

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ABDULLAH İBN ABBÂS'IN KUR'AN'I TEFSİRİ VE
TEFSİRDE DİLBİLİMSEL TERCİHLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı Hazırlayan
Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu Mehmet Ali Durur

Haziran 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİMDALI

ABDULLAH İBN ABBÂS'IN KUR'AN'I TEFSİRİ VE TEFSİRDE DİLBİLİMSEL
TERCİHLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu

Haziran 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**ABDULLÂH İBN ABBÂS'IN KUR'AN-I
TEFSİRİ VE TEFSİRDE DİLBİLİMSEL
TERCİHLERİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. ABDURRAHMAN KASAPOĞLU

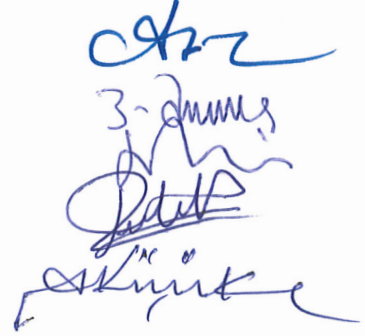
HAZIRLAYAN
MEHMET ALİ DURUR

Jürimiz tarafından 26.07.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek ~~lisans~~/ doktora tezini (oybirliği ~~oyçokluğu~~) ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tefsir Bilim dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu
2. Prof. Dr. Zülfikar Durmuş
3. Doç. Dr. Enes Erdim
4. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı
5. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük

İmzası



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof Dr. Mehmet Kubat
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu danışmanlığında hazırladığım, **Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri** başlıklı, bu tezdeki tüm bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Mehmet Ali DURUR



ÖNSÖZ

İnsanlar iletişimlerini dil vasıtasıyla sağlarlar. Kur'an-ı Kerim insanlara dil aracılığıyla hitap etmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılmasında dilin önemi göz ardı edilecek bir husus değildir. Kur'an'ı dil vasıtasıyla anlama uğraşısı, dilbilimsel tefsir terimiyle tarif edilmiştir. Dilbilimsel tefsir vahyin nuzûl zamanında başlayıp Sahâbe ve tabiun dönemiyle devam etmiştir. Allah'ın kitabını dile dayalı olarak yorumlamayı gaye edinen bir yöntemdir.

Nuzûl döneminde kelimelerin, kavramların ve ibarelerin anlamları bilinmediği takdirde Hz. Peygamber gerek vahyin yönlendirmesiyle gerekse de kendi içtihatlarıyla bunları açıklıyordu. Onun tefsir etme tarzı, mücmelin tebyîni, mutlak olanların takyîdi, müşkil olan âyetlerin açıklanması, muğlak anlamlı olan kelimelerin açıklanması şeklinde olmuştur. Bu şekilde yorumlanan ve açıklanan âyetlerle beraber, Hz. Peygamber lafızların müteradiflerini (eş anlamlılarını) söyleyerek, tanımlarını vererek, terim anlamlarını açıklayarak, kavram veya lafızdan geniş anlamının kastedildiğini belirterek Kur'an'ı tefsir etmiştir. Peygamberin lafızlara vermiş olduğu dilbilimsel yorumlar ayrıntıdan uzak olup kelimenin ibare içerisindeki anlamının ortaya çıkarılmasına matuftur. Vahyin kesilmesiyle birlikte söz konusu problemlerin hallini sahâbe üstlenmiştir. Sahâbe tefsir konusunda bir takım avantajlara sahipti. Bu avantajların en başında geleni vahyin iniş sebep ve nedenlerine şahitlik yapmış olmalarıdır. Zira bazı âyetleri doğru anlamladırabilmek için, o âyetlerin hangi olaya binâen indirildiğini ve âyetin iniş ortamı ve nedenine iyi vâkıf olmak gerekmektedir. Sahâbîler zaman ve mekân olarak vahyin canlı şahitleri olduklarından ötürü Kur'an-ı Kerimi tefsir edebiliyor, dilbilimsel beyanlar getirerek anlamı kavranamıyan zor lafızların manalarını açıklayabiliyorlardı Kur'an'ı tefsir hususunda sahâbîler arasında iki farklı eğilim görülmektedir. Sahâbenin bazıları âyetleri tefsir etme noktasında Hz. Ebûbekir örneğinde olduğu üzere çekingendi. Bir takım sahâbeyse, haklarında Peygamberden gelen bir haber olmayan âyetlerde kendi içtihatlarıyla tefsir yapmaktaydı. Bu metotla tefsir yapan Sahâbîler içtihatlarını büyük ölçüde dile dayalı izahlarla temellendirmişlerdir. Mesela Abdullah İbn Abbâs'ın kelimelerin anlamlarını açıklarken dilsel izahlarda bulunmuştur. Bu bilgi müteaddid eserlerde Mesâilu Nafi' b. Ezrâk ismiyle meşhur olmuş ve bizlere ulaşmıştır. Bu bilgilerden hareketle tezimizin ana temasını *Abdullah İbn Abbâs'ın (ö.68/687) Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri*, olarak karalaştırdık.

Tezimizin giriş bölümünde araştırma ile ilgili genel bilgiler verilmiş tezin özgünlük çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. İlk bölümde Abdullah İbn Abbâs'ın biyografisi, ilmi ve ona nisbet edilen eserler tanıtıldı. İbn Abbâs'a isnat edilen eserleri incelerken bu eserlerin içerik ve üsluplarını ön plana çıkarmaya çalıştık. Bunun sebebi tezimizde İbn Abbâs'ı ve tefsirciliğini tanıtırken, ona isnat edilen tefsirleri ve kullandığı üslubunu bu kitaplar üzerinden elde etme arzusudur. İkinci bölümde ise Kur'an'ın dil yapısını, Arap dilinin özelliklerini kullanması izah edildikten sonra dilbilimsel tefsirin ana mihrini oluşturan garîbu'l-Kur'an, mecâzu'l-Kur'an ve i'râbu'l-Kur'an kitaplarının birbirlerinin mütemmimi ve devamları olduklarını belirlemeye ve izah etmeye çalıştık. Abdullah İbn Abbâs'ın İlmi kapasitesini tetkik eden çalışmalar oldukça fazladır. Tesbit edebildiğim kadarıyla bu çalışmalar genel kapsamlı olup onun bugünkü anlamda tüm ilimleri kuşattığı yönündedir. Bizim çalışmamız ise İbn Abbâsın tefsir yaparken takip ettiği metod ve dilbilimsel tercihleridir. Tezimizin bu yönüyle, diğer araştırmalardan ayrılmakta olduğu kanaatindeyiz. İbn Abbâs tefsir yaparken dil ve dilsel unsurları bol miktarda kullanmıştır. Lakin dili kullanması peygamberden geldiği sabit rivayetlere öncelik vermesine engel olmamıştır. Bu sebepten dolayı tefsirine katıksız dilbilimsel tefsirdir diyememekteyiz. İbn Abbâs'ın cahiliyye dönemi Arap şiirini Kur'an'ın garîb lafızlarını tefsir ederken nasıl kullandığını İbn Ezrak'ın Mesâîli ve Sahîfetu Ali b. Ebî Talha üzerinden belirlemeye çalıştık. Ali b. Ebî Talha'nın sahifesi içerik olarak İbn Abbâs'ın tefsirciliğine örneklik oluştururken Mesâîlu Nafi' İbn Ezrak ise onun tefsirde dilbilimi kullanmasına örneklik teşkil etmektedir. Kanaatimizce İbn Abbâs'ın Kur'an'ı tefsir ederken dil ve hususiyetlerini kullanmış olması onun tefsirinin dilbilimsel tefsir zannını oluşturmuştur. Bunun böyle olmadığını tesbit edebilmek kasdıyla "İbn Abbâs'ın Tefsiri Dilbilimsel Tefsir midir?" sorusuna cevap vermeye çalıştık.

Tezimizin tüm aşamalarında yardımlarını, tashih ve tenkitlerini esirgemeyerek çalışmamı olgunlaştıran değerli hocam Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu'na ve tez izleme komisyonunda bulunan kıymetli hocalarım Doç. Dr İbrahim Aşlamacı ve Dr Öğr. Üyesi Ahmet Küçük'e verdikleri katkılardan ötürü teşekkür ederim.

Mehmet Ali DURUR

2019

ÖZET

Rivayet veya me'sûr tefsir denildiğinde ilk olarak akla gelen sahabîlerden birisi Abdullah İbn Abbâs'tır. İbn Abbâs tefsir ilminde otorite kabul edilmektedir. Sahâbe arasında Kur'an'ın tefsiri hakkında en fazla rivayet İbn Abbâs'tan gelmiştir. Me'sur tefsirde olduğu kadar, Dilbilimsel tefsir alanında da İbn Abbâs'tan menkul oldukça fazla malumat vardır.

İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerîmi tefsir ederken kullandığı iki mühim metod ile öne çıkmaktadır: Bunların ilki; Resulullah'tan (s.a.v) gelen bilgiye ek olarak aklını kullanması yani dirâyet tefsiri yapmasıdır. İkincisi de Kur'an'da mevcut garîp lafızların açıklanmasında Arap şiirini şahit olarak getirmesidir. Kur'an'daki anlamı muğlak sözcükleri beyan etme Kur'an'ı anlama bakımından önem arz etmektedir.

İbn Abbâs'ın, asrının tarihine ve Ehli Kitâba ait haberlere dair bilgisi son derece geniştir. O dönemlerde yaratılışın başlangıcı, evrenin oluşumu ve geçmiş milletlere dair bilgiler ekseriyetle Ehl-i Kitabın kitaplarında bulunanlar ile sınırlıydı. Kur'an'ı Kerim'de bulunan âyetler bu kaynaklarda geçen haberlerin tahrife, gizlemeye ve hak ile batılın birbirine karıştırılmaya maruz kaldığını bizlere göstermektedir. Tefsire giren ve içinde bâtil ve yalanlar olan İsrâiliyyâtı Abdullah İbn Abbâs ve diğer sahabelerin rivayet ettiklerini söylemek mümkün değildir. Bilhassa dine ve akla uyanları kabul, diğerlerini ise reddediyordardı. Kur'an'ın sustuğu, Hz. Peygamberin de bir şey söylemediği hususlarda onlar da susuyorlardı. İbn Abbâs, Abdullah b. Selâm ve Ka'bu'l-Ahbâr gibi Ehl-i Kitap'tan olup Müslümanlığı kabul eden kişilerden oldukça fazla haber almıştır. Ancak bu rivayetlerde de oldukça seçici davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, İbn Abbâs, Tefsir, Dilbilim, Arapça, Ehli Kitap, Rivayet.

ABSTRACT

One of the first companions that come to mind when narration or the tafsir is mentioned is Abdullah Ibn Abbas. Ibn Abbâs is accepted as authority in the science of exegesis. Among the Companions, the most narrated about the exegesis of the Qur'an came from Ibn Abbâs. There is a lot of information from Ibn Abbâs in the field of linguistic tafsir as well as in the exegesis of the Prophet (as).

Ibn Abbâs's two important methods used in his interpretation of the Qur'an are distinguished: In addition to the information coming from the Messenger of Allah (s.a.v) is to use his mind, that is to do commentary on dirayî. The second is the introduction of Arabic poetry as a witness in explaining the odd words in the Qur'an. Declaring ambiguous meaning in the Qur'an is important for understanding the Qur'an.

Ibn Abbâs' knowledge of the history of the century and the news of the People of the Book is extremely wide. At that time, the beginning of creation, the formation of the universe and the knowledge of the past nations were often limited to those found in the books of the People of the Book. The verses in the Holy Qur'an show us that the news in these sources are subject to destruction, concealment and confusion of rights and superstitions. It is not possible to say that the Ibn Abbas and other Companions who narrated the Isrâiliyyâtî, which were interpreted and who had lies and lies in it. In particular, he accepted those who followed religion and reason, and rejected others. The Qur'an is silent, Hz. They were also silent when the Prophet did not say anything. Ibn Abbas, Abdullah b. He received much news from the People of the Book, such as Salam and Ka'bu'l-Ahbar, who accepted Islam. However, he was very selective in these narrations.

Keywords: Qur'an, Ibn Abbâs, Tafsir, Linguistics, Arabic, People of the Book, Narration.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY	iii
ONUR SÖZÜ	iv
ÖNSÖZ	v
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	3
3. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI.....	7
4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	10
1. BÖLÜM	13
ABDULLAH İBN ABBÂS'IN HAYATI, ESERLERİ VE KUR'AN'I KERİM'İ TEFSİRİ	13
1. Abdullah İbn Abbâs'ın Hayatı ve Ona nisbet Edilen Eserler.....	13
1.1. Hayatı.....	13
1.2. Abdullah İbn Abbâs'a nisbet Edilen Eserler	22
2. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerimi Tefsiri ve Metodu	29
2.1. Vahyin İniş Sürecinde Kur'an Tefsiri	29
2.2. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsir İlmindeki Konumu.....	33
2.3. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri ve Takip Ettiği Metot	39
2.4. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Hadis ile Tefsiri ve Yöntemi.....	45
2.5. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsirde İçtihatları ve Bu içtihatların Dayandığı Esaslar.....	51
2.6. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsirde Peygamberin Siyerinden ve Arap Adetlerinden Faydalanması	55
2.7. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an Tefsirinde Ehl-i Kitap Kaynaklarından Faydalanması	58

3. Abdullah İbn Abbâs ve Ahkâm Âyetlerinden İstinbat Etmede Dilbilimsel Delaletin Etkisi	61
3.1. İbârenin delaleti	62
3.2. İşaretin Delaleti	63
3.3. Nassın Delaleti	64
2. BÖLÜM	72
ABDULLAH İBN ABBÂS'IN TEFSİRDE DİLBİLİMSEL TERCİHLERİ	72
1. Kur'an-ı Kerimin Arap Arap Dili Özelliklerinin Kullanması	72
1.1. Kur'an'ı Kerimin İndirildiği Arap Dilinin Hususiyetleri	74
1.2. Kur'an Dilindeki Yerel Unsurlar	79
1.3. Kur'an Dilinin Cahiliye Dönemi Arap Diliyle İlişkisi	88
1.4. Kur'an'ın Cahiliye Dönemine Ait Dilde Gerçekleştirdiği Değişiklikler ...	90
1.5. Kur'an'ın Orijinal Lafızlar ve Terkipler Kullanması	95
1.6. Kur'an'ın Yeni Mana Kazandırdığı Lafızlar	100
2. Abdullah İbn Abbâs'tan Mervi Mesâilu Nâfi' İbn Ezrak ve Mesâil'de Kullandığı Şiirler	104
3. Mesâil Örneğinde Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsir Yaparken Dili Kullanması	111
3.1. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'daki Garîb lafızları Şiirden Şahit getirerek Tefsir Etmesi	111
3.2. Eşanlamlılık ve Manaya Etkisi	117
3.3. Dilsel Ortaklık ve Manaya Etkisi	120
3.4. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsir Ederken Dilsel Bağlamı kullanması ve Bağlamın Manaya Etkisi	126
3.5. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsir Ederken Kabile Lehçelerini Kullanması	133
3.6. Arap Lehçelerinin Kırâat Farklılıklarına Etkisi	139
3.7. Abdullah İbn Abbâs'ın Muarreb Lafızlara Vukufiyeti ve Kur'an Tefsirinde Kullanması	144
3.8. Ali b. Ebî Talha'nın Abdullah İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Sahife ve Bu Sahifedeki Garîb Lafızların Tefsiri	147

4. Abdullah İbn Abbâs'tan Esinlenerek Te'lif Edilen İ'rabu'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'an Kitapları Bağlamında Dilbilimsel Tefsirin Gelişimi.....	161
4.1. Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822)	172
4.2. Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830).....	175
4.3. Ebû Ubeyde M'amer el-Müsennâ (ö. 209/824).....	177
4.4. Ebû İshak b. es-Serîyy b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923).....	179
4.5. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız (ö. 255/869)	181
4.6. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889).....	185
4.7. İbn Abdullah Ebû'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994).....	190
5. Dilbilimsel Tefsir Zaviyesinden İbn Abbâs'ın Tefsir Metodu	193
SONUÇ	199
KAYNAKÇA.....	205

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser.
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ank.	: Ankara
b.	: bin
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret
İst.	: İstanbul.
Ktp.	: Kütüphane.
m.	: miladi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md.	: madde
O.M.Ü.İ.F.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
ö.	: ölümü
R.A	: Radiyallahu anhu
s.	: sayfa
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu.
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden kişi
trcm.	: Tercüme
trs.	: Basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

“Abdullah İbn Abbâs’ın (ö.68h.) Tefsirciliği ve Dilbilimsel Tercihleri” konusunu incelerken dilbilimsel metodun doğuş ve gelişimini, Kur’an’la ilgili dilbilimsel yaklaşım ve analizlerin ilk olarak hangi zamanda ve hangi biçimde ele alınmaya başladığını bu öncü şahsiyet örneğinde ve bu metodun zaman içerisinde geçirdiği evreleri, bu doğrultuda yapılan çalışmaları ve bu tefsir üslubunun problemlerini incelemeye çalışacağız. İbn Abbâs örneğinde dilbilimsel tefsir metodunu incelerken, onun tefsirinin sadece dilbilimsel bir tefsir olup olmadığını tesbit etmeye gayret edeceğiz. Nuzûl döneminden başlayarak sahâbe ve tabiûn dönemlerinde de bu alanda yapılan çalışmalara da değinmeye çalışacağız.

Kur’an ilimlerinin hemen hemen tümünde söz sahibi olan İbn Abbâs’ın en mümtaz özelliği müfessir olmasıdır. İbn Abbâs’ın şiir, Arap kelamı, lehçeler, muarreb lafızlar ve garîb lafızlar ile alakalı zamanının şartlarında son derece geniş bilgiye sahip olması onun tefsir ilminde dilbilimsel yöntemle anılmasını beraberinde getirmiştir. Kur’an’la ilgili kendisine sorulan her garîb lafzın anlamıyla ilgili Arap şiirinden serdettiği şahitler tefsir ilminin dil ile bulunduğu ve dilin Kur’an’ı anlamada alet olduğu ilk örneklerdendir.¹ Zira İbn Abbâs, tefsiri kategorik olarak dörde ayırır. Bunlardan birini de , “*Arapların, sahip oldukları dil ile bilmeye muktedir oldukları tefsir*”² şeklinde izah etmesi Kur’an’ın anlaşılması hususunda dile ayrıcalıklı bir rol verdiğini göstermektedir. Dil merkezli tefsirin ilk örneklerini Hz. Peygamber döneminde görmekteyiz. Bu dönemden başlayarak sahâbe ve tâbiûn dönemlerine İbn Abbâs örneğinde dikkat çekmeye çalışacağız.

Tabiûn döneminde tefsir faaliyetleri günbegün üzerine koyarak gelişme göstermiştir. Sahâbe arasındaki ilim alışverişi ve talebeler yetiştirmeleri, tabiûn dönemi âlimlerinin yetişmelerini ve rol üstlenmelerini sağlamıştır.³ Tabiûn döneminin tefsir aktiviteleri, genel olarak, sebebi nuzûl ve dil gibi konularda sahâbeden yapılan rivayetler, kırâatlerle ilgili açıklamalar, Ehl-i Kitab’a başvuru ve kendi ictihatları ışığında şekillenmiştir. Tabiûn döneminde de dilbilimsel izahlar devam etmiştir. Tabiûn dönemi önde

¹ Sezgin, Fuad, *Târihu’t-Turâsi’l-Arabî*, (trcm. Mahmut Fehmi Hicâzî), Riyad, Matbaatu Camiati’l-Medine li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 1991, 1: 61.

² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, Beyrut, Dâru’l-İlm, 2014, 1: 57.

³ İbn Teymiye, Abdullah b. Ebî’l-Kasım b. Muhammed Tâkiyüddin, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsir*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1980, s. 47.

gelen müfessirlerinden olan, Said b. Cübeyr (ö.95/714), Mücahid (ö.103/721) ve İkrime (ö.105/723) gibi şahsiyetler dilbilimsel izahlar yapmışlardır. Örneğin, tabiîn müfessirlerinden ve İbn Abbâs'ın öğrencilerinden Said b. Cübeyr, Nisa Sûresi 4/51. âyette geçen الجبت (cibt) kelimesinin Habeş dilinde 'sihirbaz' anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yapılan dilbilimsel çalışmalar hicri II. asrın ikinci yarısı ve III. asrın başlarında gerek müstakil olarak gerekse cümle çerçevesinde veya mushafın tümünün bağlamı çerçevesinde lafızların anlamını ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalarla hız kazanmıştır. Bu dönemde "Garîbu'l-Kur'an", "Meâni'l-Kur'an", "Vücûh ve Nezâir" ve "İ'râbu'l-Kur'an" türü eserler kaleme alınmıştır. Abdullah İbn Abbâs'a nispet edilen "Garîbu'l-Kur'an" isimli eserin ona ait olduğu kabul edilirse⁵ bu doğrultuda "garîbu'l-Kur'an" isimleriyle kaleme alınmış eserlerin ilk eserler olduklarını söyleyebiliriz. Bu dönemde yazılan "garîbu'l-Kur'an" isimli eserler genel olarak, Mushaf'ta mevcut sûrelerin tertibine göre kaleme alınmış eserlerdir. Daha sonra, "meâni'l-Kur'an" adı altında kaleme alınmış eserler gelir. Nitekim kaynaklara göre, "meâni'l-Kur'an" adı altında ilk eserin Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) tarafından yazıldığı kaynak eserlerde geçmektedir.⁶ Bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılmasıyla ilgilenen "vücûh ve nezâir" türü eserlerin ilki ise Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) "Kitâbü'l-Vucûh ve'n-Nezâir" isimli eseridir.⁷ İlk olarak "i'râbu'l-Kur'an" adıyla bir eser yazan kişi ise Kutrub'tur. (ö. 210/825)⁸

Dilbilimsel tefsirin bir ve ikinci döneminde yapılan bu çalışmalar, günümüzde gerçekleştirilen çalışmaların da temelini teşkil etmiştir.⁹ Dolayısıyla, tefsir tarihini incelediğimizde, dilbilimin ilgi alanına giren izahların vahyin inzalinin başlangıcından günümüze kadar devam ettiğine şahit oluruz. Şu hususu belirtmek gerekir ki isimlerini zikrettiğimiz eserler esasında dilin kaide ve kurallarını oluşturmak ve temellendirmek amacına matuf çalışmalardır. Konular ve amacın içiçeliği bu çalışmaların bir yönüyle de

⁴ Taberî, *Tefsir*, 7: 137.

⁵ Abdullah b. Abbâs'a nispet edilen *Garîbu'l-Kur'an*'ın ona aidiyetiyle ilgili tartışmalar için bkz. Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî*, (trcm. Seyyid Yakub Bekr), Beyrut, Dâru'l-İlm, 1993, 4: 8-9.

⁶ Hamevî, Yakut, *Mu'cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk. İhsan Abbâs), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1993, 6: 595.

⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, (thk. Ali Özek), İst. Neşr. İSAV, 1993.

⁸ Bu eserlerin kronolojik sıralamasıyla ilgili olarak bkz. Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı" ve *Bu Dallarda Eser veren Müellifler Hicri İlk Üç Asır*, O. M. Ü. İ. F. Dergisi Sayı 12-13, Samsun 2001, s. 397-399.

⁹ Jansen, J.J.G. *Kur'an'a Yaklaşımlar*, (trcm. Halilurrahmân Açar), Ank. 1999, Fecr Yayınevi, s.114.

tefsir çalışmaları olarak algılanmasını beraberinde getirmiştir. Dilbilimsel açıklamaların ön planda olduğu tefsirler için literâtürde genelde lügavî tefsir, filolojik tefsir veya dilbilimsel tefsir ifadeleri kullanılmaktadır.¹⁰ Biz tezimizde Türkçe ve modern kullanıma sahip olması nedeniyle dilbilimsel ifadesini kullanmayı tercih ettik.

Çalışmamızın konusunu, literâtürde lügavî tefsir olarak adlandırılan bu olgunun, hicrî birinci yüzyıl çerçevesinde Abdullah İbn Abbâs örneğinde tanımlanması ve incelenmesi, bunun yanı sıra, Kur'an'ı anlamaya katkısının rolü teşkil etmektedir. Dolayısıyla konunun problematik yönü, ilk asırdaki dilbilimsel tefsirle doğrudan ve dolaylı olarak ilgili İbn Abbâs rivayetlerinin ve dilbilimsel tefsir metodunun, Kur'an'ın anlaşılması bakımından nasıl görev icra ettiği. Bu bağlamda şu soruların sorulması mümkündür:

Dilbilimsel tefsir çalışmalarını ortaya çıkaran temel etkenler nelerdir, İbn Abbâs'ın bu tefsir yönelişine etkisi nedir?

Bu etkenler neticesinde zuhur eden aktivetelerin ana hususiyetleri nelerdir ve Kur'an'ı Kerimi anlamaya nasıl katkısı olmuştur?

Tedvin döneminde yazılan eserlerin birbirlerinden farkları nedir?

İbn Abbâs, âyetleri yorumlamada ne tür kaynaklardan istifade etmiştir?

Bu sorular doğrultusunda dilbilimsel tefsirde İbn Abbâs'ın rolünü, etkisini ve tercihlerini ortaya koymaya çalışacağız.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Bu çalışmanın Abdullah İbn Abbâs örneğinde dilbilimsel tefsirin Kur'an-ı Kerimi doğru anlamaya zemin oluşturacağını düşünmekteyiz. Bu gaye doğrultusunda sahâbe döneminde yapılan dile dayalı yorumlarla Kur'an-ı tefsir/yorumlama faaliyetlerini tercümânü'l-Kur'an adıyla Abdullah İbn Abbâs'tan gelen bir kısım rivayetlerin analiz edilmesi ve dilbilimsel tefsir metodu tercih edenlere etkisinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Nuzûl döneminin sona ermesinin akabinde Kitabullâhı anlamaya matuf muhtelif yaklaşımların zuhur ettiği görülmektedir. Birbirlerinden bağımsız olmasalar da ana hatlarıyla tefsir ekolleri rivayet/me'sur, dirâyet, tasavvufî ve mezhebî vb. şekliyle sınıflandırılmışlardır. Ancak Kur'an-ı Kerim mesajını dil aracılığıyla iletmiştir. Bu

¹⁰ Müsâid b. Süleyman, İbn Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsiru'l-Lügavîyyi li'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, Kahire, 1981, Dâru İbni'l-Cevzî, s. 19 vd.

bakımdan vahyin anlaşılmasında dilin önemi garipsenemez. Bu sebeple zikri geçen tefsir ekollerinde söz söyleyen âlimlerin hiçbiri dili dışlamamış, az veya çok âyetin anlamına ulaşmak için dilden istifade etmişlerdir Kur'an'ı kendine mevzu bahis edinen bu üslup tarih sahnesine diğer ekollerden daha önce ortaya çıkmıştır. Zira Arapça olarak nâzil olan Kur'an-ı Kerimin herhangi bir âyetini anlamada ilk kıstas dildir. Âyete verilen anlamın doğruluk ve yanlışlığını tesbit etmede dil en önemli ölçüt olarak karşımızda durmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an'ı Kerimin anlaşılıp yorumlamasında dilbilimsel tefsirin rolünün belirginleştirilmesi araştırmamızın amacını teşkil etmektedir. Dilbilimsel tefsirin bu işlevini ortaya çıkarırken vahyin ilk muhatapları olan sahâbe-i kirâmdan müfessir olanlarının dili isti'mal edişlerini ele alamaya çalışacağız. Özellikle de tezimizin ana mihverini oluşturan Abdullah İbn Abbâs'ın dilden istifade ediş şekillerini teferruatıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Tefsir tarihini ilgilendiren konular arasında “Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Dilbilimsel Tercihleri” konusunu seçmemizin amacı İbn Abbâs'ın müstakil olarak dilbilimsel tefsir üslûbuyla alakasını inceleme ve onun bu sahada rolünü gösterme arzusudur. Dolayısıyla çalışmamızı önemli yapan hususların başında İbn Abbâs'ın dilbilimin tefsir ilminde kullanılmasına direkt katkısı gelmektedir. Gerçi Türkçe ve Arapça te'lif edilen eserlerde İbn Abbâs'ın bu yönüne değinilmiş olsa da bunlar böyle bir şahsiyetin ilmî değerinin ortaya çıkarılması için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. İbn Abbâs'ı, Kur'an'ı anlamlandırırken dilbilimi kullanması ve bu doğrultuda tefsire katkısı yönüyle incelerken doğal olarak dilbilimsel tefsir üslubuna da değineceğiz. Türkçe olsun, Arapça olsun bu minvalde yazılan ulumu'l-Kur'an ve usulu't-Tefsir kitaplarında tefsir ilminde dilbilimsel yönü ilgilendiren “*garîbu'l-Kur'an*”, “*i'râbu'l-Kur'an*”, gibi mevzular Kur'an ilimlerinin alt birimi olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Bu hususun yanı sıra, tefsir tarihiyle alakalı kaleme alınan kitaplarda ve Kur'an'a muhtelif yaklaşımların incelendiği çalışmaların ilgili bölümlerinde, Kur'an'ın dilbilimsel tefsiri çeşitli başlıklar altında izah edilmiştir. Örneğin, çağdaş müelliflerden İgnaz Goldzıher, Türkçe'ye “*İslam Tefsir Ekolleri*” ismiyle çevrilen eserinde Mutezile mezhebinin tefsir ilmindeki konumunu değerlendirirken kısmen tefsird ilminde dilbilimsel yaklaşımla ilgili bilgiler de vermiştir.¹¹ J. J. G. Jansen'de “*Kur'an'a Yaklaşımlar*” ismiyle dilimize

¹¹ Goldzıher, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (trcm. Mustafa İslamoğlu), İst. 1997, Denge Yayınları, s. 143-161.

tercüme edilen kitabının bir bölümünü müstakil olarak “*Filolojik Tefsir*” başlığı altında Kur’an tefsirinde dilbilimsel yaklaşıma vermiştir.¹² Jansen’in kaleme aldığı bu kitap mevzuyu irdeleyen kıymetli eserlerden birisi olarak kabul edilebilir. Türkiye’de dilbilimsel tefsir faaliyetlerini ilk olarak İsmail Cerrahoglu “*Tefsir Tarihi*” isimli iki ciltlik kitabında “*Lügatçilere Göre Tefsir*” başlığı altında incelemiştir.¹³ Cerrahoğlu kitabının ilgili bölümünde sadece, ilk dönem te’lif edilen kitaplardan olan, Ferrâ’nın (ö.207/822) “*Meâni’l-Kur’an*”, Ebû ‘Ubeyde’nin (ö.209/824) “*Mecâzü’l-Kur’an*” ve İbn Kuteybe’nin (ö.276/889) “*Te’vilü Müşkili’l-Kur’an*” isimli kitaplarını değerlendirmiştir. Bu makale Türkiye’de gerçekleştirilen ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Diğer bir çalışma Celal Kırca’ya ait “*Kur’an’a Yönelişler*” adlı çalışmadır. Bu kitapta Kur’an’ın tefsirinde dilbilimsel yaklaşım faaliyetleri “*Filolojik Yöneliş*”¹⁴ başlığı altında incelenmiş, değerlendirmede bulunulmuştur. Kur’an Tefsirinde filolojik yaklaşımı bir ekol olarak tanıtmaya ve ekolün tarihsel gelişimini ana hatlarıyla ortaya koymaya önem arz etmektedir.

Tâberî, Rummânî ve İbn Atıyye’nin tefsir kitapları; Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc’ın “*Meâni’l-Kur’an*” isimli eserleri; Ebû Ubeyde’nin “*Mecâzü’l-Kur’an*” isimli eseri ile İbn Kuteybe ve Üzeyir es-Sicistânî’nin “*Garîbu’l-Kur’an*” isimli eserleri; İbn Düreyd ve Ezherî’nin mucemlerinin ilgili bölümlerini inceleyeceğiz. Bu kitaplarda Kur’an’ın garîp lafızlarıyla alakalı olarak tercih edilen dilsel yorumlardan özellikle İbn Abbâs’a yapılan atıf ve rivayetleri analiz etmeye çalışacağız. Dilbilimsel tefsirin en önemli mümessillerinden Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi şahsiyetler filolog yönleri daha önde olduğu için yazdıkları eserleri kannatimizce tefsir kitabı olarak değerlendirmemek daha isabetli olacaktır. Fakat bu eserlerde kullanılan malzemeler Kur’an endeksli olduğundan tefsir kitabı olarak değerlendirilebilir. Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar’ın “*et-Tefsiru’l-Lügavî li’l-Kur’ani’l-Kerim*” adlı eseri tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda yazılmış en kapsamlı eser olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma dönem sınırlaması yapılmaksızın kaleme alındığından ötürü önem arz ederken lügavî tefsirin tanımı ve gelişimiyle ilgili bilgi de vermektedir.

Ülkemizde, tesbit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abbâs ve dilbilimsel tefsirle ilişkisini ortaya koyan müstakil bir çalışma tesbit edemedik. İbn Abbâs’la ilgili var olan

¹² Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 113-143.

¹³ Cerrahoglu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, D.İ.B.Y, 1: 269 ve devamı.

¹⁴ Kırca, Celal, *Kur’an’a Yönelişler*, İst. 1993, Marifet Yayınları, s. 167-177.

çalışmaların daha ziyade onun tefsirci kimliği ve ona isnat edilen haberlerin tahkik edilmesi şeklinde olduğunu gözlemledik. Bununla birlikte, yüksek lisans veya doktora seviyesinde muayyen çalışmalarda Kur'an'aki garîp lafızların dilbilimsel açıdan incelendiği ve İbn Abbâs'ın dilbilimsel yönüne değinildiğini tesbit ettik. Bu çalışmaların önemlerine binaen ve tez çalışmamızda bize yardımcı olacağı kanaatiyle haklarında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

Araştırmanın kaynakları bahsinde geçeceği üzere çağdaş birçok araştırmacının bu alana eğildiği ve çalışmalar yaptığı görülmektedir. Mustafa Karagöz'ün "*Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an-ı Anlamaya Katkısı*" adlı doktora tezi ve İsmail Aydın'ın "*Filolojik Tefsir'in Doğuş ve Gelişimi*" adlı doktora çalışmaları bu alanda yapılan çalışmalarda belli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu iki çalışma dilbilimsel tefsir üslûbunu her yönüyle ele almakta ve bu alanda ülkemizde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Lakin her iki eserde dilbilimsel tefsirin İbn Abbâs ile ilişkisine atıf yapmaktan öteye geçmemektedir.

"*Hicrî III. Asırdaki Tefsir Çalışmaları ve İbn Kuteybe'nin Tefsir Anlayışı*" İstanbul 1990 tarihli çalışmasıyla Mustafa Kurt, Ali Özek danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmasında, hicri III. asır tefsir faaliyetleri hakkında özlü bilgi vermiş ve İbn Kuteybe'nin tefsir anlayışını incelenmiştir.

Celaledin Divlekci'nin "*Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâir'i*" isimli çalışma Mustafa Çetin'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bu eserde Fîrûzâbâdî'nin hayatı, ilmi kişiliği ele alındıktan sonra, dilbilim ve Kur'an ilimleri hakkında bilgi verilmiş, dilbilimle tefsir ilişkisi ele alınmıştır. İlerleyen bölümlerinde Fîrûzâbâdî'nin "*Besâir*" adlı eseri, eş anlamlılık, çokanlamlılık, anlam değişmesi, ezdâd ve muarreb kelimeler açısından irdelenmiştir.

Durmuş Ali Kayapınar'ın "*Kurân Semantigi*", "*İ'râbu'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'an Literâtürü*" isimli çalışmaları tezimizi çalışırken önümüzü aydınlatan eserler olacağı kanaatindeyiz. Abdullah İbn Abbâs'tan mervî yorumlar için Selkî'nin "*Tefsirü İbn Abbâs*" adlı eser başvuru kaynağımız yaptığımız bir eser niteliğinde olacaktır.

Kur'an'ın dilbilim yardımıyla tefsir edilmesi, dilbilimin sınırları içerisinde kendine yer edinen, gelişen ve dilbilimsel yorumlara ağırlık veren tefsir faaliyeti olarak kabul edilir. Tefsire bir anlama eylemi olarak bakarsak, bu anlama eyleminde dilbilimin rolü ve fonksiyonunun tesbit edilmesinin önem arz ettiği kanaatindeyiz. Kur'an'ı tefsir ederken dilbilimin anlamaya olan katkılarının önemli bir araştırma ve inceleme alanı

olduğu muhakkaktır. Tefsir ekollerinin hemen hemen tümü, farklı amaçla ve yoğunlukta dilbilimden istifade etmektedir. Sözelimi, kendi görüşlerini temellendirmek açısından olsa da Mutezile mezhebine mensup âlimler bu dilbilimsel izahlara önemli ölçüde yer verirken, Sünni ekole mensup müfessirler de bu tür dilsel izahları kullanmaktan istiğna edememişlerdir. Şunu belirtmeliyiz ki dilbilim vasıtasıyla yapılan yorumların değerinin belirlenmesinde en önemli kıstasların başında yorumların dilbilim kurallarına uygunluğu gelir. Çünkü anlamın doğruluğunu, lafız ve söylenen sözün dil kurallarına uygunluğuyla tesbit edebilmekteyiz.

Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'a dair yaptığı izah ve yorumlara, yalnızca me'sur tefsirlerde değil, filolojik tefsirlerde ve mucemlerde de rastlamaktayız. Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) ve Nahhâs (ö. 338/949) gibi dilci müfessirlerin yanı sıra İbn Düreyd (ö. 321/933), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Cevherî (ö. 400/1009) gibi kamus yazarları İbn Abbâs'ın dil ile alakalı açıklamalarına eserlerinde yer vermişlerdir. İbn Abbâs'ın yaptığı izahlara yer veren bazı eserlerde onun isminin bizzat anıldığı görüldüğü gibi isminin zikredilmediği yerlerde ise yapılan filolojik izahlarda etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. “*Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri*” başlıklı araştırmayı tez konusu olarak seçmemizin sebebi Kur'an üzerine yapılan çalışmalarda her geçen gün dil ve dilsel çalışmaların öneminin artmasıdır. Konuyu İbn Abbâs'la ilişkilendirerek onun tefsirciliğini inceleme, analiz etme ve lügavî tefsir yönünü açıklığa kavuşturma arzusu olup bu tarz bilimsel çalışmaların dilbilimsel tefsirin kökenlerinin açığa çıkmasına ve güncel çalışmaların da temellendirilmesine neden olacağı kanaatidir.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Çalışma konusunu tesbit ederken yaptığımız araştırmalarda İbn Abbâs'la ilgili olarak dilsel atıflarının ortaya konulduğunu lakin dilbilimsel tefsir açısından değerlendirmelerin çok az olduğunu tesbit ettik. Sahâbe döneminde Kur'an-ı anlamada ilk başvuru kaynağı olan dil diğer tefsir ekollerinde hep kullanılan bir unsur olmuştur. Lakin müstakil olarak ele alınması tedvin dönemini takip eden yıllarda ihmal edilen bir alan olmuştur. Çalışmamızda İbn Abbâs'ın tefsirciliğini dilbilimsel tefsirle ilişkilendirerek ilk nesil tefsir çalışmalarında mevcut dilsel unsurları ortaya çıkararak günümüzde yapılacak çalışmalara ışık tutmayı umut etmekteyiz. İslam fikriyat ve kültürünün referans alanı hicrî ilk üç asırda teşekkül etmiştir. Bu dönemde İslamî ilimlerin temelini atıldığı dikkati nazara alındığı takdirde, hicrî ilk üç asrın önemi kendiliğinden

net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Sonra tedvin döneminde hapsayan hicrî ilk üç asrı hem genel anlamda dilbilimin hem de dilbilimden istifade edilerek oluşturulan tefsir üslubunun en zengin ve canlı olduğu bir dönem olarak niteleyebiliriz. Elbette ilerleyen dönemlerde Zemahşerî (ö.538/1144) benzeri, dilbilimi tefsire uygulayıp pratize eden dâhî müfessirler zuhur etmiştir. Lakinfaal üslup olarak dilbilimin en faal olduğu zaman dilimi hicrî ikinci asrın sonlarıyla üçüncü asra karşılık gelmektedir.¹⁶

Araştırmamızda daha geniş kapsamlı bir konu seçmeyi İbn Abbâs'ın tefsir açıklamalarını ve dilbilimsel yorumlarını ana hatlarıyla ele alıp lügavî tefsirle alakalı bazı rivayetlerin analiziyle sınırlı tuttuk. Araştırmamız tefsir kitaplarıyla sınırlandırılmamış olsa da özelde İbn Abbâs'ın tefsir yaklaşımlarının analizini ve sonraki dönemlere etkisini ortaya koyacak olması nedeniyle belli bir konuyu ayrıntılarıyla ele almış olduğu kanaatindeyiz.

Kırâat farklılıkları ve bu ilim dalıyla ilgili yazılan kitaplar da dilbilim ve dilbilimsel tefsirle alakalı olan diğer bir husustur. Öyleki kırâat farklılıklarının ekseriyetini netice olarak dilbilimsel sebeplere bağlamamız mümkündür. Böylelikle beraber kırâat ilmiyle alakalı kitapların tetkik edilmesini de tezimizin kapsamı haricinde tuttuk. Okuyuş farklılıkları nihayetinde mushafı tilavet etmekle alakalı bir husustur. Tilavetteki bu farklılıklar anlam değişikliğine sebep teşkil etmiyorsa ses bilgisine karşılık gelmektedir. Ancak okuyuş farklılıklarının nedeni, yalnızca ses ve sesbilim/fonem ile ilgili değişimler değildir. Bu realitenin yanı sıra, dilin lehçelerindeki farklılıklar, morfolojik farklılıklar ve cümle oluşturulurken sözcük yerleştirmeye diziminden kaynaklanan durumlar da kırâat farklılıklarının nedenlerindedir. Diğer bir deyişle dilbilimin alt dallarından kabul edilen sesbilgisi, sesbilim, lehçebilim, biçimbilgisi, sözdizimi ve sözcükbilim, kırâat/okunuş farklılıkları dediğimiz hakikatın sebepleri arasındadır. Kırâat farklılıklarını dilbilimin muhtelif alt dallarıyla irtibatlandırmak mümkün olabilse de, kırâat ilmiyle alakalı kaleme alınmış kitapları dilbilimsel açıdan muayyen bir kategoriye yerleştirilmelerinin güçlüğü, kırâatlerin tefsirle ilişkisi ve tefsire etkileri üzerinde birçok çalışma yapılmış olması gibi nedenlerle, tezimizin muhtevasına kırâat ilmiyle ilişkili kitapları dâhil etmedik. İ'câzu'l-Kur'an ve belâgat ilmiyle alakalı yazılmış eserlerin incelenmesini de tez çalışmamızın haricinde tuttuk.

¹⁵ Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, (trcm. İbrahim Akbaba), İst. 2000, Kitabevi yayınları, s.43, 64-65, 72-73.

¹⁶ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsiru'l-Lügavi*, s.21-22.

Mutezile ekolünün dil ve dilbilim denince akla gelen hususlardan biri olduğu bilinen bir husustur. Önde gelen mutezilî âlimlerin dil, edebiyat ve belâgat ustaları oldukları dikkate alındığında bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Mutezile'nin Kur'an'ı te'vil ederken kullandığı yöntemle dilbilim arasında sıkı bir bağlantı olduğu bir hakikattir. Lakin Mutezilî âlimler dilbilimsel tefsir yazmamışlar, bunu gaye edinmemişlerdir. Daha çok mezhebi görüşlerini kanıtlamak için dilbilimden istifade etmişlerdir.¹⁷ Mutezilî âlimler birçok eser vermiş olmalarına ramen bu eserlerin ekserisi muhtelif nedenlerden ötürü günümüze ulaşmamıştır.¹⁸ Belirttiğimiz nedenlerden dolayı mutezile mezhebinde mensup âlimlerin çalışmalarını tezimizin kapsamının dışında tuttuk.

Tezimizin sınırlarını, daha net bir şekilde şu şekilde belirtebiliriz. Tedvin döneminde yazılmış olan garîbu'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an ve i'rabü'l-Kur'an kitaplarının incelenmesi ve bu inceleme neticesinde Abdullah İbn Abbâs'ın yaptığı tefsirin ve dilbilimsel tercihlerinin Kur'an'ı anlamaya faydasının nasıl ve nelerden müteşekkil olduğu, tezimizin kapsam ve sınırlarını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, sahâbe ve tedvin dönemi te'lif edilmiş ve dilbilimden istifade edilerek gerçekleştirilen Kur'an tefsiriyle doğrudan alakalı olan eserler araştırmamızın en önemli kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu eserlerden günümüze ulaşanları ve temin edebildiklerimizi konu gözeterek okumaya incelemeye özen gösterdik. Söz konusu kitapları okurken, tarihsel serüvendeki oluşum sıralamasını dikkate alarak garîbu'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an ve i'rabü'l-Kur'an şeklinde bir sıralama takip etmeye gayret ettik

Garîbu'l-Kur'an türü eserlerden İbn Abbâs'a (ö.68/687) nispet edilen "*Garîbu'l-Kur'an*"ını,¹⁹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö.209/824) "*Mecâzü'l-Kur'an*"ını,²⁰ İbnü'l-Yezîdî'nin (ö.237/851) "*Garîbu'l-Kur'an ve Tefsiruhu*" adlı eserini²¹, İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) "*Tefsiru Garîbi'l-Kur'an*"ını²² inceledik. Meâni'l-Kur'an türü eserlerden, Ahfeş el-Avsat'ın (ö.215/830) "*Meâni'l-Kur'an*"ını,²³ Ferrâ'nın (ö.207/822)

¹⁷ Goldzıher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 192-194

¹⁸ Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, Ank. 2004, Ankara Okulu Yayınları, s. 15-16, 25, 265-266.

¹⁹ Abdullah İbn Abbâs, *Kitabu Garîbu'l-Kur'an*, (thk. Ahmet Bulut), Kahire, 1993, Mektebetü'l-Halebî,

²⁰ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire, 2010, Mektebetü'l-Halebî.

²¹ İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdırrahman Abdullah b. Yahya b. Muhammed, *Garîbu'l-Kur'an ve Tefsiruhu*, (thk. Abdürrezzak Hüseyin), Beyrut, 1987, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.

²² İbn Kuteybe, Ebû Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr) Beyrut, 1978, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.

²³ Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd), Beyrut, 1985, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.

“*Meâni'l-Kur'an*”ını²⁴ ve Zeccâc'ın (ö.311/923) “*Meâni'l-Kur'an ve İ'râbühu*”²⁵ adlı eserlerini inceledik. Vücûh ve Nezâir türü eserler arasında Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) “*Kitâbü'l-Vücûh ve'n-Nezâir*”ini,²⁶ Yahya b. Sellâm'ın (ö.200/815) “*et-Tasârif*”ini²⁷ ve Müberred'in (ö.286/900) “*Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'ani'l-Mecîd*”²⁸ adlı eserlerini de bunlar arasında saymamız gerekmektedir.

Veri dökümantasyonu ve analizi yoluyla inceleyeceğimiz bu eserler ile alakalı değerlendirmelerimizi karşılaştırmalı ve analitik olarak yapmaya gayret ettik. Derlenen bilgiler incelenerek dilbilimsel tefsirle ilgili olarak serd edilmiş olan bilgiler mukayese edilerek okundu ve değerlendirilmeye tabi tutuldu. Bu şekilde bu eserlerin analiz edilmesi sonucunda İbn Abbâs özelinde dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı yorumlama ve anlamadaki fonksiyonunu ortaya koymaya çalıştık. Tüm bu değerlendirmeler yapılırken Abdullah İbn Abbâs'ın âyetleri tefsirini, dilsel tercihlerini ve dilbilimsel tefsire katkısını netliğe kavuşturmuş olmayı umuyoruz.

4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Yapacağımız çalışmada mümkün olduğu ölçüde geniş bir kaynak çerçevesinden yararlanmaya çalıştık. Araştırmamızda başta tefsir kitapları olmak üzere hadis, fıkıh usûlü, Arap dili ve edebiyatı alanlarında te'lif edilmiş eserlerden azami ölçülerde istifade etmeye çaba gösterdik. Dilbilimsel tefsir anlayışıyla kaleme alınmış muasır eserlerin tezimize önemli katkılar sağlayacağı aşîkârdır. Bu doğrultuda yapılmış çalışmalardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Müşerref b. Ahmed ez-Zehrânî, “*Eseru'd-Dilâleti'l-Luğaviyye fi't-Tefsir İnde Tâhir b. Âşûr fi Kitâbihî't-Tahrîr ve't-Tenvîr*” adlı doktora çalışmasında filolojik tefsirle ilgili mühim malumatlar içermektedir. Bundan ötürü bu eser de yararlandığımız kaynaklardan biri olacaktır. “*Kadâye'l-Luğa fi Kütübi't-Tefsir*” adlı çalışma, Hâdî el-Catlâvî tarafından yazılmış esasen “*Tefsiru'l-Kur'an Luğaviyyen*” ismiyle hazırlanmış ve 1997 yılında kabul edilmiş bir doktora çalışmasıdır. İsâ Şehhâte'nin “*ed-Dirâsâtü'l-*

²⁴ Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Yûsuf Necâfî - Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut, trs, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.

²⁵ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbühu*, (thk. Abdülcelil Çelebi), Beyrut, 1988, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.

²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (thk. Hâtim b. Süleyman ed-Dâman), Bağdat, 1981, Mektebetu'l-Asriyye.

²⁷ Yahya b. Sellâm, *et-Tasârif*, (thk. Hind Çelebi) Tunus 1979, Mektebetu't-Turâsi'l-İslami.

²⁸ Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nahu mine'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Dimeşk, 1992, Dâru'l-Fikr.

Luğaviyye li'l-Kur'ani'l-Kerim fi Evâili'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî" adlı eser ise Ebû Ubeyde, Ahfeş ve Ferrâ'nın dilbilimsel te'villerini tetkik ve analiz eden pek kıymetli bir çalışmadır. Bu çalışmalara ek olarak Kur'an'ı dilbilimden faydalanarak tefsir eden ilim adamlarının değerli çalışmalarını da internet üzerinden tesbit ederek ya internet vasıtasıyla veya yurt dışından temin edip okuma ve analiz etmeye gayret ettik. İbrâhîm Rûfeyde'nin "*Cuhûdu's-Sahâbe fi'l-Luğa: İbni Abbâs Müessisu Ulûmi'l-Arabiyye, en-Nahv ve Kutübu't-Tefsir*" ve Mustafâ Cüveynî'nin "*Menâhîcu fi't-Tefsir*" isimli eseri, bunların başlıcalarıdır. Yapacağımız *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri* adlı çalışma lügavî tefsirle alakalı bir çalışma olup, İbn Abbâs'ın âyetleri tefsirini, dilsel tercihlerini ve dilbilimsel tefsire etkisini ortaya çıkartmayı hedeflemektedir. Resulullah'ın (s.a.v) Kur'an'ı tefsir etmeye başladığı zamandan başlayarak tedvin döneminin sonu olan hicrî üçüncü asra kadar olan İbn Abbâs'ın şahsında lügavî tefsirle ilgili gelişmeleri ele almaktadır. Ancak bazı rivayetleri elde etme ve örneklemeler sunma bakımından çalışmamızda Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*"ı ile Ebû Hayyân'ın "*el-Bahru'l-Muhîf*" isimli eserlerinden müstağnî kalamadığımızı ifade etmek isteriz. Ali Bulut'un "*Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*" adlı çalışması ise konumuzla ilgili olarak kaleme alınmış bir yüksek lisans çalışmasıdır. Çalışmamıza kaynak teşkil eden diğer çalışmalar şunlardır:

Hâdî el-Catlâvî; "*Kadâye'l-Luğa fi Kütübi't-Tefsir*" (*Tefsiru'l-Kur'ani Luğaviyyen*)

Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr; "*et-Tefsiru'l-Luğavî li'l-Kur'ani'l-Kerim*."

Osman Huseyn Abdullâh el-Ferrâcî; "*et-Tefsiru'l-Luğavî ve Eseruhû fi İzhârî'l-Meâni'l-Kur'aniyye*."

Hamdî eş-Şeyh; "*et-Tefsiru'l-Luğaviyyi li Garîbi'l-Kur'an*."

Hâlid b. Sâlih b. Muhammed el-İzânî; "*Cuhûdu's-Sahâbe fi'l-Luğa*."

İsa Şahhâte; "*ed-Dirâsâtü'l-Luğaviyye li'l-Kur'ani'l-Kerim fi Evâili'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*."

Mustafa Karagöz; "*Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*."

Ali Bulut; "*Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*."

Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/949); "*Meâni'l-Kur'an - İ'râbu'l-Kur'an*."

Sözlükler başta olmak üzere dil ve edebiyat kitaplarının dilbilimsel çalışmalar bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahip oldukları aşikardır. Çalışmamızda istifade ettiğimiz eserler arasına şu dil kitaplarını da eklemeyi münasip gördük.

Halil b. Ahmed (ö. 170/786) “*Kitabu’l-Ayn.*”

Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 220/835) “*Kitabu’l-Cîm.*”

İbn Düreyd (ö. 321/933) “*Cemheretü’l-Luğa.*”

Ezherî (ö. 370/980) “*Tehzîbü’l-Luğa.*”

İbn Fâris (ö. 395/1004) “*Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa, Mücmelü’l-Luğa.*”

İbn Sîde (ö. 458/1065) “*el-Muhkem.*”

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) “*el-Kâmûsu’l-Muhît.*”

Zebîdî (ö. 1205/1790) “*Tâcu’l-Arûs.*”

Yukarıda bahsi geçen kitaplarailaveten dil ile ilgili konularda en mühim referanslarımız içerisine klasik kaynaklardan İbn Cinnî’nin “*el-Hasâis,*” İbn Fâris’in “*es-Sâhibî,*” Suyûtî’nin “*el-Müzhir*” isimli eserleri ile çağdaş çalışmalardan Mahmûd Ahmed es-Sagîr’in “*el-Edavâtü’n-Nahiviyye fî Kütübi’t-Tefsir*” adlı eserlerini katabiliriz. Ele alacağımız mevzular çerçevesinde birer tefsir usûlü olan Zerkeşî’nin “*el-Burhân,*” Suyûtî’nin “*el-İtkân*” isimli eserleri ile Zehebî’nin “*et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*” ve İbrâhîm Rûfeyde’nin “*en-Nahiv ve Kütübü’t-Tefsir*” isimli tefsir tarihi kitaplarından da azami ölçüde yararlanmaya çalıştık.

1. BÖLÜM

ABDULLAH İBN ABBÂS'IN HAYATI, ESERLERİ VE KUR'AN'I KERİM'İ TEFSİRİ

1. Abdullah İbn Abbâs'ın Hayatı ve Ona nisbet Edilen Eserler

1.1. Hayatı

Tam adı, Abdullah İbn Abbâs İbn Abdu'l-Muttalib el-Kureşî el-Hâşimî'dir (ö. 68/687-88). Hz. Peygamber'in amcasının oğludur. Mekke'de dünyaya gözlerini açtığı hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir ancak hangi senede doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Doğum tarihinin ne zaman olduğu hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Lakin tercih edilen görüşe göre Medineye hicretten üç yıl kadar önce peygamberliğin onuncu yılında müslümanlar “Şi’bi Ebî Talib”²⁹ adındaki bir mahallede baskı ve boykot³⁰ altındayken dünyaya gelmiştir.³¹ Künyesi “Ebû'l-Abbâs”tır.³²

İbn Abbâs'ın anlatımına göre; Rasûlullah (s.a.v.) Şi’bi Ebi Talib’te boykot altında bulunduğu zaman, babası, Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanına gelip ona şöyle demiştir: “*Ya Muhammed, öyle sanıyorum ki eşim Ümmü'l-Fadl hamile kalmıştır.*” Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dua etmiştir: ‘*Umarım ki Allah onun doğuracağı çocuk sebebiyle gözlerinizi aydın kılar, yüzünüzü ağartır.*’³³ Abdullah dünyaya gelir gelmez babası onu Hz. Peygamber’in yanına getirmiş, Rasulullah da (s.a.v) onu kucığına alarak: “*Allah’ım onu dinde fakih kılar, Kitabı te’vilini ona öğret.*” şeklinde dua etmiş ve mübarek ağız suyunu onun ağzına sürmüştür. Ashap, Rasulullah’ın bunu Abdullah’tan başka kimseye yapmadığını anlatmaktadır.³⁴

İbn Abbâs, hayatını eğitim ve öğretimle geçirmiş ve sahâbe arasında da yüksek bir değer kazanmıştır. İlim ve bilgisinin çokluğundan dolayı sahâbe ve tabiîn nesline

²⁹ Şi’b (الشعب): Akâbeye üç mil uzaklıkta olan Akâbeyle Ka’ arasında bulunan bir suyun adıdır. Bkz. El-Hamevî, Yâkût; *Mu’cemu'l-Buldan*, Beyrut, trs. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 347.

³⁰ Hâşimogullarının tamamına yakını (Ebû Leheb Abdu'l-Uzza’ ve ailesi hariç) İbn Abbâs’ın doğduğu günlerde boykota tabi tutulmuştu. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdulmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî ve A. Hafız Şiblî), Kahire, 1995, Mektebetu Halebî, 1: 351.

³¹ İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, Beyrut, trs. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 62; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvutî) Beyrut, 1994, Dâru'l-Fikr, 3: 332.

³² İbn Kesîr, İsmail Ebû'l-Fidâ; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin) Beyrut, 1988, Dâru'l-İlm, 12: 78-113.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 78-81.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 471.

yüksek düzeyde bilgili, ilmi geniş anlamlarına gelen “*el-Bahr*” sıfatıyla nitelendirilmiştir. İbn Abbâs yine derin ilminden dolayı “*Tercümânü'l-Kur'an*,” “*Rabbâniyü'l-Ümme*,” “*Hibru'l-Ümme*” lakaplarıyla tesmiye edilmiştir.³⁵ İbn Abbâs kendi neslinden devam eden Abbâs oğullarınca “Ebû'l-Abbâs” ve “Ebû'l-Hulefa” olarak da anılmıştır.³⁶

İbn Abbâs'ın babası Abbâs b. Abdülmuttalip b. Hâşim b. Abdi Menaf b. Kusay b. Kilab b. Mürre b. Ka'b b. Lühey b. Galib. Mâlik b. En-Nadr b. Kinane b. Huzayme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizar b. Me'd b. Adnan'dır. Künyesi Ebu'l-Fadl'dır.³⁷

Hz. Abbâs, babası ve büyük dedeleri gibi Hâşimogulları içinde saygınlığı olan biriydi. Ticaretle meşguliyetinden dolayı maddi durumu iyiydi. Ebû Talib'in ekonomik durumunun kötü olması sebebiyle Hz. Peygamber Hz. Ali'nin bakımını üzerine almış, Hz. Abbâs da yeğeni Cafer b. Ebî Talib'in bakımını üzerine almıştı.³⁸

Hz. Abbâs'ın Müslümanlığı kabul ettiği tarihle ilgili muhtelif haberler mevcuttur. Haberlerin ekseriyetinde onun Bedir savaşı veya Mekke'nin fethinde müslüman olduğu belirtilmektedir. Bazı rivayetlerde ise onun, müslümanlığını uzun süre açıklamadığı gizlediği bildirilmektedir.³⁹ Hz. Abbâs ikinci Akabe biatinde Hz. Peygamberi yalnız bırakmamış, görüşmelere iştirak etmiştir. Hz. Abbâs, yapılan istişarelerden sonra, Medinelilerden yeğenin hayatını tehlikeye atmayacaklarına ve koruyacaklarına dair kesin söz almıştır.⁴⁰

Hz. Peygamber de amcasına olan sevgi ve saygısını sürekli dile getirmiş ve onu anmıştır. Hz. Abbâs seksen sekiz yaşında 33/654 yılında Medine'de vefat etmiştir.⁴¹ Hz. Abbâs, Medine'de Bakî mezarlığında, Hâşimogulları kabristanına defnedilmiştir.⁴²

İbn Abbâs'ın validesi, Hz. Hatice'den hemen sonra müslüman olan Ümmü'l-Fadl Lübâbe'dir.⁴³ Nesebi de şu şekildedir: Ümmü Fadl binti Hâris b. Hazen b. Büceyr b. Hüzem b. Rüyabe b. Abdullah b. Hilâl b. Amir b. Sa'saa'dır. Ümmü'l-Fadl, Halid İbn

³⁵ Nesâi, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan b. Bahr el Horasânî; *Sünen*, Fedâilu's-Sahâbe, Beyrut, 1982, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1: 23.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, 3: 66.

³⁷ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Münî' Haşimîyi'l-Basrîyyi'l-Bagdadî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 5: 5; Zehebî, *Siyer*, 3: 66, 330.

³⁸ İbn Hişam, *Siyer*, 1: 36, 246; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 24; İbn Hacer Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, (thk. Ahmed b. Ali) Beyrut. trs. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1: 92-93.

³⁹ Zehebî, *Siyer*, 1: 92-93; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 90-94.

⁴⁰ İbn Hişam, *Siyer*, 1: 441.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 359; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 30.

⁴² İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen; *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rîfeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1989, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 63.

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 2: 314; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 5.

Velid'in de halasıdır.⁴⁴ İbn Abbâs'ın sözlerinden annesi ile kendisinin Mekke'de müstaz'aflardan olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵ Vefatının, Hz. Osman'ın hilafetinin sonunda⁴⁶ veya Muaviye'nin yönetiminin ilk dönemlerinde olduğu haber verilmektedir.⁴⁷

İbn Abbâs'ın, Mekke fethi esnasında babasıyla birlikte müslüman olduğu belirtiliyor olsa da⁴⁸ daha önceden müslüman olduğuna dair bilgiler kaynaklarda bulunmaktadır.⁴⁹ Kendisinden gelen sahih bir rivayette müslüman oluşunu şöyle ifade etmektedir: “*Annem kadınlardan ben çocuklardan, müslüman olmuş mustaz'aflardandık.*”⁵⁰ Cafer b. Muhammed'in (ö. 80/699) babasından naklettiği rivayette Abdullah İbn Abbâs'ın Mekke'nin fethinden önce müslüman olduğunu desteklemektedir: “*Buluğa ermeden önce Rasûlullah'a, Abdullah İbn Abbâs, Hasan, Hüseyin ve Abdullah b. Cafer'den başkası biat etmedi.*”⁵¹

Abdullah İbn Abbâs, ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde ilmî kişiliğiyle ön planda olmuştur. Özellikle Hz. Ömer çeşitli kararları alırken İbn Abbâs'dan kendisine danışılan bir müsteşar olarak istifade etmiştir.

İbn Abbâs Hz. Osman'ın hilafetinde sorumluluklar üstlenmiş, Hicâz bölgesinin dışına çıkarak çeşitli ülkelere yolculuklar yapmış, Kuzey Afrikaya, Cürcâna, Taberistana ve İstanbula gitmiştir.⁵² Afrikaya gerçekleştirilen seferlere katılmış ve bu seferlerde kendisine elçilik vazifesi tevdi edilmiştir. Afrika'da hükümdarlık eden Cercis ile görüşmüştür. Cercis ve adamları onun akıllı, zekâsı, fikri kuvveti ve ilmi karşısında hayretler içinde kalmışlar ve hayranlıklarını belirtmişlerdir. Onun hakkında “*Bu Arapların mütebahhir (en derin) âlimidir*”⁵³ demişlerdir. Miladi 656 yılında Hz. Osman tarafından hac emîri tayin edilmiş, döndüğünde ise Hz. Osman'ın şehit edildiğini öğrenmiştir.⁵⁴

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 3: 186; Zehebî, *Siyer*, 2: 314.

⁴⁵ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, Dimeşk, 2001, Dâru'l-İlm, Cenaze, 94.

⁴⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 267.

⁴⁷ Muhammed b. Habban, Ebu'l-Hatem et-Temîmî, *es-Sikât*, (thk. Seyyid Şerifüddin Ahmed), Beyrut, 1983, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 208.

⁴⁸ Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, (trcm. M. Yaşar Kandemir), Konya, 1981, Hibaş Yayınları, s. 91.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 3: 333.

⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, 3: 333.

⁵¹ Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşraf*, (thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli), Beyrut, 1997, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 141.

⁵² Vâkıdî, Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğazi*, Beyrut, trs. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 357.

⁵³ İbn Sa'd, 2: 365-372

⁵⁴ İbn Sa'd, 2: 370.

Abdullah İbn Abbâs, kuzeni Hz. Ali'nin halifeliğiyle birlikte ilmî kişiliğinin yanında siyaset sahnesinde konum almış ve seçkin roller üstlenmiştir. Bu dönemde İbn Abbâs bir bakıma Hz. Ali'nin siyasî konularda müsteşarı konumundadır. Bu görevinde Hz. Ali'nin hem destekçisi hem de yanlış gördüğü uygulamalarda onu uyaran bir konum üstlenmiştir. Siyasi çalkantıların olduğu bir dönemde halife olan kuzeninin başarılı olması için çok büyük gayretler göstermiştir. Cemel ve Sıffin savaşlarında, akabinde vuku bulan tahkim sürecinde Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Özellikle Haricîler ile yapılan dînî tartışmalarda aktif rol üstlenmiştir. Haricîlerden mühim bir kısmının görüşlerinden vaz geçmelerini sağlamıştır. Hz. Ali, İbn Abbâs'ın samimi ikaz ve önerilerini dikkate almaya çalışmıştır. Lakin dönemin fırtınalı atmosferi bu önerilerin hayata geçirilmesine engel teşkil etmiştir.

Hz. Ali'nin maiyetinde Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan İbn Abbâs ona, Muâviye'yi Şam valiliğinden almamasını önermişse de sözünü dinletememiştir. Hakem olayında da Ebû'l-Mûsâ el-Eş'arî'nin Ali'yi temsil etmesine karşı çıkmıştır. Daha sonra Haricîler'i ikna etmek üzere Hz. Ali tarafından görevlendirilmiştir. Haricîleri tahkim olayını bahane ederek Ali'yi tekfir etmemeleri ve ona karşı gelmemelerini âyetler okuyarak ikna etmeye çalışmıştır. Hâricî-İbâdî ve Sünnî kaynaklar arasında, söz konusu görüşmenin seyri hakkında farklı ifadeler göze çarpsa da görüşmelerin oldukça zor geçtiği, bazı Hâricîlerin fikir değiştirerek kendi gruplarından ayrıldığı kaynaklarda belirtilmektedir.⁵⁵

Daha sonra Hz. Ali onu Basra valiliğine atamıştır. Bu görevdeyken hazineyi kötüye kullandığı, halife Hz. Ali'nin konuyla ilgili soruşturma açması üzerine istifa ederek devlet hazinesinden fazlaca bir meblağı da almak sûretiyle eş, çocuk ve akrabaları ile birlikte şehri terk ettiği yolunda bazı kaynaklarda malumatlar geçmektedir.⁵⁶ Sübûtu kesin olmayan bu malumatlar muteber cerh ve ta'dil kaynaklarında yer vermeye ve üzerinde durulmaya değer görülmemiştir. Bu bilgilerin temelinde siyasî çekişmelerin ve Şîî-Sünnî ihtilâfının bulunduğu aşıkardır. Zira Taberî'nin senediyle naklettiği bu haberin rivayet zincirinde yer alan isimlerden biri olan Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, bazı otoritelerce “güvenilmez,” “zayıftır,” “hiçbir değeri yoktur,” “aşırı bir Şîî'dir” gibi ifadelerle değerlendirilmektedir. Ayrıca, yine bu Taberî de geçen senede göre haberi kendisinden

⁵⁵ Figlalı, Ethem Ruhi, *Hâricîliğin Doğuşu*, İst. 2001, Akçağ Yayınları, s. 246-275

⁵⁶ Yakubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vazih, *Târîh*, Beyrut, 2014, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 205; Taberî, *Târîhu'l-Kebîr*, Kahire, 1967, Dâru'l-İlm, 5: 141-143; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7: 323

duyanlar da belli değildir. Bu safhada haberin râvileri, isimleri meçhul bazı kişilerdir diyebiliriz. Yolsuzluk iddiasının muhbiri olarak görülen Ebu'l-Esved ed-Düelf'dir. (ö.69/688) İbn Abbâs'ın ona tahkir edici sözler söylediği ve bu sebeble aralarında şahsî bir sürtüşmenin mevcut olduğu; Basradan ayrılırken hazineden aldığı malların ise birikmiş şahsî istihkakı ile feyden kendi hissesine düşenden ibaret olduğu da, bu iddia ile birlikte zikredilen malumatlar arasındadır.⁵⁷

Abdullah İbn Abbâs başta Peygamber (s.a.v.) olmak üzere, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi şahsiyetlerin dua, övgü, güven ve iltifatlarına mazhar olmuştur. Gerek ashâb, gerek tâbiîn dönemlerinde bilhassa tefsir ve fıkıh meselelerinde otorite olarak tam bir güvenle kendisinden istifade edilmiştir. Tarihin hiçbir döneminde ve muhitinde seçkin kişiliğine gölge düşmeyen İbn Abbâs hakkında böylesine mesnetsiz iddialarla hüküm verilmeye kalkışılması ve cür'etin “yalancı”, “namussuz”, “hilekâr”, “düzenbaz” gibi çirkin ifadeler kullanacak boyutlara kadar ulaşması,⁵⁸ ilim adına bir talihsizlik olarak değerlendirilmelidir.

İbn Abbâs'ın Hz. Ali ve Muâviye arasındaki ihtilafta Ali taraftarı olduğu ve onun yanında yer aldığı bilinen bir husustur. Lakin İbn Abbâs'ın saf değiştirip Muâviye tarafına geçtiğine dair haberler kaynaklarda geçmektedir. Mes'udî'nin tarihinde geçen, İbn Abbâs'ın, Hulefâ-yi Râşidîn ve özellikle de Hz. Ali hakkındaki olumlu kanaatlerini Muâviye b. Ebî Süfyan 'ın karşısında nasıl bir açıklıkla söylediğini gösteren rivayet, onun, Muâviye tarafına geçtiği tarzındaki iddiayı tereddüde yer bırakmayacak şekilde çürütmektedir.⁵⁹

İbn Abbâs, Muaviye'yi Şam'a vali olarak ataması için Hz. Ali'ye tavsiyede bulunanlardandır. İlk etapta onu azletmemesini söylemiş ve Hz. Ali'ye şöyle demiştir: “Onu azletmek istiyorsan, bir ay kadar vali olarak çalıştır. Sonra da uzun bir süre görevden azlet.” Ancak Hz. Ali, bunu kabul etmeyerek onunla mücadele yolunu seçmiş ve sonuçta hüsrana neticelenen bazı olaylar vuku bulmuştur. İki taraf hakem tayin etme hususunda anlaşıp pazarlığa giriştiklerinde İbn Abbâs, Hz. Ali'den Amr b. Âs'a denk olması açısından kendisini hakem tayin etmesini talep etmiştir. Lakin Mezhiç kabilesi ile Yemenliler, Hz. Ali tarafından Ebû'l-Mûsâ el-Eş'arî'den başkasının hakem tayin

⁵⁷ Mes'udî, Ebi'l-Hasen b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, 1964, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2: 364.

⁵⁸ Komisyon, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, Diyanet Yayınları, 1: 27.

⁵⁹ Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb*, 3: 60-62

edilmesine razı olmamış ve neticede hakemler arasında malum olaylar meydana gelmiştir. Hz. Ali, İbn Abbâs'ı Basra'ya vali olarak atamış, çeşitli zamanlarda da hac emiri olarak görevlendirilmiştir. Hac emirliğini yerine getirirken Arafatta hutbeler îrad etmiştir. Hutbelerinin birinde Bakara sûresini (başka bir rivayete göre ise Nûr sûresini) tefsir etmiştir. Rivayete göre tefsiri o kadar etkili bir şekilde yapmıştır ki dinleyicilerden biri şöyle demiştir: “*Kur'an'ı öyle bir tefsir etti ki, bu tefsiri Rumlar, Türkler ve Deylemliler işittikleri takdirde müslüman olurlardı.*”⁶⁰

Mümtaz bir kişilige sahip olan Abdullah İbn Abbâs'ın siyasî ve sosyal olaylar karşısında ilmî otoritesine binaen siyasî itidalini sürekli muhafaza ettiğini görmekteyiz. Meselâ Muâviye'nin ölümünün akabinde Hz. Ali'yi destekleyenler Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ettiğinde İbn Abbâs Kûfelilere güvenip davetlerine icabet etmemesi gerektiğini belirtmiş, mutlaka bir yere gitmesi gerekiyorsa bu yerin Yemen olabileceğini belirtmiş, aksi halde tatsız olaylara maruz kalabileceğini Hz. Hüseyin'e söylemişse de sözünü dinletememiştir.⁶¹ Kerbelâda Hz Hüseyin'in şehadet haberini alınca çok üzülmüş ve rivayetlerin belirttiğine göre gözlerini kaybedecek derecede ağlamıştır.

Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilân ederek Harem-i şerif'i kendisine karargâh edinmesi üzerine, O'nun hilâfete Emevîler'den daha lâyük olduğu kanaatinde olmasına rağmen Harem-i şerif'i askeri merkeze dönüştürmesine karşı çıkmış, biat etmeyerek Tâif'e çekilmiş ve vefatına kadar da Tâif'te ikamet etmiştir.⁶² Vefatına yakın gözleri görmez olmuştur. Vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler mevcut olmakla birlikte tercih edilen görüşe göre İbn Abbâs 68/689 yılında 71/72 yaşında Tâif'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁶³ Ancak vefat yaşında ihtilaf edilmiştir. Kimine göre 71, kimine göre 72, kimine göre de 74 yaşında vefat etmiştir.⁶⁴ Birinci görüş, yani 71 yaşında olduğu daha tutarlı gözükmektedir. Zira hicretten üç yıl önce doğduğu ve Hz. Peygamber'in vefatında on üç yaşında olduğuna dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır.⁶⁵ Bizatihi İbn Abbâs'ın, “*Biz Şi'b'de (Mekke'de muhasara altında buldukları mahalle) iken, Hicret'ten üç yıl*

⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 90

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, 3: 290-294; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 323, 8: 295-307.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 311; Köksal, Muhammed Asım, *İslam Tarihi*, İst. 2016, Erkam yayınları, 5: 356.

⁶³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 94; İbn Abdu'l-Ber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Asım *el-İstiâb fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1992, Dâru'l-Fikr, 3: 67; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*. 3: 63; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 109.

⁶⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 334.

⁶⁵ Belâzurî, *el-Ensâb*, 4: 34; Zehebî, *Tezkire*, 1: 40; *Siyer*, 3: 336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 295.

önce doğdum. Rasulullah vefat ettiğinde onüç yaşındaydım”⁶⁶ şeklindeki ifadesi bunu teyit etmektedir. Zübeyr b. Bekkâr da, (ö. 256/870) Rasûlullah’ın vefatında İbn Abbâs’ın on üç yaşında olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Cenaze namazını Hz. Ali’nin oğlu Muhammed Hanefiyye kıldırıştır.⁶⁸ Vakidî; İbn Abbâs’ın ölümü üzerine İkrime’nin: “*İbn Abbâs’ın vefatıyla ilgili olarak Muâviye’nin şöyle dediğini işittim; Vallahi bugün ölenlerin de yaşayanların da en fakîhi ve en bilgilisi öldü*”⁶⁹ dediğini bildirmiştir.

Yaşamı süresince müslümanların birlik ve beraberliğini ilke edinmiş, savunmuş ve bunun gerçekleşmesi için yetkilileri ikaz etmekten geri durmamış, gerektiğinde eleştirmiş olan İbn Abbâs kendisine yapılan halifelik tekliflerine de iltifat etmemiştir.⁷⁰

İbn Abbâs başta Peygamber (s.a.v.) ve önde gelen sahâbîlere öğrencilik yapmış, onlardan ilim tahsil etmiştir. Bu sahâbîleri şöyle sıralayabiliriz: Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Übey b. Ka’b, vahiy kâtibi Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ebî Zerri’l-Gıfârî, Ebû Said’i-Hudrî ve Peygamberin (s.a.v.) yanından ayrılmayan ve ondan en fazla hadis rivayet eden Ebû Hureyre.⁷¹

Ali b. Ebî Talib’in (ö. 40/661) İbn Abbâs’ın tefsir ilmini öğrenmesinde ve metodunun olgunlaşmasında etkisi büyüktür. İbn Abbâs bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Kur’an tefsiri hakkında ilmimin tümü Ali b. Ebî Talib’e dayanmaktadır.*”⁷² Kur’an-ı Kerim’i Ubey b. Ka’b’ın gözetiminde hıfz ederken Zeyd b. Sâbit ve diğer sahâbîlerden de istifade etmiştir. Sebeb-i nuzûl ve İslam hukukunun dayandığı esasları ve kültürel boyutunu, çevresinde bulunan seçkin sahâbîlerden öğrenmiştir. Bu eğitim ve öğretim ameliyesi kendisine tefsir ve te’vil istidatı oluşturmuştur. İbn Abbâs halası olması sebebiyle Hz. Peygamber’in zevcesi Meymune’nin evine sıklıkla giderdi. Halası başta olmak üzere Peygamber’in diğer eşlerinden hadisler dinlemiştir.⁷³ Onun bu özelliğini Peygamberden dinlememiş olsa bile çok hadis rivayet etmesinin sebeplerinden sayabiliriz.

⁶⁶ Belâzurî, *el-Ensâb*, 4: 34.

⁶⁷ Zehebî, *Siyer*, 3: 336.

⁶⁸ İbn Hacer, *İsâbe*, 4:94.

⁶⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 93.

⁷⁰ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, Haydarâbâd, 1955-58, Mektebetü İmami’l-‘A’zam, 1: 40; *Mizânü’l-İ’tidâl*, Kahire, trs. Dâru’l-İlm, 3: 419-420.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, Beyrut, 1993, Dâru’l-İlm, s. 286.

⁷² Kurtubî, Ebû Abdullah b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Ferâh Şemseddin, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, Kahire, 1964, Mektebetü’l-Fethi ve Üsretihî, 1: 27.

⁷³ Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 97.

Kur'an ve hadis ilimlerinde kapsamlı bilgisi sebebiyle İbn Abbâs'ın çevresine çok sayıda ilim talebesi toplanmıştır. Kendisinin de ilim öğrenme ve öğretme tutkusu bu durumu teşvik etmiştir. İbn Abbâs'ın çok yönlü kişiliği ilim halkalarının da farklı alanlarda oluşmasını beraberinde getirmiştir. O, gün içerisinde fıkıh, şiir ve ensâb mevzularının ele alındığı farklı farklı ilim meclislerinde ders vermiştir. Bu ders halkalarındaki yoğunluk hiç eksik olmazdı.⁷⁴ İbn Abbâs öğrencileri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Birçok âlim onun ilim meclislerinde ders görmüş ondan istifade etmiştir. Bu öğrencilerinin İbn Abbâs'tan etkilendikleri, ondan öğrendikleri ilmin ve özellikle de tefsir ilminin bizlere ulaşmasında etkileri bilinen bir husustur.⁷⁵ Şimdi bu öğrencilerinden öne çıkmış olanlarını kısaca tanıyalım:

1. Said b. Cübeyr (ö. 95/714) tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında tabiîn dönemi önde gelen âlimlerindedir. Bilinen Kırâat şekillerini cem' etmiştir. Kırâat ilmini bilmesi Kur'an'ın anlamlarına, maharet gerektiren inceliklerine vukûfiyetini beraberinde getirmiştir. İbn Abbâs ve İbn Mes'ud'dan (ö. 32/653) çok miktarda rivayette bulunmuştur.⁷⁶ Taberî (ö.310/923) İbn Cübeyr hakkında şöyle demektedir: “*o sikâ, hüccet ve Müslümanların imamıdır. Tefsir ve hadis âlimleri bu hususta ittîfak etmişlerdir.*”⁷⁷

2. Mücâhid b. Cebr (103/721) tefsir ilminde olağanüstü yeteneğe sahip seçkin bir şahsiyettir. İbn Abbâs'tan rivayette bulunanların en güveniliridir.⁷⁸ İbn Teymiyye Mücâhid'in şöyle dediğini bildirmektedir: “*İbn Abbâs'a Kur'an'ı üç defa arz ettim. Her defasında da her âyetin nerede ve nasıl nâzil olduğunu sordum*”⁷⁹ İbn Ebî Müleyke ise Mücâhid hakkında şöyle demektedir: “*Mücâhid'i İbn Abbâs'a yanında levhalar olduğu halde Kur'an tefsiri hakkında sorular sorarken gördüm. İbn Abbâs ona Kur'an tefsirini sonuna kadar sor ve tüm bunların hepsini yaz, diyordu.*”⁸⁰

Mücâhid, öğrencileri arasında İbn Abbâs'tan en uzun süre ilim tahsil eden kişidir. Riyâz (ö. 161/778) ve Katâde de, (ö.117/735) muasırları arasında tefsiri en iyi bilen Mücâhid olduğunu belirtmişler ve ondan tefsir alınmasını tavsiye etmişlerdir.⁸¹

⁷⁴ Cevzi, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Said Şemsuddin, *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Alemîn*, Cidde, 2001, Mektebetu'l-Fahd, s. 56; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3: 333.

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 3: 333.

⁷⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2: 371.

⁷⁷ Hazrecî, Abdullah, *Hülâstu Tehzîbu'l-Kemal*, Beyrut 2001, Dâru'l-Meârif, 3: 10

⁷⁸ Hudayrî, Ali, *Tefsiru't-Tabiîn*, Riyâd, 1999, Mektebetu'l-Meârif, 1: 93.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, s.47.

⁸⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 547.

⁸¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4: 451.

Buhârî'nin Sahîh isimli eserinin tefsir bölümünde Mücâhid tarikiyle gelen tefsir rivayeti oldukça çoktur.⁸²

3. İkrimetü'l-Medenî (ö.105/723) Mağrib berberîlerinden olup İbn Abbâs'a hediye edilmiş bir köledir.⁸³ Müfessir kimliğiyle tanınmıştır.⁸⁴ İkrime İsfehan'da bulunduğu zaman yöneticilerden hediyeler kabul etmiş, bu durum onun hakkında suçlamalara neden olmuştur.⁸⁵ İkrime hakkında ortaya atılan tüm menfi görüşleri değerlendiren İbn Hacer Askalânî, (ö. 852/1449) İkrime'nin emin bir şahsiyet olduğu kanaatini belirtmiştir.⁸⁶

4. Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö.106/724), Ebû Abdîrrahman künyesiyle tanınmaktadır.⁸⁷ İran Kısra'sının, Yemen'i ele geçirmek için gönderdiği askerlerden olan daha sonra Cend bölgesinde yerleşmiş olan bir kişinin evladıdır.⁸⁸ İbn Abbâs'ın tefsir anlayışının ve metodunun Yemen'de revaç bulmasında onun büyük rolü olmuştur.⁸⁹

O, İbn Abbâs'la uzun bir dönem beraber kalmış ve ilim tahsil etmiştir.⁹⁰ Ubeydullah b. Yezid Tâvûs'un seçkin kimselerle beraber İbn Abbâs'tan ilim tahsil ettiğini belirtir.⁹¹ Bu malumatlar ilminin ekseriyetini İbn Abbâs'tan öğrendiğini göstermektedir.⁹² Öte yandan tefsir kaynaklarını tetkik ettiğimizde Tâvûs'a ait yorumların çok az olduğu ve ondan gelen yorumların İbn Abbâs'ın yaptığı tefsirlerle çok büyük oranda benzerlik

⁸² İbn Keykildî, Salahaddîn Ebû Said Halil b. Keykildî b. Abdullah ed-Dımeşkî el-Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, Beyrut, 1986, Dâru Âlemi'-Kutub, 1: 273.

⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3: 265.

⁸⁴ İbn Mancûveyh, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Ricâlu'l-Müslim*, Beyrut, 2010, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2:110.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2010, Mektebetu'l-Meârif, 1:179-180.

⁸⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 179-184.

⁸⁷ Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahman b. Yûsuf Ebu'l-Haccâc Cemaleddin İbnu'z-Zeki, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut, 1980, Dâru'l-İlm, 8: 357; İbn Ebî Hâtîm, Muhammed Abdurrahman b. İdris, *es-Sikât mine'r-Ricâl*, Beyrut, 2010, Dâru'l-İlm, 4: 391.

⁸⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2: 509; Kelâbâzî, Ahmed b. Hüseyin, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2010, Dâru'l-Ma'rife, 1: 376; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8: 357; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5: 38; el-Bâcî, Süleyman Halef Sa'd b. Eyyub, *et-Ta'dilü ve't-Tecrîh li men Harece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sâhîh, Mağrib*, 2010, Vizâretu'l-Evkâf, 2: 607; Zehebî, *el-Kâşif*, Cidde, 1992, Mektebetu Muhammed İbn Abdulvehhâb, 1: 512; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut, 2010, Dâru'l-İlm, 5: 8.

⁸⁹ Hudayrî, *Tefsiru't-Tâbiîn*, 1: 538.

⁹⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5: 39.

⁹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2: 509; İbn Kayyim el-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut, 2013, Dâru'l-İlm, 2: 290; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 13: 359.

⁹² İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Mudellisîn*, Beyrut, 1992, Dâru'l-İlm, 1: 21; Tarablûsî, Burhaneddin Ebû'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Halil, *et-Tebyîn li Esmâi'l-Mudellisîn*, Beyrut, 1986, Dâru'l-İlm, 1: 116; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, 4: 500.

taşıdığı görülmektedir.⁹³ Tâvûs'un bizzat kendisinin bildirdiğine göre elli kişiye yakın sahâbîyle görüşmüştür.⁹⁴

5. Amir b. Şurâhîl (ö.109/727) tabînin önde gelenlerinden değerli bir fakih ve müfessirdir. Sahâbeden Ömer, Ubey, İbn Mesud, Aişe ve İbn Abbâs'tan rivayetlerde bulunmuştur.

6. Hasan el-Basrî (ö.110/728) Enes b. Mâlik onun hakkında şöyle demektedir: *“Hasan'a sorun o ezberledi biz ise unuttuk. O takva sahibi zahit biridir. Helalı, haramı, peygamber'in sünnetini ve tefsiri bilmektedir.”*⁹⁵

7. Atâ b. Ebî Rabâh el-Kureyşî (ö.114/732) tabîin döneminin seçkin fakihlerindendir. İbn Abbâs ve Hz. Ömer'in oğlu Abdullah İbn Ömer'den rivayetlerde bulunmuştur. Bizzat kendisi iki yüz sahâbîyle görüştüğünü belirtir.⁹⁶ İbn Abbâs onun hakkında övgüyle bahsederek şöyle demiştir: *“Ey Mekke halkı Atâ yanınızdayken bana niçin soruyorsunuz?”*⁹⁷

8. Katâde b. Diâme (ö. 117/735) Arapça ve inceliklerinde uzman bir şahsiyettir. Tefsir ilminde tanınmış, hadis ilminde ise hüccet kabul edilmektedir.⁹⁸ İbn Hibbân onun hakkında şöyle demektedir: *“Kur'an ve fıkıh hususunda insanların en bilgisi ve döneminin hafızlarından. Enes b. Mâlik'ten, İbn Sîrîn'den, İkrime'den ve Atâ'dan rivayetlerde bulunmuştur.”*

İbn Abbâs'ın talebeleri hocalarından devraldıkları değerli, ilmî ve sosyal konuma sahiptirler. Mesela Atâ b. Ebî Rabâh Mekke halkının müftüsü ve muhaddisidir. Aynı şekilde diğer talebeleri de yaşadıkları bölgelerde ilimde sözleri dinlenen ve görüşleri takip edilen şahsiyetlerdir.

1.2. Abdullah İbn Abbâs'a nisbet Edilen Eserler

İbn Abbâs'ın, Kur'an dili ve tefsiri hakkındaki görüşleri, kendisinden sonra gelen âlimlerce tasnif ve tensih edilerek onun adına eserler ihdas edilmiştir. Bu bilgiler hayatını anlatırken değindiğimiz ilim meclislerinde talebeleri tarafından ezber veya yazma üslubuyla kayıt altına alınmış, başta hadis kaynakları olmak üzere luğat ve meâcim türü

⁹³ Selkîni, Abdullah Muhammed, *Abdullah b. Abbâs ve Medresetuhu fi't-Tefsir bi Mekkete'l-Mükerreme*, Beyrut, 1986, Mektebetu'l-Meârif, s. 124.

⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 2: 290; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 13: 359.

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbut-Tehzîb*, 5:65.

⁹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 2: 69.

⁹⁷ İbn Hallikân, a.g.e. 7: 199.

⁹⁸ İbn Hallikân, a.g.e. 8: 351.

eserlerde dağınık şekilde bulunmaktadır. Tesbit edebildiğimiz eserlerden bazıları şunlardır:

1.2.1. Garîbu'l-Kur'an / Lugâtu'l-Kur'an

Kur'an-ı Kerim'de, gerek Kureyş ve diğer lehçelerden alınan ve gerekse diğer dillerden Arapçaya geçen ve Arapçalaşmış bulunan kelimeler; diğer bir deyişle garîbu'l-Kur'an hakkındaki izahlar, ilk dönemden itibaren ağırlıklı olarak İbn Abbâs'tan rivayetle kaynak eserlerimize girmiştir. Bu rivayetlerde garîbu'l-Kur'an'a müteallik kelimeler, şiirlerden istişhadlar getirilmek sûretiyle izah edilmeye çalışılmıştır.⁹⁹ Yalnız Atâ b. Ebî Rabâh kanalıyla gelen ve İbn Abbâs'a isnad edilen *Garîbu'l-Kur'an*, Kur'an'daki garîb kelimeleri ele almakta, onların manalarının hangi kabilenin şivesinde ne anlama geldiğini belirtmek sûretiyle, âyetin anlaşılmasına açıklık kazandırmaktadır. İlim vera' ve fazilet bakımından tabîlerin ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan Atâ b. Ebî Rabâh Kur'an muallimlerindedir. Onun tefsir sahibi bir kişi olduğunu kaynaklar zikretmektedirler.¹⁰⁰ Lakin Onun tefsir rivayetleri çeşitli isnatlarla sonraki dönemlerde te'lif edilmiş, günümüzde klasik eser olarak değerlendirilen tefsir kitaplarında mündemiçtir.

Süfyan es-Sevrînin tefsirinde de genellikle şu isnatlarla yer almaktadır. "Süfyan, İbn Cüreyc, Atâ veya Süfyan, Abdümelik b. Ebî Süleyman, Atâ" şeklindedir. Aynı isnatlar Taberî'nin tefsirinde de mevcuttur. Taberî'nin tefsirindeki isnatlar ise umumiyetle İbn Cüreyc vasıtasıyla gelmektedir. . Genellikle isnat şöyledir: "Kasım b. Hasen Hamadânî, Huseyn b. Davud el-Masisî, Haccâc b. Muhammed el-Masisî, İbn Cüreyc." Diğer bir isnat da şu şekildedir: "Ebû Ahmed ve Müemmil, Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Necih, Ata."

Sa'lebi, (540/1146) Atâ'nın tefsirinin kendisine şu isnatla ulaştığını kaydeder:

تفسير عطاء بن أبي رباح: حدثنا ابو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن النسابورى بقرائه حدثنا أبو عبدالله أحمد بن ياسين بن الجراح الطبرى وابو الفرج أحمد بن محمد بن بنان النهاوندى قالا حدثنا أبو محمد بكر بن سهل بن إسماعيل الدمياطى حدثنا عبدالغنى بن سعيد الثقفى عن أبي محمد موسى بن عبدالرحمان الصنعني عن ابن جريج عن عطاءبن أبي رباح¹⁰¹

⁹⁹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 498; İbn Hişam, es-Siyre, 1: 413.

¹⁰⁰ Suyûtî, Celaleddin; *İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2003, Dâru'l-İlm, 2: 190; Hacı Halife, (Kâtip Çelebi) *Kitabu Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kutûbi ve'l-Fünûn*, İst. 1943, Sahaf Kitapevi, 1: 453.

¹⁰¹ Sa'lebî, Ahmed Ebû İshak, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an* (Tefsiru's-Sa'lebî), (thk. Salah Osman, Hasan el-Gazâlî, Zeyd Mahariş, Emin Bâşa), Cidde, 2015, Dâru't-Tefsir, 1:5; Cerrahoglu, *Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettigi Garîbu'l-Kur'an'ı*, Ankara, 1978, A.Ü.İ.F. Dergisi, s. 22.

Zikri geçen rivayetlerde Atâ'dan gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde Atâ b. Ebî Rabâh sahâbeden gelen senetlerdeki en önemli kişi olarak görülmektedir. İlk devirdeki Kur'an'ı tefsir anlayışını saf ve sade bir şekilde nakletmesi ve dil inceliklerinden ziyade, anlamın öne çıkarıldığı bu tefsirde, Allah'ın göndermiş olduğu vahiyle neleri murat ettiğinin anlaşılmasına yönelik bir gayret göze çarpmaktadır. Kur'an kelimelerine getirilen izahlar âyetlerin fikhî hükümlerinin anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Arap dilinde ilk sözlük kabul edilmesi bakımından, daha sonraki sistemli sözlüklerin nüvesini teşkil eden bu eserin yazma nüshaları farklı isimlerle kütüphanelerde mevcuttur.

“Kitabu Garîbi'l-Kur'an”: Atıf Efendi Kütüphanesi no.2815/8.

“Beyânu Lugâti'l-Kur'an”: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no.91/3

“Kitabu'l-Lugât fi'l-Kur'an”: Dimeşk Zâhiriyye Ktp.

“Luğatu'l-Kur'an”: Dublin Chester Beatty Ktp. no.4263 ve Amerika Princeton Üniversitesi Ktp. Yahuda Bölümü.¹⁰²

İbn Abbâs'a Âtâ b. Ebî Rabâh tarikiyle vasıl olan bu eser, Ahmet Bulut tarafından Esad Efendi, Atıf Efendi ve Zâhiriyye nüshaları mukayese edilerek neşredilmiştir.¹⁰³ Bunun dışında eser, Muhammed İbrahim Selîm tarafından “*Garîbu'l-Kur'an*” adıyla, Salâhuddin el-Muneccid tarafından da Zâhiriyye nüshası esas alınarak “*Kitâbu'l-Lugât fi'l-Kur'an*” adıyla (Kahire-1946, Beyrut-1972, 1978) yayınlanmıştır. İsmail Cerrahoğlu Esad Efendi ve Atıf Efendi nüshalarıyla Ebû Ubeyd'e nispet edilen ve رسالة جليلة تتضمن ما ورد في القرآن من لغات القبائل¹⁰⁴ (*Risaletün Celîletün ma vuride fi'l-Kur'an'i min Lugâti'l-Kabâili*) adıyla yayınlanan bu kitabın hâşiyesinde mevcut (İst. 1968 ve 1983, s. 124-275) eseri karşılaştırmıştır. Daha sonra “*Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettigi Garîbu'l-Kur'an'ı*” isimli makalede neşretmiştir. Bu makalede Cerrahoğlu, Ebû Ubeyd'e nispet edilen eserin de İbn Abbâs'ın “*Garîbu'l-Kur'an*”ından alındığını, yalnızca bazı fazlalıkların bulunduğunu belirtir.¹⁰⁵

¹⁰² Bulut, Ahmet; *Kitabu Garîbu'l-Kur'an*, Kahire, 1993, Mektebetu'l-Meârif, s.33; Bukâî, Muhammed Hayr, *Kitâb-u Lugâti'l-Kur'an li Abdullah b. Abbâs*, Mecelletu Mecmai'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, sayı, 46, Amman, 1994, s. 136. (Bukâî şu kataloglardan istifade ettiğini belirtir. Arberry, A.J. The Chester Beatty Library: A. Handlist of the Arabic Manuscripts, Duplin, 1962, 5: 82; Mach, Rudolph, Catalogue of the Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton), 1977, s. 15.

¹⁰³ Bulut, a.g.e. s. 39.

¹⁰⁴ Eserin adının tercümesi: Kur'an'da Geçen Kabile Lehçelerini İçeren Bir Risale.

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettigi Garîbu'l-Kur'an'ı* s. 23-24.

İbn Abbâs'ın “*Garîbu'l-Kur'an*”ı, Ahmed b. Abdulazîz ed-Dîrîni'nin (ö.694/1295) التيسير الكافل بحل المشكل من الفاظ القرآن الكريم (*et-Teyssîru'l-Kâfil bi Halli'l-Müşkili mine'l-Elfâzi'il-Kur'an'i'l-Kerim*) adlı eserinin haşiyesinde (Kahire-1892, s. 139-163) İbn Sellâm'a nispet edilerek de neşredilmiştir.¹⁰⁶ Bukâ'î, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî'ye (576/1180) ait شرح بعض العبارات الغريبة في القرآن (*Şerhu Ba'di'l-İbârâti'l-garîbeti fi'l-Kur'an*) adlı, Berlin Ulusal Kütüphanesi no. 698'de bulunan eserin de¹⁰⁷ İbn Abbâs'ın “*Garîbu'l-Kur'an*”ının aynısı olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Ulûmu'l-Kur'an'da garîplik iki açıdan incelenir. Biri lafzın anlam itibariyle muğlak ve anlaşılır olmaktan uzak oluşu, diğeri ise, Arap kabilelerinde özellikle Kureyş lehçesinde az kullanılan kelimelerin bir başka beldede hiç kullanılmıyor olması nedeniyle dil ehlerinden başkalarının bilmediği lafızlardır.¹⁰⁹ Kur'an'da çeşitli Arap kabile lehçelerinden birçok kelimenin bulunması garîbu'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbn Abbâs'a atfedilen “*Garîbu'l-Kur'an*” isimli eserler Mushafta geçen garîb kelimelerin muhtelif Arap kabile lehçelerindeki anlamlarını ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Eserin giriş bölümünde İbn Abbâs, Kur'an'da Arapça olmayan kelimelerin var olup olmadığıyla ilgili bilgiler verir. “بلسان عربي مبين” “*anlaşılır Arapça lisanıyla*”¹¹⁰ âyetini “بلسان قريش” “*Kureyş lisanı*” şeklinde tefsir ederek söze başlar. Sonra Kur'an'ın Arapça olmasaydı anlaşılamayacağını söyler. Allah'ın indirdiği her kitabın Arapça olup (Zâhiriyye nüshasında İbranice olarak geçer) Cebrâil'in bu kitapları her peygambere halkının diline göre tercüme ettiğini belirtir. “وما أرسلناك من رسول الا بلسان قومه” “*biz tüm peygamberleri kendi kavminin lisanıyla gönderdik...*”¹¹¹ âyetini bu duruma delil olarak getirir.¹¹² Genel olarak âyetlerin tefsirinde şu yol takip edilmiştir:

a- Garîb lafızların anlamı verilir.

b- Hangi lehçeye veya başka bir dilde de bulunuyorsa hangi dile ait olduğu belirtilir.

¹⁰⁶ Eserin adının tercümesi: Kur'an Lafızlarından Müşkil olanlarının Kolaylaştırılmış Çözümü.

¹⁰⁷ Eserin adının tercümesi: Kur'an'daki Bazı Garîb İbarelerin Şerhi.

¹⁰⁸ Bukâî, *Kitâb-u Lugâti'l-Kur'an li Abdullah b. Abbâs*, s. 136.

¹⁰⁹ Hacı Halife, (Kâtip Çelebî), *Keşfu'z-Zünûn*, 2: 1203.

¹¹⁰ Şuarâ, 26/ 195.

¹¹¹ İbrahim, 14/ 4.

¹¹² Bulut, *Kitabu Garîbu'l-Kur'an*, s. 37.

c- Garîb kelime mevzu bahis edilen âyet başka bir âyette de geçiyorsa o âyet ayrıyeten belirtilir. Bunların yanında sadece dört âyetin izahında Arap kelimelerinden da örnekler verilir.¹¹³

1.2.2. İbn Ebî Hâtîm Tefsiri

İstanbul Ayasofya Kütüphanesi'nde yalnızca ikinci cildi bulunan tefsirin Kahire Dâru'l-Kutûbi'l-Mısriyye ve Medîne el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye'de bulunduğu söylenmektedir.¹¹⁴ Bu tefsirin ancak yarısı günümüze ulaşmış, değişik araştırmacılar tarafından yüksek lisans ve doktora tezi olarak çalışılmış, bunların bir kısmı da neşredilmiştir.¹¹⁵ Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan nüsha Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini ihtiva etmektedir. Kenarında da İbnu'l-Münzir ve Abd b. Humeyd'in (ö.249/863) tefsirlerinden nakiller bulunmaktadır.

İbn Ebî Hâtîm de Taberî gibi rivayetleri senetleriyle birlikte aktarır. Senetlerden kendisiyle Abdullah b. Sâlih arasındaki vasıtanın babası Ebû Hâtîm (ö.277/890) olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda vereceğimiz örnekler İbn Ebî Hâtîm'in tefsirini ve senette geçen vasıtayı açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

ويزكيهم¹¹⁶

حدثنا ابي حدثنا ابو صالح كاتب الليث عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قوله: ويزكيهم يعنى بالزكاة طاعة الله والإخلاص

İbn Ebî Hâtîm, babasından, o, Leys'in kâtibi Ebû Salih'ten, o, Muâviye b. Sâlih'ten, o, Ali b. Ebî Talhâ'dan, o da İbn Abbâs'tan şöyle rivayet eder: ويزكيهم ifadesinden maksat zekât ile Allah'a itaat ve ihlastır.¹¹⁷

وابن السبيل¹¹⁸

حدثنا ابي حدثنا ابو صالح حدثني معوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قوله: وابن السبيل قال: هو الضيف الفقير الذى ينزل بالمسلمين

İbn Ebî Hâtîm, babasından, o Ebû Salih'ten o Muâviye b. Salih'ten, o Ali b. Ebî Talhâ'dan, o da İbn Abbâs'tan rivayet eder. Âyette geçen ابن السبيل'den maksadın

¹¹³ Bu âyetler şunlardır: Enfâl, 8/11-37; Hûd, 11/77; Kalem, 68/9; Bulut, Ali; Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser, *O.M.Ü.İ.F Dergisi*, Samsun, 2005, sayı, 20-21.

¹¹⁴ Koç, a.g.e. s.12.

¹¹⁵ Koç, a.g.e. s.12-19

¹¹⁶ Âl-i İmrân, 3/164.

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm li İbni Ebî Hâtîm*, (thk. Es'ad Muhammed Tayyib), Riyad, 1984, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 5: 84.

¹¹⁸ Nisâ, 4/36.

Müslümanlara konuk olarak gelen fakir, zayıf ve güçsüz misafirler olduğu İbn Abbâs tarafından belirtilmektedir.¹¹⁹

1.2.3. Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsiri İbn Abbâs¹²⁰

İbn Abbâs'a isnat edilen Kur'an'ın Tefsiriyle ilişkili rivayetler, "*Kamûsu'l-Muhît*" müellifi Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından bu kitapta bir araya getirilmiştir. Günümüzde de matbu olan bu eserin, İbn Abbâs'a isnat edilen en zayıf ve güvenilirmez tarikle gelen rivayetlere dayanması nedeniyle İbn Abbâs'a aidiyetinde temkinli olmak gerekir. Çünkü eserde yer alan "Muhammed b. Mervân Suddî es-Sağîr, an Muhammed b. Sâib el-Kelbî, an Ebî Sâlih, 'an İbn Abbâs" şeklindeki rivayet tariki, İbn Abbâs'tan gelen tariklerin en zayıf ve en güvenilirmezi olarak kabul edilmektedir.¹²¹ "*Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsiri İbn Abbâs*" adlı eserin önemli ravilerinden biri Muhammed b. Sâib el-Kelbî'dir (ö. 146/764).¹²² Kaynaklar tarafından bu tefsirin içerisinde İbn Abbâs'a ait olmayan görüşlerin de yer aldığı belirtilmektedir.¹²³

"*Tenvîru'l-Mikbâs*" isimli tefsir, Buhârî'nin "*Sahih*" isimli hadis kitabında geçen bazı İbn Abbâs rivayetleriyle karşılaştırıldığında, bazısının aynen, bazısının lafız olarak değil de, mana bakımından uyum gösterdiği görülür.¹²⁴ Yine de bu sonuç, tefsirin İbn Abbâs'a ait olduğuna kifâyet etmemektedir. Çünkü bu tefsir, her sûrenin başında بإسناده عن ابن عباس sözüyle başlamaktadır. Bu sebeple her âyet ve kelimenin İbn Abbâs'dan gelmediğini araştırmak gerekmektedir.

1.2.4. Tefsiru İbn Abbâs ve Merviyâtuhû fi't-Tefsir min Kutubi's-Sünne

Bu eser Abdulaziz b. Abdullah el-Humeydî, tarafından kaleme alınmıştır. Yazar kitabını oluştururken Buhârî ve Müslim'in "*Sahihleri*"; İmam Mâlik'in "*Muvattâ*"ı, Ebû Dâvûd, Nesaî, Tirmizî, İbn Mâce, Dârekutnî ve Dârimî'nin "*Sünen*"lerinden; İmam Ahmed, Ebû Dâvûd Tayâlisî ve Şâfi'nin "*Müsned*"leri; Abdurrezzâk'ın "*Musannef*"i ve İbnu'l-Cârûd'un "el-Muntekâ" isimli on beş hadis eserini araştırmıştır. Sonuçta İbn

¹¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsir*, 5: 137.

¹²⁰ Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed; *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbni Abbâs*, Beyrut, 1992, Dâru'l-İlm.

¹²¹ Suyûti, *İtkân*, 1: 245.

¹²² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, 1994, Mektebetu'l-Vehbe, 1: 56.

¹²³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:108.

¹²⁴ Karşılaştırmada, şu örnekler ve daha başkalarının aynı oldukları görülmüştür. صفوان – حجرا Tefsiru İbn Abbâs, s.30, Buhârî, Tefsir,28; ما تركك - ما دَعَكَ Tefsiru İbn Abbâs, s 349, Buhârî, Tefsir, 213 ve إياهم – مرجعهم Tefsiru İbn Abbâs, s. 388, Buhârî, Tefsir, 209

Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerini toplayıp iki cilt hâlinde Mekke'de yayımlamıştır.¹²⁵ Ayrıca Fîrûzâbâdî'nin tefsir metinlerini de eserine almıştır.¹²⁶

Humeydî eserinde İbn Abbâs'tan gelen rivayetleri bir araya getirirken şu metodu takip ettiğini belirtir:

İbn Abbâs'tan rivayet edilmiş âyet yorumlarının tesbitinde aynı âyetle ilgili diğer rivayetler karşılaştırılmış varsa yanlışlar gösterilmiştir. Birden fazla rivayet bulunduğu bu rivayetlerin en sıhhatlisini genellikle tercih ederken bazen de daha fazla tefsir malumatı olması nedeniyle daha alt mertebedeki eserler tercih edilmiştir. Ancak her halukarda rivayetin sıhhat durumu belirtilmiştir.

Bilgilerin senetleri Buhârî ve Müslim'de geçmiyorsa senetlerde geçen kişilerin tercümelerine bakılmıştır. Cerh ve ta'dîl âlimlerinin söyledikleri incelenerek kanaat belirtilmiştir. Rivayetlerin senetleri incelendikten sonra âyetin anlamı ve varid olan hadis belirtilmiştir. İbn Abbâs'tan gelen rivayetler arasında taâruz bulunuyorsa araları cem edilerek taâruz giderilmeye çalışılmış, olmuyorsa senedler arasında tercihe gidilmiş, bunda da tercih yapılamamış ise âyetin siyakıyla eserin münasebetine bakılarak rivayet tercih edilmiştir.

İbn Abbâs'tan gelen yorum, cumhurun görüşüne muhalif ise bu duruma işaret edilmiş ve cumhurun görüşü delilleriyle belirtilmiştir.

İbn Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerinin derlendiği kitapta, tefsir rivayetlerinde âyetin bir parçasına değinilmiş olsa da Humeydî'nin eserinde âyetlerin tam olarak verilmesinin sebebi, genellikle âyetin manasının ancak tamamı zikredildiğinde açığa çıkmasıdır.¹²⁷ Müellif, İbn Abbâs rivayetlerini derlerken Mushafta yer alan âyet sıralamasını esas almıştır.

Bu bilgiler ışığında İbn Abbâs'a nisbet edilen tefsir rivayetlerinin içerisinde sahîh olanlar olduğu gibi, zayıf olanlar da vardır diyebiliriz. İbn Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerini kabul etme hususunda, müfessirler şu noktalarda ayrılmaktadırlar.

Sa'lebî ve Vâhidî gibi âlimler İbn Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerini nasıl olursa olsun almışlardır. Böylece tahkik ve tetkike tabi tutulmadan alınan rivayetler sebebiyle birçok mevzu rivayetleri de eserlerine almış bulundular.

¹²⁵ Elimizdeki nüshada basım yılı mevcut olmadığından belirtmedik.

¹²⁶ Humeydî, Abdu'l-Aziz b. Abdullah, *Tefsiri İbn Abbâs ve Merviyâtuhu fi't-Tefsir min Kutubi's-Sünne*, Mekke, trs. 1: 31

¹²⁷ Bkz. Humeydî, a.g.e,

Buhari ve Müslim örneğinde olduğu gibi bazı âlimler ise İbn Abbâs'tan gelen rivayetler içerisinde sahih olanları almakla yetindiler. Haliyle bu rivayetler az olmuştur.

İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtîm gibi bir kısım ulemâ İbn Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerinin senetlerindeki yalancılıkla meşhur râvilerden sakınıp kaçınmalarına rağmen sahih ve zayıf rivayetleri birbirlerine karıştırmışlardır. Bunun sebebi İmam Ahmed, Abdurrezzâk San'anî, Tirmizî, Hâkim ve Beyhakî gibi hadis âlimlerinin eserlerinde bu türden rivayetleri barındırmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Müteahhirin müfessirlerin ekseriyeti rivayetleri ayırt etmeksizin hatta senet bile zikretmeksizin eserlerinde nakletmişlerdir. Ancak Hafız İbn Kesir gibi bazı âlimler akâid ve ahkâm gibi konularda bazen rivayetlerin zayıflıklarını beyan etmişlerdir.¹²⁸

İbn Abbâs'a nisbet edilen kitapları incelediğimizde, Kur'an'a dair; garîb, birden fazla anlamı olan lafızlar ve yabancı dilden Arapçaya girmiş anlaşılması zor olan lafızların incelendiğini görürüz ki bunlar dilbilimsel yorumlardır. Kur'an çerçevesinde analiz edildiklerinden dolayı tefsir çalışması olarak kabul edilirler. Diğer taraftan rivayet kaynaklı Peygamber (s.a.v) ve sahâbeden öğrendiği yorumların olduğu bilgilerdir. Birinci kısma “*Mesailu Nafi' b. Ezrak, Sahîfetu Ali b. Ebî Talhâ*” örneklerini verebiliriz. (Bu iki esere “*İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Eserler*” bölümünde tekrardan kaçınmak amacıyla yer vermedik. Lakin tezimizin ikinci bölümünde teferruatıyla incelemeye çalıştık.) İkinci kısma ise Fîrûzabâdî'nin *Tenvîru'l-Mikbâsi*'ni ve daha kapsamlı içeriğe sahip Humeydî'nin “*Tefsiru İbn Abbâs ve Merviyyâtuhu fi't-Tefsir min Kutubi's-Sünne*” isimli çalışmasını gösterebiliriz.

2. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerimi Tefsiri ve Metodu

2.1. Vahyin İniş Sürecinde Kur'an Tefsiri

Peygamberlerin gönderiliş amaçları Allah'ın (c.c.) muradını insanlara duyurmak ve açıklamaktır. Onlar belgeler, mucizeler ve kitaplarla gönderilmişlerdir. Peygamberimiz' de (s.a.v.) aynı amaçla insanlara inzal olunan vahyi tebliğ ve tebyin için gönderilmiştir.¹²⁹ Nahl sûresi 44. Âyette geçen الذكر “*zikir*” lafzı Kur'an'ı Kerim olarak tefsir edilmektedir. Akabinde gelen لتبين kelimesi ise Peygamberin görevini bizlere

¹²⁸ Humeydî, a.g.e, 1: 7.

¹²⁹ Bkz. Nahl, 16/44; İsrâ, 17/93-94; Kehf, 18/110;Enbiyâ, 21/8; Furkân, 25/20.

anlatmaktadır.¹³⁰ Bu âyetin gereği olarak Peygamber (s.a.v.) Kur'an'ı Kur'an'la, mücmeli beyan, manayı te'kîf, umumu tahsis, mutlakı takyit, müşkili tavidih, mübhemi, beyan şeklinde dilbilimsel açıklamalarda bulunarak, tavsif ve temsil yoluyla açıklamalarda bulunarak tefsirler yapmıştır.¹³¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) tebliğ ve tebyin vazifesini değişik vesilelerle ifa etmiştir. Bunların en başında tebliğ amacıyla yaptığı okuyarak veya hutbe verirken açıkladığı âyetler gelmektedir. Bazen kendisi bizzat merak uyandırıp ilgi çekerek sorular sorarak, bazen sözü ispat etme gayesiyle, bazen de sahabîlerin soruları veya aralarında vuku bulan ihtilâfları gidermek ve onlara yol göstermek için tefsir yapmıştır.¹³²

Hz. Peygamber, Kur'an'daki anlamı muğlak olan lafızları, ya lüzumuna binaen kendisi veya ashabın soruları üzerine açıklamıştır. Hz. Peygamber'den tefsirle alakalı bir bilgi gelmişse ve bunun da sahihliği konusunda herhangi bir problem bulunmuyorsa bu bilginin edilmesi gerekir.¹³³ Diğer yandan Kur'an, barındırdığı hükümler itibariyle Peygambere(s.a.v) tasarrufta bulunabileceği çok geniş bir alan bırakmıştır. Örneğin, Allah (c.c) namazı, orucu, haccı ve zekâtı farz kılmış ancak bunların nasıl yapılacağını, şartlarını, sebep ve sonuçlarını açıklama görevini Peygambere vermiştir.¹³⁴ Avlanma, hayvanların usulüne göre kesilmesi, nikâh hükümleri ve bunların ayrıntıları Peygamberin uygulamalarıyla bilinmektedir.¹³⁵ Bu sebeple sünnet, Kur'an karşısında iki önemli görevi ifa etmektedir.¹³⁶ Bunlardan birincisi sünnetin Kur'an âyetlerini tefsir etmesidir. Buna beyan; ikincisi ise helal-haram veya benzeri konularda hüküm koymasındır ki, buna da yasama görevi denilmektedir. Şimdi Peygamberin (s.a.v.) Kur'an tefsirine örnekler vererek konuyu müşahhaslaştıralım.

Örnek 1.” الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون.”¹³⁷ *İman edip imanlarına zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte onlar korkudan emindirler. Hidâyete erenler de onlardır.*”¹³⁷ Ashab-ı Kirama bu âyet okunduğunda endişeye kapılmışlar ve “*nefsine zulmetyen kim var ki?*” demişlerdir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) durum

¹³⁰ Taberî *Tefsir*, 7:183.

¹³¹ Zehebî, et-Tefsir ve'l-Müfessirin, 1: 33-53.

¹³² İbn Cüzey Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed *et-Teshil li Ulumi'l-t-Tenzil*, Kahire, 1973, Dâru'l-Kutubi'l-Hâdise, s. 15.

¹³³ İbn Cüzey, a.g.e. s. 27.

¹³⁴ Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim, *Muvâfakâtü fî Usûli 'ş-Şeria*, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Kahire, trs. 4: 19.

¹³⁵ Şâtıbî, a.g.e. s. 19-25.

¹³⁶ Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İst. 1990, Kayhan Yay. s. 39-42.

¹³⁷ En'âm, 6/82.

zannettiğiniz gibi değildir! Âyetteki zulüm Lokman'ın (a.s) oğluna dediği gibidir,” buyurarak¹³⁸ "وإذ قال لقمان لابيه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم" "*Bir zamanlar Lokman oğluna nasihat ederek şöyle demişti: “Oğulcuğum Allah'a şirk koşma! Çünkü şirk koşmak elbette büyük bir zulümdür,”* âyetini okumuştur. Bu şekilde Peygamber (s.a.v.) âyeti âyetle tefsir ederek müşkil lafzın anlamını açıklamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk bakışta çelişkili görünen âyetleri açıklamış, Müşkilü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilen bu hususlarda da Peygamber (s.a.v) açıklamalar yapmıştır. Mesela, "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبئس هم بعباد أليم" "*Altın ve gümüşü biriktirip onları Allah yolunda infak etmeyenleri acı dolu bir azapla müjdele!*"¹³⁹ Âyeti nazil olduğunda sahâbe tarafından mal biriktirip miras bırakmanın haramlığına hükmedilmiştir. Hz. Ömer, bu âyetin açıklamasını Resulullah'a sorduğunda, o da "*Allah, zekâtı mallarınızdan ihtiyacınızdan geriye kalan kısmında sadece arındırmak amacıyla farz kılmıştır,*" diyerek¹⁴⁰ zekâtının verilmesi şartıyla mal biriktirmenin sakıncası olmadığını beyan etmiştir.

Örnek 2. Allah (c.c.) Kur'an'da bazı lafızları birçok hikmete binâen icmali olarak Peygamber'in kalbine ilka etmiştir. Bu tür lafızlar ya Kur'an'ın diğer âyetleriyle ya sünnetle ya da içtihatla açıklanmıştır. Mesela hırsızlık yapanlar hakkındaki ceza Mâide sûresinde, "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم" "*Hırsız erkek ile hırsız kadının işledikleri suça karşılık olarak ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir ceza olmak üzere ellerini kesiniz. Allah azîz ve hakîmdir*"¹⁴¹ âyetiyle mücmel olarak bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Çeyrek dinar veya bunun üzerindeki miktar çalanın eli kesilir*"¹⁴² hadisiyle âyetin muğlak kalan yönü açıklığa kavuşturulmuştur. Bu hadis çok sayıda Pratik hükme mesnet teşkil etmiştir.¹⁴³ Suyûtî de eserinde bu âyetin umum ifade ettiğini fakat Hz. Peygamber tarafından tahsis yoluyla tebyin¹⁴⁴ edildiğini belirtir.

¹³⁸ Buhârî, "Tefsir", 40; "Enbiyâ", 8/41; Müslim b. Haccac, *Sahih*, Medine, 2006, Müessesetü'r-Risale, "İmân", 197; Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Medine, 2001, Müessesetü'r-Risale, 1: 378, 424, 444.

¹³⁹ Tevbe, 9/34.

¹⁴⁰ Hâkim, en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayni*, (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1990, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2: 333.

¹⁴¹ Mâide, 5/38.

¹⁴² Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak, *Sünen-i Ebî Dâvud*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 2010, Mektebetü'l-Asriyye, "Hudûd, 11.

¹⁴³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsiru Âyâti'l-Ahkâm*, Beyrut 2004, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1: 395.

¹⁴⁴ Suyûtî, *İtkân*, 1: 455-460.

Örnek 3. Kur'an'da bazı lafızlar birden fazla anlama delalet etmektedir. Kur'an ilimlerinde umum, sadece bir defa söylenip hiçbir özele indirgeyici anlam taşımaksızın lafzın tüm anlamları bünyesinde taşınmasıdır. Umum lafzın bir sebebe binâen özele indirgenmesine de husus veya tahsis denilmektedir.¹⁴⁵

Kur'an'daki bir lafız başka bir Kur'an lafızıyla tahsis edilebildiği gibi sünnet te Kur'an'daki bu tür lafızları tahsis etmektedir. Suyûfî ve Mennâu'l-Kattân (ö. 1420/1999), "الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة" "*Zina eden her erkek ve kadına yüz değnek vurun*"¹⁴⁶ âyetinin "Evli zinâkar asayla dövülüp sonra recm olunur. Bekâr ise dövüldükten sonra sürgün edilir,"¹⁴⁷ hadisiyle tahsis edildiğini belirtmektedirler.¹⁴⁸ Konuyla alakalı diğer bir örnekte de Allah (c.c) "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير" "*Leş, kan ve domuz eti sizlere haram kalmıştır,*" demektedir. Âyeti, merfu senetle Resulullah'tan nakledilen, "Bize iki meyte ve iki kan helal kılındı; meyteler; balık ve çekirge, kanlar ise; Karaciğer ve dalaktır,"¹⁴⁹ hadisiyle âyetteki 'leş' ve 'kan' umum lafızları 'balık, çekirge' ve 'karaciğer, dalak' lafızlarıyla tahsis edilmiştir.¹⁵⁰

Örnek 4. Resulullah (s.a.v.) kendisine Kur'an lafızlarının anlamıyla ilgili sorular yöneltildiğinde kelimelerin müteradiflerini belirtme gibi dilbilimsel açıklamalar yaparak bu âyetlerin anlaşılmasını sağlamıştır. Mesela "كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس" "*Bu şekilde sizler insanlara şahitlik edesiniz ve Peygamber de size şahitlik etsin diye sizi vasat bir ümmet yaptık...*"¹⁵¹ âyetindeki "vasat" kelimesini Peygamber (s.a.v) "âdil" olmak şeklinde açıklamıştır.¹⁵² Diğer bir âyette¹⁵³ "السائحون" kelimesini "الصائمون" "*oruç tutanlar*" şeklinde izah etmiştir.¹⁵⁴

Peygamber (s.a.v.) Kur'an'ı tefsir ederken etrafında bulunan sahâbede bunları öğrenmeye gayret etmiş, bu bilgileri hıfz ederek gelecek nesillere aktarmışlardır. Bu

¹⁴⁵ İtr, Nureddin, *Muhâdarât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dimeşk, 1997, Mektebetu Câmiâtu Dimeşk, s. 257.

¹⁴⁶ Nûr, 24/2.

¹⁴⁷ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Kahire, 2001, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, "Hudûd", 7; Müslim, "Hudûd", 13; Ebû Davûd, "Hudûd", 11.

¹⁴⁸ Suyûfî, *İtkân*, 1: 455; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 2000, Mektebtu Vehbe, s. 202, 207.

¹⁴⁹ İbn Mâce, Et'ime, 31.

¹⁵⁰ Suyûfî, *İtkân*, s. 453, 455.

¹⁵¹ Bakara, 2/143.

¹⁵² Tirmizî, 'Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü Tirmizî)*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, 1998, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, "Tefsir", 18 ve 77.

¹⁵³ Tevbe, 9/112.

¹⁵⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 335.

anlama, öğrenme ve pratize etme ameliyesi içinde doğal bir süreçte ashab-ı kiram Peygamber'den tefsir metodunu da öğrenmişlerdir. Bunların başında Abdullah İbn Abbâs gelmektedir. Peygamber'in duasına mazhar olmuş bu sahâbe peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın anlaşılması noktasında mühim görevler yerine getirmiştir. İbn Abbâs çok yönlü bir âlimdir. Fıkıh, tefsir, meğazi, lügat ve edebiyat alanlarında ilim meclisleri kurmuş, dersler vermiş ve sayısız talebe yetiştirmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken dilbilimsel tercihlerine geçmeden önce bu güzide sahâbenin tefsirciliğini tanımak önem arz etmektedir. Şimdi onun bu yönüne değinelim.

2.2. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsir İlmindeki Konumu

Rivayet Tefsiri ya da me'sûr tefsir denildiğinde ilk akla gelen sahabîlerin önde gelenlerinden birisi belkide ilki İbn Abbâs'tır. İbn Abbâs tefsir ilminde otorite kabul edilmiştir. Sahâbîler içerisinde Kur'an'ın tefsir hakkında en çok rivayet İbn Abbâs'tan gelmiştir. Hemen hemen her âyetle ilişkili olarak ondan gelen bir veya birkaç tefsir şekli bulunmaktadır. Rivayet esasına dayalı tefsirde olduğu kadar, dilbilimsel tefsire dair kitaplarda da Abdullah İbn Abbâs'tan nakledilen pek çok rivayet mevcuttur. Tefsir kitapları ondan yapılan nakillerle doludur. Elimizdeki en eski tefsir kitaplarından biri olan Taberî'nin (ö. 310/923) "*Câmiu'l-Beyân*" isimli eserindeki rivayetlerin ekseriyeti İbn Abbâs'a aittir.

İbn Abbâs, Peygamberden ve sahâbeden öğendiklerini naklederdi. Kendisi bu hususda "*Ben muhacir ve ensar'ın büyüklerinden, Peygamberin meğâzileri ve Kur'an'ın muzûlünden sorardım*"¹⁵⁵ der. Tefsirdeki haberler sahâbe aracılığıyla Peygambere veya sahâbenin içtihadına dayanır. Sahâbe içerisinde de tefsir hususunda gelen haberlerin çoğunluğu İbn Abbâs'a isnad edilmiştir. Özellikle rivayete dayalı tefsirin günümüze kadar taşınması İbn Abbâs'ın talebeleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. İlminin büyük kısmını sahâbeden öğrendiğine dair şüphe bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbelin, Abdürrezzak tarikiyle naklettiği bir haberde "*İbn Abbâs'ın ilmi üç otoriteden gelmektedir, onlar da Ömer, Ali ve Ubeyy'dir*"¹⁵⁶ demektedir. O Kur'an ilimlerinde meşhur olmuş dört Abdullah'tan biri ve tefsir hususunda ve en çok rivayette bulunanıdır.¹⁵⁷ Hemen her konuda İbn Abbâs kaynaklı rivayetler mevcuttur. Biz onu tefsir sahasında, gâibi

¹⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 123/124.

¹⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 298-299.

¹⁵⁷ Bu sahâbîler; Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. Âs'tır. Abdullah b. Mes'ûd'un abâdileden olduğunu söyleyenler olsa da Ahmed b. Hanbel olmadığını belirtmiştir. Bkz. İbn. Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, Medine, 1972, (nşr. Nureddin İtr), s. 266.

haberlerin kaynağıymış gibi görmekteyiz. Ekseri tefsir müşkülleri onun tarafından halledilmektedir. Örneğin, Mûsânın, Şuayb Peygamberin hizmetinde kalış süresi, bir yahûdî tarafından Said b. Cübey're sorulduğunda, kendi bilgisiyle cevap veremezken O bu sorunun cevabını İbn Abbâs'tan öğrendikten sonra yahûdîye cevap verebilmiştir.¹⁵⁸ İbn Abbâs, Kur'an'ı tefsir ettiğinde bizzat kendisinin, Hz. Peygamberden (s.a.v.) "*Bana, benim öğrettiğimden başkasını isnad etmekten korkunuz. Bilin ki, kim bana bile bile yalan isnad eder ve kendi arzusuna göre Kur'an'ı tefsire kalkışırsa, cehennemde oturacak yerine hazırlansın*" hadisinin ifâde ettiği manaya dikkat çekmiştir.¹⁵⁹ Tefsir ve hadis kitaplarındaki İbn Abbâs rivayetleri tetkik edildiğinde onun, âyetleri luğavî, tarihi bilgiler ve icthad yoluyla izah etmeye çalıştığı görülür. Bazen de kelimenin hakikî manaları yerine, mecâzî manalarını kullanmayı tercih etmiştir. Bu aşamada İbn Abbâs'ın müfessir kimliğini örneklerle pekiştirelim. İbn Abbâs Bakara sûresinde, للفقراء الذين أحصروا في سبيل "الفقراء الذين أحصروا في سبيل" "Allah'ın yolunda sıkışmış olan fakirler için olsun..."¹⁶⁰ âyetinde geçen "فقراء" kelimesini Ashab-ı Suffe olarak tefsir etmiştir.¹⁶¹ Âl-i İmrân sûresinde geçen, "إلا أن تتقوا منهم تقاة" "...ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır..."¹⁶² cümlesini dil ile takiiye olarak yorumlamış ve kalbi imanla dolu olduğu takdirde inkâr sözlerini söylemenin bir mahzuru olmadığını belirtmiştir. Yine Âl-i İmrân sûresinde geçmekte olan "إنا لله اصطفى آدم ونوحا" "*Allah Âdem'i ve Nûh'u seçti...*" cümlesiyle ilgili olarak şu yorumda bulunur: "*Allah İbrahim'i sevgi ve dostlukla, Mûsâ'yı kelâm'la ve Muhammed'i (s.a.v) rû'yetle seçmiştir.*"¹⁶³

İbn Abbâs'ın Kur'an'ı tefsir ederken serd ettiği görüşlerin geçtiği rivayetler çok farklı yollarla bizlere ulaşmaktadır. Lakin bu rivayetlerin sıhhat dereceleri farklı farklıdır. Sahih, zayıf ve mevzû olarak İbn Abbâs'a isnad edilen rivayetler bulunmaktadır. Bu noktada Zehebî (ö. 1397/1977) şöyle demektedir: "İbn Abbâs'tan gelen rivayetler oldukça çoktur ve tarikleri de farklı farklıdır. Allah'ın kitabında bir âyete baktığınızda İbn Abbâs'tan yorum veya yorumlar bulursunuz. Sınırı aşan bu rivayetler karşısında hadis

¹⁵⁸ Taberî, *Tefsir*, 14: 40.

¹⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 147.

¹⁶⁰ Bakara, 2/272.

¹⁶¹ İbnu'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu Tefsiru'l-Kur'an*, (thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd) Riyâd, 1423/2002, Mektebetu'l-Meârif, s. 42.

¹⁶² İbnu'l-Münzir, *Tefsir*, s.166.

¹⁶³ İbnu'l-Münzir, *Tefsir*, s. 171.

ravileri ve eleştirmenleri şüpheli bir tavır göstermişlerdir. Ravi zincirlerini inceleyip, cerh ve tadil süzgecinden geçirdikten sonra rivayetlerin sayısını, sahih ve zayıfını tesbit edip açıklığa kavuşturmuşlardır.”¹⁶⁴ Âlimler İbn Abbâs’tan gelen rivayet tariklerini indirgemeci üslupla şöhretine göre düzenlemişlerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. “*Muâviye b. Ebî Salih, Ali İbn Ebî Talha, İbn Abbâs tariki.*” Bu tarik en iyi ve en sahih rivayetleri içermektedir. Buhârî bu tarikle gelen İbn Abbâs rivayetlerini *Sahih* isimli kitabının tefsir bölümüne almıştır. İmam Ahmed bu hususta şöyle demektedir: “*Mısır’da Ali İbn Ebî Talha’nın tefsir hakkında rivayet ettiği bir sahife vardır. Bir kişi sadece bunu almak için oraya gitse fazla bir şey yapmış olmaz.*”¹⁶⁵

Bu tariki inceleyen İbn Hibbân Ebî Talha’nın İbn Abbâs’ı görmeden ondan tefsirle alakalı rivayette bulunduğunu söyler. Buna rağmen İbn Hibbân Ebî Talha’yı sikâ kabul etmiştir.¹⁶⁶ O tefsir haberlerini Mücâhid veya Said b. Cübeyr’den almış bu kişileri zikretmeden direkt İbn Abbâs’a isnat etmiştir. Çünkü İbn Abbâs’ın vefatıyla Ebî Talhâ’nın vefatı arasında 75 sene vardır. Bu durumla ilgili olarak Halîlî şöyle der: “*Hafızlar Ali b. Ebî Talhâ’nın İbn Abbâs’tan tefsir dinlemediğine dair ittifak içerisindedirler.*”¹⁶⁷ Ebî Talha’yı Ya’kûb b. Süfyân¹⁶⁸ (ö. 277/890) zayıflıkla, fikriyatının kötü olması ve yönetime isyancı olmakla itham etmiştir. İbn Hacer bu ithamları reddederek şöyle der: “*Senette vasitanın sikâ olduğu bilindikten sonra, vasitanın düşmesinin bir zararı yoktur. Özellikle de rivayette bulunanlar sikâysa...*”¹⁶⁹ Salih b. Muhammed (ö.591/1195) Kûfe ve Şamlıların Ebî Talhâ’dan rivayette bulduklarını belirtmektedir. Buhârî’nin Ebî Talhâ ve Muâviye b. Salih vasıtasıyla İbn Abbâs’tan birçok rivayeti bulunmaktadır.¹⁷⁰ Bu bilgiler bize Ali b. Ebî Talha tarikinin muteber bir isnat olduğunu göstermektedir.

2. “*Kays b. Rebî’, Ebî Muhammed el-Esedî el-Kûfî (ö.168h.),Atâ b. Sâib’ten o da Said b. Cübeyr yoluyla gelen İbn Abbâs tariki.*” Suyûtî, Şeyheyn’in sıhhat şartlarını taşıdığını ceyyid bir tarik olduğunu belirtmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁴ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1994, Mektebetü'l-Vehbe, 1:77.

¹⁶⁵ Suyûtî, *İtkân*, 2: 207.

¹⁶⁶ Askâlânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 7: 340.

¹⁶⁷ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

¹⁶⁸ Ya’kûb b. Süfyân, *el- Ma’rifetu ve't-Târih*, Beyrut, 1981, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2: 324.

¹⁶⁹ Askâlânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 5: 517.

¹⁷⁰ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

¹⁷¹ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

3. “*Muhammed b. İshâk Muhammed b. Ebî Muhammed’den o da İkrime veya Said b. Cübeyr kanalıyla gelen İbn Abbâs tariki.*” Suyûtî şöyle der: “Bu tarik ceyyid bir tarik olup senedi hasendir.” Bu isnad yoluyla Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Taberânî eserlerinde tahrice bulunmuşlardır.¹⁷²

4. “*İsmail b. Abdurrahman, Ebû Muhammed el-Kureşî el-Kûfî, Süddî’l-Kebîr, Ebû Mâlik ve Ebû Salih’ten gelen İbn Abbâs’ tariki.*” Suyûtî, Taberî tefsirinde ve Hâkim müstedrekinde bazen Süddî’den rivayetlerde bulduklarını ve sahîh dediklerini belirtir.¹⁷³ Süddî tefsirinde İbn Abbâs ve İbn Mes’ud’a isnad ederek rivayetlerde bulunmuştur. Sevrî, Şu’be ve benzeri imamlar ondan rivayetlerde bulunmuştur der. Şu’be’nin derlediği ve Esbât b. Nasr’ın rivayet ettiği tefsir kitabında ve Esbât üzerinde ittifak edilmemiştir. Lakin onun tefsir örnekleri Süddî’nin tefsir örneklerinin bir benzeridir.¹⁷⁴

5. “*Abdumelik b. Abdulaziz, İbn Cüreyc, Ebû Halid el-Mekkî’den*¹⁷⁵ *gelen İbn Abbâs tariki.*” Hasen bir tariktir. İbn Cüreyc tanınmış âlimlerdendir. Denilmektedirki o İslam’da kitapları tasnif eden ilk kişidir. Hicrî 80 yılında doğmuş 150 senesinde vefât etmiştir.¹⁷⁶

Ahmed b. Hanbel; “*İbn Cüreyc bana haber verdi veya işittim derse bu sana yeter, o en sıhhatli kitaplardan bahsetmektedir. Fakat ezberinden bahsediyorsa ezberlerinden bazıları iyi değildir*” demektedir. Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ise şöyle der: “*Kitaptan rivayet ettiklerinin hepsinde İbn Cüreyc sikâdır.*”¹⁷⁷

6. “*Dahhâk b. Müzâhimi’l-Hilâlî, İbn Abbâs tariki.*” Makbul olmayan bir tariktir. Çünkü Dahhâk’ın sikâlîğında ihtilaf vardır. İbn Abbâs’la buluşmadıklarından dolayı sened zinciri munkatı’dır. Bişr b. Imâra, Ebî Rev’ak ve Dahhâk silsilesiyle oluşan senet zincirini bu tarike eklediğimizde dahi Bişr’in zayıflığından ötürü makbul kabul edilmemiştir.¹⁷⁸

¹⁷² Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, 1: 79; Suyûtî, *İtkân*, 4: 209.

¹⁷³ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

¹⁷⁴ Ebû Ya’lâ Halîlî, Halil b. Ahmed b. Halil, *İrşâd fî Ma’rifeti Ulemâi’l-Hadîs*, (Thk. Muhammed Said, Ömer İdris) Beyrut, 1989, Dâru’l-İlm, 2: 328.

¹⁷⁵ Aslen Rumdur. Sikâ râvîlerin önde gelenlerindendir. Döneminin Mekke fakihlerindendir. Bkz. Zehebî, *Mîzânu’l-İ’tidâl*, 2: 659.

¹⁷⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, 3: 163.

¹⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, 2002, Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, 10: 406.

¹⁷⁸ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

Bazı âlimler bu tarikin güvenilir olduğunu belirtirler. Bunlardan İbn Hibbân (ö. 354/965) Bişr'in sikâ olduğunu ve tabînden bir grupla karşılaştığını, fakat sahâbeden kimseyle görüşmediğini belirterek öğretmen olduğunu söyler. Yine İbn Hanbel'in oğlu Abdullah babasından rivayetle güvenilir ve sikâ biri olduğunu söylerken, İbn Maîn ve Ebî Zür'a da (ö. 264/878) onun sikâ olduğunu belirtir.¹⁷⁹

7. “*Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr 'il-Horasânî, tariki.*” Mücâhid b. Cebr ve Dahhâk'tan dinlemediği halde rivayetlerin senet zincirinde Mukatil b. Süleyman'ın bulunmasından ötürü zayıf kabul edilmiştir. Birçok kişi onu yalancılıkla suçlamıştır. Bunlardan biri olan Ahmed b. Hanbel “*Mukatil'den rivayette bulunmaktan hoşlanmıyorum*” demiştir.¹⁸⁰

8. “*Atiyyetu'l-Avfî, tariki.*” Atiyye İbn Abbâs'tan, İkrime'den, Zeyd b. Erkâm'dan ve Ebû Said'ten rivayetleri vardır. Zehebî Atiyyetu'l-Avfî'nin (ö. 111/729) tanınmış bir tabî olduğunu belirtir.¹⁸¹ İbn Hacer, İnşallah sikâdır, hasen senetle rivayet ettiği hadisleri vardır, der.¹⁸²

Suyûtî ise “Avfî'nin İbn Abbâs'a ulaşan tarikinden *İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim* oldukça fazla tahriçte bulunmuşlardır. Avfî zayıf bir râvidir, belki Tirmizî onu hasen seviyesine çıkartmıştır,”¹⁸³ der.

9- “*Ebû'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, Ümmü Hâni'nin mevlası Ebû Salih, İbn Abbâs tariki.*” Suyûtî bu tarik'in çok zayıf olduğunu belirterek, “*Sa'lebî ve Vahidî'nin umumiyetle tahriçte buldukları bu tarike Muhammed b. Mervân ve Süddî es-Sağîr de eklenirse yalan silsilesine dönüşür*”¹⁸⁴ der.

Bu tarikleri daha açık ve anlaşılır hale getirmek ve inceleyen kişilerin hepsini tek bir defada görmelerini sağlamak için tablo halinde vermemiz yerinde olacaktır.

¹⁷⁹ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2: 453.

¹⁸⁰ Suyûtî, *İtkân*, 2: 236.

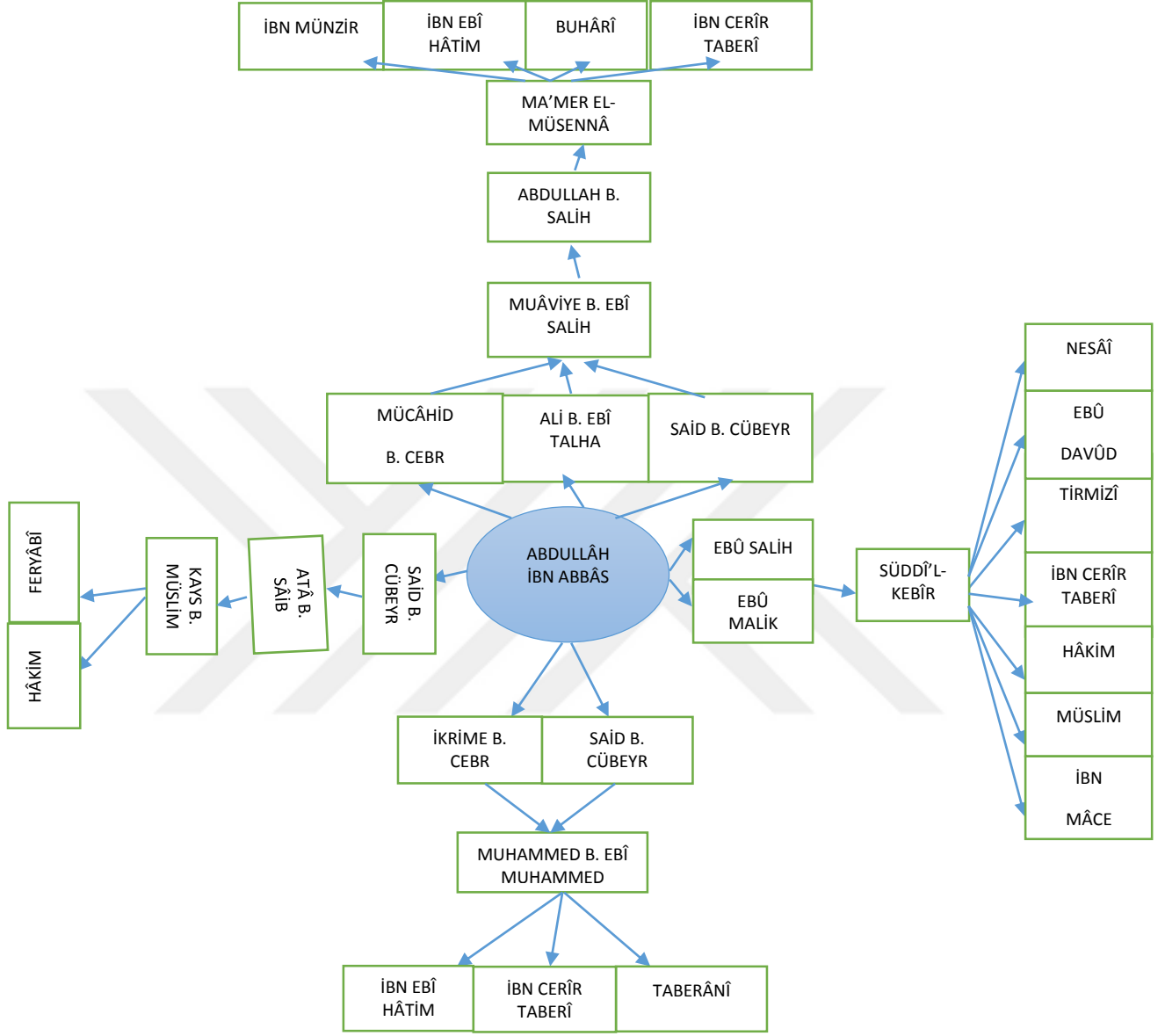
¹⁸¹ Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 3: 79-80.

¹⁸² Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9: 257.

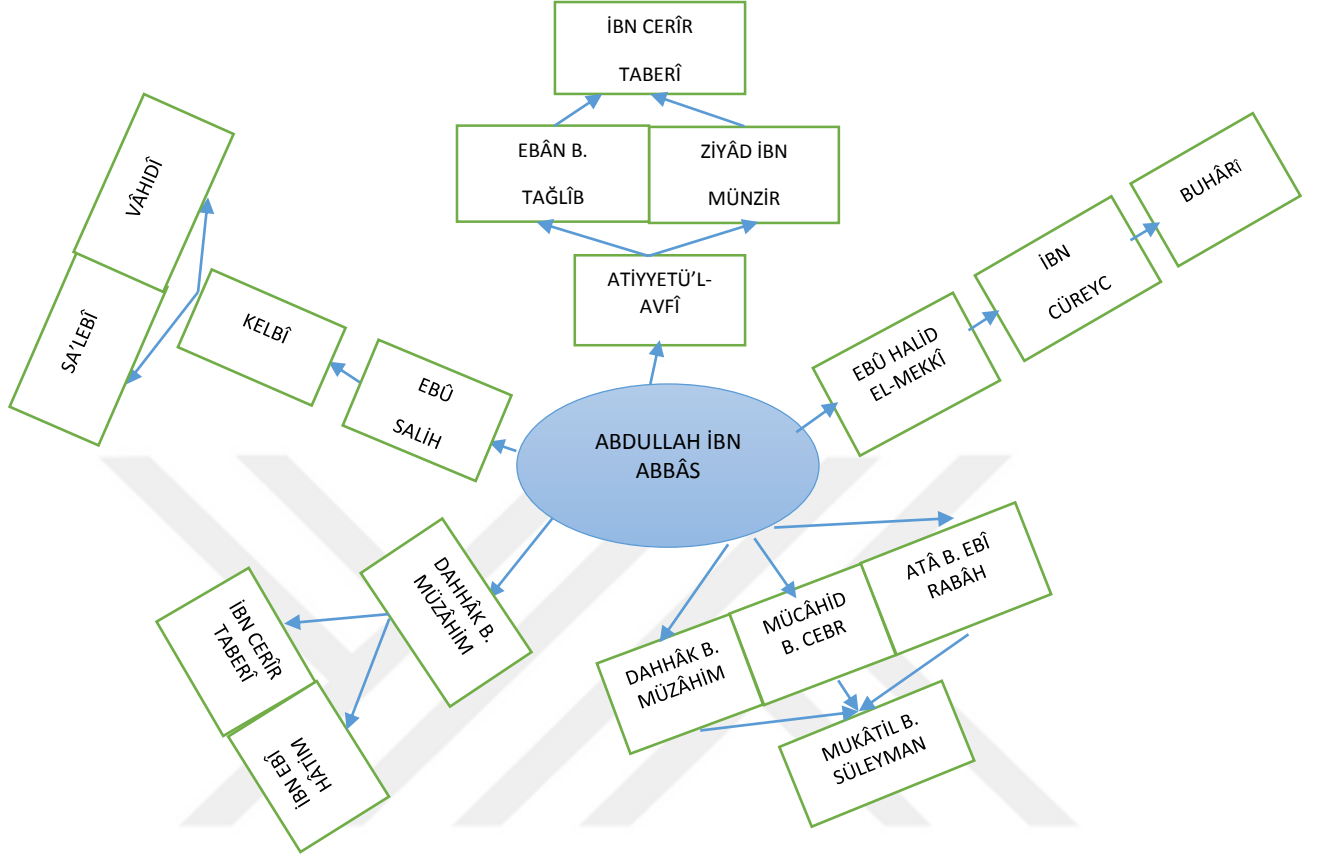
¹⁸³ Suyûtî, *İtkân*, 2: 239.

¹⁸⁴ Suyûtî, *İtkân*, 2: 240.

ABDULLAH İBN ABBÂS RİVÂYET TARİKLERİ ŞEMASI 1



ABDULLAH İBN ABBÂS RİVÂYET TARİKLERİ ŞEMASI 2



2.3. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri ve Takip Ettiği Metot

İbn Abbâs Peygamber'den ve sahâbenin önde gelenlerinden öğrendiklerine binaen Kur'an'ı anlayıp yorumlamıştır. Bu da selevin yolunu takip etmektir. Mushaf âyetlerini tefsir ederken yine Kur'an'a müracaat etmekte ve âyetleri benzerleriyle yorumlamaktadır. Çünkü umum bildiren bir âyetin tahsisi bir başka âyetle olurken mutlak bir âyetin mukayyedi de yine başka bir âyette bulunmaktadır. Kur'an'daki bir lafzın bağlamı dikkate alınmaksızın ve diğer âyetlerdeki kullanımını incelenmeksizin lafzın zahirine bakılarak anlamlandırılması ve tefsir edilmesi uygun değildir.¹⁸⁵ İbn Abbâs Kur'an'da kendisine zor gelen veya anlamadığı kelime ve kavramları yine Kur'an'ın başka yerlerinde araştırır ve Arap dili kuralları çerçevesinde anlayıp yorumlamaya özen gösterirdi. Mesela İbn Abbâs, "قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين" "*Onlar dediler: Rabbimiz*

¹⁸⁵ İtr, Nureddin, *Muhâdarât*, s. 157.

bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin..."¹⁸⁶ âyetin tefsirini Bakara süresindeki "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون" "Allah'ı nasıl inkâr edersiniz! Ölüldünüz sizi diriltti sonra sizi tekrar öldürecek ve diriltecek daha sonra da ona döndürüleceksiniz" âyetiyle tefsir etmiştir. O şöyle demektedir: "Yaratılmadan önce ölüydünüz, bu birinci öldürmedir. Sonra sizi dünyaya getirdi bu da ilk diriltmedir. Daha sonra sizleri tekrar öldürüp kabirlere konulacaksınız bu ise diğer bir öldürmedir. Kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz bu ise başka bir diriltmedir. Âyette geçen iki öldürme ve iki diriltmeden murad da budur."¹⁸⁷

Dilin üslup ve hitap şekillerini içerisinde barındıran Arap kelamı, İbn Abbâs'ın tefsir ilminde kullandığı bir üsluptur. Bu hitap şekillerine Araplar alışkın olmalarına rağmen Kur'an lafızlarını anlamada birbirlerinden farklı seviyededirler. Kendilerine yabancı (garîb) olmasından ötürü azımsanmayacak sayıda insan Kur'an lafızlarını anlamakta güçlük çekmiştir. İbn Abbâs ta bazı lafızları anlamamış farklı kabilelerdeki insanların konuşmalarına şahit olduktan sonra anlayabilmiştir. Mesela "فاطر" (ilk defa gerçekleştirmek, yaratmak) kelimesi bunlardandır. O bu kelimeyi iki bedevinin kuyu başına gelip tartışmalarına şahit olduktan sonra kavramıştır.¹⁸⁸

Araplar dilde var olan üslupların delaletlerini anlamakta ve cümlelerin anlamlarından, lafızların delaletlerinden hareketle istinbatta bulunabilmektedirler. Çünkü bağlamın delaletinin, mananın kavranmasında etkin bir rolü vardır. "إنك لأنت الحليم الرشيد" Hûd sûresi 86. âyette geçen bu cümleyi incelediğimizde 'zem' ve 'istihza' üslubunu bağlam sebebiyle hemen fark ederiz. İlahlarını terk etmelerini istediğinden dolayı müşrikler Şuayb'ı (a.s.) inkâr etmekte ve sapkın gidişatlarına devam etmektedirler. Ayrıca Şuayb'ı (a.s.) akılsızlık ve kâmil olmamakla itham etmektedirler. İbn Abbâs bu cümlenin "elbette sen akıllı ve kâmil biri değilsin"¹⁸⁹ anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁹⁰ Yine Duhân sûresi 49. âyette Allah (c.c.) "ذوق إنك انت العزيز الكريم" "Tat bakalım! Hani sen aziz ve kerimdin"¹⁹¹ buyurmaktadır. Allah'ın bu sözü üzerinde tefekkür ettiğimizde hitabın övgü lafızlarıyla olmasına rağmen hakaret ve alay içerdiğini fark ederiz. Çünkü bağlam, Allah'ın kullandığı üslubun gayesinin aşağılama ve alay

¹⁸⁶ Ğafir, 40/85.

¹⁸⁷ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut, 2011, Dâru'l-Fikr, 7: 485.

¹⁸⁸ Taberî, *Tefsir*, 7: 159.

¹⁸⁹ Hûd, 11/86.

¹⁹⁰ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 5: 297.

¹⁹¹ Duhân, 44/49.

olduğunu göstermektedir. İşte İbn Abbâs engin malumatı, ince kavrayışı ve kıvrak zekâsı sayesinde anlaşılması zor âyetleri bu şekilde açıklığa kavuşturmuştur.

Metot; müfessirin Kur'an âyetlerini tefsir ederken takip ettiği ve görüşünü delillerle pekiştirmedeki yeteneğini gösterdiği yoldur.¹⁹² İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerimi tefsir etmek üzere oluşturduğu ders halkaları bilinen bir husustur. Peygamberin vefatından sonra sahabîlerce Mekke başta olmak üzere Kur'an ilimlerine matuf ilim halkaları muhtelif şehirlerde kurulmuştur. İbn Abbâs'ın da oluşturduğu bu ders halkaları kısa sürede rağbet görmüş ilim talep edenlerce takip edilmiştir. İbn Abbâs'ın bağlıları onun Kur'an'ı tefsir rivayetlerini özenle kayıt altına almışlardır. Bize ulaşan bu rivayetler ışığında onun Kur'an'ı tefsir ederken kullandığı metodu tesbit edebilmekteyiz.

İbn Abbâs'ın Kur'an âyetlerini te'vil ederken Kur'an'ın kendisine başvurduğu rivayetlerle sabittir. Bir âyette mücmel gelen lafzın nerede ayrıştırılıp açıklığa kavuşturulduğu, nesh olunan bir âyetin başka bir yerde nasıl muhkem olarak geldiği İbn Abbâs rivayetlerinde belirtilmektedir. O Kur'an âyetlerinde aradığını tesbit edemediğinde Allah'ı Tealanın "*Resul size ne getirmişse onu alınız, neyi yasaklamışsa ondan kaçınınız*"¹⁹³ sözüne uygun olarak Peygamberin sünneti seniyesine başvurarak problemin haline gitmiştir. Aradığını hadiste de bulamadığında kendi görüşüyle içtihatla bulunmuştur. Bu içtihatları yaparken şiir, dil ve edebiyattaki engin bilgisine, Arap dili ve garib kelimelere aşinalığına, soy ve sebep-i nuzûl bilgisine, Arap adetleri ve yaşam düzenlerine vukufiyetine ve Ehl-i Kitapla olan teması sebebiyle onların inançlarını bilmesine, Kur'an kıssalarını ve Ehl-i Kitapta bulunan şekillerine vâkıf olmasına istinat etmiştir.

İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerimi tefsir ederken takip ettiği ilk üslup Kur'an'ın Kur'an, âyetin âyet ile tefsiridir. İbn Teymiyye (ö.728/1326) Kur'an tefsirinde en isabetli metodun Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri olduğunu belirterek âyette bildirilen bir meselenin başka bir âyette farklı bir konu içerisinde tefsir edilmesinin ne kadar güzel olduğunu söyler.¹⁹⁴ Allah'ın (c.c) sözünü tefsir ederken, kitapta geçtiği yerde muhtelif sigalarını ve anlamlarını araştırmaksızın yorumlamak olamayacağı gibi yine Kur'an'daki bir mevzuyu

¹⁹² Hamdi eş-Şeyh, *et-Tefsiru'l-Luğaviyyi li Garibi'l-Kur'an bi's-Şi'ri'l-Arabiyyi İnde İbn Abbâs*, Kahire, 2007, Mektebetü'l-Vehbe, s. 62.

¹⁹³ Haşr, 59/7.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsiru'l-Câmi'*, (thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid), Dımeşk, 2010, Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, 1:76.

sadece zahiri üslubuyla değerlendirip benzerlerini ihata etmeden ve özelde âyet ve sûredeki bağlamını, genelde ise Kur'an'ın tümündeki bağlamını analiz etmeksizin yorumlamak da ilmi üsluba uygun değildir.¹⁹⁵ Bu aşamada İbn Abbâs'ın metodunu açıklamak ve pekiştirmek için onun tefsirinden bazı örnekler getirmek yerinde olacaktır.

Örnek1. *يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث* "Ey iman edenler kazancınızın iyilerinden ve topraktan sizin için çıkartıklarımızdan Allah için infakta bulunun. Gözünüz kapalı olsa bile almayacağınız bayağı şeyleri infak etmeye de niyet etmeyiniz. Biliniz ki Allah zengin ve her türlü övgüye layıktır."¹⁹⁶ İbn Abbâs bu âyeti infakın keyfiyetini ve doğasını açıklayan başka bir âyetle izah etmekte ve şöyle demektedir: "Kazancınızın iyilerinden, mallarınızın en kaliteliyelerinden, en nefislerinden infak ediniz. Sizin bir kişide alacağınız olsa ve bu kişi size değeri daha az bir malı alacağınıza karşılık getirse kabul etmezsiniz. O halde kendinizin razı olmadığı bir durumu Allah için nasıl istersiniz! Allah'ın sizin üzerinizdeki hakkı mallarınızın en iyilerini ve en nefislerini vermenizdir. Bu durum ise şu âyette açıklanmaktadır: "الذين تنفقوا مما تحبون" *"Sevdiğiniz şeylerden infakta bulunmadıkça birre ulaşamazsınız..."*¹⁹⁷

Örnek2. *واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في* "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara içinizden dört şahit getirin. Şahitlik ettikleri takdirde o kadınları ölünceye veyahut Allah onlar hakkında bir yol gösterinceye kadar evlerde tutun."¹⁹⁸ Âyeti kerimenin fuhuş için belirlediği ceza üzerinde düşündüğümüzde bunun mü'minlere fuhşun yasak edilmesinin ilk aşaması olduğunu anlarız. Bunu âyet içerisinde geçen "Allah onlar hakkında bir yol gösterinceye kadar" cümlesinden anlamaktayız. Öyleyse fuhuş yaptığımıza dair adalet sahibi dört şahit getirilen kadınlara Allah'ın (c.c.) gösterdiği yol nedir? Bu ceza ölünceye kadar evlerde hapsedilmek midir? Bu durumun izah edildiği bir âyetin varlığı gerekmektedir. Bunu İbn Abbâs şöyle açıklamaktadır: "Önceleri bir kadın zina ettiğinde ölünceye kadar evde hapsedilirdi. Daha sonra Allah (c.c.) "الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" *"Zina eden*

¹⁹⁵ Bkz. Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Beyânî ve Mesâilü İbnu'l-Ezrak*, Beyrut, 2009, Dâru'l-Meârif, s. 603.

¹⁹⁶ Bakara, 2/267.

¹⁹⁷ Bakara, 3/92.

¹⁹⁸ Nisâ, 4/15.

erkek ve kadının her birine yüz celde vurun”¹⁹⁹ âyetini indirdi. Bundan sonra evli iseler recm edildiler, bekârsalar yüz değnek vuruldu.”²⁰⁰

Örnek3. Bir kişi İbn Abbâs’a müşrikler "والله ربنا ما كنا مشركين" "Vallahi ...Vallahi müşriklerden olmadık"²⁰¹ derlerken, diğer bir âyette ise Allah (c.c.) "ولا يكتُمون الله حديثاً" "...Allah’dan hiçbir sözü gizleyemezler”²⁰² demektedir. Fakat biliyoruzki müşrikler şirk koşmalarını gizlediler, bu nasıl oluyor? İbn Abbâs bu durumu şöyle izah etmiştir: “ilk âyette müşrikler cennete sadece mü’minlerin gireceklerini anladıklarında restleşelip diyerek “biz müşriklerden olmadık” dediler. Allah’da (c.c.) ağızlarını mühürleyince elleri ve ayakları konuştu. Bu nedenle Allah (c.c.) “hiçbir sözü gizleyemezler” demiştir.²⁰³ Cevap üzerinde düşünüldüğünde bu soruyu İbn Abbâs’ın Kur’an’ın tümünü dikkate alarak cevaplamış olduğunu müşahade ederiz. Bu da onun Kur’an’a vukufiyetinin bir göstergesidir.

Örnek4. "اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" "Bizi en doğru yola ilet, gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil.”²⁰⁴ Bu âyetlerin tefsirinde İbn Abbâs doğru yolun Allah ve Resulünün yolunu takip eden müttakilerin, salihlerin sıddıkların şehitlerin ve nebilerin yolu olduğunu, "ومن يطيع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً" "Her kim Allah ve Resulüne itaat ederse işte onlar Allah’ın nimet verdiği Peygamberler, Sıddıklar, Şehitler ve Salih kimselerle beraberdirler. Onlar ne güzel arkadaşlardır” âyetine istinaden söylemiştir.²⁰⁵

Örnek5. Kur’an’daki bazı âyetler mücmel olup farklı yerlerde mufassal âyetlerle açıklanmaktadır. Mesela Vâkıa süresindeki âyet "وكنتم أزواجاً ثلاثة" "siz üç sınıf olduğunuzda"²⁰⁶ mücmel olup akabinde gelen âyetler mufassal olarak onu açıklamaktadır. "فأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين. أصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة. والسابقون" "Şanslı kişiler, şanslı kişiler kimlerdir? Meş’um (şanssız) kimseler, Meş’um kimseler kimlerdir? Öne geçenler (ahirettede) önde olanlardır. İşte onlar

¹⁹⁹ Nûr, 24/2.

²⁰⁰ Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (thk. Muhammed Abdusselam), Kuveyt, 2010, Mektebetu'l-Felah, s.115; Taberî, *Tefsir*,3: 87, 97.

²⁰¹ En’âm, 6/23.

²⁰² Nisâ, 4/42.

²⁰³ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 320.

²⁰⁴ Fâtiha, 1/6-7.

²⁰⁵ Bkz. Taberî, *Tefsir*, 1: 127.

²⁰⁶ Vâkıa, 56/7.

mukarreb (yakınlaştırılmış) kimselerdir."²⁰⁷ Âyetlerden ve İbn Abbâs'ın belirttiği üzere Üç sınıf ; " ashabu'l-meymene, ashabu'l-meş'eme ve mukarrebundur."²⁰⁸ Bir başka örnekte de, Allah (c.c.) mücmel olarak "إن الإنسان خلق هلوعا" "*insan kaygılı, endişeli (هلوعا) bir mizaçta yaratılmıştır*"²⁰⁹ buyurmaktadır. Takip eden âyetlerde ise mücmel durum mufassal bir şekilde açıklanmaktadır; "إذا مسه الشر جزوعا. وإذا مسه الخير منوعا" "*kendisine bir kötülük dokunduğunda tahammülsüzdür. (جزوعا) Bir iyilik geldiği zaman cimridir. (منوعا)*"²¹⁰ İbn Abbâs bu ve benzeri mücmel âyetlerin tefsirini mufassal âyetlere başvurarak izah etmiştir.²¹¹ Mücmelin beyanı sâdetinde Nahl sûresindeki gelen âyeti inceleyip diğer hususlara geçeceğiz." "وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل" "*Daha önce sana hikâye ettiklerimizi Yahudilere de yasaklamıştık...*"²¹² âyeti kerimeyi okuduğumuzda hemen aklımızı Yahudilere nelerin yasaklandığı ve Peygambere (s.a.v.) hikâye edilenlerin neler olduğu hususudur. Bu âyette mücmel olarak bildirilen husus En'âm sûresinde mufassal bir şekilde açıklığa kavuşturulmakta ve zihinlerdeki soru izale edilmektedir.²¹³ "وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها إلا ما حملت" "*Yahudilere tırnaklı hayvanların tümünü, İnek ve koyun türünden olanların ise sırtlarında ve bağırsaklarında bulunan veya kemiklerine karışmış iç yağlarını yasakladık. İşte bu şekilde isyanlarından ötürü cezalandırdık. Elbette biz doğru söyleyenleriz.*"²¹⁴

Örnek6. Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme üsluplarından bir tanesi de Umum bir lafzın bir başka âyetle tahsis edilmesidir. İbn Abbâs Kur'an'a derinliğine vukufiyeti sebebiyle bu hususları açıklığa kavuşturmada mahir birisidir. O bu özelliğini oluşturduğu ilim meclislerinde Kur'an'ı tefsir ederken bizlere göstermiştir. Mesela "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" "*Boşanmış kadınlar üç Kurû'(bekleme süresi) beklesinler*" âyetinin hükmü umum ifade etmektedir ve tüm boşanmış kadınları kapsamaktadır. Bu durum Talâk ve Ahzâp sûresindeki âyetlerle, evlenip ilişkiye girmeden boşanan kadınlar²¹⁵ ve hamile

²⁰⁷ Vâkıa, 56/8-11.

²⁰⁸ Nehhâs, *Meâni 'l-Kur'an*, (thk. M. Ali Sabûnî), Mekke, 1988, Dâru's-Saade, s. 378.

²⁰⁹ Meâric, 70/19.

²¹⁰ Meâric, 70/20-21.

²¹¹ Nehhâs, *Meâni 'l-Kur'an*, s. 387.

²¹² Nahl, 16/118.

²¹³ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 412.

²¹⁴ En'âm, 6/146.

²¹⁵ Ahzâp, 35/49.

kadınlar²¹⁶ tahsis yoluyla istisna edilmişlerdir.²¹⁷ Umum lafzın veya ibarenin tahsis yoluyla beyan edilme özelliği bizler için Kur'an'ı anlaşılır hale getirmektedir. Diğer bir örnekte Nisâ sûresinde geçen şu örnektir: "وآتوا اليتامى أموالهم" "yetimlere mallarını verin"²¹⁸ bu âyette belirtilen hüküm umum bir ifadeyle yetimlerin mallarından hiçbir şeyin alınmaması ve haklarının tamamen verilmesini beyan etmektedir. İbn Abbâs'ın belirttiği üzere²¹⁹ yetim kimseler haklarını ne zaman alacağı mevzusu aynı sûrede şu âyetle açıklığa kavuşturulmuştur. "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم" "yetimleri sınavın, evlenme çağına geldiklerinde ve rüştlerine kanaat getirdiğinizde onlara mallarını verin"²²⁰

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn Abbâs âyetleri daha başka âyetleri inceleyerek, aralarındaki bağları tesbit ederek tefsir etmektedir. Bu âyetlerdeki maksadı belirleyerek, Umum lafzı tahsis, mutlak sözü takyid ve mücmel kelamın mufassalı yoluyla tefsir ederek Kur'an âyetlerinin doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. İbn Abbâs bu yöntemi uygularken anlamı, bağlamın delaleti ve sebebi nuzûl çerçevesinde tesbit etmeye çalışmıştır.²²¹ Eğer anlam Arap örf ve geleneklerle irtibatlıysa bu durumu belirterek toplumsal ilişkiler çerçevesinde İslam'ın hangilerini tashih, hangilerini kabul hangilerini reddettiğini açıklamıştır. Bu husus Kur'an'ın kendisini beyan ettiğini bizlere göstermektedir.

2.4. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Hadis ile Tefsiri ve Yöntemi

Sünnet İslam hukuk usûlünde Kur'an'dan sonra ikinci kaynaktır. Sünnet, Kur'an'ı tefsir etmede de büyük bir öneme sahiptir. O bir takım manalarını şerh, mücmelini beyan, mutlakını mukayyed, Umum lafzını tahsis ederek Kur'an'ı ilahi murad doğrultusunda anlaşılır hale getirmektedir. Kur'an, bahsi geçen hususları belirlemiş sahâbe-i kiramda bunları bizlere nakletmiştir. Kur'an, Peygamberin (s.a.v.) bu rolünü bizlere şöyle bildirir: "İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için sana zikri indirdik. Umulurki

²¹⁶ Talâk, 65/4.

²¹⁷ Bkz. Cassâs, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Sadık Kambâvî), Beyrut, 1992, Dâru İhyâi'l-Kutup, 2: 327.

²¹⁸ Nisâ, 4/2.

²¹⁹ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Ahkâmu'l-Kur'ani'l-Kerim*, (thk. Sadeddin Ünal), İst. 1996, Merkezi Buhûsi'l-İslamiyye, 1: 241.

²²⁰ Nisâ, 4/6.

²²¹ Hamdi Şeyh, a.g.e. s. 65-70.

düşünürler”²²² “Biz sana kitabı ancak ihtilaf ettikleri hususlarda açıklamalarda bulunasın ve iman eden kavme hidâyet ve rahmet olması için gönderdik.”²²³

Sünnet Allah’ın (c.c.) kitabında bildirdiklerini pekiştirmektedir. Nisâ sûresindeki şu âyetin " لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل " *“birbirinizin mallarını batıl yolla yemeyin”* te’vilinde sahâbe Resulullahtan, (s.a.v.) *“Müslüman bir kimsenin malı, ancak gönül rızalığıyla verdiği helal olur”²²⁴* hadisini naklederek âyeti tefsir etmiştir. İbn Hazm İrbâd b. Sâriye’den rivayetle Resulullah’ın şöyle dediğini belirtmektedir. *“ Bir gün Resulullah (s.a.v.) geldi ve insanlara hitap etmeye başladı: sizden biriniz koltuğunda oturur bir halde, Allah (c.c.) Kur’an’da belirttiği haramlardan başka bir şeyi haram etmediğini düşünebilir. Allah’a yemin ederim ki, ben emir verdim nasihat ettim ve Kur’an’daki kadar bir hususu da yasakladım.”²²⁵* İmam Şafî de şöyle demektedir: *“ Resulullah’ın sünneti, hâs ve umum bildiren lafızlar yoluyla Allah’ın anlamdan muradını beyan eder. Sonra Allah’ın kitapta belirttiği hükmün hikmetini belirterek yalnızca ona tabi olunmasını ister. Bu husus Allah’ın yarattıklarından Resulullah’a verilmiş bir özelliktir.”²²⁶* Vermiş olduğumuz âyet, hadis ve diğer deliller Peygamberin Kur’an’ı tefsir etmesi onun gönderiliş amaçlarından olduğunu beyan etmektedir. Bu sebepten ötürü Peygamberden geldiği sabit haberler Kur’an’ı anlamada ve yorumlamada temel karinelere sahiptir.

Sünnetin Kur’an’ı açıklarken uyguladığı yollardan bir tanesi de mücmel olarak inzal olan hükümleri mufassal hale dönüştürüp açıklamasıdır. Örneğin Allah, (c.c) "وأقيم الصلاة وآتوا الزكاة" *“Namazı ikame edin ve zekâtı veriniz...”²²⁷* âyetinde namazın ikame edilmesi ve zekât vermenin hükmü bu âyette mücmel olarak belirtilmişken sünnet ise bu hususu mufassal olarak beyan etmiştir. Peygamber (s.a.v.) *“namazı benden gördüğünüz gibi kılın”²²⁸* buyurarak fiiliyle namazın kaç rekât olacağını, nasıl kılınacağını ve vakitlerini açıklamıştır. Yine zekât miktarını ve vucubiyet zamanını, *“yağmur veya doğal su kaynaklarından sulanan ürünlerinin zekât miktarı onda bir, emek harcanarak getirilen su ile sulanan ürünlerin zekâtı bunun yarısıdır”²²⁹* diyerek belirlemiştir. Hayvanlarda

²²² Nahl, 16/44.

²²³ Nahl, 16/64.

²²⁴ Dârekutî, Ali b. Ömer, Sünen, (thk. Adil Ahmed Abdu’l-Mevcûd), Kahire, 2001, Dâru’l-Ma’rife, 3:26.

²²⁵ İmam Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şakir), Kahire, 1940, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, s.79.

²²⁶ Âmidî, Ali b. Muhammed et-Tağlibî, *el-İhkâm fî Us’uli’l-Ahkâm*, (thk. Abdurrezzak Afifi), Medine, 2015, Mektebetu’l-İslami, 2:115.

²²⁷ Bakara, 2/43.

²²⁸ Buhârî, *Sahih*, 1: 162.

²²⁹ Buhârî, *Sahih*, 2: 155.

ürünlerde ve gümüşte verilmesi gereken zekât miktarını da “ *beş vesaktan*²³⁰ *daha az üründe sadaka yoktur. Beş zevdden*²³¹ *daha az develerde zekât yoktur. Beş ukiyyeden*²³² *daha az gümüşte zekât yoktur,*”²³³ diyerek tesbit etmiştir.

Peygamberimiz (s.a.v.) âyetleri beyan ederken tahsis üslubunu kullanmıştır. Örneğin, "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّانِ" "Allah size (miras hakkında) erkek çocuklarınıza kız çocuklarına verdiğiniz payın iki mislini vermenizi emretmektedir..." âyetinin umuma şamil hükmünü sünnet tahsis ederek Müslüman kişinin inkâr edene, inkâr edenin Müslüman kişiye mirasçı olamayacağını belirterek tahsis etmiştir.²³⁴ Sünnet Kur'an'da bulunan mutlak hükümleri belirleyerek sınırlarını tesbit etmiş, nassın anlamını açıklığa kavuşturmuştur. "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" "hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin"²³⁵ âyeti mutlak bir kesme bildirmektedir. Elin nereden ve ne kadar kesileceğini beyan etmemektedir. Peygamber (s.a.v.), "dört dinar ve daha fazla miktarda el kesilir"²³⁶ diyerek hırsızlıkta asgari miktarı belirlemiş/takyid etmiştir. İbn Cerîr Taberî (ö. 310/923) tefsirinde şöyle demektedir: "Allah'ın (c.c.) Kur'an'da Peygamberine indirdiği ve te'vilinin bilinmediği âyetlerin beyanını resul (s.a.v) yapmıştır. Emir, yasadık, nafîle ameller, yasağın sınıfları vs. Kur'an ahkâmının tüm yönleri Resulullah tarafından nassın te'vili veya ümmetine yol gösteren nassların delaletiyle açıklanmıştır."²³⁷

Sünnet Peygamberin (s.a.v.) sadece sözlerini kapsamamakta bilakis fiillerini ve ashabının fiillerinden tasdik ettiklerini de kapsamaktadır. Resulullahın niyetinin öyle olduğunu gösteren delil ile birlikte mücmelin beyanı, umum lafzın tahsisi mutlak hükmün takyidi hususunda usülcüler ittifak etmişlerdir.²³⁸ "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا" "Hırsız erkek ve hırsız kadının işledikleri suça Allah'tan bir yaptırım olarak ellerini kesin" âyeti bu duruma örnektir. Fiili sünnet, kesmenin dirsekten olacağını bizlere göstermiştir.²³⁹ Amr İbnu'l-Âs bir savaşta hastayken cünüplükten ötürü namaz için teyemmüm yaptı ve beraberinde olan sahâbîlerin hiç biri onun bu durumuna itiraz

²³⁰ Vesak; altmış sa' miktarında bir ölçektir. Bkz. İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim Ebû'l-Fadl Cemaluddin, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, 2010, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 15; 418.

²³¹ Zevd; üçten on, onbeş, yirmi veya otuza ulaşan deve sürüsü. Bkz. İbn Manzûr, a.g.e. 3: 479.

²³² Ukiyye, çoğulu evâk gelir. Ağırılığı ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilir oniki dirhem miktarında bir ölçektir. Bkz. İbn Manzûr, a.g.e. 8: 179.

²³³ Buhârî, *Sahih*, 2: 156.

²³⁴ Ebû Dâvud, *Sünen*, 2:113.

²³⁵ Mâide, 5/38.

²³⁶ Buhârî, *Sahih*, 8: 199.

²³⁷ Taberî, *Tefsir*, 1:25.

²³⁸ Muhsin Abdulhamid, *Dirâsetün fi Usûli't-Tefsir*, Kahire, 1984, Dâru's-Sekâfe, s. 119.

²³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1: 159.

etmediler. Amr İbn Âs, Nisâ sûresindeki “*Kendinizi Öldürmeyin elbette Allah size merhametlidir*”²⁴⁰ âyetini kendisine delil almıştı. Medine’ye döndüklerinde durumu Peygambere haber verdiler. Oda gülümseyerek bu eylemi onaylamıştır.²⁴¹

Sünnetin Kur’an’ın umum lafızlarını tahsis etmedeki etkisi tartışma götürmez bir hakikattir. Mesela “احلّ لكم ما وراء ذلكم” “...*bunun dışındakiler size helal kılındı...*”²⁴² bu cümle umum ifade edip âyette belirtilenler haricinde kalanlarla nikahın helal olduğuna delalet etmektedir. Lakin Peygamber (s.a.v.), “*kadın amcası ve dayısıyla nikâh kıyamaz*”²⁴³ diyerek umum lafzı tahsis ederek hangi kişilerle nikâh kısıllacağını belirlemiştir. Mütevatir sünnette Kur’an’ı tefsir eden bir bilgi geldiğinde reddi söz konusu edilemez. İhmal de edilemez. Bizler bu bilgiyi almak ve içeriğiyle de Haşr sûresinde geçen “*Resul size ne getirmişse alın ve size ne yasaklamışsa onu terk edin,*”²⁴⁴ âyetinin hükmü gereğince de amel etmekle sorumluyuz. İbn Teymiyye (728/1238) şöyle demektedir: “Peygamberden geldiği sabit bir hadis Kur’an’ı tefsir etmişse dilbilimcilerin veya başkalarının sözleriyle istidlal yapılamaz”²⁴⁵

Sünnet haberi ahad olarak Kur’an’ı tefsir etmektedir. Bu durumda haberi nakleden kişinin de sikâ olması şart koşulur.²⁴⁶ Allah ve Resulünden gelen haber olması cihetiyle sikâ haberle amel etmek gereklidir. İbn Hazm (ö. 994/1064) sikâ raviden gelen ahad haberin dinin asıllarından olduğunu belirtmektedir.²⁴⁷ “ليس بأمايبكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل” “*Durum ne sizin kuruntularınıza ne de ehl-i kitabın kuruntularına göredir. Her kim bir kötülük işlerse onun karşılığını görür...*”²⁴⁸ bu âyetle ilgili olarak Hz. Ebû Bekir Peygambere (s.a.v.) “*bu âyetten sonra kurtuluş nasıl olacak diye sormuş. O da (s.a.v) Allah seni bağışlasın ey Ebû Bekir, hastalanmıyor musun, kaza başına gelmiyor mu? Deyince Ebû Bekir’de evet öyledir ey Allah’ın resulü* der. Peygamberde işte bunlar âyette belirtilen karşılıktır” diyerek, âyeti açıklamıştır.

Geçen örnekler Peygamberin (s.a.v.) âyeti âyetle, âyeti kendi sözleriyle beyan ettiğini göstermektedir. Onun duasına mazhar olmuş, peygamberin hane-i saadetine girip

²⁴⁰ Nisâ, 4/29.

²⁴¹ Ebû Dâvud, Sünen, 1: 92.

²⁴² Nisâ, 4/24.

²⁴³ Buhârî, *Sahih*, Nikâh, 27; Müslim, *Sahih*, Nikâh, 37.

²⁴⁴ Haşr, 59/7.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne'l-Hakki ve'l-Bâtl*, Dimeşk, 1997, Müessesetü'r-Risâle, s. 78.

²⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 105.

²⁴⁷ Âmidî, a.g.e. 1:107.

²⁴⁸ Nisâ, 4/123.

özeline vâkıf olmuş biri olarak İbn Abbâs öğrendiği bu yöntemi sürdürmüş ve Kur'an derslerinde de uygulamıştır. Şimdi bu aşamada İbn Abbâs'ın Kur'an tefsirinde sünnetten nasıl istifade ettiğini örneklerle açıklamaya çalışalım.

İbn Abbâs'ın Kur'an-ı Kerimi hadisle tefsir metodu Peygamberden (s.a.v.) öğrendiği fiili durumla mutabıktır. O birçok hadis nakletmiştir. Kuvvetli hafızası ve zekâsı sebebiyle bunlardan istişhat ve istidlallerde bulunmuştur. Taberî Ali b. Ebî Talha tarikiyle İbn Abbâs'ın "يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحلَّ الله لكم" "*Ey iman edenler Allah'ın size helal kıldığı iyi şeyleri haram kılmayın*" âyeti hakkında şu te'vili yaptığını belirtmektedir: "*Onlar şu şekilde konuşan Peygamberin ashabından bir topluluk hakkında inmiştir: 'erkeklik uzvumuzu keselim, dünya şehvetlerini bırakalım ruhbanların yaptıkları gibi yeryüzünde dolaşalım.'* Bu konuşma Peygambere ulaşınca birilerini onlara gönderip çağırdı ve konuşmaları hatırlatılınca onlar evet dediler. Bunun üzerine Resulullah da şöyle bir konuşma yaptı: *fakat ben oruç tutar ve iftar ederim, namaz kılar ve uyurum, kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimi alırsa o bendendir kim de benim sünnetimi almazsa benden değildir.*"²⁴⁹ İbn Abbâs burada âyeti Peygamberin hadisiyle tefsir ederek konuşmalarında beliren anlayışın İslamda olmadığını belirtmektedir. İbn Abbâs böylece vahyi ilk elden alan kişinin yorumuyla meseleye yaklaşarak bilimsel bir yöntem de takip etmiş olmaktadır.

İbn Abbâs'ın Kur'an'ı hadisle tefsir etmede kudretini gösteren diğer bir örneğe bakalım. İbn Abbâs kendisine kasden adam öldürüp sonra tevbe eden, hidâyete eren ve salih amel işleyen kişi hakkında sorulunca hadisle özdeş kendi fikrini belirterek şöyle demiştir: "yazıklar olsun! Nerede hidâyet? Ben Peygamberinizi şöyle derken dinledim: Öldürülen şahıs, katilin yakasına yapışmış olarak gelir ve şöyle der: Ya rabbi buna sor beni niçin öldürdün? Vallahi Allah (c.c.) bu durumla alakalı âyet indirmiş ve nesh de etmemiştir."²⁵⁰ Yine o Fâtiha sûresindeki "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" "*gazaba uğramışların ve sapıtmuşların yoluna değil*"²⁵¹ âyetini Peygamberden naklettiği hadisle tefsir etmektedir: "*Gazaba uğramışlar Yahudiler, sapıtmuşlar ise Hristiyanlardır.*"²⁵²

²⁴⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Riyâdu's-Salihîn*, Dımeşk, 1994, Dâru'l-Meârifî'l-İslamiyye, s. 127.

²⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9: 512; Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 137.

²⁵¹ Fâtiha, 1/7.

²⁵² İbn Kesîr, *Umdetu't-Tefsir ani'l-Hafiz İbn Kesir*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Medine, 2005, Dâru'l-Vefa, 1: 82.

"كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة" *Tevrat inzal edilmeden önce İsrail'in (Yakup (a.s) kendine yasak ettikleri hariç tüm yiyecekler Beni İsrâile helaldî.*"²⁵³ Âyetin tefsirinde İbn Abbâs şöyle demektedir: "Yahudi erkeklerden bir topluluk Peygambere geldi ve şöyle dediler: Ya Eba'l-Kasım yalnızca peygamberlerin bileceği helallerden soracağız bize haber verebilir misin? Sordukları sorulardan bir tanesi, Tevrat inzal olunmadan önce İsrail'in kendisine haram ettiği yiyecekti." Peygamber (s.a.v) onlara şöyle dedi: "Tevratı Musa'ya (a.s) inzal eden Allah için size söylüyorum. İsrail (a.s) hastalanmış ve hastalığı geçmemiş ve en sevdiği içecek ve yiyeceği kendine yasaklayacağına dair şifa bulmak için adak adamıştı. Onun en sevdiği yiyecek deve eti, en sevdiği içecek ise deve sütüydü. Topluluk bunun üzere hep beraber evet doğrudur dediler."²⁵⁴

İbn Abbâs'a "القد كان لسبباً في مسكنهم آية" "Sebe'nin meskenlerinde kendileri için ibret vardır"²⁵⁵ âyetinde geçen 'Sebe' kelimesi hakkında bir kişi, Sebe nedir, bir kadın mı yoksa bir toprak parçası mı? Şeklinde bir soru sorduğunda şu şekilde cevaplamıştır: "Sebe, on erkek çocuktur. Bunların altısı Yemende dördü ise şamda ikamet etmişlerdir. Yemende ikamet edenlerin hepsi Arap olup şunlardır; Müzhiç, Kinde, Ezd, Eş'ariler, Enmâr ve Himyer kabileleridir. Şamda ikamet edenler ise; Lahm, Cüzam, Amile ve Ğassân kabileleridir."²⁵⁶ Yine İbn Abbâs, "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم" "Yasaklanmış büyük günahlardan kaçınırsanız hatalarınızı kapatır şerefli bir şekilde (cennete) girdiririz"²⁵⁷ âyetinin tefsirinde Peygamberden nakille şöyle demektedir: "özürsüz olarak her kim iki namazı cem ederse büyük günahların kapısına adım atmıştır."²⁵⁸ İbn Abbâs'ın hadis ile Kur'an'ı tefsirine dair bir örnek daha verip bu konuyu bitirelim. "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام" "... Kendisi adına isteklerde bulunduğunuz Allah'a isyan etmekten ve akrabalık ilişkilerini kesmekten sakının..."²⁵⁹ İbn Abbâs bu âyeti Resulullahtan şu hadisi naklederek tefsir etmektedir: "Akrabalık bağlarını gözetin. Çünkü bu husus dünya hayatınız için daha kalıcı ve ahiret yaşamınız

²⁵³ Âl-i İmrân, 3/99.

²⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 273; Bennâ, Ahmed Abdurrahman ve Bahîrî, Muhammed Abdulvehhab, *el-Fethu'r-Rabbânî li Tertibi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, 2009, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 18: 105.

²⁵⁵ Sebe, 34/15.

²⁵⁶ Bennâ ve Bahîrî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, 18/250.

²⁵⁷ Nisâ, 4/31.

²⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsir*, 2: 484.

²⁵⁹ Nisâ, 4/1.

içinde daha hayırlıdır."²⁶⁰ Vermiş olduğumuz şahitler İbn Abbâs'ın Kur'an'ı sahih hadislerle tefsir ettiğini bizlere göstermektedir. O, eğer hadisi destekleyen bir âyet tesbit etmiş ise tefsirinde bunu da kullanmıştır. Aksi durumda ise hadis ile yetinmiş âyet zikretmemiştir. Tefsirini yaptığı âyetin anlamına işaret ederek sadece hadisle alakasını göstermiştir.

2.5. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsirde İctihatları ve Bu İctihatların Dayandığı Esaslar

Konuya Nesâî'nin (ö. 303/915) tahric ettiği şu hadisle başlamak yerinde olacaktır. Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653) anlatmaktadır. *"Bir şey talep ettiğinizde Allah'ın (c.c) kitabına bakınız, Allah'ın kitabında bulamadığınızda Resulullahın sünnetine bakınız, Peygamberin sünnetinde bulamadığınızda müslümanların üzerinde icma ettiği hususlara bakınız, müslümanların icmasında da bulamadıysanız kendi görüşünüzle icthad ediniz. Ben korkuyorum, çekiniyorum da demeyiniz. Çünkü helalda bellidir haramda. Bunun ikisi arasında şüpheli hususlar vardır. Şüpheli gördüklerinizden hoşunuza gidenleride gitmeyenleride bırakın."*²⁶¹ İbn Abbâs'da yukarıdaki hadiste belirtilen usüle uymuş ve öyle davranmıştır diyebiliriz. Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814) Ubeydullah b. Ebî Yezid'den (ö. 67/686) nakille şöyle demektedir: *"İbn Abbâs'a bir soru yöneltildiğinde Kur'an'da mevcut ise haber veriyordu, Kur'an'da mevcut değilse Resulullah'ın sünnetinden bildiriyordu, Kur'an ve sünnette bulunmuyorsa Ebû Bekr ve Ömer'in (R.A) hükümlerinde ve uygulamalarında varsa bunlardan haber veriyordu. Bunların tümünde bulunmadığında ise kendi görüşüyle icthad ederdi."*²⁶²

İbn Abbâs ve diğer sahâbîler icthad ederken kıyas, Müslümanların maslahatını gözetme ve seddi zerâi üslubunu kullanmışlardır. Çünkü mefseti engellemek menfeati celb etmekten evladır. Allah'ın haram kıldığı hususlar ümmetin menfeatinidir. İbn Haldun'un belirttiği üzere kıyas birbirine benzer cüz'i durumlar için kullanılmıştır. Sahâbe sabit naslarda geçmeyen olayların ekseriyetini sabit olan nassa kıyas etmiş ve yorumlamıştır.²⁶³ Maslahat gözetilerek yapılan icthatlarda sahâbe şeriatın hedeflerini gözetmiş ve müslümanların maslahatına olan uygulamalar gerçekleştirmişlerdir. Allah'ın haram kıldığı bir hususta o yasakla alakalı tüm yollarda haram kılınmıştır. Allah'ın helal

²⁶⁰ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, 2: 117.

²⁶¹ Nesâî, *Sünen*, 8: 230.

²⁶² Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdussamed, *Sünen*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Beyrut, 2000, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1: 17.

²⁶³ Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Abdullah Muhammed Derviş), Bağdat, 2004, Dâru Ya'rib, s. 218.

kıldığı bir husus için helal olan tüm yollar da helal kılınmıştır. Helale ulaştıran tüm yollar helal kılınmıştır. Anlayışı üzerine bina edilen seddi zerâi ilkesi sahâbe tarafından dikkatli bir şekilde uygulanmıştır.

Doğru içtihat kurallarının temelini sahâbe-i kiram atmış ve yaşamlarında uygulamışlardır. Mesela İbn Abbâs "وإذ تأذن ربك ليعثنَّ عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب" "Bir vakit Rabbin onlara kıyamet gününe kadar azabın en kötüsünü tattıracak kişileri kesinlikle göndereceğini bildirmişti..."²⁶⁴ âyetinin tefsirinde içtihatla bulunarak şöyle demiştir: "Azabın en kötüsü cizyedir. Muhammed (s.a.v) ve ümmeti kıyamet gününe kadar onları bu şekilde cezalandıracaktır."²⁶⁵ Yine "إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء" "âyetlerimizi yalanlayanlar ve onlara karşı büyüklenenlere göklerin kapıları açılmayacaktır..."²⁶⁶ âyetinin tefsirinde İbn Abbâs "onların amellerinden hiçbirini Allah dikkate almayacak ve onlar hakkında da hiçbir kimsenin duası kabul edilmeyecektir"²⁶⁷ der.

İbn Abbâs, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Ebû Musa el-Eşârî ve Hz. Ömer'in görüşlerine, gelen âyetin tefsirinde muhalefet etmiştir. "فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث" "Bundan daha fazla iseler üçte birine ortaklırlar."²⁶⁸ Ömer İbn Hattab anne bir kardeşlerin âyette belirtilen üçte bir payda bir ayrıcalıklarının olmadıklarını, mirasta hak sahibi olan herkes taksim esnasında hazır bulunduğu takdirde anne baba bir erkek ve kız kardeşlerin mirastan mahrum olacakları görüşündedir. Bu sebeple Ömer (R.A) öz kardeşlerin anne bir kardeşlerle beraber üçte bir hisseye ortak olmaları gerektiğini belirtmektedir. Böylece bu hisse erkek kadın ayırt edilmeksizin herkese eşit dağıtılmaktadır. Bu durum istihsan delilinin gereğidir. Çünkü onların tümü aynı anneden olmaları bakımından meyyite eşit mesafededirler. İbn Abbâs ise âyette belirtilen üçte bir hissenin sadece anne bir çocukların hakkı olduğu görüşündedir. Anne baba bir, erkek ve kız kardeşlerin bu paya ortak olamayacaklarını belirtmektedir. Şâyet mirastan alacakları bir hisse kalmaz ise erkek tarafından mirasa hissedar olabilmektedirler. İbn Abbâs bu görüşünü erkek tarafından akrabaların mirasa ortak olma hususunu naklederek delillendirmektedir. Hukukta daha kuvvetli bir delilin daha zayıf bir delile hamledilmesi bilinen bir durum değildir.²⁶⁹

²⁶⁴ A'râf, 7/167.

²⁶⁵ Taberî, *Tefsir*, 9: 102.

²⁶⁶ A'râf, 7/40.

²⁶⁷ Taberî, *Tefsir*, 8: 176; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 3: 83.

²⁶⁸ Nisâ, 4/12.

²⁶⁹ Abdullah Ebû Suûd Bedr, *Tefsiru's-Sahâbe*, Riyad, 2000, Dâru İbn Hazm, s. 186.

Sihhat şartlarını taşıyan rey ile tefsir, kati nasla sabit rivayet tefsiriyle çelişirse kabul edilmez. Çünkü rey içtihatdır ve nassın bulunduğu yerde içtihat yapılmaz.²⁷⁰

İbn Abbâs'ın tefsirini ve içtihatlarını incelediğimizde, te'vil ve içtihatları kendi anlayışının ve kavrayışının derinliğinden, bilgisinin kapsayıcılığından ve istinbat etmedeki kudretinden kaynaklandığını fark ederiz. Örneğin "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" "Bundan ötürü Benî İsrâile şunu yazdık: 'her kim bir cana karşılık ve fesat çıkartma karşılığında olmaksızın bir kişiyi öldürürse insanların tümünü öldürmüş gibidir. Her kim de bir kimseyi yaşatırsa insanların tümünü yaşatmış gibidir'..."²⁷¹ âyetinin tefsirinde İbn Abbâs, 'nefs' kelimesinden maksadın peygamber veya adaleli yönetici olduğunu belirtmiştir.²⁷² Araplar ve Mevâlî arasında "أو لامستم النساء" "kadınlara dokunduğumuzda"²⁷³ âyetinde geçen "لامستم" kelimesinin 'cimâ'anlamında mı yoksa başka bir anlamda olduğu mu hususunda anlaşmazlık çıkmış, durumu İbn Abbâs'a anlattıklarında verdiği cevabı Said b. Cübeyr şöyle ifade etmektedir: "el-Messu, el-lemsu ve el-Mübâşeretu kelimelerinin hepsi 'cimâ' anlamındadır. Allah (c.c) dilediğiyle istediği şekilde kinaye yapar."²⁷⁴ Taberî, Ömer'in (R.A) bu âyet hakkında insanlara soru yönelttiğini lakin sadra şifa cevabı İbn Abbâs'tan aldığını belirtmektedir.²⁷⁵

Bir kişi İbn Abbâs'a gelip, "kadınlar adet günlerindeyken ilişkiye girme yasağı, "Kadınlar sizin tarlanızdır tarlanıza her nerden isterseniz gelin"²⁷⁶ bu âyete rağmen nasıl yasak olur dediğinde İbn Abbâs; "arka taraf tohum ektiğin tarla mıdır?" diyerek cevaplamıştır. Âyetin "أتى شئتم" "nasıl isterseniz" kısmına kadar olan cümle ilişkide zaman mekân ve durumu anlatmaktadır. Maksatta dışılık uzvundan kinaye edilen "حرث" "tarla" lafzıdır. Arka taraf ise tohum ekilen yer değildir. Âyette geçen "أتى" lafzı tefsirlerde hal, durum ifade eden "كيف" edatıyla tefsir edilmektedir. Mekân ifade eden "من أين" lafzıyla yorumlanmamaktadır.²⁷⁷

Kur'an'da bazı lafızlar az kullanıldığından veya bir mana için bölgeden bölgeye farklı lafızların kullanılması ve bir lafzın birden fazla anlama gelmesi nedeniyle

²⁷⁰ Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1981, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, s. 293.

²⁷¹ Mâide, 5/32.

²⁷² Taberî, *Tefsir*, 12: 436, şâhit no: 11771.

²⁷³ Nisâ, 4/43.

²⁷⁴ Taberî, *Tefsir*, 12: 309, Hadis no: 9581.

²⁷⁵ Taberî, *Tefsir*, 3: 357.

²⁷⁶ Bakara, 2/223.

²⁷⁷ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 241.

anlaşılmasında zorluk yaşanmaktadır. Bu tür lafızlar Kur'an ilimlerinde lafız yönünden müteşabih kelimeler içerisinde değerlendirilir. Mesela "فاطر" kelimesinin anlamını İbn Abbâs Kuyu başında tartışan iki bedevinin sözlerinden hareketle anlamıştır.²⁷⁸ Bu kelime az kullanılması sebebiyle o ana kadar İbn Abbâs tarafından anlaşılammıştır. Delaleti bakımından birden fazla anlama gelen "يمين" kelmesi Sâffât sûresindeki "فراغ عليهم ضربا باليمين" "Üzerlerine yürüdü ve sağ elle vurdu"²⁷⁹ "يمين" lafzı zahir anlamıyla "sağ el" anlamında kullanılmıştır. Bu lafzın diğer anlamı kinaye yoluyla "kuvvet, güç" manasına gelmektedir.²⁸⁰

İnsanların ekseriyetinin manasını kavramakta zorlandığı bir diğer husus hazf ile yapılan îcâzdır. Arap dilinin bir özelliği olan bu husus Kur'an'da sıkça kulalnılmakta ve İleri düzeyde Arapça bilmeyi gerektirmektedir. Mesela "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع" "Yetimler hakkında adaletli davranmaktan çekindiğinizde hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar nikâhlanın."²⁸¹ Âyetinde hazfler olmuştur. Bunlar cümlede uygun olarak yerleştirilmediği takdirde anlam da bozuk olmaktadır. Âyetin takdiri şöyledir: "Evlendiğiniz zaman yetim kızlara adaletli davranmaktan çekiniyorsanız onlarla evlenmeyin. Hoşunuza giden başka kadınlarla evlenin."²⁸²

Taberî'nin (ö. 310/923) İkrime'den rivayet ettiği bir haberde Nâfi' b. Ezrak (ö. 64/684) İbn Abbâs'a şöyle demektedir: "Kalpleri kör, basiretleri kapalı kimseler Allah'ın (c.c) 'onlar oradan çıkamayacaklardır'²⁸³ demesine rağmen günâhkar topluluğun cehennemden çıkacağını iddia etmektedir." deyince İbn Abbâs ona " yazıklar olsun sana bir üstteki âyeti oku. Bu âyet inkâr edenler hakkındadır," dedi. Âyeti incelediğimizde Nâfi' b. Ezrak'ın âyeti bağlamından çıkartarak okuduğunu anlarız. Böyle oluncada zamirin işaret ettiği isim karışmakta ve din farkı gözetilmeksizin tüm günâhkarlar anlaşılmaktadır. Bu sebepten dolayı İbn Abbâs cehennemden çıkamamanın inkâr edenlere özel bir durum olduğunu İbn Ezrak'ın anlaması için âyetin üst tarafına bakarak okumasını talep etmiştir. Bu olay vasıtasıyla bizler bir âyetin delalet ettiği maksadın

²⁷⁸ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, s. 481.

²⁷⁹ Sâffât, 37/93.

²⁸⁰ Ragıp el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredâtu Garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid keylânî), Dımeşk 2009, Dâru'l-Kalem, s. 394.

²⁸¹ Nisâ, 4/3.

²⁸² İbn Kesir, *Tefsir*, 1: 371.

²⁸³ Mâide, 5/37.

anlaşılması için bağlamından koparılmaması ve müteşabih âyetlerin muhkem âyetler ışığında anlaşılması gerektiğini görmekteyiz. Verdiğimiz örneklerden İbn Abbâs'ın konuya hâkim olduğu, Müteşabih âyetleri muhkem âyetler dışında yorumladığı anlaşılmaktadır.

2.6. Abdullah İbn Abbâs'ın Tefsirde Peygamberin Siyerinden ve Arap Adetlerinden Faydalanması

İbn Abbâs Peygamberin sîretini ayrıntılarıyla bilen birisidir. Peygamberin yaşamındaki olayları ve âyetlerin sebep-i nuzûlunu, kimin hakkında nazil olduğunu ve nerede indiğini bilmesi nedeniyle olaylar ve âyetlerle bağlantıları mükemmel şekilde kurup te'vil yapmıştır. Kur'an âyetlerini incelikleriyle te'vil etmek Allah'ın muradının açığa çıkmasına sebep olurken müslümanların zor duruma düşmelerine de engel olmaktadır. İbn Abbâs, "والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم" "*savaş esiri olarak alınan kadınlar hariç muhsan kadınlar...*"²⁸⁴ âyetinin Hayber'in fethinde nazil olduğunu belirtmektedir. O gün Müslümanlar Ehl-i Kitaptan evli kadınları esir almışlardı. Bir kişi bu kadınlardan biriyle ilişkiye girmek istediğinde kadın benim eşim var deyince durum Resulullah'a (s.a.v) soruldu. Bu hadise üzerine Allah (c.c) Nisâ süresindeki âyeti indirdi. Buna göre müşrik esir kadınlarla ilişkiye girmekte bir sakınca olmamaktadır."²⁸⁵ İbn Abbâs Nisâ sûresi 94. âyetin sebebi nuzûlunu şöyle anlatmaktadır: "Bu âyet müslümanlığını ilan eden bir kişiyi kâfir zannederek öldüren Mikdat b. Esved hakkında nazil olmuştur. Durum Resulullah'a bildirildiğinde çok kızmış ve Mikdat'a ' sen şahadet getiren bir kişiyi mi öldürdün? Yarın ahirette bu söze karşı ne yapacaksın?' demiş, Allah (c.c) bu olay üzerine bu âyeti inzal etmiştir."²⁸⁶

Âyetlerin nerede ve hangi olaya binaen nazil olduğunu bilmenin önemini Ömer b. Hattâb ile İbn Abbâs arasında geçen şu diyalog net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ümmet arasında baş gösteren ihtilaflar üzerine Ömer b. Hattâb, İbn Abbâs'a: "Bu ümmet kiblesi ve Peygamberi bir olduğu halde nasıl olur da ihtilafa düşer?" der. İbn Abbâs, "Kur'an bizatihi bizlere nâzil oldu, onu okuduk, âyetlerin ne hakkında indiğini, nerede ve ne zaman nazil olduğunu biliyoruz. Vahyin nuzûlünün son bulmasından sonra gelenler Kur'an'ı okuyacaklar ama nuzûl sebebini bilmeyecekler. Bu durumda da mevzubahis konularda farklı farklı görüşler ortaya çıkacaktır, görüşler ortaya çıktığı zaman ise ihtilaf

²⁸⁴ Nisâ, 4/24.

²⁸⁵ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, 12: 470.

²⁸⁶ Taberî, Tefsir, 4: 463.

oluşacaktır.”²⁸⁷ Âyetlerin sebep-i nuzûlünü tesbit hususunda ulema bir takım kriterler koymuştur. Âyetin inzalıyla ilgili nedeni bildiren haber sahâbeye ulaşıyorsa kabul edilmiş, üzerinde içtihad edilmemiştir. Zikri geçen malumatlarda sahâbe düşmüşse, tâbiun dönemi tanınmış müfessirlerden biri tarafından iniş nedeni tasdik edilmişse bu tür bilgilerde kabul edilmiştir.²⁸⁸ Bu da İbn Abbâs’ın sebebi nuzûl ilmindeki konumuna önemine işaret etmektedir. Nitekim İbn Abbâs bu konuda kendisine başvuru alan ilk kişilerdendir.²⁸⁹

Sebeb-i nuzûl bahsi oldukça geniş bir konudur. İbn Abbâs’ın Kur’an tefsirinde bu bilgilerden istifade ettiğini bilmemiz yeterli olacaktır. Bu hususu anlamak için de verdiğimiz örnekler yeterli olacaktır. Bu noktada İbn Abbâs’ın âyetlerin tefsirinde Arap âdet ve geleneklerinden nasıl ve ne ölçüde faydalandığını bilmemiz onun geniş ilmini ve yeteneğini görmemize vesile olacak, âyetleri tefsir etme yönteminde kullandığı malzemeleri de görmüş olacağız.

Kur’an-ı Kerim insanların tasavvurlarını ve kullandıkları kavramları tashih etmek, tevhid inancıyla uyumsuz olan örf ve gelenekleri kaldırmak için gelmiştir. İbn Abbâs keskin bir basirete sahiptir. İslamdan önceki Arap yaşantısını ve kurallarını çok iyi bilmektedir. O bu bilgisini eski Arap yaşamını tasvir eden âyetlerin tefsirinde maharetle kullanmıştır. Vahyin iniş sürecindeki Müslümanların geneli, dönemlerinde gerçekleşen olayları, Kur’an âyetlerinin iniş sebeplerini, bu olaylarla irtibatlarını ve bölgelerini çevreleyen şartları biliyorlardı. Aynı zamanda Müslümanlar Arap geleneklerine ve kültürlerine vâkıftılar. İslam tevhid inancıyla bağdaşmayan bazı örf ve adetlere reddiye bildirince bu toplumun içerisinde yaşamakta olan müslümanlar muradullahı anlamakta zorlanmamışlar ve kabul etmişlerdir. Mesela haram ayları ertelemenin inkârda aşırı gitme olduğunu bildiren âyet,²⁹⁰ içkinin, kumarın, dikli taş ve fal oklarının şeytan işi pislik olduğunu bildiren âyet²⁹¹ ve evlere arka taraflarından girmenin takvalı bir davranış olmadığını bildiren âyet²⁹² nazil olunca âyetlerde geçen örf ve adetlere yabancı olmayan sahâbîler

²⁸⁷ Selkînî, *Abdullah b. Abbâs*, s. 84.

²⁸⁸ Zerkânî, Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut, 1990, Dâru'l-İlm, s. 68-69.

²⁸⁹ Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûl'un Rölü*, İst. 1994, Şule Yayınları. s. 71.

²⁹⁰ Tevbe, 9/37.

²⁹¹ Mâide, 5/90.

²⁹² Bakara, 2/189.

bunları garîbsemediler. Çünkü bunlar konuştukları dilin lafızları arasında ve kendi yaşantılarında zaten vardı.

İslam yayılıp mensupları artınca Kur'an'da geçen bu lafız ve adetleri anlamayan, bilmeyen insanlar oluştu. Çünkü bu insanlar farklı çevrelerden gelmişler, örf ve adetleri farklı kimselerdi. Arap yaşantısını, tavır ve davranışlarını bilmemek onlar için doğaldı. Ölü, boğulmuş, vahşi hayvanlar tarafından parçalanmış ve Allah adı anılmadan kesilen hayvanların etlerini yemek, o dönem Araplarının yeme davranışlarındandı. Allah (c.c) gelen âyeti inzal ederek bu adetleri tashih etmiş belli kurallara bağlamıştır. "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخقة والموقودة والمتردية والنطيخة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم" "Leş, kan domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen, boğulmuş, darbe almış, yüksekten düşmüş, boynuzlanmış ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış hayvanlar canları çıkmadan boğazladıklarınız hariç size haram kılındı. (Yine) dikili taşlar üzerinde kesilen hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız da size haram kılındı..."²⁹³ İbn Abbâs bu âyet ve benzerlerini Arap adet ve geleneklerini izah ederek tefsir etmiştir.²⁹⁴ İbn Abbâs, Nisâ sûresinde geçen ve kadınlara cebren mirasçı olmayı yasaklayan âyet²⁹⁵ hakkında şöyle demektedir: "Cahiliye döneminde biri ölüp geriye dul bir kadın bıraktığında erkeğin bir yakını elbisesini onun üzerine atar güzel ise evlenir çirkin ise ölünceye kadar hapseder ve mirasını alırdı."²⁹⁶ Başka bir rivayette İbn Abbâs bu âdeti şöyle anlatmaktadır: "Bir kişi öldüğünde erkeğin yakınları kadını almakta hak sahibiydiler. İsteyen o kadınla evlenir, isterlerse de başka biriyle evlendirirler veya evlendirmezlerdi. Ölen erkeğin yakınları bu hususta kadının akrabalarından daha öncelikliydi. Bu âyet bu uygulama hakkında nazil olmuştur."²⁹⁷

İki kız kardeşle, birini boşanmadan veya ölmeden evlenerek bir araya getirmek ve babasının boşadığı kadınla evlenmek cahiliye dönemi Arapların âdetlerindendi. Allah (c.c) bu husus hakkında şu âyetleri indirerek bu geleneği yasaklamıştır. "وأن تجمعوا بين" "Önceden evlenmek...sizlere haramdır."²⁹⁸ "لا تتكحوا ما نكح أبؤكم من النساء إلا ما قد سلف"

²⁹³ Maide, 5/3.

²⁹⁴ Buhârî, *Sahih*, Tefsir bölümü, s. 391; Taberî, *Tefsir*, 1: 155.

²⁹⁵ Nisâ, 4/19.

²⁹⁶ Buhârî, *Sahih*, Tefsir bölümü, s. 314; Taberî, *Tefsir*, 1: 102.

²⁹⁷ Buhârî, *Sahih*, Tefsir bölümü, s. 294. Taberî, *Tefsir*, 1: 101.

²⁹⁸ Nisâ, 4/23.

evlenilmiş olanlar hariç babalarınızın nikahladıkları kadınlarla evlenmeyin”²⁹⁹ İbn Abbâs bu âyetlerin babanın evlenmiş olduğu kadınla nikah kıymanın anne konumunda olması sebebiyle yasaklandığını belirtmiştir. İslamdan önce uygulanan bu husus vahyin inzalıyla yasaklanmıştır. İbn Abbâs şâyet böyle bir evlilik gerçekleşmiş ise bu evlilikten vazgeçilip dinin emirlerine uyulması gerektiğini söylemiştir.³⁰⁰

Kur’an’ı te’vil ve anlamlarını şerh ederken Peygamberin (s.a.v) sîretini ve Arapların örf, âdet ve geleneklerini bilmesi İbn Abbâs’ın işini kolaylaştırmıştır. Vermiş olduğumuz örnekler yeterince bu hususu açığa kavuşturmuştur. Bu mesele, İslam’ın toplumda yaptığı ıslahatları görmemiz bakımından ayrıca bir öneme sahiptir. Bu konuyla ilgili malumatlar vahyin insanları cahiliye bağnazlığından nasıl kurtardığını gözlerimiz önüne sermekte, âyetleri anlamamızı sağlamaktadır. İbn Abbâs Arap örf, âdet ve yaşantılarını Kur’an’ı te’vil ve âyetlerin gizli kalan yönlerini izah etmede faydalanmıştır.

2.7. Abdullah İbn Abbâs’ın Kur’an Tefsirinde Ehl-i Kitap Kaynaklarından Faydalanması

Peygamber (s.a.v) kâmil bir din ile gönderilmiş, sözleri, eylemleri ve uygulamalarıyla da bizlere bu dini açıklamıştır. Geçmiş ümmetlerin kıssalarını da bize haber vermiştir. Peygamber (s.a.v) Kur’an’da açıklamadık hiçbirşey bırakmamıştır. Ehl-i Kitaba da kitaplar nazil olmuş ama onlar bu kitapları tahrif etmişler, değiştirmişlerdir. Bu kitaplar son nazil olan kitapla nesh olunmuştur. Kur’an’da geçen, Ehl-i Kitapla ilgili hadiseler ve onlardan gelen malumatlar hakkında Peygamber (s.a.v) ne inkâr ne de kabul etme konumundadır. Ehl-i Kitaptan gelen malumatlara ihtiyaç duymadan son kitap Kur’an’ı rahatlıkla anlayabiliriz. Ebû Hureyre’den (R.A) gelen bir rivayette, “*Ehl-i Kitap Tevratı İbranice okuyorlar müslümanlara Arapça yorumluyorlardı. Peygamberde şöyle dedi: “Ehl-i Kitabı tasdik de etmeyin yalanlamayın da ve Allah’a, bize indirilen kitaba ve size indirilen kitaplara iman ettik deyiniz*”³⁰¹ denilmektedir. Yine Peygamber (s.a.v) şöyle demektedir: “*Bir âyet dahi olsa benden tebliğ ediniz. Beni İsrâîl hakkında bahsetmenizde bir sakınca yoktur. Her kim benim hakkımda yalan bir söz ederse cehennemde oturacağı yere hazırlansın.*”³⁰² Ehl-i Kitaptan gelen bilgiler Resulullah’tan gelen bilgilerle örtüşüyorsa, Peygamberi (s.a.v) tasdik kabilinden bunları kabul edebiliriz. Sahih bilgiyle

²⁹⁹ Nisâ, 4/22.

³⁰⁰ Nesâî, *Sünen*, 2: 382. Tefsir bölümü.

³⁰¹ Buhârî, *Sahih*, 1: 486, hadis no: 3461.

³⁰² Buhârî, a.g.e, 1: 547, hadis no: 4485.

tezat oluşturduğunda ise reddeder, müslümanları yanlış yönlendirmemesi için de yanlış bilgi olduğunu açıklarız. Kur'an'daki bilgiyle örtüşmüyor lakin tezatta oluşturuyorsa bu tür bilgiler Kur'an'ın mücmel inzal olmuş kıssalarının tafsilatı konumunda olduğundan ne tasdik eder ne de yalanlarız.

Resulullah'ın rahle-i tedrisinden geçmiş olan İbn Abbâs'ın meseleye bakışının farklı olduğunu söylemek, onun Ehl-i Kitaptan nakiller yaparak mushafı tefsir ettiğini söylemek abesle iştigal olur kanaatindeyiz. Sahâbenin Resulullah'a söz isnat etme hususunda son derece titiz olduğu aşikâr olan bir durumdur. Sahâbeden biri olan İbn Abbâs'ın farklı davrandığını düşünmek muhal bir durumdur. Bu tür ithamlarda bulunanlardan biri oryantalist Goldzıher'dir. İddiaya göre İbn Abbâs Kur'an'ı yedi, Tevratı ise sekiz günde bitirmektedir.³⁰³ Bu haberi incelediğimiz takdirde itham sahibinin; 'neden tevratı okuyorken incili okumuyor ve neden sekiz günde bir bu eylemi gerçekleştiriyor' sorularına cevap vermesi gerekir. Hâlbuki İbn Abbâs müslümanların Ehli Kitaba başvurmalarını, onlardan malumatlar alıp İslam kültürüne girdirilmesini reddetmektedir. Buhârî, İbn Abbâs'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: “*Ey Müslümanlar, Allah'ın peygamberine indirdiği kitap aranızdadır ve okumaktasınız. Allah;(c.c) Ehli Kitabın Allah'ın kelamını değiştirdiğini söylemekteyken neden onlara başvuruyorsunuz?*”³⁰⁴ Sahih senetle gelen böyle bir haber varken oryantalizm menşeli haberlere itibar etmek yersiz olacaktır.

Goldzıher, İbn Abbâs'ın Ka'bu'l-Ahbar ve Abdullah b. Selam gibi Yahudiyken müslüman olan kişilerden bazı bilgiler aldığını muteber kaynakların zikrettiğini iddia etmiştir.³⁰⁵ Goldzıher'in etkisinde kalan Ahmed Emin bu iddiaları tekrarlamakta ve önde gelen sahâbîlerin dahi peygamberin yasağına rağmen bu duruma düştüklerini söylemektedir.³⁰⁶ Aynı yöntem üzere kalem oynatanlardan biri de Seyyid Halil'dir. (ö. 1362/1943) o Kur'an tefsiriyle tanınmış sahâbîlerin özellikle İbn Abbâs'ın Yahudilik menşeli haberleri öğrenmek üzere müslümanlığı kabul etmiş Yahudi kökenli kişilere sorular sorduğunu Taberî'den alıntılararak zikretmektedir.³⁰⁷

³⁰³ , İslam Tefsir Ekolleri, s. 126.

³⁰⁴ Buhârî, a.g.e, 1: 406, hadis no: 2685, 3763, 7523,

³⁰⁵ , İslam Tefsir Ekolleri, s. 127.

³⁰⁶ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1984, Dâru'l-İlm, 1: 248.

³⁰⁷ Halil, Seyyid b. Ahmed, *Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an*, Kahire, 1954, Vekaletu'ş-Şarkiyye li's-Sekafe, s.37.

Goldziher ve diğerleri bu haberlerin Taberî'nin tefsirinde Ka'bu'l-Ahbar'ın İbn Abbâs tarafından yöneltilen soruya cevabı şeklinde geçtiğini bildirmektedirler. Bilgiyi incelediğimizde durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Taberî tefsirindeki rivayet şöyledir: “*Amr b. Said b. Beşşâr el-Kureşî Ebu Kuteybe aracılığıyla Abdullah b. Meyserete'l-Harrani'nin şöyle dediğini belirtmektedir; Şam halkından bir ihtiyara Ka'bu'l-Ahbar'ın mercan kelimesinin ne olduğunu sorduğunu işittim o da inciden daha değerli bir madde olduğunu söyledi, demektir.*” Rivayetten soran kişinin İbn Abbâs değil Ka'bu'l-Ahbar olduğu anlaşılmaktadır. Goldziher bu tür rivayetlerin çokluğundan bahsetmektedir ama tek bir rivayet dışında başka bir haber bulunmamaktadır. Bu rivayette İbn Abbâs'ın mevlası Ebû Cehdam'dan gelen rivayettir. Bu rivayette İbn Abbâs Ebû Celed'e ‘برق’ kelimesinin anlamını sormakta o da ‘su’ diye cevaplamaktadır.³⁰⁸ Cevap realiteyle uyuşmamaktadır. Hiçbir kimse bu cevabı vermemiştir. Tüm muteber eserlerde برق kelimesi ‘şimsek parıltısı’ anlamında geçmektedir.³⁰⁹ Bu rivayet sahih olsaydı bu anlamı pekiştiren sahih olan başka bir tarikle gelmiş bir haber niçin mevcut değildir?

Ehl-i Kitap hakkında rivayet edilen hadisleri incelediğimizde senedlerinin munkatı' olduğunu görürüz. Örneğin Bişr b. İsmail'in rivayet ettikleriböyledir. Bişr b.İsmail isimli şahıs bilinmeyen biridir. Rical kitaplarında da ismi geçmemektedir.³¹⁰

İbn Abbâs büyük bir âlim olup konuları birbirlerine karıştırmamıştır. Sahâbenin Ehl-i Kitaptan nakillerini daima tashih etmiş gereken cevapları vermiştir. Mesela bir adam gelip; Ka'bu'l-Ahbar'ın Kıyamet gününde güneş ve ayın kızgın iki öküz gibi getirileceklerini ve cehenneme atılacaklarını anlattığını söylediğinde kızmış ve onun yalan söylediğini Yahudiliği İslam'a sokmak istediğini belirtmiştir.³¹¹

İbn Abbâs'ın Ehl-i Kitap haberlerini bilmesi onları tasdik etmek için olmayıp onlara cevap vermek amacına matuftur. Onun israîliyyat kaynaklı haberlere karşı nasıl tavır takındığını üstte verdiğimiz örnekler yeterince göstermektedir. İbn Abbâs'ın Yahudilik ve Hristiyanlık menşeli haberlere verdiği cevaplar onun bu bilgilere vâkıf olduğunu göstermektedir. İbn Abbâs'ın tefsiri, dönemindeki ilimlere vukufiyetinin bir

³⁰⁸ Taberî, *Tefsir*, 13: 82.

³⁰⁹ Ragıp el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 118-119.

³¹⁰ Hamdi Şeyh, *et-Tefsiru'l-Luğavî*, s. 140.

³¹¹ Hüseyin Said, *İkra' İbn Abbâs ve Medresetehu fi't-Tefsir*, Kahire, 2001, Mektebetu Risaleti'l-Kur'an, s. 169.

sonucudur. Bu sebeple Ehl-i Kitaptan nakilde bulunmaksızın Müslümanlara gizli kalan birçok malumatı açıklayabilmiş, Yahudilikten ve Hristiyanlıktan gelen ve İslami ilkelerle karışan birçok hususu da netliğe kavuşturabilmiştir. Mesela İbn Abbâs şöyle demektedir: “*Beni İsrâil’de kısas vardı lakin diyet mevcut değildi. Allah bu ümmete kolaylık sağlayarak kasden öldürmede ve yaralamalarda diyeti kabul etmiştir.*”³¹² Verdiğimiz örnekler İbn Abbâs’ın anlayışları düzelttiğini, ehli kitabın yalanlarına cevap verdiğini, Müslümanları onlara başvurmaktan sakındırdığını ortaya koymaktadır. Yoksa onları merci kabul edip istifade ettiğini göstermemektedir. Resulullah’ın özel duasına mazhar olmuş onun terbiyesiyle yetişmiş bir kişinin peygambere muhalif davrandığını iddia etmek ilmi mirasını ve saygınlığını önemsememektir.

Abdullah İbn Abbâs döneminde Arap ulusu ümmî bir topluluk olması nedeniyle tarihi bilgilerin sınırlı olduğu bilinen bir şeydir. Tarihe dair her türlü malumat, kayıt altına alınmaksızın sözlü rivayet esasına dayanmaktaydı. Malum olan bir şey vardır ki o da, Arap toplumunda tarihi bilgilerin tedvini yaygın olan bir şey değildir. Tarihi malumatlar gelen haberlerin bir tarafını teşkil ederken diğer tarafını Ehl-i Kitap arasında yaygın olan tevatürler oluşturmaktaydı. Tetkike muhtaç bilgiler cahil kimseler tarafından naklediliyordu. Arap toplumuna karışmış olan Ehl-i Kitap mensupları da bilgi olarak kapasite sahibi kişilerden oluşmamaktaydı, Araplar gibi bedevî kimselerdi. Yaratılışın başlangıcı, evrenin oluşumu ve geçmiş milletlere dair bilgileri, kendi kitaplarında bulunanlar ile sınırlıydı. Bu bilgilerin çoğu ise yalan ve uydurma bilgilerden oluşmaktaydı.³¹³ Kur’an’ı Kerim’de bulunan âyetler, bu kaynaklarda geçen haberlerin tahrife, gizlemeye ve hak ile batılın birbirine karıştırılmaya maruz kaldığını bizlere göstermektedir.³¹⁴ Son olarak Abdullah İbn Abbâs’ın akla ve bilimsel hakikatlara aykırı bilgileri kabul etmesi ve bunları Kur’an tefsirinde kullanmasının mümkün olmadığını belirtmeliyiz.

3. Abdullah İbn Abbâs ve Ahkâm Âyetlerinden İstinbat Etmede Dilbilimsel Delaletin Etkisi

İslam dini yasama (teşri’) kaynaklarının başında Kur’an ve sünnet gelir. İstinbatta bulunan hükümler Arapça cümlelerin mükemmel bağlamlarında bulunmaktadır. Bu sebeple istinbatta bulunmak isteyen kişi Arap dilini iyi şekilde bilmeli ve anlamın

³¹² Taberî, *Tefsir*, 1: 492.

³¹³ Canbear, Şarl, *Mesihîyyetu Neş’etuha ve Tatavvuruha*, Beyrut, 1998, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, s. 34, 52.

³¹⁴ Bkz. Bakara, 2/75, 174; Âl-i İmrân, 3/71,78; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13; En’âm, 6/91.

tahakkuk ettiği bağlamın rolünü iyi tesbit edebilmelidir. İbn Abbâs'a geniş bir ilim, eşsiz bir hafıza ve naslardan istinbat etme yeteneği bahşedilmiştir. Ebû Dâvud İbn Abbâs'ın bu özelliğine delalet eden şu rivayeti nakletmektedir: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" "...güçlülükle oruç tutanlara gelince onlar fidye vermeli bir fakiri doyurmalıdırlar"³¹⁵ âyetinin tefsirinde İbn Abbâs şöyle demektedir: hüküm hamile ve emziren bayanlar hakkındadır. Diğer bir rivayette yaşlı kadın ve erkek hakkında ruhsat olduğunu belirtir ve şunları ekler: "O ikisi iftar etme vaktine kadar oruç tutmakta zorlanan, güç yetiremeyen ihtiyar kimselerdir. Tutamadıkları her gün için bir fakiri doyururlar. Hamile ve emziren kişi ise çocuklarına zarar geleceği hususunda korktuklarında oruç tutmazlar, bir fakiri doyururlar."³¹⁶ "وحمله وفصاله ثلاثون شهرا" "...onun (anne karnında) taşınması ve (sütten) ayrılma süresi (toplam) otuz aydır..."³¹⁷ "وفصاله في عامين" "...onun (sütten) ayrılması iki yıl içerisinde gerçekleşir..."³¹⁸ İbn Abbâs bu iki âyetin ibaresinin delaleti ve işaretiyle çocuğun sütten ayrılmasının en az mühletinin altı ay olduğunu belirtmiştir.³¹⁹ Müctehit âlimlerden olan İbn Abbâs'ın Kur'an'dan istidlal yaparken bu yöntemi kullandığını ahkâm âyetleriyle ilgili âyetlerin tefsirini incelediğimizde anlayabiliyoruz. İbarenin, işaretin ve nassın delaleti konularını kısaca açıklama gereği hâsıl olduğundan kısa ve özlü bir iki cümle ile izah etmenin yerinde bir davranış olacağı kanaatindeyiz.

3.1. İbârenin delaleti

Lafzın, metnin söylenişindeki asıl amaç veya ona bağlı olarak murad edilen yargıya delalet etmesidir. Pezdevî (ö. 493/1100) Nassın ibâresiyle istidlalde bulunmanın sözün bağlamının zahiriyle amel etme olduğunu söyler.³²⁰ Örneğin,

"وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" "Yetim kızlara adeletli davranma hakkında korkuyorsanız, hoşunuza giden bayarlardan ikisi, üçü veya dördüyle evleniniz. Adaletli davranmamaktan çekiniyorsanız bir tanesiyle yetininiz"³²¹ zikri geçen âyet eşler arasında adaletli olduğunda dört bayana kadar evlenmeyi mübah kılmaktadır. Ancak eşler arasında adalet sağlayamamaktan korkulduğunda bir tanesiyle yetinilmesini belirtmektedir. Biz bu hükmü ibarenin

³¹⁵ Bakara, 2/184.

³¹⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 664.

³¹⁷ Ahkâf, 46/15.

³¹⁸ Lokman, 31/14.

³¹⁹ Taberî, *Tefsir*, 10:151-152. Kurtubî, *Tefsir*, 11: 264; İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 1: 548.

³²⁰ Alâaddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut, trs. Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1:67.

³²¹ Nisâ, 4/3.

zahirinden diğere bir deyişle ibarenin delaletinden anlamaktayız. Boşanmış eşlerden kocalarının isteğiyle çocuklarının emzirilmesinin anlatıldığı âyette "وعلى المولود رزقهن و" "كسوتهن بالمعروف" "...çocuğun gıda ve giyecek ihtiyaçlarını uygun şekilde karşılamak babaya aittir"³²² ibaresinin delaleti çocuğun emzirme süresince yiyecek, içecek ve elbise gibi bilimum ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunu babaya vermektedir. Biz bunu ibarenin delaletiyle anlamaktayız. Talak süresindeki âyetin³²³ "فإن أرضعن لكم فآتوهن" "...sizin için çocuğu emzirirlerse ücretlerini verin..." ibâresi de bunu desteklemektedir.

İbârenin delaleti kesinlik ifade eder. Şüpheye düşmeksizin veya başka anlamlandırma yollarına gitmeksizin belirtilen yargıyla amel etmek gerekir. Kendinden önce geçen ibarenin işaretinin delaleti ve benzerlerinin delaletlerinin önüne geçirilir.³²⁴

3.2. İşaretin Delaleti

Lafzın ilk anda akla gelmeyen ve kelamın gerektirdiği bir yargıya delalet etmesi durumudur. Zihne gelmemektedir lakin sözün zahiri, lafızda eksiltme veya artırma olmaksızın anlaşılabilir yargıyı ilzam etmektedir.³²⁵ "لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو" "Kendilerine henüz dokunmadan veya mehir miktarını belirlemeden kadınları boşamanızda bir günah yoktur"³²⁶ âyetinde ibarenin delaleti ilişkiye girmeden veya mehir belirlemeden boşanmanın cevazını göstermektedir. İşaretin delaleti ise mehir belirlenmeden veya mehirsiz olarak nikâh akdinin gerçekleşmesine delalet etmektedir.³²⁷ "أحل لكم ليلة" "oruç gecesi kadınlarınızla ilişkiye girmeniz size helal kılındı"³²⁸ âyeti ibarenin delaleti başlangıcından gecenin sonuna kadar cima yapmanın mübah olduğunu belirtmektedir. İşaretin delaleti ise insanın gusül yapmaksızın sabaha kadar bekleyebileceğinin mübahlığını göstermektedir. Biz bu hususu kişinin imkân bulamadığında gusletmemesi durumunda orucunun sahih olduğunu belirten âyetten

³²² Bakara, 2/233.

³²³ Talâk, 65/6.

³²⁴ Alâaddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, s. 74.

³²⁵ Edîp Salih, Muhammed, *Tefsiru'n-Nusûs fî Fıkhî'l-İslamî*, Beyrut, 2001, Mektebetu'n-Nûr, 1: 478.

³²⁶ Bakara, 2/236.

³²⁷ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 432.

³²⁸ Bakara, 2/187.

anlamaktayız. Nassın işaretinin delaletiyle amel etmek ibarenin delaletiyle çatışmadığı sürece gereklidir. Çünkü ibarenin delaleti işaretin delaletinden daha güçlü bir delildir.³²⁹

3.3. Nassın Delaleti

Lafızla belirtilen hükmün delaletinin, anlamda ortaklık sebebiyle belirtilmeyen hükme aktarılmasıdır. Dili bilen herkes başka delillere bakmaksızın hükümdeki hedefin aynı olduğunu anlar. Nassın ibaresi bir yargıya delalet eder. Hükmü belirtilmeyen, susulmuş bir meselede dilin özelliklerinin de bilinmesiyle başka bir meselede verilen yargı, hükmü belirtilmeyen meseleye aktarılır. Bu tür delalete nassın delaleti denilir. Pezdevi konuyu şöyle tanımlamaktadır: “Nassın delaletiyle sabit olan hüküm, nassın anlamının lügat olarak sabit olmasıdır.”³³⁰ “فلا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما”³³¹ “...o ikisine öf deme ve sakın azarlama. Her ikisine de tatlı sözler söyle.”³³¹ Âyetin ibaresi anne ve babaya öf demenin ve onları azarlamanın haramlığına ve onlara ikramda bulunmanın, saygı göstermenin vucubiyetine delalet etmektedir. Fakat âyet zikri geçmeyen ama nassın delaletinden anlaşılan, öf demekten daha kötü olan sövme ve dövme gibi hususlara da delalet etmektedir. İşte bu durum nassın delaletidir. Metinde belirtilen hükmün mefhumundan anlaşılmakta ve bu hükümden de öne geçmektedir. Çünkü anne ve babaya en hafifinden en şiddetlisine kötülüğü yasaklamaktadır. Diğer bir âyette Allah (c.c) “إنّ” *Haksız yere yetim malı* الذين يأكلون أموال اليتيمى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا”³³² *Yiyenler karınlarını sırf ateşle doldurmaktadırlar. Yakıcı bir ateşe de atılacaklardır.*³³² Âyetin ibaresinin delaleti her ne şekilde olursa olsun yetim malı yemenin haramlığına delalet etmektedir. Nassın delaleti ise yetimin malının telef edilmesini, çalınmasını, yağmalanmasını, gasbını ve ne şekilde olursa olsun malına el konulmasının haramlığını belirtmektedir. Fâtiha sûresindeki “إياك نعبد و إياك نستعين” *yalnızca sana ibadet eder ve yalnızca senden yardım isteriz*³³³ âyetinin ibaresi ibadet ve yardım istemenin yalnızca Allah’tan talep edilmesinin vucubiyetine delalet etmektedir. Fakat nassın delaleti yardım ve ibadetin Allah’tan başkalarına yapılamayacağına dilin özelliklerinden olan hasr yoluyla delalet etmektedir.³³⁴

³²⁹ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, (trcm. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 2012, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 395-396.

³³⁰ Alâaddin el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 1: 73

³³¹ İsrâ, 17/23.

³³² Nisâ, 4/10.

³³³ Fâtiha, 1/5.

³³⁴ Bkz. Ebû’l-Yusr, Muhammed Abidin, *Muhadarât fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslamî*, Dımeşk, 2004, Mektebetu İbn Kesîr, s. 140.

Açıklamasını yaptığımız dilsel delalet yollarının fikhi hükümleri istinbat etmede etkisi aşikârdır. Sahâbeyi bu delaletleri kullanmada iki grup halinde değerlendirebiliriz. Bunların bir kısmı tercih edilen görüş sahipleri iken diğer bir kısmının görüşleri tercih edilmemiştir. Lakin âyetler hakkında görüş belirten sahâbenin her biri nassın delaletini anlamak için çaba göstermişlerdir. Sahâbe üst satırlarda belirttiğimiz lafzın delaletlerini bilicima kabul ederlerken kendi görüşlerini pekiştiren delillerin getirilmesi hususunda ayrılmaktadırlar. Biz bu aşamada sahâbenin farklı görüş belirttikleri bazı meseleleri ele alırken İbn Abbâs'ın bu meselelere yaklaşımını ve fikhi meselelerdeki görüşlerini açığa çıkartmaya çalışacağız.

Birinci mesele; kardeşlerle birlikte dedenin mirası: Peygamberin vefatından sonra sahâbenin karşı karşıya kaldığı ihtilafli konulardandır. Çetrefilli bir mesele olan bu husus yani ölen kişinin erkek kardeşleri varken dedeye mirastan pay verme meselesi Ömer İbn Hattab'ı minberde şu sözleri söylemeye sevk etmiştir. “*Kelale, dedenin mirastan payı ve ribanın bazı türlerinden müteşekkil üç mesele vardır ki Resulullah'ın (s.a.v) aramızdan ayrılmadan önce hükme bağlamasını temenni etmişimdir.*”³³⁵ Bu mesele hususunda sahâbe arasında birbirine ters iki görüş oluşmuştur. İlk görüş Hz. Ebû Bekr, İbn Abbâs Abdullah b. Zübeyr, Muaz b. Cebel, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Ebû Hureyre, Hz. Aişe ve birçok sahâbeye aittir. Bu görüşe göre dede mirası almaya ölen kişinin kardeşlerinden daha fazla hak sahibidir. Çünkü o babadır. Baba ise kardeşlerden önce gelir. Buhârî, Ebû Bekr, İbn Abbâs ve İbn Zübeyr'e isnat ederek şu hadisi rivayet etmiştir. “İbn Abbâs dede babadır dedi ve şu âyeti okudu. ‘*Babalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine tabi oldum*’³³⁶ Hz. Ebû Bekir'e döneminde sahâbenin çok olmasına rağmen hiç kimse muhalefet etmemiştir. İbn Abbâs, ‘*oğlumun oğlu bana mirasçı olur fakat kardeşlerim olamaz. Ben de oğlumun oğluna mirasçı olamam*’ demektedir.”³³⁷ İkinci görüş ise Ömer İbnü'l-Hattâb, Ali b. Ebî Talip, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah İbn Mesud tarafından dillendirilmiştir. Bu görüşe göre dede ve kardeşler yakınlık derecesinde eşit durumdadırlar. Bu sebeple hepsi ölen kişiye mirasçı olurlar. Çünkü onların hepsi baba tarafından ölen kişiye akraba olmaktadır. Bu görüş İbn Abbâs'ın görüşüyle uyuşmamaktadır. Bu sebeple o Zeyd b. Sâbit'e şöyle

³³⁵ Cevzî, İ'lâmu'l-Muvakkîn, 1: 174.

³³⁶ Yûsuf, 12/38.

³³⁷ Buhârî, *Sahih*, Nikâh, 6.

demektedir: “*Zeyd Allah’tan korkmuyor mu da oğlun oğlunu ölen kişiye oğul yapıyor da babanın babasını baba yapmıyor*”³³⁸

İbn Abbâs, dedenin hayatta olması durumunda ölen kişinin kardeşlerine mirastan pay vermeme görüşündedir. Dede kıyas yoluyla baba kabul edilmektedir. Ebû Hanife bu görüşü kabul ederken, diğer üç imam Şâfi’ Ahmed ve Mâlik ikinci görüşü tercih etmişlerdir.³³⁹ Mevcut haberleri incelediğimizde dedenin baba konumunda olduğunu görürüz. Baba mirasta çocuklarını engelleyici konumdadır. Bu durumda baba kardeşleri olduğu takdirde babanın ölen oğlunun mirasına ve kardeşlerinin mirastan pay almasına engelleyici konumda olmasına kıyas edilerek ölen kişiye varisci edilmektedir.

İkinci mesele; geçici (mut’a) nikâh: Evlilik sözleşmesini belirli bir dönemle sınırlayan nikâh türüdür. Evlilik sözleşmesinde asıl olan sınırlama olmaksızın devamlılıktır. Şâyet sözleşme muayyen bir vakitle sınırlanınca mut’a olmaktadır. Bu tür nikâh insan onurunu korumak, aile hayatının istikrarını gerçekleştirmek ve özellikle de kadını hor ve hakir duruma düşmekten korumak amacıyla sünni İslam hukukunda haram kabul edilmiştir.³⁴⁰ Mut’a nikâhıyla ilgili İbn Abbâs’tan gelen haberleri şöyle sıralayabiliriz:

Buhârî’nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Ali’ye şöyle denilmiştir: “*İbn Abbâs kadınlarla mut’a yapmakta bir sakınca görmemektedir. O da Resulullah (s.a.v) mut’ayı ve evcil eşeklerin etlerinin yenilmesini Hayber gününde yasakladı demiştir.*”³⁴¹ Tirmizî’nin (ö. 279/892) Muhammed b. Ka’b’dan onunda İbn Abbâs’tan rivayet ettiği hadiste İbn Abbâs şöyle demektedir: “*Mut’a/geçici nikâh İslamın ilk dönemlerinde vardı. Bir kişi bilmediği bir beldeye geldiğinde orada ikamet edeceği vakit süresince bir kadınla evlenirdi. O kadın da onun malını muhafaza eder ve o erkeğin maslahatını gözetirdi. Bu durum ‘ancak eşleri ve cariyeleri hariç...’³⁴² âyeti nazil oluncaya kadar devam etti. İbn Abbâs şöyle der: “bu iki ferc (kadınlık uzvu) hariç geriye kalanlar haramdır.”³⁴³ İbn Hacer*

³³⁸ Cevzî, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, 1.176.

³³⁹ Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed Avvad, *el-Fıkhu ale’l-Mezâhibi’l-Erbea*, Beyrut, 2003, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 4: 498.

³⁴⁰ Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu’l-İslamiyyi ve Edilletuhu*, Dımeşk, 2011, Dâru’l-Fıkr, 7: 481.

³⁴¹ Buhârî, *Sahîh*, Nikâh, 61 ve 129.

³⁴² Mü’minûn, 23/6.

³⁴³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 9: 136; Şevkânî, Süleyman b. Eyyûp, *Neylu’l-Evtâr*, (thk. Isamuddin Sâbabâtî), Kahire, 1993, Dâru’l-hadîs, 6: 136; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, Hadis no: 10782.

bu haberin zayıf olduğunu belirtmiştir. Çünkü raviler arasında Mûsa b. Ubeyde bulunmaktadır. Bu şahıs ibadete düşkünlüğüne rağmen zayıf birisidir.³⁴⁴

Mut'a nikâhıyla verdiğimiz haberler ve daha başkaları zorda kalanın ölü hayvanın etini yemesine benzer şekilde, İslam'ın ilk dönemlerinden Hayber gününe kadar mübah olduğunu bizler göstermektedir. İman mü'minlerin kalplerinde yer edince mut'a nikâhı, şarap ve riba gibi yasaklanmıştır. Müslim'in Sahîhinde geçen bir hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle demektedir: *“Ey insanlar ben size daha önce Kadınlarla mut'a yapmanıza izin vermiştim. Şu andan itibaren Allah (c.c) kıyamet gününe kadar bu tür nikâhı yasaklamıştır. Her kim şu an böyle bir nikâhla yaşıyorsa yanındaki kadını serbest bıraksın ve verdiği şeyleri de almasın.”*³⁴⁵

Peygamberin vefatından sonra İbn Abbâs'ın belirli bir dönem mut'a nikâhna cevaz verdiğini nakledilen haberlerden çıkarabiliyoruz.³⁴⁶ Bu haberleri incelediğimizde onun mut'a nikâhının bir şarta bağlı olmadan yapılabileceğini ön gören görüşlerinin yanı sıra bazen de özel durumlara binaen izin verdiğini de görürüz. Fakat tüm bu haberlerin mevcudiyetiyle birlikte İbn Abbâs'ın bu tür nikâhın umuma şamil olma görüşünden vazgeçtiğini yalnız zor durumda kalındığında yapılabilecek bir husus olduğunu savunduğunu söylemek daha isabetli olacak kanatindeyiz. Çünkü mut'a nikâhı saygın bir aile kurma girişiminden ziyade şehvet ve cinsel arzuların tatminine yönelik bir sözleşmedir. Başta İbn Abbâs olmak üzere ileri gelen sahâbenin böyle bir durumu fark etmemeleri düşünülemez. Bizce Hattâbî'nin Said b. Cübeyr'e isnad ederek rivayet ettiği şu haber İbn Abbâs'ın konu hakkındaki görüşünü net bir şekilde belirtmektedir. “Senin mut'a nikâhı konusunda verdiğin fetvâ ortalıkta dolaşıyor. Onların içerisinde şâirler de var. İbn Abbâs ne söylüyorlar deyince İbn Cübeyr şu İki beyti okur:

"قلت للشيخ لما طال محبسه / يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس

وهل ترى رحمة الأطراف أنسة / تكون مثواك حتى مصدر الناس"

“Mahrumiyeti uzayınca ihtiyara dedim ki, ey sabahlayan kişi, sende İbn Abbâs'tan fetva var mı, evinin insanların uğrak yeri olmasını sağlayacak kadınlar hakkında bir ruhsat

³⁴⁴ İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 1: 357.

³⁴⁵ Müslim, Sahîh, Nikâhu'l-Muhrim, 132.

³⁴⁶ Buhâri, Sahîh, Nikâh, 31; Ayrıca konu ile ilgili rivayetleri bir arada görebilmek için Bkz. İbn. Hacer, Fethu'l-Bârî, 14: 201 vd.

biliyor musun? Bunun üzerine İbn Abbâs, subhanallah! Ben böyle bir fetva vermedim. Mut'a nikâhı ölü hayvan eti gibidir. Ancak zorda kalanlara helal olur."³⁴⁷

Üçüncü mesele; iki kız çocuğunun miras hissesi: kız çocuğunun tek olduğunda mirasın yarısını aldığı gibi mi yoksa üç kız kardeş olduğundaki gibi mirasın üçte ikisini mi alacakları hususunda fakihler ihtilaf etmişler, konuyla ilgili "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن" "İnan ki kadınlar üçten fazla iseler mirastan üçte iki pay alırlar. Eğer tek kişiyse onun payı mirasın yarısıdır..."³⁴⁸, bu âyetin te'vilinde farklı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakihler kız çocuğunun tek olması durumunda mirasın yarısında pay sahibi, kimse bulunmadığında ise terekenin yarısını ve iki kişiden fazlaysalar üçte ikisini almaları hususunda ittifak etmişlerdir. Lakin kız çocuğu iki olması durumunda âlimlerin ekseriyeti mirastan üçte iki oranında alacaklarını belirtmişlerdir.³⁴⁹ Fakat İbn Abbâs bir ve iki kişinin eşit olduğunu belirterek mirasın yarısını alacaklarını savunmuştur.³⁵⁰

Âyeti incelediğimizde "فوق اثنتين" demektir bunun anlamı da üç ve daha üstü demektir. Bu sebeple âyette "فلهن" lafzı kullanılmış "فلهما" denmemiştir. Arapçada çoğul üç sayısıyla başlamaktadır. Dilin bu özelliği de düşünüldüğünde kız çocuklarının iki kişi olmaları durumunda mirasta tek kişiye katılmaları kıyasen daha isabetli görünmektedir. Belirttiğimiz üzere İbn Abbâs'ta bu görüştedir.

Dördüncü mesele; hayızlı kadının hacda veda tavafını yapması: İbn Abbâs ziyaret (ifada) tavafını yapan bir kadın hayz olduğunda haccının sahih olduğu görüşündedir. O şöyle der: "İnsanlara hacda en son işlerinin kabeyi tavaf etmeleri emrolundu. Ancak hayızlı kadına bu durum Resulullah tarafından hafifletildi."³⁵¹ Bu görüşü destekleyen bir hadisi Buhârî Hz. Aişe annemize isnat ederek rivayet etmiştir. O şöyle demektedir: "Huyey b. Ahtab kabilesinden Safiyye hayz olmuş durumu Resulullah'a (s.a.v) bildirmişti. Resulullah'ta İfada tavafını yaptığını öğrenince bir sakınca olmadığını belirtmiştir."³⁵²

Veda tavafı hac eden kişinin yurduna dönmeden önce yaptığı son iştir. Terk ettiği takdirde ceza kurbanı kesmesi gerekir.³⁵³ Veda tavafını yapmayan hayızlı kadın ise

³⁴⁷ Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 6: 135; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9: 171.

³⁴⁸ Nisâ, 4/11.

³⁴⁹ Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-Mezâhibi'l-Erbea*, 5: 373.

³⁵⁰ Taberi, *Tefsir*, 3: 664-665.

³⁵¹ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 481.

³⁵² Buhârî, *Sahih*, Hacc, 195.

³⁵³ Cezîrî, *el-Fıkhu ala Mezahibi'l-Erbea*, 4: 458.

mazurdur. Hz Ömer, oğlu Abdullah ve Zeyd b. Sâbit hayızlı kadına temizleninceye kadar bir yer gösterilmesini ve temizlendikten sonra veda tavafını yapması gerektiğini söylerler.³⁵⁴ Delillere baktığımızda veda tavafının Arafatta bekleme ve İfada tavafı gibi haccın rükünlerinden bir rükün olmadığını anlamaktayız. Bu tavaf vacip olup kasden terki durumunda kan akıtmayı gerektirmektedir. Nifas ve hayız gibi mazeretlerle bu tavafı terk etmek durumunda kalan kadınlar ise tavaf etmeyip ceza kurbanı kesmeleri gerekmektedir.

*Beşinci mesele; yağmur ve benzeri mazeret durumlarında evlerde Cuma namazının kılınmasına ruhsat: İbn Abbâs Cuma namazının diğer farz namazlar gibi mescitlerde ikame edilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Fakat İbn Abbâs yağmur ve benzeri durumlarda mescide gelinememesinde kişinin namazı evde eda etmesine ruhsat vermiştir. Buhârî'nin ondan rivayet ettiği şu hadis bunu açıkça göstermektedir. "İbn Abbâs Yağmurlu bir günde ezan okumaya giderken müezzine eşhedu enne Muhammeden Resulullah dedikten sonra hayye ale's-sala (haydi namaza) deme namazlarınızı evde ikame ediniz anlamında sallû fi buyûtikum de, dedi. Bu durumdan insanlar hoşnutsuzluklarını izhar edince o da bunu benden daha hayırlı olan kişi yaptı. Cuma namazı azimettir ve ben sizi taş ve çamur içinde yürütmek istemediğimden böyle yaptım"*³⁵⁵ dedi. Bu hadis çerçevesinde düşündüğümüzde, yağmur, çamur ve düşmandan korkma gibi kuvvetli bir mazeret olmadığı sürece Cuma namazının cemaatle mescitte kılınmasının gerekli olduğunu anlamaktayız. Geçerli mazeret bulunduğu takdirde Allah'tan bir rahmet olarak namaz evlerde eda edilir. Taberi bu hadisi "إذا نودي للصلاة من" *"Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah'ın zikrine koşun ve ticareti terkedin"*³⁵⁶ bu âyetin tefsirinde zikreder.³⁵⁷

Altıncı mesele; ailesinin ağlamasıyla ölünün azap görmesi: Hz. Ömer ailesinin arkasından ağlaması sebebiyle ölen kişinin azap göreceği kanaatindeyken İbn Abbâs ölünün başkasının fiili nedeniyle hesaba çekilmeyeceği görüşündedir. Hz Aişe, cumhur ulema ve şafiîlerden bir grup ta bu görüştedirler.³⁵⁸ Buhârî, İbn Ebî Muleyke'den naklettiği hadiste, "Mekke'de Hz. Osman'ın kızı ölmüştü biz de taziyyeye gelmiştik. İbn Ömer ve İbn Abbâs'da geldiler ben ikisinin arasında oturuyordum. Abdullah İbn Ömer

³⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 380.

³⁵⁵ Buhârî, *Sahih*, Salâtu'l-Cum'a, 153, 216.

³⁵⁶ Cuma, 62/9.

³⁵⁷ Taberî, *Tefsir*, 11: 567.

³⁵⁸ Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 4: 103.

Amr b. Osman'a; 'ağlamayı yasaklamıyor musun? Resulullah (s.av) ailesi arkasından ağladığında ölen kişi azap görür' dedi. Bunun üzerine İbn Abbâs Ömer de benzer şeyler söylüyordu der ve şunları ekler; Ömer vefat ettiğinde onun bu görüşü Hz. Aişe'ye anlatıldı. O da Allah Ömer'e rahmet etsin. Resulullah ailesinin arkasından ağlaması sebebiyle ölünün azap göreceği hakkında konuşmadı. Kur'an size yeter dedi ve "ولا تزروا" "Hiçkimse başkasının günahını yüklenmeyecektir..."³⁵⁹ âyetini okudu"³⁶⁰ demektedir. Âyetin de belirttiği üzere her insan kendi günahından sorumludur. Müslümana İslam dinine ters her türlü eylemden kaçınması gereklidir.

Yedinci mesele; hamileliğin en az süresi: İbn Abbâs, gelen iki âyetten mülhemle hamileliğin en kısa süresinin altı ay olduğu kanaatindedir. "وحملة وفصاله ثلاثون شهرا" "çocuğun anne karnında taşınması ve süttten ayrılması otuz aydır."³⁶¹ Diğer âyet ise şöyledir: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين" "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler."³⁶² "Hz. Osman'a hilafeti döneminde altı aylıkken doğum yapmış bir kadın getirilir. O da kadına had uygulamak ister. İbn Abbâs bu iki âyeti hatırlatınca had uygulamaktan vazgeçer ve kadını salıverir."³⁶³ Sahâbenin bu uygulamasına bakıldığında iki âyet arasında hamilelik ve çocuk emzirme anlamlarının ilişkisi sebebiyle hamilelik mühletinin en az altı ay olarak hesaplandığını görürüz. Hamile bayan altı aylıkken doğum yaptığında çocuk zayıf ve güçsüz doğar. Özel bakıma ihtiyaç duyar, doktorlarda çocuğun yaşını belirleyebildiğinden had uygulanmaz. Fakat kadın altı aylıkken doğum yapmış lakin çocuğun gelişimi normal süresinde doğan çocuk gibiyse kadına had uygulanır.³⁶⁴

Sekizinci mesele; kocası vefat eden hamile kadının iddeti: İbn Abbâs hamile kadının iddeti hususunda gelen iki âyette belirtilen en uzun olanını tercih etmiştir.³⁶⁵ "والذين يُتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا" "Sizden ölen birinin geriye bıraktığı eşi kendi başına dört ay on gün bekler..."³⁶⁶ diğer âyette ise "وأولات الأحمال أجلهن" "hamile kadınların iddetleri doğum yapıncaya kadardır..."³⁶⁷ Ali b. Ebî

³⁵⁹ Fâtır, 35/18.

³⁶⁰ Buhâri, Cenâiz, 80.

³⁶¹ Ahkâf, 46/15.

³⁶² Bakara, 2/233.

³⁶³ Cevzî, *İlâmu'l-Muvakkûn*, 1: 307.

³⁶⁴ Ömer Ali Ebû Bekir, *Ekallu Müddeti'l-Hamli ve Ekseriha min Manzûri'l-Fikhî ve't-Tibbî, Mecelletu Câmiatu'l-Medîneti'l-Alemiyye*, Kuala Lumpor, 1991, 2: 87.

³⁶⁵ Cezîrî, *Fıkhu ala Mezahibi'l-Erbea*, 5: 289.

³⁶⁶ Bakara, 2/234.

³⁶⁷ Talâk, 64/4.

Talip ve sahâbenin çoğunluğu İbn Abbâs ile aynı görüşte birleşmişlerdir. Bu görüşe göre ilk âyeti ikinci âyet tahsis etmiş olmaktadır.³⁶⁸



³⁶⁸ Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 6: 289.

2. BÖLÜM

ABDULLAH İBN ABBÂS'IN TEFSİRDE DİLBİLİMSEL TERCİHLERİ

1. Kur'an-ı Kerimin Arap Arap Dili Özelliklerinin Kullanması

Kur'an'ı Kerim Arap diliyle nazil olmuş evrensel bir kitaptır. İslamın zamansal ve mekânsal sınırları olmayıp tüm zaman ve mekânları kapsamaktadır. Kur'an'ın dili Arapçadır. İlahi mesajda belirtildiği üzere peygamberler kavimlerinin diliyle gönderilmiş ve konuştukları dil ile de mesajlarını beyan etmişlerdir.³⁶⁹ Doğal olarak Kur'an, mesajlarını bu dilin özelliklerini kullanarak insanlara hitap etmiştir. Arapçayı sade ve akıcı bir şekilde konuşan kişiler Kur'an'ın literal manasını ve hükümlerini suhuletle anlamaktadırlar. Ancak Allah (cc) Kur'an'ı Azimü's-şan'da insanların tefekkür etmelerini murad ettiği için ötürü, (Allah'ın) ulvî iradesine münasip olarak Kur'an âyetlerindeki ilahi amacı açıklama ve belirlemek için Peygamberi (s.a.v) görevlendirmiştir. Kur'an'da mevcut gizli ve hassas anlamlar ancak teemmül ve tedebbürden sonra insanlar için anlaşılır anlamlar haline gelmektedir. Nitekim vahyin indiği dönemde, pek çok kimse Peygamberimiz'e (s.a.v) sormak sûretiyle Kur'an'ın bu manalarına vâkıf olmuşlardır. Örneğin; En'âm sûresi, "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" "*imanlarına zulüm karıştırmayanlar*"³⁷⁰ âyet-i kerimesi nâzil olduğunda Peygambere ve getirdiklerine iman eden ilk nesil olan sahâbe-i kiram: "Ya Resulallah! Hangimiz nefesine zulüm etmedi? Bu âyet-i kerimeye göre halimiz nice olur?" Diye sorduklarında; Peygamberimiz (s.a.v) zulmü şirk ile tefsir ederek buna Lokman sûresi, "إن الشرك لظلم عظيم" "*şüphesiz şirk büyük bir zulümdür*"³⁷¹ âyetini delil getirmiştir. Hz. Âişe (r.anha) validemiz; İnşikak sûresi, "فأما" "*Kime kitâbı sağdan verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir*"³⁷² âyetindeki "حسابا يسيرا" ifadesini Peygambere (s.a.v) sorduğunda amel defterleri kendilerine sağdan verilecek olanların "*kolay bir hesapla sorgulanacakları*" belirtmektedir diyerek cevaplamıştır. Aişe (r.a) validemiz; "bu kolayca hesap vermeden kasıt nedir? Ey Peygamber!" Diye sorduğunda: Peygamberimiz de, (s.a.v) "*niyet ve işlediği amellerin kendisine gösterilmesidir*"³⁷³ diye cevap vermiştir. Yani Allah'ın rızasına nail olan kimselere dünyada yapmış olduğu amelleri gösterilecek,

³⁶⁹ Bkz. İbrâhim, 14/4.

³⁷⁰ En'âm, 6/82.

³⁷¹ Lokman, 31/13.

³⁷² İnşikak, 84/7,8.

³⁷³ Abdullah Ebû Suud, *Tefsiru's-Sahâbe*, s. 187.

onlar da amellerinden hangisinin taat, hangisinin de ma'siyet olduğunu anladıktan sonra taatlarının çokluğundan dolayı mükâfaatlandırılacaklarını ve küçük hatalarının da affedileceğini, Allah (c.c) "حسابا يسيرا" ifadesiyle işaret etmektedir.

Mushaf'da bulunan âyetlerin, fesâhat ve belâğat dereceleri ileri düzeyde olup, Arap dilinin lafızları, ibareleri ve ifade üslupları çerçevesinde, incelendiğinde derin manalar, fesahat ve belağat yönünden âyetlere denk olanlarını bulmak mümkün değildir. Başka dile tercüme edilirken Kur'an'ın orijinal metninin anlamca insanları etkileyici yönünün açıkça ortadan kalkacağını, ayrıca izah etmeye gerek bile yoktur. Şüphesiz Kur'an'ı Kerim fesahat ve belağatte eşsiz ilahî bir mucize, ahkâm menbaı ve ahlakî ilkeler manzumesidir. Bu yönüyle Kur'an'ı Kerimin anlam derinliği ve bütünlüğünü beşerin gücü ölçüsünde korumaya çalışmak, belağat açısından nasıl gerekli ise, ahkâma ait konularının da inceliklerine kaynaklık eden üstün ifadeler ve özel tabirleri muhafaza etmek hükümlerin anlaşılabilmesi ve korunması bakımından da o kadar önemlidir. İşte biz bu bölümde Arap dilinin bazı özelliklerini vererek dilbilimsel yorum yapılırken üzerinde durulan hususiyetlere dikkat çekmiş olacağız.

Allah Teâlâ Kur'an'ı Kerim'de mesajlarını muhatap kitleye iletmede Arap dilini bir vasıta olarak belirlemiş ve bu dilin özelliklerini kullanmıştır. Her dil doğal olarak içinde bulunduğu belirli bir çevrenin kültür ve hayat tarzının özelliklerini yansıtır. Bu hususa binaen Arap dili de, özellikle Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Hicaz bölgesinin dilsel ve kültürel özelliklerini ve o dönemde yaşanan hayat tarzını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'an kelimelerinin anlam çerçevesi de, büyük ölçüde o dönemin sosyo-kültürel şartları altında şekillenmiştir.³⁷⁴ Yalnız Kur'an, mevcut Arap dilini olduğu gibi alıp kullanmak yerine, zaman zaman dilin belli unsurlarına farklı bir yön verip yeni anlamlar kazandırarak sayfalarında kullanmıştır. Sosyo-kültürel şartların vahyin anlam çerçevesinin oluşumundaki etkilerinin Allah'ın müsaade ve uygun gördüğü sınırlar çerçevesinde vuku bulduğunu unutmamız gerekmektedir. Çünkü Allah (cc) Arap dilinin lafızlarına zaman zaman yeni anlamlar da yüklemiştir.

Kur'an'ı ve kullandığı dilin özelliklerini bilmemiz bu dili konuşan, yazan ve âyetleri tefsir etmede kullanan özelde İbn Abbâs genelde ise Sahâbenin önde gelenlerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlamada kullandığı üslûbu daha anlaşılır hale getireceği

³⁷⁴ Cündioğlu, Dücan, *Sözlü kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İst. 2009, Kapı Yayınları, s.37.

kanaatindeyiz. Bu sebeple Arap dilinin bazı özelliklerini zikretmemiz konuya giriş bânından isabetli olacaktır.

1.1. Kur'an'ı Kerimin İndirildiği Arap Dilinin Hususiyetleri

Kur'an'ı anlayıp tefsir etmenin önde gelen şartlarından şartlarından birisi Arap dilini ve belâğatını tüm özellikleriyle bilmektir. Zira Kur'an'ın dili, yalın ve birleşik ifadeleriyle, ıstılahlarıyla, üslubuyla, temsilleriyle, teşbihleriyle, istiâreleriyle, mecâz ifadeleriyle, kısacası tüm hususiyetleriyle peygamberimizin nefes alıp verdiği toplumun lisanıdır.³⁷⁵

Vahyin inzalinin başlangıcından günümüze kadar yapılan tefsir faaliyetlerinde Kur'an'ı Kerim kullandığı dil ve hususiyetleri çerçevesinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmış ve tefsiri de bu doğrultuda yapılmaya gayret edilmiştir. Öyleki tefsir ilminde ilk tabakayı temsil eden müfessirlerin tamamı, ana dilleri olan Arap dilinden yardım alarak Kur'an kelimelerini incelemiş ve tahkik etmişlerdir. Doğal olarak bu minvaldeki Kur'an incelemelerindeki yorumlar da umumiyetle dil merkezli olmuştur.³⁷⁶ Kur'an'ı anlamaya isteyen kişinin katiyetle Arapçayı iyi bilmesi ve O'na öncelikle dilbilimsel zaviyeden yaklaşmasının icap ettiğini belirten Şâtübî (ö. 790 h) şöyle der; “Kur'an Arap diliyle indirilmiştir; O Arapçadır ve onda hiçbir yabancı kelime yoktur. Kur'an, gerek seçilmiş kelimeleri gerekse anlamları ifade ederken kullanılan üslup şekilleri bakımından Arapların bildiği ve kullandığı bir dil üzere nazil olmuştur.”³⁷⁷ Kur'an'ın bu yapısı itibara alındığında tefsir ilmi Kur'an'ın yazıya geçirilmeyen metni ile ilgili unsurlarında ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır diyebiliriz. Çünkü “bir lafzın konulduğu anlam bilinmeden bu lafzın anlamını doğru bir şekilde belirtecek tarzda kullanmak mümkün değildir.”³⁷⁸ Bu dilbilimsel çaba, sözlü bir hitap halinde olan kitabın dilinin sahip olduğu özellikleri mümkün olduğu kadar tekrar ortaya çıkartma amacına matuftur. Bundan dolayı tefsir ilminin ilk yaptığı iş, metni ilk muhataplarıyla buluşturmaya çalışmaktır. Bu hakikati ifade eder biçimde Mâtûridî, (ö. 333/944) tefsirin bu gerekliliğine vurgu yapan bir tanım getirerek tefsirin sahâbeye ait bir iş olduğunu

³⁷⁵ Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam*, s. 187; Derveze, *İzzet, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (Tcm. Mehmet Yolcu), İst. 2004, Ekin Yayınları, s. 43,50.

³⁷⁶ Kırcı, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İst.2011, Marifet Yayınları, s. 167,168; Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, İst. 2012, Şule Yayınları, s. 103.

³⁷⁷ Şâtübî, Ebû İshak İbrahim, *Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, (thk. Abdullah Draz, Muhammed Abdullah Draz), Kahire, trs, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, s. 64-66.

³⁷⁸ Câbirî, Muhammed Abid, *Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Tcm. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak), İst. 2001, Kitabevi yayınları, s. 88.

belirtmiştir.³⁷⁹ Kur'an'ın yerel bir dil kullanmasından dolayı müfessirler Kur'an'ı hem edebî dilsel bir ürün olarak hem de geçmiş tarihe ait bir belge olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı hem gramer, belağat, meâni gibi disiplinleri kullanmış hem de Kur'an'ın kullandığı üst seviye Arap diline ulaşabilmek amacıyla, dilbilimsel bir kaynak olarak cahiliye şiirini kullanmışlardır. Tabi bu kadar yerel bir dil kullanan Kur'an'dan yerel ilkeler çıkarılacağı sonucuna ulaşılmamalıdır. Kur'an'ın indiği nuzûl dönemini öğrenmemiz bizim ondaki evrensel ilkeleri daha doğru kavramamızı sağlayacak olmasındandır.³⁸⁰

Araplar Kur'an'da geçen tüm kelimelerin özellikle de garîb lafızların anlamlarını ve onlardan neyin murad edildiğini anlama hususunda aynı seviyede değillerdi. Hatta önde gelen sahabîlerin bir kısmı Kur'an'da geçen kelimelerden bazılarının tam olarak hangi anlama geldiğini bilmediklerini bizzat kendileri belirtmişlerdir.³⁸¹ Örneğin Hz. Ömer'in, ne anlama geldiğini bilmediğini söylediği rivayet edilen "ebben" "أبًا" kelimesi, kimi dilbilimcilere göre çokanlamlı bir lafızdır.³⁸² Meselâ İbnu's-Şecerî'ye (ö.450/542) göre, bu lafzın birbirinden farklı iki anlamı vardır. Bunlardan ilki, "sefere çıkmak için hazırlanmak, hareket etmek" anlamıdır. Nitekim Arapların, "أب الرجل إلى سيفه" ifadesinde, "kişinin, kılıcını çıkarmak için elini (kılıcına) götürmesi, hareket ettirmesi" anlamı kastedilmiştir. İkinci anlamı ise, Abese sûresinin 20. âyetinde kullanılan anlamıyla, "merâ, otlak" anlamıdır. Nitekim İbn Düreyd, (ö.223/321) kelimenin bu anlamıyla vahyin nazil edildiği dönemde yaşayan Araplar tarafından kullanıldığını belirtmektedir.³⁸³

Buna göre, o dönemde bir takım kelimelerin farklı anlamlarının duyulmamış olması veya sahâbenin bu kelimelerden haberdar olmaması mümkündür. Zirâ az veya çok, bazı kişilerin veya bir takım kabilelerin Kur'an'da geçen bazı kelimeler ve kavramların anlamlarını bilmemeleri, bazı ifade şekillerini anlamamaları doğal bir

³⁷⁹ Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1991, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1: 16.

³⁸⁰ Fazlu'r-Rahman, Malik, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (trcm. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Ank, 2002, Ankara Okulu Yayınları, s. 63.

³⁸¹ Zerkeşi, *Burhân*, 1: 289-295.

³⁸² İbnu's-Şecerî, Ebû's-Saâdet Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Ali el Hasani, *Ma İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu*. (thk. Ahmed Hasan Besc), Beyrut, 1996, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, s. 13.

³⁸³ İbn Şecerî, a.g.e. s. 13.

durumdur.³⁸⁴ Ancak bu durum, Kur'an'ın Arap dili ve Arapların konuşma üslûbuna göre indirildiği, tüm kelime ve ifadelerinin Arapça olduğu³⁸⁵ hakikatını ortadan kaldırmaz.³⁸⁶

Bu bilgiler ışığında Kur'an'ın, öncelikli olarak nazil olduğu dönem ve muhitin kullandığı dil çerçevesinde anlaşılması ve yorumlanması gerektiği açığa kavuşmaktadır. Zirâ Kur'an dili çerçevesinde mevzuya yaklaşıldığında, Arapçanın onaylamadığı bir anlam ve yorum, gerçekte Kur'an'ın muhtevasında onaylamadığı bir anlam ve yorum olduğu anlaşılır. Çünkü Kur'an, nâzil olduğu zamanın ve muhitin dilini kullanmıştır. Bu bakımdan ilahi beyandan ne kast edildiğini dilin sınırları içerisinde anlamamız gerektiğini söylememiz olağan bir durumdur. Zira Kur'an'ı anlamak demek dil ile ifade edilmiş bir sözü anlamak demektir.³⁸⁷

Kur'an'ı Kerim, yirmi üç yıllık süreçte tedricen nazil olmuş³⁸⁸ ve Allah Resulü'nün (s.a.v.) dilinden kırâat edilmiştir.³⁸⁹ Dolayısıyla Kur'an, bizlerin bugünkü anladığı anlamda bir kitap değil, sözle ifade edilen bir konuşma olmaktadır. Ancak daha sonraları kayda, yazıya geçirilerek yazılı bir metin halinde mushâf haline getirilmiştir. Kur'an, genel olarak konuşma dilinin ifade biçimlerini tercih etmiştir. Dolayısıyla sözlü ve yazılı anlatımda kullanılan üslup farklılıklara itibar edilmeden bunun da ötesinde ilâhî hitâbın yalnız şu andaki yazılı metni esas alarak yapılacak anlama ve yorumlama faaliyetinde, daha işin bidayetinde iken yanlış bir yol izlendiği anlaşılacaktır. Zira yazılı söylemde anlam, dilin kendisinde yoğunlaşırken, sözlü söylemde anlam, sözün siyâk ve sibâkından kaynaklanmaktadır.³⁹⁰ Söz'ün yazının önünde olduğu nüzul dönemi Arap toplumunda, Kur'an'ın şifâhî özelliklere sahip metni yalnızca 'söylenmek istenen şeyi aktaran bir söz dizimi, söylem veya konuşma' eyleminden ibaret olmadığı da açıktır. Zira şifâhî metin olarak Kur'an, o dönemde vuku bulan olayları yorumlamakta veya realiteyle arasındaki bağlantıyı yeni bir bakış açısıyla inşa etmektedir. Bu yönüyle Kur'an, sadece

³⁸⁴ Derveze, İzzet; *Kur'an'ın Mecîd, Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması*, (trcm. Vahdettin İnce), İst. 1997, Ekin Yayınları, s. 127.

³⁸⁵ Kur'an'ın kelimelerinin tamamının Arapça olduğunu belirtirken başka dillerden kelime barındırmadığını kastedmedik, bilakis başka bir dilden kelime barındırsa bile bu kullanımı Arap dil ve kaidelerine göre tanzim edilmiş, öyle kullanılmıştır demektir.

³⁸⁶ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 291-292.

³⁸⁷ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim*, İst. 2004, Kapı Yayınları, s. 18.

³⁸⁸ Bkz. Duman, M. Zeki; *Nuzûlünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Ank. 1996, Fecr Yayınevi, s. 52,59; Kırcı; *Tebliğ Metodu Açısından Kur'an Nuzûlu*, (Kur'an ve İnsan isimli eserin içerisinde), İst. 1996, Marifet Yayınları, s. 274-275.

³⁸⁹ Alak, 96/1,3; İsrâ, 17/106; A'râf, 7/204; Lokman, 31/7.

³⁹⁰ Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültürün Teknolojikleşmesi*, (trcm. Sema Postalcıoğlu Banon) İst. 1995, Metis Yayınları, s. 122.

olaylar arasındaki bağlantıları açığa çıkaran temsilî veya bilimsel bir ifade olmayıp insanları yeni bir tavır ve tutum takınmaya zorlayan, farklı eylem tarzlarına yönlendiren ve özellikle de kendisine iman edenleri etkisi altına alan bir metindir.³⁹¹ Aslında Kur'an'ı mücerred dil olgusuyla ele alıp incelemek ve onu anlamaya çalışmak, bazen onun anlatmak istediğini tam olarak ifade etmede yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla onun ifade biçimi ve üslup özellikleri de dikkate alınmalıdır. Çünkü Kur'an, Arap dilini kullanmış fakat bu dilin kelimelerine yeni yeni anlamlar yüklemiş ve yeni anlamların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sebeple, Kur'an'ın kullandığı kelime, deyim, mesel ve benzerlerini anlamak için salt Arap dilini bilmek de yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın oluşturduğu kavramsal çerçeve ve semantik alan dikkate alınmaksızın, sadece Arapçanın gramer özellikleriyle anlaşılmasına çalışılması, onun doğru anlaşılmasına neden olacaktır.³⁹²

Kur'an metninin dil hususiyetlerini ve kullandığı dilin tabiatını ortaya çıkartabilmek ve onun nazil olma amacını da ortaya koymak için nasıl bir kitapla muhatap olduğumuzu bilmemiz gerekmektedir. Tabii ki ilah menşeli bir kitabın normal bir metinden, insana ait metinlerin üsluplarından, kullandığı kelimeler arası bağlardan ve kelimelere yüklediği anlamlardan farklı olacağı aşikârdır.

İnsanlığa gönderilmiş bir kutsal kitap hem insanların anlayabileceği bir dil kullanacak hem de insanın idrak sınırlarını aşan uhrevî boyutları da ona gösterecektir. İnsanoğlu, beş duyu organlarıyla algılayacağı bir mekânda yaşam sürmektedir bu bakımdan fiziki bir varlıktır. İnsan bu mevcudiyet sahasının en önemli ögesi olup, dinî hitaplara muhatap olan yegâne varlıktır.³⁹³ Aynı zamanda insan amelleriyle kendi geçmişine ve tarihsel konumuna katkıda bulunan, arzı imar ve ıslah etme kabiliyetine sahip olarak yaratılmış bir varlıktır. Şehadet alanı, insanın yaşadığı, tecrübe ettiği, bilgi sahibi olabileceği tüm dünya ile zaman ve mekân içerisinde gerçekleşen tüm alanları kapsamaktadır. Yine bu alan; insanın gördüğü, elle tutup hissettiği, ölçebildiği, sayabildiği, hissedebildiği, tecrübesine malzeme olan müşâhede alanıdır.³⁹⁴

³⁹¹ Tatar, Burhaneddin; *Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*, (Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu) İst. 2001, Fecr Yayınları, s. 496.

³⁹² İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trcm. Süleyman Ateş) İst, trs, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 13.

³⁹³ Kılıç, Sadık, *Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin*, (Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu), İst. 2001, Fecr Yayınevi, s. 96.

³⁹⁴ Paçacı, Mehmet; *Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları, II. Kur'an Sempozyumu*, Ank. 1996, Fecr Yayınevi, s. 123.

Bir diğerk varlık alanı olan ğayb kategorisi ise düşünce ve duyular ile hakikatine vâkif olunamayan varlık kategorisi olarak metafizik varlık sahasından oluşmaktadır. İnsanın bu alan hakkında bilebileceğı şeyler, kendisine ilahi vahiy ile bildirilenden öteye geçemez. Kur'an bu alanın dışında kalan müşâhâdat alanını nuzûl dönemi Arapçasını kullanarak tanıtmıştır. Doğal olarak da burada söz konusu olan dil, Allah merkezli bir dil olmuştur. Konusu ğayb âlemi olan bir kitâbın üslûbu da farklı olmaktadır.³⁹⁵ Toplumların kullandığı dil esas itibariyle doğal dil olsa da o dil kullanıldığı alanlara göre farklılıklar göstermektedir. Haliyle bir dinin kutsal metni söz konusu olunca, pekâlâ belli karakteristik özellikler taşıyan, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi temsil eden ve kendisini diğerk dillerden ayıran evrensel denebilecek bazı nitelikleri de barındıracaktır.³⁹⁶ Bir metin, insanlara mesajını ulaştırmada onların kullandığı dili, yerel unsurları kullanarak anlatmak durumundadır. Ancak dinî bir metin olması için aynı malzemeyi kullanarak bazı özellikleri de kazanmış olması gerekir. Ancak bu şekilde inanç bağlamında bir işlev görebilecek niteliğe kavuşmuş olacaktır.

Dini metinlerin bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bunları da din dilinin tanımlarında görebilmekteyiz. Din dili ile ilgili birçok tanım ortaya konulmuştur. Bu tanımlardan her biri aslında din dilinin ayrı bir boyutuna delalet etmektedir. Bunlar:

- Nesnel gerçekliğin ötesinde yaşanan şeye ilişkin bir mükâşefe
- Tutkuyla sarılmayı ifade eden bir dil
- Huşû' duygusu uyandıran bir dil
- Farklı türden nedenlere atıfta bulunan bir dil
- Ahlâkî ilkeler ifade eden bir dil
- Tanrı hakkında konuşma ifade eden bir dil.³⁹⁷

Kur'an'ı incelediğimizde bu özelliklerin hepsini görebiliriz. Lakin Kur'an'ın her bir alanında, kendi iç kuralları çerçevesinde oluşturulmuş kendine has bir dili vardır. Bir alan ve disiplinden bahsetmek aynı zamanda o alanla ilgili bir dilden bahsetmek anlamına gelir. Siyaset, ekonomi, hukuk, sanat vb. tüm alanlarda durum aynıdır. Dolayısıyla bir dünya görüşü ve ona uygun manzumeler bütünlüğü olan dinin de anlaşılması gereken bir dili vardır. Kur'an'ı Kerim diğerk alanlardan farklı bir varlık boyutundan insana hitap etmekte, öteki alanların ilgilenmediğı konulardan haber vermektedir. Aynı zamanda

³⁹⁵ Aksan, Doğan; *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ank. 1992, T.D.K. s. 93.

³⁹⁶ Yavuz, Ömer Faruk; *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ank. 2006, Ankara Okulu Yayınları, s. 16.

³⁹⁷ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 2002, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 130.

Kur'an'ı Kerim bu dünya ile de ilgilenmekte, emirler, yasaklar, helaller, haramlar koyarak dinin bu dünya ile ilgili boyutunu ortaya koymaktadır. Kur'an, Allah ve diğer gayb alanına ait varlıklardan ve mekânlardan bahsetmekte ve bu alanlara özel bilgi verici özelliğe sahip bir dil kullanmaktadır. İnsanların sosyal hayatlarını düzenleyici, hukuka, ahlak ve siyasete yönelik bir takım düzenlemeler yaparken ise kullandığı dil farklılaşmaktadır. Tabi Kur'an bu iki alanı keskin bir çizgi ile ayırmadığı için bu iki üslup birbirine geçmiş durumdadır.³⁹⁸

Kur'an, nuzûl dönemi insanların dilini kullanırken hiç bilinmeyen yeni kelimeler ve dil kuralları koymamış, bizzat dönemin insanların kullandığı dil malzemesi üzerinden hareket etmiştir. Hatta Şah Velîyullah Dehlevî, Kur'an'ı Kerim, Arapların başka toplumlara benzemeyen vezin ve kafiye anlayışlarını kullanmıştır, der.³⁹⁹ Mesela *يعلمون، مؤمنين، مستقيم* kelimeleri Arap dünyasına ve Arapçanın üslubuna vâkıf olmayan kişiler için kafiye olarak uygun görülmezken bu Arap dili ve edebiyatı çerçevesinde mümkündür. Ancak dönemin dilsel malzemesini kullanan Kur'an, aynı dili kullanan diğer söylemlerden ayıran birtakım özellikleri barındırmaktadır.⁴⁰⁰ Kur'an burada toplumun içerisinde mevcut olan ahlak dili, hukuk dili, siyaset dili ve benzeri terminolojileri yerine göre kullanmış, bunların tümünü ahenkli bir biçimde bünyesine taşımış ve kendine has bir form ve üslupla muhataplarına sunmuştur.⁴⁰¹ Kur'an dili, sadece Allah'tan söz eden bir dil değil, Allah ile sıkı bir irtibat içerisinde ve merkezinde Allah bulunan bir dildir. İçerik olarak ise insanın gerek maddi alan gerekse metafizik alana ait bütün varlıklarla ilişkilerini ele almaktadır.

1.2. Kur'an Dilindeki Yerel Unsurlar

Yazılı her metnin döneminin dilini kullanması bakımından tarihi bir geçmişe sahiptir. Eğer yazılı veya sözlü bir metni doğru biçimde anlamak istiyorsak o sözün söylendiği ve yazıldığı yeri, zamanı ve sosyo kültürel bağlamı bilmek gerekmektedir. Bağlam terimi bu bakımdan önem arz etmektedir. Bağlam; “bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin, bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede, nasıl bir ortamda söylendiği, ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbirleriyle ilişkili ifadeler

³⁹⁸ Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 108.

³⁹⁹ Dehlevî, Ahmed b. Abdurrahim Velîyullah, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Kahire, 1986, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, s. 153.

⁴⁰⁰ Koç, Turan, *Din Dili*, İst. 2002, İz Yayıncılık, s. 47.

⁴⁰¹ Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 112.

örgüsüdür.”⁴⁰² Her dil, varlık âlemine gelmesi bakımından yaratıcı kaynaklı olsa da, dilin tekâmülü lafızların kullanılması, terimlerin, deyimlerin ve ıstılahların vücut bulması, o dilin yaşadığı, ruh bulduğu topluma bağlıdır.⁴⁰³ Ancak bu şekilde bir dil, yaşadığı dönemin ve onu konuşan insanların özelliklerini yansıtabilir. Kültür; “bir toplumun sosyal, ahlak, ekonomik, sanat, mimari, hukuk, din vs. tüm unsurların oluşturduğu bir sistemdir. Dil ise bu unsurların ifade edildiği söz kalıpları olarak karşımıza çıkan bir olgudur. Bu nedenle bir toplumun kültürünün ne olduğunu öğrenmek için o toplumun diline, dilini anlamak için ise kültürüne bakmak yeterli olacaktır.”⁴⁰⁴

İzutsu da nuzûl dönemindeki anlamı tesbit etmenin önemini şu sözleri ile vurgulamaktadır: “Kur’an’ın kavramsal dünyasının, Peygamber’in muasırlarının ve en yakın takipçilerinin okuduğu ve anladığı orijinal biçiminin elde edilebilmesi ve çerçevesinin bir bütün olarak ortaya koyulabilmesi için Kur’an’ın önyargıdan uzak olarak okunması gerekir. Biz Kur’an’ı, daha sonraki düşünürlerin anlayışları çerçevesinde geliştirdikleri yorumlar içinde okumamalıyız. Daha doğrusu bu daima erişilmez olarak önümüzde durmalıdır. Biz bu ideale tam erişemesek de bir adım dahi olsa bu ideale yaklaşmaya gayret etmeliyiz.”⁴⁰⁵ Tefsir tarihimiz incelendiğinde görülecektir ki, Kur’an’ı anlamak her şeyden önce âyetin sebebi nuzûlünü ve âyetin indiği ortamı tesbit etmek demektir. Mâturidî de (ö.238/333) bunu vurgulamış ve tefsirin sahâbe’ye ait bir iş olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁶ Çünkü dil bir kelimeler yığını olmadığı gibi, lafızlar da bizâtihi, dilin konuşulduğu unsurların özelliklerinden azâde bir şekilde anlam taşımazlar. Bu nedenle Müslüman dilbilginleri kelimelerin kökenlerini (sarf) incelemişler, kelimenin aslını aramışlar ve lafzın anlamına ulaşmaya çalışmışlardır. Çünkü etimolojik anlam; “sözcüklerin kullanımlarından ve türevlerinden hareketle, ses ve mana bakımından kabul edilebilecek müşterek kökenini tesbit etmek, yani bir kelime içerisinde saklı olan kavramın aslını, değerini, gerçek ve doğru anlamını ortaya koymak”⁴⁰⁷ olarak tanımlanmaktadır. Kelimenin kökenine dayalı anlamı elde etmek, Kur’an’ı Kerim ile mushafta yazılı metin düzeyinde ilişkiye giren vahyin son bulmasından sonra gelen

⁴⁰² Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (trcm. Mehmet Dağ), Samsun, 2000, Etüt Yayınları, s. 108.

⁴⁰³ Kırcı, Celal, *Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi*, Kur’an Mesajı Aylık Dergi, sayı: 9, İst. Temmuz 1988, s. 35.

⁴⁰⁴ Emin el-Hülî; *Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu*, (trcm. Mevlüt Güngör) *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2. dönem 7. sayı, İst. Mayıs 1988, s.103-114.

⁴⁰⁵ İzutsu, *İnsan ve Allah*, s. 74.

⁴⁰⁶ Zerkeşi, *Burhân*, 1: 16.

⁴⁰⁷ Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Ank. 2004, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, s. 41-42.

insanlar için çok önemlidir. Zirâ sarf (köken bilim) bu bakımdan Allah'ın murat ettiği orijinal anlama ulaşma çabasıdır. Nitekim İslam toplumu ilk üç asırda kurumsallaşmış, değişik ilmî disiplinler ve onların teknik dilleri teşekkül etmiş ve hem dilbilimsel olarak hem de dinî yaşantı olarak bir gelenek teşekkül etmiştir.⁴⁰⁸

Bunun yanında müfessirlerin sıklıkla üzerinde durdukları bir konu da Kur'an'ın metin bütünlüğünde tefsir yapılması konusudur. Bu konu aslında tarihî bağlamı göz önünde bulundurmakla yakından irtibatlıdır. Çünkü Kur'an âyetlerinin belli bir zaman diliminde inmiş pasajlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an kendi zamanını yansıtan ve bulunduğu döneme ışık tutan bir belge işlevi görmektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in dediği gibi, "Nuzûl sebeplerinden hareketle nassın anlamı anlaşılabilirdiği gibi, metin içi referanslardan hareketle de ilahi kelamın nuzûl ortamı açığa çıkarılabilir."⁴⁰⁹ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere metnin iç bağlamı ile dış bağlamı arasında sıkı bir bağ olduğu ve ikisi arasında karşılıklı olarak birbirlerine veri sağladıkları sonucu çıkartılabilir. Kur'an'ın metin bütünlüğünde tefsir yapılmasının önemini savunan Derveze (ö.1888/1984) Kur'an'ın işaret ettiği olayları, âyetlerin nazil olduğu havayı ve âyetlerin birbirleriyle bağlantısını anlamının en sağlam ve güvenilir yolunun, Kur'an'ı Kur'an ile âyetleri âyetlerle ilişkilendirmekten geçtiğini belirtir. Böylece Kur'an yorumcusu nesnel bir anlama ulaşma imkânı bulacak ve yorumunu sağlam bir temele oturtmuş olacaktır.⁴¹⁰ Kur'an'ın Kur'an yardımıyla açıklanması, yorumlanması denildiğinde; "Kur'an'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde diğer ilgili Kur'an pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ilaveten Kur'an'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların mezc edildiği Kur'anî bütünlük içerisinde incelenmesi kastedilmektedir."⁴¹¹ Tabi ki böyle bir metodu takip etmek için lafız birliğine sahip olmamız gerekmektedir. Kur'an'da lafız sabittir. Fakat Tevrat ve İncil'de bu lafız birliğini bulmak imkânsızdır. Anlamın muhafaza edildiğinin göstergesi olan orijinal lafız/kelime değişmiş veya sabit olması şüphe içeriyorsa artık orijinal anlam da yok demektir. Edebî ve ilahi metinlerde

⁴⁰⁸ Başer, Vehbi; *Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Bilimlerin Anlaşılması, II. Kur'an Sempozyumu*, İst. 1995, 4-5 Kasım, , Fecr Yayınevi, s. 35.

⁴⁰⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid; *İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (trcm. Mehmet Emin Maşalı), İst. 2013, Otto Yayınları, s. 143.

⁴¹⁰ Derveze, Kur'an'ı Anlamada Usûl/*Kur'an'u'l-Mecid*, (trcm. Vahdettin İnce), İst. 2002, Ekin Yayınları, s. 178.

⁴¹¹ Fazlu'r-Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, İst. 2007, Ankara Okulu Yayınları, s. 30-31.

ilk muhatap çok önemlidir ve doğru anlama en yakın olanı veya doğru olanı onların anladıklarıdır. Çünkü yanlış anlamaları durumunda söz sahibi buna müsaade etmeyecek ve anlaşılmanı doğrulamayarak onu yeniden ifade etmek durumunda kalacaktır.⁴¹²

Söz konusu Kur'an dışında bir metin olunca da aynı durum söz konusudur. Örneğin eski zamanlara ait bir şiir metni her ne kadar kâfiye ve aruz gibi şiirsel araçlarla yazılmış metin olsa da aynı zamanda "tarihî bir vesika" olarak ele alınabilir. Çünkü şiirsel bir zevk elde etmemiz mümkün olmasa da o günün şartları ile ilgili tarihi bilimsel veriler elde etmemize yardımcı olur.⁴¹³ Örneğin bize Hititler, Asurlar, Etiler dönemindeki gündelik hayatla veya siyasî durumla ilgili kapalılıkları kaldırmamıza yardımcı olur. İşte bu, şiiri doğru anlamanın yolu yazıldığı dönem hakkında bir ön bilgiye sahip olmaktır. Eğer anlatana kastını sorma imkânımız yoksa sözün bağlamına başvurmak gerekir. Ancak bu yolla Kur'an'ın söylediğini düşündüğümüz olguya ulaşabiliriz. Anlama faaliyeti sonrasında elde ettiğimiz sonuç Kur'an'ın ne demek istediğine bizi yaklaştıran bir adım olacaktır.⁴¹⁴

Tarihi bir metni doğru anlayabilmenin ilk ve belki de vazgeçilmez şartı, metnin kendi lafızlarına ulaşmaktır. Metnin mana rivayetinde, kastedilen anlam yakalanamamaktadır. Bunun sebebi metnin orijinal lafızları, manayı garanti altına almasıdır. Hal böyle olunca anlam orijinal kelimelere hamledilir. Metnin kendi lafızlarını kullanmayıp aynı dilde o manayı ifade etmeye çalışmak ya nakledenin anladığı seviyede bir anlama imkânı verecek ya da yeni metin, tercüme seviyesinde kalacaktır. Kur'an'ı diğer dini metinlerden ayıran en önemli özellik, aslî lafızlarının muhafaza ediliyor olmasıdır. Elmalılı Hamdi Yazır, (ö.1361/1942) Kur'an lafızlarının vazgeçilmez olduğunu ve alternatifi olmadığını şöyle bir benzetme ile ortaya koyar: "Biz insanların sözlerindeki kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur'an'ın lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır."⁴¹⁵

Kur'an'ı ilk elden anlamak isteyen bir kişi Arap değilse bu dili öğrenmesi gerekmektedir. Eğer Arap ise nuzûl döneminin Arapçasına ulaşmalı ve Kur'an'ı yirmi üç

⁴¹² Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s.182.

⁴¹³ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s.179.

⁴¹⁴ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s.180-182.

⁴¹⁵ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst, 1971, Eser Neşriyat, 1: 14.

yıl kadar kısa sürede dünyayı her şeyden daha fazla etkisi altına alıp dönüştüren atmosferi yakalayıp anlamalıdır. Mekke ve Medine dönemlerinde değişen atmosferi göstermesi bakımından Mâûn sûresi güzel bir örnek olacaktır. Sûrede geçen "ماعون" ve "صلاة" kelimeleri nuzûl ortamına göre, anlamları değişiklikler göstermektedir. Medine'de indiği farz edilirse salat "صلاة" bildiğimiz beş vakit namazdır. Namazdan ğâfil olmaları namazın anlamını kavramaktan uzak olmaları, inanmadıkları törenleri gösterişle karışık yapmaları anlamına gelir. Mekke'de indiği farz edilirse salat müşriklerin de yaptıkları ibadeti kapsamaktadır. Namazdan ğâfil olmaları Allah'a yalvarmalarının yanı sıra bir de şirk koşmaları olmaktadır. Dolayısı ile namaza gereken önemin verilmemesinden öte, ana mesaj şirkin eleştirilmesi olmaktadır.⁴¹⁶

Dil imkânlarını kullanarak ulaşacağımız anlam hem birçok ihtimali içinde barındıran hem de vakıadan uzak bir anlam olacaktır. Çünkü Filoloji, metnin diline, o dilin imkânlarına ilişkin olup, araçları ve amacı sınırlıdır.⁴¹⁷ Bunun yanında Arapçanın dilbilimsel verileri bizim için önemli olmakla beraber tek yol değildir. Dönemin renklerini yansıtan diğer mekanizmalara da ihtiyaç vardır. Çünkü Arapça, Kur'an mâhiyetinin bir parçasıdır.⁴¹⁸

Bilindiği üzere sahâbenin zihnindeki Kur'an, yaşamla ilişkili, yaşamdan ayrı düşünülmemeyen onunla irtibatlı bir kitap idi. Kur'an, onlar için sürekli emir ve yasaklar indiren bir metinden öte Resulullahla (s.a.v) birlikte yaşadıkları hüznün, sürûrun, azaba ve zulme uğramanın, galibiyetin ve mağlubiyetin anlatıldığı mesajlarla dolu bir kayıttı. Kur'an sahâbîlerin hafızalarında henüz belleğimizdeki şekliyle anlaşılan mukaddes bir kitap şeklinde düşünülüyordu. Çünkü daha nuzûlü tamamlanmamış ve iki kapak arasına alınmamıştı. İnen her bir âyet hayatlarındaki olgu ile birebir örtüşüyor, Allah-insan ilişkisi doğrudan gerçekleşiyordu. Nuzûl dönemi insanları için Kur'an, Allah'ın (cc) hayata hikmetli bir bilinç olarak yansımastı. Onlar Kur'an metnini tetkik ve tedebbür ederek değil, bizâtihi pratize ederek, yaşayarak anlıyorlardı.⁴¹⁹

Kur'an dilinin Arapça olmasının yanı sıra, lehçesi bile ulema tarafından önemsenmiştir. Dil âlimleri ve Kur'an ilimleri ile uğraşan kişiler Kur'an'ın Arap dili ve

⁴¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'an'i'l-Azim*, Beyrut, 2001, Dâru'l-Cîyl, 4: 559-560.

⁴¹⁷ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s.180.

⁴¹⁸ Hudarî, Şeyh Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Kahire, trs. Dâru'l-Mearif, s. 204.

⁴¹⁹ Albayrak, Halis, *Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak, I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu; Kur'an'ın Aydınlığına Doğru*, Ank. 1995, Fecr Yayınları, s. 167.

lehçesinin bu konudaki önemini bilerek çalışmalar yapmışlardır. Çünkü Kureyş lehçesi bu dil için geniş bir dayanaktır. Yalnız bu lehçe, dile daha hafif, delalet açısından daha güzel, söyleyiş olarak daha kolay ve insanlar arasında daha yaygın olan kelime kullanımlarını da diğer kabile lehçelerinden almıştır. Bu gerçeği Kur'an'ın inmesinden çok az bir zaman önce Cahiliye şiirinden nakledilen bilgiler desteklemektedir. Râvilerin rivayet etmiş oldukları, şairlerin Ukaz, Mecenne ve Mucaz pazarlarında söyledikleri şiirleri ve hikmet sahiplerinin aralarında yaptıkları konuşmalar, bu konuyu daha bir açıklığa kavuşturmuştur.⁴²⁰

Kur'an'ın kullandığı yerel unsurlardan biri de deyimlerdir. Deyimlerin doğru anlaşılması için deyimmin ne sebeple ortaya çıktığı ve hangi olay üzerine söylendiği büyük öneme sahiptir. Burada söz konusu kültürün bilinmesi doğru anlamın açığa çıkartılmasında etkilidir. Ancak bu anlam doğru tesbit edildiğinde metin doğru anlamlandırılmış olur. Kur'an da indiği dönemin yerel unsurlarından olan deyimleri kullanmıştır. Bu deyimler doğru anlamlandırıldığında Kur'an metni de doğru anlaşılacak olacaktır. Okunan, incelenen bir metnin muhtevası ve özelliği nasıl olursa olsun, o metni anlamak, o metin ile ilgili kavramları doğru anlamayla ilişkilidir. O istilahlara hatalı yorumlandığında doğal olarak metin de hatalı izah edilmiş olur. Örneğin, Vâkıa sûresi 56/8-9. âyetlerindeki “*sağdakiler ve soldakiler*” ifadeleri o günkü anlam dünyası bilindiği takdirde doğru anlaşılabilir. O dönemde iyi insanlar için sağ; olumsuz hal ve davranışlar için de sol yakıştırması yapılmakta idi.⁴²¹ Bu âyeti doğru bir biçimde anlamlandırmak için indiği tarihin bağlamını yansıtan bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. İbnü'l-Esîr'in (ö.558/63637) verdiği bilgiye göre Tayra ve Zecr o günün Arapları arasında bildikleri ilimler arasında idi. Zecr, kuş uçurarak kuşun sağa uçuşması ile olumlu, sola uçuşması ile olumsuz yönde kanaatte buldukları bir kehanettir.⁴²² Tayra ise bir kimsenin önünden geçen bir hayvanın sağdan geçmesi durumunda uğurlu, soldan geçmesi durumunda uğursuz sayılması inancıdır.⁴²³

Bilindiği üzere deyimler: “sözcüklerinin değiştirilip yerlerine aynı anlamda da olsa başka sözcükler konulamayan, söz dizimi bozulamayan, dilin kısa ve özlü anlatım araçlarından olup, amacı bir kavramı, ya özel bir kalıp içinde, ya da çekici, latif bir

⁴²⁰ Enis, İbrahim, *Lehecâtu 'l-Arabiyye*, Kahire, 1999, Dâru'l-İlm, s.40.

⁴²¹ Taberî, *Tefsir*, 14: 95.

⁴²² İbnü'l-Esîr, *Nihâye fi Ğaribi 'l-Hadis*, Beyrut, 1979, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 3: 296-297.

⁴²³ İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, 3: 150-152.

anlatımla izah etmek olan, en az iki sözcükten oluşan ve dilin genel kural özelliklerini taşımayan kalıplaşmış sözlerdir.” Deyimlerin çoğunda kalıplaşmış sözcüğün manası sözcüklerin gerçek anlamlarıyla ilişkili değildir. Bundan dolayı aynı sözcükler ve aynı gramer biçimleriyle başka dile çevrilmek istendiğinde bulunduğu dildeki üslup ve ahengini kaybederler.⁴²⁴ Dilin, kültürden fazlasıyla etkilenip diğer dillerden farklılaştığı en bariz hususiyet deyimlerdir. Yine deyimler, Kur’an âyetlerini anlamlandırmaya giriştiğimizde en çok zorlandığımız ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı doğru anlama ulaşmada nuzûl ortamına gitmek ve o ifadenin anlamını dönemin kültüründen istihraç etmek gerekir. Bütün dillerde olduğu gibi Arap diline ve dolayısı ile Kur’an’a has deyimler vardır. Deyimlere Kur’an tercümelerinde sıkça yanlış anlam verilmesi nedeniyle, Kur’an’ı tercüme üzerinden anlamaya çalışan muhatabı yanıltabilmektedir.

Şâtıbî, (790/1388) Kur’an’ın ilk muhatapları olan Arapların manaya oldukça önem verdiklerini lafızları ise anlamlar için düzenlediklerini belirtir ve şöyle der: “Çünkü lafız, kastedilen anlamın elde edilmesi için bir araçtır. Şöyle ki; ibârenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden tekil manaları önem arz etmez. Onun arka planında anlaşılan terkibî anlamın dikkate alınması gerekir.”⁴²⁵ “*Yüzlerinizi doğudan ve batıdan tarafa çevirmeniz iyi olmak demek değildir*”⁴²⁶ âyetinde olduğu gibi şâyet ayrıntılı manayı anlamak, terkibî manayı anlamaya götürüyorsa, o zaman ayrıntılı anlamı araştırmak bir zorlama olarak değerlendirilmez, aksine gerekli bile kabul edilebilir. Âyetlerin anlamları, cümlenin bütünlüğünden açığa çıkmadığı takdirde, lafızların sözlük anlamlarına ve etimolojisine başvurulabilir. Çünkü Hz. Ömer bir defasında, Abese Sûresi 80/31. âyetini okumuş ve âyetteki "ابًا" nedir diye kendi kendine sormuş, sonra vazgeçmiş ve “bize tekellüf yasaklanmıştır” demiştir.⁴²⁷ "يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقا" ⁴²⁸ “O gün Sûra üflenir ve biz o zaman günahkârları korkudan masmavi kesilmiş bir halde mahşerde bir araya getiririz”⁴²⁹ âyette geçen "زرقا" kelimesi vezni itibariyle mübalağa belirtmektedir. Maviliğin abartılı olarak ifade edildiğini belirtir. Araplarda “gök gözlü” deyimini göğün renginin uğursuz kabul edilmesi nedeniyle suçlular ve günahkârlar için

⁴²⁴ Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ank, 1993, İnkılap Kitabevi, s. 16-20.

⁴²⁵ Şâtıbî, *Muvâfakat*, 2: 139.

⁴²⁶ Bakara, 2/177.

⁴²⁷ Şâtıbî, *Muvâfakat*, 2: 66-67.

⁴²⁸ Burada زرقا kelimesine vezni itibariyle mosmor anlamını da verebiliriz.

⁴²⁹ Tâhâ, 20/102.

kullanılmaktadır. Düşman ve korkulan bir toplum olan Rumların mavi gözlü olmalarına atfen ortaya çıkmış bir deyimdir. Dolayısıyla bu âyette gök gözlü olma tabiri düşman vasıflarından birini edinmek ile ilişkilendirilerek kıyamette mücrim olmanın neticesi gözler önüne serilmektedir.⁴³⁰

"فكان قاب قوسين أو أدنى" (قاب قوسي) ifadesi⁴³¹ Arapların kullanım şekli bilindiği takdirde daha iyi anlaşılabilir deyimlerdendir. Araplarda savaş sonrası barış antlaşması yapacak kabile reisleri yaylarını çıkarır ve üst üste getirerek karşılıklı olarak gererlerdi. Bu harekete 'müsâyea' denilirdi. Bu şekilde iki kabile arasında yakınlık ve ünsiyeti göstererek düşmanlığın bittiğini gösterirlerdi. Böylece sulh tesis edilmiş olurdu. İşte bu yakınlık Cebrâil ile Hz. Peygamber arasındaki yakınlığı daha iyi ifade için örnek kabilinden zikredilmiştir.⁴³² Kur'an'daki terimlerin ve deyimlerin o günkü anlamlarına ulaşıldığı zaman birçok kapalı husus açığa kavuşmuş olurken, literal tercümesi yapılan ifadelerin anlamının da tam olarak bulunmasına hizmet etmektedir. Örneğin "odun hamalı" diye tercüme edilen "حمالة الحطاب" ifadesi⁴³³ "iğrenç söylentilerin taşıyıcısı kadın", "dedikodu yapan kadın;" "başımın saçı tutuştu" şeklinde tercüme edilen "واشتعل" ifadesi⁴³⁴ "saçlarım ağardı"; "kemik gevşedi benden" şeklinde tercüme edilen "وهن العظم مني" ifadesinin⁴³⁵ "yaşlandım;"⁴³⁶ "kazıklar sahibi" olarak tercüme edilen "ذو الأوتاد" ifadesinin⁴³⁷ "payidar mülk sahibi", "sarsılmaz bir saltanat sahibi;"⁴³⁸ "kulak hırsızlığı" şeklinde tercüme edilen "استرق السمع" ifadesinin⁴³⁹ "gizli gizli dinlemek", "kulak misafirliği" anlamlarının verilmesi dilimiz Türkçede kelime ve deyimlerin anlamlarını daha iyi yansıtmaktadır.⁴⁴⁰

Bir metnin tam olarak anlaşılmasında tarihsel bağlam yani nuzûl ortamı çok önemli bir işlev görür. Kur'an söz konusu olduğunda da âyetin sebep-i nuzûlünü göz ardı

⁴³⁰ Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmut b. Amr b. Ahmet Cârullah, *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, Beyrut, 2010, Dâr İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2: 553.

⁴³¹ Necm, 53/9.

⁴³² Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 2010, Dârü İhyâi Turâsi'l-Arabî, 14: 400.

⁴³³ Tebbet, 111/4.

⁴³⁴ Meryem, 19/4.

⁴³⁵ Meryem, 19/4.

⁴³⁶ Bilgin, Abdulcelil, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, İst. 2004, Pınar Yayınları, s. 65-66.

⁴³⁷ Sâd, 38/12.

⁴³⁸ Bilgin, a.g.e, s. 80.

⁴³⁹ Hicr, 15/18.

⁴⁴⁰ Bilgin, a.g.e, s. 88-89.

ederek bir anlam ortaya koymak hatalıdır. Fakat bu ifadeler Kur'an âyetlerinin tefsiri sırasında farklı eğilimler ve farklı anlamlar çıkartılamayacağı sonucuna götürmemelidir. Âyetin anlamlandırılması aşamasında tarihi bağlamı şart koşturmak, metni donduran ve üzerinde fikir yürütülemez şekilde tarihî rivayetlere endekslemek olarak da değerlendirilmemelidir. Çünkü Kur'an'ın yorumlanması ve fikhî meselelerin değerlendirilmesi gibi faaliyetler, tarihî süreç içerisinde incelendiğinde Kur'an âyetlerinde görüş farklılığı ve zengin yorum yapma imkânı olan durumlarda yorum farklılığı ve farklı açılımlar olarak kendini göstermektedir.

Bir âyet hakkında birbirine uzak yorumlara bakıldığında, insana geniş bir perspektif oluşturmaya örnek olarak Mâide 5/6. âyeti verilebilir. Burada geçen "لامستم" fiili kırâat farklılığı sebebiyle "المستم" şeklinde de okunmuş İmam Şâfiî tarafından da bu kırâat esas alınarak, bu ifadeye kadınlara dokunma anlamı verilmiştir. Oysa Ebû Hanife'nin bu âyete verdiği anlam, "kadınlarla cinsî münasebete" girmektir. Bir kelimeye verilen farklı anlam çok büyük bir fikhî hüküm farklılığına sebep olmuştur. Böylesine derin bir ihtilaf durumunda, bu iki yorum acaba nasıl günümüze gelmeyi başarmıştır? Çünkü her iki yorumda tarihsel bağlamı göz önünde bulundurmuş ve dilin imkânlarını da kullanmıştır. İşte bu şart göz önünde bulundurularak yapılan yorumlar tutunabilmiş ve kabul görmüştür.⁴⁴¹ Bize bu şekilde farklı yorum yapma imkânı veren husus, kelimenin iki farklı anlamı da bünyesinde barındırıyor olmasıdır. "Bir sözcüğün, delalet ettiği asıl kavramı koruyarak yeni kavramları da ihtiva etme özelliğine sâhip olması, diğer bir ifadeyle delalet eden sözcüğün tek, delalet edilen şeylerin çok olması durumu"⁴⁴² olarak tanımlanan çok anlamlılık, hakikatte edebî değer taşıyan metinlerin kıymetini artıran doğal bir durumdur. Çok anlamlılığı yok etmeye gayret etmek ve böyle bir şeyin varlığını inkâr etmeye çalışmak da nafi değildir. Bunun önemli bir getirisi, "çok anlamlılığı bünyesinde barındıran edebî bir metin, ait olduğu dönemi, sahip olduğu anlamlardan biriyle etkilerken başka bir dönemi de sahip olduğu diğer bir anlam seviyesiyle etkilemesidir."⁴⁴³ Kur'an'ın çok anlamlı olmasındaki bir etken de İbn Âşûr'un dediği gibi icâzdır. İbn Âşûr bunu şöyle ifade eder: "Kur'an, icâzın en güzelini sergilemiştir. Çünkü Kur'an'da, meânî ilminde açıklanan icâzın yanında, diğer büyük bir icâz daha

⁴⁴¹ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 190-191.

⁴⁴² Palmer, Frank Robert; *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (trcm. Ramazan Ertürk), Ank. 2001, Kitabiyat Yayınları, s.82-89.

⁴⁴³ Doğan, Özlem; *Hermeneutik ve Şiir Sanatı, Cogito Şiir*, İst. 2004, sayı: 38, s. 148-149.

bulunmaktadır. Bu da Kur'an âyetlerinin büyük kısmının, çeşitli manaların elde edilmesine müsait oluşudur."⁴⁴⁴

"ضربت عليهم الذلة والمسكنة" Bu âyette⁴⁴⁵ geçen "ضرب على" ifadesi Türkçede 'üzerine vurmak' anlamını çağrıştırmaktadır. Zemaşerî (ö.467/538) ve Râğîb el-İsfehânî'de (ö.343/425) bu ifadenin bir mecâz olduğunu söyler. Bu yaklaşıma göre ifadenin anlamının "kuşatmak, bürümek ve maruz kalmak" olduğunu söylemişlerdir. Buradan da âyetin anlamını "yenilgilerin, esaretin, ağır vergilerin, horluk ve hakirliğin Yahûdîleri kuşatması ve onlardan ayrılmayacağını" belirtmişlerdir.⁴⁴⁶ "بما قدمت أيدهم" ifadesi⁴⁴⁷ "ellerinin önden gönderdiği sebebiyle" anlamına gelmektedir. Fakat bu ifade Türkçede kullanılmayan bir ifadedir. Taberî'nin bu noktada izahı oldukça yerindedir. "Bu ifade Arapların kullandığı bir darb-ı meseldir. İşlediği bir suç veya cinâyetten ötürü tutuklanan bir kişiye bu ifade kullanılır ve ceza göreceği bildirilir. Burada suç ellere nisbet edilmiştir. Hâlbuki bu suç elin dışında başka bir organla da işlenmiş olabilir."⁴⁴⁸ عملت

"عمل الأيد" ifadesinin elleriyle çalışanların çalışmalarından istiare olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁹ Bu deyimle Allah yaratmaya kendisinden başkasının güç yetiremeyeceğini ifade etmektedir. "Ökçeleri üzere dönmek" şeklinde çevrilen "انقلب على" deyimini⁴⁵⁰ asıl olarak içinde bulunulan durumu terk etmenin ifadesidir.⁴⁵¹ Bu durumda anlam, Hz. Peygamberin temsil ettiği tevhîd inancını terk etmenin bir ifadesi olmaktadır.

1.3. Kur'an Dilinin Cahiliye Dönemi Arap Diliyle İlişkisi

Kur'an'ı Kerimi ve gerçekleştirdiği dönüşümü tesbit edebilmek için, ilk muhataplarının dinî, siyasî ve sosyal durumlarına vâkîf olmak gerekir. Bunu da gerçekleştirmenin yolu İslam öncesi dönem olarak adlandırılan cahiliyeyi iyi bilmekten geçmektedir. Dilin, kültürün bir yansıması olduğu, toplumun gelişmişlik düzeyini, inancını, değerlerini gösterdiği göz önüne alındığında Kur'an'ın cahiliyeye olan tavrının önemi ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın, cahiliye dönemi lisanına getirdiği değişiklikler filhahakika toplumu ve toplumun yaşama bakış açısını değiştirmeye dönük bir faaliyet

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, Muhammed Tahir; *Tahrîr ve't-Tenvîr, "Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîdi min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecîd"*, Tunus, 1984, Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşri, 1: 121.

⁴⁴⁵ Bakara, 2/61.

⁴⁴⁶ İsfehânî, *Müfredat*, s.437.

⁴⁴⁷ Bakara, 2/95.

⁴⁴⁸ Tâberî, *Tefsir*, 1: 472.

⁴⁴⁹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 4: 27.

⁴⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/144.

⁴⁵¹ Zeccâc, Ebû İshak Serî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'an ve Meânihi*, (Abdulcelil Çelebî), Beyrut, 2010, Dâru'l-İlm, s. 473; İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'an*, s. 113

olarak değerlendirmek gerekir. Kelimelerin bazılarında yüklenen yeni anlamlar göstermektedir ki, “Kur’an, cahiliye anlayışı ve yaşamından hareketle bu kavramlara yaklaşmış ve onlara yeni anlamlar yüklemiştir. Diğer bir ifade ile o dönemde yaşayan Arapların dünyaya bakışı ve düşünce biçimi kavramlara da yansımıştır.”⁴⁵²

Kur’an evvel emirde gerçekleştirmeye çalıştığı kendine özgü medeniyete zıt anlayışların ifade edildiği lafızları ortadan kaldırmıştır. Bunun yerine kendi anlayışına uygun lafızları ikame etmiştir. Bu amaç doğrultusunda muhatap aldığı cahiliye terminolojisini kullanmaktan da istigna etmemiştir.⁴⁵³ Din, kendisinin doğru anlaşılabilmesi için doğru lafızların münasip yerlerde kullanılmasını talep eder. Çünkü sistemli bir yapı olan düşünce ve inançlar, kullandığı terminolojinin her parçasını ve buna ait isimleri özenle seçmiş ve kullanmıştır. Bu sebeple gerek kendi inananlarından gerekse muarızları olsun kendi hakkında sö söyleyenlerin kelime ve kavramları doğru kullanmalarını ister. Bu konuda Kur’an çok hassas davranmıştır. Lafızlar kullanılırken hem doğru lafız kullanılmasına hemde manaya sahip çıkmıştır. Kur’an’daki Beni İsrâil’in yaptığı kelime oyunları bu hususa güzel bir örnek teşkil etmektedir. “İsrâîloğulları’na, Beytülmağdis’in kapısından eğilerek giriniz ve bizi bağışla anlamına gelen *وقولوا حطة* ‘hitta deyiniz’ denildi. Onlar ise, arkaları üzerine emekleyerek girdiler ve kelimeyi değiştirip, *حَبُّ فِي شَعِيرٍ* ‘bize buğday başağında dâne’ dediler.”⁴⁵⁴

Kur’an’ı Kerim’in cahiliye lafızlarına olan tavrı şu şekilde sıralanabilir:

1. Cahiliye dönemi kullanımından farklı bir şekilde Kur’an’ı Kerimle yeni mana kazanan kelimeler.
2. Cahiliye döneminde mahdut bir manada kullanılan lakin İslamla birlikte farklı kullanım alanına taşınan lafızlar.
3. Mecâz yoluyla anlam değişikliğine uğrayan lafızlar
4. Cahiliye döneminde bilinen ve kullanılan manayla Kur’an cümlelerinde geçmekte olan lafızlar.⁴⁵⁵

Kur’an’ın cahiliye Arap dilini nasıl ele aldığı konusunu izah ederken sosyal, kültürel ve dinsel unsurları İslam öncesi ve sonrası şeklinde ele almak bize dilsel ilişkinin

⁴⁵² Watt, Montgomery, *Hız. Muhammed Mekke’de*, (trcm. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel) Ank. 2007, Ankara Okulu Yayınları, s. 89.

⁴⁵³ Câhız, Ebû Osman Amr b. Mahbûb, *Resâilü Câhız*, (thk. Abdu’s-Selâm Muhammed Harun) Kahire, 1998, Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, s.357-328.

⁴⁵⁴ Buhârî, *Sahih*, Tefsir, 6.

⁴⁵⁵ Çelik, Ahmed, *Kur’an Semantiği Üzerine*, İst. 2002, Ekev Yayınları, s. 167-168.

ipuçlarını verecektir. İslam, nuzûl öncesi Arap kültüründeki bazı değerleri ve kazanımları yok saymamaktadır. Kur'an'ı Kerimde vâz edilen ibadetlerin bir bölümü zaten Arapların yaşantılarında, kültürlerinde, örf ve adetlerinde bulunmaktaydı. Bu ibadetlerin bazıları da Tevrât'ta bulunuyordu. Örneğin: Namaz, oruç, hac, zekât vb. gibi. Bu noktada Araplarda var olan örtünme, kısas, diyet ve hırsızın elinin kesilmesi gibi hususların hukuklarındaki mevcudiyeti nedeniyle Kur'an'ın hukuk sistemi, Arapların geleneksel hukuk sisteminin ve Tevrât'ın hukuk sisteminin bir sentezi olarak görülebilir.⁴⁵⁶ Yahûdîlikte de kısas yürürlükte olduğu gibi faiz de yasaktı. Bazı hallerde zina eden kadın ve erkeğe recm cezası uygulanmaktaydı. Hem ibadet konularında hem de ekonomik ve hukuki alandaki bu birliktelik dile de yansımıştır. Bu yüzden Arap tarihini bir bütün olarak ele aldığımızda cahiliye dönemiyle İslam dönemi arasında tahminimizin sınırlarını zorlayacak ilişkiler ve paralelliklerin var olduğunu görürüz.⁴⁵⁷

1.4. Kur'an'ın Cahiliye Dönemine Ait Dilde Gerçekleştirdiği Değişiklikler

Kısaca nuzûl öncesi dönem şeklinde tanımlanan cahiliye dönemini aydınlatan eserler incelendiğinde dini inançlarına bağlı, ibadetlerine düşkün, kendilerine göre ahlakî ve hukukî değerleri olan bir toplumu müşâhede ederiz. Tabi ki bu dinsel altyapı Kur'an öncesi dönem olmasına rağmen birçok dinî lafızların da bilindiği bir ortamı bizlere sunar. Tarihçi Mes'ûdî'nin (ö.280/345) ifadesine göre cahiliye döneminde Arapların farklı inançları vardı. "Bazıları Allah'ın birliği ve yaratıcılığını, ölümü ve dirilmeyi, ceza ve mükâfatı biliyorlardı. Bazıları da Allah'ı kabul edip elçiyi reddediyorlardı. Putları bir nevi, aracı gibi görüp onlara kurban sunuyorlardı."⁴⁵⁸ Bundan dolayı vahy, yaşamı Allah'ı merkeze alarak âhîret çerçevesinde ve salih amel doğrultusunda bir zemine oturtmayı hedeflemiştir. Arap toplumunun ulûhiyet algısı çok tanrılı bir anlayıştı. Son derece silik ve net olmayan bu anlayış biçimini Kur'an değiştirip dönüştürmüştür. Yani başka bir deyişle toplumu içinde bulunduğu şirk anlayışından kurtarıp insanın fitratına yabancı unsurları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁴⁵⁹ Kur'an, toplum değerlerinin temeline akideyi yerleştirmiştir.⁴⁶⁰ Eğer Kur'an, nuzûl sürecinde çok tanrıya ve puta tapan bir toplumu,

⁴⁵⁶ Duman, Fatih; *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2006, s. 106.

⁴⁵⁷ Erdoğan, Mehmet; *Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi Olgusuyla İlişkisinin Fıkîhî Yorumu*, İslamiyât, 7/1, 2004, s. 61-76.

⁴⁵⁸ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 2: 126-127.

⁴⁵⁹ Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (Terc. Salih Akdemir) Ank. 2000, Kitabiyat Yayınları, s. 23-24.

⁴⁶⁰ Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûlun Yeri*, İst. 2004, Şule Yayınları, s. 318.

gerçek anlamda bir İslam toplumuna dönüştürebilmişse bunu, kavramlara yüklediği anlamlar yardımıyla yapabirmiştir. Cahiliye dönemindeki kavramlar Kur'an'ın inzalıyla birlikte yeni bir takım anlamlara gebe kalmamışsa, çeşitli anlam erozyonlarına veya yeni anlam yüklenmelerine maruz kalmamışsa; Kur'an'ın hâkim olduğu İslam toplumunun cahiliye dönemindeki toplumdan farklı olduğunun iddia edilmesi de mantıklı olarak mümkün olmayacaktır. Farklı olduğunun tarihi bir vakıta olduğu kabul ediliyorsa, kavramların taşıdıkları anlamların değiştiğinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Yeni medeniyetin ayırt edici özelliğindeki bazı değişikliklerin dışında önceki medeniyetten intikal eden tarihi mirasın büyük bir kısmına sahip çıktığı bir gerçektir.⁴⁶¹ Tabii bunun yanı sıra Kur'an, kendine özgü salât, zekât, savm, hacc, İslam, vahy, şeriat, iman, küfür, nifak, fîsk gibi terimlerle bir sözlük ve anlam dünyası geliştirmiştir.⁴⁶² Bazen eski terimlere yeni anlamlar yüklenebilir. Bu yaşanan değişiklik, anlamlarda belirsizlik ortaya çıkaracak, bu da bir takım kırılmalar ve kökten değişikliklere sebebiyet verecektir.⁴⁶³

Kur'an, Arap dilini, onun taşıdığı dünya görüşünü veya dilsel gerçekliği tekrar etmek için değil, yeni bir anlam dünyası inşa etmek için gelmiştir. Arapça kelimeleri, yeni bağlamlar ve ilişkiler ağı çerçevesinde değerlendirerek farklı bir anlam birliğini meydana getirmiştir. Buna göre, Kur'an'ın Arap dilinde inzal edilmesi, bir olgunun yeniden bildirilmesinin ötesinde, bir dilin yeni bir anlam alanına ve bu dili konuşan toplumun da tamamen farklı bir anlam dünyasına, gerçeklik, tutum ve eylem sahasına transferi demektir.⁴⁶⁴ Suyûtî'ye göre dildeki genişleme, dinî, mecâzî aktarımlarla gelen yeni yapılar, dilin sınırlı sözün ise sınırsızlığının bir neticesidir.⁴⁶⁵ Burada dil ile söz arasındaki fark da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dil tek bir yapı olmasına rağmen, söz konuşan kişilerle ilgili olduğundan söze herhangi bir sınır getirilemez. İnsan dil dizgesini, sözcüklerini değiştiremez, ama bu aracı tabiatı gereği kabiliyetine göre dilediği şekilde biçimlendirir ve yeni manalar türetir ve iletmek istediği mesajı ulaştırabilir.⁴⁶⁶ Kur'an da

⁴⁶¹ Orman, Sabri; *İktisat, Tarih ve Toplum*, İst. 2001, Küre Yayınları, s.28.

⁴⁶² Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 224-225.

⁴⁶³ Uyanık, Mevlüt, *İslami İlim Kavramsallaştırılması*, İslamiyat, İst. 2003, VI/ 4, s. 23-24.

⁴⁶⁴ Tatar, Burhaneddin, *Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötüğüne Katkısı*, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı, Ank. 2003, Fecr Yayınları, s.220.

⁴⁶⁵ Suyûtî, Celaluddin, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envauha*, Beyrut, 1998, Dâru'l-İlm, 1: 40-41.

⁴⁶⁶ Kıran, Ayşe, *Dil/Söz; Anlam/Sözcük*, Kur'an ve Dil Hermenötik Sempozyumu, İslamiyat, 17-18 Mayıs 2001, İst. 2003, Fecr Yayınları, s. 8-9.

bu hususu ilahi biçimde insanların akıl düzeylerine uygun olarak uygulamış ve başarmıştır.

Kur'an'ın, üzerine yeni bir medeniyet inşa etmek istediği ve sonraki dönemde Kur'an tarafından cahiliye olarak adlandırılan dönemin insanları birçok ibadet ve ahlaki değerlere sahip idiler. Tabii böyle bir yapıya inen ilahi hitap da bu dinsel altyapıyı kullanmış ve dinî anlamdaki değişiklikleri bu lafızlar üzerinden de sürdürmüştür. Kur'an hukuk alanında büyük ölçüde ıslahat gerçekleştirmiştir. Nitekim "Kur'an'da Arap geleneğindeki hukukla ilgili ibka, ikmal ve ıslah vb. gibi yüzlerce örnek bulmak mümkün iken naslarla iptal edilen uygulamalar içki, kumar, riba ve fuhuş gibi birkaç konuyla sınırlıdır. Kaldığı İslam öncesi Arap kültüründe kısas, kasâme ve diyet gibi cezalar mevcut idi. Aynı şekilde vahyin nazil olduğu dönemin Arap toplumunda namaz, oruç, hac, zekât, kurban gibi ibadetler de biliniyordu. Kur'an'daki birçok âyete konu olan nikâh, talak, iddet, zihar ve liân da İslamiyet'ten önce mevcut idi. Bunların hiçbirisi İslam'la birlikte ortaya çıkmamıştır. Kur'an bütün bu uygulamalara, Allah'a kulluk temelinde dinî-ahlakî bir boyut kazandırmıştır."⁴⁶⁷ Örneğin Araplar namaz kılıp kurban kesen bir yapıya sahip idiler. Fakat bu ibadetleri ilah edindikleri putlarına yaparlardı. Ondandır Resulullah'a Allah'tan başkasına değil yalnız Allah için bu ibadetleri yapması emredilmiştir. Bununla alakalı şu örnek kanaatimizce buna ışık tutmaktadır: Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre Kevser sûresindeki "فصل لربك وانحر" âyeti zımnen hiç namaz kılmayan bir topluma namazı kıl dememiş, zaten namaz kılan topluma namazı ancak "Allah için kıl" vurgusunda bulunmuştur. Buna gerekçe olarak da o günün insanının namazın nasıl kılınacağını bildiğini ileri sürmektedir. Bir önceki sûre olan Mâûn sûresinde "onlar gösteriş için namaz kılarlar" âyetine ek olarak "sen namazı gösteriş için değil ihlas ile kıl"⁴⁶⁸ demektedir. Buradan da salât lafzının yoktan ihdas edilmediği var olan bu lafzın, bazı kötü hasletlerden arındırıldıktan sonra aynen kaldığı sonucuna varılmaktadır.

Kelime aynen kalmasına rağmen Kur'an'da farklı kelimelerle anlam bağı oluşturularak lafızlara farklı boyutlar kazandırılmıştır. Örneğin Cahiliye döneminde basit bir anlama sahip olan zekât, Kur'an'da namaz ile birlikte oldukça çok kullanılmıştır. Böylece malî bir ibadet olan zekât ile bedeni bir ibadet olan namaz birbirlerinin

⁴⁶⁷ Erdoğan, *Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi Olgusuyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu*, s.66-68.

⁴⁶⁸ Râzî, *Tefsir*, 11: 131.

tamamlayıcı unsurları olarak sunulmuştur.⁴⁶⁹ Bunun yanında “*cünüp*” kelimesi de Cahiliyenin literâtüründe var olan bir kelimedir. Bu kelime o dönemde kullanılan anlam ile Kur’an’a geçmiştir. Nitekim Müşrikler Bedir’de bozguna uğrayınca Ebû Süfyân, Muhammed’le savaşınca dek cünüplükten yıkanmayacağına dair yemin etmiştir.⁴⁷⁰ Kur’an’ın cahiliye döneminden alıp kullanmaya devam ettiği lafızlardan bir tanesi de Kur’an’ın ilk nuzûlü esnasında kullanılmış olan zihar lafzıdır. Araplar, eşlerine “*sen bana anamın sırtı gibisin*” sözünü sarf ettiklerinde onları boşamış oluyorlardı. Kur’an da bu kelimeyi kullanmış,⁴⁷¹ ancak kelimenin aslında bir değişiklik yapmadan, onun sadece hükmünü değiştirmiştir. Yani zihar yoluyla talakı iptal etmiş, her zihar lafzını hanımına yönelik kullanan kişiye de keffâret vermesini icbar etmiştir. İbn Âşûr, “öyle sanıyorum ki bu tarz boşama, yahûdilerle sıkı sosyal ilişkiler içinde bulunan Yesrib çevresindeki Araplar’ın âdetiydi ve bunu eşlerini kendilerine kesin biçimde yasaklama ifadesi olarak kullanırlarken yahûdî geleneğinden etkilenmişlerdi. Zira Yahûdilerde kadına arkadan yaklaşmak yasaktı; böylece bu anlayış (arka anlamına gelen ‘zahr’ kelimesi) ile erkeğin en yakın mahremi olan ‘anne’ unsuru bir araya getirilerek mübalağalı ve kesin bir ayrılık formülü oluşturuldu. Yine sanıyorum ki zihar sözünü ilk söyleyen kişiyi buna yönelten âmil, öfke dolu bir halde bulunması ve kötü bir ifade kullanmak istemesi olmalıdır; nitekim âyette bu söz “*çirkin ve asılsız*” olarak nitelendirilmiştir. Bu usûl Mekke, Tihâme, Necid gibi bölgelerde bilinen bir Arap âdeti değildi; bu bölge insanların sözlerinde buna dair bir ize rastlamadım”⁴⁷² demektedir.

Kur’an’ın zihar lafzında yaptığı en önemli değişiklik ziharı bir boşama şekli olarak değil, keffâret ile evliliğin devamını sağlama yoluna gitmiş olmasıdır.⁴⁷³ “Ziharın evlilik bağına sona erdirme etkisi Kur’an tarafından onaylanmamış, sadece keffâret gerektiren bir yemin olarak kabul edilmiştir. Buna göre zihar yapan erkek, evliliğe son vermek istiyorsa normal boşama usûlünü izlemek durumundadır. Hem bu yola başvurmama hem evlilik hayatına dönmeme, kadını zarara sokan ve ziharın cahiliye dönemindeki sonuçlarını doğuran bir tutum olacağından Kur’an’ın getirdiği hükümlerle bağdaşmamaktadır. Zihar yapan kişiye, belirli süre içerisinde aile hayatına dönmemesi

⁴⁶⁹ Demir, Şeyhmuş; *Kur’an’da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi*, Atatürk Üniv. İ. F. Dergisi, sayı, 28, Erzurum, 2007, s. 29-30.

⁴⁷⁰ Reşid Rıza, Muhammed b. Ali; *Tefsiru’l-Menâr*, Kahire, 1990, Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, 4: 79-80.

⁴⁷¹ Mücâdile, 58, 2-3,6.

⁴⁷² İbn Âşûr, *Tefsir*, 6: 11.

⁴⁷³ Cevad, Ali; *el-Mufasssal fî Tarihi’l-Arab Kable’l-İslam*, Beyrut, 2001, Dâru’l-İlm, 5: 551

durumunda nikâh akdinin sona ermesini gerektiren özel yemin hükmü uygulanır. Nitekim bu âyetin inzalından sonra zihar lafzının ‘îylâ’ hükümleri kastedilerek kullanıldığını gösteren örnekleri tefsir olsun hadis olsun kaynak eserlerimizde görmek mümkündür.”⁴⁷⁴

Kur’an sadece amelî ve ahlâkî alandaki lafızları değil itikadi konulardaki lafızları da cahiliye Araplarının bildiği lafızlarla kullanmıştır. Cahiliye devrinde melekût âlemi, mele-i Âlâ, ve hamele-i Arş’tan söz edilmektedir. Hz. Peygamber Ümeyye b. Ebî Salt isimli şâirden hamele-i arş’tan söz eden şiirini duyunca bundan memnun olmuş ve onu tasdik etmiştir.⁴⁷⁵ Milattan sonra Arap yarımadasında özellikle de güney Arabistan da “*Rahmân*” inancıyla da karşılaşılmaktadır. Cahiliye ve İslamî dönemde rab ve ilah kelimelerinin aksine rahmân kelimesinin çoğulunun Arap dilinde kullanılmaması bu lafzın tek ilahı yani Allah’ı ifade ettiğini göstermektedir.⁴⁷⁶ Muhtelif Arap kabileleri ay tanrısına Sin, Hubal ve Kureyş kabilesinde kullanılan el-ilah lafzı gibi farklı isimler vermişlerdi. Zaten dilbilimciler “Allah” kelimesinin “el-ilah” tan türediğini belirtmektedirler.⁴⁷⁷ Kur’an, geçmiş dönemlerin sahîh öğretilerine ve bireyler arasındaki pozitif ilişkiye de atıf yapar.⁴⁷⁸ Bu sebeple toplumun genelinde kabul edilen, insanlara zarar vermeyen, onların ihtiyaçlarını karşılayan ve insanların yaşamlarında yer edinen gelenekleri de insanî değerler olması sebebiyle benimsemiştir. Bu sebeple bu uygulamaları aynen alarak bazen de tashih ederek tabi olması gereken hükümler haline dönüştürmüştür.⁴⁷⁹ Böylece Kur’an benimsediği ilkeye sonuna kadar sadık kalmıştır. Kur’an-ı Kerim tarihi süreçte ibâdet, muâmelat, ahlak vb. konularda cahiliye uygulamalarının tevhid ilkesine uygunluğunu gözeterek bilinmeyen üzerinden değil Hz. İbrahim ve diğer peygamberleri de örnek göstererek bilinen ve görünür olanlar üzerinden hareketle toplumsal dönüşümü gerçekleştirmiştir.

Nazil olan tüm kitaplar geldiği toplumun durumunu gözetmiş olmakla birlikte, anlayışta dönüşümü hedeflemişlerdir. Bunu yaparlarken değiştirilmesi gerekenleri teker teker ele almışlar, onları işlemiş ve hedefledikleri hususiyetleri onlara kazandırmışlardır.

⁴⁷⁴ Karaman, Hayrettin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadreddin; *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ank. 2007, Diyanet Vakfı Yayınları, 5: 262, 244.

⁴⁷⁵ Dehlevî, Ahmed b. Abdurrahim Veliyyullah, *Huccetillâhi'l-Baliğa*, (thk. Seyyid Sabık) Bağdat, trs. Mektebetü'l-Muâsıra, 1: 268.

⁴⁷⁶ Çağrı, Mustafa, *Arap: İslamdan Önce Araplarda Din*, D.İ.A. İst. 2002, 3: 317.

⁴⁷⁷ Watt, Hz. Muhammed Mekke’de, s. 58.

⁴⁷⁸ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, (trcm. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), Ankara, 1996, İşaret Yayınları, 1: 140.

⁴⁷⁹ Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İst. 1996, Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 110.

Bu bağlamda vahyin bir topluma hitabıyla birlikte onda bir dönüşüm ve gelişim sürecinin başladığı görülebilir. Kur'an'ın bu eğitimi nasıl yaptığını anlayabilmek için de indiği toplumun başlangıçtaki durumunun bilinmesi gerekir. Kur'an'ı Kerimin lafızlarda yaptığı değişiklikler bu amaca matuftur. Kur'an, hedeflediği toplumu inşa ederken hedef toplumda, kendi yapısının inanç dinamiklerine uygun görmediği unsurlara müdahale etmiş, bunları anlam ve lafız olarak ortadan kaldırmayı tercih etmiştir. Örneğin; "ما جعل" "الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام" *Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonması) ile ilgili bir buyruk koymamıştır*"⁴⁸⁰ âyeti, cahiliye dönemi ıstılahlarını iptal etmektedir. İslam, getirdiği iman ve ibadet anlayışına uymayan çok tanrılı inanç sisteminin ürünü bu kavramları red etmiş ve tedavülden kaldırılmıştır. Âyette geçen ifadeler, "İslam öncesi Arapların, meralara salarak ve kullanılmalarını veya kesilmelerini yasaklayarak muhtelif tanrılara adamayı adet edindikleri bazı evcil hayvan cinslerini göstermektedir. Bu hayvanlar, sayılarına, cinsiyetlerine ve soylarına göre seçilirlerdi."⁴⁸¹ "وما جعل الله أديانكم أبناؤكم" *evlâtlıklarınızı da öz oğullarınız olarak tanımadı...*"⁴⁸² Allah (c.c) bu âyette cahiliye döneminde babası bilinen veya bilinmeyen çocukları evlat edinerek kendi çocuğu gibi hak ve sorumluluklar elde edebilme uygulamasını iptal etmektedir. Cahiliye dönemi pratiğinde "ابن" kelimesi "دعي" kelimesiyle neredeyse özdeşleşmişti. Evlatlık çocuk tıpkı kendi çocukları gibi aile üzerinde hukukî haklara sahipti. Bundan öte ailenin kendi çocukları hukukî anlamda evlatlıktan farklı değildi. O kadar ki soybağını oldukça fazla önemseyen veren Araplar ailenin evlat edindiği çocuğa anne ve babanın kendi çocuklarının hakkını ona vermekteydiler. Hatta kültürel bir uygulama olan künyelemeye bile bu ayrımı dikkate almıyorlardı. Mesela Hz. Peygamber kölesi olan daha sonraları evlatlık edindiği Zeyd b. Hârise, Zeyd b. Muhammed şeklinde künyelenmişti. İslamî kurallara ters olan bu uygulama hem dilde farklı bir lafız kullanımıyla hem de pratik hayatın uygulama alanından kaldırılmıştır.

1.5. Kur'an'ın Orijinal Lafızlar ve Terkipler Kullanması

Kur'an'ı Kerim nazil olduğu toplumun kültüründe köklü değişiklikler yapmıştır. Bu değişiklikler evvel emirde lafızlar ve delalet ettikleri anlamlarda etkisini göstermiştir.

⁴⁸⁰ Mâide, 5/103.

⁴⁸¹ Esed, *Meâl-Tefsir*, 1: 216.

⁴⁸² Ahzâb, 33/4.

Dolayısıyla değiştirilen lafızlar ve yeni yüklenen anlamlar tesbit edilirse Kur'an'ın yaptığı değişikliklerin tesbiti, lafızlarının doğru anlaşılmasına da kolaylık sağlayacaktır.

Kur'an, nazil olduğu ilk nesil özelinde tüm insanlığa değişim ve yeniden yapılanma mesajı taşımaktadır. Bu sebeple icâz sahibi bir kitap olarak indirilmiş ve benzerinin getirilemeyeceği konusunda açık bir meydan okuyarak nâzil olmuştur. Kur'an ortaya koyduğu yeni dili, akşam ile sabah arasında insanların yaşamları içerisinde konuşurcasına oluşturmuş, canlı ve aktif bir şekilde ortaya koymuştur. Bir sabah insanlar Kur'an'ı dinliyorlar ve yeni kelime ve terkiplerden dolayı hayretler içinde kalıyorlardı. Kur'an'ın Arap diliyle indiği doğrudur. Fakat lafızları, ta'birleri ve manaları tam olarak cahiliye dilini temsil etmemektedir. Çünkü Kur'an, cahiliye devrinde kullanılmayan lafızları kullanmış ve cahiliyenin yapmadığı tahsisleri yapmış, cahiliye devrinin kullandığı üslup haricinde istiareler ve mecâzlar kullanmıştır.

Kur'an'ın, cahiliyenin üslubundan uzak ve büyüleyici bir üslubu vardır.⁴⁸³ Kur'an'ı Kerim'in ilk defa kullandığı terkiplerden örnekler vererek konuyu biraz daha açıklığa kavuşturalım. "الحمد لله رب العالمين/ لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم/ توكلت على الله" Daha önce indirilmiş ilâhî kitaplarda hamd ve övgü ifadeleri vardı. Fakat bu lafızlarla yapılmış kısaltma tabirler yoktu. "السلام عليكم" şeklinde bir selamlaşma geçmiş ümmetlerde yoktu. "إنا لله وإنا اليه راجعون" ve "ما شاء الله كان" ifadeleri de aynı şekildedir. Nitekim Said b. Cübeyr şöyle demektedir:⁴⁸⁴ "Bu ifadeler sadece Hz. Peygamber'e verilmiştir. Eğer birine verilecek olsaydı "يا اسفي على يوسف" dediği zaman Hz. Ya'kûb'a verilirdi." Kur'an'ın ilk defa ortaya koyduğu ve cahiliye dönemi Araplarının bilmediği terkiplerden bir tanesi de fitratullah terkididir. Bu terkip ulema tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bunlar şöyle sıralanabilir. "İslam ve tevhid inancı üzere yaratılış", "elestü deki ma'rifetullâh üzere yaratılış", "iman ve küfür üzere yaratılış", "doğuştan İslam dinini kabule yatkın yaratılış."⁴⁸⁵ Bakara sûresinin 2/138. âyetinde geçen "صبغة الله" terkebide cahiliyede kullanılmayan ve Kur'an'ın ilk defa ortaya koyduğu bir terkiptir. İbn Manzûr, (ö. 711/1311) Arapların "elbise ve kumaşın renginin değişmesini" "صبغ الثوب" şeklinde ifade

⁴⁸³ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, s.53.

⁴⁸⁴ Ebû Hatim Râzî, Ahmed b. Hamedân, *Kitâbu'z-Ziyne, fi Kelimâti'l-İslamiyyeti'l-Arabiyyeti*, Beyrut, 1984, Dâru'l-İlm, s. 151-153.

⁴⁸⁵ Akçay, Mustafa; *Sünnetullah, Fitratullah ve Sibgatullah, Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine*, S.Ü.İ.F. Dergisi, 17/ 2008, s. 139-149.

ettiklerini belirtmektedir.⁴⁸⁶ Bu kelime aynı zamanda “vaftiz etmek”⁴⁸⁷ ve “üzerinde boyanın ortaya çıktığı hal”⁴⁸⁸ anlamına geldiği de belirtilmiştir. “صبغة” kelimesinin “الله” lafzına izafet edilmesiyle Allah’ın dinine işaret ettiği düşüncesi sahâbe ve tabiûn tarafından da belirtilmiştir.⁴⁸⁹

Kur’an’ı Kerim’in Arap lisanına ve şiirine muhalif olduğu yerleri de mevcuttur Kur’an’ın nazmı, daha önceden var olmayıp ilk kez ortaya konulmuş bir metot üzere nazil olmuştur. Bu metodun uygulaması esnasında da eski tarzları izlememiştir.⁴⁹⁰ İbn Âşûr, Kur’an’ın nazil olduğu dönemde kullandığı dilin o dönemdeki diğer edebî metinlerden farklılaştığı yönlerin; “tahsis veya takyîd etmeden mutlak ifadeler kullanma, sûrelere ayırma, hikâyede tasarrufta bulunma, örnekleme, îcâz, hazf, muzafın hazfî, karışksız hazf ve çeşitleri, emsâl, ıtnap, ortak bir kullanıma sahip bir lafzın, iki veya daha çok manada kullanımı” olarak belirlemiştir.⁴⁹¹ Kur’an, Arapların üslubundan farklı olarak genellemelerde tahsis edilmesi gereken yerlerde tahsis yapmaksızın veya takyit edilmesi gereken yerleri de takyit etmeksizin geçmemiştir. Örneğin, *ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى*, “Allah'tan bir yol gösterici olmadan hevesine uyandan daha sapık kim vardır?”⁴⁹² Bu âyette “hevâ” lafzı, “Allah'tan bir yol gösterici olmadan” istisnasıyla mutlak anlamdan çıkarılmış, bir kimsenin hevâsı hidâyetten yana olduğunda, bazen hevânın da övülmüş bir şey olabileceği izaha kavuşturulmuştur. Bu türün Kur’an’daki diğer bir örneği de: *إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا...* “*insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler, ...bunun dışındadır*”⁴⁹³ âyetleridir. İnsan lafzının ifade ettiği umum anlam, iman edenler vd. istisna ile tahsis edilmiştir.

Kur’an’ın, Arapların üslûbundan ayrılan bir tarafı da sûrelere, konulara ayrılmış olmasıdır. Bab ve sınıflara ayırma metodu Arapçada daha önce kullanılmamış yeni bir yoldur. İbn Âşûr bu konuda Keşşâf’ta da bir ima olduğunu söylemektedir. Arap şiirinde Nâbiğa’nın adamı öldüren yılan ve yılanın kardeşine söz verip sözüne ihanet eden adamın hikâyesinin geçtiği yer hariç tutulursa çok az bulunan kıssa anlatma üslûbu da Kur’an’ın orijinal yönlerindedir. Bu nedenledir ki, Kur’an A’râf sûresinde “*Bir de cennetlikler,*

⁴⁸⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, 8: 438.

⁴⁸⁷ Rağib el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 274.

⁴⁸⁸ Zamehşerî, *Tefsir*, 1: 97.

⁴⁸⁹ Taberî, *Tefsir*, 3: 138.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 138.

⁴⁹¹ Bkz. İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 372; 2: 150; 3: 210; 5: 142.

⁴⁹² Kasas, 28/50.

⁴⁹³ Asr, 103/3.

*cehennemliklere şöyle seslenirler...*⁴⁹⁴ ve benzeri âyetlerde cennet, cehennem ve A'râf ehlinin özellikleri zikredilince; Hadîd sûresinde "*Nihâyet onların arasına, iç tarafında rahmet, dış yüzeyinde azap bulunan ve kapısı bulunan bir sûr çekilir*"⁴⁹⁵ gibi nitelikler belirtilmektedir. Araplar bu üsluba yabancı oldukları için bu üslup karşısında şaşırıp kalmışlardır.⁴⁹⁶

Kur'an'ın orijinal bir üslubu da anlattığı kıssalarda tasarrufta bulunması ve bu sözleri kıssalarda geçen kelime yapılarıyla değil, îcâzın gerektirdiği metot üzere şekillendirmiş olmasıdır. Çünkü Kur'an, onların lafızlarını olduğu gibi aktarmamış, olayların sonucunu hikâye etmiştir. Aslında Araplar da sözlerin hikâyesi nakledilirken lafızlara sıkı sıkıya bağlılık değil de manayı kuşatan bir genişlik söz konusudur.⁴⁹⁷ Kıssalarda bulunan isimler de böyledir. Çünkü Kur'an o isimleri, fesahat açısından kelimeler içindeki mevkilerine uygun ve en mükemmel bir şekilde değiştirmiştir. Örneğin: Saul ismi Tâlût şeklinde, İbrahim'in babasının Tarah ismi de Âzer şeklinde değiştirilmiştir.⁴⁹⁸

Arap kelimelerindeki en güzel üslûplardan biri de îcâzdır. İcaz, Arapların aralarında yarıştıkları bir üslup olup, fâsîh ve belîğ kişilerin îcâzın en mükemmeline ulaşmak için gayret ettikleri bir hedeftir. Kur'an bunun da en güzelini sergilemiştir. Çünkü Kur'an'da, meânî ilminde açıklanan îcâzın yanında, diğer büyük bir îcâz daha bulunmaktadır. O da Kur'an âyetlerinin ekseriyetinden farklı anlamların çıkartılabilmeleridir. Kur'an ibâreleri, bu manalara lafzın ret etmeyeceği olasılıklara müsait olup, bu olasılıkların bir kısmı, bir araya getirilmesi mümkün olan türdendir. Bir diğeri de ihtimallerden biri varsayılmışsa, diğerini engelleyecek türden oluşudur.⁴⁹⁹ İcâzın uygulama şekillerinden biri olan hazfe, Kur'an terkiplerinde sıkça rastlarız. Hazf, az kelâmı çok mana ifade etmektir. İbn Âşûr, Zemahşerî'nin konuyla ilgili olarak, hazf ve ihtisarın, Kur'an'ın bir metodu olduğunu, söylediğini belirtir. "ولكم فى القصص حياة يا أولي الألباب" âyetinin Araplarda en vecîz kelâm olarak bilinen "القتل للقتل انفو" "*öldürme cinâyeti uzaklaştırır*" cümlesinin karşılığı olduğunu belirtir.⁵⁰⁰ "وأوحينا الي أم موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه اليك"⁵⁰⁰ "*Musa'nın anasına: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden*"

⁴⁹⁴ A'râf, 7/44.

⁴⁹⁵ Hadîd, 57/13.

⁴⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 120.

⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 120-121.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 121.

⁴⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 121

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 121

endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik”⁵⁰¹ âyetinde de iki emir, iki nehiy ve iki müjde arası cem edilmiştir.⁵⁰² Muzafin hazfi de aynı şekilde Kur’an’ın orijinal yönlerinden bir tanesidir. Örneğin: "ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر" *"Fakat birre eren o kimselerdir ki, Allâh'a, âhiret gününe... İman edip..."*⁵⁰³ Burada hazf olunduğu düşünülen muzafın takdiri olarak "بر من آمن" ya da "ولكن نو بر" şeklindeki ihtimaller gösterilmiştir. İcâzın diğer bir türü de cümlelerin hazfiyle gerçekleşmiştir. Bu durumda kelam, hazf olunan cümlenin takdirine delalet etmektedir. Örneğin: "فأوحينا الي موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق" *"Mûsâ'ya: "Değneğinle denize vur!" diye vahy ettik. (Vurunca deniz yarıldı)"*⁵⁰⁴ Bu âyetteki hazfedilmiş cümlenin takdiri "فضرب فانفلق" şeklindedir.⁵⁰⁵

Dilde bazı faydalar elde etmek amacıyla özel bir durum hakkında hem bu durumu hem de onun dışındaki bir durumu umumlaştırıcı bir şekilde haber vermek de icâzın bir türüdür. "...قد أنزل الله اليكم ذكرا. رسولا يتلو عليكم آيات الله مبینات ... " *"...Allah size gerçekten bir uyarıcı göndermiştir."* *"Allah'ın apaçık mesajlarını size beyan eden bir resul..."*⁵⁰⁶ Bu âyetteki "رسولا" kelimesinin "ذكرا" dan bedel olarak alınması, buradaki zikrin, bu Resul'ün zikri olduğunu ve Resul'ün gelmesinin, onlar için bir zikir mesabesinde olduğunu ifade eder. Resul'ü "يتلو عليكم آيات الله" sözüyle nitelemesi de, âyetlerin zikir olduğunu ifade etmek içindir.⁵⁰⁷

İbn Âşûr, "mesel" kabilinden cümlelerin yani evrensel anlam ifade eden ve kısa olmasına rağmen yoğun bir anlama sahip cümle veya deyimlerin kullanımının da Kur'an'ın orijinal yönlerinden olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu, Arap edebiyatçılarının da sözlerinde nadir bulunan belâğat özelliklerinden biridir. Hatta Zühreyn'in kasidesinin "Muallakât" içerisinde yer almasının esas nedeni olarak da, onun bu metoda verdiği önem olarak gösterilebilir. Tabii Kur'an bundan daha üstün olan meseller getirmiştir. Örneğin şu âyet böyledir. "قل كل يعمل على شاكلته" *"De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar"*⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Kasas, 28/7.

⁵⁰² İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 121.

⁵⁰³ Bakara, 2/ 177.

⁵⁰⁴ Şuarâ, 26/ 63.

⁵⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 122.

⁵⁰⁶ Talak, 65/ 10, 11.

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsir*, 1: 123.

⁵⁰⁸ İsrâ, 17/84.

Bunlara ilaveten Kur'an kendi içindeki siyâk/sibak yoluyla cahiliye'de olmayan yeni istilahlar ortaya koymuştur. Örnek olarak felâh-fevz, ecr-sevâp, azab-ikab, ğays-matar gibi kavramlar arasındaki fark ancak Kur'an içindeki siyâk/sibaktan anlaşılmaktadır. Bu üslup cahiliye şiirinde olmayan bir üsluptur.⁵⁰⁹

1.6. Kur'an'ın Yeni Mana Kazandırdığı Lafızlar

Kur'an'ı Kerimin nazil olduğu dönemin edebî faaliyetlerine yaklaşımına ve farklılaştığı yönleri kısaca değindikten sonra Kur'an'ın anlam alanlarını değiştirip bambaşka anlamlar kazandırdığı lafızlara değinmek yerinde olacaktır. Kur'an'ı Kerimdeki her lafzın bir anlamı vardır. Bu mana, kelimeyi ilk defa kullanan ve vaz' eden kişi tarafından böyle kullanılmıştır. Ancak, Allah, (c.c) Arapça olan ilahi kelimelerinde, kelime ve kavramların bazılarında zâtî celilesince uygun görülen hususi ve insanların alışageldiği kullanımının haricinde manalar yüklemiştir. Kuşkusuz vahiyde kullanılan Arapça kelimelerin bir kısmı, tanımı Allah tarafından yapılan istilahi bir anlama kavuşturulmuştur.⁵¹⁰ Yukarıda zikrettiğimiz ve Kur'an'ın Arap diline getirdiği yenilikleri hariç tuttuğumuzda, Kur'an genel anlamda Arapların alışık oldukları dil geleneğine göre inmiştir. Nuzûl sürecinde inanan-inanmayan Araplardan herhangi birisi Kur'an'ı dinliyor ve rahatlıkla anlıyordu. Cahiliye ve Kur'an'ın inşi birbirine geçmiş iki dönem olması sebebiyle bu kelimelerin değişim sürecini izlemek çok da zor değildir.

İslam öncesi zamanlarda "cahil" "halîm" kavramının zıddı idi. Cehl kavramının cahiliye döneminde dine yönelik bir anlamı mevcut değildi. Cehl kelimesi İslam öncesi şiirlerde "hilm"le birlikte anılmaktadır. İzutsu; cehl kavramını, "en ufak bir kırgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtiras ve öfkeyle, sonucunu düşünmeden körü körüne atılan delikanlı, ateşli ve sabırsız kişinin sorumsuz davranışı, hilm kavramını ise tam zıd anlam vererek cehline yani içinden gelen ani ve sonucu iyi olmayacak şekilde hareket etmeye götüren duyguyu dizginleyen insanın ahlaki"⁵¹¹ olarak tanımlamaktadır. Cahiliye döneminde kaleme alınmış olan şu şiir buna işaret etmektedir.

"ودهم تصاضيها الولائد جلة اذا جهلت اجوافها لم تحلم"
*"Cariyelerinizin servis yaptığı büyük kazanlar bir kere cahil oldu mu (kaynamaya başladı mı) bir daha halim olmaz. (sakinleşmez)"*⁵¹²

⁵⁰⁹ Üde Halil Ebû Üde, *et-Tatavvuru'd-Dilâlî Beyne Lügati's-Şi'ri'l-Cahilî ve Luğati'l-Kurani'l-Kerim*, Amman, 1985, Dâru'l-Ma'rife, s. 545.

⁵¹⁰ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (trcm. Selahaddin Ayaz) İst. 1984, İnsan Yayınları, s. 89.

⁵¹¹ İzutsu, *Kur'an'da Allâh ve İnsan*, s. 193.

⁵¹² Ebû Temmâm, Habib b. Evs et-Tâî; *Dîvânu'l-Hamse*, Beyrut, 1998, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 2: 85.

Nitekim Ahmed Emin de İslam öncesinde cahiliye lafzının anlamının ahmaklık, sertlik, kabalık ve dengesizlik anlamında olduğunu, bilginin zıddı olan cehalet anlamında olmadığını belirtir. Hz. Peygamber, Ebû Zerr, Hz. Bilal'i ırkıdan dolayı ayıpladığı için "انك امرؤ فيك جاهلية" "*sen kendisinde 'cahiliye' olan birisin*" demiştir. Bütün bunlardan cahiliye kelimesinin, hamiyet, kendini beğenme ve iftihar manalarına geldiği anlaşılmaktadır.⁵¹³ Yine Kur'an'ın kullandığı takvâ kelimesi cahiliye devrinde yaygın olarak "*bir çeşit hayvansal içgüdü, korkuya karşı kendini savunma içgüdüsü*" anlamına gelirdi. Kerim kelimesi ise cahiliyede israf derecesinde cömertliği ifade ederdi.⁵¹⁴ Fakat Kur'an'da "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"⁵¹⁵ ifadesi ile 'takvâ' ile 'kerim olmak' birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine çok yakın bir anlam kazanmıştır. İzutsu'nun ifadeleri ile "iki kelimenin böyle birleşmesi, birbirine bağlı olması, İslam öncesi zamanlarda asla hayal edilmemiştir. Arap dünya görüşünü yansıtan "kerim" kelimesi, İslam'ın tek tanrıculuğa dayanan dinî atmosferinde yeni bir anlam kazanmıştır."⁵¹⁶ Maddi anlamda cömert olma ile sakınma duygusu cahiliyede olmayan bir bağ iken Kur'an bu bağı ihdas etmiş, hem takvâ mefhumu Allah merkezli bir anlama kayarken hem de maddi anlamda cömertlik ile elde edilen "kerim" olma vasfı, takvâ ile elde edilir olmuştur.

Şimdi Kur'an ile anlamı değişen örnekleri zikretmek istiyoruz. "Ğayy" kelimesi "rüşd" kelimesinin zıddı olarak kullanılmakta ve 'dalalet' "ضلالة" kelimesiyle de yakın anlamda kullanılmaktadır. Kur'an'daki bu anlamını kazanmadan önce deve yavrusunun süttten tiksinişinden dolayı süt içmeyip helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalması anlamında kullanılıyordu.⁵¹⁷ Muhtemelen Allah'ın doğru yolunu bırakıp, "ğayy"a düşenler için mânen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalanların durumlarıyla anlam bağı kurulmuştur.⁵¹⁸

"الحد" kelimesi Kur'an'da dört âyette zikredilmektedir. "el-Lahd" ise "mezarın bir tarafına oyulan yarığa" denir. Ayrıca 'lahd' lafzı, "mağarayı andıran, mahzen gibi, ölülerin içerisinde bir biri üzerine konulduğu ve işaretle belirlendiği bir yer manasına" da gelir, 'ilhâd' ise; "kabre bir oyuk yapmak" manasına geldiği gibi, "meyletmek ve

⁵¹³ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 70.

⁵¹⁴ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 42.

⁵¹⁵ Hucurât, 49/13.

⁵¹⁶ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 193.

⁵¹⁷ İbn Manzur; *Muhtasârü't-Tarihi Dimeşk li İbn Asakir*, (thk. Sekine Şehbani) Beyrut. 1984, Dâru Turâsi'l-Arabî, 14: 140.

⁵¹⁸ Üde, *et-Tatavvuru'd-Dilâli*, s. 123.

başkasından yüz çevirmek” anlamında da kullanılır.”⁵¹⁹ Günümüzde kullanılan “saptırma/إلحاد” kelimesi de sözlük anlamının bir yansıması olsa gerektir. Hâzin tefsirinde, İbn Abbâs’ın, ilhâd hususunda şöyle dediği nakledilir: “Ona göre, ‘ilhâd’ mutedil davranmaktan ve doğruluktan ayrılmaktır. Kur’an’daki manası ise sözü asıl yerinden meylettirip saptırarak, uygunsuz bir yere yerleştirmektir.”⁵²⁰

Arap şirk toplumu taptıkları putlara evsân, esnâm, şüfeâ’ gibi isimler vermekteydiler. Fakat Kur’an putları daha önce kullanılmış olmayan ilk defa kendisinin kullandığı nitelemelerle zikretmeyi tercih etmiştir. Örneğin putlara şerik/şürakâ nidd/endâd, tâğût, cibt gibi nitelemelerde bulunmuştur.

Bunun yanında inanç ve ğayb konularına ait yanlış bilgiler de lafızların anlam değişiklikleri nedeniyle tashih edilmekte idi. Bu değişiklik lafzın tamamen değişmesi şeklinde olmamakta sadece lafzın medlûlü İslam akidesine uygun hale getirilerek gerçekleştirilmekteydi. Örneğin cahiliye dönemi Araplarda melekler bilinmekteydi. Mesela, Müşriklerin günahları ve sevapları yazan “Kirâmen Kâtibîn” melekleri hakkındaki düşünceleri İslam dininin bu konudaki inanç ilkeriyle uyum içerisindedir.⁵²¹ Ayrıca cahiliye dönemi şâirlerinden olan Antere (ö. 614m) bir beytinde “O, sana kılıcımın ucunda ölüm meleğinin daima hazır olup, hiç kaybolmadığını gösterecektir”⁵²² ifadeleriyle cahiliye Araplarında ölüm meleği itikadının varlığına delalet etmektedir. Fakat Cahiliye Araplarının putları dışı melekler olarak kabul etmelerini Kur’an onaylamamıştır. Kur’an’da altı sûrede, yedi âyette meleklerin dışı olmadıkları vurgulu bir biçimde anlatılmaktadır.⁵²³ Melek lafzı müşrikler tarafından Allah’ın kızları olarak değerlendirilirken İslam bu anlayışı değiştirmiştir. Burada önemli olan lafzın şekil açısından değişmesinden öte lafzın içeriğini doğru bir akide bilgisiyle doldurma yoluna gidilmiş olmasıdır. İzutsu bunu şöyle dile getirir: “Artık onlar, insanlar gibi Allâh’a ibadet eden birer ruhâni varlıklar sınıfına girdiler. Bütün bunlar, cahiliye devri dünya görüşünü kökünden değiştiren İslam öğretisinin inanç ve değerlere uyguladığı evrensel düzenlemenin küçük bir parçasından başka bir şey değildir. Kelimelerin asıl manaları tümünden değişmemiştir. Değişen, genel plan, genel sistemdir. Bu kurulan yeni sistemin

⁵¹⁹ İbn Manzûr, *Târihu Dimeşk*, 3: 388.

⁵²⁰ Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Bağdadî; *Lübâbu’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil*, Kahire, 1989, Dâru’s-Sekafe, 2: 154-155.

⁵²¹ Çelik, Ahmet; *İslam’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İst. 1995, Çelik Yayınları, s. 81.

⁵²² Çolak, Ali, *Kur’an ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, Ank, 2000, Ötüken Neşriyat, s. 151.

⁵²³ Cebeci, Lütfullah; *Kur’an’a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İst. trs. Şule Yayınları, s. 151.

yapı taşları olarak her kelime, yeni mevkisini bulmuştur. Daha önce de söylediğimiz gibi ‘Melek’ kelimesi yine eskisi gibi melek manasına geliyordu. Ancak, kelime, yeni sistemdeki yerine nakledilince derin bir semantik değişime uğramıştır.”⁵²⁴ Bu bilgiler ışığında Kur’an kelimeleri ile cahiliye dönemi şiir ve kültüründen gelen kelimeleri üç ana başlık altında toplayabiliriz:

1. Cahiliye şiirindeki anlam üzere kalan kelimeler. Cennet, Firdevs, cahîm, saîr, darî’, hacc, umre, rabb vb.

2. Cahiliye asrındaki anlamı değişen kelimeler. Bazı kelimelerin anlamlarını Kur’an tahdid etmiştir. Şeriat, rasûl, nebî, salât ve savm buna örnektir. Bunun yanında Kur’an’ın anlamını genişlettiği kelimeler de vardır. Küfr, fisk ve nifâk da bunlara örnektir. Bazı kelimeler de luğavî mecâz yoluyla yeni anlama geçiş yapmıştır. Örneğin tesbîh ve mağfiret bunlardandır.

3. Cahiliye şiirinde bilinmeyen, Kur’an’ın ortaya koyduğu delaleti yeni olan kelimeler. Bazıları şunlardır. Cizye, hadd, ta’zîz, ğislîn, İblîs, Vâhid, Cebbâr.⁵²⁵

Netice olarak, Arap dili ve edebiyatını kaide ve kurallarına göre kullanmak, Kur’an’ı Kerimi doğru anlamak ve yorumlamak için önemli ve gereklidir. Aksi takdirde Kur’an’ın anlaşılması yorumlanmasında birçok problemi beraberinde getirecektir.

Kur’an’la ilgili çalışmalar incelendiğinde gramer bilgilerinin yanı sıra Arap dilinin üslûbu açısından da oldukça çok dil yanlışı ile karşılaşmaktadır. Kur’an cümlelerinde mevcut olan deyimsel anlam ve mecâzî anlamların göz ardı edilmesi de birtakım anlama sorunlarına sebep olmaktadır. Lafız ya da ifade biçimlerine verilen eksik veya gereğinden fazla müdahale edilen anlam vermeler, ilgili âyetlerin yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına neden olmuştur.

Bunlar dışında, Arap dilinin kurallarına uygun kullanılması çerçevesinde ele alınabilecek iki mesele daha vardır. Bunlar; “metnin aslî anlamını esas almak ve Kur’an’ın indiği döneme ait dili hesaba katmak” mevzularıdır. Çünkü âyetleri, nazil olduğu zamanın kültür ve lisanı doğrultusunda o dönemde kullanılan manalarıyla anlamak ve bu esasa binaen yorumlamak, Kur’an’ı Kerimin Arapça nazil olmasının hikmeti gereğidir. Arapça dil kurallarının tasdik etmediği anlamları öne çıkarmak

⁵²⁴ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 19-20.

⁵²⁵ Üde Halil Ebû Üde, *et-Tatavvuru’d-Dilâli*, s. 540.

Kur'an'a ve inzal edildiği dile saygısızlık olup, onun apaçık ve anlaşılır bir dil ile gönderilmiş olduğu hakikatıyla da uyuşmayacaktır.

Kur'an'ın da kullandığı Arap dilinin yapısı, kültürel boyutu ve dile dayalı olarak topluma mesajını iletmesi ve onları dönüştürmesine değindik. Bu aşamada dil ve tefsir ilişkisine değinmemiz yerinde olacaktır. Bu ilişkiyi dilbilim ve dilbilimsel tefsir terimleri ışığında ele alacağız ve İbn Abbâs'ın yaptığı tefsirin yalnızca dile dayalı bir tefsir olup olmadığını tartışacağız. İbn Abbâs inancının kitabı Kur'an'ı tefsir ederken ana dili Arapçadan azami derecede istifade etmiştir. İbn Abbâs'ın Tefsir metodunu tezimizin birinci bölümünde izah etmeye çalışmıştık bu aşamada İbn Abbâs'ın tefsirinin sadece dile dayalı bir tefsir olmadığını, sahih nakiller ışığında dili Kur'an'ın tefsirinde kullandığını söylemeliyiz. Doğal olarak İbn Abbâs gibi ilmi otorite olan bir şahısın dilin özelliklerini bilmemesi düşünülemez. Kaldıkı kendisi bu dilin konuşulduğu ortamda yetişmiş döneminin dil ustaları olan şairleri dinlemiş ve şiirlerini ezberlemiştir. Kaynaklarımızda İbn Abbâs'ın dilbilimsel tefsir yaparken dili ve dile taalluk eden hususları kullandığına mesnet teşkil edecek veri, '*Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*' diye maruf olan Kâbe'nin avlusunda İbn Ezrak ile girmiş olduğu diyalogdur. Bu aşamada Mesail'i tanıdıktan sonra Mesâil bağlamında İbn Abbâs'ın dilbilimsel yorumlarını teferruatıyla incelemeye çalışacağız.

2. Abdullah İbn Abbâs'tan Mervi Mesâilu Nâfi' İbn Ezrak ve Mesâil'de Kullandığı Şiirler

Mesail, Hâricîlerin reisi Ebû Râşid Nâfi' b. el-Ezrak el-Hanefî el-Hanzalî'nin (70/670) Kur'an'ı Kerimde bulunan garîp kelimeler hakkında İbn Abbâs'a yönelttiği sorular ve onun Arap cahiliye ve İslami dönem şairlerin şiirinden verdiği cevaplardan müteşekkildir. Bu olay, kaynaklarda şöyle aktarılır: "İbn Abbâs'ın Kâbe'nin avlusunda insanların Kur'an tefsiriyle ilgili sorularını cevapladığı bir sırada İbnü'l-Ezrak, yanında Necde b. Uveymir (ö. 72/691) ile oraya gelir. İbn Abbâs'a kendilerinin Kur'an'la ilgili soruları olduğunu, fakat bunlara Arap şiirleriyle cevap vermesini, çünkü Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile nâzil olduğunu söylerler. O da '*İstediginizi sorun*' der ve onların sorularına özellikle cahiliye dönemi şiirleriyle cevaplar verir."⁵²⁶

Eserin yazma nüshaları Murad Molla Ktp. no.307/4'de (190a195a varakları arası) ve Süleymaniye Ktp. Bagdatlı Vehbi Efendi Böl. No. 757/2'de bulunmaktadır.⁵²⁷ (51b-

⁵²⁶ Suyûtî, *İtkân*, 1: 158.

⁵²⁷ Süleymaniye nüshasında 183, Molla Murad nüshasında ise 50 mesele yer almaktadır.

75b varakları arası) Ayrıca Muberrred'in 'el-Kâmil'inde üç⁵²⁸, İbnu'l-Enbârî'nin 'Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ min Kitâbillahi Azze ve Celle' isimli eserinde elli⁵²⁹ ve Taberânî'nin (360/972) 'el-Mu'cemu'l- Kebîr'inde⁵³⁰ ve el-Heysemî'nin (ö. 974/1567) 'Mecma'u'z-Zevâid'inde otuz bir mesele olarak yer almaktadır.⁵³¹ Suyûtî (ö. 911/1505) ise, 'İtkân'ında 189 meseleye yer verir ve on adetten fazla meseleyi de insanlar arasında biliniyor olmasında dolayı kitabına almadığını belirtir.⁵³² M. Fuâd Abdülbâkî de yayına hazırladığı 'Mu'cemü Garîbi'l-Kur'an Müstahracen min Sahîhi'l-Buhârî' isimli eserinin sonunda Suyûtî'deki meseleleri alfabetik bir sıraya koyarak neşretmiştir.⁵³³ Yine bu eser Aîşe Abdurrahman tarafından 'Dimeşk Zâhiriyye' (mecmû' 3849) ve 'Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye' (mecâmî' 166, 266) nüshaları, İbnu'l-Enbârî, (ö. 328/940) Taberânî ve Suyûtî'deki meselelerle de karşılaştırmış 'el-Î'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'an ve Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak' adıyla şerh ederek 1987 yılında Kahire'de bastırmıştır. Daha sonra da Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından 1993 yılında Kıbrıs'ta 'Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak' adıyla neşredilmiştir.

Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak, tedvin dönemi başlangıcında Kur'an kelimelerin delaletleri hakkında yapılan ilk araştırma olarak kabul edilmektedir. İbn Abbâs'tan mervi garîp lafızlar hakkındaki bu tefsir ve kendisinden mervi diğer eserler, tabiîn devrinde ve daha sonraki dönemlerde birçok garîbu'l-Kur'an eserlerinin yazılmasında yazarlara örnek olmuştur. Kur'an'ın garîp lafızlarının açıklandığı bu dilbilimsel çalışmalar, nahvî tefsir çalışmalarını beraberinde getirmiş ve başta garîbi'l-Kur'an ve me'âni'l-Kur'an türü eserler olmak üzere çeşitli isimler altında Kur'an'ın nahvî analizine istinaden tefsirler yapılmıştır.⁵³⁴

Eserde takip edilen üslup şu şekildedir: "Nâfi', İbn Abbâs'a 'أخبرني عن قوله تعالى' diyerek Kur'an'dan içinde garîb kelime bulunan bir âyetin anlamını sorar. O da kelimenin

⁵²⁸ Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Kahire, 1986, Dâru'n-Nûr, 3: 222-232.

⁵²⁹ İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlû'd-din Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah; *Îdâhu'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, Kahire, 1981, Mektebetu'l-Meârif, S.347-349.

⁵³⁰ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî; *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Beyrut, 1986, Dâru'l-İlm, 10: 248-256.

⁵³¹ Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1967, Dâru'l-İlm, s. 278-283.

⁵³² Suyûtî, *İtkân*, 1: 158-175.

⁵³³ Abdülbâkî, M. Fuâd, *Mu'cemu Garîbi, 'l-Kur'an Mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1950, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, s. 234-292.

⁵³⁴ Bulut, Ali; *Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser*, Ondokuz Mayıs Üniv. İ. F. Dergisi, sayı, 20-21. Samsun, 2003.

anlamını söyler. Bunun üzerine Nâfi' ' وهل تعرف العرب ذلك ' "Araplar bunu biliyor mu?" diye tekrar sorar. O da ' أما سمعت قول الشاعر ' "Şairin şu sözünü işitmeden mi?" diyerek Arap şiirinden bir beyit okuyarak cevap verir." Bütün diyaloglarda aynı üslup takip edilmektedir.

Şimdi Mesâil'e bir örnek vererek İbn Ezrak'ın kullandığı üslubu ve İbn Abbâs'ın verdiği cevabı somut bir şekilde görelim. "قال ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: شرعة ومنهاجا. قال: الشرعة الدين والمنهاج هو الطاريق. قال: و هل تعرف العرب ذلك قال: نعم. واستشهد بقول أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطالب: لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين الإسلام ديننا ومنهاجا" *Ey İbn Abbâs Allah azze ve celle'nin شرعة ومنهاجا sözünden haber ver dedi.*⁵³⁵ *İbn Abbâs şöyle dedi: الشرعة 'din', المنهاج 'yol' demektir. O (Nâfi' b. Ezrak) şöyle dedi: Arap bunu biliyor mu? O şöyle dedi: 'evet' sonra Ebû Süfyân b. el-Haris b. Abdulmuttalib'in söylediği şu şiiri delil olarak getirdi: "Me'mun doğrulukla ve rehberlik ederek konuştu ve İslamı "din" (yol) ve "menhec" (metod) olarak açıkladı.*⁵³⁶

Kur'an'ın ğarip lafızlarının şiirle tefsir etme geleneğini oluşturan ilk kişinin Abdullah İbn Abbâs olduğunu tarihteki yazılı metinler bizlere göstermektedir. Nâfi' İbnu'l-Ezrak'ın (ö.70/670) yönelttiği sorular ve mukabilindeki cevaplar, İbn Abbâs'ın Arap dili ve lehçelerine, cümle yapısına ve lafızların delaletlerine vâkif olduğuna ve bu hususlarda ne kadar mahir olduğunu bizlere yazılı metin halinde gösteren bir delildir.

Günümüzde var olan matbu 'Mesâilleri' incelediğimizde Ömer b. Ebî Rebîa'nın İbn Abbâs'ın önünde okuduğu kasidesini sadece Müberred'in kitabı 'el-Kâmil'de görmekteyiz.⁵³⁷ 'Mesâil'in, Taberânî'nin (ö.360/971) 'Mu'cemu'l-Kebîr' isimli eserinde rivayet ettikleriyle, Zâhiriyye kütüphanesinde mevcut olan elyazma nüshada bulunan 31 meselede ittifak halindedir. Yine Suyûtî'nin 'İtkân' isimli kitabında bahsettikleriyle Mısır Dâru'l-Kutub'ta bulunan iki nüshada benzerdir. Yalnız Suyûtî bu iki nüshada kısaltmaya gittiğini belirtmektedir. Nâfi' İbn Ezrak'ın İbn Abbâs'a tevcih ettiği ve muhtelif kaynaklarda geçen 'Mesâil' sayısı 509'dur.⁵³⁸ Nâfi' amacına ulaşmaya kadar durmaksızın sormaya devam ettiğini belirtmiş olsa da bu kadar çok meselenin tek bir

⁵³⁵ Mâide, 5/48.

⁵³⁶ Suyûtî, *İtkân*, 2: 427.

⁵³⁷ Ebû'l-Ferec İsfahânî, *Kitabu'l-Eğânî*, (thk. İhsan Abbâs, İbrahim Teânin, Bekir Abbâs), Beyrut, 2002, Dâru's-Sadr, 1:72.

⁵³⁸ Hamdî, Şeyh, *Tefsiru'l-Luğavîyyi li Garibi'l-Kur'an*, s. 196.

oturumda ele alınamayacağı âşikârdır. İsabetli olan bu oturumların birden fazla gerçekleşmiş olmasıdır.

Ali b. Ebî Talhâ'nın İbn Abbâs'tan rivayet ettiği sahifesini ve Buhârî'nin eserinde zikrettiklerini incelediğimizde içeriğin aynı olduğunu sadece tefsirlerde ufak farklılıkların olduğunu görürüz. Bu durum bize Mesâil'in İbn Abbâs'a nisbetinin sıhhatini gösterir. Mesâil'de zikri geçen şiiirlerin şahit olarak kullanılması Nâfi' b. Ezrak ve Necde b. Uveymir'in istekleri üzere gerçekleşen özel bir durum sebebiyledir.

İbn Abbâs cahiliye ve İslamî dönem şâirlerinin beyitlerini İbn Ezrak'ın sorduğu âyetlerin tefsirinde şâhid olarak kullanmıştır. İbn Abbâs'ın tefsir ilminde şiiiri şâhid olarak kullanması, Golziher'in anlattığı gibi üzerinde çalışılmış, belli bir amaca mâtuf bir efsane değildir.⁵³⁹ Goldziher'in izini takip eden birtakım eleştirmenler Mesâil'de mevzu bahis edilen konuların İbn Abbâs'a nisbetinin doğru olmadığını belirterek, hicrî üç ve dördüncü asır dilbilimcilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴⁰ Bu sözler, hiçbir dayanağı olmayan mesnetsiz iddialardır. *Mesâil*'i muhtelif rivayetlerle Hâkim *Müstedrek*'ine ve daha başkaları da kitaplarına almıştır. Mesâil yalnızca, yalancılıkla itham edilen ve zayıf bir râvi olan Kelbî'nin ve Süddî es-Sağîr'in rivayetlerinden de müteşekkik değildir.

İbn Abbâs şiiir zevkine sahip bir kişidir. Âtâ'nın belirttiğine göre; şiiir onun oturumlarında önemli bir yere sahiptir. Âtâ şöyle der: “*İbn Abbâs'ın oturumlarından daha onurlu olanını, ilmin daha çok olduğu ve Allah'a haşyetin daha fazla olduğu meclis görmedim. Düşünürler, Kur'an ehli ve şiiir zevkine sahip kişiler oradaydı. Her biri oldukça geniş açılardan mevzuları ele almaktaydılar.*”⁵⁴¹

İbn Abbâs'ın Nâfi' b. Ezrak'ın meydan okuması karşısında serdettiği ifadeler, ilmî derinliğine şahitlik ettiğine ve yapılan ithamlara da bir cevap niteliğine sahiptir. “Ey İbn Abbâs bir ilmin olmadığı halde Kur'an'ı tefsir etmene ve fetvalar vermene hangi saikler seni götürüyor? Resûlullah'tan bir şeyler mi işittin yoksa hırsından mı yapıyorsun? Eğer bu sendeki hırstan kaynaklanıyorsa vallahi Allah'a karşı oldukça cesaretlisin.” İbn Abbâs şöyle der: ‘Hayır! Vallahi bu hırsım sebebiyle değildir. Allah'ın bana öğrettiği ilim sebebiyledir.’ Akabinde Necde b. Uveymir şöyle der: Biz sana Allah'ın kitabından bazı şeyler soracağız, bunları tefsir edip Arap kelamıyla doğrulatabilir mısın?”⁵⁴² Mesâil'in

⁵³⁹ Bkz. , *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 130.

⁵⁴⁰ Samarrâî, İbrahim, *Suâlâtü Nafi' b. Ezrak ila Abdullah İbn Abbâs*, Bağdâd, 1968, Dâru's-Sekâfe, s.27.

⁵⁴¹ İbn Hacer Askalânî, *İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 4: 92.

⁵⁴² Bkz. Suyûtî, el-İtkân, 1: 120; Samarrâî, *Suâlâtü Nafi' b. Ezrak ila Abdullah İbn Abbâs*, s.8.

sonunda Nâfi', İbn Abbâs'ın cevaplarından, dil ve şiir kültürüne hâkimiyetinin yanında tefsir ve te'vil bilgisinin genişliğinden dolayı hoşnutluğunu açığa vurmakta ve şöyle demektedir: "Kesinlikle senden daha geniş bilgiye sahip birini görmedim."⁵⁴³

Taberî'nin '*el-Câmiu'l-Beyân*' isimli eseri, Suyûtî'nin '*el-İtkân*' ve '*Durru'l-Mensûr*' isimli eserleri, Ebû Ubeyde'nin '*Fedâilu'l-Kur'an*' isimli kitabı, Hâkim'in '*Müstedrek*'i, Taberânî'nin '*Mu'cemu'l-Kebir*'i, İbnu'l-Enbârî'nin '*el-Vakf ve'l-İbtida*' ve Müberred'in '*el-Kâmil fi'l-Luğa*' isimli eserleri '*Mesâilu İbn Ezrak*'tan bölümler içeren en mühim başvuru kitaplarıdır. İbn Abbâs Arap dili ve lehçelerini bilen birisiydi. Bu sebeple İbn Ezrak'ın sorularına Arap dilinden delillerle cevap verebilmiştir. Bu delillerin tümü Arap dilinde var olan şeylerdir. Fakat insan, sözcükleri, terimleri ve deyimleri kendi döneminde, toplumunda veya dil muhitinde kullanılmaması gibi sebeplerle bilemeyeceği gibi muhitinde kullanılmasına rağmen dil kültürünün azlığı, sözlük, dil ve edebiyat bilgisinin yetersizliğinden dolayı da bilemeyebilir. Nâfi' metodu tesbit edip istenilenleri belirleyerek İbn Abbâs'a sorular yöneltmiştir. Nâfi'in metodu üç aşamadan oluşmaktadır; garîb kelimenin seçimi, anlamın açığa kavuşturulması ve şiirden şâhid getirmek. İbn Abbâs'ında bu metoda uyarak Nâfi'e cevaplar verdiğini gözlemlemekteyiz. İbn Abbâs bu cevapları verirken kullandığı şiirleri, hem Cahiliye dönemi hem de İslam'ın ilk dönemindeki şairlerinden iktibas etmiştir. Bu duruma iki örnek vererek söylediklerimizi pekiştirelim:

Örnek 1. Nâfi' İbnu'l-Ezrak şöyle dedi; Ey İbn Abbâs Allah'ın (cc) şu sözünden haber ver: ⁵⁴⁴ "إنا أعطيناك الكوثر" "*Biz sana kevseri verdik.*" İbn Abbâs, "*Kevser, derinliklerinde avuç avuç inci ve yakut barındıran cennetteki bir nehirdir*" dedi. Nâfi' bunun üzerine Arap bunu biliyor mu? Dedi, İbn Abbâs'da 'evet, Hassan b. Sâbit'in şöyle dediğini işitmedin mi?' "وحياء الإله با الكوثر الأكبر - فيه النعيم والخيرات" "*el-İlah içerisinde nimetler ve zenginlikler bulunan en büyük kevseri ona verdi.*"⁵⁴⁵ İbn Abbâs'ın getirdiği bu şâhide ve diğerlerine baktığımızda Kur'an'ın nuzûl tarihine vukûfiyetine ve sebebi nuzûlü bilmesine rağmen bunlara değinmeksizin kelimenin Arap dilindeki kullanımına uygun olarak şiirden şâhidi söyleyip âyetin anlaşılmasını hedeflediğini söyleyebiliriz.

⁵⁴³ Müberred, *el-Kâmil*, 3: 1154.

⁵⁴⁴ Kevser, 108/1.

⁵⁴⁵ Bağdadî, Abdulkahir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisani'l-Arap*, Kahire, 1997, Dâru'l-İlm, 3: 256.

Örnek 2. ⁵⁴⁶ "من بقلها وقتائها وفومها وعدسها" "... *Baklasından, sarımsağından, mercimeğinden ve soğanından...*" İbn Abbâs der ki "الفوم" "*buğdaydır.*" Nâfi' Arap bunu biliyor mu deyince, İbn Abbâs, Ebû Mihcen Sekâfi'nin şu sözünü işitmedin mi? Der: "قد" "*Medine'ye buğday ziraati gelince kendimi zengin biri olarak kabul ettim.*" Daha sonra İbn Abbâs, İbn Ezrak'a şöyle der: "فوم" kelimesini İbn Mes'ud kırâati üzere "ثوم" şeklinde okuman daha fasihtir.⁵⁴⁷ Dikkat edildiğinde İbn Abbâs'ın Cahiliye şiirinden şâhid getirmesi İslam dönemi şairlerine nazaran daha çok olduğu fark edilir. Bu da onun Arap kültürüne, diline, edebiyatına ve lehçelerine hâkimiyetine delalet etmektedir. İbn Ezrak'ın amacı garîb lafızların Kur'an'da mevcut olmadığını, Arap dilinde de kullanımının bulunmadığını İbn Abbâs'a göstermek ve onu aciz bırakmaktı. Fakat onun kültürel birikimine ve şiire vukûfiyetine teslim olmaktan kaçınmamıştır.

İbn Abbâs, âyetleri yorumlarken kullandığı şiirlerin hangi türden ve ne maksatla kaleme alındığını önemsememiştir. Şiir türlerinin hepsinden örnekler getirmiştir diyebiliriz. Aşk, zühd, hiciv, ağıt, medih övünme, özür dileme... vb. O, şiirleri kullanırken sadece şiirde geçen kelimenin Kur'an'daki kullanımına uygun olarak Arap kültüründe ve edebiyatında mevcut olmasına dikkat etmiştir. Mesela İbnu'l-Ezrak'a Rahman sûresi 35. Âyetinde geçmekte olan شواظ kelimesini açıklamasında Ümeyye b. Ebî Salt'ın Hassan b. Sâbit'i hicvettiği şiirden örnek getirmiştir.

"ألا من مُبْلِغِ حَسَنَانَ عَنِي - مَغْلُغَةَ تَدْبُ إِلَى عِكَازِ
أَلَيْسَ أَبُوكَ فِينَا كَانِ قَبِينَا لَدَى - الْقَبِينَاتِ فَسَلَا فِي الْجِفَاظِ
يَمَانِيًّا يَطْلُ يَشَدُّ كَبِيرًا - وَيَنْفُخُ دَائِبًا لَهَبَ الشُّوَاطِ"⁵⁴⁸

Ümeyye b. Ebî Salt bu şiirinde Hassan b. Sabit'i babası üzerinden hicvetmektedir. Şiiri incelediğimizde "شواظ" kelimesini, 'dumansız ateş' anlamında kullanmış olduğunu görürüz. İbn Abbâs'ta bu kelime kendisine sorulduğunda aynı anlamdaki "لهب" kelimesiyle anlamını izah etmiştir. Geçen örneği düşündüğümüzde kelimenin şiirdeki kullanımıyla, Şeytanların üzerine gönderildiği belirtilen ateşin bir benzeri olduğunu anlarız. Âyet şöyledir: "...فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا" "*Fakat şimdi kim dinlerse*

⁵⁴⁶ Bakara, 2/61.

⁵⁴⁷ Bağdadî, *Hizânetu'l-Edeb*, 2: 124.

⁵⁴⁸ Abdulfazlî Satlî, *Dîvânü Ümeyye b. Ebî Salt*, Dımeşk, 1974, Matbaatu't-Teâvuniyye, s. 224.

kendisini gözetleyen bir alev huzmesi bulur.”⁵⁴⁹ Rahman sûresindeki âyet ise şöyledir; “*يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس...*”⁵⁵⁰ “*Üzerinize bakar benzeri kızıl ateş gönderilir...*”

Bir başka örnekte de İbn Abbâs, Cahiliye şâirlerinin sıklıkla kullandıkları şarap benzeri içeceklerin bahsinin geçtiği beyitleri yine belirtmiş olduğumuz sebepten ötürü kullanmıştır. Mesela, “*رب كأس شربت لا غول فيها – وسقيت النديم منها مزاحا*”⁵⁵¹ İbn Abbâs, bu beyti Sâffât sûresinde geçen “*لا فيها غول*” “*onda sersemletme yoktur...*”⁵⁵² âyetinde geçmekte olan “*غول*” kelimesinin açıklamasında kullanmıştır. Kelime şiirde de âyette de ‘*sersemletme, zarar verme*’ anlamında kullanılmıştır.

İbn Abbâs’ın düşünce dünyasında şiir anlam ve taşıdığı değer bakımından özel bir konuma sahiptir. O İslami ilkelere ters düşmediği sürece şiirin söyleyenine, ne için söylendiğine ve hangi dönemde söylendiğine dikkat etmemiştir. Onun için şiir, kelimenin Arapça olduğunu desteklemek ve anlamını açığa çıkarmak için bir araçtır. Çünkü insanlar dili bilmede farklı seviye ve konumdadırlar. Şiir dilin temsil edildiği en üst noktadır. Kelimeler, deyimler ve terkipler veciz ve belîğ bir üslupla, olması mümkün olan anlamlarda şiirlerde kullanılmıştır. Nâfi’, İbn Abbâs’a âyetlerde geçen lafızların anlamlarını tesbit etmede şiir kullanmayı şart koşmuş, bir anlamda onu mecbur bırakmıştır. Bu durumu biz soru sormaya geçmeden önce Nâfi’ ile İbn Abbâs arasında geçen konuşmanın üslubundan anlamaktayız.⁵⁵³

Mesâil, Kur’an’ın tefsirinde Arap şiirinden istifade edilmesine dair çok miktarda dilsel malzeme içermektedir. Bu kelimelerin dilsel bağlamdaki delaletleri yine kelimelerin bulunduğu konularla uyum içerisindedir. Bizler için kelimelerin hangi lehçeden ve kabileden olduğunu da tesbit etmektedir. Mesâilde geçen kelimeler üzerinde dilbilimciler ve tefsirciler yoğun çaba içerisine girip üzerlerinde durmuşlar, te’vilini yapmışlar, îcâzını belirtmişler ve toplumda bu kelimelerin yerlerine ikame edilen lafızları tesbit etmişlerdir.

Mesâilin İbn Ezrak’a nispetinde şüpheye mahal yoktur. Şiir, Kur’an’ın garîb lafızlarını anlamada ve tefsir etmede sığınılacak yegâne kaynaktır. Peygamber de (s.a.v) kendisine Kur’an İlimlerinden hangisinin daha faziletli olduğunu soran kişiye, “*Kur’an’ın*

⁵⁴⁹ Cin, 72/9.

⁵⁵⁰ Rahmân, 55/35.

⁵⁵¹ Bağdadî, *Hizânetu’l-Edeb*, 2: 120.

⁵⁵² Sâffât, 37/ 47.

⁵⁵³ Bkz, Müslim, Sahîh, Fedâilu’s-Sahâbe, 151; Ebî Dâvud, Sünen, Salât, 214, Hudûd, 38; Suyûtî, İtkân, 1: 119.

Arapça olmasıdır. Bunun içinde şiire başvurun”⁵⁵⁴ diyerek yönlendirme yapması bu duruma delildir. Peygamberin yönlendirmesi ve ileri gelen sahâbilerin teşvikleriyle İbn Abbâs Kur’an tefsirinde şiiri kullanmış ve anlaşılması zor lafızları bu metotla çözüme kavuşturmuştur. Şiiri bu üslup ile kullandığının delili, bizlere gelinceye kadar farklı kaynaklarda zikredilen Nafi’ İbnu’l-Ezrak ile yaşadığı diyalogdur. Bu diyalogun en muteber senetle bize ulaşanı Suyûti’nin te’lif ettiği eserde mevcut olan diyalogdur.⁵⁵⁵ Bu rivayette İbnu’l-Ezrak ve Necde b. Uveymir İbn Abbâs’ı zor durumda bırakmak kasdıyla soru sormaya yanına gitmişler ancak onun ilmine ve şiire olan vukûfiyetine şahitlik etmekten başka bir şey yapamamışlardır. Bu rivayetler incelendiğinde senedinin sikâ kişilerden oluştuğunu, kizb ile itham olunmayan kişilerden müteşekkil olduğunu görürüz.⁵⁵⁶ Nâfi’in amacı ne olursa olsun bu vesileyle bizler çok değerli dilbilimsel mirasa sahip olduk. Bu miras sayesinde sahâbenin birçoğuna bile kapalı olan Kur’an lafızlarının anlamlarını görebilmekte, anlamlarını tesbit edebilmekteyiz.

3. Mesâil Örneğinde Abdullah İbn Abbâs’ın Tefsir Yaparken Dili Kullanması

3.1. Abdullah İbn Abbâs’ın Kur’an’daki Garîb lafızları Şiirden Şahit getirerek Tefsir Etmesi

Kur’an’ı Kerim Arapça sözcüklerle inzal edilmiş, evrensel mesajlar içeren bir kitaptır. İslam tüm zamanların ve mekânların dini olup müslümanların hayatına nizam veren bir dindir. Kur’an’ın dili Arapçadır. Kur’an bu hususu şöyle belirtmektedir: *وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم* “ *Onlara açıklamak için her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*”⁵⁵⁷

Terim anlamıyla garîb; anlam üzerinde delaleti açık olarak belli olmayan kelimelerdir.⁵⁵⁸ Bu tür kelimelerin delaletlerini ve anlamlarını bilmek geniş bir bilgiyi gerektirmektedir. Tefsir ilminde kullanılan garîb lafzının sözlük anlamı terim anlamıyla hemen hemen aynıdır. Bu hususu vereceğimiz tariflerde de net bir şekilde görürüz. Ebû Süleyman Hattâbî (ö. 388/998) garîb lafız hakkında şöyle demektedir: “Sözde garîb, anlamı kapalı, anlaşılmaktan uzak demektir. Aynen ailesinden vatanından uzak kalan

⁵⁵⁴ Ebû Dâvud, Sünen, Salat, 214, Hudud, 261; Suyûti, el-İtkân, 1: 119.

⁵⁵⁵ Bkz. Suyûti, el-İtkân, 1: 149.

⁵⁵⁶ Abdurrahim, Muhammed, Nasrullah, Ahmed, *Garîbu’l-Kur’an fi’ş-Şi’ri’l-Arap (Suâlâtu Nafi’ İbn Ezrak ila Abdullah İbn Abbâs)*, Beyrut, 1993, Müessesetu’l-Kitabi’s-Sekâfiyye, s. 5.

⁵⁵⁷ İbrahim, 14/4.

⁵⁵⁸ Hamdi Şeyh, *Tefsiru’l-Lugâvi*, s.147.

insana garîb denilmesi gibi. Sözde garîbliğin iki yönü vardır. Birincisi, anlamın kapalı ve uzak olması nedeniyle ancak düşünsel çaba ve gayret sonucunda anlaşılabilen kelimelerdir. İkincisi ise Arap kabilelerin dahi az kullandığı, coğrafyanın yerleşik asli unsurlarına yabancı, duyduklarında da garîpseyecekleri kelimelerdir.”⁵⁵⁹ İbn Manzûr da (ö. 711/1311) benzer yaklaşımla insanlar için kullanıldığında vatanından ve ailesinden uzak olan kişi; sözcük için kullanıldığında ise anlamı kapalı kelimeler şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶⁰ Zemaşerî, bir kişi konuştuğunda yabancı ve nadir kelimeler kullandığında "تکلم وأغرب" denilir diyerek yukarıda belirttiğimiz anlamı öne çıkartmış olmaktadır.⁵⁶¹ Cürçânî (ö. 816/1413) ise şöyle demektedir: “ Garabet, kelimenin vahşi/yabancı olması, anlamının açık olmaması ve kullanımının yaygın olmamasıdır.”⁵⁶² Sübkî (ö. 773/1370) ise şöyle demektedir: “Garabet kelimesini Arapların fasih konuşan belâğat ustalarına göre değerlendirmemiz gerekir insanların kullanımına göre değil. Aksi takdirde garîb kitaplarında yazılı her lafzı bu terim kapsamında değerlendirmemiz gerekir.”⁵⁶³ Râfî (ö. 1356/1937) ise, “ Kur’an’da garîb ismiyle terimleşmiş lafızlar vardır. Fakat bu lafızların garabeti şâz olmasından, kabullenilmemesinden veya terk edilmişliğinden dolayı değildir. Te’vilde yabancı ve zor olmasındandır. Çünkü ilimde insanların seviyeleri farklı farklıdır.”⁵⁶⁴

Nisbi garîplik Râfî’inde işaret ettiği üzere bir âlime göre bilinen anlamın diğerine göre bilinmemesidir. Elbette insanlar ilmi kapasitelerine göre garîb lafızları bilmede derece derecedirler. Kur’an’ın dili Arapların konuştuğu Arapçadır. Arap dili sadece Kureyş lehçesinden müteşekkil de değildir ve insanların dilleri ve lehçeleri farklı farklıdır. Bu sebeple Kureyş lehçesi içerisinde ortaya çıkmış veya bu lehçeye karışmış meşhur Arap lehçelerinin hepsini Kur’an’da bulabiliriz. Bu lehçeler Kur’an sayesinde Kureyş lehçesinin ayrılmaz bir parçası olmuşlardır. Kur’an’ın nazil olduğu Arap kabileleri lehçelerinin en önemlileri Kays, Temîm, Esed, Huzeyl ve Kinâne oğullarının

⁵⁵⁹ İbnü’l-Mübârek, Abdullah b. Yahya, *Garibu’l-Kur’an ve Tefsiruhu*, (thk. Muhammed Selim el-Hacc), Beyrut, 1985, Âlemu’l-Kutubi, s.7.

⁵⁶⁰ İbn manzûr, *Lisânu’l-Arap*, 2: 130.

⁵⁶¹ Zemaşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut, 1998, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2: 159.

⁵⁶² Cürçânî, Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahman, *Dercu’d-Dürer fi Tefsiri’l-Âyi ve’s-Sûver*, (thk. Velid b. Ahmed b. Salih el Hüseyin, Abdullatif Kaysî), Beyrut, 2014, s.241.

⁵⁶³ Sübkî, Ebû Hamid, Bahauddin Ahmed b. Ali Abdulkâfi, *Arûsu’l-Efrâh Şerhu’t-Telhîs fi’l-Meânî ve’l-Beyân*, (thk. Abdulhamit Hindâvî), Beyrut, 2003, Mektebetu’l-Asriyye, s. 186.

⁵⁶⁴ Râfî, Mustafa Sadık b. Abdurrezzak, *Î’câzu’l-Kur’an ve’l-Belâğatu’n-Nebeviyyeti*, Beyrut, 2005, Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyyi, s. 4 ve 24.

lehçeleridir ki bu lehçelerden Arapçanın grameri oluşturulmuştur.⁵⁶⁵ Doğal olarak bu lehçelerde Kureyş lehçesinde olmayan ve mensuplarına yabancı olan kelimeler bulunmaktadır. Benzer sebeplerden ötürü bize garîb olan lafızlar başkalarına garîb olmayabilir. Müslüman âlimlerden hiçbiri Kur'an'ın nuzûl sürecinde vahyin muhataplarının anlamadıkları ve bilmedikleri lafızlarla nazil olduğunu söylememiştir. Bilakis yabancı dilden Arapçaya giren lafızlar Kur'an'ın nazil olmasından önceki zaman içerisinde gerçekleşmiş ve Araplar bu lafızları kendi dillerine uyarlamışlardır. Kur'an'ın iniş sürecinde bu lafızları ihtiva etmesi son derece olağan bir durumdur.⁵⁶⁶ Biz burada lehçelere garîblik sebebi olması bakımından değinirken Kur'an'ın garîb lafızlar barındırdığına da işaret etmiş olduk. Bu durum rivayet edilen hadislerde de geçmekte bunların öğrenilmesinin önemine değinilmektedir. Ebû Hureyre'den gelen rivayette Peygamber (s.a.v) şöyle demiştir: “*Kur'an'ı i'rab ediniz ve garîb lafızlarını arayınız.*”⁵⁶⁷ İ'rab kelimesinin buradaki anlamı; Kurân lafızlarının anlamının ve doğru kırâat edilmesinin bilinmesidir. Yoksa nahivcilerin terimleştirdiği anlamı değildir. İ'rab burada lahn (okuyuşta hata) kelimesinin mukabilidir. Çünkü Kur'an doğru okunmazsa Kırâat gerçekleşmemektedir.⁵⁶⁸ Yine Peygambere (s.a.v) hangi ilmin daha üstün olduğu sorulunca o da “*Arapçasıdır ve onu şiirde arayınız*”⁵⁶⁹ buyurarak Ku'an'ı anlamının Arapçayı bilmekten geçtiğini belirtmiştir. Bu veriler bize Kur'an'ı okuyanların Arap da olsa veya Arapçayı sonradan öğrenmiş olsa da anlayamayacağı lafızlarının olabileceğini göstermektedir.

Konuyu özetlemek gerekirse, Kur'an'ın garîb lafzı denilirken bulunduğu yerde güzel, te'viline ise yabancı olma durumu kastedilmektedir. İnsanlar bu lafızları anlamada farklı seviyededirler. Kelimenin garîb olması bir takım sebeplerden dolayıdır. Bunların bazıları şöyledir:

1- Belirli bir kabilede kullanılıp, tüm lehçeleri kapsamamasına bağlı olarak İnsanlar arasında kullanılmaması.

2- Günlük toplumsal yaşamda kullanılmaması, az bilinir olması.

⁵⁶⁵ Abdu'l-Âl Salim Mukrim, *Min Dirâsâti'l-Kur'an'iyyeti*, Kahire, 1978, Müessesetü Cerrâhu's-Sabâh, s. 35.

⁵⁶⁶ Abdu'l-Âl Salim Mukrim, a.g.e. s. 41.

⁵⁶⁷ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut, 2003, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3: 124.

⁵⁶⁸ Mûsâ İbrahim, *Buhûsun, Menheciyyetün fi Ulûmi'l-Kur'an'i'l-Kerim*, Kahire, 2006, Dâru'l-Ammâr, s. 40.

⁵⁶⁹ Suyûtî, *el-Müzhir fi'l-Luğa*, s.186.

3- Bazı kelimeler bir toplulukta bilinen ve kullanımı yaygınken başka bir toplulukta bilinmeyebilir. Bu da garabet sebebidir.

Her dilin lehçeler barındırdığı bilinen bir durumdur. Dil ve lehçe arasındaki, ilişki işlem/kapsam ilişkisidir. Tüm lehçeler, içerisinde değerlendirildiği dilin özelliklerini barındırmaktadır. Dilin barındırdığı sözcüklerin kullanım özellikleri müstakil bir dilin oluşmasının ana etkenidir.⁵⁷⁰

İnsanların bazılarına Kur'an'daki bir takım lafızlar garîb gelmiş ve anlamını Peygamber'e (s.a.v) sormuşlardır. O da bunları izah etmiştir. Çölde yaşayan bir topluluk Peygambere gelerek ona (s.a.v) şöyle demiştir: *"Ey Muhammed Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile nazil olduğunu söylüyorsun fakat biz Kur'an'da üç kelimenin Arapça olmadığını gördük. Peygamber nedir onlar? Dediğinde عجاب ve قسورة, كَبَارِا kelimeleridir dediler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v) içinizde çölde yaşayan yaşlı bir kimseyi hakem yapalım dedi.*

Çölden bir ihtiyar getirdiler. Peygamber ona yaklaştı ve 'kalk ey ihtiyar' dedi ve o da kalktı. 'otur ey ihtiyar' dediğinde ise oturdu. Peygamber bu sözlerini üst üste birkaç defa tekrarlayınca yaşlı adam sinirlendi ve Peygambere 'Ey kureyş arslanının "قسورة" oğlu ben yaşlı "كَبَارِا" biriyim bu şaşılacak "عجاب" bir durum' deyince gelmiş olan heyet Kur'an'ın Arapça olduğunu kabullendiler."⁵⁷¹ Bu ve benzeri rivayetler garîb lafızların Kur'an'da varlığını gösterirken aynı zamanda Peygamberin de bunları ihtiyaç durumunda izah ettiğini göstermektedir.

Peygamber (s.a.v) kabilelerden ve muhtelif dinlerden delegeleri kabul ediyor, onları dinliyor ve sahâbenin çoğunun bilmediği lafızlarla onları cevaplıyordu. Sahâbe bu garîb lafızları anlama hususunda zorluk çekiyordu. Çünkü seviyeleri bu lafızları anlamada farklı farklıydı. Zaten bir insanın dilin tüm kelimelerini bilmesi doğal olarak mümkün değildir.

Tedvin döneminde sahâbe arasında Kur'an tefsirinde iki yöneliş mevcuttur. Abdullah İbn Ömer'inde aralarında bulunduğu grup tefsir hususunda şiire başvurmayı reddetmişler, İbn Abbâs gibi bu üslubu kullananlara da karşı çıkmışlardır. İkinci grup ise Peygamberden gördükleri üslup üzere garîb lafızları anlamada şiire başvurmuşlar ve bunu tasviye etmişlerdir. Peygamber (s.a.v) yaşarken sahâbe (r. anhum) karşılaştıkları anlama

⁵⁷⁰ Âmilî, Ahmed Rîdâ, *Mevlidu'l-Luğa*, Beyrut, 1956, Mektebetu'l-Hayat, s. 56.

⁵⁷¹ Beyhakî, *Sünen*, 3: 157.

sorununda ona (s.a.v) başvurmaktaydılar, vefât ettikten sonra ise Kur'an'ı anlama çabası, ondan gelen bilgilerle ve sahâbenin içtihat faaliyetleriyle devam etti. Sahâbe arasında tefsir ilmiyle öne çıkan kişiler şunlardır: Dört halife, İbn Mes'ud, İbn Abbâs, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa el-Eş'arî ve Abdullah İbn Zübeyr'dir. Dört halife arasında bize kendisinden en fazla bilgi ulaşan kişi Ali b. Ebî Taliptir. Diğer üç halifeden gelen bilgiler ise gerçekten çok azdır. Bunun sebebi ise, vefatlarının erken olmasıdır. Bu on sahâbe arasında müfessir ismini en çok hak edenler Abdullah İbn Abbâs ve Abdullah İbn Mes'ud'tur.⁵⁷² On sahâbeye nisbet edilen rivayetler, Abdullah İbn Abbâs'a nisbet edilenlere oranla çok azdır. İbn Abbâs'ın yaptığı tefsir tabiîn tarafından öğrenilmiş ve bizlere nakledilmiştir. O, tefsir ilminin yöntemini ve dilbilimsel tefsirin kökenini oluşturan ilk kişidir. Abdullah İbn Abbâs, Kur'an kelimelerinin tefsirinde cahiliye şiirinden istifade etmesi ile tanınmıştır.⁵⁷³

Dilbilimsel tefsir açısından, şiirle istişhadın da bu dönemlere denk geldiği söylenebilir. Kur'an'da yer alan garîb lafızların tefsirinde sıkça kullanılan şiir, Kur'an indirilmeden önce Arap dilinin sanat ve üslup bakımından ulaştığı mevkiyi göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Sahâbeden bu konuda birçok nakil günümüze ulaşmıştır. Hz. Ömer'den gelen şu rivayet bunu desteklemektedir: "او يأخذهم على تخوف فإن" "او يأخذهم على تخوف فإن" kelimesinin anlamını, Hz. Ömer cemaate sormuş. Huzeyl kabilesinden bir adam kelimenin kendi lehçelerinde 'azaltmak, eksiltmek' anlamında olduğunu söyleyerek buna şiirden şu beyti delil getirmiştir:

"تخوف الرجل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن"

"Taşdığı yük devenin hörgücünü, keserin neb'a ağacını (Ak Diken ağacı) eksilttiği gibi eksiltti." Bunun üzerine Hz. Ömer: "Ey İnsanlar! Divanınız, cahiliye şiirini belleyiniz. Zira kitabınızın ve kelimelerinizin tefsiri ondadır"⁵⁷⁴ demiştir. Şiirle istişhad konusunda İbn Abbâs yetkin sahabilerdendir. Kendisine nisbet edilen *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak an Abdullâh b. Abbâs*⁵⁷⁵ adlı eserde bunun birçok örneğini vermiştir. Buna birkaç örnek vererek İbn Abbâs'ın cahiliye şiirini, da sonraki dönemlerde dilbilimsel tefsire konu olacak tercihlerini göstermekle yetineceğiz.⁵⁷⁶ Nafi b. Ezrak, İbn Abbâs'a: "İnkâr

⁵⁷² Suyûtî, *İtkân*, 1/ 318.

⁵⁷³ Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, trs. Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2: 29.

⁵⁷⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 13: 332.

⁵⁷⁵ Dâlî, Muhammed Ahmed, *Mesâilu Nâfi' İbn Ezrak an Abdullâh b. Abbâs*, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Caffan el-Câbî) Beyrut, 1993, Mektebetü'l-Ma'rife.

⁵⁷⁶ Mesâil ile daha geniş tahliller bu bölümden sonra ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

"edenlere ne oluyor, sana doğru sağdan soldan topluluklar halinde koşuyorlar" عن "عزین" kelimesinin ne anlama geldiğini sorduğunda, İbn Abbâs ona cevaben Ubeyd b. el-Abras'ın: "Ona koşarak gelip minberinin etrafında halka (bir grup) oluşturdular"⁵⁷⁸ anlamındaki şu beytiyle cevap vermiştir: "فجاؤا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزينا"

Nâfi', En'âm sûresinde geçen إذا أثمر وينعه cümlesinin ne anlama geldiğini sorunca, İbn Abbâs, "إذا ما مشت وسط النساء تأودت كما اهتز غصن ناعم النبت يانع" "*Kadınların arasında yürüdüğünde, olgunlaşmış, yumuşak meyvenin dalında sallandığı gibi hoşnut olursun*" şiiriyle cevap vererek meyvenin olgunlaşması anlamına geldiğini söylemiştir.

Örneklerden de anlaşılacağı gibi İbn Abbâs âyetlerdeki bazı anlaşılmayan kelimeleri şiirden delil getirerek açıklama cihetine gitmiştir. İstişhatta kullandığı beyitler, Cahiliye şâirlerinden el-A'sâ, Evs b. Hucr, İmriu'l-Kays, Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Nabîğâ ez-Zubyânî; İslâmî dönem şâirlerinden Abdullah b. Revâha, Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Zuheyr, Ömer b. Ebî Rebia gibi şâirlere aittir. Bu şairler ya *cahiliyyundan* veya *muhadramundan*⁵⁷⁹ olup bunların şiirleri hüccet kabul edilmektir.⁵⁸⁰

Özetle söylemek gerekirse İbn Abbâs dilbilimin, kelimelerin anlamını açıklayan sözbilim alanında şiiri de tanık göstererek izahlarda bulunmuştur. Bir anlamda bu alanın öncülüğünü yapmış, kendisinden sonra bu sahada çalışan âlimlere ufuk açarak ve yöntem belirleyerek, Kur'an'ı dilbilimsel esaslara dayalı olarak tefsir ederken şiiri kullanmıştır.

Sahabîlerin çoğunluğunun Arap olmaları nedeniyle dilin selikasına, fesâhat ve belâğatına aşinâlıkları doğal olarak mevcuttur. Kur'an'ı yorumlarken her ne kadar aynı bilgi ve kültür birikimine sahip olmasalar da bu hususları dikkate almışlardır. Kur'an'ı tefsir ederken Hz. Peygamber'den kendilerine bir rivayet ulaşmaması durumunda kendi reylerini devreye sokmuşlar, bu şekilde problemlere çözüm yolu aramışlardır. Bu çözüm yolu Arap dili ve belâğatına dayalı bir dilbilimsel tefsir yönelişi olarak ifade edilebilir. Bu yöneliş İbn Abbâs ve diğer seçkin sahabîler arasında gözlemlenmiştir. İbn Abbâs, 'vucûh ve nezâir', 'garîbu'l-Kur'an', şeklinde isimlendirilen, Kur'an'ın anlaşılması zor ve gayret gerektiren yönlerini, Arap lehçelerini ve şiiri kullanarak çözüme yoluna gitmiştir.

⁵⁷⁷ Meâric, 70/ 37.

⁵⁷⁸ Dâlî, *Mesâilu Nafi' İbn Ezrak an Abdullah b. Abbâs*, s. 85.

⁵⁷⁹ Şairlerin tabakaları için bkz. Kayravanî, Ebû Ali Hasen, İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdabihi ve Nakdihi*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid) Beyrut: 1981, Dâru'l-İlm, 1: 99; Bağdadî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisani'l-Arab*, 1: 5-6.

⁵⁸⁰ Bağdadî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 5-6.

Biz bu iki meseleyi, ayrı iki başlıkta İbn Abbâs'tan bize gelen nakiller doğrultusunda tahlil edip, bu güzide sahâbenin Kur'an'a hizmetine şahitlik etmeye çalışacağız.

3.2. Eşanlamlılık ve Manaya Etkisi

Bir lafzın iki veya daha fazla anlama gelmesi o lafzın ortak kullanımını gösterir. "العين" 'Ayn' lafzının 'göz, suyun kaynağı, altın ve casus' anlamlarına gelmesi gibi.⁵⁸¹ Bir kabile veya aşiret aynı lafzı belirli bir anlam için kullanırken başka bir kabile ise farklı bir anlam için kullanabilmektedir. Bu durum Lafızların ortak kullanımının neticesi olduğu gibi insanlar arasında garabet sebebidir de. Kullanılan bu lafzın anlamları arasında bir ilişki olmayabilir. Böylece lafız iki veya daha fazla anlam için konulmuş olurken bize de bu lafız, iki veya daha fazla anlamıyla birlikte ulaştırılmış olmaktadır.⁵⁸² Bazen lafız ortak iki anlamı izah eder. Kelime de her iki anlam için sahih olur. "القرء" 'el-Kur'u' kelimesi gibi. Bu kelime hem 'temizlik' hem de 'hayz' anlamında kullanılmaktadır.⁵⁸³ Bazan de ortak lafız, sözlük anlamıyla ve fıkhi anlamıyla iki farklı anlam için kullanılır. "الصلاة" 'es-Salât' kelimesi gibi. Bu kelime sözlükte 'dua, destek' anlamında kullanılırken⁵⁸⁴ fıkhıta bilinen 'özel davranış ve sözler' için kullanılmaktadır. Durum Zekât ve Hac lafızları içinde aynıdır. Gelen âyetlerde salât kelimesi sözlük anlamında kullanılmaktadır. "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما"⁵⁸⁵ "onlara dua et. Elbette senin duan onlar için sükûnettir"⁵⁸⁵ "Allah ve melekleri peygambere dua etmektedir. O halde ey iman edenler sizde ona dua ve selam ediniz"⁵⁸⁶

İbn Abbâs'ın *Mesâil*'de cevap verirken garîb lafızların anlamlarının izahında seçtiği kelimeler bağlam itibarıyla âyette geçen lafızların anlamlarıyla örtüşmektedir. Fakat tefsir ve şerh için kullandığı diğer lafızlar yakın anlamlı kelimeler olup mana ile uyum ve denklik göstermemektedir. Örneğin İbn Abbâs, "ومن هو مستخف بالليل و سارِبُ بالنهار" "مستتير" "مستخف" kelimesini "...geceleyn saklanan ile gündüz açığa çıkan"⁵⁸⁷ âyetindeki

⁵⁸¹ Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk. Muhammed Avvad Mur'ib), Beyrut, 2001, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 5: 327.

⁵⁸² Suyûtî, el-Müzhir fi ulûmi'l-Luğa, s. 369.

⁵⁸³ Ezherî, a.g.e. 6: 116; Taberî, *Tefsir*, 6: 498 ve 10: 467; Hallâf, Abdulvahhâb, *Usûlu'l-Fıkhi*, Dimeşk, 1984, s.212; Hudârî, *Usûlu'l-Luğa*, Kahire, 2001, s.175.

⁵⁸⁴ Ezherî, a.g.e. 4: 431.

⁵⁸⁵ Tevbe, 9/103.

⁵⁸⁶ Ahzâb, 33/56.

⁵⁸⁷ Ra'd, 13/10.

(gizli, saklı) lafzıyla "سارب" kelimesini de "ظاهر" (açık, görünen)lafzıyla açıklamıştır.⁵⁸⁸ Yine "اقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل" "*güneşin batımında ve gece çöktüğünde namazı ikame et*"⁵⁸⁹ âyetinde geçen "دلوكها" lafzına "زوالها" (batımında) anlamını vermiştir.⁵⁹⁰ Zaten bir kelimenin gerçek anlamını değiştirmeksizin başka bir kelimenin anlamını karşılamanın imkânı yoktur.⁵⁹¹ Lafzın delalet ettiği anlamlar bir olsa da bağlamın farklılaşmasıyla anlam değişkenlik gösterebilmektedir. Bu durum da bizlere mananın tam olarak karşılanamayacağını da göstermektedir.⁵⁹²

Dilbilimciler kelimeler arasında her yönüyle eşanlamlılık olamayacağını belirtmişlerdir. Arap lisanıyla nazil olmuş Kur'an'da eş anlamlı kelimeler tikel, yakın anlamlı veya anlamları içiçe geçmiş lafızlar olarak kullanılmıştır. Örneğin "الغيم/السحاب" 'bulut', "العقل/النهي" 'akıl', "الريب/الشك" 'şüphe' ve "أبق/هرب" 'kaçtı' gibi kelimeler. Bu hususu Ragıp el-İsfehânî şöyle belirtmektedir: "Dilde eşanlamlı kelimeler anlam bakımından tamamıyla örtüşmezler. Eşanlamlı kelimeler arasında farklılık, en azından anlamda ziyadelik şeklinde olsa da karşımıza çıkar. Eşanlamlılık manada ortaklık demektir. Ancak eşanlamlı kelime benzerini açıklamada aracı konumdadır, yoksa açıkladığı lafzın anlamını eşit bir şekilde fark olmaksızın karşılamamaktadır."⁵⁹³ Bu lafızları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Eşanlamlı lafızla konunun pekiştirilmesi; bu tür; ilk lafzın anlamının eşanlamlı kelimeyle onaylanması şeklinde olur. "...فجاجا سبلا..." "*...yollar, geçitler...*"⁵⁹⁴ "...ضيقة..." "*...daraltır, sıkır...*"⁵⁹⁵ "...وغرايب سود..." "*...siyah taşlar...*"⁵⁹⁶ verdiğimiz örneklerde eşanlamlı lafızlar konuyu pekiştirmek amacıyla gelmiştir.⁵⁹⁷

2- Eşanlamlı kelimenin و (vav) harfiyle atıf yapılarak pekiştirilmesi; Birbirine yakın anlamlı İki kelimedenden birinin diğerine atfı ile olur. "...فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله" "*...Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü yılmadılar, zaafa*"

⁵⁸⁸ Abdurrezzak b. İsmail Hermâs, Mesâilü Nâfi' İbnu'l-Ezrak fî Mizâni'n-Nakdi, Kıbrıs, 1971, Kıbrıs Yayınları, s. 29.

⁵⁸⁹ İsrâ, 17/78.

⁵⁹⁰ Abdurrezzak b. İsmail Hermâs, a.g.e. s. 38.

⁵⁹¹ Nureddin el-Muncid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'an*, Beyrut,1997, Dâru'l-Fikr, s.76.

⁵⁹² Nureddin el-Muncid, a.g.e. s. 77

⁵⁹³ İsfehânî, el-Müfredât, 349-350.

⁵⁹⁴ Enbiyâ, 21/31.

⁵⁹⁵ En'âm, 6/125.

⁵⁹⁶ Fâtır, 35/27.

⁵⁹⁷ Tâberî, Tefsir, 3: 218, 7: 269, 8: 417.

*düşmediler ve boyun eğmediler...*⁵⁹⁸ " ...إنا أطعنا ساداتنا وكبراءنا... " " ...büyüklerimize, ileri gelenlerimize itaat ettik..."⁵⁹⁹

3- Eşanlamlı kelimenin أو (ev) harfiyle atıf yapılarak pekiştirilmesi; "ومن يكسب" " ...نشوزا أو إعراضا..."⁶⁰⁰ ve "Kim günah işler veya günah elde ederse..."⁶⁰⁰ "خطيئة أو إثما..." " ...kötü davranmasından veya yüz çevirmesinden..." örnek âyetlerden de anlaşılacağı üzere bu tür eşanlamlı kelimeler konunun daha iyi kavranması için birbirlerini desteklemek amacıyla kullanılmışlardır. Zerkeşî bu tür eşanlamlı kelimeler için şöyle demektedir: "Bu türden eşanlamlı kelimelerden birini okumadığımızda anlam kavranmakta ve değişiklik olmamaktadır. Sadece anlamı pekiştirmek ve okuyucuyu ikna etmek için cümlelerin içlerine yerleştirilmişlerdir."⁶⁰¹

4- Benzer İki âyette geçen benzer lafızların değiştirildiği eşanlamlılık; ما ألفينا عليه "atalarımızdan alışmadık"⁶⁰² ve "وجدنا" "bulduk"⁶⁰³ sonra "فانفجرت" "fişkırdı"⁶⁰⁴ ve "فانجبست" "fişkırdı"⁶⁰⁵ Bu âyetlerde ve daha başkalarında aynı anlamı ifade etmek için eşanlamlı kelimeler kullanılmıştır. Bu tür kelimelerde tikel eşanlamlılık vardır. Kelimeler arasında eşanlamlılık ortaya çıksa da bağlam her iki kelimenin delalet ettiği anlam farklılığını ortaya koymaktadır. Bârizî (ö. 738/1338) bu hususta şöyle demektedir: " Bir anlam diğerinden daha güzel lafızla ifade edilir. Örneğin "وما كنت تتلو من قبله من كتاب" "sen daha öncesinde okumuyordun"⁶⁰⁶ âyetinde "تتلو" lafzı hemzenin telaffuz zorluğundan dolayı "تقرأ" lafzından daha güzeldir."⁶⁰⁷

Kur'an'ı dikkatli bir şekilde inceleyen kişi mevcut eşanlamlı kelimelerin anlamları arasında özsel farklılıklar görür. Çünkü bu lafızlar arasında tam bir eş anlamlılık bulunmamakta bilakis cüz'î/tikel farklılıklar bulunmaktadır. Mesela "الظن" ve "الشك" kelimesi. "Zan" kelimesi iki taraftan birinin tercih edilmesi anlamına gelirken, "Şek" kelimesi iki tarafın eşitliğini bildirmektedir. Çünkü 'şek', akılda iki şeyin bir araya gelmesi durumudur.⁶⁰⁸ Yine "أتى" ve "جاء" kelimeleri de benzerdir. "أتى" kelimesi

⁵⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/146.

⁵⁹⁹ Ahzâb, 33/67.

⁶⁰⁰ Nisâ, 4/112.

⁶⁰¹ Zerkeşî, el-Burhân, 2: 476.

⁶⁰² Bakara, 2/170.

⁶⁰³ Lokman, 31/21.

⁶⁰⁴ Bakara, 2/60.

⁶⁰⁵ Â'râf, 7/160.

⁶⁰⁶ Ankebût, 29/48.

⁶⁰⁷ Bârizî, Hibetullah b. Abdurrahim b. İbrahim, *el-Bostân fi Tefsiri'l-Kur'an*, (thk. Yahya b. Abdi Rabbih b. Hasan), Mekke, 2007, Mektebetu'l-Camiâti Ümmi'l-Kurâ, s.496.

⁶⁰⁸ Nureddin el-Muncid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'an*, s. 150.

Kur'an'da⁶⁰⁹ beklenen bilinmezlik (kıyamet) için kullanılırken 'جاء' kelimesi ise Kıyamet gününün alametleri gibi somut ve gerçekleşecek haller için kullanılmaktadır.⁶¹⁰ "أتى" kelimesinin bir diğer eş anlamlısı "أعطى" lafzıdır. Bu iki lafız bağlamlarına göre farklı anlamlar kazanmaktadır. "إعطاء" "vermek" gönül hoşluğuyla bir şeyi sahiplenmektir. Bu da gelen âyetlerde belirtildiği üzere ancak iyilikler sayesinde gerçekleşir. "ولسوف يعطيك" "فأما من أعطى واتقى. وصدق" ⁶¹¹ "Rabbin sana verecek ve sende hoşnut olacaksın" "Kim verir, sakınır ve en güzel olanı onaylarsa onu en kolay olana ulaştırırız."⁶¹² "أتى" kelimesi ise sahiplenmek ve diğer hususlar için kullanılır. İyilikler, kötülükler, gönül hoşnutluğu veya kızgınlık gibi. Mesela "وأقيم الصلاة وآتوا الزكاة" ⁶¹³ "Namazı ikame edin ve zekâtı verin" âyetinde belirtildiği üzere gönül hoşnutluğu veya hoşnutsuzluğuyla verme birlikte zikredilmiştir. Zekât senede bir defa olmak üzere mülklerden alınan mali bir ibadettir. Zekâtı mü'minler gönül rızalığıyla verirken münafıklar razı olmaksızın vermektedirler.⁶¹⁴

Kelimelerin Kur'an âyetlerinde buldukları yerlerde hassas anlamları vardır. Bu kelimeler âyetleri anlam yakınlığı veya tikel eşanlamlılık bakımından tefsir etse de tam manada bir eşanlamlılık gerçekleşmemektedir. Bu özellik vermiş olduğumuz örnekler ve daha başka Kur'an lafızlarında net bir şekilde görülmektedir. Kur'an'daki müşterek lafızları, bağlamından ve lafzi delaletlerinden anlaşılabilen mücmel lafızlardan kabul etmemiz gerekmektedir. Kur'an'daki bu lafızların yerine ancak tefsir bakımından yakın anlamlı veya tikel eşanlamlı kelimeler koyabiliriz.

3.3. Dilsel Ortaklık ve Manaya Etkisi

Dilbilimde bu husus dilin kelimelerini, kabilelerin lafızları kullanımlarındaki delaletlerini ve lehçelerini ele alır ve inceler. Bunu yaparken dilin kökenine ve kelimeleri aracılığıyla delaletlerine de uygun davranır. Bu bakımdan Kur'an tefsirinde en kapsamlı kaynağı oluşturur. Kelimeler insanların anlaması bakımından iki bölüme ayrılır. İlki, sadece tek bir anlama delalet eden olasılıklarda insanların tümüne anlamı açık olan "أرض" 'yeryüzü' ve "سما" 'gök' gibi lafızlar veya bazı insanlara anlamı açık bazısına yabancı olan "التباب" 'hüsrân' gibi lafızlardır. İkincisi ise Kelimenin ilk konuluşundaki aslı

⁶⁰⁹ Muhammed, 47/18.

⁶¹⁰ Nureddin el-Muncid, a.g.e. s. 189.

⁶¹¹ Duhâ, 93/5.

⁶¹² Leyl, 92/5-7.

⁶¹³ Bakara, 2/43.

⁶¹⁴ Bârizî, *el-Bostân fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 287.

itibariyle birden fazla anlam taşıma olasılığı olanlar. ‘Temizlik ve hayz’ anlamlarına gelen "القرء" gibi zıt anlamlı kelimeler bunlardandır. Bu kelimelerin anlamları, Kur’an âyetlerindeki anlam dokusuna uygun olarak bağlam yoluyla veya söz dizimindeki dilsel delaletlerinin yol göstermesiyle bilinirler. Bazen sözcüğün farklı olmasıyla anlam farklılaşırken bazen de "أتى" ve "جاء" fiillerinde olduğu üzere farklı lafızlar olmasına rağmen anlam bir olur. Bazı durumlarda ise "النجم" gibi tek bir lafız farklı iki anlama gelir. Bu lafız "والنجم والشجر يسجدان"⁶¹⁵ "necm (ot) ve ağaçlar secde ederler"⁶¹⁵ âyetinde olduğu üzere ‘toprak üzerinde biten ve gövdesi olmayan otlar’ için kullanıldığı gibi "ألّم تر أنّ الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدوابّ وكثير من الناس..."⁶¹⁶ "Anlamadın mı elbette göklerde ve yerde olan her şey, güneş, aylar yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve insanların birçoğu ona boyun eğmektedirler..."⁶¹⁶ benzeri âyetlerde de ‘gök cisimi’ anlamında kullanılmaktadır.⁶¹⁷

Bu âyetlerde anlam, bağlamın delaleti yoluyla anlaşılmaktadır. Birinci âyette bitki olması bakımından benzer olan "الشجر" ‘ağaç’ kelimesinden sonra gelmektedir. Ağaç gövdesi olan bir bitkidir bunun karşılığında ise gövdesi olmayan "النجم" ‘ot’ kelimesi örnek olarak verilmiştir. İkinci âyette ise "النجم" kelimesini "الشمس" ve "القمر" kelimesine matuf olarak gelmiştir. Tüm bu varlıklar gök cisimleridir.⁶¹⁸ İbn Âşûr (ö. 1393/1973) “Necm kelimesinin yetkinliğinden ötürü geçiş vasıtası olarak kullanıldığını, gök cisimlerinden olan yıldız anlamında olup toprak üzerinde biten gövdesiz ot anlamında olmadığını belirtir.”⁶¹⁹ Vereceğimiz örnekler konuyu daha açık hale getirecektir. "ختامه" "onun sonu misktir."⁶²⁰ Âyette geçen bu söz hususunda sahâbeden farklı iki görüş gelmiştir. İlkinde İbn Mes’ud, ‘misk karıştırırlar’ anlamını verirken İkincisinde İbn Abbâs ‘Sonu, bitimi misktir’ anlamını vermiştir.⁶²¹ "لتركبنّ طبقاً عن طبق" "Elbette tabakadan tabakaya geçeceksiniz"⁶²² İbn Abbâs bu âyette hitabın peygamber (s.a.v) olduğunu belirterek ‘zorlukların biri bitecek diğeri gelecek, bir halden bir hale, bir durumdan diğere geçeceksiniz’ şeklinde tefsir ederken, İbn Mes’ud’dan iki görüş gelmiştir. Birinci

⁶¹⁵ Rahmân, 55/6.

⁶¹⁶ Hac, 22/18.

⁶¹⁷ Taberî, *Tefsir*, 8: 106.

⁶¹⁸ Bkz. Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, 11: 128; Taberî, *Tefsir*, 10: 117; Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa*, 2: 795; Ebû Ubeyyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 2: 242.

⁶¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27: 230.

⁶²⁰ Mutaffîfîn, 83/ 26.

⁶²¹ Taberî, *Tefsir*, 11/106.

⁶²² İnşikâk, 84/19.

görüşünde ‘ey Muhammed bir gökten diğere geçeceksiniz’ anlamını verirken ikincisinde hitabın göğe olduğunu belirterek anlamı şöyle vermektedir: ‘Gök farklı hallere bürünmektedir. Bazen yarılmakta yağmur yağmakta, bazen kızarmakta gül gibi kıpkırmızı olmakta bazende sakin ve durgun bir hal almaktadır.’⁶²³ Bu ve benzeri âyetlerde anlam farklılığının sebebi dilsel ortaklıktır. Kabile lehçelerinde aynı kelimenin farklı yahut yakın anlamlı kullanımından kaynaklanmaktadır.

Anlam, zıt anlamıyla birlikte tek bir kelimedede bir araya geldiğinde manada farklılık oluşturabilmektedir. Temizlik ve hayz anlamına gelen "القرء", kesin bilgi ve şüphe anlamına gelen "الظن" kelimelerini bu duruma örnek verebiliriz. Bu gibi durumlarda anlamı Kur’an metninin bağlamı belirlemektedir. İbnu’l-Enbârî (328/940) zan lafzı hakkında şöyle demektedir: “Zan kelimesinin şüphe anlamında kullanılan Kur’an’daki örnekleri kesin bilgi anlamında kullanılanlarından daha fazladır.”⁶²⁴ Kesin bilgi anlamında kullanımına örnek olarak şu âyetleri verebiliriz. "وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض" "وإننا ظننا أن لن نعجزه هرباً" "Elbette biz yeryüzünde Allah’ı aciz bırakamayacağımızı ve kaçarak ta olsa kurtulamayacağımızı anladık"⁶²⁵ "ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم موافعها" "suçlu kimseler ateşi gördüklerinde içerisine atılacaklarını anladılar"⁶²⁶ Zan lafzı, her iki âyette de ‘bilmek, kavramak ve anlamak’ manasında kullanılmıştır.

Bir lafzın iki anlamı olabilir. Anamlardan biri daha fazla bilindiğinden ve kullanıldığından dolayı ilk anda zihinlere bilinen anlamı gelir. Diğer anlam ise ancak dilbilimciler tarafından bilinir. Mesela "ضحكت" kelimesi. Bu kelimenin bilinen ve akla gelen ilk anlamı, mutluluğun ve sevincin ifadesi olan ‘gülme’dir.⁶²⁷ Lakin kelime, "وامراته" "Onun hanımı ayaktayken hayız oldu. Bizde ona İshak’ı müjdeledik..."⁶²⁸ bu âyette geçtiği üzere ‘hayız olmak’ anlamında kullanılmaktadır. İbn Abbâs, Vehb b. Münebbih, Katâde gibi müfessirlerin yanında Ferrâ, Sa’leb ve Zeccâc gibi dilciler bu anlamı verirken⁶²⁹ Ebû Ubeyde ve Ferrâ başta olmak üzere Kurtubî, Beğâvî ve Şevkânî gibi müfessirler "ضحكت" lafzına hayz anlamının verilmesinin

⁶²³ Taberî, *Tefsir*, 11/109.

⁶²⁴ İbnu’l-Enbârî, Eddâd, (thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1987, Mektebetü’l-Asriyye, s. 14.

⁶²⁵ Cin, 72/12.

⁶²⁶ Kehf, 18/53.

⁶²⁷ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 9/ 319.

⁶²⁸ Hûd, 11/71.

⁶²⁹ Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’an’i’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, (thk. Ali Abdalbârî Atiyye), Beyrut, 2010, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 12: 98.

imkânsız olduğunu belirtmişlerdir.⁶³⁰ İkrime ve Mücâhid hocaları İbn Abbâs'tan kelimenin hayz anlamında olduğuna dair şu şiiri nakletmişlerdir: "إني لآتي العرسَ عند طهورها / وأهجرها يوما إذا هي تضحك" "Hanımına temiz olduğu dönemlerde yaklaşıyorum, hayızlı olduğu dönemlerde ise uzaklaşıyorum"⁶³¹ Dilbilimcilerle müfessirlerin birbirleri aralarındaki bu ihtilafın sebebi 'gülme' anlamının zihne ilk gelen ve bilinen anlam, hayız anlamının ise az biliniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Unutmamak gerekir ki lafzın hayız anlamı şiirden şahitlerle desteklenmektedir. Böylece kelimenin bilinen ve meşhur anlamından daha kuvvetli duruma geçmektedir. Ehli zahir lafzın zahiri ve kullanımındaki anlamını alıp daha az bilineni terk etmişlerdir. Dilbilimciler ve müfessirler ise ikinci anlamı tercih etmişlerdir.⁶³²

Anlam farklılığı türemiş (müştak) kelimenin aslının belirlenmesinden kaynaklanabilmektedir. Buna göre iştikak manayı belirlemektedir. Eğer farklılık türemiş kelimenin aslının belirlenmesindeyse manalar arasındaki ihtilaf türemiş olan kelimenin farklılığından kaynaklanmaktadır.⁶³³ Mesela "الذين جعلوا القرآن عضين" "o kişiler Kur'an'ı parça parça edenlerdir"⁶³⁴ âyetinde geçmekte olan عضين kelimesini ele alalım. Arap dilbilimciler bu kelimenin hangi kelimeden türediği ve tefsiri hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu kelimenin müfredi "عِضَة" olup aslı "عَضْوَة" dür. 'Parçalara ayırmak, bölmek anlamındadır.' Bu durumda âyet şöyle tefsir edilmektedir: "Onlar Kur'an hakkında 'yalan', 'sihir', 'şiiir' ve 'kehanet' gibi farklı farklı sözler söylediler" Bazı dilbilimciler ise "عِضَة" kelimesinin aslının "عِضْهَةٌ" olduğunu belirttikten sonra ta ve he harflerinin birlikte telaffuzu zor olduğundan hafz edilmişlerdir, derler.⁶³⁵ Ferrâ ve Kisâî (ö. 189/805) "عِضِين" kelimesinin Arapçada 'sihir' anlamında olup aslının "عِضِه" olduğunu belirtmişlerdir. İkrime'den rivayetle İbn Abbâs'ta bu kelimenin Kureyş lehçesinde 'sihir' anlamına geldiğini belirterek Kureyşlilerin 'sihirbaz' anlamında "عاضه" lafzını kullandıklarını söylemiştir.⁶³⁶ Anlamdaki farklılık lafzın tevriye yoluyla iki mana taşıma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Yine "فَطَلَّتْ أَعْنَاقَهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" "...ona boyun eğmeye

⁶³⁰ Bedî' Yakub, İmîl, *el-Mu'cemu'l-Mufaddal fi Şevâhidi'l-Lügati'l-Arabiyyeti*, Beyrut, 1996, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6: 285.

⁶³¹ Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 4: 452.

⁶³² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12: 99.

⁶³³ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, 2: 174.

⁶³⁴ Hicr, 15/91.

⁶³⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 4: 333; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 2010, Dâru'l-Hidâye, عِضَة maddesi; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, 2: 92, Nehhâs, *Meânî'l-Kur'an*, 4: 43.

⁶³⁶ Taberî, *Tefsir*, 7: 92; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, 2: 92.

devam ederler”⁶³⁷ İbn Abbâs, Mücâhid, Katâde ve dilbilimcilerden Ferrâ ve Ebû Ubeyde’nin belirttiğine göre اعناقهم kelimesinden murad ‘ileri gelenler/eşraftır.’⁶³⁸ Fakat lafzın ilk olarak akla gelen anlamı canlıların bedenlerindeki bir bölüm olan ‘boyun’ anlamıdır.⁶³⁹ Âyette kinaye yoluyla kelimenin ‘boyun eğme ile zillet’ anlamı kastedilmektedir.

Müfessirler arasındaki dilsel ihtilaf, garîb veya meşhur lafzın tercih edilmesine bağlı olarak tefsir ve te’vil ihtimallerinin fazla olmasını ve yorumsal görüşlerin farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Kur’an’ı dilbilimsel tefsir usûlüne göre izah ederken şâz olmayan sahih usûle itimat edilmesi gerekir. Çünkü şâz asla itibar edilerek kıyas yapılamaz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) konuyla alakalı olarak şöyle demektedir: “Tefsir ilminin temel dayanaklarından birinin Arap dili olduğunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak tefsir edilen lafzın Allah’ın muradına, Peygamber’in söz ve fiillerine, muhatap olanın kelamına ve sözün bağlamına mutabık olması gerekir.”⁶⁴⁰

Kelimenin mecâz anlamına ve dilin engin alanına itimat ederek Kur’an’ı bir temel olmadan indi görüşlere göre tefsir ve te’vil eden kişilerin görüşlerinden kaçınmak gerekir. Çünkü bu görüşler şâz verilere veya dine bir şekilde girmiş dilde ve tefsirde seleften referansı olmayan fikirlere. Mesela "وأنزلنا عليكم المن والسلوى" "...size men (*kudret helvası*) ve selva (*bıldırcın*) indirdik..."⁶⁴¹âyetinde geçen selva hakkında dilbilimcilerin müfessirlerin görüşleri şöyledir: Aralarında İbn Abbâs’ında bulunduğu Selef müfessirler selva lafzının ‘bıldırcın kuşu’ olduğunu belirtirlerken,⁶⁴² diğer bazı dilciler ve müfessirler lafzın ‘bal’ anlamında olduğunu söylemişlerdir. Mü’ric Seddûsî (ö. 195/810) selva kelimesinin Kinâne kabilesinin lehçesinde ‘bal’ anlamında olduğunu⁶⁴³ Hüzeli’nin (ö. 403/465) şu beytini delil getirerek belirtmektedir: "وقاسمها بالله جهدا لأنتم / ألد من السلوى إذا ما" "نشورها" "Allah’a yemin olsun ki tattığınızda baldan daha tatlıdır" Selva lafzının Arap dilinde ‘bal’ anlamında kullanılması âyette geçen lafza aynı anlamın verilmesini

⁶³⁷ Şuarâ, 26/4.

⁶³⁸ Taberî, *Tefsir*, 10: 59; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, 2: 277; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, 2: 83.

⁶³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, 11: 519.

⁶⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsir*, s. 81.

⁶⁴¹ Bakara, 2/57.

⁶⁴² Taberî, *Tefsir*, 1: 450-451; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Abdurrahman, *el-Muharraru’l-Veciz fi Tefsiri’l-Kitabi’l-Azîz*, (thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed), Beyrut, 2010, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2: 96.

⁶⁴³ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 407.

gerektirmez. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî (ö. 231/845) selva kelimesinin Kur'an'da 'kuş' anlamında olduğunu, Kur'an dışındaki yerlerde ise 'bal' anlamının olduğunu belirtir.⁶⁴⁴

Bir kelimenin iki anlamı olurda biri seleften gelen tefsirde, diğeri de dilde bulunuyorsa müfessirlerin itifak ettikleri anlam sözlük anlamının önüne geçer ve tercih edilir.⁶⁴⁵ İbn Kuteybe müfessirlerin kendi mezheplerini desteklemek için âyetlerin tefsirinde kendi heva ve heveslerine uyduklarını göstermek için şu örneği verir. "واتخذ الله إبراهيم خليلاً" "Allah İbrahim'i halil edindi."⁶⁴⁶ Bu kişiler "خليل" kelimesinin 'fakir' anlamında olduğunu söylemektedirler. Bunun sebebi Allah'ın (c.c) yaratmış olduklarından dost edinmesini söylemekten kaçınmaları ve sakıncalı görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlam içinde şu beyti delil getirmişlerdir: "وإن أتاه خليل يوم مسألة / يقول لا غائب مالي ولا حرم" "dilendiği mekânda fakire bir şeyler verildiğinde malım kaybolmaz ve haram olmaz"⁶⁴⁷ "الخلّة" kelimesi içerisinde 'bozukluk olmayan kemal noktasındaki sevgiyi' ifade etmek için kullanılmaktadır. Âyetin bağlamı da bu anlamı gerektirmektedir. Aklî tefsir savunucuları nakle başvurmaksızın bu lafzı asli anlamından uzaklaştırarak 'fakir' anlamını vermişlerdir. Kelimenin iki anlamı dilde ve rivayette eşit durumdaysalar sahâbe ve tabiûndan gelen nakiller tercih edilir kuralı gereğince sahâbe ve tabiûndan gelen nakiller önceliklidir.⁶⁴⁸

Yukarıda verdiğimiz örneklerde İbn Abbâs'ın Kinaye yoluyla anlam verdiğini belirtmiştik. Kinaye Arap dilinde sık rastlanan ve oldukça çok kullanılan bir üsluptur. İbn Abbâs bu üslubu bilmesine rağmen lafızların ve cümlelerin anlamlarını verirken şekilsel üsluba takılmaksızın anlamı direk vermeyi tercih etmiştir. Mesela "يوم يُكشَفُ عن ساقٍ" âyetindeki⁶⁴⁹ üslupsal özelliklere takılmaksızın anlam vermiş ve 'durumun ciddiyeti ve zorluğunu' belirttiğini, kıyamet gününün en zor saati olduğunu şiirden örnek getirerek belirtmiştir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Ezheri, *Tehzîbu'l-Luğâ*, 13: 68.

⁶⁴⁵ Hamdi Şeyh, et-Tefsiru'l-Lugâvî, s.223.

⁶⁴⁶ Nisâ, 4/ 125.

⁶⁴⁷ İbn Ebî Sülmâ, Züheyr, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (thk. Ali Hasan Fâûr), Beyrut, 1988, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s.192.

⁶⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis*, Bağdad, 1999, Mektebetü'l-İslami, s. 83.

⁶⁴⁹ Kalem, 68/42.

⁶⁵⁰ Taberî, *Tefsir*, 11: 24.

3.4. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsir Ederken Dilsel Bağlamı kullanması ve Bağlamın Manaya Etkisi

Kelimelerin delalet ettikleri anlamları belirlemede bağlam önemli bir role sahiptir. Anlam, kelimelerin içerisinde buldukları söz dizimine bağlı olup bağlamın değişmesiyle anlamları da farklılaşmaktadır. Çünkü kelimenin yalın anlamı, muayyen bir bağlam içerisinde sözlük anlamından daha başka anlama gelebilmektedir. Kelimenin bağlam içerisinde kazandığı özel anlamdan dolayı içerisinde bulunduğu bağlamın haricinde anlamlandırılmaz.⁶⁵¹ Anlamın belirlenmesinde bağlamın önemini izah ederken İbn Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350) şöyle demektedir: “Mücmel ifadelerin açıklanmasın, olasılık barındıran anlamların belirlenmesini, anlamdan murad edilenin dışında kalan delaletlerin kesinleştirilmesini, âm lafzın tahsisini, mutlak lafzın takyidini ve kelimelerin anlam delaletlerinin çeşitliliğini bağlam sayesinde tesbit eder ve çözüme kavuştururuz. Bağlam, konuşan kişinin muradına delalet eden en büyük delillerdendir. Bağlamdan sarfı nazar eden kişi konuşan kişi nazarında hatalıdır ve tartışmalarında da yanlışa düşer.”⁶⁵² “ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” “*Tat bakalım! Öyle ya sen şeref sahibi ve kudretli biriydin!*”⁶⁵³ Bu âyetin anlamını bağlamı göz ardı ederek bahsi geçen şahsın zelil ve alçak biri olduğunu çıkartabilmemiz mümkün değildir.⁶⁵⁴

Kelime yalın anlamıyla hiçbir özellik taşımaz. Bağlam kelimenin anlamını belirler ona akıcılık ve güzellik katar. Kur'an kendi kendini tefsir etme özelliğine sahiptir. Kelimenin hakiki anlamını gösteren en güzel delil, daha önceki cümleyle uyumu, cümlenin anlamıyla ittifakı ve kitapta geldiği cümleyle münasebetidir.⁶⁵⁵ İngiliz dilbilimci Firth (d.1890/ö.1960) Kelimelerin ancak buldukları bağlam içerisinde anlam kazanabileceklerini belirtmektedir.⁶⁵⁶ Kelimenin kıymeti bulunduğu bağlamdan kaynaklanmaktadır. Çünkü bağlam, birden fazla anlam barındıran lafızların cümlede hangi anlamda kullanıldığını belirleyen yegâne özelliktir. Yine bağlam kelimenin zihinde beliren anlamları siler, sözde veya cümlede hangi anlamda kullanıldığını gösterir.⁶⁵⁷ Bu

⁶⁵¹ Şâfî, Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osman, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şakir) Kahire, 2010, Mektebetü'l-Halebî, s. 62.

⁶⁵² Cevzî, İbni Kayyim, *Bedâiu'l-Fevâid*, Beyrut, 2010, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 4: 9.

⁶⁵³ Duhân, 44/49.

⁶⁵⁴ Cevzî, İbni Kayyim, a.g.e. s. 9-10.

⁶⁵⁵ Zarzûr, Adnan, *Ulûmu'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, Dîmeşk, 1984, Mektebetü'l-İslâmî, s. 410.

⁶⁵⁶ Ahmed Muhtar, Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, Beyrut, 2006, Âlemi'l-Kutub li'n-Neşri ve't-Tevzî', s.68.

⁶⁵⁷ Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, (trcm. Berke Vardar), İst. 2002, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, s. 231.

aşamada kelimelerin bağlam içerisinde nasıl anlam değişikliğine uğradığını örnekler üzerinden açıklamaya çalışalım.

"الكفر" (el-Küfr) kelimesi bulunduğu bağlama göre anlamı farklılık gösteren lafızlardandır. Mesela "إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون" *Küfr edenler sen onları ikaz etsende etmesen de birdirler, iman etmezler*⁶⁵⁸ âyetinde 'inkâr' anlamında⁶⁵⁹ kullanılırken, gelen âyette ise Said b. Cübeyr, İbn Abbâs'tan naklederek 'nimete nankörlük ve şükürsüzlük' anlamında⁶⁶⁰ olduğunu belirtmektedir. "فأذكروني أذكركم واشكروا" *"Bu durumda beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin ve sakın nankörlük (küfr) etmeyin"*⁶⁶¹ benzeri bir anlam "فلا كفران لسعيه" *"...onun çabasına nankörlük (küfr) edilmeyecektir..."*⁶⁶² âyetinde de mevcuttur. Küfr kelimesi, beri olmak uzaklaşmak anlamına da gelmektedir.⁶⁶³ "إنا برأء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم" *"Biz sizden ve Allah'ı bırakıp ibadet ettiklerinizde beriyiz. Sizi de reddettik..."*⁶⁶⁴ "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين" *"...tanıdıkları bildikleri şey gelince inkâr ettiler. Lanet olsun inkâr edenlere"*⁶⁶⁵ Said b. cübeyr ve İkrime kanalıyla gelen İbn Abbâs kaynaklı haberde bu âyetteki Küfr kelimesinin 'bilerek ve kasden inkâr etme' anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.⁶⁶⁶ Verdiğimiz âyetleri incelediğimizde kelimelerin anlamları bağlam sayesinde anlaşılmıştır. Belirtmemiz gerekir ki 'Küfr' lafzı ve benzeri durumda olan lafızların farklı anlamlara gelmesinin başlıca sebebi muhtelif bağlamlarda kullanılmasıdır.

"الأممي" (el-Ümmiyyü) kelimesi bağlamın delaletiyle çeşitli anlamlara gelmektedir. Bu kelime Peygamber'in (s.a.v) gönderildiği Yahudi ve Hristiyan olmayan Arap kavimlere verilen müşterek isimdir. Âyette geçtiği üzere "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم" *"Ümmilere içlerinden Peygamber gönderen odur. (Allah'tır)"*⁶⁶⁷ Katâde ve Mücahid tarafından İbn Abbâs'a bu âyetin tefsiriye ilgili isnat edilen haberlerde de bu anlam tasdik edilmektedir.⁶⁶⁸ Arapların bir kısmı putlara taparken Varaka b. Nevfel benzeri bazı

⁶⁵⁸ Bakara, 2/6.

⁶⁵⁹ Taberî, *Tefsir*, 1: 202-203

⁶⁶⁰ Taberî, *Tefsir*, 1: 870.

⁶⁶¹ Bakara, 2/152.

⁶⁶² Enbiyâ, 21/94.

⁶⁶³ Taberî, 10: 766. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 512.

⁶⁶⁴ Mümtehine, 60/4.

⁶⁶⁵ Bakara, 2/89.

⁶⁶⁶ Taberî, *Tefsir*, 1: 611.

⁶⁶⁷ Cuma, 62/2.

⁶⁶⁸ Taberî, *Tefsir*, 1: 561, 10: 800-801.

kimseler Hanif dinine mensuptular. Bu sebebe binaen Allah (c.c) Arapları kitapla gelecek olan peygamberin kendilerinden olmasını uman Yahudi ve Hristiyanlardan ayrı tutmuştur. “*Kitap verilenlere ve Ümmilere de ki Müslüman oldunuz mu?*”⁶⁶⁹ âyetten anlaşıldığı üzere Allah (c.c) kitap verilenleri ve ümmîleri ayırmış, fark gözetmiştir. Ümmî kelimesi gelen âyette ise ‘kültürsüz, okuduğunu anlayamayan ve kaba kimseleri’⁶⁷⁰ ifade etmektedir. “*Onlar içerisinde ümmîler vardır. Kitabı bilmezler, bildikleri hurafe ve kuruntulardır. Sadece zanna dayalı konuşurlar*”⁶⁷¹

"er-Rûh" (er-Rûh) lafzı bağlam sayesinde anlamını kavradığımız örneklerdendir. Bu lafız "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" *Sana ruhu soruyorlar. De ki ruh Rabbinin bilgisi dâhilindedir. Size bu hususta çok az bilgi verilmiştir.*⁶⁷² İbn Abbâs'tan gelen birçok farklı rivayette bu âyette geçen ruh lafzı vahiy getiren melek anlamında⁶⁷³ olduğu belirtilirken cümlenin bağlamı ve ilişkili âyetler göz önüne getirildiğinde bu âyette geçen ruh lafzının vahiy olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷⁴ Şuara sûresinde geçen, "...onu kalbine ruhu'l-emin indirmiştir"⁶⁷⁵ âyetinin bağlamından ve İbn Abbâs⁶⁷⁶ başta olmak üzere İbn Cüreyc, Dahhâk ve Katâde'den gelen rivayetlerden de anlaşılacağı üzere bu âyette geçen ruh lafzıyla vahiy meleği Cibril'in (a.s) kastedildiği anlaşılmaktadır.

"messe" (messe) fiili bağlama bağlı olarak farklı anlama gelen lafızlardandır. Mesela "قالت ربّ أنى يكون لي ولد ولم يمسنني بشر" *Rabbim! Bana bir beşer dokunmadığı halde nasıl olurda çocuğum olur.*⁶⁷⁷ ‘Messe’ fiili bu âyette kinâye yoluyla cimâ’ anlamında kullanılmıştır.⁶⁷⁸ Meryem (a.s) evlenmemiş, bekâr biridir. Allah’ın dilemesiyle İsâ (a.s) babası olmaksızın bir anneden dünyaya gelmiştir. Kelimenin bu anlamını Bakara sûresindeki şu âyette desteklemektedir. "لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن" *kendileriyle cimâ’ etmeden veya mehirlerini belirlemeden nikâhladığınız* فريضة"

⁶⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/20.

⁶⁷⁰ Taberî, *Tefsir*, 1: 562.

⁶⁷¹ Bakara, 2/78.

⁶⁷² İsrâ, 17/85.

⁶⁷³ Taberî, *Tefsir*, 7: 483-484. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3197-3198.

⁶⁷⁴ İsrâ, 86-88; Zamahşerî, *Keşşâf*, 2: 464-465; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3199.

⁶⁷⁵ Şuarâ, 26/193-194.

⁶⁷⁶ Taberî, *Tefsir*, 8: 625-626.

⁶⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/47.

⁶⁷⁸ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s.766-767.

*kadınlarınızı boşamanız günah değildir.*⁶⁷⁹ ‘Messe’ lafzı ‘zarar gelmek, eziyet dokunma’⁶⁸⁰ anlamlarına da gelir. Bu anlamıyla âyette şöyle geçmektedir: *إن يمسسكم قرحٌ* “Eğer size bir zarar, eziyet dokunduysa o kavme de bir benzeri dokunmuştur.”⁶⁸¹ Yine bu kelime siyaka bağlı olarak ‘idrak etmek, zevkine varmak’ anlamlarında da kullanılmaktadır. Bunun örneği Vâkıa sûresindeki *لا يمسه إلا المطهرون* “onu (Kur’an’ı) ancak zihnini, benliğini temiz tutanlar idrak ederler”⁶⁸² âyette bu anlamda kullanılmasıdır. Şevkânî (ö. 1250/1834) Hüseyin b. Fadl’dan yaptığı rivayette şöyle demektedir: “Allah’ın zihnini şüphe ve nifaktan temizlediği kimselerden başkası Mushaf’ın tefsir ve te’vilini bilemez”⁶⁸³ kelimenin âyetteki anlamı ‘dokunma’ değildir. *مطهرون* kelimesinin huy ve yaratılışa delalet eden ismi mef’ul kipinde kullanılması ve kelime tefa’ul kipine girdirilerek *تطهروا* (Suyla temizlik) şeklinde kullanılmış olmaması buna delildir. Dokunma anlamında kullanılan ‘mess’ lafzı vahiy gibi hissi şeyler için kullanılmakta olup maddi nesnelere için kullanılmamaktadır. Gelen âyet te buna işaret etmektedir. *“ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاسٍ فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين”* “Şâyet sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik elleriyle dokunurlar ve inkâr edenler bu apaçık sihirden başka bir şey değildir, derlerdi.”⁶⁸⁴ Kırtas (kağıt) dokunulabilen bir nesne olup, Vahiy gibi akıl, ruh ve zihinle kavranılabilen bir olgu değildir. Kaldığı “مس” kelimesi “لمس” lafzıyla eş anlamlı da değildir. “مس” fiili, maddi olgular için kullanılırken, “مس” fiili, manevi/hissi olgular için kullanılmaktadır.⁶⁸⁵ Bu âyet, ibn Abbâs’tan, Said b. Cübeyr, İkrime, Mücahid Kanalıyla gelen rivayetlerde gökteki kitap, korunmuş, toz ve toprağın bulaşmayacağı kitap, meleklerin dokunamadığı kitap, yorumlarıyla izah edilmiştir.⁶⁸⁶ Bu yorumlar bize “مس” fiilinin manevi olgular için kullanıldığı düşüncesine sevk etmektedir. Haliyle anlam; ‘şüphe ve nifaktan uzak kalarak temiz kalan kişilerin anlayabileceği kitap’ şeklinde olmaktadır.

⁶⁷⁹ Bakara, 2/236.

⁶⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’an*, (thk. İbrahim Şemseddin), Beyrut, 2010, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, s. 439.

⁶⁸¹ Âl-i İmrân 3/140.

⁶⁸² Vâkıa, 56/79; İsfehânî, *Müfredât*, s. 525.

⁶⁸³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr: el-Câmiu Beyne Fenneyi’r-Rivayeti ve’l-Dirâyeti min İlmi’t-Tefsir*, Dimeşk, 2010, Dâru İbn Kesîr, 5: 160.

⁶⁸⁴ En’âm, 6/7.

⁶⁸⁵ Nehhâs, *Meâni’l-Kur’an*, s. 584.

⁶⁸⁶ Bkz. Taberî *Tefsir*, 10: 648-649.

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"⁶⁸⁷ "Rabbin sadece kendisine ibadet etmenize hükmetti..."⁶⁸⁷ âyetinde geçen "قضى" (kadâ) fiili hükmetmek, bildirmek, şehit olarak ölmek ve adağını yerine getirmek anlamlarında muhtelif âyetlerde kullanılmaktadır. Biz bu anlamları lafzın bağlamından anlamaktayız. Hükmetmek, emretmek anlamında hemen üstte verdiğimiz İsrâ sûresindeki âyette kullanılmıştır. "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب..."⁶⁸⁸ Bu âyette 'bildirmek' anlamında, gelen âyette ise şehit olarak ölmek ve adağını yerine getirmek anlamında kullanılmıştır. "فمنهم من قضى نحبه"⁶⁸⁹ "...onlardan bir kısmı sözlerini yerine getirmişler/ şehit olmuşlardır"⁶⁸⁹ İbn Abbâs'tan kelimenin anlamlarını bildiren rivayetler Ebû Sâlih, İbn Humejd, Ebî Kureyb, Mücâhid ve Ebî Necîh tarikleriyle bizlere ulaşmıştır.⁶⁹⁰

"فتنة" (fitne) lafzı; İmtihan, ateşte yakmak, belaya düşmek, inkâr, şirk azap öldürme ve mazeret anlamlarına gelmektedir.⁶⁹¹ Kelimenin anlamlarından bazılarını Kur'an âyetleri üzerinden bakalım. "ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ما كنا مشركين" "Sonra onların vallahi Rabbimiz müşriklerden değildik demelerinden başka mazeretleri olmayacak"⁶⁹² İbn Abbâs âyette geçen fitne kelimesinin 'mazeret bildirmek' anlamında olduğunu belirtmektedir.⁶⁹³ Âyetin bağlamındaki müşriklerin 'Biz müşriklerden olmadık'sözü de bu anlamı doğrulamaktadır. "إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات" "Mü'min erkek ve kadınları yakanlar..."⁶⁹⁴ Fitne lafzının bağlamdaki delaleti ateşte yakma anlamını göstermektedir. İbn Abbâs'ta bağlamdan hareketle bu anlamı vermiş ve "onlar mü'min erkek ve kadınları yaktılar" demiştir.⁶⁹⁵ "ولكنكم فتنتم أنفسكم" "...fakat siz kendinizi nifaka sürüklediniz..."⁶⁹⁶ Mücâhid, İbn Abbâs'tan naklen âyette geçen fitne lafzının nifaka sürüklenmek anlamında olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁷ 'Fitne' lafzının bir diğer anlamı da sınanmak imtihan olmak anlamıdır.⁶⁹⁸ "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون" "İnsanlar imtihana tabi

⁶⁸⁷ İsrâ, 17/23.

⁶⁸⁸ İsrâ, 17/4.

⁶⁸⁹ Ahzâb, 33/23; kelimenin verdiğimiz anlamları için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 674.

⁶⁹⁰ Taberî, *Tefsir*, 7: 317 ve 364-365, 9: 210-211; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Neseî*, Kahire, trs. Mektebetu Bâbi'l-Halebî ve Şurekâihî, 1: 287 ve 356, 2: 294-295.

⁶⁹¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 3: 587; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 3: 581.

⁶⁹² En'âm,6/23.

⁶⁹³ Taberî, *Tefsir*, 5: 299.

⁶⁹⁴ Burûc, 85/10.

⁶⁹⁵ Taberî, *Tefsir*, 11: 354.

⁶⁹⁶ Hadîd,

⁶⁹⁷ Taberî, *Tefsir*, 10: 673.

⁶⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 391.

tutulmadan iman ettik demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar”⁶⁹⁹ Mücâhid, İbn Abbâs’tan rivayetle bu âyette geçen fitne kelimesinin imtihana tabi tutulmak anlamında olduğunu belirtir.⁷⁰⁰ Son olarak fitne kelimesi gelen âyette şirk anlamında kullanılmıştır. “والفتنة أشد من القتل” *Fitne öldürmekten daha korkunçtur*”⁷⁰¹ daha sonra gelen diğer bir âyet bu âyette geçen fitne lafzının şirk anlamında kullanıldığını bizlere açıklamaktadır. “*Yeryüzünde fitne kalmayınca ve din sadece Allah’ın oluncaya kadar savaşın*”⁷⁰² İbn Abbâs şöyle demektedir: “ Bu âyette fitne lafzı şirk ve buna bağlı olarak mü’minlere reva görülen eziyetlerdir.”⁷⁰³ Âyetin sebebi nuzûlü şirkin, haram aylar içerisinde şahıs öldürmekten daha büyük bir suç olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁴ Bu bilgilerden hareketle lafzın manevi delaletini rahatlıkla bağlamın belirlediğini söyleyebiliriz.

“رحمة” ‘Rahmet’ kelimesi, cümlede bulunduğu bağlam kapsamında anlamı kavranan lafızlardandır. “وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم إذا لهم مكر في آياتنا” *İnsanlara başlarına gelen bir sıkıntının akabinde rahmet tattırarak olsak hemen âyetlerimiz hususunda hile ve desiseler düzenlemeye başlarlar...*”⁷⁰⁵ “وما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها” *Rabbinden umduğun bir rahmet nedeniyle onlardan yüz çevirecek olursan...*”⁷⁰⁶ âyetlerinde rahmet kelimesi İbn Abbâs’tan gelen tefsir bilgilerinde ‘rızk’ anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.⁷⁰⁷ Bağlamı incelediğimizde vermiş olduğumuz ilk ve sonraki âyetlerin Allah yolunda infaktan bahsettiğini görürüz. Anlamı, ikinci âyetin sebebi nuzûlü da pekiştirmektedir. “*Müzeyne kabilesinden bir topluluk gelip Peygamber’den (s.a.v) bir şeyler istediler. Peygamber’de vereceği bir şeyleri olmadığını belirtince üzüldüler.*” *Allah’da (c.c) bu âyeti indirdi.*”⁷⁰⁸ Rahmet kelimesinin rızık anlamında kullanıldığını aynı sûrenin “قل لو كنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لأمسكنكم خشية الإنفاق...” *De ki Rabbimin rahmet(rızık) hazinelerine sahip olsaydınız biter korkusuyla infak etmezsiniz...*”⁷⁰⁹ âyeti de pekiştirmektedir.

⁶⁹⁹ Ankebût,29/2.

⁷⁰⁰ Taberî, 9: 5.

⁷⁰¹ Bakara, 2/191.

⁷⁰² Bakara, 2/193.

⁷⁰³ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 20: 354. Beydâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut, 2010, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, s. 242.

⁷⁰⁴ Vâhidî, Ebî'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl* Kahire, 1974, Mektebetü'l-Mütenebbî, s. 36.

⁷⁰⁵ Yunus, 10/21.

⁷⁰⁶ İsrâ, 17/28.

⁷⁰⁷ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 3:149.

⁷⁰⁸ Kurtubî, *Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 248; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s. 174.

⁷⁰⁹ İsrâ, 17/100.

"...ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغى بين ذلك سبيلا" *Duanda (salât) ne yüksek sesle ne de çok kısık bir sesle niyâz etme, ikisi arasında bir yol tut*⁷¹⁰ İbn Abbâs bu âyette geçen 'salât' kelimesini bağlamdan istifade ederek dua anlamında te'vil etmiştir.⁷¹¹ Zaten âyetin başlangıcı da bu anlama işaret etmektedir. "قل أدعو الله أو ادعوا الرحمن أيًا ما تدعوا فله" "De ki ister Allah diyerek isterse de Rahman diyerek niyazda bulun. En güzel isimlerin tümü onundur" "Tezkiye (günahlardan arınan) olan ve Rabbinin ismini anıp salat eden (Allah'ı birleyen) kişi kurtulmuştur."⁷¹² Bağlamdan da anlaşılacağı üzere bu âyette geçen salât kelimesinin anlamı tevhid, yani Allah'ı birlemek, onu şirk gibi tüm maddi ve manevi necasetten uzak tutmaktır. İbn Abbâs'an gelen rivayetlerde bu anlam doğrultusundadır.⁷¹³

"إفك" (ifk) kelimesi içerisinde bulunduğu bağlam çerçevesinde anlam kazanan lafızlardandır. "أنفكا آلهة دون الله تريدون" "Siz Allah'la beraber sahte ilahları mı istiyorsunuz"⁷¹⁴ "...فسيقولون هذا إفك قديم" "Bu eski bir yalandır, diyeceklerdir."⁷¹⁵ Her iki âyette de 'ifk' lafzı yalan, uydurma anlamında kullanılmıştır.⁷¹⁶ "يؤفك عنه من أفك" âyetinde ise 'yüz çevirmek, sarfı nazar etmek' anlamında kullanılmıştır. İbn Necîh Mücâhid'ten gelen rivayeti⁷¹⁷ esas alarak âyete meal verdiğimizde ifk lafzının anlamı şöyle olmaktadır: "Kur'an'dan yüz çeviren kişi sapmıştır"⁷¹⁸ İfk kelimesinin bağlamla ilişkili bir diğer anlamı 'sihir ve sihir yapmadır.' Bu anlamıyla Şuarâ sûresindeki âyette şöyle geçmektedir: "...تلقف ما يؤفكون" "...sihirden ne varsa yutuyor"⁷¹⁹ âyetin bağlamına bakıldığında Musa (a.s) ile Firavun ve sihirbazların yarışmalarından bahsetmekte olduğunu görürüz. Musa (a.s) sihirbazların yaptıkları sihre karşı elindeki asayı yere attığında onların yapmış oldukları sihir adına ne varsa boşa çıkmış ve sihir alet ve edavatını yutmuştur.⁷²⁰ İfk kelimesi ile ilgili vereceğimiz son anlam, evli masum kadınlara yalan ve asılsız ithamlarda bulunmak, iftira etme anlamıdır. Kelime bu anlamıyla Nûr sûresinde geçmektedir. Âyette kelimenin geçtiği cümle şöyledir: "إن الذين

⁷¹⁰ İsrâ, 17/110.

⁷¹¹ Taberî, *Tefsir*, 8: 121; Vâhidî, *Esbâbu 'n-Nuzûl*, s. 207.

⁷¹² A'lâ, 87/14,15.

⁷¹³ Taberî, *Tefsir*, 11: 100.

⁷¹⁴ Saffât, 37/86.

⁷¹⁵ Ahkâf, 46/11.

⁷¹⁶ Bkz. Taberî, *Tefsir*, 9: 141 ve 10: 501.

⁷¹⁷ Taberî, *Tefsir*, 10: 362.

⁷¹⁸ Zâriyât, 51/9.

⁷¹⁹ Şuarâ, 26/45.

⁷²⁰ Taberî, *Tefsir*, 8: 582.

"جاءوا بالإفك عصبية منكم" *O iftirayı dillendirenler içinizdeki bir gruptur...*⁷²¹ âyet kendi içerisindeki bağlamı ve sebebi nuzûluyla birlikte düşünüldüğünde 'ifk' kelimesinin iftira, asılsız söz anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁷²² Kelimeyle ilgili olarak İbn Fâris (ö. 395/1004) şöyle demektedir: " hemze (ا), fâ (ف) ve kâf (ك) harflerinin asılları birdir. Bir şeyin başka bir şeye dönüştürülmesini ve yüz çevrilmeyi ifade etmektedir"⁷²³

Kur'an'da bulunan kelimeler duvardaki tuğlalar gibidir. Öncesi ve sonrasıyla birbirlerini etkilerler, bağlam ise delaletlerini belirler. Kelime de bu bağlama uygun olarak anlamı oluşturur. Eğer kelimeyi bağlamından çekip alırsan geriye sadece yalın sözlük anlamı kalır. Bağlam ise kelimenin delaletini ve anlamını cümle dizini içerisinde belirler. İbn Abbâs anlamın belirlenmesinde bağlamın etkisini bilen biridir. Bu sebeple Kur'an'daki garîb lafızları bağlama göre anlamlandırmakta, sözlük anlamına değinmemektedir. O bağlama uygun olarak kelimenin delaletine işarette bulunmakta, hangi lehçeden olduğunu ve hangi kabilenin kullandığını belirtmektedir. Bu da bizlere onun kelimelerin delaletlerine ve hangi kabilenin lehçesi olduğuna dair geniş bilgisini göstermektedir.

3.5. Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsir Ederken Kabile Lehçelerini Kullanması

Tefsir ilmiyle uğraşan herkesin, Arap dilini çok iyi derecede bilmesi, gerekli olan bir husustur. İmâm Şâfiî bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir; "bilinen bir husustur ki her kabilenin kendi lehçesi vardır. Bu lehçeler içerisinde Kureyş lehçesi en fasih olanıdır. Ancak Kur'an'ı Kerim'de bazı kelimeler Kureyş lehçesinin dışında inzal olmuştur."⁷²⁴ Kur'an'ı Kerim'de bulunan bu lehçeler, muarreb ve garîb lafızlar sebebiyle olsa bile, kanaatimizce Kur'an tefsiriyle meşgul olan herkesin evvelâ Arap dilini çok iyi bilmeleri gerektiğine işaret etmektedir.

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim Kureyş lehçesiyle indirilmiştir. Bununla birlikte Kur'an diğer Arap kabilelerinin kullandığı kelimeleri kullanmış; adeta Arap dilini kucaklamış, bağrına basmıştır. Kur'an, îcâzının ve fesâhatinin gereği olarak diğer kabileleri dışlamamış, onların en fasîh ve muktezayı hali en güzel ifade edecek kelimelerini seçmiş, bunları Hicaz veya Kureyş lehçesiyle harmanlamıştır.⁷²⁵ Bu

⁷²¹ Nûr, 24/11.

⁷²² Taberî, Tefsir, 8: 361-362.

⁷²³ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut, 1979, Dâru'l-Fikr, الإفك maddesi.

⁷²⁴ Suyûtî, *İtkân*, 2: 161.

⁷²⁵ İbn Âtiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 1: 52.

harmanlama dildeki standartlaşmayı en fasih olanın üzerinden gerçekleştirerek, Kur'an Arapçası olarak ifade edebileceğimiz fasih Arapçayı teşekkül ettirmiştir. Yedi harf üzere indirilmesindeki hikmetlerden birisi olarak ifade edilebilecek olan bu durum, tartışmalı da olsa yedi Arap kabilesinin lehçesi olarak kabul görmüştür. Nitekim Kur'an'da tüm bu kabilelerin kelimeleri mevcuttur.⁷²⁶ Kur'an'da Arap dili lehçelerinin varlığı sebebiyle kırâat farklılıklarıyla lehçeler arasında bir ilişki olduğu fark edilmektedir. Klasik kaynaklarda bu ilişkiye vurgu yapılmıştır. Lakin mevzu, günümüzde, önemine dikkat çekilecek ölçüde gereken ilgiyi görmemiştir. Diğer taraftan dilbilimcilerin özellikle te'lif edilmiş "Fıkhü'l-Luğa" konulu eserlerinde Arap dili lehçeleriyle alakalı kâfi miktarda malumat yer almaktadır. Lehçeler hakkında bilgiler aktarılırken kırâatlerle ilgili bilgilere atıfta bulunulmuştur. Tâbiûn dönemi müfessirlerinden ve İbn Abbâs'ın talebesi olan Mücahid "*Allah'a ve ahiret gününe inanan kimsenin, Arap lehçelerini bilmeden Allah'ın kitabı hakkında söz söylemesi helal olmaz*"⁷²⁷ derken genel anlamda tefsir-lehçe ilişkisinin önemini belirtirken kırâat-lehçe bağlantısına da değinmiş olmaktadır.

Kur'an'ın peyderpey inzal edildiği dönemde de var olan lehçeler Arap dilinin özelliklerinden biridir. Modern dönem Arapçası içinde geçerli olan bu hususiyet aynı zamanda yaşayan dillerin tümü için de geçerlidir. Kur'an'ın nazil olduğu dönem Arapçası farklı farklı lehçeler tarafından beslenmekteydi. Hemen hemen her kabilenin kendine özgü lehçesi bulunmaktaydı. Mekke ve Medine gibi nisbeten ticaret, kültür ve medeniyetin ilerlemiş olduğu şehirlerde tüm kabilelerin anlayabildiği lehçeler üstü ortak bir dil konuşuluyor olsa da kabileler arasında muhtelif lehçeler hayatını devam ettirmekteydi. Daha sonra gelen dönemlerde Dilbilimcilerin Arap dili gramer yapısını oluşturmaya matuf yapılan çalışmalarda kabilelerin konuştukları lehçeler önemli bir faktör olmuştur. Arap lehçeleri arasındaki farklılıklar belirli noktalarda kendini gösterdiğini konuyla alakalı eserler yazmaktadır. İbn Faris bu farklılıkların yirmi noktada oluştuğunu belirtmektedir.⁷²⁸ Bir kısmının fasih kabul edilmediği bu farklılıklara ana hatlarıyla değinmekte fayda mülâhaza etmekteyiz.

⁷²⁶ İbn Âtiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 1: 51-52.

⁷²⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 292.

⁷²⁸ Bu konuda bilgi için bkz. İbn Fâris, *Sâhibî, fî Fıkhî'l-Luğa ve Süneni'l-Arab fî Kelâmiha*, Beyrut, 1963, Daru İhyâi Turâî'l-Arabî, s. 48-56; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1: 255-257.

1. Kelimeleri Seslendirme Farklılıkları ;

a. Teltele, “Muzari fiillerin ilk harfi, Hicâz lehçesinde, özellikle Kureyş, Hevâzin, Ezd-i Serât ve Hûzeyl'in bazı kollarında üstün harekeli iken başta Esed olmak üzere Kays, Temîm, Rebî'a, Behrâ gibi kabilelerin teltele (telteletü Behrâ) adı verilen lehçelerinde esre harekesiyle okunur. Hicazlılar'ın تعلم (ta'lemu), نستعين (nesteînü), تسود (tesveddü) şeklinde telaffuz ettikleri kelimeler, teltele adı verilen lehçede “ti'lemu, (nisteînü, “tisveddü şeklinde telaffuz edilmektedir.”⁷²⁹ Sahîh kırâatlerde görülmeyen teltele, Ali Abdülvahid Vâfi'nin belirttiğine göre, “son asırlarda Mısır'daki halk dilinde yaygın olarak varlığını sürdürmektedir.”⁷³⁰

b. “Sakin harften sonra yine sakin harfin gelmesi durumunda birincisine hareke verilirken bazı lehçelerde ötre bazılarında ise esre harekesinin verilmesi de lehçe farklılıklarındandır. Meselâ Hicâz gibi bazı lehçelerde ‘اشترُوا الضلالة’ (işteravü'd-dalaale) denilerek vav harfi ötre hareke ile diğer bazı lehçelerde ise (işteravi'd-dalaale) denilerek vâv harfi esre hareke ile seslendirilmiştir.”⁷³¹

c. “Mazi fiillerin ortasında yer alan harekeli harfleri Temîmliler bazan sâkin olarak telaffuz etmektedir. Mesela Kureyş'in كتب (ketebe), عفي (ufiye) şeklinde telaffuz ettiği fiilleri Temîmliler (ketbe) ve (ufye) şeklinde seslendirmeleri bu lehçenin en belirgin özelliklerindendir.”⁷³²

d. Feth ve imâle.

e. Hemzenin tahkik ya da tahfifi.

f. Te'nis (dişilik) tâsında vakf durumu.

g. İdğam-izhar.

2. Kelimedeki Bir Harfin Başka Bir Harfe Dönüşmesi;

a. “An'ane (العنة) Temîm ile Temîm'e komşu, Kays, Esed, Tay gibi birçok kabiledede rastlanan bu lehçede başlangıç konumundaki elif harfleri ayn harfine dönüşür; meselâ أنك (enneke) yerine عنك (anneke), أسلم (esleme) yerine عسلم (asleme) denir.”⁷³³ Bu

⁷²⁹ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman Mûsulî, *el-Hasâis*, Beyrut, 1975, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2: 11; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İdâhi anhâ*, Kahire, 1994, Mektebetu Babi'l-Halebî, 1: 330; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 255; Bûbû, Mes'ûd, *Fi Fikhi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1995, Dâru İbn Kesîr, s. 26; Subhî Salih, *Dirâsâtun fi Fikhi'l-Luğa*, Dimeşk, 1960, Dâru'l-Fikr, s. 66 - 67.

⁷³⁰ Vâfi, Ali Abdülvahid, *Fıkhul-Luğa*, Kahire, 2004, Mektebetu'n-Nahdati Mısra, s. 126.

⁷³¹ Subhî Salih, *Dirâsât*, s. 101.

⁷³² Bûbû, *Fi Fikhi'l-Lügati'l-Arabiyye*, s. 27.

⁷³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 11; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 221-222; Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 62, 89; Bûbû, *Fi Fikhi'l-Luğa*, s. 22-23.

lehçe günümüzde Yemen, Şam'ın kırsal kesimleri, Mısır'ın Said bölgesi gibi mıntikalarda yaygındır.”⁷³⁴

b. “Ac'ace (العججة) Kudâ'a ile Beni Sa'd, Beni Hanzele, Tay gibi kabilelerin bazı kollarında görülen ac'acede şeddeli yâ harfî cîm harfine dönüşür; meselâ “Temimiyye” yerine “Temimicce” denir.”⁷³⁵

c. “İstinta' (الإستنتاج) .”Sa'd b. Bekr, Hûzeyl, Ezd, Kays, Ensar ve bazı Yemenliler'in sakın ayın harfini nun harfine dönüştürmesii şeklinde ortaya çıkar; onlar meselâ أعطينا (a'tayna) yerine أنطينا (entayna) derler.”⁷³⁶ “Ali Abdülvâfî, bu lehçeye son zamanlarda Irak'taki bazı bölgelerde rastlandığını belirtir.”⁷³⁷

d. “Şenşene (الشنشنة) Yemenlilerin kef (ك) harfini şîn (ش) harfine çevirmeleriyle ortaya çıkan lehçedir. Onların hacda (lebbeyk) yerine (lebbeş) demeleri meşhurdur.”⁷³⁸

e. “Fahfaha (الفحفة) Hûzeyl ve Sakîf'e ait olduğu belirtilen bu uygulamada, حتى (hattâ) yerine عتي (attâ) denmesinde olduğu gibi, ha harfî ayın harfine dönüşür. Hûzeyl kabilesinden olan İbn Mes'ud'un Yûsuf sûresinin 35. âyetinde geçen حتى (hattâ) kelimesini عتي (atta) tarzında okuduğunu öğrenen Halife Ömer'in bir mektup yazarak ondan Kur'an'ı Hûzeyl lehçesine göre değil Kureyş lehçesine göre okutmasını istediği nakledilir.”⁷³⁹

Arap dilinde harf değişimi biçiminde tezahür eden lehçe farklılıklarını bol miktarda görürüz. “أولئك kelimesindeki hemzenin bazı lehçelerde lam harfine dönüşerek ألالك şeklinde seslendirilmesi, bazı lehçelerde أما edatının أيما şeklini alması gibi. Ayrıca bir fiilin birlikte kullanıldığı edatın farklılık arzemesi de lehçe farklılıklarıyla alakalıdır. Benî Ka'b b. Rebî'a'nın رضى الله عليك yerine رضى الله عنك demeleri bu farklılığa örnek oluşturmaktadır.”⁷⁴⁰

3. Kelimelerdeki Bir Harfin Takdim veya Te'hir Edilmesi; “صاعة kelimesinin Temîm lehçesinde صاعة şekline dönüşmesi bu duruma örnektir.”⁷⁴¹ Günümüzde pek bilinmeyen bu lehçe ile örnekleri çoğaltmayıp bu örnekle yetineceğiz.

⁷³⁴ Bûbû, *Fi Fikhi'l-Luğa*, s. 24.

⁷³⁵ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 222; Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s.61-62.

⁷³⁶ Bûbû, *Fi Fikhi'l-Luğa*, s. 24-25.

⁷³⁷ Vafî, *Fikhu'l-Luğa*, s. 124.

⁷³⁸ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 222; Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 62.

⁷³⁹ İbn Cinnî *el-Muhtesab*, 1: 343; Ebû Hayyan el-Endelüsi, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir*, Beyrut, 1992, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 5: 307.

⁷⁴⁰ Müberred, *el-Kâmil*, Beyrut, 1986, 2: 722.

⁷⁴¹ Müberred, *el-Kâmil*, 2: 841.

4. Kelimenin Harf İlavesiyle Telaffuzu; “Keşkeşe (الكشكشة) lehçesi Rebîa, Mudar, Temîm, Bekir ve bu kabilelere yakın olan Esed kabilesinin bazı kollannda görülmektedir. Keşkeşe lehçesi kendisini, hitab kafından (özellikle müennes alanından) sonra şîn harfi getirmekle gösterir. Bu lehçede meselâ عليك yerine عليكش denilmekte, hatta bazıları kâf harfini de kaldırıp عليش şeklinde telaffuz etmektedirler.⁷⁴² Bu lehçeye günümüzde Irak, Kuveyt, Şam’ın kırsal kesimleri, Filistin ve Yemen gibi bölgelerin bazı bölgelerinde rastlanmaktadır.”⁷⁴³

“Harf ilavesinin kelime içerisinde yapıldığı lehçeler de bulunmaktadır; أنظرُ yerine أنظورُ denmesi”⁷⁴⁴ örneğinde olduğu gibi.

5. Kelimeyi Oluşturan Harflerden Birinin Düşmesi; “Hicazlıların استحييت şeklinde iki ya ile telaffuz ettikleri kelimeyi Temîmliler’in bir yâ ile استحييت şeklinde telaffuz etmeleri bunun bir örneğini oluşturur.”⁷⁴⁵ Nitekim on dört kırâat imamından biri olan İbn Muhaysın Bakara sûresinin 26. Âyetindeki يستحيي kelimesini bir yâ ile يستحي şeklinde okumuştur.⁷⁴⁶

Yukarıda ana hatlarıyla verilen lehçeler içerisinde Kureyş kabilesinin konuştuğu lehçe ticaret, kültür ve ibadet merkezi olması nedeniyle diğerlerine göre daha bilinir ve üstün bir konuma gelmiştir. Örneğin “o, Temîm’in ‘an’ane’sinden, Rebî’a’nın ‘keşkeşe’sinden, Behrâ’nın ‘teltele’sinden ve yukarıda adı geçmeyen birçok lehçeden daha fâsîh kabul edilir.”⁷⁴⁷ Kureyş lehçesinin daha fâsîh oluşunda dinî, coğrafî, sosyal, ticaret vb. birçok unsurun etkili olduğu kesindir.⁷⁴⁸ Örneğin, Kureyşliler değişik sebeplerle devamlı Mekke’ye gelen diğer kabile mensuplarının lehçelerini öğrenme ve bunlar içerisinde güzel bulduklarını seçip alma imkânına sahip olmuşlardır. Bu durum da Kureyş lehçesinin seçkin ve tercih edilen bir konuma gelmesinde mühim bir neden olmuştur.⁷⁴⁹

Dil âlimleri, lehçeler içerisinde fâsîh olanların tercih sebebi olduğunu belirtmişlerdir. Fakat yaygın bir şekilde kullanılmasına, nadir olarak konuşulmasına veya

⁷⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 11; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 221; Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 60-61; Bûbû *Fi Fıkhı'l-Luğa*, s. 22.

⁷⁴³ Bûbû, *Fi Fıkhı'l-Luğa*, s. 22.

⁷⁴⁴ Bûbû, a.g.e. s. 22

⁷⁴⁵ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 223.

⁷⁴⁶ Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 62.

⁷⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 11; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 211.

⁷⁴⁸ Karaçam, *İsmail, Kur'an'ı Kerim'in Nuzûlü ve Kırâati*, İst. 1995, Marmara Üniv. İlhyt. Fak. Yayınları, s. 20-24.

⁷⁴⁹ İbn Cinnî, *es-Sâhibî*, s. 52-53; Zerkeşî, *Burhân*, 1: 284; Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 209-210, 221.

hiç kullanılmamasına, dikkat edilmeksizin her bir lehçenin Arap dili açısından delil niteliği taşıdığını söylemişlerdir. Meselâ ibn cinnî şöyle der: “olumsuzluk bildiren "ما" edatı, Hicaz lehçesinde haberini nasb ederken, Temîm lehçesinde böyle bir işlev görmez; her iki kullanım da geçerlidir, birini kabul edip diğerini reddetmek doğru olmaz. Belki lehçelerden biri diğerine göre daha yaygın, kabule şayan, kuvvetli görülebilir. Dolayısıyla bir kimse çok fâsîh sayılmayan bir lehçeye göre konuşsa Arap dilini yanlış kullanmış sayılmaz; yalnızca en iyi lehçeyi kullanmada hatalı davranmış olduğu söylenebilir.”⁷⁵⁰

Yarımadanın kuzeyinde yer alan Kureyş kabilesinin konuştuğu lehçeyle, doğu bölgesinde yer alan Temîm kabilesinin konuştuğu lehçe diğer kabilelerin konuştuğu lehçelerden daha etkin bir konuma sahiptir. Kureyş kabilesi Hicaz bölgesinde başı çekerken Temîm de Necd bölgesinde etkin olmuştur. Arap dili gramerinin oluşturulma aşamasında her iki kabilenin lehçeleri dilbilimciler tarafından delil olarak kullanılmış, dil kurallarında yapılan kıyaslar ekseriyetle bu iki kabilenin lehçesi esas alınmıştır.⁷⁵¹ Hicâz bölgesinde hâkim olan Kureyş lehçesi, dönemin kültür ve medeniyet ortamının lehçesini, Temîm ise daha çok bedevi lehçeyi temsil etmiştir. Bu sebepten dolayı Hicâz lehçesi genelde daha ince ve yumuşak, Temîm ise daha kalın ve sert niteliktedir. Nitekim birçok kelimeyi seslendirmede “Hicâzlılar’ın ince olan esre harekeyi, (rıdvân, mirye, kıdve gibi) Temîmliler’in ise kalın olan ötreyi (rudvan, mürye, kudve gibi) tercih ettikleri görülür. İtbak harflerinden (sad, dad, tı, zı) sonra gelen ta (ت) harfinin tı’ya, (ط) birçok kelimedede sîn (س) harfinin sad’a (ص) dönüşmesi de Temîm lehçesinin özelliklerini yansıtır. Benzer şekilde Temîm kabilesi mensupları genelde kâf (ق) harfini kef (ك) harfine tercih etmişlerdir.”⁷⁵² Tekvîr sûresinin 11. Âyetinde geçen كَشَطَتْ kelimesinin İbn Mes’ud’un mushafında قَشَطَتْ şeklinde okuması ve mushafına bu şekilde yazması bu hususu göstermektedir.⁷⁵³

Kureyş ve Temîm kabilelerin yanı sıra Kays, Esed, Huzeyl ile Kinâne ve Tay kabileleri ve bunları bağlı bazı kolları da daha sonraki dilbilimsel kurallarının oluşturulmaya çalışıldığı bilimsel faaliyetlerde dikkate alınmış fasîh lehçelerdendir.⁷⁵⁴

⁷⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 10; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 257-258; Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 52.

⁷⁵¹ Bûbû, *Fıkhü'l-Luğa*, s.35.

⁷⁵² Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 92, 95-96.

⁷⁵³ Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 93-94.

⁷⁵⁴ Subhî Sâlih, *Dirâsât*, s. 58; Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 211-212.

“Bir lehçenin fâsîh kabul edilmesi, Müslüman dilbilimcilerim ekseriyetine göre, o lehçenin Kur’an’da yer alıp almamasıyla doğrudan ilişkilidir.”⁷⁵⁵

İbn Abbâs geniş kültürü ve Arap kabileleri ile olan ilişkisi sebebiyle Kureyş lehçesinin dışında kalan lehçeleri de bilmektedir. Bu bilgisi sayesinde Kur’an da geçen Kueryş lehçesi dışındaki lehçeleri ayırt edebilmekteydi. Mesela "وكنتم قوما بورا" "...bozuk bir kavim oldunuz"⁷⁵⁶âyetinde geçen "بورا" lafzı İbn Abbâs’tan nakledilen rivayette ‘bozuk’ anlamına geldiği belirtilmektedir. O dönemde Kelime bu anlamıyla Ezd kabilesinde kullanılmaktadır.⁷⁵⁷ Yine İbn Abbâs "سامدون"⁷⁵⁸ kelimesini ‘eğlence ve boş işlerle oyalanma’ anlamında olduğunu belirtir. Bu kelime bu anlamıyla Yemenlilerin lehçesinde geçmektedir.⁷⁵⁹ Bir diğer örnekte ise Said b. Cübeyr’den gelen rivayette İbn Abbâs "أنا ناشئة الليل" "şüphesiz gece kalkışı..."⁷⁶⁰ âyetinde geçen "ناشئة" kelimesinin habeş lehçesinde ‘kişinin gece vaktinde kalkışı’ anlamında kullanıldığını bildirilmektedir.⁷⁶¹

3.6. Arap Lehçelerinin Kırâat Farklılıklarına Etkisi

Bir önceki bölümde lehçeler arasındaki farklar belirtilerek bu lehçeleri tanıtmaya gayret ettiğimiz gibi bu bölümde de kırâatlerdeki farklılıkları vererek tanıtmaya yoluna gideceğiz. Böylece kırâatlerle Arap lehçeleri arasındaki alakanın boyutunu ortaya çıkarmaya gayret edeceğiz.

Kırâat âlimleri, okuyuş tarzlarının tümünü, ‘sahîh’ ve ‘şâz’ ayrımı yapmaksızın incelemiş ve kırâat farklılıklarının şekillerini tesbit etme gayretine girişmişlerdir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû'l-Fadl Râzî (ö. 454/1062), İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429) gibi âlimlerin bu yöndeki gayretlerinin zımnında kırâatlerdeki farklılıkları, “yedi harf” hadisinde geçen yedi rakamına mutabık olacak biçimde yedi grup altında tasnif etmeye çalışmışlardır. Özellikle gruplandırmada birbirlerinden az da olsa farklı olan bu tasnifleri incelediğimizde aşağıda vereceğimiz taksime ulaşabilmekteyiz:⁷⁶²

1. Kelimeyi seslendirmedeki farklılıkların incelendiği ve kırâat farklılıklarının en yoğun olduğu bu grup, “*feth-imâle, terkîk-tefhîm, tahkik-tahfif, muzâraat harflerinin*

⁷⁵⁵ Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 213.

⁷⁵⁶ Fetih, 26/12.

⁷⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, 2: 133.

⁷⁵⁸ Necm, 53/61.

⁷⁵⁹ Suyûtî, *İtkân*, 1: 135.

⁷⁶⁰ Müzemmil, 73/6.

⁷⁶¹ Suyûtî, a.g.e. 1:135.

⁷⁶² Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kurân*, s.36-38; Zerkeşî, *Burhân*, 1: 214-215; Cezerî, Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabbâg), Beyrut, 2010, Matbaatu't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1: 26-28.

üstün ya da esre ile telaffuzu, kalb, işbâ', işmâm" gibi alt gruplarda kendini göstermektedir. Lehçe farklılıkların incelendiği bölümde ele alındığından dolayı ve gelen madde de Kur'an'dan verilen örneklerle üzerinde durulacağı için burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

2. Kelimelerin "tekil-çoğul, Hitab-Ğaib vb. kiplerle okunuşuna ve müzekker veya müennes oluşuna göre gerçekleşen farklılıklar." Mü'minûn sûresinin 8. ve Meâric sûresinin 32. âyetinde geçen "لأماناتهم" lafzı kırâat imamlarının çoğu tarafından çoğul olarak okunurken, İbn Kesîr tarafından tekil olarak⁷⁶³ "لأمانتهم" şeklinde tekil olarak okunmuştur. Yine Kırâat imamlarında Hafs'ın ğaib kipiyle⁷⁶⁴ "يجمعون" şeklinde okuduğu lafız diğer kırâat imamları tarafından hitap kipiyle "تجمعون" şeklinde okunması,⁷⁶⁵ "تشابه" fiilinin şâz bir kırâatte "بقرة" kelimesini müennes kabul eden lehçeye uygun olarak "تتشابه" şeklinde⁷⁶⁶ okunması bu grubun örneklerindedir.

3. Kelimede harf değişikliği şeklinde oluşan, lehçelere dayalı kırâat şekilleridir. "صراط" kelimesinin Kunbûl ve Ruveys'in (س) harfiyle "سراط" şeklinde okuması,⁷⁶⁷ Bakara sûresinin 245. âyetindeki "بيسط" fiilini ve A'râf sûresinin 69. âyetindeki "بسطة" kelimesini Hişâm, Ebû Amr'dan rivayetle, Dûrî, Ruveys, Halef ve Hamza'nın, yine Halef ile Kunbûl, Sûsî, İbn Zekvân, Hafs ve Hallâd'ın bazı tariklerinin sîn harfiyle, diğer kırâat imamlarının sâd harfiyle "بيصط" ve "بصطة" şeklinde okumaları bu gruba verebileceğimiz örneklerdendir.⁷⁶⁸

4. Kelime değişikliği örneğinin, kırâat imamlarının çoğunun "تبلو"⁷⁶⁹ şeklinde okuduğu kelimeyi Hamza, Kisâi ve Halef; "تتلو"⁷⁷⁰ İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef'in "تنشرها"⁷⁷¹ şeklinde okuduğu kelimeyi diğer kırâat imamları; "تنشرها"⁷⁷² Nâfi',

⁷⁶³ Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 2: 328.

⁷⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/ 157.

⁷⁶⁵ Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 2: 243.

⁷⁶⁶ تشابه kelimesinin aslı تشابه şeklindedir.

⁷⁶⁷ Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaate Aşere*, Beyrut, 1987, Dâru'l-İlm, 1: 382.

⁷⁶⁸ Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, *Teyşir fi'l-Kırâati's-Seb'i*, (thk. Halef b. Hammûd b. Salim Şağdelî), Riyad, 2015, Dâru'l-Endelusi li'n-Neşri ve't-Tevzî', s.81; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 228; Bennâ, *İthâf*, 1: 443-444.

⁷⁶⁹ Yûnus, 10/30.

⁷⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 283; Bennâ, *İthâf*, 2: 109.

⁷⁷¹ Bakara, 2/259.

⁷⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 231; Bennâ, *İthâf*, 2: 449.

İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Ca'fer'in "يقصُّ" ⁷⁷³ diye okuduğu kelimeyi diğer kırâat imamları "يقضى" şeklinde okumuşlardır. ⁷⁷⁴

5. *Takdim veya te'hir*; ⁷⁷⁶ "فيقتلون ويقتلون" ⁷⁷⁵ "وقاتلوا وقتلوا" cümlelerini kırâat imamlarının çoğunluğu verdiğimiz şekilde okurlarken, Hamza, Kisâi ve Halef takdim-te'hir ile وقاتلوا وقتلوا ويقتلون فيقتلون şeklinde okumuşlardır. ⁷⁷⁷

6. *Kelime fazlalığı veya eksikliği*; Bu tür kırâat, harf-i cerrin bazan kullanılmamasında görülür. Arap dilinde oldukça sık rastlanmasına rağmen Kur'an'ı Kerimde oldukça az rastlanan bir durumdur. Buna Tevbe suresinin 100. Âyetindeki "تجرى من تحتها" ifadesini İbn Kesîr'in Mekke mushafında yazılı olduğu şekliyle "تجرى من تحتها" şeklinde okuması; ⁷⁷⁸ çoğunluğun "وقالوا" şeklinde okudukları lafzı ⁷⁷⁹ İbn Âmir'in Şam mushafında yazılı olduğu şekliyle vâv'sız olarak "قالوا" şeklinde okumasını ⁷⁸⁰ örnek verebiliriz.

7. *İ'rab farklılığı*, Kırâatlerde tesbit edilen farklılıklardan birisi de âyetleri anlamaya çalışırken yapılan i'rab şekillerinde ortaya çıkmaktadır. Bakara sûresinin 37. âyetinde geçen "آدم" "Âdem" ve "كلمات" "kelimât" lafızlarını, İbn Kesîr'in "Âdeme" ve "kelimâtün", geriye kalanların ise "Âdemü" ve "kelimâtin" şeklinde okumaları bu türün örneklerindedir. ⁷⁸¹ Birinci okuyuşta âyet "Hz. Âdem'e Cenâb-ı Hak'tan kelimeler gelmiş", ikinci okuyuşa göre ise "Âdem'in (a.s.) Cenâb-ı Hak'tan bir takım kelimeler almış", anlamına gelir. Şu'arâ sûresinin 13. âyetinde geçen "ve yediku" lafzının kırâat imamlarından Ya'kûb tarafından "ve yedika" şeklinde okunması ⁷⁸² da manaya fazla etkisi olmayan i'rab farklılığına bir örnek olarak verebiliriz.

Kırâatlerdeki ihtilaflar genelde yukarıdaki hususlarda kendini göstermektedir. Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasının en belirgin hikmetlerinden birisini Hz. Peygamber'in yedi harfle ilgili hadisinde belirttiği "kolaylık" amacıdır. Farklı lehçelerle konuşan Arapların özellikle İslâm'ın Mekke dışına yayılmaya başladığı bir dönemde

⁷⁷³ En'âm, 6/57.

⁷⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 258; Bennâ, *İthâf*, 2: 14.

⁷⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/ 195.

⁷⁷⁶ Tevbe, 9/ 111.

⁷⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 246; Bennâ, *İthâf*, 2: 498-499; İbn Kesîr ve İbn Âmir قاتلوا fiilini قاتلوا şeklinde okumuşlardır.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 281; Bennâ, *İthâf*, 2: 97.

⁷⁷⁹ Bakara, 2/116.

⁷⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 220; Bennâ, *İthâf*, 1: 413.

⁷⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 211; Bennâ, *İthâf*, 1: 388.

⁷⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 335; Bennâ, *İthâf*, 1: 314.

onlardan Kur'an'ı tek bir lehçeye göre kırâat etmelerini talep etmek problemlere neden olurdu. Bu konu ilişkili olarak İbn Kuteybe şunları söyler: “Hz. Peygamber her sene ramazan ayında o zamana kadar inen Kur'an'ı Cebrâil'e (a.s.) arz ederdi. Allah Peygamber'e yeni şeyler verir, eskilerden bazılarını kaldırır, kullarına da bir takım kolaylıklar ihsan ederdi. İşte bu kolaylıklardan birisi de Kur'an'ı her kabileye kendi lehçesine, alışageldiği tarza göre okutmasını Peygamber'e emretmiş olmasıdır. Mesela Huzeyl, kabilesine mensup birisi "حتى" kelimesini kendi lehçesine uygun düşecek şekilde; "عتى" Esedli birisi kendi lehçesinde yaygın olduğu şekliyle muzâri fiillerin ilk harfini - diğer lehçelerde üstün iken- esre ile "تعلمون" , "تسود" ve "إعهد" şeklinde okumakta, Temîmliler hemzeyi tahkik ile telaffuz ederken Kureyşliler tahfif ile seslendirmektedir. Şâyet farklı kabilelere mensup Araplar'ın her birine, ömrü boyunca alışageldiği kendi lehçesinden vazgeçmesi istenseydi bu ona elbette çok zor gelir, büyük sıkıntı verirdi. Yeni bir lehçeye alışması, dilini ona yatkın hale getirebilmesi, uzun süre alan alıştırmalardan sonra mümkün olabilirdi. Cenâb-ı Hak, müslümanlara dini konuların birçoğunda yaptığı gibi, lehçeler konusunda da genişlik, rahatlık ve kolaylık sağladı.”⁷⁸³ İbn Kuteybe bu tesbitleriyle, lehçelerin Kur'an'ın farklı kıraatlerinin teşekkül etmesindeki konumu ve önemine dikkat çekmektedir.

Her kabilenin kendine has, kadim geleneklerinden devraldıkları ve o günden beri kullana geldikleri kelime, deyim ve atassözleri vardı. O kabileden olmayanlar, özellikle de kabileler arasında ilişki kurmamış olanlar bu türden lafızların manalarını bilmiyorlardı. İbn Abbâs'ın “ فاطر ” (fâtır: yaratan, icad eden) kelimesinin anlamını iki bedevinin kendi aralarındaki tartışmalarına şahit olduktan sonra öğrenmesi, Hasan el-Basrî'nin: Biz "الأرائك" (erâik/ tahtlar)⁷⁸⁴ kelimesinin ne anlama geldiğini, Yemenli bir kişiyle karşılaşp ondan öğreninceye kadar bilmiyorduk” demesi bu durumu belirten örneklerden sadece iki tanesidir.⁷⁸⁵

Aynı lafız farklı iki ayrı lehçede zıt anlamlara gelebilmektedir. Konumuzla ilgili ilginç bir örnek Zeyd b. Abdullah b. Dârim ile bir Himyer meliki arasında yapılan ikili görüşmede geçmiştir. “Kral dağlık bir yerde yanına gelen Zeyd'e “otur!” anlamında "ثب" (sib) der. Zeyd kelimeyi “sıçramak” anlamıyla bildiğinden yüksek bir yerden sıçrar ve bir

⁷⁸³ İbn Kuteybe, *Müşkili'l-Kur'an*, s. 38-40; Zerkeşi, *Burhân*, 1: 226-227; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 22-23.

⁷⁸⁴ Kehf, 18/ 31.

⁷⁸⁵ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 58; Suyûtî, *İtkân*, 2: 4.

yerlerini kırar ya da ölür. Bunun üzerine kral: *Sizin Arapça'nız bizimkinden (biraz) farklı, Zafâri'ye gelen Himyer lehçesini bilmeli ve o lehçeye göre konuşmalı*, der.⁷⁸⁶

Hicâz bölgesinde özellikle de Mekke ve Medine kent ortamında kullanılan kelimeler Kur'an'ı Kerimde çoğunluktadır. Bununla birlikte farklı kabilelerin konuştuğu lehçelere ait kelimeler de yer almıştır. Müslüman âlimlerinin tesbitlerine göre Kur'an'da yaklaşık 30 kabilenin konuştuğu, günlük yaşamında kullandığı lehçelerin kelimeleri bulunmaktadır.⁷⁸⁷

Bir fikir vermesi bakımından gelen lafızlar örnek olarak gösterilebilir: Barış, anlamındaki, "السلام, صلح" ⁷⁸⁸, cem etmek, toplamak anlamındaki, "يركم" ⁷⁸⁹ odun anlamındaki⁷⁹⁰ "حطب" vb. kelimeler Kureyş kabilesinin lehçesine; benzerleri anlamındaki, "أشبه" ⁷⁹¹şiddetli anlamında "دأب, شديد" ⁷⁹², Yağmur anlamındaki⁷⁹³ عصيب, الودق مطر, Cürhüm kabilesine; ihtiyaçlar anlamındaki ⁷⁹⁴ مأرب, Himyer lehçesine; biliyor, bilecek anlamındaki,⁷⁹⁵ يبأس, Hevâzin kabilesine; gitti anlamındaki⁷⁹⁶ انفض Medinede yaşayan Hazreç kabilesi lehçesine ait lafızlardır. Bu kelimelerin eş anlamlıları Kur'an'ı Kerimin muhtelif yerlerinde geçmektedir.⁷⁹⁷

Vahyin ilk muhatabları ashâb-ı kirâm, Kur'an'da geçen diğer Arap kabilelerin lehçelerine ait kelimeleri dilbilimsel tefsir sadedinde oldukça sık kullanmışlardır. İbn Abbâs bu alanda yine öncülük eden sahâbîlerin başında gelmektedir. Kendisinden, Kur'an'da geçen diğer kabilelerin lehçeleriyle ilgili birçok rivayette bulunulmuştur. Örneğin "وأنتم سامدون" âyetinde⁷⁹⁸ geçen "سامدون" kelimesinin Yemen lehçesinde oyalanmak, süre istemek, eğlenmek, yüz çevirmek, anlamlarına geldiği İbn Abbâs'tan nakledilmektedir.⁷⁹⁹ İbn Abbâs "كان ذلك في الكتاب مسطوراً"⁸⁰⁰ âyetindeki kısmını

⁷⁸⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 51; Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 256-257; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, v.s.b. md.

⁷⁸⁷ Suyûtî, *İtkân*, 2: 102.

⁷⁸⁸ Bakara, 2/ 208.

⁷⁸⁹ Enfâl, 8/ 37.

⁷⁹⁰ Enbiyâ, 21/ 98.

⁷⁹¹ Örneğin bkz. Âl-i İmrân, 3/ 11; Enfâl, 8/ 52.

⁷⁹² Hûd, 11/ 77.

⁷⁹³ Nûr, 24/ 43; Rûm, 30/ 48.

⁷⁹⁴ Tâhâ, 20/ 18.

⁷⁹⁵ Ra'd, 13/ 31.

⁷⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/ 159; Cum'a, 62/ 11; Münâfikûn, 63/ 7.

⁷⁹⁷ Suyûtî, *İtkân*, 2: 89-103.

⁷⁹⁸ Necm 53/ 61.

⁷⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 283.

⁸⁰⁰ İsrâ, 17/ 58,

'yazılmış' manasındaki "مكتوبا" ile tefsir etmiş, Himyer lehçesinde kitaba "اسطورا" denildiğini ifade etmiştir.⁸⁰¹

Kur'an'ı Kerim'deki Kureyş, farklı lehçeler ve Arapça asıllı olmayıp az bilinen olan kelimeler Müslüman dilbilimciler tarafından garîbu'l-Kur'an kapsamında değerlendirilmiştir. Kur'an'da anlaşılmasında güçlük çekilen kelimeler hakkındaki beyan ve yorumlar, ilk olarak İbn Abbâs'a isnat edilmektedir. Garîbu'l-Kur'an'dan kabul edilen lafızları anlamak ve izah etmek için şiirlerden istişhadlar getirilmiştir.

Netice itibariyle İbn Abbâs Arap lehçelerine hâkimiyeti ve bu alandaki bilgisiyle önemli açıklamalarda bulunmuş, dilbilimsel tefsirin öncüsü olarak bu alandaki yeteneğini de öne çıkartarak tefsircilerin lehçe bilgisine sahip olmadan sağlıklı tefsir yapamayacaklarına işaret etmiştir.

3.7. Abdullah İbn Abbâs'ın Muarreb Lafızlara Vukufiyeti ve Kur'an Tefsirinde Kullanması

Muarreb/Dâhil; Arap diline, Arapça kelime yapılarına uyarlanarak girmiş yabancı kökenli kelimeler için kullanılan kavramdır.⁸⁰² Arapçaya başka dillerden giren kelimeler için *dâhil* ve *müvelled* kavramları da kullanılmaktadır. Arapçaya girdikten sonra büyük bir değişikliğe uğramadan kullanılan kelimeler *dâhil* olup çoğunlukla muarreb kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmış, bazen de hepsini ifade etmiştir. Tedvin döneminden sonra Arapçaya diğer dillerden geçen ve iştikak metoduyla bu lisana kaydedilen yeni kelimeler için Müslüman âlimler *müvelled* terimini kullanılmışlardır.⁸⁰³

Tefsir ilminde dilbilimin kullanılmasında karşılaşılan en önemli hususlardan birisi de muarreb kelimelerdir. Bu kelimeler tarih içerisinde Arapçaya birçok dilden geçmişlerdir. Sahâbeden kimileri *muarreb* kelimeler konusunda bilgi sahibiydiler. "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم" Ebû Mûsa el-Eş'arî âyetteki "كفلين" kelimesini "kat kat veya iki kat" anlamındaki "ضعفين" kelimesiyle tefsir etmiş ve kelimenin Habeşçeden, Arapçaya geçtiğini belirtmektedir.⁸⁰⁴

Başka bir rivayette de "فرت من قسورة" âyetinde⁸⁰⁵ geçen "قسورة" "aslan" kelimesinin Habeşçeden Arapçaya geçtiği İbn Abbâs tarafından nakledilmektedir.⁸⁰⁶

⁸⁰¹ Suyûti, *İtkân*, 2: 91.

⁸⁰² Tüccar, Zülfikar, "Dâhil", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (DİA), Ankara, 2011, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8: 412.

⁸⁰³ Tüccar, a.g.md. s. 413.

⁸⁰⁴ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, 5: 271.

⁸⁰⁵ Muddessir, 74/ 51.

⁸⁰⁶ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, 1: 51.

"هلم لك" kelimesinin "هيت لك" geçen⁸⁰⁷ âyetinde "هيت لك قال معاذ الله إنه ربي احسن مثواي" "haydi gel" manasında Kıpticeden geldiği İbn Abbâs'tan nakledilen başka bir rivayette belirtilmektedir.⁸⁰⁸

Kur'an'da cennet tasvirinde kullanılan Adn cennetleri⁸⁰⁹ tabirinde geçen Adn kelimesinin, bağlar ve üzümler anlamına gelen Süryanice orijinli bir sözcük olduğu yine İbn Abbâs tarafından bildirilmektedir.⁸¹⁰

Kur'an'da Habeşçe, Kıptice, Farsça, Nabatça, Rumca, Süryanice, Toharca⁸¹¹ kelimeler bulunmaktadır. Bunlar Arapçanın ses özelliklerini alarak ta'rib olgusu içerisinde değerlendirilerek bu dile aidiyetleri sağlanmıştır.

Kur'an'da yer alan bu kelimelerin, genel dilbilimin etimoloji alanıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu anlamda dilbilimsel tefsirin öncülerinden olan İbn Abbâs ve kimi sahabîlerin etimolojik tahliller yaptıklarını söylemek mümkündür. İbn Abbâs'ın, muarreb kelimelerin varlığını kabul etmesi tefsir tercihlerinde de etkin rol oynamıştır. Kur'an'da muarreb kelime bulunduğunu gösteren ilk malumatlar İbn Abbâs'tan rivayet haberlerle bizlere ulaşmıştır.⁸¹² Tefsir ilminde seçkin bir yere sahip olan İbn Abbâs, "حنان" "şefkat ve merhamet",⁸¹³ "أواد" kesin bilgi sahibi, rahîm⁸¹⁴ ve "الرقيم" "levha, kitap ve divit" gibi kelimelerin anlamlarını çok sonraları öğrendiğini söylemektedir.⁸¹⁵ İbn Abbâs, Kur'an'daki garîp kelimeleri açıklarken Arap cahiliye dönemi şairlerinin şiirinden faydalanmıştır. Dolayısıyla âyetlerin manalarını tesbit edebilmek için, Arap şiirinden faydalanmak çok erken dönemlerde başlamıştır diyebiliriz. Zirâ bu faaliyet, Arap şiirine vukûfiyeti olan İbn Abbâs'a kadar götürülebilir. İbn Abbâs'la başlatılan te'lif hareketi, 'Kasım b. Sellâm' (ö. 200/815), 'Ferrâ' (ö. 207/822), 'Ebû Ubeyde' (ö. 210/825), 'Ahfeş' (ö.221/835), 'İbn Kuteybe' (ö. 276/889), 'Zeccâc' (ö. 311/923) ve 'Rağıb d-İsfahânî' (ö.502/1108) gibi müellifler tarafından sürdürülmüştür. Bu eserler, Kur'an'da zikredilen yabancı kökenli kelimeleri ve kökeni Arapça olan ancak avamın anlayamayacağı müştak kelimeleri ele alarak garîbu'l-Kur'an kapsamında değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

⁸⁰⁷ Yûsuf, 12/ 23.

⁸⁰⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 6: 2121; Suyûti, *İtkân*, 2: 118.

⁸⁰⁹ Tevbe, 9/ 72.

⁸¹⁰ Suyûti, *İtkân*, 2: 115.

⁸¹¹ Suyûti, *İtkân*, 2: 120-130.

⁸¹² Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Gârîbü'l-Kur'an'ı", s. 17.

⁸¹³ Meryem, 19/ 13; İsfahânî, *Müfredât*, s. 133.

⁸¹⁴ Tevbe, 9/ 114; İsfahânî, *Müfredât*, 33

⁸¹⁵ Suyûti, *İtkân*, 2: 239.

Yukarıda ismi zikredilen ulûmu'l-Kur'an müellifleri, Kur'an'da yabancı dilden olduğu söylenen lafızları diğer Arapça kelimeler olarak değerlendirmişler; 'İbn Abbâs', (r.a) 'Ebû Hâtim er-Râzi', (ö. 277/890) ve 'Suyûtî'nin yaptığı üzere mezkûr kelimeleri (çok azı hariç) herhangi bir dile atfetmemişlerdir.

Her dil gibi Arapça da komşu coğrafyalarda konuşulan dillerden etkilenmiştir. Bu etkileşimi cahiliye döneminden daha önceki dönemlere kadar götürebiliriz. Hâmî-Sâmî ile Hint-Avrupa dil ailesinden bazı kelimeler Arapçaya geçerek bu dilin özelliklerine bürünmüştür. 'Süryanîce', 'İbrânîce', 'Habeşçe' ve 'Nebatça' Arapça ile aynı dil ailesindedir. Hint-Avrupa dil grubunun başında ise 'Farsça' ve 'Rumca' gelmektedir.⁸¹⁶ Sâmî dil ailesinden gelen Arapçayla aynı aileden olan 'Süryânice', 'İbrânîce', 'Habeşçe' ve 'Nebatça' arasında ortaklaşa kullanılan kelimelerin varlığı son derece olağan bir durumdur. Ancak bir kelimenin kökeninin hangi dilden geldiğini kati delillerle ispatlamamız mümkün değildir. Örneğin, "اليَمِّ" "deniz"⁸¹⁷ anlamındaki kelime Arap dili kuralları çerçevesinde sosyo kültürel muhitte kullanıldığı bir realitedir. Buna rağmen kökeni, Arapçada "بحر" lafzının daha çok tercih edilmesi ve Kur'an'ı Kerimde Kıptîlerle ilgili olayların anlatıldığı kıssalarda "اليَمِّ" kelimesinin kullanılması gibi nedenlerle bu kelimenin aslını 'İbrânîce', 'Süryânîce' ve 'Kıptîce'de arayabiliriz.⁸¹⁸ Bu kıssalarda بحر kelimesi daha anlaşılır ve yaygın bir lafız olmasına rağmen اليَمِّ kelimesi tercih edilmiştir. Bu ve benzeri kelimelerin bu şekilde kullanılması, Kur'an'ın dil bağlamındaki i'câzına işaret etmektedir. Garîbu'l-Kur'an kapsamında kabul edilen bu tür lafızlar ulûmu'l-Kur'an kitaplarında teferruatıyla ele alınmış, bu türden kelimelerin kökenleri, hangi kavme ait oldukları teker teker ele alınmış ve incelenmiştir. Tezimizde biz bunlara sadece işaret etmekle iktifa edeceğiz.

Birbirine yakın coğrafyada konuşulan 'Arapça', 'İbrânîce', 'Arâmîce', 'Habeşçe', 'Rumca' ve 'Kıptîce' gibi diller birbirlerini etkilemişler ve ortak kelimeler kullanmışlardır. Hatta bazı kelimelerin kökeni ayrıştırılamamaktadır bile. Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde, muarreb lafızlar bahsinde dilbilimcilerin bir ulusa nispet ettikleri kelimeler üzerinde durulmuş ve garîb lafızların hangi kavme ait olduğu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Farklı dillerden gelerek Arapça dil kurallarına bağlanmış lafızlar incelendiğinde, kullanıldıkları âyetlerde genellikle kıssaları anlatılan milletlerin

⁸¹⁶ Semîh Ebû Mûğulî, *Elsinetu'l-Kur'an*, Kahire, 2008, Mektebetu'l-Vehbe, s. 20

⁸¹⁷ Â'râf, 7/ 136.

⁸¹⁸ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, 1: 298.

yaşamlarıyla irtibatlı olarak kullanılmıştır. Örneğin “İbrânice olduğu belirtilen kelimelerin tamamına yakını Benî İsrail’in anlatıldığı âyetlerde; Farsça olduğu belirtilen kelimelerin ise genelde ziraat, ticaret ve sanat konularını ele alan âyetlerde; Arâmice olduğu söylenen kelimelerin İmrân ailesinin anlatıldığı âyetlerde; Kıbtîce olduğu söylenen kelimelerin ise Mısır kültürünü yansıtan ve Firavun’u anlatan âyetlerde kullanıldıkları görülmektedir. Bu edebî kullanım, Kur’an’ın anlatım üslûbunun i’câzını da göstermektedir.”⁸¹⁹ Belkide Allah, (cc) Arapça lafzın mürâdifini veya halk tarafından kabul görmüş ve kullanılan şeklini kullanılanı tercih etmeyip, yerine bahsi geçen millete ait muarreb kelimeleri, kullanımları az da olsa zikrederek Kur’an’ın belağatını ve mucizeviliğini muhataplarına sunmuştur. İslam öncesi dönemdeki şâirlerin de aynı üslûbu kullanmış olmaları, bu hususiyetin ve nuzûl döneminden öncede bilinen, kullanılan yöntem ve mühim bir sanat olduğuna işaret etmektedir.

3.8. Ali b. Ebî Talha’nın Abdullah İbn Abbâs’tan Rivayet Ettiği Sahife ve Bu Sahifedeki Garîb Lafızların Tefsiri

İbn Abbâs diğer sahâbelere nazaran Kur’an’daki garîb lafızların tefsirinde şiiri, Arap deyim ve atasözlerini daha fazla ve sistematik metot üzere kullanmasıyla tanınmıştır. O Kur’an’daki garîb lafızların anlamlarını açıklarken şiiri şahit olarak getirmektedir. İbn Abbâs’a tefsir ilminde dil ve şiiri kullanmış olması onun asrımızdaki dilbilimsel tefsir ekol oluşturma çabalarının nüvelerini oluşturan ilk kişi olarak görülmesine neden olmuştur. Lakin kanaatimizce İbn Abbâs daha öncede belirttiğimiz üzere dili ve hususiyetlerini bir üslup amacıyla kullanmamıştır. İbn Abbâs’tan günümüze kadar geçen zamanda bu minvalde yapılan çalışmalar dil gramer yapısını oluşturmak üzere yapılan çalışmalardır. Dilin tefsir ilminde kullanımı kapsamını genişletmiş ve yaygın hale gelmiştir. İbn Abbâs şöyle demektedir: “ *Kur’an’ın garîb lafızları hakkında şiire başvurunuz. Çünkü şiir Arabın divanıdır. Allah’ın indirmiş olduğu Kur’an’da bir harfîn anlamı dahi olsa anlamadığımızda Arabın divanına başvurur ve anlamını orada arardık.*”⁸²⁰ Bir bedevi İbn Abbâs’a geldi ve şu şiiri okuyarak "تَخَوَّفَ" (Tehavvuf) kelmesinin anlamını sordu. "تَخَوَّفَنِي مَالِي أَخُ لِي ظَالِمٌ فَلَا تَخَذَلْنِي الْيَوْمَ يَا خَيْرَ مَنْ بَقِيَ" “*Kardeşimin bana karşı olan zalimliği malımı azar azar eksiltti. Ey geriye kalanların en hayırlısı beni yüz üstü bırakma*” İbn Abbâs’ta kelimenin anlamının ‘azar azar azaltmak’ olduğunu belirttiği bu şiiri işiten bedevi şevince Allahuekber diyerek, "أَوْ يَأْخُذْكُمْ عَلَ تَخَوَّفَ..." “*Yahut*

⁸¹⁹ Semîh Ebû Mûğulî, *Elsinetu'l-Kur’an*, s. 49-56.

⁸²⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 293; Suyûtî, *İtkân*, 2: 55.

*adım adım felaketlere sürüklemeyeceğinden...*⁸²¹ âyetini okudu.⁸²² Talha b. Amr anlatmaktadır: “İbn Abbâs’a Kur’an’ın Arapça oluşu hakkında sorulduğunda dinledim, "زنيم تداعاه الرجال زيادة كما زيد في عرض" kelimesi sorulduğunda şiir okuyarak cevapladı. "الأديم الأكارع" *Zenîm, toprak yüzeyinde su damlacıklarının artması gibi erkeklere davetkâr davranan kadındır.*⁸²³ Beyitten de anlaşılacağı üzere ‘zenîm’ kelimesi ‘kötü kadın’ anlamındadır. Bir başka rivayette İbn Ebî Müleyke (117/735) şöyle demektedir: İbn Abbâs’a "والليل وما وسق" âyetinde⁸²⁴ geçen وما وسق lafzı soruldu. O da ‘içinde topladıkları’ anlamındadır, dedi ve şu şiiri okudu: "إن لنا قلائصاً حقائقاً مستوثقات لو يجدن سائقاً" *Bizim, binicisi bulunduğu takdirde güvenilir kaliteli develerimiz vardır.*⁸²⁵

İbn Abbâs garîb lafızları, eşanlamlı veya yakın anlamlı kelimelerle şerh etmiştir. Bu lafızların Arap dilinde bu anlamlarıyla kullanıldıklarını göstermek için de şiirden şahit getirmiştir. Fakat bu noktada durmuş, sahih nakli öncelemiştir. Şiiri sadece şahit göstermekle yetinmiştir. Tahlil etme, yorum yapma ve delillendirme ile uğraşmamıştır. Fakat lafzın şiirdeki anlamı ve Kur’an’daki kullanımıyla, şiirdeki kullanımının uyumunu okuyucunun takdirine bırakmıştır.

İbn Abbâs garîb kelimeleri açıklarken seçtiği beyitlerle lafzın Arapça olduğunu göstermek veya başka bir dilden Arapçaya girdiğini ve Arapçalaştığını belirtmek istemiştir. Araplar garîb kelimeleri cahiliye dönemi şiirlerinde geçtiğinden dolayı anlıyorlardı. Cahiliye dönemi şairleri de şiirlerinde anlamın en mükemmeline aramamışlardır. Şiirlerin konuları farklı farklı olup amaçları birbirine muhaliftir. Şairler şiirdeki kelimeleri birden fazla amaçla kullanmışlar ve bağlamdaki delaletle önem vermişlerdir.

İbn Abbâs, şiirin Arapların dilsel hafızası olduğunun bilincinde olan bir kişidir. Resulullah, İbn Abbâs ve akranı olan müfessir sahâbîlerden miras kalan tefsir ilmi ışığında rahatlıkla ifade edebiliriz ki müfesslerin garîb kelimeleri izah etmede faydalandığı en önemli kaynak şiir olmuştur. Çünkü şiir Arapça kelimelerin delaletlerini barındırmakta ve korumaktadır. Arap edebiyatında şiir, Arap dilinin kelime hazinelerinin ve lehçelerinin de kayıtlı belgesidir. Bu sebeple İbn Abbâs, garîb lafızların anlamı için şiire

⁸²¹ Nahl, 16/47.

⁸²² Abdu'l-Âl Salim Mukrim, Min Dirasetü'l-Kur'an'ıyye, s. 96.

⁸²³ Abdu'l-Âl Salim Mukrim, a.g.e. s. 117.

⁸²⁴ İnşikâk, 84/17.

⁸²⁵ Abdu'l-Âl Salim Mukrim, a.g.e. s. 119.

başvurulmasını istemiştir.⁸²⁶ Bu noktada kendimize İbn Abbâs'ın Arap dilini ve lehçelerini nasıl öğrendiğini, tefsir ve te'vilde nasıl otorite olduğunu sormamız gerekmektedir.

İbn Abbâs Arap yarımadasını Resulullah'ın hadislerini öğrenmek maksadıyla gezmiş birisidir. Bu yolculukları esnasında Arap dilini, farklı lehçelerini, kelimelerin sigalarını ve Allah (c.c) tarafından başkalarına ihsan edilmeyen lafızların iştikaklarını elde etme fırsatı bulmuştur. Araplar başkalarının dilini kabul etmede birbirlerinden farklı tavır sergilemişlerdir. Bazıları bilmedikleri ve yeni duydukları lafızları hızlı bir şekilde kabul etmiş, bazıları da alışık oldukları dili tercih etmiştir. Bir kısım Arap ise kullanımı iyice yaygınlaştıktan sonra kelimeleri almıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) İbn Abbâs'ın birinci gruptan olduğunu belirtmiştir.⁸²⁷ İbn Abbâs bu sebeple garîb lafızları anlamada şiire başvurmuş ve şiiri şahit getirmiştir. Bunu yaparken başta Peygamber'in duası,⁸²⁸ güçlü hafızası ve ilmi yeteneğini kullanmıştır. İbn Abbâs'ın bu özelliğini örnek üzerinde görelim. Said b. Cübeyr tarikiyle Taberî'nin tahriç ettiği haberde İbn Abbâs âyeti şöyle te'vil etmektedir. "İbn Abbâs'a "وما جعل عليكم في الدين من حرج" *...Dinde size bir zorluk yükledi...*⁸²⁹ âyetinde geçen حرج lafzının anlamı sorulduğunda şöyle dedi: 'Siz Kur'an'da bir şeyi anlamadığınızda şiire başvurunuz. Çünkü şiir Arapçadır. Sonra bir bedevî çağırdı ve 'Harac' lafzının anlamını sordu. Bedevi, 'zorluk, sıkıntı' anlamındadır diye cevaplayınca 'doğru söyledin' dedi.'⁸³⁰

Garîbu'l-Kur'an üzerine te'lif edilen kitapların ekseriyeti, Nâfi' İbnu'l-Ezrak'ın garîb lafızlarla ilgili İbn Abbâs'a yönelttiği soruları kapakları arasında barındırarak kayıt altına almıştır. İbn Abbâs'ın vermiş olduğu cevaplar ve şiirden getirdiği şahitler bu lafızların Arapça olduğunu, bu dilin kelimeleri olduğunu pekiştirmiştir. Fakat bu kelimelerin kullanılmaması veya lehçelerinde olmaması nedeniyle insanlar anlamakta sorunlar yaşamıştır.⁸³¹ Bu malumatlar bize Arap dilinin garîb lafızlar içerdiğini, insanların bunları anlamakta zorluk çektiğini gösterirken garîbliğin sadece kelimenin dilde bulunmamasından da kaynaklanmadığını göstermektedir. İbn Abbâs edindiği bu dilsel kültür sayesinde Kur'an'ın garîb lafızlarını şerh edip yorumlamıştır.

⁸²⁶ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, 1: 119 ve 326.

⁸²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1:183.

⁸²⁸ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, 1: 18; Zerkeşi, *Burhân*, 1: 293; Suyûtî, *İtkân*, 1: 120; Kurtubî, *Tefsir*, 1: 24.

⁸²⁹ Hac, 22/78.

⁸³⁰ Taberî, *Tefsir*, 9: 104.

⁸³¹ Mustafa el-Cüveynî, *Menâhicun fi't-Tefsir*, Kahire, 2007, Dâru Münşeâtî'l-Meârif, s. 32.

Buhârî, İbn Abbâs'tan gelen tefsir bilgilerini '*Sahîh*' isimli kitabının tefsir bölümünde "Ali b. Ebî Talha" tarihiyle kaleme almıştır. Bu sahifede İbn Abbâs'tan gelen bilgiler '*Mesâil*' ile çelişmemektedir. Fakat şiir beyitlerini seçme hususunda '*Mesâil*' ile farklılaşmaktadır. "*Sahifetu Ali b. Ebî Talha*" rivayetinin "*Mesailu Nâfi' Ibnu'l-Ezrak*" ile olan bu farklılığı Arapların edebiyat ve kültürlerinin yaygınlığını ve büyüklüğünü göstermektedir. Bu lafızların şairlerin kelimelerinde geçmesi ve insanlar arasında dilden dile taşınması ise bizler içinde sıhhati bakımından tekit edici olmaktadır. Bu lafızları bir kısım insanların bilmemesi veya anlamaması onların yabancı bir dilin kelimeleri olduğunu göstermez. Velevki başka bir dilden girmiş olsalar da zaman içerisinde bu kelimeler Arap dil gramerine uygun hale gelip Arapçalaşmışlardır.

Kur'an'daki garîb lafızları tefsir ederken her lafız için şiirden şahit getirmek müfessir için olmazsa olmaz bir durum değildir. Fakat '*Mesâil*'deki garîb lafızlara şiirden getirilen şahitler Nâfi' İbn Ezrak'ın İbn Abbâs'ı bu metoda mecbur bırakması sebebiyledir.⁸³² O da bir nevi meydan okuma karşında azmedip İbn Ezrak tarafından yöneltilen tüm garîb lafızlara keskin zekâsını, kültürel birimini ve ilmi yeteneğini kullanarak şiirden şahitlerle cevap vermiştir. Yoksa İbn Abbâs Kur'an'ı tefsir ederken şiirden şahitlerle Kur'an kelimelerini izah etme, yorumlama metodunu tercih etmemiştir. Bu husus Ali b. Ebî Talha'adan rivayet edilen sahifede açıkça görülmektedir. Sahifede İbn Abbâs garîb lafızların tefsirini Arapça kelimelerle yapmaktadır. Ekseriyetle kelimeyi hangi kabilenin kullandığını işaret ederken çok az olarak ta anlamı pekiştirmek için şiirden beyitler vermektedir.⁸³³

Kur'an'ın garîb lafızlarının tefsiri hususunda İbn Abbâs'tan rivayet edilen bilgilerin en muteberi bu sahife vasıtasıyla gelenlerdir. Buhârî'nin de güvendiği ve '*Sahîh*' isimli eserinin tefsir bölümünde sürelerin tertibine göre aldığı bu tarikten İbn Abbâs'ın talebeleri ve onlardan ilim öğrenen kişiler rivayette bulunmuşlardır. Bu saifede garîb lafızların tefsirinde nadiren de olsa şiirden istişhatlar bulunmaktadır. Sahifenin bu hususiyeti Mesail ile benzeştiği yönü gösterirken ayrıştığı noktayı da belirtmektedir. İbn Abbâs önce kelimeleri vermekte sonra tefsirini yapmakta ve çoğu zaman tefsirini yaptığı kelimenin hangi kabileden ne manada kullanıldığına işaret etmektedir. Ebî Talha'nın

⁸³² Bkz. İbn Abbâs'a soru sormaya gitmeden önce Necde b. Uveymir ile Nâfi' İbn Ezrak'ın birbirleriyle konuşmaları ve soru sorma esnasındaki üslupları. Suyûtî, *İtkân*, 1: 149.

⁸³³ Bkz. Reccâl, Abdu'l-Mun'im Raşid, *Merviyâtü İbn Abbâs fi't-Tefsiri'l-Kur'an'i'l-Kerim*, 2001, Menşurâtu Câmiati Ümmü'l-Kurâ, s. 10-35 arası.

‘Sahife’ siyle İbn Ezrak’ın ‘Mesail’inde bulunan garîb kelimelerin tefsirlerinin karşılaştırılmasını yaptığımızda çok büyük benzerlikler görürüz. Fakat ‘Mesail’de İbn Ezrak’ın sorduğu garîb lafızların hepsi için şiirden istişhatlar bulunurken Ebî Talha’nın rivayet ettiği ‘Sahife’de bu oran oldukça azdır.

Ali b. Ebî Talha zikri geçen sahifede bulunan garîb lafızları İbn Abbâs’tan dinlememiştir. Lakin Mücâhid ve Said b. Cübeyr’den almıştır. Bu şahıslar tefsir ve hocaları İbn Abbâs’tan nakil yapma hususunda güvenilir kişilerdir. Bu durum Sahifenin İbn Abbâs’a nisbetinin sıhhatını da göstermektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) hadis rivayetinde vasitanın güvenilir (sikâ) olduğunu bildikten sonra bu kişilerden hadis almanın zararının olmayacağını bildirerek⁸³⁴ hadis usulü kıstaları bakımından sahifenin senet olarak sahih olduğuna ve barındırdığı bilgilerin doğru olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

Bu sahifeyi; “Leys’in kâtibi Ebû Salih, babası Muaviye b. Ebî Salih’ten o da İbn Abbâs’tan rivayet etmiştir.” Buhârî’nin Sahîh isimli eserine aldığı İbn Abbâs menşeli garîb lafızların tefsir tariki de budur. İbn Cerîr, İbn Ebî Hatim ve İbnu’l-Münzir Ebû Salih ile aralarına vasıtalar koyarak bu senetten tahricte bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) “Mısırdaki Ali b. Ebî Talha’nın Kur’an’ın garîb lafızları hakkında rivayet ettiği bir sahife bulunmaktadır. Her kim bu sahifeyi almak için Mısıra yolculuk yapsa fazla bir şey yapmış olmaz”⁸³⁵ diyerek bu sahifenin değerine vurgu yapmıştır. Bu aşamada ‘Sahife’ ile ilgili olarak şu sorunun cevabını vermemiz gerekmektedir. Buhârî’nin naklettiği ve Suyûtî’nin de pekiştirdiği üzere Ali b. Ebî Talha’dan mervi bu ‘Sahife’ dilbilimsel tefsir midir? Yoksa daha kapsamlı ve genel bir tefsir çalışması mıdır?

“Ali İbn Ebî Talha’nın sahifesi,” Buhârî’nin İbn Abbâs’tan naklederek eserine aldığı ve Suyûtî’nin, Taberî ve İbn Ebî Hâtim’in tefsirlerinden derleyerek “İtkân”da topladığı gibi basit, özlü bir tefsir çalışması olmadığı gibi tamamen dilbilimsel tefsir çalışması olarak değerlendirmemiz de mümkün değildir. “Sahife” incelendiğinde bu husus net bir şekilde görülmektedir. “El-Kur’an ve Ulumuhu fi Mısra” kitabının müellifi şöyle demektedir. “tefsirin bu rengi bir taraftan İbn Abbâs’ın temsil ettiği tedvin dönemi tefsir üslubuyla benzeşirken diğer taraftan da İbn Abbâs’ın öncüsü olduğu dilbilimsel

⁸³⁴ İbn Hacer Asksalânî, Tehzîbu’t-Tehzîb, s. 221; Suyûtî, İtkân, 1: 177.

⁸³⁵ Seyrevân, Abdulaziz İzzeddin, *Mu’cemu’l-Câmi’ li Garîbi Müfredâti’l-Kur’an*, Kahire, 1986, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn s. 28.

tefsir çalışmalarıyla da benzeşmektedir”⁸³⁶ Muhammed Fuad Abdalbaki ise Buhârî'nin tüm sahifeyi rivayet etmediğini sadece garîb lafızların anlamlarını açıklayanları eserine aldığı belirtir.⁸³⁷ Bu görüşü Muhammed Kâmil Hüseyin şu sözleriyle desteklemektedir. “Ali b. Ebî Talha'nın sahifesindeki tefsir Suyûtînin vehmetmesinden ve Buhârî'nin naklettiğinden daha kapsamlıdır.”⁸³⁸ Bu sahife Kur'an lafızlarının dilsel izahlarını özlü bir şekilde yaparken lafızların geçtiği âyetlerin tefsirlerini ve İbn Abbâs'ın istinbat ettiği fikhî hükümleri, nâsîh ve mensuh âyetleri ve sebebi nuzûllarını de barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı zamanda Ali İbn Ebî Talha'nın sahifesinde İbn Abbâs'ın lügavi tefsirdeki konumunu ve bu ilmin ulaştığı mevkiyi de görebilmekteyiz.

Tefsir tarihinde büyük bir önem kazanmış olan “Ali b. Ebî Talha'nın sahifesi” tam olarak gün yüzüne çıkartılabilmiş değildir. Verdiğimiz bilgiler bu sahifenin İbn Abbâs'tan tedvin edilenlerinin en eskisi ve İbn Abbâs'tan gelen tefsir tariklerinin en sıhhatlisi olduğunu göstermektedir. Bu tefsir, bütün tefsirciler tarafından tanınmamış, muayyen şahıslar onu görme şerefine nail olmuşlardır. İlk dönem tefsir müelliflerini ve eserlerini tanıtan İbn Nedîm “*el-Fihrist*” isimli eserinde bu “*Sahife*”den bahsetmemektedir. Bu “*Sahife*”nin tanınmama nedenlerinden biri de onun ravilerinin Hicaz bölgesinin batısındaki illerden olmasıdır. Çünkü Hicaz'ın doğu kesiminde yaşayan ulema bu bölgelerde yaşayanları küçümsemiş ve kendilerine talabe olarak kabul etmişlerdir.⁸³⁹ Bu sahifenin isnadının yaygın olmaması haberlerin garîb kalmasına neden olmuştur. Doğu illerinden olan Buhârî ve Taberî Mısra gelmeyipte bu sahifeyi görmemiş olsalardı bu sahifede kaybolan birçok eser gibi kaybolup gidecekti. Bu sahifeden ve Mesâilden alıntılar yaparak hem sahifeyi tanımış hem de zikrettiğimiz Mesâil ile farklarını ve benzer noktalarını görmüş olacağız. “Ali b. Ebî Talhâ”nın İbn Abbâs'tan yaptığı rivayetlerden vereceğimiz örneklerle sahifenin içerik ve üslûbu hakkında daha kat'i bir kanaatin oluşacağını düşünmekteyiz.

Örnek 1: ⁸⁴⁰ "... عن ابن عباس في قول الله عز وجل ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها

⁸⁴¹ اللينة النخلة" İbn Abbâs bu âyeti sözlük bilgisinden istifadeyle açıklamıştır. "الينة" kelimesi genellikle ‘*hurma ağacı*’ anlamında kullanılır. Kelimenin aslı "لون" kelimesinden

⁸³⁶ Hurşid, Abdullah, *el-Kur'an'u ve Ulumuhu fi Mısra, Kahire*, 1970, Dâru'l-Meârif, s. 395.

⁸³⁷ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Müstahricen min Sahîhi'l-Buhârî*, s. 11,

⁸³⁸ Kâmil Hüseyin, Muhammed, *Vahdetu'l-Ma'rife*, Kâhire, 1945, Dâru'l-Meârif, s. 41.

⁸³⁹ Cerrahoğlu, *Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi*, s. 65.

⁸⁴⁰ Haşr, 59/ 5.

⁸⁴¹ Tirmizî, *Sünen*, s. 188-189.

gelmektedir. ‘*Hurma türü veya bir tür hurma ağacı*’ anlamındadır. İbnü’l-Esîr, “bu bir hurma türüdür ve hurma türlerini kapsayan cins isimdir” demektedir.⁸⁴² Süfyânu’s-Sevrî “hurma ağacının en değerlisidir” demektedir.⁸⁴³ Bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak gelen haberlerin tümü mananın hurma olduğunda ittifak halindedir. Yalnız hurmanın hangi çeşidine ait olduğunda farklılık göstermektedirler.

Örnek 2: "قال ابن عباس إذا عوجا" ⁸⁴⁵ قولاً عظيماً قال مجاهد إذا عوجا" ⁸⁴⁴ bu örnekte İbn Abbâs "إذا" kelimesini ‘büyük, ağır söz’ kelimesiyle açıklamıştır. "الإد" kelimesi sözlükte, ‘bela, büyük acı, şiddet, eğrilik’ anlamlarına gelmektedir.⁸⁴⁶ İnkâr edenlerin Allah’a oğul isnat etmeleri elbette ağır bir sözdür. Bu bakımdan yapılan dilbilimsel tefsir yerinde olup âyetle uyumluluk göstermektedir.

"قال ابن عباس كالجواب" ⁸⁴⁷ كالجوبة من الأرض" ⁸⁴⁸ Sahâbenin Kur’an tefsiri yaparken hataya düştükleri durumlar da olmaktadır. İbn Abbâs’ta bu âyette geçen "كالجواب" kelimesini "جوبة" kelimesinin müştâkı olarak anlamış ve ‘yarık, çukur’ anlamında kullanarak "كالجوبة من الأرض" ‘topraktaki çukur’ şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki âyette ‘havuzlar gibi kazanlar’ denilmektedir. Böylece bu kelimenin "جبي" kökünden türediği anlaşılmaktadır. Bu her iki kelimenin kökenlerinin Arap dilindeki kullanılışları tetkik edildiğinde, İbn Abbâs’ın bu izahında isabet etmediği görülmektedir. Bu hatalı yaklaşıma İbn Hacer ve diğer Buhârî şârihleri de değinmişlerdir.⁸⁴⁹

"الجبية", "الجباية", "الجبية" kelimeleri sözlükte, ‘toplamak, haraç toplamak, içinde su toplanmış havuz, büyük ve görkemli havuz’ anlamlarında kullanılmaktadır. "الجبية" kelimesinin çoğulu "الجوابي" şeklinde gelmektedir.⁸⁵⁰ "الجوب" kelimesi ise yukarıda belirttiğimiz üzere ‘yırtmak, kesmek, mesafe katetmek’ anlamlarında kullanılmaktadır. Kanaatimizce İbn Abbâs kelimeyi, ‘yırtmak’ anlamından kinâye yoluyla ‘büyük çukur’ anlamında alarak hata etmiştir. Kelimenin anlamını ‘büyük kazan’ anlamında almak insanların yaşamlarındaki örfeye daha uygun düşmektedir. Bu kelimenin tefsiri hakkında

⁸⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 13: 393-394.

⁸⁴³ Taberî, *Tefsir*, 10: 22.

⁸⁴⁴ Meryem, 19/ 89.

⁸⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 3: 71.

⁸⁴⁶ Bkz. Taberî, *Tefsir*, 7: 85-86; Kurtubî, *Tefsir*, 11: 156.

⁸⁴⁷ Sebe', 34/ 13.

⁸⁴⁸ Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 152.

⁸⁴⁹ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 8: 380; Kastalânî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 2011, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 7: 296; Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin Bedreddin, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2010, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 9: 108.

⁸⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 14: 128-130; Taberî, *Tefsir*, 8: 43.

Mücâhid ve Hasen el-Basrî'den gelen "الحياض الإبل" 'develerin su içtikleri havuzlar' anlamındaki rivayet manaya daha uygun düşmektedir. Bu durum da göstermektedir ki, İbn Abbâs gibi derin bilgi sahibi kişilerde kelimelerin iştikâklarında hataya düşebilmektedirler. Bunun sebebi o dönemlerde Arap dilinin, dil yazım ve kurallarının tesbit edilip yerleşmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü "الجابية" kelimesinin çoğulu olan "الجوابى" kelimesi yazılırken sonunda bulunan ى harfi düşmektedir. Bu sebeple iştikakta bu gibi hataların olması mümkündür.

Örnek 3: ⁸⁵¹ "قال ابن عباس قسورة ركز الناس وأصواتهم" İbn Abbâs, "قسورة" kelimesini mecâz anlamda, 'insanların seslerinin neticesinde meydana gelen gürültü' anlamında kullanmıştır. Hâlbuki "القسورة" kelimesi sözlükte 'zorba, zorlu avcı, aslan' gibi manalara gelmektedir.⁸⁵² Taberî bu farklılıklardan tefsirinde bahsetmektedir.⁸⁵³ İbn Abbâs bu kelimeye birkaç farklı anlam vermektedir. Bu örnekte İbn Abbâs'ın vermiş olduğu mana uygun bir anlam olup mecâzî kullanımı esas alınmıştır. Bu bilgiyi "Süfyan İbn Uyeyne" tefsirinde, 'Amr İbn Dînar' ve 'Atâ' vasıtasıyla İbn Abbâs'tan naklettiğini, Buhârî şârihleri belirtmektedirler.⁸⁵⁴ Zaten bu kelimenin bağlamından da bu anlam çıkmaktadır. Burada İbn Abbâs'ın "القسورة" 'hafif veya şiddetli insan sesi' demesinden maksat, bu seslerin meydana getirmiş olduğu gürültü ve şiddeti kastetmiş olmasıdır. Aynı kelimeyi sahâbeden Ebû Hureyre hakiki anlamında alarak 'arслан' anlamı ile izah etmektedir.⁸⁵⁵ Bu kelimenin Habeşçe olduğu da İbn Abbâs tarafından belirtilmektedir.⁸⁵⁶

Örnek 4:

"قال نافع بن الأزرق لابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل "في كيدٍ" ما الكيد قال: في اعتدال (واستقامة) هل كانت العرب تعرف ذلك؟ قال: نعم, أما سمعت قول لبيد بن ربيعة: يا عين هلا بكيت أربد إذ قمنا وقام الخصوم في كيد" ⁸⁵⁷

⁸⁵¹ Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 200.

⁸⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 5: 91.

⁸⁵³ Taberî, *Tefsir*, 10: 91-92.

⁸⁵⁴ Bkz. İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 8: 478; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 9: 242; Kastalânî, *İrşâdu's-Sarî*, 7: 385.

⁸⁵⁵ Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 200.

⁸⁵⁶ Bkz. Taberî, *Tefsir*, 9: 92; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 8: 478; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 5: 92; القسورة Kasvere kelimesinin Arapça olduğunu sayfa 113'de peygambere isnad edilen bir rivayette belirtmiştik. Bu durumda Habeşçe olduğunu belirten rivayetlerle arasını telif etmek gerekmektedir. Şöyle diyebiliriz: Hz. Peygamberden çok önceleri Arapçaya geçmiş olan bu kelime, dilin gramer özelliklerini kuşanarak insanlar arasında yaygınlaşmış ve zamanla Arapça kelimelerden bir farkı kalmaması nedeniyle Peygamber tarafından Arapça olarak değerlendirilmiştir, diyebiliriz.

⁸⁵⁷ Suyûtî, *İtkân*, 1: 221.

Kelime Beled sûresi âyet dörtte geçmektedir. İbn Abbâs "كبد" kelimesini Câhiliyye şiirinden şâhid getirerek izah etmektedir. Kelime 'zorluklar' anlamına gelmektedir. Taberî (ö. 310/923) ve İbn Hacer'den (ö. 852/1449) gelen rivayetlerde⁸⁵⁸ İbn Abbâs "كبد" kelimesini 'zorluk, meşakkat' anlamında kullanmış, yine Taberî'de gelen üçüncü bir rivayette de, İbn Abbâs 'geçimde, sıhhatte sıkıntı çekmek anlamında kullanmıştır.' Şahit olarak getirilen şiir ve Arapların yaşamları göz önünde tutulduğunda 'işlerin çetrefilleşerek zorluklar içinde yaşam sürdürme' anlamı daha uygun düşmektedir. Araplar ilk olarak "كبد" kelimesini 'hastalıklı ciğerin karşılaştığı zorluk' anlamında kullanmışlar daha sonraları mecâzî anlam yükleyerek 'manevi sıkıntılar' anlamında da kullanmışlardır.⁸⁵⁹ Lebîd'in şiirinde de bu anlamda kullanılmıştır. Verdiğimiz bu örnek Ali b. Ebî talha'nın sahifesinde nadir de olsa şiirin şahit olarak kullanıldığı örneklerdendir. Mesâildeki örneği kullanmayı tercih ettik.

Örnek 5

"حدثنا علي بن داود قال عبد الله بن صالح قال حدثني معاوية عن علي بن ابن عباس قوله ربح فيها صرّ يقول برد"

Ali b. Ebî Talha'dan rivayetle İbn Abbâs "...içerisinde kavurucu soğuk bulunan"⁸⁶⁰ âyetinde geçen "صرّ" kelimesini 'kavurucu soğuk' şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁶¹

Örnek 6.

"سأل ابن الأزرق عن قوله تعالى: يكاد سنا برفقه⁸⁶² قال السنا الضوء واستشهد بببيت أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب: يدعو إلى الحق لا ينبغى به بدلا يجلو بضوء سناه داجى الظلم"⁸⁶³

İbn Abbâs'a "سنا" kelimesi İbnu'l-Ezrak tarafından sorulduğunda 'ışık' anlamında olduğunu belirtmiş ve şiirle desteklemiştir. Şiirde geçen "الضوء" kelimesi konunun tefsiriyle ilgili değildir. Konuyla alakalı olan "ضياء" kelimesidir.⁸⁶⁴ "الضوء" kelimesi geçmiş zaman kipinde Bakara sûresinde geçmektedir.⁸⁶⁵ Nûr sûresindeyse geniş zaman kipinde geçmektedir.⁸⁶⁶ "سنا" kelimesinin "ضوء" kelimesiyle izahı yukarıdaki beyitle

⁸⁵⁸ Taberî, *Tefsir*, 11: 597; Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, 8: 498.

⁸⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 13: 247.

⁸⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/117.

⁸⁶¹ Taberî, *Tefsir*, 3: 136.

⁸⁶² Nûr, 24/ 43.

⁸⁶³ Suyûtî, *İtkân*, 1: 287.

⁸⁶⁴ Bkz. Yûnus, 10/ 5; Enbiyâ, 21/ 48; Kasas, 28/ 31.

⁸⁶⁵ Bkz. Bakara, 2/ 17.

⁸⁶⁶ Bkz. Nûr,24/ 35.

örtüşmemektedir. Bir şey ancak benzerine izafe edilir. "سنا" kelimesine en uygun anlam, 'yüksek derecede parlak ve keskin ışık' manasının verilmesidir. Bu ise dilde mübâlağa durumudur. Kelimenin "سنا" şeklinde kullanımı bu mübalağayı karşılamaktadır. Aynı kökten gelen "السنى" kelimesi de 'yüce, yüksek' anlamındadır. Taberî âyetin tefsirinde bu yorum farklılıklarına işaret etmeksizin 'şimşek parıltısı' anlamını vermiştir.⁸⁶⁷ Râğıb el-İsfahânî ise kelimeyi 'keskin ışık' şeklinde açıklamaktadır.⁸⁶⁸

Örnek 7.

"قال: فأخبرني عن قول الله عز وجل أفلم يبيأس الذين آمنوا قال: أفلم يعلم. قال: وهل كانت العرب تعرف ذلك؟ قال: نعم, أما سمعت بقول مالك بن عوف: لقد يبس الأقبام أني أنا ابنه, إن كنت عن أرض العشيرة نائيا"⁸⁶⁹
"يبس" kelimesi Benî Malik kabilesinde 'bilmek' anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷⁰
Kelime Ra'd sûresi 31. Âyette geçmektedir. Müfessirlerin çoğunluğu "يبس" kelimesine bağlamı dikkate alarak 'bilmediler mi?' anlamını vermişlerdir. Ebû Ubeyde de 'Mecâzu'l-Kur'an' isimli eserinde bu anlamı vermiştir.⁸⁷¹ Kelbî, (ö. 204/819) Ferrâ, (ö. 207/822) Cevherî (ö. 400/1009) "يبس" kelimesinin Neha' kabilesinde bu anlamda kullanıldığını belirtirken, Taberî, Kasım b. Ma'n'dan naklederek Hevâzin Kabilesinin kullandığı bir kelime olduğunu belirtir.⁸⁷² Bu örnekte İbn Abbâs kabile lehçelerini kullanarak âyetteki lafzın anlamını açıklığa kavuşturmaktadır.

Örnek 8.

"قال فأخبرني عن قول الله عز وجل (وحنانا من لدنا) ما الحنان؟ قال: الرحمة. قال: وهل كانت العرب تعرف ذلك؟ قال: نعم, أما سمعت يقول طرفة بن العبد وهو يقول للنعمان بن المنذر: أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك بعض الشر أهون من بعض"⁸⁷³

Kelime Meryem sûresinde⁸⁷⁴ geçmekte olup bu siğayla sadece burada geçmektedir. "الرحمة" kelimesi ise Kur'an'da oldukça çok yerde geçmektedir. Taberî bu kelimelerin Arap dilinde "حنانك" ve "حنانيك" şeklinde iki kullanımının olduğunu da bildirir. "الحنان" kelimesinin tesniye olup olmadığına da ihtilaf etmişlerdir der.⁸⁷⁵ "الحنان" kelimesinin aslı "حَنَ" şeklindedir. 'Memnun kalmak, hoşnut olmak ve özlem duymak,

⁸⁶⁷ Taberî, *Tefsir*, 4: 239.

⁸⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 379.

⁸⁶⁹ Suyûtî, *İtkân*, 1: 297.

⁸⁷⁰ Suyûtî, *İtkân*, 1: 309.

⁸⁷¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 389.

⁸⁷² Taberî, *Tefsir*, 8: 498.

⁸⁷³ Suyûtî, *İtkân*, 1: 293.

⁸⁷⁴ Meryem, 19/ 13.

⁸⁷⁵ Taberî, *Tefsir*, 4: 487.

hasret çekmek’ anlamlarına gelmektedir. Kurtubî, bu âyetin tefsirinde kelimenin anlamıyla ilgili olarak cumhurun görüşünün, ‘*şefkat, merhamet ve sevgi*’ olduğunu belirtir.⁸⁷⁶

Rahmet kelimesi ‘af, müsamaha ve yumuşaklık’ anlamlarını içermektedir. Rahmet kelimesi Allah’a (cc) isnat edilirse ‘*Rahmet sahibi, Merhametlilerin en merhametlisi*’ anlamına gelir. Fakat insanlara isnad edildiğinde ise ‘*akrabaya, eşe dosta sevgi, acıma hissi ve dinde kardeşlik*’ anlamlarını ifade eder. Bu iki anlamda, İsrâ sûresinde anne ve babaya iyiliği emreden âyette mevcuttur. “واخفض لهما جناح الذل من الرحمة”,⁸⁷⁷ “onları esigeyerek alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger ve ‘*Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi sen de onlara (öyle) rahmet et.*”

Örnek 9. “مهلك باعك باع نفسك على آثارهم”⁸⁷⁸ âyetinde geçen “باع” kelimesi “مهلك” kelimesiyle yorumlanmış ve âyet “...peşleri sıra üzüntüyle neredeyse kendini helak edeceksin”⁸⁷⁹ şeklinde anlamlandırılmıştır.

Örnek 10. “فاذا قرأناه فاتبع قرأه”⁸⁸⁰ “Biz onu okuduğumuzda sen de okunuşunu takip et”⁸⁸⁰ âyetinde geçen “فاتبع قرأه” ifadesini İbn Abbâs ‘ona iyice kulak ver’ ve ‘onu iyi dinle’⁸⁸¹ anlamında tefsir etmiştir.

Örnek 11. “فانفلق فكان كل فرق كاطود العظيم”⁸⁸² “Deniz yarıldı. Her parçası kocaman bir dağ gibi oldu”⁸⁸² âyetinde geçen “الطود” kelimesini “الجبيل”⁸⁸³ “dağ” anlamı vererek tefsir etmiştir.

Örnek 12. “ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق”⁸⁸⁴ “İnkâr edenler ise hakkı batıl ile yok etmek için gayret etmektedirler.”⁸⁸⁴ “يدحضوا” cümlesini “yok etmek”⁸⁸⁵ anlamına gelen “يزيلوا” cümlesiyle açıklamıştır.

Fuat Sezgin, (ö. 1439/2018) Buhârî’nin İbn Abbâs’tan bu “Sahife”den yalnızca dilbilim yardımıyla yapılan tefsirleri ve garîb kelimelerin açıklamasını aldığını

⁸⁷⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 367.

⁸⁷⁷ İsrâ, 17/ 24.

⁸⁷⁸ Kehf, 18/6.

⁸⁷⁹ Muhammed Fuad Abdulbâki, *Mu’cemu’l-Garibu’l-Kur’an*, s. 12.

⁸⁸⁰ Kıyâme, 75/18.

⁸⁸¹ Muhammed Fuad Abdulbâki, a.g.e, s. 19.

⁸⁸² Şuarâ, 26/63.

⁸⁸³ Muhammed Fuad Abdulbâki, a.g.e, s.124.

⁸⁸⁴ Kehf, 18/56.

⁸⁸⁵ Muhammed Fuad Abdulbâki, a.g.e, s. 93.

söylemektedir.⁸⁸⁶ Taberî'nin tefsiri incelendiğinde ve aşağıda verilen misallerde de bu husus net olarak fark edilmektedir.

"ثنا المثني قال : ثنا عبدالله بن صالح: معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة قال ابن عباس: أو يلبسكم شيئا يعنى بالشيع: الأهواء المختلفة"

"...Sizi farklı istek ve arzularla birbirinize düşürmeye..."⁸⁸⁷ âyetini Taberî, "Musennâ'dan, o, Abdullah b. Salih'ten, o, Muâiye b. Salih'ten, o, Ali b. Ebî Talha'dan, o da İbn Abbâs'tan" şöyle rivayet eder: "الشيع" kelimesi 'farklı istekler, arzular' anlamındadır.⁸⁸⁸

"وعلى الأعراف رجال

حدثنا المثني قال: ثنى عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية عن علي ابن طلحة عن ابن عباس قال: الأعراف: سور بين الجنة والنار"⁸⁸⁹

"الأعراف" kelimesini "A'râf üzerinde de birtakım kimseler bulunmaktadır." âyetindeki 'cennet ile cehennem arasında bulunan sur' anlamına yorumlamıştır.

"وخذ بيدك ضغثا"⁸⁹⁰

حدثني علي قال: حدثني عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية عن علي عن ابن عباس قوله خذ بيدك ضغثا يقول: حزمة İbn Abbâs bu âyette geçen "وخذ بيدك ضغثا" cümlesindeki "ضغثا" kelimesini 'demet/boğum' anlamına gelen "حزمة" kelimesiyle⁸⁹¹ tefsir etmiştir.

"ففتقبوا في البلاد"⁸⁹²

حدثني علي قال: ثنى أبو صالح قالك ثنى معاوية عن علي عن ابن عباس فتقبوا في البلاد يعنى أئرو"⁸⁹³

Bu rivayette İbn Abbâs "فتقبوا في البلاد" ifadesine 'ülkelerde iz bırakmak' anlamını vermiştir.

Kur'an'ın garîb lafızlarına dair örneklerin insanların genelini anlayamacağı lafızlar olup ancak Abdullah İbn Abbâs gibi ilimde derinleşmiş olanların kavrayıp, anlamını bildireceği türden lafızlardır. İbn Abbâs'ın bu garîb lafızlara verdiği anlamlar, anlaşılmağı gidermek ve anlamı kapalı olan lafza şiiirden şahit getirmekten öteye geçmemektedir. İbn Abbâs, bu üslûbu İbn Ezrak'a anlamını verdiği garîb lafızların tümünde uygularken garîb lafızların geçtiği âyetlerin tamamında bu metodu

⁸⁸⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İst. 2001, Kitabiyat Yayınları, s. 122.

⁸⁸⁷ En'âm, 6/65.

⁸⁸⁸ Taberî, *Tefsir*, 5: 221.

⁸⁸⁹ Taberî, *Tefsir*, 6: 176.

⁸⁹⁰ Sâd, 38/44.

⁸⁹¹ Tâberî, 12: 168.

⁸⁹² Kâf, 50/36.

⁸⁹³ Tâberî, *Tefsir*, 13: 176.

uygulamamıştır. Ali b. Ebî Talha'dan rivayet edilen 'Sahife' bunu net olarak göstermektedir. İbn Abbâs'ın Kur'an Kelimelerine yönelik bu uğraşısı aynı zamanda cahiliye şiirinde geçen garîb lafızların şerhi de olmaktadır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İbn Abbâs tefsir çalışmalarında anlaşılmayan lafızların kavranmasında şiirden faydalanma işini sistematik biçimde başlatan ilk kişi olmuştur. Onun tefsirine bu bakımdan rahatlıkla dilbilimsel tefsir diyebiliriz. Bu aşamada 'Sahife'den dilbilimsel yöntemin tefsir ilmine kullanımına dair örneklerin haricinde de örnekler verip İbn Abbâs'ın yaptığı tefsirin sadece dilbilimsel tefsir olmadığını gösterip meseleyi daha bir netliğe kavuşturmaya çalışacağız.

Örnek 1. "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى" "Ey iman edenler öldürme durumunda size kısas farz kılındı. Hür kişiye karşı hür kişi, köleye karşı köle ve kadına karşı kadın kısas olarak öldürülür..."⁸⁹⁴ Araplar kısas yaparken kadına karşılık erkeği öldürmüyorlardı. Lakin erkeğe karşılık erkek kadına karşılık ta kadına kısas yapıyorlardı. Bunun üzerine Allah (c.c) "النفس بالنفس والعين بالعين" "...cana karşılık can, göze karşılık göz..."⁸⁹⁵ âyetini indirdi. Böylece hür kimselere kasden öldürmede uygulanan kısas hükmünde ayırım yapılmasını kaldırdı.⁸⁹⁶ "Ali b. Ebî Talha'nın Sahifesinde" rivayet edilen bu örnek İbn Abbâs'tan nakledilen sebebi nuzûla bağlı olarak yapılan tefsire bir örnektir.

Örnek 2. Taberî'nin İbn Abbâstan rivayetle nâsih ve mensuh âyetler kapsamında değerlendirdiği⁸⁹⁷ gelen iki âyet, Ebî Talha'nın eserinin içerdiği konuları göstermesi bakımından değer taşımaktadır. "ولا تتكفروا المشركات حتى يؤمنن" "İman edinceye kadar müşrik kadınlarla nikâh kıymayın..."⁸⁹⁸ daha sonra inzal edilen âyetle Ehl-i Kitap kadınları istisna edilmiştir. "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتوهن أجورهن" "sizden önce kitap verilenlerden olan iffetli kadınlarla ücretlerini (mehirlerini) vermek şartıyla..."⁸⁹⁹ İlk âyette müşrik kadınlar istisna edilmeksizin yasak kapsamına alınmışken ikinci âyette Ehl-i Kitap kadınları özel şartlarla bu kapsamın dışına alınmıştır. Bu yaklaşım çerçevesinde bu âyetleri umum husus kapsamında da değerlendirebiliriz.

⁸⁹⁴ Bakara, 2/ 178.

⁸⁹⁵ Mâide, 5/45.

⁸⁹⁶ Taberî, *Tefsir*, 3: 362-363.

⁸⁹⁷ Taberî, *Tefsir*, 4: 362.

⁸⁹⁸ Bakara, 2/221.

⁸⁹⁹ Mâide, 5/5.

Örnek 3. Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan fikhî hükümler hakkında rivayet ettiklerine örnek olması bakımından gelen âyeti örnek olarak verebiliriz. "فإذا أمتتم فمن..." "...güvende olduğunuz vakit hac vaktine kadar umre yapmak isteyen kişi kolayına gelen bir kurban keser..."⁹⁰⁰ İbn Abbâs şöyle der; "kolayınıza gelen kurbanı kesin emri varken kim hac aylarında umreyi yasaklar!"⁹⁰¹ Allah (c.c) hac aylarını Şevvâl, Zilkade ve Zilhicce ayının ilk on günü olarak belirlemiştir. Bu aylarla birlikte diğre ayların tümü Umre zamanı olarak belirlenmiştir. Lakin hac mevsiminde hac ile beraber umre yapılmasını yasaklamak uygun olmaz.⁹⁰²

"Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan rivayet ettiği Sahifeye" Kur'an âyetlerinin tamamının Mushaf tertibine göre yapılmış bir tefsiri diyebilir miyiz? Zehebî şöyle demektedir "Mushaf tertibine göre Kur'an'ın tümünü ilk olarak kimin tefsir ettiğini tesbit etmek kolay değildir"⁹⁰³ İbn Abbâs tefsir derslerinde öğrencilerini yazmaya ve yazdıklarını kayıt almaya yönlendirmiştir. İbn Cerir Taberî İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735) senediyle rivayet ettiği haberde bu hususla alakalı olarak şöyle demektedir: "Mücâhid'i elinde yazmak için levha olduğu halde İbn Abbâs'a Kur'an'ın tefsiri hakkında sorular yöneltirken gördüm. İbn Abbâs 'yaz' diyordu. İbn Ebî Müleyke Kur'an'ın tümünün tefsirini sorup yazıncaya kadar devam ettiler"⁹⁰⁴ demektedir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Musâ b. Ukbe'nin (ö. 141/758) şöyle dediğini anlatmaktadır: "Kureyb yanıma bir hayvan yükü kadar İbn Abbâs'ın kitaplarını bıraktı. İbn Abbâsın oğlu Ali bir kitabı almak istediğinde şu sayfaları bana gönder diye haber yolladığında Kureyb'te bir kopyasını çıkartır ve gönderirdi."⁹⁰⁵ Zehebî'nin kanaatini bir tarafa bırakırsak vermiş olduğumuz rivayetler bağlamında Ali b. Ebî Talha'nın 'Sahife'sinin Mushaf tertibine göre yazılmış ve Kur'an'ın tümünü kapsayan ilk tefsir eserlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. İbn Ömer'in "İbn Abbâs Muhammed ümmeti içerisinde ona indirilen kitabı en iyi bilen kişidir"⁹⁰⁶ sözüne de bakarak Kur'an'ın hepsini tefsir eden bir çalışmayı yapmış olmak İbn Abbâs için garipsenecek bir durum olmadığını söylemek abartı olmaz kanaatindeyiz.

⁹⁰⁰ Bakara, 2/196.

⁹⁰¹ Taberî *Tefsir*, 4: 92.

⁹⁰² Taberî, *Tefsir*, 1: 115.

⁹⁰³ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1: 145.

⁹⁰⁴ Taberî, *Tefsir*, 1: 90.

⁹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, (thk. Yûsuf el'Aş), Dîmeşk, 1974, Dâru'n-Nusra, s. 136.

⁹⁰⁶ İbn Hacer Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 5: 278.

Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/949 nâsîh, mensuh,⁹⁰⁷ vakf ve ibtida⁹⁰⁸ konularında bu 'Sahife'den rivayetlerde bulunmuştur. Nehhâs "Abdullah b. Salih, Muâviye b. Salih, Ali b. Ebî Talha, İbn Abbâs" tarikini tercih etmiştir.⁹⁰⁹ Daha birçok ulemâ az veya çok miktarda olsun bu sahifeden istifade etmiş ve rivayetlerde bulunmuşlardır. Belâzûrî, (ö. 279/892) Âcûrî, (ö. 360/960) Ebû Şeyh İsfehânî, (ö. 279/892) Ebû Kasım es-Sehmî, (ö. 427/1035) Beyhâkî (ö. 458/1065) ve Beğâvî (ö. 516/1122) gibi âlimler 'Ali b. Ebî Talha'ya' ulaşan senetlerle rivayetlerde bulunmuşlardır. Her nasıl olursa olsun isimlerini verdiğimiz ve vermediğimiz âlimlerin 'Sahife'den nakilleri bu tefsirin içeriğini ve üslubunu bilindir yapmıştır. Buhâri, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın Sahifeyi nakletmiş olmaları onun güvenilir bilgiler içerdiğine delalet ettiği gibi bizlere ulaşmasına da vesile olmuştur.

4. Abdullah İbn Abbâs'tan Esinlenerek Te'lif Edilen İ'rabu'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'an Kitapları Bağlamında Dilbilimsel Tefsirin Gelişimi

Tezimizi hazırlarken "irabu'l-Kur'an" ve "meâni'l-Kur'an" kitaplarının birbirlerine benzerliklerini hatta aynı amaçla yazılmış eserler olduğunu gözlemledik. Bu gayeyle meâni'l Kur'an eserlerinin i'raba/manaya ne ölçüde yer verdiklerini inceleme ihtiyacını hissettik. Bu kitapların aynı işleve sahip olduklarını ortaya koymamız, İbn Abbâs'ın Kur'an'ı tefsir yaparken kullandığı lügavî/dilbilimsel yöntemin bu eserler üzerindeki etkilerini de anlamamıza katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. İ'râb, en geniş anlamıyla anlamak ve anlatmak, manayı muhataba eksiklik ya da fazlalık olmaksızın aktarabilmektir.⁹¹⁰ Bu düşünceden hareketle "meâni'l-Kur'an" kitaplarının "i'rabu'l-Kur'an" niteliğine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Dirâyet tefsirine geçiş noktasında duran meâni'l-Kur'an konulu eserler tam karşılığı olmasalar da birer "i'rabu'l-Kur'an" eserleri konumundadırlar. Tabiki i'rab ve meâni kitapları arasında gerek yapı, gerek muhteva, gerekse konuyu işleyiş ve inceleyiş bakımından gözardı edilemeyecek farklılıklar mevcuttur.⁹¹¹

⁹⁰⁷ Bkz. Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 5, 13, 16 ve 19.

⁹⁰⁸ Bkz. Nehhâs, *el-Katî' ve'l-İsti'naf (el-Vakfu ve'l-İbtidâ)*, Kahire, 1978, Dâru'l-Ma'rife, s. 90, 95, 199, 213, 275 ve diğerleri.

⁹⁰⁹ Ali b. Ebî Talha, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemmâ Sahifetu Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Kerîm*, (thk. Raşid Abdu'l-Mun'im Reccâl), Beyrut, 1991, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyyeti, s. 31-32.

⁹¹⁰ İsâvî, Yusuf b. Halef, *İlmu İrâbi'l-Kur'an: Te'sîlun ve Beyanun*, Riyad, 2007, Dâru's-Samî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', s. 32.

⁹¹¹ Sezgin, Fuâd, *Tarihi Turâsi'l-Arabî*, 6: 367.

Nahivle ilgili tüm kitaplar bir bakıma “i’rabu’l-Kur’an” kitabıdır. Nahiv ve Arap dili grameri, sadece Kur’an âyetlerini, kendi kaidelerinin birer delili olarak ele almamış, aynı zamanda âyetlerin tesbit ettiği kurallar ile doğru okunmasını, düzgün telaffuzunu ve doğru anlaşılmasını da hedeflemiştir. Şu kadar var ki, gramer kitâpları ilk kaynak ve ana amaç olarak Kur’an’a ihtimam göstermişlerse de hadis, fıkıh, edebiyat vb. ilim dallarını da kapsayarak alanlarını genişletmişlerdir.

İ’rabu-l-Kuran literâtürü denilince akla, sadece Kur’an’ın i’rabına hasr edilmiş, Kur’an’ın tamamını veya bir bölümünü nahiv kuralları doğrultusunda tetkik eden kitaplar gelmektedir. Nahiv Kur’an âyetlerini, sadece koyduğu kuralların birer şahidi olarak ele almamış aynı zamanda âyetlerin, tesbit ettiği kurallar ile doğru okunmasını ve doğru anlaşılmasını da hedeflemiştir. Gramer kitapları hedef olarak Kur’an’ı gözetmişlerse de geliştirilen kaide ve kurallar Arap dilinin tümünü kapsar hale gelmiştir. Dile müteallık eserler irabu’l-Kur’an eserlerinin muhteva olarak temeli olmalarına rağmen, kapsamı bakımından i’rabu’l-Kur’an literâtürünün dışında kalmışlardır.

Ömer b. Abdulaziz’in talimatıyla hadisler tedvin edilip yazılmaya başlayınca Kur’an’la alakalı hadisler, sahâbe ve tabiîn sözleri hadis kitaplarında bir araya getirilmiştir. Diğer taraftan lahni yani Kur’an’ı ya da Arapçayı hatalı telaffuz etmeyi önlemeye ve doğru anlamaya matuf dilbilimsel çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar rivayet tefsiri içerisinde nahiv kurallarının tedvininin dönüm noktasında durmakta olan “meâni’l-Kur’an” kitaplarıdır. “Ulûmu’l-Kur’an” içerisinde müstakil birer ilim haline dönüşen “garîbu’l-Kur’an”, “müşkîlü’l-Kur’an”, “vucûh ve nezâir” gibi ilimler, Suyûtî’nin “lûgat nahiv, sarf, aruz, kafiye, şiir sanatı, ahbâru’l-Arap ve ensâbu’l-Arap, cedel ve nahiv usulü olarak belirttiği”⁹¹² ilimlerle birlikte i’rab ile mezc edilmiş bir halde “meâni’l-Kur’an” eserlerinde yerlerini almıştır.

Kur’an’ın âyetlerin i’rabı, anlam muradullahı uygun kavramayı hedeflemektedir. Âyetler de müfred lafızlardan müteşekkildir. Bu lafızlar doğru telaffuz edilmediği ve sözlük anlamları iyi bilinmediği takdirde lafızların âyetlerin bağlamında kazandıkları anlamları da kavranamaz. Şu halde i’rab, lafzın manasıyla ve yapısıyla ilgilendiği gibi, aynı zamanda âyet içerisindeki diziliş ve telaffuz biçimiyle de ilgilendirmektedir. Bu manada i’rab; mana medlûl ve iştikak olarak, cümlenin önce kelime kelime, sonra cümledeki diziliş ve hareke olarak gramer kurallarına göre analizinin ifadesidir. Eğer biz

⁹¹² Suyûtî, *el-İktirâh fi İlmi Usûli’n-Nahiv*, Kahire, 1975, Dâru’l-Meârif, s. 179.

bu tanıma i'rabin en geniş anlamıyla ibâne ve İfsâh (açık bir şekilde anlama ve anlatma) anlamını eklersek “meâni'l-Kuran” eserlerinin birer “i'rabu'l-Kur'an” oldukları gün yüzüne çıkacaktır.

Ebû Ubeyde (ö.209/824) ve Ahfeş'in (ö.215/830) kitaplarını incelediğimizde Ebû Ubeyde'nin çoğunlukla garîb kelimelere önem verdiğini, Ahfeş'in ise eserinde kapsamlı bir dilsel tahlili esas aldığını görürüz. Bu bakımdan da Ahfeş'in eseri en eski kitap kabul edilmektedir. Ahfeş'in kitabı dilin tüm yönlerini ele almaktadır. Onda hem seslere, hem sarfa, hem nahive hemde delalete yer verilmiştir.⁹¹³ O kaleme aldığı bu eserle daha sonraki dönemlerde tefsir, kırâat vb. konularda araştırma yapan kişilere merci olmuştur. Kisâî, Ferrâ, Sa'leb, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Ebû Hayyân, Zamehşerî, Cevherî ve İbn Manzûr ondan istifade etmişlerdir. Ahfeş, eserinde cümlenin yapısıyla ilgili olarak hazf, ziyade, mutabakat ve i'raba dair malumatlara da yer vermiştir.⁹¹⁴

Ahfeş Kur'an'ı tefsir ederken yalnızca nahive dair meselelerle yetinmemiş, aynı zamanda sarf ilmini ilgilendiren meseleleri de tahlil etmiştir. Kelimenin yapısını, isimlerin vezinlerini incelemiş; müfredi, cem'i, cem'ul-cem'i açıklamış; müzekkeri, müennesi, ism-i taşğîri ve diğer sarf meselelerini açıklığa kavuşturmuştur. Fiilleri incelemiş, yapılarını izah etmiş, çekimi zor olanların çekimlerini yapmış, vezinlerine ve bu vezinlerin manalara katkısını ele almış, bazılarının ise i'lâllerini yapmıştır. Bu bilgiler “meâni'l-Kur'an” ve “i'rabu'l-Kur'an” kitaplarının benzer olduklarının da bir ispatıdır. Eğer bu yaklaşıma “meâni'l-Kur'an” kitaplarının şiirden delil getirdiklerine ve birçok vecîh ve kırâatlara yer verdiklerini ileri sürülerek itiraz edilirse bunların bir benzerinin “i'rabu'l-Kur'an” eserlerinde de mevcut olduğunu belirtmemiz gerekir. Mesela Ukberî'nin (ö. 616) “*İ'râbu'l-Kur'an*” isimli eseri bunun en büyük ispatıdır.⁹¹⁵ Ayrıca Taberî, şiirle istişâd, garîb ve müşkil konusunda şöyle demektedir: “Ashab ve tabîinden ‘garîbu'l-Kur'an’ ve ‘müşkilü'l-Kur'an’ meselelerini tahlil etmede dil ve onun mahsülü şiirden delil getirilebileceğine dair haberler gelmiştir. Bunlar, nahivle iştiğal edenlerin doğru davrandıklarına ve onlara karşı çıkıp reddedenlerin ise hatalı olduklarına bir delildir. Zerkeşî bu hususu şu sözleriyle desteklemektedir: “garîbu'l-Kur'an, manaları sözün siyâkından anlaşılan lafızlardır. Çünkü manalar, lafızlardan özellikle de

⁹¹³ Ahfeş, Ebû'l-Hasan Sâid b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'an*, (Thk. Fâiz Fâris) Beyrut, 1981, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1: 57

⁹¹⁴ Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 107.

⁹¹⁵ Bkz. Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *et-Tibyân fi İ'râbu'l-Kur'an*, Kahire, 2010,

medlûllerinden oluşmaktadır. Ebû Amr b. Salâh (ö. 643) şöyle der: Tefsir kitaplarında gördüğüme göre, ehl-i meâni şöyle dedi, ehl-i meânî böyle dedi, denmektedir. Bu sözle kast edilen Zeccâc gibi meâni'l-Kur'an müllifleridir. Vâhidî sözlerinin bazılarında "ehl-i meâni'nin ekseriyeti; Ferrâ, Zeccâc ve İbnu'l-Enbârî şöyle demişlerdir..."⁹¹⁶ ifadesine yer vermektedir. Ayrıca Araplar arasında darb-ı mesel olarak kullanılan, "manasını söyleyin, i'rabını yapayım" sözü bu hususu te'yid etmektedir.

Taberî ve Zerkeşî'nin yukarıdaki sözleri mana ve i'rabın gerektirdiği her şeyden istifade ettiklerini; Nahiv, Sarf, Lügat, Siyak/Sibâk, İştikak, şiir vb. tüm ilim dallarını kullandıklarını ve i'rabın, dilbilimin bir neticesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, meâni'l-Kur'an müellifleri dilde uzmandırlar. Tefsir yazarlarının âyetlerin yorumlarında ihtiyaç halinde bu kitaplara müracaat ettikleri de bilinen bir husustur. Bu durum bizlere bu eserlerin belli bir yere kadar "i'rabu'l-Kur'an" olduklarını göstermektedir. Zeccâc meâni kitabının adını "إعراب القرآن ومعانيه" *'I'rabu'l-Kur'an ve Meânîhi* olarak belirlemiştir. Görüldüğü üzere kitabın ismi hem i'rab hem de meâni ismini barındırmaktadır. İsfahânî'nin meâni isimli eserinin adı: "رياضة الألسنة في إعراب" *"Riyâdatu'l-Elsineti fi I'rabî'l-Kur'an ve Meânîhi"*dir. Aynı şekilde bu eserde meâni ve i'rab ismini içermektedir.⁹¹⁷ Ferrâ'nın meâni eserinin adı da "تفسير مشكل" *"Tefsîru Müşkili I'rabî'l-Kur'an ve Meânîhi"*dir. Görüldüğü gibi bu kitabın adı da tefsir, müşkil ve i'rab adlarını içermektedir.⁹¹⁸ Şeybânî'nin (ö. 298/910) kitabının adı da: "سراج الهدى في معانى القرآن وإعرابه" *"Sirâcu'l-Hedyi fi Meâni'l-Kur'an ve I'rabîhi"*dir.⁹¹⁹ Bu eserde aynı şekilde i'rab ve meâni kelimelerini ihtiva etmektedir. Bu örneklerdeki kitap isimleri ve içerikleri dilbilimsel alanda kaleme alınmış eserlerin "meâni'l-Kur'an", "i'rabu'l-Kur'an" ve "müşkili'l-Kur'an" isimleri altında birbirleriyle iç içe olduklarını göstermektedir.

Zeccâc'ın kaynaklarda ismi geçen, ama mevcudu olmayan "i'rabu'l-Kur'an" isimli eseri hakikatte yukarıda ismi zikredilen "Meâni'l-Kur'an ve I'rabuhu" isimli eserinden başkası değildir.⁹²⁰ Bu ve benzeri eserlerde bu lafızların kullanımı bu

⁹¹⁶ Zerkeşî, Burhân, 1: 291

⁹¹⁷ İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verâk, (ö. 438) *Fihrist*, Beyrut, 1997, Mektebetü'l-Vehbe, s.34.

⁹¹⁸ Mekkî, Ahmed el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahiv ve'l-Luğa*, Beyrut, 2001, Dâru'l-İlm, s.267.

⁹¹⁹ İsmail Paşa, Muhammed Emin el Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Kahire, 1995, Dâru's-Sahve, I/ 60.

⁹²⁰ Kayapınar, Durmuş Ali, *Meâni'l-Kurân ile I'rabu'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması*, Sakarya, trs. Sakarya Üniv. İlhyt. Fak. Dergisi, s. 101.

kelimelerin müşterek anlamlara sahip olmalarındandır. İ'rab ve meâni kelimeleri müterâdife yakın bir anlamda olmaları sebebiyle bu kitaplarda bazen sadece i'rab, bazen her ikisi beraber, bazen de meâni kelimesi kullanılmıştır. Mesela Ahfeş'in meânisine baktığımızda onun bir i'rabu'l-Kur'an kitabı olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Nitekim kitabına yazılmış mukaddime bölümünde şöyle denilmektedir: "Ahfeşu'l-Evsat'ta dil üzerinde oldukça fazla durulmuştur. O'nun meânisi, dilbilimsel tahlillerdeki ufkunun genişliğine, istifade ettiği kaynaklarının çokluğuna ve ele aldığı konuların verimliliğine delâlet etmektedir. O, sesler, sarf, nahiv ve Arap dili üsluplarıyla doludur."⁹²¹ Bu şekilde İbn Abbâs'ın başlatıcısı olduğu üslupla Kur'an'ın anlamlarına açıklık getirirken dilbilimsel yöntemin tefsir ilminde örneklerini de sunmuş olmaktadır.

Özetlemek gerekirse dilbilimsel/lügavî tefsir tabiri i'rabu'l-Kur'an tabirinden daha kapsamlı bir anlam içermektedir. Fakat kelimelerin dilsel manaları ve ses bilgisiyle ilgili izahlar i'rabın dışında kalan şeyler değildir. Zirâ ses olmazsa hareke olmaz, hareke olmazsa i'rab olmaz. İ'rab; manaları kavramak, lafızları kendi kuralları içerisinde analiz etmek, doğru okuyuş, telaffuz gücü ve cümlenin ana ve ikincil esaslarını gereği gibi tanıyıp değerlendirmelerde bulunmadır. Bu husus ister klasik dil kitaplarında var olan şekliyle lafzî i'rab ölçüleri içerisinde olsun, isterse daha geniş anlamda dilbilimsel tefsir ayarındaki i'rab olsun sonuçta yalnızca isim olarak değişiklik göstermektedir. Bu noktayı Suyûtî net bir şekilde ifade etmektedir: "İ'rabu'l-Kur'an ilminin faydalarından biri de manayı tanımaktır. Çünkü i'rab manayı netleştirir. Muhatabı konuşanların amaçları üzerinde yoğunlaştırır. Müfessirin bilmesi gereken ilk şey, i'rabını yapmak istediği şeyin, i'rabını yapmadan önce anlamını kavramaktır. Zira i'rab anlamın bir fer'idir."⁹²² İbn Nedîm (ö. 385/995) "meâni'l-Kur'an" bahsinde, "*Meâni'l-Kurân ve Müşkilihi ve Mecâzihi*" başlığıyla yirmibeş kitap ismi saymaktadır. Özellikle hem meâni hem de i'rab kelimelerinin ikisini birden kapsayan kitap isimleri diğerlerine göre daha kabarıktır. Diğerlerine oranla az miktarda garîb ve müşkil kelimeleri içeren kitaplara da rastlarız. Buna Mufaddal b. Selemî'nin (ö. 290/903) "فى معانى القرآن و غريبه ومشكله" "*fi Meâni'l-Kur'an ve Garîbihi ve Müşkilihi*" adlı kitabını örnek verebiliriz.⁹²³ Fuad Sezgin bu konuda şunları söylemektedir: "İkinci asrın ilk yarısında Kur'an'ı sırf dilbilimsel açıdan ele alan kitaplar yazılmıştır. Bu kitaplar diğer tefsir ilimlerine zemin hazırlama vazifesini

⁹²¹ Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, s. 39- 45 ve diğerleri.

⁹²² Suyûtî, *İtkân*, 1: 171.

⁹²³ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 34.

üstlenmişlerdir. Tefsirlerin ortaya çıkışından yarım asır önce ortaya çıkan bu eserler aşağıdaki isimlerle anılmışlardır. ‘garîbu’l-Kur’an’, ‘meâni’l-Kur’an’, ‘müşkili’l-Kur’an’ ve ‘mecâzu’l-Kur’an’. Bu türden kitapların ekseriyeti zayi olmuş, bize ancak iki önemli eser ulaşmıştır. Onlarda Ebû Ubeyde’nin ‘*Mecâzu’l-Kur’an*’ ve Ferrâ’nın ‘*Meâni’l-Kur’an*’ isimli eserleridir.”⁹²⁴ Bu dönemde meâni, i’rab, mecâz, müşkil ve garîb lafızları anlam olarak birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır.

İbn Nedîm (ö. 385/995) Ebû Ubeyde’ye ait “meâni’l-Kur’an”, “garîbu’l-Kur’an”, “mecâzu’l-Kur’an” ve “i’râbu-l-Kur’an” isimleriyle birçok kitap ismi saymaktadır. Fuâd Sezgin Ebû Ubeyde’nin “*Mecâzu’l-Kur’an*” eserine yazdığı mukaddimede bu hususa değinerek şöyle demektedir. “Burada aklımıza şu soru gelmektedir: Ebû Ubeyde acaba bu isim altındaki kitapların hepsini mi yazmıştır yoksa bunlar tek bir kitap olup farklı isimler altında mı zikredilmektedir? Zannediyorum ki Ebû Ubeyde’nin farklı isimlerle zikredilen kitapları sadece ‘*Mecâzu’l-Kur’an*’ isimli eserinden müteşekkildir. Yukarıdaki isimler onun ‘*Mecâz*’ında tahlil ettiği mevzuların isimleridir. Zira o bu kitabında Kur’an’ın anlamlarından söz etmekte, garîblerini tefsir etmekte, bu esnada Kur’an âyetlerinin i’rabını da yaparak ifade üsluplarını izah etmektedir. Kanaatim odur ki, tüm bu kitapların hepsi şu an elimizin altında olan ‘*Mecâzu’l-Kur’an*’ adlı eserdir.” İşte Ebû Ubeyde’nin mecâzla kast ettiği anlam da budur. Belki İbn Nedîm bu kitabı hiç görmemiş, yalnız farklı kimselerden Ebû Ubeyde’ye ait değişik isimler işitmiştir.⁹²⁵ Eserleri incelediğimizde bizde de oluşan kanaat Fuad Sezgin hocayla aynı doğrultuda oluşmuştur. İbn Nedîm’in kitabında bahsettiği Ebû Ubeyd’e ait farklı eserlerin hakikatte tek bir eser olduğu, aynı içerikteki kitaplar incelendiğinde rahatça anlaşılmalıdır.

Arap kelimelerinde var olan garîb ve meâni kitaplarına konu olan lafızların benzerleri Kur’an’ı Kerim’de de mevcuttur. Sahâbe, Peygambere Kur’an’ın anlamlarını ve Kur’an’daki, Arap dilinde benzer formları bulunan lafızları sormaya ihtiyaç hissetmediler.⁹²⁶ Çünkü bu dil ana dilleri olup kendi bağrından çıkmıştı ve bu lafızları günlük yaşamlarında da kullanıyorlardı. Lakin anlamadıkları muarreb lafızlar ve lafızların farklı kabillerdeki kullanımına dayalı müşkil durumları peygambere ve sahâbenin ileri gelen müfessir kimliğiyle tanınmış kişilere sormuşlardır. Bahsi geçen ifadeler farklı lafızlarla anlatılıyorsa da bunlar, i’rabın hazırlayıcısı ve içeriğine dâhil konulardır.

⁹²⁴ Sezgin, *Târihu’t-Turâsi’l-Arabî*, 1: 197.

⁹²⁵ Sezgin, *Tarihi Turâsi’l-Arabî*, 1: 18.

⁹²⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzul-Kur’an*, 1: 8.

Dolayısıyla “meâni’l-Kur’an” kitapları müstakil birer “i’rabu’l-Kur’an” değilseler de onların ele aldıkları konuları, onlardan sonra gelen ve daha kapsamlı tahlil eden eserlerdir. Nitekim “i’rabu’l-Kur’an” eserlerinde manâları kapalı, garîb ve müşkil kelimelerin yapı, mana ve iştikakları incelenir. Meâni kitaplarında olduğu gibi onlarda da, o ölçüde olmazsa dahi gerektiğinde Arap dili ve şiirinden deliller getirilmektedir. Onlar ekseriyetle meâni kitapları gibi Kur’an’ı başlangıcından alarak sırasıyla incelemişlerdir. Her ikisinde de amaç birliği vardır.

Ebû Ubeyde’yi “*Mecâzu’l-Kur’an*” isimli eserini te’lif etmesine iten sebep; *طلعها* "كأنها رؤس الشياطين" âyeti hakkında kendisine yöneltilen bir soru olmuştur.⁹²⁷ O bu soruya “Allah Arab’a kendi kelâmı ölçüsünde konuşmuştur.” diyerek başlayan ve İmriü’l-Kays’ın şiirinden delil getirerek verdiği cevabın beğenilmesi üzerine “bu günden itibaren, öğrenmek isteyenlere, bu ve benzeri üslupta bir kitap yazmaya karar verdim. Basra’ya dönünce de ‘*el-Mecâz*’ ismini verdiğim eserimi yazdım,” diyerek eserini kaleme aldığını belirtmiştir.⁹²⁸

Ferrâ’nın “*Meâni*”sini yazmaya iten etken ise şu olmuştur: Taleberinden Ömer b. Bukeyr Emevî halifesi Me’mun’un veziri Hasan b. Sehl ile beraberken hocası Ferrâ’ya halifenin kendisine sürekli olarak Kur’an’dan sorular sorduğunu bunun için kaynak eserlere ihtiyaç duyduğunu belirten bir mektup yazar. Ferrâ da mektubu okuyunca talebelerini toplayarak gelin size Kur’an hakkında bir kitap yazdırayım diyerek sözleşirler. O gün gelip mescitte biraraya geldiklerinde Ferrâ orada bulunan Kurrâ’dan Allah’ın kitabını okumasını ister, o okudukça Ferrâ açıklar. Neticede Kur’an’ın tümünü bu şekilde açıklar. Ferrâ’nın kitabı bin varaktan müteşekkildi. O güne kadar benzeri yazılmamış olan bu eser ek ilavelere de ihtiyaç duymamaktaydı.⁹²⁹ Ahfeş’de “*Meâni*” isimli eserini Kisâî için yazmıştır. Kisâî Halife Harûn Reşîd’in sohbet arkadaşlığını icra etmekteydi. Halife, veziri Yahya el-Bermeki’nin etkisiyle ona sorular yöneltiyordu. O da cevap vermede ağır davranacak olduğunda azarlanıyor, hemen cevap verdiğinde hataya düşmekten korkuyordu. Neticede bu ve benzer sıkıntılar sebebiyle bunalmış ağlar bir

⁹²⁷ Saffât, 37/ 65.

⁹²⁸ İbn Hallikan, *Vefey’atu’l-A’yân*, 5: 236; Hamevî, Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, 7: 164.

⁹²⁹ İbn Hallikan, *Vefeyatu’l-A’yân*, 6: 178; Mekkî, Ahmed el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ*, s. 269-270.

haldeyken talebesi Ferrâ onu görür. O da kendi talebesi Ahfeş'ten hocasını bu sıkıntıdan kurtaracak “*Meâni'l-Kur'an*” isimli kitabını yazmasını ister.⁹³⁰

Bu örneklerden hareketle meâni eserleri hakkında şunları söyleyebiliriz: Meâni'lerin yazımı, ilim meclislerinde ortaya atılan birtakım sorulara binâen neş'et etmiştir. Bu sorular bazan yalın haldeki lafızlar, bazan terkipler üzerinde, özellikle müşkil lafız ve terkipler üzerinde ortaya çıkıyordu. Şiirlerin muğlak anlamlarını açıklayan ilme nasıl “meâni'ş-şi'r”, hadislerin müphem taraflarını açıklayan ilme “meâni'l-âsar” denilmiştir; Kur'an'ın anlaşılması zor ve açıklanmaya muhtaç bölümlerini izah eden ilme ve bu dalda yazılan eserlere de “meâni'l-Kur'an” denilmiştir. Bu eserler muhdes sorulara cevap verirken zaman ve mekân değişikliği sebebiyle dildeki yabancılaşmanın da önüne geçmişler, Kur'an âyetlerindeki müphemliği ve işkâlleri gidermişlerdir. Bunu gerçekleştirirken de nakle dayalı olarak değil de, İbn Abbâs'ın yaptığı üzere Arabın kelimada gözetdiği usûl ve tanıdığı esaslar doğrultusunda kitâbullâhı tahlil ve değerlendirmelere tabi tutarak âyetleri anlaşılabilir hale getirmeye gayret etmişlerdir. Kur'an üslûbunu dilbilimcilerin müktesebatı ile tahlil eden kitapların zuhuru, dilcilerin sahip oldukları bilgileri bu alanda kullanmalarına, âyetleri dil kuralları için şahit olarak getirmelerine ve kırâat, i'rab, garîb, müphem ve müşkil lafızları açıklayıp yorumlamaya sevk etmiştir. Ama asıl olan halkın anlamı kavramasını sağlamaktı. Lafız ile mana arasındaki mesafe çok büyük olması sebebiyle bu tefsir çeşidine talep çok yoğun bir şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü meâni'l-Kur'an kitaplarının ortaya çıkmasının görünür sebebi sultanların oluşturduğu ilim meclisleriyse de hakikatte bu halkın ihtiyacının bir tezahüründen başka bir şey değildir. Zirâ bu meclislerin müdâvimleri halkın bir parçasıydı. İbn Hallikân'dan nakledeceğimiz şu bilgi bunu ispat etmektedir. Ebû Bureyde şöyle der: “Ferrâ '*Meâni'l-Kur'an*' adlı eserini yazdırmaya başladığı vakit, onu yazmak için etrafına toplanan halkı saymak istedik, sayılarını tesbit edemedik. Sadece toplanmış olan kâdılar saydık, seksen kâdı vardı. İçerisinde kâdı, âlim ve talebelerin yer aldığı büyük bir kalabalık, Ferrâ meâni eserini tamamlayana kadar etrafından ayrılmayıp yazmaya devam ettiler.”⁹³¹ Görüldüğü üzere ihtiyaç, talebi oluşturmuştur. “Meâni'l-Kur'an” kitaplarının yazımına Kur'an'ı doğru okuma ve anlama arzusu sebep teşkil

⁹³⁰ Kaftî, Cemaleddin Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nuhât*, Kahire, 1955, Dâru'l-İlm, 2: 266.

⁹³¹ İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yân*, 6: 178; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, Beyrut, 2001, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, s. 99.

etmiştir. Aynı nedenleri, i'rabu'l-Kur'an eserlerinin te'lif edilmesinde de görmemiz, meâni kitaplarının birer "i'rabu'l-Kur'an" kitabı olduğunu, dolayısıyla her ikisinin dilbilimsel yöntemin tefsir ilminde kullanılmasını ortaya koymaktadır.

Mekkî b. Ebî Talib'in (ö. 437/1045) "*Müşkilü İ'râbu'l-Kur'an*" isimli eserinin mukaddimesinde söyledikleri bu kitaplar arasındaki sebep ve gaye birliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. "Emek çekilen, göz nuru dökülen, akıl yorulan ve ardından koşturulan ilimlerin en üstünü Allâh'ın kitabının ilmi olduğunu gördüm. Kur'an ilimleri talibinin ve doğru okuma sevdalısının birincil görevinin lafızlarını güzel telaffuz ve Kur'an'ın kırâat ve luğatlarını tanımak olduğunu tesbit ettim."⁹³² "Onu okuyan kişinin ihtiyaç duyduğu en önemli şey; Kur'an okurken lahne düşmekten kurtulabilmesi, okuyuşunu düzeltebilmesi, hareketlerin değişmesiyle, değişebilen anlamları kavrayabilmesi, Allah'ın kulları için murad ettiği şeyleri kavraması için i'rabını bilmesi, hareke ve sükûnlar üzerinde tasarrufta bulunabilmesidir. Çünkü i'rab bilmekle anlamların çoğu bilinir. İşkallerin ekseriyyeti çözüme kavuşturulur. Kast edilen hakikat tam anlamıyla kavranır."⁹³³

Verdiğimiz nakillerden anlaşılacağı üzere "i'râbu'l-Kur'an" kitapları meâni kitaplarının bir parçası olup onların devamı niteliğindedirler. Ukberî (ö. 616/1219) "i'rabu'l-Kur'an" kitaplarını eleştirirken i'rabla meâninin iç içe olduğunu da belirtmektedir: "İ'rabu'l-Kur'an konusunda yazılan kitaplar oldukça çoktur. Tertip ve sıra bakımından da oldukça farklıdır. Bunların hacim ve bilgi olarak özet durumunda olanları olduğu gibi, i'raba verdiği yer ve i'rabla meâniyi birbirine karıştırma bakımından tafsilatlı olanları da vardır. Bunların içerisinde hacmi küçük, bilgisi çok olanı zor bulursun."⁹³⁴ Ukberî'nin; "i'raba verdiği yer ve i'rabla meâniyi birbirine karıştırma bakımından tafsilatlı olanları da vardır." şeklindeki serzenişi, bu kitapların yedinci asırda kemale ermemiş olduklarını ve Ukberî'nin zamanına kadar sadece meânileri ilgilendiren bilgileri ihtiva ettiklerini göstermez; aynı zamanda meânî eserlerinin yazımının başlamasıyla son bulmadığını da gösterir.

⁹³² Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Muhammed b. Muhtâr, *Kitabu Tefsiri'l-Müşkil min Ğaribi'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Hatem Salih ed-Dâman), Beyrut, 2010, Müessesetü'r-Risâle, 1: 1-3.

⁹³³ Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e. 1: 2.

⁹³⁴ Ukberî, *İmlâu ma Menne bihi'r-Rahmân min Vucûhi'l-İ'râbi ve'l-Kırâati fi Cem'i'l-Kur'an*, Beyrut, 1979, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1: 3; Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, Şemseddin, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, 2012, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2: 255.

“Meânî'l-Kur'an” eserleri tesbit edebildiğimize göre, Vâsıl b. Atâ ile (ö. 131/738) “i'rabu'l-Kur'an” eserleri ise Ebû Ali Muhammed b. Müstenir Kutrub ile (ö. 206/821) tedvîn edilmeye başlamıştır.⁹³⁵ Ayrıca Kutrub'un “*Meânî'l-Kur'an*” ismiyle bir kitabı olduğu gibi Müberred ve İbn Kûteybe gibi bazı müelliflerin de hem “i'rabu'l-Kur'an”ları hem de “meânî'l-Kur'an”ları vardır. Bu durum bize meânî eserlerinin i'rab eserlerinden önce başlayıp bir asra yakın bir süre onlara zemin hazırladığını, sonra bir yandan “i'rabu'l-Kur'an” eserlerinin meânî eserlerinden aşamalı olarak ayrışırken, “meânî'l-Kur'an” eserlerinin de kendi yollarına devam ettiklerini göstermektedir. Ukberî'nin eleştirel yaklaşımını Sefâkusî'nin (ö. 742/1342) yazdıkları da te'yid etmektedir. Görüldüğü üzere “meânî'l-Kur'an” ve “i'rabu'l-Kur'an” kitapları geniş anlamda dirâyet tefsirleri ve rivayet tefsirlerine yardımcı olma rolünü üstlenirken dilbilimsel tefsir sahasındaki eserlerin de başlangıcını oluşturmuşlardır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Dilbilimsel tarzda ilk malumatlar sahâbeden özellikle de İbn Abbâs'tan gelmektedir. Önceki bölümlerde bu hususa değindik. Tedvîn dönemi başta olmak üzere diğer dönemlerde ilim öğrenme ve nakletme özellikleri dikkate alınacak olursa meânî, i'rab ve mecâz isimli Kur'an temelli eserlerin fikir babasının İbn Abbâs olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. “Meânî'l-Kur'an” kitapları fasîh Arapçayı kullanarak Kur'an'ı anlama sorununu gidermeye çalışmışlardır. İbn Abbâs'da Mesâilu İbn Ezrak ve Ali b. Ebî Talha'nın sahifesi örneğinde olduğu üzere tam da bu işi yapmıştır. İşte bu noktada Müslümanların ibâdetlerini hakkıyla edâ edip etmediklerini belirleyecek olan Kur'an'ın doğru okunuşunu ve anlaşılmasını dilbilimsel yöntemin tefsir ilminde kullanımı yoluyla aşabilme imkânı oluşmaktadır.

Dilbilimsel tefsir çalışmalarının nüvesini oluşturan bu kitaplar dil ağırlıklı olup, âyet ve âyetleri oluşturan kelimelerin anlamlarını kavrayabilmek için İbn Abbâs'ın üslûbu üzere şiir, kabile lehçeleri ve eyyâmu'l-Arab gibi her türlü malzemeyi kullanmışlardır. Her meânî kitabı büyük oranda “i'râbu'l-Kur'an”ken her “i'râbu'l-Kur'an” eserri meânî değildir. Bu iki tür kitap Kur'an ilimlerinin bir nüvesi ve ilk kaynağıdır. Birçok meânî kitabının ismi mana, müşkil, mecâz, garîb, tefsir ve i'rab ismiyle tesmiye edilmiştir. Her iki kitapta şiire, garîbe, i'râba ve kırâate muhteva olarak kendi iç yaklaşımlarında, miktar olarak farklılıklar göstermektedir. Bu kitapların benzer yönleri olduğu gibi farklı yönleri de mevcuttur.

⁹³⁵ Kayapınar, Durmuş Ali, *Meânî'l-Kuran ile İ'rabu'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması*, s. 108.

Kur'an âyetlerinden anlaşılması güç ve kapalı olanların beyan edilmesi zarureti ve insanların bunları anlamaya ihtiyacı tefsir ilmini zorunlu hale getirmiştir. "بالبيّنات والزبير" "Senden önceki peygamberleri Açık mucizeler ve kitaplarla destekledik İnsanlara indirileni açıklaman, düşünüp anlamaları ve inanmaları için sana da bu Kur'an'ı indirdik."⁹³⁶ Kur'an'ı Kerim'in ilk müfessiri Peygamberin (s.a.v) refiki â'lâya yükselmesi akabinde ondan bize kalanlar, vahyin nuzûluna şahit olan ve sebebi nuzûlü bilen sahâbenin içtihatları ve yorumları tefsir ilmini oluşturmuştur. Tefsir sahasında öne çıkan sahabîlerden⁹³⁷ olan Abdullah İbn Abbâs tüm çabasını bu işe hasr etmiştir. Peygamberden ve önde gelen sahâbelerden öğrendikleri, Arapların yaşantısı, dilleri ve Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hristiyanlardan gelen haberler İbn Abbâs tarafından Kur'an âyetlerini tefsir ederken kullanılmıştır. Mekke ehli, Kur'an'a vukûfiyetleriye tanınmaktadır. Bunda da başat rol İbn Abbâs'a aittir. İbn Teymiyye de bunu şöyle anlatmaktadır: " İnsanların tefsir ilminde en bilgilileri Mekke halkıdır. Çünkü onlar Mücâhid, Atâ b. Ebi Rabâh, İbn Abbâs'ın mevlası İkrime, Said b. Cübeyr ve Tavûs gibi daha birçokları İbn Abbâs'ın arkadaşlarıdır."⁹³⁸ İbn Abbâs'ın gayretleri ve tefsir ilmine yatkınlığı tedvîn döneminde tefsir ilmini sadece nakle dayalı olmaktan çıkartıp, sahîh rivayet sınırları içerisinde, Arap lisanını isti'mal eden ilk kişi olmasını sağlamıştır. Bu sözümden dil unsurunu İbn Abbâs'tan daha başkalarının kullanmadığı anlaşılmalıdır. Çünkü Kur'an'ı Kerim lafız ve ibare olarak Arapçadır. İslâm, inzâl edildiği Arap dili haricinde bölgesel bir din değildir. Bu da seçilmiş olan peygamberin konuştuğu dil sebebiyledir. Allah'da (cc) bunu kitabında şu şekilde ifade etmektedir: وما "أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" "(Allah'ın kitabını) onlara beyan etsin diye peygamberleri sadece kendi kavilerinin dilleriyle gönderdik..."⁹³⁹

Vahyin inzalı itibariyle insanlar Kur'an'ın ibare ve lafızlarını anlayabilmek için Arap dilini isti'mal etmişlerdir. Lakin İbn Abbâs bu yönelişi güçlendirmiş ve bir üslup ve metod olarak kullanmıştır. İbn Abbâs döneminde İslama girenlerin çokluğu ve bununla birlikte Arap dilinin bilinmemesi veya az bilinip çok yanlışlara düşülmesi gibi nedenlerle

⁹³⁶ Nahl, 16/ 44, ayrıca bakınız, 16/ 64.

⁹³⁷ Sahâbeden müfessir olanlar çoktur. Lakin onlardan meşhur olanlar on kişidir. Bunlar; dört halife, İbn Mes'ud, İbn Abbâs, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû'l-Musa Eş'arî ve Abdullah İbn Zübeyr'dir. Halifeler arasında en çok rivayette bulunan kişi Ali İbn Ebî Talip'tir. Diğer üçünden gelen rivayetler ise çok azdır. Bunun sebebi bu halifelerin vefatlarının erken olmasıdır. Bu on kişiden müfessir ismini en fazla hak eden İbn Mesud'dan sonra Abdullah İbn Abbâs'tır. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, 2: 161; Suyûtî, *İtkân*, 2: 318.

⁹³⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 34.

⁹³⁹ İbrahim, 14/ 4.

insanlar bu üslûba ihtiyaç duymuşlardır. Şüphesiz ki bu metot rivayet tefsirinin muktazasının üzerine bir ektir ve tefsir ilminin de alanını genişletmektedir. Bu yöneliş nakli esas alan rivayet tefsirini, rivayet ve dirâyet usulünü esas alan nazarî (teorik) rivayet tefsirine nakletmiştir. Özellikle hicrî II. ve III. asırda yaşayan müfessirlerce kullanılan bu yöneliş, rivayet ve dirâyet tefsirini cem eden metodun ortaya çıkışına yataklık etmiştir.⁹⁴⁰

Hicrî II. asırda bu yönelişin en önemli temsilcisi olarak Afrikalı Yahya b. Sellâm et-Temimî (ö. 200/816) karşımıza çıkmaktadır. İbn Hazm onun hakkında şöyle demektedir: “Bir müddet Afrika’da ikamet etmiştir. Onun kaleme aldığı, daha önce bir benzeri olmayan ve Kur’an’ı tefsir ettiği bir kitap hakkında insanlar konuşmaktadırlar.”⁹⁴¹ Tefsirinde üslûbu ise şöyledir: O önce ilgili rivayetleri verip onlardan tercih ettiklerini belirtmektedir. Sonra tercih ettiklerini etimolojik tahlile tabi tutmaktadır. Tefsiri üç büyük ciltten oluşmaktadır. Zeytûniye Üniversitesi Abdaliye Kütüphanesinde, Kayravan Üniversitesi Kütüphanesinde ve bazı özel kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur.⁹⁴²

Bu üslup dilin gramer yönünü ve edebî tahlilleri de içerisine katarak madde madde kapsamını genişletti ve yaygınlaştı. Hatta bu asırda te’lif edilmiş me’ani’l-Kur’an eserleri olmasaydı belâgat unsurları dil unsurunun önüne geçerdi diyebiliriz. Me’ani’l-Kur’an eserlerini özleri itibarıyla Mushaf’ın ibarelerini tefsir etmede birinci dereceden dile dayalı tefsir kitapları olarak kabul etmek durumundayız. Bu aşamada tanınmış bazı âlimler üzerinden dilbilimsel tefsirin gelişimini göstermeye çalışacağız. Bu âlimlerden bazıları İbn Abbâs’ın Kur’an tefsirinde uyguladığı, sahih nakil öncelikli dilsel özelliklere dayalı tefsir üslubunu takip ederken bazıları da dil unsurlarının gelişimine bağlı olarak İbn Abbâs’ın çizgisinden bağımsız davranmışlardır. Fakat her iki cenahta dili kullanmaları bakımından İbn Abbâs’ın temelini atmış olduğu metodu kullanmışlardır diyebiliriz.

4.1. Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822)

Benî Esed veya Benî Munkir kabilelerinin mevlası olan “Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah İbn Manzur Deylemî”nin te’lif ettiği “*Me’ani’l-Kur’an*” isimli eser dil öncelikli tefsirlerdendir. Kûfelilerin imamıdır ve Ferrâ diye tanınmıştır. Nahiv ve

⁹⁴⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirîn*, 1:141.

⁹⁴¹ Cezerî, *Ğâyetu’n-Nihâye fi Tabakâti’l-Kurra*, Kahire, 1924, Mektebetu Bâbi’l-Halebî, 2: 372; Ebû’l-Arap, Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Tabakâtu Ulemâi İfrikîyye* Cezair, 1914, Mektebetu Nizâr ve Şurekâuhu, s. 37-39; Dâvûdî, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, s. 94.

⁹⁴² İbn Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluhu*, Kahire, 1997, Mecmau’l-Buhûsi’l-İslamiyye, s. 28-29.

belâğatta Küfelilerin en bilgililerindendir. Ferrâ'ya Nahiv konusunda emîru'l-mü'minin denilmektedir. Hicrî 207 senesinde vefat etmiştir.⁹⁴³

Ferrâ'nın "*Meâni'l-Kur'an*" isimli kitabı erken dönem çalışmalarından olup bizlere ulaşmış ve dilbilimsel metodu temsil eden en eski kitaplardandır.⁹⁴⁴ O Nahivde Kûfe ekolunu temsil etmektedir. Ferrâ'nın kitabı nahiv öncelikli olsa da Arap dil sanatlarının tümüne değinmiştir. Âyetleri yorumlamada esas olan dili bilmektir. Bu da nahiv kurallarıyla oluşturulmuş cümleler demektir. O Kur'an'ın ibare ve lafızlarının anlamlarını izah ederken tüm ilmî maharetini göstermeye azami gayret göstermekle beraber eseri kavramlar, kıyaslamalar ve dilsel yorumlarla doludur. Böyle olmakla birlikte okuyucu açısından okunup anlaşılması kolay bir eserdir.⁹⁴⁵

Ferrâ kitabında kırâat şekillerine ve bunların delillerine değinmiş, tercihlerde bulunmuş ve tercih sebeplerini belirtmiştir. Aynı şekilde ibarelerin i'râbını ele almış zamirlerin râci oldukları yerleri izah ederek her bir lafızla ilgili olarak çeşitli lehçelerde kullanımlarına geniş yer vermiştir. O tefsire dair rivayetleri de zikrederek Abdullah İbn Abbâs'ın metodunu izlemiştir. Bu metottan ancak dildeki kabul görmüş i'rab ve istişhadları ve farklı lehçeleri incelediği hallerde, kelimelerin iştikaklarını ve kökenlerini ortaya koyma nedeniyle vazgeçmiştir. Ferrâ'nın "*Meâni'l-Kur'an*" isimli kitabında edebî tahliller çok miktarda olup hemen göze çarpmaktadır. Mesela kinaye hakkında konuşurken, gelen âyeti kerimenin tefsirinde şöyle der: *حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم* "Nihâyet oraya geldiklerinde kulakları, gözleri ve derileri işlemiş oldukları şeylere karşı aleyhlerinde şahitlik ederler."⁹⁴⁶ "جلود" (deriler) kelimesiyle burada kinaye yapılmış ve "فروج" (dişilik uzvu) kastedilmiştir.⁹⁴⁷ Bu tefsirin bir benzerini İbn Kuteybe, Mekkî b. Ebî Talib ve Rağıb el-İsfahânî de yapmıştır. Süddî ve daha başkaları da bu görüştedirler.⁹⁴⁸

⁹⁴³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Â'yân*, 2: 228.

⁹⁴⁴ Rufeide, İbrahim, *en-Nahivu ve Kutubu't-Tefsir*, Trablus, 1972, Dâru's-Şa'b, 1: 186.

⁹⁴⁵ Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahiviyyin*, (thk. Muhammed Ziynehem), Beyrut, 1987, Daru'l-Âfâki'l-Arabiyyeti, s. 86; Zübeydî, Ebû Bekr, Muhammed İbnu'l-Hasan b. Abdullah, *Tabakâtu'n-Nahiviyyin ve'l-Luğaviyyin*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 2014, Dâru'l-Meârif, s. 143

⁹⁴⁶ Fussilet, 41/ 20.

⁹⁴⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 425.

⁹⁴⁸ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, s. 389; Mekkî b. Ebî Talib, *Kitabu Tefsiri'l-Müşkil min Ğaribi'l-Kur'ani'l-Azîm*, s. 95; İsfahânî, *Müfredât*, s. 95; Kurtubî tefsirinde müfessirlerin ekseriyetine göre, bunlar uzuvlardan günah işlemeye öne çıkanlardır der ve akabinde الجلود kelimesiyle فروج kastedildiğini belirtir. Süddî'nin de aynı görüşte olduğunu söyler. Taberî, *Tefsir*, 8: 99.

"مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها: Teşbih bahsinde de şu âyet-i kerimeyi inceler: "مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها" "Tevratla sorumlu tutulup ta onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir..."⁹⁴⁹ Allah'ı Teâlâ'nın şu sözünün tefsirinde de mecâza değinir: "بشر الذين كفروا بعذاب أليم" "inkâr edenlere acı veren bir azabı müjdele!"⁹⁵⁰ Ferrâ, Allah'ın (c.c) şu sözünü tefsir ederken istiâreye değinmiştir. "يوم يكشف" "Baldırlar açıldığı gün secdeye davet edilirler de güç yetiremezler."⁹⁵¹ "يكشف عن ساق" (baldırların açılması) İnsanın zor durumunu ifade etmekte kullanılan mecâzî bir ifadedir. Şâirin şu sözünü buna delil getirmiştir: "فى سنة قد" "bir sene çok zorluk/meşakketler zuhur etmişti – kırmızı etlerinden damarları açığa çıkmıştı."⁹⁵² Şöyle de denilmektedir: "قامت الحرب على" "Savaş kızıştı"⁹⁵³ "ساق"

Ferrâ'nın eserini nahiv bakımından inceleyenler oldukça fazla malzeme bulurlar. Hatta şöyle demek mümkündür; "O kitabını kurduğu cümlelerle Kur'an âyetlerinden yola çıkarak nahivsel kökenlerine inmekte ve temsil ettiği Kûfe ekolünü desteklemektedir."⁹⁵⁴ Ferrâ'dan nakledeceğimiz şu cümleler eserindeki nahive dair konulardandır. "Emrin cevabında muzari fiilin cezm edilmesi ceza ve şarta mecâzendir veya teşbih edilerek yapılmıştır. Bu halde fiilin ref veya meczum okunması caiz olabildiği gibi ikisinden birinin vucubiyet üzere gerçekleşmesi de mümkündür. Çünkü fiil şu âyet-i kerimede nekre veya ma'rife bir kelimeden sonra gelmektedir. "ابعث لنا ملكاً نقاتل فى سبيل الله" "bize bir melik gönder savaşalım."⁹⁵⁵ "نقاتل" fiili cezm edilmiştir ve merfu okunması caiz değildir.⁹⁵⁶ "يقاتل" şeklinde ya ile okursan "ملك" kelimesinin sılası olur ve sanki şöyle demiş olursun. "ابعث لنا الذى يقاتل" Eğer emir fiilden sonra, nekire isim ve akabinde fiil geliyorsa bu fiil isme ait bir zamir barındırdığından ismin merfu veya meczum okunması caiz olur.⁹⁵⁷

⁹⁴⁹ Cum'a, 62/ 5.

⁹⁵⁰ Tevbe, 9/ 3.

⁹⁵¹ Kalem, 68/ 42.

⁹⁵² Mekkî b. Ebî Talib, *Müşkil*, s. 103; Taberî, *Tefsir*, 10: 24; Bu yaklaşımın bir benzeri İbn Abbâs, Mücahid, Said b. Cübeyr'den de nakledilmiştir. Bkz. Razî, *Tefsir*, 7: 203; Kurtubî, *Tefsir*, 5:/ 249; İbn Kesîr, *Durru'l-Mensûr*, 5: 255; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 12: 34.

⁹⁵³ Lisânu'l-Arapta geçtiği üzere Arap atasözüdür, İbn Kuteybe *Müşkili'l-Kur'an* isimli eserinde teferruatıyla beyân etmiştir. s. 103-104.

⁹⁵⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 132-133.

⁹⁵⁵ Bakara, 2/ 246.

⁹⁵⁶ Zameşşerî'nin takdir edilen bir hal üzere merfu okuduğu anlatılır. Aynı şekilde isti'naf cümlesi olarak da okuduğu söylenmiştir. Keşşâf, 1: 378.

⁹⁵⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 157.

Ferrâ'nın “*Meâni'l-Kur'an*” isimli eserini kısa bir şekilde tanıdıktan sonra rahatlıkla dilbilimsel alanda yazılmış öncü eserlerden olduğunu söyleyebiliriz. Ferrâ'nın kitabı çağdaşı olup daha önce kaleme alınmış eserlere nazaran nahiv yönü öne geçse de köklü tefsirsel yaklaşımları barındırmaktadır. Eser, sahibinin dilbilimi tefsir alanında kullanmasına öncülüğüne ve gayretine şahitlik etmektedir. Tüm bu çabalar Abdullah İbn Abbâs'ın tefsir ilminde ilk nüvelerini oluşturduğu metodun meyveleridir. İbn Abbâs'ın öğrencileri kabul edebileceğimiz Ferrâ ve Ahfeş'in “*Meâni'l-Kur'an*” isimli kitapları II. asırda bu üslûbu olgunlaştırmıştır.

4.2. Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

Ahfeş'e⁹⁵⁸ gelince onun kitabı, Ebû Ubeyde'nin “*Mecâzu'l-Kur'an*”ı ve Ferrâ'nın “*Meâni'l-Kur'an*”ıyla birlikte Kur'an tetkikleri hususunda kaleme alınmış ilk eserlerden kabul edilir. Bugün hâlâ incelenmeye ve araştırılmaya devam edilmektedirler. Ahfeş eserini Bağdat'ta Kisâî'yle buluşmasından sonra yazmıştır.⁹⁵⁹ Ahfeş'in “*Meâni'l-Kur'an*” isimli kitabını ilmî olarak ele aldığımızda şu konuları ele aldığını görürüz:

Fonetik; Ahfeş Arap lügatındaki sesleri (esvât) bazı âyetler ışığında inceler. Harflerin mahreç ve konumlarını tanımlar. Yakınlık, uzaklık, cehr, hems,⁹⁶⁰ itbak ve infitah sıfatlarını beyân eder. İtbâk ve infitah sıfatlarına konu olan harfler şunlardır: ث , ل , ذ , ص , ط , ل . Ahfeş kitabında Arap lügatıyla alakalı oldukça fazla istifade edilecek bilgiler vermektedir. Ahfeş sesleri; birbirlerine tâbi olmaları, etkileşime girmeleri, lafzın Arap dilinde ve başka dillerdeki konumları ve üslup niteliklerine göre ikame etmiştir.

Arap Kelamı Ahfeş'in kitabının temelini oluşturmaktadır. Çünkü kelam, dilin başka dillerle kıyas edildiği bir araçtır. Kur'an'ı Kerim'de Arap kelamıyla münezzel olduğuna göre sarf, nahiv ve belâğat olarak kavranması ancak Arap kelamının te'lif ve ta'birde üslûbunun ve özelliklerinin bilinmesiyle gerçekleşir.⁹⁶¹ Ahfeş kitabı “*Meâni'l-Kur'an*”ında çeşitli kırâat şekillerini beyân sadedinde Arap lügatının inceliklerine

⁹⁵⁸ Ahfeş Saîd b. Mes'ade el-Belhî el- Mecâsî, tercih edilen görüşe göre hicrî II. Asrın üçüncü çeyreğinde doğmuştur. Vefat tarihinde ihtilaf edilmekle birlikte hicrî 207 senesidir. Bkz. Ebû Tayyib Abdulvahid el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahiviyin*, s. 70.

⁹⁵⁹ Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahiviyin*, s. 70.

⁹⁶⁰ Hems; sözlükte gizlilik anlamındadır. İstılâhî olarak ise harflerin telaffuzu esnasında nefesin akışıdır. Bu ise mahreçlere i'timadın zayıflığı nedeniyledir. Hems harfleri toplam on tanedir. Bunlar: ف , ح , ث , ه , ش . Bu harflerdir. Hems'in zıddı cehr'dir. Sözlükte ilan etmek, duyurmak anlamındadır. İstilahta ise harflerin telaffuzu esnasında mahreçlere i'timadı kuvvetli olması nedeniyle nefes akışının hapsedilmesidir. Cehr harfleri ondokuz tane olup hems harflerinin dışında kalanlardır. Bkz. Menkût, Sâbir Ğanem, *Letâifu'l-Beyân fî Ahkâmi ve Ulûmi'l-Kur'an*, Katar, 1988, Daru's-Sahnûn, s. 255.

⁹⁶¹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 23.

oldukça fazla yer verirken, Kitâbullah'ın anlamını ve dildeki konumları da şerh etmektedir. Arap lügatının (sarf ve Nahiv bakımından) çıkış yerleri incelenirken çokça başvurulan bölge ve kabilelere nadiren yer vermiştir.⁹⁶² Çok rahatlıkla söyleyebiliriz ki Ahfeş Meâni'l-Kur'an isimli kitabıyla günümüz müslümanlarına, Kur'an ve Arap dili araştırmacılarına mükemmel bir kitap bırakmıştır. Kendi döneminde Kırâat, şiir, nesr ve dil bakımından elindeki imkânlarla te'lif ettiği bu eser Arapçanın öğretildiği ve Kur'an-ı Kerim'in tetkik edildiği ilk eserlerden kabul edilmektedir. Kitap dilbilimcilere sarf ve nahivin konularını; akli, mantıksal çıkarım ve felsefi yorumlarla bulandırmadan saf ve duru bir şekilde vermektedir. Bu, hicrî II. Asır ve sonrasında Kur'an-ı Kerim'in dilbilim malzemelerine istinat ederek yarılan Kur'an âyetlerinin tefsiri hususunda İbn Abbâs'ın ilk nüvelerini attığı, Yahya b. Sellâm, Ferrâ ve Ahfeş vb. ulemânın sürdürdüğü bir üsluptur. Ahfeş'in "*Meâni'l-Kur'an*" isimli kitabında bunun şahitlerini çok rahatlıkla görmekteyiz. Meselâ, "فما ربحت تجارتهم" "*ticaretleri kazanç da sağlamadı.*"⁹⁶³ âyetinin tefsirinde "خاب سعيك" "emeğin heba oldu, elbette boşa gitmiş/heba olmuştur",⁹⁶⁴ demektedir.

Hazf üslûbunun bir benzerini şu örneklerde de görmekteyiz. "بل مكر الليل والنهار" "ولكن البر" "*Bilâkis işiniz gece gündüz hile kurmaktı.*"⁹⁶⁵ "مكرفى الليل والنهار" demektir. "... *Bilâkis iyilik, Allah'a... imân eden kimsenin yaptığı iyiliktir.*"⁹⁶⁷ "من أمن بالله" "وكيف تواصل من اصبحت - خلاته كأبي مرحب" "وشر المنايا ميت وسط اهله - كهلك الفتى اسلم الحي حاضره" "Ebî Merhab"⁹⁶⁹ gibi dostluğu olan kimselerle nasıl arkadaşlık ediyorsun."⁹⁷⁰ Bir diğer şâir⁹⁷¹ bu doğrultuda şöyle demektedir. "Ölümlerin en kötüsü aile arasındaki (yatakta) ölümdür. Aynen kavminin ölüme teslim ettiği gencin (yatakta) ölümü gibi."⁹⁷² Bu iki beyitte de üst satırlarda vermiş olduğumuz âyetlerde olduğu gibi hazf yapılmıştır.

⁹⁶² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 29 ve 43.

⁹⁶³ Bakara, 2/ 6.

⁹⁶⁴ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 206.

⁹⁶⁵ Sebe', 34 /33; Tâberî, *Tefsir*, 10: 302

⁹⁶⁶ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr İbn Osman b. Kanber, *el-Kitap*, Kahire, 1991, Mektebetu Bâbi'l-Halebî, 1: 108.

⁹⁶⁷ Bakara, 2/ 177.

⁹⁶⁸ Tam ismi Nâbiğa el-Ca'dî Ebû Leylâ Abdullah b. Kays.

⁹⁶⁹ Uzayan, kısalan bazanda kaybolan gölge gibi dostluğuna güvenilemeyen kişilere verilen lakap.

⁹⁷⁰ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 210.

⁹⁷¹ Tam ismi Hatîetu Cervel b. Evs el-îsî.

⁹⁷² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 211.

Arap kelimasında ihtisar, hazf ve îcâz üslubunun kullanılması Kalamda anlam genişliğini ifade eder. İlk beyitte taklib kuralı işletilmiş, teşbih edâtı sonraki kelimeye alınmıştır. İkinci beyitte ise muzaf hazfedilmiş kelimada îcâz sağlanmıştır. Buna benzer iki Arap sözü de şöyledir: "أكثر أكلِي الخبز ve أكثر الشرب الماء" bu sözlerle kast edilen içme denilince ilk akla gelen içeceğin su olması ve yiyecek denildiğinde ise ilk akla gelenin ekmek olması değildir. Bilâkis şahsın gıdasının çoğunluğunun su ve ekmek olmasıdır. Âyet-i Kerime’de şöyle denilmektedir: "وسئل القرية" “Köye sorun.”⁹⁷³ Bu cümlede de kast edilen köy halkıdır. "واسئل أصحاب العير" dediğimizde de aynı şekilde "واسئل العير" “Kervan sahiplerine sorun” denilmektedir. "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق" “*inkar edenlerin durumu, sadece çobanın hayvanlara bağırmasına benzer...*”⁹⁷⁴ Âyet-i Kerime’nin Allah (c.c) daha iyi bilir açılımı şöyledir: "متلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناقع والمنعوق به" bu söz hazf edilmiş ve bu söze delâlet eden anlam geriye kalmıştır. Şimdi bu âyet hakkında âlimlerimizin görüşlerine bakalım.

Ahfeş bazı kimselerin şöyle dediğini belirtir; “İnkâr edenlerin dua ederken durumlarının misali çobanın sürüdeki hayvanlara bağırması gibidir. Çünkü onların ilahları hayvanlar gibidir, ne işitir ne de aklederler.”⁹⁷⁵ İbn Kuteybe ise şöyle der;⁹⁷⁶ dilbilimcilerden bazıları "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء" âyeti ve benzerlerinde kalb (dönüştürme) olduğunu söylemektedirler. Âyette kelamın zahirine göre çoban "الراعى" kelimesinde teşbîh yapılmıştır. Anlam ise seslenilenlere yani hayvanlara yöneliktir. Kasas sûresindeki şu âyette de durum böyledir. "ما إن مفاتحه لتتوأب" “... Anahtarlarını güçlü/kuvvetli bir topluluk zor taşırdı...”⁹⁷⁷ yani ağır ve sert olup, toplulukla beraber nabzın atması gibi sallanan anahtarlar anlamındadır.

4.3. Ebû Ubeyde M’amer el-Müsennâ (ö. 209/824)

Dilbilimsel tefsirde bâzen beyân ağır basmakta, anlam geri plana düşmektedir. Hicrî ikinci asırda anlamı öteleyip beyânı öne çıkaranların başında “Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî” gelmektedir.⁹⁷⁸ O câhiliye dönemi şiir, savaş ve önemli olaylarında, (Eyyâmu’l-Arap) ve Kur’an’daki garîb kelimeleri bilmede zamanının en bilgililerindendir.⁹⁷⁹ Kaleme aldığı “*Mecâzu’l-Kur’an*” isimli eserinin yazımı hicrî

⁹⁷³ Yûsuf, 12/82.

⁹⁷⁴ Bakara, 2/171.

⁹⁷⁵ Ahfeş, *Meâni’l-Kur’an*, 1: 208.

⁹⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilu Müşkili’l-Kur’an*, s. 198

⁹⁷⁷ Kasas, 28/76.

⁹⁷⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 53.

⁹⁷⁹ Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, 19: 155.

190'lara dayanmaktadır. İbrahim b. İsmail'in "طلعها كأنه رءوس الشياطين" "*Tomurcukları sanki şeytanın başları gibidir*"⁹⁸⁰ âyet-i kerimesinde şüpheyeye düşmesi nedeniyle bu eseri kaleme almıştır. Bu hadise hicrî 188 senesinde Fadl b. Rebî'nin meclisinde Ebû Ubeyde'nin de bulunduğu esnada İbrahim b. İsmail'e sorulan soru üzerine yaşanmıştır.⁹⁸¹ Ebû Ubeyde'de Basra'ya döndüğünde Müfessirlerin âyetler hakkında şüpheyeye düşmelerini önlemek ve yol göstermek nedeniyle "*Mecâzu'l-Kur'an*" isimli eserini yazmıştır.

Ebû Ubeyde'nin "*Mecâzu'l-Kur'an*" isimli kitabı dilbilimin tefsir alanında kullanılmasına yönelik te'lif edilmiş bir eser olarak tanınmaktadır. Ebû Ubeyde eserini yazarken Kur'an'ı anlamada Arapların kelimelerindeki üslûbu takip etmiş, cümleleri nasıl oluşturduklarını incelemiş, biraraya getirdiği malzemeler ışığında da âyetlere anlam vermiştir. Kitabın isminde geçen 'mecâz' kelimesiyle Arapların kelimelerinde kullandığı üsluplar; cümlelerde kullandıkları hazf, zikr, teşbîh, ziyade, takdim te'hir, müfred, cemi' ve daha başka dilsel yolları kasetmiştir.⁹⁸² Lakin Ebû Ubeyde bahsi geçen dilsel özelliklere ilaveten mecâz kelimesine Belağat ilmindeki terim anlamının haricinde, sözlükteki zahir anlamının ötesine geçerek te'vil ve tefsir anlamında da kullanmıştır.⁹⁸³ II. ve III. asırda Mecâz kelimesinin birçok anlamda kullanıldığı bilinen bir husustur. Ebû Ubeyde kelimenin bu anlamını "إذا قيل لهم قولوا لأإله إلا الله يستكبرون" "*onlara Allah'tan başka ilah yoktur denildiğinde böbürlenmektedirler*"⁹⁸⁴ ve "لا فيها غول" "*içerisinde akli gideren, hayal gördürten şeylerde yoktur...*"⁹⁸⁵ âyet-i kerimelerinin tefsirini yaptığı esnada mecâz kelimesini tefsir ve te'vil anlamında kullanmıştır.⁹⁸⁶ Müberred'de (210/825-286/899) Araplara göre "مجاز الطعام" ifadesiyle 'aklı ve bilgisi olmayan kişiler' kastedilmektedir⁹⁸⁷ diyerek bu şekilde mecâz kelimesini akıl ve bilgiyle ilişkilendirmiş, çağdaşı olan Ebû Ubeyde'nin mecâz kelimesine verdiği anlamı tasdik etmiştir.

Mecâz kelimesinin Ebû Ubeyde tarafından te'vil anlamında kullanılması hususunda Kâsımî (ö.1866/1915) tefsirinde şöyle der: "Ebû Ubeyde mecâz kelimesi

⁹⁸⁰ Saffât, 37/65. Âyette geçen طلعها kelimesinin anlamı tomurcuklardır. طلع şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise her sene açmasıdır der. Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'an*, s. 372.

⁹⁸¹ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 19: 152.

⁹⁸² Tifahşî, Şihâbuddin Ahmed, *Nüzhetu'l-Elbâb*, Mısır, 1988, Mektebetu'l-Hancî, s. 141,142,

⁹⁸³ Bkz. Muhammed Halefullah Ahmed, *Mu'cemu'l-Vasîl*, Beyrut, 1996, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2: 147.

⁹⁸⁴ Saffât, 37/35.

⁹⁸⁵ Saffât, 37/47.

⁹⁸⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 2: 347.

⁹⁸⁷ El-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edep*, 1: 14.

hakkında ilk fikir beyân eden kişi olarak anlatılır. Lakin o bundan bahsederken hâkikâtın bir bölümü olarak değil, âyetin mecâzı ve ondan ne ifade edildiğinin gayesini belirtmek için bu kelimeyi kullanmıştır⁹⁸⁸ Bu anlam bazı muhaddislerin de Ebû Ubeyde'nin eseri üzerinden vurguladıkları anlamdır. Sanki o mecâz kelimesi hakkında Araplardan öğrendikleriyle Kur'an tâ'birlerinin tefsirini kasetmektedir. İfade üslupları ve delillerinin, dilbilimsel tanımlar olup ıstılâhî tanımlar olmadığını Ebû Ubeyde tefsirinde uyguladığı metotla bizlere göstermiştir. Örneğin "ولا تمسكوا بعصم الكوافر" "...müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayınız..."⁹⁸⁹ âyetinde geçen عصمه kelimesinin tefsirini yaparken 'ip ve sebep'⁹⁹⁰ anlamını vermiştir. Bu ise katıksız dilbilimsel bir yaklaşımdır. Bu anlama İbn Cerîr et-Tâberî şunu ekler: "bu mü'minlere putperest müşrik kadınlarla nikâh kıyma yasağı ve evli olanlara da boşanma emridir."⁹⁹¹ Ebû Ubeyde'nin "*Mecâzu'l-Kur'an*" kitabını tetkik eden bir kişi kinâye, istiâre ve temsil gibi belâğata dair konularla dolu olduğunu görür. Yazar böylece tefsir ile iştiğal edenlere dilin belâğî yönünün de dilsel kavramının içerisinde olduğuna işaret etmek istemiştir.

4.4. Ebû İshak b. es-Serîyy b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923)

Kur'an tefsirinde dilbilimsel yönelişe katkıda bulunanlardan ve Ebû Ubeyde'nin mecâz kelimesini tefsir/te'vil anlamında kullandığı dikkate alındığında, onun bir devamı niteliğinde olan "*İ'râbu'l-Kur'an ve Meânîhi*" kitabının müellifi Zeccâc'ın⁹⁹² olduğunu (ö. 311/923) görürüz. Müfessirlerin önde gelenleri Zeccâc'dan övgü ve saygıyla bahsetmişlerdir. İbn Âtiyye şöyle der: "Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî dilbilimsel tefsir çalışmalarında öne çıkanlardandır. Her ikisi de kalburüstü şahsiyetlerdir."⁹⁹³

Zeccâc'ın "*İ'râbu'l-Kur'an ve Meânîhi*" isimli kitabı, rivayet esasına dayalı tefsir üslubuyla dilbilimsel üslubu esas alan tefsir metotlarını birleştirmektedir. Geçtiği üzere bu metot Abdullah İbn Abbâs'ın ve Ebû Ubeyde'nin Kur'an âyetlerini tefsir ederken uyguladıkları üsluptur. Zeccâc'ın bu kitabı yazarken maksadı muhtelif yönleriyle Kur'an metnine hizmet edebilmiş olmaktır. Bu hizmeti ifa ederken tefsir ilminde dilin tüm imkânlarını kullanmıştır. Eserinin mukaddimesinde bizlere bu hususta bilgiler vermiştir. "biz mânayla birlikte tefsiri de vermekteyiz. Çünkü Kitâbullâh'ın tebyîni

⁹⁸⁸ Kâsımî, Cemâleddin b. Muhammed b. Said b. Kâsım, *Mehâsinu't-Te'vil*, Beyrut, 1989, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1: 222.

⁹⁸⁹ Mümtehine, 60/10.

⁹⁹⁰ *Ebû Ubeyde, Mecâzu'l-Kur'an*, 2: 257.

⁹⁹¹ Tâberî, *Tefsir*, 10: 71.

⁹⁹² İsmi, Ebû İshâk b. es-Serîyy b. Sehl Zeccâc el-Bağdâdî'dir. Bkz. Humeydi, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1: 47.

⁹⁹³ İbn Âtiyye, *Muharrirül-Vecîz fi Tefsiri Kitâbillâhi'l-Azîz*, 1: 49.

gerekmektedir.”⁹⁹⁴ Âyetleri tahlil ederken iki esas üzerine istinad ederek tefsir yapmaktadır:

1. İ'râb, bununla nass'ın geniş anlamını kasetmektedir. Dile ve nahive ait açıklamalarla nassın ihtiyaç duyduğu tüm anlamlar verilmektedir. Hatta nahivdeki ihtilaflı meselelere girerek dayandıkları delilleri sunmaktadır. Aynı zamanda bu meseleleri incelerken kırâat farklılıklarını belirterek aralarında tercih yapmaktadır.

2. Tefsir, bu bahiste yorumladığı âyetlerle ilgili rivayetleri ve senedleri zikretmeksizin aşvâî bir şekilde bilgiler vermektedir. İlk olarak Kur'an âyetlerini nahiv konularına göre bölümlere ayırır. Biz bunu eserinin bölümlerini isimlendirmesinden anlamaktayız. Şöyle ki; birinci bölüm, Kur'an'ı Kerimde mücmelin izmârı, ikinci bölüm, Kur'an'ı Kerimde muzâf'ın hazfî, üçüncü bölüm, Kur'an'ı Kerimde و, ف, ve ثم harflerinin âtîf olarak kullanılmaları şeklindedir. Zeccâc, Ferrâ'nın “*Meâni'l-Kur'an*” eserinde âyetlerin mushaftaki tertibine gösterdiği özene dikkat etmez. Bilâkis Nahiv konularına mutabık âyetleri mushaftaki sıralamayı önemsemeden o bahsin altında verir. Meselâ âtîf harfleri bahsinde "إياك نعبد وإياك نستعين" âyetinde,⁹⁹⁵ görmüyor musun istiâne ibadetten önce gelmektedir.⁹⁹⁶ Akabinde ise Âraf sûresindeki "وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا" âyetinde⁹⁹⁷ Allah (cc) "الدخول" kelimesinin "حطة" kelimesinden önce gelmesi veya gelmemesini önemsememiştir, der. Zeccâc nassların nahvî tahlilleriyle yetinmemiş bilâkis dilsel araştırmaların tüm alanlarıyla ilgilenmiştir. Meselâ tekrar edilen lafızlarda anlam değişmesi mevzusunu buna örnek verebiliriz. O bu üslubu bulan ilk kişi değildir. Daha önce hicrî 150'de vefat eden Muk'atil b. Süleyman “*el-Vucûh ve'n-Nezâir*” isimli eserinde ve hicrî 200 senesinde vefat eden Yahya b. Sellâm “*et-Tesârif*”⁹⁹⁸ isimli kitabında bu üslubu uygulamıştır.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin kaleme aldıkları eserler Kur'an'ın edebî îcâz yönünü inceleme ve tetkik etmenin önünü açmıştır. Biz bu aşamada nakil önceleyen ulemanın çizgisinden sapan lakin dili ve hususiyetlerini kullanmaları bakımından dilbilimin tefsir alanında uygulandığı çalışmalar nazarıyla bakabileceğimiz âlimler ve eserlerine

⁹⁹⁴ Zeccâc, Ebû İshâk b. es-Serîyy b. Sehl, *İ'râbu'l-Kur'an ve Meânihi*, Beyrut, 2010, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1: 3.

⁹⁹⁵ Fâtiha, 1/4.

⁹⁹⁶ Bkz. Zeccâc, *İ'râbu'l-Kur'an ve Meânihi*, Mukaddime bölümü.

⁹⁹⁷ Âraf, 7/ 161.

⁹⁹⁸ Hicrî II. Asrın önde gelen müfessirlerinden olan Yahya b. Sellâm Tâberî'nin hocası olarak kabul edilir. Bkz. Muhammed Fadl b. Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluhu*, s. 28, 29.

değineceğiz. Vereceğimiz malumatların lügavî tefsir yönelişinin gelişimi ve ulaştığı noktayı kavramamıza katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. Bu âlimler İbn Abbâs'tan direkt etkilenmiştir dememiz zordur. Lakin bu âlimler İbn Abbâs'ın öncülüğünü yaptığı Kur'an kavramlarını ve kelimelerini dile dayalı yorumlama geleneğinin birer temsilcisi konumunda olduklarını unutmamalıyız. Mütakellim ulema olarak tanınan bu kişiler Kur'an lafızlarını te'vil ederken Arap diline hâkimiyetleri ve delillerini bu doğrultuda getirmeleriyle tanınmışlardır. Kullandıkları üslubu da bu vukûfiyetlerine isnat etmişlerdir. Çağdaş ulemâdan Muhammed Fâdl b. Aşûr buna şöyle işaret etmektedir:⁹⁹⁹

“ Kadîm Kelâm mezheplerinin üzerine binâ ettikleri usûl sebebiyle rivayet tefsiriyle aralarında çatışma oluşmuştur. Bu usûl sebebiyle Mutezile mezhebi selefi sünnî mezhepten ayrılmış yeni oluşuma gitmiştir. Mutezile'nin kökeni müteşâbih âyetlerin yorumu mevzusuna dayanmaktadır.” Tâberî dönemi ve öncesi hatta daha sonra gelen ve tefsirde akli yönelişi temsil eden Ebû Hezeyl Allâf, (ö. 235/849-850) Nazzâm,¹⁰⁰⁰ (ö. 231/845) Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 301/916) Şerîf Murtedâ,¹⁰⁰¹ (ö. 436/1051) ve Ebû Müslim İsfehânî¹⁰⁰² (ö. 459/1074) gibilerinin ekseriyeti Mutezîliydi. Bunlar ve benzeri Mutezilî âlimler Arap dili, belâğat ve bazı âyetlerden aldıkları ilhamla muhtelif bilim dallarında cedel etmede oldukça seçkin bir konuma sahip olup bu âyetleri acaip düşüncelere hamletmede de mahirdiler. Biz isimlerini zikrettiğimiz âlimlerden ziyâde Câhız, Rummânî ve bazı kaynak eserlerde mutezilî olarak anılan İbn Kuteybe'yi tezimizde ele alacağız.

4.5. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız (ö. 255/869)

Mütakellim ulemâ özellikle Kur'an'ın belâğî yönlerini, ta'bir ve tasvir ederek Kur'an üslûbunu açıklamaya çalışmışlardır. Âlimler bu uğurda takdire şâyan çaba sarfetmişler fakat genellikle tek bir nas üzerinde durmuşlardır. Kur'an'ın ana parçasını görmemişler, lafız ve mana problemine girmeden nassın güzelliklerine dair sınırlı ve cüz'î

⁹⁹⁹ Aşûr, *et-Tefsir ve Ricâluhu*, s. 64.

¹⁰⁰⁰ Mutezile imamlarından Nazzâm'ın tam ismi; İbrâhim b. Seyyâr b. Hânî el-Basrî'dir. Câhız onun hakkında şöyle der: “ öncekiler şöyle demektedir; ‘ her bin senede eşi benzeri olmayan bir adam gelir.’ Bu söz doğruysa Ebû İshak onlardandır. Bkz. Makrızî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *el-Mevâizu ve'l-İ'tibaru bi Zikri'l-Hutati ve'l-Âsâr*, Beyrut, 1995, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 1: 346.

¹⁰⁰¹ Mûsâ Kâzım sülalesinden olup ismi, Ali İbn Tahir'dir. Alevilerin önde gelenlerindedir. Edebiyat ve Kelâm ilminde kendisini yetiştirmiş öncü bir şahsiyettir. Hicrî 436 senesinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyyâtu'l-Âyân*, 1: 336.

¹⁰⁰² Tam ismi, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Mihrâbzâd 'dır. Edebiyat ve Nahivde üstattır. Yirmi ciltlik bir tefsir yazmış olup Mutezilî'lerin fanatiklerindedir. Hicrî 459'da vefat etmiştir. Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 2: 112.

tahlillerle yetinmişlerdir. Kelâmî temâyülleri, nassa yaklaşımlarını, edebî ve îcâz yönlerini de idrak etmelerini engellemiştir.

Câhız, îcâz ile ilişkili bazı mevzulara “*Nazmu’l-Kur’an*” isimli kitabında değinmiştir.¹⁰⁰³ Bu kitap bizlere ulaşmamıştır. Lakin birçok kaynak bu kitaba değinmiş Kur’an nazmına dair getirdiği analizlerden bahsetmiştir.¹⁰⁰⁴ Câhız’ın bizzat kendisi “*Kitabu’l-Hayavân*” isimli eserinin îcâz bahsinde “Kur’an âyetlerini topladığım bir kitabım vardır” cümlesiyle bu esere değinmektedir.¹⁰⁰⁵ Câhız bu sözüyle edebî temsillerden yani îcâz ve Hazf, zaid ve istiare arasındaki fazileti izah ederken seçip kullandığı âyetleri kasetmektedir. Alah’ın kitabı okunduğunda îcâz ve az miktarda lafızla anlam derinliğini bir araya getirmedeki üstünlüğü hemen fark edilir. Allah zülcelâl’in cennet ehline sunulan şarabı vasfettiği âyeti kerime bu türdendir; “لا يصدعون” “*Bu şaraptan ne başları ağrıtılır, ne de akılları giderilir.*”¹⁰⁰⁶ Bu iki kelime dünyada içilen şarabın tüm kusurlarını bir araya getirmiştir.¹⁰⁰⁷ Aynı şekilde cennet ehlinin yedikleri meyvelerden bahsederken de bu üslup ortaya çıkmaktadır. “لا مقطوعة” “*yasak konulmayan ve tükenmeyen meyveler.*”¹⁰⁰⁸ Bu iki kelime meyve yeme hususunda söylenebilecek tüm sözleri bir araya getirmiştir. İşte bu üslup Arapların cevâmiu’l-kelim şeklinde adlandırdıkları az kelimeyle çok anlam belirtme işidir.

Şimdi Câhız’ın Kur’an ta’birlerini tetkik ederken kullandığı belâğî üsluplardan ‘ilfu’t-ta’bîr’i (ifade yakınlığı) bazı örnekler üzerinden inceleyelim. O şöyle demektedir: “*اصبح*” ve “*غدا*” ifadelerinde anlam, zahiriyle değerlendirilmez. Durum burada ilf/yakınlık üzerinden cereyen eder. Lakin Allah’u Teâlâ’nın şu sözünde durum farklı cereyen etmiştir. “*فاصبح من النادمين*” “*pişmanlardan oldu.*”¹⁰⁰⁹ Bu âyette bilgilendirme haber niteliğinde gelmemiştir. Çünkü öldürme eylemi geceleyin gerçekleşmiştir. Buradaki durum şu âyetteki gibidir. “*ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء*” “*Tekrar savaşmak için bir tarafa çekilme veya diğer bölüğe ulaşip mevzi*” *بغضب من الله*

¹⁰⁰³ Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali İbn İsmail, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîne*, Beyrut, 1990, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyye, s. 225; Şerîf Murteda, Ahmed b. Murtedâ b. el-Mufaddal b. Mansûr, *el-Minyetü ve’l-Emel fi Şerhi’l-Milel ve’n-Nihel*, Beyrut, 1990, Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, s. 29.

¹⁰⁰⁴ Davûdî, *Tabakâtu’l-Müfessirin*, 2: 13; Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr İbnu’t-Tayyib İbn Muhammed b. Cafer b. Kasım, *Îcâzu’l-Kur’an* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, 1997, Dâru’s-Sekafeti’l-İslamiyye ve’l-Arabiyye, s. 31.

¹⁰⁰⁵ Câhız, *Kitabu’l-Hayavân*, 2: 30.

¹⁰⁰⁶ Vâkıa, 56/19.

¹⁰⁰⁷ İbn Kuteybe, *Müşkili’l-Kur’an*, s. 7; Râfîî, Mustafâ Sadık, *Târihu Âdabi’l-Arabî*, Kahire, 1997, Dâru’s-Sekâfeti’l-İslamiyye ve’l-Arabiyye, 2: 152.

¹⁰⁰⁸ Vâkıa, 56/33.

¹⁰⁰⁹ Mâide, 5/31.

tutma durumu dışında, kim öyle bir günde onlara arka çevirirse elbette o Allah'ın ğazabını hak etmiş olarak döner...”¹⁰¹⁰ Şâyet anlam insanların kelâmı kullandıkları adet üzere değilde lafzın zahirine göre gerçekteymiş olsaydı, savaştan geceleyin kaçanlara bir tehdit/azap gerekmezdi. Bu nedenle kelâm, insanların ekseriyetinin çalışma saatlerine uygun olarak gece değilde gündüz esas alınarak kurulmuştur. Gelen âyeti Kerimede aynı üslup üzere nazil olmuştur. "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله." "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiçbir Şey için 'bunu yarın yapacağım,'" deme."¹⁰¹¹ Şâyet anlam, insanların kelâmı kullandıkları adet üzere değilde lafzın zahirine göre gerçekteymiş olsaydı, mesela gecenin başlangıcında derse veya günün tamamında yapacağım deseydi istisna yapmadığı takdirde yeminini bozmuş olmaz, söze muhalif davranmış olmazdı. Yani غد (yarın) isminin geçtiği ifadeler dışında söze muhalif davranmış olmazdı. İbn Abbâs'tan gelen rivayetler incelendiğinde Kur'an ta'birinin üslup özelliklerine dayalı yorumları görmeyiz. O âyetin işaret ettiği ilk anlam üzerine yorumlarını getirmektedir.¹⁰¹² Câhız'ın aralarında bulunduğu mütekellim ulemâ kelâmın hususiyetlerine verdikleri önem ve buna istinaden yaptıkları tefsir ve te'ville İbn Abbâs'tan ayrışmaktadırlar. Lakin mütekellim ulemânın ilahi kelama bu Şekilde yaklaşmış olmalarına ve anlama uğraşlarına, dilbilimsel tefsirin ilerleme ve gelişmesi gözüyle bakabiliriz.

Âyetin te'vilinde ise Şunları söyleyebiliriz. Allah (c.c) kuluna âdetin/geleneğin korunması için inşâallah demeyi gerekli kılarken kendi kelam ve lafzının da kibirli kişilerin sözüne benzemesinin önüne geçmiş olmaktadır. Bu âyette anlam ve amaç lafızda ifade yakınlığı üslûbu üzere cereyan etmekte olup 'Bunu az sonra yapacağım' sözüyle 'Bunu bir sene sonra yapacağım' sözündeki gibi cereyan etmemektedir. "فأصبح من النادمين" "pişmanlardan oldu" âyeti kerimesinde durum içlerinden bir kişinin katil olduğu ve pişmanlık bildiren insanlar topluluğunun durumu Şeklinde de değildir. Oysa durum Allah'ın (c.c) Âdem ve Havva'ya hitap ettiği sözün bir benzeridir. "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا" "من الظالمين" "...Şu ağaca yaklaşmayın! Yaklaştığınız takdirde zalimlerden olursunuz." Bu âyette kastedilen anlam her kim bu yaptığınız işi yaparsa zalimlerden olur, demektir.¹⁰¹³ Anlaşılan Őudur ki bu tarz yaklaşımlar sonucunda ortaya çıkan tartışmalar Kur'anî

¹⁰¹⁰ Enfâl, 8/16.

¹⁰¹¹ Kehf, 18/23.

¹⁰¹² Taberî, *Tefsir*, 7: 568.

¹⁰¹³ Câhız, *Kitabu'l-Hayavân*, 3: 412.

ifadeler üzerinde akla dayalı söyleyiş ifadelerinin tasallutundan kaynaklanmaktadır. Câhız burada 'ta'birlerdeki üslup, ifadelerin yakınlığı kuralı etrafında cereyen etmektedir, akla dayalı söyleyiş ifadelerinde değil,¹⁰¹⁴ diyerek kendi konumunu belirtmektedir.

Câhız, Kur'an'ı Kerim'de bizzat lafızların kendilerinde olsun veya anlamın gerektirdiği yerlerdeki lafızlarda olsun özel bir durum belirtmeksizin ifade yakınlığından bahseder. Câhız bu doğrultuda şu rivayeti yapar; "Ebû Said Abdülkerim İbn Ravh Mekke halkının Şair Muhammed b. Menâzir'e şöyle dediğini anlattı. Siz Basra halkının fasîh luğatla bir yakınlığınız yoktur. Bize göre fesahat denilince akla Mekke halkı gelmektedir. İbn Menâzir şöyle dedi: lakin kullandığımız lafızların ekseriyeti Kur'an'dan alınmadır ve onunla uyumludur. Bizim kullandığımız ve dilediğiniz kelimeyi Kur'an'dakiyle mukayese ettiğinizde bunu rahatlıkla görürsünüz. Mesela siz "قدر" (tencere) kelimesi yerine "برمة" kelimesini kullanıyor ve çoğulunu "برام" şeklinde getiriyorsunuz. Biz ise "قدر" kelimesini kullanıyor ve "قدور" şeklinde çoğul yapıyoruz. Kur'an'da da bizim kullandığımız kelime kullanılmaktadır. "... وجفان كالجوابي وقدور راسيات..."¹⁰¹⁵ "havuzlar kadar (geniş) leğenlerden ve sabit kazanlardan..." Yine siz çatısı olan eve "علية" demek ve çoğulunu "علالي" olarak getiriyorsunuz, biz ise Allah'ın (cc) Kur'an'da kullanıldığı gibi çoğulu "غرف" veya "غرفات" şeklinde olan "غرفة" kelimesini kullanıyoruz. "... وهم في الغرفات "üst üste yapılmış evler"¹⁰¹⁶ "... غرف من فوقها غرف مبنية..." Aynı şekilde Kur'an'dan farklı olarak kullandığımız bir kelime de "الطلع" lafzıdır. Sizin bu kelime yerine kullandığımız "الكافور" ve "الإغريض" kelimeleridir. Biz ise Kur'an'daki lafzın aynısını kullanırız. "ونخل" "salımları sarkmış yemeye hazır hurmalıklar..."¹⁰¹⁸ Câhız der ki, o on kelime saydı fakat ben bunların dışındakilerini kayıt altına almadım.¹⁰¹⁹ Bu metinden anlayacağımız, Kur'an'ın lafızlarının eşanlamlı olarak farklı kullanımları olsa da Kur'an kelimelerin orjinallerinin kullanılmasına özen göstermiştir. Bu hassasiyet Kur'an'da

¹⁰¹⁴ Câhız, Kitabu'l-Hayavan, s. 471.

¹⁰¹⁵ Sebe', 34/ 13. "جوابي" kelimesinin çoğuludur, "جانبی" lafzından gelmiştir. Havuz anlamındadır. Şâirin şu beyti bunu tasdik eder: "على آل المخلق جفنة - كجابية الشيخ العراقي نفهق." "Muhallak ailesinin leğenleri vardır - Iraklı Şeyh'in dolu Havuzu gibi." "قدور راسيات" büyüklüğünden dolayı yerinde bırakılan, taşınamayan sabit kazanlar anlamındadır. Bkz. İbn Kuteybe, Ğaribu'l-Kur'an, s. 354; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, 18: 140; Taberî, Tefsir, 9: 49.

¹⁰¹⁶ Zümer, 39/20.

¹⁰¹⁷ Sebe', 34/37.

¹⁰¹⁸ Zümer, 29/148; "طلعها هضيم" kabuğun açılıp yarılmadan önceki halidir. Burada olgunlaşmış daha kabuğundan ayrılmadan önceki durum kastedilmiştir. İbn Kuteybe, Ğaribu'l-Kur'an, s. 319.

¹⁰¹⁹ Câhız, el-Beyânu ve't-Tebyîn, Kahire, 1967, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1: 18-19.

geçen lafızların bir aslının var olduğunu göstermektedir. Mesela Câhız , قدر/برمة, غرفة/عليّة, geçen lafızların bir aslının var olduğunu göstermektedir. Mesela Câhız , قدر/برمة, غرفة/عليّة, ...إغريض/طلع... benzeri kelimelerden , قدر, غرفة, طلع lafızlarını seçmiş ve kullanmıştır. Câhız birçoklarının yapmış olduğu edebî tasvirlerle şahit getirmelerine de Kur'an'dan örnekler vererek itiraz etmektedir.¹⁰²⁰

Câhız Kur'an nazmını incelerken takip ettiği edebî üslup bakımından, öncü şahsiyetlerden kabul edilir. Çünkü ondan sonra gelen herkes, kitaplarından alıntılar yapmış ve görüşlerinden istifade etmiştir. Cahız'ın âyetlerin bağlamalarını dikkate alarak söyledikleri ve getirdiği yorumlar İbn Abbâs'ın ahkâm âyetlerinden istinbat etmede kullandığı işaretin, nassın ve ibarenin delaleti kunularına benzemektedir. Lakin Câhız dilin bu özelliklerini dil ve edebiyatta ağırlıklı kullanmış, Kur'an'ın îcâz ve i'câzını ortaya koymaya çalışmıştır. Câhız'ın geliştirdiği ilfu't-ta'bir yaklaşımında bu amaca matuftur.

4.6. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889)

İbn Kuteybe (213/276) kaleme aldığı Kur'an tefsirine dair eserlerle Câhız'dan sonra¹⁰²¹ gelmektedir. O tefsir, hadis, fıkıh, lügat, belâğât ve kelâm öğrenimi görmüştür. Belâğâtta da Câhız'ın etkisinde kalmıştır.¹⁰²²

İbn Kuteybe farklı kültürleri tanımış ve öğrenmiştir. Biz İbn Kuteybe'nin farklı kültürlerle vâkıf olduğunu, Ebû'l-Âlâ el Mearrî 'nin (973/1057) bildirdiği üzere, kaleme aldığı altmışbeş adet eserinden biliyoruz. Eserlerine örnek teşkil etmesi bakımından ve bizim de konumuzu ilgilendirmesi sebebiyle “*Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*” ve “*Tefsiru Garibi'l-Kur'an*” kitaplarını birbirlerinin tamamlayıcısı olarak kısaca tanıyalım. İbn Kuteybe'nin “*Tefsiru Garibu'l-Kur'an*” isimli kitabı Kendi eseri olan “*Müşkili'l-Kur'an*” isimli eserinin mütemmimidir.¹⁰²³ Kitabın uzun olmasının önüne geçmek için “*Garibu'l-Kur'an*” adlı eserini ayrıca kaleme almıştır. İbn Kuteybe eserini tasnif ederken birçok âlimin fikirlerinden istifâde etmiştir. İbn Kuteybe'nin Kur'an incelemelerine dair en önemli eseri “*Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*” isimli eseridir. Bu eser Kur'an kelimeleriyle mahdut sözlük olarak değerlendirilebileceği gibi dilbilimsel tefsir çalışmalarından da kabul edilebilir. İbn Kuteybe ince kavrayış ve idrak gerektiren âyetler hakkında gerekli

¹⁰²⁰ Câhız, *Kitabu'l-Hayavân*, 3: 9.

¹⁰²¹ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe b. Müslim Mervezî Fars kökenli olup Merv'de ikamet etmiştir. Halife Me'mun'un son dönemlerinde dünyaya gözlerini açmıştır. Tarihçiler hangi şehirde doğduğunu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Sum'ânî Bağdad derken İbn Nedîm, İbn Enbârî ve İbnü'l-Esîr Kûfe de doğduğunu söylerler. Gerçek olan şu ki o dönemler bir kültür merkezi olan Bağdad ta yetişmiştir. Dâvûdî, *Tabâkatu'l-Müfessirîn*, 2: 245; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 121.

¹⁰²² Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Kahire, 1997, Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitabi, 1: 402.

¹⁰²³ İbn Kuteybe, *Müškili'l-Kur'an*, s. 25.

malumatlara sahip olmayan kişilere verdiği cevaplardan oluşturarak kaleme aldığı kitaplarına yapılan reddiyelerden sarfi nazar edip Allah'ın kitabına yaklaşımını, amacını ve kavrayışını bizlere gösterecek verilere bakmamız yerinde olacaktır. Âyetlere yaklaşımındaki ölçüyü ise ilmi kapasitesi, tahkik ehli olması ve Arap edebiyatı üslup ve sanatlarına vukufiyeti belirlemektedir.

Allah (c.c) Arap lisanını vesair lügâtlardan ayrı bir yere koymuştur. Arap dili ve edebiyatına diğer milletlere verilmeyen beyân ve alan genişliği bahşedilmiştir... İbn Kuteybe daha sonra kelimelerin yapısı, cümlelerin i'rabı ve lafız ile anlam arasındaki farklarda Arapların yaklaşımını ele almıştır. Şiire değinmiş ve Arapların yaşamında şiirin rolünü anlatmıştır. O şöyle der: "Allah (c.c) Arap dilinin mevkisini kitabında zikrederek belirlemiştir. Bu lisanı Kur'an ilimlerine emanetçi yapmış, edebiyatına muhafız kılmıştır. Arap diline müteallık haberlerini de dîvân şekline büründürmüştür. Aynı şekilde zamana miras kalmayacak ve senelerin geçmesiyle de son bulmayacak Arapların soy kütüğü bu dil ile tescil edilmiştir."¹⁰²⁴ İbn Kuteybe ilerleyen sayfalarda Arap diline ait edebi tasvirler vererek şöyle demektedir: "Arapların Kelamında mecâzlar ve anlamları bulunmaktadır. Söz söylemenin üslup ve kökenleri vardır. İstiâre, temsil, kalb, takdim, te'hir, hazf, tekrar, ihfâ, izhar, ta'rîz, fesâhat, kinâye, îzâh, tekil ve çoğul şahsa hitap, umum lafızla hâsî, hâs lafızla umumu kasdetmek gibi... Dilsel unsurları da barındırmaktadır."¹⁰²⁵ Daha sonra İbn Kuteybe Kur'an'ı Kerim'in tüm bu üsluplara haiz olarak nazil olduğunu belirtmektedir. O îcâz, hazf gibi özellikleri nedeniyle Kur'an'ın başka dillere tercüme edilemeyeşi üzerinden Allah kelamının mucize oluşuna vurgu yapar. Kur'an, İncilin Süryaniceden Habeş diline ve Rumcaya veya Tevrat ve Zebûr'un Arapçaya tercüme edildiği gibi yabancı dile tercüme edilemeyeceğini belirtir. Ona göre Acem dillerinin mecâz konusunda Araplar kadar gelişmemiş olması bu hususun nedenidir. Mesela gelen âyet hakkında şöyle der: "وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء..." "*Bir ulusun hainlik yapmasından korkarsan, sen de onlara (aralarında bulunan ahdi) eşit düzeyde bozduğunu kendilerine bildir...*"¹⁰²⁶ âyetini tercüme etmek istediğinde lafızların oluşturduğu anlamı tam olarak veremezsin. Ancak Arap dilindeki incelikleri açığa vurman, hazf ve pekiştirmeleri belirtmekle tercüme edebilirsin ki bu da îcâz ve fesâhâtin ortadan kalkmasına neden olacaktır. Şu âyette benzer şekildedir. "وضربنا على آذانهم فى

¹⁰²⁴ İbn Kuteybe, *Müşkili'l-Kur'an*, s. 78.

¹⁰²⁵ İbn Kuteybe, *Müşkili'l-Kur'an*, s. 79.

¹⁰²⁶ Enfâl, 8/ 58.

"الكهف سنين عددا" "Biz o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk. (uykuya daldırdık)"¹⁰²⁷ Âyeti lafızıyla aynen tercüme etmeye kalkıştığında çevirisini yaptığın dile nakledilemediğini görürsün. Nice yıllar uyuttuk şeklinde ifade etmeye kalkıştığında ise lafzî tercüme yapmayıp anlamsal tercüme etmiş olursun.¹⁰²⁸

İbn Kuteybe kitabına, Kur'an'a saldıran, şüphe oluşturma gayretinde olanların ithamlarını vererek başlamaktadır. Ele Aldığı ilk mevzuda, Kur'an'da lahn iddialarına ve buradan yola çıkarak âyetler arasında tenâkuz ve ihtilaf bulunduğunu iddia edenlere cevap verdiği, kırâat farklılıkları konusudur. Bundan sonra İbn Kuteybe, o kimselerin müteşâbih hakkında söylediklerini övmektedir. Bu son mevzuda tanımlama sadedinde şunları söylemektedir. تشابه kelimesi kök anlam itibariyle, lafzın zahiren iki farklı anlama gelmesidir. Örneğin, "إشْتَبِهَ عَلَيَّ الْأَمْرَ" denildiğinde 'hemen hemen başkalarıyla ayırt edemeyeceğin bir durumu/işi' ifade etmiş olursun. Yine hak ile batılı karıştırdığında da "شَبِهْتَ عَلَيَّ" dersin. 'Anlaması zor ve kapalı her şeye' de "مُتَشَابِهًا" denilir. Lafızda anlamı seçemiyorsan, ayırt edemiyorsan o lafız bir yönden başkasıyla benzeşiyor demektir. Müşkil müteşâbih bu şekildedir. Müteşâbih kelimesinin müşkil lafızıyla vasıflanmasının sebebi başka bir olgunun şekline bürünmüş olmasından dolayıdır. Anlam kapalılığı sebebiyle başkasıyla karıştırıldığı ve anlama zorluğu olduğu için beyâna ihtiyaç duymaktadır. Birilerinin Kur'an nazımının bozukluğu olarak iddia ettiği müşkil lafzın yorumu işte budur.¹⁰²⁹

İbn Kuteybe, daha sonra yorumcuların ekseriyetinin hata ettiğini düşündüğü mecâz ve bölümlerine geçmektedir. Ona göre insanların gruplara ayrılması ve ekollerin oluşması bu sebeptedir. Kendisi sınırları çizilmiş net bir yol izlemektedir. O ilk olarak Allah'ın kitabındaki mecâzları vermekte sonrada âyetlerle benzeri bir konumda olan şiir, Arap lügatı ve insanların kelimelerinde kullandıkları mecâz örnekleriyle desteklemektedir. Bu doğrultuda bir topluluk, "فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكِبَكَ" "seni istediği şekilde birleştiren"¹⁰³⁰ âyetinde geçen رَكِبَكَ kelimesini tenâsuh (reenkarnasyon) şeklinde te'vil etmektedirler. Lakin burada Allâh (c.c) belli bir insana hitap etmemektedir bilâkis tüm insanlara hitap etmektedir. Bu âyetin barındırdığı üslûbun benzeri şu âyette de mevcuttur. "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ" "Ey insan! Elbette sen rabbine yönelik

¹⁰²⁷ Kehf, 18/ 11.

¹⁰²⁸ Daha fazla örnekler için müellifin Müşkili'l-Kur'an isimli eserine bakınız. s. 79.

¹⁰²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s.101-103.

¹⁰³⁰ İnfîtâr, 82/ 8.

"يا أيها Bir kimsenin, ¹⁰³¹büyük çabalar içerisinde ve sen rabbinle karşılaşacaksın. "Ey Adam" veya "كلّم هذا الرجل" "sizin hepiniz bu adamdır" demesi gibi umum kastedilmiştir. Âyette ise insanların fiziki özellikleri, çirkin veya güzel olmaları, beyaz, siyah veya kızıl olmaları gibi hususiyetler belirtilmektedir. Şu âyetler de bunu göstermektedir: "ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم..." ¹⁰³²"O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır..." ¹⁰³³"... ikiniz (yer ve gök) isteyerek veya istemeyerekte olsa geliniz. İkisi de 'isteyerek geldik' dediler." Allâh (c.c) bu âyette, olmayan bir varlığa hitap etmektedir. Allâh Subhânehu ve Teâlâ, Arapların kelimelerinde bu üslûbu kullanmalarından ötürü mevcut olmayan bir şeye hitap etmiştir. Şairin devesini hikâye ettiği şu beyit buna örnektir:

"تقول إذا درأت لها وضيني - أهذا دينه أبدا وديني؟ أكلّ الدهر حل وارتحال؟ - أما يبقى عليّ ولا يقيني؟"

"Kişi yolculuk için devenin yularını bağladığında deve şöyle der: bu onun kaderi mi? hayır! Kesinlikle benim kaderim.

Ömrün tamamı sefer ve ikamet midir? (Zaman) beni yolculuk meşakkatından korumaz mı?"¹⁰³⁴

Bu beyitte hakikatte deve konuşmamaktadır. Lakin deve sahibi onun çabasını, bitkinliğini ve usanmışlığını görünce empâti yaparak konuşmaktadır. Benzer bir beyitte şöyledir: "شكا إليّ جملي طول السرى" ¹⁰³⁵"Devem bana gece boyunca şikâyette bulundu." Yine burada deve dile gelmemekte fakat halini gören sahibi deve konuşuyormuş gibi hikâye etmektedir.¹⁰³⁶

İbn Kuteybe edebî çözümlerine istiâre bölümünden başlamakta ters istiâreyle devam etmektedir. Bu iki konudan sonra sırasıyla şu mevzuları işlemektedir; hazf, ihtisar, sözün tekrarı ve sözdeki ziyâdelik, kinâye, tâ'riz, lafzın zâhirinin anlama muhalefeti. Bu mevzulardan sonra kitabın en önemli mevzusu olan, "*Kur'an'da Nazmın Transformasyonuna ve Bozukluğuna Neden Olan Harflerin Te'vili*" problemini ele alır.

¹⁰³¹ İnşikâk, 84/ 6. Bkz. İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-Kur'an*, s. 1005 ve sonrası.

¹⁰³² Rum, 30/ 22.

¹⁰³³ Fussilet, 41/ 11.

¹⁰³⁴ Beyit Mus kib el-Abdi'nin yazdığı kasideden iktibastır. Bkz. Mufaddal b. Muhammed, İbn Ya'la b. Sâlim ed-Dabî, *Mufaddaliyyât*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselam Muhammed Harun), Kahire, 2012, Dâru'l-Meârif, s. 292.

¹⁰³⁵ Murtedâ, Şerif Ali, İbnu'l-Hüseyn el-Alevî, *Emâliye'l-Murteda*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire, 2014, Mektebetu Bâbi'l-Halebî, 1: 72.

¹⁰³⁶ İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-Kur'an*, s. 106-108.

Bu meseleyi harufu mukattaa çerçevesinde değerlendirir ve âlimlerin konuya yaklaşımını, yorumlarını ve ihtilaflarını izah eder. Akâbinde müşkil lafızları ele alarak sûre sûre tesbitlerde bulunarak te'villerini yapar. Burada İbn Kuteybe yalnızca kendisinin ele aldığı ve incelediği “*Muhtelif Anlamlar için Tek Lafız*” mevzusuna girer. O burada Kur'an'da aynı yapıda olup anlamları farklı lafızları incelemektedir. Konunun akabinde *لدى, لوما, لولا, لوما, لاجرم, تعال, هلم, رويدا, لدن* benzeri ‘*Ġayrı Munsarif Fiillerle Karıştırılan Manâ Harflerinin Tefsiri*’ şeklinde isimlendirdiği konuyu işler. Son olarak bâzı sıfat haflerinin diğeri bir kısmının yerine geçmesi mevzusunu ele alır.¹⁰³⁷

Özetle, “*Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*” isimli kitap, te'lif edilme sebebi farklı olsa da dilbilimsel tefsir ilmine dair yazılmış eserlerden kabul edilmektedir. Çünkü bu eserler Kur'an'ı Kerim'in edebî yönünü ve inzal olduğu dil sahiblerinin lisanı doğru kullanmalarının yol göstericiliğinde îcâz şekillerini ele almaktadır. Kur'an'ın edebî yönünü ele alan eserlerin kapsamı o kadar geniş ki tüm konularını ele almak herkes için mümkün olmamaktadır. Şüphesizki İbn Kuteybe, açıkça belirtmemiş olsa da bu alanda kendisinden önce yazılmış olan eserlerden istifade etmiştir.

Bu sözlerimizden İbn Kuteybe'nin kitabında bu alanda yeni bir şeyler kaleme almadığı anlaşılmalıdır. Bilâkis o eserinde daha önceden ele alınmamış kayda değer konuları da ele almaktadır. O kitabında tahlil ettiği Kur'an nazmındaki edebî îcâz şekilleri mevzusunu kitabına alması bakımından, edebî tefsirin gelişmesinde Câhız ile kendisinden sonra gelen Rummânî, Hattâbî, Bâkılânî ve daha başkaları arasında bir dönüm noktası olmuştur. Sonra İbn Kuteybe Kur'an'ı Kerim'de mecâz türlerinin tertibinde ve ayrıntılarını vermede de öncü bir şahsiyet kabul edilmektedir. İbn Kuteybe şiiri, Arap lehçelerini Kur'an'ın garîb lafızlarını açıklamada ve yorumlamada selefi İbn Abbâs'ın yolunu/metodunu izlemiştir. Döneminin anlama problemleri ve insanların Kur'an'a yaklaşımındaki farklılıklar sebebiyle “îcâzu'l-Kur'an” ve “i'câzu'l-Kur'an” problemlerine eğilmiş ve muarızlarına cevaplar vermiştir. Garîb lafızların açıklanmasında sahâbe ve tabînden gelen sahih rivayetleri öne çıkartması bakımından da İbn Abbâs ile benzeşmektedir. Son olarak İbn Kuteybe asrının Allah'ın kitabını anlama ve yorumlama

¹⁰³⁷ Bunlar harfî cerler olup başına geldikleri isime sıfat olmaktadır. Örneğin, *فى جلسى فى الدار* dediğinde harfî cerri evin ikamet/oturma mekânı olduğuna delâlet etmektedir. Bu durumda harfî cer kendisinden önce marife kelime bulunması sebebiyle sıfat olmaktadır. Suyûtî, *Hem'u'l-Hevami' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Kahire, 2010, Mektebetu't-Tevfikiyeye, 2: 19.

problemlerine eğilmiş bu hususlarda yeni bir şey icat etmek yerine selefin yolunu izleyerek çözümler sunmuştur diyebiliriz.

4.7. İbn Abdullah Ebû'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994)

Dilbilimsel tefsir çalışmalarına katkıda bulunanlardan bir diğer kişi “Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah Ebû'l-Hasan er-Rummânî”dir.”¹⁰³⁸ Rummânî, çağdaşı olan Zeccâc, (ö.311/923) İbn Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi öncü şahsiyetlerle görüşmüş ve onlardan ilim tahsil etmiştir.¹⁰³⁹ Rummânî'nin yüze yakın eseri vardır. *El-Ekvân, el-Ma'lûm ve'l-Meçhûl, el-Esmâu ve's-Sıfâtü, Kitâbu't-Tefsir, Şerhu Usûli İbn Serrâc ve Şerhu Sibeveyhi'nin* eserlerinden tanınmış olanlarıdır.¹⁰⁴⁰ Muhtelif ilim dallarında kendini yetiştirmiş olan Rummânî, tefsir, kırâat, fıkıh, edebiyat ve nahiv dallarında tanınmıştır. Onun tüm bu alanlarda eserleri mevcuttur.¹⁰⁴¹

Rummânî'nin “i'câzu'l-Kur'an” alanında kaleme aldığı eserin adı “*en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'an*”dır. Muhammed Ahmed Halefullah ve Zağlûl Selâm'ın tahkikleriyle “*Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*” ismiyle basılmıştır. Bu kitapta Kur'an'ın i'câz yönüyle ilişkili birçok mevzu ele alınmaktadır. Sarfe mevzusu ve belağat ilmine yönelik propagandaların yaygınlaşmasıyla muhalefeti terk etmek, Gelecekle ilgili durumlardan *haber verme*, Arap keliminde sıkça kullanılan deyimler ve şiir beyitlerindeki dokuyu incelediği “*Geleneğin İptali*” konuları bu mevzulardan bazılarıdır. Rummânî belağatta Arapların üslûbunu takip eder, her mucizeyi benzer durumlarla mukayese ederek Kur'an'ın i'câzının açığa çıkacağını belirtir. Çünkü geleneğin dışına çıkıldığı takdirde oluşan muhalefetten îcâd/buluş meydana gelir.¹⁰⁴² Rummânî'nin bu doğrultuda yazdıkları kendinden önce kaleme alınanların hemen hemen bir benzeridir lakin o belağata dair meseleleri incelerken farklı bir üslup kullanmaktadır.

Rummânî belağatı, en yüksek tabaka, en alt tabaka ve ikisi arasında bulunan tabaka olmak üzere üç aşamada ele alarak bunların tümünün Kur'an belağatı olduğunu belirtir. Bunun dışında kalanları ise vesair belağatçıların isti'mal ettikleri sıradan edebî konular olduğunu söyler. Rummânîye göre belağat anlamın kavranılması değildir. Anlam, akıcı ve duru bir şekilde konuşan kişiyle, kelimeleri zor ve özensiz bir şekilde konuşan iki kişi

¹⁰³⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-Â'yân*, 1: 331.

¹⁰³⁹ Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1: 420.

¹⁰⁴⁰ Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuâ fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhhât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Sayda, 2010, Mektebetu'l-Asriyye, 1: 344.

¹⁰⁴¹ Kafî, *İnbâu'r-Ruvvât*, 2: 294; Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1: 430.

¹⁰⁴² Rummânî, Hattâbî, Cürçânî, *Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Halefullâh ve Zağlûl Selâm) Kâhire, 1976, Dâru'l-Meârif, s. 69.

arasında meydana gelir. Yine belağat lafzın anlam üzerindeki tasarrufu da değildir. Lafzî mana hoşla gitmeyen hastalıklı bir durumdur. Belağat ise anlamın en güzel lafızlarla kalbe inmesidir. Bunun en yücesi ise Kur'an belağatıdır.¹⁰⁴³

Bu hususiyetleri söyledikten sonra Rummânî îcâz ve örneklerine geçer. İcâzı şöyle tarif eder; "Az lafızla ifade etmek mümkün olduğu takdirde anlam ihmal edilmeksizin sözü uzatmamaktır. Çünkü az lafız îcâzdır."¹⁰⁴⁴ Ona göre îcâz iki kısımdır.

1. Hafz İcâzı; (إيجاز الحذف) kelamın muhtevâsından veya başka bir hal karinesinden istifade etmek maksadıyla kelimenin düşürülmesidir. Rummânî bu duruma şu âyeti örnek getirir ve yorumlar; "وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا..." "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise gruplar halinde cennete gönderilirler..."¹⁰⁴⁵ Sanki şöyle denilmektedir: eksiklik ve çirkinliğin olmadığı ebedi nimetleri elde etmişlerdir. Bu ve benzer yerlerde hafz, açık ve net konuşmaktan daha belîğdir. Çünkü kişi tasavvur edebildiği her şeyi düşünebilmektedir. Beyânın içerdığı cevabı zikr etse bile durum değişmeyecektir.¹⁰⁴⁶

2. Kasr İcâzı; (إيجاز القصر) bu tür îcâz, uygun olan ve olmayan konuların bilinmesi bakımından hafz ile yapılan îcâzdan daha kapalıdır. Rummânî bu türe şu âyeti örnek getirmektedir. "ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب..." "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır..."¹⁰⁴⁷ İnsanlar, Arap atasözünde geçmekte olan "القتل أنفى للقتل" 'cinâyet öldürmelerin en berbatıdır' sözünden daha veciz ve belîğ olduğunu belirtirler. Âyet-i Kerîmeyle bu söz arasında hem belağat hem de îcâz bakımından dört fark vardır.

1. Âyet manâ bakımından daha fazla fayda vermektedir. Âyette kısas zikredilerek adalet vurgulanmaktayken atasözünde bu husus mevcut değildir. Yine hayat/yaşam zikredilerek istenilen amaç açıklanmaktadır. Son olarakta Allah'ın (c.c.) hükmünden korkulması ve rağbet edilmesi birlikte vurgulanmaktadır.

2. Âyet ibâre olarak en veciz şekilde söylenmiştir. Burada birbirinin benzeri olan iki söz mukayese edildiğinde âyet-i kerîme on harften oluşurken atasözünün ondört harften oluştuğu görülür. Bu durumda kavli şerifin daha veciz olduğunu, net bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹⁰⁴³ Rummânî, *Selase Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, s. 70.

¹⁰⁴⁴ Rummânî, a.g.e. s. 70.

¹⁰⁴⁵ Zümer, 39/ 73.

¹⁰⁴⁶ Rummânî, *Selase Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, s. 70.

¹⁰⁴⁷ Bakara, 2/ 179.

3. *Âyet-i Kerîme cümle tekrarıyla oluşacak külfetten uzaktır.* Âyetin tekrarı meşakket oluşturmazken "أَلْقِلْ أَنْفَى لِلْقَتْلِ" atasözü tekrar edildiğinde var olan meşakket devam etmektedir. Âyetin tekrarının daha belîğ olduğu böylelikle açığa çıkmaktadır. Tekrarın bu durumda meşakket oluşturmaması belağatta en ileri seviyeden bir kusurdur.

4. *Âyet birbirine mükemmel derecede uyumlu harflerden oluşmaktadır.* Uyumlu harflerden oluşan güzellik hislerle idrak edilmekte ve lafızda var olmaktadır. Bu da lâm harfinden sonra hemzenin gelmesi ve hemzenin lâm harfine uzaklığı gibi durumlardır. Zikrettiğimiz hususların bir araya gelmesi sebebiyle, bu ve benzeri atasözleri kaliteli belîğ lafızlar olsalar dahi Kur'an lafzı daha belîğ ve daha güzel bir lafızdır.

Bu izahlardan sonra Rummânî, teşbihi tanımlayıp bölümlere ayırmakta¹⁰⁴⁸ teşbih üsluplarının birbirlerine üstünlüğüne ve ediplerin bunları açığa çıkarmalarına değinmektedir. Teşbih hislerin vuku bulmadığı şeylerde gerçekleşmektedir der. İmân ve âyette belirtilen serâp gibi "واللذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء...¹⁰⁴⁹" *İnkâr edenlere gelince, onların amelleri serâp gibidir ki susayan onu su zanneder...* "إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زحرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس..." *Dünya yaşamının örneği gökten indirdiğimiz su gibidir ki insanların ve hayvanların gıdalarından olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde büyür, gelişir ve birbirine karışır. Nihâyetinde yeryüzü ziynetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde güç sahibi olduklarını düşündükleri esnada bir gece veya gündüz ona emrimiz ulaşır da onu sanki dün yerinde değilmiş gibi kökünden koparılmış bir hale dönüştürürüz...* "âyetinde¹⁰⁵⁰ olduğu üzere Müşebbeh ve Müşebbeh bih zikredilmeyerek dünya hayatının zînetlerinde teşbihler yapılmaktadır. Burada bahçede canlılık ve güzelliklerde amaca ulaşıldıktan sonra ani bir helak gerçekleşmektedir. Bu durum insanların duyu organlarına hitap etmektedir. Sonra duyu organlarının kavrayamayacağı bir yöne hitap çekilmektedir ki bu da cennettir. Âyette¹⁰⁵¹ şöyle geçer: "وجنة عرضها" "وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين"

¹⁰⁴⁸ Rummânî, *Selase Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, s. 80 ve takip eden sayfalar.

¹⁰⁴⁹ Nûr, 24/39.

¹⁰⁵⁰ Yûnus, 10/24.

¹⁰⁵¹ Âl-i İmrân, 3/133.

Teşbih ve kısımlarını örnekleriyle birlikte zikrettikten sonra Rummânî teşbihin başka bir şekli olan istiâre ve kısımlarına geçer. Aynı metodu takip ederek Kur'an'da mevcut istiârelerin güzelliğinden, tasvirin hoşluğundan, îcâz'ın gerçekleşmesinden, lafızların seçiminden, cümlelerinin mükemmelliğinden ve cümlelerin özenle bina edildiği teşbihlerden bahseder.

Özetle Rummânî dil ve beyân ehlidir. O mushafın âyetlerinde oldukça çok bulunan beyânları vermedeki ustalığıyla, insan zihninin sınırlarını zorlayan beyân şekillerini ortaya çıkartmasıyla, âyet gövdelerindeki edebî i'câzın tasvirinde ve bunları kolay ve anlaşılır bir üslupla delillendirmesiyle belirginleşmektedir. İbn Abbâs müfessir ve fakih kişiliğinin yanında sahabe içerisinde Arapçayı en iyi bilenlerden biridir. Biz bunu peygamberin vefatından sonra oluşturduğu ilim meclislerinden biliyoruz. Bu ilim meclislerinden bazıları sadece Arap dili ve edebiyatını öğretme ve anlamaya yönelikti.¹⁰⁵² Abdullah İbn Abbâs'ın bu özelliğini düşündüğümüzde Rummani için onun açtığı yoldan ilerlemiştir diyebiliriz.

5. Dilbilimsel Tefsir Zaviyesinden İbn Abbâs'ın Tefsir Metodu

Müfessirler eserlerini kendi ihtisas ve gayelerine göre şekillendirmişlerdir.¹⁰⁵³ Bu durumla ilişkili olarakta ilim ve düşünce çevrelerinin özelliklerine göre tefsir ilminde farklı yönelişler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵⁴ Dilbilimsel tefsir metodu, Kur'an'ı tefsir ederken dilbilimin alt dallarının tümüne veya yalnızca biri üzerinde durarak var olan meseleleri çözüme kavuşturmayı gaye edinen yorumları ve bu yorumlama şeklini benimseyen müfessirlere işaret etmektedir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirlerde sarf nahiv, iştikak ve kelimelerin anlamları gibi konuların açıklanması öne çıkmaktadır.¹⁰⁵⁵ Dilbilimsel metod ile Kur'an'ın indirildiği dil olması nedeniyle Arapça ile alakalı meseleler çerçevesinde oluşan ve Kur'an'ı Arap dilbilimi bağlamında izah etmeye çalışan tefsir uğraşları da kastedilmektedir.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (thk. Ömer Abdusselam Tedmurî), Beyrut, 1997, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3: 68.

¹⁰⁵³ Hülî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni bir Metod*, (trcm. Mevlüt Güngör), Ankara, 2001, Kur'an Kitaplığı, s. 72-73.

¹⁰⁵⁴ Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, s. 97.

¹⁰⁵⁵ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsiru'l-Lugâvi li'l-Kur'an'i'l-Kerim*, Riyad, 2001, Dâru İbnu'l-Cevzî, s. 128-134.

¹⁰⁵⁶ Aydın, Davut, *Tefsir Tarihi Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, İst. 2004, Işık Yayınları, s. 113.

Metot asıl itibariyle Fransızca bir kelime olup Arapçada "نهج-نهجا" fiiliyle karşılanır. Anlamı doğru, açık ve bilinen yol anlamındadır.¹⁰⁵⁷ Ekol kelimesi ise yine Fransızca asıllı olmakla birlikte Arapçada 'medrese'¹⁰⁵⁸ dilimizde ise Fransızca asıllarından dönüştürülerek elde edilmiş okul/ekol¹⁰⁵⁹ kelimeleriyle karşılanmaktadır. İstilahi anlamı ise "Herhangi bir ilim ve sanat dalında farklı nitelik ve özellikleri barındıran metot veya akım"¹⁰⁶⁰ demektir. Bir bilim dalının ekol olmasından söz edebilmek için belli bir fikir ya da davranış etrafında birleşen bir topluluğa ait olması gerekmektedir.¹⁰⁶¹ Dolayısıyla tek bir kişinin veya farklı coğrafyalarda ve bölgelerdeki münferid kişilerin benzer metodu takip etmeleri ekol oluşturmaz. Metot bir amacı gerçekleştirmek için kullanılan bir araçtır. Her ilim adamının kullandığı bir metot vardır. Hedefine ulaşmada bu metodu kullanır. Bir bilim dalında belirli bir metodun kullanılması o ilim dalında hedefe ulaşmasını sağlayabilir lakin kullanılan bu aletin ekol olmasını gerektirmez. Dil bir bilim dalı olarak ilim dünyasında yerini almıştır. Lakin Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için alet olma özelliğini kendisinde barındırmaktadır. Onun bu özelliğini tefsir ilminde ekol olarak tanımlamak ilmi geleneğin sınırlarını zorlamak olacaktır kanaatindeyiz.

Bir ilim dalı birdenbire oluşmamıştır ve buna bağlı olarak bir üslubun oluşması da belirli aşamalardan geçerek oluşur. Bu bağlamda dilbilimsel çalışmalar ve tefsir ilmiyle ilişkisi hemen oluşmamıştır diyebiliriz. Tefsir ve dilbilimle ilişkilendirebileceğimiz müstakil eserlerin kökenlerinden bahsetmek de mümkündür. Bu noktada ilk çalışmalar Kur'an minvalinde gerçekleştiğinden ötürü Kur'an'ı anlama ve doğru anlamlandırmada da kullanılmış olduğunu belirtmek gerekir. Zeccâc, Ahfeş, Sibeveyhi ve İbnu'l-Enbarî gibi dil âlimleri te'lif ettikleri eserlerde dile dair meseleleri Kur'an'ı esas alarak incelemişler ve bu şekilde Arap dilinin gramerine katkı bulunmuşlardır. Dil kaideleri oluşturulurken Kur'an âyetleri delil olarak kullanılmıştır. Kur'an'ı Kerim'in belirleyicilik özelliği, isimlerini zikrettiğimiz âlimlerin ve benzerlerinin tarihsel süreçte dilbilimci özellikleri dikkate alındığında bu eserlerin bir tefsir çalışmasından ziyade dil çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Sonra bu eserler

¹⁰⁵⁷ Enis, İbrahim, *Mu'cemu'l-Vasît*, 2: 498.

¹⁰⁵⁸ Enis İbrahim, a.g.e. 1: 280.

¹⁰⁵⁹ TDK, *Türkçe Sözlük*, s. 1494.

¹⁰⁶⁰ Bkz. TDK. *Türkçe Sözlük*, s. 612.

¹⁰⁶¹ Kayacık, Ahmet, Bağdat okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri, İst. 2004, Üniversite Kitapevi, s. 22.

özellikle garîbu'l-Kur'an çalışmalarına özel amaçla hazırlanmış kapsamı sınırlı sözlük olarak ta değerlendirilebilirler. Çünkü bu kitaplar Arap dilinde var olan ama Mushafta geçen kelimeler ve anlamlarıyla ilgilenmişlerdir. Dilbilimsel tefsir olarak kabul edilen diğer bazı eserler ise dil felsefesi ve edebiyatından hareketle Kur'an'ı değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Lakin dirâyet, rivayet tefsirleri gibi bir ekol olarak kabul edilmiş tefsir metotlarının tümü dil ve dilin özelliklerinden istifade etmişler ve eserlerinde kullanmışlardır. Dilbilimsel tefsir olarak kabul edilen bu eserler Kur'an'ın lafızlarıyla ilişkili olmaları nedeniyle tefsir olarak değerlendirilebilir, diğer yönleriyle de dilbilim ve alt kategorileriyle alakalı olmaları bakımından dilsel çalışmalar nazarıyla da değerlendirilebilirler. Bu söylediklerimizi açarak temellendirmeye çalışacağız.

Zerkeşi "*el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*" isimli eserinde, Suyûtî "*el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*" isimli eserinde Kur'an tefsirini, "hakkında rivayet olan ve olmayan olmak üzere iki bölüme ayırmaktadırlar. Hakkında rivayet bulunanları, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden gelenler olarak izah ederlerken, hakkında rivayet bulunmayan konularla alakalı olarak Ragıb el-İsfahânî'yi örnek olarak verdikten sonra lafızların müfred haldeki manalarına ve bağlamlarına göre kullanımları dikkate alınarak tefsir edilmeleri gerektiğini ifade ederler."¹⁰⁶² Bu iki değerli âlimin bu hususta söyledikleri dirâyet tefsir eklünü işaret etmesi bakımından önem arzetmektedir. Ayrıca Suyûtî eserinin "*Tabakâtu'l-Müfessirîn*" başlıklı bölümünde sahabe ve tâbiînin önde gelen müfessirlerini zikrederek bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Suyûtî daha sonra, sahabe ve tâbiî dönemi müfessirlerin görüşlerini derleyen, tasnif eden âlimlerden bir kısmının isimlerini zikreder. Bir sonraki aşamada ise Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin tefsirlerine işaret ederek "rivayetlerin senetleriyle birlikte zikredildiği ve isnadların hazfedilerek, görüşlerin sahiplerine nispet edilmeden nakledildiği ve sahih olanla olmayanın birbirine karıştığı iki aşamadan" bahseder. Suyûtî'nin buraya kadar söyledikleri ana hatlarıyla tefsir ilminin ilk dönem gelişim aşamasıyla ilgili bilgilerdir.¹⁰⁶³ Suyûtî'nin bu bilgilerden sonra Kur'an'ın farklı metotlarla tefsiri edilmesiyle ilgili olarak söylediği "Daha sonra çeşitli ilimlerde maharetli âlimler tefsirler telif etmiştir. Bu âlimlerden her biri, tefsirlerinde, hâkim oldukları ilimleri öne çıkarmışlardır"¹⁰⁶⁴ ifadesi tefsirdeki ekolleşmeyi göstermesi açısından önemlidir. Suyûtî bu aşamada çeşitli alanlarda uzman

¹⁰⁶² Zerkeşi, *Burhan*, 2: 172; Suyûtî, *İtkân*, 2: 216-217.

¹⁰⁶³ Suyûtî, *İtkân*, 2: 227-235.

¹⁰⁶⁴ Suyûtî, *İtkân*, 2: 235.

âlimlerin kendi alanlarıyla ilgili olarak ve Kur'an'ın belirleyici özelliği nedeniyle kendi biraşlarında âyetleri kullanmalarına örnekler verir. Dilbilime Zeccâc ve Ebû Hayyân'ı, Salebi'yi kıssalar üzerinden tarih anlatımına ve Kurtubî'yi fikhî meseleler ile ilgilenen fakih müfessirler olarak örnek getirir.¹⁰⁶⁵ Daha sonraki dönemlerde âlimlerin uzmanlık alanlarına göre Kur'an'a yaklaşımlarına göre bu biraşlar yaygınlaşıp mensuplarının artması gibi nedenlerle konularına atıf edilerek ekol olarak isimlendirilmişlerdir. Lakin bir ekol olarak dilbilimsel/lügavî tefsir ekol yaklaşımı asrımıza ait bir hususiyettir.

İbn Haldun da Suyûtî'nin söylediklerinin bir benzerini dil ile alakalı olarak söylemiştir. O şöyle demektedir: "...Daha sonra, kelimelerin anlamları, irabın hükümleri ve belağatla ilgili hususlar birer müstakil ilim haline geldi ve bu alanlarda eserler telif edildi. Dil ve belağat başlangıçta Arapların herhangi bir nakle ya da kitaba ihtiyaç duymadan sahip oldukları bir meleke iken, zamanla bu meleke yok oldu; dil ve belağatla ilgili bilgiler dil âlimlerinin eserlerinden tahsil edilmeye baslandı. Allah'ın kitabı Arapların dili ve onların belağati üzere indirilmesi nedeniyle Kur'an tefsirinde de bu eserlere ihtiyaç duyuldu."¹⁰⁶⁶ İbn Haldûn bu durum tesbitini yaptıktan sonra tefsir ilminin ikiye ayrıldığını belirtir. Birinin rivayet kaynaklı nasih mensuh, sebab-i nüzul ve âyetlerin gayelerinin bilinmesi gibi seleften gelen bilgilere dayanan ve sadece sahabe ve tabiînden gelen nakiller ile bilinebilen tefsir, diğlerinin ise âyetin üslup ve amacına uygun kavranabilmesi için dil, irab ve belağatin bilinmesiyle yapılan tefsir olduğunu söyler.¹⁰⁶⁷ İbn Haldûn'un bu söyledikleri dirâyet tefsir metodunu işâret etmektedir. Yoksa sırf dile dayalı tefsir metoduna delalet etmemektedir.

İsmail Cerrahoğlu Ferrâ'nın "*Meâni'l-Kur'an*" adlı eserinde Kur'an'ı Kerimin her âyetinin tefsir edilmediğini, bir âyetin bir veya âyetin birkaç kelimesinin sarf ve nahiv açısından izah ettiğini söyleyerek şu yorumu yapar: "Daha doğrusu bu eser, lügat ve nahiv yönünden kelimeler için bir tefsirdir. Bütün âyetler sıra ile tefsir edilmediği gibi, tefsir ettiği âyetlerin de tümü üzerinde değil, bazı cümleleri üzerinde durur. Bu eserin önemi daha ziyade lügat ve nahive yöneliktir"¹⁰⁶⁸ Tarihsel süreç, Kur'an'ın belirleyiciliği ve vermiş olduğumuz bilgiler ışığında kendi savımızı tekrar ederek İbn Abbâs'ın Tefsirdeki

¹⁰⁶⁵ Suyûtî, *İtkân*, 2: 236-237.

¹⁰⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 786.

¹⁰⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 788.

¹⁰⁶⁸ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara, 1963, Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 128.

metodunun sırf dilbilimsel bir metot olmadığını söyleyebiliriz. Müstakil anlamda sırf dile dayalı bir tefsir ekolünden de söz etmemizin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Lakin dirâyet ve rivayet gibi kendilerini bir metot/ekol kabul ettirmiş her tefsir üslubu dili anlamada bir metot olarak Kur'an tefsirinde kullanmıştır. Tarihi süreçte “meâni'l-Kur'an”, “i'rabu'l-Kur'an” ve “mecâzu'l-Kur'an” isimleri altında yapılan çalışmalar esas itibarıyla dilbilim çalışmaları olup dilin gramer yapısını oluştururken Kur'an'ın belirleyici özelliği nedeniyle mushafın âyetleri kullanılmıştır. Bu husus bu eserlerin birer tefsir çalışması olarak algılanmasına neden olurken ilerleyen zamanlarda dilbilimsel tefsir ekolü oluşturma gayretlerine de mesnet oluşturulmak istenmiştir.

Kur'an tefsirini gaye edinmiş kitapları dışarıda tuttuğumuzda dilbilim alanında kaleme alınmış eserlerde Kur'an'ı anlama ile ilişkili yöntem çalışmaları mevcuttur. Biz bu bilgilere bazen mucemlerde bazan ezdâd kitaplarında rastlarız. Bu doğrultuda Câhız şöyle der: “Arap dilinde özlü sözler, bir kelimededen türeyen lafızlar (istikak), fiillerin binaları (çatıları) ve benzeri özellikler mevcuttur... Ayrıca bir sözü söyleyenin maksadını ve lafzın anlamını ortaya koyan sözün söyleniş mekânı ve şartları mevzubahistir. Belirli şartlara göre söylenen bir söz değişik bir yerde ve şartta kullanıldığında farklı anlamlara gelebilir. İşte bütün bunları bilmeyen Kitab'ı, peygamberin sözlerini, özlü sözleri, delil ve örnek olarak kullanılan lafızları doğru şekilde anlayıp yorumlayamaz.”¹⁰⁶⁹ İbn Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/866) ise şöyle demektedir: “Arap dilinde zıt anlamlı (ezdâd) kelimelerin ve tersyüz (maklub) edilmiş lafızların varlığı beni bu eseri yazmaya yönlendirmiştir.”¹⁰⁷⁰ Ebû Hâtim tefsir ve Kur'an ilimleri hakkında çalışmalar yapmış olmasına rağmen dilbilimci kimliği önde gelen bir şahsiyettir. Kanaatimizce o dil üzerine yaptığı çalışmalarda Kur'an'ı Kerim'in hâkim belirleyici olması nedeniyle diğer bilim dallarında da gördüğümüz üzere örneklerini Kur'an üzerinden vermiştir. Nitekim üstte Ebû Hâtim er-Razi'den yaptığımız alıntının devamında “zan lafzı Kur'an'da ‘katiyet’ ve ‘şüphe’ manasında, ‘reca’ lafzı da ‘korku’ ve ‘ümit’ anlamında kullanılmaktadır. Bu husus Arap dilinin bir özelliğidir”¹⁰⁷¹ demektedir ve amacını belirtmektedir. Abdullah İbn Abbâs'ın dilci özelliğini dikkate alırsak Ebû Hatim Sicistânî'in yaptığının farklı bir şey olmadığı daha bir netlik kazanacaktır.

¹⁰⁶⁹ Câhız, Kitâbu'l-Hayevân, 1: 153-154.

¹⁰⁷⁰ Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Maklub lafzuhi min Kelâmi'l-Arab ve'l-Müzal an Cihetihi ve'l-Ezdâd*, (thk. August Haffner), Beyrut, 1913, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, s 76.

¹⁰⁷¹ Ebû Hâtim es-Sicistânî, a.g.e. s. 76.

Kur'an'ın Arapça olması ve bu dilin özelliklerini kullanarak insanlara mesajını iletmesi sebebiyle dil tefsir ilişkisi girift bir hale gelmiştir. Kur'an'ı anlamak için dili bilmek kaçınılmazı mümkün olmayan bir durumdur. Bu nokta dikkate alınarak düşünöldüğünde dil üzerine yapılmış çalışmalar olan meâni'l-Kur'an, i'rabu'l-Kur'an ve mecâzu'l Kur'an eserleri bir yönüyle de tefsir kitaplarıdır. Nihâyetinde bu eserler Arap dili özelliklerini Kur'an'da geçen kavramlar üzerinden incelemişlerdir.

“Dilbilimsel Tefsir Ekölü” ifadesi ile “Kur'an'ı tefsir ederken umumiyetle dilbilimin alt dallarına ya da bu alt dallardan herhangi birine ağırlık veren, bu alandaki sorunları aşmayı hedefleyen yaklaşım ve bu yaklaşımı tercih eden müfessirler kastedilmektedir.”¹⁰⁷² Dilbilimsel tefsir ekolünden ne kastedildiğini belirttikten sonra ekölün oluşabilmesinin belli bir süreç boyunca gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu veriler çerçevesinde dil, ekol, metot lafızlarını ele alıp tarihi süreçte İbn Abbâs'ta dâhil olmak üzere dili ve unsurlarını tefsirde kullanmış olmaları ve dilbilimsel tefsir çalışmaları olarak görölen eserlerin dilin gramer, belağat yönünün teşkil ettirilmesine matuf olmaları dilbilimsel tefsiri bir ekol olarak görmemize engel teşkil etmektedir. İbn Abbâs'ın Kur'an'ı tefsir ederken kullandığı üslup sahih rivayetlere müstenit ve içtihadı dayalıdır. Bu durum İbn Abbâs'ın tefsirini Dirâyet Tefsir Ekölüne daha yakın yapmaktadır. Son olarak dilbilimsel tefsir ekölünün varlığından ziyade dilbilimsel metodun tefsir ilminde kullanılması sözkonusudur diyebiliriz.

¹⁰⁷² MüSaid b. Süleyman, et-Tefsiru'l-Luğâvî, s. 128-134.

SONUÇ

Kur'an Arap diliyle nazil olmuştur. Bu sebeple Kur'an-ı Kerimi tefsir ederken Arap dilinden vazgeçmek mümkün değildir. Arap dilini bilmeden Kur'an'ı yorumlamaya kalkanlar onun lafızlarını olması gereken yerden başka yerlere te'vil edecek ve yorumlayacaktır. Kur'an'ı anlamak için ümmî Arapların uhdesinde olanlara yani Arap dili ve kurallarına tabi olmak gereklidir. Arapların yaşamlarındaki genel geçer kuralları Kur'an'ı tefsir ve te'vil etmede görmezden gelmek bizleri yanlış neticelere ulaştıracaktır. Ortada geçerli belli bir uygulama yoksa bu durumda da bilinen, tanınan Arap dili ve edebiyatı esaslarından uzak durmak doğru olmaz.

Dilbilimsel tefsirin kökenlerini vahyin nüzul dönemine oradan da sahâbe dönemine götürebiliriz. Abdullah İbn Abbâs bu üslubun öncülerindedir ve bu akımın esaslarını oluşturan kişidir. Dilbilimin tefsir ilminde kullanımı İslam dinini kabul eden ve Kureyş lahçesinden farklı lehçelerle bu dili konuşan kabilelerin ve milletlerin Kur'an'ı anlama ihtiyaçlarına binaen başlayıp adım adım ilerlemiş, günbegün kapsamını genişletmiştir. Kur'an kavramlarının maksadına uygun olarak yorumlanması ve muhtelif lehçelerde geçen bu kavramların Allah'ın muradının dışında yorumlanmasının önüne geçme arzusu ve Arap olmayan ulusların İslama girmesiyle onlara İslam dinini öğretme gayesi, dilbilimsel izahların tefsir ilminde kullanılmasının sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahâbe-i Kirâm Peygamberden öğrendikleri Kur'an'ı dil yardımıyla anlama ve kavrama çabasını her geçen gün üzerine ekleyip geliştirmişlerdir. İlimin büyük çoğunluğunu sahâbeden alan İbn Abbâs bu yöntemi özellikle Hz. Ömer'in kurduğu muhtelif meclislerde görerek öğrenmiştir. Tefsir alanında yapılmış ilk çalışmalar dilbilimsel/lügavî şeklinde olmuştur. Sahâbenin önde gelen müfessirlerinden olan İbn Abbâs dilin ve belagatının tedris edildiği ilim halkaları oluşturmuştur. Bu meclislerde Arapça ve Edebiyatı yoğun bir şekilde öğretmiş ve bu iki unsuru özellikle Kur'an tefsirinde de kullanmıştır. İbn Abbâs ve daha sonra gelen müfessirler Kur'an'da geçen lafız ve terimlerin anlamlarını tesbit etmek için cahiliye dönemi şiiri ve belagatına başvurmuşlardır. Resulullâh'ın (s.a.v) "*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve te'vili öğret.*" duasıyla ilmine şahitlik ettiği İbn Abbâs, çok yönlü bilgisiyle müfessir olarak anılmayı hak eden en önemli sahabîdir. Hicrî birinci asrın ortalarından itibaren sahâbe olsun, başkaları olsun herkes Kur'an'ı Kerîm'in tefsirinde İbn Abbâs'ın geniş ilmine, şaşırtıcı yeteneğine ve ilmî mevhibesine boyun eğmiş, onun bu hususta hakkını teslim etmişlerdir.

İbn Abbâs Kur'an'ı tefsir ederken metodunu oluşturan bazı unsurlarla bağ kurmuştur. Bunlar; sebab-i nuzûl bilgisi, mübhemâtu'l-Kur'an bilgisi, lafızların anlamını ve cümlelerin sırrını kavramada dili kullanması ve cahiliye dönemi şiiiridir. İbn Abbâs özellikle garîbu'l-Kur'an hususunda şiiire başvurmasıyla tanınmaktadır. O vahye şahit olanların azaldığı, dilin tabiatının zayıfladığı ve Arabın Acemle karıştığı dönemlere değin yaşamıştır. İbn Abbâs Kur'an'ın mübhemleri hususunda peygamberden gelen bir hadis yoksa döneminin tarih bilgisine başvurmuştur. Bu hususta genellikle çağının tarih bilgileri, cahiliye dönemi ve muhtelif milletlerden özellikle de Yahudi ve Hristiyanlardan gelen haberleri Kur'an ile ters düşmediği sürece tefsirinde kullanmıştır. İbn Abbâs'ın edebiyat bilgisi Kur'an dilini tahlil etmede en büyük yardımcısı olmuştur. O bu sayede zıt anlamlı lafızların manalarını hemen izah edebilmiştir. Mesela, *وفى ذالك بلاء من ربكم...* âyetinde geçen *بلاء* kelimesini nimet şeklinde izah eder. Bu anlamlandırma lafzın Kur'an'da geçtiği yerlerin tamamına mutabık bir anlam vermedir. O Kur'an'ı Kerîm'de geçen tüm garîb lafızları şerh ve tefsir edebilecek bir bilgi ve birikime sahiptir.

Kur'an'ın tefsirinde dilbilimsel yöneliş İbn Abbâs'ın mirası olarak kabul edilmektedir. Çünkü o, ilk olarak tefsir ilmini rivayet sahasından çıkartıp sahîh rivayetlere muğayir olmamak kaydıyla dilin özelliklerine de dikkat ederek, dilbilimsel alana yerleştirmiştir. İbn Abbâs'ın Mücâhid, İkrime ve Said b. Cübeyr gibi talabeleri hicri birinci asır boyunca bu üslûbun takipçileri olmuşlardır. Tefsir ilminde bizlere gelen haberlerin çatışması durumunda İbn Abbâs'ın görüşü önceliklidir. Çünkü İbn Abbâs hadis, fıkıh, te'vil, ferâiz, Arapça ile ilgili oluşturduğu ilim meclisleriyle ma'ruf tek başına bir ümmettir. O "*hibru'l-ümme ve tercümânu'l-Kur'an*" vasıflarını tam anlamıyla hak etmiş bir şahsiyettir. Tefsirde en zayıf sened Süddî es-Sağîr tarikidir. Bundan sonra gelen zayıf tarik ise munkatı' olarak bizlere ulaşan Dahhâk b. Muzâhim'den gelen tariktir. Çünkü bu şahıs İbn Abbâs ile karşılaşmamıştır. Tefsirde ceyyid tarikle bize ulaşan senetler şunlardır:

a. "*Ali b. Ebî Talha el-Haşimî tariki.*" Buhârî İbn Abbâs'tan ta'liken yaptığı rivayetlerde bu tarike itimat etmektedir.

b. "*Kays'ın Atâ b. es-Sâib'ten onunda Said b. Cübeyr'den gelen tariki.*" Bu tarik Şeyheyn'in sıhhat şartlarını taşımaktadır. Hâkim en-Nîsâburî'de (ö. 405/1014) Müstedrekinde bu şartlara sahip bazı hadisleri tahrir etmiştir.

c. “İbn İshâk’ın Zeyd b. Sâbit’in mevlâsı Muhammed b. Ebî Muhammed onunda İkrime veya Said b. Cübeyr kanalıyla gelen tariki.” İbn Cerîr et-Taberî bu tarikle tefsirinde oldukça fazla rivayetlerde bulunmuştur.

İki ilim aracılığıyla dilbilimciler Kur’an’ı Kerîm tefsirine direk iştirak etmişlerdir. Bu iki ilim, “*garîbu’l-Kur’an*” ve “*meâni’l-Kur’an*”dır. Zaman ilerledikçe bu ilimlerle alakalı te’lif edilen kitaplar sarf, nahv, iştikak, Arap dili kurallarının şâhidleri ve Kur’an’da geçen Arap dili üslûplarını da kapsayan kitaplar haline gelmişlerdir. Bu eserler Arap dilinde mevcut kelimeleri açıklamaları nedeniyle sözlük özelliği taşırlarken, açıkladığı kelimeleri Kur’an’da geçen lafızlar ile sınırlandırmış olmaları yönüyle de tefsir kabul edilmişlerdir. Dilbilimsel tefsir, tefsir ilminin bir parçasıdır. Bu sebeple hiçbir tefsir kitabı bundan istiğna edememiştir. Dilbilimcilerin kitaplarındaki dilsel tahlillerin ekseriyeti meâni’l-Kur’an, garîbi’l-Kur’an ve sözlüklerde geçmektedir. Tüm bunların hepsi dilbilime ait çalışmalardır.

Nâfi’ b. Ezrak Kur’an’ın garîb lafızlarını bilmekteydi. Biz bunu İbn Abbâs’a sorular yönelttiğinde âyetlerde bulunan garîb lafızları art arda vermesinden anlıyoruz. “*Mesâil*”, İbn Abbâs’ın Arap kelamı üsluplarına ve lisan bilgisine hâkimiyetini bizlere göstermektedir. Câhiliye ve İslam sonrası şiir, Arap dilinde zenginlik ve saflık bakımından birinci dereceden kaynak olmaya devam etmektedir. Şiirin kendisi veya konusu nass te’vil edilirken anlamın açığa çıkartılmasında ve delaletinde İbn Abbâs’a göre birinci dereceden bir konumda olmamıştır. Biz bu durumu özellikle Ali b. Ebî Talha’nın İbn Abbâs’tan tefsir rivayetlerini topladığı “*Sahife*”sindeki malumatlardan anlıyoruz. Bu sahife tefsir ilminin genel mevzularını içermektedir. Nafi’ İbnü’l-Ezrak’ın İbn Abbâs’a yönelttiği soruların büyük çoğunluğu ilk oturumda gerçekleşmiştir. Daha sonraki oturumlarla birlikte soruların adedi büyük bir miktara ulaşmıştır.

Ali b. Ebî Talha’nın “*Sahife*”si İbn Abbâs’tan tefsirle alakalı olarak bizlere ulaşan en sağlam malumatları barındırmaktadır. Sahife Kur’an tefsirinde dilbilimsel tahlilleri barındırdığı gibi ahkâm ve milletlerin bilgilerine dair malumatları da içermektedir. Bu yönüyle “*Mesâil*”den ayrılmaktadır. “*Mesâil*” her lafızın açıklamasında şiirden şahitler barındırırken “*Sahife*”şiirden şahitlere çok az yer vermektedir. Buhârî “*Sahih*” isimli kitabının tefsir bölümüne bu sahifede mevcut olan garîb lafızların tefsirini almıştır. Sahifenin ravisi Ali b. Ebî Talha Abdullah İbn Abbâs’la görüşmemiş olmasına rağmen haberleri ondan almış gibi zikretmiştir. Yalnız Ali b. Ebî Talha’nın tefsirle ilgili bu

bilgileri Said b. Cübeyr ve Mücâhidden alması nedeniyle bilgilerin sıhhatinde bir şüphe bulunmamaktadır.

İbn Abbâs'a göre Kur'an'ı tefsir ederken anlamın kavranmasında bağlamın yeri büyüktür. O lafzın sözlük anlamını açıklamak için kelimeyi dilsel bağlamından uzaklaştırmamaktadır. Bilakis kelimeyi anlamın icap ettirdiklerine uygun olarak dilsel bağlamıyla birlikte yorumlamaktadır. Kelimenin doğru anlamını açığa çıkartmada lafızların birbirleriyle etkileşim içerisinde oldukları âşikar bir husustur. Bağlam çerçevesinde anlamı belirliyerek tefsir ilminde kullanan ilk kişilerden biri Abdullah İbn Abbâs'tır. Bağlam mücmel lafızları beyan, umum ifade eden ibareleri tahsis, mutlak hükümleri mukayyed etme gibi görevler üstlenmiştir.

İbn Abbâs Kur'an'ı te'vil ederken şiirden şahidler getirmiştir. Bunun sebebi şiirin nesre göre daha kolay ezberlenmesi ve akılda kalıyor olmasıdır. O Kur'an'ı tefsir ederken dili, dilsel unsurları ve özellikle de şiiri metodik anlamda şahid olarak kullanması sebebiyle dilbilimi tefsir ilminde kullananların öncüsü kabul edilmiştir. İbn Abbâs, anlamları elde etmede ve delaletlere vukûfiyette Arap dilinin esas olduğunu idrak etmiş, Kur'an tefsirinde de bu asla başvurmuştur. Çünkü bu lafızlar Arapça olup Arapların bildiği, tanıdığı, yaşantılarında, şiir ve kültürlerinde kullandığı bir husustur. İbn Abbâs Kur'an'daki garîb lafızları izah ederken sebab-i nüzul, Arapların âdet ve gelenekleri, lehçeleri ve komşu ülkelerdeki dillerden ve özellikle Arap şiirinden faydalanmıştır. Cahiliyye dönemi Arap şiiri fasih Arapçayı kullanması, kelime zenginliği ve örneklerinin bol miktarda mevcut olması nedeniyle Arap dili ve edebiyatının özellikle tefsirde lügavî yönelişin başvurduğu bir kaynak olagelmiştir. İbn Abbâs'a göre şiirin kendisi veya konusu o kadarda önemli değildir. Onun için önemli olan nassın te'vilinde şiirin şahid olarak kullanabilmesi, delaletini ve anlamının açıklığa kavuşturulmasında üstlendiği rolü ve kelimenin Arapça oluşunu gösteriyor oluşudur. Mübah konulardan veya başka mevzulardan bahsediyor olması, kimin söylediği nerede ve ne zaman söylediği, hangi amaçla söylediği islami değerlerle çatışmadığı sürece İbn Abbâs'a göre önem arzetmemektedir.

Dilsel anlama ile yapılan tefsir ilminde dil kurallarının ve sahâbeden gelen dile dayalı yorumların dışına çıkılmaması gerekir. Çünkü sahâbenin yaptığı tefsir lafzın anlamı için de delildir. Kur'an'ı Kerim tüm insanlık için indirilmiş Arapça bir kitaptır. İbn Abbâs'ın edebî kültürü, dil problemlerini çözmede en büyük yardımcısı olmuştur. O

bu sayede âyetin bağlamına ve kabile lehçelerine uygun olarak murad edilen anlamı hemen kavrayabilmiştir. Vahyin nuzûl döneminde insanların dil seviyelerini üç kısma ayırabiliriz; şâir ve yazarların kullandığı ideal dil, Necd, Tehâme ve Hicâz bölgelerinde konuşulan kırsal alanda yaşayan bedevîlerin dili ve Mekke, Medine ve Tâif gibi medeniyetin olduğu alanlarda kullanılan şehir dili. Tüm bu diller fesahatte farklı farklıdır. Bu sebeplere binaen Kur'an'ın inzal olduğu Arap toplumu, Arap dilini farklı seviyelerde konuşmaktaydılar. Doğal olarak bu durum garîb lafızları anlamada farklılıkları beraberinde getirmiştir. Seleften gelen dilbilimsel tefsirin tümünün Arap dili esaslarına mutabık olduklarına hükmedilir. Çünkü selef müfessirler dilbilimin oluşturulduğu ve delillerinin ortaya konulduğu dönemin insanlarıdır.

İbn Abbâs'ın metodu İslamın ilk dönemlerinde şiire karşı menfi düşüncenin ortadan kalkmasındaki nedenlerden biri olup Arapların kendi kültürel mirasları olan edebiyata daha fazla önem vermelerini sağlamıştır.

Kur'an'ın anlaşılması açısından âyetlere verilen anlamların Allah'ın (cc) maksadına uygun olup olmadığı hususunda temel ölçü dilbilimdir. Dilbilimin Kur'an'ın anlaşılmasında sarfi nazar edilmemesi gereklidir. Muhataplarına dil aracılığıyla seslenen Kur'an'ı evvel emirde dilbilimin kaide ve kurallarını esas alarak anlamak ve yorumlamak gereklidir. Bu açıdan dilin özellikleri Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında ilk adımdır. Dinî, kültürel, politik ve ekonomik sebepler neticesinde zuhur eden dilbilimsel yaklaşım çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bu bağlamda dilbilimin farklı alt dallarını ilgilendiren ve dilbilimin tefsir ilmiyle doğrudan veya dolaylı şekilde oldukça çok muhtelif kitap türü ortaya çıkmıştır. “Garîbu'l-Kur'an”, “vücûh-nezâi”r, “meâni'l-Kur'an” ve “i'râbü'l-Kur'an” türü eserler, Kur'an'ı yorumlama ve açıklama kasdıyla yazılmamış olup Kur'an kelime, kavram ve deyimlerini esas alarak Arap dili gramerini tesis etmek nedeniyle kaleme alınmışlardır. Bu eserler gramer çalışmalarını yaparken temele Kur'an lafızlarını ve cümlelerini almalarından ötürü tefsir ilmine de hizmet etmişlerdir. Bu tür eserlerin yanı sıra “*mu'cemler*”, “*dilbilimin çeşitli alanlarını ilgilendiren eserler*” ve “*ezdâd kitapları*” vb. eserleri de dilbilimsel tefsire dolaylı katkılarında bulunmuşlardır. “*Garîbu'l-Kur'an*” türü eserler, öncelikli olarak Kur'an lafızlarını anlamada karşılaşılan problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla yazılmışlardır. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, “*garîbu'l-Kur'an*”lar sadece çokanlamlılık ya da zıt anlamlı kelimelerin sözlük anlamlarıyla ilişkili değildir.

Kelimelerin yalın hallerinin cümle içerisindeki anlamlarıyla da ilgilidirler. Bu eserlerin müellifleri, anlambilime ait özel bir konudan ziyade, izah etme zarureti hâsıl olan kelimelerin anlamları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Dolayısıyla “*garîbu’l-Kur’an*” türü eserlerde anlamını herkesin bilmediği düşünülen kelimelerle ilgili izahlar yer aldığı gibi, eşanlamlı, çokanlamlı ya da zıt anlamlı kelimelerle ilgili izahlar da yapılmıştır.

“*Meâni’l-Kur’an*” ve “*i’râbü’l-Kur’an*” türü eserler; ağırlıklı olarak kelimelerin okunusu, morfolojik ve sentaktik açıdan analizini amaçlayan ve âyetleri bu yönden izah etmişlerdir. “*Meâni’l-Kur’an*” ve “*i’râbü’l-Kur’an*” türü eserler kelimelerin yalın hallerindeki anlamıyla da ilgilenmişlerdir. Ancak bu eserlerde kelimelerin yalın anlamlarının açıklanması “*garîbu’l-Kur’an*” türü eserlerdeki gibi yegâne amaç değildir. “*Meâni’l-Kur’an*” ve “*i’râbü’l-Kur’an*” türü eserlerle “*garîbu’l-Kur’an*” türü eserlerin ayrıldığı nokta; “*garîbu’l-Kur’an*” türü eserlerde sadece kelimelerin yalın anlamlarına yer verilirken, “*meâni’l-Kur’an*” ve “*i’rabu’l-Kur’an*” türü eserlerde öncelikli olarak kelimelerin cümle içerisinde kazanmış oldukları anlam üzerinde durulmuştur. O halde bu tür eserlere birbirlerinin mütemmimi olarak bakmak gerekmektedir. Çünkü ele aldıkları mevzular benzer olup birinde özet haldeyken diğesinde daha tafsilatlı geçmektedir. Bu eserler Kur’an’ın doğru anlaşılması, fasid ve sapkın görüşlere karşı müdafa amacına matuf olarak kaleme alınmışlardır. Dilbilimsel tefsir, bazı belâğat konularının tahlilleri de eklenerek günbegün genişlemiş hatta belâğat konuları dilin önüne geçmiştir. Dile dayalı tefsirde birinci dereceden Kur’an tefsiri addedilen “*meâni’l-Kur’an*” kitapları belâğat konularını ihmal etmiş olsa da bu mevzular dilin bir unsurudur.

KAYNAKÇA

- ABDULLAH İBN ABBÂS, *Kitabu Garîbu'l-Kur'an*, (thk. Ahmet Bulut) Kahire, 1993.
- ABDULLAH EBÛ SUÛD, Bedr, *Tefsiru's-Sahâbe*, Riyad, 2000.
- ABDU'L-ÂL SALİM MUKRİM, *Min Dirâsâti'l-Kur'an'iyyeti*, Kahire, 1978.
- ABDULBÂKÎ, M. Fuâd, *Mu'cemu Garîbi, 'l-Kur'an Mustahrecen min Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1950.
- ABDULHAFIZ SATLÎ, *Dîvânu Ümeyye b. Ebî Salt*, Dimeşk, 1974.
- ABDURRAHİM, Muhammed, NASRULLAH, Ahmed, *Garîbu'l-Kur'an fi's-Şi'ri'l-Arap (Suâlâtu Nafi' İbn Ezrak ila Abdullah İbn Abbâs)*, Beyrut, 1993.
- ABDURREZZAK b. İSMAİL Hermâs, *Mesâilu Nâfi' İbnu'l-Ezrak fi Mîzâni'n-Nakdi*, Kıbrıs, 1971.
- AHFES, Ebû'l-Hasan Sâid b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'an*, (Thk. Fâiz Fâris) Beyrut, 1981.
- AHMED b. HANBEL, Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Medine, 2001.
- AHMED EMİN, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1984.
- , *Duhâ'l-İslâm*, Kahire, 1997.
- AHMED MUHTAR, Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, Beyrut, 2006.
- AİŞE ABDURRAHMAN, *el-İ'câzu'l-Beyânî ve Mesâilu İbnu'l-Ezrak*, Beyrut, 2009.
- AKÇAY, Mustafa; *Sünnetullah, Fıtratullah ve Sıbğatullah, Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine*, Sakarya Üniv. İ. F. Dergisi, 17/ 2008.
- AKSAN, Doğan; *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ank. 1992.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ank, 1993.
- ALÂADDİN el-BUHÂRÎ, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut, trs.

ALÎ b. EBÎ TALHA, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemmâ Sahîfetu Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri 'l-Kur'an 'il-Kerîm*, (thk. Raşid Abdu'l-Mun'im Reccâl), Beyrut, 1991.

ALBAYRAK, Halis, *Tefsir Usûlü*, İst. 2012.

-----, *Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak*, Ank. 1995.

ÂLÛSÎ, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri 'l-Kur'an 'i'l-Azîm ve 's-Seb 'i'l-Mesânî*, (thk. Ali Abdalbâri Atiyye), Beyrut, 2010.

ÂMIDÎ, Ali b. Muhammed et-Tağlîbî, *el-İhkâm fî Us'uli'l-Ahkâm*, (thk. Abdurrezzak Afifi), Medine, 2015.

ÂMİLÎ, Ahmed Rıdâ, *Mevlidu'l-Luğa*, Beyrut, 1956.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 2002.

AYNÎ, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin Bedreddin, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, Beyrut, 2010.

BAĞDÂDÎ, Abdulkahir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisani'l-Arap*, Kahire, 1997.

BAHÎRÎ, Muhammed Abdulvehhab ve BENNÂ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî li Tertibi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, 2009.

BÂKILLÂNÎ, Kâdı Ebû Bekr İbnu't-Tayyib İbn Muhammed b. Cafer b. Kasım, *Î'câzu'l-Kur'an* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, 1997.

BAŞER, Vehbi; *Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Bilimlerin Anlaşılması, II. Kur'an Sempozyumu*, İst. 1995.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, (thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli) Beyrut, 1997.

BENNÂ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşere*, Beyrut, 1987.

BEYDÂVÎ, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut, 2010.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut, 2003.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, Dimeşk, 2001.

BROCKELMAN, Carl, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî*, (trcm. Seyyid Yakub Bekr), Beyrut, 1993.

BÛBÛ, MES'UD, *Fî Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1995.

BUKÂÎ, Muhammed Hayr, *Kitâb-u Luğati'l-Kur'an li Abdullah b. Abbâs*, Mecelletu Mecmai'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, sayı, 46, Amman, 1994.

BULUT, Ahmet; *Kitabu Garîbu'l-Kur'an*, Kahire, 1993.

BULUT, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı" ve Bu Dallarda Eser veren Müellifler Hicri İlk Üç Asır, O. M. Ü. İ. F. Dergisi Sayı 12-13, Samsun 2001.

-----, *Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser*, Ondokuz Mayıs Üniv. İ. F. Dergisi, sayı, 20-21. Samsun, 2003.

CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap İslam Akılının Oluşumu*, (trcm. İbrahim Akbaba) İst. 2000.

-----, *Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trcm. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak), İst. 2001

CANBEAR, Şarl, *Mesihîyyetu Neş'etuha ve Tatavvuruha*, Beyrut, 1998.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Mahbûb, *Resâilu Câhiz*, (thk. Abdu's-Selâm Muhammed Harun) Kahire, 1998.

-----, *Kitabu'l-Hayavân*, (thk. Abdusselam Harun), Kahire, 2008.

-----, *el-Beyânu ve't-Tebyîn*, Kahire, 1967.

CASSÂS, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Beyrut, 1992.

CEBECİ, Lütfullah; *Kur'an'a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İst. trs.

CERRAHOGLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988.

-----, *Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'an'ı*, Ankara, 1978.

-----, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara, 1963.

CEVAD, Ali; *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Beyrut, 2001.

CEVZÎ, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Said Şemsuddin, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn*, Cidde, 2001.

-----, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut, 2013.

-----, *Bedâiu'l-Fevâid*, Beyrut, 2010.

CEZERÎ, Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabbâg), Beyrut, 2010.

-----, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurra*, Kahire, 1924.

CEZÎRÎ, Abdurrahman b. Muhammed Avvad, *el-Fıkhu ale'l-Mezâhibi'l-Erbea*, Beyrut, 2003.

CÜNDİOĞLU, Düccane, *Sözlü kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İst. 2009.

-----, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim*, İst. 2004.

CÜRCÂNÎ, Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahman, *Dercu'd-Dürer fî Tefsiri'l-Âyi ve's-Süver*, (thk. Velîd b. Ahmed b. Salih el Hüseyin, Abdullatif Kaysî), Beyrut, 2014.

ÇAĞRICI, Mustafa, *Arap: İslamdan Önce Araplarda Din, D.İ.A.* İst. 2002.

ÇELİK, Ahmed, *Kur'an Semantiği Üzerine*, İst. 2002.

-----, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İst. 1995.

ÇOLAK, Ali, *Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, Ank, 2000.

DÂLÎ, Muhammed Ahmed, *Mesâilu Nafi' İbn Ezrak an Abdullah b. Abbâs*, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Caffan el-Câbî) Beyrut, 1993.

DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said, *Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'i*, (thk. Halef b. Hammûd b. Salim Şağdelî), Riyad, 2015.

DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, Sünen, (thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Kahire, 2001.

DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdussamed, *Sünen*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Beyrut, 2000.

DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed, Şemseddin, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, 2012.

DAYF, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, trs.

DEHLEVÎ, Ahmed b. Abdurrahim Veliyyullah, *Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsir*, Kahire, 1986.

-----, *Huccetillâhi'l-Baliğa*, (thk. Seyyid Sabık) Bağdat, trs.

DEMİR, Şeyhmus; *Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi*, Atatürk Üniv. İ. F. Dergisi, sayı, 28, Erzurum, 2007.

DEMİRCİ, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İst. 1996.

DERVEZE, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (trcm. Mehmet Yolcu), İst. 2004.

-----, *Kur'an'ı Anlamada Usûl/Kur'an'ı'l-Mecid*, (trcm. Vahdettin İnce), İst. 2002.

DOĞAN, Özlem, *Hermeneutik ve Şiir Sanatı*, *Cogito Şiir*, İst. 2004.

DRAZ, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (trcm. Salih Akdemir) Ank. 2000.

DUMAN, Fatih; *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2006.

DUMAN, M. Zeki; *Nuzûlünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Ank. 1996.

EBÛ'L-ARAP, Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Tabakâtu Ulemâi İfrikiyye*, Cezair, 1914.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as b. İshak, *Sünen-i Ebî Dâvud*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, 2010.

EBÛ'L-FEREC İSFEHÂNÎ, *Kitabu'l-Eğânî*, (thk. İhsan Abbâs, İbrahim Teânin, Bekir Abbâs), Beyrut, 2002.

EBÛL-HASEN, Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd), Beyrut, 1985.

EBÛ HÂTİM RÂZÎ, Ahmed b. Hamedân, *Kitâbu'z-Ziyne, fi Kelimâti'l-İslamiyyeti'l-Arabiyyeti*, Beyrut, 1984.

EBÛ HÂTİM es-SİCİSTÂNÎ, *el-Maklub lafzuhu min Kelâmi'l-Arab ve'l-Müzal an Cihetihi ve'l-Ezdâd*, (thk. August Haffner), Beyrut, 1913.

EBÛ HAYYÂN ENDELUSÎ, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir*, Beyrut, 1992.

EBÛ TAYYİB el-LUGĀVÎ, *Merâtibu'n-Nahiviyyîn*, (thk. Muhammed Ziynehem), Beyrut, 1987.

EBÛ TEMMÂM, Habib b. Evs et-Tâî; *Dîvânu'l-Hamse*, Beyrut, 1998.

EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin) Kahire, 2010.

EBÛ YA'LÂ HALÎLÎ, Halil b. Ahmed b. Halil, *İrşâd fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*, (Thk. Muhammed Said, Ömer İdris) Beyrut, 1989.

EBÛ'L-YUSR, Muhammed Abidin, *Muhadarât fi Usûli'l-Fikhi'l-İslamî*, Dimeşk, 2004.

EBÛ ZEYD, Nasr Hamid; *İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (trcm. Mehmet Emin Maşalı), İst. 2013.

EL-BÂCÎ, Süleyman Halef Sa'd b. Eyyub, *et-Ta'dîlû ve't-Tecrîh li men Harece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sâhîh*, Mağrib, 2010.

EDÎP SALÎH, Muhammed, *Tefsiru'n-Nusûs fi Fikhi'l-İslamî*, Beyrut, 2001.

EMİN el-HÛLÎ; *Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu*, (trcm. Mevlüt Güngör) *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2. dönem 7. sayı, İst. Mayıs 1988.

ENİS, İbrahim, *Lehecâtu'l-Arabiyye*, Kahire, 1999.

MUHAMMED HALEFULLAH AHMED, *Mu'cemu'l-Vasît*, Beyrut, 1996.

ERDOĞAN Mehmet; *Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi Olgusuyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu*, *İslamîyât*, 7/1, 2004.

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (trcm. Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk), Ankara, 1996.

EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali İbn İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîne*, Beyrut, 1990.

EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, (thk. Muhammed Avvad Mur'ib), Beyrut, 2001.

FAZLU'R-RAHMÂN, Malik, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (trcm. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Ank, 2002.

-----, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, İst. 2007.

FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut, trs.

FİGLALI, Ethem Ruhi, *Hâricîliğin Doğuşu*, İst. 2001.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed; *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbni Abbâs*, Beyrut, 1992.

GOLDZİHER, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (trcm. Mustafa İslamoğlu), İst. 1997

GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İst. 1990.

HACI HALİFE, (Kâtip Çelebi) *Kitabu Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kutûbi ve'l-Fünûn*, İst. 1943.

HALLÂF, Abdulvahhâb, *Usûlu'l-Fıkhi*, Dimeşk, 1984.

HALİL, Seyyid b. Ahmed, *Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an*, Kahire, 1954.

HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyne*, (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1990.

HAMDÎ eş-ŞEYH, *et-Tefsiru'l-Luğaviyyi li Garîbi'l-Kur'an bi's-Şi'ri'l-Arabiyyi İnde İbn Abbâs*, Kahire, 2007.

HAMEVÎ, Yakut, *Mu'cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk. İhsan Abbâs), Beyrut, 1993.

-----, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut, trs.

HATÎB el BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, 2002.

-----, *Takyîdu'l-İlm*, (thk. Yûsuf el'Aş), Dimeşk, 1974.

HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red ala İbni Râvendiyi'l-Mulhid*, Kahire, 1993.

HÂZİN, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Bağdadî; *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, Kahire, 1989.

HAZRECÎ, Sâfiyüddîn Ahmed b. Abdullah el-Ensârî, *Hülâsatu Tehzîbu'l-Kemal*, Beyrut, 2001.

-----, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut, 1979.

HEYSEMÎ, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1967.

HUDAYRÎ, Ali, *Tefsiru't-Tabîîn*, Riyâd, 1999.

HUDARÎ, Şeyh Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Kahire, trs.

-----, *Usûlu'l-Luğa*, Kahire, 2001.

HUMEYDÎ, Abdu'l-Aziz b. Abdullah, *Tefsiru İbn Abbâs ve Merviyâtuhu fi't-Tefsir min Kutubi's-Sünne*, Mekke, trs.

HURŞİD, Abdullah, *el-Kur'an' u ve Ulumuhu fi Misra, Kahire*, 1970.

HÜSEYN SAİD, *İkra' İbn Abbâs ve Medresetuhu fi't-Tefsir*, Kahire, 2001.

ITR, Nureddin, *Muhâdarât fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dimeşk, 1997.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir; *et-Tahrîru ve't-Tenvîr: "Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîdi min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecîd"*, Tunus, 1984.

-----, *et-Tefsir ve Ricâluhu*, Kahire, 1997.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Abdurrahman, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, (thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut, 2010.

İBN ABDU'L-BER, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Asım *el-İstiâb fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1992.

İBN CİNNÎ, İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman Mûsulî, *el-Hasâis*, Beyrut, 1975.

-----, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâat ve'l-İdâhi anhâ*, Kahire, 1994.

İBN CÜZEY, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulumi'l-t-Tenzîl*, Kahire, 1973.

İBN EBÎ'L-HADÎD, Ebû Hamid İzzeddin b. Hibetullah b. Muhammed, *Şerhu Nehcu'l-Belâĝa*, (thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemîrî), Beyrut, 1998.

İBN EBÎ HÂTİM, Muhammed Abdurrahman b. İdris, *es-Sikât mine'r-Ricâl*, Beyrut, 2010.

-----, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm li İbni Ebî Hâtim*, (Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Riyad, 1984.

İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebû'l-Berekât Kemâlu'd-din Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah; *İdâhu'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, Kahire, 1981.

-----, *Eddâd*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1987.

-----, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, Beyrut, 2001.

İBNÜ'L-ESÎR, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen; (ö. 630/1232), *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1989.

-----, *Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis*, Beyrut, 1979.

İBN EBÎ SÜLMÂ, Züheyr, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (thk. Ali Hasan Fâûr), Beyrut, 1988.

İBN FÂRİS, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luĝa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut, 1979.

-----, *Sâhibî, fi fikhi'l-Luĝa ve Süneni'l-Arab fi Kelâmiha*, Beyrut, 1963.

İBN HACER ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* (thk. Ahmed b. Ali), Beyrut. trs.

-----, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2010.

-----, *Takrîbu't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut, 2010.

-----, *Tabakâtu'l-Mudellisîn*, Beyrut, 1992.

-----, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1993.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Abdullah Muhammed Derviş), Bağdat, 2004.

İBN HALLİKAN, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, Beyrut, trs.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammaed Cemaluddin Abdulmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî ve A. Hafız Şiblî), Kahire, 1995.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail İmaduddin Muhammed b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin) Beyrut, 1988.

-----, *Umdetu't-Tefsir ani'l-Hafız İbn Kesir*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Medine, 2005.

-----, *Tefsiru Kur'an'i'l-Azim*, Beyrut, 2001.

İBN KEYKİLDÎ, Salahaddîn Ebû Said Halil b. Keykildî b. Abdullah ed-Dîmeşkî el-Alâî, *Câmiu't-Tahsîl*, Beyrut, 1986.

İBN KUTEYBE, Ebû Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr) Beyrut, 1978.

-----, *Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis*, Bağdad, 1999.

-----, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, (thk. İbrahim Şemseddin), Beyrut, 2010.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Kahire, 2001.

İBN MANCÛVEYH, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Ricâlu'l-Müslim*, Beyrut, 2010.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukrim Ebû'l-Fadl Cemaluddin, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, 2010.

-----, *Muhtasâru't-Tarihi Dimeşk li İbn Asakir*, (thk. Sekine Şehbani) Beyrut. 1984.

İBNU'L-MÛBÂREK, Abdullah b. Yahya, *Garîbu'l-Kur'an ve Tefsiruhu*, (thk. Muhammed Selim el-Hacc), Beyrut, 1985.

İBNU'L-MÛNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu Tefsîru'l-Kur'an*, (thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd) Riyâd, 1423/2002.

İBN NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verâk, (ö. 438) *Fihrist*, Beyrut, 1997.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Münî' Haşimîyi'l-Basrîyyi'l-Bagdadî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985.

İBN SALÂH, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, Medine, 1972.

İBNÜ'Ş-ŞECERÎ, Ebû's-Saâdet Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Ali el Hasani, *Ma İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu*. (thk. Ahmed Hasan Besc), Beyrut, 1996.

İBN TEYMÎYE, Tâkiyüddin Muhammed, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, Beyrut, 1980.

-----, *Dekâiku't-Tefsiru'l-Câmi'*, (thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid), Dimeşk, 2010.

-----, *el-Furkân Beyne'l-Hakki ve'l-Bâtil*, Dimeşk, 1997.

İBNU'L-YEZİDÎ, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Yahya b. Muhammed, *Garibu'l-Kur'an ve Tefsiruhû*, (thk. Abdürrezzak Hüseyin) Beyrut, 1987.

İMAM ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şakir), Kahire, 1940.

İSÂVÎ, Yusuf b. Halef, *İlmu İrâbi'l-Kur'an: Te'silun ve Beyanun*, Riyad, 2007.

İSMAIL PAŞA, Muhammed Emin el Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Kahire, 1995.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trcm. Süleyman Ateş) İst, trs.

-----, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (trcm. Selahaddin Ayaz) İst. 1984.

JANSEN, J.J.G. *Kur'an'a Yaklaşımlar*, (trcm. Halilurrahmân Açar), Ank. 1999.

KARAÇAM, İsmail, *Kur'an'ı Kerîm'in Nuzûlü ve Kirâati*, İst. 1995.

KAFTÎ, Cemaleddin Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nuhât*, Kahire, 1955.

KÂMİL HÜSEYN, Muhammed, *Vahdetu'l-Ma'rife*, Kâhire, 1945.

KARAMAN, Hayrettin, ÇAĞRICI, Mustafa, DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, GÜMÜŞ, Sadreddin; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ank. 2007.

KÂSİMÎ, Cemâleddin b. Muhammed b. Said b. Kâsım, *Mehâsinu't-Te'vil*, Beyrut, 1989.

KASTALÂNÎ, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 2011.

KAYAPINAR, Durmuş Ali, *Meâni'l-Kurân ile İ'rabu'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması*, Sakarya, trs. Sakarya Üniv. İlhyt. Fak. Dergisi.

KAYRAVANÎ, Ebû Ali Hasen, İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdabihi ve Nakdihi*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, 1981.

KIRCA, Celal, *İlimler vr Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İst. 1993.

KIRAN, Ayşe, *Dil/Söz; Anlam/Sözcük*, Kur'an ve Dil Hermenötik Sempozyumu, İslamiyat, 17-18 Mayıs 2001, Van, İst. 2003.

KURTUBÎ, Ebû Abdullah b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Ferâh Şemseddin, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1964.

KELÂBÂZÎ, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2010.

KILIÇ, Sadık, *Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin*, (Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu), İst. 2001.

KIRCA, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İst. 2011.

-----, *Tebliğ Metodu Açısından Kur'an Nuzûlu*, İst. 1996.

-----, *Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi*, Kur'an Mesajı Aylık Dergi, sayı: 9, İst. Temmuz 1988.

KOÇ, Mehmet Akif; *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literâtür İncelemesi)*, Ank. 2003.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, İst. 2002.

KOMİSYON, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002.

KÖKSAL, Muhammed Asım, *İslam Tarihi*, İst. 2016.

MAKRÎZÎ, Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *el-Mevâizu ve'l-İ'tibaru bi Zikri'l-Hutati ve'l-Âsâr*, Beyrut, 1995.

MEKKÎ, Ahmed el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahiv ve'l-Luğa*, Beyrut, 2001.

MEKKÎ b. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed b. Muhammed b. Muhtâr, *Kitabu Tefsiri'l-Müşkil min Ğaribi'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Hatem Salih ed-Dâman), Beyrut, 2010.

MENKÛT, Sâbir Ğanem, *Letâifu'l-Beyân fi Ahkâmi ve Ulûmi'l-Kur'an*, Doha, 1988.

MENNÂU'L-KATTÂN, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 2000.

MERÂĞÎ, Ahmed b. Mustafa, ‘*Ulûmu’l-Belaga: el-Beyân ve’l-Me’ânî ve’l-Bedî*’, Beyrut, 2003.

MES’ÛDÎ, Ebi’l-Hasen b. Ali, *Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, 1964.

MİZZÎ, Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf Ebu’l-Haccâc Cemaleddin İbnu’z-Zeki, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, Beyrut, 1980.

MUFADDAL b. MUHAMMED, İbn Ya’lâ b. Sâlim ed-Dabî, *Mufaddaliyyât*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselam Muhammed Harun), Kahire, 2012

MUHAMMED b. HABBAN, Ebu’l-Hatem et-Temîmî, *es-Sikât*, (thk. Seyyid Şerifüddin Ahmed) Beyrut, 1983.

MUHAMMED b. ŞAKİR, Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir b. Harun b. Şakir, *Fevâtu’l-Vefeyât*, Beyrut, 1974.

MUHSİN ABDULHAMİD, *Dirâsetün fî Usûli’t-Tefsir*, Kahire, 1984.

MUKÂTİL b. Süleyman, *Kitâbü’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, (thk. Ali Özek), İst. 1993.

MUSTAFA el-CÜVEYNÎ, *Menâhicun fî’t-Tefsir*, Kahire, 2007.

MÜBERRED, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nahû mine’l-Kur’ani’l-Mecîd*, Dimeşk, 1992.

-----, *el-Kâmil fî’l-Luğa ve’l-Edeb*, Kahire, 1986.

MURTEDÂ, Şerif Ali, İbnu’l-Hüseyn el-Alevî, *Emâliye’l-Murteda*, (thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), Kahire, 2014.

MÛSÂ İBRAHİM, *Buhûsun, Menhecîyyetün fî Ulûmi’l-Kur’an’i’l-Kerim*, Kahire, 2006

MÛSÂİD b. SÜLEYMAN, İbn Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsiru’l-Lügavîyyi li’l-Kur’an’i’l-Kerîm*, Kahire, 1981.

MÛSLİM, b. Haccac, *Sahîh*, Medine, 2006.

NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (thk. Muhammed Abdusselam), Kuveyt, 2010.

-----, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. M. Ali Sabûnî), Mekke, 1988.

-----, *el-Katû' ve'l-İsti'nafe (el-Vakfu ve'l-İbtidâ)*, Kahire, 1978.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan b. Bahr el Horasânî; *Sünen*, Beyrut, 1982.

NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Kahire, trs.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Riyâdu's-Salihîn*, Dimeşk, 1994.

NUREDDİN el-MÜNCİD, *et-Terâdüf fi'l-Kur'an*, Beyrut, 1997.

ONG, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültürün Teknolojikleşmesi*, (trcm. Sema Postalcıoğlu Banon), İst. 1995.

ORMAN, Sabri; *İktisat, Tarih ve Toplum*, İst. 2001.

ÖMER ALİ EBÛ BEKİR, *Ekallu Müddeti'l-Hamli ve Ekseriha min Manzûri'l-Fikhî ve't-Tibbî, Mecelletu Câmiatu'l-Medîneti'l-Alemiyye*, Kuala Lumpur, 1991.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, Ank. 2004.

PAÇACI, Mehmet; *Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları, II. Kur'an Sempozyumu*, Ank. 1996.

PALMER, Frank Robert; *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (trcm. Ramazan Ertürk), Ank. 2001.

RÂFİÎ, Mustafa Sadık b. Abdurrezzak, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyyeti*, Beyrut, 2005.

-----, *Tarihu Âdabi'l-Arabî*, Kahire, 1997.

RAGIP el-İSFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredatu Elfâzu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid keylânî), Dimeşk, 2009.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 2010.

- RECCÂL, Abd'ul-Mun'im Raşid, *Tefsiru İbn Abbâs Müsemmâ bi Sahifeti Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Kerim*, Kahire, 1991.
- RECCÂL, Râşid, *Merviyyâtu İbn Abbâs fi't-Tefsiri'l-Kur'an'i'l-Kerim*, Kahire, 2001.
- REŞİD RIZA, Muhammed b. Ali; *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire, 1990.
- RİCKMAN, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (trcm. Mehmet Dağ), Samsun, 2000.
- RUFEYDE, Rufeide, İbrahim, *en-Nahivu ve Kutubu't-Tefsir*, Trablus, 1972.
- RUMMÂNÎ, Hattâbî, Cürcânî, *Selase Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Halefullâh ve Zağlûl Selâm) Kâhire, 1976.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Tefsiru Âyâti'l-Ahkâm*, Beyrut, 2004.
- SA'LEBÎ, Ahmed Ebû İshak, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an* (Tefsiru's-Sa'lebî), (thk. Salah Osman, Hasan el-Gazâlî, Zeyd Mahariş, Emin Bâşa), Cidde, 2015.
- SAMARRÂÎ, İbrahim, *Suâlâtu Nafi' b. Ezrak ila Abdullah İbn Abbâs*, Bağdâd, 1968.
- SELKÎNÎ, Abdullah Muhammed, *Abdullah b. Abbâs ve Medresetuhu fi't-Tefsir bi Mekketel-Mükerreme*, Beyrut, 1986.
- SEMİH EBÛ Mûğûlî, *Elsinetu'l-Kur'an*, Kahire, 2008.
- SERİNSU, Ahmed Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûlun Yeri*, İst. 2004.
- SEYREVÂN, Abdulaziz İzzeddin, *Mu'cemu'l-Câmi' li Garîbi Müfredâti'l-Kur'an*, Kahire, 1986.
- SEZGİN, Fuad, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, (trcm. Fehmi Hicâzî), Medine, 1411/1991.
- , *Buhârî'nin Kaynakları*, İst. 2001.
- SUBHÎ SÂLİH, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, (trcm. M. Yaşar Kandemir) Konya, 1981.
- , *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1981.
- , *Dirâsâtun fi Fikhi'l-Luğa*, Dimeşk, 1960
- SUYÛTÎ, Celaleddin; *İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2003.

-----, *ed-Durru'l-Mensûr fî't- Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Beyrut, 2011.

-----, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luġa ve Envauha*, Beyrut, 1998.

-----, *el-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahiv*, Kahire, 1975.

-----, *Hem'u'l-Hevami' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Kahire, 2010.

-----, *Buġyetu'l-Vuâ fi Tabakâti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuhhât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Sayda, 2010.

SÜBKÎ, Ebû Hamid, Bahauddin Ahmed b. Ali Abdulkâfî, *Arûsu'l-Efrâh Şerhu't-Telhîs fi'l-Meânî ve'l-Beyân*, (thk. Abdulhamit Hindâvî), Beyrut, 2003.

ŞA'BÂN, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (trcm. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 2012.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osman, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şakir) Kahire, 2010.

ŞATIBÎ, Ebû İshak İbrahim, *Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, (thk. Abdullah Draz, Muhammed Abdullah Draz), Kahire, trs.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milelu ve'n-Nihalu*, (thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl), Kahire, 1968.

ŞERİF MURTEDÂ, Ahmed b. Murtedâ b. el-Mufaddal b. Mansûr, *el-Minyetü ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihel*, Beyrut, 1990.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsir*, Dımeşk, 2010.

ŞEVKÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûp, *Neylu'l-Evtâr*, (thk. Isamuddin Sâbabâtî), Kahire, 1993.

TABERÂNÎ, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî; *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Beyrut, 1986.

TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 2010.

-----, *Tarîhu 'l-Kebîr*, Kahire, 1967.

TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Ahkâmu 'l-Kur'ani 'l-Kerim*, (thk. Sadeddin Ünal), İst. 1996.

TARABLÛSÎ, Burhaneddin Ebû'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Halil, *et-Tebyîn li Esmâi 'l-Mudellisîn*, Beyrut, 1986.

TATAR, Burhaneddin; *Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*, (Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu) İst. 2001.

-----, *Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötüğüne Katkısı*, *Oryantalizmi Yeniden Okumak*. Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı, Ank. 2003.

TİFAHŞÎ, Şihâbuddin Ahmed, *Nüzhetu 'l-Elbâb*, Mısır, 1988.

TİRMÎZÎ, 'Muhammed b. İsa, *el-Câmiu 'l-Kebîr (Sünenü Tirmizî)*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, 1998.

TÜCCAR, Zülfikar, "*Dâhil*", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (D.İ.A), Ankara, 2011.

UKBERÎ, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *et-Tibyân fi 'râbu 'l-Kur'an*, Kahire, 2010.

-----, *İmlâu ma Menne bihi 'r-Rahmân min Vucûhi 'l-İ'râbi ve 'l-Kırâati fi Cem'i 'l-Kur'an*, Beyrut, 1979.

ÛDE, Halil Ebû Ûde, *et-Tatavvuru 'd-Dilâlî Beyne Lügati 'ş-Şi'ri 'l-Cahilî ve Luğati 'l-Kurani 'l-Kerim*, Amman, 1985.

UYANIK, Mevlüt, *İslamî İlim Kavramsallaştırılması*, İslamiyat, İst. 2003.

ÜÇOK, Necip, *Genel Dilbilim*, Ank. 2004.

VÂFÎ, Ali Abdülvahid, *Fıkhu 'l-Luğa*, Kahire, 2004.

VÂHIDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu 'n-Nuzûl* Kahire, 1974.

VÂKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü 'l-Megazî*, Beyrut, trs.

- VENDRYES, Joseph, *Dil ve Düşünce*, (trcm. Berke Vardar), İst. 2002.
- WATT, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (trcm. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel) Ank. 2007.
- YAHYA b. SELLÂM, *et-Tasârif*, (thk. Hind Çelebî) Tunus 1979.
- YA'KUB b. SÜFYÂN, *el- Ma'rifetu ve't-Târîh*, Beyrut, 1981.
- YAKUBÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vazih, *Târîh*, Beyrut, 2014.
- YAVUZ, Ömer Faruk; *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ank. 2006.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst, 1971.
- ZARZÛR, Adnan, *Ulûmu'l-Kur'an'ı'l-Kerîm*, Dimeşk, 1984
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 2010.
- ZECCÂC, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbühu*, (thk. Abdülcelil Çelebi) Beyrut, 2010.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb el-Arnautî), Beyrut, 1994.
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarâbâd, 1955-58.
- , *el-Kâşif*, Cidde, 1992.
- , *Mîzanu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Kahire, trs.
- , *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1994.
- ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kasım Mahmut b. Amr b. Ahmet Cârullah, *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, Beyrut, 2010.
- , *Esâsu'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut, 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1991.

ZUHAYLÎ, Vehbe b. Mustafa, *el-Fikhu'l-İslamiyyi ve Edilletuhu*, Dimeşk, 2011.

ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr, Muhammed İbnu'l-Hasan b. Abdullah, *Tabakâtu'n-Nahiviyyin ve'l-Luğaviyyin*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 2014.

