. *Besâir*, 1/46,47,549; Değerlendirme yapmadan bıraktığı rivayetler için bkz. 1/425, 452.

¹³⁵ el-Hulv, a.g.m., s. 20, Krş. *Besâir*, 1/207.

¹³⁶ el-Hulv, a.g.m., s. 19, Krş. *Besâir*, 1/184, 528, 554

¹³⁷ el-Hulv, a.g.m., s. 20, Krş. *Besâir*, 1/446, 495, 510, 537, Bazen bu türden 9 sayfa kadar ana metne derc ettiği olmuştur. Bkz. *Besâir*, 1/280.

¹³⁸ el-Hulv, a.g.m., s. 20. Krş. *Besâir*, 1/25.

ab) Mahtut Nüshaları: Eserin tahkîkinde Daru'l-Kütüb, Tefsîru Teymur kısmındaki, 229 ve 259 nolu nüshalar esas alınmıştır. Melik Eşref Kütüphanesi için (h.802/1599) da istinsah edilen “*Matla’u Zevâhiri ’n-Nücûm ve Mecme’u Cevâhiri’l-Ulûm*” adlı nüsha Köprülü (nr. 212) de bulunmaktadır. Bunun dışında şu nüshalar bulunmaktadır. Millet, (nr. 29), Süleymaniye (nr. 5, 180, 29, 1365, 13, 2120, 21, 2046, 180), Ragıb Paşa, (nr. 1406, 1405), Tuyatok, (nr. 27) Nuruosmaniye, (nr. 121, 120, 119, 118), Selim Ağa (nr. 72.), Devlet Beyazıt (nr. 66,67.)

ac) Kaynakları: el-Fîruzâbadî istifade ettiği kaynaklara genellikle müelliflerin isimlerini vermek sûretiyle atıfta bulunur. Eser ismi vermek sûretiyle yaptığı atıflar ise çok azdır.¹³⁹ Bir rakam vermek gerekirse, müellifin yirmiyüç kadar eser ismi zikrettiğini söyleyebiliriz.

Kaynaklarını, kendisine atıfta bulunduğu kaynaklar ve atıfta bulunmadığı kaynaklar şeklinde iki grupta inceleyeceğiz. Daha ziyade ağırlıklı olarak geçen kaynaklara yer vereceğiz.¹⁴⁰ Atıfta bulunduğu müellif ve bilginleri el-Fîruzâbadî kendilerine hangi alanda atıfta bulunmuşsa o alanda zikredeceğiz.

Bu arada müellifin bazen isim vererek bazen de isim vermeksizin olduğu gibi eserine derc ettiği kaynaklar da vardır ki bunları özellikle vurgulayacağız.

aca) Atıfta Bulunduğu Kaynaklar:

- *Hadis:* Hadiste Buharî¹⁴¹ ve Ahmed b. Hanbeldir.¹⁴²

- *Tefsir ve Kur’an İlimleri:* Müellif Mekkî ve Medenî ayetlerin sayısı hakkında bilgi verirken Ebu’l-Hasen b. Ali e-Ehvâzî (ö.446/1054)’den yararlanmıştır.¹⁴³ Kur’an’daki harflerin sayısı hakkında verdiği bilgilerde ise Ebu’l-Fadl el-Maînî’nin tefsirini kullanır.¹⁴⁴ ez-Zamahşerî’yi de müellifin tefsir ve lügattaki temel kaynaklarından kabul etmek mümkündür.¹⁴⁵

¹³⁹ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/351; 4/520; 5/334.

¹⁴⁰ Bir ölçü vermek gerekirse beşten fazla atıfta bulunduğu kaynaklara yer verdiğimiz söyleyebiliriz.

¹⁴¹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/42; 2/326; 4/406.

¹⁴² Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/544; 3/139; 4/171.

¹⁴³ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/560-561.

¹⁴⁴ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/564.

¹⁴⁵ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/16; 3/17; 4/64; 5/313.

- **Tasavvuf:** Tasavvufa sıcak bakan bir bilgin olan el-Fîruzâbadî'nin tasavvuftaki temel kaynağı; Cüneyd el-Bağdâdî (ö.298/915)¹⁴⁶ ve Zünnûn el-Mısırî (ö.245/859)'dir.¹⁴⁷

- **Edebiyat:** İmru'l-Kays (ö.m.540),¹⁴⁸ el-A'shâ (ö.8/629)¹⁴⁹ ve Cerîr (ö.114/733)¹⁵⁰ Lebid b. Rabia (ö.41/661)¹⁵¹ ve el-Müberred (ö.285/898)¹⁵² gibi isimleri sayabiliriz.

- **Dilbilim:** Halil b. Ahmed (ö.175/791),¹⁵³ el-Ahfeş (ö.177/793),¹⁵⁴ Sîbeveyh (ö.180/796),¹⁵⁵ el-Kisâî (ö.189/804),¹⁵⁶ el-Ferra (ö.208/822),¹⁵⁷ Ebû Ubeyde (ö.210/825),¹⁵⁸ el-Asmaî (ö.216/831),¹⁵⁹ İbnü'l-A'râbî (ö.2310845),¹⁶⁰ Sa'leb (ö.291/903),¹⁶¹ ez-Zeccâc (ö.311/923),¹⁶² İbn Düreyd (ö.322/933),¹⁶³ İbnü'l-Enbârî (ö.328/939),¹⁶⁴ el-Ezherî (ö.370/980),¹⁶⁵ İbn Fâris (ö.395/1004),¹⁶⁶ el-Fîruzâbadî'nin dilbilimdeki en temel kaynağı ise er-Râgıb el-İsfehânî (ö.425/1033)'nin *Müfredat* adlı eseridir. Zaman zaman kendisine atıfta bulunan müellif¹⁶⁷ bazen er-Râgıb'ın zühûlen atladığı yerleri de aynen aktarmıştır. Örnek; er-Râgıb (ء ل ة) maddesinde, “(ء ل ة) üç çeşittir” der. Ama dört çeşit zikreder. el-Fîruzâbadî bunu herhangi bir düzeltme yapmadan aynen tekrar etmiştir.¹⁶⁸ Dikkat çeken bir örnek olması hasebiyle buna burada yer verdik.

¹⁴⁶ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/518; 3/139; 4/53; 5/397.

¹⁴⁷ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/515; 3/377; 4/54; 5/8.

¹⁴⁸ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 3/225; 4/75; 5/54.

¹⁴⁹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 3/71; 4/104; 5/54.

¹⁵⁰ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/611; 3/5; 4/185; 5/30.

¹⁵¹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/470; 3/244; 4/60; 5/26.

¹⁵² Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/14; 4/381; 5/334.

¹⁵³ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/11; 3/4; 5/8.

¹⁵⁴ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/357; 2/71; 3/162; 4/62; 5/92.

¹⁵⁵ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/86; 2/12; 3/529; 4/215; 5/71.

¹⁵⁶ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 3/512; 4/21; 5/88.

¹⁵⁷ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/250; 3/62; 4/8; 5/18.

¹⁵⁸ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/449; 3/91.

¹⁵⁹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/142; 3/43; 4/299; 5/9.

¹⁶⁰ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/142; 3/243; 4/28; 5/18.

¹⁶¹ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/540; 3/394; 4/349; 5/19.

¹⁶² Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/294; 2/71; 3/299; 4/28; 5/11.

¹⁶³ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/143; 3/279; 4/192; 5/12.

¹⁶⁴ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 4/20; 5/98.

¹⁶⁵ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/139; 3/189; 4/39; 5/11.

¹⁶⁶ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/139; 3/357; 4/437; 5/25.

¹⁶⁷ Bkz. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 2/74, 230; 4/200, 210, 212; 5/170, 184, 313.

¹⁶⁸ Bkz. er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (Tah. A. Safvan Davûdî), Beyrut, 1992, s. 843-844. Krş. el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 5/338-339.

Bu husu teyid etmek üzere, ikinci bölümde *Besâir*'den seçtiğimiz örneklerin tamamını "*Müfredat*"la karşılaştıracığımız için şimdilik bu kadarlıkla yetiniyoruz. Bu bağlamda *Besâir*'i *Müfredat*'tan ayıran en belirgin vasfın; tasavvufî terim ve kavramlara oldukça geniş yer vermiş olması olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁹

acb) Atıfta Bulunmadıkları: Müellifin atıfta bulunduğu kaynakların yanı sıra, atıfta bulunmadığı kaynaklar da vardır. Bunlardan yalnızca eserine olduğu gibi derc ettiklerine yer vereceğiz. el-Fîruzâbâdî Kur'an İlimleri'nden Neshe dair İbn Hazm (ö.456/1064)'ın "*en-Nâsîh ve'l-Mensûh*"unu; lafzî müteşâbihe dair ise el-Kirmanî (ö.500/1106)'nin *el-Burhan fî Müteşâbihi'l-Kur'an*'ını herhangi bir açıklama yapmaksızın aynen nakletmiştir. Bu durumu ilgili konu başlığı altında vereceğimiz örneklerde göstereceğiz.¹⁷⁰

ad) Besâire Dair Yapılan Çalışmalar: Yaptığımız araştırma sonucunda *Besâir*'e dair yapılmış ilmî nitelikte bir çalışmaya rastlamadık. Saîd b. Abdurrahman el-Ahmerî'ye ait "*en-Nüzhe fî Kitâbi Besâiri Zevi't-Temyîz, fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*" adlı çalışma ise; *Besâir*'i içerik olarak tanıtmaya yönelik bir çalışma olup herhangi bir değerlendirme ya da tespit içermemektedir. Baş tarafında muhtasar bir şekilde müellifin hayatına dair bilgi verilen kitap fihrist dahil toplam 104 sayfadır. Riyad'ta 1985 yılında basılmıştır.¹⁷¹

b) Tefsire Dair Diğer Eserleri

ba. Tenvîru'l-Mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn Abbas: el-Fîruzâbâdî'ye ait olduğu şüpheli olan bu çalışmada¹⁷²; İbn Abbas'a isnat edilen tefsirle ilgili rivayetler bir araya getirilmiştir. Muhammed ez-Zehebî bu eserin başında zikredilen rivayet senedinin Muhammed b. Mervan es-Süddî es-Sağîr, Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî ve Ebû Salih etrafında döndüğünü, bunun ise rivayet zincirleri içerisinde en zayıf olduğunu belirtir. ez-Zehebî'ye göre, "silsiletü'l-kizb" denilen bir rivayet senediyle gelen bu tefsirin İbn Abbas'a isnadı doğru değildir.¹⁷³ Bütün bunlara rağmen sözkonusu tefsîr, ilmî değerinden bir şey kaybetmemiştir. Zira burada ilmî değeri olmayan şey, bu tefsirin İbn Abbas'a olan aidiyetidir.¹⁷⁴

¹⁶⁹ İlgili terimler için bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/399-303; 304-312; 313-318.

¹⁷⁰ Bkz. Nâsîh ve Mensûh ve Lafzî Müteşâbih.

¹⁷¹ Said b. Abdurrahman el-Ahmerî, *Nüzhe fî Kitâbi Besâiri Zevi't-Temyîz*, Riyad, 1985.

¹⁷² Yusuf Alasan Sarkıs, *Dictionary of Arabic Printed Books*, Kahire, 1928, s. 1470; ez-Ziriklî, a.g.e., 7/146.

¹⁷³ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, t.y.1/84,85,101.

¹⁷⁴ ez-Zehebî, a.g.e., 1/86.

Eser, Bulak (1873), Kahîre (1898) ve İstanbul'da (1902) Beydâvî ve Hazin tefsirleriyle birlikte, nihayet (1992)'de Beyrut'ta müstakil olarak basılmıştır.

bb. Tefsîru Fatihati'l-Kitâb: Fatîha Sûresinin tefsiridir. el-Fâsî'nin belirttiğine göre tek cilt olup oldukça hacimlidir. Eserin bir diğer ismi, *Teysîru Fatihati'l-Ûyâb fî Tefsîri Fatihati'l-Kitâb*¹⁷⁵ şeklindedir. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye (nr.6), Bağdad Evkaf Ktp. (nr. 4848) de elyazmaları bulunmaktadır.¹⁷⁶

bc. Nuğbe (Buğyetu)'r – Reşşâf Min Hutbeti'l-Keşşâf: el-Fâsî eserin ismini “*Şerhu Kutbeti'l-Haşşâf, Şerhu Hutbeti'l-Keşşâf*” olarak zikreder.¹⁷⁷ Eserin, Süleymaniye Ktp., Beşirağa, nr. 31; Kâdızâde nr. 69; Şehit Ali, nr. 331; Laleli, nr. 3712; Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Lügat, nr. 300; et-Teymuriyye, Tefsir, nr. 500 de elyazmaları mevcuttur.

bç. ed-Dürrü'n-Nazîm ve'l-Mürşid ila Makâsıdî'l-Kur'ani'l-Azîm.¹⁷⁸

bd. Hâsılu Kurati'l-Halas fî Fadâili Sûreti'l-İhlâs.¹⁷⁹

be. Cüzün fî Fadli Sûreti Yasin.¹⁸⁰

2-) Hadise Dair Eserleri

a. Sifru (Süferu)'s-Seâde: Hz. Peygamber'in özel hayatını ve ibadetlerini hadislerle anlatan Farsça bir eserdir. (h.804/1401) yılında Ebu'l-Cûd Muhammed b. Mahmud el-Mahzûmî tarafından Arapça'ya çevirmiştir. Eserin sonunda yer alan meşhur hadislerin sıhhat durumuna dair yapılan, genelleme tarzındaki değerlendirmeler oldukça önemlidir.¹⁸¹ En son baskısını Beyrut'ta 1988 yılında yapmıştır. Eser, Rıfkı Durgun tarafından “İbadetleriyle Peygamberimiz” adıyla Türkçeye tercüme edilerek 1979'da İst.'da neşredilmiştir.

Eserin, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.524, İ.Ü., Merkez, nr. 1222, 3909; aynı şekilde Süleymaniye Ktp., nr. 860; Fatîh, nr. 2801; Kılıç Ali, nr. 379 de elyazmaları da mevcuttur.

¹⁷⁵ el-Fâsî, *İkd*, 2/395; el-Makrîzî, 7/485; es-Sehavî, a.g.e., 10/81; ed-Davûdî, a.g.e., 2/288.

¹⁷⁶ Kılıç, a.g.m., 13/144.

¹⁷⁷ el-Fâsî, a.g.e., 2/395; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485; es-Sehavî, a.g.e., 10/81.

¹⁷⁸ el-Fâsî, a.g.e., 2/395; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485; es-Sehavî, a.g.e., 10/81.

¹⁷⁹ el-Fâsî, a.g.e., 2/395; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485; es-Sehavî, a.g.e., 10/81.

¹⁸⁰ Muhammed el-Mısri, *el-Bulğa*, (Muhakkikin Önsözü), s.26.

¹⁸¹ Ahmed el-Bezrâ'nın belirttiğine göre; müellif bu çalışmasıyla, Ömer b. Bedr el-Mevsilî'nin *el-Muğni ani'l-Hıfz ve'l-Kitâb* adlı eserinde takip ettiği metodu takip etmiştir. Öte yandan İbn Hemmat ed-Dimaşkî (ö.1175/1761)'nin bu kısımdaki hadislere dair “*et-Tenkîr ve'l-İfâde fî Tahrici Ehâdisi Hâtîmeti Sifri's-Seâde*” adlı bir tahric çalışması mevcut olup, eser Ahmed el-Bezra tahkikiyle 1987'de Dimaşk'te basılmıştır.

b. es-Sılâtü ve'l-Büşer fî Salâti ala Hayri'l-Beşer: Hz. Peygamber'e salâtü selam getirmeyi konu alan kitap, dört bölümden oluşmaktadır. Müellif birinci bölümde, Ahzab/56 ayetini ele alır. Ayette geçen kelimeler üzerinde, türediği kökleri dikkate alarak semantik analizlerde bulunur. Ayetin diğer kıraatlerine yer verir. İkinci bölümde, Hz. Peygamber'e salat getirmenin önem ve fazîletine dair rivayetlere özet olarak yer verir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise salatü selam çeşitleri ve bununla ilgili meselelere yer verir.¹⁸² Kitap, M. Nureddin Adnan el-Cezâirî, Abdulkadir el-Hıyarî ve Muhammed Mutî el-Hafız tarafından Dımaşk'ta 1966'da neşredilmiştir. Eserin 1985'te Beyrut'ta yapılan bir başka baskısı daha vardır. Bazı yazmaları, Süleymaniye Ktp. Laleli nr. 1578; Şehit Ali, nr. 509 da bulunmaktadır.

c. el-Ehâdisü'z-Zaîfe: Zayıf hadislere dair bir eserdir.¹⁸³ Dört cilt halindedir. Tuyatok, nr. 1511'de bir elyazması bulunmaktadır.¹⁸⁴

ç. Urcûze fî Mustalâti'l-Hadis: Hadis ıstılahlarına dair, urcûze tarzında yazılmış manzum bir eser olup, elyazması Daru'l-Kütübi'l-Mısıryye, Mecâmi', nr. 706'da bulunmaktadır.¹⁸⁵ Tuyatok, 3670 no'da kayıtlı *Istılâhâtü Ashabi'l-Hadis* isimli nüsha da muhtemelen aynı nüshadır.

d.Şevâriku'l-Esrâri'l-Aliyye fî Şerhi Meşâriki'l-Envâri'n-Nebeviyye: es-Sâğânî (ö.650/1252)'nin "*Meşâriku'l-Envâr*" adlı eserinin şerhidir. Dört cilt halindedir.¹⁸⁶

e.Menhu (Minahu)'l-Bârî bi's-Seyli'l-Fesîhi'l-Cârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî: Fethu'l-Bârî de denilmektedir.¹⁸⁷ Buhârî'nin es-Sahîhi'ne dair bir şerh çalışmasıdır. ed-Davûdî (ö.945/1538)'nin naklettiğine göre, ibadât bölümünün dörtte biri tamamlanan eserin, biten kısmı yirmi cilt kadar olup, tamamı, kırk cilt olarak düşünülmüştür.¹⁸⁸

İbn Hacer'in belirttiğine göre, müellif sözkonusu şerhe, İbnü'l-Arabî'den eserin değerni düşürecek ve tenkide konu olacak türden garip alıntılar yapmıştır.¹⁸⁹ Öte yandan, İbn Hacer'in eserine "Fethu'l-Bârî" adını verirken, el-Fîruzâbâdî'nin bu

¹⁸² Bkz. el-Fîruzâbâdî, *es-Sılâtü ve'l-Büşer*, (Tah. Komisyon), Dımaşk, 1966.

¹⁸³ es-Sehavî, a.g.e., 10/82. eş-Şevkânî, a.g.e., 2/282; el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, s. 2/908.

¹⁸⁴ Kılıç, a.g.m., 13/144.

¹⁸⁵ Kılıç, a.g.m., 13/144.

¹⁸⁶ el-Fâsi, a.g.e., 2/395; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485; ed-Dâvûdî, a.g.e., 2/277.

¹⁸⁷ eş-Şevkânî, a.g.e., 2/283.

¹⁸⁸ ed-Dâvûdî, a.g.e., 2/283.

¹⁸⁹ İbn Hacer, *İnbâ*, 7/161.

eserinden esinlendiği ileri sürülmüştür.¹⁹⁰ Son olarak müellifin “*Tahbîru’l-Mevşîn*” adlı eserinde, konumuz olan şerhine atıfta bulunduğunu belirtmeliyiz.¹⁹¹

f. Umdetü’l-Hukkâm fî Şerhi Umdeti’l-Ahkâm: Takıyyüddin el-Makdîsî (ö.507/1113)’nin “*Umdetü’l-Ahkâm*”ına dair bir şerh çalışmasıdır. İki cilt halindedir.¹⁹²

*g. İmtisâsü’s-Şihad fî İftiradı’l-Cihad:*¹⁹³ Kaynaklarda “*İmtidadü’s-Sihâd*” şeklinde de geçmektedir.¹⁹⁴ Tek cilt halindedir.

ğ. en-Nefhatü’l-Anberiyye fî Mevlidi Hayri’l-Beriyye: Hz. Peygamber’in doğumunu konu alan bir eserdir.¹⁹⁵

h. Teshîlü Takriki’l-Vusûl ila’l-Ehâdisi’z-Zâideti alâ Câmi’l-Usûl: İbnü’l-Esiri’l-Cezerî (ö.606/1209)’nin “*Câmiu’l-Usûl*” adlı eseri üzerine yapılmış bir zevâid çalışmasıdır. Dört cilt halindedir.¹⁹⁶ Sultan el-Melikü’l-Eşref’in oğlu Nasır için kaleme almıştır.

*ı. et-Tecârîh fî Fevâid Müteallika bi Ehâdisi’l-Mesâbih:*¹⁹⁷ Kaynaklarda “*et-Tehâric fî Fevaid*” şeklinde de yer almaktadır.¹⁹⁸ el-Beğavî (ö.516/1122)’nin “*Mesâbihu’s-Sünne*”sine dair bir çalışmadır.¹⁹⁹

*i. Münyetü’s-Sûl fî Deavâti’r-Rasûl.*²⁰⁰

*j. ed-Dürrü’l-Gâlî fî’l-Ehâdisi’l-Avâli.*²⁰¹

*k. Kürâse fî ilmi’l-Hadîs.*²⁰²

*l. el-Müttefak Vad’an ve’l-Muhtef Su’kan.*²⁰³

3-) Dilbilime Dair Eserleri

Şöhretini Dilbilime ve özellikle de sözlüğe dair oratya koyduğu eserlerine borçlu olan el-Fîruzâbadî, dilde fantezi denilebilecek konularda dahi eserler vermiştir. Bunlar içerisinde en meşhuru *el-Kamusu’l-Muhît* adlı eseridir.

¹⁹⁰ es-Suyûtî, a.g.e., 1/274.

¹⁹¹ el-Fîruzâbadî, *Tahbîru’l-Mevşîn fî’t-Ta’bîr bi’s-Sîn ve’s-Şîn*, (Tah. M. el-Bukâî), Şam, 1983, s.58.

¹⁹² el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/485; ed-Davudî, a.g.e., 2/278; el-Kettânî, a.g.e., 2/908.

¹⁹³ el-Fâsî, a.g.e., 2/396;

¹⁹⁴ es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/283.

¹⁹⁵ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/283.

¹⁹⁶ el-Fâsî, a.g.e., 2/396-397; es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/282.

¹⁹⁷ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; Ali en-Neccâr, *Besâir*, 1/24.

¹⁹⁸ el-Kettânî, a.g.e., 2/908.

¹⁹⁹ Ali en-Neccâr, *Besâir*, 1/24.

²⁰⁰ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehâvî, a.g.e., 10/82.

²⁰¹ es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/282; el-Kettânî, a.g.e., 2/908.

²⁰² es-Sehâvî, a.g.e., 10/82.

²⁰³ es-Sehâvî, a.g.e., 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/282; el-Kettânî, a.g.e., 2/908.

a. *el-Kamûsu'l-Muhît*: Kitabın beş kadar ismi vardır. el-Kamusu'l-Muhît ve'l-Kâbusu'l-Vasît, el-Kamusu'l-Muhît ve'l-Kabûsu'l-Vasîtu'l-Câmi li-ma Zehebe min Kelami'l-Arab Şemâtît vs. En meşhuru “el-Kamusu'l-Muhît”tir. Müellif eserini hazırlarken, başta İbn Side (ö.458/1065)'e ait “*el-Muhkem*” ve es-Sâğânî (ö.650/1252)'ye ait “*el-Ubâb*” olmak üzere toplam ikibin eserden faydalandığını belirtir.²⁰⁴

Eser, kelime haznesinin genişliği, kelimelerin zabtında güvenilir bir metot takip etmesi, şahıs, yer, bitki isimlerine sıkça yer vermesi ve muhtasar olması gibi özellikleriyle temayüz etmiştir.²⁰⁵ Üzerinde eski ve yeni şerh, haşiye, ta'lik, tekmile, ihtisar, tenkit ve tercüme türünden pek çok çalışma yapılan²⁰⁶ el-Kamus, Mütercim Asım Efendi tarafından büyük bir vukûfiyetle Türkçe'ye kazandırılmıştır. Tercümesinde mahallî şiveler de dahil olmak üzere Türkçe'nin bütün zenginliğini kullanan Asım Efendi'nin bu eseri adeta bir tercüme klasiği niteliğindedir.

el-Kamusu'l-Muhît, Kalküta (1230), Bombay (1884), Leknev (1885), Bulak (1289), İstanbul (1304) ve en son Beyrut'ta (1987) olmak üzere defalarca basılmıştır.

b. *Tahbîru'l-Mevşîn fi't-Ta'bir bi's-Sîn ve's-Şîn*: İster, sin harfiyle telaffuz edilsin isterse şin harfiyle, anlamı değişmeyen kelimelere dair bir derleme çalışmasıdır. Kelimeleri kökleri itibariyle ilk harflerine göre tertip eden müellif, yaklaşık olarak 140 kadar kelimeye yer verir. İlgili harfle başlayan kelime sayıca bir tane de olsa ona değinir.²⁰⁷ Öte yandan kelime bulunmaması sebebiyle bazı bab başlıklarını da boş bırakmıştır.²⁰⁸ Yaptığı izahlarda zaman zaman referanslar da verir.²⁰⁹ Metin kanıtı olarak bir yerde ayet²¹⁰ yine bir yerde hadis²¹¹ iki yerde atasözü²¹² yedi yerde de şiire yer verir.²¹³ Bu arada kelime yabancı kökenli ise; ait olduğu dildeki telaffuz şekline de değinir.²¹⁴

²⁰⁴ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, s. 34, 40.

²⁰⁵ Hususiyetleri için bkz. Rıdvan, a.g.e., s. 169-243.

²⁰⁶ Üzerinde yapılmış çalışmalar için bkz. Fırat, a.g.e., s. 56-60.

²⁰⁷ el-Fîruzâbâdî, *Tahbîr*, (Tah. M. el-Bukâî), Şam, 1983, s. 19.

²⁰⁸ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 35, 46.

²⁰⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 20, 28.

²¹⁰ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 60.

²¹¹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 15, 19.

²¹² el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 38, 39, 60.

²¹³ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 17.

²¹⁴ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 17.

Kitabın iki farklı neşri vardır; birisi M. Hayr Mahmud el-Bukâî'nin tahkîkiyle (m.1983)'te Şam'da, diğeri Muhammed b. Ebî Şeneb tahkîkiyle (m. 1909)'da Cezayir'de yapılmıştır.

c. ed-Dürerü'l-Mübessese fi Ğureri'l-Müsellese: Eserde üç hareke ile okunup manası değişmeyen kelimeler bir araya toplanmıştır. Önsözünde konuyla ilgili daha önce telif edilmiş olan Kutrub (ö.206/1821) el-Kazzâz (ö.412/1021) ve İbn Malik (ö.1570/1174) gibi alimlere ait eserlerden faydalandığını belirtir.²¹⁵

ed-Dürer içermiş olduğu lafızların sayısı yönüyle o güne kadar yapılmış en kapsamlı çalışmadır; yaklaşık olarak 500 kelimeye yer verilmiştir.²¹⁶ Kitap alfabetik sıraya göre tertip edilmiş olup, kelimeler, zait olup olmadığına bakılmaksızın ilk harfi dikkate alınarak sıraya konmuştur. Yeri geldikçe, kelimenin kullanımına dair ayet, hadis, şiir ve darb-ı meselelerden şahit getirir.²¹⁷

Kelimeler kendi içerisinde fetha, damme ve kesra şeklinde sıraya konmuştur. Mesela (خذعة) kelimesinde müellif şu izahı yapar: “ (خذعة خذعة خذعة) Kelimenin okunuşları farklı anlamları aynıdır. Hz. Peygamber'in (الحرب خذعة) “Savaş bir hiledir”²¹⁸ sözü kelimenin kullanımına bir örnektir.

Hz Peygamber kelimeyi “ha” harfinin fethi ile (خذعة) şeklinde kullanmıştır ki Sa'leb (ö.291/903)'in belirtğine göre bu lügatların en fasihidir. Kelimenin (لجة) vezninde okunuşuna gelince, İbn Sîde (ö.458/1065) bunun “aldatılan” anlamına geldiğini söylemiştir.(...)”²¹⁹

Kitap Ali Huseyn el-Bevvab tahkîkiyle 1981 yılında Riyat'ta neşredilmiştir. Eserin, Tahir Ahmed ez-Zâvî tarafından 1982'de Trablus'ta yapılan bir başka neşri daha vardır. ayrıca eser üzerinde Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde Süleyman b. İbrahim el-Âyîd tarafından 1978'te bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²²⁰

ç. el-Müsellesü'l-Muhtelefü'l-Mâna: Eserin bir diğeri adı da el-Müsellesü'l-Kebîrdir. Kelime yapısı aynı kalmakla birlikte, hareketleri değiştikçe anlamları da değişen kelimeleri konu almaktadır. Örneğin, (الأرت) fetha ile, ateşin tutuşması demektir. Kesra ile (الأرت) şeklinde miras, asıl, bir kuşağın kendisinden öncekilerden

²¹⁵ el-Fîruzâbâdî, *ed-Dürer*, (Tah. Ali Huseyn el-Bevvab), Riyad, 1981, s. 48.

²¹⁶ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 24.

²¹⁷ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 71,91,141,152,177,178,179,200,208,229,230.

²¹⁸ Buhari, (*Cihad*), 157; (*Menakıb*), 65; (*İstîtabe*), 6.

²¹⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 102-103.

²²⁰ Kılıç, a.g.m., 17/143.

devraldığı gelenek ve kültür anlamlarına gelir. (الأرت) şeklinde damme ile diken anlamına gelir. Kelime aynı zamanda kül anlamına gelen (الإرت)'ın çoğuludur.²²¹

Aslında eser *ed-Dürerü'l-Mübessese*'nin devamı niteliğindedir. O yüzden temel referansları hemen hemen aynıdır.

Kelimelerin diziminde alfabetik sıra esas alınmış, harflerin zait olup olmadıkları dikkate alınmamıştır. Diğer taraftan kelimenin ikinci ya da üçüncü harflerinde bu alfabetik tertip dikkate alınmamıştır. Müselles bir kelimenin kendi içindeki diziminde ise; kelimenin fethalı, dammeli ve kesralı oluşuna göre düzenlenmiştir. Nadiren kesralı olan, dammelinin önüne geçmiştir. Metin kanıtı olarak ayet, hadis, şiir ve atasözlerine yer vermiştir.²²²

Kelimelerin izahları oldukça doyurucudur. Eseri gerek bu yönüyle gerek kelime haznesi yönüyle emsalinden üstün kabul edebiliriz. Zaman zaman açıklamalarında kendisinden alıntı yaptığı dilcilerin isimlerini verir. Bunlara örnek olarak; Kutrub (ö.206/821), İbnü's-Sikkît (ö.244/858) ve es-Sâğânî (ö.650/1252) gibi bilginleri zikredebiliriz.²²³

Eser Abdülcelîl Muğtad Avde et-Temîmî tahkîki ve seksensekiz sayfalık bir etüdü ile birlikte 1988 yılında neşredilmiştir.

d. el-Lâmi'l- Mu'lemü'l-'Ucâbü'l-Câmi'beyne'l-Muhkem ve'l-U'bâb :

Müellif bu eseri önce altmış cilt olarak yazmayı düşünmüştür. Ancak çevresinden, kullanım kolaylığına sahip daha muhtasar bir eser hazırlaması şeklinde bir talep gelmesi üzerine, şahitleri hafz etmek, fazlalıkları çıkarmak sûretiyle altmış ciltlik bu çalışmayı iki cilde indirmiştir. "*el-Kamusu'l-Muhîr*" olarak bilinen eseri bu özet çalışmadır.

Kısacası el-Lami', kaynağı İbn Sîde (ö.458/1065)'in "*el-Muhkem*" adlı eseriyle, es-Sâğânî (ö.650/1252)'nin *el-Ubâb* adlı eseri başta olmak üzere daha pekçok kaynaktan yararlanarak yapılmış kapsamlı bir sözlük çalışmasıdır. es-Sehavî, müellifin kendi elyazısıyla bu eserin beş cildini tamamladığına dair bir not gördüğünü söyler.²²⁴

*e. Maksûdu Zevî'l-Elbâb fî ilmi'l-Îrâb.*²²⁵

²²¹ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *el-Müselles*, (Tah. Abdülcelîl et-Temîmî), yy., 1988, s.31.

²²² Abdülcelîl et-Temîmî, *el-Müselles*, (Önsöz), s.55-56.

²²³ et-Temîmî, a.g.e., s. 51.

²²⁴ es-Sehavî, a.g.e., 10/82. Ayrıca bkz. ed-Davûdî, a.g.e., 2/278.

²²⁵ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehavî, 10/82; eş-Şevkânî, a.g.e., 2/283.

*f. er-Ravdu'l-Meslûf fima lehu İsmâni İta Elûf:*²²⁶ Eşanlamlı kelimelere dair bir derleme çalışmasıdır.²²⁷ Müellif, *ed-Dürer* adlı eserinde buna dair atıfta bulunmaktadır.²²⁸

*g. Belâgü't-Telkîn fî Gâibi'l-Lâin*²²⁹

*ğ. Tuhfetü'l-Kamâil fî men Yüsemma mine'l-Melâiketi ve'n-Nâs İsmâil:*²³⁰ İsminden anlaşıldığı kadarıyla meleklerden ve insanlardan meşhur olanları içinde "İsmail" ismini taşıyanlara dair bir çalışmadır.

*h. Esmâu's-Serah fî Esmâi'n-Nikah:*²³¹ Nikahla eşanlamlı olan keilmelere yönelik bir derleme çalışmasıdır. *ed-Dürerü'l-Mübessese* isimli eserinde nikah/cinsel münasebetle ilgili Arap Dilin'de ikibin küsur kelime bulunduğundan bahisle, bu konuda müstakil bir eser yazdığını söyleyerek bu eserine atıfta bulunur.²³²

*ı. Esmâu'l-Bâde fî Esmâi'l-Âde*²³³

*i. el-Celîsü'l-Enis fî Esmâi'l-Handerîs:*²³⁴ Şarabın değişik isimleri ve haramlığı hakkında olup A.S. Fultan tarafından yayımlanmıştır.²³⁵ Tuyatok, ADA. Nr. 149'da bir elyazması bulunmaktadır.

*j. Envâü'l-Ğays fî Esmâi'l-Leys:*²³⁶ Arslanın isimlerine yönelik bir derleme çalışmasıdır. *ed-Dürerü'l-Mübessese* isimli eserinde, arslana dair ikibine yakın eşanlamlı kelime olduğundan bahisle, bu konuda müstakil bir eser kaleme aldığını söyleyerek bu eserine atıfta bulunur.²³⁷

²²⁶ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²²⁷ Bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhîr fî Ulumi'l-Lüğa*, (Tah. Fuad Ali Mansur) Beyrut, 1988, 1/320.

²²⁸ el-Fîruzâbâdî, *ed-Dürer*, s. 185.

²²⁹ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²³⁰ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²³¹ es-Sehavî, a.g.e., 10/82; el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486.

²³² el-Fîruzâbâdî, *ed-Dürer*, s. 119.

²³³ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²³⁴ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehavî, a.g.e., 10/82; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486.

²³⁵ Kılıç, a.g.m., 13/143.

²³⁶ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e. 10/82.

²³⁷ el-Fîruzâbâdî, *ed-Dürer*, s. 212. Kanaatimizce müellif bu rakamı kesretten kinaye olarak kullanmıştır. Aksi taktirde bir kelimenin ikibin kadar müteradifinin olduğunu kabul etmek Arap Dili'nin imkanları içinde bile zor gözükmetedir.

k. Esmâu'l-Hamd.²³⁸

l. Terkiku'l-Asel fî Tasfîki'l-Asel.²³⁹ “Bal, arının kusmuğu mudur yoksa dışkısı mıdır?” şeklinde bir soru üzerine kaleme alınan eser balın çeşitlerinden bahsetmektedir. Eser kısmen es-Suyûtî tarafından *el-Müzhir*'de nakledilmiştir.²⁴⁰

m. Zâdü'l-Me'âd fî Vezni Bânet Süâd ve Şerhuhu.²⁴¹ Ka'b b. Zuheyr (ö.26/645)'in “Banet Süad” adlı kasidesine dair bir çalışmadır. Tek cilt halindedir. Buna ayrıca bir de şerh yazmıştır.²⁴²

n. en-Nühabu't-Tarâif fi'n-Nüketi's – Şerâif.²⁴³

Müellifin dilbilime dair, bunların dışında kalan bazı risale ve kitapları da vardır. Kutrub'un beş varaklık müsellesine yaptığı şerh²⁴⁴ *Esmâu't-Tavîl*,²⁴⁵ *Ezdâd*²⁴⁶ *et-Tahbîru'l-Kebîr*'i²⁴⁷ bunlara örnek olarak verebiliriz.

ö. Risâlefi Meâni Badi'l-Huruf. Süleymaniye Ktp. nr. 684'de bir el yazması bulunmaktadır.

4-Tarih ve Teracim'e Dair Eserleri

a. el-Megânimü'l-Mutâbe fî Meâlimi Tâbe: Medine ve civarının tarihi ve coğrafyasından bahseden kitap, altı bölümden oluşmakta olup, birinci bölüm;Medine'yi ziyaret etmenin adab ve fazileti gibi konuları içermektedir. İkinci bölüm; Medine'nin tarihi ve bu şehirde yaşamış olan meşhurlardan söz eder. Üçüncü bölümde Medine'nin isimlerine yer verilir. Dördüncü bölümde; Mescid-i Nebevî'nin yapılışından, Mescid çevresindeki evlerden, kabirlerden vs. den bahsedilir. Beşinci bölüme gelindiğinde; eserin en uzun kısmı olup, coğrafi açıdan şehri tanıtmaya yöneliktir. Altıncı bölümde ise el-Fîruzâbadî'nin aslen orali olan hocalarıyla, orada karşılaştığı hocalarından bahseder.²⁴⁸

²³⁸ es-Sehâvî, a.g.e., 10/82.

²³⁹ el-Makrîzî, a.g.e. 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82; ed-Davudî, a.g.e., 2/279.

²⁴⁰ es-Suyûtî, *Müzhir*, 1/320.

²⁴¹ el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehâvî, a.g.e., 10/82.

²⁴² es-Sehavî, a.g.e., 10/83.

²⁴³ es-Schavî, a.g.e., 10/82.

²⁴⁴ Ali Bevvap yayına hazırladığını belirtmektedir. Bkz. Ali Bevvab, *ed-Dürer*, (Muhakkıkın notu) s. 12.

²⁴⁵ Müellif bu risalesinden *ed-Dürer*'de bahsetmektedir. Bkz. *ed-Dürer*, s. 144. Eserin el yazması Süleymaniye Ktp., Bağ., nr., 1916'da kayıtlıdır.

²⁴⁶ Müellifin böyle bir eserinin olduğunu, “*et-Tahbîr*” adlı eserinde yapmış olduğu atıftan anlıyoruz. Bkz. *et-Tahbîr*, s. 178.

²⁴⁷ Bu risalesine de “*et-Tahbîr*” adlı eserinde atıfta bulunur. Bkz. *et-Tahbîr*, s. 36.

²⁴⁸ Hamel el-Câsir, *el-Megânim*; Riyad, 1969, Önsöz.

Kitab'ın beşinci bölümü Hamed el-Câsir tarafından Riyat'ta 1969'da neşredilmiştir.²⁴⁹

b. el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüğa: 442 dilbilginin hayatını kısaca anlatan bir eser olup, Muhammed Mısrî'nin tahkikiyle 1987'de Kuveyt'te neşredilmiştir.²⁵⁰ Söz konusu muhakkık, yapmış olduğu tahkik sebebiyle Mecmeu'l-Lüğati'l-Arabiyye dergisinde, Burhan Sıdkî tarafından tenkit edilmiştir.²⁵¹

c. Tuhfetü'l-Ebîh fi Men Nüsibe ila Gayri Ebîh: Babasından başkasına nisbet edilen altmışbir kadar meşhur şahıs hakkında bir risale olup, birisi Abdüsselam Harun (Kahire – 1950), diğeri; M. Salih eş-Şennâvî (Beyrut – 1990) tarafından neşredilmiş iki baskısı vardır. Esere ait bir elyazması Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim, nr., 252'de bulunmaktadır.

ç. el-Müna fi Fadli Mina:²⁵² Mekke yakınlarında bir yer olan “Mina”ya dair yazılmış bir eserdir.

d. Müheyycü'l-Ğarâm İle'l-Beledi'l-Haram²⁵³

e. İsrâatü'l-Hacûn ila Ziyarati'l-Hacûn:²⁵⁴ Mekke yakınlarında Hacun Dağında medfun sahabîlere dair bir eserdir. Eser, et-Takıyy el-Fâsî (ö.832/1428)'nin tenkidine konu olmuştur. el-Fâsî söz konusu tenkidinde şöyle der; “Ben sahabeyle ilgili tabakat ve teracim kitaplarında, sahabe'nin tamamının “Hacûn Dağına” defnedildiğine dair bir açıklamaya rastlamadım. Şayet el-Fîruzâbadî bu görüşünü, sahabenin Mekke'ye geldiğini ileri süren görüşe dayandırıyor, sahabenin Mekke'ye gelmiş olması tamamının Hacûn Mezarlığına defnedilmiş olmasını gerektirmez. Zira bunların bir kısmı aşağı tarafta bulunan Makberatü'l-Muhacirîn (Muhacirûn Mezarlığına) ya da el-Makberatu'l-Ulya (Yukarı Mezarlığa) defnediliyorlardı. Kaldı ki evlerine defnedilmiş de olabilirler.”²⁵⁵ Rivayete göre bu eserini bir gecede yazmıştır.²⁵⁶

f. Ehâsinü't-Tâif fi Mehasini't-Tâif:²⁵⁷ Taif Şehrine dairdir.

²⁴⁹ Eserni tahkikine yönelik bir eleştiri için bkz. Ömer Rıza Kehhale, *el-Meğânimü'l-Mutâbe fi Mealimi Tâbe*, Mecelletü Mecmei'l-Arabiyye, Dimaşk, 1970, 45/388-391.

²⁵⁰ Bkz. el-Fîruzâbadî, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Lüğa*, (Tah. Muhammad Mısrî), Kuveyt, 1987.

²⁵¹ Bkz. Burhan Sıdkî, *el-Bulğa*, Mecelletü Mecmei'l-Lüğati'l-Arabiyye, Dimaşk, 1973, 48/429-436.

²⁵² el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁵³ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁵⁴ el-Fâsî, a.g.e., 2/394; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁵⁵ el-Fâsî, a.g.e. 2/394.

²⁵⁶ es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁵⁷ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

g. *Fadlū's-Selâme ale'l-Hibeze ke Fadli'd-Dürri ale'l-Hareze:*²⁵⁸ es-Selame ve el-Hibeze, Taif'te iki köydür.

ğ. *Ravzatu'n-Nâzır fî Tercemeti's-Şeyh Abdi'l-Kâdir:*²⁵⁹ Muhtemelen sufi bilgin Abdülkadir Geylanî'nin hayatına dairdir.²⁶⁰

h. *el-Mirkatü'l-Erfeyye fî Tabakati's-Şâfiyye:*²⁶¹ Şafiî Fukahasına dair bir biyografi çalışmasıdır.

ı. *el-Mirkâtü'l-Vefiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye:*²⁶² Hanefî fukahasına dair bir biyografi çalışmasıdır. el-Fasî'nin belirttiğine göre, Muhyîddin Abdülkadir el-Hanefî'nin tabakatından alınmıştır.²⁶³ Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi, nr. 671'de eserin bir el yazması bulunmaktadır.

i. *el-Fadlū'l-Vefiyy fî'l-Adli'l-Eşrefiy:*²⁶⁴ el-Melikü'l-Eşref İsmail b. Abbas'a dairdir.

j. *Nüzhetü'l-Ezhân fî Tarihi Isbahan:*²⁶⁵ Isbahan tarihine dair olup tek cilt halindedir.

k. *Ta'yînü'l-Gurefât li'l-Maîn ala Ayni Arafât*²⁶⁶

l. *Tarihu Merv:* Adından da anlaşılacağı üzere Merv şehrinin tarihine dairdir.²⁶⁷

5-) Fıkıh ve Akaide Dair Eserleri

a. *el-Isâ'd bi'l-Isfâd ila Dereceti'l-İdihâd:*²⁶⁸ Üç cilt halindedir. Sultan Eşref için yazmıştır. Daru'l-Kütübi'z-Zahiriyye, Umûmi, nr., 235'te bir yazması bulunmaktadır.²⁶⁹ Bu eserini kendisinin içtihat mertebesinde bulunduğunu iddia etmesi üzerine yazdığı rivayet edilmiştir.²⁷⁰

²⁵⁸ el-Fâsî, a.g.e., 2/395; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁵⁹ el-Fâsî, a.g.e., 2/396; el-Makrîzî, a.g.e., 7/486; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁶⁰ Ali en-Neccar, *Besâir*, 1/23.

²⁶¹ Taşköprizâde, a.g.e., 1/119.

²⁶² el-Fâsî, a.g.e., 2/394; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁶³ el-Fâsî, a.g.e., 2/394

²⁶⁴ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁶⁵ el-Fâsî, a.g.e., 2/397; es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁶⁶ es-Sehavî, a.g.e., 10/82.

²⁶⁷ Katip Çelebi, *Kesfû'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. (Tas. Ş. Yaltkaya – R. Bilge), İst., 1971, 1/303.

²⁶⁸ el-Fâsî, a.g.e., 2/395; es-Sehavî, a.g.e., 10/82; İbn Kâdî Şehbe, a.g.e., 3/66.

²⁶⁹ Bkz. Kılıç, a.g.m., 13/144.

²⁷⁰ Bkz. el-Kettânî, a.g.e., 2/909.

b. *Risâle fi Hukmi'l-Kanadili'n-Nebeviyye*:²⁷¹ Medine'deki kandillerin gümüşten mi yoska altından mı yaptırılması gerektiğine dairdir.

c. *İbnü'l-Arabî ile ilgili Risâleleri*

ca. *el-İğtibat bi-Mualeceti İbni'l-Hayyat*: Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütahat* ve *Fusûs* gibi kitaplarının okunmasının helal olup olmadığına dair bir sual üzerine kaleme alınmıştır. Fetvanın bir sûretini el-Makkarî (ö.1041/1631) "*Nefhu't-Tîb*" adlı eserinde nakleder.²⁷² Risaleye ait bir elyazma İ.Ü.Kütp. nr. 3518; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 706; Hamidiye, nr. 1458; Fatih, nr. 5376'da bulunmaktadır.²⁷³

cb. *Risae fi'r-Reddi'l – Mü'terizîn ala'İbni'l-Arabî*: Daru'l-Kütübi'z-Zahiriyye'de bir elyazması bulunmaktadır.²⁷⁴ Yeri gelmişken burada el-Fîruzâbâdî'nin, İbnü'l-Arabî ile ilgili görüşlerine dair "*Mevzûatu'l-Ulûm*" tercümesinde yer alan önemli bir tercüme yanlısına da dikkat çekmek istiyoruz.

el-Fîruzâbâdî, İbnü'l-Arabî'yi takdir etmenin ötesinde, savunmak üzere, yukarıda işaret ettiğimiz bir risâle bir de fetva kaleme almıştır. Buna rağmen Taşköprizâde'nin oğlu Kemaleddin Mehmed Efendi (ö.1031/1621) tarafından yapılan adı geçen tercümede bu görüşü tam tersine çevirecek şu cümleler yer almaktadır: "*Ol zemandaki İbn-i Arabî'nin makalesi Yemen'de iştihar buldı. Ol makale cihetinden Hz. İbn-i Arabî'ye dahl idüb ve ta'yib iderdi. Ama maksadı ol uluvv-i makam ile anlari ol makalede itham değildi. Lakin halk ile müdârâta mail olmak ile zahir ol makalâta kail olmaz idi.*"²⁷⁵

Yapmış olduğumuz tespite göre, tercümede yapılan hatanın kaynağı; es-Suyutî'nin İbn Hacer'den kısmen değiştirerek yaptığı nakilde, Taşköprizâde'nin cümle yapısını bozacak ve karışıklığa yol açacak türden bir değişikliğe gitmesidir.²⁷⁶

²⁷¹ Brockelmann, *Suppl.*, 2/235.

²⁷² Bkz. el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 2/176-177.

²⁷³ Kılıç, a.g.m., 13/144.

²⁷⁴ Kılıç, a.g.m., 13/144.

²⁷⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Seâde*, (Mevzûatu'l-Ulûm) Ter. Kemaleddin Mehmed Efendi, Der Seâdet, 1313, 1/164.

²⁷⁶ Konunun daha iyi anlaşılması için her üç metni de burada vermek istiyoruz:

a) Taşköprizâde'ye ait olan metin:

و فتح الباری بالسیح القسیح الجاری فی شرح صحیح البخاری. قال ابن حجر: ملاء بغرائب المنقولات، و نوابر اللغات. کمل منه ربع العبادات، فی عشرين جزءا.

(.....)

وغير ذلك من المصنفات الكثيرة. و لما اشتهرت مقالة ابن العربي اليمنى، صار يدخل منها فيه، فشانه. و لم يكن متهما بالمقالة المذكورة إلا أنه كان يحب المداراة.

(Bkz., Taşköprizâde, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, Beyrut, ty., 1/120.)

b) Kemaleddin Mehmed Efendi tarafından yapılan tercûmenin metni:

اول زمانده كه ابن عربىك مقالةسى
يمده اشتهار بولدى . اول مقاله جهتدن حضرت ابن عربى به دخل ايدوب
وتعييب ايدردى اما مقصدى اول علو مقام ايله آنلى اول مقاله ده اتهام
دكل ايدى . لكن خلق ايله مداراته مائل اولق ايله ظاهر اول مقاله قائل
اولماز ايدى .

(Bkz., Taşköprizâde, *Mevzûât*, 2/164.)

c) Suyûfî'nin İbn Hacer'den naklettiği metin:

فتح البارى بالسبح الفسيح الجارى، فى شرح صحيح البخارى. قال ابن حجر: ملأه بغرائب
النقول. و لما اشتهرت مقالة ابن العربي باليمن، صار يدخل منها فيه، فشانه، و لم يكن متهما
بالمقالة المذكورة إلا أنه كان يحب المداراة.

(Bkz.. es-Suyûfî. *Buğyetu'l-Vuât fî Tabâkâti'l-Luğaviyyeti ve'n-Nuhât*, s. 284.

d. İbn Hacer'e Ait Metin:

و شرع فى شرح مطول على البخارى ملأه بغرائب المنقولات، و نكر لى أنه بلغ عشرين سفرا
إلا أنه لما اشتهرت باليمن مقالة ابن العربي و دعا اليها الشيخ اسماعيل الجيرتى و غلب على
علماء تلك البلاد، صار الشيخ مجد الدين يدخل فى شرح البخارى من كلام ابن العربي فى
الفتوحات ما كان سببا لشين الكتاب المذكور، و لم يكن اتهم الشيخ بالمقالة المذكورة إلا أنه كان
يحب المداراة.

(İbn Hacer, *İnbâ*, 7/161.)

Metinlerde de açıkça görüldüğü gibi, yanlış anlamının sebebi; es-Suyûfî'nin İbn Hacer'den yaptığı nakli, Taşköprizâde'nin cümle yapısını bozacak şekilde değiştirmesidir. Buna göre (ملأه بغرائب المنقولات،) و نواذر اللغات kısmından hemen sonra gelmesi gereken اليمنى مقالة ابن العربي cümlesi tam bir sayfa sonra gelmiş, böylece cümlelerin iç bütünlüğünü sağlayan unsurlar kaybolmuştur. O yüzden, mütercim, metinde geçen (فشانه) cümlesindeki fiilin mefulu konumunda olan (ه) zamirinin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu zannetmiştir. Halbu ki zamir “şerhin” yerini tutmaktadır ve buna göre cümlelerin anlamı; “el-

Fîruzâbâdî böylece şerhini kusurlu hale getirdi” olması gerekirken, cümledeki unsurların doğru algılanmaması sonucu, “*ol makale cihetinden Hz. İbn-i Arabî'ye dahl idüb ve ta'yib iderdi (...)*” şeklinde bir tercüme yapmıştır. Ayrıca cümlenin anlam yapısına uygun olması için edilgen olarak okunması gereken yerleri, etken isim olarak okumuş, böylece naibi fail olarak gelmesi gereken, el-Fîruzâbâdî'ye ait zamir fail zannedilmiştir.

Taşköprizâde'nin inşâ kurgusuna göre pasajın olması gereken şekli ve tercümesi şudur: “*el-Fîruzabâdî Buhari'ye yazdığı şerhini garip nakillerle doldurdu. Şöyle ki; İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin Yemen'de şöhrat bulması üzerine, şerhine bu görüşlerden alıntılar yapmış ve böylece şerhi kusurlu hale getirmiştir. Gerçi adı geçen görüşlere yer verdiği için dolayı itham edilmemiştir. Yalnız kendisinin insanları karşısına almamak, onlarla iyi geçinmek gibi bir huyu vardır.*”



İKİNCİ BÖLÜM

Dilbilim Açısından Besâir

İKİNCİ BÖLÜM

Dilbilim Açısından Besâir

I – DİLBİLİM KUR'AN İLİŞKİSİ

A. Dilbilimin Tanımı

1. Genel Olarak Dilbilimin Tanımı ve Dalları: Dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik yapısına ilişkin olguların tâbi olduğu dil kanunları ile bu olguların birbirleriyle ve diğer psikolojik, toplumsal ve coğrafi olgularla olan ilişkisini açıklamayı amaç edinen bir bilimdir.¹

Tanımdan anlaşılacağı üzere genel anlamda dilbilim çeşitli dallardan oluşmaktadır. Bunlar; sesbilim (fonetik), biçimbilgisi (morfoloji), dizimbilim (sentaks), anlambilim (semantik), kökenbilgisi (etimoloji), sözlükbilim vs.dir.²

Dilbilimin sınırlarının tam olarak ortaya konması bakımından bu dalları kısaca tanıtmak istiyoruz:

a. Sesbilim: İnsan diline ait seslerin nasıl meydana getirildiğini, ne gibi nitelikler taşıdığını, ses dalgalarıyla nasıl aktarılıp dinleyiciye ulaştırıldığını ve dinleyicinin bu sesleri nasıl aldığını, kısacası dilin ve iletişimin ses yönünü inceleyen bilimdir.³

b. Biçimbilgisi: Batıda “morphologie” olarak bilinen bu bilim dalı ise; sözcüklerin kökenlerinin saptanması, kök ve ek olarak belirlenmeleri biçiminde tanımlanabilir.⁴ Bu gün biçimbilim adı altında yapılan araştırmaların, sözcüklerin kökenlerinin saptanması, kök ve ek olarak belirlenmeleri biçiminde, en eski dilbilgisi ve dilbilim çalışmalarına kadar uzandığını görüyoruz.⁵ Kavramın Arapçadaki karşılığı “sarf”tır.

c. Dizimbilgisi: Arapça’da “nahiv” olarak bilinen dizimbilim; tümce ve tümcenin unsurlarını, çeşitlerini, dizimini, bu unsurların birbirleriyle olan ilişkisini ve

¹ Abdülaziz Matar, *İlmü'l-Lüğa – Fıkhu'l-Lüğa Tahdîd ve Tavdîh*, Katar, 1985, s. 18-19. Krş. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ank. 1990, 1/14-24.

² Asan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 1/25-36. Krş. Abdülaziz Matar, *İlmü'l-Lüğa*, s. 20-22.

³ Aksan, a.g.e., 1/26.

⁴ Aksan, a.g.e., 2/83. Krş. Abdülaziz Matar, *İlmü'l-Lüğa*, s. 63.

⁵ Aksan, a.g.e., 2/83.

etkileşimini ve aralarındaki bağlaçları inceleyen bir bilimdir.⁶ Batı literatüründe “sentaks” olarak bilinmektedir.

d. Kökenbilgisi: Kelimelerin gelmiş olduğu asılları, türemiş olduğu kökleri ve almış olduğu ekleri inceleyen bir bilim dalıdır. Batıda “etymology” olarak bilinen bilim dalı Arapçada “ilmü’l-iştikâk” olarak bilinmektedir. Köken bilgisi, lafızlardaki ses ve anlam gelişmelerini göstermesi bakımından çoğu zaman dilbilimin diğer dallarına yardımcı olur.⁷

e. Sözlükbilim: Bir dilin ya da karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını, sözlük biçiminde ortaya koymaya yönelik, bu amaçla yöntemler koyarak uygulama yollarını gösteren bir bilim dalıdır.⁸

Dünyada ilk sözlüğün nerede hazırlandığı, hangi dili temel aldığı konusunda da bilginiz yoktur. Bildiklerimiz, ancak bize kadar gelebilen yapıtlara dayanıyor. Bugünkülere benzer ilk sözlük olarak İskenderiye Müzesi kütüphanecisi Bizanslı Aristophanes’in (yaklaşık olarak İ.Ö. II. yy.) hazırladığı yapıt anılır.⁹ Sözlük terimi (Lat. Dictionarium) 1225’te John Garland tarafından ilk kez kullanılmış, bu yüzyıla gelinceye değin bir kaç önemli kökenbilgisi sözlüğü de hazırlanmıştır. Batıda, sözlükçülükteki gelişme daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.¹⁰

Doğu dünyasında, eski köklü bir sözlükbilim geleneğinin yerleşmiş olduğuna tanık sayılan önemli sözlükler hazırlanmıştır. Bize kadar ulaşan ilk Arapça sözlük, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791)’ye ait olan “*Kitabu’l-Ayn*” adlı eserdir. Kelimeleri alfabetik sıraya göre değil de harflerin boğazdan çıkış yerlerine göre tertip eden ilk Arapça sözlüktür.¹¹ Eser, “kitab” denilen bölümlere ayrılmış olup bu bölümlerin herbirinde aynı harfle başlayan kelimeler bulunur. Bu kelimelerin sıralanışında her hangi bir kural gözetilmemiştir. Bölümler kelimelerin Arapçadaki yapılarına göre

⁶ Abdülaziz Matar, *İlmü’l-Lüğa*, s. 75.

⁷ Abdülaziz Matar, a.g.e.,s. 81.

⁸ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 3/71.

⁹ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 3/71.

¹⁰ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 3/72.

¹¹ Bkz. Kılıç, Hulusî, *Türkçe’de Arap Lexicographie’si Çalışmaları*, Konya, 1972, s. 10. (Basılmamış tez.) Arapça sözlüklerin doğuşu ve gelişimine dair Huseyin Nassar tarafından *el-Mucemu’l-Arabiy Neşetühu ve Tatavvuruhu* adında oldukça kapsamlı ve yetkin bir çalışma yapılmıştır. Aslı doktora tezi olan bu eser müteaddit defalar basılmış olup IV. baskısı ilaveli ve gözden geçirilmiş olarak 1998 yılında Kahire’de yapılmıştır. Türkçe’de yapılan Arapça-Türkçe ve Türkçe-Arapça sözlük çalışmalarını inceleyen bir araştırma Hulusi Kılıç tarafından yapılmıştır. Kılıç’ın bu çalışmasına, metot ve muhteva açısından Nassar’ın sözünü ettiğimiz eseri büyük ölçüde öncülük etmiştir.

muzaaf sūnâi, sahih sūlâsi, lefif, rûbâi ve humasî kelimeler şeklinde bablara ayrılır.¹² Sözlük “Ayn” harfiyle başladığı için bu ismi almıştır.

Sözlükler bir ya da birden fazla dilin sözvarlığını işlemeleri bakımından, alfabetik sırayı temel alıp almamaları yönüyle ve ele alınan sözvarlığının niteliğine göre; genel sözlükler, lehçe bilim sözlükleri, yabancı ögeler sözlüğü, eşanlamlı, eşadlı, ters anlamlı ögeler sözlüğü, uzmanlık alanı (terimler) sözlükleri gibi çeşitlere ayrılmaktadır.¹³

f. Anlambilim: Anlambilim Batıda “semantik” ismiyle bilinmektedir. Semantik, Grekçe “semantike-semantikos” dan gelme bir kelime olup, “anlam veren, anlamlıyan, anlamını belirten” demektir. Buradan hareketle bir disiplin olarak, “semiologie = anlambilmi” anlamına gelir ki terimin, Arapça’daki karşılığı “ilmü’l-ma’na” ya da “ilmü’d-delâle”dir.

Dilbilimin bir dalı olarak semantik; “anlam ile kelime, kelime ile obje ilişkilerini, anlam değişikliklerini, kavram kargaşalığını, eşanlamlı, çok anlamlı kelimeleri ve onların yapısını vs. inceleyen bir bilim dalıdır.¹⁴ Diğer bir ifadeyle anlambilimi, lafızların anlamlarını, çeşitlerini, ait olduğu asıllar ile, anlam-lafiz ilişkisi, anlam değişmesi bunun şekil ve sebepleri ve tâbi olduğu yasaları inceleyen bir bilim dalıdır.¹⁵

Konumuz açısından önem arzemesi bakımından semantik üzerinde biraz detaylı durmak istiyoruz.

Lafızların taşıdığı anlamlar, henüz tamamını kesin olarak bilemediğimiz fakat bizzat lafızları incelemek sûretiyle bir kısmını öğrenebileceğimiz bir takım sebep ve kanunlara bağlı olarak, kimi zaman olduğu gibi kalırken, kimi zaman da değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile süratle intikal eder. Mananın bizzat kendisi de zamanla kavram olarak değişebilir; önceleri saygın bir anlam ifade ederken daha sonra pejoratif bir anlama dönüşebilir. Tabii ki bunun tersi de mümkündür. Öte yandan lafızlara ait sesler de bu değişime açıktır.¹⁶

¹² Kılıç, *Türkçe’de Arap Lexicographie’si Çalışmaları*, s. 10.

¹³ Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 3/71.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Yakıt İsmail, *Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, S.D.Ü. İ.F. Dergisi, S: 1, 1994, Isparta, s. 17-24.

¹⁵ Abdülaziz Matar, *İlmü’l-Lüğa*, s. 75.

¹⁶ M. es-Seyyid Ali el-Belâsi, *Delâletü’l-Elfâz ve Tetavuruha*, el-Mecelletü Sekâfiyye, Amman, S: 26, s. 95.

Her dilin tarihî seyri içerisinde tâbi olduğu kendine özgü bir takım kural ve anlatım yolları vardır. Ne var ki bunlar zamanla bazı değişikliklere uğrarlar. Bu yüzden hangi dilde ve ne kadar mükemmel hazırlanmış olursa olsun sözlüklerin tek başına herhangi bir incelemeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde lafızların ifade ettiği kavramları yansıtmaları mümkün değildir. Çünkü delâlet denilen kavram, psikolojik, toplumsal, tarihsel ve gelişime yönelik olmak üzere, çeşitli ve çok sayıda etkinin tesirine açıktır. Sözlükler, dili yalnızca belirli bir merhalede, dilin geçirmiş olduğu delâletleri adı geçen yönlerden açıklamaksızın betimler. Semantik ise, yukarıda işaret etmiş olduğumuz etkenleri de dikkate alır. Dolayısıyla dile ait metni ya da kelimeyi incelerken, konuşmacıyı, dinleyiciyi ve bunların içerisinde bulunduğu sosyal, siyasî ve tarihî şartları da göz önüne alır.¹⁷

Semantik ismi ilk defa Michel Breál'in 1883 senesinde kaleme almış olduğu bir makalede kullanılmıştır. Bu Fransız ilim adamı semantiği tarihsel bir temele koyma anlamında ilklere sahiptir.¹⁸ Tarihsel Semantik; asırlar boyunca meydana gelen anlam değişmesi ve bununla ilgili hususları incelerken; betimsel semantik ise, anlam değişmesine yönelik bu incelemeyi dilin geçirmiş olduğu evreler içerisinde sadece belirli bir merhaleyi ele almak sûretiyle yapar.¹⁹

Esas itibarıyla İslam Dünyasında, semantikle Batı'dan çok daha önce meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, “*el-Hasâis*” adlı eseriyle İbn Cinnî (ö.393/1002), “*es-Sâhibî*” adlı kitabıyla, İbn Faris (ö.395/1005) ve “*ez-Zîne*” adlı eseriyle Ebû Hatim er-Râzî (ö.332/933) bunlardan sadece bir kaçıdır.²⁰

¹⁷ Belâsî, a.g.m., s. 96.

¹⁸ M. Breál'in 1883'de yayımlanan bu çalışması Yunanca, Latince ve Sanskritçe gibi bazı Eski Hint ve Avrupa Dillerindeki kimi kelimelerin anlamları ve anlam değişmelerine dair tarihî bir inceleme ve sınırlı bir etüt olarak gözükmektedir. Bununla birlikte, yazar göstergenin sınırları ve gelişmesine dair önemli sonuçlara ulaşmıştır. Araştırma 1990 yılında İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilmiştir.

1887 yılında bir başka Fransız Dilbilimci Darmestar'a ait “Kelimelerin Hayatı” başlığı altında, anlamgenişlemesini konu edinen bir kitap yayımlanmıştır. Breál, “semantik” kelimesini ilk defa kullanıp anlamı tarihsel yönüyle incelerken; F. De Saussure ise anlamı ilk defa betimsel açıdan incelemiş ve bu incelemeye; işaretlerin kullanım ve görevleriyle, kelimeleri belirli bir dönemde - eski tarihi kullanımını nazar-ı itibara almadan - toplumsal hayatın değişen yönleri içerisinde inceleyen bir bilimdalı anlamında “semioloji” adını vermiştir. (Bkz. A. Matar, *İlmü'l-Lüğa*, s. 45-61.)

¹⁹ Belâsî, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 96.

²⁰ Belâsî, a.g.m. s. 96.

Batıda semantikle ilgilenen araştırmacılara örnek olarak; Bloomfield, Buysens, Guirand, Katz, Saussure, Mounin vs. gösterebiliriz.²¹

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi semantik; eşanlımlı, çok anlamlı, zıd anlamlı kelimeleri ve anlam aktarmalarını incelemektedir. Besair'in dilbilim açısından incelenmesinde bu konuların çalışmamıza esas teşkil edeceğini belirtmek isteriz.

2. Konunun Çerçevesi ve Sınırları: Tanımda görüldüğü üzere dilbilimin ilgi alanı oldukça geniştir. Dilin genel özellikleri inceleme alanı kapsamına girdiği gibi; ses, kelime ve cümle yapısı ile dilin anlam ve etimolojisine ilişkin olgular da inceleme alanına girmektedir. Bu ilgi alanları zamanla dilbilimin bir alt birimi olacak şekilde gelişmiş ve karşımıza yukarıda kısaca tanımlarını verdiğimiz çeşitli bilim dalları ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz, bu kadar geniş bir alanı içine alan, böylesine dallara ayrılmış bir bilim dalından, bilimsel olma iddiasındaki bir çalışmada herhangi bir sınırlamaya gitmeksizin yararlanmak hemen hemen imkansız gibidir. Konunun sınırlanması kaçınılmaz olduğuna göre; önemli olan neye ve hangi ölçülere göre sınırlanacağıdır.

Bu noktada, üzerinde çalıştığımız eserin iç ve dış yapısı itibarıyla bir ölçü teşkil edebileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki; daha önce de belirttiğimiz gibi “Besair” önemli bir bölümü itibarıyla bir tür Kur'an kelimeleri sözlüğüdür. Buna eserin dış yapısı diyoruz. Bu yönüyle Besair; tekdilli, alfabetik sırayı temel alan, eşanlımlı, ters anlamlı ve yabancı kökenli öğeleri içine alan bir tür uzmanlık alanı sözlüğüdür. Dolayısıyla sözlükbilimden istifade etmek kaçınılmazdır. Diğer taraftan eserin, kelime ve kavramlar üzerinde durması –ki buna eserin iç yapısı diyoruz - ve bunun Kur'an yorumuyla yakından irtibatlı olması “anlambilim” den de yararlanmayı zorunlu kılmaktadır.

Bu tespitlerden sonra dilbilimin her iki altbirimine ait ortak temel konuların belirlenmesi gerekmektedir. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Eşanlımlılık, çokanlımlılık, zıdananlımlılık, yabancı kökenli öğeler, anlam değişmesi vs.²²

²¹ Yakıt, a.g.m., s.18. Semantik, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bir metod olarak da kullanılmıştır. T. İzutsu ve İ. Yakıt bu konuda ciddi ve bilimsel nitelikte yayımlarıyla tanınmaktadırlar. Semantik bu yönüyle de konumuzu yakından ilgilendirmektedir.

²² Her iki bilim dalının ortak konuları için bkz. Aksan, *Heryönüyle Dil*, 3/77, 180 – 194.

3. İslam Geleneğinde Dilbilimle İlgili Disiplinler

Genel olarak dilbilime ve günümüzde müstakil bir bilimdalı haline gelmiş olan dilbilimin alt birimlerine dair yapmış olduğumuz açıklamalardan sonra şimdi de İslam Geleneğinde, dilbilim kapsamında incelenebilecek disiplinler ve bunların tanımları, kavram olarak, tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlar üzerinde durmak istiyoruz. Konuyla ilgili tanım ve izahların, özellikle dilbilim tefsir ilişkisine dair yapılan vurguların anlaşılmasına katkıda bulunacağını ve muhtemel bir kavram kargaşasının önüne geçeceğini düşünüyoruz.

Kur'an'a yönelik filolojik çalışmalarla, Arap Dilini ve şiirini derleme faaliyetlerinin yapıldığı ilk dönemlerde, nahiv ilmine ait incelemelerle lügata ait incelemelerin birlikte yürütüldüğünü biliyoruz. Bu durum, bir taraftan dili ilk kaynağından toplamaya çalışan, diğer taraftan ise kaide ve usulleri belirlemekle meşgul olan dilbilginlerinin yapmış oldukları bilimsel çalışmanın yapısı gereği ortaya çıkmıştır²³

Abdüllatif el-Bağdâdî, ilk dönemde görülen nahiv-lügat ilişkisini şu şekilde açıklar: “Lügatçi demek, Arapça sözkonusu olduğunda, Arabın konuşmasını olduğu gibi nakleden, ondan öteye geçmeyen kimse demektir. Nahivci ise; lügatcinin naklettiği hususlarda tasarrufta bulunan kimse demektir.” Yaklaşık olarak Hicri II. asrın sonlarına kadar bu birlikteliğin devam ettiğini görüyoruz. Bu anlamda Halil b. Ahmed (ö.175/791), İbn Cinnî (ö.393/1002), İbn Fâris (ö.395/1005) ve İbn Sîde (ö.458/1065) gibi şahıslar, nahivci olarak bilinen ve fakat lügatçilik yönleri ağır basan dilbilimcilerdir.²⁴ Buna rağmen Kerim Husameddin'in de belirttiği gibi, tabakat ve tarih kitaplarının ilk dönem dilbilginlerinden bahsederken “nahiv bilginleri” ve “lügat bilginleri” şeklinde bir ayrıma gittiği de gözden kaçmamaktadır.²⁵

Konuyu daha fazla uzatmadan, İslam Kültüründe dilbilim kapsamına giren disiplinlere geçmek istiyoruz.

a. İlmü'l-Lüğa: Terkip günümüz Arapçasında “dilbilim” karşılığında kullanılmaktadır. Endülüslü Müfessir Ebû Hayyan (ö.854/1450)müfessirlerin bilmesi gereken ilimlerden bahsederken, bu ilme de değinir ve onun “lafızların konulduğu

²³ Kerim Husâmüddin, *Usûlün Tûrâsiyye fi İlmü'l-Lüğa*, Mısır, 1985, s. 18.

²⁴ Kerim Husamuddîn, a.g.e., s. 18-19.

²⁵ Kerim Husamuddin, a.g.e., s. 19.

anamlardan bahsettiğine” işaret eder.²⁶ Bu arada ilmu’l-lüğa’ya dair önemli gördüğü eserlerin isimlerini verir. Ebu Hayyan’ın gerek yapmış olduğu tanımdan, gerekse zikretmiş olduğu eserlerden “ilmü’l-lüğa” ile sözlükbilimi kast ettiği anlaşılmaktadır

İbn Haldun (ö.808/1406)’da aynı tanıma yer verir: “Lafızların konulduğu anlamları inceleyen ilim.”²⁷ Buna göre, ilmü’l-lüğa tabiri Hicri IX. asırda “sözlükbilim” anlamında kullanılırken, günümüze gelinceye kadar anlam genişlemesine uğramış ve bugün için “dilbilim” anlamında kullanılır olmuştur.²⁸

b. İlmü’l-Lisân: İslâm Filozofu Farâbî’nin (ö.350/961) “*İhsâu’l-Ulûm*” adlı eserinde kullandığı bir tabirdir.²⁹ Aynı tabiri daha sonra filolok İbn Sîde (ö.458/1065) bir tür anlambilim sözlüğü diyebileceğimiz “*el-Muhassas*” adlı eserinin girişinde kullanır.³⁰ Lisan ilmi ona göre iki esasa dayanır:

1-) Dil öğeleri ve bunların anlamlarını bilmek.

2-) Kelimelerin etimolojik, morfolojik ve ses yapısına ait gelişmelerle dile ait – belirli kuralların zorunlu kıldığı – değişimlere ilişkin kuralları bilmektir. Kısaca, İbn Sîde’nin, “dile ait öğeleri, bunların anlamlarını ve tâbi olduğu kuralları bilmektir” şeklinde tarif ettiği “ilmü’l-lisan” amacı yönüyle olmasa bile, konusu bakımından bu günkü dilbilime tekabül etmektedir.

c. el-Arabiyye ya da İlmü’l-Arabiyye: Özellikle Mağrib ve Endülüs taraflarında kullanılan iki tabirdir. Terimin Doğu’da kullanılması istisna kabilindedir. Doğu’da daha çok “nahiv” tabiri tercih edilmiştir.³¹

Örnek vermek gerekirse; İbn Faris (ö.395/1005), Ebu’l-Esved ed-Düelfi (ö.69/688) hakkında; “Arapça dilbilgisini ilk defa ortaya koyan zattır” derken “el-arabiyye” tabirini kullanmıştır.³² Aynı şekilde İbnü’l-Enbârî (ö.557/1181) “*el-İnsâf*” adlı eserinin mukaddimesinde; “Bu eser Basra dil ekolüyle, Kûfe ekolü arasındaki ihtilaflara dair kaleme alınmış ilk kitaptır”³³ derken de “ilmü’l-arabiyye” tabirine yer vermiştir.

²⁶ Ebû Hayyan, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhît*, Beyrut, 1992, 1/14.

²⁷ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, b.y., t.y., s. 548.

²⁸ Kavramın, günümüz Arapçasındaki kullanımı için bkz. Abdülaziz Matar, *İlmü’l-Lüğa*, s. 9-22. Krş. Kerim Husamüddîn, *Usûlün Tûrâsiyye*, s. 52-121. Ayrıca bkz., Muhammed el-Mübarek, *Fıkhu’l-Lüğa*, b.y., 1981, s. 18-19

²⁹ Farabî, *İhsâu’l-Ulûm*, (Tah: Osman Emin), Mısır, 1968, s. 57.

³⁰ İbnü Sîde, *el-Muhassas*, Bulak, 1322, 1/14.

³¹ K. Husamüddin, *Usûlün Tûrâsiyye*, s. 22

³² İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fıkhu’l-Lüğa*, (Tah: Ahmed Besec), Beyrut, 1997, s. 17.

³³ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesaili’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîn*, Beyrut, 1993, s. 5.

d. en-Nahv: Nahiv kelimesinin terim olarak Hicrî II. asrın sonlarına doğru kullanıldığını söyleyebiliriz.³⁴ Özellikle Doğu'da nahiv denilince; "cümlede irap vs. gibi hususlarda tasarrufta bulunmayı kapsayan bir tür yönelişi" anlamışlardır. Nitekim İbn Cinnî (ö.393/1002) nahiv terimini bu şekilde izah etmiştir.³⁵

Ebû Hayyan ise nahvi; "Kelimelerin tekil ve terkip halindeki hükümlerini bilmektir" şeklinde tanımlar.³⁶ Terim günümüzde "sentaks" ya da "dizimbilimi" karşılamaktadır.

e. es-Sarf: Sîbeveyh (ö.180/796) ve daha sonra gelen dilcilere göre; "kelimenin kalıp itibariyle tabî olduğu kurallar ile yapı ve anlamında meydana gelen değişiklikleri inceleyen ilimdir."³⁷ Sarfin bu anlamda kullanılmasına ilk olarak Ebû Osman el-Mazinî (ö.249/863)'nin, Sîbeveyh'in "*el-Kitâb*" adlı eserindeki sarfla ilgili konuları inceleyip nazım haline getirdiği "*et-Tasrif*" adlı eserinde rastlanılmaktadır. Sarf İlimi bu merhalede henüz nahiv ilminin bir alt birimidir.³⁸

f. Fıkhü'l-Lüğa: Günümüz Arapçasında "filoloji" anlamında kullanılmaktadır. Filoloji: "Dilin kelime yapısını, kaidelerini, edebiyatını ve özellikle eski metinlerini inceleyen bilim dalıdır."³⁹ İbn Faris (ö.395/1005)'e gelinceye kadar, dilbilime ait kavramlar içerisinde "fıkhü'l-lüğa"nın kullanıldığını görmüyoruz. İlk defa İbn Faris, "*es-Sâhibî fî Fıkhü'l-Lüğa ve Süneni'l-Arab fî Kelamihim*" adlı eseriyle bu tabirî ilim dünyasına tanıtmıştır.⁴⁰ Daha sonra Ebû Mansur es-Sa'lebî (ö.429/1037) kelimeyi eserine isim olarak vermiştir: "*Fıkhü'l-Lüğa ve Sırru'l-Arabiyye*". Bununla birlikte kelimeler arasındaki nüansların incelendiği eserde 29.babı istisna edecek olursak, konusu itibariyle, kitabın bugünkü terim anlamıyla fıkhü'l-lüğa/filolojiden söz ettiğini söyleyemeyiz.⁴¹

³⁴ Kerim Husamüddin, *Usûlün Tûrâsiyye*, s. 22 (Dipnot)

³⁵ İbnü Cinnî, *el-Hasâis*, (Tah. M. Ali en-Neccar), Kahire, 1959, 1/34.

³⁶ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1/14.

³⁷ Kerim Husamüddin, *Usûlün Tûrâsiyye*, s. 24.

³⁸ Kerim Husamüddin, a.g.e., s. 24.

³⁹ Kerim Husamüddin, a.g.e., s. 31.

⁴⁰ Kerim Husamüddin, a.g.e., s. 30. Krş. Abdülaziz Matar, *İlmü'l-Lüğa*, s. 130-131. Dilbilim uzmanı Muhammed el-Mubarek'in, İbn Faris'in, eserinin mukaddimesinde yapmış olduğu açıklamayla günümüzdeki anlamıyla dilbilmi kastettiği şeklindeki yorumuna katılmıyoruz. Bize göre İbn Faris'in ifadeleri bu tür bir yoruma gitmek için yeterince açık değildir. Kanaatimizce eserin genel muhtevassından hareketle "anlambilime" dair kaleme alınmış ilk eserlerden olduğunu söylemek daha gerçekçi olur. Bkz. el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 26. Krş. İbn Faris, *es-Sahibî*, s. 11. Ayrıca bkz. s. 45-46.

⁴¹ Fıkhü'l-Lüğa'nın tahkikli ve tahkiksiz çeşitli baskıları mevcuttur. Bunlar içerisinde Cemal Talebe'nin yapmış olduğu 1994'de Lübnan'da neşredilen tahkikle, Faiz Muhammed ve Emil Ya'kub'un 1993'de

B- Dilbilim Kur'an İlişkisi

1. Dilbilim Kur'an İlişkisi

İslam Kültürüyle Kur'an-ı Kerim arasında oldukça güçlü bir bağ sözkonusudur. Kur'an, İslam Medeniyetini şekillendiren ve medeniyet tarihinde müstesna bir yere oturmasını sağlayan, İslam Dünyasındaki düşünce ve kültür hareketlerinin oluşmasında önemli bir âmil olmuştur. Bu bağlamda Kur'an, İslam Kültürüne ait çeşitli ilim dallarının da kaynağı konumundadır.⁴²

Tarih boyunca Arap Dili filolojisi, müslümanlar tarafından Kur'an'ı anlamının ve İslamı tanımanın bir aracı olarak görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, İslamda dilbilim, sürekli, teolojinin vazgeçilmez yardımcı bilimi ve Kur'an metninin doğru okunması yanısıra, anlaşılması ve yorumlanması için zorunlu bir araç olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten geniş bir literatür, Arap Dili'nin kurallarını ortaya koyma görevini üstlenmiştir.⁴³ Dinî ilimlerle dilbilimleri arasındaki bu güçlü bağ, dün olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Bu durum, bizzat filolojik incelemelere kaynaklık eden dinî bir metinle, söz konusu dini metni çözümlenmeye çalışan filolojik incelemeler arasındaki iki yönlü bir ilişkinin tabîi sonucudur.

Aslında bu ilişki İslam Dini'ne ait kutsal metinle de sınırlı değildir. Nitekim Eski Hint'te, dilbilime yönelik çalışmaların başlangıç itibariyle kutsal kitapları Vedalar'ın anlaşılması, metin tespiti ve metnin doğru bir şekilde okunması gibi çabalara dayandığı bilinmektedir.

Aynı şekilde Çin'de dinî metinlerin incelenmesine yönelik çabalar, Çince sözlüklerin ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur. İbranca ve Tevrat ilişkisi için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.⁴⁴

Öte yandan kutsal metinlerde kullanılan dilin, beşerî dilin bir parçası olması bunun sonucu olarak da, psikolojik, toplumsal, tarihsel ve gelişime yönelik olmak üzere, çeşitli ve çok sayıda etkenin tesirine açık olması, olayın konumuzu ilgilendiren bir başka boyutudur.

Kur'an-dil ilişkisi konusunda vurgulaması gereken bir başka husus ise; Kur'an'ın dilsel bir olgu olarak Arap Dili açısından taşımış olduğu değerdir. Diğer

yine Lübnan'da neşredilen tahkikleri ilmî usullere uygundur. Eser yeni bir tasnifle ve mukayeseli bir şekilde tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmektedir.

⁴² Kerim Husamüddin, *Usûlün Türesiyye*, s. 11.

⁴³ Goldziher Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (Ter. Azmi Yüksel – Rahmi Er), Ank., 1993, s. 72.

⁴⁴ Kerim Husamüddin, *Usûlün Türesiyye*, s. 11-12.

kutsal metinlerin dil açısından değeri çoğu zaman tarihî bir metin olmaktan öteye geçmezken; Kur'an'ın edebî i'câzı olarak bilinen, taklit edilemezliği, ki tarihî tecrübeler bu yargının evrensel bir kabul haline geldiğini göstermektedir, dil-kutsal metin ilişkisi bağlamında, Kur'an'la diğer kutsal metinler arasındaki en belirgin farktır.

Tarihi gelişimi itibariyle Arap Dilbilimi'nin başlangıcı, İslamiyetin ilk dönemine kadar geriye götürülebilir. Kur'an'ın doğru okunması, gramatik fenomenlerle ilgili incelemeleri doğrudan hayata geçirmek için yeteri derecede önemli ve vazgeçilmez bir ihtiyaçtı. Pek çok insanın Kur'an'ı yanlış bir telaffuzla okuduğu fark edilir edilmez, halka yönelik bir tür rehber kitap teminin zorunluluğu ortaya çıkmıştır. İslamiyetin sözlü olarak sadece Araplar arasında yayılmayıp, ortaya çıkışının ilk on yılından itibaren milyonlarca Arap olmayan kimse tarafından da benimsenmesiyle bütün bunlar daha acil hale gelmiştir.⁴⁵

Rivayete göre Basralı ünlü bir kişi olan Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö.69/688)'nin gramer konularını ilk kez ele alması, Halife Ali'nin emriyle olmuştur. ed-Düelî, Irak'ta Kur'an'ın 9. Sûresinin 3. ayeti olan (اِنَّ اللّٰهَ بَرِيْءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهُ) “Doğrusu Allah ve Rasûlü, müşriklerden uzaktır” ayetinin son kelimesinin tehlike doğuracak şekilde yanlış olarak (رَسُوْلِهِ) şeklinde okunduğunu duyunca ürkümüş ve Vali Ziyad'ın, çekimin ilk unsurlarının, üç hareketin (a,i,u) doğru kullanımının kısaca anlatılması şeklindeki emrini hemen yerine getirmiştir.⁴⁶

Kur'an'ın doğru okunup anlaşılmasına ilişkin bu çabalar ivedilik kazanarak devam etmiş, bunun sonucu olarak çok geçmeden Basra, Kûfe ve Bağdat gibi ilim ve kültür merkezlerine nisbetle çeşitli dil ekolleri oluşmuştur. Arap Dilbilimi bir taraftan olağanüstü denilebilecek gayret ve çalışmaların sonucu büyüyüp gelişirken diğer taraftan da Kur'an'ı anlama ve açıklamadaki önemini korumaya devam etmiştir. Nitekim kuruculuğunu İbn Abbas (ö.68/687)'in yaptığı Mekke Tefsir Ekolü'nün önde gelen isimlerinden Mücahid b. Cebr (ö.104/722) Kur'an'ı yorumlamak isteyen kimsenin derinlemesine bilmesini öngördüğü ilimlere dair şu tespit ve uyarıyı yapar: “Allah'a ve Ahiret gününe inanan bir kimsenin, Arap Dilini ve lehçelerini bilmeden Kur'an hakkında konuşması doğru değildir.”⁴⁷ Mücahid'in bu sözünü Dr. Zehebi şu şekilde açar: “(...) basit bir lügat bilgisi de yeterli değildir. Mutlaka geniş ve derinlemesine bir

⁴⁵ Goldziher Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, s. 72-73.

⁴⁶ Goldziher, a.g.e., s. 73.

⁴⁷ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, t.y., Beyrut, 1/266.

bilgiye sahip olmak gerekir. Çünkü söz belki bir kaç mana için konulmuş olan “çokanlamlı” bir kelime olabilir. Müfessir bu anlamlardan yalnızca birisini bildiği takdirde, diğerini yorumda gözardı etmiş olur ki murad edilen anlamın, bu gözardı edilen anlam olması muhtemeldir.⁴⁸

İleride temas edeceğimiz gibi; İbn Abbas’tan gelen ve tabiiünde da devam eden bu anlayış, tarihin çeşitli devirlerinde, muhtelif alimler tarafından vurgulana gelmiştir. Nitekim İbn Cerir et-Taberi (ö.310/922) Ebû Ömer el-Haremî’nin oldukça enteresan şu tecrübesini nakleder: “Otuz yıldır, Sîbeveyh’in nahiv kitabından fikhî fetvalar vermekteyim.” Nahivle fıkıh arasında ne gibi bir ilişki olabilir? sorusunun cevabını ise, el-Haremî’nin bu sözünü değerlendiren Muhammed b. Yezîd verir: “Çünkü el-Haremî, hadis bilen bir kimseydi. Sîbeveyh’in *el-Kitab*’ını okuyunca, hadisleri anlamağa ve hadisin fikhını kavramağa başladı. Zira, Sibeveyh’in kitabından analiz ve yorum yeteneğini elde ediyor, ardından da Hz. Peygamber’den rivayet edilen sünnetleri tedkik ediyordu. İlim adamı bunlarla Allah’ın Kitabındaki murada ulaşır ve böylece Kur’an’ın hükümlerini elde etmiş olur.⁴⁹

Nahivle dinin ana kaynakları olan Kur’an ve Sünnetin inceliklerinin kavranması arasında kurulmuş olan bu ilginç bağlantıyı naklettikten sonra İbn Haldun’un dilbilim-Kur’an ilişkisine dair görüşüne yer vermek istiyoruz.

İbn Haldun ilimlere dair yapmış olduğu tasnifte; ilimleri amaç ve araç olanlar şeklinde iki kısma ayırır. Birinci grupta, tefsir, hadis, fıkıh vs.’yi sayarken; ikinci grupta ise, bu ilimleri anlamada araç olan dil ilimlerini sayar. Ona göre dilbilim teologlar için zarûridir. Çünkü dinin pratik yönü demek olan dinî hükümlerin kaynağı Kur’an ve Sünnet, Arapçadır. Dolayısıyla dini anlamak isteyen kimsenin Arap Diliyle ilgili ilimleri bilmesi gerekir.⁵⁰

Buraya kadar naklettiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, İslam Kültüründe dilbilime gösterilen ihtimamın altında din konusunda derinleşmek ve onu mümkün olan en doğru şekilde anlamak yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki dil ve dille ilgili bilimler, bir taraftan dirayet tefsirinin temel kaynağını teşkil ederken, diğer taraftan, Garîbu’l-Kur’an, İ’câzü’l-Kur’an ve el-Vücûh ve’n-Nazâir gibi dille yakından ilgili Kur’an ilimlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu yakın alaka ileride “edebî tefsir ekolü”

⁴⁸ ez-Zehebî, a.g.e., 1/266.

⁴⁹ el-Kurtubî, *Fedâilü’l-Kuran*, Mısır, 1989, s. 29.

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 545.

denilen, sistemleşmiş, yorumda dile daha fazla salahiyet tanıyan bir yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

Dilbilimin tefsir eksenli geçirmiş olduğu sürece; Kur'an'ın indiği dönem başta olmak üzere anahatlarıyla kısaca temas edeceğiz. Yalnız bu konuya geçmeden önce, bir kutsal metin olarak Kur'an'ın indiği toplum tarafından herhangi bir tefsir ya da açıklama olmaksızın anlaşılma ve anlaşılamayacağı, ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'e kendisini açıklamak gibi bir görev verip vermediği gibi hususlar üzerinde durmak istiyoruz. Yapacağımız bu açıklamalara, metin-okur ilişkisi açısından tefsirin gerekliliği de diyebiliriz. Bu bağlamda Kur'an için – indiği dönem başta olmak üzere – tefsirin pratik değeri ve gerekliliği vurgulanırken, tarihi süreç içerisinde bunun nasıl geliştiği de gösterilmiş olacaktır.

2. Dilbilim Tefsir ilişkisi

a-) Tefsirin Tanımı

aa) Sözlük anlamı: Sözlükte izâh ve açıklama demektir. Hangi kökten türediği hususunda ise ihtilaf edilmiştir.

1-) (التفسير) lafzından alınmıştır. (التفسير): Hastalığı ve ilacını keşf etmek için, doktorun idrarı incelemesi ve hastalığın ne olduğunu bundan çıkarması demektir. Müfessir de ayetin hüküm ve anlamını çıkarmak için aynı şekilde ayeti inceler.⁵¹

2-) Arapların (هُنَّ الْفَرَسُ) sözünden alınmıştır ki bu deyim at, kabız olduğu zaman karnının boşalması için koşturulduğunda kullanılır.

Sanki müfessir de, ayetin şerhini yapmak ve ondaki problemi çözmek için, anlam meydanında fikir atını koşturur.

3-) Tağlîb yoluyla (السَّفَر) kökünden alınmıştır. Araplar kadın peçesini açtığı zaman (سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ) derler.⁵²

el-Fîruzâbâdî özmanayı; “ifade edilmek istenilen anlam üzerindeki mevcut kapalılığın giderilmesi ve mananın anlaşılmasına engel olan şeyin ortadan kaldırılması” şeklinde ifade eder.⁵³

⁵¹ er-Râgıb, *Müfredatü Elfâzı'l-Kur'an*, (Tah. Safvan Adnan Davudî), Dımaşk, 1922, s. 636; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, (Tah. Muhammed et-Tuncî), Beyrut, 1993, 3/273; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79.

⁵² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79.

⁵³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79.

ab) Terim anlamı: Kur'an metninde Allah'ın ne demek istediğini, neyi amaçladığını, beşerî imkanlar ölçüsünde ortaya koymayı hedefliyen bir ilimdir.⁵⁴

b-) Tefsire Duyulan ihtiyaç: Herhangi bir metnin açıklamaya ihtiyaç hissedip etmemesi meselesi metnin açık ya da kapalı oluşu kadar, muhatabın konumu ve buna bağlı olarak muhatabın mesajı çözme çabası demek olan "anlama" fâliyetiyle de yakından alakalıdır.⁵⁵ O yüzden tefsire duyulan ihtiyacı "anlama" keyfiyetinden hareketle ortaya koymamız isabetli olacaktır.

Bir anlama fâliyetinde, o fâliyete konu olan obje ile, ona muhatap olan suje yani okur olmak üzere en az iki unsur bulunmaktadır. Anlamaya ilişkin problem objeden kaynaklanabileceği gibi, sujeden de kaynaklanabilir.⁵⁶ Konuya ilk önce obje konumunda olan Kur'an açısından ve Kur'an içinde bakalım: Kur'an kendisinin dil açısından açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu söyler.⁵⁷ Bu aynı zamanda bir sözün fasih olabilmesinin ilk şartıdır.⁵⁸ Fakat anlaşılabilirlik derecesi bakımından bütün Kur'an ayetleri aynı kategoriye sokulamaz. Zira Kur'an'ın bizzat kendisi, ayetlerini muhkem ve müteşabih olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁵⁹ Muhkem: Ne demek istediği anlaşılabilir derecede açık olan, nazım ve telif itibarıyla bir ihtilafa yol açmayan ve tek bir anlama gelen ayetlerdir.⁶⁰ Müteşabih ise; bir çok anlama gelme ihtimali olup, bu anlamlardan birisinin belirlenebilmesi için harici bir delile ihtiyacı olan ayetlerdir.⁶¹ Muhkem ayetlerin anlaşılmama gibi bir problemi yoktur. Müteşabih ayetler ise – mutlak müteşabihler hariç – yaygın olan görüşe göre, Kur'an'ın "aslı" konumunda olan muhkem ayetler esas alınmak şartıyla anlaşılabilir.⁶² Yalnız bu fâliyeti yürütenin Kur'an'ın tabiriyle "dinde mütehassıs" olması gerekmektedir.⁶³

⁵⁴ Tefsir ilmine dair birbirine yakın çeşitli tanımlar mevcuttur. Vermiş olduğumuz bu tanım Muhammed ez-Zehebî'nin de belirttiği gibi, dört kadar tanımın birleştiği hususları ihtiva etmektedir. Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, 1/16.

⁵⁵ er-Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddime fi't-Tefsir*, (Nşr. Salahuddin b. Abdillatif en-Nâhî, el-Havâlid min Ârâi'r-Râgıb içinde), Amman, 1987, s. 86.

⁵⁶ er-Râgıb, a.g.e., s. 86.

⁵⁷ 12-*Yusuf*/1; 15-*Hicr*/1; 16-*Nahl*/103.

⁵⁸ Fadl Hasen Abbas, *el-Belâğâ Fünûhüha ve Efnânüha*, 1997, Amman, s. 28-29; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belagatü'l-Vadîha*, t.y.b.y., s. 6-7.

⁵⁹ 3-*Âl-i İmrân*/7.

⁶⁰ el-Bakillânî, *Nuketü'l-İntisar li Nakli'l-Kur'an*, (Tah. M. Zağlul) İskenderiyye, t.y., 1/179.

⁶¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 1988, Ank., s. 128.

⁶² Bkz. Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Tevilin Yeri ve Önemi*, s. 171. (Basılmamış doktora tezi)

⁶³ 3-*Âl-i İmrân*/7.

Kanaatimizce özel bir konumu olan mutlak müteşabihler bir tarafa bırakılacak olursa, Kur'an'ın obje olarak anlaşılmasına gibi bir problemi yoktur.⁶⁴

⁶⁴ Bkz, er-Râgıb, *Mukaddime*, s. 86.

Tefsir literatüründe müteşabih ayetler, izafi müteşabih ve mutlak müteşâbih olmak üzere iki kısma ayrılır. **İzâfî müteşâbih**: Kast edilen mananın anlaşılmasında bir karineye veya ek açıklamaya ihtiyaç gösteren hafi, müşkil, mücmel vs. genel manalı ayetlerle, dâimîlerin manalarında ihtilaf ettiği lafızların bulunduğu ayetlerdir. Manası müteşabihler tarafından anlaşılabilir olan müteşabih ayetler bu gruba girmektedir.

Mutlak müteşabih ise, geleneksel anlayışa göre; “insanların anlayamayacağı, gerçek manalarını yalnızca Allah'ın bildiği ayetler” olarak tanımlanmaktadır. el-Hurufu-Mukattaa ve gaybî haberler bu gruba örnek olarak verilmektedir. (Müteşabihler hakkında g.b. için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, İst., 1996, 1, Ayrıca tanımlar için bkz. a.g.e., s. 183-184.)

Kanaatimizce el-Hurufu'l-Mukattaa ve gaybî haberlerin bu gruba sokulması doğru değildir. Zira kabul gören görüşe göre bu harfler inanmayanların dikkatini çekmek için konulmuştur. Allah, bir anlamda müşriklere söz konusu harfler sizin de çok iyi bildiğiniz gibi hece harfleridir. Kur'an'ın tamamı bu harflerle nazil olmuştur. Eğer gücünüz yetiyorsa siz de bir benzerini getirin! Şeklinde meydan okumaktadır. Subhi Salih'e göre, bu görüş İslam Alimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. ez-Zemahşerî (ö.538/1143) el-Beydâvî (ö.691/1388) İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve Hafız el-Mızzî (ö.742/1341) bunlardan bazılarıdır. (Bkz. ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl* (Tah. M. Abdüsselam Şahin) Beyrut, 1995, 1/37-38; el-Beydâvî, Nasuriddin Ebûsaid, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevil*, (Tah. Abdülkadir Arafât, Kazerunî haşiyesiyle birlikte) Beyrut, 1996, 1/89; İbn Teymiyye ve el-Mızzî'nin görüşleri için bkz. İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1966, 1/67. Bu konudaki yorumlar için bkz. Subhi Salih, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1968, s. 235; Fadl Hasen Abbas, *İtkanu'l-Bürhan*, 1/498.)

Sujeden kaynaklanan anlaşılma problemi ise kaçınılmaz gibidir.⁶⁵ Çünkü bir nesnenin suje açısından anlaşılmasında şu faktörlerin etki ettiği bilinmektedir.

a) Anlayanın anlama fâliyetine girişmeden önce zihninde ve bilincinde var olan şeyler.

b) Anlayanın kültür birikimi ve bilgi dağarcığı.

c) Anlayanın dünya görüşü, düşünce yapısı ve değer yargıları.

d) Anlayanın ilgi alanı ve öncelikli gündemi.

e) Anlayanın içinde yaşadığı çağ ve bu çağın dayatmaları.

Adı geçen yaklaşımdan hareketle, bu harflerin meydan okuma gibi bir fonksiyon icra ettiğini ama, sûre ismi, yemin vs. gibi, dizimibilim açısından anlam ifade edecek bir öge konumunda olmadığını düşünüyoruz. Buna göre, birer sestem ibaret olan bu işaretlerin - Beydavî'nin de belirttiği gibi - iraptan mahallî olmamaları da bunların dil içinde anlamlı bir bütün oluşturacak türden bir öge olmadıklarını, dolayısıyla müteşabihin kapsamı içine girmeyeceğini göstermektedir. (Bkz. Beydâvî, *Envar*, 1/94.)

Birden fazla yoruma açık olmaları bakımından el-Hurufu'l-Mukattaa'lar ile, Allah'a ait haberî sıfatların geçtiği diğer müteşabih ayetleri karşılaştığımızda (يَدُ اللَّهِ فَرْقٌ أَيْدِيهِمْ) [48-Feth/10] "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir" gibi haberî sıfatların zikredildiği ayetlerde, elimizde, lügat ve siyak-sibak/bağlam gibi ihtimalleri bire indirmese bile, sınırlayan bazı ölçüler bulunmaktadır. O yüzden (يَدُ) kelimesinin sözlük anlamının dışında bir anlamı ona yükleyemeyiz! Hatta bu kelimedeki mecaza gidilmesi de "hakikatine hamletmeye mani bir karine sebebiyle" şeklinde bir gerekçeden dolayıdır.

el-Hurufu'l-Mukattaa'nın yorumunda ise herhangi bir kriter yoktur. Birbirleriyle alakasız bir takım anlamlar bu harflere yorum olarak yüklenebilmektedir. Bu durum ise;

a) Öncelikle bir anlam belirsizliğine yol açması sebebiyle Kur'an'ın beliğ oluşuyla,

b) İkinci olarak, Kur'an'ın öğüt ve hidayet kitabı olmasıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü belâğatın ilk şartı, ifadenin belirgin ve net olmasıdır. Dahası vuzuh'un hakim olmadığı bir anlatımdan hareketle düşünce üretmek ya da ibret almak mümkün değildir.

Özetlemek gerekirse, bu harflerin meydan okuma gibi bir işleve sahip oldukları, abes olarak konulmadıklarını, ama dizimibilim açısından bir mana ifade etmediklerini söyleyebiliriz.

Gaybî haberlerle ilgili müteşabih ayetlere gelince; zahiri teşbih ve tecişîmi çağrıştıran haberî sıfatlarla ilgili ayetler, halef alimlerine göre muhkem ayetlerin ışığında anlaşılabilir. (Bkz. Karmuş Orhan, *Tefsir İlmünde Tevilin Yeri ve Önemi*, s. 171.) Kıyametin zamanı, sûra ne zaman üfürüleceği, dabbetü'l ardın ne zaman çıkacağı gibi geleneksel anlayış tarafından mutlak müteşabihe örnek olarak verilen gaybî hususların ise zaten Kur'an tarafından "bilgi verilme" ya da "izah edilme" gibi bir durumu olmadığı görülmektedir. Kur'an insanlara kıyametin ne zaman kopacağını anlatmayı konu edinmemektedir. Dolayısıyla bunların müteşabihin kapsamına sokulması doğru değildir. (Bkz. Fadl Hasen Abbas, *İtkanü'l-Burhan*, 1/496-497.)

M. Esed, Arş, Kürsî, Sidretü'l-münteha gibi kavramları nitelikleri itibarıyla, insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesinde bir alemle ilgili oldukları için sembolik kavramlar olarak kabul eder. Ona göre bunlar metafizik bir takım hakikatleri ifade edebilmek için, insanın fiilî - fiziksel ya da zihinsel - tecrübelerinden türetilmiş ödünç imajlardır. Sembolizm diyebileceğimiz bu hususu Zemahşerî, "Kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şeyle temsilen göstermek şeklinde ifade eder." (ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşâf*, 1995, 2/512. Sembolizm hakkında g.b. için bkz. M. Esed, *Kur'an Mesajı*, İst., 1997 s. 1329-1332) Kısaca bunların da müteşabih kapsamına girmeyeceğini düşünüyoruz. Sonuç olarak Kur'an'da, Allah tarafından anlatıldığı halde suje olan insan tarafından anlaşılmayan bir husus yoktur. (Bu konuda akli ve nakli deliller için bkz. er-Razî, *Esâsü't-Takdîs fi İlm'l-Kelâm*, Kahire, 1935, s. 173-176. Krş. Fadl Hasen Abbas, *İtkanü'l-Burhan*, 1/499).

⁶⁵ er-Râgıb, *Mukaddime*, s. 86.

f) Anlayanın deneyimleri ve bireysel ve toplumsal yaşantısı, tarihsel ve toplumsal şartlar.⁶⁶

Başta sahabe toplumu olmak üzere, Kur'an'a muhatap olan toplumların adı geçen hususlar bakımından aynı konumda olmadıkları ve olmayacakları bilinen bir gerçektir. Nitekim sahabe içinde İbn Abbas (ö.68/687), İbn Mesud (ö.32/652) gibi tefsirde ön plana çıkmış, tefsirin inceliklerine vakıf kimseler bulunduğu gibi; kolayca anlaşılabilir ayetleri dahi anlayamayan sahabeler de çıkmıştır.⁶⁷

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Kur'an'ı "tebliğle" görevlendirildiği gibi "tebyin"le de yani açıklamakla da görevlendirilmiş olması⁶⁸ ortada suje açısından açıklanması gereken bazı hususların bulunduğu açık delildir.

C-Dilbilim Ağırlıklı Tefsir

ca) Tanımı ve Sınırları: Dilbilim ağırlıklı tefsirler deyince; Kur'an'ın yorumunda, dizimibilim, biçimibilim, anlambilim gibi dilbilimin çeşitli dallarından metod olarak yararlanan tefsirleri anlıyoruz. Bu haliyle, kökenleri sahabe dönemine kadar uzanan, genel anlamda dirayet tefsirini özelde ise edebî tefsir çeşidini içine almaktadır.⁶⁹

Dilbilim ağırlıklı tefsirleri şekil ve muhteva açısından bir ayrıma tâbi tutarsak iki tabakadan müteşekkil olduklarını görürüz. I. tabakayla, daha ziyade Kur'an kelimelerinin filolojik yönden izahlarını esas alan, başlangıçta az bilinen kelimeleri incelerken zamanla Kur'an kelimelerinin büyük çoğunluğunu içine alan, alfabetik olsun ya da olmasın bir tür "Kur'an Sözlüğü" görünümü arz eden tefsirleri kast ediyoruz. Tefsir tarihinde bu tür tefsirlere "Garîbu'l Kur'an" ve "Meâni'l-Kur'an" tabir edilmektedir. .

II. tabakayla ise; şekil itibariyle, sûre ve ayet sırasına göre, Kur'an ayetlerini tefsir etmeyi benimseyen bu arada linguistik konulara ve izahlara yer veren dirayet tefsirlerini kast ediyoruz. Bu tabakanın en yetkin örneği Zemahşerî (ö.538/1143)'nin Keşşaf adlı eseridir.⁷⁰

Besâir'in birinci tabakayı oluşturan dilbilim ağırlıklı tefsirler içinde yer almasından hareketle, çalışmamızda yer vereceğimiz dilbilim ağırlıklı tefsirleri birinci

⁶⁶ Görmez Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ank., 1997, s. 310.

⁶⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, s. 38.

⁶⁸ 16- *Nahl*/44, 64.

⁶⁹ Dirayet Tefsiriyle ilgili bir çalışma için bkz. Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirayet Metodu*, İzmir, 1997.

⁷⁰ Konuyla ilgil ayırım için bkz. JJ. G. Johnsen, *Kur'an'a Yaklaşımlar* (Çev. Halilurrahman Açar), Ank., 1993, s. 106, 118.

tabakayla sınırlamayı uygun gördük. Zira bu tür bir sınırlamaya gitmediğimiz takdirde konunun özünden uzaklaşmış olacağımızı düşünüyoruz.

cb) Doğuşu ve Gelişim Süreci

cba) Hz. Peygamber Dönemi:Hz. Peygamber'e isnad edilen tefsirle ilgili rivayetlere, özellikle de kelime düzeyinde dille alakalı sorulan sorulara ve verilen cevaplara baktığımız zaman, daha sonraki asırlarda dilbilime konu olacak, dizimbilim ya da sözlükbilimin ilgi alanına girebilecek hususların sorulmadığını görürüz.⁷¹

Tefsirin bir ilim olarak müstağnî kalamadığı dille alakalı bilimlerin, Kur'an'ı mümkün olan en doğru şekilde anlama gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıkıp geliştiğini nazar-ı dikkate aldığımızda, Hz. Peygamber döneminde bu ilme konu olabilecek bir izaha niçin rastlanmadığını anlayabiliriz.

Konuyu açmak gerekirse; Hz. Peygamber'in hayatta oluşu, en doğru yorumu yani murad-ı ilâhiyi yakalama gibi bir gayrete ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü O'nun yapacağı açıklamalar-ki bu görev kendisine Kur'an tarafından verilmiştir – murad-ı ilahinin bizzat kendisidir. Aksini düşünmek Hz. Peygamberin *Nahl*/44 ve 64'de kendisine tevdi edilen görevi bihakkın yerine getirmedeğini iddia etmek olur ki bu da kanaatimizce yanlıştır. Bu öneminden dolayıdır ki Hz. Peygamber'in tefsiri varken başka tefsir ve yorumlara öncelik tanınamayacağı hususu bir usul kaidesi olarak konmuştur.⁷²

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyeşine gerekçe olarak da, bunun o dönemde sahabe açısından bir ihtiyaç olmamasının yanı sıra, daha sonraki asırlarda yapılacak yorumlara imkan tanınması ve böylece insanların Kur'an'la olan beraberliğinin ve onu anlama gayretinin her asırda devam etmesini istemesi gösterilebilir. Takdir edileceği gibi, şayet Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş olsaydı-sahip olduğu haklı otoriteden dolayı-insanlar, Kur'anı yorumlamaktan kaçınacaklar, daha doğrusu buna gerek duymayacaklardı. Bu yüzden Hz. Peygamber Kur'an'ın çok az bir kısmını açıklamakla yetinmiştir.⁷³

⁷¹ Hz. Peygamber'in Tefsiriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Yıldırım Suat, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, İst., 1983; Ebû Muhammed es-Seyyid b. İbrahim Ebû Amme, *es-Sahîhu'l-Müsned mine't-Tefsîri'n-Nebevî İil-Kur'ani'l-Kerim*, b.y., 1990.

⁷² Halid b. Osman es-Sebt, *Kavaidü't-Tefsîr*, Riyad, 1997, 2/149.

⁷³ Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tefsirine dair yapmış olduğu açıklamaların miktarı hakkında yapılan tartışmalar için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/52-58.

ccb) Sahabe Dönemi: Sahabe döneminde, Dilbilim-Tefsir ilişkisine konu olabilecek bazı örneklere rastlıyoruz. Burada konumuzla ilgili iki örnek verip bunların bir değerlendirmesini yaptıktan sonra, kökenleri Sahabe Asrına kadar uzanan “Garîbu’l-Kur’an” ve “Meâni’l-Kur’an” gibi dilbilimle alakalı Kur’an ilimlerine temas edip bunların tarihî gelişiminden kısaca bahsedeceğiz.

ez-Zerkeşî (ö.794/1392)’nin naklettiğine göre, Hz. Ömer (ö.23/644) Abese Sûresi 31.ayetinde geçen (تَخَوَّفَ) kelimesinin ne anlama geldiğini bilememiştir.⁷⁴ (فَكَيْفَ)’in ne demek olduğunu anladık da (تَخَوَّفَ) ne demek...? Ardından da “bu kadarı da tekellüftür!” demiştir.

Bir başka rivayette ise; Nahl Sûresi 47. ayetinde geçen (تَخَوَّفَ) kelimesinin ne anlama geldiğini çevresindekilere sormuş, Huzeyl Kabilesinden bir yaşlı çıkararak, bunun kendi lehçelerinde “yavaş yavaş eksilmek” anlamında kullanıldığını belirtmiş. Bunun üzerine Hz. Ömer, Arabın bunu şiirinde kullanıp kullanmadığını sormuş, adam da “evet” diyerek şu beyti okumuştur.

(تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمَكًا قَرْدًا * كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبَعَةِ السَّفِينُ)

Anlamı: “Devenin hörgücünü, palan gide gele yontmuş!

Tipki sert odumu renderin yonttuğu gibi...”⁷⁵

Hz. Ömer, Kur’an-ı Kerim’in dil bakımından anlaşılmasında Eski Arap Şiirini başvurulacak bir kaynak niteliğinde görmüş ve insanları buna teşvik etmiştir. Şu sözler kendisine nisbet edilmektedir: “Sicil kütüğünüze sarılın, sapmazsınız! Sicil kütüğümüz nedir? Cahiliye şiiridir. Zira onda Kitabınızın tefsiri, sözlerinizin anlamı vardır”.⁷⁶

Konuyla ilgili bir başka örnek ise; yine tefsirde önplana çıkmış olan bir isme; İbn Abbas’a aittir. İbn Abbas bilindiği gibi Kur’an’ı anlama hususunda Hz. Peygamber’in özel dua ve teşviklerine mazhar olmuştur. Rivayet olduğuna göre şöyle der: “ (فَاطِرُ السَّمَوَاتِ)’ın ne anlama geldiğini bilmiyordum. Bir gün iki bedeviyi bir kuyu

⁷⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’an*, (Tah. M. Ebu’l-Fadl İbrahim), Beyrut, ty., 1/295. Aynı husus Hz. Ebu Bekr için de sözkonusu edilmektedir. Bkz., ez-Zerkeşî, a.g.e., 1/295.

⁷⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1/74. Hz. Ömer’in birinci rivayette nakletmiş olduğumuz tavrıyla bu rivayetdeki tavrı arasında bir çelişki olduğu zannedilebilir. Dikkat edilirse, birincisinde (تَخَوَّفَ) kelimesinin bilinmemesi ayetin anlamını çok fazla etkilemeyecektir. Halbu ki Nahl, 47’de ayetin anlaşılması tamamen (تَخَوَّفَ) kelimesinin bilinmesine bağlıdır. Bkz. ez-Zehebî, a.g.e., 1/74.

⁷⁶ eş-Şâtübî, Ebû İshak, *el-Muvafakât fî Usûli’s-Şeria*, (Tah: İbrahim Ramazan) Beyrut, 1997, 1/397; ez-Zehebî, a.g.e., 1/74.

başında kavga ederken gördüm. Biri diğerine “onu ilk defa ben yaptım, ilk defa ben başladım!” anlamında (اَنَا فَطَرْتُهَا) deyince ne anlama geldiğini anladım.⁷⁷

Klasik Arap Şiirinde Kur'an'ın anlaşılmasında yararlanılması gerektiği görüşünü savunan sahabîlerden birisi de İbn Abbastır. Mısırlı ilim adamı Muhammed ez-Zehebî'nin belirttiğine göre, aslında Sahabenin pek çoğu bu görüşü benimsiyor ve bizzat tatbik ediyordu.⁷⁸ Ne var ki İbn Abbas bu konuda ön plana çıkmış ve haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Konunun önemini vurgulayan şu sözler İbn Abbas'a aittir: “Şiir, Araplar'ın sicil defteri, soy kütüğüdür. Allah'ın Arapça indirdiği Kur'an'da kapalı bir kelimeye rastladığınız zaman bu sicil defterine mürâcaat edip, kelimenin ne anlama geldiğini öğreniniz!”⁷⁹

İbn Abbas'ın Haricî Liderlerinden İbnü'l-Ezrak'la (ö.65/684) yaptığı münakaşada, İbnü'l-Ezrak'ın Kur'an'la ilgili sorularına vermiş olduğu cevapları, Arap şiirinden örneklerle desteklemesi biraz önce yer verdiğimiz görüşünün kendisi tarafından pratiğe aktarılmasıdır.⁸⁰

Sahabe dönemindeki dilbilim-tefsir ilişkisine dair naklettiğimiz bu rivayetleri değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz:

1-) Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi tefsirde ön plana çıkmış sahabenin az da olsa Kur'an'da bilmediği kelimeler çıkmıştır. Bu da İbn Haldun'un, o günün Arabının, Kur'an'ın Arapçayı bilmekle anlaşılabilir yönlerini anladığına dair ileri sürdüğü iddiayı çürütmektedir. Dahası adı geçen sahabiler bu hususu geçiştirmemişler ve ilk şifâhi dilbilim ağırlıklı tefsir araştırmalarına örnek teşkil edecek bir tavır sergilemişlerdir.

2-) Kur'an Kureyş Lehçesi üzerine inmekle birlikte, başka lehçelerden de kelimeler almıştır. Gerek Kureyş lehçesinin dışındaki lehçelere ait kelimeler olsun, gerekse Kureyş lehçesine ait olduğu halde az kullanılan kelimeler olsun, anlaşılmasında zorluk çekilen kelimelerin kullanımına dair dilbilimin bir alt birimi olan lehçebilimden

⁷⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/293.

⁷⁸ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/76.

⁷⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/294.

⁸⁰ Aîşe Abdurrahman, “*el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'an ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*” adlı eserinin ikinci bölümünde İbn Abbas'ın, İbnü'l-Ezrak'la yapmış olduğu tartışma esnasında okuduğu şiirleri ihtiva eden “*Mesâilü İbni'l-Ezrak*” adlı eseri, bilimsel usûle riayet ederek tahkik etmiş, eserin el yazmalarının yanısıra, yer aldığı usûl kitaplarını da inceleyerek gerek teknik açıdan gerekse içerik açısından yeniden ele almıştır. Bkz. *el-İ'câzü'l-Beyânî*, t.y., Mısır, s. 287-597.

yararlanılmış, bu arada şiir gibi öz manayı muhafaza eden metin kanıtlarından da müstağnî kalınmamıştır.

Öte yandan, İslam Coğrafyasının genişlemesine bağlı olarak, Arapların yabancı toplumlarla kaynaşması sonucu dil melekesinde görülen bozulma karşısında, Kur'an'ı anlamaya yönelik bu gayretler, dil açısından Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek “*Garîbu'l-Kur'an*” ve “*Meâni'l-Kur'an*” gibi Kur'an ilimlerinin ve bunlara ait literatürlerin oluşmasına zemin teşkil etmiştir.

Garîbu'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'an'la ilgili çalışmalar, bir yönüyle tefsiri ilgilendirirken, diğer yönüyle ise dili ilgilendirmektedir. O yüzden gerek dil gerekse de tefsir hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kimselerin bu konuda kaleme alınmış eserlere müracaat etmesi kaçınılmazdır. Ayrıca bu tür eserler, araştırmak istenilen konuya ya da tartışılmak istenen meseleye dair ayetlerin seçilmesi gibi bir temel prensibe bağlı kalınarak telif edilmişlerdir. Bu eserlerin telif yönüyle diğer tefsir kitaplarından ayırıcı vasıflarından birisi de budur.⁸¹

Bilebildiğimiz kadarıyla “*Meâni'l-Kur'an*” konusunda ilk eser, Mutezile kelamcısı Vasil b. Ata (ö.131/748)ya aittir. Daha sonra onu iki kitabıyla Yunus b. Habîb (ö.182/798) takip eder. Bu meyanda Ebû Ca'fer Muhammed İbnü'l-Hasen er-Ravâsî (ö.187/802), el-Kisâî (ö.189/804), Ebû Feyd Müerric es-Sudûsî (ö.195/810), Ebû Muhammed el-Yezîdî (ö.202/817) Kutrub (ö.206/821), el-Ferra (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö.210/825), Ahfeş (ö.211/ 826) ve İbn Kuteybe (ö.276/889) gibi şahısları zikretmek gerekir.⁸²

⁸¹ Alî Yasin, *ed-Dirasât*, s. 103.

⁸² Burada Meâni'l-Kur'an'a dair iki değerli literatür çalışmasını karşılaştırmalı olarak vermeyi uygun buluyoruz. Bunlardan Durmuş Ali Kayapınar, “*Meâni'l-Kur'an Literatürü*” adlı 1994 yılında neşrettiği makalesinde, adı geçen çalışmanın genişlik ve şümül bakımından başka hiçbir yerde bulunmadığını belirterek oldukça iddialı bir tavır sergilemiştir. Halbuki birinci baskısını 1982'de yapan “*en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*” isimli doktora tezinde İbrahim Abdullah Rufeide'nin ortaya koyduğu çalışma pek çok yönüyle Kayapınar'inkine benzemektedir.

1-) Vasil b. Ata, (ö.131/748): Ebû Huzeyfe, Vasil b. Ata el Ğazzâl, *Meâni'l-Kur'an*. Konuya dair yazılmış ilk eserdir.

2-) Ebân b. Tağlib, (ö.141/758): Ebû Sa'id, Ebân b. Tağlib b. Rabah el-Cerîrî el-Bekrî, *Meâni'l-Kur'an*.

3-) Muhammed b. Hasen er-Ruâsî, (ö.175/791): Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasen İbnü Ebî's-Sârra er-Ruâsî, *Meâni'l-Kur'an*.

4-) Yunus b. Habîb, (ö.183/799): Ebû Abdîrrahman, Yunus b. Habîb ed-Dabbî, *Meâni'l-Kur'an*.

5-) el-Kisâî, (ö.190/805): Ebu'l-Hasen, Ali b. Hamze b. Abdullah el-Kisâî, *Meâni'l-Kur'an*.

6-) el-Müerric es-Sedûsî, (ö.195/810): Ebû Feyd, Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî, *Meâni'l-Kur'an*.

7-) Süfyân b. Uyeyne, (ö.198/813): Ebû Muhammed, Süfyân b. Uyeyne, *Cevâbâtü'l-Kur'an*.

8-) Kutrub, (ö.206/821): Ebû Ali, Muhammed b. Müstenir, *Meâni'l-Kur'an*.

9-) el-Ferrâ, (ö.207/822): Ebû Zekeriyya, Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meâni'l-Kur'an*.

- 10-) Ebû Ubeyde, (ö.209/824): Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Temîmî, *Meâni'l-Kur'an* veya *Mecâzû'l-Kur'an*'dır. Aslında Ebû Ubeyde'nin çeşitli isimlerle ileri sürülen kitapları sadece *Mecâzû'l-Kur'an*'ın'dan ibarettir.
- 11-) el-Fadl b. Halef, (ö.210/824): Ebû Amir, el-Fadl b. Halef İsmail et-Temîmî el-Cürcânî, eserinin ismi; *Meâni'l-Kur'an*'dır. ed-Dâvudî ve es-Suyûtî de bu isim yerine "*el-Beyân fî ilmi'l-Kur'an*" ismine yer vermişlerdir.
- 12-) Ahfeşü'l-Evsat, (ö.215/830) Ebu'l-Hasen, Saîd b. Mesade el-Ahveşü'l-Evsat. *Meâni'l-Kur'an* ya da *Tefsîru Meâni'l-Kur'an*.
- 13-) Ebu'l-Minhal, (ö.230/844): Ebû'l-Minhal, Uyeyne b. Abdirrahmani'l-Mühellebî, *Me'ani'l-Kur'an*.
- 14-) İbn Sellâm, (ö.224/838): Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellam, *Meâni'l-Kur'an*.
- 15-) el-Yezîdî, (ö.225/839): Ebû İshak, İbrahim b. Yahya b. el-Mübarek el-Yezîdî, *Mesâdiru'l-Kur'an*.
- 16-) Hafsu'l-Kârî, (ö.246/860): Ebû Amr, Hafs b. Ömer el-Ezdî ed-Dürî, *Mettefaka Elfâzuhu ve Me'ânihî mine'l-Kur'an*.
- 17-) Seleme b. Asım, (ö.270/883): Ebu Muhammed, Seleme b. Asım en-Nahvî, *Meâni'l-Kur'an*.
- 18-) İbnü Kuteybe, (ö.276/889): Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Meâni'l-Kur'an*.
- 19-) İsmail b. İshak el-Ezdî, (ö.282/895): Ebû İshak, İsmail b. İshak el-Ezdî, *Meâni'l-Kur'an*.
- 20-) el-Müberred, (ö.285/898): Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Yezîd, *Meâni'l-Kur'an*.
- 21-) es-Sa'leb, (ö.291/903): Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Yahya b. Yesâr, *Meâni'l-Kur'an*.
- 22-) İbn Keysân, (ö.299/911): Ebu'l-Hasen, Muhammed b. Hasen b. İbrahim, *Meâni'l-Kur'an*.
- 23-) Seleme b. Asım, (ö.310/922): Ebu't-Talib, Seleme b. Asım, müellife bu konuya dair nisbet edilen iki kitap vardır: "*Diyâu'l-Kulûb fî Meâni'l-Kur'an*", "*Meâni'l-Kur'an*". Muhtemelen her iki kitabın aslı birdir. Müellif bir takım ilaveler yapmak ve kapalı kalan taraflarını açmak sûretiyle kendisine ait olan *Meâni'l-Kur'an* adlı eserini şerh etmiştir. Ramazan Abdü'ttevvâb her ikisini ayrı ayrı iki kitap olarak kabul ederken; İbrahim Abdullah Rufeyde yalnızca, "*Diyâu'l-Kulub*"un müellife, diğerinin ise babasına ait olduğunu belirtmektedir.
- 24-) ez-Zeccâc, (ö.311/923): Ebû İshak, İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*.
- 25-) İbnü'l-Hayyatı (ö.320/932): Ebû Bekr, Muhammed b. Ahmed b. Mansur, *Meâni'l-Kur'an*.
- 26-) el-Ca'd (ö.322/933): Ebu Bekr, Muhammed b. Sebbah eş-Şeybânî, *Meâni'l-Kur'an*.
- 27-) el-Hazzâz, (ö.325/936): Ebu'l-Huseyn, Abdullah b. Muhammed b. Süfyânî'l-Hazzâz. *Meâni'l-Kur'an*.
- 28-) Ebû Bekr el-Enbârî, (ö.328/939): Ebû Bekr, Muhammed b. el-Kâsım b. Besâir, *Meâni'l-Kur'an*.
- 29-) İbnü'l-Cerrâh, (ö.334/945): Ebu'l-Hasen, Ali b. İsa b. Davud el-Cerrâh, *Meâni'l-Kur'an*.
- 30-) en-Nahhas, (ö.337/948): Ebû Cafer, Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Mürâdî, *Meâni'l-Kur'an*.
- 31-) İbn Deresteveyh, (ö.347/958): Ebû Muhammed, Abdullah Ca'fer b. Deresteveyh, *Meâni'l-Kur'an*.
- 32-) en-Nakkâş, (ö.351/962): Ebû Bekr, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ziyâd, *el-Muvazzah fî Meâni'l-Kur'an*.
- 33-) İbn Eşte, (ö.360/970): Ebû Bekr, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-Isbehânî.
- 34-) es-Siyrâfî, (ö.368/978): Ebû Saîd, el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzebânî es-Siyrâfî. Kitabının adı kaynaklarda mevcut değildir. Yalnız Katip Çelebi kendisini *Meâni'l-Kur'an* müellifleri arasında zikretmektedir.
- 35-) Ebû Ali el-Fârisî, (ö.377/987): Ebû Ali, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilvahid, *el-İğfâl fîma Ağfelehü ez-Zeccâc mine'l-Meâni*.
- 36-) es-Saydelânî, el-Merzubânî (h. IV. Asır): Ebû Halef Abdülaziz, *el-Muvaddih fî Meâni'l-Kur'an ve Kesfî Müşkilati'l-Fürkan*.
- 37-) Mekkî b. Ebî Talib, (ö.437/1045): Ebû Muhammed, Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî el-Kayrevânî, *el-İbâne fî Meâni'l-Kur'an*. Bu eserin mevcudiyetinden yalnızca Katip Çelebi bahsetmektedir. Mekkî b. Ebî Talib'in Hayatı ve Eserleri üzerinde doktora tezi hazırlayan Kayapınar böyle bir eserine rastlayamadığını belirtmektedir.
- 38-) Beyânü'l-Hakk, (ö.550/1155): Ebû'l-Kâsım, Mahmud b. Ebî'l-Hasen b. el-Hüseyn en-Nisâbü'rî el-Gazvî, *İcâzû'l-Beyân fî Meâni'l-Kur'an*.
- 39-) es-Sem'ânî, (ö.562/1166): Abdülkerim Muhammed b. Mensûr et-Temîmî es-Sem'ânî, Zirikli, kitabının adını "*Febyînu Meâdini'l-Meâni*" olarak vermiştir. Bkz. Kayapınar, Durmuş Ali, *Meâni'l-Kur'an Literatürü*. S.Ü.İ.F.D.S: 5, 1994, s. 120-146. krş İbrahim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Bingâzi, 1990, s. 112-130.

cbc) Tedvîn Dönemi: Hicretin ikinci asrında artık kendisini bariz bir şekilde hissettiren filolojik cereyana tâbi olarak, Sahabe döneminde şifâhî olarak başlayan Garîbu'l-Kur'an fâliyeti, şifâhi olmaktan ve sorulan ayetlere göre ortaya çıkan cevaplar şeklinde münferit bir halde kalmaktan kurtularak, yavaş yavaş bir ilim haline gelmeğe ve müstakil eserler meydana getirilmeğe başlandı. Abdullah b. Abbas, belki bu ilmin haklı olarak ilk mümessili sayılırsa da , bu işi müstakil bir ilim olarak ele aldığı ve müstakil bir eser meydana getirdiği söylenemez. Bu iş daha sonraki nesillere kalmıştır.⁸³

Gerçi, İbn Abbas'a "*Garîbu'l-Kur'an*" adında bir kitap nisbet edilmektedir. Brockelmann, II. Dünya Savaşından önce bu kitabın bir nüshasını Berlin'de olduğunu iddia etmektedir.⁸⁴ M. Huseyn Âlü Yâsin bu iddiayı şu şekilde değerlendirir: "Yaptığımız araştırmalarda, kadîm kaynaklarda bu tür bir kitabın mevcudiyetine rastlanmadık, dolayısıyla Brockelmann'ın bu iddiasının doğruluk derecesini bilemiyoruz. Nitekim İbn Nedim, (ö.390/1000) tefsire dair telif edilmiş ilk eserin İbn Abbas'ın (ö.68/687), Mücahid (ö.103/721) tarafından rivayet edilen, kitabı olduğunu söyler ki- kanaatimizce bu el-Fîruzâbâdî'nin istihraç ettiği "*Tenvîru'l Mikbas*" adlı eserdir- bunun konumuz olan Garibu'l-Kur'an'la bir alakası olmadığı açıktır." "*Garîbu'l-Kur'an*" adlı eserin İbn Abbas'a ait olduğu hakkında kesin bir şey söyleyemesek de en azından bunun, kendisinden yapılan rivayetlerin öğrencileri tarafından bir araya getirilmek sûretiyle meydana getirildiğini söyleyebiliriz. Zira daha sonraki nesiller tarafından muttasıl bir senetle İbn Abbas'a nisbet edilen bir kitapta bu rivayetlerin toplanması oldukça câzip bir fikirdir."⁸⁵ Âlü Yasin ileri sürdüğü bu tezi çeşitli şekillerde ispat etmeğe çalışır. Kanaatimizce yazarın konuya bu şekilde ihtiyatlı bir tarzda yaklaşması, ilmî zihniyete uygun bir tavidir.

Garîbu'l-Kur'an'a dair hemen hemen her asırda eser verildiğini söyleyebiliriz. Suyûtî (ö.910/1504)'nin tabiriyle bu konuda sayılamayacak kadar çok kişi telifte bulunmuştur.⁸⁶ Bununla birlikte telifin en yoğun olarak yapıldığı dönem Hicrî III. ve IV. asırlardır.⁸⁷

⁸³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 156.

⁸⁴ Brockelmann, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Ter. Abdülhalim en-Neccâr), Kahire, 1961, 1/33. Krş., Huseyn Âlü Yâsin, *ed-Dirasâtü'l-Lügaviyye*, s. 146.

⁸⁵ Âlü Yâsin, a.g.e., s. 147.

⁸⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1993, 1/353.

⁸⁷ Elmalı, Hüseyin, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an'ül - Azîm*, Önsöz, Ank. 1997, s. 15.

Bu dönemde “Garîbu’l-Kur’an”, “Meâni’l-Kur’an” ve “Îrâbu’l-Kur’an” gibi farklı başlıklar altında telif edilen eserlerin de “Garîbu’l Kur’an”a dair olduğunu, hatta bu konuda eser veren müelliflerin “ehlü’l-meânî” şeklinde isimlendirildiklerini belirtmemiz yerinde olacaktır.⁸⁸

Bu tür eserlerin yazılış gayesi; ayetlerin anlamını açıklamak, ayetlerdeki dilbilimle ilgili problemleri çözmek, lafızlardaki mevcut kapalılığı açıklığa kavuşturmak ve az kullanılan kelimeleri izah etmek⁸⁹ gibi, daha çok, o günün toplumunun Kur’an’ı anlarken karşı karşıya kaldığı, Kur’an’ın diliyle ilgili problemleri çözmektir. Bu tür eserlerin bir başka amacı da İbrahim es-Semerrâî’nin de belirttiği gibi, Kur’an da geçen ve yeni anlamlar kazanmış olan dînî içerikli kelimelerin bu yeni anlamları üzerinde durmak ve bu kelimeleri açıklamaktır.⁹⁰

Garîbu’l-Kur’an’a dair eserler, metot ve tertip yönüyle değişiklik arz etmektedir. IV. yüzyıla kadar yazılan garîbu’l-Kur’anlarda garîb lafızlar tesfir edilirken, sûrelerin mushaftaki tertibine uyulmuştur.⁹¹ Bu görünümüleriyle bir sözlükten çok tefsir kitabını andırmaktadırlar. Daha sonraki dönemlerde ise bu eserlerde alfabetik sistem uygulanmıştır.

Kaynakların belirttiğine göre, “*Garîbu’l-Kur’an*” konusunda telif edilen ilk eser Ebû Saîd b. Tağlib b. Rabah el-Bekrî” (ö.141/758)ye aittir.⁹² Ebû Ubeyde (ö.210/825)ye ait eserin, türünün ilki kabul edilişi ise, mükemmelliğinden ileri gelmektedir.⁹³ İkinci asırda başlayıp yakın asırlara kadar yazılan Garîbu’l-Kur’an adlı eserlerin ilk mahsullerinden pek azı bize kadar gelebilmiştir. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam’a atfedilen *Garîbu’l-Kur’an*’ın filolojik hiçbir değeri olmadığı gibi, ilk asrın

⁸⁸ ez-Zerkeşî, el-Burhan, 1/291; es-Suyûtî, el-İtkan, 1/353.

⁸⁹ H. Alü Yasin, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 103.

⁹⁰ İbrahim es-Semerrâî, *et-Tatavvuru’l-Lügavî*, t.y., b.y., s. 50.

⁹¹ Cerrahoğlu, “Garîbu’l-Kur’an”, *DİA.*, 8/380.

⁹² Yakut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, Kahire, 1936, 1/108; Âlü Yasin, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 149. Yakut el-Hamevî, eser hakkında şu bilgileri verir: “Ebban’ın (ö.141/758) *Kitabu’l-Garîb*’i Kur’an’a dair telif edilmiş bir eserdir. Müellif eserinde şiir gibi metin kanıtlarına yer verir. daha sonra ise Abdurrahman b. Muhammed el-Ezdî el-Kûfî gelmiş, Ebban, Muhammed b. Sâib ve Ebû Ravk Atyye b. Hâris’in kitaplarını cem etmiş ve adı geçen müelliflerin ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları toplayan bir eser ortaya koymuştur.(...) Eser hakkında bunun dışında bir bilgiye sahip değiliz. Bu sınırlı malumata rağmen şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Müellif, şiirden metin kanıtı getirmesi yönüyle, İbn Abbas’a nisbet edilen Garîbu’l-Kur’an’da takip edilen yolu izler. Şiirle istişhat tariki, İbn Abbas’tan sonra, Garîbu’l-Kur’an konusunda eser verenlerin beğenisini kazanmış olacak ki, görüşlerini desteklemek ve anlatmak istedikleri anlamın aslına uygunluğunu ortaya koymak için bu yola başvurmuşlardır. Bu durum İbn Kuteybe’nin asrına (H. III. asır) kadar süre gelmiştir. (Değerlendirme için bkz. Âlü Yasin, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 149-150.)

⁹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 156.

müellefatına da benzememektedir. Bu eseri bir tarafa koyacak olursak, üçüncü asırdan kalma, İbn Kuteybe (ö.276/889) ye ait *Garîbu'l-Kur'an* ve *Müşkilü'l-Kur'an* oldukça önemlidir. el-Ferra'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı tamamıyla Garîbu'l-Kur'an tarzında değilse de, Kur'an'ın dizimibilime dair meselelerin tefsiri bakımından bize kadar ulaşan kıymetli kaynaklardan biridir.⁹⁴

Ebû Ubeyde (ö.209/824)'nin talebesi olan Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, (ö.224/838) *Garîbu'l-Kur'an*'ında ve *Garîbu'l-Musannefin*'de Cerrahoğlu'nun ifâdesiyle, Ebû Ubeyde'nin *Mecâz*'ını adeta yağmalamıştır.⁹⁵

Hicrî IV. asra geldiğimizde ise metot ve tertipte değişiklik olduğu gözlenir. Artık *Garîbu'l-Kur'an*'a dair eserler günümüz sözlükleri tarzında, hece harflerine göre telif edilmeye başlanmıştır. Bu tarzda kaleme alınan ilk kitap es-Sicistânî (ö.330/941) 'nin "*Nüzhëtü'l Kulûb*" adlı eseridir. Kitap, muhtasar olmasına ve diğer kitaplara nisbetle dil açısından büyük bir öneme sahip olmamasına rağmen, metodundaki yenilik sebebiyle alimler arasında büyük bir şöhrete sahip olmuştur.⁹⁶ Öyle ki ez-Zerkeşi bu kitabı Garîbu'l-Kur'an'a dair yazılmış eserlerin en meşhuru kabul etmiştir.⁹⁷

Aslında es-Sicistânî'nin eseri tam anlamıyla hece harflerine göre tertip edilmiş bir eser değildir. Kelimenin aslı ve zait harflerine bakmaksızın, ilk harfine ve harekesine göre tertip edilmiştir. Dolayısıyla kitap, alfabetik sırayı esas alan eserlere doğru atılmış bir adamdır.

Gerçek anlamda alfabetik sırayı esas alan ilk eser ise Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö.401/1010)ye aittir.⁹⁸ Onu, *Müfredat* adlı eseriyle haklı bir şöhrete sahip olan er-Râgıb el-İsfehânî takip etmiştir.^{99*}

⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 157.

⁹⁵ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 157.

⁹⁶ Elmalı Hüseyin, *Garîbu'l-Kur'an*, Önsöz, s. 16.

⁹⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/291

⁹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 157.

⁹⁹ Arapça ve Türkçe Kur'anla ilgili, pek çok çalışmanın özellikle de kavram çalışmalarının temel referansı durumunda olan *Müfredat*'a dair, ne ülkemizde ne de Arap aleminde ciddi bir çalışmaya bu güne kadar ulaşamadık. Gerek eski gerekse yeni pek çok müellifin müstağni kalmadığı bu eser ve müellifi hakkında çaplı bir araştırma yapılmalıdır kanaatindeyiz. Bu anlamda olmasa da Arap Dünyası'nda yapılmış bir çalışma olarak Ömer Abdurrahman es-Sârîsî'ye ait, "*er-Râgıb ve Cuhûduhû fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*", Amman, 1987 adlı eserini zikretmeyi uygun buluyoruz.

* Burada H. Elmalıya ait Garîbu'l-Kur'an'a dair bir literatür çalışmasını kronolojik olarak vermek istiyoruz. Adı geçen çalışmada Meani'l-Kur'an literatüründe vermiş olduğumuz eserlere yer verilmemiştir. Ayrıca önce müelliflerin isim ve künyeleri, daha sonra eserleri zikredilmiştir.

1-) Abullah b. Abbâs (ö. 64/683): *Garîbu'l-Kur'an* veya *Kitâbu'l-Lügât*.

2-) Zeyd b. Ali el-Huseynî el-Haşimî (ö.122/739): *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an'il-Mecîd*.

3-) Malik b. Enes (ö.179/795): *Garîbu'l-Kur'an*

- 4-) Mersed b. el-Hâris b. Sevr Alkame (ö.195/810): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 5-) Nadr b. Şumeyl, Ebu'l-Hasen (ö.203/818): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 6-) el-Asmaî, Abdü'l-Melik b. Garîb b. Abdü'l-Melik b. Ali b. Ema (ö.206/ 821): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 7-) Abdullah b. Yahya el-Yezîdî, Ebû Abdurrahman, (ö.237/851): *Garîbu'l-Kur'an*
- 8-) Muhammed b. el-Hasen b. ed-Dînar el-Ahval, Ebu'l-Abbas (ö.250/864): *Garîbu'l-Kur'an*
- 9-) Muhammed b. Yahya, Ebu'l-Hazm el-Basrî (ö.253/867): *Lügatü'l-Kur'an*.
- 10-) Ahmed b. Muhammed et-Taberî, Ebû Cafer (ö.304/ 916): *Garîbu'l-Kur'an*
- 11-) Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, Ebû Bekr el-Ezdî (ö.321/ 933): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 12-) İbrahim b. Muhammed b. Arafê, Ebû Abdillâh Nifteveyh (ö.323/ 934).
- 13-) Ahmed b. Osman b. Müsebbih, Ebu Belhî (ö.322/ 933) *Mâ Uğlika fî Garîbi'l-Kur'an*.
- 14-) Muhammed b. Osman b. Müsebbih. Ebu Bekr el-Ca'd eş-Şeybânî (ö.326/937): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 15-) Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, Ebu Bekr (ö.330/941): *Nüzhëtü'l-Kulûb fî Garîbi'l-Kur'an*.
- 16-) Muhammed b. Abdülvahid ez-Zâhid, Ebû Ömer (ö.345/956): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 17-) Ahmed b. Kamil b. Halef, Ebû Bekr el-Bağdâdî (ö.350/961): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 18-) Muhammed b. el-Hasen b. Zeyyâd (ö.351/962): *el-İşâre fî Garîbi'l-Kur'an*
- 19-) İbnü'l-Mürâdî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Mısırî (ö.387/997): *Meâni'l-Kur'an*.
- 20-) İbnü'l-Verrak, Ebû Bekr (ö.?): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 21-) el-Arûdî, Ebu'l-Hasen (ö.?): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 22-) Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, Ebu Ubeyd (ö.401/1010): *el-Garîbeyn*.
- 23-) Ahmed b. Muhammed el-Mezrûkî, Ebû Alî (ö.421/1030): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 24-) el-Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İsfehanî (ö.425/1033): *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*.
- 25-) Mekki b. Ebî Talib, Ebû Muhammed el-Kaysî (ö.437/1044): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 26-) Yahya b. Ali b. Muhammed b. el-Hasen b. Bessâm eş-Şeybânî el-Hatip et-Tirmîzî (ö.502/1108): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 27-) Muhammed b. Yusuf el-Kefertâbî, Ebû Abdillâh (ö.503/1109): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 28-) Abdurrahman b. Abdülmümin el-Hazrecî, Ebû Muhammed (ö.564/1168): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 29-) İbnü's-Semîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, Ebu'l-Meâlî (ö.596/1199): *Garîbu'l - Kur'an*.
- 30-) Abdurrahman el-Cevzî, Ebu'l-Ferec (ö.597/1200) *el-Erîb bi-mâ fî'l-Kur'an mine'l-Garîb*
- 31-) Esîruddîn, Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö.745/1344): *İthâfu'l-Erîb li-mâ fî'l-Kur'an mine'l-Garîb*.
- 32-) Alâüddîn Ali b. Osman et-Türkmânî (ö.750/1349): *Behçetü'l-Erîb li-mâ fî'l-Kur'an mine'l-Garîb*.
- 33-) Zeynüddîn Abdurrahman b. el-Huseyn el-İrâkî (ö.806/ 1403): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 34-) Muhammed Tahir el-Hindî (ö.?): *Tefsîru Garîbu'l-Kur'an*.
- 35-) Muhammed b. Mansûr el-İsbehânî, Ebu Sehl (ö.?): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 36-) Muhammed b. Kadîm el-Kûfi, Ebû Cafer (ö. ?): *Garîbu'l-Kur'an*.
- 37-) Fahrüddîn Darîr b. Muhammed en-Necefi (ö. ?) : *Garîbu'l-Kur'an*.
- 38-) Muhyiddîn el-Hânî (ö.1350/1931): *Hüsnü'l-Beyân fî Tefsiri Müfredati'l-Kur'an*. (Bkz. Elmali, Hüseyin, *Garîbu'l-Kur'an*, Önsöz, s. 17-23.)

cc) Dilbilim Ağırlıklı Tefsirlere Dair Örnekler

Konumuzla ilgili olması bakımından burada dilbilim ağırlıklı tefsirlerin en önemlilerini tanıtmak istiyoruz. Dilbilim ağırlıklı tefsirlerle, daha önce de belirttiğimiz gibi; birinci tabaka diyebileceğimiz alfabetik olsun ya da olmasın Kur'an kelimelerinin filolojik yönden izahını yapan, sözlük görünümündeki tefsirleri kast ettiğimizi ifade etmiştik. Bu eserleri başlangıç dönemi ve olgunluk dönemi eserleri olmak üzere iki ana bölümde ele alıp, başlangıç dönemi eserleri olarak; el-Ferrâ (ö.207/ 822)'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ebû Ubeyde (ö.210/825)'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ı ve İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ını tanıtacağız. Olgunluk dönemi eserlerinde ise; er-Râgıb el-İsfehânî (ö.425/1033)'nin *Müfredât*'ı başta olmak üzere, er-Râzî (ö.666/1267)'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı ve Semîn el-Halebî (ö.756/1355)'nin *Umdetü'l-Huffaz*'ına yer vereceğiz. Özellikle olgunluk dönemi eserlerine dair yapacağımız tanıtımlar, İbn Abbas'la şifâhî olarak başlayan bu disiplinin hangi düzeye geldiğini ve gelenen bu noktada bir olgunluk dönemi eseri olarak *Besâir*'in katkılarının neler olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bakımdan ileride tekrar belirteceğimiz gibi, el-Fîruzâbâdî'nin, Kur'an kelimelerinin dilbilimle ilgili yönlerine dair yapmış olduğu izahları verirken, adı geçen eserlerle karşılaştırmalı bir şekilde vereceğiz.

cca. Başlangıç Dönemi

el-Ferrâ (ö.207/822)'nin Meâni'l-Kur'an'ı: Eser, bütün Kur'an ayetlerini baştan sona ele almak yerine yalnızca çeşitli açılardan problemlili, izaha muhtaç ayetleri - sûrelerdeki tertiplerini esas almak suretiyle-incelemeindedir. Bu problemler kimi zaman, kelimelerin yazılışına, kimi zaman da ait olduğu lehçelere dairdir.

el-Ferra zaman zaman belirli bir kıraat ya da özel bir kullanıma ait şahitler üzerinde durur. Kur'an'ın dili, üslûbu, ahkamı ve i'câzı gibi hususlar, müellifin özellikle üzerinde durduğu konulardır.

Konuyla ilgili bir kaç örnek vermek gerekirse; mesela, besmelede geçen (اسم) kelimesindeki hemzenin hazf edilmesine temas eder ve bunun bir tür tahfif olduğunu belirtir. Bu arada "hazf" in Arapça da yaygın bir kullanım olduğunu vurgulamadan geçmez.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, (Tah. Ali Neccar), b.y., 1955, 1/ 2.

Fatiha Sûresi'nin başlangıç cümlesi olan (الْحَمْدُ لِلَّهِ) cümlesine dair bilgi verirken, kelimenin merfu okunuşunda referans olarak Kıraat ilmini ve Kurrâyı dayanak gösterir. Kelimenin son harfinin (الْحَمْدُ) şeklinde fetha okunuşunu ise; Arapça'da böyle bir kullanım olduğundan hareketle izah eder. Lafza-i Celal'in başındaki (lam) harfinin dammeli okunuşunu da aynı yaklaşımla açıklar. Dal harfinin (الْحَمْدُ) şeklinde kesreli okunuşunu ise, kendi dil zevkine dayanarak izah eder.¹⁰¹

Yine Fatiha Sûresindeki (غَيْرِ) ve (لَا) harflerinin irabını, konuyla ilgili şahitleri tahlil etmek ve atıfla zait harflerin kullanılmasının caiz olduğu yerleri açıklamak sûretiyle konuyu dizimbilim çerçevesinde tartışır.¹⁰²

(وَ قَوْمِهَا وَعَدَسِيًّا) [2-Bakara/61] ayeti üzerinde dururken "ibdal" olgusuna değinir. Buna delil olabilecek örnekler verir. Bu arada yapmış olduğu derleme çalışmaları esnasında, Esed Oğulları kabilesinin bu tür bir kullanımına şahit olduğunu söyler.¹⁰³

Bakara Sûresi 212. ayetinde ise fîlin müzekker ya da müenns oluşu üzerinde uzun uzadıya durur. Konuyla ilgili deliller getirir.¹⁰⁴

Ebû Ubeyde (ö.210/825)'nin Mecâzü'l-Kur'an'ı: Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eserini el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ından yaklaşık onaltı sene önce kaleme almıştır.¹⁰⁵ Hemen belirtelim ki müellif "meczaz" tabirini terim anlamıyla kullanmaz. Mecazla daha çok, tefsir, garîb ve tevil gibi anlamları kast eder. Yaygın olan kanaate göre; müellife nisbet edilen, *Garîbu'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kur'an* ve *İ'râbu'l-Kur'an* gibi eserler, aslında tek bir kitaptan; *Mecâzü'l-Kur'an*'dan ibarettir.¹⁰⁶

Tertip itibariyle el-Ferrâ'nın *Mecâzü'l-Kur'an*'ında takip ettiği yolu izler, sûre sırasını esas alarak çeşitli yönlerden izaha muhtaç gördüğü ayetleri seçmek sûretiyle kısmî tefsir anlayışını benimser. İzahları el-Ferrâ'ya göre daha muhtasardır. Ebû Ubeyde el-Ferrâ'dan farklı olarak, eserinin önsözünde, Kur'an, sûre ve ayet gibi

¹⁰¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/ 3

¹⁰² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/ 7-8.

¹⁰³ Ferrâ, a.g.e., 1/14

¹⁰⁴ Ferrâ, a.g.e., 1 / 125-131.

¹⁰⁵ M. Huseyn Âlü Yâsin, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 108.

¹⁰⁶ Nitekim, M. Huseyn Âlü Yâsin, "*ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye inde'l-Arab*" isimli doktora tezinde bazı kadim kaynaklarda [Ebu Bekr ez-Zebidi, *Tabakatü'n Nahviyyin*, (Tah. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1966, s. 125.] Ebû Ubeyde'ye ait *Meâni'l-Kur'an* ya da *Garîbu'l-Kur'an* adıyla bilinen eserlerin, aslında *Mecâzü'l-Kur'an* olduğunu tespit etmiştir. Araştırmacı bu konuda *Mecâzü'l-Kur'an* muhakkığı Fuat Sezgin'in de kendisiyle aynı fikirde olduğunu söyler. bkz. Âlü Yâsin, a.g.e., s. 108. Krş., Sezgin, *Mecâzü'l-Kur'an*, Önsöz, s., 18.

kavramları açıklar. İki bölümden oluşan önsözünün ikinci kısmında ise; ihtisar, izmar ve hazf gibi Kur'an'da görülebilecek linguistik olgulara yer verir.¹⁰⁷

Genel olarak iki kitabı anahatlarıyla karşılaştırdığımız zaman;

a) *Mecâzü'l-Kur'an*'da, el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ına nisbetle "sesbilim" ve "lehçebilim" başlığı altında incelenebilecek konular üzerinde ağırlıkla durulmuştur.

b) Aynı şekilde şaz olsun meşhur olsun kıraatler üzerinde durulmuştur.

c) Ebu Ubeyde başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere hadis ve atasözlerini metin kanıtı olarak kullanmış ve bunları bir yoruma ve değerlendirmeye tabi tutmuştur.

d) *Mecâzü'l-Kur'an*'da "sözlükbilme"; *Meâni'l-Kur'an*'da ise "dizimbilime" ağırlık verilmiştir.

e) el-Ferrâ, tefsirde seleften gelen nakillere öncelik tanırken; buna mukabil Ebû Ubeyde, onun yerine dilin hakemliğine başvurmayı tercih eder. Konuyla ilgili metin kanıtlarına yer verir. Çünkü ona göre dille ilgili bir metin olarak Kur'an Arap Dili kaide ve üslubunun dışında kalan bir olgu değildir. Bu yüzden dil kültürü ve mantığına dair mevcut birikimine dayanarak rasyonel yorumlar yapmaktan çekinmez.¹⁰⁸

Ayetlere parçacı bir metotla yaklaşmaları, dilbilime ait konuların, belirli bir esas dahilinde olmaksızın tefsirle içiçe işlenmesi gibi hususlar her iki kitabın da ortak yönleridir diyebiliriz.

Anlaşıldığı kadarıyla bu iki filolog müfessirin arasındaki yaklaşım farklılığı, bağlı buldukları gramer ekollerinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi el-Ferrâ rivayete dayalı Kûfe Ekolüne, Ebû Ubeyde ise, akıl ve kıyası benimseyen Basra Ekolüne mensuptur.¹⁰⁹

İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin Garîbu'l-Kur'an'ı: İbn Kuteybe'nin eseri üç bölümden oluşur; birinci bölümde Allah'ın isim ve sıfatlarından ve bunların iştikakından bahseder. İkinci bölümde; Kur'an'da çokça tekrar edilen kelimeleri konu edinir. Üçüncü bölüm ise, Garîbu'l Kur'an'a dairdir.

Üslup itibarıyla kısa ve özlü cümleler kurmayı tercih eder. Eserinde dizimbilim ya da hadis uzmanlarının görüşlerine yer vermekten kaçınır. Çünkü İbn Kuteybe bu eserinde amaç olarak özgün olma iddiasındadır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, (Tah. Fuaz Sezgin), Kahire, 1981, 1/1-16.

¹⁰⁸ Alü Yasin, *ed-Dirâsât*, s. 112.

¹⁰⁹ Alü Yasin, *ed-Dirâsât*, s. 112.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'an*, (Tah: S. Ahmed Sakr), Kahire, 1958, s. 3.

Ayetleri seçiş ve ele alışındaki usûl hemen hemen el-Ferra ve Ebu Ubeyde'ninki ile aynıdır. Kitaptaki metin kanıtları, garib kelimelere nisbetle daha azdır.¹¹¹ Dilbilimle ilgili hususlarda temel kaynağı, Ebû Ubeyde, Ferra ve el-Asmaî gibi bilginlerdir. Tefsirde ise; İbn Abbas, Mücahid ve Kelbî'dir.¹¹²

İbn Kuteybe, Garîbu'l-Kur'an'ında oldukça sık bir şekilde *Müşkilü'l-Kur'an*'ına atıfta bulunur. Bu haliyle kitap zaman zaman "Garîbu'l-Kur'an" görünümünden uzaklaştığı izlenimini verir.¹¹³

ccb) Olgunluk Dönemi

er-Râğıb el-İsfehânî (ö.425/1033)'nin Müfredat'ı: *Müfredât*, Kur'an sözlüğü konumunda olan mevcut eserler içerisinde farklı ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. er-Râğıb, gerek takip ettiği metot açısından olsun gerekse üslûbu açısından olsun Kur'an üzerinde çalışan ilim adamlarının müstağnî kalamayacakları bir eser ortaya koymuştur. *Müfredat* diğer dilbilim ağırlıklı tefsirlere nisbetle orijinal diyebileceğimiz tespitler ve derinliği olan yorumlar içerir.

Eserin dilbilim açısından, özellikle de sözlükbilim açısından ayrı bir önemi vardır. Şöyle ki; müellif önce kelimenin hakîki anlamını verir. Sonra o kelimeden türeyen diğer kelimeleri zikreder. Ardından kelimenin mecazi anlamına geçer ki bu kelimenin tarihî süreç içerisinde takip ettiği gelişmeleri vermek demektir. Bu, günümüz modern sözlükbilimin üzerinde hassasiyetle durduğu bir husustur. Müellif bununla da yetinmez, yer yer hakîki anlam ile mecazî anlam arasındaki anlambağını da belirtir.

er-Râğıb metin kanıtı olarak, öncelikle ayet, daha sonra sırasıyla hadis, şiir ve kelâm-ı kibar türünden sözlere yer verir. Ayetlerle yaptığı istişhadın çokluğu dikkat çekicidir. Bu arada kıraatlere de yer verir. Bu çerçevede Kur'an'ı Kuran'la , sahabe, tabîin ve hakimlerin sözleriyle tefsir ettiğini görmekteyiz. Müfredat'tan seçtiğimiz bir kaç örnekle bu hususları göstermeğe çalışacağız. (اِبْل) maddesinde şöyle der; “(اِبْل) çok sayıda deve demektir. Lafzından müfredi yoktur. Bu kelimenin hakîki anlamıdır. (اِبْلَ الْوَحْشِيِّ) demek, 'Yabani hayvan susuzluğa dayandı' demektir. Devenin susuzluğa dayanıklı oluşu ile bu kullanım arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Bu da lafzın mecazî anlamıdır. Her iki anlam arasındaki ortak bağ ise; susuzluğa sabırdır.

¹¹¹ Âlü Yâsin, *ed-Dirâsatü'l-Lügaviyye*, s. 153.

¹¹² Âlü Yâsin, *ed-Dirâsatü'l-Lügaviyye*, s. 153.

¹¹³ Âlü Yâsin, *ed-Dirâsatü'l-Lügaviyye*, s. 153.

(مرد) Maddesinde ise; Allah Teala (وَحَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ) “Biz onu her türlü hayırdan uzak varlık (şeytan) ’dan koruduk” [37-Saffat /7] buyurmuştur. İster cin olsun ister insan, şeytanın ‘mârid’ olması demek hayırdan uzak olması demektir. Bu kelimenin mecâzî anlamıdır. Kelimenin hakîki anlamı ise; Arapların ‘yaprağını dökmüş ağaç’ için kullandıkları (شجر أمرد) kullanımından alınmıştır. Her iki anlam arasındaki ortak bağ, çıplaklık ve âri olmaktır. Öte yandan, hiçbir şey bitirmeyen toprağa (رملة مرداء) denmesi, henüz sakalı çıkmamış delikanlıya (أمرد) denmesi bu kabildendir. Rivayet olduğuna göre Cennet ehli bu şekilde olacaktır. Söz konusu rivayeti zahirine hamledenler olduğu gibi, şâibe ve kötülüklerden uzak olacaklar şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.”¹¹⁴ Görüldüğü gibi, er-Ragıb rivayeti öncelikle lügatçi ve muhaddislerin görüşüne göre sonra da hakimlerin görüşü doğrultusunda yorumlanmıştır.

er-Râgıb da pek çok bilgin gibi, kendisinden önceki bilginlerin birikiminden yararlanmıştı. el-Ferrâ (ö.207/822)’nin *Meani’l-Kur’an’ı*, İbnü’s Sikkât (ö.244/858)’in *Tehzîbu’l-Elfaz’ı*, Ebû Ali el-Farisî (ö.377/987)’nin *el-Mesâilü’l-Halebiyyât’ı* İbn Faris (ö.395/1005)’in *el-Mucmel’i* bunlardan sadece bir kaçıdır.¹¹⁵

Bu arada başta müellifimiz olmak üzere pek çok alim er-Râgıb’tan etkilenmiş ve nakilde bulunmuştur. er-Râzi (ö.606/1209), İbnü’l-Kayyim (ö.751/1350), S. el-Halebî (ö.756/1452), ez-Zerkeşî, (ö.794/1392), el-Fîruzabadî (ö.817/1414) Bağdâdî (ö.1093/1682), ez-Zebîdî (ö.1205/1790) ve nihayet Alûsî (ö.1270/1854) bunlardan sadece bir kaçıdır.¹¹⁶

Ebû Bekr er-Râzî (ö.666/1267)’nin Tefsîru Garibi’l-Kur’an’i’l-Azim’i: Bir sözlükbilimci olan er-Râzi eserini daha ziyade öğrencilerin ihtiyacına cevap vermek üzere, kullanım açısından pratik, içerik açısından ise kısa ve özlü bir şekilde hazırlamıştır.

¹¹⁴ Ragıb, *Müfredat*, s. 764.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Adnan Davudî, (Önsöz), s. 21-24. er-Râgıb’ın *Müfredat’ı* kendi bilgilerine dayanarak telif ettiği ve er-Razi’ye nisbetle, kaynaklardan daha az istifade ettiği şeklinde öne sürülen iddia tartışmaya açık bir görüştür. Zira muhakkık Adnan Davudî’nin tespitine göre er-Ragıb yirmibirten fazla kaynaktan istifade etmiştir. İddianın sahibi Hüseyin Elmalı’ya göre ise er-Razi’nin istifade ettiği eserlerin sayısı otuzdört civarındadır. Kanaatimizce bu kadar cüzi bir farktan hareketle, iddia edildiği gibi er-Razi’nin eserini bir nevi kaynakları tarayarak hazırladığı, er-Râgıb’ın ise kaynaklardan çok az istifade ettiği öne sürülemeyeceği gibi; bunun er-Razi için bir artı puan olarak gösterilmesi de doğru değildir. Zira, orjinalite ilmî araştırmalarda nakilciliğe tercih edilen ve bir esere ilmî nitelik kazandıran temel özelliklerin başında gelir. Krş. Adnan Davudî, Önsöz, s. 21-24; Hüseyin Elmalı, *Zeynuddîn Muhammed b. Ebu Bekr er-Râzî Hayatı, Eserleri ve Tefsîr Garibi’l-Kur’ani’l-Azim’i*, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 9, İzmir, 1995, s. 62.

¹¹⁶ Adnan Davudî, *Müfredat*, s. 24-25.

Tertip bakımından meşhur sözlükbilimci el-Cevherî (ö.393/1002) 'nin “*es-Sihah*” adlı eserinde takip ettiği; bab-fasıl tertibini benimser. Bu tertipte kelimeler, son harflerine göre maddelere yerleştirilmişlerdir. Eser bu yönüyle sûre sırasını esas alan ilk dönem eserlerinden ayrıldığı gibi; kelimenin ilk harfini esas alan *Müfredât* ve *Umdetü'l Huffaz* gibi olgunluk dönemi eserlerinden de ayrılır.

er-Razi, muhteva bakımından ise; ele aldığı kelimeyi gerekli gördüğü yerlerde dizimbilim ve biçimbilim açısından inceler, belağat ve irap yönlerine temas eder.¹¹⁷ Kelimelerin kıraat ilmiyle olan ilişkisine yer verir.¹¹⁸ Metin kanıtı olarak, başta Kur'an ayetleri olmak üzere, hadisler, atasözleri, şiir gibi metin kanıtlarına yer verir. Bu arada kimi dinî içerikli kelimenin, dinî anlam kazanmadan önceki anlamına da temas eder. Eserin bu yönüyle anlambilim kapsamında değerlendirilebilecek analizler içerdiği söylenebilir.

Buna örnek olmak üzere (نفاق) maddesinde yaptığı izahı gösterebiliriz. (النفاق): Münafığın yaptığı fiildir. Münafık; küfrünü örten onu İslamla gizleyen kişidir. İnsanın kendisini tünelde gizlemesi gibi. (...) Denildi ki, münafık kelimesi de bundan türetilmiştir. Aktavşanın yuvasına bir delikten girip diğerinden çıkması anlamına gelen (نفاق اليربوع) kullanımından türetilmiştir. Denildiğine göre aktavşanın dörttane yuvası vardır. Bunlardan birisinin yeryüzüne yakın yapar fakat çıkış deliğini açmaz, kendisine karşı herhangi bir saldırı olduğu zaman kafasıyla bu deliği açar ve çıkar. Şöyle de denildi; bunlar birinden diğerine geçişi olan iki deliktir, birisinden bir saldırı olursa diğerini kullanır ve oradan çıkar. Münafık da aynı şekildedir. Bir cihette imana girerken diğer cihetten çıkar. Buna göre kelimenin kullanımı aktavşan denilen hayvanın filinden alınmıştır. Bir başka görüşe göre ise; aktavşanın filinden değil de yuvasının şeklinden alınmıştır. Bilindiği gibi aktavşanın yuvası dış görünüş itibariyle yuva, içi ise kaçış ve çıkış yeridir. Münafık da aynı şekilde dış görünüşü itibariyle mümin, iç yapısı itibariyle kafirdir.¹¹⁹

Genellikle lügatle ilgili konularda dayandığı kaynak; el-Ferrâ (ö.207/882), ez-Zeccâc (ö.311/923), el-Ezherî (ö.370/980), el-Cevherî (ö.393/1002) ve ez-Zemahşerî (ö.538/1143) gibi bilginler olmuştur.¹²⁰ Yaptığı nakilleri çoğu zaman bir

¹¹⁷ er-Razi, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, s. 103, 163, 164.

¹¹⁸ er-Razi, a.g.e., s. 103, 163, 164.

¹¹⁹ er-Râzî, a.g.e., s. 366-367.

¹²⁰ er-Râzî, a.g.e., s. 81-82.

değerlendirmeye tabi tutan Razi'nin zaman zaman nakillere yorum getirmediği görülmektedir.

Semîn el-Halebî (ö.756/1452)'nin Umdetü'l-Huffâz'ı: Semîn el-Halebî'ye ait bu eserin olgunluk dönemine ait en yetkin ürünlerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönem eserlerine nisbetle çok daha sistematiktir; üstelik er-Râgıb'ın filolojik analiz ve yorumlar içeren çalışmasını, Semîn el-Halebî, İslamî ilimlerdeki engin birikimini ekleyerek çaplı bir eser haline getirmiştir. Bu arada hemen belirtelim ki müellif, gerek er-Râgıb'tan gerekse başkalarından yaptığı alıntılarda, yüksek bir edebî zevke sahip bir filolog-müfessir tavrı içerisinde olabildiğince seçici davranır. Bu sayede eseri özgün bir nitelik kazanmıştır.

Kur'an öğretisini bütün yönleriyle anlayabilmenin yolu, kelimelerin anlamlarını kavramaktan ve nüanslarını yakalamaktan geçer. Müellif bunu bilmeyen kimi müfessirlerin düştükleri hatalara temas eder ve eserini yazış amaçlarından birisi olarak da bunu gösterir. Gerçi bu konuda yapılmış çalışmalar vardır ama Halebiye göre bunlar şekil ve içerik açısından yeterli değildir.¹²¹

Şekil açısından kelimenin kök harfleri itibariyle ilk harfinden başlayarak alfabetik bir sistem takip eder.¹²² Bu arada önemli gördüğü ve kendisinden önceki müelliflerin yer vermediği bazı kelimelere yer verir.¹²³

İçerik açısından ise; garîbu'l-Kur'an kadar garîbu'l-hadis ağırlıklı bir yapıdadır.¹²⁴ Sözlükbilim açısından ise kanaatimizce en kayda değer vasfı, kelime ve kavramların tanımlarındaki netliktir. Anlamların sınırlandırılması çok daha hassas bir şekilde yapılmıştır. Eserin adı geçen özelliklerine dair bir örnek verip konumuza son vereceğiz.

el-Halebî “lanet” maddesinde şöyle der: Allah Teala (*أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ*) “*Umutmayın Allah'ın laneti zalimlere yöneltilmiştir.*” [11-Hud/18] Lanet kızarak kovmak, uzaklaştırmaktır. Allah'ın lanet etmesi söz konusu olduğu zaman, Ahiret'te cezaya çarptırması, dünyada ise feyz ve tevfiğinin kesilmesi demektir. İnsanların lanet etmesi ise yukarıda bahsetmiş olduğumuz bu durumun gerçekleşmesi için beddua etmek anlamındadır. Yüce Allah'ın (*أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ*) [4-Nisa/52] Allah onları rahmetinden

¹²¹ el-Halebî, *Umde*, 1/38.

¹²² el-Halebî, *Umde*, 1/26.

¹²³ el-Halebî, *Umde*, 1/28.

¹²⁴ el-Halebî, *Umde*, 1/26.

uzaklaştırılabilir demektir. Araplar birisi isyan çıkardığı zaman bu durumun yayılması korkusuyla onu buldukları ortamdaki uzaklaştırırlar ve lanetle anarlar.

(وَ الشُّجْرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ) “Kur’an’daki lanetli ağaç” [17-İsra/60] Allah’ın bununla zakkum ağacını kastettiğini, bu ağacın lanetli olduğu söylenir ki aslında burada lanetli olanlar onu yiyenlerdir. Sonra anlam genişlemesi olmuştur. Bu ağaca melun denilmesinin sebebi, Arap örfünde tiksinti veren her yiyeceğe “melun” denilmesinden dolayıdır. Allah’ın (فِي الْقُرْآنِ) “Kur’an’da ki” kaydı ise, tiksindirici olduğu Kur’an’da açıklanan demektir. Bu da 44-Duhan/43-45 ayetlerinde yer alan şu ifadedir: “(...) Zakkum ağacı, günaha düşkün olanın yiyeceği sıcak su gibi karınlarda kaynayacak madenler gibidir.”

Herhalde yalnız bazı vasıfları zikredilen bu varlığın diğer olumsuz yanlarının tamamı düşünüldüğünde ondan daha tiksinti veren ikinci bir şey daha gösterilemez. Bu ağaç bazı tefsirlerde Ebu Cehil olarak yorumlanmıştır halbu ki bu hakiki anlamında olmayıp bir tür temsilidir.¹²⁵

Görüldüğü gibi müellif ayette geçen kelimelerin kuru anlamlarını vermekle yetinmez. Kelimelerin kavram alanlarına ait sınırlarını çizerken, Kur’an’ın bütünlüğünü göz önüne alır ki bu tutarlı bir yorum için en ideal yoldur. Örneğin kelimenin Tanrı ile kul için kullanımı arasında bir ayrım yapar. Çünkü insan için kabul edilebilir pekçok durum vardır ki Allah için söz konusu olduğu zaman tenzih inancını zedeleyebilir. Lanet de bu tür bir kelimedir.

“Lanetli ağaç” konusunda da akla gelebilecek muhtemel sorulara cevap verir; ağaç gibi iradesi olmayan bir varlığın melun oluşunu, onu yiyenlerin melun oluşuyla izah eder. Bu arada dilde ki anlam genişlemesine işaret etmeden geçmez. Dilbilim açısından bu husus oldukça önemlidir.

Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri metodunu da ihmal etmeyen müfessirin, söz konusu ayeti, temsili bir anlatımla Ebu Cehil şeklinde yorumlayan müfessirleri üstü kapalı bir şekilde eleştirmesi gözden kaçmamaktadır.

Kısaca, “*Umde*” dilbilim ağırlıklı tefsirler içerisinde *Müfredat*’tan sonra olgunluk eseri olarak kabul edilebilecek, aynı şekilde *Müfredat*’ın büyük bir yetkinlik ve ilmî selahiyetle, müellifin kendi ilmî kişiliğini de yansıtacak şekilde geliştirilmiş şeklidir.

¹²⁵ el-Halebî, *Umde*, 4/32.

II- Dilbilim Açısından Besâir

A- Eşanlamlılık (Terâdüf)

Eşanlamlılık olgusu, eski ve yeni pek çok dilbilimciyi meşgul ettiği kadar, tefsir, mantık ve fıkıh usûlü bilginlerinin de ilgi alanına girmiştir. Sözlükte, peşi sıra gelmek, birbirini izlemek gibi anlamlara gelen kelime ¹²⁶ dilbilimcilerin yaptığı tanıma göre ¹²⁷ ıstılahta; “iki yada daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesidir.” ¹²⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413) kelimenin sözlük anlamının, binek üzerindeki bir kimsenin terkisine binmek olduğunu belirttikten sonra, kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında semantik bir bağ kurarak şu şekilde bir benzetme yapar; “sanki anlam binek, eşanlamlı lafızlarda ard ardına bu bineğe binmiş kişilerdir.” ¹²⁹

Kısaca eşanlamlılık, anlamları tümüyle aynı, ya da birbirlerine çok yakın olan sözcük ya da terimler; iki ya da daha fazla sayıda göstergenin aynı anlama gelme, ayrı gösterenlerin aynı gösterileri belirtme özelliğidir. ¹³⁰

Eşanlamlılık konusuna ilk temas eden dilbilimci Sibeveyhtir (ö.180/796). Sibeveyh, lafzın anlamla olan münasebetini üç kısımda inceler:

1-) Lafızları da anlamları da farklı kelimeler. (جلس) ve (ذهب) gibi.

2-) Lafızları aynı, anlamları farklı kelimeler. Biri "kızmak" diğeri "bulmak" anlamına gelen (وجد) kelimeleri gibi.

3-) Lafızları farklı anlamları aynı kelimeler. Buna örnek olarak da (ذهب) ve (انطلق) yi verir. ¹³¹

Sibeveyh'in bu ayrımı daha sonra gelen, el-Asmaî (ö.216/831), Ebû Ubeyd (ö.224/838), el-Müberred (ö.286/899) gibi kimi bilginler için bir temel teşkil etmiştir. Öyle ki bunların pek çoğu söz konusu ayırmda yer alan olguları müstakil eserlerde konu olarak işlemişlerdir. ¹³² Aynı şekilde Kutrub (ö.206/821) ve İbnü'l-Enbârî (ö.328 /939)

¹²⁶ er-Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât*, s.349-350; el-Fırızâbâdî, *el-Kamus*, s.1049-1050.

¹²⁷ Kavrama dair usûlcülerin yaptığı tanımlar da vardır. Biz konuya dilbilimi açısından yaklaştığımız için söz konusu tanım ve tartışmalara yer vermiyoruz.

¹²⁸ er-Râgıp, *Mukaddime*, s.81; el-Cürcânî, *et-Tarifât*, Beyrut, 1991, s.213; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye inde'l-Arab*, b.y., t.y., s.40-45.

¹²⁹ el-Cürcânî, a.g.e.,s.213.

¹³⁰ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İst., 1999, s.318.

¹³¹ Sibeveyh, *el-Kitab*, (Tah: Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1988,1/24.

¹³² Bu cümleden olmak üzere; el-Asmâî'ye ait *Mâ İhtelefe Lafzuhu ve't-Tefaka Manahu*; Ebu Ubeyd'in *el-Garîbu'l-Musannef* inden, *el-Esmâü'l-Muhtelifa li's-Şeyi'l-Vahid*'i zikredebiliriz. el-Müberred'e ait *Ma İttefeka lafzuhu ve'h'telefe Mânâhu mine'l-Kur'ani'l-Mecid*, adlı eser ismi itibariyle çokanlamlılığa dair bir eser intibasını uyandırır da eseri belirli bir konuya inhisar ettirmek mümkün değildir. Zira içinde çok anlamlılıktan, eşanlamlılığa; mecazdan zıtanlamlılığa varıncaya değin pek çok konuya yer verilmiştir. O yüzden günümüz araştırmacılarından Nureddin Münecid eseri müteradife dair

zıt anlamlı kelimelere dair yazmış oldukları kitapların önsözünde adı geçen ayrıma ilişkin tafsilatlı denilebilecek açıklama ve yorumlar yapmışlardır.¹³³

Teradüfün terim olarak ilk kullanımı ise er-Rummânî (ö.384/994) de görülür. er-Rummânî'nin kitabının ismi; “*el-Elfâzu'l-Müterâdife*”dir. Bununla birlikte terimin açıkça kullanılması, tanımın kavram olarak netlik kazandığı, sınırlarının belirlendiği şeklinde anlaşılmalıdır.¹³⁴ Müellifin yakın anlamlı kelimeleri de bu gruba sokması, kavramın kapalılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Aslında bu durum daha sonra ki asırlarda da çok fazla değişmemiştir.¹³⁵ Kavramın tanımı konusunda eski ve yeni dilbilimciler arasında çok fazla bir fark olduğu söylenemez.¹³⁶ Şu kadar var ki, günümüz dilbilimcileri ilave olarak bir kelimenin eşanlamlı kabul edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar:

1-) Eşanlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. Buna yüzde yüzlük bir anlam örtüşmesi de diyebiliriz.

2-) Aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış olmaları gerekir. Aynı anlamda olup farklı lehçelerden gelmiş olan kelimeler bu gruba sokulamaz.

3-) Her iki kelimenin de aynı dönemde ve belirli bir zaman dilimi içerisinde eşanlamlı olarak kullanılması gerekir, bunun dışındakiler eşanlamlı olarak nitelenemezler. Örneğin birisi Cahiliye dönemine, diğeri Abbâsî dönemine ait aynı anlama gelen iki kelime eş anlamlı olarak kabul edilemez.

4-) Eşanlamlı oldukları iddia edilen kelimeler gerçekte tek bir kelime oldukları halde, geçirmiş oldukları ses değişimi sonucu farklılaşmış kelimelerden olmamalıdır. (جشل) ve (جنل) gibi. Her ikisi de karınca demektir, ve muhtemelen biri diğerrinin ses değişimine uğramış şeklidir.¹³⁷

eserler içerisinde zikrederken; Abdulkerim Mücâhid ise müstereğe dair eserler arasında zikretmiştir. Kitabın neşri ise, M. Süleyman Ebû Ra'd tahkîkiyle, 1989'da Kuveyt'te yapılmıştır. (Müneccid ve Mücâhid'in görüşleri için bkz. Nuruddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, 1997, Dimâşk, s.30.krş. Abdulkerim Mücâhid, *ed-Delaletü'l-Lügaviyye*, s.116.) Ayrıca Arap Dilinde Eşanlamlılığa dair eser vermiş müellifler ve eserleri için bkz. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi, *el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eseruha fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, 1994, Riyad, s.73-79.

¹³³İbnü'l-Kasım el-Enbârî, *Kitabü'l-Ezdâd*, (Tah: M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kuveyt, 1960, s.6; el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s.30.

¹³⁴ el-Müneccid, a.g.e.,s,31-32.

¹³⁵ el-Müneccid, a.g.e., s.32.

¹³⁶Bkz. Zeki Mübarek, *Fıkhu'l-Lüğa*, s.200; Krş. İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfaz*, Mısır, 1993, s.212; Altı Yasin, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s.414.

¹³⁷ el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'an*, s.35.

Buna bağılı olarak şu şekilde bir tanım yapabiliriz: “*Farklı konteksterde, birbirlerinin yerine kullanılabilir şekilde aralarında tam bir anlam birliği olan, aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış iki ya da daha fazla kelimeye eşanlamlı kelimeler denir.*”

Kuşkusuz Arap Dilinde eşanlamlılığın ortaya çıkmasında bir kısmı dille ilgili, diğer bir kısmı ise sosyal ve kültürel olmak üzere çeşitli amiller vardır. Bunlar dilbilim uzmanları tarafından şu şekilde belirlenmiştir.

- 1-) İsimlerdeki sıfat özelliğinin kaybolması.¹³⁸
- 2-) Lehçe farklılığı.¹³⁹
- 3-) Arapların diğer milletlerle karışması.¹⁴⁰

¹³⁸ **İsimlerdeki Sıfat Özelliğinin Kaybolması:** Arapçada ki bazı isimler belirli dönemlerde bir yada daha fazla sıfata sahipken, zamanla ve kullanım alanının genişlemesiyle sıfat nitelikleri kaybolur. Bu değişimde az kelimeyle çok anlam ifade etmek gayretinin önemli bir etken olduğunu vurgulayalım. Şöyle ki; cümlede mevsuf konumunda olan öğe yerine, sıfat kullanılır. Daha sonra zaman içerisinde bunun sıfat olduğu unutulur ve sıfat, mevsuf olan kelimeyle aynı anlamı ifade eden bir konuma gelir. Nitekim, elliden fazla ismi olduğu söylenen kılıç kelimesinin aslında tek bir ismi vardır. O da (سيف) dir. Diğerleri ise ayırıcı özellikleri olan sıfatlardan ibarettir. Örneğin; (مَهْنَد) diye bilinen ve Hindistan’da yapılan kılıç son derece dayanıklı ve aynı zamanda esnek oluşuyla meşhur olmuştur. Nitekim Cahiliye dönemi şairlerinden Tarafe, bir kimseye yakınlarının zulüm yapması halinde bunun verebileceği acıyı dile getirdiği şiirinde özellikle bu kelimeyi kullanmıştır. Zira başka bir kılıçla yapılan yaralamanın duyulan acıyı ifade etmesi mümkün değildir.

و ظَلَمَ ذَوِي الْقَرْبَى أَشَدَّ مَضَاضَةً * عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقَعِ الْحُسَامِ الْمُهْنَدِ

Anlamı: “Yakınların yaptığı zulüm insana Hint Kılıcından daha çok acı verir.” [Bkz. ez.-Zevzenî, *Şerhu’l-Muallakati’s-Seb*, (Tah: M. Hayr Ebu’l-Vefâ), Beyrut, 1990, s.69.] (اليماني) diye bilinen Yemen yapımı kılıç ise; hafif kavisli üzerinde nakış ve süslemesi olan kılıçtır. (المشرقي) de Meşref’de imal edilip, Araplar nazarında en kaliteli kabul edilen bir kılıç türüdür. Zamanla bu tür nüanslar kaybolmuş ve bu sıfatlardan birisi kullanıldığı zaman, kelimenin genel anlamından ötesi anlaşılmaz olmuştur. [eş-Şayi, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s.60-62.]

¹³⁹ **Lehçe Farklılığı:** Her kabilenin kendisine has bir lehçesi olması ve kullandıkları kelimelerin zaman zaman farklılık arz etmesi sonucu aynı dil içinde bir nesneye farklı isimler konulabilmiştir. Genellikle komşu Arap Kabileleri, Ukaz, Mecenne, Zülmeçâz gibi meşhur panayrılarda senede bir yada iki defa bir araya geliyorlar, bir taraftan getirdikleri malları pazarlarken, diğer taraftan çeşitli konular hakkında görüş ve düşünce alışverişinde bulunuyorlardı. Bu arada kelime alışverişi de kaçınılmaz oluyordu. Kimi zaman bir kelime çeşitli husûsiyetlerinden dolayı diğerine üstün gelebiliyor ve yerine göre söyleyiş açısından daha kolay ve nitelikli olanlar meşhur oluyor ve böylece bir insanın kelime haznesinde, bir nesneye ait farklı lehçelerden iki ya da daha fazla isim bulunabiliyordu.

Ne var ki kelime derlemesiyle meşgul olan sözlükbilimciler çoğu zaman derlemelerinde hangi kelimenin hangi kabileye ait olduğunu belirtmemişler, buna bağılı olarak da çeşitli lehçelere ait kelimeler birbirine karışmıştır. Daha sonra ise bunların tespiti oldukça zor hale gelmiştir. İşte müteradif kabul edilen ve aralarında ki ince anlam farklılıkları belirlenemeyen kimi kelimeler bu türdendir. [eş-Şayi, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s.62-65.] (Arap Lehçeleri konusunda yetkin bir çalışma için bkz. İbrahim Enis, *Fil’-Lehecât i’t Arabiyye*, Kahire, 1973.)

¹⁴⁰ **Arapların Diğer Milletlerle Karışması:** Gerek İslam’dan önce olsun gerekse sonra, Arapların Arap olmayan unsurlarla karışması sonucu bu milletlerin konuştukları diller arasında karşılıklı kelime alışverişleri olmuştur. Bunlardan Arapça’ya giren kimi kelimeler, daha girer girmez yaşamını kaybederken kimisi de hayatta kalabilmiş ve hatta kullanım açısından Arapçadaki karşılığı durumunda olan kelimeyi geçip daha çok kullanılır olmuştur. Gerçi bazıları -yukarıda teradüfün şartlarında işaret ettiğimiz gibi- bir dilden olma şartını ileri sürdükleri için bu tür kelimeleri eş anlamlı olarak kabul

4-) Mecaz.¹⁴¹

5-) Kullanım kolaylığına kaçılması.¹⁴²

6-) Telaffuz farklılığı.¹⁴³

Bilindiği kadarıyla Arap Dilinde müteradif tartışması, H. III. asırda Ebu'l-Abbas es-Sa'leb (ö.291/903)'in müteradifin varlığını kabul etmemesiyle ortaya çıkar. Hicri IV. asra gelindiğinde ise Ebû Ali el-Farisî (ö.377/987) ve İbn Fâris (ö.395/1005)'in aynı tavrı sergilediklerini ve müteradifi kabul etmediklerini görmekteyiz.¹⁴⁴

etmemektedir. Ne var ki bu kelimeler artık Araplaşmış ve bu dilin öz malı olmuştur. Bu konuya dair ayrıntı ve tartışmalara "Arapça asıllı olmayan kelimeler" konusunda yer vereceğimiz için burada daha fazla üzerinde durmaya gerek duymuyoruz. [eş-Şayi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s.65-67.]

¹⁴¹ **Mecaz:** Zamanla mecazların unutulması ve hakikat anlamında kullanılması teradüfü çoğaltan sebepler arasında kabul edilmiştir. Mecazî anlamda kullanılan bir kelime çoğu zaman beğeni kazanır ve sıkça kullanılmaya başlar. Uzun diyebileceğimiz bir zaman dilimi sonunda, mecaza gitmeyi zorunlu kılan "alaka"nın unutulması sonucu, kelimenin mecazî anlamı hakikatmiş gibi kullanılmaya başlanır ki buna Arap Dilinde oldukça sık rastlanılmaktadır. Hatta bu yüzden, mecazla hakikat ayırt edilemez olmuştur. Buna dair pek çok misal verebiliriz. Örneğin; bal anlamına gelen (العسل) kelimesine (الماذية) – (الثواب) – (الصجاء) – (السلاف) ve (النحل) denilmesi; aynı şekilde dil demek olan (اللغة) ya (اللسان) denmesi, evlilik anlamına gelen (الزواج)'a (بناء) denmesi vs. [eş-Şayi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s.67-68.]

¹⁴² **Kullanımda Kolaylığa Kaçılması:** "Tesamüh" ve "tesahül" denilen hususlar, ister mutlakla mukayyedin arasını ayırt edememekten kaynaklansın, ister mutlak ifadeler kullanmaktan kaynaklansın, nüansların kaybolmasına ve teradüfün ortaya çıkmasına sebebiyet veren olgulardır. [*Tesamüh*: Sözüün amacının bilinmemesidir. Anlaşılması için başka bir lafzın takdirine ihtiyaç duyulur. Bkz. el-Cürçânî, *et-Tarifât*, s.71. *Tesâhül*: Yanlış olmayan ama cümlenin muhtemel olduğu, bir nevi tevcihe ihtiyaç duyan sözdür. Bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993, s.294.]

Örneğin (منحة) sürü sahibi zengin kişilerin, fakirlere sağılmak üzere verdiği emanet hayvanlar için kullanılırken, çok kullanılması sonucu "mutlak atıyye" anlamında kullanılır olmuştur. Aynı şekilde, sofranın üzerinde yemek olduğu zaman buna (مائدة) denirken; yemek olmadığı zaman (خوان) denilmiştir. Bir başka örnekte (قدح) ve (كأس) kelimeleri arasında ki farktır. Bardağın içinde içecek bir şey olduğu zaman buna (كأس) denir. Aksi taktirde (قدح) denmiştir. Ne var ki kimileri bu ayrıntıları dikkate almamışlar ve zamanla bu nüanslar kaybolarak teradüfler ortaya çıkmıştır. [eş-Şayi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s.68-69.]

¹⁴³ **Telaffuz Farklılığı:** Örneğin (صراط) kelimesinin (سراط) ya da (زراط) şeklinde, (سقر)'ın (صقر); (صقر)'in (جنب); (جنس)'nin (طمس) şeklinde telaffuz edilmesi gibi. İbn Cinnî (ö.393/1002)'nin el-Asmaî'den naklettiğine göre, iki kişi (الصقر) kelimesinin telaffuzu hakkında ihtilafa düşerler. Birisi kelimenin (للصقر) şeklinde sad harfiyle telaffuz edileceğini iddia ederken, diğeri (السقر) şeklinde sin harfiyle telaffuz edileceğini iddia eder. Sonra da karşılıklarına gelen ilk kişiye sorarlar. Adam, biz bunu (الزقر) diye telaffuz ederiz cevabını verir. İbn Cinnî bu örnekten hareketle nasıl herkesin kendi lehçesini üstün tuttuğuna dikkat çeker ve lehçelerin bu şekilde birbirine girdiğini söyler. (İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/374.)

Bazıları, kabilelerin harflerde yapmış oldukları "galb", "ibdal" ve "tahfif" sonucu ortaya çıkan telaffuz farklılığını da teradüf sebepleri arasında saymışlardır. **el-Galb:** Lafızda ki harflerin tertibinin farklılık arz etmesidir. (جنب) ve (حذب) gibi. **el-İbdal:** Kelimede bir harfin başka bir harfin yerine geçmesidir. Çoğu zaman iki harf arasında mahreç ya da sıfat itibarıyla bir eş bağı vardır. Tahfif: kelimenin bir kısmının hafz edilip o şekilde kullanılmasıdır. (عم)'in aslının (أنعم); (لم يكن)'nin (لم يك) olması gibi. (Bkz. el-Müneccid, *et-Teradüf fi'l-Kur'an*, s.81-82.)

Konuyla ilgili olarak, Abdurrahman b. Salih eş-Şayi, bu tür olayların ses değişimi sonucu meydana gelen değişiklikler şeklinde yorumlanması gerektiğini dolayısıyla teradüfü oluşturan sebepler arasında görülmemesi gerektiğini savunur. [eş-Şayi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s.69-70.]

¹⁴⁴ Abdulkерim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s.94.

eş-Şâyi'in tespitine göre; Arap Dilinde eşanlamlı kelimelerin varlığını kabul etmeyen dilbilimcilere örnek olarak şu isimleri verebiliriz: İbnü'l-A'râbî (ö.231/845), es-Saleb (ö.291/903), İbn Dersteveyh (ö.327/938), Ahmed b. Fâris (ö.395/1005), Ebû Hilal el-Askerî (ö.400/1009) ve Nureddin el-Cezâirî (ö.1158/1745) ¹⁴⁵

Kabul edenler ise şunlardır; Sibeveyh (ö.80/796), Kutrub (ö.206/821), Ebû Zeyd el-Ensari (ö.215/830), el-Asmaî (ö.216/831), el-Mubberred (ö.286/899), el-Hemedânî (ö.320/932), İbn Haleveyh (ö.370/980), Ebû Ali el-Farisî (ö.377/987), er-Rummani (ö.384/994), İbn Cinnî (ö.393/1002), İbn Sîde (ö.458/1065), el-Fîruzâbâdî (ö.817/1414), Ebû Ali el-Isfehânî (ö.?)¹⁴⁶

Görüldüğü gibi Arap Dilin'de teradüfün varlığını kabul edenler kadar, çeşitli sebeplere bağlı olarak kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Alimler arasındaki bu görüş ayrılığı Kur'an'da müteradif konusunda daha ciddi bir boyut kazanmaktadır.

1. Kur'an'da Eşanlamlılık

Kur'ana dayalı bir düşünce üretmenin, bir sistem geliştirmenin ilk ve temel şartı; Kur'andaki kelime ve kavramların - özellikle de anahtar terim ve kavramların - tam olarak tanımlanıp, anlam sınırlarının çizilmesidir. Bunu gerçekleştirmenin yollarından birisi de, eşanlamlı olduğu zannedilen kelimeler arasındaki nüansı, kelimelerin içinde bulunduğu Kur'anî bağlamı dikkate alarak ortaya koymaktır. Bu temel hedefi gerçekleştirirken başvurulacak temel kaynak ise Kur'andır. Kısaca Kur'an bu ameliyede hem temel kaynak hem de temel hedeftir.

Bunun yanısıra eşanlamlılık konusu Kur'an'ı, yedi harf, te'kid, lafzî müteşabih, i'câz ve el-Vücûh ve'n-Nazair olmak üzere çeşitli açılardan ilgilendirmektedir. Genel hatlarıyla bu konular üzerinde durmaya çalışacağız.

a) Yedi Harf Meselesi ve Eşanlamlılık: Yedi harf meselesi, Kur'an ilimleri içerisinde pek çok açıdan İslam Alimlerini meşgul etmiş bir meseledir. Konu, ilgili hadiselerde zikredilen¹⁴⁷ yedi rakamının ne anlama geldiği, harfin mahiyeti gibi, meselenin özüyle ilgili hususlar başta olmak üzere; Kur'an'ın ne zaman yedi harf üzere inmeğe başladığı, Osman Mushafı'nın yedi harfi içerip içermediği gibi hususları da kapsamaktadır.

¹⁴⁵ eş-Şayî, el-Furûku'l-Lügaviyye, s.88.

¹⁴⁶ eş-Şayî, el-Furûku'l-Lügaviyye, s.46.

¹⁴⁷ Buhârî, (*Husûmât*), 4; (*Bedü'l-Halk*), 6; (*Fedailü'l-Kur'an*), 5.

Konunun bizi ilgilendiren tarafı ise; meselenin özünü oluşturan, harfin mahiyetinin ne olduğudur. ez-Zerkeşi (ö.794/1392)'nin, İbn Abdilberr (ö.463/1071)'den yaptığı nakle göre, yedi harften maksat-alimlerin çoğunluğuna göre-müteradif kelimelerdir. ez-Zerkeşi bunu (هلم أقبل تعال) gibi “aynı anlamı, farklı lafızlarla ifade eden yedi vecihtir” şeklinde izah eder. İbn Abdilber'in ifadesine göre; içlerinde Süfyan b.Üyeyne (ö.198/813), İbn Vehb (ö.197/812), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922), et-Tahavî (ö.320/933) v.d.'nin de bulunduğu hadis ve fıkıh alimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir.¹⁴⁸

Değişikliğin anlamda değil de lafızda olduğu noktasında et-Taberî de aynı hususun altını çizer ve anlamda herhangi bir değişikliğin, Kur'an'ın kendi içinde ki çelişmezliği ile bağdaşmayacağını ve ahkam konusunda başıboşluğa yol açacağını söyler. et-Taberî aynı zamanda bu iddiasını aklî ve nakli delillerle de temellendirir.¹⁴⁹

İbn Atyyye el-Endelûsî (ö.542/1147) ise; Hz. Peygamberin “bu yedi harften hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyunuz,” hadisinin, isteyen istediği kelimeyi eşanlamlısıyla değiştirerek okuması şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini, bilakis bu harflerin ya da müteradiflerin Hz. Peygamber'den geldiğini ve Hz. Peygamber'in bunları Cebrail'e arz ettiğini, aksi takdirde Kur'an'ın i'câzı diye birşeyden söz edilemeyeceğini belirtir.¹⁵⁰

Çağdaş müfessirlerden Tahir b. Aşur (ö.1393/1973) ise harfle kast edilen, müteradif kelimeler olduğunu üstelik bunların aynı lehçeden de olabileceğini savunur.¹⁵¹ Görüldüğü üzere, harf kelimesiyle, müteradifin kast edildiğini benimseyenler içerisinde yalnızca Tahir b. Aşur müteradiflerin, aynı lehçeden olabileceği ihtimaline yer verir.

Özetle harften kasıt, ~~çarkı~~ lehçelerden gelen eşanlamlı kelimelerdir. Bu görüş kabul edilsin ya da edilmesin, dilbilimcilerin ileri sürdüğü bir kelimenin eşanlamlı olabilmesi için *aynı* lehçeden olma şartını göz önünde bulundurduğumuzda, bu kelimelerin vermiş olduğumuz tanımın kapsamına girmediklerini görürüz.

b) Te'kîd ve Eşanlamlılık: Arap Dilinde eşanlamlılığın bir çeşit te'kîd olarak algılanması, te'kîdle eşanlamlılık arasındaki ilişki üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır

¹⁴⁸ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/220-226.

¹⁴⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut, 1988, 1/21-25.

¹⁵⁰ İbn Atyyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Letâifi'l-Kitabi'l -Aziz*, Kahire, 1394, 1/60-61

¹⁵¹ et-Tahir b. Aşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, 1/57.

Lafzî ve manevi olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılan tekidin konumuzu ilgilendiren şekli; bir kelimenin eşanlamısını zikretmek ya da eşanlı kelimelerin birini diğerine atfetmek suretiyle yapılanıdır.¹⁵²

ez-Zerkeşî buna dair şu ayetleri örnek olarak verir: (ضِيًّا حَرَبًا)¹⁵³ [6-En'âm/125], (وَشَرَابِيْبُ سُودٌ) [35-Fâtır/27]

Tahir b. Aşur, te'kîdin bu türünü dinleyiciyi ya da okuyucuyu tekrarin sıkıcılığından kurtarmak için başvurulan bir çeşit tefennûn üslûbu olarak görür. Tefennûn üslûbu; tekrarla ortaya çıkacak sıkıcı durumdan uzaklaşmak için, tekrarin gerektiği yerde, itiraz, tanzîr gibi sanatlara ve teradüfe başvurmak suretiyle çeşitli yollarla bir sanattan diğerlerine geçiş ustalığıdır.¹⁵⁴

Atıf şeklinde yapılan te'kîd; iki müteradiften birisinin diğerine ya da yakın anlamlısına “ وَاو ” ya da “ ثُمَّ ” ile atfedilmek suretiyle yapılan te'kîd dir. Bu tekil kelimelerin tekile atfi şeklinde olabileceği gibi; cümlenin cümleye atfi şeklinde de olabilir. Örnek: (وَلَا يَخَافُ ذَرْبًا وَلَا تَخْتَنِي) [20-Tâhâ/112], (وَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا) [20-Tâhâ/77], (اِنَّا اَشْكُوْبْنِي وَحَزْنِي اِلَى اللّٰهِ) [12-Yusuf/86]¹⁵⁵

el-Müberred (ö.286/899) bir şeyin kendisine atfında herhangi bir fayda görmediği için bu tür bir tekidi kabul etmez. Bu nevi kelimeleri, aralarında anlam farklılığı olduğu şeklinde yorumlar. ez-Zerkeşî, el-Müberred'in bu yorumunu, onun dilde teradüfün mevcudiyetini kabul etmemesiyle açıklar. Öte yandan bu tür bir atıfta fayda olup olmadığı konusunda ise; bunun bir tekrar olmadığını zira müteradiflerin bir araya geldiklerinde ifade ettikleri anlamın, tek tek bulduklarında mevcut olmadığını; terkinin zaîd bir anlam meydana getirdiğini ve tıpkı harflerdeki çokluğun anlamı ziyadeleştirmesi gibi, lafızların çokluğunun da aynı şekilde anlamı ziyadeleştirdiğini belirtir.¹⁵⁶

c) **Lafzî Müteşabih ve Eşanlılık:** Lafzî müteşabih, bir olayı farklı şekillerde ve muhtelif fasılalarla ifade etmektir. Lafzî müteşabihlerin konumuzu ilgilendiren kısmı; birbirine müteşabih iki ayetteki kelimelerden, birinin diğerinin yerine kullanıldığı kısmıdır ki buna dair şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

¹⁵² ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/385.

¹⁵³ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/385.

¹⁵⁴ et-Tahir b. Aşur, *et-Tahrir*, 1/116.

¹⁵⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/472-474.

¹⁵⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/477

Bakara Sûresi 170. ayette (مَا أَلْفَيْتَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا) şeklinde gelirken Lokman Sûresi 21. ayette (مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا) şeklinde gelmiştir. Yine Bakara 60 da (فَانفَجَرْتُ) şeklinde gelirken, A'râf 160 da (فَاتَّبَعْتُ) şeklinde gelmiştir. Bakara 36 da (فَازْلِمُوا الشَّيْطَانَ) şeklinde gelen ayet, A'râf 20 de (فَارْتَسِسْ لِمَا الشَّيْطَانُ) şeklinde gelmiştir.¹⁵⁷

Aslında aynı olayı eşanlamlı kelimelerle anlatıyormuş görünümü veren bu tür ayetlerin söylendikleri makam ve içinde buldukları bağlam itibariyle vurguladıkları bir takım nüanslar vardır. Nitekim bunları incelemek üzere müstakil eserler kaleme alınmıştır. Kur'an ilimlerini ilgilendiren bu konu hakkında, daha detaylı bilgiyi, Kur'an İlimleri açısından Besâir başlığı altında üçüncü bölümde vereceğimiz için şimdilik bu kadarlık bir izahla yetiniyoruz.

d) Tefsir ve Eşanlamlılık: Eşanlamlılığın Kur'an'ı ilgilendiren bir başka boyutu da kimi muhtasar tefsirlerde Kur'an kelimelerinin mümkün olan en kısa şekilde açıklamaya çalışmak gayesine yönelik olarak müteradif kelimelere başvurulmasıdır.¹⁵⁸

Nitekim er-Ragıp el-Isfehâni (ö.425/1033) ve İbn Teymiyye (ö.728/1327) Kur'an kelimelerine dair tefsir olarak yapılan açıklamaların Kur'an kelimelerinin ifade ettiği anlamı tam olarak yansıtamayacaklarını belirtmişlerdir.¹⁵⁹ Bu cümleden olmak üzere er-Râgıb, (الْحَدُّ لِلَّهِ) [1-Fatiha/1] tabirinin (الشُّكْرُ لِلَّهِ) ile tefsir edilmesinin aynı şekilde (لَا رَبَّ فِيهِ) [2-Bakara/2]'in (لَا شَكَّ فِيهِ) ile ifade edilmesinin yeterli olmayacağını ancak boş konuşan ve hakikati teslim etmeyen kimselerin bunları aynı şey olarak kabul edebileceğini belirtir.¹⁶⁰

O yüzden gerek tefsirlerde olsun gerekse sözlüklerde kelimelerin tam karşılığının verildiğini söylemek yerine, yakın anlamlısının kullanıldığını söylemek daha gerçekçi olur kanaatindeyiz.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız çeşitli meseleler ve başka diğer sebeplerden dolayı, İbnü'l-Esîr (ö.637/1239), İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), Ebu Bekr el-

¹⁵⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/112,130-131

¹⁵⁸ Bunun en karakteristik örneği ise, *Celâleyn* adlı tefsirdir. Katip Çelebi'nin naklettiğine göre; Müzzemmil Sûresi'ne kadar Kur'anda geçen harf sayısı ile *Celâleyn Tefsiri*'nde adı geçen sûreye kadar ki harf sayısı aynıdır. Bkz., Katip Çelebi, *Kesfü'z-Zünûn*, İst., 1943, 1/445; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1/337.

¹⁵⁹ Geniş bilgi için bkz., er-Ragıp, *Müfredat*, s. 55-56; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, 1392, s.51.

¹⁶⁰ er-Râgıb, a.g.e., s.55

Hüseyinî (ö.1341/1922) gibi kimi alimler Kur'an'da eşanlamlılığın varlığını kabul etmişlerdir.¹⁶¹

Öte yandan İbnü'l-A'râbî (ö.231/845) başta olmak üzere, et-Taberî (ö.310/922), el-Hattâbî (ö.388/998), er-Râgıb (ö.425/1033), ez-Zemahşerî (ö.538/1143), İbn Atıyye (ö.542/1147), el-Kurtubî (ö.671/1272), İbn Teymiyye (ö.728/1327), ez-Zerkeşî (ö.794/1391) gibi diğer bazı alimler ise; kimi zaman müteradif olarak bilinen kelimelerin yer aldığı ayetlerde ilgili kelimelerin taşıdığı nüansı vurgulamak sûretiyle kimi zamanda doğrudan doğruya müteradif olmadığını açıkça ifade etmek sûretiyle, Kur'an'da eşanlamlı kelimenin olamayacağını savunmuşlardır.¹⁶²

Bunlardan, İbn Atıyye (ö.542/1147), el-Hattâbî (ö.388/998), İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve ez-Zerkeşî (ö.794/1391) gibi¹⁶³ bir kısmının Kur'an'da eşanlamlılığı kabul etmemelerinin temelinde Kur'an'ın edebî i'câzına hâle gelir düşüncesi vardır ki biz de bu görüşü benimsemekteyiz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an'ın edebî icazı nedir? Konumuzla alakası ne düzeydedir onu açıklamaya çalışacağız.

e) Kur'an'ın Edebî İ'câzı ve Eşanlamlılık: Edebî i'câz; Kur'an'ın nazmı ile ilgilidir. Nazım ise, anlatıma en uygun kelimenin seçilmesi ve cümle içerisinde alternatifini düşünülmecek en uygun yere yerleştirilmesidir. Aynı husus sûreyi oluşturan cümle ve ayetlerin anlatıma uygun olarak dizilmesini de içermektedir.¹⁶⁴ Edebî i'câz kelime ve cümle düzeyinde olmak üzere ikiye ayrılır. Bizi özellikle kelime düzeyinde icaz ilgilendirdiği için onu biraz açmak istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de anlatım, yaratılmış bir varlığa nispetle en iyi şekilde tasarlanmış ve en mükemmel şekilde ifade edilmiştir. Öyle ki kelimenin seçimi bir başka kelimenin yerine konulmasını imkansız kılacak şekilde isabetli yapılmıştır. Bu yüzden Kur'an'da kullanılan kelimeler için eşanlamlılık söz konusu değildir. Her kelime yerine bir başkası geçemeyecek şekilde özel bir anlam taşır. Örnek olarak, eşanlamlı olarak kabul edilen iki kelime- bunlar (عمل) ve (فعل)'dir- arasındaki nüansları ve Kur'an'daki kullanımlarını vereceğiz:

a) (عمل) fiili, zaman alan işlerde kullanılırken, (فعل) tam tersi bir anda olup biten, bir anda yapılan işler için kullanılır. Bu yüzden Kur'an'da salih amelin işlenmesi

¹⁶¹ eş-Şayi , *el-Furûku'l-Lügaviyye* s.165-170.

¹⁶² eş-Şayi . *el-Furûku'l-Lügaviyye* s.181-203.

¹⁶³ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 1/181; el-Hattâbî, *Selâse Resâil fi İcâzi'l-Kur'an*, (Tah: M. Halefullah-M. Za'lûl), Mısır, t.y., s.29; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 51; ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/118.

¹⁶⁴ Fadl Hasen Abbas, *İtkânü'l-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Amman, 1997, 1/113-114.

(فعل) fiiliyle değil (عمل) ile ifade edilmiştir.¹⁶⁵ Çünkü salih amel uzun zamana ihtiyaç duyar. Öte yandan Fil Sûresi'ndeki Fil sahiplerine yapılanlar anlatılırken "Haberin yok mu, Rabbin fil ordusuna ne yaptı!" [105-Fil/1] şeklinde (فعل) fiiliyle ifade edilir. Çünkü helak bir anda olmuştur.

Bu iki yakın anlamlı kelimenin Kur'an'daki ince kullanımına dair dikkat çeken bir tespite burada temas etmek gerekmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi (عمل) kelimesi zamana ihtiyaç hisseden yapılması zor fiillerde kullanılmaktadır. Bu açıdan baktığımızda Kur'an'da bu kelimenin faili Allah olarak kullanıldığını göremeyiz. Zira Allah zorlukla karşılaşmaktan ve fiilleri yaratırken zamana ihtiyaç duymaktan, zamanla kayıtlanmaktan münezzehtir. O yüzden Kur'an'da "Allah yaptı" anlamında sürekli olarak (فعل) kullanılmıştır.

b) Aynı şekilde (عمل) fiili, canlı bir varlık tarafından amaç güdülerek işlenen fiiller için söz konusudur. Bu anlamda (فعل) den daha özeldir. (فعل) Amaçsız bir şekilde bir canlının işlediği fiillerde kullanılabilirdiği gibi, cansız varlıklar için de kullanılabilir. O yüzden Allah, müminlerin bir özelliği olarak salih amel işlemlerinden bahsederken, bu kelimeyi kullanmakla, bu işin bir amaç sonucu işlendiğini vurgulamaktadır.

Bunun tersine putanedeki putların kırılmasından sorumlu tutulan Hz. İbrahim, toplumuna karşı yaptığı savunmada; (قَالَ بَلْ فَعَلْتُمْ كَيْدًا) [21-Enbiya/63] "tam aksine şu büyükleri yaptı, dedi" derken, (فعل) fiilini kullanmıştır ki bu yapılan işin cansız bir varlık tarafından şuarsuz bir şekilde yapıldığını göstermektedir.¹⁶⁶

Aslında edebî i'câz yalnızca kelime düzeyi ile de sınırlı değildir. Harflerin kullanımını açısından da durum aynıdır.

f) Nâzair ve Eşanlamlılık: Kur'an ilimleri içerisinde eşanlamlılığı doğrudan ilgilendiren konulardan birisi de *el-Vücûh ve'n-Nazair*'dir. Vücûh'un tanımına ve çokanlamlılıkla ilişkisine bir sonraki konuda yer vereceğimiz için burada yalnızca nazâir üzerinde duracağız.

¹⁶⁵ 2. Bakara/62; 5. Mâide/69, Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Abdülbaki, *el-Mucemu'l-Müfehres li Elfazil-Kur'an'l-Kerim*, Kahîre, 1988, s. 613.

¹⁶⁶ Fadl Abbas, *İtkanü'l-Burhan*, 1/114-115. Hz. İbrahim'in bu ifadesinde (فعل) fiilinin kullanılmasıyla, hem putun cansızlığı vurgulanmış, hem de bunun şuarsuz bir fiilin sonucu olduğu, yani putun bunu şurlu bir şekilde yapamayacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla Hz. İbrahim bir taraftan kendisini karşı tarafın tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle savunurken; diğer taraftan temel tezi olan putların kendisine dahi faydası olmayan cansız varlıklar olduğunu yinelemiştir.

Nazâir'in tanımı konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki; Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ve ed-Dâmeğani (ö.478/1085)'ye ait ilk dönem eserlerinde nazâire dair bir tanım bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Mukâtil b. Süleyman'ın verdiği örneklerden hareketle bir tanım yapmak gerekirse şöyle denilebilir; " nazâir, bir kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır". Yalnız belirttiğimiz gibi bu örneklerden hareketle ortaya konan bir tanımdır.¹⁶⁸

Kur'an ilimlerine dair eserler içerisinde ise, gerek *el-Burhan*'da olsun gerekse *el-İtkan*'da, vücûha dair tanımlara şahit olduğumuz halde, nazâire dair, tanım diyebileceğimiz türden bir açıklamaya tanık olmuyoruz.¹⁶⁹

el-Vücûh ve'n-Nazâir ilminin olgunluk dönemi eseri olarak kabul edilebilecek İbnü'l-Cevzî (ö.597/1193)'ye ait olan *Nüzhe*'de ise şu şekilde bir tanımlama ile karşılaşmaktayız: " *Kur'an'da yer alan, lafız ve hareke bakımından aynı kelimelere nazâir, bunların farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesine ise vücûh*" denir.¹⁷⁰

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1193)'nin bu tanımını Katip Çelebi (ö.1067/1657) ve Kannûci (ö.1307/1889) de benimser.¹⁷¹ Tanımı bir örnekle biraz açmak istiyoruz; (هدى) kelimesi Bakara/5'te, "beyân"; Âli İmran/73'de, "din"; Meryem/76'da "iman"; Râ'd/7'de ise "davetçi" anlamlarına gelmektedir.¹⁷²

Buna göre adı geçen ayetlerdeki (هدى) kelimeleri lafız ve hareke bakımından aynıdır. Bu açıdan ortaya çıkan benzerliğe "nazâir" denmekte; öte yandan, bu kelimelerin anlam itibariyle buldukları bağlama/yere göre değişiklik göstermelerine yani; beyan, din, iman gibi farklı anlamlara gelmelerine de "vücûh" denilmektedir.

¹⁶⁷ Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazair*, (Nrş. Ali Özek), İst.,1993. Nitekim eseri yayına hazırlayan Ali Özek de eserin girişinde müellife ait tanım vermek yerine başkalarına ait tanımlar vermiştir. Bkz. a.g.e 26-27. ed-Damagani'nin *el-Vücûh ve'n-Nazair*'i için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Eser üzerine doktora çalışması yapan Ekber Bihruz Ali-âbâd da müellife ait bir tanımdan söz etmemektedir. Bkz. Ekber b. Ali-Âbâd, *Al-Damgani ve Kitâb Al-Vucuh va'l-Nazair*'i İst., 1968. Eserin neşredilen kısmı, asıl tezin birinci kısmının bir faslı ile ikinci kısmını ihtiva etmektedir. Ayrıca bkz. ed-Dâmeğani, *el-Vücûh ve'n-Nazair*, (Tah.A. Seyyid Ehl) Beyrut, 1985, s.12

¹⁶⁸ Örnekler için bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh*, s.13, 15, 16.

¹⁶⁹ ez-Zekreşi, *el-Burhan* adlı eserinde, nazâir hakkında şu açıklamayı yapar (و النظائر كالأنفاظ المتواضعة) es-Suyûtî'nin aynen naklettiği, "birbirine uyumlu lafızlar gibi" bir anlama gelen bu ibareyi, tanım olarak kabul etmek ve nazâir hakkında bir fikir verdiğini söylemek güçtür. Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/102; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/445.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Tah: M. Abdulkerim er-Râdî), Beyrut, 1985, s. 83. İbnü'l-Cevzî'nin tanımda yer verdiği "hareke bakımından aynı olma" şartına kendisinin de tam olarak uyduğu söylenemez. Bkz. a.g.e, s. 136-137; 416-417.

¹⁷¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/2001. Krş. el-Kannûci, *Ebcedü'l-Ulûm*, Bhopal, 1295,2/685.

¹⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Vücûh*, s. 626-627.

Buraya kadar nazâire dair yapmış olduğumuz tanım ve açıklamaların dilbilimcilerin kastettiği “eşanlamlılık”la uzaktan yakından bir alakası olmadığı açıktır.

Son dönem Türkçe kaleme alınmış Tefsir Usûlü kitaplarında nazâire dair yapılan tanım ise farklıdır. *Nazâir*: “Kur’an’daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesidir.”¹⁷³ Cahim, nar, hutame vs.'nin aynı anlamda kullanılması gibi.

Günümüz araştırmacılarına ait bu tanımı nazar-ı dikkate aldığımız zaman, bunun müteradif anlamına geldiğini ve nazair deyince Kur’an’daki eşanlamlı kelimelerin anlaşılabilirliğini söyleyebiliriz. Ne var ki böyle bir hükmün verilebilmesi için adı geçen, kaynağı belirsiz tanımın klasik eserler referans gösterilerek temellendirilmesi gerektiğini, aksi takdirde yapılan değerlendirme ve yorumların mesnetsiz değerlendirme ve yorumlar olacağını düşünüyoruz.

Görüldüğü üzere, Kur’an’da teradüfün mevcudiyetini savunanlar tekid ve yedi harf meselesini gerekçe gösterirken, kabul etmeyenler ise Kur’anda eşanlamlılığı kabul etmenin, Kur’an’ın edebî i’câzına hâlel getireceğini ileri sürmüşlerdir.

Kur’an’daki müteradif olduğu iddia edilen kelimelerin sayısına gelince; bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.¹⁷⁴

2. Besâirden Örnekler

el-Fîruzâbâdî’nin, *er-Ravdu’l-Meslûf fîma lehû İsmâni İlâ Elûf ve Terkîku’l-Esel li-Tasfîki’l-Asel* gibi eserlerinden hareketle¹⁷⁵ - ki bu eserler bir nesnenin farklı isimlerini bir araya getirmeye yönelik bir derleme faaliyetidir.- Arap Dilin’de eşanlamlılığın mevcudiyetini kabul ettiğini söylesek bile, Kur’an’da eşanlamlılık hakkında ki görüşünü tespit için, Kur’anda geçen müteradif olduğu iddia edilen kelimelere dair yapmış olduğu izahlara bakmamız gerekmektedir.

¹⁷³ Bkz. Okiç, Tayyîb, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, İst., 1995. s.135; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 185; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst., 1991, s.201. Krş. Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İst. 1998. s. 179. Sayın Cerrahoğlu’nun kaynak göstermeksizin muhtemelen Okiç’ten kısmen naklederek eserine aldığı tanımı Muhsin Demirci de kitabında Cerrahoğlu’nu kaynak göstererek aynen nakleder. Ne varki Sayın Demirci’nin referansları arasında, Katip Çelebi’nin *Kesfî’z-Zünûnu* da vardır ki biz, Katip Çelebi’nin İbnü’l-Cevzî’den aynen naklettiği ve yukarıda tercümesini de verdiğimiz tanımın Sayın Demirci’nin verdiği tanımla herhangi bir alakası olmadığını düşünüyoruz. Muhtemelen bir yanlış anlama sözkonusudur. Bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 179; krş. Katip Çelebi, *Kesf*, II/2001. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *Nüzhe*, s.83.

¹⁷⁴ Kur’anda müteradif kelimelerin sayısı hakkında farklı görüşler için bkz. Aişe Abdurrahman, *el-İcâzü’l-Beyânî*, s.215-235. Krş. eş-Şayî’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 215-292; el-Münecçid, *et-Terâdüf fi’l Kur’an*, s. 136-217.

¹⁷⁵ Bkz. es-Suyûti, *el-Müzhir fi Ulûmi’l-Lüğa*, (Tas. Fuad Ali Mansur), Beyrut, 1998, 1/320; eş-Şayî, *el-Furâk*, s.75.

Aslında müellif kelimeler arasındaki nüansın varlığını kabul etmektedir. Nitekim (خوف خشية وجل رهبة) kelimeleri arasında ki anlam farklılıklarını belirlerken; “bunlar eşanlamlı kelimeler olmayıp yakın anlamlı kelimelerdir” demektedir.¹⁷⁶

Besâir'de tespit edebildiğimiz kadarıyla, aralarında nüans olduğu halde eşanlamlı olduğu izlenimini veren otuziki kadar kelime mevcuttur. Bu arada eşanlamlı kabul edilen, Kur'anda geçtiği halde müellifin yer vermediği kelimeler mevcuttur.¹⁷⁷

Besâir'de tespit edebildiğimiz eşanlamlı izlenimini verdiği halde aralarında nüans bulunan kelimeler şunlardır:

(انفجرت - انبجست) ¹⁷⁸ ,	(إختيار - إصطنى - إجتبى) ¹⁷⁹ ,	(الطمانينة - السكينة) ¹⁸⁰ ,
(بسل - حرام) ¹⁸¹ ,	(بدن - جسد) ¹⁸² ,	(التفويض - التركل) ¹⁸³ ,
(اترك - اجتنب) ¹⁸⁴ ,	(ظن - حسب) ¹⁸⁵ ,	(أتى - جاء) ¹⁸⁶ ,
(حرز - حرس) ¹⁸⁷ ,	(طبع - ختم) ¹⁸⁸ ,	(حُسف - كسف) ¹⁸⁹ ,
(خضوع - خشوع) ¹⁹⁰ ,	(خوف - خشية) ¹⁹¹ ,	(خلاف - ضد) ¹⁹² ,
(جسد - جسم) ¹⁹³ ,	(تعود - جلوس) ¹⁹⁴ ,	(عوض - بدل) ¹⁹⁵ ,
(التمنى - الرجاء) ¹⁹⁶ ,	(دقّ - رقّ) ¹⁹⁷ ,	(شكر - حمد) ¹⁹⁸ ,
(صدق - زكوة) ¹⁹⁹ ,	(صفح - العفو) ²⁰⁰ ,	(ظلل - الندى) ²⁰¹ ,

¹⁷⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/545.

¹⁷⁷ Kur'anda geçtiği halde *Besâir*'de yer almayan eşanlamlı kelimelere örnek olarak (أنس - أيسر), (شتى - أشات), (أقسم - حلف) ve (تصدع - تحطم)'yı verebiliriz. Bunların değerlendirmesi için bkz. Bintü's-Şatî, *el-İcâzü'l-Beyânî*, s.217-221-224-233.

¹⁷⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/44.

¹⁷⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/177; 3/462-467.

¹⁸⁰ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/165; 3/516-517.

¹⁸¹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/248.

¹⁸² el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/233.

¹⁸³ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/235-326.

¹⁸⁴ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/397.

¹⁸⁵ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/460-463.

¹⁸⁶ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/411-413.

¹⁸⁷ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/449.

¹⁸⁸ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/494-495.

¹⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/540.

¹⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/541-543.

¹⁹¹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/544-546.

¹⁹² el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/561-565.

¹⁹³ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/382-383.

¹⁹⁴ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/388.

¹⁹⁵ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/261-217.

¹⁹⁶ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/45-50.

¹⁹⁷ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/93.

¹⁹⁸ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/240-334.

¹⁹⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/393-408.

²⁰⁰ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/421-422.

²⁰¹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 3/510.

(202) (فعل - عمل) , (203) (قلب- فزاد) , (204) (قلب - عقل) ,
(205) (كاهن - عراف) , (206) (ملل - دين) , (207) (ألقى - وجد) ,
(208) (الوصيلة - الوسيلة) , (209) (الحط - الوضع) ,

Bu kelimeler içerisinde dikkat çeken bazı örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

1-) (المدح) (حمد) : (شكر) ve (حمد) den daha özel, (الشكر) den ise daha geneldir. Zira (المدح) insanın ihtiyarıyla ilgili konularda söz konusudur. İnsan : uzun boylu oluşu, yada güzel yüzlü oluşu sebebiyle övüldüğü gibi; aynı şekilde cesareti, cömertliği ve ilmi sebebiyle de övülebilir. İşte hamd, bu tür yerlerde söz konusudur. Öte yandan şükür yalnızca nimet karşılığı olur. O yüzden şükür kavram olarak hamdi karşılamaz.²¹⁰

Müellif aynı yaklaşımı el-Kamus'ta sergilememekte ve (حمد) kelimesini şükürle açıklamaktadır.²¹¹ Yukarıda nakletmiş olduğumuz malumatı ise Müfredat'tan almıştır.²¹²

2-) (خشية) : Saygıyla karışık korku demektir. Çoğunlukla kendisinden korkulan varlığa dair mevcut bir bilgiden kaynaklanır. Bu yüzden (اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) [35-Fatır/28] “Allah'tan ancak alim kullar korkar” ayetinde “haşyet/korku” alimlere tahsis edilmiştir.²¹³

er-Râgıb'tan isim vermeksizin²¹⁴ “haşyete” dair naklettiği tanımları ayetlerden örnekler getirmek suretiyle temellendirir. (لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ اِمْلَاقٍ) [17-İsra/31]. “Çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin” insanların çocuklarını açlık korkusuyla öldürmeleri²¹⁵ bir bilgiye değil zanna dayanmaktadır. Zandan kaynaklanan bu tür bir

²⁰² el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 4/102-202.

²⁰³ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 4/218.

²⁰⁴ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 4/288-291.

²⁰⁵ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 4/398.

²⁰⁶ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 5/517-518.

²⁰⁷ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 5/162-164.

²⁰⁸ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 5/217.

²⁰⁹ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 5/231-233.

²¹⁰ el-Fîruzâbâdî, a.g.e., 2/499; *el-Kamûs*, s.355; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1/600; er-Râgıb, *Müfredat*, 256; el-Halebî, *Umde*, 1/519-520.

²¹¹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*, 355.

²¹² er-Râgıb, *Müfredât*, s.256.

²¹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/544-546. Krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 283-284; el- Halebî, *Umde*, 1/583.

²¹⁴ er-Râgıb, a.g.e., 283

²¹⁵ Müellif ayetten, açlık endişesini insanların kendileri için değil de çocukları adına duyduğunu anlamaktadır. Kanaatimizce bu yorum, hem ayetin kapsamını daraltmakta, hem de “Onları da sizi de rızıklandıran biziz!” şeklindeki ayet bağlamına uygun düşmemektedir. O yüzden söz konusu endişeyi hem kendi adlarına hem de çocuklarının adına duyduklarını söylemek daha doğru olur düşüncesindeyiz. (Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/544. Krş. Esed, *Kur'an Mesajı*, s.565)

korkunun yersiz olduğunu ise bizzat ayet ifade etmektedir. Demek ki korkunun kaynağı bilginin dışında bir şey de olabilmektedir. Nitekim bu durumu göz önüne alan müellif, “çoğu zaman” demek sûretiyle, gerekli açıklamayı yapmıştır.

Havf kavramına yaptığı tanım ise farklılık arz eder. Havf maddesinde; “*zanna ya da bilgiye dayalı bir işareten hareketle, hoş olmayan bir durumun başa gelmesinden endişe duymak*”²¹⁶ şeklinde psikolojik bir tanım yaparken , havfla haşyet arasındaki farkı belirttiği, haşyet maddesinde ise Cüneyd Bağdadî (ö.298/910)’den naklen tasavvufi bir tanım vermeyi tercih eder.²¹⁷

Diğer taraftan iki kelime arasındaki nüansları örneklendirme yoluyla anlatır: “Düşman, sel vs. ile karşılaşan bir kimse, iki tavırdan birini sergiler; ya kaçır ki bu havftır veya güvenilir bir yere çekilir bu da haşyettir”²¹⁸

Bu arada, Allah’dan korkmanın arslan gibi yırtıcı bir hayvan karşısında hissedilen türden bir korku olmadığına, bilakis Allah’tan korkmanın masiyetleri terk etmek ve itaatkar davranmaya çalışmak şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.²¹⁹ el-Fîruzabâdî, kelimenin semantik anlamını verecek kullanımlardan ve özellikle de Kur’an’ın kullanımından hareketle tanımlar yapıp nüansları ortaya koyacağı yerde, kelimenin daha sonra kazandığı terim anlamlarını vermeyi tercih etmiştir. Tabii ki böyle bir metotla kelimenin sahip olduğu nüansı belirlemek mümkün görünmemektedir.

Halbuki Ebu’l-Beka (ö.1093/1683) bu işaret ettiğimiz hususları dikkate alır. Örneğin (خشية)’in (خوف)’dan daha ileri derecede olduğunu, öz manayı tespit ederek ortaya koymaya çalışır: “Haşyet, havfdan daha şiddetlidir. Çünkü kelime Arapların شجرة خاشعة sözünden alınmıştır ki tamamen kurumuş ağaç demektir. Havf ise, eksilmek demektir ki (ناقة خوفاء) sözünden alınmıştır, ‘hasta deve’ demektir.²²⁰ Öyle anlaşılıyor ki bir şeyin kuru olmasıyla, hasta olması aynı şeyler demek değildir. İşte bu farktan esinlenerek (خشية)’in (خوف)’dan daha şiddetli olduğu sonucuna varmıştır.

Ebu’l-Bekâ’ya göre; haşyet, kendisinden haşyet duyulan varlığın büyüklüğünden ileri gelir. İsterse haşyet duyan karşısındakinden daha güçlü olsun. Havf

²¹⁶ el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/576.

²¹⁷ el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/545 Cüneyd’ten naklettiği tanım şu şekildedir: Havf ; “*her nefes alış verişte her an azap görebilirim endişesidir.*”

²¹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/545.

²¹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/576. Krş. er-Râğb, *Müfredât*, s.303.

²²⁰ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.428.

ise; korkan kimsenin zayıflığından ileri gelir, isterse korkulan nesne basit bir şey olsun.²²¹

3-) (الإصطفى الإجتباء الإختيار) müellif, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan bu kelimeler arasında fark olduğuna işaretle şöyle der: (الإصطفى) sözlükte bir şeyin safını, arısını almak demektir. Tıpkı (الإختيار)'ın bir şeyin en iyisini almak demek olması gibi. (الإجتباء) ise bir şeyin tamamını almak anlamına gelir.

Allah'ın bazı kullarını "ıstafâ" etmesi ; başkalarında mevcut olan bir kusurdan saf ve arı yaratmış olması şeklinde olabileceği gibi, böyle bir durum olmaksızın ihtiyarı ve hikmeti gereği seçmesi şeklinde de olabilir.²²²

Sözlüğünde bu tür bir ayırımdan bahsetmeyen²²³ el-Fîrûzâbâdî, pekçok yerde olduğu gibi bunu da er-Râgıb'ın *Müfredat*'ından nakletmiştir.²²⁴

(الإجتباء) dair ilave açıklama yaptığı (جبي) maddesinde ise kelimenin kök anlamı itibariyle, "havuzda su toplamak" anlamına geldiğini söyler. Kelimenin geçirdiği anlam değişmesine işaretle, haraç/vergi toplamak anlamında ki (جبيت الحراج) tabirinin, su toplamak anlamından istiare yoluyla elde edildiğini belirtir. Kelimenin tasavvuf terminolojisindeki anlamına da temas eder.²²⁵

Bu arada kelimenin A'râf/203'te kafirler tarafından tariz yoluyla yalan söylemek/uydurmak anlamında kullanıldığına dikkat çekmesi, kelimenin o dönemde sanatlı bir şekilde kullanıldığına dair önemli bir tespittir.

Nevar ki bu tespitlerinde müellifin kendisine ait olmadığını er-Râgıb'tan naklettiğini görüyoruz.²²⁶

4-) (جسد - جسم): (جسد), cisim gibidir. Yalnız cisimden daha özeldir. el-Halil (ö.175/791) şöyle demiştir; (جسد) insandan başkası için kullanılmaz. Aynı şekilde (جسد) rengi olan varlıklar için kullanılırken, (جسم) su gibi hava gibi rengi olmayan nesnelere ile boyutlu nesnelere için kullanılır. Cismin parçaları da yine cisim olarak nitelenir.²²⁷

²²¹ Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s.428.

²²² el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/178.krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s.488. ayrıca bkz. el-Halebi, *Umde*, 2/400. er-Razi ise bu kelimeler arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Bkz. er-Râzî, *Garib*, s.538, 564, 2069.

²²³ Bkz. el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamus*, s.1680.1638,498.

²²⁴ er-Râgıb, *Müfredat*, s.488.

²²⁵ "Allah'ın kulunu ictiba etmesi, ilahi bir füyûzâtı kendisine tahsis etmesi demektir. Bundan herhangi bir gayrete gerek olmaksızın çeşitli nimetler hasil olur. Bu durum peygamberler ve bazı şehit ve sıddıklar için söz konusudur."

²²⁶ Bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/367. Krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 186.

²²⁷ el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/382-383.

Müellif kelimenin Kur’anda’ki kullanımına dair ayetlerden örnekler getirir. Verdiği örnekler içinde Taha/88 ‘ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَازِجٌ): “(...) böğüren bir buzağı heykeli” el-Halil’in belirtmiş olduğu; "insandan başkası için kullanılmaz" kaydına ters düştüğü halde konuyla ilgili lehte ya da aleyhte herhangi bir yorum yapmaz.²²⁸

Öyle anlaşılıyor ki müellifin bu tutumu er-Râgıb’a olan aşırı güveninden kaynaklanmaktadır. Çünkü verdiği bilgileri kelimesi kelimesine ondan nakletmektedir.
229

Gerçi Semîn el-Halebî de er-Râgıb’tan oldukça istifade etmiştir. Ama böyle bir noktada bu görüş “tartışmaya açıktır” diyebilmektedir.²³⁰

5-) (الصفح - العفو) (الصفح); bir kimsenin suçunu görmezden gelip onun için yeni bir sayfa açmaktır. Bu yönüyle (العفو)’den daha belîğdir. Çünkü, (عفو) bir kimseye hakettiği cezayı vermemektir. Böyle olunca insan bir suçluyu cezalandırmayabilir. Bununla beraber hayatında onun için yeni bir sayfa açamayabilir.²³¹

(عفو) maddesinde kelimenin Kur’andaki kullanımıyla ilgili herhangi bir örnek vermeyen müellif, (صفح)’da örnekler verse de ilgili örneklerde niçin o kelimenin kullanıldığına dikkat çekme gereği duymaz. Halbuki Ebu Hilâl el-Askerî (ö.400/1009)’nin de dediği gibi, (صفح)’nın taşımış olduğu bu anlamdan dolayı Kur’an’da (عفو) Allah için kullanıldığı halde (صفح) kullanılmaz.²³²

3. Değerlendirme

Teradüfün pekçok açıdan tefsir ilmini de ilgilendiren dilbilimin önemli bir konusu olduğunu belirtmiştik.

Kelimeler arasındaki nüanslara sözlüğünde çoğu zaman değinmeden geçen müellif, Besâir’de bu hususa yer verir. el-Fîrûzâbâdî pek çok hususta olduğu gibi bu konuda da genellikle er-Râgıb’tan nakiller yapar ve yeni sentezlere ve yorumlara ulaşma gibi bir çaba sergilemez. Şüphesiz müteradif kelimelerin tefsir açısından en önemli tarafı, tefsir yaparken kelimenin taşımış olduğu nüanstaki hareketle Kur’anî düşünceye zemin teşkil edecek, tutarlı, derinliği olan çıkarımlar yapmaktır. Müellif ise

²²⁸ el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., 2/ 382-383

²²⁹ Bkz. er-Râgıb, *Müfredat*, s.196.

²³⁰ el-Halebî, *Umde*, 1/375.

²³¹ el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/421-422; 4/80; er-Râgıb, *Müfredat*, s. 574,486; el-Halebi, *Umde* , 2/394; 3/118-120.

²³² Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitabu'l-Furûk*, (Nşr: Ahmed Selîm el-Hımsî), Trablus,1994, s.260.

böyle bir yaklaşımdan uzaktır. Bir başka ifadeyle dilbilime ait bu olguyu Kur'an yorumunda gerektiği gibi kullanmamıştır.

B- Çokanlamlılık (Müşterek)

Çokanlamlılık hususu, eşanlamlılıkta olduğu gibi uzun boylu tartışma konusu olmamıştır. Sözlükte, ortak olmak²³³ anlamına gelen kavram, dilbilimcilere göre; “Bir kelimenin hakikat ya da mecaz yoluyla birden fazla anlama gelmesidir.”²³⁴ Filolog bir müfessir olan er-Râğıb el-İsfehanî (ö.425/1033)'ye göre ise; iki yada daha fazla kelimenin, harflerinin sırası, sayısı ve hareketleri bakımından aynı, anlam bakımından ise farklı olmalarıdır.²³⁵ Genel olarak, bazı sözcük ya da terimler için iki ya da daha fazla anlama sahip olma, iki ya da daha fazla şekilde anlaşılabilme özelliğidir diyebiliriz. Daha özel olarak da, bir sözcüğün dilde birden çok görevde kullanılması durumunu ifade eder. Doğal dillerde yer alan sözcüklerin büyük bir kısmı bu anlamda çok anlamlıdır, yani birden çok görevde kullanılır.²³⁶ Çok anlamlı kelimelere örnek olarak, الكلب - الحبيب - العقل - كذب - البحر - الأحمر - الهلال - العين kelimelerine verebiliriz.²³⁷ Bunlardan (العين) kelimesi, çok anlamlı kelimeler içinde en geniş anlama sahip kelimelerden biridir. Anlamlarından bazıları şu şekildedir:

- a) Göz organı,
- b) Su kaynağı,
- c) Altın,
- d) Güneş,
- e) Peşin mal,
- f) Casus,
- g) Sürekli yağan yağmur,
- ğ) Bir şeyin en iyisi,
- h) Bir şeyin kendisi,
- i) Ayın harfi²³⁸,

²³³ el- Fîrûzâbâdî, *el-Kamus*, s. 1220; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 3/96.

²³⁴ Abdülkerim Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 112. İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 212; Muhammed Âlü Yâsin, *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye*, s. 416. Krş. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/190. Huseyn Alü Yasin, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Bağdad, t.y., s. 46-51; Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 192.

²³⁵ er-Râğıb, *Mukaddime*, s. 82.

²³⁶ Cevizci, *Puradigma*, s.193-194.

²³⁷ Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 194-198.

²³⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, (Tah: Ahmed Abdülgafûr Attâr) Beyrut, 1990, 6/2170-2171; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamus*, s. 1572; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1990, Beyrut, 13/301-309.

(العين) kelimesine dair daha fazla anlam zikretmek mümkünse de bir fikir vermesi bakımından bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Çokanlamlılığın tanımı konusunda yukarıda vermiş olduğumuz dilbilimcilere ait tanımla, usulcülere ait tanım arasında hemen hemen bir farklılık yoktur. Onlara göre müşterek; “*bir lafzın, hakikat olmak üzere iki ya da daha fazla farklı anlama gelmesidir.*”²³⁹

Çokanlamlılığa dair günümüze ulaşan en eski kitap; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö.226/840)’a ait olan “*Kitabu’l-Ecnâs min Kelâmi’l-Arab ve mâ İştibehe fi’l-Lafz ve İhtelefe fi’l Mânâ*” adlı eserdir. Yaklaşık 150 kelime içerir. Onu el-Müberred (ö.286/899)’in, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelafa Ma’nâhu* adlı eseri izler. Kerraru’n-Neml (ö.310/922)’in “*el-Münecced fi’l-Lüğa*” adlı eseri ise yaklaşık 900 kelimeyi içine alan çaplı bir eserdir. Bu arada el-Asmaî (ö.216/831) ve el-Yezîdî (ö.202/817)’nin de konuyla ilgili kitapları olduğu ve fakat bize ulaşmadığı belirtilmektedir.²⁴⁰

Çokanlamlılığın mevcudiyeti hususunda Kadîm Arap Dilbilimcileri arasında ciddî bir görüş ayrılığına rastlanmaz.²⁴¹ Halil b. Ahmed (ö.175/791), Sîbeveyh (ö.180/796), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.215/830) el-Asmaî (ö.216/831), Ebû Ubeyd (ö.224/838), el-Müberred (ö.286/899), İbn Cinnî (ö.393/1002) , İbn Faris (ö.395/1005), es-Seâlebi (ö.429/1037), es-Suyutî (ö.311/1505) gibi bilginler kabul ederken, İbn Deresteveyh (ö.327/938) böyle bir durumun anlam kargaşasına yol açacağını, halbuki dilin anlamlara açıklık getirmek, anlamları birbirinden ayırt etmek üzere var olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır.²⁴² Günümüz dilbilim anlayışında da görüldüğü üzere; çok anlamlılığın en önemli sonucu yanlış anlamadır. Buna göre, yanlış anlama herhangi bir deyim, içinde geçen bir ya da birkaç sözcüğün değişik anlamlarda ya da görevlerde

²³⁹ Bkz. Ebû Ali eş-Şâşî, *Usulü’s-Şâşî*, Beyrut, 1982, s. 36; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü’l-Lügaviyye*, s. 112; Muhammed Alü Yâsin, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 416. el-Cürcanî kavramın çeşitli açılardan kullanımlarına da yer verir ve şöyle der: “(.....) iki şey arasındaki ortaklık eğer nevî türünden bir ortaklık ise, Zeyd ve Amr’ın insan olma noktasında ortak olmaları gibi buna “mümâsele” denir. Eğer bu ortaklık, cinsle ilgili bir ortaklıksa buna “mücânese” denir. İnsan ve atın canlı olma noktasındaki ortaklıkları gibi. Eğer genişlik ya da sayı ile ilgili bir ortaklık ise, bir zira’ tahtayla bir zira’ elbisenin uzunlukta ortak olmaları gibi, buna “madde” denir. Eğer bu ortaklık keyfiyette söz konusu ise; buna da “müşâbehe” denir. İnsan ve taşın siyah renkte ortak olmaları gibi. Eğer izafette bir ortaklık sözkonusu ise, Zeyd ve Amr’ın, Bekr’in çocukları olması gibi, buna da “münasebet” denir. Ortaklık şekil itibariyle ise; “müşâkele” denir. Yer küre ve atmosferin küremsi olma noktasında ortak olmaları gibi. Eğer özel bir konum itibariyle bir ortaklık sözkonusu ise buna “muvâzene” denir. Boyut itibariyle farklılık olmaz. Feleklerin yüzeyinde olduğu gibi. Bkz. el-Cürcanî, *et-Tarifât*, s. 227-228

²⁴⁰ Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delaletü’l-Lügaviyye*, s. 116 İbrahim Enis, Ebû Ubeyd’e ait bu eserin 300 kelime içerdiğini söyler. Bkz. İbrahim Enis, *Delâletü’l-Elfâz*, s. 214.

²⁴¹ es-Suyutî, *el-Müzhir*, 1/293; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü’l-Lügaviyye*, s. 115

²⁴² es-Suyutî, *el-Müzhir*, 1/303; Âlû Yâsin, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye*, s. 417-418.

kullanılabilmesinden ötürü, belli bir bağlamda ne gibi bir niyeti iletme amacıyla kullanılmış olduğunun anlaşılmasından ileri gelir.²⁴³ Bu durumun, anlam kargaşasına yol açmasa bile, yorum farklılığına yol açtığı bir gerçektir. Dolayısıyla herhangi bir metnin, dil düzeyinde farklı yorumlara açık olmasının bir sebebi de içermiş olduğu çok anlamlı kelimelerdir diyebiliriz. Aslında İbn Deresteveyh bunun varlığını tamamen inkar etmez. Yalnız çeşitli sebeplere bağlı olarak nadiren vukubulacağını söyler. Ona göre bu tür kelimeler iki farklı lehçeden gelmiş, ya da söz içinde yapılmış “hazf” ve “ihtisar”dan kaynaklanmış olabilir. Nihayet zamanla iki lafız birbirine karışır ve fark edilmez hale gelir.²⁴⁴

İbn Deresteveyh'e göre bu nevi kelimeler, delalet ettikleri manalardan birinde hakikat, diğerinde ise mecazdırlar. Çünkü, bir lafız hakiki anlamında birden fazla kullanılmaz.²⁴⁵

Ebû Ali Farisi (ö.337/987) de İbn Deresteveyh'le aynı görüşü paylaşır. Şu farkla ki ona göre; istiare olarak kullanılan kelime, zamanla o anlamıyla yaygınlık kazanıp sanki aslı/hakiki anlamıymış gibi algılanır ve böylece müşterek ortaya çıkar.²⁴⁶

Günümüz dilbilimcilerinden İbrahim Enis ise; anlamlardan birinin hakikat, diğerinin mecaz olduğu tespit edildiği takdirde bu tür kelimelerin çokanlamlı kabul edilemeyeceğini belirtir.²⁴⁷

Örneğin; gökcismi anlamına gelen (هلال) kelimesi, hilal şeklinde olan demirden bir tür tuzağa, yine ayakkabının hilale benzeyen kısmına ve tırnak makası ağzına denir ki bunların hepsi şekil itibarıyla hilale benzerler.²⁴⁸ Muhtemelen bunlardan gökcismi anlamında kullanılan hilal, hakikat anlamında, diğerleri ise mecaz anlamında kullanılmıştır.²⁴⁹ Enis, bu türden, aralarında anlam bağı kurulabilen kelimelerin çokanlamlı kabul edilemeyeceğini söyler.²⁵⁰ O halde bir kelimenin çokanlamlı kabul edilebilmesi için aralarında anlam bağı kurulamayacak türden anlamlara sahip olması gerekir. Mesela (الأرض) kelime yerküre anlamına geldiği gibi, nezle anlamına da gelir.

²⁴³ Cevizci, *Paradigma*, s.194.

²⁴⁴ es-Suyûti, *el-Müzhir*, 1/303; Âlü Yasin, *ed-Dirasâtü'l-Lügaviyye*, s. 417-418; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 115.

²⁴⁵ Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 193.

²⁴⁶ Âlü Yasin, *ed-Dirasâtü'l-Lügaviyye*, s. 114.

²⁴⁷ İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 213.

²⁴⁸ Enis, a.g.e., s. 214.

²⁴⁹ Abdülkerim Mücahid, *ed-Delaletü'l-Lügaviyye*, s. 117.

²⁵⁰ Küçükkalay, İbn Deresteveyh'in görüşünü, elimiz de hakikatle mecazın ayrımını yapacak bir kriter olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Kanaatimizce Enis'in ortaya koyduğu, “anlam bağı kurma” hususu bu ayırım için önemli bir ölçüdür. Krş. Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 193; Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 214.

Aynı şekilde (خال) kelimesi, “teyze” anlamına geldiği gibi “yüzdeki ben” anlamına da gelir ki bunlar arasında herhangi bir bağ kurmak mümkün değildir.²⁵¹

Aksan ise Enis'in tam aksine çok anlamlı ögelerde, çeşitli anlamlar arasında mutlaka bir ilişki bulunacağını savunur.²⁵²

Müştereği kabul edenlere göre, “anlam denilen olgu sınırsız, kelime ise sınırlıdır. Bu bakımdan sınırsız bir dünyayı, sınırlı sayıda ögelerle ifade etmek zor, hatta imkansızdır. O yüzden müşterek kaçınılmazdır”.²⁵³

Kısaca müşteriğe karşı çıkan görüşle, benimseyen görüş arasındaki temel farklılık: Karşı çıkanların, kelimenin taşıdığı anlamların tamamında hakikî anlamda olma şartını ileri sürmeleri bunun göstergesi olarak da; çeşitli anlamlar arasında herhangi bir anlam bağı bulunmamasını göstermiş olmalarıdır.

Çağdaş dilbilimciler bir kelimenin anlamları arasında herhangi bir anlam bağı bulunmamasına “eşadlılık” demektedirler.²⁵⁴ Dolayısıyla bunun üzerinde durduğumuz, sözcüklerin birden çok kavramı yansıtır duruma gelmiş olmaları demek olan çokanlamlılıkla bir ilişkisi yoktur.²⁵⁵

Arap Dilin’de çokanlamlılığa sebebiyet veren amillere dair şu hususlar gösterilmektedir.

1-) Anlamla ilgili sebepler²⁵⁶

- a) Kelimenin hakiki anlamdan mecazî anlama geçmesi.
- b) Göstergenin genişlemesine bağlı olarak ortaya çıkan gelişme.
- c) Kelimenin bayağı bir anlama sahip olması sonucu ortaya çıkan değişme.

²⁵¹ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 214.

²⁵² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/191.

²⁵³ Suyûti, *el-Müzhir*, 1/293; Âlü Yâsin, *ed-Dirasâtü'l-Lügaviyye*, s. 417.

²⁵⁴ Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/194-195. Batı Dillerinde eşadlılığa, homonymy, çokadlılığa ise, polysemy denmektedir. Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 112.

²⁵⁵ Aksan, a.g.e., 3/191.

²⁵⁶ **Anlamla İlgili Sebepler:**

a) Kelimenin hakiki anlamdan mecazî anlama geçmesi çokanlamlılığı ortaya çıkararak en önemli sebeplerden birisidir. Kelime istiare ya da mecaz yoluyla yeni bir anlam kazanır, zamanla bu yeni anlam yerleşir. (Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 121-122.)

b) Çokanlamlılık bazen, göstergede ortaya çıkan değişikliğe paralel olarak ortaya çıkabilir. Örneğin bir zamanlar yazı yazmak için kullanılan kuştüyüne (ريشة) denirken, bu gün madenden imal edilen yazım araçlarına aynı ad verilmektedir.

c) Kelimenin sahip olduğu anlamlardan birisinin müstehcen olması, ya da kötü bir düşünceyi çağrıştırmaya veya gayri makul bir anlamla alakalı olması sonucu ortaya çıkar. (Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 83)

2-) Lehçelere ilişkin Sebepler²⁵⁷

3-) Ses Yapısına İlişkin Sebepler²⁵⁸

4-) Haricî Sebepler.²⁵⁹

5-) Biçim bilim Kurallarına İlişkin Sebepler²⁶⁰

1-Kur'an'da Çokanlamlılık

a) *Çokanlamlılık ve Tefsir*: Dilbilim konuları içerisinde tefsir ilmini doğrudan ilgilendiren en önemli konulardan birisi de kuşkusuz çokanlamlılıktır. Zira Kur'an'daki yorum farklılığını ortaya çıkaran sebeplerden birisi de; Kur'an'da ki bazı kelimelerin birden fazla anlama gelmesidir.²⁶¹ Bundan dolayıdır ki müfessirin sahip olması gereken ilimlerden bahsedilirken, derinlemesine bir lügat bilgisine sahip olması gerektiği vurgulanır. Gerekçe olarak da ayette geçen kelimelerin çokanlamlı kelimelerden olma ihtimali gösterilir.²⁶² Haliyle müfessir, kelimenin sahip olduğu bu birçok anlamdan yalnızca birisini bildiği takdirde, diğerini yorumlamada gözardı etmiş olur ki bu da kendisini isabetsiz bir yoruma götürebilir.

es-Suyûtî (ö.911/1505)'nin belirttiğine göre, İbn Sa'd (ö.230/884)'ın Ebu'd-Derdâ (ö.32/652)'dan mevkufen tahriç ettiği bir rivayette, Kur'an'da bir kelimenin birden fazla anlama gelebildiğini/vücûhunu farketmek, gerçek anlamda Kur'an'ı anlamak olarak nitelenmiştir.²⁶³

²⁵⁷ **Lehçelere İlişkin Sebepler**: Çokanlamlılığın oluşmasındaki temel etkenlerden biridir. Kelimenin iki farklı kabileden ya da farklı ortamlarda kullanılmasıdır. Şöyle ki; her kabile kelimeye özel bir anlam yükler, sonra halkbilimciler bunları derlerler ve karşımıza birden çok ve farklı anlamlara gelen kelimeler çıkar. Örneğin Hicaz Lehçesinde *الهجرس* "maymun" anlamına gelirken, Temim Lehçesinde "tilki" anlamına gelir. (Bkz. er-Râgıp, *Mukaddime*, s.83; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 118-120.)

²⁵⁸ **Ses Yapısına İlişkin Sebepler**: İki kelime başlangıçta ses yapısı itibariyle farklı iken, zamanla ses değişmesi sonucu sesdeş hale gelirler. Böylece karşımıza ses yapısı aynı, anlamları farklı kelimeler çıkar. (Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 116-118.)

²⁵⁹ **Haricî Sebepler**: Bir başka dilden gelen yabancı bir kelime, kimi zaman geldiği dilde anlam bakımından farklı, ses bakımından aynı, yani sesdeşi olan bir kelimeyle karşılaşır. Böylece çokanlamlılık dediğimiz olgu ortaya çıkar. Örneğin: Yunanca'da "kale" anlamına gelen (*برج*) kelimesinin, Arapça'da "güzelyüz" anlamına gelmesi gibi. (Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 120.)

²⁶⁰ **Biçimbilim Kurallarından Kaynaklanan Sebepler**: Kelimenin çoğul kipi itibariyle, mastar olan bir başka kelimeye benzemesi gibi. Örnek. (*نواة*)'ün çoğulu olan (*النوى*), yapı itibariyle uzaklık anlamına gelen (*النوى*)'ya benzemektedir. (Bkz. Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 121-122.)

²⁶¹ Suud b. Abdullah el-Fenîsân, *Ihtilafu'l-Müfessirin Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad, 1997, s. 99,103.

²⁶² ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/266.

²⁶³ es-Suyûtî, *Mütaraku'l-Akrân*, (Nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 1988, 1/388.

Uslucüler arasında, çokanlamlı bir kelimenin, cümle içerisinde aynı anda birden fazla anlama gelip gelmeyeceği de tartışma konusu olmuştur.²⁶⁴ Konumuzun çerçevesini aştığı için bu konuya girmeyi uygun bulmuyoruz.

Kur'an ve çokanlamlılık çerçevesinde incelenebilecek konulardan birisi de, aynı zamanda Kur'an ilimlerinin bir konusu olan el-vücûhtur. Şimdi de bunun üzerinde durmak istiyoruz.

b) Çokanlamlılık ve el-Vücûh: Kur'an'da teradüf konusunda, nazairle, müteradifin aynı şeyler olup olmadığını söyleyebilmek için nazairin tam olarak tanımını ortaya koyacak bir araştırmanın gerekliliğine dikkat çekmiştik.

Şimdi de çokanlamlılıkla vücûhun benzer yanları nelerdir? Aralarında kavram olarak farklılık var mıdır? Bunun üzerinde duracağız.

ez-Zerkeşi (ö.794/1392) ve es-Suyûti (ö.911/1505)'nin verdiği tanıma göre vücûh; "*Müşterek lafzın birden fazla anlamda kullanılmasıdır*".²⁶⁵

Bu tanımın dilbilimcilerin kastettiği çokanlamlılıkla aynı şeyler olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim vücûh ve nazâire dair eserleri bu açıdan değerlendiren *Nüzhe* muhakkikî er-Râdi'ye göre; Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm (ö.224/838)'in *el-Ecnâs* adlı eseri başta olmak üzere, Ebu'l-Umeysi'l-Ârâbi (ö.240/854)'in *Ma Ittefaka Lafzuhu* isimli eseri çokanlamlılık kavramı çerçevesinde kaleme alınmış eserlerdir.²⁶⁶

Mukatil (ö.150/767), Harun (ö.170/786) ve ed-Dâmâgani (ö.478/1085)'nin eserleri de aynı çerçevede görülmektedir.²⁶⁷

Kanaatimizce dilbilime ait bir olgu olan müşterekte sergilenen yaklaşımla, vücûhta sergilenen yaklaşım aynı olmakla birlikte, şu husus önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir; müşterek olarak kabul edilen kelimelerin anlamlarını sözlükler belirler ve sınırlarken, vücûh denilen farklı anlamların daha ziyade kelimenin içinde bulunduğu bağlamdan çıkarılan, kimi zaman mecazî, istiarelî ya da kinayeli

²⁶⁴ Abdülkerim Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 39-41.

²⁶⁵ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/102; es-Suyûti, *el-itkan*, 1/445. es-Suyûti, *Muteraku'l-Akran* dahil eserinde el-Vücûh ve'n-Nazair'le ilgili konu başlığını, *el-Elfâzu'l-Müştereke* şeklinde koyar. Bkz. *Mu'taraku'l-Akran fi İ'câzı'l-Kur'an*, (Nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 1988, 1/387.

²⁶⁶ er-Râdi, *Nüzhe*, Mukaddime, s. 34-37.

²⁶⁷ İbrahim Muhtar Ömer'e ait bu tespitin herhangi bir dayanağı olmadığını belirtelim. Bununla birlikte müellifin bu tespitini daha önce ortaya koyduğu bir hakikatte bina edermişçesine *ما تقدم واضح* demesi ilginçtir. Çünkü daha önce konuyla ilgili hiçbirşey geçmemektedir. Bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Delâle*, Kahire, 1993, s.147.

diyebileceğimiz,²⁶⁸ yoruma dayalı, bir müelliften diğerine farklılık arzeden²⁶⁹ seyyal bir yapıya sahip olduğu görülür. Bunda el-Vucûh ve'n-Nazair'in, Kur'an'ın daha kolay anlaşılmasına katkıda bulunmak maksadıyla zaman zaman nüzul sebepleri²⁷⁰ ve Mübhematü'l-Kur'an gibi Kur'an ilimlerine ait diğer disiplinlerden yararlanmasının da etkisi vardır.

Disiplinler arasındaki bu işbirliği el-Vucûh ve'n-Nazâirin kapsamını genişletirken bir yönüyle de hedefinden uzaklaştırmıştır. Örneğin (الرجال) kelimesi “erkekler, olgun/mükemmel insanlar” anlamlarına gelen bir kelimedir. Halbuki el-Vucûh'la ilgili kitaplara bakıldığında, Kur'anda bu kelimeyle, peygamberler²⁷¹, melekler²⁷², sahabe içinde sabredenler²⁷³, Kuba ahâlisi²⁷⁴, namazlarının vaktinde kılanlar²⁷⁵, fakir müslümanlar²⁷⁶, v.d. anlamlarının verildiği görülür.²⁷⁷

Bütün bu anlamların (الرجال) kelimesinin sözlük anlamları olmaktan çok, kelimenin bulunduğu bağlam itibarıyla yansıttığı, yoruma dayalı birtakım niteliklerdir.

İbrahim Enis, Kur'andaki çokanlamlı kelimelerin sınırlı sayıda olduğunu söyler.²⁷⁸ Bunların hepsi olmasa da büyük çoğunluğu aralarında anlam bağı kurulabilecek türden çokanlamlı kelimelerdir. (العين) kelimesinin “göz organı” ve “su kaynağı” anlamına gelmesi gibi. İki nesne arasında şekilsel bir benzerlik vardır. Enis'e göre Kur'an'da (أمة) gibi “insan topluluğu”²⁷⁹ “bir süre”²⁸⁰, “din”²⁸¹ gibi anlamlara gelen, aralarında anlam bağı kurulamayacak türden kelimeler ise yok denecek kadar azdır.²⁸²

²⁶⁸ el-Vucûh ve'n-Nazair'e dair eserlerin bu yönüyle bir değerlendirmesi için bkz. Ekber Bihruz Ali-âbâd, *Al-Damğânî*, s. 9.

²⁶⁹ Örneğin Mukatil b. Süleyman'a göre (هدى) kelimesinin onyededi anlamı varken, İbnü'l-Cevziye göre yirmidört anlamı vardır. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vucûh*, s. 13. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 626. Ayrıca bkz. Çetin, Mustafa, *İlahi Mesaj ve Yorumu*, Isparta, 1998, s. 146.

²⁷⁰ Konuyla ilgili örnek ve tenkitler için bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/35. (Muhakkıkın dipnotu)

²⁷¹ 21-*Enbiya*/7.

²⁷² 7-*Araf*/46.

²⁷³ 33-*Ahzab*/23.

²⁷⁴ 47-*Berâe*/108.

²⁷⁵ 24-*Nur*/37.

²⁷⁶ 38-*Sâd*/62.

²⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 326-327.

²⁷⁸ Eanis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215. Enis bu tür kelimelerin sayısına dair “onlarca” şeklinde yaklaşık bir rakam verir. bkz. Enis, a.g.e., s. 214.

²⁷⁹ 2- *Bakara*/134, 141, 213.

²⁸⁰ 12-*Yusuf*/45.

²⁸¹ 43-*Zuhruf*/22-23.

²⁸² Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215.

Öte yandan müşterekle ilgili kitaplarda sıkça yer alan (الخال) kelimesi Kur'an'da yalnızca bir anlamda kullanılmıştır.²⁸³ (الإنسان) kelimesi de yaklaşık olarak Kur'an'da 65 defa kullanıldığı halde, bunların hepsinde tek bir anlamda kullanılmıştır.²⁸⁴ Yine sürekli olarak müşterek kelimelere örnek olarak gösterilen²⁸⁵ (الأرض) kelimesi yaklaşık 500 den fazla yerde bilinen anlamıyla kullanılmıştır.²⁸⁶

2 – Besâir'den Örnekler

Öncelikle müellifin müşteregi kabul ettiğini belirtelim. Bunu (الشرك) madde-sinde, er-Ragıb'tan yaptığı bir alıntıda şöylece ifade eder, “(...)” Şirk lafzı çok anlamlı kelimelerdendir.”²⁸⁷

Bu konuda kendi ifadelerine dayanarak verilebilecek en çarpıcı örnek belki de العجوز kelimesine dair yaptığı açıklamada, *el-Kamus*'unda bu kelimeye dair seksenden fazla anlam zikrettiğini söylemiş olmasıdır.²⁸⁸ Gerçekten de *el-Kamus*'a bakıldığı zaman bunun mubalağa olmadığı görülecektir.²⁸⁹

Öte yandan müşteriğe dair belli başlı örneklerden kabul edilen (هلال) kelimesinin anlamlarını verirken bunların bir gök cismi olan hilale benzetildiğini söyler: “Bunlar şekil itibariyle hilale benzetilmişlerdir; (السنان) denilen bir tür tuzak hilale benzeyen iki kısıkaçı vardır. Bir tür yılan. Soyulmuş yılan derisi / kav. Zayıf erkek deve. Semerin iki tarafını birbirine birleştiren demir. Yuvarlak bir görünümü olan az miktarda su. Güzel yüzlü çocuk v.s.” hilal kelimesine dair bu şekilde on kadar anlam sıralar²⁹⁰ Bunları bazı ilavelerle *el-Kamus*'ta da aynen zikreder.²⁹¹

Müellife ait bu izahtan yola çıkarak müşteriğin oluşumunda teşbihi bir unsur olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Gök cismi olan hilali müşebbeh kabul etmesi, kelimenin orjini olarak onu gördüğünü gösterir ki bu durum günümüz dilbilimi tarafından ortaya konan; kelimelerin somuttan soyuta doğru bir anlam genişlemesi takip ettiği²⁹² ve bunun sonucu olarak müşteriğin ortaya çıktığı tezine de güzel bir örnek teşkil etmektedir.

²⁸³ 33-*Ahzâb*/50; 24-*Nur*/61.

²⁸⁴ 4-*Nisa*/28; 10-*Yunus*/12; 11-*Hûd*/9; 12-*Yusuf*/5.

²⁸⁵ 2-*Bakara*/61, 251; 3-*Al-i İmrân*/133; 4-*Nisa*/42, 97.

²⁸⁶ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215.

²⁸⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/314.

²⁸⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/22.

²⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*, s. 663.

²⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/331.

²⁹¹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*, s. 1384-1385. Krş. Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 3/383.

²⁹² Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s.164-165. Ayrıca bkz. *Fî'l-Lehecât*, s. 199.

Şimdi *Besâir*'de müşteriye dair tespit etmiş olduğumuz otuzdokuz kadar kelimeye yer vermek istiyoruz:

- (الشوب)²⁹⁷, (البياض)²⁹⁶, (بشر)²⁹⁵, (البال)²⁹⁴, (البلد)²⁹³,
(الزقوم)³⁰², (الذنب)³⁰¹, (الخبال)³⁰⁰, (الحفى)²⁹⁹, (الثقف)²⁹⁸,
(الغى)³⁰⁷, (الفول)³⁰⁶, (الفيلق)³⁰⁵, (غاشية)³⁰⁴, (العجوز)³⁰³,
(الفند)³¹², (الفلح)³¹¹, (الفرج)³¹⁰, (المفر)³⁰⁹, (الفتى)³⁰⁸,
(اللون)³¹⁷, (الإلتقاء)³¹⁶, (القظ)³¹⁵, (قضاء)³¹⁴, (القوم)³¹³,
(النحل)³²², (النحب)³²¹, (النجم)³²⁰, (الماعون)³¹⁹, (اللؤلؤة)³¹⁸,
(الموبق)³²⁷, (الإنسان)³²⁶, (النفس)³²⁵, (النعل)³²⁴, (نصح)³²³,
(يد)³³¹, (الهوى)³³⁰, (الهلال)³²⁹, (وجد)³²⁸

- ²⁹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/273.
²⁹⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/281.
²⁹⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/203.
²⁹⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/279.
²⁹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/337.
²⁹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/347.
²⁹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/483.
³⁰⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/525.
³⁰¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/19.
³⁰² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/131.
³⁰³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/22.
³⁰⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/132.
³⁰⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/214.
³⁰⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/154.
³⁰⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/155.
³⁰⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/170.
³⁰⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/177.
³¹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/178.
³¹¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/213.
³¹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/216.
³¹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/221.
³¹⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/276.
³¹⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/280.
³¹⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/441.
³¹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/471.
³¹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/471.
³¹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/514.
³²⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/20.
³²¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/23.
³²² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/27.
³²³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/63.
³²⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/87.
³²⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/97.
³²⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/140.
³²⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/155.
³²⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/162.
³²⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/331.
³³⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/359.
³³¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/381.

Bu kelimelere dair yapılan izahlardan bir kısmını örnek olmak üzere burada veriyoruz:

1) (البياض): Siyahın zıddıdır. (. . .) Beyaz, Araplara göre renklerin en üstünü olduğu için fazilet ve kerem beyazla ifade edilmiştir. Öyle ki ayıpsız kişiye “yüzü ak” tabir olunur.³³²

Kültüre dayalı anlam genişlemesine temel teşkil edebilecek bu açıklamadan, beyaz kelimesinin “temizlik” ve “iyilik” anlamını sonradan kazanmak sûretiyle çok anlamlı bir yapıya dönüştüğünü anlamaktayız. Aynı zamanda bu açıklama, bize o günkü Arap toplumunun renklere bakış açısı doğrultusunda, beyaz ile, ahlakî anlamdaki kirlenmemişlik arasında nasıl bir bağlantı kurduğunu da vermektedir.

2) (وجد): Bulmak. Darılmak. Üzülme. Zengin olmak. Sevmek. Kelimenin bu farklı anlamlarına dair ayet ve şiirden örnekler verir.³³³

3) (الإنسان): Kelimesi parmak anlamına gelir. Şair şöyle demiştir:

(أَشَارَتْ لِإِنْسَانٍ بِإِنْسَانٍ كَفَّهَا * لَتَقْتُلَ إِنْسَانًا بِإِنْسَانٍ عَيْنَهَا)

Anlamı: “Göz bebekleriyle bir insanı öldürmesi için parmaklarıyla birisine işaret etti.”

Kelime aynı zamanda, insan gölgesi, dağ tepesi, ekilmeyen arazi gibi anlamlara gelir.³³⁴

4) (الذنوب): Uzun kuyruklu at. Kulpu olan kova. Nasip için istiare yoluyla kullanılmıştır. Aynı şekilde dolu kova için de istiare olarak kullanılmıştır.³³⁵

Müellif kelimenin Kur’andaki kullanımlarını verir yalnız bu kullanımların kelimenin zikretmiş olduğu anlamlarıyla bir alakası yoktur.

5) (القضاء): Hüküm. Yapmak. Buyruk. Açıklama. Bir işe sözle ya da fiille son vermek. Söz ya da fiille yapılan bu iş, ilahî ve beşerî olmak üzere iki kısımdır. İlahî olana örnek olarak İsrâ Sûresi 23. ayetini örnek olarak verir: (وَكُفَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) “Rabbiniz başkasına değil, yalnızca O’na kulluk etmenizi buyurmuştu.”

³³² el-Fîruzâbâdî, *Besâîr*, 2/279; *el-Kamus*, s.822. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s.154.

³³³ el-Fîruzâbâdî, *Besâîr*, 5/162; *el-Kamus*, s. 413-414. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 854-855.

³³⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâîr*, 5/140; *el-Kamus*, s. 683.

³³⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâîr*, 3/19; *el-Kamus*, s. 110; Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 331.

Beşeri olana ise şu ayeti örnek olarak verir: (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ) “İbadetlerinizi bitirdiğiniz zaman (...)” [2-Bakara/200] Bütün bunların ardından kelimenin Kur’an’a özel kullanımlarını zikreder.³³⁶

3- Değerlendirme

Her dilde çeşitli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan çok anlamlılığı kabul etmemek mümkün değildir. Bu bir yerde çok sayıda nesneyi sınırlı sayıda öğelerle ifade etme zorunluluğunun kaçınılmaz bir sonucudur. Bir kelimenin çok anlamlı kabul edilebilmesi için sahip olduğu göstergeler arasında bir anlam bağı kurma şartına gelince; böyle bir ölçü bir yere kadar kelimelerin hakikat yoluyla mı yoksa mecaz şeklinde mi bu anlamları elde ettiğini gösterse bile, pratikte her zaman için mümkün görünmemektedir. Çünkü bir kelimenin anlamını tahlil etmek yalnızca dile ait sınırlar içerisinde gerçekleştirilecek bir iş değildir. Bazen o dili konuşan toplumların tarihin derinliklerinde kalmış kültür kalıntılarını, yaşam tarzlarını vs.'yi de bilmeyi gerektirir ki bu her zaman için mümkün olmayabilir.

O yüzden çok anlamlılığın tanımını olabildiğince geniş tutup; bir kelimenin, çok sayıda farklı anlamı göstermesidir diyoruz. Bu anlamlardan bazıları isterse bir zamanlar mecaz olup zamanla hakikate dönüşmüş olsunlar. Bu açıdan bakıldığında, iddia edilenin aksine Kur’anda sekiz on taneyle ifade edilemeyecek kadar çok müşterek kelimenin olduğu görülecektir. Bununla Kur’an’ın, çok anlamlı bir kelimenin, bütün anlamlarına yer verdiğini söylemek istemiyoruz. Nitekim el-Fîruzâbâdî’nin Besair’de yer verdiği kelime sayısı küçümsenemeyecek kadar fazladır. Müellifin çokanlamlılığı kabul ettiğine dair çok açık ifadeleri ve az da olsa bunun anlamla ilgili, ya da lehçelerle ilgili sebeplerine satır aralarında temas ettiği görülmektedir. el-Fîruzâbâdî Kur’an bağlamında kullanılan çokanlamlı kelimelerin sebebiyet verdiği herhangi bir yanlış anlama ya da yanlış anlama ihtimalinden bansetmez. Esasen bu husus, dilbilim-Kur’an ilişkisi bağlamında ele alınması gereken önemli bir konudur. Kanaatimizce bu konuyu ele alan ve bunun pratikte yorum farklılıklarına tesirini inceleyen müstakil bir çalışma yapılmalıdır.

³³⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/276. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 674-675.

C- Zıtanlamlılık (Ezdâd)

Tekil anlamı itibariyle, bir şeyin benzeri, misli ve karşıtı olmak gibi anlamlara gelen³³⁷ kelime ıstılahta; “Bir kelimenin birbirine zıt iki farklı anlamı göstermesidir.” Siyah ve beyaz anlamlarına gelen (جَوْن), büyük ve küçük anlamlarına gelen (جَل) gibi.³³⁸

Zıtanlamlılığa dair yapılan bu tanım, bir yönüyle çokanlamlılığın kapsamına girse de, “birbirine zıt” kaydı ile çokanlamlılıktan ayrılmaktadır. Zira hatırlanacağı üzere çokanlamlılığın tamında “farklılık” şeklinde belirlenen alan, zıtanlamlılığın tanımında “zıtlıkla” daraltılmıştır. Zira her zıt anlam farklı olduğu halde, her farklı olan zıt değildir.

Pek çok dilde rastlanan bu olgu Arap Dilinde Hicri II. asırdan günümüze gelinceye kadar pek çok ilim adamının ilgisini çekmiştir. Daha II. asırdan itibaren böyle bir olgunun varlığına dikkat çekilmiş ve kimi filologlar tarafından bu konuya dair derleme çalışmaları yapılmıştır. Bunların başında el-Halil (ö.175/791), el-Kisâî (ö.189/804), el-Yezîdî (ö.202/817) gibi filologlar yer almaktadır.³³⁹ Bunlara III. asrın başlarında vefat etmiş olan el-Ferra (ö.207/822), eş-Şeybânî (ö.210/825) ve Ebû Zeyd el-Ensarî (ö.215/830) gibi bilginleri de ekleyebiliriz.

H. II. asrın sonları ve III. asrın başlarıyla birlikte Kutrub (ö.206/821), Ebû Ubeyde (ö.210/825) el-Asmaî (ö.213/828), et-Tevzî (ö.238/852), İbnü's-Sikkît (ö.246/860) ve es-Sicistanî (ö.255/868) gibi bilginler tarafından konuyla ilgili derlemeler yapılmış ve bunlar eser olarak ortaya konmuştur.³⁴⁰

IV. asra gelindiğinde ise; İbnü'l-Enbârî (ö.328/939)³⁴¹ daha önce yapılmış telif niteliğindeki çalışmalardan derlemeler yapar. Bu arada bir takım metin kanıtları ve yorumlar da eklemeyi ihmal etmez. Ebu't-Tayyib el-Lügavî (ö.351/962) de benzeri bir

³³⁷ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*, s. 376; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1/160; Krş. İbn Manzur, *Lisan*, 3/263.

³³⁸ Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 122; Alû Yasin, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Bağdad, t.s., s. 99-114; Muhammed İbnü'l Kasım el-Enbârî, *el-Ezdâd*, (Tah: M. Ebu'l-Fadi İbrahim), Kuveyt, 1960, s. 1.

³³⁹ Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 123.

³⁴⁰ Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 123. el-Asmaî, es-Sicistânî, İbnü's Sikkît ve es-Sağani'ye ait ezdatla ilgili eserler, P.A. Salhanî'nin önsözüyle birlikte müsteşrik August Haffner tarafından 1913'de Beyrut'ta neşredilmiştir. Salhanî'nin önsözünde yaptığı açıklama ya bakılırsa izah ve yorumların bir kısmı kendisi tarafından, edisyon-kritik ise müsteşrik A. Haffner tarafından yapılmış.

³⁴¹ İbnü'l-Enbarî'nin, *Kitabü'l-Ezdat* adlı kapsamlı çalışması, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim'in tahkikiyle Kuveyt'te 1960 da neşredilmiştir.

çalışma ortaya koyar. Daha sonraki asırlarda ise; Ebu'l Berekat el-Enbârî (ö.577/1181) ve es-Sâgâni (ö.660/1261)'nin eser verdiğini görüyoruz.³⁴²

Bu arada İbn Deresteveyh (ö.327/938) gibi, karmaşaya ve belirsizliğe sebebiyet verdiği gerekçesiyle ezdada karşı çıkanlar da vardır. Hatta İbn Deresteveyh'in şu anda elimizde olmayan "*İbtalü'l-Ezdâd*" ya da "*Cahdü'l Ezdâd*" adında bir eser yazdığı rivayet edilmektedir.³⁴³

İbnü'l-Enbarî (ö.328/939), zıtanamlılığa karşı çıkanların delillerine yer verir: "(...) onlara göre bir lafız birbirinden farklı iki anlama sahip olduğu zaman, muhatap bunlardan hangisinin kastedildiği tayin edemez." Oysa, İbnü'l-Enbârî'nin de özellikle vurguladığı gibi, sözün içinde bulunduğu bağlam ve şartlar ne denilmek istediğini belirlemede yardımcı olur ve kapalılığı ortadan kaldırır.³⁴⁴ Buna dair Arap şiirinden iki örnek vermek istiyoruz. Muallaka şairlerinden Lebid b. Rebîa (ö.41/561) bir şiirin de şöyle der:

(كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَلٌ * وَالْفَتَى يَسْعَى وَ يُلْهِبُهُ الْأَمَلُ)

Anlamı: "Ölümden başka her şey küçüktür.

Genç, koşar çabalar, emelse onu alıkoyar."

Bağlam itibariyle (جَلَلٌ) kelimesinin "büyük" ve "ehemmiyetli" anlamına gelmesi mümkün değildir.

Diğer taraftan şairin şu beytinde ise kelime "büyük" anlamında kullanılmıştır.

قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمَّيْمَ أَخِي * فَأَذَا رَمَيْتُ يُصِيبُنِي سَهْمِي

فَلَيْتَ عَقْرَتُ لَأَعْقُونَ جَلَلًا * وَ لَيْتَ سَطَوْتُ لِأَوْهِنَنَّ عَظْمِي

Anlamı: "Ey Umeym, kardeşimi kavmim öldürdü! O yüzden oku attığım zaman bana saplanıyor. Affedersem büyük bir birşeyi affetmiş olacağım. Yok eğer saldırır da talan edersem, kendi kemiğimi kırmış olacağım."

³⁴² Abdülkerim Mücahid, *ed-Delaletü'l-Lügaviyye*, s. 124. Ayrıca adı geçen filologlar ve eserlerinin değerlendirilmesi için bkz. M. Huseyin Âlü Yasin, *el-Ezdad fi'l-Lüğa*, s. 251-262; 331-485. Yazarın bu çalışması kendisinin doktora tezi olup, ilmî usullere uygun bir şekilde kaleme alınmış nitelikli bir çalışmadır.

³⁴³ İbn Deresteveyh'in konuyla ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Huseyin Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 445-450.

³⁴⁴ el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 2; Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 124.

Beytte geçen, (جَلَل) kelimesinin küçük şeyler/suçlar anlamına geldiğini söylememiz, iftihar eden şairi küçük düşürecektir. Dahası sözün bağlamı buna müsait değildir.³⁴⁵

Görüldüğü gibi, bağlam ve karine iddia edildiği gibi bir karmaşaya imkan tanımamaktadır.

Şimdi de zıtanlılığın sebeplerine değinmek istiyoruz.³⁴⁶

- 1-) Lehçelere İlişkin Sebepler³⁴⁷.
- 2-) Anlama İlişkin Sebepler.³⁴⁸
- 3-) Sosyal ve Psikolojik Sebepler.³⁴⁹
- 4-) Biçimbilim Kurallarına İlişkin Sebepler.³⁵⁰
- 5-) Sesyapısına İlişkin Sebepler.³⁵¹

³⁴⁵ el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 2,3; el-Asmaî, *Kitabu'l-Ezdâd*, (Selâse Kütüb fi'l-Ezâd içinde) Tah: A. Haffner, 1913, Beyrut, s. 9-10.

³⁴⁶ Çokanlamlılığın sebepleri ile zıtanlılığın sebepleri kısmen benzerlik arz etmektedir. O yüzden çokanlamlılık konusunda yapmış olduğumuz açıklamalara burada tekrar yer vermeyeceğiz. Yalnızca örnek verip geçeceğiz.

³⁴⁷ **Lehçelere ilişkin sebepler:** Mesela (السدنة) kelimesinin Temim Lençesinde “karanlık”, Kays Lehçesinde “ışık” anlamına gelmesi gibi. Keza (لَمَق) Benu Ukayl lehçesinde “yazmak” Kays Lehçesinde ise “silmek” demektir

³⁴⁸ **Anlama İlişkin Sebepler:**

a) Kelimenin ilk olarak konuluşu/vad'ı itibariyle, iki zıt anlamı kucaklayacak bir anlam genişliğine sahipken, bilahare bu genel anlam unutulup kelimenin zıtanlı zannedilmesidir. Bir örnekle bunu açalım: Kur'an'da geçen ve fakihler arasında hayız görmek mi yoksa hayız müddetinin sona ermesi mi (tuhr) olduğu tartışma konusu olan (قرء) kelimesini ele alalım. Aslı anlamı, bir şeyin belirli bir vakitte yapılmasının alışkanlık haline gelmesi demektir. Kısaca buna “belirli vakit” diyebiliriz. (Bkz. İbn Manzur, *Lisan*, 1/130). Kadının hayız görmesi de, hayızdan kurtulmasının da belirli bir vakti vardır. Görüldüğü gibi kelime anlam alanının genişliği itibariyle her ikisin de kucaklamaya müsaittir. Böylece her ikisi için de (قرء) tabiri kullanılabilmiş ve kelime zıt anlamlı bir hüviyete bürünmüştür. Öte yandan, kelimenin mecazî anlam kazanması, anlam genişlemesi ya da daralması sonucu tam tersi iki anlamı yansıtır hale gelmesi de söz konusudur.

b) İki anlamdan biri diğerinin sonucu olabilir. Örneğin (خفي البرق) demek, şimşegin parlaması, görünmesi demektir. Aynı kelime kaybolmak, görünmez olmak anlamlarına da gelir ki, şimşegin kaybolması, ortaya çıkmasının sonucudur. Kelime her iki anlamı da yansıtmaktadır.

³⁴⁹ **Sosyal ve Psikolojik Sebepler:** İyimser bir bakış açısından hareketle, çöle kurtuluş yeri anlamında (مفازة) denmesi, yolcu kervanına “geri gelen” anlamında “kafile” denmesi bu kabildendir. Çoğu zaman karşımızdakinin dikkatini çekmek ya da ifadeyi güçlendirmek için, bir şeyi tam zıt anlamıyla ifade edebiliriz. Mesela birisine bir beğeni ifadesi olarak “şeytan” ya da “melun” dememiz gibi. Bazen de karşımızdakini incitmek için bu yola başvururuz. Âmâ birisine, “görür” anlamında (بصير), duyma özürülü birisine de az işitir anlamında (ثقيل السمع) dememiz gibi. Kimi zaman da bunu alay için kullanırız; ağır bir şeye, (خفيف) hafif, siyaha (أبيض) beyaz ya da boşa (مَلآن) dolu dememiz gibi.

³⁵⁰ **Biçimbilim Kurallarına İlişkin Sebepler:** Lafızlar bazen biçimbilimine ait bir sebebin sonucu olarak zıtanlı konumuna geçebilir. (أشكىت الرجل) demek “bir kimseyi şikayetçi yapmak” anlamına geldiği gibi, şikayetten vazgeçirmek anlamına da gelir. Özetle geçişlilik hemzesi kelimeyi zıtanlamaya çevirmiştir.

³⁵¹ **Sesyapısına İlişkin Sebepler:** Bazen bir kelime geçirmiş olduğu sesdeğişimi sonucu, kendisiyle zıt anlama sahip bir başka kelimeyle sesdeş hale gelir. Böylece kelime iki zıtanlamı göstermiş olur. Örneğin (أعت) hızlıca gitmek ve oturmak anlamlarına gelir. Muhtemelen oturmak anlamına gelen (قعد)

1. Kur'an'da Zıtanlılık

Çokanlamlılık ve tefsir ilişkisi konusunda söylemiş olduğumuz hususlar büyük çoğunluğu itibariyle zıtanlı kelimeler için de geçerlidir.

Hatta bu husus daha önemli olduğundan olsa gerek, eski ve yeni bu konuda kaleme alınan eserler nitelik ve nicelik bakımından müteradif ve müstereğe dair eserlerden çok daha fazladır.³⁵²

Genellikle ilk dönem eserlerinde ezdada örnek olarak gösterilen kelimeler büyük çoğunluğu itibariyle Kur'anda geçen kelimelerdir.³⁵³

Bu durum Kur'an üslûbu üzerinde duran bilginlerin incelemeleri esnasında karşılına çıkan farklı bağlamlarda, tam tersi anlamlara gelebilen ya da o izlenimi veren bazı kelimelerle karşılaşmaları sonucu ortaya çıkmıştır.³⁵⁴ Böylece bir tür çelişki intibası veren bu lafızların derlenmesi ve üzerinde anlam incelemeleri yapma zorunluluğu belirmiştir. Hemen hemen Kutrub (ö.206/821)'dan es-Sâğânî (ö.650/1252)'ye gelinceye kadar ezdada konu alan eserlerin hareket noktası bu husus olmuştur.³⁵⁵

Bununla birlikte Kur'an'da geçen zıtanlı kelimelere dair istatistikî bilgilere dayalı müstakil bir çalışmaya ihtiyaç olduğu belirtilmektedir.³⁵⁶

Kur'an'da zıtanlı kelimelerin bulunmasındaki en önemli sebeplerden birisi; Kur'an'ın farklı lehçelerden kelimelere bünyesinde yer vermiş olmasıdır diyebiliriz.³⁵⁷

Örneğin (سجدة) kelimesi, yere kapanmak anlamına geldiği gibi Tayy Lehçesi'nde huşu içinde ayakta durmak anlamındadır.³⁵⁸ Bu yönüyle kelime Kur'an'da her iki anlamıyla da kullanılmıştır. Meleklerin Adem'e secdeyle emredilişlerinin ifade eden ayet³⁵⁹ bu kabildendir. Zira İslamî anlamda secde yalnızca Allah'a mahsustur.³⁶⁰

ses değişim geçirdi; kaf harfi kâfa yaklaştı, dâl de yumşayarak tâya dönüştü. Böylece aslı anlamını korumaya devam eden (قَعْد) şekil ve ses itibariyle (كَعْت)ye dönüştü. Kelime bu haliyle hızlı gitmek anlamına gelen (أَعْت) ile sesdeş olmuş ve ortaya ezdâd kabul edilen bir oluşum çıkmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Mucahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 127-131; Alü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 116-236).

³⁵² Alü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 562.

³⁵³ Alü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 562.

³⁵⁴ Alü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 556, 557, 561

³⁵⁵ Alü Yasin, a.g.e., s. 572.

³⁵⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 203.

³⁵⁷ Alü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 118.

³⁵⁸ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 294. Krş. Alü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 129-130.

³⁵⁹ 2- *Bakara*/34; 7 - *Araf*/11.

³⁶⁰ Alü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 129.

Kur’anda yer alan zıtanlamalı kelimelerden, farklı lehçelerden gelmiş olanlara dair şunları örnek olarak verebiliriz:

a) (باع): Satmak ve satınalmak demektir. Satınalmak anlamı Temim ve Rabia lehçelerinde kullanılmaktadır.

b) (الرجاء): Ümit ve korku demektir. Korku anlamı Hicaz lehçesinde kullanılmaktadır.

c) (القرء): Tuhr ve hayız demektir. Tuhr anlamı Hicaz lehçesinde, hayız ise Irak lehçesinde kullanılmaktadır.³⁶¹

Aslında zıtanlamalılığın sebeplerinde belirttiğimiz gibi, kelimenin farklı lehçeden olduğu tespit edildiği takdirde bu kelimeleri zıtanlamalı olarak kabul etmek doğru değildir. Ne var ki çoğu zaman kelimelerin taşınmış oldukları anlamların aynı lehçeden mi farklı lehçelerden mi olduğunu belirlemek mümkün olmamaktadır.

Konunun tefsir ilmi açısından önemine dair en meşhur örnek zıtanlamalı olması yüzünden mezhepler arasında ihtilafa sebebiyet vermiş olan (قرء) kelimesidir.³⁶² Kelimenin ahkamla ilgili bir ayette geçmesi ve ayetin bağlam itibariyle her iki yoruma da uygun oluşu bu görüş ayrılığını ortaya çıkarmıştır. Gerçi, bu kabil pratikte farklı uygulamalara yolaçacak türden zıtanlamalı kelimelere dair ikinci bir örnek göstermek de pek mümkün değildir. Aslında bu bir yerde Kur’an’ın açık ve anlaşılır oluşunun tabii bir sonucudur.

2. Besâir’den Örnekler

el-Fîruzâbâdî, ezdâd konusunda, müstereğin aksine daha derin yorumlarda bulunur. Dil mantığı içerisinde ezdadın anlama ilişkin sebebinin irdeler.³⁶³ Zaman zaman zıtanlamalı olduğu ileri sürülen kelimelerin zıtanlamalı olmadığını ya da kendisinin bu konuda çekimser olduğunu belirtir.³⁶⁴ Bazen de dilbilime ait bu olgunun Kur’an yorumundaki yansımalarına yerverir.³⁶⁵

Mesela (الإسرار) bir şeyi sır olarak saklamak anlamına geldiği gibi, bir şeyi sır olarak birisine söylemek/açıklamak anlamına da gelir. Bu bağlamda yerverdiği (تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُرَدَّةِ) [60-Mümtahine/1] “Onlara hâla gizli gizli sevgi mi

³⁶¹ Alü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 124.

³⁶² Suud b. Abdullah el-Fenisan, *Ihtilâf* s. 100-103.

³⁶³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/206, 316.

³⁶⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/220. Krş. İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 149-150. Çekimser tavrı için bkz. *Besâir*, 2/266, 555.

³⁶⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/258.

besliyorsunuz?”³⁶⁶ Ayetinde şöyle der; “Ayet, ortaya koymak/izhar etmek şeklinde de yorumlanmıştır ki bu da doğrudur. Çünkü bir kimseye bir şeyi sır olarak vermek aynı zamanda o sırrı açmak demektir. Öyleyse (أَسْرُ إِلَى فُلَانٍ) demek, sırrı hem gizlemek hem de açmak demektir.³⁶⁷

Zıtanlamalı bir kelime olan (بَعْضٌ) kelimesinde ise şu açıklamalara yer verir: (بَعْضٌ) ezdadtandır. Parça ve bütün anlamlarına gelir. Ebu Ubeyde (ö.210 /825) Zuhruf Sûresi 63. ayetinde (وَ لَآ يُبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ) yeralan (بَعْضٌ) kelimesini (كَلٌّ) şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre ayetin anlamı; tartışma konusu yaptığımız şeylerin tamamını size açıklayacağım demek olur ki bu görüş şu gerekçelerle reddedilmiştir: Öncelikle eşya dört kısımdır.

a) Açıklaması sakıncalı ve zararlı olanlar, bu tür şeylerin açıklanması caiz değildir. Kıyametin ne zaman kopacağı ve insanın ne zaman öleceği gibi.

b) Peygamberler olmaksızın insanların akıllarıyla kavrayabilecekleri şeyler. Allah'ı ve yarattığı varlıkları tanımak gibi. Bunun açıklanması zorunlu değildir.

c) Şâri' tarafından açıklanması zorunlu olanlar. Dinin usûlüne ait şeyler bu kabildendir.

d) Şâri'in tevakkuf etmesi mümkün olan durumlar. Dinin furu'una ait şeyler gibi.³⁶⁸

er-Râgıb'tan (رِغَابٌ) lafzıyla, isim vermeksizin yapmış olduğu bu nakilde, Ebû Ubeyde (ö.210/825)'nin sözkonusu ayete getirdiği yorumu eleştirir. Daha doğrusu er-Ragıb'ın eleştirisine katılır.

Kanaatimizce bu açıklama aynı zamanda, ezdad konusunun Kur'an yorumuna nasıl tesir ettiğine dair güzel bir örnek de teşkil etmektedir.

Diğer taraftan İbnü's-Sikkît (ö.244/858), İbnü'l-Enbârî (ö.328/939) ve es-Sâgânî (ö.650/1252) gibi kimi dilcilerin ezdadtan kabul ettiği (قِطٌّ) kelimesinin³⁶⁹ zıtanlamalı olarak kabul edilen anlamlarının farklı bablardan geldiğini göstermek suretiyle ezdad olmadığını ortaya koyar.³⁷⁰

³⁶⁶ Kelimenin zıtanlamalı oluşundan kaynaklanan yorum farklılıkları için bkz. Beydavî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevîl*, (Kazerûnî haşiyesiyle birlikte) Tah: Abdülkadir Arafat el-Aşşâ, Beyrut, 1996, 5/325.

³⁶⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/206. Krş. İbnü'l-Enbarî, *el-Ezdâd*, s. 45-46.

³⁶⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/258. Krş. er-Ragıb, *Müfredât*, s. 134-135. Krş. İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 181-182.

³⁶⁹ Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 58; İbnü's-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 174; es-Sâgânî, *el-Ezdâd*, s. 242. (Selâse Resâil fi'l-Ezdâd içinde)

³⁷⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/269.

Buna göre (قسط) kelimesi sūlası mücerred şekliyle zulüm etmek, bir kimsenin hakkını almak anlamına gelirken; “ifal” babındaki kullanımı ise tam tersine bir kimseye hakkını vermek anlamındadır. Dolayısıyla kelime ezdad kabul edilebilecek bir konumda değildir.

Besâir'de ondokuzu müellif tarafından bizzat “zıtanlamlıdır” şeklinde zıtanlamlı olduğu tasrih edilmiş, onbiri ise yapılan izahtan zıtanlamlı olduğu anlaşılan toplam otuz kelime tespit etmiş bulunuyoruz. Bunlar:

a) Ezdad Olduğu Belirtilenler:

(حفى)³⁷⁵, (الحميم)³⁷⁴, (البكاء)³⁷³, (بعض)³⁷², (بسل)³⁷¹,
 (التفزيع)³⁸⁰, (غابر)³⁷⁹, (التعذير)³⁷⁸, (الصفر)³⁷⁷, (شعب)³⁷⁶,
 (النخالة)³⁸⁵, (الإهماد)³⁸⁴, (هجد)³⁸³, (المنين)³⁸², (قرء)³⁸¹,
 (التهود)³⁸⁹, (الإهماد)³⁸⁸, (التهجيد)³⁸⁷, (ناء)³⁸⁶.

b) Ezdad Olduğu İzahtan Anlaşılanları:

(شرو)³⁹⁴, (أسر)³⁹³, (الرهو)³⁹², (حرس)³⁹¹, (البينة)³⁹⁰,
 (وراء)³⁹⁹, (النسيان)³⁹⁸, (عسى)³⁹⁷, (عسفس)³⁹⁶, (الظن)³⁹⁵.

³⁷¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/258.
³⁷² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/268.
³⁷³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/497.
³⁷⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/555.
³⁷⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/632.
³⁷⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/322.
³⁷⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/424.
³⁷⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/464.
³⁷⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/63.
³⁸⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/120.
³⁸¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/191.
³⁸² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/262.
³⁸³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/369.
³⁸⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/528.
³⁸⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/30.
³⁸⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/143.
³⁸⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/303.
³⁸⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/342.
³⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/354.
³⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/276.
³⁹¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/449.
³⁹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/102.
³⁹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/206.
³⁹⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/316.
³⁹⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/545.
³⁹⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/65.
³⁹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/66.
³⁹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/49.
³⁹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/283.

⁴⁰⁰(المولى).

Şimdi de konumuzla ilgili bazı örnekler üzerinde duralım:

1-) (شرى): Satılmak ve satmak anlamlarına gelir. Satmak ve satılmak birbirlerine bağlı iki fiildirler. Müşteri parayı öder, malı alır. Satıcı da parayı alır, malı verir. Alışveriş peşin para ise bu şekildedir. Eğer mala mal karşılığında yapılıyorsa o zaman taraflardan herbirisi hem satıcı hem de müşteri olur.

Kelimenin Kur’anda satmak anlamında kullanıldığına dair Yusuf Sûresi’nin 20. ayetini örnek olarak verir: (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ) “Onu çok ucuz bir pahağa; bir kaç kuruşa sattılar.”⁴⁰¹

2-) (النسيان): İnsanın kendisine geçici olarak tevdi edilen bir şeyi, ya bilgi ve anlayışının zayıflığından veya gafletten ya da kasten muhafaza etmeyi terk etmesidir.

Allah’ın zemmettiği insana ait her unutmada, temelinde özrün bulunmadığı, kasıtlı bir unutmadır. Çünkü unutmada bir özürden ileri geliyorsa insan bundan sorumlu tutulmaz.⁴⁰²

Unutmanın bilinen şekli ya da anlamı gafletten ileri gelenidir. Bir de iradeye bağlı olan kasıtlı unutmada yani terk ediş vardır ki Kur’anda buna sıkça rastlamak mümkündür. İbnü’l-Enbârî (ö.328/939) bu kullanıma Tevbe Sûresi’nin 67. ayetini şahit olarak verir: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) “Onlar Allah’ı unuttular, Allah da onları unuttu...” Allah’ın onları unutmaması, rahmetini terk etmesi demektir. Çünkü Allah gaflet ve dalgınlıktan münezzehtir. İnsanların Allah’ı unutmaması da kasıtlı bir şekilde ameli terketmeleri anlamına gelir. Zira gaflet eseri olan unutmada insan sorumlu tutulmaz.⁴⁰³

el-Fîruzâbâdî konuyla ilgili olarak ayetten örnekler vermeyi de ihmal etmez. Ne var ki bunların konuyla bağlantısını ortaya koyacak türden yorumlara girmez.

3-) (التعذير): Yüceltmek ve zelil etmek anlamlarında kullanılır.⁴⁰⁴ Kelimenin aynı konteks içinde iki zıt anlama gelişine dair ilginç bir örnek verir:

“öyle bir zamanda yaşıyoruz ki köleler muzaffer ve övgüye layık, efendiler ise mağlup ve itilmiş durumda.” Aynı kelime birinci

⁴⁰⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/200.

⁴⁰¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/316; *el-Kamus*, s. 1676 Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 453. Ayrıca bkz. el-Halebî, *Umde*, 2/307-308.

⁴⁰² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/49. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 803.

⁴⁰³ İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 399.

⁴⁰⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/63. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 564. Ayrıca bkz. İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 147; es-Sâgânî, *el-Ezdâd*, s. 239.

cümlede ta'zim ve saygı anlamına gelirken, ikincide tam tersi bir anlamda kullanılmıştır.⁴⁰⁵

Kelimenin ta'zim anlamında kullanıldığına dair Feth Sûresi'nin 9. ayetini örnek verir: (تُعَزِّرُوهُ وَتُقِرُّوهُ) “O'nun izzetini takdir edesiniz O'na saygı gösteresiniz”.

4-) (الصفرة): el-Fîruzâbâdi, “sarı” olarak bilinen⁴⁰⁶ kelimeyi şu şekilde tanımlar, (الصفرة): Beyazla siyah arası bir renktir hatta siyaha daha yakındır. Bu yüzden kelimeye siyah da denilmiştir.⁴⁰⁷ *el-Kamus*'ta kelimenin zıtanlamlı olduğunu doğrudan ifade ederken⁴⁰⁸ *Besâir*'de (قيل) lafzıyla verir. Bu lafzın ilmî üslupta konuya dair farklı görüşlerin olduğu ya da söylenen görüşün zayıflığına işaret ettiği⁴⁰⁹ dikkate alınırsa müellifin konuya ilişkin başka görüşler de olduğuna işaret ettiğini düşünebiliriz.

5-) (بسل): Toplamak ve menetmek demektir. Helal ve haram anlamlarına gelir. (بسل) 'e haram denmiştir, çünkü yasaklanmıştır. Helal anlamına gelmesi ise taşımış olduğu toplamak anlamından ileri gelmektedir.⁴¹⁰

Müellif kelimenin zıtanlamlı olduğunu *el-Kamus*'unda da belirtir.⁴¹¹

er-Râgıb'tan naklen (حرام)'la (بسل) arasındaki nüansa temas eder.⁴¹²

Kelimenin Kur'an'da yasaklanmak anlamında kullanıldığına dair En'âm Sûresi 70. ayetini delil getirir. (أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا) : “İşte yaptıklarından dolayı menedilecek olanlar onlardır.”

3-) Değerlendirme

Çağdaş araştırmacılar dilbilime ait kimi olguları izah ederken dil toplum ilişkisine işaret etmişler, özellikle dilde görülen bazı değişiklikleri toplumun sosyo-kültürel yapısındaki değişimlerle açıklamışlardır.⁴¹³

el-Fîruzâbâdi'nin zıtanlamlı bazı kelimelere dair yapmış olduğu açıklamalarda, bu çağdaş yaklaşıma temel teşkil edecek unsurlar bulunmaktadır. (شرى) kelimesinin hem satıcı, hem de alıcı anlamına gelmesini, bir zamanlar alışverişin mal karşılığıyla yapılmasıyla izah etmesi bunun en güzel örneğidir. Zamanla alışveriş parayla yapılır

⁴⁰⁵ el-Fîruzâbâdi, a.g.e., 4/63.

⁴⁰⁶ Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1/936

⁴⁰⁷ el-Fîruzâbâdi, *Besâir*, 3/424. Krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 487.

⁴⁰⁸ el-Fîruzâbâdi, *el-Kamus*, s. 545.

⁴⁰⁹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 288.

⁴¹⁰ el-Fîruzâbâdi, *Besâir*, 2/247; *el-Kamus*, s. 1247. Krş. er-Râgıb, *Müfredât*, s. 123. el-Halebî, *Umde*, 1/216. Ayrıca bkz. İbnü'l-Enbarî, *el-Ezdâd*, s. 63.

⁴¹¹ Bkz. el-Fîruzâbâdi, *el-Kamus*, s. 1247. Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 3/141.

⁴¹² Bkz. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 123.

⁴¹³ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 145-146.

hale gelmiş ama kelime sahip olduğu bu iki zıtanlamı, bir şekilde korumaya devam etmiştir. (النسيان)'ın zıtanlamalı oluşunu izah ederken, kelimenin Allah için kullanıldığında “gaflet” anlamıyla kullanılamayacağını belirtmesi, diğer taraftan, Kur'an'da insanın “unutmasından” dolayı zemmedilişini, bu fiilin bir gaflet esri sonucu olmayıp, “kasten terk etmekten” ileri geldiğini belirtmesi dil-düşünce ve dil-ilahiyat ilişkisini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Kuşkusuz müellifin üzerinde durduğu bütün kelimeler bu şekilde modern dilbilim çalışmalarına ışık tutacak türden değildir. Hatta bu türden izahlar oldukça sınırlı sayıdadır. Bu görüşlerin orjinalite itibariyle çoğu zaman müellife ait olmaması ise dikkat çeken bir başka husustur. Bununla birlikte bu görüşlere eserinde yer veriyor olması onları benimsediğini gösterir.

D- Arapça Asıllı Olmayan Kelimeler (Muarrab)

Arapça olmayan bir kelimenin, H. IV. asrın ortalarına kadar, sözleri filolojik açıdan kanıt olabilecek kimseler tarafından Arapça'nın dil yapısına uygun bir hale sokularak kullanılmasına ta'rib/araplaştırma, bu tür kelimelere de muarrab denir.⁴¹⁴ Bu zaman diliminden sonra Arap Diline giren kelimelere ise “müvelled” denir.⁴¹⁵

Buna göre yabancı bir kelimenin muarrab kabul edilebilmesi için iki temel niteliğe sahip olması gerekir:

a) Kelimenin, Arap Dili'nin ses ve şekil yapısına uygun hale gelecek şekilde değişim geçirmesi gerekmektedir.⁴¹⁶ Bunu el-Cevherî (ö.393/1002) şu şekilde ifade eder: “*Yabancı bir ismin Arapçalaşması demek, Araplar'ın o kelimeyi kendilerine göre telaffuz etmeleri demektir.*”⁴¹⁷ Sibeveyh (ö.458/1065) ise şöyle der: “*Araplar bir kelimeyi arapçalaştırmak istedikleri zaman kelimenin yapısını ve harflerini kendi dil yapılarına (biçim ve ses yapılarına) uydururlar.*”⁴¹⁸

⁴¹⁴ Bkz. el-Cevâlikî, Ebû Mansûr, *el-Muarrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, (Tah: F. Abdürrahîm), Dimaşk, 1990, s. 13-15; Küçükalay, *Kur'an Dili*, s. 204. Dilbilimciler muarrab kavramıyla eşanlamlı olarak kullanılan bir başka kavramdan bahsederler; “*dahil*”. Her iki kelime eşanlamlı olarak kullanılsa da “*dahil*” muarraptan daha geneldir. *Dahil* olarak nitelenen kelimenin, muarrapta olduğu gibi Arapça'ya H. IV. asrın ilk yarısından önce ya da sonrası girmesi, Arapça'nın kalıp ve ses yapısına uyum gösterip göstermemesi, alem ya da nekra olması önemli değildir. (Bkz. el-Cevâlikî, a.g.e., s. 14-15.) *Dahil* konusuyla ilgili olarak, Şihabuddin el-Hafacî'ye ait *Şifâü'l-Galil* adlı değerli eseri burada zikretmek uygun olacaktır. Eser (h.1335/1919) yılında Kahire'de basılmıştır.

⁴¹⁵ *Müvelled*, istişhad asrından sonra ortaya çıkan her yeni kelimeyi içine almaktadır. Bu, yabancı, dillerden gelen kelimeleri kapsadığı gibi, muarrab ya da Arapça kökenli kelimelerden yapılan türetmeleri de içine alır. (Bkz. el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 15.)

⁴¹⁶ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 14.

⁴¹⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/179.

⁴¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/304.

b) Kelimenin Kur'an ve hadislerde kullanılması ya da istiṣhat asrı denilen (H. IV. asrın ortalarına kadar) sözleri filolojik açıdan kanıt kabul edilen kimseler tarafından kullanılması gerekir.⁴¹⁹

Arap Dilindeki Arapça asıllı olmayan kelimelere ilk işaret eden⁴²⁰ el-Halil b. Ahmed (ö.170/786)'tir.⁴²¹ el-Halil, bu konuda, kendisinden sonra gelen el-Cevherî (ö.393/1002) ve İbn Düreyd (ö.321/933) gibi sözlük bilimcilere yol göstermiştir.⁴²² Diğer taraftan el-Halil ile aynı asır da yaşamış olan Sîbeveyh (ö.180/790) de buna işaret edenler arasındadır.⁴²³ İbn Manzur (ö.711/1311) (جَدَّة) maddesinde el-Asmaî (ö.216/831)'nin şöyle dediğini nakleder: "Kelimenin aslı Nabatçadır, yabancıdır, Arapçalaştırılmış/muarrabtır".⁴²⁴

el-Halil ve Sîbeyh gibi dil otoritelerinin bu konuya temas etmeleri, muarrabın kavram olarak köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Her dilde –şu ya da bu ölçüde- başka dillerden alınma sözcüklerin bulunduğu, başka toplumların kavramlarının var olduğu görülür.⁴²⁵ Bu durum, toplumlar arasında kültür ticaret ve siyaset gibi çeşitli münasebetlerin olduğunu gösterir. Nitekim ünlü Fransız dil düşünürü Albert Dauzat'ya göre bir dildeki yabancı sözcükler çözümlenebilirse o dilin tarihi aydınlatılabilir.⁴²⁶ Bilgin, yabancı öğelere dayanarak geçmişte uluslar arasındaki mevcut çeşitli ilişkilere ışık tutmakta, Haçlı Seferleri'nin bir çok Arapça sözcüğün Avrupa dillerine girmesine neden olduğunu, 100. Yıl Savaşları ile Fransızca'ya İngilizce sözlüklerin, 30. Yıl Savaşları'la İtalyan ve İspanyol terimlerinin girdiğini belirtmektedir.⁴²⁷

Diller arasındaki ilişkiler sonucunda bir dilden ötekine geçen öğelerin başında, sözcüklerin geldiği görülür.⁴²⁸

Bu bağlamda, Araplar'ın Farıslar'dan almış olduğu kelimelere dair es-Seâlebî (ö.429/1037)'nin yapmış olduğu tasnif manidandır. Fikir vermesi bakımından bir kısmına burada yer vermek istiyoruz:

⁴¹⁹ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 14.

⁴²⁰ Alî Yasin, *el-Ezdâd*, s. 38.

⁴²¹ el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdi Mazûmî – İbrahim es-Semerrâî), Beyrut, 1988,1/315.

⁴²² el-Cevherî, *es-Sıhah*, 1/179. Ayrıca bkz. Alî Yasin, *el-Ezdâd*, s. 38.

⁴²³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/304.

⁴²⁴ İbn Manzur, *Lisan*, 3/108.

⁴²⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/26.

⁴²⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/27.

⁴²⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/28.

⁴²⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/28.

- 1-) Kaplarla ilgili olanlar. Yedi kelime.
- 2-) Giyeceklerle ilgili olanlar. On kelime.
- 3-) Mücevharatla ilgili olanlar. Dört kelime.
- 4-) Ekmek çeşitleriyle ilgili olanlar. Beş kelime.
- 5-) Yemek çeşitleriyle ilgili olanlar. On üç kelime.
- 6-) Tatlı çeşitleriyle ilgili olanlar. Dört kelime. v.s.⁴²⁹

Konuyu bitirmeden önce, genel olarak dillerin birbirleriyle etkileşmelerinde söz konusu olan üç kavrama kısaca değinmek istiyoruz.

1-) Yankatman etkisi: Komşuluk, bir arada yaşama nedeniyle diller arasındaki etkileşmelere verilen addır.⁴³⁰ İslam öncesi Arapça söz konusu olduğunda Araplarla, Aramiler ve Habeşliler arasında yakın ilişkilerden sözetmek mümkündür.⁴³¹

2-) Altkatman etkisi: Herhangi bir ülkede konuşulan dilin, orayı fetih edenlerin dilini etkilemesidir ki yerli dil silinse bile, sonradan egemen olan toplumun dilinde izler bırakılabilir.⁴³²

3-) Üstkatman etkisi: Bir ülkeyi egemenliği altına alanların dilinin, o ülkede konuşulan dili etkilemesidir.⁴³³

Arap Dili, temasa geçtiği dil ve kültürlerle zaman zaman altkatman, çoğu zamanda - özellikle İslam'dan sonra-üstkatman etkisi göstermiş ve bu çerçevede Pehlevice, Latince, Yunanca, Süryanîce, İbranca ve Habeşçe gibi dillerden kelime alıp vermiştir.⁴³⁴

Bunlardan bazılarını buraya örnek olarak almak istiyoruz:

a) Pehlevice: (جاموس) Camız/Manda, (خيار): Salatalık, (درهم): Dirhem.⁴³⁵

b) Latince: (الصابون): Sabun, (الصراط): Yol, (المنديل): Mendil.⁴³⁶

c) Yunanca: (فلسفة): Felsefe, (بيطار): Baytar, (طاووس): Tavus.⁴³⁷

⁴²⁹ Konumuzun çerçevesini aşacağı için söz konusu kelimelere yervermedik. Söz konusu tasnif ve kelimelere dair geniş bilgi için bkz. es-Seâlebî, *Fıkhü'l-Lüğa*, 329-333.

⁴³⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/31.

⁴³¹ Küçükalay, *Kur'an Dili*, s. 204.

⁴³² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 3/31.

⁴³³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/31.

⁴³⁴ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 31-66.

⁴³⁵ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 35-51.

⁴³⁶ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 58.

⁴³⁷ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 55.

d) Süryanice: (الطور): Dağ, (الربايون): Seçkin fakihler, binlerle ifade edilen topluluk. (الصير): Sardalye.

e) İbranîce: (إسماعيل): İsmail, (إسرائيل): İsrâil, (إسحاق): İshak.⁴³⁸

el-Muarrab adlı eseriyle bu konuda ün yapmış el-Cevâlikî, muarrab kelimelerin nasıl ayırt edileceğine dair bir takım ölçüler verir.⁴³⁹ Arapça asıllı olmayan kelimeler pekçok açıdan incelemeye değer bir konumdur. Kur'an'da Arapça asıllı olmayan kelimelerin mevcudiyeti meselesi de bu türdendir.

1. Kur'an'da Arapça Asıllı Olmayan Kelimeler

Kur'an'ı Kerim'de asıl itibarıyla Arapça olmayan, başka dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı meselesi alimler arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır.

Başta İmam eş-Şâfiî (ö.204/820) olmak üzere, Ebû Ubeyde (ö.210/825) et-Taberî (ö.310/922) ve el-Kadî Ebu Bekr (ö.543/1148) gibi kimi bilginler⁴⁴⁰, [12-Yusuf/2] “Biz onu düşünesiniz diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik” (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعَجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) [41-Fussilet/44] “Eğer bu (ilahi kelamın) Arapça dışında bir dilde (indirilmiş) bir hitabe olmasını dileyseydik, onlar, (şimdi onu reddedenler) bu defa, ‘Neden onun mesajı anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dilde indirilmiş bir mesaj bu ve tebliğ eden de bir Arap elçi?’ diyeceklerdi” gibi ayetlere dayanarak, Kur'an'da Arapça asıllı olmayan kelime bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre bunun aksini düşünmek, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in mucizesi olduğu tezini geçersiz kılar.⁴⁴¹ eş-Şâfiî (ö.204/820)'nin seslendirdiği bu görüşe, et-Taberî (ö.310/922) başka bir açıdan yaklaşır. Ona göre, “bu tür kelimeler iki dil arasında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmış ve gelişmiş ortak kelimelerdir.” Dolayısıyla yabancı kelime olarak kabul edilemezler.⁴⁴²

İbn Atıyye (ö.547/1147)'ye göre ise et-Taberî'nin bu görüşü çok da isabetli değildir. Zira genellikle bu tür kelimelerden biri asıl olup diğeri ondan alınmıştır. İbn Atıyye'ye göre diller arasında ortak olan/tevarüd yollu kelimelerin sayısı çok azdır.⁴⁴³ İbn Faris de konuyla ilgili farklı bir hususa dikkat çeker ve şöyle der: “Kur'an'da

⁴³⁸ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 62.

⁴³⁹ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 94-101.

⁴⁴⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/287. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/427; *Mu'tarak*, 1/147.

⁴⁴¹ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/287. ez-Zerkeşî'ye göre cumhur Kur'an'da yabancı kelime olmadığı görüşündedir.

⁴⁴² ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/289; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/427; *Mutarak*, 1/147.

⁴⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 1/277; ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/290.

yabancı kökenli kelimelerin mevcudiyeti kabul edildiği takdirde, bu durum bazı hayalperestler tarafından, Araplar'ın bu yüzden Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymadıkları şeklinde yorumlanabilir.”⁴⁴⁴

Konuya ilişkin bazı izahların; ikna edici olmaktan uzak, bir takım subjektif yaklaşımlardan ibaret olduğu da bir gerçektir.⁴⁴⁵

Diğer taraftan sahabeden İbn Abbas (ö.68/687) başta olmak üzere, tabîinden, İkrime (ö.107/725) ve Mücahid (ö.103/721) gibi bazı bilginler, tersi görüşü savunmuşlardır.⁴⁴⁶ Bu görüş mensupları yukarıda delil olarak vermiş olduğumuz ayetleri şu şekilde değerlendirirler:

1-) Kur'an'ın açık bir Arapça olduğunu vurgulayan ayetler şu şekilde yorumlanabilir: “Kur'anda sınırlı sayıda yabancı asıllı kelimenin bulunması, Kur'an'ın Arapça olduğu gerçeğini değiştirmez. Tıpkı Arapça bir kasidede bulunan Farsça kelimelerin, kasideyi Arapça olmaktan çıkartmadığı gibi”⁴⁴⁷

2-) Fussilet/44. ayetini ise, konteksinden hareketle şu şekilde anlamak gerekir: “Arapça olmayan bir söz, ve Arap bir muhatap öyle mi?”⁴⁴⁸

Kur'an'da Muarraba dair bu iki farklı görüşün arasını tanımmış dilci Ebu Ubeyd (ö.224/838) bulur. Ebu Ubeyd'e göre; bu kelimeler köken itibariyle yabancı, fakat kullanım itibariyle Arapçadır.⁴⁴⁹

Bu görüşü benimseyenler arasında el-Cevalikî (ö.540/1145)⁴⁵⁰ ez-Zamahşerî (ö.538/1143)⁴⁵¹ ve İbn Atıyye (ö.542/1147)⁴⁵² gibi isimler de vardır.

es-Suyûtî (ö.911/1505) gerek *el-İtkan* adlı eserinde, gerekse *Mutarak*'ında bu konuya dair “*el-Mühezzeb*” adında müstakil bir eser yazdığından bahseder.⁴⁵³

Kur'an'da yer alan Arapça asıllı olmayan kelimelere dair şunları örnek olarak verebiliriz.

⁴⁴⁴ İbn Faris, *es-Sahibî*, s. 33.

⁴⁴⁵ Örneğin, aslında bu kelimelerin halis Arapça olduğu, yalnız Arap Dilinin çok geniş bir dil olması hasebiyle önde gelen kimseler tarafından dahi kavranamamasının yadırganmaması gerektiğini ileri süren görüş bu kabildendir. Bu görüş bize bir zamanlar ileri sürülen ve ilmî mahfillerde savunulan “*Güneş dil teorisini*” hatırlatmaktadır. Öne sürülen teorinin bir eleştirisi hakkında bkz. Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 14.

⁴⁴⁶ Diğer görüşler için bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/287-88; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/427-28; *Mutarak*, 1/147. Ayrıca bkz. el-Cevalikî, *el-Muarrab*, s. 92.

⁴⁴⁷ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/428.

⁴⁴⁸ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/428.

⁴⁴⁹ İbn Fâris, *es-Sahibî*, s. 33; ez Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/290; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/430; *Mutarak*, 1/150.

⁴⁵⁰ el-Cevalikî, *el-Muarrab*, s. 92.

⁴⁵¹ ez-Zamahşerî, *el-Keşşaf*, 4/135.

⁴⁵² İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1/272. Krş. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/289-290.

⁴⁵³ es-Suyûtî, *el-İtkan* 1/427; *Mutarak*, 1/147.

1-) (أسفار) : Süryanîce ya da Nebatça'dır. "Kitaplar" demektir. [62-Cuma/5]⁴⁵⁴

2-) (تنور) : Farsça, İbranca, Aramca, Süryanîce olabileceği söylenmiştir. Bu milletlerin yaşadığı bölgelerde kullanılan bir kelimedir. Büyük ihtimalle Arapça'ya Aramca'dan, ona da Pehlevîce'den geçmiştir.⁴⁵⁵ [23-Muminun/27]

3-) (قيوم) : Süryânice "uyumayan" demektir. [2-Bakara/255]⁴⁵⁶

4-) (الصراط) : Rumca, "yol" demektir. Latince olduğu da belirtilmektedir.⁴⁵⁷ [1-Fatiha/7]

5-) (صلوات) : İbranca, Yahudi Mabedi demektir. [22-Hac/40]⁴⁵⁸

Arapça asıllı kelimeler varken niçin yabancı asıllı kelimelerin tercih edildiği şeklindeki bir soruya el-Hûfî (ö.430/1038) belağat açısından bir açılım getirir. Ona göre; buldukları bağlamda anlatıma en uygun kelime ve imajı bu kelimeler oluşturmaktadır.⁴⁵⁹

Aslında konu yalnızca dille sınırlı bir mesele olmayıp aynı zamanda dil-toplum, toplum-kültür, dil-psikoloji gibi birbirleriyle içiçe çeşitli alan ve konuları da yakından ilgilendirmektedir.

Bir mesajın yerine ulaşabilmesi için kullanılacak en sağlıklı yöntem; o konuyla ilgili muhatabın sahip olduğu en üst düzey imaj ve objeleri kullanarak anlatımı gerçekleştirmektir. Örneğin tabiata ait güzelliklerin oldukça sınırlı olduğu Arap Yarımadası gibi bir coğrafyada yaşayan insanlara, Cennete ait nimetlerin sözgelimi; güzel ve kaliteli giyeceklerin anlatımında kullanılacak olan imaj ya da kelime, o günün Arap kültürünün tanıdığı, kendisinden bu konuda daha ileri bir seviye de olan Fars kültüründen seçilebilirdi. (استبرق) kelimesinin o günün insanı üzerinde bırakacağı psikolojik etkiyi Arapça asıllı hiçbir kelime sağlayamazdı. Çünkü Arap kültüründe bundan daha kaliteli ve güzel bir giyecek yoktur.⁴⁶⁰ Kültürde olmadığına göre o kültürün dilinde de bunun karşılığı olmayacaktır.

⁴⁵⁴ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/432.

⁴⁵⁵ es-Suyûtî, a.g.e., 1/433: Krş. el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 213-214.

⁴⁵⁶ es-Suyûtî, a.g.e., 1/439.

⁴⁵⁷ es-Suyûtî, a.g.e., 1/437. Krş. el-Cevalıkî, a.g.e., s. 58.

⁴⁵⁸ es-Suyûtî, a.g.e., 1/437. Krş. el-Cevâlikî, a.g.e., s. 419.

⁴⁵⁹ es-Suyûtî, a.g.e., 1/429-430.

⁴⁶⁰ Krş., es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/429-430.

Öz olarak aktarmaya çalıştığımız bu görüşün, söylemin tarihselliği ya da muhatabın durum ve seviyesinin metni ve anlatımı sınırlaması gibi felsefi bir takım problemleri beraberinde getirdiği de bir geçektir.

Konuyla ilgili kesin hükümler vermeden önce Kur'an'da geçen muarrab kelimelerin hangi alana ait olduklarının bir dökümünü çıkarıp, elde edilen verilerin bu tezi doğrulayıp doğrulamadığı kontrol edilmelidir.

2. Besair'den Örnekler

el-Fîruzâbâdî'nin *el-Kamusu'l-Muhît* adlı sözlüğünde “*muarrab*” konusundaki tavrı araştırmacılar tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Sözlükbilim açısından *el-Kamus*'a yönelttiği tenkitleriyle tanına Ahmed Faris eş-Şidyak (ö.m.1887)'a göre, el-Fîruzâbâdî kelimelerin Arapça asıllı olup olmadığını her zaman belirtmez. Araştırmacı buna dair çeşitli örnekler verir.⁴⁶¹

eş-Şidyak'a bu noktada cevap veren Mustafa Rıdvan, söz konusu kelimelerin o dönemde yaygın olarak kullanılıyor olmasından dolayı ayrıca yabancı olduğunun belirtilmesine ihtiyaç duyulmamış olabileceğini gerekçe olarak gösterir.

Açıklama getirdiği kelimelerde ise;

a) Kelimelerin yeni kullanılmaya başlanmış olması nedeniyle bunu gerekli görmüştür.

b) Yabancı oldukları daha önce belirtilmiş olmalarından hareketle bu yönlerini hatırlatmak istemiş olabilir.⁴⁶² Rıdvan'a göre iddia edilenlerin aksine müellif bu konuda özel bir ihtimam göstermiştir.⁴⁶³

Müellifin “*muarrab*” konusunda *Besâir*'de sergilediği tavır ise, eş-Şidyak'ı tenkitlerinde haklı çıkaracak türdendir. Şöyle ki; es-Suyûfî (ö.911/1505)'nin, es-Sealebî (ö.429/1037) ve el-Cevalıkî (ö.540/1145) gibi otoritelerin eserlerinden yararlanarak ortaya koyduğu, Kur'an'da geçen 116 civarında kelime ile *Besair* arasında yapmış olduğumuz mukayese sonunda el-Fîruzâbâdî'nin bu kelimelerden eserinde yalnızca kırksekizine yer verdiğini, bunların içinden ise sadece altı tanesinin *muarrab* olduğuna işaret ettiğini tespit ettik.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ ez-Zürkan, *el-Cevâhib*, s. 216.

⁴⁶² Rıdvan, *Dirasât*, s. 376.

⁴⁶³ Rıdvan, a.g.e., s. 237.

⁴⁶⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/12, 407; 3/29, 193; 5/391, 394.

es-Suyûtî'nin Kur'anda geçen muarrab kelimelere dair vermiş olduğu listede Kur'an'da geçen şahıs ve kavim isimleri bulunmamaktadır. *Besâir*'in son cildini bunların tanıtmaya ayıran müellif, bunların içinde (شمود)⁴⁶⁵ ve (شعيب)⁴⁶⁶ hariç diğerlerinin muarrab olup olmadığı hususunda bilgi verir. buna göre;

(يحيى)⁴⁶⁷, (هود)⁴⁶⁸, (عاد)⁴⁶⁹, (صالح)⁴⁷⁰, gibi isimler hariç diğerleri yabancı kökenli isimlerdir.⁴⁷¹ Hz. Peygamber'in isminin Arapça olduğu malum olduğundan olsa gerek, kökeni üzerinde durmaz.⁴⁷²

Müellifin “*muarrab*” olduğunu belirtmeden eserinde yer verdiği kelimelere dair misal vermek gerekirse: (أخذ)⁴⁷³, (أسباط)⁴⁷⁴, (أسفار)⁴⁷⁵, (أكواب)⁴⁷⁶, (بيع)⁴⁷⁷

el-Kâmus'unda ise bunlardan birkaçı hariç diğerlerinin muarrab olduğuna değinmez.⁴⁷⁸ Muarrab olduğunu belirttiği kelimelere geçmeden önce (السكر) kelimesi hakkında sergilediği bir çelişkiye dikkat çekmek istiyoruz.

(السكر) es-Suyûtî'nin belirttiğine göre Habeşçe “sirke” demektir.⁴⁷⁹ Müellif, *Besâir*'de (سكر) maddesinde, bazı müfessirlerin Kur'an'da geçen (سكر) kelimesini, sirke olarak yorumladıklarını, bununsa dilbilimciler tarafından bilinen bir şey olmadığını söyler.⁴⁸⁰ Halbu ki *Kamus*'da kendisi de kelimeye aynı anlamı verir.⁴⁸¹

⁴⁶⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/101.

⁴⁶⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/57.

⁴⁶⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/94.

⁴⁶⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/96.

⁴⁶⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/98.

⁴⁷⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 6/99.

⁴⁷¹ Bu isimler için bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/138; 6/26, 32, 39, 42, 43, 46, 51, 53, 55, 59, 61, 67, 69, 72, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 90, 92, 101, 103, 109, 111.

⁴⁷² el-Fîruzâbâdî, Hz. Peygamber'in Kur'an'da geçen yüz kadar isminden bahseder. Herbirine dair ilgili gördüğü ayetleri verir. Muhakkık et-Tahavî'nin de dediği gibi bunlar Arapça'nın kural ve üslûbu çerçevesinde isim olarak kabul edilemeyecek şeylerdir. Mesela, قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لِّكُمْ [9-*Tevbe*/61] ayetinden hareketle isminin (أَذُنٌ) olduğunu (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ) [4-*Nisâ*/54] ayetinden hareketle isminin الناس olduğunu söylemesi gibi. Aynı tavrı diğer peygamber isimleri içinde sergiler. Hz. Peygamber'in Kur'an'da geçen yüz ismi için bkz. *Besâir*, 6/11-13.

⁴⁷³ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/431. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/559.

⁴⁷⁴ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/432. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/179.

⁴⁷⁵ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/432. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/123; 3/225.

⁴⁷⁶ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/432. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/392.

⁴⁷⁷ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/433. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/280.

⁴⁷⁸ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmus*, s. 1603, 910, 191, 1663, 706, 659, 865, 523, 524, 366, 540, 1673, 1685, 554.

⁴⁷⁹ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/436.

⁴⁸⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/234.

⁴⁸¹ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmus*, s. 524; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1/898.

Şimdi de bazı örnekler üzerinde duralım:

1-) (الله): Alimlerin bu şerefli isme dair otuza yakın görüşü vardır. Muarrab olup, aslının Süryanice (لاها) şeklinde olduğu söylenmiştir. Buna göre kelimenin sonunda ki elifi hazf etmişler, başına da (أُنْ) getirmişlerdir.⁴⁸²

(قيل) lafzıyla vermiş olmakla birlikte bu görüşle ilgili açık bir tenkit getirmez. el-Halebî ise bu tür görüşlerin zayıf olduğunu belirtir.⁴⁸³

2-) (جهيم): Allah'ın yakılmış ateşine verilmiş isimdir. Farsçadır, muarrabtır. Aslı (جهنام) dir.⁴⁸⁴

es-Suyûtî, kelimenin Farsça ya da İbranca olabileceğini söyler.⁴⁸⁵ Günümüz araştırmacılarından Feyzullah el-Hemdânî⁴⁸⁶, F. Abdurrahim⁴⁸⁷, ve Müsteşrik Noeldeke⁴⁸⁸ ise, kelimenin Habeşçe yoluyla Arapça'ya girmiş İbranca bir kelime olduğu kanaatindedirler.

3-) (ربانيون): Süryanice olduğunu en son görüş olarak verir.⁴⁸⁹ *el-Kamus*'ta da aynı görüşü yineler.⁴⁹⁰ es-Suyûtî İbranca ya da Süryanice olabileceğini, el-Cevâlîkî (ö.540/1145)'nin Süryanice olduğu hususunda güçlü bir kanaate sahip olduğunu söyler.⁴⁹¹

4-) (اليم): Deniz ya da denizin derinliği demektir. Muarrabdır, Süryânicedir. Aslı (يما) dir. Cemi mükesser ya da salimi yoktur. Allah şöyle buyurmuştur. [28-Kasas/7] “فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ”⁴⁹² *“Onu denizin sularına bırak”*.

es-Suyûtîye göre de Süryânicedir. İbranca ya da Kıptice de olabilir.⁴⁹³ el-Cevalîkî de İbn Kuteybe'den naklen Süryanice olduğunu söyler.⁴⁹⁴

⁴⁸² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/12.

⁴⁸³ el-Halebî, *Umde*, 2/66.

⁴⁸⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/407.

⁴⁸⁵ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/433.

⁴⁸⁶ Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *Kitabü'z-Zîne fi'l-Kelimatil-İslamiyye ve'l-Arabiyye*, (Tah: Feyzullah el-Hemdânî), Kahire, 1957. 2/212. (Muhakkıkın notu.)

⁴⁸⁷ el-Cevalîkî, *el-Muarrab*, s. 250. (Muhakkıkın notu.)

⁴⁸⁸ Noeldeke, *Neue Beitræge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910, s. 47 (ez-Zîne muhakkıkının tahkikinden naklen bkz. er-Razî, *ez-Zîne*, s. 2/212.)

⁴⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/29. Krş. er-Râgîb, *Müfredat*, s. 337.

⁴⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/29; *el-Kamus*, s. 112.

⁴⁹¹ el-Cevalîkî'nin böyle bir tercihinin rastlamadık. Bkz. el-Cevalîkî, *el-Muarrab*, s. 330. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/434.

⁴⁹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/394; krş. *el-Kamus*, s. 1513.

⁴⁹³ es-Suyûtî, *el-İtkan*, 1/443.

⁴⁹⁴ el-Cevalîkî, *el-Muarrab*, s. 645.

5-) (غساق): es-Suyûfî'nin ifade ettiğine göre Türkçe olup, kavurucu soğuk demektir. Tatarca olma ihtimali de vardır.⁴⁹⁵ el-Cevâlikî de kelimenin Türkçe olduğu görüşündedir.⁴⁹⁶ el-Fîruzâbâdî, kelimenin kavurucu soğuk anlamına geldiğini öncelikli olarak verir ama muarrab olup olmadığına temas etmez.⁴⁹⁷

3. Değerlendirme

eş-Şıdyak (ö.m.1887)'in el-Fîruzâbâdî'nin *el-Kamus* adlı eserinde, muarrab konusunda sergilediği tavra karşı yönelttiği tenkit, *el-Kamus* için olmasa da, *Besâir* için fazlasıyla geçerlidir.

Besâir'de, Kur'an'da geçen muarrab kelimelerin büyük çoğunluğuna yer vermemesini, er-Râgıb'ın *Müfredat* adlı eserini, içermiş olduğu kelime kapasitesine varıncaya kadar örnek almasıyla açıklayabiliriz. Zira el-Fîruzâbâdî'nin yer vermediği muarrab kelimelerin büyük çoğunluğu itibariyle *Müfredat*'da da bulunmadığını görüyoruz.

Yerverdiği kelimelerin köken itibariyle aslını belirtmemesini ise, er-Rıdvan'ın iyimser bir yaklaşımla izah ettiği gibi; o dönemde kelimelerin çok yaygın olarak kullanılması nedeniyle yabancı olduğunu açıklamaya gerek duymadığı şeklinde yorumlayabilmemiz için elimizde bunu doğrulayan o döneme ait metin kanıtlarının bulunması gerekir. Bu gün için bu tür bir kanıttan yoksunuz. O halde el-Fîruzâbâdî'nin bu tutumu, konuyu yeterince önemsemediğiyle açıklanabilir.

E-Anlam Değişmesi

Her dilin tarihî seyri içerisinde tâbi olduğu kendine özgü bir takım kural ve anlatım yolları vardır. Ne var ki bunlar zamanla bazı değişikliklere uğrarlar. Kuşkusuz lafızlar da dillerin geçmiş olduğu bu evrelerden geçerler. Söz konusu lafızların taşımış olduğu anlamlar, henüz tamamını kesin olarak bilemediğimiz fakat bizzat lafızları incelemek sûretiyle bir kısmını öğrenebileceğimiz bir takım sebep ve kanunlara bağlı olarak; kimi zaman olduğu gibi kalırken, kimi zaman da değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile süratle intikal eder. Anlamın bizzat kendisi de zamanla kavram olarak değişebilir; önceleri saygın bir anlam ifade ederken daha sonra pejoratif bir anlama dönüşebilir. Tabî ki bunun tersi de mümkündür.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ es-Suyûfî, *el-İtkan*, 1/438.

⁴⁹⁶ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 461.

⁴⁹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/132. Krş. *el-Kamus*, s. 1181.

⁴⁹⁸ el-Belâsî, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 95-96.

Dilde görülen bu değişmelere “anlam değişmesi” adı verilmektedir. Anlam değişmesi *anlam genişlemesi*, *anlam daralması*, *anlam kayması* gibi belli başlı üç alt başlıkta incelenebilecek geniş bir kavramdır.

1. Anlam genişlemesi

Bir gösterge, temel anlam olarak bir nesnenin, bir işin bir bölümünü ya da bir türünü gösterirken, zamanla o nesnenin bütünü, bütün türlerini anlatır duruma gelmesine anlam genişlemesi denmektedir.⁴⁹⁹ Örnek: Türkçe’de “ödül” eskiden yalnızca güreşlerde verilen mükafat iken bugün bununla birlikte, yarışma anlamını da kapsamaktadır. Sait Faik ödülü, dil ödülü gibi.⁵⁰⁰

Abdülaziz Matar, Arap Dilinde görülen anlam genişlemesine örnek olarak şu kelimeleri verir: (الورد), (القرب), (البأس)

a) (الورد): Kelimenin aslı, “suya gitmek” iken, bilahare “her türlü şey için gitmek” anlamında kullanılmıştır.

b) (القرب): Asıl anlamı “su istemek” iken zamanla her türlü istek için kullanılmıştır.

c) (البأس): Önceleri yalnızca “savaşta zorda kalmak” anlamındayken, zamanla “her türlü zor durum” için kullanılır olmuştur.⁵⁰¹

Anlam daralması: Anlamın haliyle çok sayıda varlığı kapsarken, zamanla alanın daralması sonucu daha az sayıda varlığı kapsar hale gelmesidir.⁵⁰²

Eski Türkçede ve bugünkü lehçelerde, “konmak” eylemi, yerleşmek, yer tutmak, geceleme gibi anlamlara gelirken, bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde daha çok uçan şeylerin bir yere inmesini anlatır; kuş konu, kelebek konu gibi.⁵⁰³

Arap Dilinde anlam daralmasına örnek olarak ise; (الصيام) kelimesini verebiliriz. İslam’dan önce, genel anlamda “tutmak” anlamına gelirken; İslam inancı bunu, “niyet şartı, yeme içme ve cinsel ilişki yasağı gibi” oruçlu kimsenin uymak zorunda olduğu kurallarla sınırlamıştır.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/216. Krş. Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 154; Muhrat Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 243, 244; Matar, *İlmü'l-Luğa*, s. 50; Belâsî, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 101.

⁵⁰⁰ Aksan, a.g.e., 3/216.

⁵⁰¹ Matar, *İlmü'l-Luğa*, s. 51.

⁵⁰² Matar, *İlmü'l-Luğa*, s. 48. Krş. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/215-16; Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, 152,153; Muhtar Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 245-246.

⁵⁰³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/215.

⁵⁰⁴ Belâsî, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 101.

Bu bağlamda, önceleri genel anlam ifade eden (حج), (صلاة), (المنافق), (الكافر), (المؤمن) gibi kimi sözcüklerin İslam Dini'nin ortaya çıkışıyla birlikte belirli anlamlarda kullanılması bu kabildendir.⁵⁰⁵

Ebû Hatim er-Râzî (ö.322/933)'nin *Kitabü'z-Zîne*'si, İslam Dini'nin gelmesiyle birlikte anlam değişmesine uğrayan kelimeleri ele alan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Zira H. IV. asra gelinceye kadar bu türden bir esere rastlanılmadığı belirtilmektedir.⁵⁰⁶

Anlam kayması: Göstergenin, eskisinden bambaşka, yeni bir kavramı yansıtması demektir.⁵⁰⁷ Buna başka anlama geçiş de denilmektedir. Örneğin günümüz Türkçe'sinde kullanılan "ucuz" sözcüğünün, Eski Türkçede "kolay", "değersiz", "hakir" anlamlarına gelmesi gibi.⁵⁰⁸ Kadim Arapçada "dişler arasındaki estetik boşluk" anlamındaki (شنب) kelimesinin günümüz Arapçasın'da "bıyık" anlamına gelmesi; bir zamanlar cömertlikten kinaye olan (طويل اليد) tabirinin, bugün için "hırsız" anlamında kullanılması, anlam kaymasına dair Arap Dilinden verilebilecek örneklerdir.⁵⁰⁹ Anlam kayması çerçevesinde incelenen, anlam iyileşmesi ya da anlam bayağılaşması gibi başka konular bulunmakla birlikte biz konuyu daha fazla genişletmemek için bu kadarlıkla yetiniyoruz.⁵¹⁰

Anlam değişmesine yol açan sebepler pek çoktur. Bunların bir kısmı dille alakalı iken, diğer bir kısmı ise toplumsaldır. Her ikisinin de birbiriyle alakası söz konusudur. Zira bilindiği gibi dil aynı zamanda sosyal bir olgudur.

1. Dile Ait Sebepler

a) Lafzın çok kullanılması.⁵¹¹

⁵⁰⁵ Belâsî, *Delâletü'l-Elfaz*, s. 101.

⁵⁰⁶ Bkz.. Huseyn b. Feydullah el-Hemedânî, *ez-Zîne*, Önsöz, s. 14.

⁵⁰⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/216.

⁵⁰⁸ Aksan, a.g.e., 3/216.

⁵⁰⁹ Muhtar Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 248. Ayrıca bkz. Matar, *İlmü'l-Lüğa*, s. 56.

⁵¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/217. Krş. Belâsî, *Delâletü'l-Elfaz*, s. 102.

⁵¹¹ **Lafzın Çok Kullanılması:** Mesela genel anlam ifade eden bir kelimenin sürekli olarak daha sınırlı bir anlamda kullanılması, zamanla kelimenin genel anlamını ortadan kaldırır ve anlamı yaygın olduğu kullanım alanıyla sınırlar. Yalnızca Arapça'da buna dair binlerce örneğe rastlamak mümkündür.

Daha önce genel anlamda kullanıldığı halde, İslam Dini'nin etkisiyle, inanç, hukuk, dini düzenlemelerle ilgili özel anlamlarda kullanılan, *salat* (namaz), *hac*, *savm* (oruç), *mü'min*, *kafir*, *münafik*, *rüku'*, *sücûd* gibi pek çok kelime buna örnek olarak gösterilebilir. Mesela: Namaz anlamındaki "*salat*" kelimesinin asıl anlamı "*dua*"dır. Daha sonra kelime, namaz ibadetinin içermiş olduğu dua fenomeninden dolayı İslam Dini'ndeki malum ibadet anlamında yaygınlaşmış ve böylece "*salat*" deyince akla namazın

- b) Anlamın kapalı oluşu ya da kullanım alanının unutulmuş olması.⁵¹²
- c) Ses yapısında görülen değişiklik.⁵¹³
- d) Kimi gramer kurallarının etkisi.⁵¹⁴
- e) Kelimenin bir dilden başka bir dile geçmesi.⁵¹⁵

dışında başka bir anlam gelmez olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu türden bütün kelimeler konumuza örnek olarak verilebilir.

⁵¹² **Anlamın Kapalı Oluşu ya da Kullanım Alanının Unutulmuş Olması:** Kelimenin anlamında belirli bir kuşakta ya da bir kuşaktan başka bir kuşağa geçişte kapalılık söz konusu olup, ne anlama geldiği henüz tam olarak açıklık kazanmamışsa ortada “anlam değişmesi” var demektir. Mesela; (مَنِيحَة) kelimesi önceleri, “deve ya da koyunu, sütünü içme maksadıyla emanet olarak almak” anlamında kullanılırken; kelimenin zaman içerisinde “anlam değişmesine” uğraması sonucu, günümüzde, Necid Yöresinde “sütü için deveyi satın almak” anlamında kullanılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki zamanla kelimenin “emanet almak” manasına geldiği yeterince anlaşılmadı ve böylece kelime anlam kaymasına uğrayarak “satın almak” anlamında kullanılır oldu.

⁵¹³ **Ses Yapısında Değişiklik:** Ses yapısının herhangi bir değişime uğramadan kalması, anlamın da değişime uğramadan kalmasına yardımcı olur. Yapıda meydana gelebilecek herhangi bir değişiklik bazen anlamda da değişikliğe yol açabilmektedir. Şöyle ki; kelime ses yapısını koruduğu sürece mensup olduğu aile ve türemiş olduğu asilla olan bağı belirgin bir şekilde zihinlerde kalır. Söz konusu bağı güçlü oluşu ise, anlamın değişime uğramadan varlığını sürdürmesine yardımcı olur. Öte yandan ses yapısının değişmesiyle bu bağ zayıflar ve kelime mensup olduğu aile ve türediği kökten uzaklaşır. Bu ise kelimenin değişime ve anlam kaymasına uğraması demektir.

Mesela Latince de sıfat olarak kullanılan “*Livus*” kelimesi, ses yapısını korumak sûretiyle uzunca bir süre aslı anlamını “*diri, ölümlü zıddı*” korumayı başarmıştır. Bu durum söz konusu kelimenin, “*vivera, vita*”, v.s. aile fertleriyle arasındaki münasebetin güçlü oluşundan kaynaklanmıştır. Nitekim kelimenin Fransızca’daki ses yapısı “*vif*” şekline dönüşünce, kelime eski anlamından tedrici olarak bir şeyler kaybedip, uzaklaşmıştır. Bu gün için artık “*güç, hiddet ve enerji*” anlamında sıfat olarak kullanılmaktadır. Çünkü ses yapısında meydana gelen değişiklik kendisiyle aile fertleri *vive, vila* vs.’nin arasını açmış ve böylece kelime anlam kaymasına uğramıştır.

⁵¹⁴ **Kimi Gramer Kurallarının Etkisi:** Bazı gramer kaide ve kuralları da değişikliğe yol açabilmektedir. Mesela Arapça’ya Farsça’dan geçmiş olan (سَرَائِيل) kelimesi, aslında tekil bir kelimedir. Ne var ki kelimenin Arapça’daki çoğul kalıplarından birisi olan (فَعَالِيل) kalıbına uygun oluşu, kelimenin, çoğul bir kelime zannedilmesine yol açmış ve (سَرَائِيل) şeklinde tekili üretilmiştir. Aynı şekilde “*Paradeisos*” kelimesi de Eski Yunanca’da tekil bir kelime iken, Arapça’ya girince, Araplar kelimeyi (فَعَالِيل) kalıbında olmasından dolayı çoğul zannedip (فَرْدَوَس) şeklinde tekil yapma gereği duymuşlardır.

⁵¹⁵ **Kelimenin Bir Dilden Başka Bir Dile Geçmesi:** Bazı kelimeler, başka bir dile, ya ifade ettikleri kavramın o dile nakledilmiş olması ya da ilgili kelimeye o dilde; bilim, sanat vs. ile ilgili çeşitli alanlarda ihtiyaç duyulması sebebiyle geçebilir. Çoğu zaman bu geçişin ardından kelimedeki anlam daralması ya da genişlemesi türünden değişiklikler görülür. Sözcük bazen bu iki anlam arasındaki bir bağdan dolayı gösterdiği nesne dışında kullanılırken; kimi zaman da bayağılaşıp müstehcen bir anlama gelebilir; ya da tam tersi bir anlam kazanıp saygın kelimeler arasında yer alabilir.

Anlam genişlemesine örnek olarak, Farsça’dan Arapça’ya geçmiş olan (زَرْكُون) kelimesini verebiliriz. Arapça’ya geçişle birlikte kelimenin ses yapısında değişiklik meydana gelmiş; “*kâf*” harfi “*cim*” harfine dönüşmüş ve (زَرْكُون) şeklinde söylenir olmuştur. Bu arada ses değişikliği ile beraber kelimenin anlamı da değişmiş ve Farsça’da altın rengi anlamına gelen kelime, Arapça’da “*şarap, üzüm, asma, asma dalı ve kırmızı*” gibi anlamlarda kullanılır olmuştur. Bu değişime rağmen, her iki anlam arasında bir takım bağların olduğu da gözden kaçmamaktadır. Yabancı bir kelime eğer saygın bir anlama sahip ise anlam değişmesinde daha belirgin izler bırakabilmektedir.

2. Sosyal Sebepler:

- a) Sosyal sınıf farklılığı.⁵¹⁶
- b) Toplumsal değişme.⁵¹⁷
- c) Psikolojik durum.⁵¹⁸

Anlam değişmesinin sebeplerinden sonra şimdi de bu değişimin temel özellikleri üzerinde durmak istiyoruz.

Anlam Değişmesinin Temel Özellikleri:

a. Yavaş ve tadrîcî olarak oluşur: Anlamda görülen değişim ani ve hızlı bir şekilde olmayıp, uzun bir zaman dilimi içerisinde tadrîcî bir şekilde gerçekleşir.

b. Tabii bir şekilde gelişir: İnsan iradesiyle herhangi bir ilgisi olmaksızın, kendiliğinden, tabii bir şekilde gerçekleşir. Örneğin günümüz Arap lehçelerinde irap alametlerinin düşmüş olması, insanların anlaşması ya da iradeleriyle alakası olmayan, tabii olarak gelişmiş bir olaydır.

c. Zorunlu bir olgudur: Anlam değişmesi tabii seyri içerisinde, bir takım kanunlara tâbidir. Bunların birileri tarafından, engellenmesi, durdurulması ya da yönlendirilmesi mümkün değildir.

d. Zaman ve mekanla kayıtlıdır: Anlam değişmesi çoğu kez zaman ve mekanla kayıtlıdır. Olguların büyük bir bölümü belirli bir çevre ve asırla sınırlıdır. Bu yüzden diyebiliriz ki bütün dilleri kapsayacak düzeyde aynı biçim ve aynı zaman dilimi içerisinde ortaya çıkmış bir anlam değişikliğine rastlamıyoruz.

⁵¹⁶ **Sosyal Sınıf Farklılığı:** Her toplumda şehir, kırsal kesim gibi, yaşadığı ortam ve geçim vasıtaları itibariyle farklı sınıflar vardır. Bu sınıflar değişik meslek gruplarına mensup, yaşam tarzı, düşüncesi, öğrenim ve kültür seviyesi farklı bireylerden oluşur. Bu farklılığın tesiri, hayatın diğer alanlarına yansıdığı gibi, dile de yansır. Kuşkusuz her kesim, kimi kelimeleri kendine özgü bir şekilde anlar ya da bu kelimeler de uygun gördüğü bazı değişiklikler yapar. Bu da sonuç itibariyle kelimenin anlamında değişikliğe yol açar. Mesela (حقل) “tarla” kelimesinin, kullanıldığı sosyal sınıfa göre farklılık arz eden, özel bir takım anlamları vardır: Kırsal kesimde yaşayan birisi için, günlük işlerini gördüğü, ekime uygun toprak parçası anlamını ifade ederken, bir bilim adamı için, üzerinde araştırma ve incelemelerini yaptığı “alan” manasına gelir.

⁵¹⁷ **Toplumsal Değişme:** Bazı kelimeler, toplumun, sanat, medeniyet, kültür gibi hayatın çeşitli alanlarında ilerleme kaydetmesine bağlı olarak anlam değişmesine uğrarlar. Mesela; (الريشة) “plume” bir zamanlar, kuş tüyünden elde edilen yazım aracı anlamında kullanılırken; yazı aletinin yapıldığı, imal edildiği maddenin değişmesi üzerine, kelimenin medtülü de değişmiş ve (الريشة) deyince, yazı vs. amacıyla kullanılan, belirli bir şekle sahip maden parçası anlaşılır olmuştur.

⁵¹⁸ **Psikolojik Durum:** İnsanın içinde bulunduğu psikolojik durumun da bazı lafızların kullanılmasında tesiri vardır. Kişi iyimser ya da kötümser oluşuna göre bazı kelimeleri tam tersi bir anlamda kullanabilir. Nitekim Araplar arasında iyimser bir yaklaşım sonucu, bir insanın çölde başına gelebilecek muhtemel tehlikelerden kurtulmasını ümit ederek, çöle, “kurtuluş yeri” anlamında (مَنَازَ) denmesi; aynı şekilde görme özürülü birisine, içinde bulunduğu üzücü durum karşısında teselli etmek ve Allah’ın gözlerine bedel kalbine bir ışık vermesini ümit ederek (بصير) “görür” denmesi bu yüzdendir. (Belâsî, *Delaletü'l-Elfuz*, s. 98-100).

e. **Etkisi Kapsamlıdır:** Tesiri, meydana geldiği çevredeki tüm bireyleri içine alır.⁵¹⁹

Kısaca anlam değişmesi, dile ait ve sosyal olmak üzere çeşitli ve çok sayıda etkene bağlı olarak ortaya çıkan, tabii ve tedricî bir şekilde gelişen, etkisi kapsamlı, aynı zamanda zaman ve mekanla sınırlı, zorunlu bir olgudur. Söz konusu bu değişim XX. yy.'da anlam bilimin en çok uğraştığı sorunlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimi zaman dilin kendi bünyesinde bağımsız olarak ortaya çıkan, kimi zaman da toplumsal hayattaki değişimin bir yansıması olarak beliren anlam değişmesinin, Kur'andaki boyutunun ne düzeyde olduğu, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

1. Kur'an'da Anlam Değişmesi

Kur'an'ın Arap Dili ve kültürü üzerindeki etkisi, onun yalnızca bir dil mucizesi oluşuyla izah edilemeyecek kadar kompleks ve çok yönlü bir olaydır. Çünkü Kur'an nazil olduğu toplumu sadece dil olarak etkilemekle kalmamış aynı zamanda inanç, düşünce, tavır ve değerler bütününde kısaca dünya görüşünde değişimler meydana getirmiştir.⁵²⁰

Toplumun dîni, sosyal, siyasi ve iktisadi hayatını içine alan bu süreç içerisinde, cahiliye adeti olarak nitelenen bazı düşünce ve davranış biçimleri yerlerini İslamî olanlarına bırakmış ve bu arada vahyin temel öğretisine ters düşen kimi kavramlar, tanımladıkları örf ve adetlerin ortadan kalkmasıyla ya tarihe ait bir kelime olarak sözlüklerde kalmış ya da zamanla unutulmuşlardır.

Şüphesiz bu durum Kur'an'ın muhatap olduğu toplumun ilahi mesajın öğretilerine gösterdiği ilgi ve kabulle doğru orantılı olarak gelişen sosyolojik bir olgudur. Diğer bir ifadeyle toplumsal hayata ilişkin değişimlerin gerçekleşmesi bir yerde o günün insanının bu değişime olumlu tepki vermesiyle yakından alakalıdır.

Günümüz dilbilim çalışmalarında yeni yeni dile getirilen, toplumsal yapıda ortaya çıkan sosyal değişmeye bağlı olarak dilde görülebilecek değişikliklere, İbn Faris (ö. 395/1005), es-Sahibi adlı eserinde daha H.IV. asırda dikkat çekmiş ve bu anlamda Kur'an'ın Arap toplumunda meydana getirdiği sosyal değişimin Arapça'ya yansıması üzerinde durmuştur.⁵²¹

⁵¹⁹ Belasî, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 102-103.

⁵²⁰ Avde Halil, *et-Tatavvuru'd-Dilâli beyne Lügati'l-Kur'an ve Lügati's-Şi'r*, ez-Zerkâ, 1985, s. 48.

⁵²¹ Bkz. İbn Faris, *es-Sahibi*, 45.

Konuyla ilgili, birisi sosyal diğeri iktisadi hayata dair olmak üzere iki misal vermek istiyoruz: Caliyle döneminde kullanılan (حَيَّكَ اللَّهُ) : “İyi sabahlar.” (عَمَّ صَبَاحًا) “Allah uzun ömürler versin”, (آبَيْتَ اللَّعْنَ) : “Lanet senden uzak olsun” gibi selam şekilleri⁵²² yerlerini Kur’an’ın kullandığı⁵²³ (السلام عليكم)’e bırakmıştır.

Kanaatimizce kullanımdan kalkan bu selam şekilleri dine dayalı bir dünya görüşüne gönderme yapmamaktadır.⁵²⁴ Kur’an ile gelen yeni selam şekli ise, barış ve esenlik dileyen bir dua cümlesi niteliğinde olup İslam’ın dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Diğer kelime ise Cahiliyyede, pazarda mal satan kimseden alınan bir tür vergi demek olan (المكس) dür. İslam’dan sonra kalkmıştır.⁵²⁵

Aynı şekilde Kur’an, (الشريعة), (الرسول), (الصلاة) gibi bazı kelimelerde anlam genişlemesi meydana getirirken,⁵²⁶ daha önce dîni bir içerik taşımayan (فاسق), (نفاق), (كافر) ve (مشرك) gibi kimi kelimelere de dîni bir anlam yüklemiştir.⁵²⁷ adeta anahtar kavram haline getirmiştir. Bu arada bazı kelimeleri de Cahilliyedeki anlamlarıyla kullanmıştır. Örnek olarak (الحميم), (المهل), (الزقوم), (الضريع), (المحراب) kelimelerini verebiliriz.⁵²⁸

Kur’an’ın kullanımıyla birlikte Arap Diline yeni bir anlam, farklı bir kimlikle giren kelimeler de vardır. (التبركل), (الآية), (السورة), (المشعر الحرام), (السحت) ve (الإستحارة) gibi.⁵²⁹

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız husus Kur’an’ın o günkü Arap toplumunun sosyal yapısı ve kültüründe meydana getirdiği değişimlere bağlı olarak Arap Dilinde ortaya çıkan semantik değişimlerdir. Bir de Kur’an’ın kendi bünyesinde zamanla ortaya çıkan bazı anlam değişimleri vardır ki, konumuz açısından asıl önemli olan da budur.

Kur’an’ın kullandığı dil, dil olması yönüyle beşerîdir. Dolayısıyla diğer dillerin tâbi olduğu kanun ve kurallara uyar. Biz bu noktada bazılarının iddia ettiği gibi; Kur’an kelimelerinin taşıdığı olduğu kutsiyet sebebiyle, diğer kelimelerde görülen anlam

⁵²² es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/237.

⁵²³ 6-*En’âm*/45; 7-*A’raf*/46.

⁵²⁴ Her ne kadar (حَيَّكَ اللَّهُ) da bir dini gönderme varsa da, uzun ömür temennisi her zaman için insana hayır getirmeyebilir. Geniş bilgi için bkz. Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, b.y.t.y., 2/1408

⁵²⁵ es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/237.

⁵²⁶ Avde, *et-Tatavvur*, s. 114, 127, 181.

⁵²⁷ İbn Faris, *es-Sâhibî*, s. 45; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/235. Krş. Avde, a.g.e. s. 264, 268, 270, 273.

⁵²⁸ Avde, a.g.e., s. 196, 429, 432, 437, 439.

⁵²⁹ Avde, *et-Tatavvur*, s. 251, 331, 497, 500, 503.

kayması gibi şeylerden münezzehe olduğu, Kur'an'ın böyle bir oluşumun dışında kaldığı⁵³⁰ şeklindeki görüşe katılmıyoruz. Çünkü madem ki her dil gibi Arapça'da canlı bir varlık gibi değişim geçirmektedir ve Kur'an'da bu dilde nazil olmuştur. O halde Kur'an müfredatı da bu değişimden nasibini alacaktır. Elbette özellikle Kur'an kelimelerinde ortaya çıkan değişimin keyfiyeti, diğer herhangi bir tarihsel metinde rastlanan türde olmayacaktır. Zira Kur'an'ın üslubu bu değişimin tespitinde oldukça önemli bir belirleyici güce sahiptir.

Kur'an'da geçen kelimelerin geçirmiş olduğu anlam değişmelerinin tespiti, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi için hayatî önemi haiz bir konudur.⁵³¹ Ne var ki bu konuda ana malzemeyi oluşturan kadîm sözlüklerin kelimelerin tarihî seyrini vermeye yetersiz oluşu⁵³² ayrıca bu tür konular üzerinde çalışmanın bir takım yan branşların işbirliğine ihtiyaç hissettirmesi v.b. hususlar Kur'an müfredatını tarihsel semantik açıdan incelemeyi zorlaştırmaktadır.

Geçmiş alimlerimizin tefsir literatürü içerisinde kalan konuyla ilgili çalışmalarına gelince; elimize ulaşan ve daha ziyade dilbilim ağırlıklı tefsirlerde kendisini gösteren çabalar, H.V. asırda er-Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredat* adlı eseriyle olgunluk dönemine ulaşmıştır. H.VIII. asra gelinceye kadar ise Semîn el-Halebî (ö.752/1351)'nin *Umde* adlı eseri ile konumuz olan *Besâir* istisna edilecek olursa bu alanda herhangi bir gelişme kaydedilmemiştir.⁵³³

Bu eserlerin konumuz açısından genel bir değerlendirmesini bir sonraki konuya bırakıyoruz.

2. Besâir'den Örnekler

Besâir ya da *Müfredat* gibi eserlerde anlam değişmesinde dair tespitler belirlemek oldukça zordur. Zira ileride de temas edeceğimiz gibi, o devrin ilim anlayışına göre, anlam değişmesinin tespiti günümüzdeki şekliyle önem arz eden ve ihtiyaç duyulan bir husus değildir. Buna, kullanılan metodun bilimsel olmaktan uzak ve yetersiz oluşunu da eklersek zorluğun sebeplerini daha iyi anlamış oluruz.

⁵³⁰ M. Nuruddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'an*, s. 135.

⁵³¹ Yakıt, *Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, s. 17-24.

⁵³² Sözlüklerin yetersizliği hakkında geniş bilgi için bkz. Enis, *Delaletü'l-Elfâz*, s. 248-251. Ayrıca bkz. Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (Ter. Mevlüt Güngör), İst., 1995, s. 85-86.

⁵³³ İbn Faris'in, *es-Sahibî*, adlı eseriyle, Ebu Hatim er-Razî'nin, *ez-Zînesi*, daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu konuda atılmış önemli adımlardır. Yalnız gerek bu konulara Arap Diline ait incelemeleri esnasında temas etmiş olmaları gerekse de üzerinde durdukları kelimelerin Kur'an'ın kelime hazinesine oranla çok sınırlı olması dolayısıyla burada yer vermedik.

Nitekim eş-Şidyak'a göre; el-Fîruzâbâdî'nin *el-Kamus*'u başta olmak üzere, kadim sözlükler, kelimenin ilk konulduğu temel anlamından başlayıp, zaman içerisinde tedricî bir şekilde kazandığı tâlî ve yan anlamları verecekleri yerde, kimi zaman kelimenin en son anlamından işe başlamışlardır ki bu kelimenin geçirmiş olduğu evreleri gözardı etmek demektir.⁵³⁴ Sözüünü etmiş olduğumuz bu zorluklara rağmen, müellif tarafından anlam değişmesi geçirdiğine işaret edilen kelimeleri saptamaya çalıştık. Bunu yaparken müellifin kullanmış olduğu bazı temel kalıpları ölçü kabul ettik. Bunlar: (و به سمي)⁵³⁹, (غلب)⁵³⁸, (ومنه تصور)⁵³⁷, (ثم استعملوه)⁵³⁶, (عبر عن)⁵³⁵, (ثم تجوز)⁵⁴⁰, (ثم خصوه)⁵⁴¹ gibi daha çok, müellifin kelimelerde ortaya çıkan anlam değişmesine dair tespit ve yorumlarını yansıtacak türden ifadelerdir. Bunların dışında anlam değişmesine uğradığı halde müellif tarafından üzerinde durulmamış olan kelimelere yer vermedik. Çünkü bizim için burada önemli olan el-Fîruzâbâdî'nin konuya dair tespit ve yorumlarını belirlemektir.

Kadîm sözlüklerdeki anlam değişmelerinin tespitinde de oldukça önemli olan bu kalıp ifadelerinin kullanımına dair bazı örnekler vermek istiyoruz. Mesela; (خزن) kelimesinde şöyle der: “Bir şeyi mahfazada korumak muhafaza etmek demektir. Sonra sır saklamak vs. gibi her türlü şeyi saklamak anlamında kullanılmıştır.” Bunu ifade ederken (ثم يعبر به)⁵⁴² tabirini kullanmıştır.

(برمة) kelimesinde görülen anlam daralmasını ifade ederken de (ثم خصوه) kalıbını kullanır; “(برمة) aslında sağlam toprak kap demektir. Daha sonra sağlamlığından dolayı yalnızca taş tencere için kullanılır olmuştur.”⁵⁴³

(السراط) kelimesinin اسرطت الطعام “yemeği yedim” anlamından “yol” anlamına nasıl geçtiğini ifade ederken (تصور) tabirini kullanır ve şöyle der: “yola, yolcu uzaklaştıkça yolu bitirmesinden dolayı ya da yolun yolcuyu içine çekip yutması düşünülerek (سراط) denmiştir.”⁵⁴⁴ Her ikisinde de bir tür yutmak anlamı vardır. Kanaatimizce burada bu tasavvurun doğru ya da yanlış olup olmadığı önemli değildir.

⁵³⁴ ez-Zerkân, *el-Cevânib*, s. 240-242.

⁵³⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/203, 279, 535.

⁵³⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213; 4/151, 270., 441; 5/131.

⁵³⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

⁵³⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/323.

⁵³⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/429; 4/263.

⁵⁴⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/83, 347.

⁵⁴¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/243.

⁵⁴² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/535.

⁵⁴³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/243.

⁵⁴⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

Önemli olan kelimenin yol ve yutmak anlamından hangisinin önce konulduğunu ve hangisinin sonradan çıktığını testiptir.

Müellif tarafından tespit edilmiş bu türden kırkaltı kelime belirledik. Bunlardan yedisi anlam kayması, beşi anlam daralması, otuz dördü de anlam genişlemesi şeklindedir. Bu arada bir kelimenin mastar ve mazisinin öldüğüne işaret eder.⁵⁴⁵ ki bu da konumuz açısından oldukça önemlidir.

a) Anlam Daralmasına Uğrayanlar:

(شعر)⁵⁵⁰, (فقه)⁵⁴⁹, (الحل)⁵⁴⁸, (قرآن)⁵⁴⁷, (بُرمة .)⁵⁴⁶.

b) Anlam Kaymasına Uğrayanlar:

(الرحم)⁵⁵⁵, (الحل)⁵⁵⁴, (الجبر)⁵⁵³, (الجار)⁵⁵², (الثقف)⁵⁵¹, (ويل)⁵⁵⁷, (الحفيظة)⁵⁵⁶.

c) Anlam Genişlemesine Uğrayanlar:

(البياض)⁵⁶², (بشر)⁵⁶¹, (البدر)⁵⁶⁰, (البحر)⁵⁵⁹, (الأهل)⁵⁵⁸, (الدين)⁵⁶⁷, (الحزن)⁵⁶⁶, (الخيت)⁵⁶⁵, (الجنب)⁵⁶⁴, (المجلس)⁵⁶³, (السرد)⁵⁷², (السجيل)⁵⁷¹, (السبق)⁵⁷⁰, (الزكوة)⁵⁶⁹, (الذنب)⁵⁶⁸.

⁵⁴⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/193.

⁵⁴⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/243.

⁵⁴⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/263.

⁵⁴⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/493.

⁵⁴⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/210.

⁵⁵⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/323.

⁵⁵¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/347.

⁵⁵² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/358.

⁵⁵³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/361.

⁵⁵⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/493.

⁵⁵⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/58.

⁵⁵⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/481-482.

⁵⁵⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/289.

⁵⁵⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/83.

⁵⁵⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/225.

⁵⁶⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/230.

⁵⁶¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/203.

⁵⁶² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/279.

⁵⁶³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/388.

⁵⁶⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/397.

⁵⁶⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/521.

⁵⁶⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/535.

⁵⁶⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/615.

⁵⁶⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/19.

⁵⁶⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/132.

⁵⁷⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/182.

⁵⁷¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/192.

⁵⁷² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

(الصلب)⁵⁷⁷, (الشرع)⁵⁷⁶, (التسريح)⁵⁷⁵, (السرّح)⁵⁷⁴, (السرائ)⁵⁷³,
(الغار)⁵⁸², (المغنى)⁵⁸¹, (الغطاء)⁵⁸⁰, (العرض)⁵⁷⁹, (الصلوة)⁵⁷⁸,
(الإلقاء)⁵⁸⁷, (اللفظ)⁵⁸⁶, (استقم)⁵⁸⁵, (قبض)⁵⁸⁴, (الفرج)⁵⁸³,
(يد)⁵⁹¹, (ولاء)⁵⁹⁰, (وجه)⁵⁸⁹, (الإنباء)⁵⁸⁸.

Vermiş olduğumuz bu kelimeler – birkaçı hariç – doğrudan Kur'an'da geçen kelimelerdir. Eserde, anlam değişmesinin ortaya çıkmasına imkan tanıyan dile ait ögeler olarak istiare ve kinayenin gösterildiği söylenebilir.⁵⁹² Bilindiği gibi bunlar bir dilin ifade imkanlarını genişleten söz sanatlarıdır.

Şimdi de konumuzla ilgili örnekler üzerinde duralım;

1-) (أهل الرجل) (الأهل) soy, din v.b. zanaat, ev ya da ülke birlikteliği olan insanlardır. Aslında bir meskende/çatı altında toplanan insanlar için kullanılırdı. Daha sonra aralarında nesep birliği olanlar için kullanılmıştır. (أهل البيت) şeklinde mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in ailesi anlaşılır. (أهل الرجل) demek, kişinin karısı demektir.⁵⁹³

el-Fîruzâbâdî'nin er-Râgıb'tan naklettiği bu ifadeleri, takip ettiği değişim sırasına göre ele alırsak ilk olarak (أهل الرجل) denilince; bir çatı altında yaşayan insanlar anlaşılıyordu. Sonra "nesep birliği" ile bu birliktelik genişletildi. Bir sonraki adımda ise kelime her türlü birliktelikler; iş, din, ülke vs. için kullanılır oldu. (أهل الرجل) ile kişinin karısının kast edilmesi bu değişimin bir uzantısı olarak kabul edilirse, bir daralma söz konusudur. Aksine temel anlam içinde mutalaa edilirse herhangi bir anlam

⁵⁷³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

⁵⁷⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

⁵⁷⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/213.

⁵⁷⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/309.

⁵⁷⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/429.

⁵⁷⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/435.

⁵⁷⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/44.

⁵⁸⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/136.

⁵⁸¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/151.

⁵⁸² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/154.

⁵⁸³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/178.

⁵⁸⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/228.

⁵⁸⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/270.

⁵⁸⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/437.

⁵⁸⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/441.

⁵⁸⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/131.

⁵⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/166.

⁵⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/281.

⁵⁹¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/381.

⁵⁹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/615; 3/19, 58, 182, 213, 309; 4/136, 154, 178, 228, 437; 5/281, 381.

⁵⁹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/83. Krş, *el-Kamus*, 1245. Ayrıca bkz. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 96.

daralmasından söz edilemez. Müellifin bu anlamı izahın sonunda zikretmiş olması meselenin tayinini güçleştirmektedir. Bununla birlikte (ثم خصوه) türünden anlam daralmasını ifade edecek bir ifade kullanmaması bu son anlamın temel anlam içinde kaldığı şeklinde yorumlanabilir.

2-) (الشعر): Bilinçli olarak söylenmiş vezinli manzum söz demektir. Çoğulu (أشعار)'dır. Aslında şiir “bilgi” demektir. Fakat vezin ve kafiye'nin değerinden dolayı “manzum söz” anlamı çok kullanılmak suretiyle ön plâna çıkmıştır. Tıpkı fıkıh teriminde olduğu gibi.⁵⁹⁴

Şiir kelimesinde görülen bu değişime el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*'unda da temas eder.⁵⁹⁵ Mütercim Asım Efendi'nin orijinal ifaleleriyle aktarırsak: “(...) bir nesneyi hoşça fehm idüb zeka ve zihin ve fitnatla mezâyâ ve dakikasına varub eyüce idrak eylemek manasınadır ki ilimden ahass olur. Bundan 'tanımak' ile tabir olunur. (...) şi'r, kelim-i manzum ve kavf-i mevzunda galib istimal olmuştur.”⁵⁹⁶

Kelime, orjininde taşıdığı olduğu bilmek anlamını (شعور) ve (ليت شعري) gibi diğer kiplerinde taşımaya devam etmektedir.⁵⁹⁷

Müellifin açıklamasında yer alan, “vezinli ve kafiyeli sözlerin değerinden dolayı” ifadesi bu değişimin, vezin ve kafiyeli sözlere toplum tarafından atfedilen değer bir sonucu olarak ortaya çıktığını gösterir ki toplumsal beğenilerin dilin gelişimindeki etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu tespitimizi, ister müellifin o günkü toplumsal beğeniyi yansıttığını kabul ederek söyleyelim, isterse kişisel çıkarımı olarak kabul edelim fark etmez. Çünkü her halukarda olayın toplumsal boyutuna müellif tarafından yapılan bir vurgu söz konusudur.

3-) (الإنهاء): Aslında nehyi/yasağı tebliğ için kullanılmıştır. Daha sonra her türlü tebliğ için kullanılır olmuştur.⁵⁹⁸

Kelimede bir anlam genişlemesi söz konusudur. Fakat çoğu zaman olduğu gibi müellif bunun dile ait ya da toplumsal sebeplerine temas etmemektedir. *el-Kamus*'ta, *Besâir*'de olduğu gibi değişime dair herhangi bir izaha yer vermeden doğrudan kelimenin yasak getirmek anlamını zikreder, ardından da tebliğ etmek anlamını verir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/223. Krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 456.

⁵⁹⁵ el-Fîruzâbâdî, *el-Kamus*, s. 533.

⁵⁹⁶ Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1/915.

⁵⁹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 3/223.

⁵⁹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/131. Krş. er-Râgıb, *Müfredat*, s. 826.

⁵⁹⁹ Bkz. el-Fîruzâbâdî, 5/131; *el-Kamus*, s. 1728.

4-) (ويل): Azap ifadesi, Cehennemde bir vadi, bir kuyu ya da Cehennem kaplarından birisi anlamına gelir ki bu anlamlar kelimenin lügat anlamları değildir. Bunlar Cenab-ı Hakk tarafından bir kimsenin Cehennemlik olduğunu ifade için kullanılmıştır.⁶⁰⁰

Müellifin isim vermeden er-Ragıb'tan naklettiği, kısmen kapalı bu ifadelerden, (ويل), kelimesinin adı geçen bu anlamları Kur'an'ın kullanımıyla elde ettiği söylenebilir. Buna göre kelime, şer anlamından dini içerikli bir kavrama dönüşmüştür. Bu yeni anlamında da orjinindeki olumsuzluğu korumuştur.

5-) (وجه): Her nesnenin karşısına gelen ve karşısında olan şeye denir. Çoğulu (أوجه) ve (وجود) şeklindedir. Ayrıca bir şeyin kendisi anlamına da gelir kelimenin ilk anlamı yüz denilen organdır. İki insanın karşılaşmasında öncelikle fark edilen bir âzâ olması, diğer taraftan vücuttaki en şerefli uzuv olması münasebetiyle her nesnenin dış yüzeyine, en seçkin ve güzide olanına ve her şeyin evvel ve başlangıcına (وجه) denmiştir.⁶⁰¹

Çağdaş dilbilimde “aktarma” denilen bu yaklaşım hemen hemen her dilde görülür. Aktarma sözcüğün dile getirdiği kavramla, bir başka kavram arasında çoğu kez benzetme yoluyla bir ilişki kurarak o sözcüğü o kavrama aktarma olayıdır.⁶⁰² Bu olay en çok insanın kendine en yakın bulduğu kendi organ adlarında görülür. Baş, göz, kulak, diş, dil, boyun, ayaktan başlayarak etek, yaka, paça gibi giysi parçalarına kadar uzanan bu aktarmalar, Aksan'ın belirttiğine göre Batı'da uzun uzadıya incelenmiştir.⁶⁰³ Aynı zamanda bu benzetmeler, kelimelerin çok anlamlı hale gelmesinde önemli bir unsur olarak görülmüştür.⁶⁰⁴

Benzetmeye dayanan ve insanla ilgili öğelerin doğaya uygulanması sayılabilecek olan bütün bu aktarmalar ilk kez kullanıldığında özgün iken zamanla kalıplaştıktan sonra birer yan anlam olarak kalır.⁶⁰⁵

Sözcüklerin çeşitli aktarmalarla yeni yan anlamlar kazanmaları başlıca dört doğrultuda olmaktadır.

⁶⁰⁰ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/289; *el-Kamus*, 1382. Krş. el-Halebî, *Umde*, 4/399.

⁶⁰¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/166; *el-Kamus* s. 1620. Krş. Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 3/751.

⁶⁰² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/185.

⁶⁰³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/185.

⁶⁰⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/186.

⁶⁰⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/186.

1-) Somuta yeni somut anlam eklenmesi, yüz organı anlamındaki (وجه) kelimesine, her nesnenin dış yüzey anlamının eklenmesi gibi.

2-) Somuta yeni soyut anlam eklenmesi, aynı kelimeye seçkin ve güzide anlamının eklenmesi örnek olarak verilebilir.

3-) Soyuta yeni soyut anlam eklenmesi,

4-) Soyuta yeni somut anlam eklenmesi⁶⁰⁶

Görüldüğü gibi müellifin yapmış olduğu açıklamaların satır aralarında günümüz dilbilim yaklaşımlarına temel olabilecek örnek ve açıklamalara rastlanılabilmektedir.

3. Değerlendirme

Arap Dili, ister dilin genel kelime haznesine yönelik olsun isterse Kur'an kelimelerini açıklamaya yönelik olsun, sözlükbilime ait eserler bakımından oldukça zengindir. Bu eserleri değerlendirirken telif edildikleri devrin ilim geleneği ve imkanlarının dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Örneğin konumuz olan "anlam değişmesi"nin tespiti o dönemde, günümüzdeki şekliyle önem arz edip, bir ihtiyaç olarak algılanmamıştır. *Besâir*'deki konuyla ilgili tespitlerin sınırlı sayıda oluşunu bu çerçevede algılamak gerektiğini düşünmekteyiz.

Sözlük çalışmalarında, kelime ve kavramların detaylı bir şekilde tanımlanmak sûretiyle semantik metoda zemin teşkil edebilecek yaklaşımlardan ziyade, rivayet geleneği hakim olmuştur.⁶⁰⁷ Bu ise kelimenin zaman içerisinde kaydettiği değişmeyi tespit etmeye engel teşkil etmiştir.

Bu tür eserlerin çoğu kere net bir hedeften yoksun oluşu⁶⁰⁸ diğer taraftan özellikle o günün ilim anlayışı gereği kullanılan metotun yetersiz ve bilimsel nitelikten uzak oluşu⁶⁰⁹ üzerinde durulması gereken bir başka husustur. *Besâir*'deki (أهل) kelimesinin geçirmiş olduğu değişim evrelerinin düzensiz bir şekilde verilmesini buna örnek olarak verebiliriz.

Besâir'de müellif tarafından tespit edilen anlam değişmelerinin, çoğu zaman Kur'an'ın inmesinden önce mi yoksa sonra mı olduğunun belirtilmemesi buna dair verilebilecek bir başka örnektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sağlıklı bir Kur'an yorumunun yapılabilmesi bu hususun net bir şekilde ortaya konmasına bağlıdır.

⁶⁰⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/188.

⁶⁰⁷ Huseyn Nassar, *el-Mucemu'l-Arabıyy*, 2/610.

⁶⁰⁸ Avde, *et-Tatavvur*, s. 34.

⁶⁰⁹ Avde, a.g.e. s. 34.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kur'an İlimleri Açısından Besâir

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kur'an İlimleri Açısından Besâir

I- Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü Kavramları

Kur'an İlimleri: Kur'an'ın inşi, tertibi toplanması, kıraati, tefsîri, i'câzı, nâsihi ve mensûhu gibi konulardan bahseden ilimlerdir.¹ Kavram olarak H.IV. asrın başlarında kullanılmış olmakla birlikte, ilim ehli arasında yaygın olan şekliyle ancak VIII. asırda literatürümüze girmiştir.²

Tefsir Usûlü ise; *başta Kur'an İlimleri olmak üzere çeşitli ilimlerden yararlanarak, Kur'an'dan sistemli bir şekilde çıkarımlar yapmanın metotunu gösteren esaslar bütünüdür.*³ Tefsir Usûlüne, Kur'an İlimleri denilmesinin sebebi; Kur'an yorumunda, Kur'an İlimlerinden yararlanmış olması olabileceği gibi; Kur'an İlimleriyle ilgili kitapların çeşitli başlıklar altında tefsir kaidelerine yer vermiş olması da olabilir.⁴ Şimdi de ana hatlarıyla Kur'an İlimlerinin doğuşu ve gelişimi üzerinde duralım.

II – Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi

Kur'an İlimlerine dair Mekki-Medenî, nüzul sebepleri, muhkem müteşabih gibi pekçok konu erken denilebilecek bir dönemde, daha Sahabe Asrında konuşuluyordu. Yalnız bu konulardaki şifahi bilgi akışı bazı ayetlerle sınırlı bir çerçevede gerçekleşiyordu. Örneğin Hz. Aişe'nin (*بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ*) [54-Kamer/46] “*Kıyamet onların randevu vaktidir*” ayeti hakkında; “Ben daha küçük bir çocukken Mekke'de nazil olmuştu” demesi, aynı şekilde İbn Abbas (ö.68 /687)'in *يَوْمَ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ* 1 [2-Bakara/266] ayetinin mesel olarak verildiğini söylemesi ve pekçok Sahabe'nin Kur'an'ın ilk ve son ayetlerinden söz etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁵

Rasulullah (s.) dönemiyle, Hz. Ebu Bekr ve Ömer dönemlerinde bu konuların şifahi bir şekilde ağızdan ağıza aktarılmasına devam edildi.⁶

Hz. Osman döneminde mushafların istinsah edilmesine ilişkin gayretler ileride tedvin edilecek resmu'l-mushaf ilmi için bir altyapı oluşturmuş oldu. Ebu'l-Esved ed-

¹ ez-Zerkânî, *Menahil*, Beyrut 1988, 1/28.

² Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.94.

³ Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.7.

⁴ Halid b. Osman, *Kavaid*, 1/33.

⁵ Fadl Abbas, *İtkan*, 1/7.

⁶ Subhi Salih, *Mebahis*, s.120.

Düelfi (ö.69/688)'nin Hz. Ali'nin direktifiyle, Arap Dili'nin kurallarını tespite yönelik çalışması da İrabu'l-Kur'an ilminin tedvinine doğru atılmış ilk adımdı.⁷

Kuşkusuz Sahabe döneminde bu ilimlerin yazıya geçirilmemesinin bazı sebepleri vardı; öncelikle böyle bir şey bir ihtiyaç olarak algılanmıyordu. Sonra, Sahabe arasında okur-yazar oranı düşüktü ve yazı malzemesinin temininde güçlükler çekiliyordu. Bunlara, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın metni dışındaki şeylere dair getirdiği geçici yazma yasağını da eklemek gerekir.⁸

Rivayet döneminde gösterdikleri gayretler daha sonra tedvin edilecek olan Kur'an İlimlerinin alt yapısını oluşturan Sahabe ve Tabiîlerin ileri gelenlerinden bir kısmın burada zikretmek istiyoruz.

Sahabîler: Hz. Ebû Bekr (ö.13/631), Hz. Ömer (ö.23/643), İbn Mesud (ö.32/652), Hz. Osman (ö.35/656), Abdullah b.ez-Zubeyr (ö.36/656), Hz. Ali (ö.40/661), Ebû Musa el-Eşarî (ö.44/664), Zeyd b. Sabit (ö.45/665), ve İbn Abbas (ö.68/687),⁹

Tabiîler: Saîd b. Cübeyr (ö.95/713), Mucâhid b. Cebr (ö.104/722), İkrime (ö.107/725), Ata b. Ebî Rabah (ö.115/733), Katâde b. Diâme (ö.118/736), ve Zeyd b. Eslem (ö.136/753)¹⁰

Kur'an İlimleri H.II. ve III. asırda tefsir ilminin içinde onun bir parçası olarak tedvin edilmeye başlandı.¹¹ Bu konuda müstakil eserler ise H.III. asırda kendini gösterdi.

Esbâbu'n-Nuzûl adlı eseriyle Ali b. el-Medenî (ö.234/848), nasih ve mensuh, kıraatler ve Kur'an'ın faziletleri konularında Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (ö.223/837); Mekki-Medenî konusunda Muhammed b. Eyyûb ed-Dârisî (ö.294/906), *el-Hâvî fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eseriyle Muhammed b. Halef b. Merzuban (ö.309/921) gibi şahısları sayabiliriz.¹²

Dördüncü asırda, *Acâibu Ulûmi'l-Kur'an* adlı eseriyle, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım el-Enbârî (ö.328/939), *el-Muhtezem fi Ulûmi'l-Kur'an*'ıyla Ebu'l-Hasen el-Eşarî (ö.324/936), *Nuketü'l-Kur'an*'ıyla Muhammed b. Ali el-Kassab (ö.360/970); ve

⁷ ez-Zerkânî, *Menâhil*, 1/31; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.120.

⁸ ez-Zerkânî, *Menâhil*, 1/31; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.120.

⁹ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/68; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.120.

¹⁰ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/107-119-122; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.120-121.

¹¹ Fadl Abbas, *İtkanu'l-Burhan*, 1/8.

¹² Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.121-122.

el-İstiğna adlı eseriyle Muhammed b. Ali el-Udfevî (ö.388/998) bu asırda Kur'an İlimlerine dair eser vermiş müellifler ve eserleridir.¹³

Beşinci asırda ise şu isimler ve eserleri dikkat çekmektedir: el-Hûfî (ö.430/1038) eseri, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an* ve *İrabu'l-Kur'an*. Ebu Amr ed-Dânî (ö.444/1052) eserleri; *et-Teysîr* ve *el-Muhkem*.¹⁴

Altıncı asra gelindiğinde ise; Abdurrahman es-Suheyfî (ö.581/1185) *Mubhematu'l-Kur'an* konusunda eser vermiştir. Alemüddin es-Sahavî (ö.660/1261) ise kıraatlerle ilgili eserler vermiştir.

Bu asırda, Kur'an İlimlerine dair; Bedâiyu'l-Kur'an, Hucecu'l-Kur'an, Aksamu'l-Kur'an ve Emsalü'l-Kur'an gibi yeni ilimler ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bu asrın en velüd müellifi ise, *Nüzhe*, *Funûnu'l-Efnân*, *el-Mücteba* ve *el-Müdhiş* gibi eserleriyle İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200)dir.¹⁶

Yedinci asırda, Alemüddin es-Sahavî (ö.643/1245) *Cemâlü'l-Kurrâ* adlı eseri, Ebû Şame ise (ö.665/1266) *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eseri kaleme almışlardır.¹⁷

Sekizinci asırda, ez-Zerkeşî (ö.794/1391) *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı yazmıştır. el-Burhan oldukça kapsamlı bir eser olup, günümüz araştırmacıları için de önemli bir müracaat kaynağı konumundadır.

Dokuzuncu asırda, bu konuda yapılan telifler çoğaldı. el-Bulkûnî (ö.8240/1421) *Mevâku'u'l-Ulûm* adlı eserini yazmış, el-Kâfiyeci (ö.879/1474)'nin ise bu konuda bir eseri olduğu bilinmektedir.¹⁸

III. Kur'an İlimleri Açısından Besâir

VIII. asrın sonları IX. asrın başlarında yaşamış olan el-Fîruzâbâdî'nin *Besâir*'i büyük çoğunluğu Kur'an kelimelerine ayrılmış olan bir tür Kur'an İlimleri ansiklopedisidir. Eserde, Garîbu'l-Kur'an ve el-Vücûh ve'n-Nazair gibi dille alakalı Kur'an İlimlerinin ağırlıkta oluşu bu izlenimi uyandırmaktadır. Bununla birlikte müellif giriş kısmında Kur'an'ın Faziletleri, Kur'an'ın İ'câzı, Sûrelerin Tertîbî, Mekkî ve Medenî gibi diğer ilimlere de yer vermiştir.

¹³ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.121-122.

¹⁴ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.121-122.

¹⁵ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.122.

¹⁶ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.123-124.

¹⁷ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.124.

¹⁸ Subhi es-Salih, *Mebahis*, s.125.

el-Fîruzâbâdî'nin bu ilimlerle ilgili görüşlerini, *el-Burhan* ve *el-İtkan* gibi Kur'an İlimlerine dair klasik eserlerle, ez-Zerkânî'nin *Menâhil*'i, Subhi es-Salih'in *Mebahis*'i ve Fadl Abbas'ın *İtkanu'l-Burhan*'ı gibi günümüz çalışmalarıyla mukayeseli bir şekilde inceleyeceğiz.

Besâir'de yer alan Kur'an İlimleri içerisinde, sırasıyla şu konular üzerinde duracağız: Tefsire ait temel kavramlar; Nâsîh-Mensûh, el-Vücûh ve'n-Nazâir, Mekkî ve Medenî Sûreler ve Tertipleri, Sûrelerin İsimleri, Kur'an'ın İ'câzı Kur'an'da Hitap ve Cevap Şekilleri, Kur'an'ın İsimleri, Kur'an ve Sûrelerin Fazileti, Lafzî Müteşâbih. Bunların dışında, ayetlerin harf ve kelime sayısı, fasılları, sûrelerin hedefleri gibi konulara yer vermedik.

A – Tefsire Ait Temel Kavramlar

Her ilimdalinin kendisine has belli başlı terimleri vardır. Bu terimleri bilmeden o ilimdaliyla ilgili konular yeterince anlaşılabilir. Tefsir ilminde de okuyucunun sık sık karşılaşacağı bazı terimler vardır. el-Fîruzâbâdî bunları şu şekilde belirlemiştir; tefsir, tevil, mana, tenzîl, vahiy, kelam, kelime, kitab, furkan, Kur'an, sûre, ayet, harf, mushaf.¹⁹

Müellif bu terimleri açıklarken öncelikle kelimenin lügat anlamını verir. Ardından varsa iştikak farklılıklarına temas eder ve bu farklılıklardan ortaya çıkan lügat anlamıyla, kelimenin terim anlamı arasında semantik bir bağ kurar.

Gerek tefsir ilminin temel kavramları olması, gerekse el-Fîruzâbâdî'nin dile olan hakimiyetini ortaya koyması bakımından bunlardan bazıları üzerinde detaylı bir şekilde duracağız.

1) *Tefsir*: Kelimenin semantik anlamını; anlamın anlaşılmasına engel kapalılığın kaldırılması şeklinde ortaya koyar.²⁰ Kelimenin mübalağa ifade etmesi için (تفعیل) babına nakledilmesini de dikkate alarak şöyle bir sonuca ulaşır: “Sanki müfessir anlamı ortaya koymak için Kur'an'ı sûre sûre, ayet ayet hatta kelime kelime açar, herbirini meydana çıkarır.”²¹

2) *Te'vil*: Kelimenin terim anlamını; “ayetin anlamını kontekse uygun bir şekilde, muhtemel olduğu bir yöne tevcih etmektir”, şeklinde ortaya koyan müellif

¹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/78.

²⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79. Krş.ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/147.

²¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79. Krş.ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/147.

ardından kelimenin iştikakı konusundaki görüşlere ve bunların kelimenin anlamı üzerinde meydana getirdiği değişikliklere geçer.

a) Kelime, “dönmek” anlamına gelen (اَوَّل) kökünden gelir. Bir şeyin sonunu ortaya koymaktır. Buna göre tevil; ayetin anlam ve gayesi neye rüçû’ ediyorsa onu açıklamaktır.²²

b) Dönülen yer ve âkıbet anlamına gelen (مَّال) kökünden gelir. Buna göre ise; bir şeyin sonunun, açıklanması demektir.

c) İlk, birinci anlamına gelen (اَوَّل) kökünden gelir ki bu iştikaka göre tevil, sözü öncesine sarf etmek demektir.

d) Kökü siyaset anlamına gelen (اَوَّل) dir. Buna göre tevil; tevilde bulunan kimsenin zihin ve fikrini, sözün sırrı üzerinde, sözün maksadı ve mütekellimin muradı ortaya çıkıncaya kadar yoğunlaştırması, üzerinde hakimiyet kurmasıdır.²³

Tevil konusuna son verirken teville tefsir arasındaki farka da temas eder. Tefsir, ayetin iniş sebebini araştırmak ve kelimenin lügat açısından konumunu derinlemesine açıklamaktır. Tevil ise, ayet ve kelimelerin sırlarını araştırmak ve ayetin muhtemel anlamlarından birisini tercih etmektir. Bu ise ancak çeşitli vecihlere muhtemel ayetlerde sözkonusu olur.²⁴

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, tefsir daha çok rivayete dayalı izah anlamında, tevil ise dirayete dayalı açıklama yani yorum anlamındadır.

3) *Vahiy*: el-Fîruzâbâdî’ye göre vahiy, sözlükte, mesaj ve ilham, kaş işareti, kalemle yazmak gibi anlamlara gelir. Vahiy, “gizli ve süratli olan mesaja hastır” denmiştir. O yüzden Kur’an’ın indirilişine, Cebrâîl’in tebliğ görevini yerine getirmedeki süratinden ve vahyi Hz. Peygamber’e gizli bir şekilde arzından dolayı bu isim verilmiştir.

“İşaret” anlamı esas kabul edildiğinde ise, sanki Hz. Peygamber, Cebrâîl’in işaretiyle murâd-ı ilâhiyeye muttali olmuştur.²⁵

Kitabet anlamı asıl kabul edildiğinde ise, tıpkı yazılan bir şeyin yazıldığı nesne üzerinde yazıyla sabitleşmesi gibi, Cebrâîl, Kur’an ayetlerini Peygamber’in kalbinde

²² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/79. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/148.

²³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/80.

²⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/80. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/148-149.

²⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/81.

sabitleştirmiştir. Nitekim şöyle buyrulmuştur: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ) [26-Şu'arâ/193] “Onu senin kalbine Cebrâil indirdi.”

Bu izahlar içerisinde, Hz. Peygamber'in Cebrâil'in işaretiyle vahye muttâlî olması, şeklindeki izahı, Kur'an lafzının kime ait olduğu hususunda çeşitli tartışmalara kapı açacak türdendir. Bununla birlikte “vahiy” maddesinde yapmış olduğu; “ibarenin yerini tutan bir işaretin meydana gelmesidir” şeklindeki tanımı ise daha açıktır.²⁶

4) *Mushaf*: (مصحف) şeklinde mim harfinin dammesiyle olduğu zaman (أصحفه) den ism-i meful olup, sahifeleri toplamak anlamına gelir. Mim'in fethasıyla (المصحف) olduğu zaman, sahifelerin bir araya geldiği yer anlamında mekan ismidir. Mim'in kesresiyle olduğu zaman ise, cilt anlamında alet ismidir.

Kur'an'a mushaf denilmesinin iki tür izahı vardır:

a) Sahabenin elindeki dağınık vaziyetteki sahifelerden toplandığı için bu ismi almıştır.

b) Kur'an daha önceki kitap ve sahifelerdeki bilgileri icmâlî bir şekilde topladığı için bu ismi almıştır.²⁷

5) *el-Kitab*: İsim olur. Çoğulu (كُتُب) gelir. Yazmak anlamında mastar olur. İmama kendisine uyulduğu için imam denildiği gibi, Kur'an'a da yazıldığı için “Kitab” denmiştir.

(كِتاب) maddesinin, bir araya getirmek anlamında konulduğunu söyleyen müellif, cesur kişileri bir araya getirdiğinden dolayı tümene (الكتيبة) denildiğinden bahseder. Buna göre, Kur'an'a da harf, kelime, ayet ve sûreleri bir araya getirilmesinden dolayı “Kitab” denmiştir.²⁸

B – Nâsîh-Mensûh

el-Fîruzâbâdî tefsirle ilgilenen bir kimse için nesh konusunu bilmeyi farz olarak görür.²⁹ Bu, yorum hatası yapmamak için gereklidir. Buradan anlaşılıyor ki nesh ona göre Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlamada yararlanılması gereken önemli bir disiplindir.³⁰

el-Fîruzâbâdî'nin nesh konusundaki tavrını daha iyi anlamak için, neshi nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. Nesh; “Yeni bir emir ya da yasak nedeniyle

²⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/177.

²⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/86-87.

²⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/83.

²⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/117.

³⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/117.

ortaya çıkan hüküm değişikliği sonucu teabbüd keyfiyetinin sona erdiğini açıklamaktır.”³¹ Ona göre mevcut tanımlar içerisinde en uygunu budur.³²

Neshin bir takım şartları olduğunu da ileri süren el-Fîruzâbâdî bunları şu şekilde ifade eder:

- a) Nâsîh de mensûh da şerî bir hüküm taşımalıdır.
- b) Nâsîh, mensûhtan sonra olmalıdır.
- c) Mensûh mutlak olup, bir gaye ile mukayyet olmamalıdır.
- d) Nâsîh de mensûh gibi ilmi ve ameli gerektiren hususlarda olmalıdır.³³

el-Fîruzâbâdî, neshin sınırlarını da çizer; nesh yalnızca emir ve yasaklara tealluk eden bir keyfiyettir. Haberler neshten korunmuştur. Çünkü böyle olsaydı Hz. Peygamber yalancı durumuna düşerdi.³⁴

Neshin kısımları ile alakalı olarak usul kitaplarında yer alan meşhur taksime yer verir:

- a) Hem hükmü hem de metni mensûh ayetler.
- b) Metni mensûh hükmü baki ayetler.
- c) Hükmü mensûh metni baki ayetler.³⁵

Neshin birinci çeşidine örnek olarak Enes’in rivayet ettiği şu haberi nakleder: “Berâe Sûresi kadar uzun bir sûre vardı. Biz onu Hz. Peygamber zamanında okurduk. Sonra bu sûre nesh olundu. Geriye şu ayetten başka bir şey kalmadı: “İnsanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa, bir üçüncüsünü ister. Şayet üç vadi olsa bir dördüncüsünü ister. İnsanoğlunun gözünü topraktan başkası doyurmaz.”³⁶

Konuyla ilgili kaynağını vermediği oldukça çarpıcı bir başka örneğe de yer verir: “İbn Mesud der ki; Hz. Peygamber bana bir ayet öğretti. Onu ezberledim ve mushafa da yazdım. Bir gece onu okumak istedim fakat hatırlayamadım. Mushafa baktım yeri boştu. Hz. Peygamber’e gelip durumu haber verdim. Bana, Abdullah! Bu ayet nesh olundu dedi. Hz. Peygamber ayeti hatırlayamaması sebebiyle üzülmüştü. Bunun üzerine Cebrail şu ayeti indirdi; سَنُفِّرُكَ فَلَا تَنْسَى [87-A‘lâ/6.] “Biz sana öğreteceğiz ve (öğrendiklerinden hiçbirini) unutmayacaksın”. Hz. Peygamberin ezberine tamamen

³¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/117, 1/120.

³² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/117, 1/120.

³³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/120.

³⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/122.

³⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/123-124. Krş.ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/35-39.

³⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/123-124.

güvenmemesi içinde “Allah’ın dilemesi” hariç şeklinde bir sınırlama getiren kısmı nazil oldu.³⁷

Bu nokta da gerek müellifin içine düştüğü gerekse rivayetlerin kendi içindeki bazı çelişkilere dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle müellif neshin sınırlarını çizerken, bunun ahkamla ilgili hususlarda olacağını, haberlerin bu kapsama girmediğini belirtmişti. Halbuki birinci rivayette yer alan sözler ahkamla alakası olmayan, insanoğlunun hırsını dile getiren ve geçerliliğini bu gün için de koruyan bir tespit içermektedir. Müellif bu durumu gözardı etmiştir. Bütün bir sûre nesh olunduğu halde yalnızca bu ayetin kalması ise, rivayetle ilgili izaha muhtaç bir husustur. Ayrıca böyle bir şeyi kabul etmenin Allah’a bir noksanlık izafe etmek anlamına gelip gelmeyeceği de tartışılmalıdır.

İkinci rivayette ise, Allah’ın emri, iradesi ve hikmeti gereği gerçekleşen bir ameliyeye Hz. Peygamber niçin üzülmemektedir?

Eğer hafızasının zayıflığı sebebiyle unuttuğu için üzülüyorsa o takdirde raviye niçin neshten bahsetmiştir? Bu ve buna benzer cevap bekleyen sorular müellif tarafından cevapsız bırakılmıştır.

Nesh konusunda müellifin içine düştüğü bir başka çelişki ise, neshle ilgili ayetin iniş sebebine dair yapmış olduğu açıklamadır. Rivayete göre Mekkeli kafirler ve Medineli Yahudiler, Hz. Peygamberi açıkça yalanlayıp, bu uydurma bir sözdür; ilk önce bir şey emrediyor sonra onu yasaklıyor. Bir bakıyorsun bir hüküm ortaya koyuyor sonra ondan vazgeçiyor. Bunu kafasına göre yapıyor demeleri üzerine Nahl Sûresi’nin 101. ayeti nazil olmuştur.³⁸

Müellifin kendi tercihiyle göre Nahl Sûresi Mekki bir sûredir.³⁹ Yine kendi ifadesine göre, nesh ahkama tealluk eden bir keyfiyettir.⁴⁰ Bu önermelere göre Mekke’de ahkamla ilgili ayetler nazil olmuş ve bunların bir kısmında da nesh vuku bulmuştur. Halbuki bilindiği kadarıyla Mekke’de ahkama dair bir şey nazil olmamıştır.⁴¹

³⁷ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 1/124.

³⁸ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 1/122.

³⁹ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 1/278.

⁴⁰ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 1/122.

⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.123.

Neshin hikmetlerine dair söylemiş olduğu şeyler ise, müellifin Allah, Kur'an ve din anlayışını ortaya koymasını bakımından önemlidir. Bu hikmetler şu şekilde özetlenebilir:

- a) Allah'ın mutlak hüküm sahibi olduğunu ortaya koymak.
- b) İnsanları bununla imtihan etmek.
- c) Dini yaşamada karşılaşılabilecek zorlukları ortadan kaldırmak.⁴²

el-Fîruzâbâdî'nin neshin hikmeti bağlamında yaptığı açıklamalardan birisi de; insanların fitratlarının farklı olması ve dünyanın iyisiyle kötüsüyle sürekli bir değişim içinde olduğu şeklindedir. Buna göre değişen zaman ve şartlara göre insanların maslahatını gözönüne alarak tasarrufta bulunmak hikmetin bizzat kendisidir⁴³

Değişen zaman ve şartlar dikkate alınarak, vahiyde bir takım değişikliklere gidildiğini söylemek, Kur'an'ın daha inzal süreci içerisinde bir takım ayetlerini yürürlükten kaldırdığını / geçersiz kabul ettiğini söylemek demektir. Kısaca neshin varlığını kabul etmek, Kur'an'ın tarihselliğinin yine bizzat Kur'an tarafından kabul edildiği anlamına gelmektedir.

Öte yandan böyle bir teoriyi reddetmek, Kur'anda tarihselliğin olmayacağını kabul etmektir. Dolayısıyla bir taraftan Kur'an'ın bazı açılardan tarihsel olabileceğini savunurken, diğer taraftan neshi kabul edilemez bulmak bir çelişkidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin nesh konusundaki temel kaynağı İbn Hazm el-Endelüsî (ö.456/1064)'nin "*Marifetü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*" adlı eseridir. Müellif neshle ilgili görüşlerin tamamını bu eserden isim vermeksizin nakleder. Zaman zaman (قيل) lafzıyla muhalif görüşlere de yer verir.⁴⁴

Bir fikir vermesi bakımından yapmış olduğu nakillere dair bazı örnekler vermek istiyoruz. Örneğin Bakara Sûresi ile ilgili olarak şöyle der: "Bu sûrede yirmialtı yerde nesh vardır. [2-Bakara/ 62] ayeti, (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا) [3-Âli İmrân/85] ayetiyle nesh olmuştur.⁴⁵ Enfal Sûresiyle ilgili olarak; Bu sûrede altı kadar mensuh ayet vardır. (يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْإِنْفَالِ) [8-Enfal/1] ayeti وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُ حُكْمٌ

⁴² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/121.

⁴³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/118-119.

⁴⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/136. Krş. İbn Hazm, *Marifetü'n-Nasîh ve'l-Mensûh*, (Celâleyn kenarında) Kahire, t.y., 2/234; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/171. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/238; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/180. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/241-242; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/264. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/248; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/336. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/255; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/419. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/262.

⁴⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/135-136. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/227.

Enfal/41] ayeti tarafından nesh olunmuştur. *وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ* [Enfal/33] ayeti (*وَمَا لَهُمْ إِلَّا أَنْ يُعَذِّبَهُمْ*) [8-Enfal/34] ayetiyle nesh olmuştur.⁴⁶

el-Fîruzâbadî, müfessirlerin çoğunluğuna göre Kehf Sûresin'de nâsîh ya da mensûh, bir ayet bulunmadığını, yalnızca Katade (ö.118/736)'den gelen bir rivayete göre, bir mensûh ayet bulunduğunu söyler. İbn Hazm ise bu ifadelerden farklı olarak Katede ile birlikte es-Süddî (ö.245/859)'yi de zikreder.⁴⁷

Son olarak müellifin, içinde nâsîh ya da mensûh ayet bulunup bulunmaması yönüyle sûrelere dair yapmış olduğu bir tasnife yer vereceğiz. Bu tasnifte de kaynağı İbn Hazm (ö.456/1064)'dır.⁴⁸ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm'ın kaynağı da Hibetullah b. Selam (ö.410/1019)'dir.⁴⁹ Söz konusu tasnif şu şekildedir:

a) İçinde nâsîh ya da mensûh ayet bulunmayan sûreler. Bunların sayısı kırküçtür: Fatiha, Yusuf, Yasin, v.s.⁵⁰

b) İçinde nâsîh ayetlerin bulunup, mensûh ayetlerin bulunmadığı sûreler altı tanedir: Feth, Haşr, Münafıkun vs.⁵¹

c) İçinde mensûh ayetlerin bulunup nâsîh ayetlerin yer almadığı sûrelerin sayısı kırktır.⁵²

d) Nasîh ve mensûh ayetleri bir arada bulunduran sûrelerin sayısı ise yirmi beştir.⁵³

Nesh konusunda sergilenen bu yaklaşım, Subhi es-Salih gibi neshi kabul eden ilim adamları tarafından bile aşırı bulunmuştur. es-Salih'e göre bu tür bir yaklaşım bedahate ters düştüğü gibi eşyanın mantığına da aykırıdır.⁵⁴

Gerçekten de bazı örnekler bu görüşü doğrular mahiyettedir. Öyle ki müellife göre bir ayetin son tarafı baş tarafını nesh edebilmektedir. Maide Sûresi 105. Ayetinin

⁴⁶ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/223-224. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/245.

⁴⁷ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/298. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/245.

⁴⁸ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/23-26. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/222-224.

⁴⁹ İbn Selam'ın tasnifi için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/33-34.

⁵⁰ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/125. Krş. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/222-223.

⁵¹ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/126. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/223.

⁵² el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/126. İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/223.

⁵³ el-Fîruzâbadî, *Besâir*, 1/126-127; İbn Hazm, *en-Nâsîh*, 2/223-224.

⁵⁴ Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 266.

son tarafı, baş tarafı olan (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ) “Siz yalnız kendinizden sorumlusunuz (...)” kısmını nesh etmektedir.⁵⁵

Besâir'de nâsih olarak gösterilen örneklerin büyük çoğunluğunu seyf ayeti oluşturmaktadır.⁵⁶ Hemen hemen her sûrede seyf ayeti olarak bilinen Tевbe Sûresi'nin 5. Ayetinin nesh ettiği bir ya da birkaç ayet vardır.⁵⁷

Müellif ve onun gibi düşününler, nerdeyse Kur'an'ın önemli bir kısmını hükümsüz bırakacak kadar aşırı bir nesh anlayışına sahiptirler. Kuşkusuz bu anlayış sistemli bir metodolojiden uzak oluşun tabîi bir sonucudur.

C - el-Vücûh ve'n-Nazâir

Kur'an'da yer alan lafiz ve hareke bakımından aynı kelimelere “nazâir” bunların farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesine de vücûh denilmektedir.⁵⁸

İkinci Bölümde, konunun dilbilimle ilişkisi üzerinde yeterince durmuştuk. Bu bölümde daha çok konunun Kur'an ilimleri açısından önemine değinip, el-Fîruzâbâdî'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

el-Vücûh ve'n-Nazâir konusunda günümüze gelen matbu en eski eser Mukatil b. Süleyman (ö.150/767)'a aittir. Onu, Yahya b. Sallam (ö.200/815)'a ait olan “*et-Tasârif*” ve Abdullah b. Harun el-Hicâzî (ö.271/884)'ye ait “*el-Vücûh ve'n-Nazâir*” takip eder. Daha sonra ise; el-Hakîm et-Tirmîzi (ö.320/932)'ye ait “*Tahsilü Nazâiri'l-Kur'an*” ve Ebû Abdirrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr (ö.430/1048)'e ait “*Vücûhu'l-Kıraât*” adlı eserler gelir. Aynı şekilde ed-Dâmegânî (ö.478/1085)'ye ait “*el-Vücûh ve'n-Nazâir*”, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö.597/1193)'ye ait “*Nüzhetü A'yüni'n-Nevâzir*”ı, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (ö.658/1259)'ye ait “*Vücûhu'l-Kur'an*”ı, Ebû Muhammed Ali b. el-Kasım el-Bamiyanî (ö.?)'nin “*el-Müntehab min Kitâbi Tuhfeti'l-Veled*”ini ve Şemsüddîn b. Muhammed b. Ali el-İmad (ö.887/1482)'a ait “*Keşfü's-Serâir*”i sayabiliriz.⁵⁹

⁵⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/180. ez-Zerkeşî, aslında İbnü'l-Arabi (ö.543/1148)'ya ait bu görüşü “garip bir örnek” olarak nitelendirir. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/35. Krş. İbnü'l-Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1998, 1/105.

⁵⁶ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/160, 172, 180, 189, 240, 247, 264, 274, 290, 306, 312, 324, 330, 336, 349, 354, 366, 371, 374, 378, 382, 387, 394.

⁵⁷ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/160, 172, 180, 189, 240, 247, 264, 274, 290, 306, 312, 324, 330, 336, 349, 354, 366, 371, 374, 378, 382, 387, 394.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.83.

⁵⁹ Bu konuda yapılmış bir literatür çalışması için bkz. Çetin, *İlahi Mesaj*, 104-112.

Bunlar içerisinde bir terim olarak el-Vücûh ve'n-Nazair kavramını ilk defa açıklayan müellif İbnü'l-Cevzî olmuştur.⁶⁰ el-Hakîm et-Tirmîzî'nin eserini istisna edecek olursak bu konuda yazılmış olan eserler tarz ve metot bakımından hemen hemen aynıdır.⁶¹ ed-Damegâni'nin *el-Vücûh ve'n-Nezair*'i ile İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhe*'si arasında yapılan bir karşılaştırma sonucunda, *Nüzhe*'de "vecih" ismi altında yapılan açıklamaların ufak tefek farklılıklar dışında ed-Damegâni'nin ki ile aynı olduğu, yalnız sayıca farklılık arz ettiği görülmüştür.⁶²

el-Fîruzâbâdî, çoğu zaman, kelimenin sözlük ya da terim anlamını verir ardından da vücûhuna yani bir kelimenin farklı yerlerde taşımış olduğu farklı anlamlarına yer verir.⁶³ Buna dair ayetlerden örnekler getirir. Kimi zaman da doğrudan kelimenin kaç vecihte kullanıldığına geçer.⁶⁴

Vücûh ve nazâir'e dair pek çok eserde, kimi cins ya da nevi bildiren kelimelere, kelimelerin geçtiği ayetlerin nüzul sebeplerine dayanarak çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bunun en ilginç örneğini "insan" kelimesine dair yapılan açıklamalarda görüyoruz. İbnü'l-Cevzî kelimenin yirmi beş anlamından bahsederken⁶⁵, el-Fîruzâbâdî, yirmi kadar anlamından bahseder.⁶⁶ Yaptığımız karşılaştırma sonunda, üç yer hariç İbnü'l-Cevzî'nin vermiş olduğu bilgilerle el-Fîruzâbâdî'ninkiler aynıdır. İlginç olan taraf ise İbnü'l-Cevzî, Zilzâl Sûresi 3. ayetinde geçen "insan"la kafir birisinin kast edildiğini söylerken,⁶⁷ el-Fîruzâbâdî'nin Hz. Peygamber'in kastedildiğini söylemesidir.⁶⁸ Bir alimin kafirle alakalı olarak gördüğü bir ayeti bir başkası, Hz. Peygamber ile alakalı görebilmektedir.

Halbuki ayette genel olarak insandan bahsedilmekte ve bir kıyamet sahnesi canlandırılmaktadır.⁶⁹ Bu durum bu ilmin çok dikkatli bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Bir başka örnekte "zîne" kelimesidir. Müellif yirmi vechi olduğunu söylerken, İbnü'l-Cevzî beş vechinden bahseder:

⁶⁰ Abdülâl Salim Mekram, *el-Müşterakü'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'anî*, Beyrut, 1996, s.55.

⁶¹ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. el-Mekram, *el-Müşterek*, s.92, 116, 139, 203, 206, 221.

⁶² el-Mekram, *el-Müşterek*, s.173.

⁶³ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/262, 487, 501-503; 3/162-168, 197-200, 246-247; 4/166-167; 323-327, 338-340; 5/118, 381-384.

⁶⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/160-161; 274, 355-356; 4/161.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.33-35.

⁶⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/177-183.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.35. İbn Abbas da aynı görüştedir. Bkz. İbn Abbas, *Tenvîr*, Beyrut, 1992, s. 655.

⁶⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 2/183.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 9/6011.

1) Bakara /212'de geçen "zînet" in, el-Firuzâbâdî, tuğyan sahibi bir insanın yaşam süsü: anlamına geldiğini söylerken, İbnü'l-Cevzî "güzellik" olduğunu söyler.⁷⁰

2) Taha/87'de, geçen kelime müellife göre çıplak hurilerin süsü iken; İbnü'l-Cevzî'ye göre, takıdır.⁷¹

3) Yunus/88'de geçen zinet, müellife göre Firavun ailesinin süsü iken, İbnü'l-Cevzî'ye göre ise çiçektir.⁷²

4) Kelimenin Kasas/79'daki anlamı, müellife göre; malı ve adamlarıyla Karun'u anlatırken, İbnü'l-Cevzî bunu maiyyet olarak vermiştir.⁷³

5) Araf/31'de el-Firuzâbâdî'ye göre avret yerlerinin örtülmesi kast edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye göre ise; "elbiseler".⁷⁴

Son olarak ise "tayyibât" kelimesini örnek olarak vereceğiz. Müellif zaman zaman yaptığı gibi bu kelimenin de Kur'an'da kaç vecihte bulunduğunu belirtmez.⁷⁵ İbnü'l-Cevzî yedi şekilde geçtiğini söyler.⁷⁶

1) Kelime İbnü'l-Cevziye göre; Bakara/172'de "helal" anlamına gelirken, müellif bu ayete yer vermez.⁷⁷

2) Bakara/57'de kelime İbnü'l-Cevzî'ye göre; bildircin ve kudret helvası anlamında iken, müellife göre mubah yiyecek ve içeceklerdir.⁷⁸

3) Araf/157'de, İbnü'l-Cevzî'ye göre tırnaklı hayvan eti kast edilirken; müellife göre Yahudilere Tevrat nassıyla haram kılınan et ve yağlar kast edilmiştir.⁷⁹

4) Nur/26'da İbnü'l-Cevzî'ye göre güzel söz kast edilirken, müellife göre ise; güzel işlerin güzel insanlardan sudûr edeceğine işaret vardır.⁸⁰ Her iki alimin de yaptığı yorum İbn Abbas'ın yorumuna dayanmaktadır.⁸¹

Müellifin el-Vücûh ve'n-Nazâir'de sergilediği tavrın titizce bir tavır olduğu söylenemez. Rivayetten ziyade Arap Dili ve üslûbunu ilgilendiren bu disiplinde çoğu zaman kelimenin taşımış olduğu sözlük anlamının dışına çıkması, kanaatimizce zaman

⁷⁰ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/159. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.339.

⁷¹ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/158 Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.339.

⁷² el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/158 Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.339.

⁷³ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/157 Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.339.

⁷⁴ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/157 Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.339.

⁷⁵ el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/531.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.418.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.418. Krş. el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/531-532.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.418. Krş. el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/531.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.418. Krş. el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/531

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.418. Krş. el-Firuzâbâdî, *Besâir*, 3/531

⁸¹ İbn Abbas, *Tenvîr*, s.370.

zaman bu konuda rivayet tefsirlerine, nüzûl sebeplerine, mübhematu'l-Kur'an gibi rivayete dayalı Kur'an ilimlerine müracaat etmekten ileri gelmektedir. Bu konuda ortaya çıkan ve rivayet tefsiriyle dirayet arasında bir tür çatışma izlenimini veren örneklerin izahı ise araştırılmayı bekleyen bir meseledir.

D-Mekkî ve Medenî Sûreler ve Tertipleri

el-Fîruzâbâdî, Kur'an'daki sûre sayısı konusunda alimler arasında ihtilaf olduğunu, bununla birlikte alimlerin sûre sayısının 114 olduğunda icma ettiklerini belirtir. Bu arada Hz. Osman'ın cem edip çeşitli İslam beldelerine gönderdiği mushaflardaki sûre sayısının da aynı şekilde 114 olduğunu vurgular.⁸²

Öte yandan Übeyy (ö.30/650)'den gelen sûre sayısının 116 olduğu şeklindeki rivayetle; Enfal ve Berae'yi bir kabul etmek sûretiyle sûre sayısının 113 olduğunu ifade eden görüşe iltifat edilmemesi gerektiğini zira bunların şâz görüşler olduğunu söyler.⁸³

Şia'nın İnşirah Sûresiyle Duha Sûresini tek bir sûre kabul etmesini ise; "iddia" olarak nitelendirir.⁸⁴

Sûrelerin tertibinde el-Maverdî (ö.450/1058) ve Ebu'l-Kasım en-Nîsabûrî (ö.406/1015)'nin tefsirlerini esas aldığını ifade eder.⁸⁵ Nitekim ez-Zerkeşî'nin en-Nisaburî (ö.406/1015)'den yaptığı nakillerle karşılaştığımızda bir iki değişiklik hariç gerek Mekki ve Medeni Sûrelere dair verilen bilgilerin gerekse bunların tertip sırasının aynı olduğunu gördük.⁸⁶

Müellifin nüzul sırasına göre vermiş olduğu Mekkî ve Medenî Sûrelerin isimlerini bir cetvel halinde verip, daha sonra burada verilen bilgilerle, müellifin sûrelere ait ansiklopedik türden bilgiler verdiği bölümdeki bilgilerle karşılaştıracamız.

Mekkî Sûreler

No		No	
1	Alak	43	Meryem
2	Nun	44	Tâhâ
3	Müzzemmil	45	Vâkıa
4	Müddessir	46	Şu'arâ
5	Mesed	47	Neml
6	Tekvîr	48	Kasas
7	A'lâ	49	İsrâ
8	Leyl	50	Yûnus

⁸² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/97.50

⁸³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/97.

⁸⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/98.

⁸⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/97.

⁸⁶ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/193-194.

9	Fecr	51	Hûd
10	Duha	52	Yûsuf
11	Şerh	53	Hicr
12	Asr	54	En'âm
13	Âdiyât	55	Saffât
14	Kevser	56	Lokman
15	Tekâsür	57	Sebe'
16	Mâûn	58	Zümer
17	Kâfirûn	59	Ğâfir
18	Fil	60	Fussilet
19	Felak	61	Şûrâ
20	Nas	62	Zuhruf
21	İhlas	63	Duhan
22	Necm	64	Câsiye
23	Abese	65	Ahkâf
24	Kadr	66	Zâriyât
25	Şems	67	Ğâşiye
26	Bürûc	68	Kehf
27	Tin	69	Nahl
28	Kureyş	70	Nuh
29	Kâri'a	71	İbrahim
30	Kiyâme	72	Enbiya
31	Hümeze	73	Mu'minûn
32	Mürselât	74	Secde
33	Kaf	75	Tur
34	Beled	76	Mülk
35	Târik	77	Hakka
36	Kamer	78	Meâric
37	Sâd	79	Nebe'
38	A'raf	80	Nâziât
39	Cin	81	İnfitâr
40	Yâsin	82	İnşikâk
41	Furkan	83	Rum
42	Fâtr	84	Ankebut
		85	Mutaffifûn

Medenî Sûreler

No		No	
1	Bakara	15	Haşr
2	Enfâl	16	Nasr
3	Alu İmrân	17	Nûr
4	Ahzâb	18	Hac
5	Mumtahıne	19	Münafikûn
6	Nisâ	20	Mücadele
7	Zelzele	21	Hücurât
8	Hadîd	22	Tahrim
9	Muhammed	23	Saff
10	Ra'd	24	Cuma
11	Rahmân	25	Teğâbün
12	İnsan	26	Feth
13	Talak	27	Tevbe
14	Beyyine	28	Mâide

el-Fîruzâbâdî bir sonraki konuda, sırasıyla; Mekke’de indiği halde, Medeni hükmünde olan, Medine’de indiği halde Mekkî hükmünde olan sûreleri; Cuhfede inen, Beytü’l-Makdis’te inen sûreler şeklinde, sûrelerin durumları hakkında bilgi verir.⁸⁷

Sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşlarında neyi ölçü aldığını söylemez. Fakat Hudeybiye’de ya da Taif’te inenler şeklindeki ayrımı ile; Mekke’de indiği halde Medenî, Medine’de indiği halde Mekkî hükmünde olan sûreler şeklindeki değerlendirmesi dikkate alındığında, müellifin hem sûrelerdeki hitap şekillerini hem de indiği yerleri ölçü olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Burada el-Fîruzâbâdî’nin vermiş olduğu sûrelerin nuzûl sırası ile Caferi Sadık (ö.148/765) Mushafındaki Sûrelerin nüzûl sırasının mutabakat arz ettiğini de belirtmeden geçemeyeceğiz.⁸⁸

Konunun başında sözünü ettiğimiz karşılaştırmayı yaptığımızda; Zilzal, Dehr, Hac, Rahman, Rad, Tegabün, Saf ve Kayyime sûreleri çizelgede verdiğimiz bölümde Medenî Sûreler arasında verilirken,⁸⁹ sûreler hakkında ansiklopedik türden bilgilerin verildiği bölümde Mekkî Sûreler arasında verilmektedir.⁹⁰ Aynı şekilde Felak ve Kaf Sûreleri adigeçen bölümde Mekkî Sûreler arasında yer alırken⁹¹ diğer kısımda Medenî Sûreler arasında gösterilmektedir.⁹²

E-Sûrelerin İsimleri

Kur’an sûrelerinin gerek sahip oldukları isimlerin verilmiş nedeni gerekse de bazı sûrelerin birden fazla isme sahip olması İslam Alimlerini meşgul etmiştir.⁹³ Mesela, sûrelerin birden fazla isme sahip oluşunu araştırılması gereken bir konu olarak gören ez-Zerkeşî (ö.794/1392) “bunlar tevkîfi midir, yoksa çeşitli münasebetlerle ortaya çıkmış isimler midir”, sorusunu sorar.⁹⁴ Cevap olarak, “eğer ikinci ihtimal ise o

⁸⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/100, 102. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 195-205.

⁸⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/98-93. Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.86-87. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/31-32.

⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/99.

⁹⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/535, 493, 329, 447, 262, 467, 462, 533. Krş. *Besâir*, 1/99.

⁹¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/98.

⁹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/437, 550. Krş. *Besâir*, 1/98 Bu sûreleri müellifin konuyla ilgili kaynaklarından birisi olan *Tefsîru’l-Maverdî* ile karşılaştırdığımızda, Maverdî’nin sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşuna dair bir tercihte bulunmadığını görürüz. Bu bakımdan müellifin bir tercihte bulunduğunu kabul etsek bile yaptığı bu tercihte tutarlı bir tavır sergilemediğini söylemeliyiz. İlgili sûreler hakkında g.b. için bkz. el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, (Talik: Abdulkasûd b. Abdurrahim), Beyrut, t.y., 3/91; 4/5; 5/422, 527.

⁹³ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

⁹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

takdirde, her kafası çalışan zeki insan her sûreden bir çok isim çıkartabilir ki bu uzak bir görüştür” der.⁹⁵

es-Suyûtî (ö.911/1505) ise, bütün sûre isimlerinin rivayete dayalı bir şekilde tevkîfi olarak sabit olduklarını belirtir.⁹⁶ es-Sûyûtî, Ebû Hatim (ö.354/965)’in İkrime (ö.107/725)’den yaptığı bir rivayeti bu görüşüne delil olarak verir.⁹⁷ Rivayete göre; müşrikler, “İnek Sûresi”, “Örümcek Sûresi” şeklinde sûre isimlerini alaya almışlar, bunun üzerine de Hicr Sûresi’nin 95. ayeti nazil olmuştur.⁹⁸ es-Sûyûtî bu rivayetten hareketle sûrelerin tevkîfi olduğunu iddia eder.

ez-Zerkeşî, konuyla ilgili olarak her sûrenin ismiyle olan münâsebeti üzerinde durulması gerektiğini söyler. Bu meyanda Araplar’ın bu konudaki geleneklerine dikkat çeker; “Araplar bir şeye isim verirken; o şeyin dikkat çeken bir özelliğinden ya da ona özel, akılda kalıcı ve adolduğu nesneyi çabuk çağrıştıracak bir niteliğinden alırlar. Bir nesne ya da kasideye isim verecekleri zaman en meşhur yönünü ad olarak verirlerdi. Kur’an sûrelerinin isimlendirilmesi de bu şekildedir. Örneğin Bakara Sûresine bu ismin verilmesinin sebebi; içinde hikmetler olan Bakara Kıssası’nın zikredilmesidir. Nisa Sûresine bu ismin verilmesinin sebebi de içinde kadınlarla ilgili pekçok hükmün yer almasıdır. Aynı şekilde En’âm Sûresine, içinde hayvanlardan bahsedilmesi sebebiyle bu isim verilmiştir. Gerçi “enam/hayvanlar” kelime olarak başka sûrelerde de geçmektedir. Fakat tafsilatlı olarak yalnızca bu sûrede yer verilmiştir.⁹⁹

Bir kelime ya da nesnenin tafsilatlı bir şekilde zikredilmesinin yanı sıra, sık tekrar edilmesi de sûre ismi olması için bir başka sebeptir. ez-Zerkeşî buna örnek olarak Hûd Sûresini verir. Bu sûrede Hz. Hud ile birlikte, Nuh, Salih, İbrahim ve Lut gibi pekçok peygamberin ismi geçtiği halde özellikle Hud adının verilmesini, Hud isminin başka hiçbir sûrede geçmediği kadar bu sûrede geçmesiyle izah eder.¹⁰⁰

es-Suyûtî, ez-Zerkeşî’nin kural olarak koyduğu bu prensibin çok da tutarlı olmadığını verdiği şu örneklerle imâ eder. Mesela Kur’an’da Hz. Musa o kadar çok zikredilir ki nerdeyse Kur’an Hz. Musa ile dolu denecek haldedir. Bununla birlikte “Musa” adında bir sûre yoktur. Aynı şekilde, Hz. Adem kıssası birkaç sûrede geçtiği

⁹⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/166.

⁹⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/166.

⁹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/166.

⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

¹⁰⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

halde “Adem” adında bir sûre yoktur. Kur’an’daki en çarpıcı kıssalardan birisi de Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmesi kıssasıdır. Ama buna rağmen “ez-Zebîh” şeklinde bir sûre yoktur.¹⁰¹

Gerçi es-Suyûtî daha sonra, es-Sahâvî (ö.902/1496) nin “*Cemâlü’l-Kurrâ*” adlı eserinde adı geçen isimleri sûre isimleri olarak gördüğünü fakat bunların bir rivayete dayanmadığından bahseder.¹⁰² es-Suyûtî isim konusunda bazı sûreler için esas teşkil edebilecek çeşitli rivayetlere yer verir.¹⁰³

Kanaatimizce sûrelerin tamamının tevkifi olarak isimlendirildiğini söylemek güçtür. Görünen o ki sûrelerin isimlendirilmesi büyük çoğunluğu tevkîfi bir kısmı da içtihadidir. Rivayetle sabit olan bu isimlerle sûrelerin içeriği arasındaki bağlantıların pek çoğunun ise daha sonraki dönemlerde kurulmuş olması muhtemeldir. İctihâdî olanların bu ismi almalarında esas kabul edilebilecek bir kaideden söz etmek ise güçtür.

Sûrelerin isim ve sayılarına dair vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra el-Firuzâbâdî’nin konuyla ilgili yaklaşımına geçmek istiyoruz.

Pekçok konuda olduğu gibi bu konuda da meselenin teorik boyutuna temas etmeyen müellif, eğer bir sûrenin birden fazla ismi varsa bunlara yer verir ve çoğu zaman niçin bu ismi aldıklarına dair değerlendirmelerde bulunur.¹⁰⁴

Berâe Sûresi hariç hemen hemen hiçbir sûrede bu isimleri rivayet eden râvilere yer vermez.¹⁰⁵ Pek çok sûrede örneğin Mâide’de, “sûrenin iki ismi vardır. Gökten sofraya indiğini anlatan kıssayı ihtiva etmesi dolayısıyla “Mâide” denmiştir. Ahbarlardan bahsettiği için de “Ahbar Sûresi” denmiştir¹⁰⁶ der.

Berâe Sûresi’nde ise şöyle der: Bu sûrenin sekiz ismi vardır. Birincisi, Berâe ile başladığı için “Berâe”dir. İkinci ismi, tevbenin çok geçmesinden dolayı “Tevbe”dir. Üçüncü ismi, “Fâdıha”dır. Çünkü, nüzûlü esnasında münafıkların kusurları ortaya çıkmıştır. Dördüncü ismi, “el-Müba’sıra”dır. Çünkü münafıkların sırlarını ortaya koymuştur. Bu iki isim İbn Abbas (ö.68/687)’tan rivayet olmuştur. Beşinci ismi, “el-Mukaşkışe”dir. Çünkü müminleri nifaktan temizlemiştir. Bu da İbn Ömer (ö.73/692)’den rivayet edilmiştir. Altıncı ismi, “el-Buhûs”tur. Çünkü münafıkların

¹⁰¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/178 Krş. Fadl Abbas, *el-İtkân*, 1/444-445.

¹⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/178

¹⁰³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/178

¹⁰⁴ el-Firuzâbadî, *Besâir*, 1/128-129, 134, 178, 187, 203, 222, 227, 228, 238, 246, 262.

¹⁰⁵ el-Firuzâbadî, *Besâir*, 1/128-129, 134, 178, 187, 203, 222, 227, 228, 238, 246, 262.

¹⁰⁶ el-Firuzâbadî, *Besâir*, 1/178-179.

nifakını araştırmaktadır. Bu Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö.50/670)'den nakledilmiştir. Yedinci olarak, kafirlerin tekrar tekrar azaba çarptırılacağından bahsettiği için "Azab" olarak isimlendirilmiştir. Sekizinci ismi ise; "el-Hâfira"dır. Zira adeta münafıkların kalbini açmaktadır.¹⁰⁷

Bu bilgiler çerçevesinde el-Firuzabadî'nin sûre isimlerinin tevkîfî olup olmadığı hususundaki görüşlerini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Sûre isimlerini verirken bunlarla ilgili haber ya da raviler hakkında bilgi vermemesi eserin pratik değerini artırmaya yönelik bir yaklaşım olarak düşünülebilir.

F- Kur'an'ın İ'câzı

Kur'an'ın ister sûre isterse ayet düzeyinde olsun bir benzerinin ortaya konulması hususunda muhataplarını aciz bırakmasını, çeşitli yönlerden ele alıp inceleyen Kur'an ilmine verilen addır.¹⁰⁸

İ'câzın edebî i'câz, ilmî i'câz, gaybî i'câz ve yasamaya yönelik i'câz olmak üzere çeşitleri vardır. Edebî i'câzın varlığına dair alimler arasında bir ittifak olduğu halde, diğer i'câz çeşitlerinin varlığı tartışma konusu olmuştur.¹⁰⁹ el-Fîruzâbâdî'nin eserinde özellikle edebî i'câza ağırlık vermesi nedeniyle burada edebî i'câzın tanımına yer vermek istiyoruz.

Edebî İ'câz: Kur'an'ın nazmıyla ilgilidir. Nazım anlatıma en uygun kelimenin kullanılması ve cümle içerisinde alternatifi düşünülemediyecek en uygun yere yerleştirilmesidir. Aynı husus sûreyi oluşturan cümle ve ayetlerin anlatıma uygun olarak dizilmesini de içermektedir. Edebî i'câz, sûre, ayet ve kelime düzeyinde olması yönüyle Kur'an'ın tamamını kapsayan bir yapıya sahipken diğer i'câz çeşitleri yalnızca ilgili ayetlerle sınırlıdır. Bu yüzden edebî i'câz, i'câz çeşitleri içerisinde en önemlisi olarak kabul edilmiştir.¹¹⁰

İ'câz kavramının sözlük anlamını vermek sûretiyle konuya giren el-Fîruzâbâdî'ye göre kelimenin aslı olan (العجز); bir iş, görüş ya da tedbiri ortaya koyacak güce sahip olmamaktır.¹¹¹ Bu üç şekilde kendisini gösterir; illizyon, keramet ve mucize. Bunların ne anlama geldiği ve özelliklerini sayan müellif, sözü Hz.

¹⁰⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/227-228.

¹⁰⁸ Fadl Abbas, *İtkanu'l-Burhan*, 1/110.

¹⁰⁹ Fadl Abbas, *İtkanu'l-Burhan*, 1/110.

¹¹⁰ Fadl Abbas, *İtkanu'l-Burhan*, 1/113.

¹¹¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/65.

Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an'a getirir. Sonra da icazın keyfiyeti konusundaki görüşlere yer verir. Bunlar üç başlık altında toplanabilir.

a) Aslında Araplar aciz olmadıkları halde, Allah tarafından gayretlerine ket vurulduğunu ileri süren "sarfe" nazariyesi¹¹²

el-Fîruzâbâdî bu konuda tartışmaya girmeden, "bu görüş Şia'ya aittir ve merduttur" demekle yetinir.¹¹³

b) İnkarcıların, Kur'an'ın lafzının değil, anlamının bir benzerini ortaya koyamadıklarını savunan görüş.

c) Lafzın ya da mananın değil, nazmın yani bunların diziminin bir benzerini getiremediklerini ileri süren görüş. Bu görüşe göre, Arapların edebî anlatım biçimleri, seci, şiir ve urcûze ile sınırlıydı. Halbuki Kur'an'ın nazmı bunlardan hiçbirisine benzemeyen bir tarzda ve orjinallikteydi. Bu yüzden Kur'an nazmının en aşağı mertebesine dahi ulaşamadılar.¹¹⁴

Müellif, Ehl-i Sünnet'in görüşüne de yer verir; "Ehl-i Sünnetin görüşü ise; Kur'an'ın bütün yönleriyle, lafzıyla, anlamıyla ve nazmıyla mucize olduğu şeklindedir."¹¹⁵ Kur'an oniki açıdan hatiplerin hutbelerinden, şairlerin şiirlerinden farklıdır. Bunları, îcaz, teşbih, istiare vs. şeklinde özet olarak saydıktan sonra örneklendirmeye geçer.¹¹⁶

Lafzın vecîz, anlamın eksiksiz olmasını i'câzın en belîğ şekli olarak niteler; "îcaz içinde i'câz, i'câzın son noktasıdır".¹¹⁷ Bu anlamda i'câzın Kur'an'da ya hafz yoluyla ya da ihtisar yoluyla mevcut olduğunu söyler.¹¹⁸

Hazfe örnek olarak (وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ) [12-Yusuf/82] "Köye sor." Yani; köy ahalisine sor demektir.

İhtisara örnek olarak ise وَ لَكُمْ فِي التِّصَاصِ حَيَوةٌ 2-Bakara/179] "Sizin için kısasta hayat vardır!" ayetini verir. Buradaki i'câz üzerinde durur: "işte bu dört kelime, onaltı harf İslam Hukukçularının binlerce cilde ulaşan, buna rağmen henüz künhüne vakıf olamadıkları binlerce meseleyi içermektedir."¹¹⁹

¹¹² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67. Krş. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/94.

¹¹³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67.

¹¹⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/68.

¹¹⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67.

¹¹⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67.

¹¹⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67.

¹¹⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/67.

¹¹⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/69.

Teşbîhe örnek olarak da şu ayetlere ver verir; Nur/39, İbrahim/17, Bakara/19. Bir filolog olarak i'câz-teşbih münasebetine temas etmemesi ve adeta yaldızlı cümlelerle konuyu geçiştirmesi dikkat çekicidir.¹²⁰

İstiare konusunda verdiği örneklere dair izahları da oldukça kısa ve yüzeyseldir.¹²¹ Örneğin (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) [15-Hicr/94] ayetini işiten bir bedevinin ayetin belagatına secde etmesinden bahseder. Niçin secde ettin? Sorusuna, “bu makamda söylenmiş bir sözün taşımış olduğu fesahata secde ettim” dediğini nakleder.¹²² Ama fesahatın izahına girmez.

İ'câzın diğer çeşitlerinde de açıklamaya girmeden örneklerle yetinen müellife göre; Kur'an-ı Kerim'de farklı ifade ve lafızlarla tekrar edilen kısca ve olaylar, konunun uzmanları tarafından ele alındığı takdirde pek çok sır ve incelikler içerdiği anlaşılacaktır.¹²³ Bununla Kur'an-ı Kerim'deki “lafzî müteşâbih” ayetler grubunu kastetmektedir. Bu bağlamda Fatıha Sûresindeki sır ve hikmetleri şöyle açıklar; Fatıha Sûresindeki bismelenin (بِسْمِ) “ismiyle” kısmında, mahlukatın Cenab-ı Hakk'ın inayetine sığınması dile getirilmektedir. (اللهُ) Lafza-i Celâl: O'nun kudret ve azametinin izlerini taşır. (الرَّحْمَنُ) kelimesinde, mahlukatın menfaatinin O'nun korumasına bağlı olduğuna işaret vardır. (الرَّحِيمِ) de alemlerin O'nun rahmetinin feyzine muhtaç olduğuna dair beyan vardır.

Fatıha'nın yarısı rubûbiyete ait hükümleri tazammun ederken; öbür yarısı ubûdiyetin sebeplerini içerir.¹²⁴

İ'câz konusunu işlerken “hüsnü'l-beyan” tabir ettiği bir anlatım biçimine yer verir. Tanımını yapmadığı bu üslup çeşidinden hareketle dine ait bütün ahkâmın Kur'an ayetleriyle teyit edilebileceğini iddia eder ki¹²⁵ bu yaklaşım onun i'câz, tefsir ve usul anlayışını yansıtmaması bakımından oldukça önemlidir. Bu anlatım tarzına dair vermiş olduğu örneklerden bir kaçını burada vermek istiyoruz. Mesela قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [36-Yasin/79] “De ki! İlk defa kim yarattı ise O diriltecek” Allah kıyamete delil olarak

¹²⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/69.

¹²¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/70.

¹²² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/70.

¹²³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/71. *Besâir*'de “müteşâbihat” başlığı altında bu konuyu işler. Bunu detaylı olarak lafzî müteşâbih konusunda işleyeceğiz.

¹²⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/71.

¹²⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/74.

buyurur. Müminler için göstermiş olduğu ve göstereceği rahmetine delil olarak (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا) [33-Ahzab/43] “Müminlere karşı merhametlidir” buyurmuştur.¹²⁶

Müellif bu arada çok az da olsa gaybî i‘câz konusuna da temas eder. Kur’an’ın geçmiş ve geleceğe dair olaylardan bahsetmesi de Kur’an’a ait başka bir özelliğdir.¹²⁷ Geçmişe ait olaylara örnek olarak Arş ve Kürsî’nin yaratılışını, Sidre’nin vasfı, Levh ve Kalem’in keyfiyetinden bahsetmesini gösterir.¹²⁸ Öte yandan “levh” maddesinde, Allah’ın bunun keyfiyetini bilmeyi kendisine tahsis ettiğini, söylemesi¹²⁹ bir çelişki gibi görünmektedir.

el-Fîruzâbâdî Kur’an’ın daha çok edebî i‘câzı üzerinde durmuştur. Kur’an’ın içermiş olduğu îcaz, teşbih, istiare gibi sanatlarda, o dönemdeki şiir ve hutbelere farklılık arz ettiğini söylemesi, kanaatimizce ispata muhtaç bir husustur. Müellif, Kur’an’ın i‘câzını engin dil bilgisi ve edebî zevkine dayanarak izah edeceği yerde örneklerle ve yuvarlak cümlelerle geçiştirmeyi tercih etmiştir. Bunun sebebi müellifin bu türden bir detaya girmek istememesi olabileceği gibi; edebî zevkiyle de alakalı olabilir. Zira i‘câzın bilinmesi bir yerde edebî zevke bağlıdır. Nitekim Mutezile bilginlerinden Muhammed b. Ebi’l-Hadid (ö.655/1257)’in belirttiği gibi; her nahiv, lügat ya da fıkıhla meşgul olan kimsenin edebî zevke sahip olması beklenemez.¹³⁰

G-Kur’an’da Hitap ve Cevap Şekilleri

Kur’an-ı Kerim’i doğru anlamanın ve yorumlamanın belki de ilk ve kaçınılmaz şartı Arap Dili ve üslûbunu özellikle de Kur’an üslûbunu çok iyi bilmektir. Zira anlatıma ilişkin pek çok ayrıntı ve incelik çoğu zaman üslupta gizlidir. Hatta herhangi bir edebî metinde bile yazarın üslûbunu bilmeden yapılacak yorumlar çoğu zaman yanıltıcı olabilir. Örneğin Türkçe’de “yani” kelimesi, “demek”, “şu demek ki” gibi anlamlarda¹³¹ ve genellikle kendisinden önceki cümlenin anlamını daha açık ve net bir şekilde ifade etmek için kullanılır. Çok sık kullanılması bir ifade zaafının göstergesidir. Halbuki üslûp sahibi bir yazar ve düşünür olan Cemil Meriç bu bağlacı, çoğu zaman

¹²⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/73.

¹²⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/74.

¹²⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/74.

¹²⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 4/468. Krş. *Besâir*, 1/74.

¹³⁰ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/124.

¹³¹ *Türkçe Sözlük*, (Komisyon) Türk Dil Kurumu, Ank., 1988, 2/1591.

bildik kelime ve kavramlara, kendine özgü yeni anlamlar yüklemek için üstelik çok sık bir şekilde kullanmıştır.¹³²

Kur'an İlimleri içerisinde Arap Dili ve üslûbuyla yakından ilgili olan ilimlerden bir tanesi de Kur'andaki hitap ve cevap şekillerini inceleyen ilimdir. Üslûp bilgisi diyebileceğimiz bu disiplin yeterince bilinmediği takdirde, fıkıhla ilgili konularda yanlış çıkarımlar yapmaktan, inançla ilgili konularda düşünce sapmalarına varıncaya kadar birdizi tefsir hatasına düşülebilir. Hatta kimileri tarafından iddia edilen Kur'anda gramer yanlışı olduğu (!) şeklindeki iddiaların temelinde de çoğu zaman bu konulardan habersiz olmak yatmaktadır.

Bu hususlara dair birkaç örnek vermek istiyoruz. Arap Dilinde tekil birinci şahsa hitap edilen bir kalıpla, iki kişiye hitap edildiğini¹³³ bilmeyen bir kimse (فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى) [20-Taha/49] ayetinde gramer yanlışı olduğunu zannedebilir.

Halbuki bu Arap Dilinde bir üslûp olduğu gibi, Kur'an'a has bir inceliği de yansıtmaktadır. Burada, Firavun'un beraberinde, kardeşi Harun da olduğu halde "Sizin Rabbiniz kim ey Musa!" demek sûretiyle yalnızca Hz. Musa'yı muhatap almasının sebebi; nübüvet sahibinin Hz. Musa olması olabileceği gibi, Harun'un Hz. Musa'dan daha fasih olması sebebiyle ondan çekinmiş olması ve konuşmak istememesi de olabilir.¹³⁴

Yine Ahzâb Sûresi'nin ilk iki ayetinde Hz. Peygamber'in şahsında, ümmetine yöneltilen hitabı [33-Ahzâb/1-2] "يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ" [*Ey Peygamber, Allah'tan kork, kafir ve münafıklara boyun eğme!*] Hz. Peygamber'e yönelik kabul etmekle, Hz. Peygamber'in Allah'tan yeterince korkmadığı, kafir ve münafıkların isteklerine boyun eğdiği şeklinde yorum hatalarına düşülebilir.¹³⁵

Yine (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) [65-Talak/1] ayetindeki hitabı, hususi olarak anlamak ve Hz. Peygamber'e özel olduğunu savunmak, boşanmaya dair bir kısım hükümlerin Hz. Peygamber'den başkasını bağlamadığı şeklinde yanlış bir yorumun ortaya çıkmasına yol açar. Halbuki bu ayette hitap hususi, kast olunanlar ise umûmidir.¹³⁶

¹³² Örnekler için bkz. Meriç, Cemil, *Jurnal II*, İst., 1993, s.42, 73, 84.

¹³³ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/240.

¹³⁴ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/240. Krş.-es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/746.

¹³⁵ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/242. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/748.

¹³⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/217. Krş.-es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/744.

Konunun önemini vurgulayan bu açıklamalardan sonra, el-Fîruzâbâdî'nin konuyla ilgili vermiş olduğu bilgilere geçebiliriz. Müellif, Kur'an'daki hitap şekillerinin, âmm, hass, cins, nevi vs. olmak üzere onbeş çeşit olduğunu söyler.¹³⁷ Buna göre umuma yapılan hitaba örnek olarak (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ) [30-Rûm/40] “Allah ki sizi yarattı” ayetini verir.¹³⁸ Çoğul lafzıyla tekile hitaba örnek olarak da (رَبِّ ارْجِعُونِي) [23-Müminun/99] “Rabbim! beni hayata geri gönderin”¹³⁹ ayetini verir. Daha sonra da iltifat üslûbuna yer verir. Buna dair üç çeşit zikreder.¹⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'de çeşitli sualler ve bunlara verilen çeşitli cevaplar vardır. Bunları kendi arasında bir tasnife tabi tutan müellif, sorunun ardından gelen cevap, munfasıl cevap, sorudan tecrid edilmiş cevap, iki soruya bir cevap şeklinde çeşitli başlıklar altında konuyu işler. Buna dair birkaç örnek verip konumuza son vermek istiyoruz. Sorudan ayrılmış cevap. Bu iki çeşittir.

a) Soru ile cevabı aynı sûre içinde olur: Furkân Sûresi 7. ayetinde olduğu gibi (وَكَأَنَّا مَا لِمَا نَدَّ الرَّسُولُ بِأَكْسَى اللَّعَامِ) “Bu nasıl bir peygamber ki (diğer ölümlüler gibi) yiyip içiyor? derler.” Bunun cevabı aynı sûredeki şu cevaptır; وَمَا آزَسْنَا قَوْمَكَ مِنَ الْمَرْسَلِينَ إِذْ أَنزَلْنَا لَهُنَّ لِيَأْكُلُوا مِنَ الثَّمَرِ [25-Furkân/20] “Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki yiyip içmesin.”

b) Soru bir sûrede, cevabı bir başka sûrede olur:

Furkân Sûresi 60. ayetindeki (قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ) “Dediler ki Rahman nedir?” Bu sorunun cevabı Rahman Sûresinin 1-3. ayetlerindedir. (أَتَرَىٰ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَذَابًا) “Kur'an'ı O Rahman öğretti, insanı o yarattı”.¹⁴¹

Cevabı gizli şart cümleleri vardır. Râ'd Sûresi 31. ayeti buna örnektir. *‘Şayet Kur'an ile dağlar yürütülseydi, mesafeler katedilseydi’* şartının cevabı; *“işte o zaman Kur'an Kur'an olurdu”* şeklindedir.¹⁴²

H- Kur'an'ın İsimleri

Kur'an'ın isimleri konusu, Kur'an İlimleriyle ilgili *el-Burhan* ve *el-İtkan* gibi temel kaynaklarda yer almış bir konudur. Geleneksel yaklaşım içerisinde bakıldığında Kur'an yorumuyla çok da irtibatlı bir konu olarak gözükmemektedir.¹⁴³

¹³⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/108. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/744.

¹³⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/108. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/217; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/744.

¹³⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/109. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/235; es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2/746.

¹⁴⁰ el-Fîruzabâdî, *Besâir*, 1/109-110.

¹⁴¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/111.

¹⁴² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/112.

¹⁴³ Konuya farklı bir bakış açısı için bkz. W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (Ter. Süleyman Kalkan), Ank., 1998, s.149-169.

el-Fîruzâbâdî, Kur'an-ı Kerim'e dair yaklaşık doksan üç kadar isim sayar.¹⁴⁴ Bunların bir kısmı aslında sıfattır. Belli bir kısmı ise tamamen müellifin ayetlere getirdiği yorumlara dayalı adlandırmalardır. Onun bu eğilimi şu düşünceden kaynaklanmaktadır; “ismin çokluğu müsemmanın şeref ve kemalini gösterir”. Buna örnek olarak arslanın isminin çok oluşunu gösterir. İsmnin çokluğu gücünün çokluğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın isimlerinin çokluğu da onun şeref ve faziletinin yüksek oluşunu gösterir.¹⁴⁵

Tahir el-Cezâirî (ö.1338/1919) bu konuda şöyle der: “*Bazı alimler Kur'an'a dair pek çok isim saymışlardır ki bunların pek büyük çoğunluğunun isim olması için herhangi bir neden gözükmemektedir. Herhalde Kur'an için kullanılan her sıfat ya da genel ifadenin Kur'an'ın ismi olduğunu zannetmişlerdir.*”¹⁴⁶

Subhi es-Salih de aynı görüşe katılır ve bunu bir aşırılık olarak niteler.¹⁴⁷ Bu cümleden olmak üzere aslında sıfat olduğu halde müellifin isim olarak verdiği kelimelere dair birkaç örnek verelim: Zuhruf Sûresi 4. ayetinde *وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ* “O gerçekten yücedir, hikmet doludur” buyurduğu için Kur'an'ın bir ismi de (العلى) dir. (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ) [85-Buruc/21] “O şerefli bir hitabedir” buyurduğu için bir ismi de (مَجِيدٌ) dir. (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ) [41-Fussilet/41] “O yüce bir ilahî kelimedir” buyurduğu için bir ismi de (عَزِيزٌ) dir. Zümer/28'de *قُرْآنًا عَرَبِيًّا* “Arapça bir Kur'an olarak (...)” buyrulmuştur. O yüzden bir ismi de (العَرَبِيٌّ) dir.¹⁴⁸

Müellifin kendi yorumundan hareketle isim olarak kabul ettiği iki kelimeye dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan birisi, *أَيُّنُونِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةَ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ* [46-Ahkaf/4] “Eğer samimi iseniz bundan önce (inmiş olan) bir kitap ya da bilgi kalıntısı getirin!” ayetindeki (أَثَارَةٌ) “kalıntı”dır. Müellif hem bu kelimeyi; “önceki insanlardan rivayet olunan bilgi” şeklinde tefsir etmiş, hem de Kur'an'ın bir ismi olarak kabul etmiştir.¹⁴⁹ Eğer (أَثَارَةٌ), daha önceki insanlardan nakledilen bilgi kalıntısı ise bunun Kur'an'a isim olması mümkün değildir.

¹⁴⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/95.

¹⁴⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/88.

¹⁴⁶ Tahir el-Cezâirî, *et-Tibyan li-badî'l-Mebâhisi'l-Müteallıkati bi'l-Kur'an*, (Ed. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut, t.y., s.157.

¹⁴⁷ Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.21. Krş. Fadl Hasen Abbas, *İtkân* 1/54.

¹⁴⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/88, 92. Krş. Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s.21.

¹⁴⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/94.

Bir başka dikkat çeken örnek ise, (وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) [23-Müminûn/18] “Gökten su indirdik (...)” ayetinde yer alan (مَاء) “su” kelimesini Kur’an’ın ismi olarak vermesidir.¹⁵⁰ Ayette geçen “su” kelimesinde mecaza gitmeyi zorunlu kılan bir sebep bulunmadığına göre, bunun bir tür işarî yoruma dayalı bir adlandırma olduğu söylenilebilir.

I- Kur’an ve Sûrelerin Fazileti

Kur’an ve sûrelerin fazileti Kur’an ilimleri içerisinde hadis ilmiyle yakından alakalı olan bir kaç ilimden birisidir. Aslında bu konular Kur’an ilimlerine dair eserlerde olduğu gibi, *Besâir*’de de ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Bununla birlikte birbirlerine yakın olmaları nedeniyle biz aynı başlık altında işlemeyi uygun bulduk. Önce Kur’an’ın faziletleri konusuna daha sonra da sûrelerin faziletine yer vereceğiz.

1. Kur’an’ın Faziletleri

Kur’an genel olarak faziletlerinden bahseden rivayetleri toplayan bu ilme dair İslamî eserlerde geniş bilgiler verilmiş ve bilhassa hadis mecmualarında bu konuya dair müstakil kitap ya da risaleler yazılmıştır.¹⁵¹

Fedâlü’l-Kur’an bahsini müstakil bir başlık altında inceleyen el-Fîruzâbâdî, konuyla ilgili gördüğü bazı ayetleri naklettikten sonra yirmibeş kadar rivayete yer verir. Bunların senetlerini zikretmediği gibi, bunlara dair yapılmış değerlendirmelere de yer vermez.¹⁵²

Muhakkık Ali en-Neccar’ın tespitine göre, bunların büyük çoğunluğu “*hasen-garib*” türünde, bir kısmı da zayıf ya da mevzu diyebileceğimiz rivayetlerdir.¹⁵³

Bunlara dair bir kaç örnek verip sonra da sûrelerin fazileti konusuna geçmek istiyoruz.

1-) Bir kutsî hadiste şöyle buyrulmuştur. Kur’an-ı Kerim’i okumaktan, bana dua etmeye ve beni zikretmeye vakit bulamayan kimseye sevap isteyenlere verilen sevabın daha fazlasını veririm.¹⁵⁴

¹⁵⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/194

¹⁵¹ eş-Şafiî (ö.204/819); Ebu Ubeyd Kasım b. Sallam (ö.224/819) Ebu Bekr b. Ebî Şeybe (ö.235/849); Ebû Zerr el-Herevî (ö.434/1042); ve ed-Dıya el-Makdîsî (ö.643/1245) bu konuda eser veren müelliflerden bazılarıdır. Bkz. Katip Çelebi, *Keşf*, II/1277, 1278.

¹⁵² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/57-64.

¹⁵³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/57-64. (Muhakkıkın dipnotu)

¹⁵⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/57-68. Hadisi Tirmizî rivayet etmiş ve *hasen garib* olduğunu söylemiştir. Bkz. et-Tirmizî, (*Sevabu’l-Kur’an*), s. 25.

2-) İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle dediği nakletmiştir: "Kime Kur'an verilir de bir başkasına kendisine verileden daha faziletlisinin verildiğini zannederse, Allah'ın hakir gördüğüne tazîm etmiş, tazîm ettiğini de hakir görmüştür.¹⁵⁵

3-) Ebû Umâme'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Her kim Kur'an'ın üçte birisini okursa ona nübüvetin üçte biri, kim yarısını okursa ona nübüvetin yarısı, kim üçte ikisini okursa, nübüvetin üçte ikisi kim de tamamını okursa ona nübüvetin tamamı verilir.¹⁵⁶

2. Sûrelerin Faziletleri

Sûrelerin fazileti hakkında zikredilen rivayetler müellifin de belirttiği üzere¹⁵⁷ Ubeyy b. Ka'b'a dayanır ki bunların pekçoğu mevzudur. el-Vahidî (ö.468/1075), es-Sa'lebî (ö.427/1035) ve ez-Zamahşerî (ö.538/1143) gibi meşhur müfessirler eserlerinde bu mevzu haberlere geniş yer vermişlerdir.¹⁵⁸ el-Fîruzâbâdî'yi de bu cümleden sayabiliriz. Müellifin rivayetin Ubeyy b. Ka'b'dan geldiğini özellikle belirtir.¹⁵⁹ Nakletmiş olduğu rivayetleri çoğu zaman değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre bu rivayetlerin büyük çoğunluğu zayıftır.¹⁶⁰ Bunları kimi zaman, "vâhî" "sâkîtu's-sened", "el-ahâdisü's-sâkîtu", bazen de "metrûk" ya da "şâz" şeklinde ifade eder.¹⁶¹

Mevzu kabul edilen kimi rivayetlerde, "sakıt bir senetle rivayet ediliyor" demesi, hadis konusunda mütesâhil olduğu izlenimini uyandırmaktadır.¹⁶²

Mevzu olduğunu belirttiği halde bu rivayetlere yer verişinin sebebini ise, bu konuda okuyucuyu bilgilendirmek, konuya dikkat çekmek şeklinde açıklar.¹⁶³ Kanaatimizce bu tavır, mevzu olduğu halde kimi rivayetlerde herhangi bir değerlendirme yapmadan geçmesi ile çelişmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁵ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/58. el-Munavî'nin belirttiğine göre isnadı zayıf bir rivayettir. Bkz. el-Münâvî, Abdür-raûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, t.y., 6/75.

¹⁵⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/60. İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiğine göre mevzudur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuât*, (Tah. Abdurrahman Muhammed Osman), b.y., 1983, 1/252-253.

¹⁵⁷ el-Fîruzâbâdî, *Sifru's-Seâde*, Beyrut, 1986, s. 280.

¹⁵⁸ Cerrahoğlu, *Usul*, s. 203.

¹⁵⁹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/245, 254, 260, 267, 287, 333, 343, 347, 352, 358, 369, 372, 375.

¹⁶⁰ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/245, 254, 260, 267, 287, 333, 343, 347, 352, 358, 369, 372, 375.

¹⁶¹ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/168, 185, 226, 254, 260, 267, 271, 277, 322, 333, 369, 398, 509.

¹⁶² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/168, 185, 221, 308, 322, 333, 339, 343, 364.

¹⁶³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/358-381.

¹⁶⁴ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/131, 201, 237, 316, 392.

Müellifin asıl çelişkisi ise, *Besâir*'de oldukça *mütesâhil* bir yaklaşımla zayıf olarak değerlendirdiği rivayetleri, "*Sifru's-Seâde*" adlı eserinin son kısmında, tam tersi bir tavırla ele alması ve reddetmesidir.¹⁶⁵

Sûrelerin faziletlerine dair vermiş olduğu rivayetlerden bir kaçına örnek olarak yer verip konumuza son vereceğiz:

1-) "Kim Alü İmran Sûresi'ni okursa, Rabbini rûyasında görmedikten sonra dünyadan ayrılmaz. Mevzu rivayetler arasında zikredilmiştir."¹⁶⁶

2-) Ahzâb Sûresi'nin faziletine dair mevzu olduğuna dikkat çekmek için zikredeceğimiz bazı haberler vardır: "*Kim Ahzâb sûresini okur, onu ailesine ve kölelerine öğretirse, kabir azabından emin olur.*"¹⁶⁷

3-) Kehf Sûresi'nin faziletine dair, yalnızca zayıf haberler ve bir de sahih haber zikredilmiştir. Sahih hadis şu şekildedir. "*Kim Kehf Sûresi'nin başından on ayet ezberlerse Deccal'den korunur. Başka bir lafızda kim bu sûreden ezbere on ayet okursa ona Deccal fitnesi zarar vermez. Kim tamamını okursa Cennet'e girer*".¹⁶⁸ (.....)

İ- Lafzî Müteşâbih

Kur'an'da her kelime yerli yerinde ve en güzel şekilde kullanılmıştır. Öyle ki bir kelime eşanlamlısıyla dahi değiştirilse bütün ifade özelliğini ve taşıdığı edebî güzelliğini kaybeder.¹⁶⁹ Bu gerçeği İbn Atıyye (ö.542/1148) şu şekilde ifade eder; "Kur'an'dan bir kelime çıkartılacak olsa,onun yerini tutacak bir kelime bulmak için bütün Arap dili altüst edilse yine de yerine konulacak ikinci bir kelime bulanamaz."¹⁷⁰

Kendine özgü bir üslûba sahip olan Kur'an'da bir ayette belirli bir yerde zikredilen kelime ya da cümle; bir başka ayette yer değiştirebilmektedir. Kimi zaman takdim-tehir, kimi zaman bir harf değişikliği şeklinde kendini gösteren farklılıkların yanısıra bazen aynen tekrar edilen ayetler de olabilmektedir. Örneğin, Bakara Sûresi'nde (*وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا*) [2-Bakara/35] "*Ey Adem, sen ve eşin Cennette kalın ve dilediğiniz gibi bol bol yiyip için*" buyrulurken, A'râf Sûresin'de "*Ey Adem, sen ve eşin Cennet'e yerleşin. ardından dilediğimiz gibi yiyip için (...)*" buyurmuştur. Her iki ayette aynı olay ve aynı

¹⁶⁵ el-Fîruzâbâdî, *Sifr*, s. 280.

¹⁶⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/168.

¹⁶⁷ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/381.

¹⁶⁸ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/303.

¹⁶⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/118.

¹⁷⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1/39.

hikayeden bahsettiği halde, birisinde tertibi gerektirmeyen (vav) harfi kullanılırken, diğerinde tertip ve ta'kîbi gerektiren (fâ) harfi kullanılmıştır.¹⁷¹ Retoriğe ait bazı incelikler içeren bu değişikliğin sebepleri sözün söylendiği “makam”¹⁷²dan kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın indiği dönemde bu tür değişikliklerin sebepleri ve ifade ettiği incelikler rahatlıkla kavranabiliyordu. Zamanla edebî zevkin kaybolması sonucu, Kur'an'ın i'câzına teallük eden bu tür incelikler ancak izah edildiği takdirde anlaşılır olmuştur.¹⁷³

İşte Kur'an'da sözün söylendiği makama göre cümle yapısında ortaya çıkan değişikliklerin sebep ve inceliklerini ele alıp açıklayan Kur'an ilmine lafzî müteşâbih denilmektedir. Bu disiplinin teorik yönünü ise beyan ve meanî ilimleri oluşturmaktadır.

Bu konuya dair kaleme alınmış oldukça kıymetli eserler vardır. Mesela, el-Kirmanî (ö.500/1106)'ye ait “*el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'an*”, Ebû Cafer İbnü'z-Zübeyr (ö.708/1308)'e ait *Milakü't-Te'vil* ve İskâfî (ö.420/1029)'ye nisbet edilen *Dürretü't-Tenzîl*'i bunlara dair verilebilecek belli başlı örneklerdir.¹⁷⁴

Bunların içerisinde bizi özellikle, el-Kîrmânî'nin *el-Burhan*'ı ilgilendirmektedir. Çünkü *Besâir*'in kaynakları bölümünde temas ettiğimiz gibi bu eser *Besâir*'in lafzî müteşâbih konusunda temel kaynağıdır. Müellif herhangi bir atıfta bulunmaksızın el-Kirmanî'ye ait bu eseri – İbn Hazm'ın “*Marifetü'n-Nasih*”inde yaptığı gibi – aynen kitabına derc etmiştir. Müellifin göstermiş olduğu bu tavrın ilim ahlakı açısından izah edilebilir bir tarafı yoktur.¹⁷⁵

Besâir'den lafzî müteşâbihle ilgili bazı örnekleri el-Kirmanî'nin adı geçen eseriyle mukayeseli olarak vermek istiyoruz: Mâide Sûresi'nin 7. ayetinde وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ “Allah'tan korkun, muhakkak ki Allah kalplerde olanı bilmektedir” buyururken bir sonraki ayette (وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) “Allah'tan korkun muhakkak ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır” buyrulmuştur. Her iki ayetteki farklılığın sebebi, birincisinde söz konusu edilen niyet, diğerinden ise ameldir. İbn Kesir

¹⁷¹ el-Gırnatî, Ahmed b. ez-Zübeyr, *Milakü't-Te'vil*, (Tah. Mahmud Kamil Ahmed), Beyrut, 1985, 1/41.

¹⁷² **Makam**: Konuşmacıya, sözü belirli bir tarzda ifade etmeyi gerekli kılan durumdur. Bkz. Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, İst., 1984, s. 34.

¹⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/92.

¹⁷⁴ Her üç eserde matbudur. Bkz. el-Kirmanî, Mahmud b. Hamze, *el-Burhân fî Mütâşabi'l-Kur'an*, (Tah. A. İzzuddin Abdullah), b.y., 1991; el-İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Tevîl*, Beyrut, 1995.

¹⁷⁵ Bkz. Ahmed İzzuddin Abdullah, *el-Burhan*, Muhakkıkın eser hakkındaki etüdü, s. 74-75.

(ö.120/737)'den rivayet edildiğine göre; ikincisi Yahudiler hakkında inmiştir. Tekrar değildir.¹⁷⁶

Kur'an'da (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) [5-Maide/44] “Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmez ise (.....)” şeklinde başlayan ve “onlar kafirlerin ta kendileridir” şeklinde biten ayet, iki yerde daha tekrar edilmiş, bunlardan birisi, (فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [5-Maide/45] “Onlar zalimlerin ta kendileridir” ayetiyle biterken, bir diğeri (فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ) [5-Maide/47] “Onlar fasıkların ta kendisidir.” ayetiyle bitmiştir.

Bu konuda şu görüşler ileri sürülmüştür:

a) Birincisi müslüman idareciler, ikincisi Yahudiler, üçüncüsü ise Hristiyanlar hakkında inmiştir.

b) Kafir, zalim ve fasık bunların üçü de küfür anlamındadır. Daha fazla vurgu yapmak ve tekrardan kaçınmak için farklı lafızlar kullanılmıştır.

c) Allah'ın indirdiğiyle onu inkar ettiğinden dolayı hükmetmeyenler kafirdir. Onun hak olduğuna inandığı halde gereğini yapmayanlar zalimdir. Cehaletinden dolayı hakikatle hükmetmeyip onun zıddını yapanlar ise fasıktır.

d) Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, Onun nimetini inkar etmiş, hükmünde zulmetmiş, fiilinde fasıklık etmiş olur.¹⁷⁷

Meryem Sûresinde bir yerde (وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا) [19-Meryem/14] “Asla zorba ya da isyankâr birisi olmadı” buyrulurken, bir başka yerde (وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا) [19-Meryem/32] “ve beni merhametten yoksun bir zorba kılmadı” buyurmuştur.

Bu şu sebeplerdir; birinci ayet Yahya (a.s.) dan söz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.)'den gelen bir rivayette şöyle buyurmuştur: “Ademoğulları içinde hiç kimse yoktur ki günah işlemiş ya da içinden geçirmiş olmasın! Bunun tek istisnası; Yahya b. Zekeriyyadır.” O; yüzden kendisinden “isyân” nefyedilmiştir.

İkinci ayet ise; İsa (a.s.) hakkındadır. Onun da kötü olmadığı, kutlu bir insan olduğu belirtilmiştir. Bize göre peygamberler, küçük günah hariç, büyüklerinden korunmuşlardır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/181. Krş. el-Kîrmânî, *el-Burhan*, s. 159.

¹⁷⁷ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/184. Krş. el-Kîrmânî, *el-Burhan*, 163.

¹⁷⁸ Bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, 1/306-307-Krş. el-Kîrmânî, *el-Burhan*, s. 259. Konuyla ilgili örnekler için bkz. *Besâir*, 1/129-131. Krş. *el-Burhan*, s. 111-113; *Besâir*, 1/138. Krş. *el-Burhan*, s. 113; *Besâir*, 1/180-185. Krş. *el-Burhan*, s. 159-164; *Besâir*, 1/189-190. Krş. *el-Burhan*, s. 164-165; *Besâir*, 1/205-209. Krş. *el-Burhan*, s. 181-185; *Besâir*, 1/306-308. Krş. *el-Burhan*, s. 259-261; *Besâir*, 1/312-316. Krş. *el-Burhan*, s. 261-265; *Besâir*, 1/535. Krş. *el-Burhan*, s. 366.

SONUÇ

H.VIII. asır İslam Coğrafyası, zaman zaman çeşitli siyasî çalkantı ve kargaşalara sahne olmakla birlikte, istikrarın hakim olduğu dönemlerde ilme ve kültürel faaliyetlere ciddi bir yönelişin olduğu, ilmî çalışmaların kimi devlet adamları tarafından desteklendiği hatta bunun bir devlet politikası haline getirildiği bir asırdır.

İlmin yaygınlaşmasına, oldukça fazla ilim adamının yetişmesine rağmen ortaya çıkan eserler genel itibarıyla şerh, haşiye, hamîş ve ihtisar türü eserler olmuştur. Müçtehit seviyesine ulaşmış alimler ve eserleri ise, büyük çoğunluğun yanında oldukça sınırlı sayıda kalmıştır. İlim ve kültür alanında gözlenen bu durgunluğun temelinde, ilimde geline nokta mevcuttan daha iyisinin yapılamayacağı düşüncesi, mezheplerin belirli bölgelerde mutaassıp taraftarlar bulmuş olması ve eğitim sistemine nakilci ve ezberci bir anlayışın hakim olması gibi çeşitli sosyo-kültürel faktörlerin olduğu söylenebilir.

Bu dönemin en karakteristik eserleri; büyük hacimli ansiklopediler, tabakat ve tarih kitaplarıyla, sözlüklerdir. Ansiklopedik türde eserlerin çoğunlukta oluşu ise; Moğol saldırısı sonucu kaybolan kültürel mirası yeniden oluşturma gayreti ve ilmî yaratıcılık ruhunun yerini, rivayet, derleme ve nakilci anlayışa bırakmış olmasıyla açıklanabilir.

Bu ortam ve şartlar içerisinde yetişmiş simalardan birisi de hiç kuşkusuz Ebû Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî'dir. el-Fîruzâbâdî bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Şiraz'ın Fîruzâbâd bölgesine bağlı bir yerleşim birimi olan *Kârzîn*'de (h. 729/1328) dünyaya gelmiştir. Doğum yerinin "Kazerun" olduğu şeklindeki, bir kısım klasik ve modern kaynaklarda yer alan yaygın görüş ise bir yanıştır.

Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan el-Fîruzâbâdî devrinde ilim ve kültür merkezi olarak bilinen pek çok beldeyi dolaşmış, çok sayıda hocadan ders almıştır. Bu arada bir çok ilim adamına da hocalık yapmıştır. Rivayet ilimleri ağırlıklı bir öğrenim görmüş olan el-Fîruzâbâdî'nin hadis konusundaki ilmî yetkinliği tartışmalı olmakla birlikte sözlükbilim konusunda otorite olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir.

Uzun yıllar başkadılık yapmış olan müellifin tasavvufa sıcak baktığı, verdiği fetvalardan ve eserlerinden anlaşılmaktadır. Taşkoprîzâde'ye ait *Miftâhu's-Seâde* adlı

eserin tercümesi *Mevzûatu'l-Ulûm*'da yer alan, kendisinin İbnü'l-Arabî'yi tenkit ettiği şeklindeki görüş ise tamamen bir tercüme hatasıdır.

el-Fîruzâbâdî yetmiş olduğu eğitim sistemi içerisinde analizden uzak ve ezberci bir eğitim almıştır. Vermiş olduğu eserlerin nakli ilimler ağırlıklı olması bunun en belirgin sonucudur. Eserlerinin yaklaşık olarak ondördü dile, yedisi tefsire, onbeşi hadise, altısı biyografiye, dokuzu tarih ve coğrafyaya, dördü de akâid ve fıkha dairdir.

Besâir, müellifimizin tefsire dair kaleme aldığı eserlerdendir. Tez konusu olarak incelediğimiz bu eser kapsamlı bir ansiklopedi çalışmasının Kur'an İlimleriyle ilgili bölümü olup, bir yönüyle Kur'an İlimleri Ansiklopedisi, diğer bir yönüyle ise dilbilim ağırlıklı bir tefsirdir.

el-Fîruzâbâdî eserinde bazen istifade ettiği kaynaklara atıfta bulunmuş, bazen de hiçbir atıfta bulunmaksızın kimi eserleri olduğu gibi *Besâir*'e derc etmiştir. Buna göre, eserin lügatteki kaynağı; er-Râgıb el-İsfehânî (ö.425/1033)'nin *Müfredât*'dır. Kanaatimizce *Besâir*'in *Müfredât* kadar şöhret bulmamasının sebebi de budur. Nesh konusundaki kaynağı; İbn Hazm (ö.546/1064)'ın *Marifetü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*'u, lafzî müteşabihteki kaynağı ise; el-Kirmânî (ö.500/1106)'ye ait *el-Burhân fî Müteşabihi'l-Kur'an* adlı eserdir. Müellif bunlardan son ikisini - herhangi bir atıfta bulunmaksızın - olduğu gibi nakletmiştir.

Bir dilbilim ağırlıklı tefsir olan *Besâir*'de çoğu zaman dolaylı bir şekilde bir kelimenin eşanlamlı, zıtanlamlı vs. olup olmadığına temas edilmiştir. el-Fîruzâbâdî Arap Dili'nde eşanlamlı kelimelerin varlığını kabul etmenin ötesinde, verdiği eserler ve yaptığı açıklamalarla bu konunun gelişmesinde öncülük yapmıştır. Kur'an'da kullanılan eşanlamlı kelimelerde ise; er-Râgıb'tan geniş çapta istifade etmesinin sonucu olarak bunu oldukça sınırlı tutmuştur. Zira Kur'an'da eşanlamlı olarak zannedilen bazı kelimeler arasında bir takım farklılıkların olabileceğini kabul etmiştir. Bu cümleden olmak üzere *Besâir*'de eşanlamlı izlenimi verdiği halde aralarında nüans olan otuz iki kadar kelimeye yer verilmiştir. Ne var ki eşanlamlı kelimelere karşı sergilenen bu tavır, sistemli bir tefsir anlayışının ürünü değildir. Başka bir ifadeyle müellif, kelimelerin taşımış olduğu nüanstı hareketle, Kur'anî düşünceye zemin teşkil edecek tutarlı, derinliği olan çıkarımlar yapmaktan uzaktır.

Çokanlamlılık konusuna gelince; el-Fîruzâbâdî bu olgunun mevcudiyetini açıkça kabul eder. Hatta çokanlamlı kelimelere dair yaptığı izahların satır aralarında,

bugünkü çağdaş dilbilim kuramlarına temel teşkil edebilecek bir takım yorumlarda bulunur. Bu çerçevede *Besâir*'de otuzdokuz kadar çokanlamlı kelimeye yer verir. Bununla birlikte Kur'an'da yorum farklılıklarına kapı açan bu konuyu, kelime, bağlam ve mevzu üçgeninde yeterince incelediği söylenemez. Kanaatimizce yorum farklılıklarını asgariye indirecek bu konu müstakil olarak ele alınıp incelenmelidir.

Zıtanlılık konusunda yaptığı izahlarda, sınırlı sayıda da olsa, dil-toplum ilişkisini inceleyen çağdaş yaklaşımlara malzeme teşkil edecek kimi açıklamalara yer verir. Ayrıca çok anlamlılığın aksine, daha derin yorum ve analizlerde bulunur. Zaman zaman ezradın anlama ilişkin sebeplerini inceler. Bazen de dilbilime ait bu olgunun Kur'an yorumundaki yansımalarına yer verir. *Besâir*'de ondokuzu müellif tarafından bizzat "zıtanlıdır" şeklinde tasrih edilmiş, onbiri ise yapılan izahtan zıtanlı olduğu anlaşılan toplam otuz kelime mevcuttur.

Semantiğin ilgi alanına giren "*anlam değişmesi*"yle bir dil olgusu olarak ilgilenmekle birlikte, bunu ayetlerin yorumunda yeterince dikkate almamıştır. Bir başka ifadeyle, ona göre bu olguyla tefsir arasında tabî bir ilişki yoktur. *Besâir*'de, anlam değişmesine uğradığı anlaşılan kırkaltı kelime bulunmaktadır. Bunlardan yedisi *anlam kayması*, beşi *anlam daralması*, otuz dördü de *anlam genişlemesi*yle alakalıdır.

Tefsir ilminden ziyade Kur'an'ı daha yakından ilgilendiren muarrab kelimeler konusunda ise, Kur'an'da geçen ve muarrab olarak bilinen özel isimlerin bir kaç hariç büyük çoğunluğunun muarrab olup olmadığı hususunda bilgi verir. Bu özel isimler dışında muarrab olarak bilinen kelimelerden ise, sadece kırksekizine yer verir. Bunlar içerisinde ise sadece altı tanesinin muarrab olduğuna işaret eder.

Kur'an İlimleri konusuna gelince; el-Fîruzâbâdî'nin neshe bakışı, nesh taraftarlarınca bile aşırı bulunacak türdendir. Öyle ki bir ayetin baş tarafı sonunu nesh edebilmektedir. Öte yandan neshin sınırlarını çizerken neshin yalnızca emir ve yasaklara (ahkâma) tealluk eden bir keyfiyet olduğunu, haberle alakası olmadığını belirttiği halde, hem hükmü hem de metni mensûh ayetlere verdiği örnek, haberle ilgilidir. Neshin varlığını ispat sadedinde yaptığı açıklamalar doyurucu olmaktan uzak olup, ciddi çelişkiler içermektedir. Bu tavrının temel sebebi, kanaatimizce ezber ağırlıklı bir eğitim almış olması ve buna bağlı olarak yorum ve sentez kabiliyetinin sınırlı kalmasıdır. Bunlara sistemli bir metodolojiden uzak oluşunu da eklemek gerekir.

Sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşlarında neyi ölçü aldığını söylemez. Yalnız yaptığı açıklamalardan hem sûrelerdeki hitap şekillerini hem de indiği yerleri ölçü kabul ettiğini söyleyebiliriz. Gerek bu konuda olsun, gerekse el-Vucûh ve'n-Nazâir'e dair verdiği bilgilerde; fazla titiz olmayan, bütünlük arz etmekten uzak, zaman zaman çelişki kabul edilebilecek bilgi aktarımı ve yorumlarda bulunur.

el-Vucûh ve'n-Nazâir, Mekkî-Medenî sûreler konularında olduğu gibi, sûrelerin isimleri hususunda da konunun teorik boyutuna temas etmeyen müellif, eğer bir sûrenin birden fazla ismi varsa bunlara yer verir ve çoğu zaman niçin bu ismi aldıklarına dair değerlendirmelerde bulunur. Berâe Sûresi hariç hemen hemen hiçbir sûrede bu isimleri rivayet eden râvilere yer vermez. Eserin bir ansiklopedi olduğu dikkate alınırca bu tavrı, eserin pratik değerini artırmaya yönelik bir yaklaşım olarak düşünülebilir.

el-Fîruzâbâdî'ye göre Kur'an her yönüyle; nazmıyla, lafzıyla ve anlamıyla mucizedir. Lafzın veciz, anlamın eksiksiz olması ona göre i'câzın en belîğ şeklidir. Kur'an'ın i'câzını engin dilbilgisi ve edebî zevkine dayanarak izah edeceği yerde, örneklerle ve yuvarlak cümlelerle geçiştirmeyi tercih etmiştir. Bunun sebebi; müellifin detaya girmek istememesi olabileceği gibi, edebî zevkiyle de alakalı olabilir. Zira i'câzın bilinmesi bir yerde edebî zevke bağlıdır.

el-Fîruzâbâdî, Kur'an-ı Kerim'e dair yaklaşık olarak doksan üç kadar isim sayar. Bunların bir kısmı aslında sıfattır. Belli bir kısmı ise tamamen müellifin ayetlere getirdiği yorumlara dayalı adlandırmalardır. Onun bu tavrı, "ismin çokluğu müsemmanın şeref ve kemalini gösterir" düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu konuda da nesh meselesinde olduğu gibi aşırı bir tavır sergilemiştir.

Kur'an'ın faziletleri konusunda büyük çoğunluğu *hasen-garib* türünde, bir kısmı da *zayıf* ya da *mevzu* diyebileceğimiz yirmibeş kadar rivayete yer verir. el-Fîruzâbâdî bunlara dair yapılmış değerlendirmelere yer vermediği gibi, bunların senetlerini de zikretmez.

Sûrelerin fazileti konusunda ise, pek çok zayıf ve mevzu rivayete yer verir. Rivayetlerin Ubeyy b. Ka'b'tan geldiğini özellikle belirtir. Nakletmiş olduğu rivayetleri çoğu zaman değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre bu rivayetlerin çoğunluğu zayıftır. Mevzu olduğunu belirttiği halde bu rivayetlere yer verişini, bu konuda okuyucuyu

bilgilendirmek, konuya dikkat çekmek istemesi şeklinde açıklar. Rivayetleri değerlendirmede mütesahil olduğu gözden kaçmamaktadır.

Kısaca analizden uzak, nakilci bir ilim anlayışına sahip olan el-Firûzâbâdî'nin bu tavrı hem dilbilimle ilgili görüşlerine hem de Kur'an İlimleriyle ilgili görüşlerine yansımıştır. Bu yönüyle eser özgün olmaktan uzak olup, bir derleme görünümü arz etmektedir. Esasen el-Firûzâbâdî'nin eserinde özgün olmak gibi bir iddiası da yoktur.



KAYNAKLAR

- Abdulâl Salim Mekram**, *el-Müşterakü'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ani*, Beyrut, 1996.
- Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi**, *el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eseruha fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Riyad, 1994.
- Abdülaziz Matar**, *İlmü'l-Lüğa – Fıkhu'l-Lüğa Tahdîd ve Tavdîh*, Katar, 1985.
- Abdülfezzah Muhammed el-Hulv**, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letaifi Kitabi'l-Azîz*, el-Kitâbu'l-Arabî, 1966.
- Abdülkerim Mücahid**, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye inde'l-Arab*, b.y., t.y.
- Ahmed el-Haşimî**, *Cevâhiru'l-Belâğa*, İst., 1984.
- Ahmed İzzüddin Abdullah**, *el-Burhan fi Müteşabihi'l-Kur'an*, (Önsöz).
- Ahmed Emin**, *Zuhru'l-İslam*, Kahire, 1955.
- Abdullah el-Habeşî**, *Hayâtü'l-Edebi'l-Yemenî fi Asrı Benî Rasûl*, Yemen, 1980.
- Aka, İsmail**, *Timurlular*, Ank., 1995.
- Aişe Abdurrahman**, *el-İ'câzü'l-Beyânî*, t.y., Mısır.
- Aksan, Doğan**, *Her Yönüyle Dil*, Ank. 1990.
- Ali Cârîm-Mustafa Emin**, *el-Belagatü'l-Vadiha*, t.y.b.y.
- Ali en-Neccar**, *Besâir*, (Muhakkıkın Önsözü).
- Avde Halil**, *et-Tatavvuru'd-Dilâli beyne Lügati'l-Kur'an ve Lügati'ş-Şi'r*, ez-Zerkâ, 1985.
- el-Aynî**, Bedrüddîn Mahmud, *İkdü'l-Cüman fi Tarihi Ehli'z-Zemân*, (Tah. Abdurrezzak et-Tantâvî), Kahire, 1985.
- el-Asmaî**, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb, *Kitâbu'l-Ezdâd*, (Selâse Kütüb fi'l-Ezdzad içinde) Tah: A. Haffner, Beyrut 1913.
- Brockelmann, Carl**, *Erster Supplementband*, (Suppl.), Leiden, 1937.
- *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Leiden, 1943.
- el-Fîruzâbâdî, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İst. 1978.
- *Tarihu Edebi'l-Arabî*, (Çev. Abdülhalim en-Neccar), Kahire, 1961.
- Buharî**, Muammer b. İsmail el-Buharî, *el-Câmu's-Sahîh*, İst. 1981.
- Burhan Sıdkî**, *Mecelletü Mecmei'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Dimaşk, 1973.

- el-Bakıllânî**, Ebû Bekr b. et-Tayyib, *Nüketü'l-İntisar il Nakli'l-Kur'an*, (Tah. M. Zağlul) İskenderiyye, t.y.
- el-Beydavî**, Nasuriddin Ebûsaid, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, (Tah. Abdülkadir Arafât, Kazerunî haşiyesiyle birlikte), Beyrut, 1996.
- el-Beryûhî**, Abdülvehhab b. Abdurrahman, *Tabâkâtü Sulehâi'l-Yemen*, (Tah. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut, 1983.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ank., 1988.
- "*Garibu'l-Kur'an*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İst., 1999.
- Corcî Zeydan**, *Tarîhu Âdâbi'l-Lüğa'l-Arabiyye*, Beyrut, 1996.
- el-Cevâlıkî**, Ebû Mansûr, *el-Muarrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, (Tah: F. Abdürrahîm), Dimaşk, 1990.
- el-Cevherî**, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tah: Ahmed Abdülgafûr Attâr) Beyrut, 1990.
- el-Cürcânî**, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, Beyrut, 1991.
- Çetin**, Mustafa, *İlahi Mesaj ve Yorumu*, Isparta, 1998.
- *Tefsirde Dirayet Metodu*, İzmir, 1997.
- ed-Dâmeğani**, Huseyn b. Muhammed, *el-Vücuuh ve'n-Nazair*, (Tah.A. Seyyid Ehl) Beyrut, 1985.
- ed-Dâvûdî**, Şemsüddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut, t.y.
- Demirci**, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, İst., 1996.
- Emin el-Hûlî**, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (Ter. Mevlüt Güngör), İst., 1995.
- Elmalılı**, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, b.y,t.y.
- Elmalı Hüseyin**, *Garîbu'l-Kur'an*, Önsöz, Ank., 1997.
- *Zeynuddîn Muhammed b. Ebu Bekr er-Râzî Hayatı, Eserleri ve Tefsîri Garîbi'l-Kur'ani'l-Azîm'i*, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, İzmir, 1995.
- Ebu Bekr ez-Zebidi**, *Tabakatü'n Nahviyyin*. (Tah. Ebu'l-Fadl İbrahim) Kahire, 1966.

- Ebû Hatim er-Râzî**, Ahmed b. Handân, *Kitabü 'z-Zîne fi 'l-Kelimati 'l-İslamiyye ve 'l-Arabiyye*, (Tah: Feyzullah el-Hemdânî), Kahire, 1957.
- Ebû Hayyan**, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru 'l-Muhît*, Beyrut, 1992.
- Ebû Hilal el-Askeri**, el-Hasen b. Abdillâh, *Kitabu 'l-Furûk*, (Nşr: Ahmed Selîm el-Hımsî), Trablus, 1994.
- Ebû Muhammed es-Seyyid b. İbrahim**, *es-Sahîhu 'l-Müsned mine 't-Tefsîri 'n-Nebevî Iil-Kur 'ani 'l-Kerim*, b.y., 1990.
- Ebû Ubeyde**, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu 'l-Kur'an*, (Tah. Fuat Sezgin), Kahire, 1962.
- Ebu'l-Bekâ**, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993.
- Ekber b. Ali-Âbâd**, *Al-Damgani ve Kitab Al-Vucuh va 'l-Nazair 'i*, İst., 1968.
- F. Krenkow**, Safedî, *İslam Ansiklopedisi*, İst., 1978.
- Fadl Hasen Abbas**, *el-Belâğa Fümûhuha ve Efnânuha*, Amman, 1997.
----- *İtkânü 'l-Burhan fi Ulûmi 'l-Kur'an*, Amman, 1997.
- Farabî**, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *İhsâü 'l-Ulûm*, (Tah: Osman Emin), Mısır, 1968.
- Ferrâ**, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni 'l-Kur'an*, (Tah. Ali Neccar), b.y., 1955.
- Fıhrüstü'l-Hizaneti't-Teymûriye**, Kahire, 1948.
- el-Fâsî**, Takıyyuddin Ebu't-Tayyib, *el-Ikdüs 's-Semîn fi Târihi 'l-Beledi 'l-Emîn*, (Tah. Fuad Sureyyid), Kahire, 1962.
----- *Zeylü 't-Takyîd fi Ruvati 's-Sünen ve 'l-Mesânîd*, (Tah. K. Yusuf el-Hût), Beyrut, 1990.
- el-Fîruzâbâdî**, Muhammed b. Yakub, *ed-Dürerü 'l-Mübessese fi 'l-Ğureri 'l-Müsellese*, (Tah: b. Ali Huseyn el-Bevvab), Riyad, 1981.
----- *el-Musellesü 'l-Muhtelefü 'l-Mâna*, (Tah. Abdülcelîl et-Temîmî), yy., 1988.
----- *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti 'n-Nahvi ve 'l-Lüğa*, (Tah. Muhammad Mısırî), Kuveyt, 1987.
----- *el-Kamusu 'l-Muhît*, (Tah. Mektebetü Tahkîki't Tûrâs), Beyrut, 1987.

- el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*, (Ter: Asım Efendi), Amiriye Tabı, 1272.
- *es-Silâtü ve'l-Büşer fi's-Salâti ala Hayri'l-Beşer*, (es-Selâmetü Yevme'l-Kıyâme), (Tah. Komisyon), Dımaşk, 1966.
- *Sifru's-Seâde*, Beyrut, 1986.
- *Kitâbü Tuhfetü'l-Ebîh fimen Nüsibe ila Gayri Ebîh*, (Tah: M. Salih eş-Şenâvî), Beyrut, 1995.
- *Tahbîru'l-Mevşîn fi't-Ta'bir bi's-Sîn ve's-Şîn*, (Tah. M. El-Bukâî), Şam, 1983.
- *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letaiifi Kitabi'l - Aziz*, Tah: M. Ali en-Neccar (I – IV) Abdüllalîm et-Tahâvî (V-VI), Beyrut, t.y.
- Furat**, Suphi, *el-Firuzâbâdî'nin es-Sihah'ı Tenkîdi*, (Profesörlük takdim tezi), 1978, İSAM Ktp., nr.586.
- Goldziher Ignace**, *Klasik Arap Literatürü*, (Ter. Azmi Yüksel – Rahmi Er), Ank., 1993.
- Görmez**, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Medoloji Sorunu*, Ank., 1997.
- el-Gırnatî**, Ahmed b. ez-Zübeyr, *Milâkü't-Te'vîl*, (Tah. Mahmud Kamil Ahmed), Beyrut, 1985.
- Gürkan**, Nejdî, *Arap Edebiyatında Memlûklüler (Moğollar) Dönemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2000.
- Halid b. Osman es-Sebt**, *Kavaidü't-Tefsîr*, Riyad, 1997.
- Hamel el-Câsir**, *el-Meğanim*, Riyad, 1969, (Önsöz)
- Huseyn Alü Yasin**, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Bağdad, t.y.
- *ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye inde'l-Arab*, Beyrut, 1980.
- Huseyn b. Feydullah el-Hemedânî**, *ez-Zîne*, (Önsöz)
- Huseyn Nassar**, *el-Mu'cemü'l-Arabiy Neşetühü ve Tatavvuruhu*, Kahire, 1998.
- el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî**, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdi Mazûmî – İbrahim es-Semerrâî), Beyrut, 1988.
- el-Hattâbî**, *Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Tah: M. Halefullah-M.Za'lûl), Mısır, t.y.

- el-Hazrecî**, Ali b. el-Hasen, *el-Ukûdü'l-Lülüyye fî Tarihi Devleti'r-Rasûliyye*, Mısır, 1914.
- el-Honsârî**, Muhammed Bakır el-Mûsevî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvali'l-Ulemai ve's-Sâdât*, (Tah. Esedullah İsmaliyyân), Tahran, t.y.
- İbn Abbas**, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Beyrut, 1992.
- İbn Atıyye el-Endelûsî**, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharraru'l-Veciz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Kahire, 1394.
- İbn Fâris**, Ebu'l Huseyn Ahmed, *es-Sâhibi fî Fıkhı'l-Lüğa*, (Tah: Ahmed Besec), Beyrut, 1997.
- İbn Hacer**, Şihabüddin Ahmed b. Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, (Tah. M. Seyyid Câde'l-Hak), b.y., t.y.
- *İnbâu'l-Gumr bi Enbâi'l-Umr fî't-Tarih*, Beyrut, 1986
- *el-Mecmeu'l-Müessis li'l Mucemi'l-Müfehri*, Meşyehatü İbn Hacer, (Tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı), Beyrut, 1998.
- İbn Haldun**, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, b.y., t.y.
- İbn Hallikan**, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (Tah. İhsan Abbas) Beyrut, t.y.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Marifetü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Celaleyn kenarında) Kahire, t.y.
- İbn Kâdî Şehbe**, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabâkâtü'ş-Şâfiyye*, (Tal. el-Hafız Abdülalim Hân), Beyrut, 1987
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1966.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbu'l-Kur'an*, (Tah: S. Ahmed Sakr), Kahire, 1958.
- İbn Manzur**, Ebu'l-Fald Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990.
- İbn Sîde**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Bulak, 1322.
- İbn Teymiye**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, 1392.
- İbn Cinnî**, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tah. M. Ali en-Neccar), Kahire, 1959.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1998.

- İbnü'l-Cevzî**, Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzuât*, (Tah. Abdurrahman Muhammed Osman), b.y., 1983.
- *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Tah: M. Abdulkerim er-Râdî), Beyrut, 1985.
- İbnü'l-Cezerî**, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtî'l-Kurrâ*, (Nşr. Bergstrasser), Beyrut, 1980.
- İbnü'l-Enbârî**, Ebu'l Berakat Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fî Mesaili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn*, Beyrut, 1993.
- İbnü'l-İmâd**, Şihabuddîn Ebu'l-Fellah Abdülhayy, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî Men Zeheb*, (Tah. Abdülkadir el-Arnâvud-Mahmud el-Arnâvud), Beyrut, 1993.
- İbnü'l-Kâdi**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Dürretü'l-Hicâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (Tah. M. el-Ahmed, Ebu'n-Nûr), Kahire, 1970
- İbnü'l-Kasım el-Enbârî**, Ebu Bekr Muhammed İbnü'l-Kâsım, *Kitabü'l-Ezdâd*, (Tah: M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kuveyt, 1960.
- İbrahim Abdullah Rufeyde**, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Bingâzi, 1990.
- İbrahim Enis**, *Delâletü'l-Elfaz*, Mısır, 1993.
- *Fi'l-Lehecât i't Arabiyye*, Kahire, 1973.
- JJ. G. Johnsen**, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, (Çev. Halilurrahman Açar), Ank., 1993.
- el-Kannûcî**, *Ebcedü'l-Ulûm*, Bhopal, 1295.
- *et-Tâcü'l-Mükellel*, (Tas. A. Şerafuddîn) b.y., 1983.
- el-Kettânî**, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, (Ed. İhsan Abbas) Beyrut, 1982.
- el-Kîrmanî**, Abdülhayy b. Abdülkebir, Mahmud b. Hamze, *el-Burhân fî Mütâşabi'l-Kur'an*, (Tah. A. İzzuddin Abdullah), b.y., 1991.
- el-Kurtubî**, Ebu'l Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Fedâilü'l-Kuran*, Mısır, 1989.
- Küçükkalay**, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya, 1969.
- Kafesoğlu**, İbrahim, "el-Kalkaşandî", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B., İst., 1960.
- Karmış**, Orhan, *Tefsir İlminde Tevilin Yeri ve Önemi*, (Basılmamış doktora tezi).
- Kayapınar**, Durmuş Ali, *Meâni'l-Kur'an Literatürü*. S.Ü.İ.F.D., 1994.

- Katip Celebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, İst., 1943.
- Kılıç**, Hulusi, "el-Fîruzâbâdî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İst., 1996.
- *Türkçe 'de Arap Lexicographie 'si Çalışmaları*, Konya, 1972.
- el-Makkarî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Ezhâru 'r-Riyâd fî Ahbâri Ayyâd*, b.y.t.y.
- *Nefhu 't-Tîb 'min Ğusni 'l-Endelusir-Ratîb*, (Tah. İhsan Abbas) Beyrut, 1968.
- el-Makrîzî**, Ahmed b. Ali, *Dürretü 'l-Ukûdi 'l-Ferîde fî Terâcmi 'l-A 'yâni 'l-Müfîde*, (Tah. Adnan Derviş-M.el-Mısıry), Dımaşk, 1995.
- *el-Mukaffa 'l-Kebîr*, (Tah. Muhammed el-Ya 'lâvî), Beyrut, 1991
- el-Mâverdî**, *en-Nüket ve 'l-Uyûn*, (Talik: Abdulsûd b. Abdurrahim), Beyrut, t.y.
- el-Münâvî**, *Abdürraûf, Feyzu 'l-Kadîr Şerhu 'l-Câmii 's-Sağîr*, Beyrut, t.y.
- Muhammed Esed**, *Kur'an Mesajı*, (Ter. Cahit Koytak –Ahmet Ertürk), İst., 1997.
- el-Makrîzî**, Ahmed b. Ali, *Dürerü 'l-Ukûdi 'l-Feride fî Teracimi 'l-A 'yâni 'l-Müfîde*, (Tah. Adnan Derviş – M. el-Mısırî), Dımaşk, 1995.
- Muhammed es-Seyyid Ali el-Belâsi**, *Delâletü 'l-Elfâz ve Tetavurruha*, el-Mecelletü Sekâfiyye, Amman.
- Muhammed Fuad Abdülbaki**, *el-Mucemu 'l-Müfehres li Elfazi 'l-Kur'an 'l-Kerim*, Kahîre, 1988.
- Mahmud Rızık Selîm**, *Asru Selâtini 'l-Memâlik*, ve Nitâcuhu 'l-İlmî ve 'l-Edebî, Kahire, 1962.
- Meriç**, Cemil, *Jurnal II*, İst., 1993.
- Muhammed el-Murî**, *el-Bulğa fî Teracimi Eimmeti ve 'l-Lüğa*, (Muhakkıkın Önsözü), Kuveyt, 1987.
- Muhammed el-Mübarek**, *Fıkhü 'l-Lüğa*, b.y., 1981.
- Muhammed Havî el-Emînî**, *Nazmu Düreri 's-Simtîn*, (Muhakkıkın önsözü), Tahran, 1977.
- Muhammed Huseyn ez-Zehebî**, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, t.y., Beyrut.
- Muhammed Huseyn Şemsüddin**, *Subhu 'l-A 'şâ*, (Önsöz), Beyrut 1987.

- Mukatil b. Süleyman**, Ebu'l-Hasen el-Belhî, *el-Vücuuh ve 'n-Nazair*, (Nrş. Ali Özek), İst., 1993.
- Neoldeke**, *Neue Beitræge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910.
- Nuruddin el-Müneccid**, *et-Terâdüf fi 'l-Kur'ani 'l-Kerim beyne 'Nazariyyeti ve 't-Tatbîk*, Dimaşk, 1997.
- Okiç**, Tayyîb, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, İst., 1995.
- Ömer Rıza Kehhale**, *el-Meğânimü 'l-Mutâbe fî Mealimi Tâbe*, Mecelletü Mecmei'l-Arabiyya, Dimaşk, 1970.
- er-Râgıb el-Isfehânî**, *Mukaddime fi 't-Tefsîr*, (Nrş. Salahuddin b. Abdillatif en-Nâhî, el-Havâlid min Ârâi'r-Râgıb içinde), Amman 1987.
- *Müfredâtü Elfâzi 'l-Kur'an*, (Tah. A. Safvan Davûdî), Beyrut, 1992.
- er-Râzî**, Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Tefsîru Garibi 'l-Kur'ani 'l-Azîm*, (Tah. H. Elmalı), Ankara, 1997.
- er-Razî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Esâsü 't-Takdîs fî ilmi 'l-Kelâm*, Kahire, 1935.
- es-Sehâvi**, Şemsüddin Ebu'l-Hayr, *ed-Davu 'l-Lâmi' li Ehli Karni 't-Tâsi'*, Beyrut, 1986
- es-Semerrâî**, *et-Tatavvuru 'l-Lügavî*, t.y., b.y.,
- es-Suyûti**, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî Ulûmi 'l-Lüğa*, (Tas. Fuad Ali Mansur), Beyrut, 1988.
- *Buğyetü 'l-Vüât fî Tabakâti 'l-Lügaviyyîn ve 'n-Nühât*, (Tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1964
- *el-İtkân fî Ulûmi 'l-Kur'an*, Beyrut, 1973.
- *Mütaraku 'l-Akrân fî İ'câzi 'l-Kur'an*, (Nrş. Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 1988.
- *Zeylü Tabâkâti 'l-Huffaz li 'z-Zehebî*, Beyrut, t.y.
- Said b. Abdurrahman el-Ahmerî**, *Nüzhe fî Kitabı Besâiri Zevi 't-Temyîz*, Riyad, 1985.
- Semin el-Halebî**, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü 'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi 'l-Elfâz*, (Tah. Muhammed et-Tuncî), Beyrut, 1993.

- Sibeveyh**, Amr b. Osman, *el-Kitab*, (Tah: Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1988.
- Subhi es-Salih**, *Mebâhis fî Ulumî'l-Kur'an*, Beyrut, 1968.
- Suud b. Abdullah el-Fenîsân**, *Ihtilafu'l-Müfessirîn Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad, 1997.
- eş-Şâsî**, Ebû Ali, *Usulü's-Şâsî*, Beyrut, 1982.
- eş-Şâtıbî**, Ebû İshak, *el-Muvafakât fî Usûli's-Şeria*, (Tah: İbrahim Ramazan) Beyrut, 1997.
- eş-Şevkânî**, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Beyrut, t.y.
- Tirmîzî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, İst., 1981.
- et-Taberî**, Muhamed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut 1988.
- et-Tahir b. Aşur**, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984.
- Tahir el-Cezâirî**, *et-Tibyan li-badi'l-Mebâhisi'l-Müteallıkati bi'l-Kur'an*, (Ed. Abdülfettah Ebû Güdde), Beyrut, t.y.
- Taşköprîzâde**, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Seâde ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, Beyrut, t.y.
- *Mevzûati'l-Ulûm Tercemesi*, (Ter. Kemaleddin Mehmet Efendi), Derseadet, 1313.
- Turgut**, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst., 1991.
- Türkçe Sözlük**, (Komisyon) Türk Dil Kurumu, Ank., 1988.
- Türkiye Yazmaları Toplu Katoloğu**, Tüyatok, Ank., 1979.
- Uğur**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
- Ürekli**, Muzaffer, "Celayiriler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993.
- W. Montgomery Watt**, *Kur'an'a Giriş*, (Ter. Süleyman Kalkan), Ank., 1998.
- Yakıt**, İsmail, *Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, S.D.Ü. İ.F. Dergisi, Isparta, 1994.
- Yakut el-Hamevî**, *Mu'cemü'l-Udebâ*, Kahire, 1936.
- Yosuf Alasan Sarkıs**, *Dictionary of Arabic Printed Books*, Kahire, 1928.
- ez.-Zevzenî**, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb*, (Tah: M. Hayr Ebu'l-Vefâ), Beyrut, 1990.

- ez-Zebîdî**, Murtaza el-Huseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*, (Tah. Komisyon) b.y., 1975.
- ez-Zehbî**, *et-Tefsir ve 'l-Müfessirûn*, Beyrut, t.y.
- ez-Zemahşerî**, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil*, (Tah. M. Abdüsselam Şahin) Beyrut, 1995.
- ez-Zerendî**, Cemalüddin Muhammed b. Yusuf, *Düreru 's-Simtîn*, (Tah. H. el-Emînî), Tahran, 1977.
- ez-Zerkânî**, *Menâhil ü 'l-İrfan fî Ulûmi 'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- ez-Zerkeşî**, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur'an*, (Tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), 1972.
- ez-Zikriklî**, Hayruddin, *el-Alâm Kamusu Teracimi 'l-Eşheri 'r-Ricâl ve 'n-Nisâ mine 'l-Arab ve 'l-Müstaribîn ve 'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, 1993.
- Zetterstéén**, Muzafferîler, İslam Ansiklopesi, M.E.B., İst., 1960.

