

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DİLBİLİMSEL TEFSİRDE FARKLILAŞMA SÜRECİ
(Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-*Keşşâf* İsimli Tefsiri Örneği)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

HAZIRLAYAN
Havva ÖZATA

MALATYA – 2019

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**DİLBİLİMSEL TEFSİRDE FARKLILAŞMA
SÜRECİ**

**(Carullah ez-Zemahşeri'nin el-Keşşaf İsimli Tefsiri
Örneği)**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

**Prof. Dr. Abdurrahman
KASAPOĞLU**

HAZIRLAYAN

Havva ÖZATA

Jürimiz 22.11.19 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu 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. Zülfikar DURMUŞ
2. Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU
3. Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ
4. Dr. Öğr. Üyesi Recep UÇAR
5. Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU

İmzası

3. Durmuş
CAZL
KARAGÖZ
Recep Uçar
Harun Bekiroğlu

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

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçların ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

20/12/2019

Havva ÖZATA

ÖNSÖZ

Tefsir tarihi üzerine yapılan çalışmalar, İslam düşünce tarihinde Kur'an'ı doğru anlama gayretlerinin büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Nitekim bir tefsir ekolü olarak salt "dilbilimsel tefsir" alanında kaleme alınan eserlerin sayısı ve bu eserlerin sahip olduğu muhteva zenginliği dahi bu gerçeği kanıtlar niteliktedir. Kur'an'ı doğru anlama yolunda verilen bu gayretlerin, ortaya çıkarılması bağlamında yapılan her türlü neşir, tahkik hiç şüphesiz dikkate değerdir. Bununla birlikte bu eserlerin içeriklerinin analiz edilmesi ve alana katkılarının tespit edilmesi de bir o kadar önemlidir. Bu, hem ilgili eserlerin İslam düşünce tarihindeki yerinin ve öneminin; hem de her yeni eserle bu alanda katedilen entelektüel gelişimin belirlenmesi itibarıyla önem arz etmektedir.

Dilbilimsel tefsir faaliyetleri çok uzun bir tarihi süreci kapsamaktadır. Bu süreç içerisinde kaleme alınan eserler birbirinden bağımsız değildir. Aksine kaleme alınan bir önceki eserin, şekil ve muhteva olarak geliştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, dilbilimsel tefsir literatürünün geniş ve zengin bir içeriğe sahip olmasının yanı sıra bağımsız bir tefsir ekolü olarak tefsir tarihi içerisinde yer almasında da etkin olmuştur. Tüm bunlarla birlikte -belki de daha önemlisi- ilgili tefsir literatürünün bir bilgi yığını olmadığı, aksine sürekli olarak farklı değişimler ve etkileşimlerle yenilendiğini, çağının entelektüel verileri dâhilinde problemlere çözümler ürettiğini göstermektedir.

Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin incelendiği bu çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi, sınırlılıkları ve araştırmada kullanılan yöntem üzerinde durulmuştur. İlk bölümde dilbilimsel tefsir ile ilişkili olması bakımından dilbilimin tanımı, alt dalları ve tarihi üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde bu bölümde dilbilimsel tefsir ekolünün isimlendirilmesi, gerekliliği, önemi, ortaya çıkışındaki etkenler ve bu tefsir ekolünün yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde hicrî II. asırdan V. asra kadar dilbilimsel tefsir sahasında kaleme alınan eserler üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölümde ise Zemahşerî ve tefsirinin genel özellikleri ve bu tefsirde mevcut olan dilbilimsel tefsir uygulamaları hakkında bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca bu bölümde verilen tüm bilgiler etrafında bir dönemeleme modeli sunularak, Zemahşerî ile ortaya çıkan farklılaşmanın nedenleri

açıklanmıştır. Sonuç kısmında ise araştırma neticesinde elde edilen bulgular sıralanmıştır.

Tezi baştan sona okuyarak ufuk açıcı önerileriyle araştırmamıza katkı sağlayan ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevim süresince gerekli kolaylığı sağlayan fakültemiz dekanı sayın Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ hocama teşekkür ederim. Yine kıymetli görüşleriyle teze katkısını esirgemeyen Prof. Abdurrahman ATEŞ ve Prof. Abdurrahman KASAPOĞLU hocalarıma da teşekkür ederim. Değerli zamanlarını ayırarak, araştırmamızı biçim ve içerik bakımından değerlendirmek yoluyla katkılar sunan Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ'e şükranlarımı sunuyorum.

Tez izleme komitesi ve tez jurisinde yer alan Dr. Öğretim Üyesi Recep UÇAR, Dr. Öğretim Üyesi Harun BEKİROĞLU hocalarıma da katkılarından dolayı teşekkür ederim. Çalışmamız esnasında Ürdün'de araştırma yapma olanağını sunan İnönü Üniversitesi'ne; araştırmamızın özellikle ikinci kısmında kullandığımız birçok esere kolaylıkla ulaşma imkânı bulduğumuz Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) sundukları hizmetler için şükranlarımı bildirmeyi bir borç bilirim. Yine son olarak eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini her an hissettiğim kıymetli babam Cumali ÖZATA ve annem Halide ÖZATA'ya ve değerli aileme hususi teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Havva ÖZATA

MALATYA – 2019

ÖZET

Dilbilimsel tefsir Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle bu tefsir faaliyeti çok erken bir dönemde ortaya çıkmış ve modern dönemde de etkinliğini sürdürmüştür. Uzun bir zaman dilimini kapsayan bu süreçte dilbilimsel tefsir faaliyetleri farklı değişim ve dönüşümlere sahne olmuş ve bunun neticesinde çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Bu anlamda dilbilimsel tefsir faaliyetlerindeki değişim ve dönüşümlerin belirlenerek bir dönemlendirme modelinin sunulması, hem bu alanda telif edilmiş eserlerin genel yöntem ve içeriğinin belirlenmesinde hem de dilbilimsel tefsir faaliyetlerindeki bilimsel ilerlemenin tespit edilmesinde önem arz etmektedir. Dilbilimsel tefsir alanında birçok eser kaleme alınmış ve tarihi seyir içerisinde bu alanda kaleme alınan eserlerden birçoğu incelenmiş olmasına rağmen bu uzun zaman dilimini kapsayan bir dönemlendirme modeli sunulmamıştır. Bu araştırma, mevzubahis eksikliği ortadan kaldırmak amacıyla bir dönemlendirme modeli sunmaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde öne çıkan birçok eser incelenerek muhteva ve yöntem bakımından benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinden, sonraki dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerine geçişte Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri üzerinde durulmuş ve mevcut farklılaşma izleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İlgili eserin tercih edilmesinde ise özellikle bu eserin tefsir tarihinde önemli bir konumunun bulunması ve tefsir literatüründeki birçok eser üzerindeki görülebilir etkisinin olması rol oynamıştır. Ayrıca bu farklılaşmaya neden olan faktörler de tek tek sıralanmıştır. Zemahşerî ve sonrası dönemde öne çıkan eserler hakkında da genel bilgiler verildikten sonra dilbilimsel tefsir tarihi genel olarak üç ana döneme ayrılmıştır: Zemahşerî öncesi dönem, *klasik dönem*; Zemahşerî dönemi, *farklılaşma dönemi*; Zemahşerî sonrası dönem de *modern dönem* olarak isimlendirilmiştir.

Anahtar kelime: Kur'an-ı Kerim, dilbilimsel tefsir, dönemlendirme, Zemahşerî, Keşşâf

ABSTRACT

Linguistic exegesis has a significant impact on understanding the Qur'ān aright. For that reason, this kind of exegetical activities had started very early on, and has claimed its influence through the modern times. During the course of these long process linguistic exegesis activities witnessed many different changes and transformations, and gave many invaluable works as outputs. In this context, putting forward a model of periodization for these changes and transformations become more of an issue in terms of examining general methodology and contents of these works and both determining the scientific improvement within the activities of linguistic exegesis. Although many works written in this field and many of the works written in the field of linguistic exegesis studied widely, a model of periodization for this long period of time is not yet put forth. This study, aiming at bridging this gap, comes up with a model of periodization. In line with this aim, it is tried to compare and contrast the early prominent works within the activities of linguistic exegesis. Then, in transition to the subsequent linguistic exegesis activities the importance of al-Zamakhsharī's *al-Kashshāf* was revealed and existing differentiation axes tried to be put forward. During the selection of the subject work, the work's place within the history of exegesis and its visible impacts on many of the other works throughout the whole literature of the exegesis, played a pivotal role. Still, factors caused differentiation were listed individually as well. After giving main information about the leading works in the post-Zamakhsharī period, the history of linguistic exegesis was divided into three main periods: the pre-Zamakhsharī period, i.e. classical period; Zamakhsharīan period, i.e. transformative period and lastly the post-Zamakhsharī period, i.e. modern period.

Keywords: Qur'ān, linguistic exegesis, periodization, al-Zamakhsharī, al-Kashshāf

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	1
TABLOLAR LİSTESİ.....	2
GİRİŞ	3
1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Önemi	3
2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	5
3. Araştırmanın Yöntemi.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİMSEL TEFSİRİN KAVRAMSAL ALT YAPISI	9
1. Dilbilim.....	10
1.1. Dilbilimin Tanımı, Konusu ve Yöntemi.....	10
1.2. Dilbilim Tarihi.....	14
1.3. Arap Dilbilim Tarihi.....	18
1.4. Dilbilimin Dalları	25
1.4.1. Sesbilim / Fonoloji /İlmü'l-Esvât	25
1.4.2. Biçimbilim / Morfoloji / Sarf.....	26
1.4.3. Tümcebilim / Sözdizim / Sentaks / Nahiv	27
1.4.4. Sözcükbilim / Sözlükbilim / Leksikoloji / İlmü'l-Müfredat	28
1.4.5. Anlambilim / Semantik / İlmü'd-Delâle	29
2. Dilbilimsel Tefsir	31
2.1. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı	33
2.2. Dilbilimsel Tefsirin İsimlendirilmesi	40
2.2.1. Dilbilimsel / Filolojik Tefsir	40
2.2.2. Dilbilimsel / Lügavî Tefsir	45
2.3. Dilbilimsel Tefsir ve Edebî-Beyânî Tefsir	48
2.4. Dilbilimsel Tefsirin Gerekliliği	57
2.5. Dilbilimsel Tefsirin Önemi.....	59
2.6. Dilbilimsel Tefsir Yöntem ve Tekniği	64
2.7. Dilbilimsel Tefsirin Doğuşunda Etkin Olan Faktörler	66

İKİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM DİLBİLİMSEL TEFSİR LİTERATÜRÜ	68
Giriş	69
1. Meâni'l-Kur'an	79
1.1. Ahfeş el-Evsat'ın <i>Meâni'l-Kur'an</i> Eseri	80
1.2. Kisâî'nin <i>Meâni'l-Kur'an</i> Eseri	84
1.3. Ferrâ'nın <i>Meâni'l-Kur'an (Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an ve Meânîhi)</i> Eseri	85
1.4. Zeccâc'ın <i>Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu</i> Eseri	89
1.5. İbn Keysân'ın <i>Meâni'l-Kur'an</i> Eseri	94
1.6. Nehhâs'ın <i>İ'râbü'l-Kur'an</i> Eseri	95
1.7. Ebû Ali el-Fârisî'nin <i>el-Eğfal ve Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kitabi ve Kitabü'l-Hücce fi Kiraâti's-Seb'a</i> Eserleri	100
1.8. Mekkî b. Ebî Tâlib'in <i>Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an</i> eseri	105
1.9. Ali b. Faddâl el-Mücâşiî'nin <i>en-Nuket fi'l-Kur'an</i> Eseri	108
Değerlendirme	112
2. Garîbü'l-Kur'an	114
2.1. İbn Abbas'a Nispet edilen Garîbü'l-Kur'an Türü Eserler	117
2.2. Ebû Ubeyde'nin <i>Mecâzü'l-Kur'an</i> Eseri	119
2.3. Abdullah b. Yahya b. el-Mübârek'in <i>Garîbü'l-Kur'an ve Tefsirih</i> Eseri	124
2.4. İbn Kuteybe'nin <i>Tefsiru Garîbi'l-Kur'an</i> Eseri	125
2.5. Muhammed b. Uzeyz Sicistânî'nin <i>Garîbü'l-Kur'an ala Hurufi'l-Mu'cem</i> Eseri	131
2.6. Nehhâs'ın <i>Meâni'l-Kur'an</i> Eseri	134
2.7. Ebû Ubeyd el-Herevî'nin <i>el-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs</i> Eseri	136
2.8. Mekkî b. Ebî Tâlib <i>Tefsirü'l-Müşekkeli min Garîbi'l-Kur'an</i> Eseri	138
2.9. İbn Mutarrif el-Kinânî'nin <i>el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkili'l-Kur'an ve Garîbih li'bn Kuteybe</i> Eseri	140
Değerlendirme	141
3. Vücûh ve Nezâir	142
3.1. Mukâtil b. Süleyman'ın <i>el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim</i> Eseri ...	146
3.2. Yahya b. Sellâm <i>et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'an mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meanih</i> Eseri	148
3.3. Hâkim et-Tirmizî'nin <i>Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an</i> Eseri	150
3.4. Ebû Hilâl el-Askerî'nin <i>el-Vücûh ve'n-Nezâir</i> Eseri	152
3.5. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin <i>el-Eşbah ve'n-Nezâir</i> Eseri	155
3.6. İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî'nin <i>Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim</i> Eseri	157
3.7. Dâmegânî'nin <i>el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfazi'l-Kitabillahi'l-Aziz</i> Eseri	158
Değerlendirme	160

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEMAŞERİ’NİN KEŞŞÂF’I EKSENİNDE DİLBİLİMSEL TEFSİRDE DÖNEMLENDİRME	162
Giriş	163
1. Sonraki Dönem Dilbilimsel Tefsir Örneği: Zemahşerî’nin Keşşâf Tefsiri....	165
1.1. Genel Özellikleri	166
1.1.1. Kaynakları Bakımından	166
1.1.2. Geleneksel Tefsir Uygulamaları Bakımından.....	168
1.2. Dilbilimsel Tefsir Uygulamaları.....	176
1.2.1. Morfoloji/Sarf İle İlgili Açıklamalar	181
1.2.2. Sözcükbilim İle İlgili Açıklamalar	185
1.2.3. Sözdizimi/Sentaks/Nahiv İle İlgili Açıklamalar	190
1.2.4. Anlambilim/Semantik İle İlgili Açıklamalar	194
2. Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme.....	198
2.1. Dönemlendirmenin Mahiyeti Hakkında	198
2.2. Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme Modelleri	200
2.3. Zemahşerî Öncesi Dönem: <i>Klasik Dönem</i>	212
2.3.1. Teşekkül Dönemi	213
2.3.2. Yorumlama Dönemi	218
2.4. Zemahşerî Dönemi: <i>Farklılaşma Dönemi</i>	220
2.4.1. <i>Keşşâf</i> ta Farklılaşma İzleri	224
2.4.2. Farklılaşmayı Doğuran Etkiler.....	238
2.4.2.1. Dilbilim Alanında Gelişmeler	239
2.4.2.2. İ‘câzü’l-Kur’an Çalışmaları	244
2.4.2.3. Belâgat Çalışmaları	250
2.4.2.4. Kelam İlmi Alanında Gelişmeler	254
2.5. Zemahşerî Sonrası Dönem: <i>Modern Dönem</i>	256
2.5.1. Modern Dönem Öncesi Dilbilimsel Tefsir	256
2.5.2. Modern Dönem Dilbilimsel Tefsir	257
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	259
KAYNAKÇA	264

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: hazırlayan
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
SDÜSBE	: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜEFD	: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
tahk.	: tahkik eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trs.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri
YDÜİFD	: Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yy.	: yer yok

TABLULAR LİSTESİ

Tablo-1.1: Dilbilimsel Tefsir Yöntemi	65
Tablo-2.1: Hicrî II. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri	73
Tablo-2.2: Hicrî III. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri	74
Tablo-2. 3: Hicrî IV. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri	75
Tablo-2. 4: Hicrî V. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri	76
Tablo-2. 4: Araştırma Kapsamında Değerlendirilen Eserler	78
Tablo-3.1: Dilbilimsel Tefsirde Farklı Dönemlendirme Modelleri	210

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Önemi

Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamak için yürütülen çalışmalar, onun nazil olduğu dönem itibariyle başlamıştır.¹ Bu çalışmalar, ivmesinden hiçbir şey kaybetmeden devam etmiştir. Ancak bu faaliyetlerin muhtevası, yöntemi ve tekniği; içerisinde bulunulan dönem, hitap edilen toplum ve bu toplumun ihtiyaçları doğrultusunda değişmiştir, değişmektedir. Tefsir tarihi içerisinde gözlemlenebilecek olan bu realitenin mevcudiyeti, sınırları, içeriği çok farklı yönlerle inceleme konusu olabilir. Ancak hiç şüphesiz bu konu, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Nitekim bu çalışma Kur'an'ı anlama faaliyetlerinden sadece biri olarak karşımıza çıkan "Dilbilimsel Tefsir" ile sınırlandırılmıştır.

Dilbilimsel tefsir faaliyetleri erken diyebileceğimiz bir dönemde başlamış ve modern dönemde de Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli etkisini sürdürmüştür. Bu uzun zaman dilimi içerisinde bu faaliyetler tekdüze olarak devam etmemiş, farklı verilerin kullanımı ile dönüşüm ve değişimlerle yol almıştır. Aksi durumda dilbilimsel tefsir faaliyetleri neticesinde elde edilen bilgiler üst üste gelmiş bilgi yığını olmaktan öteye gidemez. Bu bağlamda dilbilimsel tefsir çalışmalarını ilmî bir faaliyet olarak nitelendirebilmek için bu değişimleri tespit etmek gerekmektedir ki bu çalışmada esas amaç bu şekilde belirlenmiştir.

Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde yukarıda beyan edilen amaç doğrultusunda gerçekleştirilen bir çalışma hiç şüphesiz bir dönemlendirmeyi de içinde barındırmaktadır. Nitekim dönemlendirme faaliyetlerindeki amaçlardan biri de tarihi, tekdüze bir şekilde incelemenin dışına çıkarak ondaki değişim ve dönüşümleri gözler önüne sermektir.

Dönemlendirmenin yapılmadığı uzun bir zaman diliminde birçok temel unsur gözden kaçırılabilir. Ayrıca ilgili zaman diliminin de durağan, farklılaşmayan veya üretimin, yenilenmenin olmadığı bir süreç olarak algılanmasına yol açar.² Böyle bir

¹ Nitekim sahabenin Kur'an'dan anlamadıkları hususları Allah Resûlü'ne sormaları, Allah Resûlü'nün sahabenin yanlış anlamalarını düzeltmesi gibi durumlar bu faaliyetler kapsamında değerlendirilebilir.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Goody, Jack, *The Theft of History (Tarih Hırsızlığı)*, (çev. G. Ç. Güven), İstanbul 2012, s. 1, 25-30, vd.

durumun önüne geçebilmek için dilbilimsel tefsir tarihinde mevcut değişim ve dönüşümler göz önüne alınarak bir dönemlendirme yapılması kaçınılmaz olmaktadır.

Dilbilimsel tefsir tarihi kapsamında bir dönemlendirme modelinin sunulması birçok açıdan önemlidir. Nitekim bu şekilde bir dönemlendirme ile dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin kendi tarihi içerisinde ele alınıp değerlendirilmesi ve bu konuda bütüncül bir bakış açısı kazandırılması sağlanmaktadır. Yine dilbilimsel tefsir tarihi içerisinde meydana gelen değişim ve farklılaşmaların ortaya çıkmasındaki ana etkenlerin belirlenmesi, bu uzun tarihi süreç içerisinde kaleme alınan eser ve bunların müelliflerinin tespit edilerek haklarının teslim edilmesi gibi birçok ilmi faaliyet böyle bir dönemlendirme ile gerçekleştirilmiş olmaktadır. Bu önemine binaen çalışmamızda bu şekilde bir dönemlendirme modeli sunulması amaçlanmaktadır.

Dilbilimsel tefsir faaliyetleri hakkında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Mustafa Karagöz'ün *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* çalışması bu anlamda Türkiye'de öne çıkan çalışmalardandır. Bu eserde dilbilimsel tefsirin tanımı, hicrî ilk üç asır içerisinde kaleme alınan eserler ve bu bağlamda bu faaliyetlerin Kur'an'ı anlamadaki katkısı üzerinde durulmuştur.³ Yine Türkiye'de yapılan çalışmalardan bir diğeri İsmail Aydın'ın *Kur'an'ın Filolojik Yorumu* çalışmasıdır. Bu çalışmada da müellif dilbilimsel tefsir yerine "filolojik tefsir" ifadesini kullanmayı tercih ederek özellikle hicrî ilk üç asırda dilbilimsel tefsir faaliyetleri üzerinde durmuş ve özellikle bir tefsir yöntemi olarak filolojik tefsir yönteminin teknik unsurları hakkında bilgiler vermiştir.⁴ Arap dünyasında doğrudan dilbilimsel tefsir üzerine araştırma yapan isim Müsâid b. Süleyman ve eseri *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*'dir. Müellif bu eserde dilbilimsel tefsirin tanımını yapmakta, önemi üzerinde durmakta ve bu bağlamda öne çıkan birçok müellifin eserini incelemektedir. Bu eserde her ne kadar Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki dönem dilbilimsel tefsir faaliyetleri üzerinde durulsa da özellikle sonraki dönem faaliyetleri için herhangi bir tarihi dönemlendirme yapılmamış daha çok eserlerin içerik ve yöntemi açısından bir tasnif verilmiştir.⁵

³ Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

⁴ Aydın, İsmail, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2012.

⁵ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (3. baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, h.1432.

Neticede dilbilimsel tefsir tarihinin dönemlendirilmesi veya mevcut değişim ve dönüşümlerin tespiti noktasında, dilbilimsel tefsir sahasında yapılan çalışmalarda genel bilgilerin sunulması veya özellikle ilk dönemle sınırlı kalan dönemlendirmelerin yapılması dışında herhangi bir ayrıntılı araştırma -görebildiğimiz kadarıyla- mevcut değildir. Bu çalışma ilgili boşluğu doldurmak amacıyla hazırlanmıştır.

2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Uzun bir zaman dilimini kapsayan dilbilimsel tefsir tarihi için bir dönemlendirme modeli sunmak için bu alanda yazılmış her eseri incelemek bir araştırmanın kapsamını fazlasıyla aşmaktadır. Bu anlamda “meâni’l-Kur’an, i’râbü’l-Kur’an ve vücûh ve nezâir” şeklinde tasnif ettiğimiz dilbilimsel tefsir eserlerinin her birinden her asır için (hicrî II-V) en az ikişer eser olmak üzere birçok eser incelenmiştir.

Hicrî V. asrın sonları ile VI. asrı kapsayan “sonraki dönem dilbilimsel tefsir tarihi” içerisinde de yine bu sahada birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden araştırmamızı Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâ’iki Çavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vil* (bundan sonra *Keşşâf* olarak ifade edilecektir) sınırlandırdık ve bu eser üzerinden o dönemin dilbilimsel tefsir faaliyetlerindeki değişim ve dönüşümü tespit etmeye çalıştık.

Araştırmada Zemahşerî’nin ilgili eserinin öne çıkmasında bu eserin tefsir literatüründeki önemi ve etkisinin yanı sıra iki önemli tespit etkili olmuştur. Bunlar Mustafa Kılıç’ın “Şâz kıraatlerin tefsirle ve Arap diliyle ilişkisinin uygulamalı olarak görülebilmesi açısından *Keşşâf*’ın, kendisinden sonraki pek çok müfessiri etkilediği” yönündeki tespiti⁶ ile yine M. Taha Boyalık’ın “Sözdizimci tefsir yönteminin tam bir uygulaması karşımıza ilk kez *Keşşâf*’ta çıkmaktadır.”⁷ tespitidir. Bunlar Zemahşerî’nin hem muhteva hem de yöntem olarak dilbilim alanındaki özgünlüğünü ortaya koyduğu gibi “*Keşşâf* tefsiri dilbilimsel tefsirde yeni bir dönemin en önemli eseridir.” şeklindeki tezimizin de alt yapısını oluşturmaktadır.

⁶ Kılıç, Mustafa, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 421.

⁷ Boyalık, M. Taha, Abdülkâhir Cürçânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 310. Bu tezin ilk bölümü *Dil, Söz ve Fesahat* (Klasik Yayınları, İstanbul 2016) ismiyle yayınlanmıştır. Ancak bizim referansta bulunduğumuz kısım kitap içerisinde yer almamaktadır.

Keşşâf ile başlayan dilbilimsel tefsir tarihindeki, yeni dönemde değişimin boyutunun, neliği ve nasıllığının tespiti dilbilimsel tefsir tarihi bakımından ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Ayrıca bilimsel bir araştırmanın gereği olarak bu bağlamda üzerinde durulması gereken diğer bir unsur, bu değişim ve farklılaşmayı doğuran faktörlerin neler olduğudur. Bu bağlamda araştırmamızda tüm bu unsurlar, temel teori etrafında incelenmektedir.

Bu araştırma kapsamında dilbilimsel tefsir bağlamında öne çıkan eserler göz önünde bulundurulmuş, bu kapsam haricinde kalan genel tefsir literatürü araştırmanın dışında bırakılmıştır. Ayrıca genel Arap dilbilimi alanında yazılan gramer, sözlük veya diğer dilbilim konulu eserler de inceleme alanı kapsamında değerlendirilmemiştir. Yine Karagöz, Aydın ve Müsâid b. Süleyman'ın çalışmalarında geniş bir şekilde izah ettiği “dilbilimsel tefsirin doğuşunu etkileyen faktörler, Hz. Peygamber ve sahabe dönemi dilbilimsel tefsir çalışmaları” gibi konularda ayrıntılı bilgiler verilmemiş sadece ilgili çalışmalara referanslarda bulunulmuştur. Aynı şekilde üzerinde birçok çalışma yapılan Zemahşerî ve *Keşşâf* tefsiri hakkında dilbilimsel tefsir ile ilişkili alanlarda bilgiler aktarılmış, farklı durumlar için de yine muhtelif kaynaklar referans olarak verilmiştir.

Bu çalışma çok uzun bir tarihi süreci kapsamakta olup tarihi verilerin sunduğu bilgiler dâhilinde bir dönemlendirme modeli teklif etmektedir. Bu yönüyle ilgili tarihi sürece genel bir bakış açısı kazandırmada, değişim ve dönüşümleri görmede hiç şüphesiz katkı sağlamaktadır. Ancak her ne kadar bilimsel veriler etrafında şekillense de bu kadar uzun bir tarihi süreci kapsayan bir çalışma riskleri de içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle çalışmada özellikle kaynak değeri taşıyan birçok eser ayrıntılı bir şekilde taranmıştır. Bununla birlikte bu araştırma, hatları, kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış bir dönemlendirme iddiasında değildir ki bu hem bilimsel çalışmaların hem de tarihi dönemlendirme faaliyetlerinin tabiatına terstir. Nitekim bir dönemden diğer bir döneme geçişler keskin olmadığı gibi dönem içerisinde ele alınan herhangi bir olgu, olay veya eser de dönemin bütün özelliklerinin taşıyıcısı değildir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada “tasvirî/betimleyici yöntem”, “metin analizi yöntemi” ve “karşılaştırma yöntemi” kullanılmıştır. Dilbilimsel tefsirin kavramsal alt yapısı

hakkında yapılan çalışmalar ve dilbilimsel tefsir tarihi içerisinde kaleme alınan eserler, tasvirî yöntem ile incelenmiş ve özellikle bu alanda eser telif eden müfessirlerin eserlerdeki yorumları olduğu gibi aktarılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem ile elde edilen veriler metin analizi yöntemi ile değerlendirilmeye alınmış kendi içerisinde tasnif edilmiştir. En son olarak da tüm veriler karşılaştırma yöntemi ile yorumlanmış, benzerlikler ve farklılıkların tespiti ile bir dönemlendirme modeli sunulmaya çalışılmıştır.

Tüm bu yöntemler ile elde edilen verilerden müteşekkil olan çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde daha çok dilbilimsel tefsirin kavramsal alt yapısı üzerinde durulmuştur. Zira bu bölümde dilbilim hakkında etraflıca bilgiler verilerek, dilbilimsel tefsirin içeriği, yöntem ve tekniği ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Yine bu tefsir yaklaşımını beyan eder şekilde “filolojik tefsir” ya da “lügavî tefsir” ifadeleri yerine “dilbilimsel tefsir” ifadesinin kullanılmasının nedenleri üzerinde durulmuş yine edebî, beyânî ve sözdizimci tefsir ve bunların dilbilimsel tefsir ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde bu bölümde dilbilimsel tefsirin imkânı, önemi gibi dilbilimsel tefsir ile ilişkili diğer teknik konulara yer verilmiştir.

İkinci bölümde Zemahşerî öncesi olarak ifade edebileceğimiz, ilk dönem dilbilimsel tefsir literatürü incelenmiştir. Bu bölümde eserler, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an ve vücûh ve nezâir başlıkları altında tasnif edilmiştir. Bu eserlerin muhteva ve içerikleri hakkında bilgiler sunularak Zemahşerî öncesi dilbilimsel tefsir faaliyetleri hakkında bilgiler verilmiş ve neticede *Keşşâf* ile değişen ve farklılaşan unsurların tespiti için alt yapı sağlanmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise *Keşşâf* hakkında genel bilgiler verildikten sonra bu eseri ilk dönem dilbilimsel tefsir eserlerinden farklı kılan unsurlar ve bunların ortaya çıkışında etkin olan faktörler üzerinde durulmuştur. *Keşşâf*'ın yanı sıra bu dönem kaleme alınan diğer eserler hakkında da yeri geldikçe bilgiler aktarılmıştır. Sonuç kısmında ise elde edilen bulgular sıralanmıştır.

İkinci ve üçüncü bölümde dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınmış eserler incelenirken her asırdan en az iki eser üzerinde durulmuştur. Bu incelemeler sırasında ihtiyaca göre ayetlerin tamamı veya bir kısmı verilmiştir. Yine bu ayetlerin meâlî ve

Őirlerin Tũrkçesi gerekli gŕrldŕgũ yerlerde verilmiştir. Özellikle mũelliflerin yŕntemini beyan ederken araştırmanın hacmi gŕz Őnũnde bulundurularak metin içerisinde bir veya birkaç Örnek sunulmuŐ ancak bilimsel bir gereklilik olarak da farklı Örnekler dipnotta belirtilmiŐtir.

BİRİNCİ BÖLÜM:
DİLBİLİMSEL TEFSİRİN KAVRAMSAL ALT YAPISI

1. Dilbilim

1.1. Dilbilimin Tanımı, Konusu ve Yöntemi

Dilbilim, inceleme nesnesi *dil* olması bakımından insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak bilimsel olarak yönteminin, konusunun ve sınırlarının tespiti açısından yeni bir bilim dalıdır.

Dilbilimin, çok farklı tarihsel evrelerden geçmiş olması ve bilimsel alanda ilmî bir disiplin olarak kendisine yeni yer bulmuş olması ve neticede uzun bir tarihsel süreçte yayılmış olması bu ilim dalının tanımını yapmakta bazı zorlukların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ancak tüm bu zorluklara rağmen “dilbilim, sosyal bir kurum olan dilin genel ve özel niteliklerini ve dil olaylarını inceleyen; dillerin doğuşlarını, zaman içindeki gelişmelerini, yeryüzündeki yayılışlarını ve aralarındaki ilişkiyi araştıran ve niteliği bakımından diğer birtakım bilim dalları ile de yakın ilişkileri bulunan bilim dalı olarak ifade edilmektedir.”⁸

“Dilbilim, en genel ifadeyle, dilyetisinin ve doğal dillerin bilimsel olarak incelenmesidir.”⁹ Bu genel tanımdan yola çıkıldığı zaman dilbilimin konusunun insanın iletişimi sağlayan *dilyetisi* ve neticede *dil* olduğu görülmektedir. “Dilyetisi, insanoğlunun doğal diller çerçevesinde sesli göstergeler aracılığıyla başka bir deyişle bir iletişim aracı yardımıyla insanlar arasındaki iletişimi sağlayan, insana özgü bir yetidir. Dil ise aynı dilsel topluluk üyelerinde ortak olan bir sesli göstergeler dizgesidir.”¹⁰ İnsan toplulukları, dilyetisinin farklılaşmasından ortaya çıkan Türkçe, Fransızca, İngilizce gibi özel ve doğal diller geliştirmişlerdir. Dilyetisi insanın değişmeyen ve evrensel bir özelliğidir; oysa diller her zaman özeldir ve değişirler.¹¹ Dilbilimin ana unsurları olan dilyetisi ve dilin bu şekildeki evrensellik ve yerellik özellikleri doğrudan dilbilimin tabiatını da etkilemektedir. Nitekim “Dünya dillerinin her birinin kendilerine göre yasaları, eğilimleri, sorunları olduğu gibi, bütün dilleri

⁸ Korkmaz, Zeynep, *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 44.

⁹ Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1998, s. 13; Kıran, Z. ve A. (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2006, s. 44.

¹⁰ Kıran vd., 2006, s. 44-45.

¹¹ A.g.e.

kapsayan ortak yasalar, eğilimler ve sorunlar da vardır.”¹² Dilbilim, bu ortak yasaları, eğilimleri ve sorunları tespit ettiği gibi dil kavramı içine giren iletişim biçimlerini ve bunların işlev ve özelliklerini, karşılıklı iletişim koşullarını ve niteliklerini, dilin iletişim kurmakta nasıl kullanıldığını, hangi durumlarda ne kadar iletişim sağladığını belirlemeye çalışır.¹³ Neticede dilbilim yerel unsurlardan yola çıkarak dil için evrensel ilkelere ulaşmayı amaçlamaktadır.

Dilbilim çalışmaları belli bir dilin veya dil olayının zamanla değişimini izlediği gibi belli bir zamanda belli bir dili ele alarak onun nasıl işlediğini de anlamaya çalışır. Bu nedenle yalnız bugün konuşulan dilleri incelemekle yetinmez; dillerin geçmişteki biçimlerini de araştırır. Dilbilimin art zamanlı (diachronic) ve eş zamanlı (synchronic) olarak nitelendirilen bu iki yöntemi, birbirine dikey iki eksen olarak sembolize edilir.¹⁴ Ancak dilbilim ne salt eş zamanlı ne de salt art zamanlı bir yöntem benimser. Aksine her iki eksenin dikkate alınmasıyla yani tüm zamanları kapsayan bir yöntem izleyerek dilsel olguları tam olarak açıklayabilir. Modern dilbilimin kurucusu sayılan Ferdinand de Saussure (ö. 1913), bu durumu “Dil bugününün bir kurumu, ancak geçmişin de bir ürünüdür.” sözüyle belirtir.¹⁵

Dilbilim dışında birçok bilim dalı da, farklı düzlemlerde yer alan olayları ya da dil dışı olayları açıklamak için dil verilerinden yararlanır.¹⁶ Ancak dilbilim, dili incelerken onun nasıl işlediğini aydınlatmaya uğraşır, başka bir konuyu açıklamaya yönelmez. Genel bir kural olarak her durumda bakışlarını sadece dil olgularına yöneltir, verileri bu çerçevede içerisinde değerlendirir, işlemini bu doğrultudan sapmadan yerine getirir. “Dil düzeneği içerisinde yer almakla birlikte onu etkileyen koşulları göz önünde bulundurduğunda, dilin işleyişi sırasında ortaya çıkan olguları gözlemleyip açıkladığında bile dilbilimi ilgilendiren temel sorun, dilin öz niteliği, kendine özgü gerçekliği, dil dizgesinde yer alan ya da ondan kaynaklanan ölçütlerle değer ve işlevi

¹² Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000, C.I, s. 13.

¹³ Bayraktar, Nesrin, *Dil Bilimi*, Nobel Yayın ve Dağıtım, Ankara 2006, s. 24.

¹⁴ Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982, s. 16; Aksan, 2000, C.I, s. 37; Bayrav, Süheylâ, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual Yayınlar, İstanbul 1998, s. 25-26.

¹⁵ Toklu, M. Osman, *Dilbilime Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 13.

¹⁶ Nitekim konusu doğrudan dil veya insan olan birçok bilim dalı dilbilimsel verileri kıllanır. Örneğin edebiyatın ana konusu dil biçimleridir. Yine psikoloji ilmi dilin aracılığı ile birçok bilimsel veriyi elde etmekte, geliştirmekte ve çözümler sunmaktadır. (bkz. Bayrav, 1998, s. 22.)

saptanabilen verilerdir.”¹⁷ Ancak dilbilim her ne kadar dili konu edinen diğer bilim dallarından içerik ve yöntem açısından farklıysa da bu ilimlerin verilerini de kullanmaktadır. Nitekim dil, nasıl insanın fizik, düşünce ve ruh yapısıyla ve çeşitli eylemleriyle ilişkili ise, dilbilim de bütün bu eylemleri kendisine konu olarak alan bilim dallarıyla ilişkili, disiplinlerarası bir bilim dalıdır. Konuları bir yandan konuşma eylemi bakımından fizik ve fizyoloji ile dil-kültür bağlantısının incelenmesi bakımından etnoloji (budunbilim) ile dilin şiirsel işlevine yönelik çalışmaları bakımından edebiyatla ilişki içindedir. Aynı şekilde dilbilim; felsefe, ruhbilim, toplumbilim, insanbilim, coğrafya, matematik gibi çeşitli bilimlerin araştırma alanlarına giren çok çeşitli sorunlarla ilgilenmek zorundadır.¹⁸

Dilbilim çalışma alanını kategorik olarak incelediğimiz zaman ilk olarak karşımıza dilin yapısına ilişkin çalışmaların bulunduğu alan çıkmaktadır. İkinci olarak ise dil ile dil dışı olguların ve etkenlerin ilişkisinin dile yansımalarını inceleyen çalışma sahası çıkmaktadır. Örneğin *sesbilim*, *biçimbilim* dilin yapısının incelenmesine yönelirken, dil ile dil kullanıcısı arasındaki ilişkiyi *dilbilimsel edimbilim*, dil ile toplum arasındaki ilişkiyi *toplumdilbilim* vb. inceler.¹⁹

Bir bilim kolunun var olması için ilgili bilimin kendi sınırlarını kesin olarak belirtmesi şarttır. Dilbilim uzun süre başka bilim kollarının etkisi altında kalmış, ana konusu olan *dile* onların açısından bakmıştır. Ancak 20. yüzyılda tam manasıyla, bir “*dilbilim*” yani dilin kendisinde olanı ortaya koyan bir bilim dalı olabilmıştır. Bütün

¹⁷ Vardar, 1982, s. 28. Örneğin *dili* doğrudan konu edinen *Dil Felsefesi* ve *Dilbilgisi* de içerik ve yöntem açısından dilbilimden ayrılmaktadır. Nitekim dil felsefesinin konusunu; dilin kökeni, bir dilsel ifadenin anlamıyla göstergesi arasında ki ilişki, anlam sorunu gibi konular oluşturmaktadır.(Bu konuda geniş bilgi için bkz. Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul 2003, s. 46-81.)

Dilbilim yöntem açısından genel dilbilgisinden farklıdır. Dilbilgisi; eski metinleri açıklamak, bir yabancı dili öğrenmek ve öğretmek, kendi anadilini doğru konuşma ve yazma sanatını öğrenmek ve öğretmek gibi pratik amaçlar neticesinde doğmuştur.(bkz. Kıran, Zeynel, vd., 2006, s. 46.) Bu nedenle dilbilgisi daha çok kuralcıdır; yani kurallar belirler ve gramer eğitimi bu kuralların belletilmesine dayanır. Dilbilim ise *tasvirî* bir yaklaşımı belirler. Aynı şekilde dilbilgisinin *atomist* diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımı vardır. Yani dilbilgisi konusunu küçük ve sanki birbirinden bağımsız birimlere böler. Ancak dilbilim dili bir sistem olarak ele alır ve dilde bir birimi tek başına incelemek yerine sistem içerisindeki yeri ve sistem ile ilişkisi açısından inceler. Ancak bir taraftan da kabul etmek gerekir ki, dilbilim geleneksel dil bilgisinden doğmuştur. (bkz. Aydın, Mehmet, *Dilbilim El Kitabı*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007, s. 17.)

¹⁸ Aksan, 2000, C.I, s. 14; Toklu, 2003, s. 10.

¹⁹ Toklu, 2003, s. 10.

dilciler bugün dilbilimin gerçek ve biricik amacının Ferdinand de Saussure'ün dediği gibi “kendi başına ve kendisi için dili incelemek” olduğu üzerinde birleşirler.²⁰

Dilbilimin, bilimsel sahada yer alabilmesi onun uzun tarihi bir geçmişe sahip olması ile ilişkili değildir. Aksine bu ilim dalının, yinelenebilir gözlemlerden ya da mantıksal gelişimi izlenebilir akılcı varsayımlardan yola çıkarak evrensel geçerlilik taşıyan sonuçlara ulaşmasından kaynaklanır. Nitekim dilbilim, dil dışı ölçütlere yer vermeyen, yansız gözlem ve rasyonel düzenlemelerle yetinen çağdaş dilbilimin sınırlarını, dil olayını ve dilleri betimleyip açıklamak amacıyla saptanan olgular ve kuramlar çizer. Neticede belirlenen sınırlar içerisinde kalmak koşuluyla geneli kapsayan, kendi içerisinde tutarlı olan, yalın bir incelik taşıyan ve verilere uygun değişik türden yaklaşımlar ancak bilimsel geçerlilik kazanabilir.²¹

Dilbilim, dil olgusuna dair evrensel bilgileri yine evrensel bir bakış açısıyla elde eder. Nitekim dilbilim, insanın dil kullanımının bütün boyutlarını araştırır. İster ilkel ister uygar toplumlar olsun ya da ister klasik ister modern dönem olsun dilbilim tüm toplumları ve tarihî süreçleri kapsar. Ayrıca dilbilim bu toplumların veya dönemlerin her birinde yalnız “kusursuz dil” ve “seçkin konuşma” ile ilgilenmez; aksine her türlü anlatım biçimini göz önünde bulundurur. Bununla birlikte dil, çoğu kez gözlem alanı dışında kaldığından, dilbilimci sadece şifâhî metinleri değil aynı zamanda yazılı metinleri de göz önünde tutmak zorundadır. Ve dilbilim tüm bu araştırmaları da bütün dünya dillerini dikkate alarak yapmak zorundadır.²² Bu objektif, evrensel ve bilimsel yöntem ve teknikler ile elde edilen ilmî veriler, dilbilimin, modern çağda önemli bir disiplin olarak pozitif bilimler sahasında yer almasını ve hızla ilerlemesini sağlamıştır.

Dilbilim betimsel (descriptive) bir bilimdir. Bu, dilbilimin kuralcı yani normatif olmaktan yani bir dili ve yapısını, bir dildeki en iyi kullanımı öne çıkarıp onu kural olarak koymaktan ziyade, o dilde kullanılan her “söylev”i yani “kullanım”ı dikkate

²⁰ Bayrav, 1998, s. 22.

²¹ Vardar, 1982, s. 16.

²² Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual Yayınlar, İstanbul 2001, s. 32-34; Kiran, Zeynel, vd., 2006, s. 45; Bayraktar, 2006, s. 24; Kerimoğlu, Caner, *Genel Dilbilime Giriş*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2014, s. 3.

alması demektir.²³ Nitekim “dilbilimci kural koymayı değil; dilin doğasını, işleyişini doğru betimlemeyi hedefler. Dil olgusunu bütün yönleriyle anlamaya çalışır.”²⁴

Netice olarak dilbilimin görevi:

- Ulaşabildiği bütün dilleri betimlemek, bu dillerin tarihini incelemek, bir başka deyişle dil ailelerinin evrimini göstermek, her ailedeki ana dillerin ilk biçimlerini olanaklar çerçevesinde ortaya koymak;
- Bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri (etkenleri) araştırmak, tarihin dil ile ilgili bütün özel olaylarını açıklayabilecek genel yasaları bulmak;
- Kendi sınırlarını çizmek ve kendi kendisini tanımlamaktır.²⁵

Dil olmaksızın varlığından söz edilemeyen düşünme yetisi, insanoğlunun düşünceye bağlı bütün eylemleri, anıları, -başta söze dayanan sanatları olmak üzere- bütün sanat dalları ve dil olmazsa varlığından bile söz edilemeyecek olan bilim dalları, adına dil dediğimiz büyülü varlığın geniş çerçevesi içine girmektedir. Toprak olmadan nasıl tarımdan söz edilemezse dil olmadan da uygarlıktan söz edilemez. Kısacası dil, insan olmanın ayrıcalık belgesi, uygarlığın anahtarı ve bir toplumu ulusa çeviren ortak kültür varlığı ve kültür bağıdır. Bu gerçekleri göz önünde bulundurunca, dile eğilen, onun sırlarını çözmeye çalışan bir bilimin ne denli önem taşıdığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.²⁶

1.2. Dilbilim Tarihi

Dilbilimin tanımını yaparken de ifade ettiğimiz gibi bu ilim dalı bilimsel çerçevesini yeni oluşturmuş olmasına rağmen temelleri çok eskilere dayanmaktadır. Nitekim dilbilimle ilgili ilk çalışmalar, Eski Hint'te kutsal metinler olan *Veda*'ların doğru yorumlanması ve nesilden nesile aktarılması çabaları neticesinde ortaya çıkan faaliyetlere dayanır. Bu alandaki ilk çalışmalar *Veda*'ların yorumu yanında kelime

²³ Martinet, 1998, s. 13-14; Bayrav, 1998, s. 28; Güler, Aliye, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2015, s. 7.

²⁴ Kerimoğlu, 2014, s. 3.

²⁵ Saussure, 2001, s. 34.

²⁶ Aksan, Doğan, *Dilbilim ve Türkçe yazıları*, Multilingual Yayınları, İstanbul 2004, s. 125.

türlerini de belirlemeyi hedefleyen Yâska'nın (M.Ö. 6-7.yy?) *Nitrukta*'sıdır. Ayrıca Yâska bu eserinde etimolojiye de yer vermiştir.²⁷

Ulaştığı yetkinlik bugün de dilbilimcileri şaşırtan bir diğer Hintli dil bilgini Pâninî (M.Ö. 350-250?), Sanskritçenin dilbilgisi kurallarını belirlemiş ve isimlerin fiillerden türemiş olup olmadıkları tartışmıştır.²⁸

Batıda dilbilim alanında ilk çalışmalar *dilbilgisi* sahasında olmuştur. Eski Yunanlıların başlattığı, özellikle de Fransızların sürdürdüğü ve mantığa dayanan bu çalışmalarda dilin kullanımı hususunda doğru biçimleri yanlış biçimlerden ayıracak kurallar konulması amaçlanmıştır.²⁹ Bu amaç doğrultusunda dilin güzel ve etkili kullanılmasıyla ilgili olan *retorik* de, Eski Yunan geleneğinde önemli bir tartışma alanı olmuştur.³⁰ Bununla birlikte kendi dilleri dışındaki dillere kapalı kalan Eski Yunanlılar, dili, felsefe sorunlarıyla ilgili olarak ele almışlardır.³¹ Ayrıca dil ile düşünce arasındaki ilişkinin yanı sıra sözcüklerle, bunların belirttiği kavramlar arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlar, kelimelerin kökenleri üzerinde incelemelere yönelmişlerdir. Örneğin, Platon (M.Ö. 427-348) *Kratylos* adlı yapıtında, sözcükler ile kavramlar arasındaki bağın doğal olduğunu yani sözcükler ile bunların gösterdikleri nesnelere ve kavramlar arasında doğuştan gelen bir bağın olduğunu savunmasına rağmen Aristoteles (M.Ö. 384-322) bu bağın insanlar tarafından oluşturulmuş raslantısal, nedensiz, açıklanamaz bir bağ olduğunu savunmuştur. Platon ve Aristoteles'in temellerini attığı bu görüşler, tarihi seyir içerisinde, doğalcı ve uzlaşmacı olarak isimlendirilen iki ekolün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ekoller arasındaki tartışma yüzyıllarca sürmüştür.³² Ayrıca Batı

²⁷ Bayrav, 1998, s. 29; Aksan, 2000, C. I, s. 16; Kiran, Zeynel, vd., 2006, s. 32; Bayraktar, 2006, s. 76. Aydın, 2007, s. 19; Kerimoğlu, 2014, s. 10.

²⁸ Vardar, 1982, s. 17; Aydın, 2007, s. 19; Kerimoğlu, 2014, s. 11.

²⁹ Saussure, 2001, s. 27; Kiran, Zeynel, vd., 2006, s. 29; Aydın, 2007, s. 20.

³⁰ Kerimoğlu, 2014, s. 6.

³¹ "Dilbilim çalışmalarında Yunan geleneği felsefeye dayanırken Hint geleneği doğrudan dil üzerine kurulmuştur." Bkz. Kerimoğlu, 2014, s. 10.

³² Bayrav, 1998, s. 31; Aksan, 2000, C. I, s. 17; Vardar, 1982, s. 17; Kiran, Zeynel, vd., 2006, s. 29; Aydın, 2007, s. 20; Kerimoğlu, 2014, s. 7.

Eski Yunan'da, kelimelerin kökenlerine dair tartışmanın yanı sıra farklı bir tartışma daha mevcuttur. O da dilin düzenli olup olmadığı ile ilgili örnekseme ve aykırılık tartışmasıydı. Örnekemeciler dilin düzenli olduğunu, belli kuralları olduğunu ve buna göre örneksemeli akıl yürütmeye olası biçim ve kuralların belirlenebileceğini (kitap+lar örneğinde +lar çokluk yapıyorsa başka bir sözcükte de çokluk yapar: kalem+ler vb.) savunuyordu. Aykırılıkçılar ise dilde pek çok düzensizlik olduğunu, örneksemeyle ancak belli yapıların betimlenebileceğini ifade ediyorlardı. Bkz. Lyons, John, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, (çev. Ahmet Kocaman), TDK Yayınları, Ankara 1983 s. 16-18; Kerimoğlu, 2014, s. 7.

dünyasında gramerin babası olarak anılan Aristo, ilk defa gramer kategorilerini belirleyerek bu alanda önemli bir adımın atılmasını da sağlamıştır.³³

Platon ve Aristo'nun dil alanındaki çalışmalarından sonra en önemli eser Trakyalı Dionysios (M.Ö. 180-90)'un *Tekhne Grammatike*'sidir. Batı dünyasında sistemli olarak kaleme alınmış ilk dilbilgisi kitabı olarak kabul gören bu eserde dildeki kelimeler sekiz sınıfa ayrılmıştır.³⁴

Eski Yunan geleneğinin dil alanındaki başarılarına rağmen önemli eksiklerinden biri olarak diğer dillerden uzak durması gösterilir. Eski Yunan filozofları öteki halkların konuştukları dilleri “barbarca” olarak nitelemiş ve öğrenmeye değer bulmamıştır.³⁵ Ayrıca konuşma dilini göz ardı etmiş, doğal değişimleri de bozulma olarak değerlendirerek dönemin dil kullanımlarının bazılarını incelememişlerdir.³⁶

Klasik dilbilgisi dönemi olarak nitelendirilen bu ilk dönemden sonra *filoloji* (*betikbilim*) ortaya çıkmış ve dilbilim tarihi içerisinde farklı bir sürecin başlamasına neden olmuştur.³⁷ Dilbilim alanında önemli bir dönüm noktası olarak niteleyebileceğimiz bu süreç, Avrupalıların diğer kıtalardaki keşiflerinin arttığı ve matbaanın bulunduğu XV. yüzyılı içerisine almaktadır. Seyyahların, misyonerlerin diğer kültürleri tanımak için yazdıkları gramerler, sözlükler ve bunların kolaylıkla basılıp yayılması dil incelemeleri için yeni bir dönemin başlamasını sağlamıştır.³⁸ İlk olarak İtalyan ve İngiliz misyonerlerin Sanskritçeyi keşfetmesiyle ortaya çıkan diller arasındaki akrabalık sorunu, sonraki dönem dilbiliminin doğrultusunu belirleyen temel çıkış noktası olmuştur.³⁹ Nitekim dil üzerine araştırma yapanlar, farklı dillerden verilerin toplanmasıyla diller arasındaki çeşitli benzerliklere odaklanmışlardır. Bunun sonucu olarak da birbirine benzeyen dillerin aynı kökten gelebileceği düşüncesi doğmuş ve dil ailesi çalışmaları büyük bir ilgi görmüştür.⁴⁰

³³ Vardar, 1982, s. 18; Aksan, 2000, C.I, s. 17-18; Bayraktar, 2006, s. 76-77; Aydın, 2007, s. 20.

³⁴ Vardar, 1982, s. 18; Aydın, 2007, s. 20; Kerimoğlu, Caner, 2014, s. 9.

³⁵ Bayrav, 1998, s. 30; Kerimoğlu, 2014, s. 9.

³⁶ Kerimoğlu, 2014, s. 9.

³⁷ Saussure, 2001, s. 27.

³⁸ Kerimoğlu, 2014, s. 6.

³⁹ Kıran, Zeynel, vd., 2006, s. 32,

⁴⁰ Kerimoğlu, 2014, s. 16.

1816'da Franz Bopp (ö. 1867) *Conjugationsystem der Sanskritsprache* (Sanskritçe'nin Eylem Çekim Dizgesi) adlı bir yapıtta Sanskritçeyi Germence, Yunanca, Latince gibi dillere bağlayan ilişkileri incelemiştir. Bopp, akraba diller arasındaki bağıntıların bağımsız bir bilime konu olabileceğini ortaya koyarak dilbilim tarihinde yeni bir dönem açmıştır.⁴¹

A. Schleicher (ö. 1862), 1861'de kaleme aldığı *Hint-Germen Dillerinin Karşılaştırmalı Kısa Dilbilgisi* adlı kitabı Bopp'un kurduğu bilimin bir tür sistemleştirilmiş biçimidir. Uzun süre büyük bir boşluğu dolduran bu kitap, Hint Avrupa dilbiliminin ilk dönemini oluşturan karşılaştırmacı okulun özelliklerini yansıtan en iyi yapıttır. Bu okul, yeni ve verimli bir alan açmayı başarmış olmakla birlikte, gerçek dilbilimini kuramamıştır. Çünkü incelediği konunun öz niteliğini ortaya koyma sorunuyla hiç ilgilenmemiştir. Oysa bu ilk işlemi gerçekleştirmeden bir bilim kendine özgü bir yöntem oluşturamazdı.⁴² Bu dönemin en önemli kazancı ise dil ailelerini oluşturmak için kullanılan yöntem ve ilkelerin belirlenmesi ve özellikle diller ile dilsel değişim arasındaki ilişkilerin bir genel kuramının oluşturulmasıdır.⁴³

The Life of Language (Dilin Yaşamı), adlı eserin yazarı Amerikalı Whitney (ö. 1894) dilbilimsel araştırmalara yeni bir hız kazandırmış ve çok geçmeden yeni bir okul doğmuştur. Bu okulun takipçileri karşılaştırma yoluyla elde edilen bütün sonuçları tarihsel bir çerçeveye oturtmayı ve böylece olguları doğal düzenleri içerisinde birbirine bağlamayı başarmışlardır. Dil, artık toplumların ortak bilincinden doğan bir ürün olarak ele alınmıştır. Dilbilime büyük katkı sağlamış olmasına rağmen bu okulun da sorunu bütünüyle hallettiği söylenemez.⁴⁴

XIX. yüzyılda karşılaştırmalı dilbilgisi çalışmalarının yanı sıra biyolojideki evrim düşüncesinin de dillere uygulanması dilin biyolojik bir organizma olarak doğan, gelişen, ölen bir canlı gibi ele alınmasına sebep olmuştur. Ancak bu görüş yerini daha

⁴¹ Saussure, 2001, s. 28; Kerimoğlu, 2014, s. 18.

⁴² Saussure, 2001, s. 30.

⁴³ Kıran, Zeynel, vd., 2006, s. 33.

⁴⁴ Saussure, 2001, s. 32.

sonra Ferdinand de Saussure ile başlayan, dilin bir organizma değil, bir yapı olduğu düşüncesine bırakmıştır.⁴⁵

XX. yüzyıl çalışmalarında ise dil, bir sözcükler dizisi sayılmaktan çıkmış, yine sözcüklerden kurulu ama belli bir düzen, belli bir dizge gösteren bir işleyiş biçimi olarak kabul edilmeye başlamıştır. Saussure'nin "Dil göstergelerden oluşan bir dizgedir." sözüyle özetlenecek olan bu yeni akım XX. yüzyılın ilk yarısında gelişmiş ve "*Yapısal Dilbilim*" adını almıştır. Yapısal dilbilimin en belirgin özelliği ise dili bir yapı, bir dizge olarak ele almasıdır.⁴⁶ Bu dönemde öne çıkan ve modern dilbilimin kurucusu sayılan İsviçreli dilbilimci Saussure'nin, Cenevre Üniversitesinde verdiği genel dilbilim dersleri ölümünden sonra derlenerek "*Genel Dilbilim Dersleri*" adıyla yayınlanmıştır. XX. yüzyılın çığır açan yapıtlarından sayılan bu eser ile Saussure devrimi başlamıştır ve bütün dilbilim dalları bu yapıtla yenilenmiştir.⁴⁷

1957'de yayımlanan *Syntactic Structures* adlı kitabıyla N. Chomsky (d.1928) dilde sözdizimine ağırlık vermiş, yapısalcılığın yeni bir doğrultusu olan *üretimsel dilbilgisinin* temellerini atmıştır. Bu ekol üzere yürütülen ve dilin farklı açılardan çözümlenmesini inceleyen çalışmalar günümüzde de *üretimsel-dönüşümlü dilbilim* adıyla bütün dünyaya yayılmıştır.⁴⁸

1.3. Arap Dilbilim Tarihi

Türkçe dilbilim veya genel dilbilim (Linguistic, Linguistic Science ya da General Linguistic) olarak ifade edilen bu modern dilbilimin Arapça karşılığı konusunda, bu alanla ilgilenen Arap dil âlimleri arasında, farklı kullanımlar söz konusudur. Bu kullanımlar arasında *Fıkhü'l-luga*⁴⁹, *İlmu'l-luga*⁵⁰, *el-Lisâniyye* (çoğulu *el-Lisâniyyât*) ve *el-Elsüniyye*⁵¹ yer almaktadır.⁵²

⁴⁵ Kerimoğlu, 2014, s. 16.

⁴⁶ Aksan, 2000, C. I, s. 21-22; Kıran, Zeynel, vd., 2006, s. 40; Bayraktar, 2006, s. 84-87.

⁴⁷ Saussure, 2001, Sunuş.

⁴⁸ Aksan, 2000, C. I, s. 23.

⁴⁹ Subhî Sâlih, Fıkhü'l-luga terimini kullanılmasının gerekliliğini şöyle ifade etmektedir: "Eski isimlendirmenin çağdaş Arap dili araştırmacıları tarafından değiştirilmemesi; Fıkhü'l-luga isminin tercih edilmesi ve dil araştırmalarının tamamını kapsayacak şekilde kullanılması bizim için daha uygundur. Çünkü bir şeye ait olan her ilim, onun fıkhi demektir. O zaman dil çalışmalarının tamamının fıkhi diye adlandırılması ona ne kadar da layıktır." Bkz. Subhî Sâlih, *Dirasât fî Fıkhî'l-luga*, Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2004, s. 20.

Arap medeniyetinde ilk dilbilimsel faaliyetler, şifâhî olarak, belli bir sistem ve disiplin dâhilinde olmadan ortaya çıkmıştır. Şiir ve etkili konuşma yani belâgat, bu faaliyetlerin tam merkezinde yer almaktaydı. Özellikle yazılı bir kültüre sahip olmayan, geçmişten kendine intikal etmiş olan kültür mirasını, şiirleri yoluyla koruyan Cahiliye Dönemi Araplarının şiire ve güzel konuşmaya verdikleri önem o kadar fazlaydı ki içinden bir hatip veya şair çıkan kabile, bunu kutlamak için şölen düzenler ve o günü bayram ilan ederdi. Yine bir yere göndermek için heyetlerinin başına temsilci seçtiklerinde güçlü şairleri veya hatipleri tercih etmekteydiler.⁵³

İslam öncesi Arap toplumunda dilbilim sistemli bir şekilde yani belli kural ve kaide etrafında teorik olarak incelenmemiştir. Fakat dili oluşturan kural ve kaideler sözlü kültür içinde özellikle de şiir ve hitabet bağlamında dilsel faaliyetler olarak, eleştirel yaklaşımlar etrafında ele alınmıştır.

⁵⁰ Ali Abdolvâhid Vâfi bu durumu şöyle ifade etmektedir: “İlmu’l-luga konularından bazılarını Arap dilcileri değişik isimler altında ele almışlardır. Onlardan en yaygın olanı fikhu’l-luga ismidir. Çünkü fikhu’ş-şey فقه الشيء demek o şeyi felsefe ve anlayış olarak bilmek ve o şeyin üzerine oturduğu kurallara vâkıf olmak demektir. Alışlagelmiş kullanım olan ilmu’l-luga ismi bu dala verilmemiş olsaydı, biz de bu kitabımıza, (İlmu’l-luga adlı eserini kastediyor)fikhu’l-luga adını verecektik. Ancak zikri geçen adlandırma ile sadece Arap dili araştırmaları anlaşılır olmuştur.” Bkz. Vâfi, 2004, s. 15-16.

⁵¹ Muhammed el-Muhtar, Muhammed Yunus Ali, modern dilbilimin tanımını yaparken ilmu’l-luga, lisanîyat ve elsüniye terimlerini kullanmaktadır. Bkz. Muhammed Yunus Ali, *Medhalu ilâ’l-Lisâniyât*, Darü’l-Kitabi’l-Cedidi’l-Müttahide, Beyrut 2004, s. 9; Muhtar, Muhammed Veled Ebbâh, *Tarihü’n-Nahvi’l-Arabi fi’l-Meşriki ve’l-Mağribi*, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2008 s. 546-548.

⁵² “İslam bilginleri, dili tanımlarken bir takım kavramlar kullanmışlardır. Ancak bazen bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanıldığı için bunlar ile neyin kastedildiği tam olarak anlaşılmamakta ve bir karmaşa yaşanmaktadır. Ayrıca bu terimlerin tanımlarında netlik olmadığı için bir takım anlama problemleri de yaşanmaktadır. Farklı terimler farklı yerlerde aynı anlamlar için kullanılmıştır. Bunun tersi de söz konusu olmuştur. Öreğin, dil kavramı bazen “lügat”, bazen de “lisan” terimi ile karşılanmıştır. Bu yüzden dilciler için bazen “ulemâu’l-lugat / lugaviyyun” bazen “ulemâu’l-nahv / nahviyyun” bazen de “ulemâu’l-lisan” terimleri kullanılmıştır. Dil ile ilgili ilimlerin ifadesinde de aynı karmaşa görülmektedir. Bu durum, kavramların tümünün günümüz dilbiliminde hangi terimlere karşılık olduğunu kolayca tespit etmeyi engellemektedir. Ancak, terimler konusu sadece geçmişte değil, günümüzde de karşılaşılan önemli bir problemdir.” Bkz. Civelek, Yakup, “VII.-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar Ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, s. 205. Bu konuda daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Râcihi, Abduh, *Fikhu’l-Luga fi’l-Kutubi’l-Arabiyye*, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut trs.; Kaya, Mustafa, “Modern Arap Dilbilim Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2008, C. XII, sayı: 36, s. 335-350; Demir, Ramazan, “Arap Dilinde “Fikhu’l-Luga ve İlmu’l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi”, *SÜİFD*, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), s. 183-203; Kafes, Mahmut, “Fikhu’l-luga ve İlmu’l-luga Terimlerinin Anlamları”, *SÜİFD*, Yıl: 2011, Sayı: 26, s. 71-92.

⁵³ Taşdelen, Hasan, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 226-227.

Gerçek anlamda bir dil çalışması, İslam'ın Arap toplumu içerisinde yayılmasından hemen sonra başlamış ve Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması gayretleri ile önemli boyutlara ulaşmıştır.⁵⁴ Nitekim sahabenin Kur'an kelimelerinin anlamlarını araştırmak ve dillerinden onlara dair örnekler bulma çabası *ilmü'l-lugamın* (sözcükbilimin) temellerini atarken, bu ilahî metnin doğru okunabilmesi ve anlaşılması "*i'râbü'l-Kur'an*" (sentaks/sözdizim) gibi ilmî disiplinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁵ Ayrıca edebî bir meydan okuma ile Arap dünyasına giren Kur'an'ı Kerim'in⁵⁶ bu yönünün daha sonra *İcazü'l-Kur'an* şeklinde bir olgu olarak İslam literatürüne girmesiyle Arap dil ve edebiyatının farklı bir alanda ivme kazanması ve ilerlemesi Kur'an'ın, Arap dilbilim faaliyetlerinin şekillenmesindeki önemini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Daha öncede temas edildiği üzere antik çağda gramer düşüncesinin oluşmasında ana etkenlerden biri, belki de en önemlisi, modern gramer anlayışına zemin oluşturan filoloji çalışmalarının (metne dayalı incelemelerin) kendisinden türediği "şiir eleştirisi" olmuştur. Ayrıca bu durum, Eski Hint kültüründe de kutsal metinler olan Veda'ların doğru yorumlanması ve nesilden nesile aktarılması çabaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dil araştırmalarına yönelik bir ivme ve çıkış noktası olması açısından bakıldığında, eski Yunandaki şiir eleştirisi ile Eski Hint kültüründeki Veda'lar üzerinde yapılan çalışmalar, İslam toplumundaki Kur'an'ı anlama ve yorumlama üzerinde

⁵⁴ Şevkî Dayf, nahvin doğuşundaki ana etmenleri *dinî* ve *gayrî dinî* olmak üzere ikiye ayırmakta ve dinî etkenlerin başında da Kur'an'ın doğru anlaşılması arzusunun yattığını ifade etmektedir. Gayrî dinî etken olarak da Arapların kullandıkları dilin gün geçtikçe yabancıların etkisiyle bozulmaya başlaması neticesinde dili koruma isteği olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Dayf, Şevkî, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Darü'l-Mârif, Kahire trs., s. 11-12; Râcihi, Abduh, *Durusu fi'l-Mezâhibi'n-Nahviyye*, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 10.

⁵⁵ Ayrıca bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Dayf, trs., s. 11-12; Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012, s. 100; Güler, İsmail, "Takdim", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih Ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 6.

⁵⁶ Bkz. Yunus 10/38; Hûd 11/13; İsrâ 17/88; Tûr 52/34.

⁵⁷ "Belâgat ilminin ortaya çıkışında Kur'an-ı Kerim'in inkâr edilemez bir etkisi olmuştur. Arap dilinin ifade özelliklerini, belâgat ilminin konularını ilk işleyen kitapların tamamının Kur'an-ı Kerim ile alakalı olması bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Tabii ki bunda bizzat Kur'an'ın kendisinin bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuması teşvik edici olmuştur. Bu yüzden ilk dönem belâgat ile ilgili eserlerin *Meâni'l-Kur'an*, *Mecâzü'l-Kur'an*, *Müşkilü'l-Kur'an* gibi isimler taşıması hicrî III. (miladi IX.) yüzyıldan itibaren de *İcâzü'l-Kur'an* başlığı taşıyan birçok eserin telif edilmesi bir tesadüf değildir. Daha sonraki dönemlerde ise çevre şartları ve kültürel ortam belâgat konusunda Kur'an-ı Kerim'e dayanmayı zorunlu kılmaktaydı." Bkz. Taşdelen, 2015, s.220.

yapılan çalışmalarla aynı sonuçlara hizmet etmiştir.⁵⁸ Nitekim sonraki dönemlerde, bu yazılı metinleri, anlama, yorumlama ve sonraki nesillere aktarma gibi amaçlar neticesinde ortaya çıkan çalışmalar, genel anlamda dilbilimin ilerlemesine katkı sağlamıştır.

Müslümanların daha ilk zamanlardan beri İslam ilimlerine ilgi duydukları ve neticede bu ilimleri hakkıyla anlayabilmenin temel şartı olarak gördükleri dil ilimlerini, İslam ilimlerinin başına koydukları görülmektedir. Câhiliye Dönemi bilgisini de dikkate alarak oluşturulan dil ilimleri, zamanla Müslüman âlimler tarafından müstakil ilim dallarına dönüştürülmüş ve genel olarak ilimler arasında yapılan tasnif ve sıralamalarda dil ilimleri hiçbir zaman ilk sıradaki yerini kaybetmemiş ve bütün ilimlerin temeli sayılmıştır.⁵⁹

Bu şekilde tarihi süreç içerisinde farklı olay ve olguların etkisiyle gelişen Arap dilbilim tarihi, farklı birkaç dönemde incelenmektedir:

Kur'an-ı Kerim merkezli yapılan dilbilim çalışmalarının ilk defa kimin tarafından ortaya konulduğu üzerinde çok fazla tartışma vardır.⁶⁰ Ancak genellikle kabul edilen görüşe göre bu çalışmaların temeli Ebû'l-Esved Ed-Düelî (ö. 69/688) ile onun öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri tarafından Basra'da atılmıştır.⁶¹ Nahiv ilminin doğuşu süreci diyebileceğimiz bu dönemde Ebû'l-Esved Ed-Düelî'den sonra Nasr b. Asım (ö. 89/708?), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735), Meymun el-Akran

⁵⁸ Kızıklı, Zafer, "Arapçada Dil Bilimlerinin Tarihsel Ve Kavramsal Temelleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 30 (Kış 2007), s. 250-251. Arap dilbiliminin, Yunan mantığı, Süryânî ve Hint dilbilimlerinin etkisi altında kaldığı yönünde farklı iddialar da mevcuttur. Ancak bu iddialarda, Kur'an'ın anlaşılma ve korunması konusunda yapılan ciddi ilmi faaliyetler ve bu yüzden Arap dilbilimcilerin çöllerde yaptığı seyahatler gibi iç etkiler göz ardı edilmiştir. Her ne kadar dış kaynaklı etkiler, özellikle Aristo mantığı ve Arap dilinin terimleri arasındaki ilişki göz ardı edilemeyecek derecede belirginse de bu iç dinamikler Arap dilinin ortaya çıkışında daha etkindir. Bkz. Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), (5.Baskı), Darü'l-Marife, Kahire, trs., C.II, s.123-124; Durusoy, Ali, vd., "Vâv'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", *YDÜİFD*, C. 1, Sayı 2, Güz 2015, s. 9.)

⁵⁹ Güler, 2015, s.9. Örneğin büyük İslam düşünürü Farabi ilimleri beş kategoride ele alır ve bunların başına dil ilimlerini koyar. Bkz. Farabi, Ebu Nasr, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul MEB yayınları, 1990, s. 54.

⁶⁰ Bu tartışmalar için bkz. Brockelmann, trs. C.II, s.128; Sîrâfî, Ebû Said, *Ahbâru'n-nahviyyin el-Basriyyin*, Kahire, 1374/1955, s. 10; Dayf, trs., s. 13.

⁶¹ Sîrâfî, 1955, s. 10; Zübeydî, Ebûbekr, *Tabakâtu'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, Dâru'l-Meârif, Kahire, trs., s. 21; Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *Bugyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nühât*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979, C. II, s. 22; Dayf, trs., s. 13; Râcihî, 1980, s. 9; Alak, Musa, "Sarf (Tasrif) İlimi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s.155.

(ö. 125/743), Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi isimler Arap Dili çalışmalarında birinci tabakayı oluşturmaktadır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) de hocası olan İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Ebû Ömer b. el-Ala' el-Mâzinî (ö.154/770) gibi isimler ise ikinci tabakada ismi geçen dil âlimleridir.

Bu dönem özellikle Basra'da nahiv ilmi üzerine başlangıç düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Arap dilinin kitabetine dair gerçekleştirilen noktalama ve harekeleme faaliyetleri bu dönem âlimleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Yine nahiv ilminin temelleri bu dönemde atılmış, bu ilmin kısımları ve kuralları bu dönemde araştırılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda bu dönem âlimleri, farklı istişâd metodları ile tespit ettikleri kural ve kaideler etrafında Arap dilinde ilk faaliyetlere öncülük etmişlerdir.⁶²

Dil çalışmalarında gelişme dönemi olarak ifade edebileceğimiz sonraki dönemde özellikle Basra ve Kûfe'de merkezleşen ve bazı temel görüşler etrafında toplanan dilciler aynı zamanda düşüncelerini uygun metotlarla geliştirmeye başladılar. Belirledikleri bu kaynak metotlardan olan *kıyas* ve *sema'* aynı zamanda ekolleşmeyi de beraberinde getirmiştir.⁶³

Dilbilimsel faaliyetlerin başlangıcı olan ilk iki dönemde sarf, nahiv, fonetik, belâgat gibi dil ile ilişkili bütün ilimler ayırım gözetilmeden aynı kabul edilerek nahiv şemsiyesi altında ele alınırken, sonraki dönemlerde konular daha spesifik hale getirilerek ayrı ayrı incelenmeye başlanmıştır.⁶⁴

Temeli sahabe dönemine kadar götürülen Arap sözlükçülüğü de bu dönemde gelişme göstermeye başlamış ve öncelikli hedef Kur'an'ın tam olarak anlaşılmayan kelimelerinin kavranmasına yönelik olmuştur. Bu doğrultuda "bâdiye" olarak tabir edilen bölgelerdeki Arapçanın dil özellikleri referans kabul edilmiş ve Arap kültürünün alt yapısını oluşturan şiirlerin, mesellerin ve diğer edebi ürünlerin toplanması öncelikli bir iş halini almıştır.⁶⁵

⁶² Efgânî, Said, *Min Tarihi'l-Nahv*, Darü'l-Fikir, trs., s. 34-36.

⁶³ Çıkar, M. Şirin, "Nahiv İlmî", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih Ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s.91. Ayrıca bkz. Brockelmann, trs. C.II, s.196; el-Efgânî, trs., s. 36-40.

⁶⁴ Taşdelen, 2015, s. 225.

⁶⁵ "Kur'an'da geçen bazı anlamı kapalı kelimeleri iyi şekilde anlamak ve şiirleri dil şahitleri olarak kullanmak gibi gayelerle dil malzemesinin tespitine yönelik faaliyetler erken dönemden itibaren başlamıştır. Bu nedenle şiir birikimine Kur'an'ın nüzulünden sonra da aktif bir değer yüklenmiş olduğu

Halil b. Ahmed, Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Sibeveyhî, Ebû Cafer er-Ruâsî (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830?) bu dönemde öne çıkan dilcilerdir.

Nahiv meselelerini genel bir çerçevede sunan, aruz ilminin kurucusu kabul edilen Halil b. Ahmed, aynı zamanda ilk sözlük çalışması olan *Kitabü'l-Ayn*'ın da yazarıdır. Onunla birlikte Arap grameri yeni bir sürece girmiş, bu dönemde genel kurallar belirlenmiştir.⁶⁶ Özellikle Halil b. Ahmed'in öğrencileri Sibeveyhî, Nadr b. Şümeyl el-Basrî el-Mâzinî (ö. 203/818), Kutrub (ö. 206,210? /825 civarı) gibi isimler sonraki dönemde Arap dilinin gelişmesinde tartışmasız bir öneme sahip olmuşlardır.

Halil b. Ahmed'in öğrencisi Sibeveyhî bir diğer önemli isimdir. Haris b. Ka'b oğullarının mevlası olan Sibeveyhî, çocukken Basra'ya gelmiş ve burada eğitimini tamamlayarak, meşhur eseri *el-Kitab*'ı kaleme almıştır. Günümüze ulaşan bu eserinde Sibeveyhî, başta hocası Halil b. Ahmed olmak üzere önceki dilcilerden intikal eden nahiv mirasını kendi dil yeteneği ile yoğurmuştur. Bu anlamda *el-Kitap* nahiv tarihine damgasını vuran en eski kaynak olarak Arap literatüründeki yerini almıştır.⁶⁷ Yine bu dönemin önemli isimlerinden Ebû Cafer er-Ruâsî ise Kûfe'de nahiv ekolünün ve sarf ilminin temellerini atan Arap dil âlimidir.⁶⁸

İslam coğrafyasının genişlemesi ile beraber hilafet kurumu için merkezi bir rol üstlenen yeni yerleşim yerleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu merkezlerden Bağdat'ın öneminin artmasıyla Basra ve Kûfe eski önemlerini zamanla kaybetmişlerdir. İktidarın Bağdat'ta yoğunlaşmasıyla beraber ilim meclisleri ve o meclisleri yöneten âlimlerin çoğu da buraya yerleşmeye başlamıştır. Bağdat'ta yaşayan bu âlimler Basra ve Kûfe ekollerini karşılaştırıp doğrusunu bulma veya her ikisinin de görüşlerini alma yoluna

görülmektedir. Kur'an'daki bazı kelimelerin tam olarak anlaşılması ve bunların şerhlerine ve açıklamalarına duyulan ihtiyaç özelde Arap şiirini, fakat bütünüyle "kelamü'l-arab" olarak ifade edilen dil malzemesinin derlenmesi faaliyetini beslemiştir. Bu nedenle şairlerin divanlarında ve kabile şiirlerini bir araya getiren şiir mecmualarına salt şiir derlemeleri olarak bakılamaz. Bunlar aynı zamanda hem metin hem kelime şerhi niteliğinde bir yandan sözlüklere malzeme hazırlayan birer depo diğer yandan primitif birer sözlük çalışması olarak değerlendirilebilir." (Gündüzöz, Soner, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 64.)

⁶⁶ Sîrâfî, 1955, s. 30; Zübeydî, Ebûbekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, Dâru'l-Meârif, Kahire, trs., s. 47; Suyûtî, 1979, C. I, s. 557; Brockelmann, trs. C.II, s.131; Dayf, trs., s. 31-34; Çıkar, "Nahiv İlmî", 2015, s. 88.

⁶⁷ Sîrâfî, 1955, s. 31,37-38; Brockelmann, trs. C.II, s.134-135; Dayf, trs., s. 59-60; Râcihî, 1980, s. 12- 13.

⁶⁸ Brockelmann, trs. C.II, s.197; el-Efgânî, trs., s. 41-42.

gitmişlerdir. Neticede hicrî III. asrın başlarında bu ekoller arasında artan çekişme hicrî IV. asırda azalmış ve Bağdat ekolü olarak isimlendirilen yeni, eklektik bir ekolün temelleri atılmıştır.⁶⁹ Basra veya Kûfe ekolü gibi müstakil bir ekol olup olmadığı tartışılan⁷⁰ bu yeni akımın temelini, aslında Basra ekolüne mensup ve nahiv tarihinde ilk düzenli eser kabul edilen *el-Muktedab* adlı eserin de müellifi olan Müberred (ö. 286/900), Sibeveyhî'ye bazı konularda eleştiriler yöneltmekle atmış olmaktadır.⁷¹

Hicrî IV. asırda dilbilim çalışmaları, Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/ 923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/ 929), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö.337/ 949), Ebû Saîd es-Sirâfî (ö. 368/ 979), Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö.392/1002) gibi dilcilerle mantık, kelâm, felsefe, fıkıh usulü gibi ilimlerle de etkileşim içerisinde gelişmesini sürdürmüştür.⁷²

Bu asırdan sonra Bağdat'ta zayıflayan nahiv çalışmaları, İbn Usfûr el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 669/1270), İbn Mâlik el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274), İbn Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360) gibi dil âlimleriyle Şam, Mısır, Endülüs gibi başka merkezlere taşınmıştır. V. asırda da medrese eğitiminin başlamasıyla kemâle ermiş olan nahiv mirası metin, şerh, hâşiye, nazım vb. telif türleriyle günümüze kadar gelmiştir.⁷³

Modern döneme gelindiğinde ise -çağdaş dilbilimsel faaliyetlerin etkisiyle- birçok Arap dilbilimci batı tarzı eserler kaleme almıştır. Bu yenilenme çalışmalarının, XX. yüzyılda Ali Abdülvâhid Vâfî, Şevkî Dayf, İbrâhim Enîs, Temmâm Hassan, Abdurrahman Eyyûb, Mahmûd Si'rân, Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ ve Kemal Bişr gibi Avrupa'da öğrenim görmüş dilciler tarafından sürdürülmüştür. Temmâm Hassan'ın Ferdinand de Saussure'den esinlenip dili canlı bir organizmaya benzeten yenilik önerilerini *el-Lugatü'l-Arabiyye Manâhâ ve Mebnâhâ* adlı eserinde açıklamış, eser ciddi yankı uyandırmış ve aynı zamanda farklı eleştirilere de hedef olmuştur.⁷⁴

⁶⁹ Brockelmann, trs. C.II, s.221; Dayf, trs., s. 245; Râcihî, 1980, s. 159.

⁷⁰ Dayf, trs., s. 245-246.

⁷¹ Daha geniş bilgi için bkz. Dayf, trs., s. 123-135; Suyûtî, 1979, C. I, s. 269-270; Râcihî, 1980, s. 62; Çıkar, 2015, s.104; Durmuş, İsmail, "Müberred", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, C. XXXI, s. 432-433.

⁷² Örnekler için bkz. Dayf, trs., s. 267-268.

⁷³ Alak, 2015, s.162.

⁷⁴ Durmuş, İsmail, "Nahiv", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, C. XXXII, s. 305. Ayrıca modern Arap dilbilim çalışmaları için bkz. Kaya, 2008, s. 335-350.

1.4. Dilbilimin Dalları

Yukarıda da ifade edildiği gibi dil ve dilbilime ilişkin tanımlamalar, bakış açıları, sınırlandırmalar çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu durumun neticesi olarak da dilbilimin dallarının belirlenmesi konusunda değişik sınıflandırmaların yapıldığı görülmektedir. Kimi kuramcıların dilbilimin dalları olarak *sesbilim*, *anlambilim*, *tümcebilim*; kimilerinin ise *sesbilim*, *biçimbilim*, *tümcebilim*, *sözlükbilim* ya da *sesbilim*, *biçimbilim*, *tümcebilim*, *anlambilim* şeklinde sınıflandırmalar yapması, bu alanda evrensel geçerliliği olan bir sınıflandırma olmadığını, kuramsal yaklaşımlara göre farklı sınıflandırmaların yapıldığını ortaya koymaktadır.⁷⁵ Bu nedenle tasnifler arasında tercihte bulunurken özellikle çalışmamız ile doğrudan ilişkili olan dilbilimin alt dalları öne çıkarılarak bu disiplinler üzerinde durulacaktır.

1.4.1. Sesbilim / Fonoloji /İlmü'l-Esvât

Sesbilim, ses olgularını, bunların oluşumlarını, dil dizgesindeki işlevleri ile iletişimdeki belirgin niteliklerini inceler.⁷⁶ Ancak sesbilim anlam ile ilişkili olarak sesi veya sesleri tek başlarına değil, dil dizgesi içerisindeki ayırıcı işlevlerine göre inceler.⁷⁷ Ayrıca sesbilim, ölçütler belirleyerek dillerin sesbirimlerini tespit eder, bunları sınıflandırır ve birliktelik kurallarını belirler.⁷⁸

İnsan dilinin seslerinin nasıl meydana getirildiğini, ne gibi nitelikleri olduğunu, ses dalgalarıyla nasıl aktarıldığını, dinleyene nasıl ulaştırıldığını, dinleyenin bu sesleri almasını, kısaca dilin ve bildirimlerin ses yönünü inceleyen sesbilimin inceleme gereçleri tek bir dile ait değildir. Nitekim yalnızca bir dilin seslerinin oluşumları, boğumlanma özellikleri, kelimelerdeki sıralanışları, yüklendikleri görevler ve uğradıkları çeşitli

⁷⁵ Vardar, 1982, s. 112; Aksan, C. I, s. 24. Örneğin, Süheylâ Bayrav, dilbilimin dallarını *Fonetik, Fonoloji-Fonematik, Morfemik, Morfo-Sentaks, Semantik* olarak sıralamıştır. (bkz. Bayrav, 1998, s. 87-119.) Doğan Aksan, dilbilimin dallarını *Sesbilim, Fonoloji, Biçimbilgisi, Dizimbilgisi, Anlambilim, Sözcükbilim, Sözlükbilgisi, Adbilim, Lehçebilim* şeklinde tasnif etmiştir (bkz. Aksan, C. I, s. 24-36). Nesrin Bayraktar, dilbilimin dallarını ses, biçim, anlam ve kullanım açısından dört temel bölüme ayırdıktan sonra bunları da kendi arasında farklı dallara ayırarak toplamda yirmi farklı disiplinden söz eder (bkz. Bayraktar, 2006, s. 119-120). Mehmet Hengirmen ise dilbilimi; *sesbilim, biçimbilim, sözdizimi, anlambilim, sözcükbilim* olarak beş kısımda incelemektedir (bkz. Hengirmen, Mehmet, *Türkçe Dilbilgisi*, Engin yayınevi, Ankara 1998).

⁷⁶ Vardar, 1982, s. 113. Bayraktar, 2006, s. 123; Güler, Eser, vd., *Ses Bilimi ve Diksiyon*, Engin Yayın, Ankara 2005, s. 3; Hengirmen, 1998, s. 51.

⁷⁷ Kıran, 2006, s. 239.

⁷⁸ Huber, Emel, *Dilbilime Giriş*, Multilingual Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 130.

değişimler açısından incelenmesine *sesbilgisi* denir. Sesbilim ise çeşitli dillerdeki sesleri bir bütün olarak inceler ve bütün dünya dillerinde ortak olan nitelikleri, eğilimleri, olayları, yasaları daha çok pozitif bilimlerin çerçevesinde araştırır.⁷⁹

Sesbilim, seslerin akustik analizlerini yaparken fizik; dili meydana getiren ve onu duyan organların nasıl işlediğini tetkik ederken fizyoloji; seslerin gelişim evrelerinden, farklılaşmalarından ve değişimlerinden bahsederken de tarih ilminden yararlanır.⁸⁰ Sesbilim inceleme sahasındaki konular yönünden de *Akustik, Fizyolojik, Söyleyiş, Dinleyiş, Gelişmeli, Görevsel, Biçimsel* sesbilim şeklinde çeşitli bölümlere ayrılmıştır.⁸¹

1.4.2. Biçimbilim / Morfoloji / Sarf

Klasik dilbilgisi, biçimbilgisini, dildeki kökler, ekler, bunların birleşme yolları, eklerin çeşitli görevleri, dilin türeme ve çekim özellikleri gibi dilin biçimle ilgili değişik sorunlarını inceleyen disiplin olarak tanımlamaktadır. Kelimelerin bu şekilde biçim açısından özelliklerinin incelenmesi, dil tiplerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bu nedenle karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarında biçimbilgisine ayrı bir önem verilmiştir.⁸² “Yapısal dilbilim ışığı altında yürütülen günümüz dil çalışmalarında ise biçimbilim, sözcüklerin hangi biçim değişiklikleriyle hangi anlamları ifade ettiklerini inceleyen bir disiplin olarak kabul edilmektedir.”⁸³

Kelimelerin iştikâkı ve çekimleri ile ilgili kanunları, kelimelerde yapı değişikliği ile ortaya çıkan mana değişikliğini inceleyen biçimbilim, Arapçada kelime kalıplarının şekillerini ve bu kalıpların i‘râb⁸⁴ dışındaki hallerini ortaya koyan ilim şeklinde tanımlanan sarf ilmine karşılık gelmektedir.⁸⁵

⁷⁹ Aksan, C.I, s. 26; Korkmaz, 1992, s. 9.

⁸⁰ Üçok, Necip, *Genel Fonetik*, Multilingual Yayınlar, İstanbul 2007, s. 13.

⁸¹ Güler, 2005, s. 3; Hengirmen, 1998, s. 51.

⁸² Aksan, 2000, C.I, s. 28- 29; Bayraktar, 2006, s. 124.

⁸³ Huber, 2008, s. 185.

⁸⁴ Sözlükte “bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak, açıklamak, açık ve net şekilde ortaya koymak ” anlamına gelen i‘râb kelimesi terim olarak “bir kelime veya cümlecüğün temel cümle içindeki sözdizimsel konumunu, bu konumun i‘râbdaki durumunu ve bu durumun gerektirdiği son ses üzerindeki değişikliği belirleme işlemi” olarak ifade edilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, “Arap Dilinde İrâbın Yeri, Anlatım Ve Anlamadaki Rolü” *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 22, s. 25-48; Demir, Ramazan, “İrâb Terimi ve İbn Hişâm’ın *Şerhu Katri’n-Nedâ ve*

Biçimbilim çalışmalarında önce dilin birimleri saptanır ki bunun için belli ölçütler kullanılır. Daha sonra da bu birimlerin hangi kurallarla biçim değiştirerek ve bir araya gelerek daha büyük birimleri oluşturdukları, yani yapı kuralları araştırılır.⁸⁶ Bu şekliyle biçimbilim, belli kurallar etrafında toplanmış anlamlı birimlerden yola çıkarak genel kuralları belirlemekte ve bu genel kurallardan da yola çıkarak yeni anlam birimleri ortaya koymaktadır.

1.4.3. Tümcebilim / Sözdizim / Sentaks / Nahiv

Tümcebilim, anlam birimlerinin cümle düzeyindeki birleşim ve işlevlerini, birbiriyle olan ilişkilerini bir başka ifadeyle sözdizim olgularını, kimi durumlarda da tümceler arası ilişkileri, bunların birbirine bağlanma, üretilme ve dönüştürülme vb. kurallarını araştıran disiplindir.⁸⁷

Cümle ortaya çıkarılırken anlam birimleri (kelime veya kelime grupları) arasında ilişki, sözdizimsel bağımsızlığı temsil eden yüklem esas alınarak iki ayrı başlık altında *yüklemsiz sözdizimi*⁸⁸ ve *yüklemlî sözdizimi*⁸⁹ olarak incelenebilir. Böyle bir ayırımda

Bellî's-Sedâ Adlı Eserinde İ'râb Uygulaması", *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2011, sayı: 1, s. 87-102).

⁸⁵ Vâfi, Ali Abdulvâhid, *İlmu'ul-luga*, Dâru'n- Nahdati'l-Mısır, Kahire 2004, s.8; Muhammed Yunus Ali, 2004, s. 16; Râcî, Abduh, *et-Tatbîku's-Sarfî*, Daru'l-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 2004, s. 7-8.

Sarf ilmi ilk dönemlerde nahiv ilminin içerisinde yer alarak incelenmiştir. Bu dönem sarf ilmi "bir kelimededen, özellikle de illetli kelimelerden, kendi kökünde bulunmayan, fakat başka köklerde bulunan kalıplarda, gerçekten dilde bulunup bulunmadığına ve bir mana ifade edip etmediğine bakılmaksızın, sırf alıştırma amacıyla kelime türetilmesi" olarak ifade edilmiştir. Bağımsız bir ilim dalı haline geldikten sonra ise sarf ilmi, "ifade edilmek istenen mananın elde edilebilmesi için bir kelimenin farklı kalıplarda kullanılması" şeklinde tanımlanmıştır. (bkz. Alak, 2015, s. 113-114.)

⁸⁶ Huber, 2008, s. 185.

⁸⁷ Vardar, 2001, s. 115; Toklu, 2003, s. 70; Bayraktar, 2006, s. 128; Korkmaz, 1992, s. 33; Delice, H. İbrahim, *Türkçe Sözdizimi*, Kitapevi, İstanbul 2003, s. 15.

Ali Abdulvâhid Vâfi, "*İlmu't-tanzîm*" (علم التنظيم) olarak da isimlendirdiği bu ilim dalının konusunu şu şekilde ifade etmektedir: "Kelimelerin kısımları ve bu kısımların görevleri ve anlama delâleti; cümlelerin cüzleri ve bunların tertibi ve her bir cüzün bir diğerine etkisi (örneğin müzekker- müennes, tekil- tesniye-cem'), cümle içerisinde cüzlerin birbiriyle ilişkisi, birleşme yolları, fasıl, vasıl yine Arap dilinde nahiv ve meânî ilminin bazı babları da bu grup içerisinde yer almaktadır." (Vâfi, 2004, s.9). Ayrıca bkz. M. Yunus Ali, 2004, s. 16.

⁸⁸ Yüklemsiz sözdizimi kelimeler arası ilişkilerin anlamsal açıdan bütünlük arz ettiği halde bir yükleme gereksinim duymayan ve yüklemlî söz dizileri içinde bir kelime yerine anlam temsilcileri olarak kullanılan kelime gruplarıdır. Bu tür sözdizimini ifade için belirtme grupları, kelime öbeği, kelime grupları, öbek, sözcük öbeği, birlik vb. terimler kullanılmıştır. (bkz. Delice, 2003, s. 15).

⁸⁹ Yüklemlî sözdizimi, kelimeler arası ilişkilerin anlamsal açıdan tamamlanmış olan; yargı, haber ve olay bildirimi ile bir yüklem etrafında birleşmiş sözledir.(bkz. Delice, 2003, s. 15).

herhangi bir hüküm bildirmeyen sıfat veya isim tamlaması gibi kelime grupları da sözdizimin inceleme alanına dâhil edilmektedir.⁹⁰

Geleneksel dilbilgisinin yanı sıra modern dilbilim akımlarında da sözdizime büyük önem verilmektedir. Çünkü tek başına yalnızca bazı kavramları gösteren sözcükler, sözdiziminde değişik biçimlerde bir araya gelerek birçok cümle oluşturmakta ve değişik anlamlar üretmektedir.⁹¹ Nitekim son dönemki dilbilimsel akımlar, dilin temelini, tümcelerin üretilmesi kurallarının oluşturduğu görüşünü benimsemektedir. Ancak bu temel oluşturulurken de sesbirim, biçimbirim gibi, dildeki birimler arasında var olan bütün ilişkilerin ve bunların anlam yönünü, dildeki anlam örgüsünü hesaba katan bir dizgenin belirlenmesine çalışmaktadırlar.⁹²

1.4.4. Sözcükbilim / Sözlükbilim / Leksikoloji / İlmü'l-Müfredat

Sözcükbilim, sözcükleri türetmede görev alan biçimbirimleri, bileşik sözcük, deyim, atasözü, kalıplaşmış söz gibi öğeleri incelemeye yönelen, bu öğelerin kökenlerini, oluşumlarını araştırarak biçim ve anlam açısından gelişmelerini belirlemeye çalışan bir dilbilim dalıdır.⁹³ Bu incelemeler değişik dillerin gereçlerine dayanılarak gerçekleştirilir ve çalışmalardan bütün diller için geçerli birtakım sonuçlar çıkarılırsa bu bilim dalı genel bir nitelik kazanır ve *genel sözcükbilim* şeklini alır. Belli bir dil ailesi ya da dil kümesi temel alınacak olursa da *karşılaştırmalı sözcükbilim* incelenmesine girişilmiş olur.⁹⁴

Dilbilimin alt dalları olan sözcükbilim ve sözlükbilim bazı kaynaklarda birlikte ele alınırken bazı kaynaklarda farklı birer disiplin olarak incelenmiştir.⁹⁵ Sözcükbilim dillerin söz varlıklarına eğilen, onların özellikleri üzerinde durarak birtakım yargılara varan bir disiplinken, sözlükbilim yine aynı gerekçelere dayanan, yine sözvarlığı ile ilgili bulunan, ancak uygulamaya yönelik olan bir disiplin olarak karşımıza

⁹⁰ Delice, 2003, s. 15.

⁹¹ Hengirmen, 1998, s. 321.

⁹² Aksan, 2000, C. II, s. 115.

⁹³ Aksan, 2000, C. III, s. 13; Hengirmen, 1998, s. 400; Vâfi, 2004, s.8.

⁹⁴ Aksan, 2000, C. III, s. 13; Hengirmen, 1998, s. 400.

⁹⁵ Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* eserinde bu iki bilimi birlikte ele alıp incelerken (bkz. Vardar, 1982, s. 112-113.) Doğan Aksan ayrı kavramlar olarak değerlendirmektedir. (bkz. Aksan, 2000, C. I, s. 31-32.)

çıkmaktadır.⁹⁶ Nitekim diğer bir tanımlamada “sözlükbilim bir dilin veya karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını sözlük biçiminde ortaya koyma yöntemlerini ve uygulama yollarını gösteren dilbilim dalı” olarak ifade edilmiştir.⁹⁷

Bazı dilbilimciler, sözcükbilimin çerçevesini daha geniş tutarak onu adbilim ve anlambilimi de içine alan bir araştırma sahası olarak kabul etmektedir.⁹⁸ Anlambilim, sözcüklerden hareket ederek anlama yönelen, adbilim ise kavramlardan yola çıkarak bu kavramların değişik dillerdeki adlandırılış biçimini inceleyen birer alan olduklarından, temelde her ikisi de söz varlığını inceleyen dilbilim dalıdır.⁹⁹

Sözcüklerin kelime dağarcığına ilişkin çalışmaları ifade eden sözcükbilimi (lexicology) Arap dilbiliminde *ilmü'l-luga*, *ilmü'l-meâcim*, *mu'cemiyat* gibi adlarla anılmaktadır.¹⁰⁰ Sözlük yapımı ve sözcük türlerini araştıran bilim dalı (lexicography) ise Arap dilbiliminde *sinâatü'l-mu'cem* olarak ifade edilmektedir.¹⁰¹

1.4.5. Anlambilim / Semantik / İlmü'd-Delâle

Anlambilim (Semantics), *anlamına gelen* ya da *gösterilen* anlamında Yunanca *semanio* kelimesinden türetilmiştir.¹⁰² Semantik, dili anlam bakımından ele alan, kelimelerin ses yapıları ile o kelimelerin ifade ettiği kavramlar yani göstergelerle gösterilen¹⁰³ arasındaki ilişkiyi inceleyen disiplindir.¹⁰⁴ Ancak semantik salt gösterge ile gösterilen arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymakla kalmaz. Nitekim bir dilin anahtar kelimeleri üzerindeki analitik (tahlili) çalışma olarak nitelendirilen semantik, sadece konuşma aleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerin bir bakıma aleti olarak, o dili kullanan milletin

⁹⁶ Aksan, 2000, C. III, s. 69.

⁹⁷ Korkmaz, 1992, s. 140.

⁹⁸ Bu isimler için bkz. Aksan, 2000, C. III, s. 13.

⁹⁹ Aksan, 2000, C. III, s. 14.

¹⁰⁰ Durmuş, İsmail, “Sözlük”, İstanbul, 2009, C. XXXVII, s. 398.

¹⁰¹ Gündüzöz, 2015, s.26.

¹⁰² Kılıç, Veysel, *Anlambilime Giriş (Temel Kavramlar)*, Papatya Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 17.

¹⁰³ Gösteren (Gösterge) ile anlatılmak istenen “Sözcük” yani anlamlı ses veya ses birliğidir. Gösterilen ile anlatılmak istenen ise “Kavram” yani nesnelere, duygu ve düşüncelerin zihindeki tasarım biçimidir. (bkz. Hengirmen, 1998, s. 384-385)

¹⁰⁴ Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap yayınları, İstanbul 1998, s. 23; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1477; Korkmaz, 1992, s. 9; Karaağaç, Günay, *Anlam (Anlam Bilimi ve İletişim)*, Kesit Yayınları, İstanbul 2013, s. 18; Huber, 2008, s. 141.

dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacıyla da araştırma yapar.¹⁰⁵ Bu anlamda semantik sadece iletişim aracı olarak dili, ortaya koyduğu anlam bakımından ele almaz ayrıca dilin meydana getirdiği bu anlam örgüsü üzerinden de o dili konuşanların sosyokültürel, zihinsel yapısı hakkında bilgiler sunar.

Düşünürler ve filologların anlama ilişkin incelemeleri çok eski çağlara dayanır. Bu alanda yapılan çalışmalar, özellikle kökenbilim alanında yoğunlaşmıştır. Art zamanlı düzlemde, sözcüklerdeki ses ile alakalı değişikliklerin yanı sıra, özellikle geçirdikleri anlam değişikliklerinin, anlam tarihlerinin incelenmesiyle sözcüklerin kökeninin belirlenmesi amaçlanmıştır.¹⁰⁶

Dil araştırmaları XIX. yüzyıl başlarında bağımsız bir kimlik kazanarak dilbilim adını aldıktan sonra yapılan çalışmalar dilin evrimsel boyutuna, tarihsel derinliğine yönelmiş, tüm dil olguları gibi anlam sorunları da salt art zamanlı açıdan incelenmiştir. Böylece kuruluş aşamasındaki anlambilimin başlıca uğraşı anlam değişimlerini belirleyip açıklamak olmuştur. XX. yüzyıl başlarında ise dilin yalnız kendi yapısı içinde ve tarihsel etkenden soyutlanarak incelenmesi gerektiği anlaşıldıktan sonra eş zamanlılık boyutu ağırlık kazanmıştır. Diğer dilbilim dallarına oranla geç olmakla birlikte, anlambilim de yeni yöntemsel akımın yörüngesine girmiş, tarihsel görüşü aşarak zamandaş olgulara, iç incelemelere, dizge araştırmalarına öncelik ve üstünlük tanımıştır. Bunun yanı sıra anlambilim, anlamlı birimlerin dizinsel düzlemindeki özelliklerinin incelenmesine ek olarak, öğelerin tümce içerisinde kurdukları bağıntılar ağının yorumuyla da yükümlü bir inceleme niteliği kazanmıştır.¹⁰⁷

Geniş bir çalışma alanına sahip olan anlambilim, çeşitli dallara ve türlere ayrılmaktadır. Dilin mantıksal kuruluşu üzerine inceleme yapan *mantıksal anlambilim*; dil-insan ilişkilerini, insanın dil karşısındaki durumunu ele alan *genel anlambilim* bunlar arasında sayılabilir.¹⁰⁸ “Ayrıca anlambilimin diğer bir alt dalı olan ve günümüzde önem kazanmış ve birçok alt dala ayrılmış olan *dilbilimsel anlambilim* ise göstergenin içerik

¹⁰⁵ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., s. 17.

¹⁰⁶ Toklu, 2003, s. 91-92.

¹⁰⁷ Aksan, Doğan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, Ankara 1999, s. 16-20; Pierre Guiraud, *La Sémantique (Anlambilim)*, (çev. Vardar, Berke), Multilingual Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 8-9; Kıran, Zeynel, vd., 2006, s. 345.

¹⁰⁸ Aksan, 1999, s. 19-20; Pierre, 1999, s. 8; Hengirmen, 1998, s. 382.

ya da gösterilen yanını ele alır, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkileri, gösterilendeki değişim ve oynamaları, dilsel yapıların anlamsal yönden ortaya koyduğu çeşitli olguları inceler.”¹⁰⁹

“*Dilbilimsel anlambilim*, hem art zamanlı hem de eş zamanlı bir yaklaşımla dilin zaman içerisindeki değişimleriyle dilin yapısı, yani anlam düzleminde görülen değişimler ile dilsel yapıların içerik bağlamında ortaya çıkardıkları problemler, düşünce ve anlam arasındaki karşılıklı ilişki üzerinde durur.”¹¹⁰ Bu şekilde dili anlam yönünden inceleyen ve bu değişimi anlam ekseninde ele alan dilbilimsel anlambilim, göstergenin gösterilen bölümünü ya da içeriğini *eş zamanlı* (synchronic) ve *art zamanlı* (diachronic) olarak farklı açılardan incelemektedir. Art zamanlı semantik, dilin evrimini göz önünde bulundurarak anlam değişimlerinin nedenlerini ve biçimlerini incelerken, eş zamanlı semantik dilin belli bir dönemdeki dizgesini oluşturan öğeler arasındaki ilişkilere öncelik verir.¹¹¹ Ayrıca dilbilimsel anlambilim yapısal olarak anlamı, cümle ve sözcük boyutunda ele almaktadır ve bu şekilde *tümce anlambilim*¹¹² ve *sözcük anlambilim*¹¹³ olarak ikiye ayrılmaktadır.

2. Dilbilimsel Tefsir

Bütün bilimsel disiplinlerin; nesnesini, yöntemini, terimlerini ve sınırlarını belirlemesi *bilimsel* olmanın bir zorunluluğudur. *Dilbilimsel tefsirin* de bilimsel bir disiplin olabilmesi için beyan edilen unsurları net bir şekilde ortaya koyması gerekmektedir. Ancak özellikle dilbilimsel tefsirin tanımının yapılmasında ve buna bağlı olarak da araştırma alanının sınırlarının belirlenmesinde problemlerle karşılaşmıştır. Bu problemlerin ortaya çıkmasındaki ana etkenlerin başında, bu tefsir

¹⁰⁹ Pierre, 1999, s. 8.

¹¹⁰ Cevizci, 2005, s. 1477-1478.

¹¹¹ Kıran, Zeynel, vd., 2006, s.345-346; Aksan, 1999, s. 20.

¹¹² Tümce anlambilim, anlaşmayı sağlayan tümcelerin anlam açısından incelenmesini üstlenir. Bkz. Aksan, 1999, s. 139.

¹¹³ Bu alan, dilbilimde çeşitli adlarla anılan genel dilde sözcük (word) olarak adlandırılan öğeleri, bunların türemiş ve başka öğelerle bir araya gelmiş biçimlerini anlam açısından inceleyen bir anlambilim dalıdır. Bu dal belli bir bağlamı hesaba katmadan sözcükleri ele alarak bir nesnenin, bir duygu ve düşüncenin belli ses bileşimleriyle dile dönüştürülmesinde tutulan yol, bu bileşimlerin içerdikleri temel anlam öğesi, yan anlamlar, sahne oldukları çeşitli aktarmalar, eşanlamlılık, zıt anlamlılık, artzamanlı incelemelerle ortaya konulan anlam değişimleri gibi konuları aydınlatmaya yönelir. Bkz. Aksan, 1999, s. 27.

çeşidinin Kur'an'ı açıklamada *dilbilimin* verilerini kullanması gelmektedir. Nitekim bu doğrultuda dilbilimin de tam olarak bir tanım ve kapsamından bahsedilememektedir:

Doğa bilimlerinde göreceli olarak daha kolay yerine getirilebilen bilimsellik önkoşulun gerekliliklerinin insan bilimlerinde pek de o kadar kolay sağlandığı söylenemez. Özellikle toplumsal yaşamın ve kültürün tüm alanlarında oldukça önemli bir rolü olan “*dil*”i kendisine nesne edinen dilbilim de bu önkoşulun gerekliliklerinin sağlanması, daha pek çok nedene de bağlı olarak (üst dil olarak yine dilin kullanılması vb.) özel bir zorluk taşır.¹¹⁴

Dil kavramı özelinde ortaya çıkan, dilbilimin genel geçer bir tanımının yapılamaması ve sınırlarının belirlenememesi durumu, hiç şüphesiz Kur'an'ın dilini inceleme nesnesi olarak alan *dilbilimsel tefsir* için de -ilmî bir disiplin olmak üzere belirlenen- bu ön koşulların tespitinde zorluklar ortaya çıkarmaktadır.

Dilbilimsel tefsirin; sözdizim, morfoloji, kıraat, sözlükbilim gibi birçok farklı disiplin verilerini kullanması (çok disiplinli / multidisciplinary)¹¹⁵ ve yine bu tefsir çeşidinin dilbilim ve tefsir gibi birbirinden bağımsız iki farklı disiplinin birleşiminden oluşması (disiplinlerarası / interdisciplinary)¹¹⁶ dilbilim ağırlıklı bu yaklaşımın tanımlanmasında hatta isimlendirilmesinde farklı zorluklara neden olmuştur. Tüm bunların yanı sıra başka dillerden Türkçe'ye çevrilen kavramların dilimizde karşılığının net bir şekilde ortaya konulamaması da yine bu konuda farklı sıkıntılara sebep olmuştur. Nitekim bu yaklaşımı ifade eder şekilde *dilbilimsel tefsir*, *filolojik tefsir*, *lügavî tefsir* gibi farklı isimlendirmeler yapılmış ve yine bu yaklaşımın edebî tefsir, beyanî tefsir, sözdizimci tefsir gibi tefsir yaklaşımlarıyla olan farklılıkları ve sınırlılıkları net bir şekilde ortaya konulamamıştır.

Yönteminin ve kapsamının netlik kazanmamasına bağlı olarak, dilbilimsel tefsir yaklaşımının, Hz. Peygamber veya sahabe döneminde mi yoksa sonraki dönemlerde mi ortaya çıktığı ve daha sonraki gelişme evreleri konusunda da tam bir netlik yoktur.

¹¹⁴ Aksan, Mustafa, Yeşim Aksan, “Metin Kavramı ve Tanımları”, *Dilbilim Araştırmaları* Dergisi, 1991/2, ss. 90-104, s. 90, <http://dad.boun.edu.tr/issue/29237/313014>.

¹¹⁵ Çok disiplinli yaklaşım farklı disiplinlerden olan insanların birlikte çalışmasıdır, her biri diğerlerinin disiplinler bilgilerinden yararlanır yani birden fazla disiplinin bütünleştirme yapılmaksızın tek bir konu üzerine odaklanması olarak tanımlanabilir. (bkz. Jensenius, A. R., (2012), “Disciplinarity: intra, cross, multi, inter, trans” <http://www.arj.no/2012/03/12/disciplinarity-2/>, (6/01/2018).

¹¹⁶ Disiplinlerarası yaklaşım, iki veya daha fazla akademik disiplinin ya da inceleme alanının birleştirilmesi ya da kapsanmasıdır. Farklı disiplinlerin metod ve bilgilerinin birleştirilmesidir, yaklaşımlarda gerçek sentezler kullanılır. Bkz. a.g.e.

Genel olarak dilbilimsel tefsir üzerine yapılan bu çalışma neticesinde, bu alanda farklı problemlerin mevcudiyeti gözlenmiştir. Bu problemleri şu şekilde ifade edebiliriz:

- Dilbilimsel tefsirin isimlendirilmesi sırasında ortaya çıkan problemler,
- Dilbilimsel tefsirin tanımının yapılması sırasında ortaya çıkan problemler,
- Dilbilimsel tefsirin, diğer tefsir çeşitleri içerisindeki yerinin tespiti ile ilgili olarak ortaya çıkan problemler,
- Tarihî süreç içerisinde dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişiminin tespiti sırasında ortaya çıkan problemler.

Çalışmamın bu kısmında “dilbilimsel tefsir”, farklı açılardan ve yukarıdaki problemler de göz önüne alınarak incelenecek ve elde edilen bulgular etrafında çözüm yolları sunulmaya çalışılacaktır.

2.1. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı

“Dilbilimsel tefsir” kavramı *dilbilimsel* ve *tefsir* kelimelerinden oluşan bir sıfat tamlamasıdır. Tamlamanın ilk kısmı olan *dilbilimsel* ifadesi dilbilim kavramına isimden sıfat yapan “-sAl” yapım ekinin getirilmesi ile ortaya çıkmıştır.¹¹⁷

Tamlamanın ikinci kavramı olan tefsir, sözlükte *bir şeyi açıklamak, beyan etmek, kapalı olanı açmak* anlamına gelir.¹¹⁸ Terim olarak ise bu kavram hakkında birçok tanımlama yapılmıştır.¹¹⁹ Tefsiri, çeşitli tanımları bir araya getirerek şöyle tarif etmek mümkündür:

¹¹⁷ -sAl ekinin isimden sıfat ya da isimden isim türeten bir yapım eki olduğuna dair dilbilimciler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu tartışma -sAl ekinin kendisinden değil *sıfatların isim kategorisinden* sayılıp sayılmaması ile ilgilidir. Bu konuda bkz. Yasin Şerifoğlu, “Türkiye Türkçesinde İsimleri Sıfat Yapan Eklerin Durumları Üzerine Bir İnceleme Ve Yeni Bir Terim Önerisi”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2015 Yıl: 3, Sayı:6, s.71-78.

¹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2013, C. VII, s. 101; Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 1246; Zebîdî, Muhammed Murtażâ, *Tâcû'l-Arûs*, Dârû'l-Sâdir, Beyrut 2011, C. VII, s. 145.

¹¹⁹ Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

“Hz. Peygamber’e indirilmiş Allah’ın kelamının açıklamasını, manalarının beyanını, hükümlerin ve hikmetlerin çıkarılmasını onun aracılığıyla bildiğimiz ilimdir” şeklinde tefsiri tanımlayan Zerkeşi tefsir ilminin dayandığı ana ilimleri de şöyle sıralamaktadır: “İlmu’l-lugat, Nahv, Sarf, İlmü’l-beyan, Usûlü’l-fıkıh, Kıraat, Esbabu’l-nüzul, Nesh ve Mensuh” (bkz. Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *Burhan fi ulûmi’l-Kur’an*, (tahk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî), Daru’l-Hadis, Kahire 2006, s. 22.

Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.¹²⁰

Dilbilimsel ve tefsir kelimelerinden mürekkep *dilbilimsel tefsir* hakkında da bu alanda araştırma yapan uzmanlar tarafından farklı tanımlamalar yapılmıştır:

Dilbilimsel tefsiri, “*Kur'an-ı Kerim'in anlamını Arap dilinin verileri dâhilinde açıklamak*”¹²¹ olarak tanımlayan Müsâid b. Süleyman, bu tanımı şu şekilde analiz etmektedir:

Bu tanımlamanın ilk kısmı olan “*Kur'an'ın anlamını açıklama*” ifadesi, Kur'an'ın yine Kur'an ile hadis ve başka verilerle açıklanmasını da içine alan genel bir ifadedir. Ancak tanımlamanın ikinci kısmı olan “*Arap dilinin verileri dâhilinde*” ifadesi bu açıklama işlemi sınırlamakta ve bu işlemin şeklini Arap dilinin verileri dâhilinde yapılan bir çalışma olarak ortaya koymaktadır. Yine bu şekilde Arap dili verileri dışında kalan diğer tefsir ve açıklama yöntemleri dışarıda bırakılmaktadır. Arap dili verileri ise Kur'an'ın indirildiği bu dilin (Arapçanın) üslup ve lafız özelliklerini içerisinde barındırmaktadır.¹²²

Müsâid b. Süleyman, Arap dili verilerinin lafız ve üslup olmak üzere iki yönüyle dilbilimsel tefsirde kullanıldığını ifade ettikten sonra bu iki yöne şu şekilde örnek vermektedir:

“... ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ” (Yunus 10/3) ayetinde Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) “استوى” kelimesinin anlamını “arşın üstüne zuhur etti ve onun üzerine çıktı (yükseldi)” şeklinde açıklaması ve aynı şekilde (bu kelimenin) “Atın üzerine ve eve istivâ ettim (çıktım)” şeklindeki kullanımı da aktarması ile ortaya çıkan izah, (dilbilimsel) lafzî tefsir örneklerindedir.

“وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ” (Âli İmran 3/191) ayeti hakkında Ebû Ubeyde'nin “Araplar sözü hafifletmek için ihtisâr (kısaltma) yaparlar. Nitekim

“Beşeri kabiliyetin güç yetirebildiği ölçüde Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın murad ettiği anlamı ortaya koyan ilimdir.” Bkz. Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005, C. I, s. 423.

“Kur'an metninde Allah'ın murad ettiği anlamı, beşeri imkanlar dâhilinde ortaya koymayı hedefleyen bir ilimdir.” Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2005, C. I, s. 17-19. Ayrıca bkz. Cerrahoğlu İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 213,214; Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2006, s. 21,22; Demirci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 25-27.

¹²⁰ Birışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *İSLAM ANSİKLOPEDİSİ*, TDV YAYINLARI, Ankara 2011, C. XL, s. 281.

¹²¹ Müsâid b. Süleyman, h.1432, s. 38.

¹²² Müsâid b. Süleyman, h.1432, s. 38-39.

ayet tam olarak ‘يَقُولُونَ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُجْحًا نَكَّ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ’ anlamındadır.” şeklindeki tefsiri ise üslup ile ilgili (dilbilimsel) tefsir örneklerindedir.¹²³

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak diyebiliriz ki, dilin lafız bakımından incelenmesi, kelime ve tamlamaların (terkiplerin) şekil ve anlam düzeyinde ele alınmasını ifade etmektedir ki bu da sözcükbilim, anlambilim, biçimbilim gibi dilbilimin alt dallarının kapsamına girmektedir. Dilin üslup açısından incelenmesi ise cümlenin öğelerinin cümle içerisindeki pozisyonlarını ve bu öğelerin birbiriyle olan ilişkilerini ya da doğrudan cümlenin kendisini ve bulunduğu metin içerisindeki durumlarını kapsamaktadır. Dilin bu özelliklerini konu edinen dilbilimin alt dalları ise sözdizim, anlambilim ve metinbilim olarak ifade edilebilir.

Dilbilimsel tefsir yerine filolojik tefsir¹²⁴ kavramını tercih eden İsmail Aydın, bu tefsir çeşidini “dile dayalı olarak Kur’an’ı anlama ve dil kurallarıyla onun manalarını belirleme faaliyeti”¹²⁵ olarak, diğer bir ifadeyle de “Kur’an’ın nüzülü döneminde Arapların konuştuğu dilin lafız ve üsluplarına bağlı olarak, Arap şiiri ve dilcilerin tesis ettikleri hâkim kurallarla Kur’an’ı açıklamak” şeklinde tanımlamaktadır.¹²⁶ Aydın, dilbilimsel tefsiri, Kur’an ayetlerini Arap dili merkezinde ve özellikle de Kur’an’ın nüzülü dönemine vurgu yaparak, bu dönem de mevcut anlayış ve teknikler çizgisinde açıklamalar yapan bir disiplin olarak ifade etmektedir. Bu tanımlamada vurgulan bu husus, ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Nitekim kelime boyutunda kendini gösteren anlam kayması veya daralması gibi birçok durumun yanı sıra teknik olarak da cümle boyutunda ortaya çıkan tarihsel etkenli birçok değişim, “Kur’an’ı Kerim’i ilk muhataplarının anladığı şekilde anlama” ilkesinin dışına çıkılmasına sebebiyet verebilir.¹²⁷ Bu nedenle dilbilimsel analizler yapılırken Kur’an’ın nâzil olduğu dönemin göz önüne alınması kaçınılmaz bir durumdur.

¹²³ Müsâid b. Süleyman, h.1432, s. 39.

¹²⁴ “Filolojik tefsir” ifadesini kullanan yazarlardan biri de Celal Kırca’dır. *Kur’an’a Yönelişler* isimli çalışmasında bu tefsir yaklaşımını “konu olarak Kur’an dilini ele alan ve filolojik yönden Kur’an’ı inceleyen eserler” olarak ifade eden yazar, sonrasında bu alanda yazılan eserleri aktararak bu alandaki literatürün tanıtımını yapmaktadır. (bkz. Kırca, Celal, *Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, trs., s. 168)

¹²⁵ Aydın, 2012, s. 33.

¹²⁶ A.g.e

¹²⁷ Bu konuda Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in ifadeleri dikkat çekicidir:

“Gerçek şu ki, bütün metinlerin vücut buldukları dönemle çok güçlü bir irtibata sahip semiyotik ve semantik gösterenleri vardır. Bununla birlikte dönem değiştikçe bu gösterenler kendini yenilemek ya

Mustafa Karagöz, dilbilimsel tefsiri, “Kur’an yorumunda ağırlıklı olarak sözdizimi, biçimbilim, anlambilim gibi dilbilimin çeşitli alt dallarından -çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak- yararlanan yöneliş” şeklinde açıklamaktadır.¹²⁸ Bu tanımlama dilbilimsel tefsirde, -dilbilimin alt dallarından yararlanmanın yanı sıra- modern dilbilimin verilerinin göz önünde bulundurulmasına vurgu yapmaktadır. Önceki başlıklarda ifade edildiği gibi özellikle XX. yüzyılda hızlı bir gelişime sahne olan dilbilim, farklı inceleme sahaları ve bu sahalarda kullandığı bilimsel teknik ve yöntemler ile güçlü bir ilim dalı olma hüviyetine erişmiştir. Her ne kadar dilbilimsel tefsirin bir ayağı Kur’an’ın indiği dönemde mevcut dilbilimsel olgular üzerinde bulunsa da modern dilbilimin teknik ve yöntemlerinden bağımsız kalmaması ilmî bir gerekliliktir. Nitekim modern dilbilimin alt dallarından olan semantik ve metinbilim gibi birçok disiplinin verileri ve kullandığı yöntemler, dilbilimsel tefsir çalışmaları için özellikle objektifliği yakalama yolunda katkı sağlayabilmektedir.¹²⁹

Bir diğer tanımlamada da “Kur’an’ın yorumunda, dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi dilbilimin çeşitli dallarından metot olarak yararlanan tefsir”¹³⁰ olarak ifade edilen dilbilimsel tefsirin, “bu haliyle kökenleri sahabe dönemine kadar uzanan, genel anlamda dirayet tefsirini özel anlamda da edebî tefsir çeşidini içerisine aldığı”¹³¹ vurgulanmaktadır. Bu tanımlamada dilbilimsel tefsir, dirayet ağırlıklı tefsir kategorisinde kabul edilmektedir. Ancak dilbilimsel tefsirin kaynak ve kullandığı yöntem açısından rivayet tefsiri içerisinde mi yoksa dirayet tefsiri içerisinde mi yer alacağı konusunda usûlcüler ve bu alanda araştırma yapan âlimler arasında farklı

da yeniden üretmek suretiyle anlamsal canlılığını sürdürür. Kültürün yapısında temel bir değişim gerçekleştiğinde ise bu anlamsal gösterenlerden bir kısmı canlılığını kaybeder ve söner; ancak asla tamamen yok olmaz; dahası tarihsel tanıklık görevini sürdürmeye devam eder.” (bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 23.)

¹²⁸ Karagöz, 2010, s. 81.

¹²⁹ Bu konuda yine Nasr Hâmid Ebû Zeyd şunları ifade etmiştir:

“Abdulkâhir el-Cürcâni, başta Kadı Abdülcebbar el-Esadâbâdî olmak üzere sadece kendinden önceki alimlerin ortaya koydukları çalışmalardan değil aynı zamanda Yunanlı Aristo'nun *Şiir* ve *Retorik* isimli eserlerindeki birikimlerinden de istifade ettiğine göre biz çağdaş araştırmacıların da *dilbilim*, *yorumbilim* ve *göstergebilim* ile ilgili çağdaş modern yöntemlerden ve bu yöntemlerin bize Kur’an’ı anlama ve tahlil etme yolunda sunduğu enstrüman ve argümanlardan yararlanması gerekir.” (Bkz. Ebû Zeyd, 2001, s. 21.)

¹³⁰ Divlekci, Celalettin, *Dilbilim ve Kur’an ilimleri açısından el- Firûzâbâdî nin Besâir’i*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SDÜSBE, Isparta 2000, s. 59.

¹³¹ A.g.e

görüşler beyan edilmiştir.¹³² Başta Kur'an lafızlarının anlamlarına yönelik olmak üzere dilbilimsel tefsir ile bağlantılı birçok rivayet, Hz. Peygamber ve sonrasında İbn Abbâs gibi sahabiler ve sonrasında gelen müfessirler ve özellikle dilbilimsel tefsirin tedvin dönemi müfessirleri tarafından aktarılmıştır. Dilbilimsel tefsir bağlamında yapılan çoğu açıklama bu rivayetlere bağlı olduğu için dilbilimsel tefsir, rivayet tefsiri başlığı altında incelenmiştir. Ancak dilbilimsel çözümlerinin ağırlıklı olduğu tefsirlerdeki açıklamalar, bu rivayetlerin yanı sıra hatta daha fazlasıyla müfessirin kendi içtihadına bağlı olarak şekillendiği için bu tefsir çeşidi dirayet tefsiri içerisinde de ele alınmıştır.

Burada genel anlamda rivayet ya da rey ile tefsir tartışmasının tefsir literatürünün tasnifine kullanılmasıyla ortaya çıkan rivayet/dirayet tefsiri ayırımının çok genel ve yanıltıcı olduğunubeyan etmek gerekir. Bu nedenle doğrudan rivayet tefsiri ifadesini kullanmak yerine *rivayet ağırlıklı tefsir*; dirayet tefsiri ifadesini kullanmak yerine de *dirayet ağırlıklı tefsir* denilmesinin daha uygun olduğu düşüncesindeyiz. Bu doğrultuda dilbilimsel tefsir faaliyetinin rivayet/rey dengesi göz önüne alındığında dirayet ağırlıklı bir tefsir olduğunu da ifade etmek isteriz.

Dilbilimsel tefsiri “Arap dilinden, özellikle onun ilmu’s-savt, ilmu’s-sarf, ilmu’l-mu’cem gibi alt dallarından, onların yöntemlerinden yararlanan tefsir”¹³³ olarak ifade eden bir diğer yazar, bu doğrultuda anlamı kapalı olan kelimeleri sözlüklerin ışığıyla açıklayan dilbilimsel tefsir çeşidini “özel dilbilimsel tefsir”; sarf, nahiv gibi ilimlerin verileriyle yani genel dilbilimsel kuralların yardımıyla açıklayan tefsir çeşidini de “genel dilbilimsel tefsir” olarak ifade eden tasnifi aktarmaktadır.¹³⁴ Bu ve diğer tanımlarda olduğu gibi dilbilimsel tefsirin özellikle kelime ve cümle boyutundaki analizlerinde, dilbilimin alt dalları olan ilmu’s-savt (fonotek), ilmu’s-sarf (morfoloji), ilmu’l-mu’cem (sözlükbilim), sözdizim, anlambilim gibi disiplinlerden faydalandığı vurgulanmaktadır. Ancak dilbilimsel tefsir, Kur’an ayetlerini sadece sözcükbilim, biçimbilim şeklinde dilbilimsel disiplinlerin verilerini kullanarak, bağlamından ve

¹³² Ahmed, Muhsin Halef, *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm inde İbni'l-Cinnî*, el-Mustansiriyya Üniversitesi, Bağdat 2014, s. 18-19.

¹³³ Ahmed Muhsin Halef, 2014, s. 7.

¹³⁴ Muhammed Casım el-Mahir, *et-Tefsîru'l-lugavî fi Mehâsini't-te'vil*, (Doktora Tezi), Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2003, s. 196'den aktaran Ahmed Muhsin Halef, s. 7.

bütünlüğünden kopararak ve sadece kelime, cümle düzeyinde çözümleyip bırakmaz.¹³⁵ Aksine bu çözümlerinin sonrasında elde edilen anlamları ortaya koyar, ayetleri oluşturan dil ile ilgili birimleri bu disiplinlerin verileri dâhilinde yine Kur'an metninin bütünlüğü içerisinde ve cümle ötesi ilişkilerle inceler. Hatta Kur'an'ı sadece kendi bütünlüğü içerisinde değil nâzil olduğu ortamın sosyolojik, kültürel ve diğer unsurlarını da göz önünde bulundurarak inceler.¹³⁶

Dilbilimsel tefsir, dilbilimi kendi amacı yani Kur'an'ın tefsiri için kullanmaktadır. Ancak dilbilimin "dili sadece kendisi için incelediği" göz önünde bulundurulduğunda, onu Kur'an'ın anlaşılmasında bir vasıta olarak kullanan yönelişin *dilbilimsel* olarak nitelendirilmesi problemleri olarak gözükebilir. Nitekim dilbilimsel tefsir, dili sadece dil için değil kutsal bir metni açıklamak için kullanır. Bu nedenle dilbilimsel tefsir ifadesiyle, Kur'an tefsirinde dilbilimin alt dallarıyla yapılan tefsir kastedilmektedir.¹³⁷ Hiçbir ilim dalı elde ettiği verileri diğer bir ilim dalının kullanımına kapatmaz. Bu nedenle disiplinlerarası bilgi paylaşımı doğal bir süreçtir. Dilbilimin objektif ve evrensel verilerini kullanarak Kur'an'ı açıklama olarak ifade edeceğimiz dilbilimsel tefsirin bu şekilde isimlendirilmesi doğal bir sonuçtur. Nitekim bilimsel, sosyolojik ya da edebî tefsir şeklinde farklılaşan diğer tefsir çeşitleri için de aynı durum söz konusudur. Bununla birlikte "kendisine inceleme nesnesi olarak metni seçen"¹³⁸ ve seçilen bu "metnin (her tür) dilbilimsel araçla çalışıldığı bilimsel etkinlik olarak"¹³⁹ ifade edilen metinbilim, modern dilbilimin bir alt dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹³⁵ Bu konuda "Kur'an metnini yorumlamada filoloji vazgeçilmez olmakla birlikte, din dili ve metni, daha değişik çalışma ve çabaları da gerektirmektedir.... geleneksel dilbilimiyle en fazla cümle düzeyine kadar iş görülmektedir" ifadelerini kullanan J.J.G.Jansen, özellikle cümle ötesi ilişkilere vurgu yapmaktadır. Bkz. J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (çev. Halilrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara 1993, Giriş (Okura).

¹³⁶ Bugün modern dilbilim çalışmaları içerisinde yeni bir disiplin olan "*metinbilim*" çalışmalarının da yukarıda beyan ettiğimiz dilbilimsel tefsir yöntemi ile aynı ilkelerin kullanıyor olması dikkat çekicidir; "Modern metin çalışmaları ile gündeme gelen metnin kendisine ait bir bütünlüğü olduğu düşüncesi, metinbilim çalışmaları ile daha da belirginleşir. Buna göre metin yalnızca ses ve sözcüklerin, hatta cümlelerin işleneceği mekanik bir nesne değil, bölümlerinin her birinin bütün içinde vazgeçilmez bir önem taşıdığı bütünlüğe ait bir boyuttur. Böylece metinbilim, metnin yapı, anlam, üslup ve dil bakımından incelenmesinin de, metnin bu boyutunun göz ardı edilmeden gerçekleştirilmesi gereğini vurgular." (Lüleci, Murat, *Yeni Bir Disiplin Olarak Metin Dilbilim ve Türk Edebiyatına Metin Dilbilimsel Bir Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s.35.)

¹³⁷ Karagöz, 2010, s. 79.

¹³⁸ Uçan, Hilmi, *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 38.

¹³⁹ Dijk, Teun Van, "New Developments and Problems in Text Linguistics" (haz. J.S.Petöfi), *Text vs. Sentence*, 1979 cilt II, Hamburg, s.509'dan aktaran Aksan, Mustafa, Y. Aksan, 1991, s. 91.

Metinbilim, yukarıda da ifade edildiği üzere bir metni, dilbilimsel verilerle analiz etmekte ve bunu da dilin kendisi için değil bizzat metnin kendisini anlamlandırmak için yapmaktadır.¹⁴⁰ Bu ise dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlama yolunda dilbilimsel verileri kullanması ile eş değer olmakta ve neticede bu işlemin dilbilimsel olarak ifade edilmesinde bir sorun olmayacağı ortaya çıkmaktadır.

Aynı şekilde dilbilim sadece bir dilin özellikleri üzerinde yoğunlaşmaz aksine mevcut dillerin her biri üzerinde ayrı ayrı durarak evrensel ve objektif bilgileri elde etmeye çalışır. Ancak dilbilimsel tefsir sadece Kur'an'ın (metnin) dili olan Arapça üzerinde durarak bu dilin spesifik özelliklerinden yola çıkarak Kur'an'ı açıklamaya çalışır.

Ülkemizde tefsir usûlü ve tarihi alanında yapılan çalışmalarda dilbilim ağırlıklı tefsir çalışmaları için yukarıda da belirttiğimiz gibi *Filolojik Tefsir*, *Lügavî Tefsir* ve *Dilbilimsel Tefsir* ifadeleri sıklıkla kullanılmaktadır.¹⁴¹ Çalışmamızın bu kısmında bu isimlendirmeleri sırasıyla ele alarak dilbilimsel tefsir kavramını seçme nedenlerimizi açıklamaya çalışacağız.

¹⁴⁰ Metinbilimin amacı için bkz. Oralış, Meral, Özil, Şeyda; "Metin dilbilimsel Yaklaşımla Yazınsal Bir Metni Çözümleme Denemesi", *Dilbilim Araştırmaları*, Hitit Yayınları, Ankara, 1992, s-32-37; Lüleci, 2010, s.29-30.

¹⁴¹ Bu konuda ülkemizde yapılan çalışmaları incelediğimizde tam olarak bir kavram kargaşasının olduğu gözlenmektedir. Örneğin Yılmaz, Hasan, "Modern Dönem Kur'an Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Kars 2017, s. 14-30, çalışmasında hem lügavi hem filolojik hem de dilbilimsel tefsir yönelişleri şeklinde üç kavramı da birbirinin yerine kullanmaktadır. Uzunoglu, M. Vecih, *el-Bahrû'l-Muhî't'in Filolojik Açısından İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006; Recep Orhan Özel, *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, Ankara 2012, bu eserin içeriğinde dilbilimsel tefsir yöntem ve tekniklerin incelenmesinden ziyade Kur'an ilimlerinin ilgili müfessir açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Muhkem- Müteşâbih, Hurûf-u mukatta, Tekrarlar, Müşkiller gibi doğrudan Kur'an ilimleriyle ilişkili ya da Mecaz gibi doğrudan belâgatın kapsamına giren konuların "dilbilimsel tefsir" başlığı altında incelenmesi doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Nitekim bu eser yazarın "*Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2012" doktora tezinin kitap şeklinde derlenmiş şeklidir. Maral, Cüneyt, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2017; Temel, Ali, *Dilbilimsel Tefsirde Kıraatlere Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015; Teber, Hatice, "Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiri Kitabillahi'l-Aziz Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), ss. 291-306.

2.2. Dilbilimsel Tefsirin İsimlendirilmesi

2.2.1. Dilbilimsel / Filolojik Tefsir

Filo seven; *logos* 'tan gelen *log* da dil; *filolog* da dili seven, *filoloji* ise dil sevgisi anlamını taşır.¹⁴² Terim olarak ise filoloji, eski dönemler veya kültürlerden kalan yazma eserlerin kritik edisyonunu yapan, bu kültürleri, bu yazılı belgelere dayanarak inceleyen ve aynı şekilde bir dili, o dildeki yazılı metinlerin eleştirel analizine dayanarak ele alan kısaca dil ve edebiyat incelemelerinden oluşan bilim dalıdır. Dilbilim ile edebiyat tarihi arasındaki sınırda yer alan filolojinin inceleme alanını yazılı metinler oluşturmaktadır. Rönesans dönemi hümanistleri tarafından kurulan filoloji, özellikle 18. ve 19. yy'daki çalışmalarla gelişmiş ve tıpkı dilbilim gibi 20. yy başlarında çalışma alanı, kapsamı ve yöntemi netleşmiştir.¹⁴³

Filoloji, her şeyden önce uygun metinleri belirleyip yorumlama, bunların geçerliliğini araştırma ve bu inceleme aracılığıyla edebiyat tarihi, töreler, kurumlar vb. ile ilgili de bilgiler sunmaya çalışır. Filoloji her yerde kendine özgü eleştiri yöntemi vasıtasıyla dil sorunlarını; özellikle değişik çağların metinlerini karşılaştırmak, her yazarın kişisel dilini belirlemek, anlaşılması zor metinleri ya da eski bir dildeki yazıtları çözmek ve açıklamak için ele alır. Ancak bu noktada filolojik çalışmalar, yazılı dile çok bağlı kalmakta sonuç olarak da yaşayan, sözlü dili ihmal etmektedir.¹⁴⁴

Filoloji, -inceleme nesnesi olarak belirlediği metinlerin zamansal açıdan özelliklerine göre- klasik ve modern filoloji olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Klasik filolojinin üzerinde çalıştığı metinler, modern filolojinin aksine elle çoğaltılmış ve özellikle de Antik çağın Grek ve Latin dillerinden birinde yazılmış olan metinlerdir.¹⁴⁵ “Bu metinler, günümüze, özgün kopyalarıyla, başka bir ifadeyle, bizzat yazarın elinden çıkmış metinler olarak ulaşmamıştır. Neticede yüzyıllar boyunca elle çoğaltılarak

¹⁴² Bayrav, Süheylâ, *Filolojinin Oluşumu*, İstanbul 1975, s. 1.

¹⁴³ Cevizci, 2005, s. 712; Vardar, Berke, “Betikbilim”, *Başlıca Dilbilim Terimleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1978, s. 30; Hañçerliođlu, Orhan, “Filoloji”, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s.117; Komisyon, “Filoloji”, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü (Sosyal Bilimler)*, TÜBA Yayınları Ankara 2011, s. 454.

¹⁴⁴ Saussure, 2001, s. 27-28; Zeynel Kiran, vd., 2006, s. 48.

¹⁴⁵ Demiriş, Bedia, “İstanbul Üniversitesi'nde Klasik Filoloji” *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 19. Sayı, 2009/2, s. 274-275.

zamanımıza aktarılmış metinlerin kopyaları arasında farklılıklar bulunmaktadır.”¹⁴⁶
Klasik filolojinin görevi tam da bu noktada şu şekilde ifade edilmektedir:

(Klasik filolojinin görevi) Eski Yunan ve Roma uygarlıklarını paleografi, metin eleştirisi, gramer ve retorik (bugünkü üslup bilgisinin karşılığıdır) yardımıyla, çoğunlukla bozulmuş olarak ya da dolaylı olarak günümüze ulaşmış, Antik çağın Grekçe ve Latince yazılmış özgün metinlerine olabildiğince yaklaşarak bu metinleri incelemektir. Antik metinleri dilbilimsel ve edebî bakımdan yorumlamanın temelinde bu metinlerin kusursuz bir biçimde yeniden kurulması vardır. Metinlerin yorum analizleri ses bilgisi (fonetik), biçim bilgisi (morfoloji), cümle örgüsü (sentaks) ve anlam bilgisi (semantik) alanlarında yapıldıktan sonra, bu analiz sonuçları arasında bağlantılar kurulur. Yapısal olarak yorumlanmalarına paralel olarak metinler, tarihsel-siyasal, tarihsel-yazımsal ve yazımsal-kuramsal açıdan da sınıflandırılırlar.¹⁴⁷

Filoloji tüm bunları yaparken esas amacı metni aslî şekliyle ortaya koymaktır. Bu konuda dilbilim uzmanı Süheylâ Bayrav şunları ifade etmektedir:

Filolojik eleştiri, kutsal kitaplardan düzmece parçaları, tarih kitaplarında gerçek olaylara karışan menkıbeleri, hukuk kitaplarında temel metne eklenen şerhleri ayırmak amacıyla girişilen çalışmalarla başlar. Ortaçağ da bir metin kopya edilirken bu metne başkalarının öne sürdüğü görüşler açıklamalar katılır, temel metin ile açıklamaları birbirinden ayıracak bir işaret kullanmamakta sakınca görülmezdi. Hümanistler, eklenen parçaları filolojik ölçütlere dayanarak atıp arı metni saptamaya çalışmışlardır.¹⁴⁸

Bayrav, filolojinin çalışma alanını ele alırken “elyazmalarının aracılığı ile tanınan bir edebiyat eserinin okunur hale gelmesiyle filolojinin görevi sona erer mi?”¹⁴⁹ şeklindeki soruya “Filolojik eleştiri, edebiyat alanında, yapıtın tutarlı açıklanmasına ya da yorumlanmasına yardımcı olacak araştırmalar yapar.”¹⁵⁰ şeklinde cevap vererek aslında filolojinin görevinin bitmediğini ortaya koymaktadır. İncelemeye konu olan eserde mevcut eksikliklerin, eklemelerin ve intihallerin tespiti ile eserin veya metnin kaynaklarının tespitini filolojik eleştirinin sonraki görevleri olarak ifade eden¹⁵¹ Bayrav, konuyu özetler nitelikte, filolojinin işlem basamaklarını şu şekilde sıralamaktadır:

¹⁴⁶ a.g.e.

¹⁴⁷ a.g.e

¹⁴⁸ Bayrav, 1975, s. 37.

¹⁴⁹ Bayrav, 1975, s. 105.

¹⁵⁰ Bayrav, 1975, s. 106.

¹⁵¹ Bayrav, 1975, s. 106-109. Ayrıca filologların metni inceleme nedenlerini ortaya koyması açısından Bayrav'ın şu ifadeler önemlidir: “Ortaçağ edebiyatıyla uğraşan ilk bilginler, inceledikleri ilk eserlerde antik kültürün etkisini yok sayarlardı. İki dönem arasındaki uçurumun sanıldığı kadar derin olmadığı

- Metinlerin bulunması, okunması, yazmaların betimlenmesi
- Bir metnin birkaç rivayeti varsa, onları karşılaştırma, eleştirme, sınıflandırma, yayımlama
- Anlamı değişmiş veya unutulmuş kelimelerin, deyimlerin açıklanması
- Tarihi olaylara, inanç ve törelere yapılan telmihlerin açıklanması
- Metnin nerede, ne zaman yazıldığını araştırma. İçerik ve biçim açısından başka eserlerle ilişkileri varsa onları belirtme. Kaynakları arama, sanat değerini inceleme; yapı, üslup, söz sanatları bakımından özelliklerini gösterme
- Edebiyat dışı insan bilimleriyle ilişkisi varsa, başka bir deyişle, onlara gereç sağlıyorsa, bu noktaya dikkat çekme. Düşünce tarihi bakımından değerlendirme.¹⁵²

Filoloji hakkında aktarılan bilgiler göz önüne alındığında dilbilim ve filolojinin yöntem ve içerik açısından birbirinden farklı birer ilim dalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Filolojinin amacı eski yazınsal yapıtları açıklamak ve aydınlatmak ve aynı zamanda da bu yapıtlarda söz konusu edilen uygarlıkların, gelenek ve göreneklerin bazı özelliklerini yeniden canlandırmaktır. Bu durumda metinleri değil de dili “kendisi için” amaçlayan dilbilim, filolojinin yaptığı çalışmalarla özdeşleştirilemez.¹⁵³ Buna karşılık dili anlamaya, onu tıpkı somut bir nesne gibi incelemeye çaba gösteren ve bunu yaparken de konuşma diline de yönelen, sanatsal değerlere dayalı ölçütlere yer vermeyen dilbilimin çalışma sahası filolojiden çok farklıdır ve daha geneldir.¹⁵⁴ Nitekim 16. yüzyıldan kalma bir divanın yayımlanması filolojinin konusudur. Dilbilim (ise) metin incelemeleri yapsa da kendine özgü yöntemlerle metinlere yaklaşır.¹⁵⁵

Dili ortak çalışma nesnesi olarak alan dilbilim ve filoloji, yöntem/teknik, amaç gibi birçok nokta da farklılaşmakta ve birbirinden farklı birer ilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Kur’an ayetlerini *dilsel çözümlenmeler* ile açıklamaya çalışan tefsir yaklaşımının filolojik mi yoksa dilbilimsel olarak mı isimlendirileceği konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Şimdi sırasıyla bunları aktaralım:

Filolojinin amacı ve işleyiş tarzıyla dilbilimsel ağırlıklı tefsirler incelendiğinde bu tefsirlere filolojik tefsir denilmesinin çok uygun olmadığı görülmektedir..... Bu tefsirlerde (dilbilimsel

bugün bilirse de, belirttiğimiz kanı filologları metin üzerinde çalışmaya, metni dikkatle okumaya zorlamıştır.” Bkz. Bayrav, 1975, s. 109.

¹⁵² Bayrav, 1975, s. 4.

¹⁵³ Kiran, 2006, s. 48.

¹⁵⁴ Vardar, 1982, s. 31; Kiran, 2006, s. 48.

¹⁵⁵ Kerimoğlu, 2014, s. 3.

tefsirde) rivayetlerin karşılaştırılarak orijinal metnin saptanması, inşası gibi bir amaç güdülmeyeceği gibi, metinlerin ait olduğu kültürün töreleri ya da kurumlarıyla ilgilenmek gibi bir amaç da söz konusu değildir. Yani bu tefsirlerin müellifleri, Arap dili filolojisi yapmamaktadır. Bu müfessirlerin yaptığı, eserlerini telif ettikleri dönemin dilbilimsel verilerini kullanmaktan ibarettir.¹⁵⁶

Karagöz, amaç ve yöntem bakımından filoloji ve dilbilim ağırlıklı tefsirin birbirinden farklı olduğunu ifade etmekte ve filolojik tefsir yerine dilbilimsel tefsir ifadesini kullanmaktadır. Yine aynı konu da Aydın ise farklı bir yol izlemektedir:

Filolojik tefsir kavramı, Türkçe’de yaygın bir şekilde kullanıldığı için tercih ettik. Yine aynı anlamda, lügavi tefsir ve dilbilimsel tefsir tabirleri de kullanılmaktadır. Kısacası, filolojik tefsir kavramıyla, Kur’an’ı dil bağlamında açıklamayı konu edinen tüm dilsel aktiviteleri kastediyoruz. Bu bakımdan her ne kadar Karagöz, bu tür çalışmalarda araştırma konusu olan tefsirlerin amacı kelimelerin anlamı ve cümlelerin yapısı gibi meselelerle ilgilenmek olduğu için bunların filolojik değil dilbilimsel olarak nitelendirilmelerinin daha doğru olacağını belirtse de biz lügavi tefsir, filolojik tefsir yahut dilbilimsel tefsir ifadeleri arasında fark gözetmediğimizi belirtmek isteriz. Zira filolojik, lügavî ve dilbilimsel kelimeleri, üç farklı dilde aynı olguya işaret eden lafızlardır.¹⁵⁷

Aydın, özellikle bu üç kavramın da kullanıldıkları dilde aynı olguyu karşılaması nedeniyle filolojik, lügavî ve dilbilimsel tefsir arasında herhangi bir farkın bulunmadığını vurgulamaktadır. Ancak yukarıda filoloji hakkında, bir sonraki başlıkta da lügavî kavramları hakkında verilen bilgiler, -söylenenin aksine- Türkçede bu iki kavramın dilbilim ifadesini karşılamadığını ortaya çıkarmaktadır. Çalışmasında filolojik tefsir ifadesini tercih eden yazar, bu tercihinin sebeplerinden birini de bu ifadenin yaygın kullanıma bağlamaktadır. Ancak yazarın söylediğinin aksine son dönemde bu alanda yapılan çalışmaların birçoğu “filolojik tefsir”den ziyade “dilbilimsel tefsir” olarak ifade edilmektedir.¹⁵⁸ Ayrıca yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi filoloji ilmi

¹⁵⁶ Karagöz, 2010, s. 85.

¹⁵⁷ Aydın, 2012, s. 1.

¹⁵⁸ Bu konuda bkz. Aslan, İbrahim, Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, C: III, sayı: 1, s. 141-163; el-Baqrî, Ahmet Mâhir “Sayıların Kur’an-ı Kerim’de Kullanımına Yönelik Dilbilimsel Bir İnceleme”, (çev. Dursun Ali Türkmen), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 22, s. 205-229; Ateş, A. Enes, *Bakara Suresindeki Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel Analizi: (Mütevâtir ve Meşhûr Kıraatler)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul 2011; Özel, R. Orhan, *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, Ankara 2012; Bulut, Ali, “Kur’ân’ın İcâzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin İlmî*

yöntem/teknik, amaç, konu bakımından dilbilim ağırlıklı tefsirden farklı bir seyir izlemektedir. Bu anlamda bir ilim dalı olarak dilbilim, özellikle yöntem /teknik ve amaç bakımından Kur'an'ın dilini inceleme nesnesi olarak ele alan bu tefsir çalışmasına daha yakındır. Nitekim Türk Dili Çalışmaları kapsamında gerçekleşen birçok metin analizi yöntemi de “dilbilimsel” olarak isimlendirilmiştir.¹⁵⁹

Filoloji, metni birçok farklı yönü ile inceler. Bu incelemelerde temel amaç metnin doğrudan kendisini (orijinal şeklini) ve tarihi belgeler üzerinden sıhhatini ortaya koymaktır. Bu işlemi yaparken dilbilimsel analizler yapılabilir ancak bu analizlerde esas amaç metnin tarihi geçerliliğini veya bir başka anlatımla farklı yönlerden sıhhatini ortaya koymaktır. Ancak Kur'an'ın dilbilimsel olarak incelenmesinde asıl amaç *murad edilen mesajı ortaya çıkarmaktır* ve bu amaç doğrultusunda metnin dilini yine metni anlamak için kullanılmaktadır. Bu nedenle amaç ve yöntem açısından dilbilimsel ağırlıklı tefsir çeşitlerine *filolojik tefsir* ifadesinin kullanılması pek te yerinde olmamaktadır.

Dilbilim ve filoloji arasındaki ayrımı ortaya koyması bakımından özellikle hadis literatüründe kullanılan *metin tenkidi* çalışmaları önem arz etmektedir. Genel olarak “bir eser ve metnin geçirdiği süreçlerde maruz kaldığı bozulma ve değişiklikleri düzeltip

Mecmuası, 2013, sayı: 19, s. 7-23; Temel, Ali, *Dilbilimsel Tefsirde Kıraatlere Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015; Önen, Hacı, “Kur'an'ın Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği”, *Şarkiyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 14-17 Eylül 2017, Diyarbakır = International Congress of Social Science, 14-17 September 2017*, s. 108-118; Maral, Cüneyt, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017; Yılmaz, Hasan, “Modern Dönem Kur'an Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş” *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Kars 2017*, s. 14-30; Kaya, Mehmet “Cemâleddin Aksarâyî'ye Nispet Edilen Hâşiye ale'l-Keşâfta ayetlere Dilbilimsel Yaklaşımlar”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: IV, sayı: 7, s. 125-153; Akdemir, Salih, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2017; Yılmaz, Hasan, “Modern Dönem Kur'an Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: IV, sayı: 7, s. 14-30.

¹⁵⁹ Bu konuda bkz. Çelikkol, Suat, *Sözlük Çalışmalarına Dilbilimsel Açardan Yaklaşım ve Dr. Abdulvahid Kerem'in Mu'cemü'l Muslahati'l-Kanuniyye Adlı Eseri ve Türkçe'ye Tercümesi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1998; Otan, Demet Katırcıoğlu, *Şiirsel metinlerde bağlam oluşturma: Dilbilimsel bir çözümleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Dilbilim Anabilim Dalı, İzmir 2003; Demir, Tazegül, *Peyami Safa'nın Yalnız Adlı Romanının Metin Dilbilimsel Çözümlemesi*, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Lülecî, Murat, *Yeni Bir Disiplin Olarak Metin Dilbilim ve Türk Edebiyatına Metin Dilbilimsel Bir Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010; Demirgüneş, Sercan, *Yükseköğretime Giriş Sınavı Türkçe Sorularının Dilbilimsel İçerik Çözümlemesi*, Ankara Üniversitesi, Dilbilim Anabilim Dalı, Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Bilim Dalı, Ankara 2012; Demirci, Songül, *el-Ferecû Ba'de's-Şidde'nin Metin Dilbilimsel Yapısı (Ebu'l Kasım, Fazlu'llah, Ferruhruz hikâyeleri)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sivas 2014.

orijinal haline döndürme faaliyeti olarak”¹⁶⁰ tanımlanan *metin tenkidi* filolojik bir çalışmadır. Aslında hadis terimi olarak daha çok öne çıkan metin tenkidi işlemini Kur’an tarihi açısından incelediğimiz zaman Kur’an’ı Kerim’in tedvin edilmesi sürecine kadar ilerletebiliriz. Nitekim vahiy kâtipleri tarafından kayıt altına alınan, sonrasında Zeyd. b. Sabit tarafından farklı kriterler eşliğinde cem’ ve sonrasında istinsah edilen Kur’an, dünya tarihi göz önüne alındığında bu şekilde en iyi korunmuş dini metin olma özelliğine sahip olmuştur.¹⁶¹ Cem’ ve istinsah işlemi, Kur’an’ın korunmasına yönelik farklı kriterler ve yöntemler ile gerçekleştirildiği gibi noktalama ve harekeleme işlemleri de yine aynı amaç doğrultusunda farklı yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Tüm bunların hepsi filolojik bir uygulamadır. Ancak bu faaliyetlerin dilbilimsel tefsirle *doğrudan* bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu noktada hem filolojik hem de dilbilimsel çalışmada *dil* (Kur’an’ın dili) önemli bir yer tutmakta ancak dilbilimsel çözümler dili, Kur’an’ı anlamak ve yorumlamak için kullanırken, Kur’an’ın cem’ ve istinsahı bağlamında gerçekleşen filolojik uygulamalar dili, Kur’an metnin güvenilirliğini sağlamak için kullanmıştır.

Netice olarak; Filoloji ilminin edebî incelemeleri içerisinde barındırması, tarihi yönün daha ağır basması, metni yorumlarken dahi onun güvenilirliğini ve orijinal halini saptamayı ve metinlerden yola çıkarak tarihe, edebiyata ışık tutmayı amaçlaması gibi nedenlerden dolayı filolojik tefsir yerine dilbilimsel tefsir ifadesinin dilbilimsel ağırlıklı tefsir uygulamaları için kullanılmasının daha uygun olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2.2. Dilbilimsel / Lügavî Tefsir

Lügavî Tefsir, dilbilimsel ağırlıklı tefsir çalışmalarına verilen bir diğer isimdir.¹⁶² Lügavi, lügâ kelimesinden türemiş, “lügata ait” anlamında bir ismi mensuptur. Arapça bir kelime olan lüga kelimesi, l-ğ-v kökünden türemiş olup sözlükte *söz, kelâm, konuşma, dil, lehçe* gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶³ Bu kavram hakkında Arap dili bilginleri tarafından da birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan İbn Cinnî (ö. 392/1001) bu kavramı, “her toplumun arzularını, gayelerini ve düşüncelerini ifade

¹⁶⁰ Geçen tanım ve daha fazlası için bkz. Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi*, İFAV yayınları, İstanbul 2015, s. 24-25.

¹⁶¹ Polat, 2015, s. 82.

¹⁶² Birişik, 2011, C. XL, s. 287.

¹⁶³ İbn Manzûr, 2013, C. VIII, s. 99; Zebîdî, 2011, C. XI, s. 438; Fîrûzâbâdî, 2008, s. 1478.

ettikleri seslerdir”; İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) “bir anlam için tayin edilmiş her lafızdır”; İsnævî (ö. 772/1370) “çeşitli anlamlar için belirlenmiş (ortaya konulmuş) lafızlardan ibarettir” şeklinde tarif etmektedir.¹⁶⁴

Arapçadan Türkçeye geçen lüga (lügat) kelimesinin Türkçe karşılığı ise *kelime*, *söz*, *sözcük*, *lisan*, *her milletin komuştuğu dil ve bu dilin her kelimesi* olarak ifade edilmektedir.¹⁶⁵ Bu anlamlarına ilave olarak lüga, “bir dilin kelimelerini, onların anlamları, asılları ve türemiş şekillerini inceleyen ilim, leksikoloji; bir dilin kelimelerini belli düzene göre içine alıp anlamını bildiren kitap sözlük, kâmus; edebiyat ve fen dilinden ayrı olan bayağı dil, günlük konuşma dili”¹⁶⁶ gibi anlamlara da gelmektedir. Yine bu kelimedenden türeyen *ilm-i lügat*, lügatçilik sözlükçülük, (lexicologie); *lügaviyyât*, lügat ilmi, lügat bilimi; *lügaviyyun*, lügat (sözlük) ile uğraşanlar, lügatçiler (sözlükçüler);¹⁶⁷ *lügatçe*, küçük sözlük, herhangi bir eserin sonunda yer alan ek sözlük; *lügatçi*, sözlük bilimci¹⁶⁸ gibi birçok kelime zikredilmektedir.

Lügavî tefsir, terkîbinin ilk kelimesi olan *lügavî* ise, “lügate mensup, lügat anlayan; mecazî olmayıp hakiki bir manaya delalet eden kelimeye ait olan”¹⁶⁹, “sözlükle ilgili, sözlük ilmine ilişik; sözlükle ilgili eser, sözlük; sözlük ilmine ilişik çalışmalar; ilim ve fen terimleriyle ilgili olmayıp günlük dilde kullanılan”¹⁷⁰ anlamlarını ifade etmektedir.

Dilbilimsel ağırlıklı tefsir çalışmalarına Arapçada verilen *et-tefsiru’l-lügavi*¹⁷¹ isminin Türkçeye doğrudan aktarılmış şekli olan *lügavi tefsir* ifadesinin, Türkçede bu

¹⁶⁴ Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-Müzhir fi Ulûmi’l-Lugati ve Envâ’ihâ*, (tahk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Bek vd.), Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1987, C. I, s. 7-8.

¹⁶⁵ Komisyon, “Lugat” ve “Lugavî” *Temel Türkçe Sözlük*, (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmus-i Türkî), İstanbul 1986, C. II, s. 805; Devellioğlu, Ferit, “Lûgat”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2009, s. 553; Komisyon, “Lûgat”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, C. II, s. 970.

¹⁶⁶ Komisyon, “Lugat” ve “Lugavî”, 1986, C. II, s. 805.

¹⁶⁷ Devellioğlu, “Lûgat”, 2009, s. 554.

¹⁶⁸ Komisyon, “Lûgat”, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988, C. II, s. 970.

¹⁶⁹ Devellioğlu, “Lûgat”, s. 554.

¹⁷⁰ Komisyon, “Lugat” ve “Lugavî” *Temel Türkçe Sözlük*, 1986, C. II, s. 805.

¹⁷¹ Bu konuda yazılan eserler Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lugavî Li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (3. baskı), Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad, h.1432; Muhammed Casım el-Mahir, *et-Tefsîru’l-lugavî fi Mehâsini’t-te’vil*, (Doktora Tezi), Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2003; Hamdi, Şeyh, *et-Tefsîru’l-Lugavî li Ğaribi’l-Kur’an*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2008; Meşhedânî, Yakup Hüseyin, *et-Tefsîru’l-Lugavî fi Lisâni’l-Arap*, Daru’l-İman, İskenderiyye 2011; Ahmed, Muhsin Halef, *et-Tefsîru’l-lugavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm inde İbni’l-Cinnî*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Mustansiriyya Üniversitesi, Bağdat, 2014.

tefsir yaklaşımını doğrudan karşılamadığı özellikle lüga/lügat/lügavî kavramlarının Türkçedeki anlamları incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu kavram Arapça ifadesiyle dilbilimsel tefsir şeklini karşılıyor olmasına rağmen Türkçeye doğrudan çevrildiğinde sadece kelime düzeyindeki çalışmaları karşılar şeklinde bir anlam daralmasına uğramaktadır. Nitekim Arapça *modern dilbilimi* ifade etmek üzere kullanılan *ilmü'l-lüga*¹⁷² ifadesinin de Türkçedeki kullanım şeklinin ve dolayısıyla anlamının farklı olduğu yukarıda verilen bilgiler dahilinde ortaya çıkmaktadır.

Bu şekliyle *lüga* kavramı *kelime, söz* anlamına gelmektedir ki *lügavi tefsir* ise bu doğrultuda sadece Kur'an kelimelerinin anlamını veren bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde bir isimlendirme ise dilbilimsel tefsirin anlamını oldukça sınırlamaktadır. Nitekim dilbilimsel tefsir Kur'an ayetlerini kelime, cümle ve hatta cümle ötesi yaklaşımlarla incelemektedir.

Lügat kelimesinin Türkçe karşılığı olarak *dil* kelimesini kullanan Karagöz, bu doğrultuda lügavi tefsirin Türkçe karşılığının, *dilsel tefsir* olduğunu ifade ederek şunları ilave etmektedir: “Ancak her tefsirin dil ile ilgili olduğu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir tanımlamanın çok genel bir ifade olduğu ortaya çıkmaktadır.”¹⁷³ Yine yazar lügavi tefsir kullanımını neden tercih etmediğini şu şekilde ifade etmektedir:

Sonuç olarak *lügavi tefsir* kavramı tercih edildiği takdirde, çalışmamızın sadece kelimelerin anlamlarıyla ilgili çalışmaları kapsadığı ve dilbilimsel tefsir çalışmalarında önemli bir yer tutan sarf ve nahiv çalışmalarının kapsam dışı bırakıldığı gibi bir algı oluşabilir.¹⁷⁴

Ülkemizde dilbilim ağırlıklı tefsir yaklaşımlarını ifade etmek için kullanılan üç ifadenin kavramsal analizi, bu yaklaşımı karşılayan en doğru ifadenin dilbilimsel tefsir olduğunu göstermektedir. Bu nedenle çalışmamızda bu yaklaşımı karşılar nitelikte *dilbilimsel tefsir* ifadesini kullanmayı tercih ettik.

Çalışmamızın bu aşamasında ise dilbilimsel tefsir gibi Kur'an'ın dilini inceleme nesnesi olarak alan, edebî tefsir, beyânî tefsir, sözdizimci tefsir yaklaşımlarını, Kur'an'ın dilini ele alış şekilleri ve dilbilimsel tefsir ile ilişkileri açısından ele alacağız.

¹⁷² Vâfi, 2004, s. 15,16; Ayrıca bu konuda bkz. Divlekci, 2000, s. 49; Kaya, 2008, s. 335-350; Demir “Arap Dilinde “Fıkhu'l-Luga ve İlmü'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu Ve Gayesi”, 2011, s. 183-203; Kafes, 2011, s. 71-92.

¹⁷³ Karagöz, 2010, s. 83-84.

¹⁷⁴ Karagöz, 2010, s. 88-89.

2.3. Dilbilimsel Tefsir ve Edebî-Beyânî Tefsir

Edebiyat ve dini metinler arasında var olan ilişki, hem dinin hem de edebî metinlerin ortaya çıktığı ilk dönemleri kapsayan kadim bir ilişkidir. Nitekim dinî metinler, aynı zamanda edebî metin özelliği de taşırlar. Çünkü bu metinlerin muhatap üzerindeki etkileri, üslup öğelerinin yanı sıra şiirsel, ritmik, armonik ya da anlatımla ilgili diğer dilsel formlar çerçevesinde ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda edebiyatın, edebî eser ve edebî türlerin, hayatiyetlerini dinlere borçlu olduğunu ancak bunun yanı sıra dinlerin de edebiyatın ifade gücünden, toplum nezdindeki meşrutiyyetinden yararlandığını ifade edebiliriz.¹⁷⁵ Nitekim Kur'an'ı Kerim'de edebî üslubun zenginliği ve bu üslubun onun i'câzının bir göstergesi olarak kabul edilmesi, bu ilişkinin bir neticesidir. Aynı şekilde bu ilişkinin diğer bir boyutu olarak Arap edebiyatının tarihi seyir içerisinde gelişimini zikredebiliriz ki bu gelişme sürecinde Kur'an araştırmalarının katkısı inkâr edilmeyecek bir konumdur.¹⁷⁶

Kur'an'ın edebî inceliklerini araştıran “Edebî tefsir”, ağırlıklı olarak belâgatın (meânî, beyan ve bedi') verilerinden yararlanarak yapılan tefsir çalışmaları olarak ifade edilmektedir.¹⁷⁷ Edebî tefsir, Kur'an'ın nazmı ve üslubundaki estetik boyutu, söz inceliklerini ve sanatlarını, lafız/mana uyumu gibi konuları içeren ve özellikle tarihi süreçte “İ'câzu'l-Kur'an” çalışmalarıyla paralel bir gelişim gösteren tefsir yaklaşımıdır. Bu tefsir çeşidi için aynı şekilde “beyânî” ifadesi de kullanılmaktadır.¹⁷⁸ Nitekim bu

¹⁷⁵ Ebû Zeyd, 2001, s. 10; Emre, İsmet, *Edebiyat Bilimi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012, s.137.

¹⁷⁶ Belâgat ilminin gelişmesinde birçok farklı etken rol oynamıştır. İslam öncesi dönemde şairlerin şiirlerini süsleme, hatiplerin sözlerini daha etkileyici ve güzel kılma gayretleri belâgat ilminin gelişmesinde önemli birer faktör olmuştur. Ancak İslam sonrası dönem de bu ilmin gelişimi farklı bir ivme kazanmıştır. Kur'an'ı doğru anlama, ihtiyaç duyulan dinî hükümleri çıkarma gayreti ve sonraki dönemde Kur'an'ın i'câzı üzerine yapılan tartışmalar bu ilmin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan Arap dilinin ifade özelliklerini, belâgat ilminin konularını inceleyen ilk kitapların tamamının Kur'an ile alakalı olması dikkat çekicidir. Özellikle Kur'an'ın, kendisinin bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuması bunda teşvik edici olmuştur. Nitekim ilk dönem belâgatla ilgili konular meânî'l-Kur'an, mecâzu'l- Kur'an, müşkilü'l-Kur'an gibi eserlerin III. (IX) yüzyıldan itibaren de i'câzû'l-Kur'an eserlerinin içerisinde ele alınmıştır. Bkz. Taşdelen, 2015, s. 219-220.

¹⁷⁷ Karagöz, 2010, s. 84; Kırca, trs., s. 186. Beyânî/Edebî tefsirin inceleme alanı ve tarihi seyri için bkz. Beyûmî, M. Recep, *Hutuvâtu't-Tefsiri'l-Beyânî li'l-Kur'an'ı Kerim*, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kâhire 1971.

¹⁷⁸ Bu tefsir çeşidinin beyânî olarak isimlendirilmesinde belâgat ilminin özellikle ilk dönemlerde “ilmü'l-beyân” olarak isimlendirilmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. (Belâgatın tarihi süreç içerisinde farklı isimlerle anılması konusunda bkz. Durmuş, İsmail, “Meânî”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2003, C. XXVIII, s. 204; Taşdelen, 2015, s. 217.

Edebî ve beyânî tefsirin her ikisi de esas olarak Kur'an'ın metinsel tahlili için belâgatın verilerini kullanmaktadır. Genel manada edebî ve beyânî tefsir aynı işlemi ifade etse de edebî tefsir daha çok

alanda birçok inceleme yapan Fâdıl Salih Sâmarrâî, beyânî tefsiri şu şekilde ifade etmektedir: “Beyânî tefsir, Kur’an terkîp ve tabirlerinin esrarlarını açıklayan tefsirdir. Bu tefsir çeşidi, takdim, te’hir, zikr, hazf, lafzın diğer bir lafza tercihi gibi ifadelerin bağlı olduğu benzeri teknikleri kullanarak Kur’an sırlarını açıklar.”¹⁷⁹

Edebî tefsirin kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak modern dönemde öne çıkan Emin el-Hulî¹⁸⁰ (ö. 1966), Kur’an’ın “en yüce Arapça kitap” olması ve edebî tesirinin büyük olması bakımından Kur’an’ın dinî bir bakış açısından ziyade edebî olarak incelenmesinin gereği üzerinde durmaktadır. Kur’an’ın edebî incelenmesinin en temel gaye ve nihaî amaç olması gerektiğini savunan müellif, bu edebî araştırmanın hakkını verdikten sonra kişinin Kur’an’a yönelip istediğini alabileceğini ve hukuk, itikat, ahlak vb. konularda ona başvurabileceğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre bu ikincil amaçlar ancak Kur’an’ın edebî teknik ile incelenmesinden sonra ortaya çıkar.¹⁸¹ Edebî tefsirin önemini bu şekilde sıklıkla gündeme getiren Emin el-Hulî, edebî metotla Kur’an’ı tefsir etmeye çalışan müfessirin kelimelerin anlamları üzerinde durduktan sonra yapması gerekenleri şu şekilde ifade etmektedir:

... Bu şekilde, önce kelimeler üzerinde durduktan sonra, terkiplerin incelemesine yoğunlaşır ve bu hususta nahiv, belâgat gibi edebî ilimlerin yardımına başvurur. Fakat bunu yaparken onları sadece yardımcı bir unsur olarak kullanır; yoksa -eskiden yapıldığı gibi- tefsirden asıl gaye nahiv ilmine hizmet etmek veya tefsiri bir nahiv kitabı haline getirmek değildir. Aksine bu ilimler onun için sadece, mananın açıklanması ve belirlenmesi için kullandığı bir araçtır.

Emin el-Hulî (ö. 1966) ile yöntem ve tekniği belirlenmiş, genel çerçevesi çizilmiş tefsir yaklaşımını ifade etmektedir. Bu iki tefsir çeşidi arasında hiç şüphesiz başka nüanslar da vardır ancak bu nüansların belirlenmesi bu çalışmanın dışında kalmaktadır.

¹⁷⁹ Sâmarrâî, Fâdıl Salih, *Ala Tarihi't-Tefsiri'l-Beyânî*, Neşru'l-İlmi Câmîatü's-Şârika, 2002, C. I, s. 7.

¹⁸⁰ Edebî tefsir modern dönemde Emin el-Hulî'ye atfedilen bir tefsir yöntemi olmasına rağmen belâgat ilminin verileri dâhilinde yapılan Kur’an yorumlama faaliyetleri, belâgat terimlerinin ilk ortaya çıktığı hatta onun da öncesi olan Hz. Peygamber dönemine kadar uzatılmaktadır:

“Edebî ve Beyânî tefsiri bazı âlimler Abbasi döneminin başlarında yani ilk belâgat terimlerinin ortaya çıktığı dönemden itibaren başlatırlar. Ancak bu yerinde bir tespit olmamaktadır. Nitekim Allah Resûlün’ün “ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ” (Bakara 2/187) ayetinde gecenin karanlığının siyah ipliğe; gündüzün aydınlığının da beyaz ipliğe benzetilmesi hakikatten mecaza bir geçiştir.”(Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman Rumî, *İtticâhâtu't-Tefsir fi'l-Karni'l-Rabii'l-Aşar*, 1986, s. 871.) Neticede her ne kadar belâgat terimleri ortaya çıkmasa bile bu yöntem ve teknikler bizzat ilk dönemlerde kullanılmaktaydı. Yine “ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ” (Vâkia 56 /82) ayetinde “ رِزْقٌ ” kelimesini Allah Resûlü “şükür” olarak açıklamıştır. Bu mecaz-ı mürsel’in sebebiyet babındandır. Yine sahâbe ve tâbiundan da bu şekilde Kur’an’ın edebî inceliklerini gözler önüne seren âlimler mevcuttur. Hiç şüphesiz bunlar arasında İbn Abbas’ın özel bir yeri vardır. (Daha geniş bilgi ve örnekler için bkz. el-Beyûmî, 1971, s. 10-21.

¹⁸¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hulî, Emîn, “Tefsir”, *Mucezu Dâiretu'l-Maârifî'l-İslamiyye*, Merkezi'l-Şârika, yy. 1998, C. VIII, s. 2309-2350.

Bunlarla o, aynı ayetlerde gelen farklı kıraatlerin mana itibariyle nasıl ittifak ettiklerini ve Kur'an'ın tamamında, birbirine benzer kullanışların aynı manada nasıl yan yana geldiklerini incelemiş olur. Sonra, onun terkiplere belâgat açısından bakışı, sadece belirli bir belâgat kavramının tatbikini açıklayan bir vasıflandırma, ayetteki belâgat sanatını “bu değilde şu” şeklinde bir tercih veya ayeti, belâgat konularından bir bölümünün altına sokup diğerine sokmamak da değildir. Aksine belâgi bakış açısı, edebî sanat yönünden bir bakış açısidir ki o da Kur'ani üsluptaki söz güzelliğini ele alır, bu güzelliğin bilgilerini ortaya koyar ve ince bir edebî zevkle onun kısımlarını açığa çıkarır. Bunun için o, Arapça terkiplerin özelliklerini inceden inceye tetkik eder ve buna ilaveten de, terkiplerde Kur'an üsluplarında derin incelemelerde bulunur. Bu çalışma ile ayrıca Kur'anî terkipler ve üsluplar üzerine derin bir incelemenin yanı sıra Kur'an'ın diğer Arapça eserler arasında kendisine has özelliklerini tespit etmek, Kur'anî ifadedeki sanatları, tek tek, konu konu ortaya koymak da vardır. Böylece, her edebî sanatta, Kur'an'ın özelliklerini ve güzelliklerini ortaya koyan bütün durumlar açığa çıkarılmış olur.¹⁸²

Emîn el-Hûlî'nin yukarıda ifade ettiği ve doğrudan Kur'an'ın iç dinamikleriyle elde edilen bu veriler edebî tefsirde “dâhili bağlam”ı oluştururken Kur'an'ın nüzülü, yazılması, cem'i, kırâati gibi Kur'an ilimleri ve tarihi konuları ile Kur'an'ın nazil olduğu dönemin sosyal ve kültürel şartlarının incelenmesi ile elde edilen veriler ise “hârici bağlam”ı oluşturur.¹⁸³ Emin el-Hûlî, edebî tefsirde dâhili ve hârici bağlam etrafında yapılan araştırmalardan sonra ve son aşama olarak psikoloji ve sosyoloji ilminin verilerine dikkat çekmekte ve edebiyat incelemeleri sağlam temeller üzerine oturtulduktan sonra bu iki ilmin edebî incelemeler için aktif bir rol oynaması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁴

Emin el-Hûlî'den sonra *et-Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim* isimli eserinde Âişe Abdurrahman bintu's-Şâti (ö. 1998), tamamı mekkî on dört sûrenin tefsirini yapmaktadır. Bu eserin önsözünde ise tefsirde kullandığı ve Emin el Hûlî'nin yöntemine paralel olduğunu ifade ettiği yöntemini açıklamaktadır.¹⁸⁵ Ayrıca Âişe bintu's-Şâti, Kur'an'ın anlaşılması ve onun i'câzının beyanında Arap edebiyatının önemine şu sözleriyle vurgu yapmaktadır:

¹⁸² Hûlî, Emîn, *Menâhîcu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belağâ ve't-Tefsir ve'l-Edeb*, Kahire 1961, Dâru'l-Marife, s. 314-315.

¹⁸³ Polat, F. Ahmet, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, (2. baskı), (Editör, Mehmet Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s. 218-219.

¹⁸⁴ Hûlî, 1961, s.315-317.

¹⁸⁵ Abdurrahman, Âişe bintu Şâti, *et-Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, (7. baskı), Dâru'l-Maârif trs., C. I, s. 13-19.

... Onun (Kur'an'ın) beyanını ancak metinleri özel olarak araştırmaya başladıktan ve Arap dilinin edebî mirası ile esas bir ilişki kurduktan sonra tam olarak anlamaya başladım. Ben araştırmalarım da derinleştikçe ve Arap dilini kavrayışım arttıkça bu muhkem metnin karşısında nefesim kesildi ve onun mucize ayetlerini tekrar tekrar okudum. Bu şekilde söz sanatı sahibi ve lügatin dillerinin emrinde olduğu Arapların neden onun benzeri bir sûreyi getiremediğini ve Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman ettiklerini anladım.¹⁸⁶

Âişe Bintu Şâti'nin dikkat çektiği Kur'an'ın i'câzı ve onun edebî üslubu arasındaki ilişki özellikle "İ'câzu'l-Kur'an" başlığı altında ilk dönemlerden bu yana hep gündemde kalmış ve hem belâgatın hem de edebî/beyânî tefsirin gelişmesinde önemli bir ivme olmuştur.

İ'câzu'l-Kur'an üzerinde çalışmaların gündemde olmadığı çok erken dönemlerde de Kur'an tefsiri ve Arap dili hakkında tedvin edilen eserlerde, belâgat konusu işlenmiştir. Ancak "dil bilimlerinin başlangıç safhasında tedvin edilen bu kitaplarda, dil bir bütün olarak kabul edildiği için sarf, nahiv, fonetik, belâgat şeklinde bir ayırım gözetilmeden -dil'in güzel, doğru ve etkili kullanımındaki enstrümanların tamamı aynı kabul edilerek- eserler bu ilimlerin tamamını kapsayacak şekilde kaleme alınmıştır. Nitekim Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde, sarf-nahiv dışında, belâgatla ilgili sayılabilecek müsned, müsnedun ileyh, takdim, te'hir, tarif, tenkir gibi konulara temas

¹⁸⁶ Âişe bintu Şâti, trs., C.I, 14-15. Kur'an üzerinde edebî incelemeler erken dönemlerden itibaren alimlerin önem verdiği bir konu olarak titizlikle ele alınmıştır. Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), belâgat ilmini öğrenmenin Allah'ın kitabını öğrenmeden sonra geldiğini söyleyerek, bu ilim ile kişinin Kur'an'da harflerin güzel bir şekilde bir araya getirilmesini, kelimelerin dizimindeki mucizeliği görebileceğini ifade etmektedir (Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-Sînâateyn*, (thk. Ebû'l-Fazıl İbrahim), Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut 1419, s. 1-2). Aynı şekilde Kur'an'ın i'câzı ve edebî incelikleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan birçok eser kaleme alınmıştır. Nitekim Câhız'ın (ö.255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* eseri ve sonrasına İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü müşkil'l-Kur'ân* adlı eseri, Müberred'in *el-Kâmil*'i bu alanda yazılmış eserlerdir. İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Zemahşerî (ö. 538/ 1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi birçok âlim bu konuda eserler kaleme almıştır. Modern dönemde ise Mustafa Sâdık er-Râfî (ö. 1937) ve eseri *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâga*, Seyyid Kutup (ö. 1966) ve eseri *et-Tasvirü'l-Fennî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) ve eseri *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'an* bu alanda zikredilebilecek müellif ve eserlerdir. (Daha geniş bilgi için bkz. Demirayak, K., S., Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1994, s. 1-30; Akdemir, Hikmet, "Belâgat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 2, s. 149-168; Boullata, Issa J. "Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", (çev. İbrahim H. Karslı), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*[www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 4, s. 255-274; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyan", *İSLAM ANSİKLOPEDİSİ*, TDV YAYINLARI, İstanbul 1992, C. VI, s. 22-23; Taşdelen, 2015, s. 215-301.)

etmesi bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.”¹⁸⁷ Ayrıca Arap dili üzerinde yapılan bu çalışmalarda nasıl ki belâgat ve dilbilimin alt dalları bir bütün olarak işlenmişse aynı şekilde Kur’an üzerinde yapılan belâğî ve dilbilimsel tahlillerin de tarihî seyir içinde beraber ve tek bir başlık altında ele alındığı görülmektedir. Nitekim “Ferrâ’nın (ö. 207/822) *Meâni’l-Kur’an*’ı, Ebû Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’an*’ı gibi birçok dilbilimsel tefsir incelendiğinde, daha sonra belâgat ilmi içerisinde nihâî tanımına kavuşacak ve tasnif edilecek birçok konunun ele alındığı görülür.”¹⁸⁸ Daha sonraki dönemlerde bu ilimlerin her biri ayrı bir bilim dalı olarak sistemleşmiş ve birbirinden bağımsız disiplinler haline gelmiştir.¹⁸⁹

Edebî tefsir ile dilbilimsel tefsir arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için hiç şüphesiz edebiyat ve dilbilim arasındaki ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Nitekim edebiyatın malzemesi *dil* olduğu gibi dilbilim de en geniş anlamda *dili* konu edinmiştir. Ancak bu iki bilim dalı aynı objeyi yani dili farklı şekillerde ele almaktadır. Dilbilim, çalışma alanı olarak dili; doğal dillerle, dilin işlevsel boyutu olan günlük ilişkilerdeki kullanılış biçimiyle sınırlamıştır. Edebiyat ise edebî metnin dilini konu edinir ki bu dil de dilbilimin ele aldığı doğal dilden farklıdır.¹⁹⁰ Aynı şekilde bu iki bilim dalının dili inceleme metotları da birbirinden farklıdır. Edebiyat, metni sanat ve estetik boyutlarında ele alırken dilbilim metnin gerçek anlam düzeyini ortaya çıkarmaya çalışır.

Dilin farklı boyutlarını inceleme konusu olarak kabul etmelerine rağmen edebiyat ve dilbilim birbirinden tamamen farklı disiplinler de değildir. Nitekim edebî metnin incelenmesinde dilbilimsel analizler vazgeçilmez bir yere sahiptir. Ünlü dilbilim uzmanı Michael Halliday’ın bu konudaki sözleri dikkate değerdir: “Dilbilim hiçbir zaman edebiyat incelemesinin yerini almamıştır ve almayacaktır. Fakat metin doğru bir biçimde incelenmelidir. Bu da ancak, konusu dilin nasıl işlediğini göstermek olan

¹⁸⁷ Taşdelen, 2015, s. 225.

¹⁸⁸ Taşdelen, 2015, s. 236.

¹⁸⁹ Taşdelen, 2015, s. 235.

¹⁹⁰ Aktaş, Şerif, “Edebî Metin Ve Özellikleri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 39, Erzurum 2009 Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı s. 195; Lüleci, 2010, s. 61.

“Dil, insanlar arası iletişimi sağlayan en önemli araçtır. Şair ve yazarları, toplumu oluşturan bireylerden farklı kılan ve yazdıklarının zevkle okunmasını sağlayan onların kullandıkları dildir. Sıradan insanlar kelimeleri gerçek anlamları ile kullanırken şair ve yazarlar eserlerini oluştururken kelimelere alışılmışın dışında anlamlar yüklerler. Edebî eserden zevk almak ise bu sanatlı dilin özelliklerini bilmekle mümkündür” Benzer, Ahmet, “Dil Bilimi Kaynaklarında Edebî Sanatların Kullanımları” *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4/8 Fall 2009, s. 726. (<https://www.researchgate.net/publication/242611685> May 05 2018).

dilbilimin yöntem ve kavramlarıyla gerçekleştirilebilir.”¹⁹¹ Yine diğer bir dilbilimcinin bu konuda vermiş olduğu örnek şu şekildedir: “Matematiksiz fen bilimleri olamayacağı gibi, dilbilim olmadan da edebiyat olmaz.”¹⁹² Bu anlamda edebî metnin incelenmesi sırasında zorunlu olarak dilbilimsel analiz de yapılır ki bu durum edebiyat ve dilbilim arasındaki vazgeçilmez ilişkinin bir sonucudur. Ancak altını çizerek belirtmemiz gerekir ki inceleme yöntemi olarak dilbilimin verileri kullanılıyorsa incelenen metin edebî bir metin olsa dahi bu “edebî bir inceleme” olarak isimlendirilemez. Bu anlamda dinî ve edebî bir metin olan Kur’an’ın, dilbilimsel veriler dâhilinde yapılan tefsiri sadece “dilbilimsel tefsir” olarak isimlendirilebilir. Ancak daha sonraki aşamada belâgat ilminin verileri kullanılarak yapılan tefsir “edebî/beyânî tefsir” olarak isimlendirilebilir.

Edebi metin olarak Kur’an-ı Kerim yukarıda ifade edildiği gibi hem dilbilimsel hem de edebî metotla incelenebilir. Farklı tekniklerin kullanıldığı bu iki tefsir yaklaşımının amaçları da birbirinden farklıdır. Dilbilimsel tefsir, ayetleri kelime, cümle, metin düzeyinde inceleyerek ilahi muradın delâletini ortaya çıkarma amacı taşımaktadır. Edebî tefsir ise özellikle Kur’an’ın i‘câzı bağlamında, ayetlerdeki edebî nüansları ve bu şekilde öne çıkan anlam inceliklerini gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

Yukarıda ifade edilen bilgilerden yola çıkarak diyebiliriz ki Kur’an’ın dilini inceleyen her tefsir dilbilimsel tefsir olarak isimlendirilemeyeceği gibi edebî tefsir olarak da isimlendirilemez. Nitekim Kur’an’da geçen bir cümle, sözdizimi/cümlenin öğeleri bakımından incelendiğinde bu dilbilimin konusu olurken bu cümledeki müsned/müsnedun ileyh arasındaki ilişkinin incelenmesi ise edebî tefsirin konusu olmaktadır. Yine Kur’an’da geçen bir kelimenin etimolojisi ve sözlük anlamı üzerinde durulduğunda bu dilbilimsel bir analiz olurken bu kelimenin gerçek anlamının dışında, mecazî kullanımın vurgulanması edebî bir analiz olmaktadır. Bu durumu şu şekilde ifade etmemiz uygundur: Dilbilimin alt dalları olan sözdizim, anlambilim, sözlükbilim, morfoloji gibi ilimlerin verileri dâhilinde yapılan Kur’an tefsiri dilbilimsel tefsir olurken, belâgatın meânî, beyan ve bedi‘ gibi alt dallarının verilerinden yararlanarak

¹⁹¹ Michael Halliday’dan aktaran Lüleci, 2010, s.1.

¹⁹² Aktaş, Şerif, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Birlik Yayınları, Ankara, 1984, s. 141.

Edebiyat ile dilbilimi arasındaki bu kuvvetli ilişkiyi bir diğer örnekte şu şekilde ifade edilmiştir; “dil bilimini yürütmeye, edebî sanatı ise dansa benzetebiliriz ve yürümesini bilmeyenler dans da edemezler” (Coşkun, Menderes, *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, Dergah Yayınları, İstanbul 2007, s. 100.)

yapılan tefsir çalışmaları da edebî/beyânî tefsir olarak isimlendirilir. Ancak yukarıda edebiyat/dilbilim arasındaki mevcut ilişki bağlamında ifade edildiği üzere bu iki tefsir çeşidi için de “birbirinden tamamen bağımsızdır” şeklinde bir görüş beyan edilmesi doğru değildir ve netice olarak edebî analizler dilbilimden tamamen bağımsız bir şekilde gerçekleştirilemez.¹⁹³ Bu nedenle “edebî/beyânî tefsir ile ilgilenen müfessirler sözcükbilim/ılluğa, biçimbilim/morfoloji/sarf, sözdizimi/sentaks/nahiv ilimlerine ihtiyaç duyar.”¹⁹⁴ Nitekim yukarıdaki örnekten hareketle edebî tefsir ile ilgilenen müfessir, *müsned/müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi* incelerken cümlede bu iki ögenin tespiti hususunda veya *mecazî anlamı* incelerken kelime ve ifadelerin gerçek ve sözlük anlamlarının belirlenmesinde dilbilimsel analizlere ihtiyaç duyar.

Edebî tefsir başlığı altında zikredebileceğimiz bir diğer tefsir çeşidi *sözdizimci tefsir* yaklaşımıdır. Bu isimlendirme *Abdülkâhir Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* isimli tezin yazarı M. Taha Boyalık'a aittir. Müellif bu tefsir yaklaşımını ve onun diğer tefsir çeşitlerinden farkını şu şekilde açıklamaktadır:

Kur'an ayetlerinin belli kelimelerin belli bir dizimi ile oluşan suretlerini ele alarak bu suretlerde gerçekleşen sözdizimsel anlam inceliklerini hiçbir ayrıntıyı kaçırmaksızın tespit etmeyi hedefleyen tefsir türüne *sözdizimci tefsir*, bu tefsir türünde izlenen yöntem ise *sözdizimci yöntem* diyoruz. Tanımlanan çerçevede sözdizimci tefsir, klasik tefsir geleneğindeki rivâyetçi, dilbilimsel, fikhî, kelâmî ve işârî tefsir türlerinden ayrılmaktadır. Sözdizimci tefsir yönteminin uygulandığı eserlerde sözü edilen diğer tefsir türleri kendini farklı oranlarda gösterebilmekle birlikte sözdizimi uygulamalarından kaynaklanan edebî anlam inceliklerinin açığa çıkarılması bu eserlerin başta gelen önceliği olmuştur. Bu öncelik doğrultusunda müfessirler ayetlerdeki her türlü tercih unsuruna ve özellikle de nahvî anlamların gözetilme vecihlerine yoğunlaşmışlardır.¹⁹⁵

Tarihi süreçte Câhız'ın (ö. 255/869) *Nazmu'l-Kur'an*'ı kaleme alması “Kur'an'ın i'câzı” meselesinin müstakil bir konu olarak incelenmesine sebep olmuş ve Kur'an'daki tehaddinin gerçekleştiği i'câz veçhi olarak “fesahat” kavramı öne çıkmıştır. Bu fesahatın gereği olan şartların belirlenmesi çabası Abdülkâhir Cürçânî'yi (ö. 471/1078) “sözdizim” bir başka deyişle “nazm” kavramı üzerinde yoğunlaşmaya ve bu kavramı temellendirmeye sevk etmiştir. Cürçânî'nin bu çalışmaları ise onu dilbilim, dil

¹⁹³ Ebû Zeyd, 2001, s. 41.

¹⁹⁴ Sâmarrâî, 2002, C. I, s. 7.

¹⁹⁵ Boyalık, 2014, s. 230.

felsefesi, kelâm, edebî eleştiri ve belâgat ile ilgili sonuçlarıyla sözdizimi teorisine götürmüştür. Sözdizimci tefsir yöntemi de bu sözdizim/nazm teorisi bağlamında ortaya konmuştur.¹⁹⁶

Sözdizimci tefsir yaklaşımının kaynaklandığı sözdizim nazariyesi “sözün fesahati ve i‘câzını dilbilimsel ve felsefî açıdan tutarlı bir şekilde açıklamak için geliştirilen, fakat özü itibariyle, dil ve sözün mahiyeti meselesine çözüm getiren bir nazariye”¹⁹⁷ olarak ifade edilmektedir. “Bu teoriye göre Kur’an’ın taklit edilmezliği (i‘câz), kelimelerinin teker teker fâsîh olmasında değil, duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve sözdizimindedir (nazm).”¹⁹⁸

Bir anlam (garaz), farklı birçok dilsel form ve şekilde (suret) iletilebilir. Ortak garazların ifade edildikleri sözler suretleri bakımından ayrışarak birbirine üstünlük sağlayabilir. Fasîh bir söz üzerinde yapılan incelemede, bu söz ile aynı anlamı ifade edebilecek potansiyele sahip dilbilgisel alternatiflerinden ayrıldığı durumlar ortaya çıkarılabilir. Bu da sözün ihtiva ettiği anlam inceliklerinin tespitini sağlar. İşte sözdizimci tefsir de ayetlerin suretlerini inceleyerek bu suretlerin benzer anlamların ifade edildiği alternatif suretlerden farkını ortaya koymakta ve bu şekilde ayetlerin anlam inceliklerinin açığa çıkarılmasını hedeflemektedir.¹⁹⁹ Bu anlamda Kur’an’da birçok örnek vardır. Bunlardan bir tanesini konuyu daha müşahhas hale getirmesi bağlamında şu şekilde ifade edebiliriz:

“قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ” (İbrahim, ilahlarımıza bunu yapan sen misin?) (Enbiya 21/62) ayetinin dilbilgisel bir alternatifi “أَنْتَ (sen)” lafzının takdim edilmediği “أَفَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ” (İbrahim, ilahlarımıza bunu yaptın mı?) olabilir. Arapça ibarede “أَنْتَ” lafzının takdim edilmesiyle cümleye katılan anlam inceliği, cümledeki tereddüt manasının fiilden bütünüyle kaldırılarak failin kimliğine hasredilmesidir. Dilbilgisel alternatifte bizzat fiilin tahakkuku da sorgu konusu iken, ayetteki takdim uygulamasıyla fiilin tahakkuku verili alınarak yalnızca fail sorgu konusu edilmiş olur. Burada takdim uygulaması sayesinde üç ayrı anlam açığa çıkar:

¹⁹⁶ Boyalık, 2014, s. 229.

¹⁹⁷ Boyalık, 2016, s. 24.

¹⁹⁸ Durmuş, 2003, s. 205.

¹⁹⁹ Boyalık, 2014, s. 229.

Vaki olan bir fiilin takriri, fiilin vakî oluşuna yönelik inkâr (hoşnutsuzluk belirtimi) ve failin kınanması.²⁰⁰

Tıpkı edebî/beyânî tefsirde olduğu gibi sözdizimci tefsirde de amaç ilahi muradın delâletini ortaya koymaktan ziyade öncelikli olarak ayetlerdeki edebî inceliklerin tespit edilmesidir:

Bu incelemede Allah Tealâ'nın hangi dil kuralları ve uylaşımına bağılı olarak konuştuğı, neyi söylediğı veya kastının ne olduğunun ötesinde, söylediğini nasıl söylediğı veya kastını hangi keyfiyetle ifade ettiğı sorgu konusudur. Başka deyişle, ayetlerde izlenen dil kuralları/uylaşımları veya ayetlerin genel anlam içeriğini ifade eden "garaz" değil, garazın ifade edildiğı "suret" incelenmektedir. Bununla sınırlı incelemede ne rivâyetler ne dilbilgisi kurallarının ayetlerdeki yansımaları ne ayetlerin ihtiva ettikleri fikhî veya itikadî hükümler ve ne de ahlakî ve irfânî çıkarımlar önem arz eder; bilakis i'câz mektebindeki düşünürler tarafından fesahat bakımından biricik olduğu ilan edilen ayetler, onları erişilmez kılan anlam incelikleri bakımından incelenmektedir.²⁰¹

Sözdizimci tefsir, esas itibariyle farklı dilsel formlar/lafızlar/suretler ile sunulma potansiyeline sahip ayetlerin -Kur'an'ın i'câzının da bir gereğı olarak- en fasih şekilde ifade edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nihaî amacı gerçekleştirmek için de ayetlerdeki sözdizim ile alakalı edebî incelikleri araştırmaktadır. Özellikle bu tefsir çeşidinin *sözdizim* kavramı ile isimlendirilmesi bu yaklaşımın ayetleri kelime düzeyinde değil de cümle düzeyinde incelemesiyle ilgilidir. Bu isimlendirmeyi yapan müellif, edebî inceliklerin ortaya çıkmasına sebep olan ve bir sözü dilbilgisel alternatiflerinden farklı kılan tercih sebeplerini şu şekilde ifade etmektedir:

Sözdeki bir kelimenin (i) başka bir kelimeyle değiştirilmesi, (ii) farklı bir konuma alınması (takdim-tehir), (iii) morfolojik yapısının değiştirilmesi (fiil/ism-i fail/sıfat-ı müşebbehe/malum/meçhul vs.), (iv) düşürülmesi (hazif), (v) izmar edilmesi, (vi) tekrar edilmesi, (vii) ekleme-çıkarma yapılması (tarif-tenkir) veya (viii) aynı garazı ifade etmek üzere kelimeleri ve yapısı itibariyle farklı bir cümle oluşturulması yoluyla aynı garaza sahip farklı birçok suret elde edilebilir.²⁰²

²⁰⁰ Boyalık, 2014, s. 236 karşı. Cürçânî, Abdulkâhir, *Delâilü'l-i'câz*, (thk. Mahmud Muhammed Şakir), yy. trs., s. 113.

²⁰¹ Boyalık, 2014, s. 230.

²⁰² Boyalık, 2014, s. 231. Ayrıca sözdizimci tefsir yönteminin ayetleri inceleme yöntemi hakkında örnekler için bkz. Boyalık, 2014, s. 234-255.

Sözün yukarıda ifade edilen tercih unsurları bağlamında incelenmesi hem nahiv hem de meânî ilminin konusunu oluşturmaktadır.²⁰³ Bu anlamda sözdizimci tefsir, meânî ilminin kurucusu sayılan Abdülkâhir Cürçânî'nin i'câzu'l-Kur'an olgusu etrafında geliştirdiği sözdizim/nazm teorisi bağlamında ortaya çıkan, nahiv ve meânî ilminin verileri dâhilinde Kur'an ayetlerindeki müfred veya mürekkep lafızların oluşturduğu cümleleri ele alarak bunlardaki anlam inceliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan dilbilimsel ve edebî tefsir bağlamında değerlendirilebilecek bir tefsir yöntemidir.

2.4. Dilbilimsel Tefsirin Gereliliği

Kur'an'ın bizzat kendisinin, genel manada tüm insanlara bir dil aracılığıyla; özel anlamda ise -ilk muhatap olarak belirlenen Araplara- Arap dili aracılığıyla gönderildiğine ilişkin birçok ayet vardır.²⁰⁴ Bu ayetlerde Yüce Allah ve insan arasındaki iletişimde öne çıkan olgu *dilin* doğrudan kendisidir. Bu ise söz konusu iletişimde Yüce Allah'ın mesajının insan tarafından anlaşılabilir olmasında dilin gerekliliğini ve imkânını ortaya koymaktadır. Neticede bir iletişim aracı olarak dil, mesajın bizzat kendisini içermektedir. Bu mesajın taşıdığı anlam da ancak bu dilin tahlili bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edilebilir.

“Bir metin, *dilsel* olmakla nitelendirildiğinde *o metnin, ancak dille var olduğu ve aslî unsurları arasında dilin de yer aldığı* ifade edilmektedir. Bu nedenle bir metnin anlaşılabilmesi, ancak dilinin anlaşılması ile mümkün olacağından dili anlaşılmadıkça, metnin anlaşılmasından söz etmek mümkün değildir.”²⁰⁵ Bu nedenle “dilsel bir metin” olma özelliğine sahip Kur'an da ancak dili anlaşıldığı zaman “anlaşılabilir bir metin” olabilir. Nitekim birçok ayette Kur'an'ın içerdiği mesajların anlaşılabilir olması, onun

²⁰³ “Meânî ilminin konuları bazı farklılıklarla birlikte şu sekiz başlık altında ele alınmıştır: Ahvâl-i müsnedün ileyh (fail ve naib-i faille ilgili konular); ahvâl-i müsned (yükleme ait özellikler); mütemmimât-ı cümle (tümleçler); isnad-ı haberi (bir fiil, hal ve sıfatın diğer bir şeye yüklenmesi); inşâ (kelimelerin cümle içinde sözdizimi kurallarına göre sıralanması); elfâz-ı atf ve rabt (bağlaçlar ve zarf-fiiller); vasl ve fasl (kelime ve cümlelerin bağlanması veya bağlaç ve zarf-fiil olmadan bir araya getirilmesi, ayırma); i'câz ve itnâb (sözü kısa ve özlü söyleme veya lafı uzatma); kasr (daraltma, tahsis).” (Uzun, Mustafa, “Meânî”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 206). Ayrıca meânî ilminin konuları için bkz. Taftâzânî, Sadettin, *Muhtasaru's-Sa'd Şerhu Telhisu'l-Kitabi Miftâhi'l-Ulûm*, (thk. Abdulhamid el-Hindâvî), Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2013, s. 42-43.

²⁰⁴ “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَنُ قَوْمِهِ لِئُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ ” (Yusuf 12/2), “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَرِّدًا عَلَيْنَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ” (İbrahim 14/4). وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

²⁰⁵ Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, (5. baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 1.

dil-mesaj ilişkisi vurgulanarak yani Kur'an'ın dili ile bağlantılı bir şekilde zikredilmiştir.²⁰⁶

Aynı şekilde her metin, sesbilgisi ve dilbilgisi gibi unsurların oluşturduğu sözel ve sözdizimsel görünüm ve yine bu dilbilimsel öğelerin oluşturduğu anlamsal görünümünden oluşur. Bu nedenle mesaj bildiren her metnin bir dilbilimsel yönü vardır ve bu yön de çözümlenebilir.²⁰⁷ Dinî ve edebî bir metin olan Kur'an'ı Kerim de nihayetinde bu görünümü içerisinde barındırmaktadır ki bu da Kur'an'ın dilbilimsel olarak tahlil edilmesinin imkân dâhilinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın sunduğu mesajın muhatabının insan olması da yine Kur'an metninin dilbilimsel bir yöntemle çözümlenmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim “Kur'an'ın mesajı, sosyal ve tarihsel olan muhataba, sosyal ve tarihsel bir dil ile sunulmuştur. Bu nedenle bu mesajın anlaşılması ve çözümlenmesi için beşere ait yöntemlerin dışında bir yöntemden söz etmek olası değildir.”²⁰⁸ Bu anlamda Kur'an, Yüce Allah'ın insanlara mesajını aktarma aracı olarak seçtiği *dil*, mesajı içerisinde barındıran *metin* ve bizzat bu mesajın iletileceği *muhatab* bağlamında değerlendirildiğinde, dilbilimsel çözümlenmelerin, Kur'an'ın tefsir edilmesinde vazgeçilmez bir yöntem olduğu ortaya çıkmaktadır.

“Dilbilimcilerin Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili telif ettikleri eserler (ile) müfessirlerin telif ettikleri dilbilimsel ağırlıklı tefsirler ya da en azından hiçbir müfessirin dilbilimsel izahlardan müstağni kal(a)maması göz önünde bulundurulduğunda, her bir müfessirin birleştiği ortak bir zemin ve yöntem olması açısından, dilbilimin bir anlama yöntemi olarak imkânından söz edilebilir.”²⁰⁹ Dilbilimsel tefsirin imkânı için tarihî bir delil olarak zikredebileceğimiz bu durumun yanı sıra aşağıda örneklerini vereceğimiz Hz. Peygamber'in ve sahabenin, Kur'an'ı anlama ve açıklama hususunda kullandıkları dilbilimsel tahliller de bu tefsir yaklaşımının bir yöntem olarak imkânını ortaya koymaktadır.

²⁰⁶ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُرْقَانًا أَغْجَبْنَا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ “ (Meryem 19/97), ”فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَيِّنَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا“ ”أَعْجَبِي وَعَزَبِي قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (Fussilet 41/44)

²⁰⁷ Uçan, 2015, s. 38.

²⁰⁸ Ebû Zeyd, 2001, s. 20.

²⁰⁹ Karagöz, 2010, s. 227.

Bu noktada şunu belirtmek faydalı olacaktır: Dilbilimsel tefsir Kur'an'ı anlamada vazgeçilmez bir öneme sahiptir ancak tek başına ilahi muradın delâletini ortaya koymada her durumda yeterli değildir. Çünkü *Arapça Kur'an*'ın ilk muhatapları olan Araplar dahi kendi dillerindeki bu kelamı anlamada -az da olsa- sorunlarla karşılaşmışlardır. Nitekim mevcut bir kelam söz konusu olduğunda *söyleyen*, *muhatap* ve sözün söylendiği *hal ve makam* göz önüne alınmalıdır. Söz konusu olan Allah'ın kelamı ise bu üç unsurun yanı sıra bu kelamın anlamının kendine *mahsus şartları* da gündeme gelmektedir.²¹⁰ Bu nedenle anlama için gerekli bu unsurlar göz önüne alındığında dilbilimsel tefsirin ilahi muradın delâletini ortaya koymada gerekli ancak yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu anlamda farklı kriterlerin varlığı her zaman mevzu bahis olmuştur.²¹¹

2.5. Dilbilimsel Tefsirin Önemi

Allah Resûlü'nün vefatından sonra Kur'an metni sabitesini koruduğu halde zamanın ilerlemesi ile birlikte onun muhatapları ve nâzil olduğu ortam değişmeye başlamıştır. Kur'an ve muhatapları arasında dil gibi farklı alanlarda kendini gösteren bu değişiklikler²¹² ilahî murada uygun şekilde Kur'an'ı anlamada, daha sonraki muhataplar açısından farklı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Kur'an'ın zihinlerde ve sayfalarda ilk nâzil olduğu şekilde korunması, onun lafızlarının manasının da aynı şekilde korunması anlamına gelmiyordu. Söz konusu olan sadece metnin lafızlarının korunmasıydı. Zira bir yandan Kur'an Mushaflarda saklanırken öte yandan dışarıda dil ve bağlam değişmekteydi. Bu nedenle Kur'an metninin muhafaza edilmesi gibi bu metnin ifade ettiği anlamın da muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bu nedenledir ki selef-i sâlihîn, lafızların bizzat kendisini muhafaza etmeye gayret gösterdiği gibi

²¹⁰ Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki Ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2006, s. 189.

²¹¹ Kur'an'ın doğru bir şekilde tefsir edilmesi için göz önünde bulundurulması gereken hususlar hakkında bkz. Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Konya 1997, 25-132; Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 29-30; Serinsu, A. Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2012, s. 48-60; Uzun, Nihat, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 11-20.

²¹² Özellikle anlam değişmesi, anlam daralması, anlam kayması gibi artzamanlı lafız-mana değişimleri veya sözdizimsel düzeyde meydana gelen anlam değişimleri dilin zaman içerisinde gelişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan değişimlerdir.

onların delâlet ettiği anlamları da muhafaza etmeye gayret göstermiştir.²¹³ Bu gayretler neticesinde ortaya çıkan dilbilim ağırlıklı tefsirler, özellikle Kur'an'ın doğru anlaşılmasında onun nâzil olduğu zaman ve mekândan uzaklaşma neticesinde ortaya çıkabilecek olumsuzlukların ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

Kur'an lafızlarının manasını muhafaza etmede önemli role sahip ilk dönem dilbilim ağırlıklı tefsirler, daha sonraki dönemde ve özellikle de i'câz'ul-Kur'an bağlamında Kur'an'ın i'câzının onun nazımının bir gereği olduğu düşüncesinin ortaya çıktığı dönemde, yerini Kur'an'ın eşsiz sözdizimsel özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışan dilbilim/belâgat ağırlıklı tefsirlere bırakmıştır. Nitekim dilbilimsel izahların tefsirde farklı bir boyutta işlendiği bu süreçte nazm teorisiyle Kur'an'ın sözdizimsel i'câzını beyan eden Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* eserinde bir sözün güzelliğinin lafız düzeyinde değil de onun içerisinde kullanıldığı cümlede ortaya çıktığını ifade etmektedir.²¹⁴ Cürcânî, bu cümlelerin oluşturulmasında da nahiv/sözdizim ilkelerinin olmazsa olmaz bir etkiye sahip olduğunu ifade ederek Kur'an'ın i'câzının tespitinde bu dilbilimsel inceliklerin araştırılmasının gereği üzerinde durmaktadır.²¹⁵

Dilbilimsel tefsir faaliyetleri, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan yanlış yorumlamaların ortadan kaldırılması ve Kur'an'ı i'câzının ortaya konulmasına katkı sağladığı gibi ilmî bir disiplin olma konusunda tefsir ilminin sınırlarının belirlenmesinde de önemli bir yere sahiptir. Nitekim tefsir ilminde nesnelliği yakalayabilmek için Kur'an'ı anlamamın ilkelerinden, yani bir usûl'den söz edilmesi kaçınılmaz bir durumdur. Zira bu şekilde bir usûlün varlığı, özellikle Kur'an'ı Kerim'in

²¹³ Cündioğlu, 2014, s. 71.

²¹⁴ Cürcânî, trs., s. 46. Müellif bu konuda Hûd sûresindeki şu ayeti örnek vermektedir: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اقلعي وغيض الماء وفضي الأمر واستوتت على الجودي وقيل بغدا للقوم الظالمين" (Hûd 11/44) ...bu sözün güzelliği ve üstünlüğü kelimelerin birbiriyle olan ilişkisiyle ve birincinin ikinciyile, ikincinin üçüncüyle... olan buluşması ile ortaya çıkar. Örneğin "ابلعي" kelimesini veya diğer kelimeleri öncesini ve sonrasını düşünmeden tek olarak ele alın. Yine yere (أَرْضُ) nida edilip sonrasında emir siygasının gelmesi tazim (yüceltme) içindir. Aynı şekilde "اي" lafzı kullanılmaksızın "يا" nida edatının doğrudan kullanılması ve yine sonraki ifadenin "suyu yut" yerine "suyunu yut" (مَاءَكَ) şeklinde zamir eklenerek zikredilmesi de tazim içindir. Sonra "غيض الماء" ifadesinde filin meçhul gelmesi olayın bir âmirin emriyle veya bir kudret sahibinin kudretiyle ortaya çıktığını beyan etmektedir.... Şüphe götürmeyen bir netlikte ortaya çıkmıştır ki tek başına bir lafız üstünlük ifade etmez. Bir kelimenin üstün olması veya olmaması o lafzın kendisini takip eden diğer lafızların anlamıyla uyumlu olup olmamasına bağlıdır. Bu söylediğimizden şüphe duyuyorsan düşün! Ayetteki kelimeler, diğer kelimelerden ayrılıp tek başına bırakıldığında, bütün güzelliği içerisinde barındıracak tek bir kelime bulabiliyor musun?" Bkz. Cürcânî, trs., s. 46.

²¹⁵ Cürcânî, trs., s. 81.

bildirdiği mesajı saptırmak, ilahî muradın delâletini ortadan kaldırmak veya kendi doğrularını Kur'an'a söyletmek isteyenlerin neden olacağı öznelci bakış açısından kaynaklı karışıklığın ortadan kaldırılabilmesi için önemli bir etkidir.²¹⁶ Çoğu kez ifade edildiği üzere dilsel bir metnin anlaşılmasında dilinin anlaşılması önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda dilsel bir metin olan Kur'an'ın da anlaşılmasında bu ilahî metnin dilinin anlaşılması önemli bir yere sahiptir. Aynı şekilde bu dil çerçevesinde belirlenen kurallar dâhilinde Kur'an metninin açıklanması bu işlemin nesnelliğini belirlemek adına da önemlidir. Nitekim bu dilin kurallarına uygun olamayan anlamların, yorumların doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Neticede “Arap diline uygunluğu gösterilmedikçe, hiçbir yorum, Allah'ın muradını temsil edemez, zira Yüce Allah, muradını bu *dilde*, bu dil vasıtasıyla beyan etmiştir.”²¹⁷ Neticede dilbilimsel tefsir, dilin belirlenmiş kuralları etrafında Kur'an'ı açıklamaya çalışırken çoğu zaman genel geçer özelliğe sahip bu kurallar ile tefsir ilminin de nesnel bir yapı kazanmasına katkı sağlamaktadır.

Kur'an'ı doğru anlamak onun indirildiği dili iyi bilmek ile mümkündür. Dili anlama noktasında mevcut bir eksiklik Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Zemahşeri'nin şaşkınlığını gizleyemediği ve *tefsir bid'ati* olarak nitelendirdiği izâh bu konuyu açıklaması bakımından dikkat çekici bir örnektir: İsrâ 17/71 ayetinde “يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنثَىٰ بِإِٰمِهِمْ” kelimesini *anne* anlamında “ أم ” kelimesinin çoğulu kabul ederek ayete “Her insan topluluğunu anneleri ile birlikte çağıracağımız o günde” şeklinde bir anlam verilmiştir. Aynı şekilde bu anlamı desteklemek üzere insanların babaları ile değil de anneleri ile çağrılmasının hikmeti ise Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmiş olması, Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in şerefine izhârı ve evlâdu'z-zinânın ifşa edilmemesi olarak açıklanmıştır.²¹⁸ Ancak “إِمَامٌ” kelimesi “ أم ” kelimesinin çoğulu değil; *imam*, *önder* anlamında “أُمَّةٌ” kelimesinin müfredidir.²¹⁹ Bu şekilde Arap dili kurallarına uygun olamayan bir ifade ile Kur'an'ı açıklamak onun yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır

²¹⁶ Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, (6. baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2013, Önsöz.

²¹⁷ A.g.e, ayrıca bkz. Karagöz, 2014, s. 229,230

²¹⁸ Zemahşeri, 2009, C.II, s. 655-656. Ayrıca bu konuda örnekler için bkz. Müsâid b. Süleyman, h.1432, s. 41- 47.

²¹⁹ İbn Manzûr, 2013, C.I, 223.

ki bu da Kur'an'ın dili üzerinde yapılan dilbilimsel çözümlerinin Kur'an'ın doğru anlaşılmasındaki önemi ortaya koyması açısından dikkate şayandır.

Dilbilimsel tefsir, Kur'an'ı doğru anlamda önemli bir yere sahip olduğu gibi ondaki anlam inceliklerinin tespitinde de önemli bir yere sahiptir. Bu konuda usûl âlimi Şâtîbî (ö. 790/1388) "يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرْجًا" En'am 6/125 ayetinde "ضَيْقًا" kelimesi ile ; "وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ" Hûd 11/12 ayetinde "ضَائِقٌ" kelimesi arasındaki kullanım farkı²²⁰; "فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ" A'râf 7/132 ayetinde *izâ* ve *in* şart edatları arasındaki kullanım farkı ve aynı ayette "الْحَسَنَةُ" ve "سَيِّئَةٌ" kelimelerinin birinin marife diğerininse nekra gelmesindeki fark²²¹ gibi birçok ayeti dilbilimsel inceliği içerisinde barındırması açısından örnek verdikten sonra bu türlü inceliklerin ve farkların ancak Arap dilinin iyi bir şekilde bilinmesi ile anlaşılabilceğine işaret etmektedir.²²²

Sonuç olarak dilin doğasının bir gereği olarak ortaya çıkan anlam değişimlerinin Kur'an'ı doğru anlamdaki olumsuz etkilerinin ortadan kaldırılmasında, Kur'an'ın ilahi murada delâletinin belirlenmesinde, Kur'an'daki anlam inceliklerinin tespit edilerek i'câzının beyanında, tefsir ilminin objektifliğinin sağlanmasında dilbilimsel tefsir önemli bir yere sahiptir. Dilbilimsel tefsirin bu öneminin bir sonucu olarak Kur'an merkezli dilbilimsel faaliyetler, İslam düşünce ve kültür tarihinde ilk gelişen ilimlerden olmuş ve geniş bir literatür, Arap dilinin kurallarını ortaya koyma görevini üstlenmiştir. Yine aynı şekilde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla doğrudan ilişkili *viücûh* ve *nezâir*, *garîbü'l-Kur'an* ve *i'râbü'l-Kur'an* gibi dilbilimin alt dallarıyla ilgili olan literatür de müstakil birer Kur'an ilmi olarak teşekkül etmiştir.²²³

Tefsir ilminde dilbilimsel çözümlerinin önemini ortaya koymada tarihi süreç içerisinde kaleme alınan birçok tefsirin mukaddimesi de yol gösterici özelliğe sahiptir.

²²⁰ Sifat-ı müşebbehe olan "ضَيْقًا" kelimesi sıfatın sübutuna ve devamlılığına delalat eder. Ancak ism-i fail olan "ضَائِقٌ" kelimesi, yenilenme ve oluş bildirir.

²²¹ İyilik yaygın ve genel olması açısından ortaya çıkmasında şüphe yoktur bu nedenle şüphe içermeyen *izâ* ve kesinlik bildiren mazi fiil kullanılmış ayrıca "الْحَسَنَةُ" kelimeside marife gelmiştir. Ancak kötülük nâdir ortaya çıkar ve ilahi iradenin bu anlamda ortaya çıkması da insanların bazı kötülüklerine bağlıdır. Bu şekilde ortaya çıkmasında kesin değildir bu nedenle kesinlik içermeyen muzari fiil ve *in* edatı kullanılmıştır ve "سَيِّئَةٌ" kelimesi nekra gelmiştir. Nitekim bu konuda "Bela günlerini sayıp döktün, peki ferah günlerini de sayıp döktün mü?" derler. Bkz. Zemaşeri, 2009, C.II, s. 139.

²²² Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, (tahk. Abdullah Dirâz vd.), Vizaretü'l-Evkâfi'l-Suudiyye, 1975, C.III, s. 286-288.

²²³ Goldziher, 2012, s.99; Karagöz, 2014, s. 234.

Nitekim birçok müfessir, tefsir kitaplarının mukaddimelerinde dilbilim ve alt dallarının Kur'an'ı anlamadaki önemini sıklıkla vurgulamaktadırlar.²²⁴ Yine aynı şekilde birçok usûl kitabı müellifi de müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında dilbilimin alt dallarını sıralamakta ve dilbilimin Kur'an'ın tefsirindeki önemini ortaya koyan birçok görüş beyan etmektedir.²²⁵

²²⁴ Örneğin Zemahşerî, Câhiz'dan nakilde bulunarak bu durumu şöyle ifade etmektedir: ““Bir fakih fetvâ ve ahkâm ilminde akranları arasında öne çıksa da; bir kelâmcı kelâm sanatında dünyadaki herkese üstün olsa da; bir kıssa ve haber hafızı İbn Kirriyye'den daha iyi ezberlemiş olsa da, bir vaiz Hasan-ı Basrî'den daha etkili vaazlar yapsa da; bir nahivci nahiv ilminde Sibeveyhî'den daha iyi bilse de ve bir dilci bütün dilleri yalayıp yutsa da yine de bunlardan hiçbiri tefsir ilminin yollarına giremez ve onun hakikatlerinden en ufak bir nasip alamaz.” Bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 7.

Ebu Hayyân da (ö. 745/1344) tefsir ilmi için gerekli ilimleri yedi başlık altında vermektedir. Bunlardan ilk üçünü dilbilimin alt dalları oluşturmaktadır. Müellif tefsir ilminin tanımını yaparken de Kur'an lafızlarının medlullerinin lügat ilmiyle; müfred ve terkip halinde lafızlarının hükümlerinin ise sarf, i'râb, beyan ve bedi' ilimleriyle bilineceğini aktarmaktadır.(Ebu Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, Darü'l-Riseleti'l-İlmiyye, Beyrut, 2015, C.I, s. 12, 36.

İbn Âşûr da bu konuda şunları ifade etmektedir: “Kur'an Arapçadır. Arapça kural ve kaideler Kur'an'ın manalarını bilmek için bir yoldur. Bu yolun dışına çıkılırsa yanlış anlama ve hata ortaya çıkar. Arapça kaide ve kurallar ise lügat, sarf, nahiv, meânî, beyân gibi Arap dil bilimlerinin tamamıdır.” İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-tarih, Beyrut, trs., C.I, s. 16.

Ayrıca diğer örnekler için bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh, *Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Darü'l-Riseleti'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, C.I, s. 41-46; Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü'l-Te'vil*, (5. baskı), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, C.I, s. 3.

²²⁵ Kâfiyeci (ö. 879/1474) müfessirin bilmesi gereken ilimleri on beş kısımda incelemiştir. Bunlardan yedi tanesi (Lügat, Nahiv, Sarf, İştikak, Meanî, Beyan, Bedi') dilbilim ile ilgili olduğu görülmektedir (Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi), Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1998, s. 27-29 krş. Celâleddin Abdurrahmân, Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Mustafa Dayb el-Buğâ), (2.baskı), Dâru İbni Kesîr, Beyrut 2006, C.II, s. 1209-1211) Suyûtî Kur'an'ın anlaşılmasında Arap dilinin önemini ifade ettikten sonra Mücahid b. Cebr'in (ö.104/722) bu konudaki ifadelerinin aktarmaktadır: “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin, Arap Dilini ve lehçelerini bilmeden Kur'an hakkında konuşması doğru değildir.”

Zerkeşî, “Müfessirin başlangıçta bilmesi gerekenler” başlığı altında ilk olarak lafzî ilimleri (dilbilim) bunların da başında müfred lafızların anlamlarının bilinmesinin gerektiğini zikretmektedir. Müfred ilimlerin bilgisinin de lügat, sarf ve istikak ilimleri ile elde edileceğini aktarmaktadır. Daha sonra ise müfred lafızların oluşturduğu terkipler üzerinde durulması gerektiğini vurgulayan Zerkeşî, özellikle i'râb ile elde edilen asıl manaya nahiv ilmi ile ulaşılacağını ifade etmektedir. Yine mananın manasını elde etme yani muktezayı hale uygun olarak cümleyi ele alma meânî ilmi ile; mecaz, hakikat, teşbih bakımından terkipleri inceleme beyân ilmiyle; cümlelerin lafzî ve mane'î fesahat açısından incelenmesinin de bedi' ilmi ile mümkün olacağını ifade etmektedir. (Zerkeşî, 2006, s. 431) Aynı şekilde Zerkeşî, İbn Abbas'ın tefsiri “Arap'ın kendi dilinden dolayı bildiği tefsir, herkesin bileceği tefsir, ilimde uzmanlık sahibi olanların bileceği tefsir, Yüce Allah'tan başka kimsenin bilmesine imkan olmayan tefsir” şeklinde dörde ayırdığı rivayeti aktardıktan sonra bu sınıflandırma hakkında şöyle demektedir: “Arap'ın kendi dilinden dolayı bildiği tefsir, Kur'an'ı anlamada Arap'ın kendi diline müracaat etmesidir. Bu da i'râb ve lügat ile mümkündür. Lügat, lafızların manalarını ve isimlerinin müsemmiyatlarını bilmektir. İ'râb ise okuyucuyu yanlış okumadan (lahn) koruyan, müfessiri de ayetlerin manalarına ulaştırandır.” Bkz. Zerkeşî, 2006, s. 426 krş. Suyûtî, 2006, C.II, s. 1212-1213; Zürkânî, 2005, C. I, s. 429-430.

Şâtıbî (ö. 790/1388), Arap dilinin verileri kullanılmaksızın Kur'an'dan elde edildiği ileri sürülen anlamların Kur'an'dan sayılamayacağını bu şekilde bir anlamdan istifade edilemeyeceğini ve her kim

2.6. Dilbilimsel Tefsir Yöntem ve Tekniği

Dilbilimsel tefsir, Arap dili verileri dâhilinde Kur'an'ı ilahî murada uygun olarak açıklama amacına sahip olan ve bu minvalde hem dirayet hem de rivayet metodunu içerisinde barındıran bir tefsir yöntemidir. Bu yöntemin esas çıkış noktası, Arapçayı iletişim dili olarak kullanan Kur'an'ın yine bu dilin kural ve kaideleri dâhilinde doğru bir şekilde açıklanmasıdır. Bu nedenle Arap dil yapısı ve üslup özellikleri bu yöntemde anahtar rolü üstlenmiştir. Neticede dilbilimsel tefsir, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olması nedeniyle Arap Dil yapısı ve üslup özellikleriyle ilişkilidir. Ayrıca Kur'an'ın dili bir iletişim aracı olarak kullanması ve yazılı bir metin özelliğine sahip olması nedeniyle de genel dilbilim verileriyle ilişkilidir. Dilbilimsel tefsir, bu iki taraflı ilişki ve Kur'an'ın ilahî hitabının tabiatı doğrultusunda, kendine özgü bir yöntem geliştirmiş ve bu yöntem doğrultusunda Kur'an'ı tefsir etmeyi amaçlamıştır.

Dilbilimsel tefsir, doğru anlamı belirleme amacına yönelik olarak Kur'an'ı kelime, cümle ve metin olmak üzere üç boyutta incelemektedir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirin araştırma yöntemini tablo üzerinden şu şekilde ifade edebiliriz:

de böyle bir iddiada bulunursa onun iddiasının batıl olacağını ifade etmektedir. Bkz. Şâtıbî, 1975, C.III, s. 291.

Abdulkâhir el-Cürcânî ise bu konuda nahiv bilgisinin kişiyi yanlıştan koruyacak anahtar bilgileri barındırdığını ve tefsir ilmi ile uğraşırken ya da te'vil ilmi hakkında görüş alışverişi yaparken, bir sözü diğer söz ile karşılaştırırken, iki görüş arasında doğru ve yanlış ayırırken yanlış düşmekten koruyacak olanın yine nahiv bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Nahiv ilmini küçümsemeyi de Kur'an'ı öğrenmekten yüz çevirme olarak nitelemekte ve şunları aktarmaktadır: "...lafızların anlamı kilitlidir. İ'râb ise onu açacak tek şeydir. İ'râb, kelamın noksanlığını ve üstünlüğünü açıklayacak yegâne ölçüttür. Yanlıştan doğruyu ayıracak tek ölçüt yine i'râbdır. Bu hakikati ancak algılarını (hislerini) kabul etmeyen ve hakikatler konusunda kendisini aldatan kişiler inkar eder...." (Cürcânî, trs., s. 28-30)

	KELİME BOYUTU	CÜMLE BOYUTU	METİN BOYUTU
ŞEKİL	<ul style="list-style-type: none"> • Kelimenin aslının/kökünün tespiti • Kelimeyi oluşturan ses öğelerinin tespiti • Kelimelerin diğer türevlerinin tespiti • Kelimelerin ses öğelerinin değişiminin (kıraat farklılıkları) tespiti • Kelimelerin sözdizimsel bağlamda kazandığı fonksiyonun neticesi olarak ortaya çıkan yapısal değişimin tespiti • Kelimelerin, kelime grupları (izafet-sıfat tamlaması gibi) içerisinde kazandıkları yapısal değişimlerin tespiti 	<ul style="list-style-type: none"> • Cümleyi oluşturan kelimelerin (isim, fiil, edat, bağlaç) tespiti • Cümleyi oluşturan ana unsurların (filiimsi, yan cümle, sıra cümlesi vb.) tespiti • Cümlelerin yapısal bağlamda türünün (bağlı cümle, bileşik cümle, şart cümlesi, vb.) tespiti • Cümleyi oluşturan kelimelerin ve ana unsurların cümle içerisindeki sözdizimsel fonksiyonlarının tespiti • Cümleyi oluşturan kelimelerin aralarındaki yapısal ilişkinin tespiti (Fiil-harf-i cer, mutaallakât) 	<ul style="list-style-type: none"> • Metnin genel yapısal özelliklerinin tespiti • Cümle veya cümle grupları arasında yapısal bağlantıların tespiti (Zamir, bağlaç, vb.) • Metnin amacının metnin bütünselliği içerisinde hangi biçim veya biçimlerde yansıdığına tespiti
ANLAM	<ul style="list-style-type: none"> • Kelimenin sözlük anlamının tespiti • Kelimenin kökü ve türevleri arasındaki anlam ilişkisinin tespiti • Kelimenin ses yapısı ve anlam arasındaki ilişkinin tespiti • Kelimenin ilk dönemdeki anlamının tespit edilmesi • Kelime anlamının, anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam kayması gibi dilin doğasında mevcut realiteler bağlamındaki dönüşümünün tespiti • Kelimelerin, kelime grupları (izafet-sıfat tamlaması gibi) içerisinde kazandıkları anlamsal değişimlerinin tespiti • Kelimelerin sözdizimsel bağlamda kazandığı fonksiyonun neticesi olarak ortaya çıkan anlamsal değişimin tespiti • Kelimelerin Kur'an bağlamında kazandığı anlamların tespiti 	<ul style="list-style-type: none"> • Cümlelerin genel anlamı bağlamında türünün (haber cümlesi, inşâ cümlesi, olumlu-olumsuz cümle, vb.) tespiti • Kelimelerin cümle içerisinde kazandıkları anlamın tespiti • Cümleyi oluşturan kelimelerin birbiriyle olan anlam ilişkisinin tespiti • Kelimelerin cümle içerisindeki sözdizimsel fonksiyonlarının (fail, meful, vb.) anlama katkısı • Cümle içerisinde anlamı etkileyen durumların (takdim/tehir, marife/nekre, hazf, izmar) ve bu durumlarla meydana gelen anlam değişimlerinin tespiti • Tüm veriler dâhilinde cümlelerin ana anlamının tespiti 	<ul style="list-style-type: none"> • Metnin anlama yönelik ana unsurlarının (tema, bütünlük, vb) tespiti • Cümle veya cümle grupları arasında anlam bağlantılarının (nedensellik, sonuç, karşıtlık, vb.) tespiti • Metinde mevcut anlam birimlerinin tespiti • Anlam birimlerini oluşturan cümlelerin kendi içerisinde anlamsal devamlılığın tespiti • Anlam birimleri arasındaki anlamsal devamlılığın tespiti • Metin dışı öğelerin (hedef kitle, nüzul sebebi, nüzul dönemi kültürel, fiziksel yapı vb.) verileriyle anlamın tespiti

Tablo-1.1: Dilbilimsel Tefsir Yöntemi

2.7. Dilbilimsel Tefsirin Doğuşunda Etkin Olan Faktörler

Her ilim dalı farklı ihtiyaçların ve faktörlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu da bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir. Bir ilim dalı olarak dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasında da farklı faktörler rol almıştır. Bunlar arasında diğer tefsir ekollerinde olduğu gibi “Kur’an’ı ilahî murada uygun olarak doğru bir şekilde anlama” esas çıkış noktası olmuştur. Bununla birlikte dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışında farklı etkenler de mevcuttur.

İslam devleti fetihlerden sonra çeşitli ırklara mensup, farklı dil ve kültürlere sahip toplumlar arasında hızlı bir şekilde yayılmıştır. Arap olmayanların Müslüman olmasıyla, Arapların, yazılı olmamasına rağmen doğru bir şekilde kullandıkları Arap dil kaide ve kuralları üzerinde olumsuz yönde bir değişme meydana gelmiştir. Arap dil âlimleri bu dil yeteneğinin tamamen değişip bozulmasından ve ilerleyen zamanda Kur’an ve hadisin anlaşılmasında tehlikesiyle yüz yüze kalınmasından endişe etmiştir. Bunun üzerine dilin kaide ve kurallarının tespiti ve kayıt altına alınması gereği ortaya çıkmıştır.²²⁶ Arap dilbiliminin kayıt altına alınmasına neden olan bu durum, dilbilimsel tefsirin de gelişmesinde önemli bir âmil olmuştur. Nitekim bu kaide ve kurallar tespit edilirken Arap şiiri, Arapların genel kullanımlarının yanı sıra Kur’an da önemli bir kaynak olmuş ve bizzat ayetler delil olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Sibeveyhî’nin *el-Kitab*’ında beş yüzün üzerinde Kur’an ayetini istiḥâṭ için kullanması²²⁷ veya Ferrâ gibi dilbilimsel tefsirde öne çıkan birçok müfessirin eserlerinin aynı zamanda dilbilim için de kaynak olarak kullanılması bu durumun bir göstergesidir. Yine ilk dönemlerden itibaren dilbilimsel tefsirde öne çıkan birçok müfessirin aynı zamanda dilbilimde de önemli bir yere haiz olduğunu gösterir nitelikte en-Nahvî ve el-Lügavî gibi isimlerle anılıyor olması bu dönemde Arap dilbilimi ve dilbilimsel tefsir arasındaki bu ilişkiyi doğrular niteliktedir.

Salt Arap dili bağlamında duyulan endişeler değil Kur’an’ı doğru anlama ve ileriki nesillere doğru aktarma endişeleri de dilbilimsel tefsirin gelişmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahabe, Kur’an’ın tamamını tefsir

²²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, (tahk. Abdullah Dervişî), Dimaşk 2004, C.III, s. 368; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, (5. Baskı) Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 209.

²²⁷ Sibeveyhî, *el-Kitap*, (2. baskı), (tahk. İ. Bedi’ Yakup), Darü’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut 2009, C.V, s. 5-26 (Ayetlerin fihristi).

etmemiştir. Sonraki dönemlerde de Kur'an'ın tamamını açıklama ihtiyacı hâsıl olunca Arap dili bu anlamda önemli bir kaynak olmuştur.²²⁸ Bu şekilde dilbilimsel tefsir faaliyetleri ile hem Arap dilbiliminin verileri kullanılmış hem de bu ilim dalının yine dilbilimsel tefsir paralelinde gelişmesine katkı sağlanmıştır. Zaten dilbilimsel tefsir ile Arap dilbiliminin ortaya çıkışında etkin olan unsurlar hemen hemen aynıdır. Aynı zamanlarda ortaya çıkan bu iki ilmî faaliyetin gelişiminin birbirini etkilemesi de doğal bir süreçtir.²²⁹ Bu iki ilim dalı her ne kadar bir biriyle etkileşim halindeyse de bu iki alanda yazılan eserler arasında nüanslar da mevcuttur. Müsaid b. Süleyman'ın tespit ettiği şekliyle bu nüanslar şu şekilde sıralanabilir:

- Dilbilimci müellifin ilk amacı tefsir yapmak değildir.
- Dilbilim sahasında yazılan eserlerde çoğunlukla ayetlerin genel anlamı değil sadece müfred Kur'an lafızlarının anlamı verilmiştir.
- Dilbilimci müellif çoğunlukla Arap dilinde lafzın manasını sonra bu lafzın içinde bulunduğu ayeti örnek olarak zikretmiştir.
- Yine bu kitaplarda Kur'an lafızlarının çoğunluğu değil sadece konuya uygun ve onunla ilişkili lafızlar zikredilmiştir.²³⁰

Bu genel bilgiler doğrultusunda dilbilimsel tefsirin doğuşunda etken olan ana faktörleri “Kur'an'ı doğru anlama çabaları”, “Arap olmayan insanların İslam dinini kabul etmesi neticesinde Kur'an'ı yanlış okumanın ve anlamının önüne geçme gayreti” ve “Kur'an lafızları doğrultusunda nahiv ilminin kurallarını yerleştirme, bu konuda Kur'an'dan delil getirme” şeklinde ifade edebiliriz. Bununla birlikte Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki mevcut tartışmalar, ilim meclislerinde özellikle kapalı ve müşkil olan Kur'anî kavramlar etrafında dönen sorulara cevap verme arzusu, Kur'an lafızlarının anlamlarını korumak, diğer nesillere doğru bir şekilde aktarmak gibi faktörleri de bu bağlamda sayabiliriz.²³¹

²²⁸ Cerrahoğlu, 2010, s. 211.

²²⁹ Karagöz, 2010, s. 99.

²³⁰ Müsaid b. Süleyman, 1432, s. 115- 117.

²³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rufeida, İbrahim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir*, Dârü'l-Cemâhiriyye, (3. baskı), 1990, C. I, s. 140-142; Karagöz, 2010, s. 100-122; Aydın, 2012, s. 59-78.

İKİNCİ BÖLÜM:
İLK DÖNEM DİLBİLİMSEL TEFSİR LİTERATÜRÜ

Giriş

İlmî disiplinlerin belirlenmiş sınırları vardır. Bu disiplinlerin kaide ve kuralları bu sınırlar içerisinde tespit edilir, amacı bu doğrultuda netleştirilir, kavramsal araçları bu sınırlar içinde anlamlandırılır. Ayrıca yapılacak izahlar, tanımlamalar ve bu disiplinin verileri ile ulaşılabilecek hedefler, hep bu sınırlar ile tespit edilmiş alan içerisinde yer almaktadır. Bu noktada “İlmî disiplinlerin sınırlarını belirleyen etkenler nelerdir?” sorusu önem arz etmektedir. Hiç şüphesiz bu, ilgili ilmî disiplinin bizzat kendi bünyesinde mevcut olgularla ilişkili olduğu gibi dışarıya dönük, zaman ile ortaya çıkan, ihtiyaçlarla şekillenen amaçlar, veriler ve bulgularla da ilişkilidir. Bu durum ise her ilmî disiplinin tarihî bir gerçekliliğinin olmasını zorunlu kılmaktadır ki her ilmî disiplinin doğduğu, geliştiği ve şekillendiği bir tarihinin olması bu durumunun neticesidir.

Bir ilmî disiplin olarak “Dilbilimsel Tefsir”in de kendi sınırları dâhilinde terimleri, kaide ve kuralları, amacı ve literatürü mevcuttur. Bunların tespiti ise bu ilmî disiplinin tarihî süreçte geçirdiği evrelerin incelenmesi ile mümkündür. Bu hususta ilgili ilmî disiplinin ortaya çıktığı dönemin yanı sıra kurucu metin olarak ifade edebileceğimiz eserlerin kaleme alındığı dönem veya dönemler de önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu kısmında doğrudan kaynak olması nedeniyle hicrî 5. yüzyıl da dâhil olmak üzere yaklaşık dört asırlık bir süre içerisinde telif edilen dilbilimsel tefsir literatürüne ait eserler incelenecektir.

Dilbilimsel tefsir çalışmaları çok erken diyebileceğimiz bir dönemde başlamıştır. Bunda -ilk bölümde temas edildiği üzere- iletişimin ana aracı olan dilin tabiatının yanı sıra Kur’an’ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetleri, kıraat farklılıkları ve farklı dillere sahip etnik grupların İslam’a girmesi etkili olmuştur. Aynı şekilde Arap dili kaide ve kurallarının tespit edilmesi yönündeki gayretler de dilbilimsel tefsirin ivme kazanarak ilerlemesini sağlamıştır. Tam da bu noktada şunu belirtmekte fayda görüyoruz: Yukarıda belirtilen faktörler neticesinde dilbilimsel tefsir faaliyetleri, beş asır boyunca (1-5. yy) farklı ivmelerle yol almıştır. Ancak bu saiklerle yol alan dilbilimsel tefsir çalışmaları beşinci yüzyılın sonu altıncı yüzyılın başında farklı etkenler ile ilk dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarından farklı bir yöne evrilmiştir. Diğer bölümde özellikle bu değişim ve dönüşüm üzerinde durulacağı için burada ayrıntıya girmeyeceğiz. Ancak hem dilbilimsel tefsirin neliği ve nasıllığını hem de bu

farklılaşma sürecini net bir şekilde ortaya koyabilmek için bu bölümde bu dört asırda dilbilimsel tefsir çalışmalarının seyrine göz atacağız.

Kur'an hakkında yapılan dilbilimsel açıklamalar, onun indirildiği dönem itibariyle başlamıştır. Zira Hz. Peygamber'e ait tefsir rivayetlerinde, sonraki asırlarda dilbilime konu olacak şekilde özellikle kelime düzeyinde yaptığı izahların öne çıktığı görülmektedir.²³² Çoğunlukla ayetlerin sözdizimi ile alakalı olmayan bu dilsel izahlar, dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin ilk örneklerini oluşturmaktadır. Ancak Hz. Peygamber, sahabe ve hatta tâbiûn dönemini de içine alan bu süreçte yapılan dilbilimsel açıklamalar, Karagöz'ün de ifade ettiği gibi “dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri”ni oluşturmakta, ancak sistemli bir dilbilimsel tefsir yaklaşımını ifade etmemekte ve neticede bu durum o dönemde sistematik anlamda dil ağırlıklı bir tefsirin mevcut olmadığını göstermektedir.²³³ Bununla birlikte bu alanda eserlerin kaleme alındığı hicrî ikinci asrın ikinci çeyreği itibariyle dilbilimsel tefsir faaliyetleri, sistemli bir oluşuma girmiştir. Bu nedenle bu çalışmada yer yer konuya netlik kazandırmak adına Hz. Peygamber ve sahabeden örnekler aktarılsa da incelemeler hicrî ikinci asır itibariyle başlatılacaktır.

²³² Hz. Peygamberin yaptığı bu açıklamalar ve bunların sınıflandırılması hakkında bkz. Gezgin, Ali Galip, “Hz. Peygamber'in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri”, *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler)*, 2006, s. 79-87; Karagöz, 2010, s. 131-134; Aydın, 2012, s. 81-88.

²³³ “Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin döneminde dilsel izahlar görülmekle birlikte, bir yaklaşım ve ekol olarak dil merkezli tefsirin hicri 2. asrın ortalarından itibaren teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Bu üç tabakayı kapsayan dönemde dilin kurallarının belirlenmesini gerektiren şartlar henüz yeni oluşmaktaydı. Bununla birlikte, daha çok münferit olarak karşılaşılan anlama problemlerini çözüme kavuşturmak için dilsel izahlar yapılmaktaydı. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin tarafından yapılan bu açıklamalar dil merkezli tefsirin ilk nüveleri olarak kabul edilebilir.” Bu bilgi ve Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn döneminde yapılan dilbilimsel açıklamalar için bkz. Karagöz, Mustafa, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları” *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, (ed. Mehmet A. Koç – İ. Albayrak), Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 326-329. karşı. Karagöz, 2010, s. 127-148. Yine bu konuda bkz. Zehebî, 2005, C. I, s. 33-91, vd.; Cerrahoğlu, 2010, s. 53-56, vd.; Müsâid b. Süleyman, h. 1432, s. 64-77; Catlâvî, Hâdî, *Kadâyâ'l-luğati fi Kutubi't-Tefsir*, Daru Muhammed Aliyyu'l-Hâmî, Tunus 1998, s.42-50; Aydın, 2012, s. 79-116.

İlk dönem kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmaları, garîbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an, eşbâh ve nezâir, tesârif, ma'ttefeka lafzuhu ve'htelege ma'nâhu gibi farklı isimler ile anılmıştır. Ancak bu çalışmalar yaygın kullanımına da uygun olarak en genel haliyle dört başlık altında tasnif edilmektedir: Garîbü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, vücûh ve nezâir.

Genel anlamda garîbü'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir türü eserlerde ayetler kelime boyutu ile; meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an türü eserlerde ise cümle boyutunda incelenmiştir. Garîbü'l-Kur'an'larda amaç kelime veya terkiplerin doğrudan anlamlarını vermektir. Bu tür eserlerde, anlamda kapalılığı gidermek veya onu daha anlaşılır hale getirmek için çoğu zaman sarf ve nahiv düzeyinde açıklamalara veya bir diğer ayet veya şiirden delil getirmeye ihtiyaç duyulmuştur. Vücûh ve nezâir türü eserler ise daha çok bir kelimenin Kur'an'ın genel çerçevesinde kazandığı anlamların tespit edilerek daha sistemli ve kolay bir şekilde ayetin anlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte özellikle ilk dönemlerde, garîbü'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir çalışmalarında incelenen kelimeler büyük oranda aynıdır. Çünkü garîbü'l-Kur'an türü eserlerde garib kelimenin Kur'an'daki tek bir anlamı ile ilgilenilmemiş aksine ayetlerde geçen farklı kullanım şekilleri üzerinde de durulmuştur. Bu ise kelimenin vücûh ve nezâirlerinin tespitini doğurmuştur.²³⁴

Meâni'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an türü eserlerde ise ayetlerin anlamını ortaya koyma amacının yanı sıra kelimelerin iştikaklarının, ayeti oluşturan kelimeler arasındaki anlam ilişkisinin ve kelimelerin cümle içerisinde hem anlamsal hem de yapısal düzeydeki görevinin tespiti, kıraat farklılıkları ve buna bağlı anlam değişmelerinin tespiti veya dilbilimsel kuralların tespiti gibi birçok farklı konu üzerinde durulmuştur.

Görüldüğü üzere tüm bu dilbilimsel tefsir faaliyetleri arasında her ne kadar tâli amaçlar ve yöntem/teknik açısından nüanslar olsa da bu çalışmaların arasının keskin çizgilerle ayrılması mümkün görünmemektedir. Bu nedendir ki birçok kaynakta, ilk dönem garîbü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an ve meâni'l-Kur'an şeklinde isimlendirilen eserler, garîbü'l-Kur'an başlığı altında ele alınmış ve bu konuda eser veren müellifler

²³⁴ Seyyid Tılib, Abdülhamid, *Garibü'l-Kur'an: Ricâlühü ve Menâhicühü min İbn Abbas İla Ebî Hayyan, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1986, s.62.

“Ehlü’l-Meânî” olarak isimlendirilmiştir.²³⁵ Bu şekilde hicrî 2-5. asırlarda dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserlerin müellifleri aşağıdaki tabloda şu şekilde kategorize edebilir:²³⁶

²³⁵ Suyutî, 2006, C. I, s. 353; Divlekci, 2000, s. 66.

²³⁶ Tablolardaki eserler için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, (tahk. İbrahim Ramazan), Darü’l-Marife, Beyrut 1997, s. 51-54; Suyutî, Celaleddin, *Tabakatü’l-Müfessirûn*, (tahk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü’l-Vehbiyye, Kahire 1976; Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakatü’l-Müfessirûn*, (tahk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü’l-Vehbiyye, Kahire 1972, C.I-II; Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-Zünûn an Esâmî’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, C.I, s.121-122; C.II, s.1207-1208; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakatü’l-Müfessirûn (Büyük Tefsir Tarihi)*, (sad. Abdülaziz Hatip), Semerkand Yayınları, İstanbul 2014, s. 232-249; Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’an Tefsirinin Doğuşu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s.132-164; Sezgin, Fuad, *Tarihu’l-Türâsi’l-Arabî*, (çev. Arafe Mustafa), Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1988, C. VIII, s. 34-447; Müsâid b. Süleyman, 1432, s. 123-127; Rufeida, 1990, C.I, s. 112-139; Altuntaş, Halil, “el-Vücûh ve’n-Nezâir” , *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1990, C. XXVI, sayı: 1, s. 24-26; Kayapınar, Durmuş Ali, “Me’âni’l-Kur’ân Literatürü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 5, s. 119-150; Bulut, Ali, “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü’l-Kur’ân, Meânî’l-Kur’ân, İrâbu’l-Kur’ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 399-403; Mertoğlu, Mehmet Suat, “Vücûh ve Nezâir”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2013, C. IVIII, s. 142-143; Zavalısız, Halit, “Kur’ân İlimlerinden el-Vücûh ve’n-Nazâir”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: IV, sayı: 4, s. 80-90.

	MEANİ'L-KUR'AN	GARİBU'L-KUR'AN	İRABU'L-KUR'AN	VÜCŪH ve NEZÂİR
2. Asır	<ul style="list-style-type: none"> • Ali b. Abdullah b. Abbas (ö. 117/735) • Ebû Huzeyfe Vasil b. Ata el-Gazzâl (ö. 131/748) • Ebân b. Tağlib el- Cerirî (ö. 141/758) • Muhammed b. Hasan er-Ruâsî (ö. 170) • Ebû Muhriz Halef b. el-Ahmer el-Basrî (ö. 180/796) • Ebû Abdurrahman Yunus b. Habib el-Dabbî el-Basrî (ö.183/798) • Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.183/798) • Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî (ö. 189/805) • Ebû Feyd Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö. 195/811) • Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fazl es-Sedûsî (ö.200/815'ten sonra) 	<ul style="list-style-type: none"> • Abdullah b. Abbas (ö.68/687) • Ebû Rûk Atiyye b. el-Hâris el-Hemedânî el-Kûfî et-Tâbiî (ö.105 sonrası) • Ata b. Ebî Rabâh (ö.114/732) • Zeyd b. Ali (ö. 122/740) • Ebân b. Tağlib el- Cerirî (ö. 141/758) • Ebû Nazr Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö.146/763) • Malik b. Enes (ö.179/795) • Ebû Feyd Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö.195/811) 		<ul style="list-style-type: none"> • İkrime (Ö.105/723) • Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760) • Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763) • Ebû'l-Hasen Mukatil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767) • Ebû Abdullah Harun b. Musa el-Ezdî el-A'ver (öl.170/786) • Ebû 'l-Fadl el-Abbas b. el-Fadl el-Ensârî el-Vâkıfî (öl. 186/802) • Ali b. Vâfid (193/808 ?)

Tablo-2.1: Hicrî II. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri

	MEANİ'L-KUR'AN	GARİBU'L-KUR'AN	İRABU'L-KUR'AN	VÜCÛH ve NEZÂİR
3. Asır	<ul style="list-style-type: none"> Ebû Munzir Hişam b. Muhammed b. Sâib (ö. 204/819) Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö.207) Ebû Ali Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206,210? /825 civarı) Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna el-Basrî (ö. 210/815) Ebû Muaz el-Fazl b. Halef en-Nahvî (ö. 211/826) Ebû'l-Minhâl Uyeyne b. el-Minhâl (ö. 214 /829'dan sonra) Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö.215,221?) Ebû Zeyd Said b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830) Ebû Ubeyd Kasım b. Selâm el-Lügavî (ö. 224/838) Ebû Abdullah Muhammed b. Selâm (ö. 231) Ebû Ömer Hafı b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dûrî (ö.240/854) Ebû Hanife Ahmed b. Davud en-Dineverî (ö.243/857) Ebû Muhammed Seleme b. Asım en-Nahvî (ö.270/884?) Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö.276/889) Ebû İshak İsmail b. İshak el-Ezdî el-Kazî (ö.282/895) Ebû İshak İbrahim b. İshak el-Harbî (ö.285/898) Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö.286/900) Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme el-Kûfî (ö.290/903'ten sonra) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (ö.291/904) Ebû'l-Yusî İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî (ö.298/911) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebû Muhammed Berzah b. Muhammed el-Arûdî (ö.200/816) Ebû Muhammed Yahya b. Mübarek el- Yezîdî (ö.202/818) Ebû'l-Hasan Nadr b. Şümeyl el-Basrî el-Mâzîî (ö. 203/818) Ebû Abdîrrahmân el-Heysem b. Adî b. Abdîrrahmân et-Tâî el-Buhtûrî el-Kûfî (ö. 207/822) Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna el-Basrî (ö.210/815) Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö.215) Ebû Said Abdülmelik b. Kurayb el-Asmaî (ö. 216/830) Muhammed b. Yahya el-Katîî (??) Ebû Ubeyd Kasım b. Selâm el-Lügavî (ö. 224/839) Ebû Abdullah Muhammed b. Sellam el-Cümahî (ö. 231/845) Ebû Cafer b. Rüstem el-Taberî Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek (ö. 237/851) Ebû Mervan Abdülmelik b.Habib es-Sülemî (ö.238/852) Ebû Yusuf Yakub b. İshak es-Sikkî (ö. 246/860) Ebû Osman Bekir b. Muhammed (ö. 248/869) Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Varrak (ö. 249/863) Muhammed bin Hasen bin Dinar el-Ahvâl (ö.250/864) Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah en-Nahvî (ö. 251/865'den sonra) Ebû Muhammed Sabit b. Sabit Said el-Lugavî (ö. 250???) Ebû'l-Abbas Muhammed b. el-Hasen el-Ahvel (ö. 259/873) Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889) Ahmed b. Yahya b. Yesar Sa'leb (ö. 291/903) Ebû Musa Süleyman b. Muhammed b. Ahmed (ö. 305/918) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebû Ali Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206,210? /825 civarı) Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna el-Basrî (ö.210/825) Ebû Mervan Abdülmelik b.Habib es-Sülemî (ö.238/852) Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-Sicistanî (ö. 255/869) Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900) Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Yesar (Seyyar) Sa'leb (ö. 291/903) 	<ul style="list-style-type: none"> Yahya b. Sellam (ö.200/815) Ebû'l-Umeysil Abdullah b. Hâlid (ö. 240/854) Matruh b. Muhammed b. Şakir (ö.271/884) Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900)

Tablo-2.2: Hicrî III. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri

	MEANİ'L-KUR'AN	GARİBU'L-KUR'AN	İRABU'L-KUR'AN	VÜCÛH ve NEZÂİR
4. Asır	<ul style="list-style-type: none"> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö.311/923) Muhammed b. Ahmed b. Mansur Ebû Bekir b. el-Hayyât (ö. 320/) Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân el-Bağdâdî (ö. 320/932 [?]) Muhammed b. Osman b. Müsebbih Ebû Bekr eş-Şeybânî (ö. 320?) Ebü'l-Hasan Abdullah b. Muhammed el-Hazâz (ö.325) Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (ö.328/940) Ebü'l-Hasan Ali b. İsa el-Cerrah el-Vezir (ö.334) Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî (ö.337/949) Ebü Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzûbân el-Fârisî el-Fesevî (ö. 347/958) Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed en-Nakkâş el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 351/962) Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-İsfahânî (ö. 360/971) Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö.370/980) Ebü Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987) Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali er-Rummanî (ö.384/994) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü Bekir el-Verrâk (305/917) Ebü Abdullah Muhammed b. Abbas b. Muhammed el-Yezidî (ö.310/922) Ebü Bekr Muhammed b. ei-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basri (ö. 321/933) Ebü Abdullah İbrahim b. Muhammed Nifteveyh (ö. 323/935) Ebü Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) Ebü Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî (ö. 330/941) Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhas (ö. 338/950) Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Mutahhar (ö.394/1004) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923) Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928 [?]) Ebü Abdillâh İbrahim b. Muhammed el-Vâsitî (ö.323) Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-İsfahânî (ö.360/971) Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhas(ö. 338/950) Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî (ö. 370/980) Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932) Ebü Bekir b. Muhammed b. el-Hasen en-Nakkaş (öl.351/962) Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004)

Tablo-2. 3: Hicrî IV. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri

	MEANÎ'L-KUR'AN	GARİBU'L-KUR'AN	İRABU'L-KUR'AN	VÜCÛH ve NEZÂİR
5. Asır	<ul style="list-style-type: none"> Ebü'l-Hasen eş-Şerîf er-Radî el-Müsevî el-Alevî (ö. 406/1015) Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) Ebü'l-Hasen Ali b. Faddâl el-Mücâşî el-Kayrevânî (ö. 479/1086) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011) (Kitabü'l-Garibeyn) Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî (ö. 421/1030) Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif Tarafi İbn Mutarrif Kinânî, (ö.454/1062) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî et-Talemenkî (ö. 429/1037) Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Havfî el-Mısırî (ö. 430/1039) Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) İsmail b. Halef Ebû Tahir es-Sarakustî es-SakAli (ö. 455) 	<ul style="list-style-type: none"> Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) Ebü 'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mukri (ö.401/1010) Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî (ö. 429/1038) Ebü Abdirrahmân İsmâil b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî (ö. 430/1039?) Ebü Ali el-Benna (ö. 471/1078) Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî (ö. 478/1085)

Tablo-2. 4: Hicrî V. Asır Dilbilimsel Tefsir Müellifleri

Garîbü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserler içerik olarak bir birine çok yakın olduğu için isimlendirmelerde bir birinin yerine de kullanılmıştır. Örneğin garîbü'l-Kur'an türü bir esere, mecâzü'l-Kur'an veya meâni'l-Kur'an ismi -Ebû Ubeyde veya Ebû Cafer en-Nehhas örneğinde olduğu gibi verilebilmiştir. Bu nedenle kaynaklarda bir müellife ait bir eser farklı isimlerle hem meâni'l-Kur'an hem garîbü'l-Kur'an hem de diğer başlıklar altında geçebilmektedir. Bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşmadığı için çoğu zaman bunlar arasında bir ayırım yapmamız da mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte yukarıda ismi geçen müelliflerin sayısı, dilbilimsel tefsir alanında yazılan eserlerin sayısının çokluğunu ortaya koymaktadır. Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin hem muhtevasını hem de tarihsel süreçteki değişim ve dönüşümünü ortaya çıkarabilmek için bu eserlerin tamamını incelememiz mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu araştırmada bir sınırlamaya gidilerek her asırdan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an ve vücûh ve nezâir literatürüne ait en az bir eser incelenecektir. Bu doğrultuda i'râbü'l-Kur'an türü eserlerde meâni'l-Kur'an kapsamında değerlendirilecektir. Nitekim özellikle ilk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bu iki eser türü arasında kesin bir çizgi mevcut değildir.²³⁷ Bu eserlerin seçiminde ise matbu olmasının yanı sıra dönemin özelliklerini ortaya koyacak nitelikte olmasına dikkat edilmiştir. Bu eser ve müellifleri aşağıdaki tabloda verilmiştir:

²³⁷ Bu konu hakkında "Meâni'l-Kur'an" başlığı altında ayrıntılı bilgi verilecektir.

	GARİBÜ'L-KUR'AN	MEÂNİ'L-KUR'AN	VÜCÛH NEZÂİR
2. ASIR	1. Abdullah b. Abbas (ö.68/687) , <i>Garibü'l-Kur'an</i>	1. Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâi (ö.189/805), <i>Meâni'l-Kur'an</i>	1. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), <i>el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim</i>
3. ASIR	2. Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna el-Basrî (ö. 210/815), <i>Mecâzü'l-Kur'an</i> 3. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek(ö. 237/851), <i>Garibü'l-Kur'an ve Tefsirih</i> 4. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889), <i>Tefsiru Garibi'l-Kur'ân</i>	2. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö.207/822), <i>Meâni'l-Kur'an (Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an ve Meânihi)</i> 3. Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö.215,221/830?), <i>Meâni'l-Kur'an</i>	2. Yahya b. Sellam (ö.200/815), <i>et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meanih</i> 3. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred (ö. 286/900), <i>Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecid</i>
4. ASIR	5. Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî (ö. 330/941), <i>Garibü'l-Kur'ân ala Hurufi'l-Mu'cem</i> 6. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhas (ö. 338/950), <i>Meâni'l-Kur'an</i>	4. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö.311/923), <i>Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu</i> 5. Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân ö. 320/932 [?], <i>Meâni'l-Kur'an</i> 6. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhas (ö. 338/950), <i>İ'râbü'l-Kur'an</i> 7. Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî(ö. 377/987), <i>el-Eğfal ve Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kitabi</i>	4. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932), <i>Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an</i> 5. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009' dan sonra), <i>el-Vücûh ve'n-Nezâir</i>
5. ASIR	7. Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011), <i>Kitabü'l-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis</i> 8. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) <i>Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân</i> 9. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif Tarafî(ö.454/1062), <i>el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkilil-Kur'ân ve Garibih li'bn Kuteybe</i>	8. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045), <i>Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an</i> 9. Ebû'l-Hasen Ali b. Faddâl el-Mücâşîi el-Kayrevânî (ö. 479/1086), <i>en-Nüket fi'l-Kur'an (Nüketü Meâni'l-Kur'an)</i>	6. Ebû Mansûr Abdümelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî (ö. 429/1038) <i>el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Elfazi'l-Kur'âniyye</i> 7. Ebû Abdirrahmân İsmâil b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî (ö.430/1039' dan sonra) <i>Vücûhu'l-Kur'an-ı Kerim,</i> 8. Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî (öl. 478/1085) <i>el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfazi'l-Kitabillah'l-Aziz,</i>

Tablo-2.4: Araştırma Kapsamında Değerlendirilen Eserler

1. Meâni'l-Kur'an

Dilbilimsel tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olan “Meâni'l-Kur'an” türü eserler, ilk dönem dilbilimsel tefsir kaynakları içerisinde en geniş muhtevaya sahip olan eserlerdir. Aynı şekilde meâni'l-Kur'an'lar birbirinden farklı araştırma alanlarını içerisinde barındırmaktadır. Nitekim bu eserlerde salt kelimelerin anlamları üzerinde değil bu kelimelerin cümle içerisindeki dilbilimsel işlevleri, bu şekilde kazandıkları anlamları ve kıraat/anlam ilişkisi şeklinde değerlendirilebilecek fonetik ile ilgili konular ve daha birçok dilbilimsel konu üzerinde durulmaktadır.

Meâni'l-Kur'an bağlamında zikredebileceğimiz bir diğer çalışma ise i'râbü'l-Kur'an türü eserlerdir. Nitekim bu eserlerde de ayetler üzerinde sarf ve özellikle nahiv düzeyinde bir incelemenin olduğu görülmektedir. Ancak meâni'l-Kur'an türü eserlerde -i'râbü'l-Kur'an'da mevcut kurallara ek olarak- nahiv kurallarının ayetler bağlamında tespit edilmesi, üzerinde ihtilaf olan i'râb vecihleri hakkında detaylı açıklamaların yapılması gibi birçok farklı mesele üzerinde durulduğu görülmektedir.²³⁸ Bu anlamda meâni'l-Kur'an türü eserler i'râbü'l-Kur'an türü eserlerden daha geneldir. Ancak bu şekilde bir ayrımın, özellikle sonraki dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarında ve *i'râb* kelimesinin terimleşmesi sürecinden sonra ortaya çıktığını belirtmekte fayda görüyoruz. Zaten ilgili tabloya (Tablo:1) baktığımız zaman ilk dönem kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmalarında meâni'l-Kur'an türü eserler i'râbü'l-Kur'an'dan fazla iken daha sonraki dönemlerde tersi bir durum görülmektedir. Nitekim ilk önceleri meâni'l-Kur'an türü eserler içinde yer alan i'râbü'l-Kur'an'a ait konular, daha sonra i'râbü'l-Kur'an'ın bağımsız bir disiplin haline gelmesiyle bu başlık ile kaleme alınan eserler içerisinde yer almıştır; meâni'l-Kur'an türü eserler ise genel tefsir çalışmalarının içerisinde yer almaya başlamıştır.²³⁹ Ayrıca ilk dönem eserlerin birçoğunda -Zeccâc örneğinde olduğu gibi- hem *i'râb* hem de *meâni* terimleri aynı anda esarlere isim olarak verilmiştir. Bu nedenle i'râbü'l-Kur'an türü eserleri ayrı bir başlık altında değil meâni'l-Kur'an başlığı altında zikretmeyi uygun gördük.

²³⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Rufeýda, 1990, C.I, s. 147.

²³⁹ Rufeýda, 1990, C.I, s. 130.

Meâni'l-Kur'an türü eserlerin telif tarihi çok erken dönemlere, hicrî ikinci asrın başlarına kadar götürülmektedir. Bununla birlikte bize ulaşan meâni'l-Kur'an türü eserler arasından ilk olarak kaleme alınan, kaynaklarda Ahfeş el-Evsat'ın *Meâni'l-Kur'an*'ı şeklinde ifade edilmektedir. Kisâi'nin ise Ahfeş'in bu eserine dayanarak *Meâni'l-Kur'an* eserini yazdığı, Ferrâ'nın ise hem Ahfeş hem de Kisâi'ye dayanarak eserini kaleme aldığı rivayet edilmektedir.²⁴⁰ Bu durumda bu eserlerden ilk yazılan Ahfeş'in, sonra Kisâi'nin sonra da Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı olmaktadır.²⁴¹ Bu doğrultuda ilk olarak Ahfeş'in eserini ele alarak bu tür eserlerin içeriklerini ve tarihi seyir içerisindeki değişimlerini tespit etmeye çalışacağız.

1.1. Ahfeş el-Evsat'ın *Meâni'l-Kur'an* Eseri

Arap dilbilim tarihinde Ahfeş künyesini taşıyan birçok âlim olmasına rağmen nahiv sahasındaki otoritesi sebebiyle Ahfeş denilince ilk akla gelen isim Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat'dır. Tahsilini Basra'da tamamlayan Ahfeş'in en meşhur hocası, yaşça kendisinden küçük olan Sîbeveyhî'dir. Ayrıca diğer bir dilbilimci olan Kisâi'nin de yakın ilgisini gören Ahfeş, onun isteği üzerine yanında kalarak çocuklarına ve kendisine Sîbeveyhî'nin *el-Kitab*'ını okutmuştur. Bununla birlikte Ahfeş, Sîbeveyhî'ye birçok konuda muhalefet ederek farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu ilmi birikimin sahibi olan Ahfeş, Kisâi'nin ısrarı üzerine dilbilimsel tefsirde önemli bir yere sahip *Meâni'l-Kur'an* adlı eserini yazmıştır.²⁴²

²⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdat*, (tahk. Beşşar Avvâd Ma'ruf), Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2002, C. XIV, s. 392; İbnü'l-Kiftî, Ebû 'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvvât alâ İnbahu'n-Nuhhât*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1424, C. III, s. 14-15.

²⁴¹ Kaynaklarda *Meâni'l-Kur'an* türü eserlerden ilk olarak telif edilen Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ı sonrasında Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206,210? /825 civarı)'ın eseri, sonrasında da Ahfeş'in *Menâi'l-Kur'an*'ı olarak zikredilmektedir. Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr'in eseri günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Çelebi, Muharrem, *Kutrub Hayatı, Eserleri ve Kitab el-Azmina*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981, s.68. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ını Garîbü'l-Kur'an bağlamında değerlendirdiğimiz için Ahfeş'in bu eserini de meâni'l-Kur'an türü eserler arasında ilk kaynak olarak zikrettik.

²⁴² Bu bilgiler için bkz. Sîrâfî, 1955, s.41; İbnü'n-Nedîm, 1997, s. 75; Hamevî, Yâkut b Abdullah, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, (tahk. İhsan Abbas), Darü'l-Ğarbi'l-İslam, Beyrut 1993, C. III, s. 1374; İbnü'l-Kiftî, 1424, C. II, 36-37; İbn Hallikân, Ebû Abbas, *Vefeyât* (tahk. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, C. II, s. 380-381; Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, 1979, C. I, s. 590-591; Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat" *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 1988, s. 526.

Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinde, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzî'l-Kur'an*'ından birçok alıntı yapılmıştır. Nitekim bu nedenle Ebû Hatim Sehl b. Muhammed es-Sicistani (ö. 255/869), Ahfeş'in bu kitabını, Ebû Ubeyde'nin kitabından bazı şeyleri çıkararak bazı şeyleri ekleyerek bazılarını da değiştirerek kaleme aldığını iddia etmiştir.²⁴³ Ancak bu iki eser üzerinde yaptığımız incelemede, Kur'an'da geçen kelime ve ifadelerin anlamları hususunda bu eserler arasında birçok benzerlik bulunmasına rağmen özellikle nahiv ve sarf konusunda Ahfeş'e özgü orijinal bilgilerin varlığı da hemen dikkat çekmektedir.

Meâni'l-Kur'an'da Ahfeş, Kur'an'daki sûrelerin tertibine uygun bir sıra gözetmiş, ancak her ayet hakkında açıklama yapmamıştır. Müellif ayetlerde geçen kelimelerin veya ifadelerin anlamları üzerinde çoğu zaman kısa açıklamalarda bulunmakla yetinmiş çok fazla ayrıntıya girmemiştir. Örneğin, “ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ ”, “لِّلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فَرَأَيْنَا بَيْنَهُمْ مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ ” Yunus (10/28) ayetinde geçen “ مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ ” ifadesini “sizler ve ortaklarınız yerlerinizde durup bekleyiniz” şeklinde; “ هُنَالِكَ ” “تَبْلُو” Yunus (10/30) ayetinde geçen “تَبْلُو” kelimesini “تَحْبُرُ” (tecrübe etti) anlamında veya “تَبْلُو” şeklindeki kıraat ile- “تَتَّبِعُهُ” (onu izledi) anlamında olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.²⁴⁴

Kelimelerin anlamları hakkında kısa bilgiler veren müellif, kelimelerin vezni, istikâkları gibi özellikle dilbilimsel izahları kapsayan açıklamalara daha geniş yer vermiştir. Bu izahlarını da çoğu zaman bir dilbilim kaidesi etrafında yapmıştır. Örneğin “أَفْعَلُ” “وَالضَّرَّاءِ”, “الْبَأْسَاءِ” (Bakara 2/177) ayetinde “فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ” vezninde değil de “فَعْلَاءُ” kalıbında (vezninde) geldiğini belirten müellif, “فَعْلَاءُ” vezninde gelen isimlerin aynı zamanda “أَفْعَلُ” vezninde gelemeyeceği kuralını da hemen bu izahın arkasına eklemiştir. Sonrasında “أَوْجُرُ”, “أَوْجُلُ” kelimelerinin de “وَجْلَاءُ”, “وَجْرَاءُ” şeklinde gelemeyeceğini ifade ederek farklı örneklerle konuyu açıklığa kavuşturmayı istemiştir.²⁴⁵ Yine “وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَذَّابًا” (Nebe 78/28) ayetinde “كَذَّابًا” masdarının türetildiği fiilin “كَذَّبَ” şeklinde dört harften müteşekkil bir fiil olduğunu

²⁴³ Bu konudaki farklı görüş ve rivayetler için bkz. İbnü'l-Kiftî, 1424 C. II, s. 37-38.

²⁴⁴ Ahfeş, Saîd b. Mes'ade el-Evsat, *Meâni'l-Kur'an*, (tahk. Huda Muhammed Karâ'), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990, C. I, s. 373.

²⁴⁵ Ahfeş, 1990, C. I, s. 168.

belirtmektedir. Bunun ise tıpkı “أَفْعَلَ” fiilinin masdarının yine kendisiyle aynı sayıda harfî barındıran “إِفْعَالًا” kelimesi olması veya “قَاتِلٌ \ قَاتِلًا” örneğinde olduğu gibi, fiil ile masdar arasında harf sayısı bakımından uyum olmasının gereğine vurgu yaparak izah etmiştir.²⁴⁶

Eserde sarf ilmin yanı sıra Ahfeş’in nahiv ilmi alanındaki engin bilgi ve tecrübesini gösteren açıklamalara da sıklıkla rastlamaktayız. Neredeyse her ayet izahında bulabileceğimiz bu açıklamalardan birini şu şekilde örnek verebiliriz:

“عَيْنًا فِيهَا تُسْمَى سَلْسَبِيلاً” (İnsan76/18) ayetinde “عَيْنًا” kelimesi mansub kılınmıştır. Bu durum için dört ihtimal söz konusudur. Birincisi bu kelimenin “يُسْقُونَ” fiilinin mef’ulu olarak mensub olmasıdır. İkincisi hal olarak mensub olmasıdır. Üçüncüsü “الكأس” kelimesinden bedel olmasıdır. Dördüncüsü gizli bir fiil ile medh üzerine mensub olmasıdır.²⁴⁷

Doğrudan dilbilim ile alakalı açıklamaları sıklıkla görebildiğimiz *Meâni'l-Kur'an*'da müellif yeri geldiğinde bazı dilbilimsel terimleri de tanımlamıştır. Örneğin *mebni isimleri*, “ليست بمتكئة” (Leyset mütemekkiye/Çekimi olmayan) olarak isimlendiren müellif, bu isimlerin tanımını da şöyle yapmaktadır: “Sonu tek harekeyle harekelenen illetli isimlerdir. ‘حيث’ edatı buna örnektir.”²⁴⁸ Yine müellif, “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ” (Â-li imrân 3/64) ayetinde “سَوَاءٍ” kelimesini açıklarken *masdar* kavramının tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Masdar, durumu değişmeyen, tesniye, çoğul ve müennes de yapılamayan sıfattır.”²⁴⁹

İlk bakışta dilbilimsel izahların çokluğu sebebiyle bir nahiv kitabını andıran Ahfeş’in *Meâni'l-Kur'an*'ında, kelime veya ifadelerin anlamlarının doğrudan verildiği izahlardan daha çok nahiv ve sarf ilmi ile ilişkili bilgilere rastlamaktayız. Nitekim kelime veya ifadelerin anlamlarını ortaya koyarken de çoğu zaman dilbilimsel kaideler etrafında hareket etmektedir. Örneğin müellif “يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ” (Kıyâme 75/10) ayetinde “الْمَفْرُ” kelimesinin “الفرار” (kaçmak) anlamında masdar olduğunu ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır:

²⁴⁶ Ahfeş, 1990, C. II, s. 564.

²⁴⁷ Ahfeş, 1990, C. II, s. 560.

²⁴⁸ Ahfeş, 1990, C. I, s. 9

²⁴⁹ Ahfeş, 1990, C. I, s. 222.

Bu kelimenin masdar anlamında olduğuna delil ise “مَفْعَلًا” kalıbında gelmesidir. Çünkü masdarların tümü bu yapı üzerine gelir. Eğer ism-i mekân kastedilirse “المَفْرَى” (kaçış yeri) kalıbında gelir. Çünkü muzârisi “يَفْعَلُ” olanların ism-i mekânı ayne’l-fili kesre olarak “المَفْعَلُ” kalıbında gelir. Örneğin kişinin dövüldüğü yeri ifade etmek istersen fiili “المَضْرَبُ” kalıbında getirirsin.²⁵⁰

Müellif, kelime izahlarında ve özellikle genel dilbilimsel açıklamalarında şiirden ve Arapların kullanımlarından sıklıkla delil getirmiştir.²⁵¹ Örneğin harf-i cerlerin aynı anlamlarda kullanılabileceğini ifade ettikten sonra “رضي” fiili örneğinde “عَلَى” ve “عَنْ” harf-i cerlerinin birbirinin yerine kullanıldığını ifade etmekte ve bu kullanıma “إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا” (Kuşeyr oğulları benden memnun olduklarında Allah’a yemin olsun ki onların memnuniyeti hoşuma gider) şiirini delil olarak getirmektedir.²⁵² Yine müellif Arapların genel kullanımlarından da örnekler vermektedir: “بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ” (Kıyâme 75/14) ayetinde bizzat insana “بَصِيرَةٌ” (tanık/şahid) denildiğini ifade eden müellif, bu duruma “أَنْتَ حُجَّةٌ عَلَى نَفْسِكَ” (Sen kendi üzerinde bir delilsin) kullanımı örnek olarak vermektedir.²⁵³ “أَبْنَا لَمْرُدُونَ فِي الْحَافِرَةِ إِذَا كُنَّا” (Nâziât 79/10-11) ayetlerinde de iki hemzenin bir araya gelmesine ve bu şekilde okunmasına Arapların “اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطَايَايَ” şeklindeki kullanımını örnek olarak vermektedir.²⁵⁴

Ahfeş’in bu eserinde sesbilim ile ilgili bilgilere de sıklıkla rastlanılmaktadır. Harflerin çıkış yerleri ve sıfatları hakkında bilgiler aktaran müellif, bu bağlamda kıraat farklılıklarına da değinmiştir. Kıraat farklılıklarının anlama etkilerini açıklamış ve genel anlamda bu kıraatlerin sarf ve nahiv ilmi kapsamında değerlendirmesini yapmış ve bu

²⁵⁰ Ahfeş, 1990, C. II, s. 557.

²⁵¹ Bu eser üzerinde doktora tezi hazırlayan Kayagil, müellifin şiir ile yaptığı istişhad sayısını üç yüz on yedi olarak ifade etmektedir. Ayrıca kitabın hacmi göz önüne alındığında bu sayının epey fazla olduğunu da vurgulamaktadır. Bkz. Kayagil, Süleyman Mahmut, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur’ân’ı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı, Konya 2013, s. 225.

²⁵² Ahfeş, 1990, C. I, s. 51.

²⁵³ Ahfeş, 1990, C. II, s. 557.

²⁵⁴ Ahfeş, 1990, C. II, s. 566.

değerlendirmeler kapsamında tercihlerde bulunmuştur.²⁵⁵ Müellifin bu izahlarından biri şu şekildedir:

“فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ” (Tevbe 9/81) ayetinde “خِلاف” kelimesi “مُخَالَفَةٌ” anlamındadır. Bazıları onu “خَلْفٌ” şeklinde okumuştur. Ancak “خِلاف” en doğrusudur. Çünkü ayette bahsi geçenler (خَالِفُوا) muhalefet etmiştir. “قَاتِلُوا \ قَاتِلُوا” örneğinde olduğu gibi “خِلاف” da “خَالِفُوا” fiilinin mastarıdır. Bu nedenle “خِلاف” doğru okuyuştur.²⁵⁶

Ahfeş’in bu eseri, özellikle nahiv kurallarının sistemli bir şekilde oluşum aşamasına girdiği bir dönemde, ayetlerin bu kurallar etrafında yorumlanması ve hatta bu kuralların oluşumunda ayetlerin bizzat delil olarak kullanılması açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde Ahfeş’in kendisinden önce daha çok kelime eksenli devam eden dilbilimsel yorumları nahiv ekseninde farklı boyutlara taşınması da onun bu alandaki önemi arttırmaktadır. Yine müellifin kıraat-anlam ilişkisine ya da doğrudan Kur’an fonoteğine dair önemli tespitleri ile bu alanda gelişmelere ön ayak olması da ayrı bir öneme haizdir.

1.2. Kisâ’î’nin *Meâni’l-Kur’an* Eseri

Birçok bibliyografya kitabında Kisâ’î tarafından kaleme alındığı aktarılan *Meâni’l-Kur’an* isimli eser, şuan elimizde mevcut değildir.²⁵⁷ Ancak Kisâ’î’nin bu eserinin içeriğine ait bilgiler, İsa Şehate İsa tarafından birçok eser taranarak bir araya getirilmiş ve *Meâni’l-Kur’an* ismiyle yayınlanmıştır. Özellikle dönem hakkında genel bilgi elde etmek amacıyla -derleme bir eser olmasına rağmen- bu esere kısaca göz atmayı faydalı görüyoruz.

²⁵⁵ Bu konuda Kayagil’in tesbitleri şu şekildedir:

“Meâni’l-Kur’an incelendiğinde, kıraat mevzusu, nahiv kaidelerinden sonra Ahfeş’in önem verdiği ikinci konu olduğu müşahede edilmektedir. 450 civarında ayetin, 500 küsur kıraat farkını tek tek zikretmiştir. Kıraatle ilgili ayetleri açıklarken kıraatlerin rivâyet senedi yönüyle ilgilenmemiştir. O, kıraatleri genelde nahiv ve sarf açısından ele almış, bazen de bu maksatla şâhid göstermiştir. Aynı şekilde kıraatleri, kıraat ilmi açısından değerlendirmedeği görülmektedir. Kıraatlerde genel olarak nahvi ve Arapların kullanımını esas almış, bazen de Mushaf’a uygunluk aramıştır. Bazen dil kurallarını oluşturmada delil sayacak kadar kıraati önemsemiş, bazen de mütevâtir olmasına rağmen nahiv açısından doğru bulmadığı kıraatler olmuştur.”(bkz. Kayagil, 2013, s. 260-261.)

²⁵⁶ Ahfeş, 1990, C.I, s. 362.

²⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, 2002, C. XIV, s. 392; İbnü’n-Nedîm, 1997, s.90; el-Hamevî, 1993, C. III, s. 1375; İbn Hallikân, Ebû Abbas, *Vefeyât* (tahk. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, C. II, s. 380-381; İbnü’l-Kiftî, 1424, C. II, s.256-257; Suyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, 1979, C. II, s. 164; Koçak, 1988, s. 526.

Bir önceki müellif Ahfeş'te de sıklıkla karşılaşılan ayrıntılı dilbilimsel analizler Kisâî'de de görülmektedir. Örneğin “كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا” (Meryem 19/82) ayetinde “كَلَّا” kelimesini “لَا” edatı ile kıyaslayarak şu şekilde açıklamaktadır: “لَا” sadece olumsuz kılar; ‘كَلَّا’ ise bir şeyi olumsuz kılarken diğer bir şeyi olumlu kılar. ‘أكلت تمرا’ (Hurma yedim) denildiği zaman ‘كلا إني أكلت عسلا لا تمرا’ (Ben bal yemedim, hurma yedim) dersin. Yani bu kelimenin ilkini nefy etme, sonrakini de tahakkuk ettirme işlevi vardır.”²⁵⁸

Kisâî özellikle o dönem yaygın olan, kelimelerin anlamını verirken Arap şiirini ve Arapların genel kullanımlarını istişhâd için kullanma yöntemini nahiv kurallarını açıklarken de kullanmıştır. Örneğin “وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ” (Â-li imrân 3/121) ayetinde “لِلْمُؤْمِنِينَ” kelimesinin “ل” harf-i cerri ile “للمؤمنين” şeklindeki okuyuşunu aktardıktan sonra Arapların bazısının “نقدت لها مائة” dediklerinin ve bununla da “نقدتها مائة” ifadesindeki anlamı kastettiklerini belirtmektedir. Müellif ayrıca hem harf-i cer ile hem de harf-i cersiz okuyuşun mümkün olduğunu göstermesi bakımından “لوزري” kelimesinden *lam* harfinin atılarak mensub kılındığı “أستغفر الله من جدى ومن لعبي” “وزري وكل امرئ لا بد منتر” şiiri de örnek olarak vermektedir.²⁵⁹

Kendisi de bir kıraat âlimi olan Kisâî'nin bu eserinde kıraat farklılıkları ve bu bağlamda ortaya çıkan dilbilimsel izahlar da önemli bir yer kaplamaktadır.²⁶⁰

1.3. Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an* (Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an ve Meânîhi) Eseri

Arap dilbilim tarihinde ismine sıklıkla rastladığımız Ferrâ, Kisâî'den sonra nahiv ilmini sistemli bir şekilde ayetleri yorumlamada kullanan diğer bir önemli isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an* eseri, dilbilimsel tefsir literatüründe önemli bir yere sahiptir. Özellikle kendisinden sonra bu alanda yazılan eserlerde onun etkisi açık bir şekilde gözlenmektedir.

Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*'da sûrelerin dizilişinde Mushaf sıralamasını takip etmiştir. Ancak ayetlerin terkiibinde bu sıralamanın dışına çıktığı olmuştur. Ferrâ bu

²⁵⁸ el-Kisâî, Ebü'l-Hasan, *Meâni'l-Kur'an*, (haz., İsa Şehhate İsa, Daru Kuba, Kahire 1998, s. 192.

²⁵⁹ Kisâî, 1998, s. 106. Ayrıca bkz. s. 122.

²⁶⁰ Bu tür örnekler için bkz. Kisâî, 1998, s. 99, 102, 101, 105, 111, 169, 193, 195.

eserinde farklı âlimlerin görüşlerini aktarmış bazen bunları eleştirmiş bazen de kendi görüşüne delil olarak kullanmıştır. Bu âlimlerden özellikle öne çıkan isim, birçok kere ismini zikrederek görüşlerini aktardığı aynı zamanda hocası olan Kisâî'dir.

Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'an* eserinde “قلت/ أنت قائل”، “فإن قال قائل/ قُلْنَا”، “فإن قال قائل/ قلت” şeklinde soru-cevap yöntemini kullanmıştır.²⁶¹ Yine müellif genellikle her ayetin tefsirini yapmak yerine sadece ihtiyaç gördüğü yerlerde açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalar da çoğu zaman bir nahiv/sarf kitabı izlenimi verecek şekilde geniş dilbilimsel açıklamaları içermektedir. Örneğin müellifin Kehf sûresi 18. ayette geçen “الْوَصِيدَ” kelimesi hakkındaki açıklaması şu şekildedir:

“الْوَصِيدَ” kelimesi *avlu* anlamındadır. Bu kelime “الأصيد” ile aynı anlamdadır. “الإكاف” ile “الوكاف” kelimeleri; yine “أرخت الكتاب” ile “ورخته” ve “وگت الأمر” ile “أكذته” ifadeleri; çocuk anlamına gelen “يثنأ” ile “أثنا” ve “وثنا” kelimeleri de *-elif* harfi *vav* harfine dönüşmüş olsa da aynı anlamdadır. Arapların “وامرت”, “واتيت”, “واسيت”, “واخيت” şeklindeki sözlerine gelince onlar “المواخاة”, “المواساة”, “المواتاة”, “الموامرة” kelimeleri üzerine bina edilir ancak bunların asılları hemzelidir. “هو سول منك” ifadesi de bu duruma örnektir. Nitekim “سول” kelimesinin de aslı hemzedir ancak *elif* harfi *vav* harfine dönüşmüştür.²⁶²

Müellif yine başka bir örnekte kelime sonunda gelen *ye* harfinin silinmesi ile ilgili olarak “فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ” (Â-li imrân 3/20) ayetinden yola çıkarak izahlar yapmaktadır. Kelimenin sonunda gelen *ye* harfinin “دَعَانِ”, “أهَانِ”, “اتَّبَعَنِ” örneklerinde olduğu gibi ona delâlet eden hareketin varlığı sebebiyle silindiğini ifade etmektedir. Daha sonra *ye* harfinin kelime sonunda yazılması veya yazılmaması konusu üzerinde ayrıntılı bilgiler vermekte ve nida edatından sonra gelen *mütakellim* yesinin durumunu izah etmektedir. Müellif daha sonra da “المُهْتَدِي” kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarını örnek vererek kelimenin aslından olan *ye* harfinin silinip silinmeyeceği konusunda ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır.²⁶³

Meâni 'l-Kur'an'da bu şekilde örneklerle zenginleştirilmiş ayrıntılı ve uzun dilbilimsel izahlara sıklıkla rastlanılmaktadır. Ferrâ, özellikle bu açıklamalarını

²⁶¹ Ferrâ, Yahyâ b. Ziyad, *Müşkilü 'l-râbi'l-Kur'an ve Meânihi*, (tahk. Muhammed b. İdris eş-Şa'bani), Darü's-Sahabe li't-Tüuras, 2006, s. 398, 578, 594.

²⁶² Ferrâ, 2006, s. 396.

²⁶³ Ferrâ, 2006, s. 111-112. Ayrıca bkz. Ferrâ, 2006, s. 107, 109.

delillendirmek için ayetlerden, şiirden ve Arapların kullanımlarından örnekler sunar. Örneğin müellif “بِمَا أُوحِيَ إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ” (Yusuf 12/3) ayetinde “هَذَا” zamirinin ve “الْقُرْآنَ” kelimesinin “مَا” üzerine atfedilerek mecrur kılınmasının doğru olduğunu ifade ettikten sonra bu duruma “وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ” (Nahl 16/116) ayetinde “الْكَذِبَ” kelimesinin “مَا” üzerine atfi sebebiyle mecrur okunmasını örnek olarak verir.²⁶⁴ Yine bir diğer açıklamasında müellif “وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ” (İsrâ 17/36) ayetinde “وَلَا تَقْفُ” ifadesini “قفوت” kelimesinden kılarak, *fe* harfine *vav* harfinden dolayı ötre verildiğini ifade etmektedir. Ancak bazılarının “وَلَا تَقْفُ” şeklindeki kıraatlerine değinen müellif, bu şekilde bir kullanımın Araplar arasında yaygın olduğunu belirtmekte ve “onlar birini takip ettiklerinde ‘قفوته’ anlamında ‘قفت أثره’ derler” şeklindeki kullanımı örnek vermekte ve “يعتام ويعتمى”, “عاث وعثى”, “قاع و قعا”, gibi örnekleri de açıklamasına eklemektedir. Ayrıca “عائق” anlamında “عاقى” kelimesinin kullanıldığı “لعاقك من بعيد لو أنى رأيتك من بعيد” şiiri de son olarak bu şekildeki durumlar için istiḥâd olarak vermektedir.²⁶⁵

Müellif nahiv/sarf bağlamında açıklamalarının yanı sıra bu açıklamalar kadar sık olmasada kelime ve ifadelerin anlamları üzerinde de durur. Örneğin müellif “وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ” (Kehf 18/8) ayetinde “جُرُزًا” kelimesini “bitkinin olmadığı yer” olarak ifade ettikten sonra toprak arazi kurduğu zaman söylenen “جرزت الأرض” (Arazi kurudu) cümlesini ve “جرزها الجراد أو الشاء أو الإبل فأكلن ما عليها” (Çekirge, koyun ve develer toprağın üzerindekiğini yiyerek onu kuruttu) şeklindeki kullanımları da örnek olarak vermektedir. Yine aynı sûrenin 9. ayetinde geçen “الْكُهْفِ” kelimesini “sığınılan dağ”, “الرفيم” kelimesini de “kendi dinlerini ve neseplerini içine yazdıkları kurşundan levha” olarak açıklamıştır.²⁶⁶ Müellif, kelimelerin anlamlarını verirken Kur’an’ın bütünlüğüne dikkat etmekte ve kelimenin geçtiği farklı yerlere vurgu yapmaktadır. Örneğin “قَالُوا إِنَّا” (Yasin 36/18) ayetinde geçen “لَنُرْجِمَنَّكُمْ” kelimesinin “لنقتلنكم” ile aynı anlamda olduğunu ifade ettikten sonra Kur’an’ın genelinde “الرجم” kelimesinin “قتل” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.²⁶⁷

²⁶⁴ Ferrâ, 2006, s. 319-320. Ayrıca bkz. Ferrâ, 2006, s. 302, 301, 303, 587.

²⁶⁵ Ferrâ, 2006, s. 375. Ayrıca bkz. Ferrâ, 2006, s. 302, 303, 313, 315, 317, 588, 589.

²⁶⁶ Ferrâ, 2006, s. 375. Ayrıca bkz. Ferrâ, 2006, s. 301, 394.

²⁶⁷ Ferrâ, 2006, s. 589.

Bir önceki müellifler gibi Ferrâ da kıraat farklılıkları üzerinde yoğun bir şekilde durmuştur. Kıraat ile alakalı yorumlarında kıraat sahiplerinin ismini zikretme hususunda kesin bir yöntem izlemeyen müellif, kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkileri üzerinde durmakta ve kıraatleri dilbilimsel kurullarla ilişkilendirmekte ve ona göre tercihte bulunmaktadır. Örneğin “وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا” (Kehf 18/16) ayetinde “مِرْفَقٌ” kelimesini A‘meş ve Hasan’ın *mim* harfinin harekesini kesre olarak; Medineliler ve Asım’ın da fetha olarak okuduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *mim* harfini fetha okuyan ve *fe* harfini kesre (المِرْفِقِ) okuyanların, insanın dirseği (والْمِرْفَقُ مِنَ الْإِنْسَانِ) ile bir işin direği (المِرْفِقُ مِنَ الْأَمْرِ) anlamına gelen bu iki kelimeyi bir birinden ayırmayı istediklerini eklemektedir.²⁶⁸ Yine müellif “يس” (Yasin 36/1) ayetinde *nun* harfi üzerine vakıf şeklindeki kıraati verdikten sonra farklı kıraatleri ve onların dilbilimsel gerekçelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Arapların bazısından *nun* harfinin fetha ile “يَاسِينَ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ” şeklindeki okuyuşu da işittim. Onlar, sondan bir önceki harfi sakın olan “لَيْتَ”, “لَعَلَّ”, gibi edatların son harfinin fetha okunması gibi “يس” ifadesinde de *nun* harfini fetha yaparak okumaktadır. Aynı şekilde bazısı da “خَيْرٌ” kelimesinde olduğu gibi *nun* harfinin harekesini kesre olarak okumuştur.²⁶⁹

Ferrâ, nadir de olsa dilbilimsel izahlarının dışında açıklamalara tefsirinde yer vermektedir. Bu açıklamalar arasında ayetlerin sebep-i nüzulü de yer almaktadır. Nitekim müellif “وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ” (Yasin 36/9) ayetinin tefsirinde, ilgili ayetin Mahzumoğullarından Allah Resûlü’nü öldürmek isteyenler hakkında nazil olduğunu ifade etmekte ve onların Allah Resûlü’nü Kur’an okurken duyduklarını ancak görmediklerini açıklamalarına eklemektedir.²⁷⁰

Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan Ferrâ, bu ekolün sistemleşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Ancak müellif bu konuda katı bir tavır sergilememiş, yeri geldiğinde Kûfe ekolünde önemli bir yere sahip olan hocası Kisâî’yi eleştirmiştir. Bu bağlamda Basra ekolü için nahivde bir metod olan kıyası kullanmıştır. Neticede Ferrâ, özgün bir dilbilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim istişhâdda hadisi kullanması

²⁶⁸ Ferrâ, 2006, s. 396.

²⁶⁹ Ferrâ, 2006, s. 587.

²⁷⁰ Ferrâ, 2006, s. 588. Ayrıca bkz. Ferrâ, 2006, s. 121, 300, 313, 317. Sebeb-i nüzul dışındaki özellikle kalamî ve fikhî açıklamalar için bkz. Ferrâ, 2006, s. 107, 121-122, 578.

bazı nahiv terimlerini tanımlaması gibi birçok özellik onun bu alandaki özgünlüğünü göstermektedir.²⁷¹

1.4. Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu* Eseri

Hicrî dördüncü asırda Arap dilbiliminde olduğu gibi dilbilimsel tefsir çalışmalarında da öne çıkan isimlerden biri Ebû İshâk ez-Zeccâc'tır (ö.311/923). Zeccâc'ın dilbilimsel tefsir alanında kaleme aldığı *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu* eseri hem rivayet hem de dirayet metodunun ustalıklı kullanıldığı önemli tefsir kaynakları içerisinde yer almaktadır. Müellif bu eserinde her ayetin tefsirini yapmamaktadır. Ancak önceki müellifler ile kıyaslandığında daha fazla sayıda ayetin tefsiri üzerinde durduğu görülmektedir.

Meâni'l-Kur'an eserinde sûre ve ayetlerin tertibinde Mushaf sırasını takip eden Zeccâc, ayetlerin tefsirini yaparken anlam üzerine yoğunlaşmış ve bu amaçla yeri geldiğinde nahiv ve sarf ilminin verilerini, yeri geldiğinde de rivayetleri kullanmıştır. Her ayette nahiv konularına değinmediği gibi ayetlerde geçen her kelimeyi de açıklamamış sadece anlam için kilit rol oynayan veya anlamı kapalı olan lafızları açıklamıştır. Kur'an lafızlarını çok yönlü bir şekilde inceleyen Zeccâc, “في اللغة” diyerek kelimenin asıl/sözlük anlamını verdikten sonra bu lafızların iştikâklarına, farklı anlamlarına ve bunlar arasındaki ilişkilere değinmekte ve kelimenin Kur'an'daki kullanımını bu bağlamda açıklamaktadır. Örneğin “نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ” (Â-li imrân 3/3) ayetinin tefsirinde “الْكِتَابَ” kelimesini şu şekilde açıklamaktadır:

“الْكِتَابَ” yazılan şeye denir. Kur'an'a da yazıldığı için “Kitap” ismi verildi. (“الْكِتَابَ” kelimesinin türetildiği) “كتب” kelimesinin dildeki/sözlükteki (في اللغة) anlamı “bir şeyin bir kısmını diğer bir kısmıyla birleştirmek”tir. (Bu kelime ile aynı kökte olan) “الْكُتْبَةُ” ise “boncuk” anlamına gelir ve çoğulu “كتب” dur. “الْكُتَيْبَةُ” ise “büyük ordunun bir parçası/birlik” anlamına gelir. Bu lafızlar - bir bütünün parçaları olup- bir kısmının diğer bir kısım ile birleşmesi mümkün olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir.²⁷²

²⁷¹ Ensarî, Ahmed Mekkî, *Ebû Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahv ve'l-Lüga*, Kahire 1964, s. 393-395.

²⁷² Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, (tahk. Ahmet Fethi Abdurrahman), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007, C. I, s. 293. Ayrıca diğer örnekler için bkz. Zeccâc, 2007, C. II, s. 57, 61-62, 94-95, 170, 199.

Zeccâc, kelime anlamlarını verirken salt anlamı vererek ya da kelimenin aslını/iştikâklarını ifade ederek bu bağlamda açıklamalar yapmakla yetinmemektedir. “الْكُتَيْبَةُ/الْكُتَيْبَةُ/الْكَتَابُ” örneğinde görüldüğü gibi kelimelerin anlam çerçevesini daha geniş tutarak bunlar arasındaki ilişkileri farklı boyutlarda incelemektedir. Örneğin “ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ” (Nisâ 4/43) ayetinde “صَعِيدًا” kelimesini *yeryüzü* olarak ifade eden müellif, ister toprak olsun ister olmasın bu kelimenin yeryüzünün tamamını içerisine aldığı ve yine bu kelimenin salt toprak anlamını ihtiva etmediğini aksine üzerinde hiç toprak olmayan kaya parçasının veya bir taşın da bu kelimenin kapsamı içerisinde değerlendirilebileceğini beyan etmektedir. “فَتَصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا” (Kehf 18/41) ayetinde de bu kelimenin “زَلَقًا” (kaygan) sıfatı ile nitelendirilmesini de buna delil olarak sunmaktadır. Yine bu kelimenin “صَعِيدًا” olarak ifade edilmesini, *yükselmek*, *yukarı çıkmak* anlamında olan “صعد” kelimesinden türemesine bağlayan müellif, “Çünkü ‘صَعِيدًا’ arzın içerisinden yukarıya doğru çıkılan yerin son noktasıdır.” diyerek, kelimenin kökü ve kazandığı anlam arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışmaktadır.²⁷³ Zeccâc’ın uyguladığı bu yöntem modern dilbilimde özellikle semantik ilmi çalışmalarıyla paralellik arz etmektedir.

Müellif ayetlerde geçen kelimelerin ayrı ayrı anlamını verdiği gibi bazen de ayetlerin genel anlamlarını vermektedir. Özellikle bu şekilde bir açıklama yaparken ya da kendi görüşünü ifade ederken veya farklı görüşler arasından her hangi bir tercihte bulunurken “والله أعلم” ifadesini kullanmaktadır. Örneğin “فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا إِلَّا أَنْ ” (A’râf 7/5) ayetini “Onlar kendi inanç ve dinleri konusunda benimsediklerinden ve iddia ettiklerinden hiçbir şey elde edemediler ancak onlar sadece kendilerinin zalimlerden olduğunu itiraf ettiler.” şeklinde izah etmiş ve bu açıklamasının başına “والله أعلم” ifadesini eklemiştir.²⁷⁴

Zeccâc, başta Ebû Ubeyde olmak üzere Ferrâ, Ahfeş gibi dilbilimsel tefsirde öne çıkan âlimlerin yanı sıra Halil b. Ahmed, Sibeveyhî ve Yunus b. Habib gibi birçok dil âliminden nakilde bulunmuştur. Bu nakillerde bazen âlimlerin isimlerini açıkça zikretmiş bazen “النحويون”, “البصريون”, “الكوفيون”, “أهل اللغة” şeklinde genel ifadeler

²⁷³ Zeccâc, 2007, C. II, s. 33.

²⁷⁴ Zeccâc, 2007, C. II, s. 199. Ayrıca bkz. Zeccâc, 2007, C.II, 80, 233, 312, 318, 341.

kullanmış bazen de hiç isim vermemiştir. Müellif, bu alıntılarında kabul etmediği görüşleri eleştirmekten de uzak durmamıştır. Örneğin “الم” (Â-li imrân 3/1) ayetinde iki sakinin yan yana gelmesinden dolayı *mim* harfinin harekesinin “الم الله” şeklinde esre okunmasını caiz gören Ahfeş’in hata yaptığını söylemiş ve *mim* harfinden önceki harfin *ye* olmasının esreli okuyuşa engel teşkil ettiğini zira *ye* harfi ile esrenin aynı anda dile ağır geldiğini ifade etmiştir.²⁷⁵ Yine “فَدَّ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ” (Â-li imrân 3/13) ayetinde “مِثْلِهِمْ” kelimesine *üç katı* olarak anlam veren Ferrâ’nın açık bir hata yaptığını ifade ederek bu kelimenin *iki katı* anlamını içerdiğini açıklamıştır.²⁷⁶

Zeccâc önemli âlimlerden yaptığı rivayetlerin yanı sıra birçok yerde -özellikle tartışmalı konularda- kendisine ait görüşleri beyan etmekte ve çoğunlukla bu açıklamalarına “ولا أعلم احداً فسّر ذلك غيري” (Benim dışımda bu şekilde tefsir edeni bilmiyorum), “لا نعلم أحداً فسره قبّلنا” (Bizden önce bunu bu şekilde tefsir eden bilmiyoruz) gibi ifadeleri eklemektedir.²⁷⁷

Zeccâc’ın bu eseri -Ahfeş ve Ferra’da olduğu gibi- bir nahiv/sarf kitabını andıracak şekilde bir kaide veya kuralın ana hatlarını belirlemek veya izah etmek amacıyla yapılan geniş dilbilimsel açıklamaları içerisinde çok fazla barındırmamaktadır. Bununla birlikte bu eserde, doğrudan ayet ile ilişkili olacak şekilde veya ayet ile ilgili müşkil bir durumu ortadan kaldırmak amacıyla özellikle önceki nahiv âlimlerinin veya müfessirlerin görüşlerini aktardığı ve bunları analiz ettiği ayrıntılı izahlarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin “وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ” (A‘râf 7/10) ayetinde “مَعَايِشَ” kelimesinin Nâfi kıraatine uygun olarak hemze ile “معائش” şeklinde okunması ile ilgili olarak sözü epey uzatmaktadır. Özellikle Ahfeş ve diğer birçok dil âliminin *ye* harfinin zâid değil de kelimenin aslından olması sebebiyle “معائش” şeklindeki okuyuşu kabul etmediğini ve hatalı gördüğünü aktarmaktadır. Nitekim onlar “صحائف\صحيفة” kelimesinde olduğu gibi sadece zâid olan *ye* ve *vav* harflerinin hemzeye dönüşebileceğini iddia etmektedirler. Ayrıca bu iddianın sahibi dilbilimciler “واني لقوام

²⁷⁵ Zeccâc, 2007, C. I, s. 293.

²⁷⁶ Zeccâc, 2007, C. I, s. 296-297.

²⁷⁷ Zeccâc, 2007, C.II, s. 200. Ayrıca bkz. Zeccâc, 2007, C. I, s. 39, 122.

جرير ولا مولى جرير يقومها ”مقاوم لم يكن“ şiirinde de geçtiği üzere “مَقَامًا” kelimesinin çoğulunu hemzesiz bir şekilde gelen “مَقَاوِمَ” kelimesi olduğunu kabul etmekte ve bu minvalde birçok örnek aktarmaktadırlar. Ancak Zeccâc “وسادة” kelimesinin “إِسَادَة” şeklinde ifade edilmesi gibi farklı örneklerden deliller getirerek ve çıkarımlarda bulunarak bu şekilde bir değişimim mümkün olduğunu dile getirmekte ve “معاش” okuyuşunun geçerliliğini ispatlamaya çalışmaktadır.²⁷⁸ Müellifin nahiv/sarf konusundaki bu tutumu -yukarıda açıklandığı üzere- kelimelerin anlamını verirken değişmekte ve kelimelerin anlamını verirken farklı bağlantılarla anlamı ilişkilendirerek ayrıntıya girebilmektedir.

Zeccâc, dilbilimsel tefsir geleneğine uygun olarak Arap şiirinden ve kelimelerden istişhâd getirme yöntemini kullanmıştır. O bu yöntemi genellikle şu üç durum için kullanmıştır: 1. Basra ekolünün görüşlerini tercih ettiği zaman, bu görüşü delillendirmek için, 2. Kelime ve ifadelerin anlamlarını açıkladığı zaman, ilgili anlamın geçerliliğini delillendirmek için, 3. Basra veya diğer ekollere ait görüşlerin tersi olan kendi görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek için.²⁷⁹ Ancak bununla birlikte Zeccâc şiir ile diğer dilbilimsel tefsir sahibi müfessirlerin aksine daha az istişhâta bulunur ve bunu yaparken de temkinli davranır: Örneğin “لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ” (Enfal 8/42) ayetinde “حَيَّ” kelimesinin şeddeli idğamlı olarak tek bir ye harfi veya “حَيِّي”da olduğu gibi iki ya harfi ile okunması/yazılması konusunda bazılarının istişhâd için kullandığı şiiri aktardıktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır:

Bir şiiri istişhâd ederken şairin kim olduğunu, hangi kabileden olduğunu, şiirinin istişhâd için kullanılıp kullanılmayacağını bilmemiz gerekir. Söyleyeninin belli olmadığı bir şiiri veya -söyleyeni bilinse dahi- sözüne itibar edilmeyen bir şairin şaz olan şiirini Allah'ın kelimasına hamletmek caiz değildir.²⁸⁰

Müellif kıraat farklılıklarına da sıklıkla değinmektedir ancak çoğu zaman kıraat sahibinin ismini vermemektedir. Kıraatleri değerlendirirken Mushaf, icmâ, rivayet ve dilbilim kriterlerini kullanmaktadır. Örneğin müellif “اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ” (Â-li imrân

²⁷⁸ Zeccâc, 2007, C. II, s. 200-201.

²⁷⁹ Zeccâc, 2007, C. I, s. 30. (Muhakkikin girişi). Örnekler için bkz. Zeccâc, 2007, C. III, s. 109, 117, 121, 125, 138.

²⁸⁰ Zeccâc, 2007, C.II, s. 261.

3/2) ayetinde “الْفَيْؤْمُ” kelimesinin Arapçada çok belliğ ve güzel bir okuyuş olan “الْفَيْؤْمُ” şeklinde değil Mushaf’taki okuyuşa uygun olarak “الْفَيْؤْمُ” şeklinde *vav* harfi ile okunması gerektiğini belirtir. Çünkü “الْفَيْؤْمُ” okuyuşu Mushaf’taki okuyuşa terstir ve bu kıraat caiz değildir. Zira Zeccâc’a göre Mushaf üzerine icmâ edilmiştir ve sıhhati bilinmeyen bir rivayet ile de ona karşı durulamaz.²⁸¹

Zeccâc diğer dilbilimsel tefsirlerden farklı olarak dilbilimsel izahların yanı sıra sebep-i nüzûl gibi ayetin anlamını ortaya koyacak farklı rivayetleri de sıklıkla tefsirinde kullanmaktadır: Örneğin müellif “قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ” (Bakara 2/97) ayetinin, Yahudilerin Allah Resûlü’ne “Cebrâil bizim düşmanımızdır, eğer Mikâil sana vahiy getirirse sana ve senin risaletini kabul ederiz” şeklinde bir teklifte bulunmaları üzerine nâzil olduğunu aktarmaktadır.²⁸² Yine müellif “الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ” (Mü’minûn 23/2) ayetinin tefsirinde farklı rivayetleri açıklamalarına eklemektedir:

Ayette geçen “خَاشِعُونَ” kelimesi boyun eğme ve tevazu anlamındadır. Bu sözün delili ise “وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا” (Taha 20/108) ayetidir. Hasan ve Katâde ise bu kelimeyi “خائفون” (korkan) anlamını vermiştir. Rivayet edildiği üzere Allah Resûlü namaza durduğu zaman bakışlarını semaya doğru çevirirdi. Bu ayet nazil olduktan sonra bakışlarını artık secde yerine çevirmeye başladı.²⁸³

Zeccâc’ın bu şekilde tefsirinde rivayetleri sıklıkla kullanması, dilbilimsel tefsir alanında hem dirayet hem de rivayet metodunu başarıyla kullanan ilk müelliflerden olma özelliğini kendisine kazandırmıştır. Nitekim kendisinden önce kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmalarının her biri dilbilimin farklı alanları ön plana çıkarılarak Kur’an’ı tefsir etmeyi amaçlamış ve rivayetleri de bu yönde kullanmışlardır.

Dilbilimle alakalı ciddi tartışmaların, önemli tahlillerin yapıldığı bir dönemde ve özellikle bu alanda meyvelerin toplandığı bir yüzyılda yaşayan Zeccâc, dilbilimsel tefsir bağlamında bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Nitekim Zeccâc kendisinden önce dilbilimsel tefsir alanında yapılan yorumları çok iyi bir şekilde özümsemiştir. Kendi

²⁸¹ Zeccâc, 2007, C. I, s. 293. Ayrıca bkz. Zeccâc, 2007, C.I, s. 47; C. III, s. 147, 157, 175, 294.

²⁸² Zeccâc, 2007, C. I, s. 180.

²⁸³ Zeccâc, 2007, C. III, s. 232-233. Ayrıca bkz. Zeccâc, 2007, C. II, s. 59; C. III, s. 183, 249, 264.

dönemine kadar Arap dilbilimi alanında yapılan tartışmalara, çıkarılan sonuçlara vâkıf olan müellif, hem dilbilimsel tefsir hem de doğrudan tefsir ile ilgili bilgileri ve yorumları, bu veriler dâhilinde tekrar analiz ederek kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Zeccâc'ın dilbilimsel tefsire dair ilk yorumları eserinde aktarması, tıpkı Taberî'nin rivayet tefsirine dair verileri eserinde bir araya getirmesi çabasına benzemektedir. Bununla birlikte Zeccâc, kendi dönemi için modern sayılabilecek dilbilimsel verilere de haiz ve aynı zamanda onları tekrar revize ederek tefsirde kullanacak kadar da başarılı bir entelektüel zekâyâ sahiptir.

1.5. İbn Keysân'ın *Meâni'l-Kur'an* Eseri

Zeccâc ile aynı dönemde yaşamış, önemli Arap dilbilimcilerinden bir diğeri de İbn Keysân'dır (ö. 320/932 [?]). Kaynaklarda *Meâni'l-Kur'an* müellifi olarak ismi sıklıkla geçen İbn Keysân'ın eseri günümüze ulaşmamıştır.²⁸⁴ Ancak kendisinden sonra kaleme alınan birçok dilbilimsel tefsir kaynağında ismi sıklıkla geçmektedir. Tıpkı Kisâî'de olduğu gibi İbn Keysân'nın da dilbilimsel tefsire dair görüşleri Muhammed Sabri el-Cübbe tarafından derlenerek basılmıştır. Ancak bu çalışma -derleme bir eser olması nedeniyle- müellifin yöntem ve tekniği hakkında kesin bilgiler sunmasa da genel bir bilgi sahibi olmamıza katkı sağlamaktadır.

İbn Keysân da tıpkı Zeccâc gibi hem Kûfe hem de Basra ekolünün görüşlerine vâkıf, bu anlamda iki ekol arasında orta yolu bulmaya çalışan bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Keysân bu iki ekolün görüşlerinden kendince doğru olanları almış ancak bunları sadece nakletmemiş bunlara kendi görüşlerini de ekleyerek Bağdat ekolünün temellerini atmıştır.²⁸⁵

²⁸⁴ Hamevî, 1993, C. V, s. 2308; İbnü'l-Kıftî, 1424, C. III, 58.

²⁸⁵ Cübbe, Mahmud Muhammed Sabri, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu / Ebü'l-Hasen İbn Keysân*, Mektebetü'l-İmâmî'l-Buhâri, Kahire 2013, s. 277.

Sabri el-Cübbe, İbn Keysân'ın eserindeki bu eklettik yöntemini şu şekilde ifade etmektedir: "İbn Keysân, habere *benin* eklenmesi, sarih masdarın hal olarak gelmesi, "کم" in herhangi bir edattan türetilmediğini kabul etmesi, "استغفالا" vezninin "افعالا" anlamında kullanılması gibi konularda Basralı âlimlerin görüşlerini; "لعل" nin ta'lil için gelmesi, gaib zamirleri "هو" ve "هي" de sadece *he* harfinin zamir olması, *banın* teb'iz için gelmesi gibi konularda ise Kûfelilere tabi olmuştur. Ayrıca istifhâmın cevabının nasb olması, ism-i işaretin ihtisas üzere nasb olması gibi konularda da bu iki ekolden bağımsız görüşler beyan etmiştir. Bkz. el-Cübbe, 2013, s. 278-304.

İbn Keysân'ın matbu bir eseri olmamasına rağmen isminin burada zikredilmesi bu âlimin özellikle dilbilimsel tefsir bağlamındaki açıklamalarında Kûfe ve Basra ekollerinin her ikisinin de görüşlerini kullanarak ayetleri yorumlaması ve ayrıca bunların dışında kendisine ait görüşleri de ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu tutum hem önceki müelliflerin dilbilimsel tefsire ait görüşlerinin sonraki dönemlere aktarılmasını hem de farklı bakış açılarının elde edilmesini sağlamıştır. Yine bu durum hicrî dördüncü yüzyıl dilbilimsel tefsir çalışmalarının kendi içerisinde özgün bir hale gelmesine katkı sağlamıştır.

1.6. Nehhâs'ın *İ'râbü'l-Kur'an* Eseri

İbn Keysân ve Zeccâc gibi âlimlerden ders alan Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950), dilbilimsel tefsir alanında *İ'râbü'l-Kur'an* ve *Meâni'l-Kur'an* olmak üzere iki eser kaleme almıştır.²⁸⁶ Nehhâs'ın, *Meâni'l-Kur'an*'ı daha önce yazdığı *İ'râbü'l-Kur'an* eserinde bu kitaba yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır.²⁸⁷

Nehhâs'ın, *Meâni'l-Kur'an* eseri Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'an* veya İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'an* eserleri ile aynı formata sahiptir. Nitekim bu eser de Kur'an'da geçen kelime ve ifadelerin anlamları üzerinde durmaktadır.²⁸⁸ *İ'râbü'l-Kur'an* ise Meâni'l-Kur'an başlığı altında incelediğimiz eserlere daha yakın bir muhtevaya sahiptir.

Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an* eserinde kullandığı yöntemi kitabın girişinde şu şekilde ifade etmektedir:

Bu kitapta Kur'an'ın i'râbını, illet ve i'râb bakımından açıklanması gereken kıraatleri zikrettim. Aynı şekilde nahivciler arasında mananın ortaya çıkarılması için gerekli, bazılarının kabul ettiği bazılarının reddettiği mevcut ihtilafları ve anlamdaki ziyadelikleri, kelimelerin çoğullarını, sözlük anlamlarını ifade ettim. Farklı kullanımları, anlamları ve lehçeleri sahibini zikrederek aktardım. Okuyucu, doyurucu olmayan bir bilgi ile karşılaştığında onun

²⁸⁶ Hamevî, 1993, C. I, s. 469; İbnü'l-Kiftî, 1424, C. I, 137; İbn Hallikân, 1968, C. I, s. 99; Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'an*, (tahk. Seyh Halid el-Ali), Darü'l-Marife, (2.Baskı), Beyrut, 2008, s. 7-8 (muhakkikin girişi); Güney, Fikri, "Ebû Cafer en-Nehhâs, Hayatı Eserleri ve "Me'ani'l-Kur'an"ı, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, C. IV, sayı: 7, s. 158-168.

²⁸⁷ Bu atıflar için bkz. Nehhâs, 2008, s. 115, 309.

²⁸⁸ Bu kitabın tahlili garîbü'l-Kur'an kısmında yapılacaktır.

açıklamasında bir eksiklik olduğu zannına kapılabilir. Ancak biz onu başka bir yerde izah etmişizdir.

Bu kitapta izlediğimiz yöntem ve amacımız, sözü uzatmaksızın kısa ve özlü ifadelerle konuyu açıklamaktır...²⁸⁹

Nehhâs, önsözünde belirttiği gibi ayrıntılı izahlarda bulunmamakta çok fazla ve derin dilbilimsel tartışmalara girmemektedir. Yalın ve sade bir dil ile kelimelerin cümle içerisinde görevlerini zikretmekte bunu yaparken de çoğunlukla diğer âlimlere atıfta bulunmaktadır. Müellif kendisine ait görüşleri ifade edeceği zaman da ya doğrudan “ قال أبو جعفر ” kalıbını ya da “ قال أبو جعفر - الجواب/إن قال قائل ” şeklinde soru-cevap kalıbını kullanmaktadır.²⁹⁰

Nehhâs, bu eserinde her ayeti veya ayette geçen her kelimeyi tek tek açıklama veya her ayeti baştan sona i'râb etme yoluna başvurmamış, ayet içerisinde bir veya birkaç kelimeyi açıklamakla yetinmiştir. Bununla birlikte bu eser bir önceki meâni'l-Kur'an türü eserler ile kıyaslandığı zaman nahiv ile ilgili konuların özellikle sözdizim bağlamında ifade edebileceğimiz açıklamaların daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Müellifin Kur'an lafızlarının anlamını beyan ettiği bağımsız bir kitap telif etmesi,²⁹¹ onun bu kitabında anlamdan ziyade nahiv/i'râb ile ilgili daha spesifik bilgilerin mevcut olmasını sağlamıştır. Nitekim bu eserinde ayetler çoğunlukla nahiv ilmi verileriyle incelenmiştir. Bu hususu, müellifin iki eserinden örnekler vererek şöyle izah edebiliriz: Nehhâs *I'râbü'l Kur'an* eserinde “ وَيَذْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ” (İsrâ 17/11) ayetinin tefsirini yaparken ilk olarak “ يَذْعُ ” kelimesinin üzerinde durmaktadır. Bu kelimenin aslında var olan *vav* harfinin, bu harfin *lam* harfi ile yan yana gelmesi *idrâcî* ortadan kaldıracığı için silindiğini ifade etmektedir. Ayrıca *vav* harfinin silinmesi nedeniyle bu kelime üzerinde durmanın caiz olmadığını ancak *vav* harfi varmış gibi duruş yapılacağını çünkü *vav* harfinin kelimenin aslından olduğunu, bu şekilde bir harfin de ancak *cezmi* halinde veya *idrâcî* durumunda silinebileceğini beyan etmektedir. Arkasından çoğul *vavı* ile birlikte gelen *elifin* hükmü hakkında kendi görüşünü ve diğer müelliflerin görüşlerini aktarır. Bu ayette üzerinde durduğu diğer bir ifade ise “ دُعَاءُهُ ”

²⁸⁹ Nehhâs, 2008, s. 9.

²⁹⁰ Nehhâs, 2008, s. 33, 36, 40, 51, 56, 58, 135, 143, 229, 234, 354, 504.

²⁹¹ Burada kastedilen müellifin *Meâni'l-Kur'an* eseridir.

dur. Bu kelimenin, Ahfeş'e göre masdar (meful-u mutlak) anlamında, Ferrâ'ya göre ise "كدعائه" anlamında olduğunu aktarır. Kendisi ise bu konuda bir ihtilafın olmadığını, kelimenin mensup olması veya farklı sebeplerden dolayı *kef* edatının silinmesinin uygun olmadığını ve ifadenin gerçek anlamının "يدعو الإنسان بالشرّ دعاء مثل دعائه بالخير" şeklinde takdir edildiğini izah etmektedir. Nitekim ona göre sıfat mevsufun yerini, muzâfun ileyh de muzâfın yerini almıştır.²⁹² *Meâni'l-Kur'an* eserinde ise bu ayet hakkında Katâde'den "İnsan kendi aleyhinde dua eder, eğer Allah bu duaya hemen cevap verseydi insan helak olurdu. Aynı şekilde insan, evladı malı mülkü hakkında da bedduada bulunur." rivayetini aktarmaktadır. Yine "وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا" ifadesi hakkında insanın kendi aleyhinde olan bir duanın gerçekleşmesinde aceleci davrandığı ancak Yüce Allah'ın ona cevap vermede aceleci davranmadığının anlatıldığı bir rivayeti aktarmaktadır. En son olarak da Selmân el-Fârisî'den ifadenin anlamıyla ilgili başka bir rivayeti aktararak ayet hakkında açıklamasını bitirmektedir.²⁹³ Yine müellif "وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ" (Sebe' 34/5) ayetinin tefsirini yaparken *İ'râbü'l Kur'an* kitabında sadece "عَذَابٌ" kelimesi üzerinde durarak, Talha ve İsa'nın "أَلِيمٌ" kelimesini "عَذَابٌ" kelimesine sıfat yaparak merfu okuduğunu aktarmakla iktifâ etmiştir.²⁹⁴ *Meâni'l-Kur'an* eserinde ise "وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ" ifadesi hakkında Katâde'nin "Onlar Allah'ı aciz bırakacağını zannettiler ancak onlar bunu asla yapamayacaklardır." dediğini aktarmıştır. Arkasından da "Birine galip geldiği veya birini yarışta geçtiği zaman 'عاجزه وأعجزه' ifadeleri kullanılır." şeklinde kendi görüşünü beyan etmiş ve son olarak da "معجزين" şeklinde okuyanların "müminleri engellediler" anlamını verdiklerini ifade etmiştir.²⁹⁵ Örneklerde de görüldüğü gibi *Meâni'l-Kur'an* eserinde *anlam* ile ilgili açıklamalar, *İ'râbü'l Kur'an* eserinde ise *nahiv/i'râb* ile ilgili açıklamalar öne çıkmaktadır. Ancak bu noktada kesin bir ayırım yaparak bu iki eserin birinde sadece lafızların anlamı üzerinde diğesinde ise sadece i'râb üzerinde durulduğu şeklinde bir tez ileri sürmek de doğru olmaz. Nitekim müellif *İ'râbü'l Kur'an* eserinde özellikle ayetin genel anlamını ortaya çıkarmada önemli bir fonksiyonu olan veya anlamı kapalı olan kelime veya ifadelerin

²⁹² Nehhâs, 2008, s. 516.

²⁹³ Nehhâs, Ebû Cafer, *Meâni'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ali es-Sâbunî), Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ', Mekke 1989, C. IV, s. 127-128.

²⁹⁴ Nehhâs, 2008, s. 784.

²⁹⁵ Nehhâs, 1989, C. V, s. 393.

anlamlarını da açıklamakta hatta bu kelimelerin iştikâklarını, çoğullarını/tekellerini de ifade etmektedir. Örneğin “فَلْعَلَّكَ بِأَخْعِ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا” (Kehf 18/6) ayetinde “آثار” kelimesinin “أثر” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde ayetteki “أَسَفًا” kelimesi hakkında “kişi üzüldüğü ve sinirlendiği zaman bu kelime kullanılır” diyerek kelimenin anlamını vermiştir.²⁹⁶ Yine “فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ” (Kehf 18/11) ayetinde “آذان” kelimesinin müfredinin “أذن” şeklinde müennes bir kelime olduğunu, “عَدَدًا” kelimesinin de anlamının Ferrâ’ya göre “sayılan” (معدودة); Basralılara göre de “sayılı” (ذات عدد) olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁷ Netice olarak müellif ayetin tamamını veya büyük bir kısmını kapsayan veya sözdizim ve nahiv bağlamında ifade edebileceğimiz daha geniş açıklamalarını daha çok *Î'râbü'l-Kur'an* eserinde yapmaktadır. Bununla birlikte ayetin tamamını kapsamayan, müfred lafızlar veya terkipler bağlamında yaptığı izahlara ise daha çok *Meâni'l-Kur'an* eserinde yer vermektedir.

Nehhâs bu eserinde Halil b. Ahmed, Sibeveyhî, Kisâî, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ahfeş, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Zeccâc gibi önemli dil âlimlerinin görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Bu âlimlerin ismini açıkça zikrettiği gibi bazen de “الكوفيون” “البصريون” şeklinde ifadeleri kullanmıştır. Örneğin müellif “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ” (Kehf 18/1) ayeti hakkında Ahfeş, Kisâî, Ferrâ, Ebû Ubeyd’in takdim ve tehir olduğunu iddia ettiğini ve ayetin anlamının da “الحمد لله الذي أنزل” şekilde kabul ettiklerini aktarmıştır.²⁹⁸ Ancak yeri geldiği zaman bu âlimlere ait görüşleri eleştirmiştir: “يَسْتَلُونَكُ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ” (Bakara 2/217) ayetinde “قِتَالٍ” kelimesinin mecrur olarak okunmasını “yakınlık” (على الجوار) ilişkisine bağlayan Ebû Ubeyde’yi eleştirerek şunları ifade etmiştir:

Allah’ın kitabında veya herhangi bir kelimada bir şeyi yakınlık ilişkisi dolayısıyla i’râb vermek caiz olmaz. Yakınlık ilişkisi bir hatadır, şaz olanda ortaya çıkar. “هذا جحر ضبٍ خربٍ” (Bu bir kertenkelenin harabe yuvasıdır) sözü buna bir delildir. Nitekim yakınlık ilişkisi nedeniyle mecrur okunan “خربٍ” kelimesinin, cümle tesniye getirildiğinde “هذان جحرا ضبٍ خربان” şeklinde tesniye (خربان) okunması bu kullanımın hatalı bir okuyuş olduğuna delildir. Bu ancak “ikvâ”

²⁹⁶ Nehhâs, 2008, s. 537.

²⁹⁷ Nehhâs, 2008, s.537-538. Ayrıca bkz. Nehhâs, 2008, s. 206, 214-215, 518, 519, 526, 613.

²⁹⁸ Nehhâs, 2008, s. 536. Ayrıca bkz. Nehhâs, 2008, s. 237, 298, 519, 528, 535, 600, 602, 604, 617.

menziline olur. Çünkü “Yüce Allah’ın kitabı en fasih ve en doğru dile sahip olduğu halde hatalı, şaz bir kullanım onun üzerine hamledilemez.”²⁹⁹

Nehhâs’ın bu şekilde önceki dil âlimlerinden veya müfessirlerden rivayetler aktarması, eserinin karakteristik özelliği olarak öne çıkmaktadır. Nitekim çoğu zaman müellif kendisine ait görüşleri de yine bu rivayetler ekseninde yapmakta ya onları eleştirmekte ya eklemelerde bulunmakta ya da doğrudan tercihini ifade etmektedir.

Nehhâs, meâni’l-Kur’an’ların inceleme sahasında yer alan kıraat şekilleri üzerinde de durmaktadır. Çoğunlukla kıraat sahibinin adını da zikreden müellif, genel olarak kıraatlerin dilbilimsel alt yapıları hakkında bilgiler vermektedir. Bu veriler neticesinde bazen kendi görüşünü ve tercihini beyan etmekte bazen de sadece kıraatleri aktarmakla yetinmektedir. Örneğin “لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدْخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ” (Tevbe 9/57) ayetinde “مُدْخَلًا” kelimesinin beş farklı kıraat şeklinin mevcut olduğunu ifade eden Nehhâs bunları şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi Katade, A‘meş‘den rivayet edilen *dal* ve *ha* harflerinin şeddeli okunuşu ile olan “مُدْخَلًا” kıraatidir. İkincisi Ubey b. Ka‘b’ın “مُدْخَلًا” şeklindeki kıraatidir. Üçüncüsü Hasan, İbn Ebî İshak, İbn Muhaysın’a ait *mim* harfinin fethası ve *dal* harfinin sükûnu ile “مُدْخَلًا” şeklindeki kıraatidir. Dördüncüsü Ebû İshak’ın *mim* harfinin ötresi ve *dal* harfinin sükûnu ile “مُدْخَلًا” şeklindeki kıraatidir. Beşinci olarak “مُدْخَل” kıraati vardır ki bu konuda Ebû Cafer (kendisi) şöyle dedi: “مُدْخَل’ aslı ‘مُدْتَخَل’ dir. *Te* harfi *dal* harfine dönüşmüştür. Çünkü *dal* meçhur, *ra* ise mehmus harflerdendir ve ikisinin de mahreci aynıdır. ‘مُدْخَل’ kelimesinin aslı ise ‘مُدْتَخَل’ dir. Bu kelimenin aslının ‘مُدْتَفَعَل’ vezni üzere ‘مُدْتَخَل’ olduğu da ifade edilmiştir ki bu Ubey b. Ka‘b’ın kıraatidir.”³⁰⁰

Nehhâs, Arap şiirini ve Arapların genel kullanımlarını istişhâd için sıklıkla kullanır. Örneğin “قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ” (Âl-i İmrân 3/137) ayetinde “سُنُنٌ” kelimesinin Arap keliminde *doğru yol* anlamına geldiğini nitekim onlar bir kimsenin sünnet üzere olduğunu beyan ettiklerinde o kişinin hevasına meyletmeksizin dosdoğru yol üzere olduğunu kastettiklerini ifade etmektedir.³⁰¹ Yine müellif “وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ.....” (İsrâ 17/19) ayetinde “العنق” kelimesinin

²⁹⁹ Nehhâs, 2008, s. 92.

³⁰⁰ Nehhâs, 2008, s. 372. Ayrıca bkz. s. 135, 518-519, 521, 600, 610.

³⁰¹ Nehhâs, 2008, s. 154.

müzekker veya müennes olabileceğini ancak müzekker kullanımının daha çok olduğunu ifade ettikten sonra “في سرطم هاد وعنق عرطل” şiirini, kelimenin müzekker olarak kullanıldığına delil olarak aktarmıştır.³⁰²

Nehhâs ayetlerin tefsirinde dilbilimsel verilerin yanı sıra esbâb-ı nüzulü de içeren farklı rivayet ve açıklamaları da kullanmaktadır. Örneğin Kehf sûresinin giriş kısmında bu sûre ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

İbn Abbas'tan rivayet edildiği üzere Kureyşliler, en-Nadr b. el-Hâris ve Ukbe b. Ebi Muayt'ı, Mekke'den Medine'ye Yahudi din âlimlerine Allah Resûlü hakkında sorular sormak için göndermiştir. Bu iki kişi onlara Hz. Peygamber hakkında soru sorunca onlar şöyle demişlerdir: “Ona önceki asırlarda yaşamış gençlerin durumu hakkında sorun ki hakikaten onların durumu çok ilginçtir. Yine ona doğuya ve batıya ulaşan oldukça fazla dolaşmış adam hakkında soru sorunuz. Ve yine ona ruh hakkında sorunuz. Eğer size bunların (ilk) ikisi hakkında bilgi verirse o bir peygamberdir. Eğer ruh hakkında bilgi verirse biliniz ki o peygamber değildir.” Bunun üzerine Kehf sûresi nazil olmuştur.³⁰³

Nehhâs'ın *İ'râbü'l-Kur'an* eseri, birçok yönden Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an* ve *İ'râbuhu* eserine benzemektedir. Nitekim bu iki eser, neredeyse her açıklamada dilbilimsel alanda otorite olarak kabul edilen âlimlerin görüşlerinin aktarılması, bunlar arasında tercihlerde bulunulması, kıraatler konusunda daha temkinli davranılarak kıraatlerin dilbilimsel alt yapıları hakkında açıklamalarda bulunulması gibi birçok açıdan birbirine paralel bir yöntem takip etmiştir. Ancak kelime ve ifadelerin anlamları noktasında Nehhâs ayrı bir kitap telif ettiği için o bu eserinde kelimelerin üzerinde Zeccâc kadar durmamaktadır.

1.7. Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Eğfal* ve *Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kütabi ve Kitabü'l-Hücce fî Kıraâti's-Seb'a Eserleri*

Hicrî dördüncü asır müelliflerinden zikredeceğimiz son isim Ebû Ali el-Fârisî'dir (ö. 377/987). Müellifin Kur'an'ı Kerim'i baştan sona tefsir eden bir eseri olmamasına rağmen kaleme aldığı birkaç çalışmayı özellikle bu asırda dilbilimsel tefsir

³⁰² Nehhâs, 2008, s. 519. Ayrıca bkz. Nehhâs, 2008, s. 152, 371, 517, 521, 601, 607.

³⁰³ Nehhâs, 2008, s. 537. Ayrıca bkz. Nehhâs, 2008, s. 518, 522, 525.

sahasında telif edilen çalışmaların genel özelliklerini barındırması açısından zikretmeyi uygun gördük.

Basra ve Kûfe ekolünün görüşlerini açıklamalarında birlikte ele alan ve bu görüşleri mezc eden Ebû Ali el- Fârisî, nahiv ilminde kıyas metodunu ustalıkla kullanmış bir âlimdir.³⁰⁴ Fârisî'nin en önemli eserleri arasında *Kitabü'l-Hücce fî Kırâati's-Seb'a* gelmektedir. Kitabının önsözünde İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından sınırları belirlenen el-kıraatü's-seb'a (yedî kıraat) dâhilinde kıraatleri ele aldığını belirten müellif, ayrıca bu şekilde kıraatleri delilleri doğrultusunda izah eden kitapların, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ile telif edilmeye başladığını da açıklamalarına eklemektedir.³⁰⁵

Kitabü'l-Hücce eserinde müellif, kıraatlerden her birinin dilbilimsel alt yapısını ayetlerden, şiirden, Arapların genel kullanımlarından deliller getirerek açıklamaktadır. Kıraatleri, sahipleri ile birlikte zikrettikten sonra kıraatlerin değişmesiyle ortaya çıkan sözdizimsel değişimleri ve anlam değişmelerini izah etmekte ve bu izahlarda da özellikle önceki dönem âlimlerin konu ile ilgili yaptığı açıklamaları aktarmakta ve arkasından “قال أبو علي” diyerek bu görüşlerin tahlilini yapmaktadır. Müellif bu izahlarda lafzın anlamını ve ayet içerisindeki fonksiyonunu ortaya çıkaracak, tüm ayeti kapsayan tahlillerde ve açıklamalarda bulunmaktadır. Konuyu müellifin “وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا” “مُنْتَرِفِيهَا فَفَسَّسُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا” (İsrâ 17/16) ayetinde “أمر” kelimesi hakkında yaptığı açıklamalar ile örneklendirebiliriz. Nitekim müellif bu kelime ile ilgili olarak üç farklı kıraat aktarmaktadır. Bunlardan birincisi *mim* harfinin tahfifi ile “أمر” şeklinde, ikincisi *elif* harfinin uzatılması ile “أمر” şeklinde, üçüncüsü ise *mim* harfinin şeddesi ile “أمر” şeklindedir. Müellif bu kıraatleri sahipleri ile birlikte zikrettikten sonra şu açıklamaları yapmaktadır:

³⁰⁴ Dayf, trs., s. 255- 263; Özdemir, Sevim, “Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”, *Şarkiyat Mecmuası*, 2015, sayı: 27, s. 1-15

³⁰⁵ Fârisî, Ebû Ali, *el-Huccetü'l-lî'l-Kurrâi's-Seba'*, (tahk. Bedrettin Kahvecî, B. Cüveycâtî), 1984, Dımaşk, C.I, s. 6. Daha önceleri nahiv ve tefsir kitapları içerisinde ele alınan kıraatler ve delilleri özellikle bu dönemde müstakil çalışmalar ile incelenmeye başlanmıştır. Bu müstakil eser ve müelliflerinden birkaçını şöyle sıralayabiliriz: Müberred (ö. 286/900) ve eseri *el-İhticâc li'l-Kurrâ'*, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-İhticâc li'l-Kurrâ'*, İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) ve eseri *el-İhticâc li'l-Kurrâ'*, İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ve eseri *el-Hücce fî'l-Kırâati's-Seba'*, el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980) ve eseri *Kitabü Me'âni (İ'leli)'l-Kıraat*.

gelenlerinden olsun olmasın herkesi kapsamaktadır. Yine müellif bu fiile “emir kıldık” anlamının verilmesini de doğru bulmamaktadır. Çünkü bir belde çok sayıda emir olmaz, sayı bakımından çok olsalar dahi bu onların kötü amellerinin çok olduğuna delâlet etmez.³⁰⁹

Fârisî, her bir kıraati bu şekilde yapı ve mana olarak incelemekte ancak bu kıraatleri eleştirmek veya reddetmek cihetine başvurmamaktadır. Sadece yukarıda olduğu gibi kıraatlerin delillendirilmesi konusunda anlam ve sözdizim yönünden tercihini ortaya koymaktadır. Açıklamalarında birçok farklı kaynaktan rivayetler aktaran müellif titiz bir değerlendirmeye girişerek bu rivayetler arasındaki nüanslar üzerinde durmaktadır. Yine diğer muhakkiklerin deliller konusundaki açıklamalarını da aktaran müellif, bunlar üzerinde durmakta ayrıca farklı deliller sunarak çok kapsamlı analizler yapmaktadır. Özellikle bu açıklamalar Fârisî'nin dilbilim alanındaki yetkinliğini göstermesi açısından dikkate şayandır.

Fârisî'nin *Kitabü'l-Hüccce* eserinde uyguladığı yöntemi onun *el-Eğfal ve Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kitabi* eserinde de görebiliriz. Fârisî bu eserinde, aynı zamanda hocası olan Ebû İshak ez-Zeccâc'ın “*Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*” eserindeki bazı dilbilimsel görüşlerini eleştirmektedir. Toplamda yüz dokuz mesele başlığı altında yaptığı bu eleştirilerinde Sibeveyhî'den sıklıkla açıklama getirmektedir. Fârisî, her meselede ilk önce *Meâni'l-Kur'an*'da geçen ilgili kısmı vermekte daha sonra ise bu metin üzerinden eleştirilerini ve kendince uygun çözüm önerilerini aktarmaktadır.³¹⁰ Örneğin 57. mesele başlığında Fârisî, öncelikli olarak Zeccâc'ın kelimenin aslında olup olmamasına bakılmaksızın *ye* ve *vav* harfelerinin *hemze*ye dönüşebileceğine dair görüşünü aktarmaktadır. Nitekim -yukarıda Zeccâc başlığı altında da aktarıldığı gibi- Zeccâc *Meâni'l-Kur'an*'da “معایش” kelimesinin hemze ile “معائش” şeklinde okunmasını, “وسادة” kelimesinin “إسادة” şeklinde ifade edilmesi gibi farklı örneklerden deliller getirerek ve çıkarımlarda bulunarak ispatlamaya çalışmaktadır.³¹¹ Fârisî, Zeccâc'a ait bu

³⁰⁹ Fârisî, 1984, C. V, s. 93.

³¹⁰ Müellifin bu eserinde kullandığı yöntem hakkında bkz. Fârisî, Ebû Ali, *El-Eğfal ve Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kitabi (Meâni'l-Kur'an Ve İ'râbihi)*, (tahk. Abdullah b. Ömer el-Hâc İbrâhim), el-Mecmaü's-Sekafî, 2003, C.I, s. 17-24. (Muhakkikin girişi)

³¹¹ Zeccâc, 2007, C. II, s. 200-201.

ifadeleri verdikten sonra, birçok dil âliminin, *ye* harfinin zâid değil de kelimenin aslından olması sebebiyle “معائش” şeklindeki okuyuşu kabul etmediğini ve hatalı gördüğünü aktararak Zeccâc’ın nahiv âlimleri tarafından kabul gören bir kuralı yok saymasını eleştirmekte ve onun hata yaptığını ifade etmekte ve farklı deliller getirerek konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.³¹²

Ebû Ali el-Fârisî’ye ait iki eser hakkında yapılan bu açıklamalar onun analitik düşünme alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu iki eser, dilbilimsel tefsir alanında bu dönem kaleme alınan eserlerin genel özelliklerini barındırması açısından da dikkate şayandır. Özellikle İbn Mücâhid ile kıraatlerin kurumsal bir hal alması çoğu müfessirin bu kıraatlere daha temkinli yaklaşmasına sebep olmuş ve kıraatler hakkında yapılan açıklamalar daha çok onları delilendirmek yönünde olmuştur. Bu nedenle daha önceleri dilsel bir argüman olarak dilbilimsel kaidelerin şekillenmesinde kullanılan kıraatler artık bu dilbilimsel kaideler etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde bu dönemde ayetlerin geneline bu şekilde bir yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Ahfeş, Ferrâ, Kisâi gibi birçok dil âliminde görüldüğü gibi önceleri nahiv kurallarının tespiti için kullanılan ayetler artık bu kurallar etrafında açıklanmaya başlanmıştır. Neticede ilk dönemler dilbilim kaidelerinin şekillenmesinde bir araç/argüman olarak kullanılan ayetler, bu dönem itibariyle bu kurallar etrafında açıklanmaya başlayarak amaç haline dönüşmüştür. Özellikle Ahfeş, Ferrâ, Kisâi gibi birçok ilk dönem dil âliminin kaleme aldığı meâni’l-Kur’an türü eserlerin bir nahiv kitabını andırıyor olması bu yöntemden kaynaklanmaktadır.

Bu dönem özellikle üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus ise ilk dönem dil âlimlerinin görüşleri üzerinde yapılan tahliller olmaktadır. Bağdat ekolü gibi eklektik bir ekolünün bu dönemde ortaya çıkması da bunun bir göstergesidir. Özellikle ayetler bağlamında dilbilimsel görüşlerin aktarılması, bunların tahlil edilmesi ve daha sonrasında bir tercihte bulunulması bu dönemin dilbilimsel tefsir çalışmalarına yansıyan yönü olarak karşımıza çıkmaktadır.

³¹² Fârisî, 2003, C. II, s. 227-248.

1.8. Mekkî b. Ebî Tâlib'in *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an* eseri

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, *Tefsîrû'l-Müşekkel min Garîbi'l-Kur'an* ve *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an* olmak üzere tefsir alanında üç eser kaleme almıştır. *el-Hidâye* rivayet ağırlıklı bir tefsirdir. *Tefsîrû'l-Müşkil min Garîbi'l-Kur'an* ve *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an* ise dilbilimsel tefsir yaklaşımının öne çıktığı tefsirlerdir. Bunlardan *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an* bu başlık altında, *Tefsîrû'l-Müşkil min Garîbi'l-Kur'an* ise garîbü'l-Kur'an başlığı altında incelenecektir.

Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an* eserinin önsözünde dilbilimsel tefsir sahasında eser kaleme alan müelliflerin eserlerinin, dilbilimin farklı konuları içerisinde boğulduğunu, bu nedenle esas amacın unutulduğunu ifade etmektedir. Kendisinin ise bu kadar ayrıntıya girmeden ayetlerin i'râbında müşkil olan konuları açıklayacağını ve bu i'râbların illetlerini, zor olan taraflarını zikredeceğini ve yine bu şekilde Kur'an'ın i'râbının anlaşılmasını kolaylaştıracağını ifade etmektedir. Bununla birlikte müellif bu kitabı harf-i cer/mecrur, fail/meful, sıfat/mevsuf gibi konular dışında nahiv ilmi hakkında bir şey bilmeyen için değil, aksine bu ilimde çeşitli incelikleri bilenler için kaleme aldığını da ifade etmektedir.³¹³

Mekkî b. Ebî Tâlib, önsözünde de belirttiği gibi sadece i'râbını müşkil olarak gördüğü veya i'râbı hakkında ihtilaf barındıran ayetler üzerinde durmuştur. Bu ayetleri de -çoğunlukla- Kur'an tertibine uygun bir sıra ile ele almıştır. Müellif açıklamalarında bazen ayrıntılı bilgiler verirken bazen de sadece birkaç noktaya değinmekle yetinir. Örneğin "إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ" (Vâkia 56/1) ayetinde *iza* edatının amel edip etmemesi ile ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

Bu ayette *iza*, zarf-ı zamandır ve üzerinde "وَقَعَتِ" fiili amel etmiştir. Tıpkı *men* ve *ma* edatlarında olduğu gibi âmilinin *iza* edatından sonra gelmesi mümkündür. *Men* ve *ma* edatlarının şu kullanımları bu duruma örnektir: "مَنْ تَكْرَمَ أَكْرَمَ", "مَنْ تَفَعَلَ أَفْعَلُ". Bu örneklerde şart edatı olan *men* ve *ma* kendisinden sonra gelen fiilin amel etmesi ile nasb konumuna gelmiştir. Bu edatların bu şekilde gelmesi konusunda da bir ihtilaf mevcut değildir. Ancak *izaya* soru edatı olan *elif* birleşirse artık *iza* şart edatı olmaktan çıkar ve kendisinden sonra gelen fiil onun

³¹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, (tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin), Müessesetü'r-Risale, (2. Baskı), Beyrut, 1984, s. 63-64.

üzerinde amel edemez. Çünkü *iza* kendisinden sonra gelene muzaf olmuştur. “أَيُّدًا مِثْنَا” (Vâkia 56/47), “أَيُّدًا كُنَّا” (Rad 13/5) ayetleri buna örnektir. Ancak Nehhâs , “مِثْنَا” fiilinin *iza* üzerinde amel etmesini caiz görmüştür. Bununla birlikte *iza* edatının kendi dışında kalan şart edatları gibi her sözde amel etmesi mümkün değildir. Çünkü *iza*, kendisinden sonra gelen fiilin ortaya çıkışını vakit ile sınırlaması, fiile kesinlik katması bakımından diğer şart edatlarından ayrılmaktadır. Nitekim onun dışında kalan şart edatlarında bir kesinlik mevcut değildir ve onlarda olma ya da olmama ihtimali her zaman vardır. Ayrıca *iza* “إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ” (İnşikak 84/1), “إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ” (Tekvir 81/1) ayetlerinde olduğu gibi olması kaçınılmaz durumlar için de kullanılır.³¹⁴

İhtilafı ve müşkil i'râb vecihleri hakkında farklı kişilerden rivayetler aktaran müellif, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilaflara da değinmektedir. Örneğin “قلْ أَذْكَ” (Furkan 25/15) ayetinin tefsirini şu şekilde yapmıştır:

...Denildi ki bu ayet “النَّارُ”, “السَّعِيرُ” şeklinde ifadelerin geçtiği kendisinden önceki ayete cevap niteliğindedir. Arapların kullanımına uygun olarak iki şey arasında bu şekilde bir kıyas caizdir. Sibeveyhî'den “الثَّقَاءُ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ السَّعَادَةُ” (Sıkıntı mı yoksa saadet mi sana daha sevimlidir?) şeklinde bir cümle rivayet edildi. Nahivciler ise “السَّعَادَةُ خَيْرٌ مِنَ الثَّقَاءِ” (Saadet sıkıntıdan daha hayırlıdır.) şeklinde bir cümleyi caiz görmemektedir. Çünkü sıkıntıda bir hayır zaten olmaz. “أفعل” vezni daima hayır ve şer konusunda iki şey arasında tercih için gelir. O iki şeyden birinde, diğerinde olmayan fazilet veya şer vardır. Ancak birinde diğerine göre daha çoktur. Kûfeliler “العَسَلُ أَحْلَى مِنَ الْخَلِّ” (Bal sirkeden daha tatlıdır.) cümlesini sirkede tatlılık olmamasına rağmen caiz görmüş balın tatlılığını sirke ile kıyas etmişlerdir. Ancak Basralılara bunu caiz görmedikleri gibi “المُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنَ النَّصْرَانِي” (Müslüman Hristiyan'dan hayırlıdır.) şeklinde bir cümleyi de caiz görmemişlerdir. Zira Hristiyanlarda hayır yoktur. Aynı şekilde şöyle dersem de “اليَهُودِيُّ خَيْرٌ مِنَ النَّصْرَانِي” (Yahudi Hristiyan'dan daha hayırlıdır.) caiz olmaz. Çünkü her ikisinde de hayır yoktur. Ancak “اليَهُودِيُّ شَرٌّ مِنَ النَّصْرَانِي” (Yahudi Hristiyan'dan daha şerlidir.) şeklindeki ifadeyi söylersem bu caizdir. Çünkü her ikisinde de şer mevcuttur birinde daha fazla olması da mümkündür.³¹⁵

Yukarıdaki iki örnekte de görüldüğü gibi Mekkî b. Ebî Tâlib, i'râb vecihlerini aktardıktan sonra bunlar arasında tercih yaptığı gibi sadece bunları aktarmakla da yetinebilmektedir. Ayrıca Kûfe ve Basra ekolü arasında ortaya çıkan farklı i'râb vecihlerini de belirten müellif, bu noktada bir mezhep taassubu içerisine girmemektedir. Nitekim hafd/cer, na't/sıfat, tefsir/beyan/bedel gibi iki ekole ait nahiv terimlerini aynı

³¹⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 709-710.

³¹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 520-521.

anda eserinde kullanmış olması da bunun bir göstergesidir.³¹⁶ Yine müellifin yeri geldiğinde Ferrâ'nın yeri geldiğinde Kisaî'nin görüşlerini reddetmesi de onun tam olarak bir ekolün görüşlerini doğrudan alarak aktarmadığının farklı ekollerin görüşlerini alarak yeri geldiğinde onları tenkit ettiğinin bir göstergesidir.³¹⁷

Mekkî b. Ebî Tâlib eserinde özellikle -diğer müellifler kadar ismini açıkça zikretmese de- Nehhâs'ın görüşlerini sıklıkla kullanmıştır. Bu eserin muhakkikinin de beyan ettiği gibi Mekkî b. Ebî Tâlib, Nehhâs'ın Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve diğer âlimlere verdiği cevapları ve yine aynı şekilde Nehhâs'ın kullandığı nahiv terimlerini kullanmıştır. Kıraatler ve şiir ile istişhâd hususunda ise çoğunlukla Ebû Ali el-Fârisî'den nakillerde bulunmuştur.³¹⁸

Müellif eserinde i'râb vecihlerinin yanı sıra lafızların aslı, iştikâkları, tekili ve çoğulu gibi kelimenin morfolojik yapısı hakkında bilgiler de vermektedir: “وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مَنْ” (Kamer 54/4) ayetinde “مُرْدَجِرٌ” kelimesindeki *dal* harfinin *te* harfinden dönüştüğünü; yine “وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ” (Kamer 54/15) ayetinde “مُدَكِّرٍ” kelimesinin aslının “مذتكر” olduğu ve *zel* ve *te* harflerinin *dal* harfine dönüştüğünü ifade etmektedir.³¹⁹ Bununla birlikte ayetlerin genel anlamları ya da ayetlerde geçen garib kelimelerin lügat anlamları hakkında açıklamalar bu eserde çok fazla görülmemektedir.³²⁰ Bu anlamda çoğu zaman i'râb ile ilgili açıklamaları bulabildiğimiz bu eserde Arap şiiri ve hadis de istişhâd için kullanılmıştır.³²¹

Kıraatle ilgili eserler kaleme alan ve bu alanda önemli bir yere sahip olan Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*'da da farklı kıraatlere değinmektedir. Kıraat sahiplerinin isimlerini çoğunlukla zikretmeyen müellif, kıraatlerin dilbilimsel alt yapıları hakkında bilgi vererek onları delillendirmeye çalışmaktadır. Örneğin “فَشَارِبُونَ

³¹⁶ Bu kullanımlar için sırasıyla bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s.70, 74/266, 335; s. 78, 83/ 93, 145; s.190, 204, 584 / 136, 286 / 74, 406.

³¹⁷ Örnekler için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 107, 189, 232, 523

³¹⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 36. Örneğin Nehhâs'ın “وَيَذُغُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا” (İsrâ 17/11) ayeti hakkında -yukarıda Nehhâs başlığı altında zikrettiğimiz- yorumun aynısını Mekkî b. Ebî Tâlib de zikretmiştir. Karş. Nehhâs, 2008, s. 516 ve Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 430. Ayrıca daha fazla örnek için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 37-39. (Giriş)

³¹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s.697. Ayrıca bkz. s. 403, 427, 806, 807.

³²⁰ Müellifin özellikle bu bağlamda iki tefsir eserinin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

³²¹ Örnekler için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 257, 298, 380, 403.

”تَشْرَبُ الْهَيْمِ“ (Vâkia 56/55) ayetinde ”شرب“ kelimesini ”شَرَبَ“ şeklinde fethalı okuyanların bu kelimeyi ”شَرَبَ“ fiilinin masdarı yaptığını; ”تَشْرَبُ“ şeklinde ötreli okuyanların ise ”شرباً مثل شرب الهيم“ şeklinde mastarın ismi yapıp, sonrada muzâf (مثل) ve mevsuf (شرباً) olan kelimeleri hazf ederek okuduklarını söylemekle yetinmiştir.³²² Yine ahkâm ile ilgili ayetler üzerinde duran müellif bu ayetlerin de dilbilimsel alt yapıları hakkında açıklamalarda bulunmuştur.³²³

Hicrî 5. yüzyıl müelliflerinden olan Mekkî b. Ebî Tâlib’in bu eserinde öne çıkan olgu hiç şüphesiz i’râbdır. Kıraat, rivayet ve Arap şiiri gibi argümanların tümünü bu minvalde kullanan müellifin eseri, bu yöntemiyle modern dönemde kaleme alınan i’râbü’l-Kur’an eserlerine benzemektedir. Nitekim müellif çoğu zaman ister lafız ister cümle boyutunda olsun anlam üzerinde durmamakta, sadece i’râb ile ilgili açıklamalar yapmakla iktifa etmektedir.

Mekkî b. Ebî Tâlib, tıpkı eserinde görüşlerini sıklıkla kullandığı Nehhâs gibi ayetlerin mana ve i’râb boyutunda incelendiği iki ayrı eser kaleme almıştır. Bu şekilde bir ayırım ile okuyucunun ilgili alandaki bilgiye daha rahat ulaşmasının amaçlandığı özellikle bu eserlerin önsözünde anlaşılmaktadır. Ancak bu yöntemin dilbilimsel tefsir sahasında i’râbü’l-Kur’an ve meâni’l-Kur’an ve garîbü’l-Kur’an gibi alt disiplinlerin çerçevelerinin daha netleşmesine katkı sağlandığı sonraki dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarında gözlenebilmektedir.

1.9. Ali b. Faddâl el-Mücâşî’nin *en-Nüket fi’l-Kur’an* (*Nüketü Meâni’l-Kur’an*)

Eseri

Hicrî 5. yüzyıl müelliflerinden Ali b. Faddâl el-Mücâşî (ö. 479/1086), dilbilimsel tefsir alanında *en-Nüket fi’l-Kur’an* eserini kaleme almıştır. Müellif, bu eserinde Kur’an’ı baştan sona tefsir etmiş ancak her ayet üzerinde durmamıştır. Tefsir edilecek ayette garip kelimeler varsa genellikle önce bu kelimeleri açıklayarak söze başlayan müellif, sonrasında ayetten ayete geçişle birlikte ayetin genel manası ve nüzul sebebi ile i’râb vecihleri ve kıraat farklılıkları üzerinde durmuştur. Örneğin

³²² Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 713. Ayrıca diğer örnekler için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 710, 219-220, 803.

³²³ Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 713-714. Ayrıca bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, 1984, s. 210-211.

veznindedir. Ancak *ta* harfi *te* harfine dönüşmüştür. Çünkü isti‘la’ ve itbâk açısından *sad* ve *ta* harfleri birbirine benzer. “سفة” kelimesi ise *hafiflik* anlamındadır.³²⁵

Müellif ayetleri açıklarken farklı görüşleri veya açıklamaları “ في الكلام على ثلاثة “ şeklinde tasnif etmekte ve daha sonra bunları tek tek sıralamaktadır. Bu şekilde eserinde belli bir üslup ve metod takip eden müellif özellikle dilbilimsel rivayetleri aktarmada bu haliyle sistemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu eserinde kıraat ve kıraat delillerine ayrı bir önem veren müellif, bu konuda farklı üsluplar kullanmıştır. Nitekim müellif bazen sadece kıraatleri sahiplerinin adını zikrederek, açıklama yapmaksızın doğrudan aktarmakla yetinmiş, bazen de kıraatlerin delillerini aktararak bunlar üzerinde açıklamalar yapmıştır.³²⁶ Örneğin “ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي ” (Nisa 4/1) ayetinde “وَالْأَرْحَامَ” kelimesinin, Hamza tarafından mecrur okunduğunu ifade ettikten sonra “Takdiri bir mecrurun üzerine atıf ancak cer harfinin tekrarı ile mümkün olacağı için nahivciler bu okuyuşu caiz görmemiştir.” diyerek bu konuda yapılan tartışmalar üzerinde durmuştur.³²⁷ Müellif Mushaf’ın hattına ters olan veya sahih bir rivayet ile aktarılmayan kıraatleri Arap Dili kurallarına uygun olsa da kabul etmemiştir. Örneğin “وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ” (Maide 5/71) ayetine “كثِيرٌ” kelimesini hal yaparak mensub okumak caiz olmasına rağmen bu kıraat hakkında sahih bir rivayet olmadığı için kabul etmemiştir.³²⁸ Yine “ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِيهِ ” (Al-i İmrân 3/7) ayetininin “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ” şeklindeki kıraati Mushaf’ın hattına ters olması ve “تأويله” lafzının tekrar etmesi nedeniyle sahih kabul etmemiştir.³²⁹

Müellif özellikle dilbilimsel izahlarında sıklıkla bir diğer ayeti, şiiri ve Arapların kullanımlarını ve az da olsa hadisi istişhât için kullanmıştır:

“استعجبوا” kelimesi (Bakara 2/45) ayetinde “وَاسْتَعْجِبُوا بِالصَّنِيرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” (Bakara 2/45) ayetinde “استعجبوا” kalıbındadır, aslı ise “استعونوا” dir. Ancak esre *vav* harfinin üzerine “العون” kökünden

³²⁵ Mücâşîi, 1994, s. 99. Diğer örnekler için bkz. s. 113, 124, 127, 172, 211, 239, 395.

³²⁶ Mücâşîi, 1994, s. 131, 132.

³²⁷ Mücâşîi, 1994, s. 134-135

³²⁸ Mücâşîi, 1994, s. 156. Diğer örnekler için bkz. Mücâşîi, 1994, s. 167, 192.

³²⁹ Mücâşîi, 1994, s. 122.

ağır geldiğinden bu hareke *ayn* üzerine getirildi. Öncesi esre olduğu için de *vav* harfi *ya* harfine dönüştürüldü. Çünkü *vav* sakin olup da öncesinin esre olduğu bir kullanım Arapların kelimasında mevcut değildir. “والصبر” kelimesi ise “الجزع” (katlanamamak) kelimesinin zıttıdır. “الصلاة” kelimesinin aslı ise lügat ehline göre *dua* anlamındadır. A’sâ’nın şiiri buna örnektir: “وقابلها الرِّيحُ في دَنِّها” yine *ayn* şekilde “عليك مثل الذي صلَّيتِ فاعتمضي يوماً فإنَّ لجنَّبِ المرءِ مُضطجعا” şiirinde de “صلَّى” *dua* anlamındadır. Bu kelimenin *dua* anlamı âlimlerin çoğunun kabul ettiği anlamdır. Nitekim “وما كانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ النَّبِيِّ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصَدِيَةً” (Enfal 8/35) ayetinde de bu anlamdadır.³³⁰

Müellif nahiv ile ilgili bu açıklamalarında önceki dönem âlimlerin görüşlerini aktarmış ancak görüş sahibi kişilerin ismini çoğunlukla zikretmemiştir. Özellikle dilbilim ile alakalı izahlarda müellifin kullandığı bu yöntem bu dönemde artık nahiv kurallarının netleşmesi ve yerleşik bir hale gelmesi ile alakalıdır. Bununla birlikte bu aktarımlarında “أهل المعاني” “أصحاب المعاني” ve “الكوفيون” “البصريون” şeklindeki genel ifadeleri kullandığı da gözlenmektedir.³³¹

Müellif belâgat ile ilgili verileri de tefsirinde kullanmıştır. Özellikle i’câzü’l-Kur’an çalışmalarının, kelimî tartışmalardan belâgat ve sözdizim boyutuna çevrildiği bir dönemde kaleme alınan bu eserde bu minvalde dilbilimsel izahlara rastlanmaktadır. Örneğin müellif “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” (Bakara 2/179) ayetinin tefsirinde, Arapların “القتل أنفى للقتل” sözü ile bahsi geçen ayeti dört açıdan (anlamın çokluğu, lafızdaki kısalık, tekrarın azlığı, harflerin ve kelimelerin uyumu) kıyaslayarak ayetin daha veciz ve fasih olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.³³² Müellifin yaptığı bu açıklamaların aynısını i’câzü’l-Kur’an çalışmalarında öne çıkan Ebü’l-Hasen er-Rummânî de (ö. 384/994) de görmekteyiz.³³³

Ebü’l-Hasen Ali b. Faddâl el-Mücâşî, ayetlerin tefsirinde lügat, nahiv, sarf, sözdizim, belâgat, sebab-i nüzul, kıraat gibi farklı verileri kullanmasına rağmen kendisine ait bir üslupla bu bilgileri sistemli bir şekilde aktarabilmektedir. İçinde yaşadığı döneme kadar tefsir özellikle de dilbilimsel tefsir bağlamındaki veriyi iyi

³³⁰ Mücâşî, 1994, s. 87-88. Diğer örnekler için bkz. 41, 126, 127, 128, 172, 211, 303.

³³¹ Mücâşî, 1994, s. 145, 166, 180, 202, 212, 261, 277, 376.

³³² Mücâşî, 1994, s. 102-103 Diğer örnekler için bkz. s. 74-75, 206, 448.

³³³ Rummânî, Ebu’l-Hasen, en-Nüket fi i’câzi’l-Kur’ân, (8. baskı), (tahk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü’l-Maârif, Kâhire 2015, (Selese Resâil fi i’câzü’l-Kur’an’ın içinde), s. 77-78.

kullanarak bunları sistemli bir şekilde aktarması müellifin ayrıca başarısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine özellikle Rummânî ile yeni bir sürece giren i'câzû'l-Kur'an çalışmalarının dilbilimsel tefsir üzerindeki etkilerini Mücâşî'nin bu eserinde çok kapsamlı olmasa da görebilmekteyiz. Nitekim bu eserde nüvelerini gördüğümüz bu etkileşim, dilbilimsel tefsirde yeni bir dönemin de başlayacağını ilk sinyallerini de vermektedir.

Değerlendirme

Meâni'l-Kur'an çalışmalarında özellikle nahiv ilmi ile ilgili açıklamalar önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte genel anlamı ortaya koymak veya kelimelerin cümle içerisindeki fonksiyonlarını tespit etmek amacıyla kelime veya terkip düzeyindeki açıklamalar da bu eserlerde sıklıkla görülmektedir.

Meâni'l-Kur'an müelliflerinden ilk ele aldığımız isim olan Ahfeş, kelime ve cümle boyutunda morfoloji, sözdizim ve anlambilim bağlamında kuralları irdelemiş, yeri geldiğinde bu kuralları tanımlamış ve sistemleştirmiştir. Eserinin tamamında ayetlerin doğru anlamını ortaya koymaya çalışmış ve bu doğrultuda kural ve kaideler etrafında Arap Dili açısından doğru olanı tespit için uğraşmıştır. Benzer bir yöntem, Kisaî ve Ferrâ'da da çok rahat bir şekilde gözlenmektedir. Nahiv ile ilgili açıklamaları sıklıkla gördüğümüz bu müelliflerde öne çıkan diğer bir özellik de kıraat olgusudur. Farklı kıraat şekillerini anlam ve yapı bakımından değerlendiren müellifler, bu kıraatler arasında tercihlerde bulunmuşlardır. Bu müellifler, Arap Dili bağlamında değerlendirdikleri bu kıraatlerden herhangi bir kaide veya kural altında ele alınmayan kıraati reddetmekten de çekinmemişlerdir.

Önemli birer Arap Dili âlimi olan hicrî üçüncü asır müelliflerin eserlerinde ayetler, daha çok Arap Dili'nin kaidelerinin belirlenmesinde bir veri olarak kullanılmıştır. Bu anlamda bu müelliflerin eserleri, hem tefsir de hem de dilbilim alanında önemli kaynaklar olarak haklı bir yere sahip olmuştur.

Kur'an ekseninde nahiv kurallarının netleştirilmeye çalışıldığı bu dönemde âlimler arasında dilbilimle alakalı tam bir ortak ıstılahın varlığından söz etmek

zordur.³³⁴ Aynı şekilde birçok kural ve kaide üzerinde de bir birliktelik sağlanamamıştır. Özellikle bu farklılaşan ıstılah ve kaideler etrafında Kûfe ve Basra şeklinde iki önemli ekol ortaya çıkmıştır.

Hicrî dördüncü asrın başlarında öne çıkan isim ise Zeccâc'tır. Zeccâc, dilbilimsel tefsirde yeni bir dönemin başlangıç ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zeccâc'ın yaşadığı dönemde rivayet, kıraat ve dilbilim alanında yöntem/teknik ve içerik bakımından temel eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Nitekim dilbilim alanında Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerinin netleşmesi, kıraatlerin İbn Mücâhid tarafından derlenmesi ayrıca tefsir rivayetlerinin Taberî tarafından bir araya getirilmesi bu döneme rastlamaktadır.

Hicrî dördüncü asır, özellikle bir önceki asırdan alınan bilgilerin geliştirilerek aktarılması ile öne çıkmaktadır. Sibeveyhi, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde gibi âlimlerin hem dilbilim hem de dilbilimsel tefsir bağlamında serdettikleri görüşleri bu dönemde mercek altına alınmıştır. Bu görüşler tartışılmış ve neticede ya karşı çıkmış ya olduğu gibi aktarılmış ya da üzerine bir şeyler eklenerek geliştirilmiştir.

Hicrî beşinci asır, yine bir önceki dönemde olduğu gibi ilk asırlarda özellikle de üçüncü asırda kaleme alınan eserlerdeki bilgiler özetlenmiş, farklı şekilde derlenmiş bazen de eleştirilerek aktarılmıştır. Ayrıca bu dönemdeki dil âlimlerinin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Özellikle Kûfe ve Basra ekolünün birlikte ele alındığı, eklektik bir hüviyet taşıyan Bağdat ekolünün dilbilimsel tefsir üzerindeki etkileri, bu dönemde daha net görülmeye başlamıştır. Bu dönem özellikle meâni'l-Kur'an bağlamında sınırların belirlenmesi, telif edilen eserlerde amaca uygun olarak belli bir sistemin takip edilmesi mümkün olmuştur. İ'râbu'l-Kur'an çalışmalarında ayet içerisinde kelimelerin daha çok nahiv bağlamında incelenmesi söz konusu olmuş ve kelimelerin lügat anlamı veya iştikakları üzerinde ise daha az durulmuştur. Kısaca artık bu disiplinlerin kendi içerisindeki sınırları belirlenmeye başlamıştır.

³³⁴ Mesela Ferrâ mazi fiil için "فعل ماضى" muzari fiil için de "فعل مستقبل" kullanırken (bkz. Ferrâ, 2006, s. 18, 75) Ahfeş mazi fiil için "فعل واجب" muzari fiil için de "فعل غير واجب" kullanmaktadır (bkz. Ahfeş, 1990, C. II, s. 267, 129). Yine Ferrâ mebni isimler için "حرف على جهة واحدة" ifadesini kullanırken (bkz. Ferrâ, 2006, s. 184) Ahfeş, "ليست بمتكئة" ifadesini kullanmaktadır (bkz. Ahfeş, 1990, C.I, s. 9).

2. Garîbü'l-Kur'an

Garib, kelimesi sözlükte “vatanından uzakta olan”, “içinde yaşadığı kavimden olmayan” anlamına gelmektedir.³³⁵ İlmî ıstılahta ise “yabancı”, “anlaşılması güç” ve “manası örtülü kelime” anlamında kullanılmaktadır.³³⁶ Bu anlamıyla garib kelimesi “Garîbü'l-Kur'an” şeklinde Kur'an'daki bazı kelimeleri nitelemek amacıyla kullanıldığı gibi bu tür kelimeleri konu edinen eserler için de kullanılmıştır.

Garîbü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilen kelimeler, çoğunlukla ilk bakışta anlamı anlaşılmayan sözcükleri kapsamaktadır. Nitekim *Tuhfetü'l-Erib bima fi'l-Kur'an mine'l-Garîb* isimli eserin müellifi olan Ebû Hayyan el-Endelüsî (ö. 745/1344), yine aynı eserinin önsözünde Kur'an'da mevcut kelimelerin tamamını iki kısma ayırmakta ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

Bunlardan birinci kısmı Arapların çoğunun anlayabildiği “الأرض” ve “والسمااء” gibi kelimelerden meydana gelmektedir. Bunun dışında kalan diğer kısımdaki kelimeleri ise ancak hakkında bilgi sahibi olanların veya Arap dilinde uzman olan kişilerin anlayabileceği türden kelimeler oluşturmaktadır.³³⁷

Müellif, ikinci kısımda ifade ettiği bu kelimeleri de “Garîbü'l-Kur'an” kapsamında değerlendirmektedir.³³⁸ Neticede bizzat bu kelimeyi kullanan ya da bu kelimenin kullanımına şahit olan veya Arap dilinde derin bilgiye sahip olanların anlamını bildikleri bu sözcükler, diğer insanlar için anlaşılması güç, garip kelimeler olarak isimlendirilmektedir.

Kur'an'da kullanılan ve *garîp/garâib* olarak nitelendirilen bu lafızlar *çirkin*, *hoşlanılmayan*, *kullanım dışı lafızlar* olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim fesahat ve belâgatın zirvesinde bulunan Kur'an'ı Kerim tüm bu ifadelerden uzaktır. Bu nedenle

³³⁵ İbn Manzûr, 2013, C.VI, s. 587.

³³⁶ Cerrahoğlu, İsmail, “Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur'an'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXII, s.22.

³³⁷ Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tuhfetü'l-Erib bima fi'l-Kur'an mine'l-Garîb*, (tahk. Semir el-Meczub), Mektebetü'l-İslamiyye, 1983, s. 40.

³³⁸ A.g.e

“Garîbü’l-Kur’an” ile ifade edilen bu garip lafızlar ilk bakışta anlaşılması güç olan ancak açıklama ile garipliği giderilen kelimeleri içermektedir.³³⁹

Açık ve anlaşılır bir dille gönderilen Kur’an’ı Kerim’de veya herhangi bir metinde, “garip” olarak ifade edilen bu tür kelimelerin varlığı, hem dilin hem de bu dili kullanan insanın tabiatının gereğidir. Nitekim bu tür kelimelerin ortaya çıkış şekillerine baktığımız zaman bunu daha net görebilmekteyiz. Öncelikle kelimelerin anlamının değişmesi ve/veya kullanımının azalması ile bu dili bilen herkes tarafından bu dildeki her kelimenin anlamının bilinmemesi dilin tabiatının bir gereğidir. Bu nedenle Kur’an’ın nâzil olduğu coğrafyada da kullanımı az olan, yaygın bir kullanıma sahip olmayan kelimeler mevcuttur. Tüm insanlara hitap eden Kur’an’ı Kerim’de de bu tür kelimelerin mevcudiyeti ve bunların Garîbü’l-Kur’an kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Seçkin ilmi birikimleriyle öne çıkan İbn Abbas, Hz. Ebû bekir, Hz. Ömer gibi isimlerin dahi Kur’an’da anlamını bilmediği kelimelerin varlığı bu minvalde değerlendirilebilir.³⁴⁰ Yine bu tür kelimeler Kureyş lehçesi dışında farklı kabilelere ait lehçelerden kelimelerin veya Arap diline komşu dillerden geçen kelimelerin kullanılması şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Farklı kültürel etkileşimler sonucunda Arapların kendi dillerine geçirdikleri ve zamanla Arapçaya ait olan yani Arapçalaşan (muarreb) bu kelimeler de yine Garîbü’l-Kur’an içerisinde yer alır. Hiç şüphesiz yine bu şekilde kültürel bir etkileşim ve bunun neticesinde diller arasındaki değişim ve dönüşüm, insanın ve dilin tabiatının gereğidir.³⁴¹ İnsana yine kendi diliyle gönderilen bu ilahî hitabın, bu tür kelimeleri barındırması da bu minvalde hiç şüphesiz olağan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da açıklandığı üzere farklı nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan Garîbü’l-Kur’an, “فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ” (İsra 17/51) ayetinde “فَسَيُنْغِضُونَ” kelimesinde olduğu gibi fiil veya “أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا” (Enbiya 21/30) ayetinde “رَتْقًا”

³³⁹ Krş. Râfi, Mustafa Sadık, *İcâzü’l-Kur’an ve Belâgatü’n-Nebeviyye*, Darü’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 2005, (8.baskı), s. 53.

³⁴⁰ İbn Abbas’ın “Kur’an’da şu dört kelime dışında bilmediğim herhangi bir kelime yoktur. Bunlar: ‘غَسَلِينَ’, ‘حَتَّانَا’, ‘أَوَّاهُ’, ‘وَالرَّقِيمُ’” dediği rivayet edilmiştir (bkz. Suyûtî, 2006, C. II, s. 3-5). Hz. Ebubekir, Hz. Ömer hakkındaki rivayetler için bkz. Suyûtî, 2006, C. I, s. 354.

³⁴¹ Garibü’l-Kur’an’ın oluş şekilleri için bkz. Mennaî, Tahir, *Garibü’l-Kur’an li İbn Abbas: Dirase İctimaiyye Lugaviyye*, Merkezü’n-Neşri’l-Cami, 2010, s. 143-144.

kelimesinde olduğu gibi isim formunda olabilir. Aynı şekilde Garîbü'l-Kur'an, tek bir kelimedede ortaya çıkabildiği gibi “حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ” (Tekâsür 102/2) ayetinin tamamında veya (Bakara 2/10) ayetindeki “عَذَابٌ أَلِيمٌ” ve (Kehf 18/14) ayetindeki “وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ” ifadesinde olduğu gibi cümle veya terkip boyutunda da olabilir.³⁴²

Bahis konusu olan bu garip lafızları konu edinen ve açıklayan özel sözlüklere de yine Garîbü'l-Kur'an ismi verilmektedir. Garîbü'l-Kur'an türü sözlükler dilbilimsel tefsirin ilk örneklerini içerisinde barındırması açısından önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte bu sözlük türü hem Arap dilbilimi hem de genel anlamda İslam literatürü içerisinde ilk dönem yazılmış sözlük türü kaynaklar olarak da ayrı bir öneme sahiptir.³⁴³ Kur'an lafızları üzerine yapılan araştırmalar İbn Abbas'ın Mücâhid, Dahhâk gibi öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Bu araştırmaların bir neticesi olarak çok erken bir dönemde Garîbü'l-Kur'an şeklinde bir telif çeşidi ortaya çıkmış ve dilbilimsel tefsir, dinî meseleler etrafında yapılan Kur'an tefsirinden ayrılmıştır.³⁴⁴

Kur'an'ın ilk muhatabı olan sahabe, anlamadıkları *-garip* olarak niteleyebileceğimiz- ifadeler olunca doğrudan Allah Resûlü'ne müracaat etmekteydi. Bu anlamda Garîbü'l-Kur'an'a dair ilk açıklamaları Allah Resûlü'nün yaşadığı dönemde bulmamız mümkündür. Nitekim Allah Resûlü'nün Bakara sûresi 238. ayette geçen “الصَّلَاةَ الْوَسْطَى” ifadesini *ikinci namazı*³⁴⁵, Burûc sûresi 2. ayetinde geçen “وَالْيَوْمِ” ifadesini *kıyamet günü*³⁴⁶, yine aynı sûrenin 3. ayetinde geçen “وَمَشْهُودٍ” kelimesini *Arefe günü*; “وَشَاهِدٍ” kelimesini ise *Cuma günü* olarak³⁴⁷ açıklamasını bu doğrultuda örnek verebiliriz.

Sahabe döneminde ise bu bağlamda zikredebileceğimiz en önemli isim hiç şüphesiz İbn Abbas'tır. Bu alanda telif edilen en eski eserin de sahibi olan İbn Abbas'ın, “إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي النَّبْعِ فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ” (Bana Garîbü'l-Kur'an

³⁴² Mennaî, 2010, s. 144-145.

³⁴³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sezgin, 1988, C. VIII, s. 13-23.

³⁴⁴ Sezgin, 1988, C. VIII, s. 15.

³⁴⁵ Taberi, 2000, C. V, 170.

³⁴⁶ Taberi, 2000, C. XXIV, s. 333.

³⁴⁷ Taberi, 2000, C. XXIV, s. 334.

hakkında soru sorduğunuzda onu şiirde araştırın. Çünkü şiir Arapların divanıdır.)³⁴⁸ şeklindeki ifadesi ise onun bu konudaki yöntemini ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Abbas'ın kelimelerin anlamını doğrudan Arap şiirinden istiḥâṭ getirerek izah etmek şeklindeki bu yöntemi, daha sonraki sözlük çalışmaları veya dilbilimsel tefsir çalışmalarında sıklıkla kullanılmıştır.

Bu genel bilgilerden sonra tarihi süreç içerisinde telif edilen Garîbü'l-Kur'an türü eserlerden birkaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1. İbn Abbas'a Nispet edilen Garîbü'l-Kur'an Türü Eserler

İbn Abbas'a nispet edilen *Sahîfetü Ebî b. Ebî Talha*³⁴⁹, *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak*³⁵⁰ ve *Garîbü'l-Kur'an*³⁵¹ şeklinde üç eser vardır. Bu eserlerin tamamı İbn Abbas'ın garip kelimelere yaptığı açıklamaları içermektedir. İbn Abbas'a ait rivayetlerin derlendiği bu eserlerden Ahmet Bulut tarafından tahkik edilen ve *Kitabu Garîbi'l-Kur'an / Ebü'l-Abbas Abdullah b. Abbas* ismiyle yayınlanan eser üzerinden, İbn Abbas'ın kelimeleri izah şekli açıklanmaya çalışılacaktır.

Kitabu Garîbi'l-Kur'an eserinde mushaftaki sıraya uygun bir şekilde verilen kelimelerin sayısı sonraki asırlar ile kıyaslanınca çok azdır. Bu eserde kelimelerin anlamı açıklanırken onların hangi lehçeye veya kabileye veya millete ait olduğu da sıklıkla ifade edilmektedir. Örneğin “وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً” (Nisa 4/4) ayetindeki “نِحْلَةً”

³⁴⁸ Zerkeşî, 2006, s. 205-206; Suyutî, 2006, C. I, s. 294.

³⁴⁹ Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) tarikiyle İbn Abbas'tan rivayet edilmesi nedeniyle bu ismi alan ve İbn Abbas'tan bir tek isnad zinciriyle üçüncü asra kadar gelen bu eser günümüzde mevcut değildir. Bu sahife ve onu nakledenler hakkında Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân (Müstahricen min Sahihî'l-Buhari)* isimli eseri telif etmiştir. bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân (Müstahricen min Sahihî'l-Buhari)*, Darü'l-Ma'rife, (2.baskı), Beyrut, trs. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Sezgin, 1988, C. VIII, s. 14; Mennaî, 2010, s. 77-88; Cerrahoğlu, İsmail, “Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahifesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, C. XVII, s. 56, karş. Karagöz, 2010, 139.

³⁵⁰ Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân (Müstahricen min Sahihî'l-Buhari)* isimli eserinin son kısmına “Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak” ismiyle eklemiştir. bkz. Abdülbâkî, trs. s. 238-291. Ayrıca Âişe Abdurrahman da *el-İ'câzü'l-Beyânü li'l-Kur'an* isimli eserinin son kısmına yine aynı isimle eklemiştir. bkz. Abdurrahman, Âişe, *el-İ'câzü'l-Beyânü li'l-Kur'an*, Darü'l-Meârif, (2.baskı), Kahire, trs., s. 307-600. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Sezgin, 1988, C. VIII, s. 15; Mennaî, 2010, s. 89-110.

³⁵¹ Ahmet Bulut tarafından *Kitabu Garîbi'l-Kur'an / Ebü'l-Abbas Abdullah b. Abbas*, ismiyle yayına hazırlanmıştır. bkz. Abdullah b. İbn Abbas, *Kitabu Garîbi'l-Kur'an / Abdullah b. Abbas*, (haz. Ahmet Bulut), Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.

kelimesinin anlamını *görev/fariza* olarak verildikten sonra Kureyş ve Kays b. Aylân lehçesinde bu anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.³⁵²

Kelimelerin anlamı çoğu zaman ayrıntıya girmeksizin tek kelime ile ifade edilmektedir: “أَوْفُوا بِالْعُقُودِ” (Maide 5/1) ayetine “بِالْعُقُودِ” kelimesi “بالعهود” (vaad edilen sözler) şeklinde tek kelime ile izah edilmiştir.³⁵³ Yine “وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا” (En‘âm 6/6) ayetinde “مِدْرَارًا” kelimesini “متتابعًا” (peşpeşe gelen)³⁵⁴ olarak ifade edilmiştir. Bu kısa bilgilerin yanı sıra tıpkı bir vücûh ve nezâir kitabı gibi aynı kelimenin farklı ayetlerdeki kullanımlarına da vurgu yapılmıştır: “وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ” (Nisa 4/33) ayetinde geçen “مَوَالِيَّ” kelimesi “عصبة” (akrabalık) anlamında izah edildikten sonra “وَإِنِّي خِفْتُ” (Meryem 19/5) ayetinde geçen aynı kelimenin de yine “عصبة” anlamında kullanıldığına dikkat çekilmiştir.³⁵⁵ Yine bu eserde nadiren de olsa kelimelerin farklı okunuşlarına dikkat çekilmiştir: “وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ” (Âl-i İmrân 3/49) ayetinde “تَدَّخِرُونَ” kelimesi Temîm lehçesinde şeddeli olarak “تَدَّخِرُونَ” şeklinde; Kinâne lehçesinde ise tahfif okuyuşuyla “تَدَّخِرُونَ” şeklinde okunmuştur.³⁵⁶

İbn Abbas kelimeleri açıklarken kullandığı Arap şiirinden istişhât onun bu anlamda zikredeceğimiz en önemli yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nâfi b. el-Ezrak’ın (ö.65/685) Kur’an’da geçen yaklaşık 189 kelimenin anlamını İbn Abbas’a sorduğu ve İbn Abbas’ın da her birinin anlamını Arap şiirinden örnek vererek açıkladığı *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak* olarak bilinen eser bu konuya örnek teşkil etmektedir.³⁵⁷

İbn Abbas’ın Arap şiirinden istişhât yönteminin yanı sıra kelimenin anlamını verirken bu kelimenin kullanıldığı lehçeyi/dili vermesi ve bu kelimenin farklı ayetlerde kullanımlarını aktarması, daha sonraki dönemde bu minvalde yapılan çalışmalarda takip edilen yöntemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda hem kelimelerin anlamlarının aktarılmasında hem de bu alanda yapılan çalışmalarda kullanılacak yöntemin tespit edilmesinde İbn Abbas, önemli bir yere sahiptir.

³⁵² İbn Abbas, 1993, s. 42. Ayrıca bkz. Abbas, 1993, s. 38, 39, 40, 50, 51, 52, 53.

³⁵³ İbn Abbas, 1993, s. 44.

³⁵⁴ A.g.e

³⁵⁵ İbn Abbas, 1993, s. 43. Ayrıca bkz. s. 44, 45, 46.

³⁵⁶ İbn Abbas, 1993, s. 41.

³⁵⁷ Bkz. Aişe Abdurrahman, trs. s. 309-600; Abdülbâkî, trs., s.238-291.

2.2. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an* Eseri

Bibliyografya kitaplarında *Mecâzü'l-Kur'an* dışında Ebû Ubeyde'ye (ö. 210/825) ait *Garîbü'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kur'an* ve *Î'râbü'l-Kur'an* şeklinde üç kitaptan daha bahsedilmektedir.³⁵⁸ Ancak *Mecâzü'l-Kur'an* eserinin de muhakkiki olan Fuad Sezgin'e göre bu üç kitap ile kastedilen *Mecâzü'l-Kur'an*'ın kendisidir. Nitekim ona göre Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*'da Kur'an lafızlarının anlamını vermekte, gariplerini tefsir etmekte ve aynı zamanda bu lafızları i'râb etmektedir.³⁵⁹

Ebû Ubeyde, diğer ilk dönem müelliflerden farklı olarak *Mecâzü'l-Kur'an*'a bir mukaddime ile başlamaktadır.³⁶⁰ Bu mukaddime –mukaddimenin en başında yer alan isnattan hareketle-³⁶¹ muhtemel Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Ali b. el-Muğire el-Esrem tarafından eklenmiştir. Bu mukaddimede Ebû Ubeyde, "Kur'an" kelimesinin morfolojik ve etimolojik yapısı hakkında bilgi verdikten sonra "sûre" ve "ayet" kelimeleri üzerinde durmaktadır. En son olarakta sûre isimleri ve sûrelerin ayet sayısına göre tasnifi konusunda açıklamalar yapmaktadır.³⁶² Mukaddimenin bu ilk kısmından sonra besmele ile ikinci kısma geçen müellif, bu kısımda ise "Mecâz" üzerinde durmaktadır. *Kur'an'ın mecâzlarını* ihtisâr, hazf, cemi' lafzın müfred lafza delâleti veya tersi, gâib lafızdan muhatab lafza geçiş veya tersi, kıraat farklılıkları, çok anlamlılık vb. şeklinde 39 farklı durum olarak tespit etmekte ve bunları ayetlerle örneklendirerek izah etmektedir. Üçüncü bir besmele ile başlayan son bölümde ise müellif, Kur'an'ın Arapça olarak nâzil olduğu ve "Kur'an" lafzının anlamı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra yukarıda saydığımız Kur'an'ın muhtemel mecâzlarını bu kez örnek vermeksizin tek tek sıralamakta ve bunların tümünün, Arap kelimelerinde kullanımlarının caiz olduğunu ifade

³⁵⁸ İbn Nedim, 1997, s. 76; İbnü'l-Kiftî, 1424, C. III, s. 285; Suyutî, *Buğye*, C. II, s. 295.

³⁵⁹ Bu bilgi ve yazarın bu görüşü hakkındaki diğer deliller için bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (tahk. Muhammed Fuad Sezgin), Müessesetü'r-Risâle, (2.baskı), Beyrut 1981, C. I, s.18 (muhakkikin önsözü).

³⁶⁰ Bu eser İslam literatürde bir mukaddime ile başlayan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bkz. Seyyid Tılıb, 1986, s.127.

³⁶¹ Ebû Ubeyde, 1981, C.I, s. 1.

³⁶² Ebû Ubeyde, 1981, C.I, s. 1-7.

ederek mukaddimesini nihayete erdirmektedir.³⁶³ Bu son bölüm anlaşılacağı üzere ilk iki bölümün özeti olmaktadır.

Ebû Ubeyde, eserine bizzat *Mecâzü 'l-Kur'an* ismini vermiş ve yine bu eserinde ayetleri tefsir ederken “مجاز” kavramını kullanmıştır. Müellifin mukaddimenin ikinci bölümde tek tek Kur'an'ın muhtemel mecâzları olarak sıraladığı maddeleri incelediğimiz zaman, *mecâz* kavramıyla kastedilenin, ayetlerdeki izmâr, ihtisâr, hazf, takdim, te'hir, çokanlamlılık, kıraat ve i'râb farklılıkları gibi doğrudan anlam ile ilişkili üslup özellikleri olduğunu görmekteyiz. Nitekim Sezgin de özellikle bu eserde kullanılan “مجاز” ifadesinin, sonradan belâgat ilminin bir terimi olan *mecâz* kavramı ile aynı anlamda olmadığını vurgulamakta ve burada kullanılan *mecâz* kelimesinin anlamının daha genel olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁴ Aynı şekilde bu eserde, kelime ve ifadelerin anlamını verirken “مجازه” ifadesinin yanı sıra “تفسيره”, “معناه”, “غريبه”, “تقديره”, “تأويله” gibi ifadeler kullanılmıştır ki bu durum *mecâz* kavramının bahsi geçen kelimeler ile aynı ya da birbirine yakın anlamlı kelimeler olarak kabul edildiğini göstermektedir.³⁶⁵

Ebû Ubeyde *Mecâzü 'l-Kur'an* eserinde Mushaf'taki sûre ve ayetlerin terkip sırasına uygun bir şekilde 2000'ni aşkın kelime ve ifadeyi ele almaktadır. Genel olarak açıklamalarını, ele aldığı kelime veya ifadeler üzerinde yoğunlaştıran müellif, ayetlerin genel anlamını çoğunlukla vermemektedir.

Kur'an kıssalarına, sebab-i nüzul ve tefsirle ilişkili diğer rivayetlere ve bilgilere çok fazla değinmeyen müellif, kelimelerin anlamlarını çoğunlukla ya bir tek kelime ile ya da en fazla birkaç cümle ile açıklamaktadır. Örneğin “رَمِيمٌ” (Yasin 36/63) kelimesini “إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ” (Kamer 54/19) ayetinde geçen “صَرْصَرًا” kelimesini “شديدة ذات صوت” (şiddetli sesi olan) ve “مُسْتَمِرٍّ” kelimesini ise “شديد قد استمر” (şiddeti sürekli olan);³⁶⁷ “وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ” (Yusuf 12/22) ayetinde “أَشُدَّهُ” kelimesini ise “Güç, kuvvet ve gençlikte, zayıflık gelmeden önceki

³⁶³ Ebû Ubeyde, 1981, C.I, s. 8-19.

³⁶⁴ Ebû Ubeyde 1981, C.I, s. 18-19 (muhakkikin önsözü).

³⁶⁵ A.g.e.

³⁶⁶ Ebû Ubeyde, 1981, C.II, s. 165.

³⁶⁷ Ebû Ubeyde 1981, C.II, s. 240.

kemal noktasına ulaşmak”³⁶⁸ şeklinde açıklamıştır. Ancak bazen konuyla ilişkili gördüğü farklı bilgileri de ekleyerek ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır. Bu doğrultuda kelimelerin müfredi/cem‘i, iştikâkı gibi morfolojik özellikleri, kıraat farklılıkları gibi konuları açıklamalarına ekleyen müellif, bazen de farklı rivayetleri ekleyerek ayrıntılı izahlarda bulunmaktadır. Bu minvalde “ وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ” (Yusuf 12/23) “وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ” ayetinde geçen “هَيْت لَكَ” ifadesinin tefsirini şu şekilde yapmıştır:

Bu ifade “Haydi gel!” anlamındadır. Ebû Amr b. Alâ bana Hz. Ali hakkında olan şu şiiri söyledi: “أبلغ أمير المؤمنين أبا العرق إذا أتينا أن العراق وأهله عنق إليك فهيت هيتا” (Irak’ın kardeşi ve müminlerin emirine ulaştır ki ‘Sen geldiğin zaman Irak ve onun ahali sana teslim olmuştur. Haydi gel! Haydi gel!’) şiirde “فهيت هيتا” ifadesi “Gel! Yaklaş!” anlamındadır. Bu kelimenin tekili ve çoğulu, müzekkeri ve müennesi de aynıdır. Ancak sayı kelimeden sonraki zamirin değişmesiyle değişir: “هيت لكما وهيت لكن”. Ben Kur’an konusunda âlim olan bir inci satıcısının, Ebû Amr’a bu kelimenin “هئت” şeklinde *he* harfinin esre ile *ye* harfinin de *hemzeye* dönüştürülerek okunması hakkında soru sorduğuna şahit oldum. Ebû Amr, “Bu okuyuş hatalıdır. Çünkü o zaman bu kelime “تهيات” fiilinden türetilmiş olur. Ancak bu kelime bir hendeğin ismidir. Yemen’e ulaşınca kadar Araplara bu denileni (هنت) arz et bakalım, onlardan biri “هنت” kelimesini biliyor mu?!” dedi. “هيت” kelimesi Heyte bölgesini de içine alan Kisra’nın hendeğinin ismidir. O, Hz. Peygamber’in oraya çıktığı haberini alınca Araplardan korktu ve oraya bekçiler yerleştirdi...³⁶⁹

Yine “وَتُفَخَّ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ” (Yasin 36/51) ayetinde “الصُّور” kelimesi hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur:

“الصُّور” kelimesi, tıpkı “البُسْرَةُ” kelimesinin çoğulunun “البُسْر” olması gibi “صُورَة” kelimesinin çoğuludur. Ancak bu kelime “ظَلْمَة” kelimesinin çoğulunun “ظَلْم” olması şeklinde ifade edilmez. Eğer bu şekilde olsaydı bu kelimeyi vav harfinin fethası çıkararak “صُور” şeklinde okurduk. O zaman kelimenin anlamı “سورة المدينة” (şehrin surları) ifadesinde geçen ve çoğulu “سُور” olan “سورة” (sur) kelimesi ile aynı anlamda olurdu. Cerir’in “سور المدينة ... سور المدينة” (Zübeyr’in haberleri geldiğinde şehrin surları ve Gaşşa’nın dağları boyun eğdi) şiirinde de “سُور” kelimesini bu anlamda kullanılmıştır.³⁷⁰

³⁶⁸ Ebû Ubeyde 1981, C.I, s. 305.

³⁶⁹ Ebû Ubeyde 1981, C.I, s. 305-307.

³⁷⁰ Ebû Ubeyde, 1981, C. II, s. 162-163.

Müellif, kelimelerin anlamları ve yapısı üzerinde yaptığı açıklamaların yanı sıra nahiv konuları ile ilgili olarak da açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte müellif, sonraki dönemlerde belagât başlığı altında değerlendirilecek olan ve bizzat kendisinin de mukaddimede tek tek sıraladığı üslup özelliklerine de yeri geldiğinde değinmektedir. Bu tür açıklamalarında şiir başta olmak üzere Arapların genel kullanımlarından ve ayetlerden örnekler vermektedir:

“وَإِنْ كُنَّا لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ” (Yasin 36/32) ayetinin tefsirinde “وَإِنْ كُنَّا” ifadesinde “إِنْ” tahfif olduğu için “كُنَّا” ifadesi merfu olmuştur. Çünkü “إِنْ” tahfif olmazsa ismini mensup kılar. “لَمَّا” ifadesinin tefsiri ise “وَإِنْ كَلَّ لَجْمِيعٌ” şeklindedir. “ما”nın anlamı ise “مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ” (Bakara 2/26) ve “عَمَّا قَلِيلٍ” (Müminun 23/40) ayetlerindeki (zaid olan ve anlamı pekiştirmek için gelen) “ما” harfi ile aynı anlam ve görevdedir.³⁷¹

Yine Ebû Ubeyde “قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ” ayetinin tefsirinde “كُنَّا لَخَاطِئِينَ” ifadesindeki *lam* harfinin te’kit için geldiğini,³⁷² Arapların, dinleyenin konunun tamamına vâkıf olması sebebiyle sözü hafifletmek amacıyla kısalttıklarını beyan ederek “وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا” (Al-i İmrân 3/191) ayetinde de böyle bir kısaltmanın olduğunu, nitekim ayetin anlamının “ويقولون: ربنا ما خلقت هذا باطلا” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.³⁷³

İzahlarında şiirden, Arapların genel kullanımlarından, ayetlerden örnek veren müellif, hadisleri istişâh için çok fazla kullanmamaktadır. Örneğin müellif “أَوْلَيْكَ عَلَى” (Bakara 2/5) ayetinde geçen “الْمُفْلِحُونَ” kelimesinin anlamı hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur:

Kendisine hayır dokunan her kişi “الْمُفْلِحُ” olarak isimlendirilir. Bu kelimenin masdarı “الفلاح”dır ki bu da *beka* ve *hayrın tamamı* anlamına gelir. Şair Lebid b. Rabia “نَحَلْ بِلَادَا كُلِّهَا حَلَّ قَبْلَنَا ... وَنَرْجُو” (Öyle topraklara yerleşiyoruz ki hepsine bizden önce yerleşilmiştir, Âd ve Himyer’den sonra da (hâlâ) felah umuyoruz.) şiirinde bu kelimeyi *beka* anlamında kullanmıştır. Ubeyd bin el-Ebras da yine bu kelimeyi aynı anlamda şu şiirinde kullanmıştır: “أَفْلَحَ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يَدْرِكُ بِالصَّعْفِ ... وَقَدْ يَخْدَعُ الْأَرَبِيبَ” (İstediyin kadar hayır içerisinde ol! Neticede zayıflık ortaya çıkar ve akıllı kişi de aldanabilir.) “الفلاح” kelimesi sahur anlamına da gelmektedir. Ezanda (حَى عَلَى الْفَلَّاحِ) ve (حَى عَلَى الْفَلَّاحِ) şeklinde geçen “الفلاح” ve “الفلح”

³⁷¹ Ebû Ubeyde, 1981, C. II, s. 160. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, 1981, C.I, s. 280, C. II, s. 268

³⁷² Ebû Ubeyde 1981, C.I, s. 318.

³⁷³ Ebû Ubeyde 1981, C.I, s. 111. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, 1981, C. I, s. 47, 100, 297 C. II, s. 261, 271

kelimelerinin anlamları da birbirinin aynısıdır. “الفلاح” aynı zamanda “saban süren, çiftçi” anlamındadır. Çünkü “من يفلح الأرض” denilince “toprağı yaran/parçalayan ve süren kişi” anlaşılmaktadır. Arapların “إن الحديد بالحديد يفلح” (Demir demiri parçalar.) sözünde de bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca bu kelime “tarlayı mahsul karşılığı süren kişi” anlamına da gelmektedir. İbn Ahmar’ın şu şiirinde bu anlamdadır: “لها رطل تكيل الزيت فيه ... وفلاح يسوق لها حمارا” (Onun kendisi ile yağ tarttığı bir tartısı vardır. Bir de eşiğini süren bir fellahu vardır). Yine “اعقلى إن” (Aklet eğer hâlâ akletmediysen Nitekim akleden felaha erecektir) şiirinde ise *kazanmak ve hayır elde etmek* anlamında kullanılmıştır.³⁷⁴

Müellif yukarıdaki örneklerde de geçtiği üzere şiiri bol miktarda kullanmakta ve neredeyse her açıklaması için bir veya birkaç şiiri örnek vermektedir. Bu durum özellikle müellifin bu konudaki engin bilgisini göstermektedir. Aynı şekilde şiirle istişhâtin, bu dönemde özellikle Garîbu’l-Kur’an çalışmaları için yoğun olarak kullanılan bir yöntem olduğunun da göstergesidir.

Müellif şiirin yanı sıra birçok yerde Arapların genel kullanımlarını da “تقول” şeklinde ifadelerle birlikte örnek olarak vermektedir.³⁷⁵ Yine aynı şekilde “جذث” (Yasin 36/51) ayetinde müfredi “فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسُلُونَ” (Yasin 36/51) ayetinde müfredi “جذث” kelimesinin Necd ehlinin dilinde “جدف” şeklinde kullanıldığını ifade etmesi gibi kelimelerin farklı dillerde ve lehçelerdeki kullanımlarına da vurgu yapmaktadır.³⁷⁶ Ancak bu uygulama İbn Abbas’ın *Garîbü’l-Kur’an* eserinde olduğu gibi yoğun bir şekilde karşımıza çıkmamaktadır.

Ebû Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’an* eseri, kelime ve ifadelerin anlamlarını açıklama konusunda garîbü’l-Kur’an literatürü içerisinde değerlendirilmesine rağmen, nahiv ve özellikle daha sonra belâgat kapsamında değerlendirilecek anlatım üslupları ile ilgili ifadeleri de barındırması açısından bazı kaynaklarda meâni’l-Kur’an literatürü içerisinde de ele alınmaktadır. Ancak eserin tamamına hâkim olan unsurun ayetlerde geçen kelime ve ifadelerin anlamlarını izahat olduğu için bu çalışmada garîbü’l-Kur’an başlığı altında değerlendirilmiştir.

³⁷⁴ Ebû Ubeyde 1981, C. I, s. 29-30.

³⁷⁵ Örnek için bkz. Ebû Ubeyde, 1981, C. II, s. 117, 163, 174, 190, 194.

³⁷⁶ Ebû Ubeyde, 1981, C. II, s. 163. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, 1981, C. I, s. 208, 352, 377, C. II, s. 296.

Ebû Ubeyde'nin bu eseri dilbilimsel tefsir bağlamında değerlendirebileceğimiz ilk eserler arasında yer almaktadır. Ebû Ubeyde'nin tıpkı İbn Abbas'ın uyguladığı gibi kelimeleri şiirden örnek vererek açıklaması, eserinde kullandığı en önemli yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Ubeyde'nin birçok kelimeyi bu yöntem ile açıklaması, eserinin özellikle sonraki dönem yazılan dilbilimsel tefsirlerin yanı sıra sözlük çalışmalarında da kaynak olarak kullanılmasını sağlamıştır. Yine Sibeveyhî gibi dil âlimlerinin de bahsettiği Arapların kelimelerinde kullandıkları üslup özelliklerini mukaddimesinde tek tek sıralaması ve eserinin muhtelif yerlerinde tekrar gündeme getirmesi onun bu anlamda ifade edebileceğimiz özgün katkıları arasında yer almaktadır.

Ebû Ubeyde bağlamında sıklıkla dile getirdiğimiz Arap kelimelerinde kullanılan üslup özelliklerinin çok erken dönemde ifade edilmesi ve hicri 2.-4. yüzyıl dilbilimsel tefsir literatüründe sıklıkla kullanılmasına rağmen bu üslup özelliklerinin kelama kattığı anlam nüansları ile sözün fesahtına ve belâgatına katkısı gibi konular, özellikle İ'câzü'l-Kur'an çalışmalarıyla birlikte hicri 5. yüzyılda ve sonrasında daha fazla gündeme getirilmektedir.

2.3. Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek'in *Garîbü'l-Kur'an ve Tefsirih* Eseri

Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek (ö. 237/851) *Garîbü'l-Kur'an ve Tefsirih* eserinde kelimeleri Mushaf'taki sıraya uygun bir şekilde incelemektedir. Açıklaması yapılan ifadeler bazen “سُبْحَانَ”, “وَقَضَيْنَا”, “الْكُرَّةَ” şeklinde tek bir kelime olarak, bazen de “فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ”, “أَكْثَرَ نَفِيرًا”, “لِيُنَبِّرُوا مَا عَلَوْا” örneklerinde olduğu gibi cümle veya terkip olarak verilmektedir. Tıpkı Ebû Ubeyde'de olduğu gibi kelime ve ifadeler Kur'an'da geçtiği şekilde, kök harfleri veya yalın hali göz önüne alınarak maddeleştirilmemiştir.

Kelimelerin anlamını Kur'an'daki bağlamına uygun olarak veren müellif, çoğunlukla açıklamalarını ayrıntıya girmeksizin kısaca yapmaktadır. Örneğin “قَضَىٰ رَبُّكَ” (İsrâ 17/23) ayetinde “قَضَىٰ” kelimesini *emretti*; “فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا” (İsrâ 17/25) ayetinde “قَضَىٰ” kelimesini *çokça tevbe edenler*; “إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا” (İsrâ 17/31) ayetinde “أَوَّابِينَ” kelimesini *çokça tevbe edenler*;

ayetinde “خَطَأً” kelimesini ise *günah* şeklinde kısaca açıklamıştır.³⁷⁷ Bunun yanı sıra kelimelerin bazen çoğulunu, tekilini, tesniyesini, bazen de müzekker ve müennesini de vermektedir. Örneğin “فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ” (Hümeze 104/9) ayetinde “عَمَدٍ” kelimesini *sütunlar* olarak açıkladıktan sonra bu kelimenin tekilinin de “عماد” olduğunu; “إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ” (İnsan 76/2) ayetinde *karışım* anlamını gelen “أَمْشَاجٍ” kelimesinin müfredinin “مشج” ve “مشيج” olduğunu ifade etmiştir. Yine “يَكَادُ سَنًا بَرَقَهُ يَذْهَبُ” (Nur 24/43) ayetinde “سَنًا” kelimesini *ışık* olarak açıklayan müellif arkasından kelimenin tesniyesini de “سنوان” şeklinde vermiştir.³⁷⁸

Eserin genelinde anlam kısaca verilip geçilmekte ancak az da olsa diğer bir ayet, hadis, şiir ya da Arapların sözleri istişâh için kullanılmaktadır. Örneğin “اصْبِرْ عَلَىٰ مَا” (Sâd 38/17) ayetinde “ذَا الْأَيْدِ” ifadesini *kuvvet sahibi* olarak açıklayan müellif arkasından “أَيْدٍ” kelimesinin geçtiği “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ” (Zâriyat 51/47) ayetini örnek olarak vermiştir.³⁷⁹ Yine “وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ” (İnşikâk 84/5) ayetinde “أَذْنَتْ” *işitti/dinledi* anlamını veren müellif, bu kullanıma “انذن لكلامي كما اذن لكلامك” (Ben senin sözünü dinlediğim gibi sen de benim sözümü dinle!) şeklinde Arapların sözünü örnek olarak vermiştir.³⁸⁰

Nahiv konularına çok girmeyen Ebû Abdurrahman el- Mübârek, kelimenin kök anlamı ya da yan anlamları üzerinde de durmamaktadır. Yine kelimenin Kur’an’da kullanıldığı anlam üzerinde duran müellif, eğer varsa, ayet içerisinde kelimenin kazandığı farklı anlamları da zikretmektedir. Bu şekilde müellif yaklaşık binden fazla kelimeyi incelemiştir.

2.4. İbn Kuteybe’nin *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* Eseri

İbn Kuteybe’nin (ö.276/889) dilbilimsel tefsir bağlamında zikredebileceğimiz *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* ve *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’an* isimli iki önemli eseri vardır. Müellif bunlardan *Tefsiru Garîbi’l-Kur’ân* eserinin önsözünde, Kur’an’da geçen garip

³⁷⁷ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahyâ b. Mübârek, *Garibü’l-Kur’ân ve Tefsiruh*, (tahk. Abdürrezzâk Hüseyin), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 99.

³⁷⁸ Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek, 1987, s. 194, 212.

³⁷⁹ Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek, 1987, s.153.

³⁸⁰ Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek, 1987, s 202. Ayrıca diğer istişâh örnekleri için bkz. Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek, 1987, s. 89, 98, 111, 119, 128, 160, 197.

kelime ve ifadeleri açıklamasına rağmen Kur'an'ın müşkillerine temas etmediğini çünkü bu konu için ayrı bir eser kaleme aldığını beyan etmektedir.³⁸¹ Aynı şekilde İbn Kuteybe, önsözünde kitabını yazma amacını ve kitapta takip ettiği yöntemini şu şekilde ifade etmektedir:

Bu kitabı yazmamızdaki amacımız; (önceki yazılanları) özetlemek ve tamamlamak, açıklığa kavuşturmak ve onlara ilavelerde bulunmak ve sıradan ifadeleri delil getirmemek, kullanılan/bilinen kelimelerin delâleti/anlamı üzerinde çokça durmamak, kitabımızı nahivle, hadisle ve isnadlar ile doldurmamaktır. Eğer bizler hadisleri naklederek bu şekilde bir yöntem takip edersek selefin tefsirinin aynısını getirmiş oluruz. Eğer selefin tefsirinin aynısını getirsek de bizim bu kitabımız hadis nakledenlerin telif ettiği kitaplar gibi olur.³⁸²

İbn Kuteybe, kitabına önceki âlimlerin ihtilaflarını, tercihlerini alırsa kitabın fazlasıyla uzun olacağını beyan etmektedir. Ancak bunun yanı sıra bu kitabını müfessir ve dilcilerin eserlerinden faydalanılarak telif ettiğini, onların görüşlerinin dışına çıkmadığını; bir kelimenin anlamı verirken, lügat ilmindeki en doğru ve ayete de en uygun olan görüşü tercih ettiğini, kötü ve yanlış yoruma, zayıf tefsire yer vermediğini de önsözünde ifade etmiştir.³⁸³

İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an* eserine “اشتقاق اسماء الله وصفاته، وإظهار معانيها” (Allah'ın isimleri, sıfatları ve onların iştikakı ve anlamlarının izharı) başlığı altında yirmi altı maddede Yüce Allah'ın isimleri, sıfatları ve bunlarla ilişkili ifadelerin izahını yaparak başlamaktadır.³⁸⁴ Daha sonra “باب تأويل حروف كثر في الكتاب” (Kitapta çok kullanılan harflerin te'vili) şeklinde yeni bir başlık altında Kur'an'da çokça geçen “إقامة الصلاة”، “يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ”، “الشيطان”، “الملائكة”، “الإنس”، “الجن”، “السَّبْعُ الطَّوَالُ”، “المُفَصَّلُ” gibi Ulumu'l-Kur'an ile ilişkili kavramların izahını yapmaktadır.³⁸⁵ En son kısımda ise “غريب القرآن” başlığı altında her sûre için bir başlık

³⁸¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, (tahk. Seyyid Abbas Ahmed Sakr), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, s. 3.

³⁸² İbn Kuteybe, 1978, s. 3.

³⁸³ İbn Kuteybe, 1978, s. 3-4.

³⁸⁴ İbn Kuteybe, 1978, s. 6-30.

³⁸⁵ İbn Kuteybe, 1978, s.31-37.

açarak ilgili sûrede geçen garip kelimeleri Mushaf terkbine uygun olarak incelemektedir.³⁸⁶

Eserin neredeyse tamamına karşılık gelen son bölümde ele aldığı lafızları Kur'an'da geçtiği şekilde veren İbn Kuteybe, tıpkı önceki Garîbü'l-Kur'an müelliflerinde olduğu gibi her ayeti veya her ayetteki bütün kelimeleri açıklamamakta, sadece garip gördüğü lafızlar hakkında açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalarda da çok fazla ayrıntıya girmeyen müellif, doğrudan kelimenin anlamını bazen morfolojik yapısı hakkındaki bilgileri de ekleyerek vermektedir. Mesela “ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزَنُوا ” (İsrâ 17/35) ayetinde geçen “الْقِسْطَاسُ” kelimesini *mizan* olarak açıklayan müellif, Rum dilinde bu şekilde kullanıldığını diğer dillerde ise “قِسْطَاسُ” şeklinde *kaf* harfinin ötresi ile okunduğunu aktarmakla yetinir.³⁸⁷

Yine bir önceki Garîbü'l-Kur'an eserlerinde olduğu gibi ayetlerin genel anlamının verilmediği bu eserde sadece ayet içerisindeki kelime ve ifadeler hakkında açıklamalar yer almaktadır. Örneğin müellif “ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ ” (Bakara 2/25) ayetinin tefsirinde “جَنَّاتٍ” kelimesini *bahçe*; “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ifadesini “nehirler bahçelerin yüzeyinde değil ağaçların altından akmaktadır” ; “هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” ifadesini “sanki bu ona (dünyadakine) benziyor”; “وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا” ifadesini “tad olarak değil ancak görüntü olarak bir birine benziyorlar” ; “وَلَهُمْ فِيهَا أَرْوَاحٌ مُطَهَّرَةٌ” ifadesini ise “hayız, büyük abdest, küçük abdest ve insanoğlunun tüm kirli atıklarından uzak” şeklinde açıklamakta³⁸⁸ ancak ayetin genel anlamı hakkında herhangi bir açıklamakta bulunmamaktadır.

İbn Kuteybe, açıklamalarına bazen Arapların sözleri veya şiir ile istişhâta bulunabilmektedir. Örneğin “إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ” (Hucurat 49/5) ayetinde “الْحُجُرَاتِ” kelimesini şu şekilde açıklamaktadır;

³⁸⁶ İbn Kuteybe, 1978, s.38-543.

³⁸⁷ İbn Kuteybe, 1978, s. 254.

³⁸⁸ İbn Kuteybe, 1978, s. 43-44.

“حُجْرَة” kelimesinin “وظلمات” olması gibi “ظلمة” kelimesinin çoğulunun “الحجرات” kelimesi tıpkı “ظلمة” kelimesinin çoğuludur. Bu kelime “حجرات” şeklinde de okunmuştur. Bu okuyuş şekli “... ولمّا رأونا باديًا رُكبانًا ...” beytinde geçen “رُكبان” kelimesinin okunuşuna benzemektedir.³⁸⁹

İbn Kuteybe, Ebû Ubeyde ile kıyaslandığında şiiri onun kadar yoğun kullanmadığı görülmektedir. Bunun yerine İbn Kuteybe, Allah Resûlü’nden, sahabeden veya tâbiînden rivayetleri açıklamalarına eklemiştir: “ولا تتأبزووا بالألقاب بنس الإسم الفسوق بعد” ayetinde geçen “الألقاب” kelimesinin “الأنباز” ile aynı anlamda olduğunu açıkladıktan sonra Allah Resûlü’nün “قومٌ نَبَزُهم الرافضة” (lakabı ‘râfiza’ olan kavimdir) hadisini aktarmakta ve burada geçen “نَبَزُهم” kelimesinin hadis ehli tarafından “لقبهم” şeklinde de aktarıldığını ifade etmektedir.³⁹⁰ Diğer bir örnek de ise İbn Kuteybe, “واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين” (Bakara 2/45) ayetinde “الصبر” ifadesinin *oruç* anlamına geldiğinin çünkü Mücâhid’in bu anlamda kullandığını ifade etmiştir.³⁹¹

İbn Kuteybe’de gözlenen önemli özelliklerden biri de kelime veya ifadenin, salt anlam olarak garip olmamasına rağmen Kur’an’da kullanım şekli ile anlamda bir kapalılığın ortaya çıkması neticesinde garip lafız olarak kabul edilerek izah edilmesidir. Yani kelime Kur’an bağlamında değerlendirildiği zaman anlamda bir kapalılık oluyorsa bunu da Garîbü’l-Kur’an kapsamında ele almaktadır. Örneğin “وقضينا إلى بني إسرائيل في ثم زدنا لكم الكثرة عليهم” (İsrâ 17/4) ayetinde “قضينا” kelimesini *haber verme* veya “ثم زدنا لكم الكثرة عليهم” (İsrâ 17/6) ayetinde “زدنا لكم الكثرة” ifadesinde nimet olarak tekrar verilen şeyin *devlet olma gücü ve yetkisi*; “أكثر نفيرا” ifadesini ise *sayı bakımından çokluk* olarak ifade etmektedir.³⁹² Bu şekilde yaklaşım özellikle İbn Abbas’tan sonraki süreçte Garîbü’l-Kur’an çalışmalarındaki kelimelerin sayısının artmasını açıklar niteliktedir.

İbn Kuteybe, -kitabının önsözünde de belirttiği gibi- Kisâi, Ferrâ, Ebû Ubeyde gibi müelliflerin bazen isimlerini vererek bazen vermeyerek görüşlerini aktarmıştır. Bu

³⁸⁹ İbn Kuteybe, 1978, s. 415. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 50, 94, 96, 111, 447. Arapların sözleri ile yaptığı örneklendirmeler için bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 38, 87, 118, 175, 209.

³⁹⁰ İbn Kuteybe, 1978, s. 416.

³⁹¹ İbn Kuteybe, 1978, s.47. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 51, 55, 67, 71, 73, 86, 115.

³⁹² İbn Kuteybe, 1978, s. 251.

da eserin hacminin ve izahların artmasındaki etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bazen ismi geçen bu müellifleri eleştirmekte bazen de görüşlerine katıldığını beyan etmektedir. Örneğin müellif “وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ” (İsrâ 17/13) ayeti hakkındaki açıklamasında Ebû Ubeyde ve diğer müfessirlerin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

Ebû Ubeyde'ye göre insanın boynuna yüklenen onun payı/nasibidir (حِطَّةً). Diğer müfessirlere göre ise insanın boynuna yüklenen, ondan ayrılmayan hayır ve şer olarak yaptığı şeylerdir. Bu iki tefsirin de açıklanmaya ihtiyacı vardır. Gördüğümüz kadarıyla -ki en doğrusunu Yüce Allah bilir- anlam şu şekildedir: Her bir insanın, Allah'ın hükmettiği şekliyle hayır ve şerden nasibi vardır. Ve o da o kişinin boynuna yüklenmiştir, o kişiden ayrılmaz. Araplar, insana yüklenenlerin hepsi için “فد لزم عنقه” (Boynuna yüklendi) ifadesini kullanmakta ve yine bu ifade yüklenen şeyin ondan ayrılmadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Araplar “وهذا لك عليّ وفي” “عني حتى أخرج منه” (bu senin hakkında bana gerektir ve onu çıkarana kadar benim boynumdadır) ifadesini de kullanmaktadırlar.³⁹³

İbn Kuteybe, Ebû Ubeyde ve diğer Garîbü'l-Kur'an türü eser telif eden müelliflerde çok görülmemesine rağmen ayetlerin sebab-i nüzulü hakkında da bilgi vermektedir: “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ” (Bakara 2/115) ayeti hakkında “Bu ayet Allah Resûlü'nün ashâbı hakkında indi. Onlar kibleyi bulma konusunda zorlanınca kimi batıya kimi de doğuya yöneldi. Bu durum kiblenin Kâbe'ye çevrilmesinden önceydi.” şeklindeki açıklamayı yapmıştır.³⁹⁴ Yine İbn Kuteybe'nin anlamın kapalı kaldığı yerlerde ek izahlara³⁹⁵ veya fikhî konularda kısa açıklamalara,³⁹⁶ kıraat farklılıkları ile ortaya çıkan anlam değişmelerine³⁹⁷ de temas ettiği görülmektedir.

³⁹³ İbn Kuteybe, 1978, s. 252. Diğer örnekler için bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 23, 25,29, 36,69, 70, 230, 236, 426.

³⁹⁴ İbn Kuteybe, 1978, s. 62. Ayrıca diğer örnekler için bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 61, 66, 76, 77, 116, 155, 344.

³⁹⁵ Örneğin “تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ” (Bakara 2/118) ayetinde bahsi geçen kişilerin kalplerinin “fısık, küfür ve katılaşma konusunda birbirine benzediği” (bkz. İbn Kuteybe, 1978, s.62); “وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا” (bkz. İbn Kuteybe, 1978, s.62); “مَعْدُونَةٌ” (Bakara 2/80) ayetinde ise “Onlar atalarının buzağıya taptığı kırk gün miktarınca azap göreceklarını söylerler” (bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 56) şeklindeki açıklamaları bu doğrultudadır. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 47, 58, 100, 102.

³⁹⁶ “فُرُوءٌ” kelimesinin anlamları üzerinde ortaya çıkan farklı görüşleri açıklamaktadır (İbn Kuteybe, 1978, s. 86). Ayrıca diğer örnekler için bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 87, 90-91.

³⁹⁷ “فَارَزَّ لَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنَّا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ” (Bakara 2/36) ayetinde “فَارَزَّ لَهُمَا” kelimesi “استتر لهما” (ikisini yanlışa sevk etti) anlamındadır. Bu kelimeyi “أَرَزَّ لَهُمَا” şeklinde okuyan ise bu okuyuşla “نَحَاهَا” (o ikisini

İbn Kuteybe'nin diğeri bir eseri olan *Müşkilü'l-Kur'an* da yine dilbilimsel tefsir bağlamında ele alabileceğimiz bir eserdir. Nitekim o bu eseri yazma gayesini, Kur'an'da teâruz olduğunu, i'râb yönünden hataların olduğunu, onun nazımının bozuk olduğunu iddia eden mülhitlere cevap vermek olarak ifade etmektedir. İbn Kuteybe, bu bağlamda giriş bölümünde birçok ayetten de örnek vererek Kur'an'daki anlam inceliklerini gözler önüne sermeye çalışır.³⁹⁸

Müellif önsözün sonrasında Araplara has kılınan dilsel özellikleri ele almakta ve Arapçanın diğeri dillere olan üstünlükleri üzerinde durmaktadır. Zira ona göre bu dilde tek bir harfin veya tek bir hareketin değişmesi dahi anlamda değişime sebep olmaktadır. Örneğin *lanetlenmiş* anlamına gelen “لَعْنَةٌ” kelimesinde *ayn* harfinin fetha okunması (لَعْنَةٌ) ile anlam *lanetleyen* şekline dönüşmekte veya “zaruret miktarınca su içilmesi” anlamında kullanılan “شروب” kelimesinde *vav* harfinin *ye* harfine dönüşmesiyle (شريب) anlam da “zarurettten fazla su içilmesi” şekline dönüşmektedir.³⁹⁹

İbn Kuteybe de tıpkı Ebû Ubeyde gibi Arapların sözlerinde birçok mecâzlar yani söz söyleme yöntemlerinin olduğundan bahsetmektedir ve bu mecâzları da istiâre, temsil, kalb, takdim, te'hir, hazf, ihfâ, izhâr, müfred muhataba cem' ile hitap veya tersi vb. şeklinde sıralamaktadır.⁴⁰⁰ Ayrıca müellif kitabının son kısımlarında bu üslup özelliklerinin her birini ayrı ayrı incelemektedir. Müellif bu başlıklardan sonra Kur'an hakkında söylenenlere cevap niteliğinde, ayrı bir bölüm açarak yaklaşık otuz altı sûredeki müşkil ayetleri açıklamıştır.⁴⁰¹ Daha sonra “Birçok anlamı olan tek lafız” başlığı altında kırk dört kelimeyi incelemiş bunların farklı anlamlarını bazen tek bazen de birden çok ayetle örneklendirerek izah etmiştir.⁴⁰² Bu bölümde kelimeler tıpkı vücûh ve nezâir türü eserlerde uygulanan yöntemle benzer şekilde incelenmiştir. Son olarak “Hurufu'l-Meani ve onlara benzeyen gayri munsarif (çekimlenmeyen fiiller)” başlığı

uzaklaştırdı) anlamını murad etmiştir (İbn Kuteybe, 1978, s. 46). Ayrıca diğeri örnekler için bkz. İbn Kuteybe, 1978, s. 84, 85, 98, 100, 270, 281.

³⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'ân*, (tahk. Sa'd b. Necdet Ömer), Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Dimaşk 2014, s. 31-38.

³⁹⁹ Daha fazla örnek için bkz. İbn Kuteybe, 2014, s. 39-45.

⁴⁰⁰ İbn Kuteybe, 2014, s. 49-50.

⁴⁰¹ İbn Kuteybe, 2014, s. 267-324.

⁴⁰² İbn Kuteybe, 2014, s. 325-360.

altında yaklaşık otuz üç edat, isim-fiil veya yardımcı fiili ayetlerle izah etmiştir.⁴⁰³ En son olarak da ayetlerden örnekler vererek birbirinin yerine kullanılan harfi çerleri açıklamıştır.⁴⁰⁴ Bu eser, tüm bu içeriğiyle, hem Meâni'l-Kur'an hem vücûh ve nezâir hem de Garîbü'l-Kur'an türü eserlerin içeriğine benzerlik göstermektedir. Yine aynı şekilde Kur'an'ın üslup özelliklerini erken bir dönemde sistemli bir şekilde aktarması da bu eserin önemini arttırmaktadır. Neticede bu eser daha çok -müellifin önsözünde de belirttiği gibi- Kur'an'ın üslup ve içeriğinin güzelliğini ortaya koymakta ve bu konuda Kur'an'ı eleştirenlere cevap vermektedir.

2.5. Muhammed b. Uzeyz Sicistânî'nin *Garibü'l-Kur'an ala Hurufi'l-Mu'cem* Eseri

Sicistânî'nin (ö. 330/941) Kur'an'da geçen garip ifadeleri incelediği eseri kaynaklarda *Garibu'l-Kur'an, Nüzhetü'l-Kulub fî Garibi'l-Kur'an alâ Mu'cemi'l-Huruf, Nüzhetü'l-Mekrub, et-Tıbyan Tefsiri Garibi'l-Kur'an* gibi isimlerle geçmektedir.⁴⁰⁵

Fuad Sezgin, Sicistânî'nin bu eserinin Ebû Ubeyde'nin *Mecazu'l-Kur'an*'ının bir özeti olduğunu bildirmektedir.⁴⁰⁶ Özellikle müellifin Ebû Ubeyde'den yaptığı rivayetlerin çokluğu böyle bir kanaatin oluşmasına sebep olmaktadır. Ancak Sicistânî bu eserinde Ferrâ başta olmak üzere Kisâi, Ahfeş gibi birçok âlimin görüşüne de başvurmuştur.⁴⁰⁷ Yine aynı şekilde bu görüşü abartılı bulan bu eserin muhakkiklerinden Mar'aşlı, Sicistânî'nin özellikle Ferrâ ve isim vermese de İbn Kuteybe'den de çok fazla alıntıda bulunduğunu ancak bu durum Sicistânî'nin bu eserini onların eserinin bir özeti kılmadığını eklemektedir. Ayrıca Sicistânî'nin eserinin birçok yerinde Ebû Ubeyde'nin görüşlerini eleştirdiğini, onun görüşü yerine diğer âlimlerin görüşünü tercih ettiği

⁴⁰³ İbn Kuteybe, 2014, s. 361-374.

⁴⁰⁴ İbn Kuteybe, 2014, s. 375-391.

⁴⁰⁵ Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-Kulûb fî tefsîri Garibi'l-Kur'âni'l-Azîz* (tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı), Dârü'l-Maarif, Beyrut, 2013, s. 29 (neşredenin girişi); Cerrahoğlu, İsmail, "Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2009, c. 37, s.144-145.

⁴⁰⁶ Sezgin, 1988, C.I, s. 100.

⁴⁰⁷ Örnekler için bkz. Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz, *Garibü'l-Kur'ân ala Hurufi'l-Mu'cem*, (tahk. Ahmed Abdülkadir Salâhiye), Daru Talas, Dımaşk 1993, s. 107, 111, 119, 151, 186, 187, 201, 217.

görülmektedir.⁴⁰⁸ Bu durum aslında kitabın genelinde görülen bir yöntemdir. Nitekim Sicistânî, sadece Ebû Ubeyde hakkında değil diğer âlimlerin de görüşlerini sadece nakletmemekte aksine onları ciddi bir tahlile tâbi tutarak incelemektedir.

Sicistânî'nin eseri Garîbü'l-Kur'an literatüründe kelimelerin alfabetik olarak sıralandığı ilk eser olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰⁹ Müellifin eserinde kullandığı sistem, kelimenin ilk harfini esas alarak alfabetik olarak bunları sıralamak şeklindedir. Bu sıralamada “أَنْشَأْتُمْ”, “أَكَابِر”, “أَسْأَلْتُ”, “أَرْجِي” şeklinde, kelimelerin yalın hali dikkate alınmamakta, hatta bazen “عَفَوْنَا عَنْكُمْ”, “عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ”, “عَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ”, “عَرْضُهَا السَّمَاوَاتِ”, “وَالْأَرْضِ” şeklinde terkip olarak Kur'an'da geçtiği gibi kullanılmaktadır. İlk harfin harekesi de bu anlamda önem arz etmektedir. Nitekim her harf bölümü de kendi içerisinde ilk harfin üstün, ötre ve esre olmasına göre sıralanmaktadır. Bu şekilde ilk harfi ve onun harekesine göre yapılan bu sıralamayı en son olarak mushaftaki terkip - çoğunlukla- izlemektedir. Sıralamada harf-i tarif veya harf-i cerleri dikkate almayan müellif, bazen bu terkipte hata yapabilmektedir. Örneğin “لِيُؤَاطُوا” kelimesini ye harfi ve madmum başlığı altında incelemesi gerekirken lam harfi ve meksur başlığı altında incelemiştir.⁴¹⁰

Müellif, kelimeleri bazen uzun uzun açıklarken bazen de tek kelimeyle ifade edip geçmektedir. Örneğin “لا ابرح” ifadesini “لا ازال” şeklinde açıklamakla⁴¹¹ yetinen müellif “نُذْرِيَّة” kelimesini ise ayrıntılı bir şekilde ele almıştır:

“نُذْرِيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” (Â-li imrân 3/34) ayetinde “نُذْرِيَّة” kelimesi “اولادٌ”, “اولادٌ”, “اولادٌ” şeklinde. Bazı nahivciler onun “فُعْلِيَّة” kalıbında “النز” kelimesinden gelen bir kelime olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Yüce Allah onu tıpkı bir zerre gibi Hz. Adem'in sulbünden çıkarmıştır. “وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا” (A'raf 7/172) ayetinde geçtiği gibi onları kendi nefisleri üzerine şahit kılmıştır. Bazıları da bu kelimenin aslını “فُعْلُولَةٌ” vezni üzere olan “نُذْرُورَةٌ” olduğunu söylemiştir. Ra harfinin ye harfine dönüşmesi ile “نُذْرُورِيَّة” şeklinde ifade edilen kelime daha sonra ye harfi üzerine idgam yapılarak “نُذْرِيَّة” dönüşmüştür. Bazısı da “Allah'ın varlığı yaratması” anlamında “نُذْرًا” fiilinden “فُعْلُولَةٌ” vezninde gelen ve daha sonra

⁴⁰⁸ Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz, *Nüzhetü'l-Kulûb*, (tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'asli), 2013, s. 32-34. (neşreden giriş)

⁴⁰⁹ Sümertaş, Burhan, *İlk Alfabetik Kur'an Sözlüğü* -Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî: Garibü'l-Kur'an-, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2014, Giriş.

⁴¹⁰ Sicistânî, 1993, s. 280.

⁴¹¹ Sicistânî, 1993, s. 361.

tıpkı “نبي” kelimesindeki gibi hemzenin *ye* harfine dönüşmesi neticesinde ortaya çıkan bir kelime olduğunu iddia etmiştir.⁴¹²

Kelime ve terkiplerin anlamı üzerinde duran ve nahiv konularına girmeyen müellif, kelimelerin müterâdifi, çoğulu, müfredi hakkında bilgiler aktarmıştır. Örneğin “وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ” (Enam 6/7) ayetinde geçen “قرطاس” kelimesinin *sayfa* anlamına geldiğini çoğulunun ise “قراتيس” olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde “ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مَثْرَاكِيًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ ” “طَلْعَهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ” (En‘âm 6/99) ayetinde geçen “قنوان” kelimesinin anlamını *hurma dalı* olarak ifade ettikten sonra müfredini de “قنو” olarak açıklamıştır.⁴¹³

Kelimelerin vezinleri hakkında “فعل” “فيعل” şeklinde kalıpları kullanarak bilgi veren⁴¹⁴ müellif, kelimeleri özellikle Kur’an’da kullanıldığı anlamı ile açıklamaktadır. Örneğin “وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْذَعٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ” ayetinde geçen “مُسْتَوْذَعٌ” kelimesini “babanın sulbundeki çocuk”; “مُسْتَوْدَعٌ” ise “annenin rahmindeki çocuk” şeklinde Kur’an bağlamında kazandıkları anlam ile açıklamıştır.⁴¹⁵

Yukarıda da açıklandığı gibi mütekaddimûn dönem âlimlerden birçok rivayet aktaran Sicistânî, kelimelerin anlamını verirken çok fazla istişhât kullanmamakta nadiren hadis ve şiirden örnekler vermektedir.⁴¹⁶ Kıraatlara da değinen müellif, az da olsa sebebi nüzul ile ilgili bilgiler aktarmaktadır.⁴¹⁷

Sicistânî’nin bu eseri, alfabetik olarak hazırlanan ilk eser olması, önceki âlimlerden birçok rivayet aktarması bununla birlikte kelime ve ifadeler hakkında kısa, özlü bilgiler vermesi ile Garîbü’l-Kur’an literatüründe seçkin bir yere sahip olmuştur.

⁴¹² Sicistânî, 1993, s. 200.

⁴¹³ Sicistânî, 1993, s.295.

⁴¹⁴ “قسيسين” kelimesinin anlamını *Hristiyanların başı* olarak verdikten sonra tekilinin “قسيس” olduğunu ve bu kelimenin de “فيعل” vezninden geldiğini ifade etmiştir(bkz. Sicistânî, 1993, s. 295).

⁴¹⁵ Sicistânî, 1993, s. 325.

⁴¹⁶ Sicistânî, 1993, s. 109, 147, 237, 295.

⁴¹⁷ Sicistânî, 1993, s. 196, 127.

2.6. Nehhâs'ın *Meâni'l-Kur'an* Eseri

Meâni'l-Kur'an başlığı altında *I'râbü'l-Kur'an* eserinin incelenmesi nedeniyle zikri geçen Ebû Cafer en-Nehhâs, Garîbü'l-Kur'an müellifleri arasındaki önemine binaen bu başlık altında tekrar zikredilecektir.

Garîbü'l-Kur'an müelliflerinden farklı olarak eserine *Meâni'l-Kur'an* ismini veren Nehhâs, eserinde Mushaf'taki sıralamayı takip etmiş ve Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde olduğu gibi ayetlerde geçen kelime ve ifadelerin anlamlarını açıklamıştır. Örneğin “لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى...” (Sâffât 37/8) ayetinde “الْمَلَأِ الْأَعْلَى” ifadesini *melek* anlamında,⁴¹⁸ “جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ” (Sâd 38/11) ayetinde “مَهْزُومٌ” kelimesini de “zelil, baskılanmış, ortaya koyacak delili kalmayan”⁴¹⁹ şeklinde açıklamıştır.

Nehhâs açıklamalarına ayetten, özellikle de şiirden sıklıkla delil getirmiştir. Örneğin “لَا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ” (Sâffât 37/10) ayetinde “ثَاقِبٌ” kelimesinin anlamını *parlak* olarak ifade ettikten sonra bu kullanımın Arap dilinde meşhur olduğunu söyleyerek kelimenin bu anlamı için “وَزُنْدُكَ أَثْقَبُ أَزْنَادِهَا” (Senin çakmak taşın onun çakmak taşlarından daha parlaktır) şiirini delil getirmiştir.⁴²⁰

Nehhâs, kelimeleri müfred/cem', müennes/müzekker gibi farklı kriterler dâhilinde incelemişse de bu eserde öne çıkan iki ana tema, *anlam* ve *kıraat farklılıkları*dır. Müellif açıklamalarında özellikle farklı kıraat şekilleri üzerinde durarak nahiv ile ilgili ayrıntılı izahlarda bulunmaktadır. Örneğin Sâd sûresinin ilk ayetinde “ص” harfi hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

“ص” tehaccî harflerinden olması nedeniyle *dal* harfinin sükûnu ile okunur. Sibeveyhi'ye göre de en uygun olan budur. “ص” sûrenin ismi yapılırsa gayri munsarf olur. Bu ayet hakkında Mücâhid “O sûrenin başıdır.”, Katâde, “Rahman'ın isimlerinden birisidir.”, Muhammed b. Ka'b, “Bu, yüce Allah'ın Samed ve Sâdiku'l-va'd (sözünü yerine getiren) isimlerinin anahtarıdır.” dedi. Dahhak'ın ise “Sadakallahu (Allah doğru söylemiştir)” dediği rivayet edilmiştir. Hasan el-Basrî *dal* harfini kesre ile “صَادٍ” şeklinde “صَادِ الْقُرْآنِ بِعَمَلِكَ” (Amelinle Kur'an'a karşılık ver) anlamında okumuştur. Denildi ki “صَادِيَّتُهُ” ifadesinin “قَابِلْتُهُ” (Ona karşılık

⁴¹⁸ Nehhâs, Ebû Cafer, *Meâni'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ali es-Sâbunî), Câmiatü'l-Ümmü'l-Kurâ', Mekke 1989, C. VI, s. 9.

⁴¹⁹ Nehhâs, 1989, C. VI, s. 83,

⁴²⁰ Nehhâs, 1989, C. VI, s. 13. Ayrıca bkz. Nehhâs, 1989, C. VI, s. 11, 15, 78, 96.

verdim) anlamı lügat ehli arasında meşhurdur. İki sakin harfin bir araya gelmesinden dolayı bu ifadenin esre okunması da caizdir. Ayrıca fetha üzerine okunması da şu üç durum dolayısıyla mümkündür: Birincisi, “الله لأفعلن” (Allah’a yemin ederim ki mutlaka yapacağım.) ifadesinde olduğu gibi yemin üzerine nasb olması; ikincisi, “اتل صَادَ وَالْقُرْآنَ” (Sâd ve Kur’an’ı oku!)” anlamında meful pozisyonunda nasb olması; üçüncüsü, iki sakinin bir araya gelmesi neticesinde nasb olmasıdır. Yine *dal* harfini esre ve tenvinli olmak üzere (صَادٍ) şeklinde okunması nahiv âlimlerinin çoğuna göre –bu âlimlerin önde gelenlerinden İbn Ebî İshak bu şekilde okusa da- lahın/hatalıdır. Ancak Sibeveyhî gibi bazı nahiv âlimleri yemin harfinin hazfedilmesi ile bu şekilde mecrur okuyuşu kabul etmiştir.⁴²¹

Daha önceki Garîbü’l-Kur’an türü eserlerde çok fazla karşılaşmadığımız nahiv ile ilgili bu şekildeki ayrıntılı dilbilimsel izahlara bu eserde sıklıkla rastlamaktayız. Müellif bu tür açıklamalara, çoğunlukla kelime veya ifadenin ayet içerisindeki anlamını ortaya çıkarmak veya kıraat ile alakalı durumları izah etmek için başvurmuştur. Müellif ayetin tamamını kapsayan veya sözdizim bağlamında ifade edebileceğimiz daha geniş açıklamalarını daha çok *İrabü’l-Kur’an* eserinde yapmaktadır.

Anlam ve kıraat farklılıkları nasıl ki eserin içeriğinde hâkim iki unsur ise *rivayet* de eserde hâkim yöntem olarak kullanılmıştır. İbn Abbas, İbn Mes’ûd gibi müfessir sahabeden, Mücâhid ve Katâde başta olmak üzere diğer selef âlimlerinden, aynı şekilde Ferrâ, Kisâî, Ahfeş gibi dil âlimlerinden rivayetleri sıklıkla aktaran Nehhâs, çoğunlukla rivayet sahibinin ismini zikretmekte ve aktardığı rivayetler üzerinden değerlendirmelerde bulunmakta ve “قال أبو جعفر” diyerek kendi görüşünü ifade etmektedir. Örneğin “بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ” (Sâffât 37/12) ayetinde “بَلْ عَجِبْتَ” (doğrusu şaşırdın) ifadesinin anlamı hakkında Katâde ve diğer âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra bu ifadenin “بَلْ عَجِبْتُ” (doğrusu şaşırdım) şeklindeki kıraatini vermektedir. Arkasından “Allah şaşırmaz, nitekim şaşırmak ancak bilmeyen kişi için mümkündür.” delilini getirerek bu kıraati kabul etmeyenlere “Ebû Cafer şöyle dedi” diyerek taaccübün anlamını “bir şeyi inkâr etmek veya küçümsemektir” şeklinde ifade etmekte ve ayrıca “قل بل عَجِبْتُ” (Ey Peygamber de ki! Evet, ben şaşırdım) şeklinde ifadenin başına bir “قل” takdir ederek ifadeyi Hz. Peygamber’e isnad ederek bu delilin geçersizliği ikinci kez

⁴²¹ Nehhâs, 1989, C. VI, s. 73-75.

ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴²² Yine “ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمَنْ يَدْرُوكُمْ فِي ” (Şûrâ 42/11) ayetinde “يَدْرُوكُمْ فِيهِ” ifadesini İbn Kuteybe'nin “ يَدْرُوكُمْ فِي ” “الرحم” “kadının rahminde sizi yaratıyor” şeklinde yorumladığını aktaran müellif, onun hata yaptığını ifade ederek şu izahı yapmaktadır: “Bu durumda ‘فِيهِ’ de hu zamiri ‘الرحم’ kelimesine dönmektedir ki bu da doğru olmaz. Çünkü ‘الرحم’ kelimesi müennestir.”⁴²³

Netice olarak Nehhâs, bu eserinde kelime ve ifadelerin anlamalarını öncelikli olarak rivayetler eşliğinde sıralamaktadır. Daha sonra bu rivayetler hakkında değerlendirme yapmakta ve çoğunlukla da kendi görüşünü beyan etmektedir. Farklı rivayetler, çoğunlukla farklı kıraat şekillerinin paralelindeki rivayetleri içerse de kelimenin dildeki ve ayet içerisinde kazandığı anlamı ifade eden rivayetleri de kapsayabilmektedir. Nehhâs'ın bu şekilde takip ettiği yöntemi neredeyse her açıklamasında kolaylıkla görebilmekteyiz. Bu anlamda Nehhâs, özellikle anlam ve kıraatle ilgili rivayet verilerinin aktarılmasında önemli bir role sahiptir. Bunun yanı sıra müellifin tercihleri sırasında yaptığı ince dilbilimsel izahlar, onun sadece rivayetleri aktaran bir râvi olmadığını aksine hem Arap dilbilimi hem de tefsir ilmi açısından özgün bir âlim olduğunu kanıtlamaktadır.

2.7. Ebû Ubeyd el-Herevî'nin *el-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs* Eseri

Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 401/1011), *el-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs* eserinde hem Kur'an'ı Kerim'de hem de hadis-i şeriflerde geçen garip kelimeleri birlikte ele almaktadır. Bu nedenle geniş bir hacme sahip olan bu eserde kelimeler yine alfabetik olarak sıralamıştır. Bununla birlikte Herevî, Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde alfabetik sıralamayı dikkate alan müelliflerden farklı olarak hem kelimenin sülasi/rubai köklerini esas almış hem de ikinci harfte de alfabetik sıralamayı göz önünde bulundurmuştur. Ancak üçüncü harfte çoğunlukla bu şekilde bir dizilişi dikkate almamıştır. Örneğin “كتاب التاء” (kitabü't-tê) olarak isimlendirdiği bölümde, kök harfleri *te* harfi ile başlayan kelimeleri ele almıştır. *Kitap* ismini verdiği bu bölümleri de “باب التاء مع الهمزة” “bâbü'l-

⁴²² Nehhâs, 1989, C. VI, s. 15-16.

⁴²³ Nehhâs, 1989, C. VI, s. 297.

têi mea' 'l-hemze" , "باب التاء مع الباء" "bâbü'l-têi mea' 'l-be"... şeklinde bablara ayırmış ve yine bu babları da kendi içerisinde alfabetik olarak sıralamıştır.⁴²⁴

Müellif kelimeleri incelerken önce kelimenin geçtiği ayetin/hadisın ilgili kısmını vermekte daha sonra ayet/hadis bağlamında kelimenin anlamını açıklamaktadır. Örneğin "باب التاء مع القاف" bölümünden (ث ق ب) maddesinde geçen "تَأَقَّبُ" kelimesinin anlamını şu şekilde ifade etmektedir:

"النَّجْمُ التَّاقِبُ" (Tarık 86/3) ayetinde de aynı anlamdadır. "و قد تَقَبَّتْ النار و اتَّقَبَّتْهَا" (Ateşi tutuşturdum) örneğinde olduğu gibi "اتَّقَبَّتْ/تَقَبُّ" kelimesi *tutuşturmak* anlamındadır. Kelime "تَقَبَّتْ تُقَبُّ تُقَبُّوا" şeklinde gelmektedir. Nitekim Haccac, İbn Abbas'ı kastederek şöyle demiştir: "إن كان لَمِتَقَبًا" yani "O karanlığı delen/ilim ateşini tutuşturandır."⁴²⁵

Müellif kelimenin Kur'an bağlamında kazandığı -vücûh olarak isimlendirebileceğimiz- farklı anlamları üzerinde de durmaktadır. Bu şekilde kelimenin geçtiği birçok ayetin arka arkaya sıralandığı eserde, geniş açıklamalara sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin (أ ك ل) maddesi altında müellif şu izahı yapmıştır:

"وَنُقِصِتْ" "أَكَلَهَا" (Bakara 2/265) ayetinde "فَاتَتْ أَكَلَهَا ضِعْفَيْنِ" ifadesi onun meyvesi anlamındadır. "بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ" (Rad 13/4) ayetinde ise "الْأَكْلِ" yenilen meyve anlamındadır. Ayette aynı su ile sulanmalarına rağmen meyvelerinin birbirinden farklı olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde burada kastedilen "tatların farklı olmasıdır" diyenler de vardır. "أَكَلَهَا دَائِمًا" (Rad 13/35) bu ayette ise "أَكَلَ" kelimesinin anlamı "belirli zamanlarda gelen dünya meyveleri gibi geçici değil kalıcı meyvelerdir" şeklindedir. Diğer bir ayette ise şöyle buyruldu: "أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا" (Hucurat 49/12). Bu ayet hakkında İbn Arefe şöyle demiştir: "Bu bir meseldir ve kardeşinin gıybetini yapman onun ölü iken etini yemen gibidir." Gıybet yapan hakkında "o kişi insan eti yer" denilir. Başka bir ayette Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "لَا تَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ" (Maide 5/66). Bu ayet ise "أَكَلَ" kelimesi "onlara rızık çokça verilir" anlamındadır.⁴²⁶

Kelimelerin anlamını açıklarken yeri geldiğinde nahiv ile ilgili açıklamalarda da bulunan müellif, kelimenin farklı kullanımlarına, morfolojik tahlillerine de

⁴²⁴ Örneğin *kitabü't-te* bölümünde bulunan "تَأَقَّبُ", "تَأَقَّبُ" ... kelimeleri *bâbü'l-têi mea' 'l-hemze* ve "تَبَّ", "تَبَّ", "تَبَّ" ... kelimeleri ise *bâbü'l-têi mea' 'l-be* babında bu şekilde sıralanmıştır. Bkz. Herevi, Ebu Ubeyde Ahmed b. Muhammed, *el-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, (tahk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, (2. baskı), Mekke, 2007, C. I, s. 245-246.

⁴²⁵ Herevi, 2007, C. I, s. 286.

⁴²⁶ Herevi, 2007, C. I, s. 85.

değınmektedir.⁴²⁷ Yine aynı şekilde sahabeden, tabiînden; Ferrâ, Ebû Ubeyde gibi dil âlimlerinden nakiller yapmakta⁴²⁸ ve ayrıca şiirden de örnek vermektedir.⁴²⁹ Ancak müellif tüm bu argümanları sadece anlamı en iyi şekilde ortaya koymak için kullanmaktadır. Bu nedenle bu tür ifadeler sadece yeri geldiğinde özet bir şekilde kullanılmıştır.

Herevî bu eserinde ayet ve hadisi birlikte ele almasına rağmen hem içerik hem de metod olarak takip ettiği sistem, kitaptan faydalanmak isteyenlere büyük bir kolaylık sağlamıştır. Yine bu kitabında uyguladığı alfabetik metot da daha sonra gelen birçok âlim tarafından benimsenmiştir.

2.8. Mekkî b. Ebî Tâlib *Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân* Eseri

Mekkî b. Ebi Talib'in, *Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân* isimli eseri mushaf tertibi esas alınmak üzere ayetlerde geçen garib kelimeler ile ayetin anlaşılması için kilit rol oynayan kelimelerin izah edildiği bir eserdir.⁴³⁰ Bu eserde alfabetik bir sıralama takip edilmediği gibi kelimeler veya terkipler de Kur'an'da geçtiği şekilde verilmektedir.

Bu eserde müellif kelimeleri bazen tek kelimeyle bazen de detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Örneğin müellif, "لَا رَيْبَ" ifadesini *şüphesiz yoktur*; "حَتَّمَ اللَّهُ" ifadesini *Allah mühürledi*; "يَعْمَهُونَ" kelimesini *şaşkınlık içerisine düşerler* şeklinde kısa bir şekilde izah etmiştir.⁴³¹ Ancak "أَيَّامًا مَّعْدُودَةً" ifadesini "(Yahudiler), 'buzağıya taptığımız kadar yani

⁴²⁷ Örneğin müellif (أ د م) maddesi altında incelediği "آدم" kelimesini şu şekilde ifade etmektedir: "وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" (A'râf 7/19) ayetinde geçen "آدم" kelimesi "yerin yüzeyi" anlamında kullanılan "الارض" veya "الديمه" ifadelerinden türemiştir. Nitekim bu şekilde yaratıldığı şey ile isimlendirilmiş olmaktadır. Eğer bu kelime isim olarak kullanılırsa çoğulu "الآدميين" şeklinde gelir. Müştak bir kelime (نعنا) olarak kullanılırsa da çoğulu "الآدم" şeklinde gelir. Bkz. Herevi, 2007, C. I, s. 57.

⁴²⁸ Herevi, 2007, C. I, s. 284, 287, 308, 341, 387

⁴²⁹ Herevi, 2007, C. I, s. 51, 53, 63, 355.

⁴³⁰ Mekkî b. Ebi Talib'e nisbet edilen bir diğer Garibi'l-Kur'ân türü eser Yusuf Abdurrahman Mar'aşli tarafından tahkik edilen *el-Umde fi Garibi'l-Kur'ân*'dır. Muhakkik bu eserin Mekkî b. Ebi Talib'in *Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân* isimli eserinin bir özeti olduğunu beyan etmektedir. (bkz. Mekkî b. Ebi Talib, *el-Umde fi Garibi'l-Kur'ân*, (tahk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981) Ancak bu kitabın Mekkî b. Ebi Talib'e ait olduğu şüphesizdir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mekkî b. Ebi Talib, *Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân*, (tahk. Ali Hüseyin Bevvab), Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1985, s. 9-10).

⁴³¹ Mekkî b. Ebi Talib, *Tefsirü'l-Müşekkeli min Garibi'l-Kur'ân*, (tahk. Ali Hüseyin Bevvab), Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1985, s. 24.

kırk gün azap göreceğiz’ dediler. Diğer bir rivayette onlar ‘bir gününün dünyadaki bin seneye karşılık geldiği yedi gün azap göreceğiz’ dediler. Nitekim onlara göre dünyanın oluşumu da yedi bin sene sürmüştür” şeklinde uzun bir izah ile açıklamıştır.⁴³²

Müellif kelime veya terkipleri daha anlaşılır kılmak amacıyla bazen isim vererek bazen de vermeyerek kendisinden önceki âlimlerin açıklamalarını da aktarmaktadır. Örneğin “يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ” (Ahzab 33/30) ayetinde geçen “ضِعْفَيْنِ” kelimesini açıklarken Ebû Ubeyde’nin bu kelimenin izahı hakkında söylediği “üç kat anlamındadır, eğer ‘ضِعْفًا’ denilseydi o zaman *iki katı* olurdu” ifadesine yer vermektedir. Bu rivayetin sonrasında ise isimlerini zikretmeksizin diğer bazı âlimlerin “نُوتَهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ” (Ahzab 33/31) ayetini delil getirerek kelimenin anlamının *iki kere* şeklinde kabul ettiğini ifade etmiştir.⁴³³

Kendisi de kıraat alanında birçok kitap telif eden Mekkî b. Ebi Talib, bu eserinde kıraat farklılıklarına ve özellikle bu bağlamda ortaya çıkan anlam değişmelerine değinmiştir. Örneğin “فَأَزَلَّهُمَا” (Bakara 2/36) kelimesini açıklarken “eğer bu kelime *elif* ile okunursa “الزوال” kelimesinden gelir ve *o ikisini uzaklaştırdı* anlamında olur. Ancak elifsiz okunursa “الزلل” kelimesinden gelir ve *o ikisini yoldan çıkardı, yanılttı* anlamında olur” şeklinde izah etmiştir.⁴³⁴

Müellif kelime izahlarına çoğu zaman sebab-i nuzülü de eklemektedir.⁴³⁵ Aynı şekilde zaman zaman sarf veya nahiv düzeyinde açıklamalarda da bulunmaktadır.⁴³⁶ Ancak bu genel bir şekilde eserin karakteristik yapısı olacak şekilde değildir.

Müellif çok fazla olmasa da ayetlerden⁴³⁷ ve hadisten⁴³⁸ deliller getirmektedir. Yine kendinden önceki âlimleri aksine sadece bir yerde şiirden delil getirmektedir.⁴³⁹

⁴³² Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 30.

⁴³³ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 194. Aynı şekilde bkz. Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 49,

⁴³⁴ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 26. Ayrıca bkz. Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 32, 76.

⁴³⁵ bkz. Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 37, 54, 68, 160.

⁴³⁶ “الرَّبِّيَّة” kelimesinden gelir ve *birçok grup/cemaat* anlamındadır. Müfredinin “رَبِّيَّ” olduğu söylenmiştir. Bu kelime önce “الرَّبِّيَّة” kelimesine nisbet edilmiş sonrada çoğul yapılmıştır. Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s.53. Aynı şekilde bkz. Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 51, 112-113.

⁴³⁷ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 152.

⁴³⁸ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 36.

İbn Kuteybe'nin *Tefsiru'l-Müşkilü'l-Kur'an*'ı ile yöntem ve içerik olarak paralellik arz eden bu eser ilgili çevreler tarafından İbn Kuteybe'nin eserinin bir özeti olarak kabul edilmiştir:

Müellif, özellikle İbn Kuteybe'nin *Tefsiru'l-Müşkilü'l-Kur'an*'ından istifade etmiş ve onun ismini zikretmeksizin kitabına işaret etmeksizin anlam için getirdiği delilleri silerek ve ibareleri kısaltarak ondan birçok alıntı yapmıştır. Bu anlamda *Tefsiru'l-Müşkilü'l-Kur'an*'ın bir özeti olarak dahi kabul edilebilir. Nitekim Mekkî, Ferrâ'dan dört kez, Ebû Ubeyde'den de iki kez isim zikrederek alıntı yapmıştır. Bu altı alıntının dördü de İbn Kuteybe tarafından zikredilmiştir. Ancak ihtisar yapılan müellifin isminin zikredilmemesi o dönem yazılan ihtisar kitaplar için genel bir uygulamadır. Nitekim Mekkî diğer eserlerinde alıntı yaptığı müelliflerin isimlerini zikretmiştir.⁴⁴⁰

Mekkî b. Ebi Talip'in bu eserini tahkik eden bir diğer muhakkik de müellifin bu eserini İbn Kuteybe'nin eseriyle karşılaştırdığını ve netice de onun bu eserinin bir özeti ve biraz daha geliştirilmiş hali olduğu sonucuna ulaştığını bildirmektedir.⁴⁴¹ Bu iki eserin arasındaki bu şekilde bir ilişki özellikle dördüncü ve beşinci yüzyıllarda telif edilen eserlerin ana karakteristik yapısını oluşturmaktadır.

2.9. İbn Mutarrif el-Kinânî'nin *el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkili'l-Kur'ân ve Garîbih li'bn Kuteybe* Eseri

Kinânî'nin (ö.454/1062) *el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkili'l-Kur'ân ve Garîbih li'bn Kuteybe* ismini verdiği eserinde -kendisinin de önsözünde belirttiği üzere- İbn Kuteybe'nin, *Kitâbu Te'vili Müşkili'l-Kur'ân*'ı ile *Garîbü'l-Kur'ân*'ınını bir araya getirilmiştir.⁴⁴² Kinânî, özellikle, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'da *Kitâbu Te'vili Müşkili'l-Kur'ân*'a sıklıkla göndermede bulunduğu yerleri bu eserinde bir araya getirmiştir.

⁴³⁹ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 71.

⁴⁴⁰ Mekkî b. Ebi Talib, 1985, s. 12 (Muhakkikin girişi).

⁴⁴¹ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, *Tefsirü'l-Müşkil min Garibi'l-Kur'âni'l-Azim ale'l-İcaz ve'l-Ihtisar*, (tahk. Huda et-Tevil Mar'aşli), Dârü'n-Nuri'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 12-13, 71.

⁴⁴² İbn Mutarrif el-Kinânî, *el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkili'l-Kur'ân ve Garîbih li'bn Kuteybe*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, trs., s.1.

İlgili eser hakkında özellikle bu asırda yapılan dilbilimsel çalışmaların, bir önceki döneme ait eserlerin derlenmesi veya yeniden tasnif edilmesi şeklindeki genel karakteristiğini yansıtmaması açısından, bahsetmeyi uygun gördük.

Değerlendirme

Kur'an'da garib lafızların açıklandığı garîbü'l-Kur'an türü eserlerde kelimelerin tasnifinde iki ayrı yöntem kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisinde kelimeler, Kur'an'daki sûre ve ayetlerin tertibi esas alınarak sıralanmaktadır. Diğer yöntemde ise kelimeler, alfabetik olarak sıralanmaktadır. Birinci yöntem garîbü'l-Kur'an türü eserlerin ilk yazıldığı dönemlerde gözlemlenirken sonraki dönem yazılan eserlerde çoğunlukla alfabetik sıralama göz önünde tutulmuştur.

Zaman içerisinde şekil olarak değişikliğe uğrayan garîbü'l-Kur'an türü eserler aynı şekilde muhteva olarak da değişikliğe uğramıştır. Nitekim ilk dönemlerde bu tür kelimelerin kapsamına diğer dil veya lehçelerde kullanılan ancak Arap diline geçmiş muarrab kelimeler veya az kullanılması sebebiyle çok bilinmeyen kelimeler girmektedir. Ancak daha sonra genel manada Kur'an bağlamında anlaşılması güç olan veya ayetlerin izahında kilit rol oynayan kelimeler de bu tür eserlerde izah edilmeye başlamıştır. Bunda Arap olmayan, Arapçaya yabancı milletlerin İslamiyet'i kabul etmesi de önemli bir rol oynamaktadır. Bu anlamda bu tür eserlerde ele alınan kelimelerin sayısında bir artışın gözlenmesi normal karşılanmaktadır.

Hicri üçüncü asırda garîbü'l-Kur'an türü eserlerde ele alınan kelime sayısı artışı gibi kelimeler hakkında yapılan izahlar da genişlemiştir. Nitekim bu dönemde artık sadece kelimenin anlamı verilip geçilmemekte çoğunlukla ilgili kelimenin Kur'andaki diğer kullanımlarına, Arap şiirinden, Arapların genel kullanımlarından örnekler verilmektedir. Yine bu açıklamalara kelimelerin morfolojik yapısı, istikâkları, ayet içerisindeki görevi gibi ayrıntılı dilbilimsel izahlar da eklenmiştir. Hatta bu minvalde sebeb-i nüzul gibi anlamı açıklamaya yardımcı farklı argümanlar da kullanılmıştır.

Hicri dördüncü ve beşinci asırda kaleme alınan garîbü'l-Kur'an türü eserler ise genellikle bir önceki asırlarda yazılan eserlerin tasnifi veya farklı şekillerde tertibi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Vücûh ve Nezâir

Vücûh kelimesi *vech* kelimesinin çoğuludur. *Vech* kelimesi ise sözlükte “bilinen, bir şeyin kendisi, herhangi bir şeyin karşısında bulunan, yön, cihet, taraf” gibi birçok anlama gelmektedir.⁴⁴³ Kişiyi başkasından ayırıp tanımladığı için yüze de *vech* denilmiştir. Yine bu kelimenin “وَجْهَ الشَّيْءِ” (bir nesnenin bizzat kendisi); “وَجْهَ الدَّهْرِ” (zamanın başlangıcı); “وَجْهَ الْكَلَامِ” (kelamda kastedilen); “وَجْهَ الْقَوْمِ” (kavmin efendisi) şeklinde kullanımları mevcuttur.⁴⁴⁴ *Vech* kelimesi bir şeyin farklı yönlerini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu anlamda çift taraflı elbise için “كِسَاءٌ مُّوجَّهٌ”; arkasında ve önünde hörgücü olan deve için “أَحْدَبٌ مُّوجَّهٌ” ifadesi kullanılmaktadır.⁴⁴⁵

Nezâir ise “misil, benzer, denk” anlamına gelen *nezîra* kelimesinin çoğuludur.⁴⁴⁶ İbn Mesud'dan “لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُومُ بِهَا عَشْرِينَ سُورَةً مِنْ «الْمُفَصَّلِ» (Allah Resulü'nün namazda okuduğu nezâirleri yani mufassal sûrelerden yirmisini bilmekteyim) şekilde rivayet edilmiştir.⁴⁴⁷ Mufassal sûreler burada *nezâir* olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu sûreler uzunluk ve kısalıkta birbirine benzemektedir.⁴⁴⁸

Nezâir şekil, ahlak, fiil ve sözde ortaya çıkan benzerlik için de kullanılmaktadır. “لَا تُنَاطِرُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا بِكَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ” cümlesinde hiçbir sözün, Yüce Allah'ın ve Allah Resulü'nün kelamına benzemeyeceğini ifade etmek için “لَا تُنَاطِرُ” kelimesi kullanılmıştır. Yine “عَدَدْتُ إِبِلَ فُلَانٍ نَظَائِرَ” (Filanın develerini nezâir şeklinde saydım)

⁴⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, (tahk. Abdülhamid Hendâvî), Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2003, C. IV, s. 349-350; İbn Manzûr, 2003, C. IX, s. 228; Fîrûzâbâdî, 2008, s. 1734.

⁴⁴⁴ İbn Manzûr, 2003, C. IX, s. 228.

⁴⁴⁵ İbn Manzûr, 2003, C. IX, s. 230.

⁴⁴⁶ Halil b. Ahmed, 2003, C. IV, s. 237; İbn Manzûr, 2003, C. VIII, s. 607; Fîrûzâbâdî, 2008, s. 1623.

⁴⁴⁷ Buhârî, “el-Cemu' beyne's-Sureteyn”, 775; Müslim, “Tertîlü'l-Kıraa”, 822.

⁴⁴⁸ İbn Manzûr, 2003, C. VIII, s. 608.

cümlesinde develerin nezâir şeklinde sayılmasıyla onların ikişer ikişer sayıldığı ifade edilmiştir.⁴⁴⁹

Vücûh ve nezâir türü eserler çok erken dönemlerde kaleme alınmasına rağmen bu kavramların ifade ettiği anlamlar üzerinde yapılan açıklamalar, çoğunlukla İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) dayanmaktadır. İbnü'l-Cevzî bu kavramları şu şekilde açıklamaktadır:

Vücûh ve nezâir, aynı lafız ve aynı harekeye sahip bir kelimenin, Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarla zikredilmesidir. Bir yerde zikredilen kelimenin lafzı, başka bir yerde zikredilen (aynı) kelimenin lafzının *nezâir*dir. Herhangi bir kelimenin, sahip olduğu mananın dışında farklı bir mana ile açıklanmasına da *vücûh* denir. Bu durumda nezâir lafızların, vücûh ise manaların ismidir. Vücûh ve nezâir türü eserlerin yazılmasındaki esas da budur.⁴⁵⁰

Zerkeşî ise bu kavramları şu şekilde tanımlamaktadır:

Vücûh, birkaç manada kullanılan *müşterek* lafızdır. Nezâir ise mütevâtü lafızlar gibidir. Nezâirin lafızda, vücûhun ise manada olduğu görüşü zayıftır. Çünkü bu şekilde bir anlam murad edilmiş olsaydı, (bu iki kelime) müşterek lafızları ifade etmede (bir arada) toplanırlardı. Vücûh ve nezâir türü kitaplarda, herhangi bir anlamı ifade eden lafzı, birçok farklı anlamda zikrettiler ve neticede *vücûhu* bir tür için *nezâiri* de diğer bir tür için kullandılar.⁴⁵¹

Bu iki tanımdan yola çıkarak *vücûh* kavramının “bir kelimenin farklı ayetlerde farklı anlamlarda zikredilmesi” olarak ifade edileceğini ve bu tanımda İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin ittifak ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda her farklı anlam, bahsi geçen kelimenin farklı bir vechini oluşturmaktadır.

İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî *nezâir*in anlamı konusunda ise *vücûh* kelimesinin anlamında olduğu gibi bir birliktelik sağlayamamış aksine farklı görüşler beyan etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî, bir kelimenin Kur'an'da kullanıldığı -ister aynı anlamda ister farklı anlamda olsun- her bir lafzı için *nezâir* kelimesini kullanmakta ve bu nedenle *vücûh* kelimesini anlam boyutu ile ilişkilendiren müellif, *nezâiri* ise kelimenin lafız boyutu ile ilişkilendirmektedir. Ancak neticede iki kavramı da -anlam ve lafız olarak

⁴⁴⁹ İbn Manzûr, 2003, C. VIII, s. 608; Firûzâbâdî, 2008, s. 1624.

⁴⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Ebü'l-Ferec, *Nüzhetü A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezair*, (tahk. Muhammed Abdulkarim er-Radi), Müessesetü'r-Risale, (3. baskı), Beyrut 1987, s. 83.

⁴⁵¹ Zerkeşî, 2006, s. 81.

ikiye ayırma da- Kur'an'da geçen bir kelimenin farklı kullanımlarını ifade eden birer kavram olarak kabul etmektedir. Zerkeşî ise *vücûhu* anlama, *nezâiri* ise lafza ait bir özellik olarak ifade eden İbnü'l-Cevzî'ye karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bu şekilde bir ayırım aslında bu iki lafzı, *müşterek lafız* özelliği taşıyan birer tabir olarak birleştirmektedir.⁴⁵²

Zerkeşî vücûh ve nezâir kavramları hakkında yukarıda verilen açıklamayı yaptıktan sonra örnek olarak “هدى” kelimesini vermektedir. “هدى” kelimesinin *din*, *beyan*, *iman* şeklinde Kur'an'da geçen birçok anlamını sıralayan müellif, bu anlamların her biri için vecih kelimesini kullanmaktadır. Zerkeşî, bu kelimenin vecihlerinden biri olan *istircâ'* anlamına “وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ” (Bakara 2/157) ayetini örnek verdikten sonra “Bunun nezâiri Tegâbün sûresinde şöyledir.” diyerek “وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ” (Tegâbün 64/11) ayetindeki “يَهْدِ” kelimesinin de *istircâ'* anlamında kullanıldığını bildirmektedir.⁴⁵³ Bu örnek Zerkeşî'nin aynı vecih altında sıralanan ayetleri birbirinin *nezâiri* olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu durumda Zerkeşî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin aksine ilgili kelimenin bütün vecihlerinin geçtiği tüm ayetleri değil sadece ortak vechin altında sıralanan ayetleri *nezâir* olarak kabul ettiği görülmektedir.

Vücûh ve nezâir hakkında yapılan tanımlardan bir diğesinde ise; *vücûh*, bir kelimenin Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılması, *nezâir* ise cehennem, nâr, sakar, hutame ve cahîm gibi kelimelerin tek bir anlama delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi olarak beyan edilmiştir.⁴⁵⁴ Bu tanımlamada *nezâir* “eşanlı kelime” olarak ifade edilmektedir. Ancak vücûh ve nezâir türü eserler incelendiğinde özellikle nezâir için Karagöz'ün de belirttiği gibi bu şekilde bir tanımlamanın ve örneklendirmenin mevcut olmadığı görülmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵² Nezâir üzerinde yapılan bu tartışmalar için bkz. Altuntaş, 1990, s. 13-29; Karagöz, Mustafa, Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, ss. 441- 476.

⁴⁵³ Zerkeşî, 2006, s. 81-82.

⁴⁵⁴ Cerrahoğlu, 1995, s. 184-185; Dermirci, 2006, s. 236.

⁴⁵⁵ Karagöz, 2009, s. 444.

Netice olarak *vücûh*, bir keliminin Kur'an bağlamında kazandığı farklı anlamları; *nezâir*, bu farklı anlamların her birinin oluşturduğu anlam çerçevesinin altında, bu anlamı barındıran her bir ayeti ifade etmektedir.

“Vücûh ve Nezâir” Kur'an'ın kendine özgü üslubundan ortaya çıkmış bir disiplindir. Bu nedenle *vücûh* ve *nezâir* kavramalarını çokanlamlı/eşanlamlı veya müşterek/müteradif lafızlar olarak isimlendirmek ve bu kategoriler altında değerlendirmek yerine, Kur'an'a has olan bu disiplini onu açıklayan bir teknik olarak görüp Kur'an bağlamında sınırlamak ve açıklamak, bu veriler dâhilinde kendi içerisinde değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Vücûh ve nezâir konusunda ilk örneklere Hz. Peygamber döneminde rastlamamız mümkündür. Nitekim En'âm 82. ayette geçen zulüm (ظلم) kelimesini *şirk* olarak açıklaması⁴⁵⁶ örneğinde olduğu gibi Allah Resûlü'nün Kur'an'dan birçok kelimeyi vecihlerini zikrederek tefsir etmesi bu şekil bir uygulamanın o dönemdeki mevcudiyetini ispatlar niteliktedir. Yine İbn Abbas, Hz. Peygamber'in “الْقُرْآنُ ذُو وُجُوهِ” (Kur'an çok anlamlıdır. Siz ona, en uygun olan anlamı verin!) buyurduğunu rivayet etmiştir.⁴⁵⁷ Ebü'd-Derdâ'dan da şu şekilde bir rivayet aktarılmıştır: “لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ حَتَّى يَجْعَلَ لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً” (Kişi Kur'an'ın birçok anlama geldiğini bilmedikçe fakih olamaz).⁴⁵⁸ Bu rivayetler değerlendirildiği zaman vücûh ve nezâir kavramlarının veya Kur'an'da bu şekilde bir olgunun varlığının çok erken dönemlerde bilindiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cevzî, İkrime ve Ali b. Ebî Talip ve İbn Abbas'ın rivayetlerini barındıran “Vücûh ve nezâir” türü kitaplarının olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Taberî, 2000, C. XI, s. 493.

⁴⁵⁷ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, Müessesü'r-Risale, Beyrut, 2004, C.V, s. 255.

⁴⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Eşbah ve'n-Nezâir fî'l-Kur'ani'l-Kerim* kitabının başında yazılı olduğu bildirilen bu hadisin Ebü'd-Derdâ'nın kendisine ait olduğu da aktarılmıştır (bkz. Zerkeşi, 2006, s. 81; Suyûtî, 2006, C. I, 445-446.)

⁴⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, 1987, s. 83. Aynı şekilde Ahmet Bulut eserinin girişinde Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr en-Nîsâbûrî'den naklen İbn Abbas'a ait *Kitabu Vücûhi'l-Kur'an* veya *Kitabu fî'l-Vücûh ve'n-Nezâir* isimli bir eserin varlığından bahsetmektedir. Bkz. Bulut, 1993, s. 17. Karş. Nîsâbûrî, Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr, *Vücûhü'l-Kur'an*, (tahk. Necef Arşî), 2000, s. 53-54.

Vücûh ve nezâir türü eserlerin erken diyebileceğimiz bir dönemde telif edilmeye başlanmasında Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının yanı sıra daha kolay ezberlenmesini sağlamak gibi daha çok pratiğe yönelik amaçlar etkili olmuştur. Ancak sonraki dönemde bu tür eserlerin kaleme alınmasında farklı etkenler rol oynamıştır. Bu etkenler ilgili eserlerde ele alınan kelimelerin seçimi ve seçilen bu kelimelerin incelenme yönteminin zaman içerisinde değişmesine neden olmuştur.⁴⁶⁰ Nitekim sonraki dönemlerdeki vaz' ilmi ve dilin mahiyeti üzerinde yapılan felsefi tartışmalar, terâdüf ve furuk çalışmaları bu eserlerde içerik ve yöntem bakımından değişikliklere yol açmıştır. Yine Kur'an'ın i'câzı meselesi bu ilim dalına farklı bir ivme kazandırmıştır. Zira bir kelimenin birden fazla anlamda Kur'an'da kullanılması fesahat ve belâgat açısından Kur'an'ın i'câzının bir gereği olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle birçok müellif, insanların kullarımlarından farklı olarak, bir kelimenin yirmiye yakın vechini sıralayarak bu anlamda Kur'an'ın i'câzını göstermeye çalışmışlardır.⁴⁶¹

Bu genel bilgilerden sonra tarihi süreç içerisinde telif edilen Vücûh ve nezâir türü eserlerden birkaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim* Eseri

Vücûh ve nezâir kapsamında değerlendirebileceğimiz ve günümüze kadar ulaşan ilk eser Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait *el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim*'dir. Mukâtil b. Süleyman'ın bu eseri kelime, harf ve terkipten oluşan 185 maddeyi kapsamaktadır.⁴⁶² Bu maddelerin sıralanışında her hangi bir alfabetik sıra gözetilmemiştir. İlk sırada “هدى” kavramını ele alan müellif, arkasından “كفر”, “شرك”, “سوءاء” kelimeleriyle devam etmiş ve “حرس” “ظن” “حرب”, “فسق” kavramlarıyla da bitirmiştir. Kelime ayette hangi formda geçiyorsa madde başlığı olarak o şekilde ele alınmış herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Bu nedenle maddeleri oluşturan kelimeler

⁴⁶⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellam, *et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İştēbehēt Esmāuh ve Tasarrefet Meanih*, (tahk. Hind Şelebi), eş-Şeriketü't-Tunisiyye, Tunus, 1980, s.20 (muhakkikin girişi); Kaya, Süleyman, *Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012, s. 89.

⁴⁶¹ Zerkeşi, 2006, s. 81; Suyûtî, 2006, C. I, 445; Kaya, 2012, s. 65, 66, 99.

⁴⁶² Bu maddelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: “هدى”, “حشر”, “ایمان”, “هل”, “في”, “من”, “واقفموا الصلاة” “بإذن الله”

bazen sülâsi/masdar şeklinde gelirken bazen de mazi, muzâri, ismi fail, ismi meful şeklinde türemiş halde gelmektedir.

Mukâtil b. Süleyman, bir kelimenin farklı anlamlarını vecih şeklinde isimlendirerek her vecih için ayrı ayrı ayetler zikretmektedir. Müellifin eserinde kullandığı bu yönteme örnek olarak *şükür* kavramını verebiliriz. Bu kavramın iki vechi olduğunu beyan eden müellif, ilk vechin “توحيد” (birleme) anlamında olduğunu ve “ وَمَنْ أَلَيْسَ “ (Âl-i İmran 3/145) “يُرِدُّ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتَهُ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ” (Enam 6/53) ve “اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ” (İbrahim 14/7) ayetlerinde bu kelimenin, “موجد” (birleyen/tevhid ehli) anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Kelimenin ikinci vechini ise “Allah’ın verdiği nimete şükretmek” olarak açıklayan müellif bu anlamda “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ” (Bakara 2/152), “ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ “ (Neml 27/40) ve “ وَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ “ (Lokman 31/12) ayetlerinde de bu anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁶³

Mukâtil b. Süleyman, eserinde kelime izahlarını çok uzun tutmamakta ve şiirle ya da farklı şekillerde istişhât yoluna gitmemektedir. Aynı şekilde kabile, lehçe farklılıklarına veya muarrab kelime gibi özel konulara vurgu yapmaksızın sadece kelimelerin anlamını ve kullanıldıkları ayetleri ifade etmektedir. Yine müellif, sebab-i nüzul veya diğer tefsir yorumlarına da girmemekte, iki rivayet dışında hadis veya herhangi bir rivayet de aktarmamakta salt kelimelerin anlamını vermekle yetinmektedir. Eser bu anlamda yazılış amacına uygun olarak, Kur’an’da geçen kelimelerin farklı anlamlarını tespit etmekte ve bunları kendi içerisinde kategorize ederek fazladan herhangi bir açıklama yapmaksızın ayetlerle örneklendirmektedir. Eserin tamamında görülen bu üslup eserin anlaşılır ve oldukça sade bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır.

⁴⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezair fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, (tahk. Abdullah Mahmûd Şehhate) el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1994. s.136-137.

3.2. Yahya b. Sellâm *et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meanih Eseri*

Hicrî ikinci asırda kaleme alınmış vücûh ve nezâir türü eserler arasında Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) *et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meanih* isimli eseri de yer almaktadır. Yahya b. Sellâm, yaklaşık 115 kelimeyi incelediği bu eserinde yöntem, kelimeleri ele alış şekli ve hatta ele aldığı kelimeler bakımından Mukâtil b. Süleyman ile birçok benzerliği içerisinde barındırmakta ve bu anlamda çok farklılık göstermemektedir.⁴⁶⁴ Hatta bu benzerlik bu bilgilerin isim verilmeksizin Mukâtil b. Süleyman'dan aldığı iddialarını gündeme getirmektedir.⁴⁶⁵

Bu dönemde benzer içeriğe sahip bir eser veren müellifler arasında Müberred (ö. 286/900) de yer almaktadır. *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd* eserinde “اتَّفَقَ اللَّفْظَيْنِ” (lafızları ortak/eş sesli), “اِخْتِلَافَ اللَّفْظَيْنِ وَ الْمَعْنَى وَاحِدًا” (lafızları farklı anlamları aynı/eş anlamlı) ve “اتَّفَقَ اللَّفْظَيْنِ وَ اِخْتِلَافَ الْمَعْنَيْنِ” (lafzı aynı manaları farklı) kelimeler hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra yaklaşık yirmi beş kelimenin farklı anlamlarda kullanımlarına örnek vererek açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁶⁶ Müberred, ele aldığı bu kelimeleri açıklarken kendisinden önce yazılan Mukâtil b. Süleyman ve Yahya b. Sellâm'ın eserlerinden farklı olarak ayetlerin yanı sıra bol miktarda Arap şiirinden de örnekler sunmuştur. Örneğin “رجاء” kelimesini açıklarken onun *korku* anlamını ifade ettiğini belirterek Ebû Zueybe'ye ait şu şiiri aktarır: “إِذَا لَسَعَتْهُ إِذَا لَسَعَتْهُ النِّحْلُ لَمْ يَرْجُ لِسْعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نَوْبِ عَوَامِلِ” (Arılar onu soktuğu zaman onların sokmasından korkmadı. Bunu yapan arıların evinde onlara karşı koydu) arkasından yine aynı anlamda kullanıldığına örnek olarak ikinci bir şiiri el-Ensârî'den aktarır: “لِعَمْرِكَ مَا “أَرْجُو إِذَا مِتُّ مُؤْمِنًا عَلَى أَيِّ جَنْبٍ كَانَ اللَّهُ مَصْرَعِي” (Yemin olsun! Mü'min olarak öldüğüm zaman korkmam. Her ne şekilde olursa olsun ölümüm Allah içindir). Müellif en son

⁴⁶⁴ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meanih*, 1980, s.29-30 (muhakkikin sözü); Seyyid Tılıb, 1986, s.85-87.

⁴⁶⁵ Seyyid Tılıb, 1986, s.90.

⁴⁶⁶ Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed, *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (tahk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd), Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1989 s. 48-51.

olarak “تَرْجُونَ” kelimesinin de yine aynı anlamda yani *korcu* anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Müberred, yine önceki eserlerden farklı olarak nahiv konularına da değinmiştir. “إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا” (Câsiye 45/32) ayetinde geçen “ظَنَّ” kelimesinin “شكّ” (şüphe) anlamını ifade ettiğini söyledikten sonra nahivcilerin ayette geçen “الّا” edatı ekseninde serdettikleri farklı iki anlamı aktarmaktadır.⁴⁶⁸

Müberred, çok az yerde hadis ile istiṣhâta bulunmuştur.⁴⁶⁹ Yine diğer müellifler gibi açıkladığı kelimeler için belli bir alfabetik sıra takip etmemekte ancak kelimeleri çoğunlukla ya mastar ya da mazi fiil formunda başlıklandırmaktadır. Bu kelimeleri ele alırken belli bir sistem takip etmemektedir. Örneğin “لا يَكْلِفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ” (Bakara 2/286) ayetindeki “كَسَبَتْ” ve “اِكْتَسَبَتْ” kelimelerinin tıpkı “نظرته / انتظرته” ve “قدرت عليه / اقتدرت عليه” kelimeleri gibi aynı anlamda olduğunu ifade ettikten sonra “جرح / اجترح” kelimelerinin de *kesb* anlamı içerdiğini beyan ederek “وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنْ الْجَوَارِحِ” (Maide 5/4) ayetindeki “الْجَوَارِحِ” kelimesinin “الكواسب” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Arkasından “فعل / افتعل” şeklinde iki siyganın aynı anlamda olduğuna farklı örnekler verdikten sonra “وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا” (Şûrâ 42/40), “إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللهُ” (Tevbe 9 /79) ayetlerinde olduğu gibi aynı kelimenin cümle içerisindeki tekrarı üzerinde durmakta ve bu kelimelerin lafız olarak aynı olmasına rağmen anlam olarak birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁰

Müellif kitabının son kısmında istifhâmın iki şeklinin (ما يدريك / ما ادراك) ayetlerde kullanımı, muhatabın bilgisi dâhilinde olduğu için haberin hazfı, Kur’an’da muhtasar (mecâz) ve tahvil gibi farklı üslup özellikleri ile ilgili açıklamalarda bulunur.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Müberred, 1989, s. 51-52

⁴⁶⁸ Müberred, 1989, s. 54-56.

⁴⁶⁹ Müellif altı yerde hadis ile istiṣhâta bulunmuştur. Bunlar için bkz. Müberred, 1989 s. 60, 65 67, 73, 74, 86.

⁴⁷⁰ Müberred, 1989, s. 56-58.

⁴⁷¹ Müberred, 1989, s. 73-86.

Arap dilbilimin tarihinde önemli bir yere sahip olan Müberred'in bu eserinde dilbilimci özelliği öne çıkmaktadır. Tam anlamıyla bir sözlük olarak ifade edilmekten uzak olan bu eser, özellikle o dönem için güncel olan, Kur'an ile alakalı dilbilimsel konuların ele alındığı bir eser olması açısından önem arz etmektedir. Kendisinden önceki müellifler Kur'an merkezli bir yaklaşım izleyerek istişhâta sadece ayetleri kullanırken, Müberred Arap şiirini de bir istişhât verisi olarak kullanmış, nahiv ve belâgat konularına da değinmiştir. İki farklı yaklaşım olarak ifade edebileceğimiz bu durum sonraki dönemde bu türde eser veren müellifler üzerinde farklı oranlarda gözlenebilmektedir.

3.3. Hâkim et-Tirmizî'nin *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an* Eseri

Hâkim et-Tirmizî (ö.320/932), Kur'an'da geçen yaklaşık 81 kelimenin farklı kullanımlarını açıkladığı *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an* eserinde alfabetik bir sıralama takip etmeksizin "الهدى" kelimesinden başlayarak "الكفر", "الشرك", "سواء", "المرض", "الفساد", "المشى" ... şeklinde devam etmekte ve "السبيل" kelimesi ile bitirmektedir. Müellif madde başlıklarında kelimeleri çoğunlukla masdar ve yalın (tek kelime) formunda kullanmıştır.⁴⁷²

Aynı zamanda önemli bir dil âlimi olan Ebû Abdillâh et-Tirmizî, kelimeler arasında teradüf/eşanamlılık olgusunu kabul etmemekte ve *el-Furûk ve Menu't-Terâdüf* eserinde de eş anlamlı gibi görünen bazı kelimelerin eş anlamlı olmadığını, aralarında az veya çok bir anlam farkı bulunduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁷³ Müellifin bu yaklaşımını *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an* eserinde de görmemiz mümkündür. Nitekim müellif, bu eserin tamamında, madde başlığı olarak incelediği kelimelerin tek bir anlamı olduğunu diğer anlamlarının ise bu anlamın üzerine bina edildiğini, esas kelime ve vecihleri arasında tam bir birliktelik değil ancak anlam ilişkisi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.⁴⁷⁴ Müellif, bu görüşü eserinde çok net bir şekilde kendini göstermektedir. Nitekim müellif bir kelimenin vecihlerini sıralamadan önce kelimenin asıl anlamını

⁴⁷² "يوزعون", "فتولى عنهم", "الحاسرون", "المحصنات", "احس" gibi örnekler bunun dışında kalsa da çoğunlukla masdar olarak gelmiştir. bkz. Hâkim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh, *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an*, (tahk. Hüsni Nasr Zeydan), 1969, s. 121, 137, 140, 157.

⁴⁷³ Bereke, A. Abdullah, "Hâkim et-Tirmizî", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 15, 1997, s. 195.

⁴⁷⁴ Krş. Tirmizî, 1969, s. 14. (muhakkikin girişi)

vererek açıklamaya başlamaktadır. Sonra bütün vecihleri bu anlam üzerine bina etmektedir. Bu anlamları da ifade etmek için ayet başta olmak üzere hadislerden ve Arapların kullanımlarından örnekler sunmaktadır. Örneğin “الهدى” kelimesini girişte “bir şeye yönelme” olarak açıklayan müellif, bu kelimenin on sekiz vechinin de bu anlam etrafında ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁴⁷⁵ Bu kelimenin vechilerinden olan “بيان” kelimesini şu şekilde ifade etmektedir: “Beyan; ilim nuru kalpte ortaya çıktığı zaman olur. Bu nur kalbi kaplar ve onu İslam’a meylettirir/yöneltir.” Diğer bir vechih olan “اسلام” kelimesini ise “kalp bu nur vasıtasıyla kendisine beyan edilen doğru yola meyledince kul boyun eğmiş ve İslam’a girmiş olur” şeklinde açıklamıştır. Yine diğer bir vechih olan “توحيد” kelimesini ise “Kalp bu nura yönelince tereddütlerden uzaklaşır ve rabbine güvenir ve muvahhid olur.” şeklinde açıklamıştır.⁴⁷⁶ Müellif “الهدى” kelimesinin diğer tüm vechilerini yine esas anlam olan *yönelme* anlamı üzerine bina etmektedir.⁴⁷⁷

Kelimenin asıl ve yan anlamları üzerinde duran müellif, kelimelerin iştikâkları veya morfolojisi hakkında birkaç istisna hariç bilgi vermemektedir.⁴⁷⁸ Aynı şekilde kelimelerin vechilerini verirken çoğunlukla ayetlerden örnek verdiği gibi hadis ve Arapların kullanımlarını da sıklıkla örnek olarak kullanmaktadır.⁴⁷⁹ “السوء” kelimesinin anlamını verirken bu kelimenin bir anlamının da *cehennem* olduğunu ifade ederek “نَمْ” “كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَى” (Rum 30/10) ayetini delil getirmektedir. Daha sonra güzelden sevincin; kötüden ise ancak kötülüğün çıkacağını ifade etmekte ve Arapların bu kelimeyi “سرنى كذا ساءنى كذا” (Şu beni sevindirdi; şu beni üzdü) şeklinde kullandığını ve Allah Resûlü’nün de şöyle buyurduğunu beyan etmektedir; “من سرته حسنة، وساءته سيئة” (İyilik yapınca sevinen kötülük yapınca üzülen mümindir).⁴⁸⁰

Müellif kelimelerin bazı vechilerini uzun bir şekilde açıklarken bazılarını kısaca değinerek geçmektedir. Örneğin “الرحمة” kelimesini geniş bir şekilde açıkladıktan sonra bu kelimenin on vechini sadece sıralamak ile yetinmiş herhangi bir bilgi vermeden

⁴⁷⁵ Tirmizî, 1969, s. 19.

⁴⁷⁶ Tirmizî, 1969, s. 20

⁴⁷⁷ Tirmizî, 1969, s. 21-24.

⁴⁷⁸ Kelimenin morfolojik yapısı hakkında örnek için bkz. Tirmizî, 1969, s. 43

⁴⁷⁹ Tirmizî, 1969, s. 22, 51, 52, 65-66, 67.

⁴⁸⁰ Tirmizî, 1969, s. 36.

geçmiştir.⁴⁸¹ Yine “الذكر” kelimesi üzerinde kısaca durduktan sonra bu kelimenin bir vechi olan “الصلاة” kelimesini açıklarken namaz ve diğer ibadetlerde zikrin boyutu, yaratılanların tümünün Allah’ı zikrettiğinin insanın da dil ile zikre devam etmesinin önemi, dua etmenin fazileti gibi birçok konuya değinmiştir.⁴⁸²

Müellif kelimenin yakın anlamlarını verdiği gibi bazen çok uzak anlamlarını da aktarmaktadır. “السواء” kelimesinin vecihleri arasında “لا إله إلا الله” ifadesini de göstermesi bu bağlamda zikredilebilir. Nitekim müellif “لا إله إلا الله” ifadesinin “السواء” anlamında kullanılmasını Yüce Allah’ın ilahlılığının tüm varlıklar üzerinde eşit olması ve her şeyin ilahı olması nedenine bağlamaktadır.⁴⁸³

Aynı zamanda bir mutasavvıf olan Tirmizî, kelimelerin vecihlerini ifade ederken sıklıkla tasavvuf konuları ile ilişkilendirmektedir. Bu nedenle bu eser okuyucuda, çoğu zaman bir tasavvuf kitabı okuyor hissi uyandırabilmektedir.⁴⁸⁴

3.4. Ebû Hilâl el-Askerî’nin *el-Vücûh ve’n-Nezâir* Eseri

Furuk tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Ebû Hilâl el-Askerî’nin⁴⁸⁵ (ö. 400/1009’dan sonra) *el-Vücûh ve’n-Nezâir* eseri, özellikle kelimelerin ilk harfleri dikkate alınarak sıralanması açısından ayrı bir önemi haizdir. Müellif eserinin önsözünde kitabının amacı ve üslubu hakkında şu bilgileri vermektedir:

...Vücûh ve nezâir konusunda hakikati ortaya çıkarmayı murat ettim. Bu kelimelerin birbiri içerisine girmiş anlamlarını buldum. Yine bu kelimelerin bütün çeşitlerinde ortaya çıkan vecihlerine temas ettim. İhtiyaç olduğu kadarıyla önceki âlimlerin temas etmediği ancak bu çeşit kelimeler kapsamında olanları da eklemeye niyet ettim. Bu kitabımda bu alandaki her türü kapsamayı, arzu edileni karşılamayı ve istenilen yolu takip etmeye çalıştım. Yine bu kitabın tamamında karışıklık giderilmiş, sınıflandırmada doğru olan açıklanmış, doğru bir ayırma ile vecihler ayrılmış, güzel bir taksim ile de bu kitap baplara bölünmüştür. Her kelimenin aslı ve iştikâkı bu eserden daha fazla faydalanılması için zikredilmiştir. İstenilen kelimeye kolayca ulaşılması için de kelimeler alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. Bu şekilde asıl veya zaid

⁴⁸¹ Tirmizî, 1969, s. 46-47.

⁴⁸² Tirmizî, 1969, s. 51-63.

⁴⁸³ Tirmizî, 1969, s. 28.

⁴⁸⁴ Örnekler için bkz. Tirmizî, 1969, s. 20-23, 51-63.

⁴⁸⁵ Bu konuda ve müellifin furuk ile ilgili görüşleri için bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *Furuku’l-Lügaviyye*, (tahk. Muhammed İbrahim Selim), Darü’l-İlim ve’s-Sekafi, Kahire trs. s. 22.

olsun ilk harfi *elif* olan kelimeler ile başlanılmış sonra *be* harfi ve diğer harfler ile devam edilmiştir.⁴⁸⁶

Müellifin bizzat kendisinin de belirttiği gibi bu eserde kelimelerin sıralanışında alfabetik sıralama göz önünde tutulmuştur. Ancak bu sıralama sadece ilk harf dikkate alınarak yapılmıştır. Bu özelliği ile eser vüçûh ve nezâir türü eserlerde alfabetik sıralama göz önüne alınarak telif edilen ilk eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde çoğunlukla masdar formunda kullanılan kelimelerin yanı sıra “إلا”, “بل”, “هل”, “في” gibi edatlar da kullanılmıştır.⁴⁸⁷

Müellif kelimenin vecihlerine geçmeden önce kelimenin aslı, anlamı, iştikâkları hakkında bilgi vermekte daha sonra ise “bu kelimenin bir, iki, üç ... vechi vardır” diyerek bu vecihleri sıralamaktadır. Bu vecihlerin geçtiği birçok ayeti örnek olarak veren müellif, bir vecih altında verilen ayetleri de Mushaf sırasına göre sıralamaktadır. Örneğin müellif “الإسلام” kelimesini şu şekilde izah etmektedir:

Bu kelimenin aslı *sükûn*, *sakinlik*dir. Bu nedenle “السلام” (barış) savaşın zıttı olarak kullanılmıştır. Çünkü barış sakinliği içerisinde barındırır. Ayrıca bu kelime *boyun eğme* anlamında kullanılmıştır. Bir kişi boyun eğdiğinde ve tevazu gösterdiğinde “أسلم الرجل واستسلم” denilmiştir. Çünkü boyun eğmek her yönüyle sakinliği gerektirir. “وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا” (Hucurat 49/14) ayetinde de *boyun eğme* anlamında kullanılmıştır. Yine bu kelime *ihlas* anlamına da gelmektedir. Allah’a ihlas ile bağlanan kişi için “أسلم الرجل” denilmiştir. “الإسلام” kelimesinin *tam olarak yerine getirme* anlamı da vardır. Hizmetçi görevini tam olarak ifa ettiğinde “إِذَا أَخْلَصَ لَهَا” anlamında “سَلَّمَ الْغُلَامَ فِي صِنَاعَةٍ” ifadesi kullanılır. Falan kişi diğer bir kişiye selam verdiğiğinde “سَلَّمَ فَلَانٌ عَلَى فَلَانٍ” kullanılır ve sanki selam veren diğerinin saflığını ve ihlasını bildirmiş olur. Kul işlerini Allah’a havale ettiğinde de “سَلَّمَ الْعَبْدُ أَمْرَهُ لِلَّهِ” denilir. “السلامة” kelimesi ise “kötülükten uzak olma” anlamındadır. “أَسَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ” (Ali İmrân 3/20) ayeti “أَخْلَصْتُ دِينِي” anlamdadır. Yine “وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ” (Lokman 31/22) ayeti de “يَخْلُصُ دِينَهُ لَهُ” anlamdadır. “الإسلام” kelimesinin Kur’an’da üç vechi vardır: Birincisi, *ihlas*dır. “إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسَلِّمْ” (Bakara 2 /131) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. İkincisi, *ikrar* yani *onaylamak* ve *rıza göstermek* anlamıdır. “وَلَهُ أَسَلَّمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا” (Ali İmrân 3/83) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Çünkü onlar dilleri ile isteyerek veya istemeyerek ibadete rıza gösterdiler... “وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ” (Tevbe 9/74) ayetinde de “إِقْرَارِهِمْ بِالْإِسْلَامِ” (İslamı

⁴⁸⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vüçûh ve'n-Nezâir*, (tahk., Muhammed Osman), Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2007, s. 25-26.

⁴⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 109, 138, 500, 373.

kabul ettikten sonra) anlamında kullanılmıştır. Bahsi geçen kişiler ise münafıklardır. Zaten *ikrar* İslama girme olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o İslamın şartları arasında yer alır. Üçüncüsü *boyun eğme* ve *teslim* *olmadır*. “قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلْنَا” (Hucurat 49/14) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Yani esaret ve savaş korkusuna boyun eğdik. Bu ayetin lafzı bedeviler hakkında genel olsa da onlardan sadece bir grup hakkında nazil olmuştur. Çünkü onlar içerisinde samimi olanlarda vardı. Nitekim “الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ” (Â-li İmrân 3/83) ayetinde de lafız itibarıyla birçok insan ve bir grup zikredilmesine rağmen bahsi geçen sadece tek bir kişidir.⁴⁸⁸

Müellif bu eserinde nahiv konularına da değinmektedir. Özellikle bu tür izahlarında dilbilim alanında öne çıkmış Ferrâ, Ebâ Ubeyde, Zeccâc gibi âlimlerden alıntılar yapmaktadır. Örneğin “الأمة” kelimesinin açıklaması sırasında Zeccâc’dan rivayetle “إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً” (Enbiya 21/92) ayetinde “أُمَّتُكُمْ” kelimesinin haber olarak merfu; “أُمَّةً وَاحِدَةً” ifadesinin de hal olarak mansup olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca bu ifadenin haber şeklinde “إِنَّ هَذِهِ أُمَّةً وَاحِدَةً لَيْسَتْ أُمَّةً” (Şüphesiz bu ümmet tek bir ümmettir - birden çok ümmet değildir-) anlamında merfu okunduğu; “أُمَّتُكُمْ” kelimesinin de tekid üzere “إِنَّ أُمَّتَكُمْ كُلَّهَا أُمَّةً وَاحِدَةً” (Sizin ümmetiniz tamamı tek bir ümmettir) anlamında mansup okunduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁹ Ayrıca müellif bu türden geniş ve tartışmalı izahlarında “فَإِنْ قِيلَ/قُلْنَا” şeklinde soru cevap üslubunu da kullanmıştır.⁴⁹⁰

Şiirle istişhâdda bulunan müellif, kelimelerin geçtiği ayetlerin çoğunu zikretmekte yeri geldiği zaman bu ayetlerin sebep-i nüzulünü aktarmakta ve onları farklı rivayetlerle tefsir etmektedir.⁴⁹¹ Ebû Hilâl el-Askerî’nin bu geniş açıklamaları bu türde eser veren önceki dönem âlimlerin yönteminden farklılık arz etmektedir. Yine bu geniş açıklamalarında dilbilimsel izahların dışına çıkması, onu bu sahada eser veren diğer âlimlerden farklı kılan özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁸⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 50-52.

⁴⁸⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 33. Ayrıca diğer örnekler için bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 33, 103, 109, 125, 140, 208, 486.

⁴⁹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 96, 100, 104, 208.

⁴⁹¹ Ebû Hilâl el-Askerî, 2007, s. 43, 53, 109.

3.5. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *el-Eşbah ve'n-Nezâir* Eseri

Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) *el-Eşbah ve'n-Nezâir* eserinde yaklaşık 151 kelimeyi incelemiştir. Eser kelimelerin ilk harflerine göre alfabetik olarak bölümlere ayrılmış ancak elif, be, te... şeklinde devam eden bu bölümlerde ele alınan kelimeler ise kendi içerisinde belirli bir düzen içerisinde sıralanmamıştır. Örneğin *kef* bölümünde “كَلَاءٌ”, “الْكُتْبُ” ve “كَانَ” şeklinde üç kelimeyi⁴⁹²; lam bölümünde ise yine “اللسان”, “اللام”, “لولا” şeklinde üç kelimeyi ard arda belirli bir yöntem takip etmeden sıralamıştır.⁴⁹³ Birçok fiil ve ismin yanı sıra “هل”, “في”, “فوق”, “ثم”, “ما” gibi birçok edatı da madde başlığı olarak ele almış ve açıklamıştır.⁴⁹⁴

Ebû Mansûr es-Seâlibî, madde başlığı olarak verdiği kelimelerin Kur'an'daki vecihlerine geçmeden önce bazen ilgili kelimenin sadece lügat anlamını aktarmaktadır. Örneğin “الأسف” maddesi altında şu açıklamayı yapmaktadır:

“الأسف” kelimesi “şiddetli hüznün ve tasalanma” anlamındadır. Kur'an'da iki anlamda kullanılır: Birincisi, *hüzündür*. “وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا” (Araf 7/150) ve “يَا أَسْفَا عَلَىٰ يَوسُفَ” (Yusuf 12/84) ayetlerinde bu anlamdadır. İkincisi, *gazap, öfke, sinirlenmedir*: “فَلَمَّا أَسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ” (Zuhruf 43/55) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁴⁹⁵

Müellif bazen de kelimeler hakkında şiir veya diğer âlimlerden rivayetler aktararak uzun sayılabilecek açıklamalarda bulunmaktadır:

“أو” harfi birkaç anlamda kullanılır: *Şek* ve *şüph*e anlamı “رَأَيْتَ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا” (Ya Zeyd'i ya da Amr'ı gördüm); *seçme* anlamı “خَذَ مِنْهُ دِينَارًا أَوْ قِيمَتَهُ وَرَقًا” (Ondan bir dinar ya da onun değerinde bir para al; *kapalılık* anlamı “اشْتَرَيْتَ هَذَا الثَّوْبَ بِدِينَارٍ أَوْ بِأَكْثَرٍ” (Bu elbiseyi bir dinara ya da daha fazlasına aldım); *ibaha* anlamı “جَالَسَ الْحَسَنَ أَوْ ابْنَ سَبْرِينَ” (Hasan ya da İbn Şirin ile otur). Ayrıca bu edatın “بل” manasında olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim Ferrâ bu konuda şu şiiri aktarmıştır: “بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي وَرْتِقِ الضُّحَىٰ ... صَوْرَتِهَا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ” (Kuşluk vaktinde onun sureti güneşin ilk ışıkları gibi görünüyordu. Oysaki sen gözlerde en güzel olansın.) Yine bu edat *vav* edatı anlamında da kullanılır. Cerir şöyle dedi: “كَمَا أَتَىٰ رَبِّي ... نَالَ الْخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا” (Hilâfete nail oldu ve bu onun için ilahi bir takdirdi. Tıpkı Musa'nın rabbine

⁴⁹² es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *el-Eşbah ve'n-Nezair fi'l-Elfazi'l-Kur'âniyye elleti Terâdefet Mebânihâ ve Tenevveat Meâniha*, (tahk. Muhammed el-Misri), Dımaşk, 1984, s. 232-236.

⁴⁹³ Seâlibî, 1984, s. 237-242.

⁴⁹⁴ Seâlibî, 1984, s. 108, 218, 219, 249, 268.

⁴⁹⁵ Seâlibî, 1984, s. 42-43.

gelmesindeki takdir gibi ...) Müfessirler bu harfin Kur'an'da dört anlamı olduğunu söylediler: Birincisi, *seçme* anlamındadır; “فَقَدَرْتُهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ” (Bakara 2/196) ve “فَقَدَرْتُهُ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ” (Maide 5/89). İkincisi vav edatı anlamındadır; “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” (Maide 5/6), “إِلَّا مَا” (Enam 6/146), “وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ” (Taha 20/44), “فَقَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ” (İnsan 76/24). Üçüncüsü, “بل” anlamındadır; “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ” (Nahl, 16/77), “وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ” (Bakara 2/259), “أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ” (Bakara 2/19), “وَأَرْسَلْنَاَهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ” (Saffat 37/147).⁴⁹⁶

Müellif bazen de kelimelerin anlamını vermeden doğrudan kelimenin Kur'an'da geçen vecihlerini aktarmaktadır:

“حَجْرٌ” bu kelimesinin dört vechi vardır. Birincisi *akıldır*; “هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجْرٍ” (Fecr 89/5). İkincisi, *Semud halkıdır*; “وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجْرِ الْمُرْسَلِينَ” (Hicr 15/80). Üçüncüsü *engeldir*; “وَجَعَلْنَا” (Furkan 25/53). Dördüncüsü *haramdır*; “وَقَالُوا هَذِهِ أُنْعَامٌ وَحَزْنٌ حَجْرٌ” (Enam 6/138) ve “وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَحْجُورًا” (Furkan 25/22) ki bu ayette Meleklerin kâfirlere cennete girmelerinin haram olduğunu söyledikleri ifade edilmektedir.⁴⁹⁷

Müellif hadisleri sadece üç yerde kullanmaktadır.⁴⁹⁸ Aynı zamanda iyi bir dilbilimci olan Ebû Mansûr es-Seâlibî⁴⁹⁹, kelimelerin anlamlarını verirken kelimeler üzerinde ayrıntılı analizler yapmaktan uzak durmamıştır:

“عُلٌّ” kelimesinin çoğuludur. Esirlerin boyunlarında bulunan demir halkadır. *Ğayın* harfi esreli okunursa “الغين” kin anlamına gelir. “الغال” ise ağaç yetişen vadidir ve çoğulu “عُلَّانٌ” dır. “عُلٌّ” de ihanet etme anlamı vardır. Çünkü kişi onu gizli olarak içinde tutmaktır. “الغلاة” elbisenin altına giyilen şeffaf ince kıyafettir. “الغُلل” ağacın köklerine akan sudur. “الغُلَّة” yürüyüşte hızlı olmaktır. Kur'an'da üç anlamda kullanılır: Birincisi, demir halka; “وَجَعَلْنَا الْأَعْلَالَ” (Sebe 34 /33). İkincisi, zorluklar, felaketler; “فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا” (Araf 7/157). Üçüncüsü, tutmak (imsak) ; “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَا اللَّهُ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” (Maide 5/64)⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Seâlibî, 1984, s. 54-55.

⁴⁹⁷ Seâlibî, 1984, s. 116.

⁴⁹⁸ Seâlibî, 1984, s. 194, 213, 137.

⁴⁹⁹ Suyûtî, *Bugye*, 1979, C. I, s. 356.

⁵⁰⁰ Seâlibî, 1984, s. 48.

3.6. İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî'nin *Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim* Eseri

Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim ismiyle Fatıma Yusuf el-Hiyemî tarafından tahkik edilen bu eserin, alfabetik sıralamanın dikkate alındığı ilk vücûh türü eser olduğu ve onu Seâlibî, Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî'nin eserinin takip ettiği iddia edilmektedir.⁵⁰¹ Ancak Ebû Hilâl el- Askerî (ö. 400/1009'dan sonra)'nin *el-Vücûh ve'n-Nezâir* eseri daha erken bir dönemde bu yönteme göre telif edilmiştir.

Hîrî (ö.430/1039'dan sonra) alfabetik sıraya göre kelimenin ilk harfini esas alacak şekilde bölümler oluşturmuş ve bunların her birine *kitap* ismini vermiştir. Bu kitaplar içerisinde de kelimeler belli bir düzen olmaksızın sıralanmıştır. Örneğin *be* harfî ile başlayan kelimeler “kitabü'l-be” (كتاب الباء) bölümünde “البصير”, “البكم”, “البرق”, “البناء”, “البكر”, “البيت”, “البيوت” ... şeklinde toplam yirmi yedi baptan yani kelimeden oluşmak üzere sıralanmıştır.

Müellif herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan kelimenin Kur'an'da kaç anlamda kullanıldığını yani vecihlerinin sayısını vermekte daha sonra ise bu anlamları birkaç kelimeyle -çoğunlukla tek kelimeyle- kısaca açıklayarak ilgili ayetleri vermektedir. Yani ne şiir ne de bir rivayet aktarmaksızın, morfolojik bir analiz yapmaksızın doğrudan kelimenin anlamını arkasından bu anlamda kullanıldığı ayetleri vermektedir. Örneğin “الانفاق” babında kelimeyi şu şekilde açıklamaktadır:

Bu kelimenin iki vechi vardır: Birincisi, *tasdik* anlamındadır; “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ” (Bakara 2/3), “وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ” (Ali İmran 3/92), “وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ” (Nisa 4/38), “وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ انْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” (Yasin 36/47), “ثُمَّ انْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ” (Sebe 34/39), “وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ” (Bakara 2/273). İkincisi, *nafaka vermek* anlamındadır; “لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ” (Talak 65/6), “فَلْيُنْفِقُوا عَلَيْهِمْ” (Talak 65/7).⁵⁰²

Eserde madde başlıkları çoğunlukla isim formunda geldiği gibi bazen fiil şeklinde bazen de “بضع سنين”, “أوتوا العلم”, “ثلاثة أيام” şeklinde terkip halinde

⁵⁰¹ Hirî, İsmail b. Abdullah ed-Dârîr, *Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerim*, (tahk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Dârü's-Sekâfe, Dimaşk, 1996, s. 8-9 (Muhakkikin görüşü).

⁵⁰² Hirî, 1996, s. 30.

kullanılmaktadır.⁵⁰³ Aynı şekilde “إِذْ”, “لَنْ” ve “عَنْ” gibi birçok edat da madde başlığı olarak incelenmiştir.⁵⁰⁴

3.7. Dâmegânî'nin *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfazi'l-Kitabillahi'l-Aziz* Eseri

Dâmegânî (ö. 478/1085) *el-Vücûh ve'n-Nezâir* kitabının önsözünde bu kitabı yazma amacı ve yöntemi hakkında şu bilgileri aktarmaktadır:

Mukâtil b. Süleyman ve diğer vücûh ve nezâir türü eser yazarların eserlerini dikkatlice tetkik ettim. Bu kitaplarda içerisinde birçok vechi barındıran Kur'an kelimelerinin ihmal edildiğini gördüm. Bu nedenle bu müelliflerin yazdıklarını kapsayan ayrıca onların ele almadıklarını inceleyen bir kitap yazmaya karar verdim. Araştırma için bu esere başvuranlara ve onu ezberlemek isteyenlere kolaylık sağlaması için bu kitapta alfabetik bölümler yaptım.⁵⁰⁵

Dâmegânî, önsözde belirttiği gibi kendisine kadar ulaşan dilbilimsel tefsir ve özellikle de vücûh ve nezâir türü eserlerde verili bilgileri sistematize etmeye çalışmıştır. Ebû Hilal el-Askerî ile başlayan kelimeleri alfabetik olarak sıralama yöntemine kullanım kolaylığı sağlamak için farklı yöntemler ekleyerek eserini hem içerik hem de yöntem açısından zenginleştirmeye çalışmıştır.

Müellif yaklaşık 520 kelimeyi incelediği eserinde alfabetik sıraya uygun olarak her harf için bir bap açmıştır. Ancak bu baplar içerisinde yer alan kelimeler arasında ise herhangi bir tertip söz konusu değildir. Bu şekilde müellif tıpkı Ebû Hilal el-Askerî ve el-Hîrî gibi kelimelerin sadece ilk harflerini göz önüne alarak sıralama yapmıştır.⁵⁰⁶

Eserde kelimenin anlamı verilmeden önce kaç vechi olduğu ifade edilerek bunlar sıralanmakta ve daha sonrasında bu vecihler tek tek açıklanmaktadır. Diğer vücûh türü eserlerden farklı olarak esas kelimenin anlamı ve iştikâkları hakkında doğrudan bilgi sunulmamaktadır. Örneğin müellif “رَحْمَةٌ” kelimesinin şu şekilde açıklamaktadır:

⁵⁰³ Hirî, 1996, s. 66, 78, 87

⁵⁰⁴ Hirî, 1996, s. 32, 41, 232.

⁵⁰⁵ Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezair li Elfazi'l-Kitabillahi'l-Aziz*, (tahk. Abdülhamid Ali), Dârü'l-Kutubî'l-ilmîyye, Beyrut, trs., s.37.

⁵⁰⁶ Örneğin *elif* babında “اسم”, “امر”, “احد”, “حاط”, “احصى”, “استحياء”... şeklinde devam eden bir sıralama mevcuttur.

”رَحْمَةً“ kelimesi Kur’an’da on dört vecih üzerinedir. Bunlar: İslam, cennet, yağmur, nübüvvet, nimet, kur’an, rızık, yardım, afiyet, meveddet, iman, tevfiik, İsa (a.s), Muhammed (a.s).

Bunlardan birincisi *İslam*dır. Yüce Allah ayette şöyle buyurmuştur: “ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي ” وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً “ (İnsan 76/31) burada rahmet İslam dinidir. Bunun bir benzeri , “ فَصَبِّحْكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةً بَعِيرٍ عَلَّمَ لِيُدْخَلَ ” (Şura 42/8) ayetinde geçmektedir. Yine “ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ” (Feth 48/25) ayetinde de İslam dini anlamındadır. Diğer bir ayette ise aynı anlamda şu şekilde gelmiştir: “ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ” (Bakara 2/105). Benzeri bir ayet Âl-i İmrân süresinde de geçmektedir.

Rahmet kelimesinin ikinci vechi *cennettir*. “ نَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ” (Âl-i İmrân 3/107) ayetinde rahmet, Allah’ın cennet nimeti anlamındadır. Bu ayetin bir benzeri de şu ayettir: “ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ ” (Nisa 4/175) Aynı şekilde “ أُولَئِكَ يَرْجُونَ ” (İsra 17/57), “ أَلَيْسَ أَقْرَبَ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ ” (Casiye 45/30), “ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ” (Bakara 2/218), “ رَحِمْتَ اللَّهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ” (Ankebut 25/23) ayetlerinde de rahmet cennet anlamındadır.

Rahmet kelimesinin üçüncü vechi *yağmurdur*. “ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى ” (Rum 30/50) “ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ” (Araf 7 /57), “ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ ” (Şura 42/28), “ وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ” (Rum 30/33), “ صُرُّ دَعْوَا رَبِّهِمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَانُهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يُشْرِكُونَ ” (Rum 30/46) ayetlerinde de rahmet yağmur anlamındadır.⁵⁰⁷

Müellif çoğunlukla örnekte de geçtiği üzere açıkladığı kelimenin vecihlerini ayetler eşliğinde sıralamaktadır. İlgili kelime ya da onun vecihleri hakkında dilbilimsel bir açıklama veya istişhâta bulunduğu ayetler hakkında tefsirî bir ifade tarzına kitabın tamamında -diğer müelliflerin aksine- çok fazla rastlanılmamaktadır. Bu, kitabın genelinde bir yöntem olarak karşımıza çıksa da bazı ayetler hakkında tefsirî açıklamalar yaptığı da görülmektedir. Örneğin “روح” kelimesinin altı vechinden biri olan *melek* kelimesini açıklarken bu meleğin yedinci kat semadaki meleklerden biri olduğunu, onun yüzünün insan, bedeninin ise melek şeklinde olduğu yönünde bilgiler vermektedir.⁵⁰⁸ Yine “خير” kelimesinin sekiz vechinden biri olan *İslam* kelimesini açıklarken istişhât olarak kullandığı “مَنَاعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ” (Kaf 50/25) ayeti hakkında “bu ayet kardeşinin

⁵⁰⁷ Dâmegânî, trs., s. 224-225.

⁵⁰⁸ Dâmegânî, trs., s. 229.

oğlunun Müslüman olmasını engellemeye çalışan Velid b. Muğire hakkında inmiştir” şeklinde bilgi vermiştir.⁵⁰⁹

Müellif Kurân’da müphem bırakılan çoğu özel ismi vecih olarak kabul etmiştir. Örneğin “إمراة” kelimesi ile kastedilen Züleyha, Belkıs, Şerik binti Cabir Amiriyye, Ümmü Cemil gibi özel isimleri⁵¹⁰ veya “ارض” kelimesinde bizzat kastedilen Mekke, Ürdün, Mısır gibi özel yer isimlerini⁵¹¹ birer vecih olarak kabul ederek zikretmiştir.

Değerlendirme

Hicrî beşinci asrı da içine alacak şekilde dört asırlık bir süreç içerisinde “Vücûh ve Nezâir” türü eserlerden öne çıkanlar tetkik edilmiştir. Bu süreçte telif edilen eserlerde ele alınan kelime sayısı şu şekilde ifade edilebilir: Mukâtil b. Süleymân *yüz seksen beş*; Yahya b. Sellam *yüz on beş*; Müberred *yirmi beş*; Ebû Abdillâh et-Tirmizî *seksen bir*; Ebû Hilal el-Askeri *iki yüz on üç*; Ebû Mansur es-Seâlibî *yüz elli üç*; el-Hiri *beş yüz kırk*; Dâmegânî *beş yüz yirmi dokuz* kelimenin Kur’an’daki vecihlerini incelemiştir. Kelime sayısında düzenli bir artış olmamasına rağmen genel manada zaman içerisinde ele alınan kelimelerin sayısında artış olduğunu söyleyebiliriz.

Eserlerin çoğunda, kelimelerin Kur’an’da kullanıldıkları anlamların her birine *vecih* ismi verilmiştir. Aynı kelimenin sahip olduğu vecih, sayı ve anlam bakımından âlimden âlime farklılık gösterebilmektedir. Bununla birlikte ele alınan kelimelerin sayısında artış olduğu gibi kelime vecihlerinin sayısında da bir artış gözlenmektedir.

Kelime ve vecihlerinin ele alınmış şekilleri, üzerinde yapılan açıklamaların içerikleri eserden esere değişmesine rağmen özellikle sonraki dönemlerde kelimelerin izahında dilbilimsel verilerin kullanılması, şiir ve Arapların kullanımları ile örneklendirilmesi zaman içerisinde bu kitapların zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır. Bu içeriğin ve aynı şekilde incelenen kelimelerin sayısının artmasında hiç şüphesiz Arap olmayan insanların İslam’a girmesi, dilbilimsel alanda ortaya çıkan gelişmeler etkili olmuştur. Bunların yanı sıra furuk/teradüf tartışmaları ve İ‘câzü’l-

⁵⁰⁹ Dâmegânî, trs., s. 196-197.

⁵¹⁰ Dâmegânî, trs., s. 74-75

⁵¹¹ Dâmegânî, trs., s. 92-93.

Kur'an olgusu etrafında ortaya çıkan düşüncelerde bu eserlerin içeriği üzerinde etkili olmuştur.

Vücûh türü eserlerde zaman içerisindeki muhteva odaklı bu gelişmelerin yanı sıra şekil ve üslup açısından da gelişmeler görülmüştür. Ebû Hilâl el-Askerî ile başlayan ilk alfabetik sıralama kelimelerin ilk harflerine göre baplara veya kitaplara ayrılması şeklinde devam etmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
ZEMAHŞERİ'NİN KEŞŞÂF'I EKSENİNDE DİLBİLİMSEL TEFSİRDE
DÖNEMLENDİRME

Giriş

Hicrî ilk beş asrı kapsayan zaman diliminde dilbilimsel tefsir faaliyetleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra bu bölümde hicrî altıncı asırda dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde değişim ve farklılaşmanın en önemli ismi olarak karşımıza çıkan Zemahşerî ve eseri *Keşşâf* üzerinde durulacaktır. Ancak *Keşşâf*'ın dilbilimsel tefsir bağlamında incelenmesine geçmeden önce Zemahşerî ve konumuzla ilgili birkaç eseri üzerinde kısaca durmayı faydalı görüyoruz.

Hârizm bölgesinde yer alan Zemahşer köyünde doğduğu için “Zemahşerî”, Mekke’de Kâbe’ye komşu olarak ikâmet ettiği için “Cârullah” isimleriyle şöhret bulan Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, 467/1075-538/1144 yılları arasında yaşamıştır.⁵¹² Zemahşerî hayatını, farklı siyasi ve sosyal oluşumları içerisinde barındıran bir tarihi süreç içerisinde farklı İslam coğrafyalarında sürdürmüştür.⁵¹³ Yaşadığı dönemin ilim geleneğine uygun olarak farklı bölgelerde farklı hocalardan ilim tahsil eden Zemahşerî,⁵¹⁴ tefsir, fıkıh, hadis gibi İslamî ilimlerin yanı sıra Arap Dili ve Edebiyatı üzerine kaleme aldığı eserleri ve bu alandaki bilgisiyyle de temayüz etmiştir.

Zemahşerî'nin farklı sahalarda kaleme aldığı birçok eseri vardır. Nahiv alanında kaleme aldığı *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*; kelimelerin hem gerçek hem de mecaz anlamlarını içeren sözlük türü eseri *Esâsü'l-Belâğâ*; dilbilimsel tefsir sahasında kaleme aldığı *Keşşâf* ve *Nuketü'l-A'râb fî Ğaribi'l-İ'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* eserleri doğrudan

⁵¹² İbnü'l-Kiftî, 1424, C. III, s. 265-271; Hamevî, 1993, C. VI, s. 2688-2689; İbn Hallikân, 1994, C. V, s. 168-173; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *el-Bulğâ fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüga*, (tahk. Muhammed el-Misrî), Darü's-Saadettin, Dimaşk 2000, s.290-291; Suyûtî, *Bugyetü'l-Vu'ât*, 1979, C.II, s. 279-280; *Tabakât*, 1976, s.120-121; Dâvûdî, 1972, C.II, s. 315; Kâtip Çelebi, 2014, C.II, s.1475-1476; Brockelmann, trs. C.V, s.215; Zirikli, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim lî'l-melâyin, (15. Baskı), Beyrut, 2002, C. VII, s.178.

⁵¹³ Zemahşerî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ilmi özellikleri için bkz. Özek, Ali, *Zemahşerî ve Arap Lugaççılığındaki Yeri*, Ensar/İSAV Yayınları, İstanbul 2006, s. 11-24; Polat, Fethi A., *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 59-75; Kitapçı, Zekeriya, *Türklerin Arap Edebiyatına Hizmetleri*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2012, (2. baskı), s. 35-62; Cüveynî, Mustafa es-Savî, *Menhecû'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an ve Beyani İcâzihi*, Darü'l-Meârif, Mısır, trs., s. 17-42; Arpa, Enver, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 16-42; Kılıç, 2015, s. 40-44.

⁵¹⁴ Zemahşerî'nin hocaları için bkz. İbnü'l-Kiftî, 1424, C. III, s. 270; Hamevî, 1993, C. VI, s. 2688; Dâvûdî, 1972, C.II, s. 315; Cüveynî, trs., s. 44-62; Özek, 2006, s. 48-52; Polat, 2007, s. 81-88; Kılıç, 2015, s. 44-49.

veya dolaylı olarak müellifin dilbilimsel tefsir yaklaşımını ortaya koyması açısından bu bağlamda zikredilmesi gereken eserleridir.⁵¹⁵

Zemahşerî'nin nahiv ilmiyle ilgili olarak kaleme aldığı *el-Mufasssal* eserinde konular; isimler, fiiller, harfler ve bunlar arasında müşterek olanlar olmak üzere dört ana bölüme ayrılmıştır: Zemahşerî'nin bu konuları ele alırken kullandığı yöntem ise şu şekildedir. (i) Ayetlere ve farklı kıraatlara başvurması. (ii) Diğer bazı dilcilerin aksine hadisi istişhâd için kullanması. (iii) Yine istişhâd için beş yüze yakın şiiri kullanması. (iv) Bu ikisinden az olmak üzere Arapların genel kullanımlarından örnekler vermesi.⁵¹⁶ Bu eserde müellif, önceki dil âlimlerinin görüşlerini de sıklıkla gündeme getirmektedir. Ayrıca Kûfe, Basra veya Bağdat dil ekollerinin görüşlerini bir mukallit olarak doğrudan aktarmamakta aksine eleştirmekte, yeri geldiğinde de kendi görüşünü beyan etmektedir.⁵¹⁷

Zemahşerî'nin sözlük türü kategorisinde değerlendirilebilecek olan *Esâsü'l-Belâğa* eserinde, kelimenin ikinci ve üçüncü harfini de dikkate alarak alfabetik sıralamaya uygun bir tertip gözetilmiş ve kelimenin gerçek anlamının yanı sıra mecaz anlamına da yer verilmiştir. Bu eser üzerine incelemelerde bulunan ve onu birçok sözlük ile kıyaslayan Özek, eser hakkında şunları ifade etmektedir:

Esâsü'l-Belâğa'nın zuhuru ile hicrî VI. asır, Arapça lügatler telifinde yeni bir çığıra sahne olmuştur. Çünkü Zemahşerî, eserini o zamana kadar yazılan lügat kitaplarında müşahede ettiğimiz kaidelerden tamamen ayrı esaslara göre telif etmiştir. Yeni bir yöneliş olan bu tarzı, kitabın adından da anlamak mümkündür. Zira bu yeni telif bir *Muhît* veya *Sahîh* veya *Tehzîb* veya *Bari' fi'l-Luga* değildir, bunun adı *Esâsü'l-Belâğa*'dır. Bu isimden de anlaşılmalıdır ki artık telif sahası sadece kelimelerin tek başına ifade ettiği manayı izah etmekten ibaret olan lügatçılıkta kalmayarak belâgata geçmiştir. Bu geçişin sebebi ise müellifin ifadesine göre Allah

⁵¹⁵ Zemahşerî'nin tüm eserleri için bkz. Hamevî, 1993, C. VI, s. 2691; İbn Hallikân, 1994, C. V, s. 168; Suyûtî, *Buğye*, 1979, C. II, s. 280; Dâvûdî, 1972, C. II, s. 315-316; Brockelmann, trs. C. V, s. 216-238; Ziriklî, 2002, C. VII, s. 178; Arpa, 2012, s. 43-48; Özek, 2006, s. 54-56; Kılıç, 2015, s. 49-58.

⁵¹⁶ İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ, *Şerhu'l-Mufasssal*, (tahk. Emîl Bedîf Yakûb), (Muhakkikin girişi), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, C. I, s. 17-18.

⁵¹⁷ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. İbn Yaîş, 2001, C. I, s. 18-19; Sâmarrâî, Fazıl Hasan, *ed-Dirâsetü'n-Nahviyye ve Lugaviyye inde'z-Zemahşerî*, Bağdat, 1971, s. 245-265, vd.

tarafından gönderilen mümeyyiz vasfı belâgat ve i'câz olan Resûlullah'ın ebedi mucizesi Kur'an'ın doğru anlaşılmasında kelimelerin sadece lügat manalarının kifayetsiz oluşudur.⁵¹⁸

Zemahşerî'nin dilbilimsel tefsir kapsamında değerlendirilebilecek eserlerinden biri olan *Nüketü'l-A'râb fî Ğarîbi'l-İ'râb*'da müellif, 68 sûrenin farklı ayetlerinden bazı kısımların i'râbı üzerinde durmaktadır. Nahvin yanı sıra sarf, belâgat ve üslup özellikleri gibi farklı dilbilimsel unsurlar üzerinde duran müellif, eserinin isminden de anlaşılacağı gibi çoğunlukla farklı ihtilaflarla gündeme gelen, ayrıntılı izahları gerektiren i'râb vecihlerini beyan etmektedir. Ancak bu eser ve *Keşşâf* üzerinde yaptığımız incelemede bu eserin *Keşşâf*'da “فان قلت / قلت” kalıbı ile geçen çoğunlukla nahiv konuları ile ilişkili açıklamaları barındırdığı görülmektedir. Bu iki eserden hangisinin önce yazıldığı tam net değildir. Ancak *Nüketü'l-A'râb* eserinin muhakkiki her iki ihtimal üzerinde de durmakta ve Zemahşerî'nin tıpkı *Mufasssal* eserinin özeti olarak *el-Ünmûzec* eserini kaleme alması gibi *Keşşâf*'ın da bir özeti olarak *Nüketü'l-A'râb* eserini kaleme alma ihtimalini de uzak görmemektedir.⁵¹⁹

1. Sonraki Dönem Dilbilimsel Tefsir Örneği: Zemahşerî'nin *Keşşâf* Tefsiri

Zemahşerî'nin İslam literatüründe önemli bir yere sahip olan *Keşşâf* tefsiri özellikle dilbilimsel ve belâgat sahasında yeni bir dönemin başlangıç eseri olarak kabul edilebilir. *Keşşâf*'ın bu özelliği kendisinden sonra kaleme alınan birçok tefsir, dil ve belâgat konulu eserde görülmektedir. Ayrıca *Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de onun bu alanlardaki önemini ve etkisini gözler önüne sermektedir.⁵²⁰ Dilbilimsel tefsirde yeni bir dönemin karakteristik özelliklerini taşıyan bu eser hakkında aşağıda ayrıntılı bir şekilde bilgiler verilecektir.

⁵¹⁸ Özek, 2006, s. 76.

⁵¹⁹ Zemahşerî, Ebû'l-Kasım, *Nüketü'l-A'râb fî Ğarîbi'l-İ'râb fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, (tahk. Muhammed Ebû'l-Futûh Şerif), Darü'l-Mea'rif, Kahire, trs., s. 66-68.

⁵²⁰ Brockelmann, *Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri 24; muhtasarları 11; ona cevap niteliğinde yazılanları ise 3 olarak belirtmekte ve bu eserleri tek tek sıralamaktadır. Bkz. Brockelmann, trs. C.V, s.216-224. Özek bu türden çalışmaların toplamda sayısını 56 olarak tespit etmiştir. Bkz. Özek, 2006, s. 108-115. Muhammed Abay ise *Keşşâf*'ı esas alan ihtisar, telhis, hâşiye, ta'lik, tahrir türü 120 esere yaklaşık 16 tane de *Keşşâf*'ın hâşiyeleri üzerine hâşiyeleri dâhil ederek toplamda 136 eser kaleme alındığını beyan etmektedir. Bkz. Abay, Muhammed “Osmanlı döneminde tefsir hâşiyeleri”, *Başlangıçtan günümüze Türklerin Kur'an tefsirine hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2012, s. 177. Ayrıca bkz. Cüveynî, trs., s. 272-279.

1.1. Genel Özellikleri

1.1.1. Kaynakları Bakımından

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı kaleme alırken çok farklı eserlerden yararlandığı eserin muhtevasında görülmektedir. Ancak bundan daha önemlisi Zemahşerî'nin birçok farklı alanda çok farklı müellife ait eseri tahsil ettiği gerçeğidir. Nitekim müellifin ifadelerinde ve yorumlarında bu engin literatürün etkisi hemen görülebilmektedir. Ancak Zemahşerî, bu anlamda bilgileri tasnif eden bir nakilci veya salt bir yorumcu değildir. Aksine Zemahşerî, kendi zamanına kadar İslam kültür ve medeniyetindeki mevcut bilgi birikimini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak ayrıntılı bir şekilde yorumlayan ve neticede kendine has orijinal fikirleri ile bu kültür ve medeniyet içerisinde özgün bir yer elde eden bir müelliftir.

Keşşâf üzerine inceleme yapan birçok araştırmacı bu eserin tefsir, hadis, kıraat, nahiv, edebiyat alanında kaynaklarını geniş listeler şeklinde zikretmiştir.⁵²¹ Müellifin eserinde kullandığı dilbilimsel tefsir kaynakları arasında kendisinden önce Ahfeş, Ebû Ubeyde, Ferrâ, Zeccâc gibi müellifler tarafından kaleme alınmış meâni'l-Kur'an çalışmaları önemli yer tutmaktadır. Yine dilbilim alanında Halil b. Ahmed, Sibeveyhî, Câhız, Abdullâh b. Dürüsteveyh (ö. 347/958), Ebû Ali el-Fârisî *Keşşâf*'ta ismi zikredilen dil âlimleri arasında yer almaktadır. Bu isimler arasında Zeccâc'ın ismi özellikle vurgulanmakta ve hatta *Keşşâf*'ın bu eserden alıntılardan müteşekkil olduğu iddia edilmektedir.⁵²² Yine aynı şekilde Zemahşerî'nin eserinde izlediği yöntem başta olmak üzere çok farklı alanlardaki bilgileri yine mutezilî âlim Rummanî'den aldığı iddia edilmektedir.⁵²³ Ancak bu iddiaların haklı ve yerinde iddialar olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

⁵²¹ Zemahşerî'nin kaynakları hakkında bkz. Cüveynî, trs., s. 80-92; Polat, 2007, 104-105; Arpa, 2012, s. 78-80; Kılıç, 2015, s. 71-77.

⁵²² Kâtip Çelebi, 2014, C.II, s.1482; Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beyzâvî)* (I-VIII), Beyrut, 2008, C.I, s. 16.

⁵²³ İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır trs., el-Müessesetü'l-Mısıriyye, C. IV, s. 168; el-Hafâcî, 2008, C.I, s. 16; Abdulâla, Selim Mükerrrem, *el-Kur'anü'l-Kerim ve Eseruhu fî'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Kuvety 1978, (2. baskı) s. 225.

Hicrî IV. asırda dilbilimsel tefsir bağlamında zikri geçen Zeccâc'ın, özellikle kendisinden önceki dilbilimsel izahları derlemesi noktasında önemli bir yere sahip olduğu ilgili başlıklarda ifade edilmiştir. Zemahşerî'nin de kendisinden önce mevcut dilbilimsel yorumlara vukûfiyeti düşünülünce bu iki müellifin eserinde benzer ifadelerin ve yine doğrudan Zeccâc'a ait görüşlerin bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bu durum özellikle dilbilimsel izahlarda *Keşşâf*'in tamamıyla Zeccâc'ın alıntısı olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmamaktadır. Yine aynı şekilde *Keşşâf*'de Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an*'ından farklı olarak özellikle sözdizim, anlambilim alanında *Keşşâf*'i diğer eserlerden farklı kılan birçok özgün açıklamaya rastlanmaktadır.⁵²⁴ Bununla birlikte iki müellifin de Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında eklektik bir tarzı benimsemiş olmaları ve ayrıca kelimelerin semantik tahlillerinde benzeri bir yöntemi kullanmaları iki müellifi yakınlaştırmaktadır.

Rummanî ile ilgili iddialara ise *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr* yazarı Rufeida'nın yerinde tespitleri cevap niteliğindedir. Nitekim Rufeida, *Tefsiru Cüz'i Amme* eserinin aslında Rummanî'den sonra kaleme alınmış olmasına rağmen ona nispet edildiğinin altını çizmektedir. Aynı şekilde Rufeida, Rummanî'nin nahiv konusunda zayıf olduğunu, *Keşşâf*'ta ele alınan belâgat konularının ise çok uzağında olduğunu ve yine bu iki müellifin soru/cevap yöntemi başta olmak üzere eserlerini kaleme alışlarındaki yöntemsel farklılıklarının fazla olduğunu ifade ederek tüm bu iddiaları reddetmektedir.⁵²⁵

Zemahşerî, yukarıda bahsi geçen geçen eserlerin yanı sıra dilbilimsel tefsir sahasında yeni ve özgün fikirlerin oluşmasında ona katkı sağlayan i'câzü'l-Kur'an literatürü kapsamında değerlendirilebilecek birçok eseri de yine kaynak olarak kullanmıştır. Bu bağlamda özellikle hurûf-ı mukattaa ile ilgili açıklamalarda bu harflerin fonetik yapıları ile Kur'an'da kullanımları arasındaki ince ve ayrıntılı izahlar konusunda Bâkîllânî'nin (ö 403/1012) *I'câzu'l-Kur'an*'ı; yine Kur'an'da mevcut kelime ve cümleler arasındaki sözdizimsel nüansların Kur'an'ın i'câzının bir gereği olduğu görüşünü, ilmî temellere oturtan ve bu bilimsel teorinin Kur'an'daki

⁵²⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bu araştırmadaki "Keşşâf'ta Farklılaşmanın İzleri" başlığına bakınız.

⁵²⁵ Rufeida, 1990, C.I, s. 683-686.

izdüşümünü ortaya koyan teknik verinin ya da diğer söyleyişle yöntemin keşfi konusunda Kâdi Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* eseri ile Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-İ'câz* eseri Zemahşerî için kaynaklık görevi görmüştür.⁵²⁶

1.1.2. Geleneksel Tefsir Uygulamaları Bakımından

Hicrî VI. asrın başlarında telif edilen *Keşşâf*, hicrî ilk üç asırda kaleme alınan dilbilimsel tefsir eserlerinin genel içeriğinden oldukça farklıdır. Bu durum dilbilimsel açıklamalardaki farklılık ile ortaya çıktığı gibi bu eserin sebep-i nüzul, tarihi veriler, fikhî, itikâdî ve genel anlamda açıklayıcı yorumları daha çok barındırması şeklinde de ifade edilebilir. Bu şekilde bir yöntem Zeccâc örneğinde görüldüğü gibi hicrî IV. asırda da mevcuttur. Ancak özellikle hicrî IV. asır ile sonraki dönem dilbilimsel tefsir çalışmaları, bu açıdan kıyaslandığı zaman bu türlü bilgi ve yorumların, sonraki dönem eserlerde daha yoğunluk kazandığı görülmektedir. Özellikle i'râbü'l-Kur'an çalışmalarının biraz daha spesifik hale geldiği hicrî VI. asırda meâni'l-Kur'an çalışmaları "dilbilim ağırlıklı tefsir çalışmaları" haline dönüşmüştür. Bu anlamda *Keşşâf* tefsiri de dilbilimsel izahların ağırlık kazandığı meâni'l-Kur'an türü bir tefsir olarak kabul edilebilir.

Zemahşerî eserini muhtasar bir şekilde kaleme almıştır. Açıklamalarında çok fazla ayrıntıya girmemektedir. Dilbilimsel anlamda ister nahiv ister sarf isterse anlambilim düzeyinde olsun kendisinden önceki tartışmaları bildiği ifadelerinden anlaşılmakta ancak bunları tek tek ele alıp, görüş sahiplerinin ismini zikrederek uzun uzun onlara cevap verme yoluna çoğunlukla gitmemekte, kendince doğru olan üzerinde durup diğerklerine ya kısaca değinmekte ya da kısa eleştirilerde bulunmaktadır. Müellif, anlamı ortaya çıkarma bağlamında bir ihtiyaç hissetmediği takdirde ise çok fazla bu görüşlere değinmemekte, özellikle dilbilimsel anlamda daha özgün ve orijinal diyebileceğimiz nüansları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Keşşâf'ı muhtasar kılan bir diğer özellik de müfessirin bizzat kendisinin sahip olduğu veciz üslup şeklidir. İyi bir edip ve ayrıca şair olan Zemahşerî'nin, kendisine ait

⁵²⁶ Bu eserlerin kaynaklık değeri hakkındaki tespitler ilerleyen başlıklarda gelecektir.

şairleri barındıran eserlerinin yanı sıra *el-Makâmât* eserinde olduğu gibi secili nesir üslubunda kaleme alınmış eserleri de mevcuttur. Bu bağlamda Zemahşerî, *Keşşâf* ta da doğrudan teknik olarak bu şekilde bir yöntem takip etmese de ifadeleri oldukça veciz ve farklı nüktelerle doludur. *Keşşâf* ın ardından ciddi bir şerh ve haşiye literatürü oluşturmasında hiç şüphesiz bu özelliği de önemli bir etken olmuştur.

Tüm bunlarla birlikte *Keşşâf* bağlamında değerlendirilince ayrıntı olabilecek bilgilere de eserde rastlamak mümkündür. Örneğin Bakara 2/219. ayette “Kumar nasıl bir fiildir?” şeklindeki soruya karşılık olarak cahiliye döneminde mevcut on adet fal oku, bunların isimleri ve bunlarla oynanan kumar hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verilmesi;⁵²⁷ Yûsuf 12/7. ayette ise Hz. Yûsuf ’un kardeşlerinin tek tek ismini ve onların annelerinin ismini zikretmesi⁵²⁸ veya yine aynı sûrenin 9. ayetinde Hz. Yûsuf’u öldürme fikrini veren kardeşin ismi hakkındaki ihtilafların verilmesi⁵²⁹ genel anlamda *Keşşâf* için ayrıntı olarak ifade edilebilecek izahlar kapsamında değerlendirilebilir.

Zemahşerî, *Keşşâf* ta “... فإن قلت /... قلت...” şeklinde soru-cevap üslubunu çok yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Teknik olarak İslam ilim geleneğinde çok önceleri mevcut olan bu yöntemi Zemahşerî’nin *Keşşâf* ta kullanım şekli eleştirilere sebep olmuştur. Özellikle bu sorular nedeniyle müellif, Mutezilî düşünceye hizmet ettiği, aklî yorumları ön plana çıkardığı ve genel anlamda Kur’an’a karşı bir âlimin takınması gereken edebî dışına onu sevk ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁵³⁰

Mutezilî bir âlim olan Zemahşerî, tefsirinde de bu yaklaşımını sürekli olarak dile getirmiş ve tefsirinin genelinde sergilediği akılcı yöntemi bu durumlarda askıya alarak objektiflikten uzak izahlarda bulunmuştur. Örneğin “Mücebbire” olarak nitelendirdiği Ehl-i Sünnet/Eş‘âri mezhebini, En‘âm 6/148. ayette müşriklerle aynı kategoride değerlendirerek, günah işlemeyi Allah’ın dilemesine bağlamasıyla onların da

⁵²⁷ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 258.

⁵²⁸ Zemahşerî, 2009, C.II, s 428.

⁵²⁹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 429.

⁵³⁰ İbnü’l-Müneyyir’in bu konuda yaptığı eleştiriler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 133, 301, 327, 397; C.II, 87, 125, 628; C. III, 337. Ayrıca Zemahşerî’nin üslubuna yönelik eleştiriler için bkz. Polat, 2007, s. 150-155.

müşriklerin benzeri bir tavır sergilediğini ifade etmiştir.⁵³¹ Maide 5/37. ayette onlara yalan ve iftirayı nispet etmiştir.⁵³² Yine müellif, Âl-i İmrân 3/18-19. ayetlerde⁵³³ “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” ifadesinin tevhidî, “قَائِمًا بِالْقِسْطِ” ifadesinin ise adaleti karşıladığını, arkasından gelen “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ifadesi ile de İslam dininin tevhit ve adaletten müteşekkil olduğunun belirtildiğini beyan etmektedir. Bu beyanatın arkasından da Allah katında makbul olanın bu din olduğunun altını çizmektedir.⁵³⁴ Zemahşerî bu ifadelerinde doğrudan “Adalet ve Tevhit Ehli” olarak Mutezileyi kastetmektedir.⁵³⁵ Nitekim bu açıklamalarının hemen ardından -Müşebbihe ve Ehl-i Sünnet mezhebini kastederek- teşbih düşüncesini savunan yahut Allah’ın görülebileceği görüşünü savunarak teşbihe yaklaşanların ayrıca sadece zulüm olan cebr anlayışını savunanların bu dinin dışında tutulduğunu ifadelerine eklemiştir.⁵³⁶ Tüm bunların yanı sıra Zemahşerî, mutezili görüşlerini açıklamalarına sıklıkla eklemiş ve özellikle mezhebinin beş ana ilkesini, ilgili ayetler eşliğinde delillendirmeye çalışmıştır.⁵³⁷

Zemahşerî, itikâdî konuların yanında fikhî konulara da değinmiştir.⁵³⁸ Müellif fikhî konularda Hanefî mezhebine tabidir. Bununla birlikte ister fikhî olsun ister

⁵³¹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 74.

⁵³² Zemahşerî, 2009, C.I, s. 617. Ayrıca müellifin benzeri ifadeleri için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 668; C.II, s. 88, 147, 168, 268, 371, 414, 439-440, 448, 460, 573, 690; C.IV, s. 49, 238, 566.

⁵³³ “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ”

⁵³⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 339.

⁵³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*’ta Mutezile mezhebi mensuplarını sürekli olarak “Adalet ve Tevhit Ehli” olarak nitelemektedir. Örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 8, 299, 652; C.II, s. 440; C.IV, s. 642.

⁵³⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 339-340.

⁵³⁷ Örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 142, 210; C.II, s. 51-52, 148-149; C.IV, s. 642. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cüveynî, trs., s. 107-154; Polat, 2007, s. 262-400, vd.; Arpa, 2012, s. 69-77.

⁵³⁸ “Zemahşerî fıkıh alanında tanınan bir âlimdir. Hanefî âlimlerinin hayatını içeren tabakat kitaplarında onun da ismi geçmektedir. Nitekim birçok âlim onun fakih yönüne şahitlik ederek övgülerde bulunmuşlardır... *Ruûsü’l-mesâil fi’l-fıkh* eseri fıkıh alanında mütehasıs olmayı gerektiren bir eserdir. Zira Zemahşerî bu eserinde Hanefî mezhebi ile Şafii mezhebi arasındaki ihtilafı fikhî konuları ele almıştır. Bu yönüyle eser sadece bir fıkıh kitabı değildir. Onun hilâf türünde kaleme almış olduğu bu eser aynı zamanda uzmanlık, fıkıh konularına derin vukûfiyet ve büyük bir ilmî birikim gerektirir. Şöyle ki Zemahşerî bu eserinde sadece mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerinden değil aynı zamanda muhalifi olduğu mezhebin görüşlerinden de her iki tarafın delillerini ele alarak bahseder.” Bkz. Tekin, Abdülkadir, “Zemahşerî’nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: VI, sayı: 10, s.228-229.

olmasın farklı birçok konuda yine Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) atıfta bulunmaktadır.⁵³⁹ Ancak bu konuda mezhep taassubu göstermemektedir. Nitekim tefsirinde Ebû Hanefî'nin aleyhine tercihte bulunduğu açıklamaları da mevcuttur. Örneğin Bakara 2/237. ayette mehrin yarısını bağışlayan kişinin İmam Şâfi'ye (ö. 204/820) göre kadının kendisi veya velisi; Ebû Hanefî'ye göre ise mehri bağışlayanın onun tamamını kadına veren kocası olduğu yönündeki görüşleri aktaran Zemahşerî, “İlk görüşün sıhhati açıktır.” diyerek İmam Şâfi'nin görüşünü kabul etmiştir.⁵⁴⁰ Yine Ebü'd-Derdâ'dan gelen rivayet üzerine “Kur'an'da bir kelimenin yerine anlamı bozmadan diğer bir kelime okunabilir” hükmü uyarınca Ebû Hanefî'nin kıraatin Farsça olabileceği hükmünü vermesini eleştirmektedir. Nitekim Zemahşerî'ye göre Arap dilinde nazil olan Kur'an'ın sahip olduğu fesahat ve belâgatın hiçbir dilde karşılığı olamayacağından Ebû Hanefî'nin bu hükmü geçersiz olmaktadır.⁵⁴¹ Bu şekilde Zemahşerî, yeri geldikçe fikhî konulara değinmiş, bu alandaki farklı görüşleri aktarmış, kendi görüşlerini ve tercihlerini de beyan etmiştir.⁵⁴²

Keşşâf tefsirinde yukarıda da ifade edildiği gibi dilbilimsel izahların yanı sıra sebep-i nüzul bilgilerine, tarihi verilere, israiliyat kapsamında değerlendirilebilecek bilgilere bazen kaynak belirterek bazen de belirtmeyerek yer verilmiştir: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا مِثْلًا مَضْمُونًا فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا مِثْلًا مَضْمُونًا” (Bakara 2/26) ayetinde müellif, Yüce Allah'ın kuşları, böcekleri, hayvanları misal olarak verebileceğini bunun da Araplar arasında yaygın bir gelenek olduğunu ifade ettikten sonra Hasan Basrî ve Katâde'den bu ayetin nüzülü hakkında gelen şu rivayete yer vermektedir: “Allah, Kur'an'da sineği ve örümceği zikredip bunlardan misal getirince Yahudiler güldüler ve ‘Bu kelim Allah'ın kelamına benzemiyor!’ dediler. Bunun üzerine Yüce Allah bu ayeti

⁵³⁹ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 406, 490, 595, 598, 615, 666; C.II, s.59,190, 213, 243, 687; C.III, s.125, 174, 204-205, 344, 534.

⁵⁴⁰ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 282.

⁵⁴¹ Zemahşerî, 2009, C.IV, s. 273-274.

⁵⁴² Zemahşerî'nin üzerinde durduğu bazı fikhî konular şunlardır: Bismelenin hükmü, kâfirlerin mescitlere girmelerinin hükmü, fasıkın hükmü, ilânın hükmü, binek hayvanlarının yenilmesinin haram oluşu, hicret eden kadın veya erkek için nikâh, mehir ve iddet hükümleri, “Allah adına şahitlik ederim” sözünün yemin olarak kabul edilmesi, boşanma ve iddet bekleme, iddet bekleyen kadının süknâ hakkı. (Zemahşerî, 2009, C.I, s.11, 178-179, 183, 265-267, 539-544; C. II, s. 572; C.IV, s. 505-506, 527.

indirmiştir.”⁵⁴³ Yine diğerk bir örnek řu şekildedir: “Allah Resûlü’ne vahyin gelişi birkaç gün gecikince müşrikler ‘Muhammed’in rabbi onu terk etti ona darıldı!’ dediler. Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemile’nin ‘Şeytanını görmüyorum yoksa seni bıraktı mı?!’ dediğı de ifade edilmiştir. Bunun üzerine “مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى” (Duhâ 93/3) ayeti nazil oldu.”⁵⁴⁴ Zemahşerî, sebep-i nüzulün dışında diğerk tarihi verileri de sıklıkla açıklamalarına eklemiştir. Örneğın Suheyb-i Rûmî hakkında Hz. Peygamber’in hicret etmesinden sonra Mekke’de alıkonulan ve işkenceye maruz kalan Müslümanlar arasında olduğı bilgisini veren Zemahşerî, onun kendisini takip edip hicretini engelleyen müşriklere “Ben yaşlı bir adamım, yanınızda dursam size bir faydam olmaz, karşınızda dursam size zararım dokunmaz.” dediğini, müşriklerin de onu serbest bıraktığı bilgisini vermektedir.⁵⁴⁵

Zemahşerî, akla uygun olmayan veya seleften herhangi bir rivayetle desteklenmeyen yorumları eleştirerek tefsir kapsamının dışında tutmuştur. Örneğın “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ” (Bakara 2/243) ayetinde “أُلُوفٌ” kelimesinin “aralarında ülfet olanlar” anlamında “ألف” (ülfet eden) kelimesinin çoğulu kabul edilmesi;⁵⁴⁶ “قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا “ (Âl-i İmrân 3/47) ayetinde “قَالَتْ رَبِّ” ifadesinin “Efendim!” anlamında Cebrâil’e yönelik olduğunun ifade edilmesi;⁵⁴⁷ “فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ” (A‘râf 7/118) ayetinde “وَقَعَ” filine “onların kalblerine tesir etti” anlamının verilmesi;⁵⁴⁸ gibi durumların hepsini aslı olmayan, tefsire sonradan eklenen bilgiler anlamında tefsir bid‘atları (بدع التفاسير) olarak nitelemektedir.⁵⁴⁹ Yine “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ” (Nahl 16/68) ayette geçen “النَّحْلِ” (arı) kelimesinden

⁵⁴³ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 116-117.

⁵⁴⁴ Zemahşerî, 2009, C.IV, s.754-755. Ayrıca diğerk örnekler için bkz. C.I, s. 232, 233, 241, 249, 250, 254, 261, 314-315; C. II, s. 188-189, 281-282, 569; C.III, s. 45, 211,; C. IV, s. 472-473, 520, 632, 651.

⁵⁴⁵ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 58. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 183-184, 206-207, 248-249, 260, 286, 303; C. II, s. 277, 426, 436, 484-489,578; C.III, s. 10, 210-211, 273; C.IV, s. 550-551.

⁵⁴⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 286

⁵⁴⁷ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 357.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, 2009, C.II, s.136.

⁵⁴⁹ Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 321, 578 C.II, s.486, 655, C.IV, s. 560, 566, 640, 756, 797.

maksadın “Hz. Ali ve ailesi” olduğu söylemenin de “tevil bid‘atları” (بدع تأويلات) arasında yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Tefsir bid‘atları konusunda hassas davranan ve bu tür yorumları eleştiren Zemahşerî, konu israiliyat olunca aynı hassasiyeti göstermemektedir. Nitekim müellif, bu tür bilgiler hakkında yorum yapmadan doğrudan aktarımlarda bulunmaktadır. Örneğin Hz. Yûsuf’un zindandan çıktıktan sonra 70 dil bilen kralın onunla farklı dillerle konuştuğunu ama her defasında Hz.Yûsuf’un ona cevap verdiği şeklindeki ifadeleri aktarmaktadır.⁵⁵¹

Zemahşerî, tefsir yorumlarının geçerliliği için önem arz eden istişhâd yöntemini tefsirinde ustalıkla kullanmıştır. Özellikle diğer bir ayeti, şiiri ve Arapların genel kullanımlarını istişhâd için kullanırken onun hem Kur’an’a olan vukûfiyeti hem de Arap Dili ve Edebiyatı alanındaki derin ve engin bilgisi ortaya çıkmaktadır. Örneğin Âl-i İmrân 3/41. ayetteki “إِلَّا رَمْرًا” ifadesini delil getirerek “فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ” (Meryem 19/11) ayetinde “أَوْحَىٰ” kelimesinin “işaret etti” anlamına geldiğini beyan etmektedir.⁵⁵² Müellif, Bakara 2/215. ayette de “neyin infak edilmesi” gerektiği sorulmasına rağmen ayetin devamında infak edilmesi gereken kişilerin beyan edilmesini, “Hayır namına ne infak ederseniz...” kısmının onların sorusuna cevap olduğunu ancak ayette sahip olduğu önem sebebiyle öne çıkan hususun “kime infak edilmesi” olduğu üzerinde durmaktadır. Nitekim müellife göre infak, uygun kimselere verilince tam olarak ifa edilmiş olur. Arkasından da bu görüşünü delillendirmek üzere şu şiiri eklemektedir: “إِنَّ الصَّنِيعَةَ لَا تَكُونُ صَنِيعَةً حَتَّىٰ يُصَابَ بِهَا طَرِيقُ الْمَصْنَعِ” (Bir ürün uygun üretim yolunu bulmadıkça ürün olmaz.)⁵⁵³ Zemahşerî istişhâd için kullandığı şiirlerinde bazen “şair şöyle dedi” şeklindeki ifadelerle herhangi bir kaynak vermezken⁵⁵⁴ bazen de doğrudan şairin ismini vererek şiiri aktarmaktadır.⁵⁵⁵ Yine

⁵⁵⁰ Zemahşerî, 2009, C.II, s.595.

⁵⁵¹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 463. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 92, 292, 451; C.II, s. 435-436, 451; C. IV, s. 78.

⁵⁵² Zemahşerî, 2009,C.III, s. 7. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 174, 321, 534; C. II, s. 143, 263, 413;C.III, s.10, 238, 239, 263; C. IV, s. 236, 281, 438, 643

⁵⁵³ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 254.

⁵⁵⁴ Örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 32, 92, 93, 151, 256, 411; C.II, s. 433-434, 537, 616-617, 678; C. III, s. 76, 77, 259, 295; C. IV, s. 141, 313, 438, 447, 515.

Arapların genel kullanımlarından delil getirmesine “... لَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ ...” (Bakara 2/217) ayeti hakkında yaptığı açıklama örnek verilebilir. Nitekim bu ayetteki “إِنْ اسْتَطَاعُوا” (güç yetirseler) ifadesinin “buna güçlerinin yetmesi uzaktır” anlamına geldiğini ifade eden müellif, bu duruma düşmanına “إِنْ ظَفَرْتَ بِي فَلَا تَبْقَ” “Bana karşı zafer kazanırsan beni (sağ) bırakma!” diyen bir kişinin sözünü örnek olarak vermekte ve daha sonrasında “nitekim bu kişi kendisini alt edecek birinin olduğuna inanmamaktadır” şeklindeki açıklamayı ifadelerine eklemektedir.⁵⁵⁶

Zemahşerî, yorumlarını açıklamak, desteklemek ve delillendirmek için hadisleri de kullanmış, sahâbe ve tabiûndan rivayetlere de sıklıkla başvurmuştur. Nitekim İbn Abbas, İbn Mesud, Ubey b. Ka‘b, Ebu Hüreyre, Mücahid, İkrime, Katade, Ömer b. Abdülaziz, Said b. Cübeyr, Hasan el-Basrî gibi birçok isimden rivayet aktarmıştır. Zemahşerî bu rivayetleri aktarırken -sahâbe râvisi dışında- isnad zincirini vermemekte ve “filan şöyle dedi” veya “hadiste şu şekildedir” ifadelerini kullanarak birkaç istisna dışında⁵⁵⁷ kaynak belirtmemekte ve naklettiği hadislerin sıhhati hakkında bilgi vermemektedir.⁵⁵⁸ Bir diğer ayet veya Arap şiiri ile istişhâd yönteminde son derece mahir olan müellif, mevzu bahis özellikle sûrelerin faziletlerini beyan için rivayetlerden delil getirme olunca çok fazla eleştiri almaktadır. Aynı şekilde özellikle Suddî gibi râvilerin rivayetlerine eserinde sıklıkla yer vermesi ve genel anlamda dil ve edebiyat sahasında gösterdiği hassasiyeti rivayetleri kullanırken göstermemesi de yine bu konuda müellife yapılan eleştiriler arasında yer almaktadır.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 23, 33, 101, 410; C.II, s. 355, 444, 446, 677; C. III, s. 181, 302, 344; C. IV, s. 357, 529, 575, 670.

⁵⁵⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 256. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 12, 16, 23, 74; C.II, s. 436, 440; C. IV, s. 24, 427, 455, 651, 723.

⁵⁵⁷ Bu istisnalar için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 93; C.II, s.446

⁵⁵⁸ “Keşşâf’ta toplam 1603 hadis bulunmaktadır. Bazı hadisler birden fazla kaynaktan yer alırken, bazı hadisler ise sadece bir kaynaktan yer alabilmiştir. Keşşâf’ta yer alan hadisler, 87 farklı kaynaktan bulunmuştur. Bu kaynakların büyük çoğunluğu hadis kaynakları olsa da hadis kaynakları dışında tefsir, tarih gibi sahalarda kaleme alınmış eserlerde de hadisler bulunmaktadır. 1603 hadisin, % 94’ü yani 1506’sı kaynaklarda tespit edilebilmiştir. Ancak % 6’sının, yani 97 hadisin ise kaynağı bulunamamıştır. Muhtemelen Zemahşerî bu hadisleri bize kadar ulaşamayan kaynaklardan aktarmıştır.” Bkz. Yerkazan, Hasan, “Zemahşerî’nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:8 (2017), s. 282. Ayrıca örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 262, 328-329, 414; C. II, s. 81, 177, 232; C. III, s. 10, 46, 232, 268; C. IV, s. 75, 105, 131, 462, 571.

⁵⁵⁹ Bu eleştiriler için bkz. Cüveynî, s. 149-152; Polat, 2007, s. 245-254; Özek, 2012, s. 87-92.

Keşşâf ta önemli yer tutan olgulardan biri de sahih-şâz ayrımı yapmaksızın ele alınan kıraat ihtilaflarıdır. Zemahşerî, kıraat ile ilgili veriyi neredeyse her açıklamasında kullanmıştır. Bazen bizzat kıraati kendi açıklamalarına delil getirmekte, bazen kıraatleri açıklayarak onları delillendirmeye çalışmakta, bazen de kıraatleri aktararak sadece farklı okunuş şekillerine vurgu yapmaktadır. Örneğin “ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (3) ” (Fecr 89/1-4) ayetlerinde geçen “الفجر”, “الوتر”, ve “يسر” kelimelerinin ıtlak harfinden bedel olan tenvin ile okunduğunu; İbn Abbas’ın ise “وليل أيام عشر” anlamında izafetle “وليل عشر” şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.⁵⁶⁰ Yine sûrenin devamında “إِرْمَ” (Fecr 89/7) ayetinde “إِرْمَ” kelimesinin orada yaşayanların arazilerinin, beldelerinin adı olduğunu söyleyen müellif, İbn Zübeyr’in izafetle “بعاد إرم” şeklindeki okuyuşunu buna delil kılmaktadır.⁵⁶¹ Bu bağlamda “*Keşşâf* ta kıraatlerden bir kısmı sadece nakledilmiş; bazılarının tevcihi yapılmış; diğer bir kısmı ise ayetlerin açıklanması hususunda kullanılmıştır. Zemahşerî, genel izahlarında olduğu gibi dilbilimsel izahlarında da kıraatleri sahih-şâz ayrımı gözetmeksizin kullanmıştır. Onun bu şekilde kıraatlere *Keşşâf* ta yer vermesi, hem kıraatlerin Arap dilindeki farklı kullanımlarının tespit edilmesinde hem de ayetlerin açıklanmasındaki katkısı nedeniyledir. Zira Zemahşerî kıraatlere bu iki açıdan yaklaşmış ve kıraatlerin özellikle sıhhati ile alakalı teknik konulara doğrudan temas etmemiştir.”⁵⁶² Bununla birlikte Zemahşerî’nin tefsirinde Arap dili kapsamında değerlendirdiği kıraatler hakkında zayıf, uygun gibi çeşitli hükümler verdiği görülmektedir. Tam da bu noktada Zemahşerî’nin, sahih kıraatlerin tespitinde kriter olan Arap diline uygunluk şartını, dil alanındaki yetkinliği ölçüsünde kıraatlere uyguladığı ve neticede sahih kıraatler kapsamında değerlendirilen bazı kıraatleri tenkit ettiği görülmektedir. Örneğin “قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ ...” (Yûsuf 12/5) “رُؤْيَا” kelimesinin Kisaî’nin “رُيَا” ve “رِيَا” şeklinde işittiği aktarılmıştır. Ancak bu okuyuşu Zemahşerî, zayıf kabul etmektedir. Bunun nedeni olarak da “hemzenin takdirinde olan *vav* harfi tıpkı ‘الإزار’ den türeyen ‘الآزر’ kelimesi ile ‘الأجر’ kelimesinden türeyen ‘الآجر’ kelimesinde idğamın kuvvetli olmaması

⁵⁶⁰ Zemahşerî, 2009, C. IV, s. 735.

⁵⁶¹ a.g.e

⁵⁶² Kılıç, 2015, s. 353.

gibi burada da idğamın kuvvetli olmaması” şeklinde açıklamıştır.⁵⁶³ Bu bağlamda “kıraat-i seb‘a’dan olan kıraatleri de eleştiren Zemahşerî’nin, İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) sistemleştirdiği ve genel kabul gören kıraat-i seb‘a’yı olduğu gibi kabul etmediği anlaşılmaktadır.”⁵⁶⁴ Yine “Zemahşerî’nin özellikle şâz kıraatler kapsamında değerlendirilebilecek kıraatlerin tevcihi ve tefsirde kullanılması gibi konularda kendisinden sonra gelen âlimleri de etkilediği görülmektedir.”⁵⁶⁵

Zemahşerî, klâsik istişhâd argümanlarının yanı sıra kendi şiirlerini, diğer eserlerindeki bilgileri ve ayrıca günlük yaşamındaki tecrübeleri de yorumlarını delillendirmekte kullanmaktadır. Örneğin müellif, “... الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ...” (Bakara 2/275) ayetinin tefsirinde “şeytan çarpmış kişiler” hakkında bilgi verirken “Cinler hakkında Araplardan öyle hikâyeler, haberler, acayip şeyler duydum ki onlara göre bunları inkâr tıpkı gözle aşikâr olarak gördüğün bir şeyi inkâr gibi olmaktadır.”⁵⁶⁶

1.2. Dilbilimsel Tefsir Uygulamaları

Zemahşerî, tıpkı diğer dilbilim konusunda kaleme aldığı eserlerinde olduğu gibi *Keşşâf* ta da ayetleri yorumlarken yaptığı nahiv ile ilgili açıklamalarda Kûfe veya Basra ekollerinin herhangi birinin görüşlerine bütünüyle sarılarak tekrar etmemiştir. Aksine bazı yerlerde Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerine muhalif davranarak kendi görüşlerini ortaya koymuştur.⁵⁶⁷ Zemahşerî’nin dilbilim alanındaki çalışmalarını ayrıntılı bir şekilde inceleyen Sâmerrâî, *Keşşâf* ta Zemahşerî’ye ait bu orijinal görüşleri karşılaştırmalı örnekler ile sunmuştur.⁵⁶⁸ Bu örneklerden bazıları şöyle sıralanabilir: Zemahşerî, “... فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ...” (Bakara 2/26) ayetinin tefsirinde “أَمَّا” ifadesinin cümle içindeki faydasını cümlenin anlamını pekiştirmesi olarak ifade

⁵⁶³ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 427. Müfessirin bu tür tercihleri için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I. 148 C. II, s. 152-153, 587, 696-697, 720; C.III, s. 204, 264; C. IV, s. 70, 427, 554, 649.

⁵⁶⁴ Kılıç, 2015, s. 319-320, 329-332, 349-352.

⁵⁶⁵ Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Kılıç, 2015, s. 357, vd.

⁵⁶⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 315. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 16, 96, 197; C.II, 221, 435.

⁵⁶⁷ Zemahşerî’nin dilbilimsel incelemelerinde dayandığı ilkelere, kullandığı terimlere, kendisini konumlandığı yere ve ihtilafli meselelerdeki yaklaşımına dayanarak onun Basra ekolünden olmasının ağırlık kazandığı ifade edilmektedir. Bkz. Sâmerrâî, 1971, s. 319 vd.

⁵⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi ve örneklerin tamamı için bkz. Sâmerrâî, 1971, s. 245-252.

etmektedir. Aynı şekilde “زيد ذاهب” sözünün pekiştirilmesi ve bahsi geçen kişinin her halükarda giden olduğu ve bu konuda azim sahibi olduğu belirtilmek istendiğinde “أما زيد فذاهب” denilmesi gerektiğini aktarmaktadır.⁵⁶⁹ İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), Zemahşerî'nin bu ifadeleri ile ilgili olarak şunları beyan etmektedir: “أما” lafzının pekiştirme anlamına geldiğini söyleyen kimseler çok azdır. Zemahşerî dışında bunun açıklamasını yapan herhangi bir kimseyi görmedim.”⁵⁷⁰ Yine Zemahşerî, “سَيَّرَحْمَهُمُ اللَّهُ إِنَّ” (Tevbe 9/71) ayetinin tefsirinde *sin* harfinin cümleye katkısını, “Allah'ın rahmetinin muhakkak var olacağını ifade etmek” şeklinde belirtmekte ve ayrıca bu harfin va'di pekiştirdiği gibi “سَأَنْتَقِمَنَّكَ يَوْمًا” (Birgün senden intikam alacağım) sözünde olduğu gibi va'di de pekiştirdiğini söylemiştir.⁵⁷¹ İbn Hişâm, Zemahşerî'nin “*sin* harfinin sevilen veya hoş görülmeyen bir şeyi anlatan herhangi bir fiile bittiğinde onun muhakkak gerçekleşeceğini belirttiğini” ifade ettikten sonra bu harfe bu şekilde anlam veren başka birini görmediğini söylemektedir.⁵⁷² Yine İbn Hişâm, Zemahşerî'nin “... أمّ” (Bakara 2/133) ayetinde “أمّ” edatı hakkında “öncesinde silinmiş bir cümle takdiri ile muttasıl bir edattır”⁵⁷³ şeklindeki yorumunu sadece onun söylediğini ifade etmektedir.⁵⁷⁴ İbn Hişâm'ın bu tespitleri Zemahşerî'nin kendisine has görüşleri olan özgün bir müellif olduğunu gözler önüne sermektedir.

Meâni'l-Kur'an kategorisinde değerlendirilen *Keşşâf*'ta hem kelime hem de cümle boyutunda dilbilimsel analizler önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda müellif, kendine has görüşleri ifade ettiği gibi kendisinden önceki dil âlimlerinin görüşlerine de sıklıkla başvurmuştur. Bazen doğrudan ilgili âlimin ismini zikrederek, bazen telif ettiği eserini zikrederek, bazen de görüş sahibi ile ilgili olarak herhangi bir bilgi vermeksizin doğrudan “يقولون” gibi genel ifadeleri kullanarak farklı görüşleri aktarmaktadır. Bu görüşleri sıklıkla değerlendirdiği gibi bazen de sadece aktarmak ile yetinmiştir. Örneğin “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا” (Meryem 19/20) ayetinde “بَغِيًّا” kelimesinin Müberred'e göre feül vezninden “بغوي” şeklinde geldiğini

⁵⁶⁹ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 121.

⁵⁷⁰ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârib*, Darü'l-Fikir, Dimaşk 1985, (6. Baskı) s.82.

⁵⁷¹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 280.

⁵⁷² İbn Hişâm, 1985, s. 185.

⁵⁷³ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 192.

⁵⁷⁴ İbn Hişâm, 1985, s. 65.

ancak *vav* harfinin *ya* harfine idğam edilmesi ile “بَعِيًّا” kelimesine dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu kelime hakkında İbn Cinni'nin *et-Temâm* kitabında onun fail vezninden geldiğini eğer feül vezninden olsaydı tıpkı “فَلَان نَهَوَّ عَنِ الْمُنْكَرِ” ifadesinde “نَهَوَّ” kelimesinde olduğu gibi bu kelimenin de “بَعَوَّ” şeklinde gelmesi gerektiğini ifade ettiğini bildirmektedir. Zemahşerî, bu aktarımları yaptıktan sonra herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁵⁷⁵ Yine “... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...” (Nahl 16/89) ayetinde “تِبْيَانًا” kelimesi hakkında Zeccâc'ın “Kur'an dışında bu kelimenin *te* harfinin fetha olmasını” caiz gördüğünü aktarmıştır.⁵⁷⁶ Müellif “وَهَرِّي إِلَيْكَ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا” (Meryem 19/25) ayetinde ise Müberred'in “رُطْبًا” kelimesinin “تُسَاقِطُ” fiili ile değil de “هَرِّي” fiili ile mansûb olduğunu ifade ettiğini belirterek bunun doğru bir yaklaşım olmadığını altını çizmiştir.⁵⁷⁷

Müellifin bir görüşü aktarırken kullandığı genel ifadeler arasında yer alan “قِيلَ” kelimesi, ilgili tercihin salt yanlış bir ifade olduğunu beyan etmemektedir. Nitekim Zemahşerî, bu şekilde bir durum olduğunda ya doğrudan bu görüşün yanlış olduğunu beyan etmekte veya alternatifini olan diğer görüşün daha çok tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁸

Zemahşerî; Ferrâ, Ahfeş, Zeccâc gibi müelliflerin görüşlerini sıklıkla eserinde kullansa da onların üzerinde ihtilafa düştüğü konularda çoğunlukla yoğun, hararetli analizler yaparak bir görüş etrafında deliller sunmamakta kısacası bu tartışmalar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmamaktadır. Aksine makul bir çizgide konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Özellikle bu çizginin eksenini, dilbilimin teknik konularının doğru kullanımını ifade ederek ilgili görüşlerin ortaya koyduğu farklı anlamları beyan etmek oluşturmaktadır. Bu ise onun tefsirindeki amacının, Arap dilinin kurallarını tespit veya bunları tartışmak olmadığı, aksine amacının Kur'an'ı açıklama veya dilbilimin teknik verileri dâhilinde ondaki mevcut anlam inceliklerini tespit olduğu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, “... وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ...” (A'râf 7/10) ayetinde “مَعَايِشَ”

⁵⁷⁵ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 9-10.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 603.

⁵⁷⁷ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 13. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 85, 170, 195, 536; C.II, s. 177, 197, 433; C. III, s. 22, 165, 226, 273; C.IV, s. 673.

⁵⁷⁸ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 736. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 18, 25, 148, 282; C. II, s. 82, 152-153, 720; C.III, s. 131, 264; C. IV, s. 427, 554, 649.

kelimesinin “معائش” şeklindeki okuyuşunu Ahfeş ve Ferrâ, *ye* harfinin zâid değil de kelimenin aslından olması sebebiyle kabul etmemekte ve hatalı görmektedir.⁵⁷⁹ Zeccâc ise “وسادة” kelimesinin “إِسَادَة” şeklinde ifade edilmesi gibi farklı örneklerden deliller getirerek ve çıkarımlarda bulunarak bu şekilde bir değişimim mümkün olduğunu dile getirmekte ve “معائش” okuyuşunun geçerliliğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁵⁸⁰ Zemahşerî ise bu kelime hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: “ ‘مَعَايِشْ’ kelimesi ‘مَعِيشَة’ kelimesinin çoğuludur. Hayatın onunla devam ettirildiği yiyecek, içecek vb. türü şeyleri kapsamaktadır. En doğru (الوجه) şekli ise *ye* harfinin açık bir şekilde belirtilmesidir. İbn Amr onu ‘صحائف’ kelimesine benzeterek hemzeli okumuştur.”⁵⁸¹ Görüldüğü üzere Zemahşerî, kendisinden önce ayrıntılı bir şekilde tartışılan “مَعَايِشْ” kelimesi hakkındaki tartışmaları gündeme getirmeksizin kendi görüşünü kısaca beyan etmek ile yetinmiştir.

Zemahşerî, dilbilimsel tartışmalar bağlamında sözü kısa tutmaya çalışsa da bazen bu tür konularda uzun ayrıntılı açıklamalar yaptığı da gözlenmektedir. Bazen de bu dilbilimsel açıklamaları sırasında genel geçer bilgiler aktarmaktadır.⁵⁸² Bu ifadelerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: “İştikâk, bir anlamın iki veya daha fazla sıygada/formda belli bir düzen içerisinde bulunmasıdır.”⁵⁸³ “Bazı yönleriyle bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi ve bu iki şey arasında benzerliğin ve yakınlığın etkisini ortaya çıkarmak için benzetilendeki bazı durumların benzeyene verilmesi Arapların kullanımında yaygındır.”⁵⁸⁴ “Hikâye etmek (mahkî i‘râb), bir sözün, ilk sureti aynı kalacak şekilde (cümledeki i‘râbı dikkate alınmaksızın) aktarılmasıdır.”⁵⁸⁵

Zemahşerî dilbilimsel izahlarında daha ayrıntılı incelenmesi gereken veya ilk bakışta kaide ve kuralların aksine kullanıldığı izlenimi veren durumlarda veya özellikle vurgulanması gereken yerlerde çoğunlukla “فإن قلت... / قلت...” kalıbını kullanmıştır. Örneğin müellifin “إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ”

⁵⁷⁹ Ahfeş, 1990, C.I, s. 320; Ferrâ, 2006, s. 249.

⁵⁸⁰ Zeccâc, 2007, C. II, s. 200-201.

⁵⁸¹ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 86.

⁵⁸² Örneğin Yûsuf 12/4. ayette “يَا أَبَتِ” sözünün tahlilini yaparken veya “لَا أَهْبِئُكُمْ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” (Kiyâme 75/1) ayetinde “لَا” harfinin mahiyeti hakkında açıklamalarda bulunurken bu şekilde ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Bkz. Zemahşerî, 2009, C. II, s. 425-425; C. IV, s. 645-646.

⁵⁸³ Zemahşerî, 2009, C. I, s. 16.

⁵⁸⁴ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 427.

⁵⁸⁵ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 32. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. II, s. 425, 549; C. IV, s. 675.

(Yûsuf 12/4) ayeti bağlamında “قلت, فإن قلت” kalıbını kullanarak sorduğu sorular şu şekildedir: “Bu ismi (يوسف) *sin* harfinin kesresiyle ‘يوسف’ veya fethasıyla ‘يوسف’ şeklinde okuyan hakkında ne dersin? Yine bu okuyuşlar üzerine ‘Bu kelime Arapçadır.’ denilmesi caiz midir? Nitekim o ‘أسف’ filinin malum ya da meçhul muzâri fiil formundadır ve gayr-i munsarf olması marifelik ve fiil vezninden kaynaklanıyor olmasındandır.” Bu ayetin tefsirinde sorulan bir diğer soru ise “‘يا أبت’ ifadesinde geçen tâ nedir?” şeklindedir. Diğer soru “Bu *te* müenneslik *te*’sı ise müzekker bir kelimeye bitişmesi nasıl mümkün olur?” şeklinde olup aynı ifade hakkında birkaç soru daha sıralanmaktadır. Daha sonra ise şu soru gelmektedir: “Ayette neden Güneş ve Ay (yıldızlardan) sonra gelmiştir?” En son olarak da ‘رَأَيْتَهُمْ لِي سَاجِدِينَ’ ifadesinde “هُم” zamiri kullanılarak yıldızların neden akıllı varlıklar olarak nitelendirildiği sorulmaktadır.⁵⁸⁶

Zemahşerî, ayette gecen kelimelerin anlamını verirken, morfolojik yapılarını açıklarken ya da gramatik unsurlarını ortaya koyarken bir diğer ayeti de hem istişâd hem de tamamlayıcı bir unsur olarak sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin müellif “قَالَ رَبِّ” (Meryem 19/10) ayetinde geçen “üç gece” ile “قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا” (Âl-i İmrân 3/41) ayetinde geçen “üç gündüz” ifadelerini birlikte ele alarak bu ikisinin üç güne karşılık geldiğini ifade etmektedir.⁵⁸⁷ Bir diğer açıklamasında ise müellif “... لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَأْتِيهِمْ مَالٌ كَثِيرٌ وَلَهُمْ جِزْيَةٌ غَلِيظٌ قَلِيلٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ مَالًا كَثِيرًا وَلَا هُمْ يَأْتُواهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ هُمْ يُسْأَلُونَ فَذُلًّا” (Bakara 2/273) ayetinde “لِلْفُقَرَاءِ” kelimesinde harf-i cerin “اعدوا” (Fakirlere yönelin!) veya “واجعلوا ما تنفقون للفقراء” (Fakire infakınızı yapın!) anlamında mahfûz bir kelimeye taalluk ettiğini belirtmekte ve aynı durumun “... فِي تِسْعِ آيَاتٍ” (Neml 27/12) ayetinde de söz konusu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Nitekim bu ayette de harf-i cer “اذهب في تسع آيات إلى فرعون” (Dokuz mucize ile Firavun’a git!) anlamında mahfûz bir kelimeye taalluk etmektedir.⁵⁸⁹ Müfessir aynı şekilde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiundan sadır olan sözleri, şiiri ve Arapların kullanımlarını da şevâhid olarak kullanmıştır. Örneğin Yûsuf 12/10. ayette geçen “غَيَْابَةً” kelimesinin “gözle görülmeyen en karanlık kısım” olarak tanımladıktan sonra Şair Münehhil’in şu

⁵⁸⁶ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 424-426

⁵⁸⁷ Zemahşerî, 2009, C.III, s.7.

⁵⁸⁸ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 313.

⁵⁸⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 340.

”وَإِن أَنَا يَوْمًا غَيْبْتَنِي غِيَابَتِي فَسِيرُوا بِسِيرِي فِي الْعَشِيرَةِ وَالْأَهْلِ“ şiiirini örnek olarak vermiştir. (Bir gün olur da ğaybetim (mezarım) beni kaybederse aşiret ve aile konusunda benim yolumu izleyin!)⁵⁹⁰ Yine ”فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا“ (Meryem 19/11) ayetinde ”أَوْحَىٰ“ kelimesinin anlamını İbn Abbas’ın ”toprağın/yerin üzerine yazma”, Mücahid’in ise ”işaret etme” olarak açıkladığını ifade etmiştir.⁵⁹¹ ”تَبَارَكَ الَّذِي إِنَّ “ (Furkan 25/9) ayetinde ise ”شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ فُصُورًا وَيَجْعَلُ“ ifadesinin merfu okunmasını şartın mazi fiil olarak geldiğinde cezasının cezm veya merfu okunmasının caiz oluşuna bağlamış ve ”يَقُولُ لَا غَائِبٌ“ (Kıyâme 75/26) şiiirini de örnek olarak vermiştir.⁵⁹² Yine ”كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ“ (Kıyâme 75/26) ayetinde köprücük kemiğine gelip dayanan şeyin can/nefis olduğunu ifade eden müellif, ”نَفْسٌ“ kelimesi zikredilmese de kelamın akışından bunun anlaşıldığını söyleyerek bu durumun tıpkı Arapların ”أرسلت“ (indi) derken başka bir şey demeksizin ”yağmurun yağdığını” anlatmaları gibi olduğunu da ifadelerine eklemektedir.⁵⁹³

Müfessirin dilbilimsel tefsirdeki yöntemini daha ayrıntılı bir şekilde görebilmek için farklı başlıklar altında bu yönteme dair yaklaşımlarını aşağıdaki gibi tasnif edebiliriz:

1.2.1. Morfoloji/Sarf İle İlgili Açıklamalar

Zemahşerî, ayetin doğru anlamını ortaya çıkarmada önemli rol oynayan, kelimelerin yapısal unsurları hakkındaki açıklamalara *Keşşâf*’ta sıklıkla yer vermektedir. Bu şekilde kelimelerin yapısının tanımlanması ve çözümlenmesi işlemi çoğunlukla kelimenin içerisinde bulunduğu anlam alanının tespitinde kullanılmaktadır. Müellif bu verilerden de yola çıkarak kelimenin, içerisinde bulunduğu ayet/cümle veya ayet bölümlerine/cümleciklere anlamsal katkısını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda müellif, çoğunlukla ayet içerisinde genel anlamın ortaya çıkarılmasında önemli bir yere sahip veya yapısal ya da anlamsal düzeyde bir işkâli içerisinde

⁵⁹⁰ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 430.

⁵⁹¹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 7.

⁵⁹² Zemahşerî, 2009, C.III, s. 259.

⁵⁹³ Zemahşerî, 2009, C.IV, s.650-651. Müfessirin dilbilimsel izahlarda yaptığı istişhâdlar için bkz. Zemahşerî, 2009, C.II, 438, 516, 520, 545, 555, 587, 593; C.III, s.12, 147, 264, 270, 283, 288; C. IV, s. 693,722, 723.

barındıran ifadelerin morfolojik yapıları hakkında bilgi vermektedir. Örneğin bismelenin tefsirini yaparken “الله” lafzının morfolojik yapısı hakkında bilgi vermekte ve tıpkı “الناس” kelimesinin aslının “الأناس” olması gibi “الله” lafzının da aslının “الإله” olduğunu beyan etmektedir. Çünkü iki kelimedede de hemzenin düşmesiyle yerine harf-i târif getirilmiştir. Bu nedenledir ki “يا الله” ifadesi tıpkı “يا إله” (Yâ İlah!) der gibi hemze vasledilmeden “Yâ Allah!” şeklinde telaffuz edilmektedir.⁵⁹⁴ Müellif “... شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي ...” (Bakara 2/185) ayetinde “شَهْرُ رَمَضَانَ” şeklindeki mürekkebin lafzın yapısal özellikleri hakkında ise şunları ifade etmektedir:

“الرمضان” kelimesi *yandı* anlamında “رمض” fiilinin masdarıdır. Bu kelimeye “الشهر” (ay) kelimesi eklenince özel isim olmuştur. Bu şekilde marifelik kazanması ve *elif* ile *nun* harflerinin sonda bulunması ile gayr-i munsarif olmuştur. Tıpkı kargaya deve arkasını döndüğünde onun böğrüne çokça konması nedeniyle “ابن داية” (böğrünün oğlu) denilmesi gibi. Nitekim bu mürekkebin lafız da “الابن” kelimesinin “داية” kelimesine eklenmesi ile oluşmuştur (Kargaya özel bir isim olmakla marifelik kazanması ve müennes olması şeklinde iki özelliğin bir arada bulunmasıyla da tıpkı “شَهْرُ رَمَضَانَ” gibi gayr-i munsarif olmuştur).⁵⁹⁵

Zemahşerî kelimelerin morfolojik özelliklerini verirken sıklıkla benzer yapısal özelliklere sahip kelimelerden de örnek vermektedir. “وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا ...” (Nahl 16/5) ayetinde “دِفْءٌ” kelimesini “kendisiyle ısınılan şey” (ما يدفأ به) olarak açıklayan müellif, aynı morfolojik oluşuma sahip “الملء” kelimesini de “kendisiyle doldurulan şey” (ما يملأ به) şeklinde ifade ederek bu kelimeyi “دِفْءٌ” kelimesi için örnek olarak vermektedir.⁵⁹⁶ “... تَمَّ لِيَتَّبِعُوا أَسَدَكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى وَمِنْكُمْ ...” (Hac 22/5) ayetinde “أَسَدٌ” kelimesinin anlamını “kuvvet, akıl ve temyiz kemali” olarak ifade ettikten sonra bu kelimenin tıpkı “الأسدة”, “القتود”, “الأباطيل” kelimeleri gibi “tekili kullanılmayan” kelimelerden olduğunu bildirmektedir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 15-16.

⁵⁹⁵ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 224-225. Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 290, 372, 475, 563; C.II, s. 557, 568, 600, 644; C.IV, s. 596, 648, 722.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 570.

⁵⁹⁷ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 142. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 277, 459; C.II, s. 518, 613, 620; C. III, s. 174, 257, 266, 269, 277, 282; C. IV, s. 455, 596, 648, 694.

Zemahşeri, yapı-anlam değişimi üzerinde sıklıkla durmaktadır. Değişen yapısal özelliklere bağlı olarak anlam değişimini tespit etmekte ve bu bağlamda ilgili kelimenin ayette kullanılmasındaki ince nüansları göstermeye çalışmaktadır. “ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ” (Hac 22/63) ayetinde “فَتُصْبِحُ” kelimesinin cümlenin akışına göre mazi fiil formatında gelmesi gerekirken muzâri fiil şeklinde gelmesini müellif şu şekilde açıklamaktadır: “Bu kullanımda bir nükte vardır ki o da ‘Yağmurun etkisinin zamanın geçmesine rağmen kalıcı olmasıdır.’ Bu durum senin şu şekilde demen gibidir: ‘أنعم عليّ فلان عام كذا ، فأروح وأغدوا شاكراً له’ (Filan kişi bana şu zamanda iyilikte bulundu, Ben de ona sabah akşam teşekkür ediyorum). Bunun yerine ‘فرحت وغدوت’ (Gece ve gündüz teşekkür ettim) deseydi söz yerini bulmazdı.”⁵⁹⁸ Yine “كَانَتْ” (Furkan 25/15) ayetinde “كَانَتْ” fiilinin mazi formunda gelmesi ile ortaya çıkan anlam inceliğini müellif şu şekilde açıklamaktadır: “Yüce Allah her neyi va‘d etse o sanki geçmişte olup bitmiş gibi gerçekleşmiş hükmündedir.”⁵⁹⁹ Kelimenin tekil veya çoğul gelmesiyle ilgili olarak da bu tür nüanslara dikkat çekmektedir: “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ” (En‘âm 6/1) ayetinde cins anlamında kullanıldığı için “النُّورَ” kelimesinin müfred; “الظُّلُمَاتِ” kelimesinin de birçok karanlıktan bahsedilebileceği için çoğul olarak geldiğini ifade eden müellif bu durumu şu şekilde izah etmektedir: “Nitekim her cinsin bir gölgesi vardır ve o gölge de karanlıktır. Nur/aydınlık ise böyle değildir. O bir cinstendir ki o da ateştir.”⁶⁰⁰ Yine “قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي” (Meryem 19/4) ayetinde “الْعَظْمُ” kelimesinin tekil geldiğini ifade eden müellif, bunun da bedenin en sağlam ve sert kısmı olan kemiğin cinsine bir gönderme olduğu ve yaşlılık sebebiyle bu cinste bir zayıflığın ve gevşemenin hâsıl olduğu ifade edilmiştir. Zira müellife göre eğer bu kelime çoğul olarak gelseydi bu anlamı barındırmaz aksine kemiklerin tümünde mevcut bir gevşemeye gönderme yapılmış olurdu.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 164.

⁵⁹⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s.260.

⁶⁰⁰ Zemahşerî, 2009, C. II, s.4.

⁶⁰¹ Zemahşerî, 2009, C.III, s.4. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. II, s. 527, 597; C. III, s. 172, 173, 288, 448, 583; C.IV, s. 606, 722.

Zemahşerî kelimelerin morfolojik yapıları ile ilgili olarak doğru olarak bilinen yanlışlara dikkat çekmiştir. Örneğin müellif bu bağlamda “İdris” kelimesini şu şekilde izah etmektedir:

İdris ismi onun Allah'ın kitabını çok tedris etmesinden dolayı olduğu ve asıl isminin de Uhnûn olduğu söylenmiştir. Ancak bu doğru değildir. Zira eğer bu kelime “افعال” vezninden “نرس” kökünden gelmiş olsaydı özel isim olma dışında başka bir sebep barındırmadığı için gayr-i munsarif olmaz aksine munsarif olurdu. Neticede gayr-i munsarif olması onun yabancı bir kelime olduğuna delildir. Aynı şekilde İblis kelimesi de yabancısıdır ve iddia edildiği gibi iblâs kökünden türemiş bir kelime değildir. Yine İbn Sikkit'in dediği gibi Yakub kelimesi *akib*'ten; İsrail kelimesi de *isrâil* kelimelerinden türememiştir. Bu türlü inceliklerde muhakkik ve deneyimli olmayanlar bu türlü hataları çokça yapar.⁶⁰²

Zemahşerî'nin kelimeleri yapısal olarak incelerken üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri de kıraat ihtilaflarıdır. Nitekim birçok kıraat farklılıkları kelimelerin morfolojik yapılarıyla ilgili olmaktadır. Bu durumun neticesi olarak da anlam değişmesi de çoğu zaman kaçınılmaz olmaktadır. Müellif bu şekilde kelimedeki farklı kıraatler eşliğinde ortaya çıkan yapısal değişimleri -eğer varsa- anlam değişimlerine de vurgu yaparak detaylı bir şekilde incelemiştir: “فَشَارِبُونَ شَرْبَ الْهَيْمِ” (Vâkıa 56/55) ayetinde “شَرْبَ” kelimesinde *şin* harfinin üç harekeyle de okunduğunu aktaran müellif, bunlardan fetha ve ötre halinin masdar olduğunu aktarmaktadır. Cafer-i Sadık rivayetinde de Hz. Peygamber'in “أَيامُ أَكَلٍ وَشَرْبٍ” şeklinde *şin* harfini fetha ile telaffuz ettiğini aktararak bu okuyuşa hadisten delil getirmektedir. İlgili kelimedeki *şin* harfinin esreli okunduğu şeklinin ise “içilen şey” anlamında olduğunu belirten müellif, bu formda kelimenin anlamının “yakıcı susuzluk hasatlığına yakalanan devenin içtiği su” olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰³ Diğer bir örnek ise şu şekildedir: “... وَلَا تَنْتَظِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ” (Sâd 38/22) ayetinde “haktan uzaklaşma!” anlamındaki “وَلَا تَنْتَظِطْ” ifadesinin “وَلَا تَنْتَظِطْ”, “وَلَا تَنْتَظِطْ” ve “وَلَا تَنْتَظِطْ” şekillerinde okunduğunun bununla birlikte hepsinin de “sınırı aşmak, uzaklaşmak” anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰⁴ Yine “وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ ...” (Nahl 16/41) ayetinde “onlara (güzel bir) hazırlık yaparız” anlamına gelen “لَنْبَوْنَهُمْ” ifadesini Hz. Ali'nin “لَنْتَوِينَهُمْ” şeklinde okuduğunu aktaran

⁶⁰² Zemahşerî, 2009, C.III, s.22. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.III, s. 424.

⁶⁰³ Zemahşerî, 2009, C.IV, s. 452.

⁶⁰⁴ Zemahşerî, 2009, C.IV, s. 79-80.

müellif, bu şekilde ifadenin “onları (güzel) bir yere yerleştireceğiz” anlamında olduğunu bildirmektedir.⁶⁰⁵

1.2.2. Sözcükbilim İle İlgili Açıklamalar

Zemahşerî, ayetin anlamını ortaya çıkarmada kilit rol oynayan veya çok fazla kullanılmaması nedeniyle bilinmeyen ve *garîb* statüsünde bulunan veya farklı ihtilaflar ile gündeme gelen kelimelerin anlamlarını *Keşşâf* ta izah etmeye çalışmıştır. Bazen uzun bazen de birkaç kelime ile yapılan bu açıklamalardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: “... فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ...” (Bakara 2/266) ayetinde “الإعصار” kelimesini “yeryüzünde dairesel bir şekilde hareket eden sonra bir direk gibi semaya doğru uzanan rüzgar” anlamında,⁶⁰⁶ “... قَالَ بَلْ ...” (Yûsuf 12/18) ayetinde “سَوَّلَ” kelimesini kolaylık isteme anlamında,⁶⁰⁷ “... قَالَ يَا بَنِيَّ هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً...” (Yûsuf 12/19) ayetinde “بِضَاعَةً” kelimesini “ticaret için ayrılan mal” anlamında,⁶⁰⁸ “... وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا...” (Meryem 19/8) ayetinde “عِتِيًّا” kelimesini “eklemlerde ve kemiklerde kuru odun gibi kuruma ve sertleşme” anlamında,⁶⁰⁹ “... فَأَبَا خَلْقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ...” (Hac 22/4) ayetinde “عَلَقَةٍ” kelimesini “kan pıhtısı”; “مُضْغَةٍ” kelimesi “bir çiğnemlik et parçası”; “مُخَلَّقَةٍ” kelimesi “eksiklik ve kusurdan uzak pürüzsüzlükte düzgün olan” anlamında açıklanmıştır.⁶¹⁰

Müfessir, kelimelerin anlamlarını açıklarken ilgili kelimenin farklı kullanımlarını vererek anlamı pekiştirmeye çalışmaktadır. Örneğin “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” (Bakara 2/2) ayetinde “رَيْبَ” kelimesinin anlamını “kişinin endişeli veya sıkıntılı halde olması” şeklinde açıklayan müellif, arkasından “insanı endişelendiren kalplere korku salan felaketler” için de “رَيْبَ الزَّمَانِ” denildiğini ifade etmektedir.⁶¹¹ “... حَيْثُ تَفَقُّمُوهُمْ...”

⁶⁰⁵ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 583. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, 206, 207, 213, 309; s. C.II, s. 69, 49, 551, 571; C. III, s. 73, 282, 477; C.IV, s. 122, 274, 647.

⁶⁰⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 309.

⁶⁰⁷ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 434.

⁶⁰⁸ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 435.

⁶⁰⁹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 6.

⁶¹⁰ Zemahşerî, 2009, C. III, s. 141. Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 210, 289; C.II, s. 545, 554; C.III, s. 7, 255, 267, 273, 279, C. IV, s. 675, 695-696, 721.

⁶¹¹ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 44.

(Bakara 2/191) ayetinde “تقف” kelimesini “tutma ve üstün gelme özelliği üzere bulunma” olarak açıklayan müellif arkasında “akranlarını hızlıca tutan kişi” için “رجل” denildiğini ifade etmektedir.⁶¹² Yine müellif, “... فَأَيُّهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ ...” (Hac 22/36) ayetinde geçen “وَجِبَتْ جُنُوبُهَا” ifadesinin anlamını kurbanlık hayvanın yere düşmesi” olarak ifade ettikten sonra “وجب الحائط وجبة” ifadesinin “duvar yıkılıp düştüğü zaman”; “ووجبت الشمس جبة” ifadesinin ise “güneş battığı zaman” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁶¹³

Zemahşerî, kelimelerin anlamlarını verirken onların yapısal özellikleri hakkında bilgileri de aktarmakta ve bu bilgileri anlam ile ilişkilendirmektedir. Özellikle bu bağlamda kelimenin tekili veya çoğulunu ifade etme en yaygın kullandığı yöntemdir. Örneğin “... فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ...” (Bakara 2/239) ayetinde “رجالاً” kelimesi hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: Bu kelime “قائم وقيام” örneğinde olduğu gibi “راجل” (yaya) kelimesinin çoğuludur ve *yayalar* anlamındadır. Bu kelimenin “رَجُلٌ” (adam) kelimesinin çoğulu olduğu da söylenmiştir ki bu şekilde “رَجُلٌ رَجُلٌ” (adam adam / tek tek) yani *yaya olarak* anlamında ifade edilir.⁶¹⁴ Yine “لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا” (Kehf 18/1) ayetinde “عِوَجًا” (eğrilik) kelimesini açıklarken kelimenin “عِوَجًا” ve “عِوَجًا” şeklinde iki formu olduğunu ifade etmekte bunlardan “عِوَجًا” kelimesinin manalarda ortaya çıkan bir eğriliği karşıladığı; “عِوَجًا” formunun ise eşyalarda olan bir eğriliği karşıladığına vurgu yapmaktadır.⁶¹⁵

Zemahşerî, açıkladığı kelimenin farklı anlamları üzerinde de durmaktadır: “فَنَادَاهَا” (Meryem 19/24) ayetinde “سَرِيًّا” kelimesinin *dere* veya *üstün olma* anlamında olduğunu beyan etmektedir.⁶¹⁶ Müellif bazen de bu farklı anlamlarından yola çıkarak ayetin genel anlamındaki değişimini gözler önüne sermektedir: “... وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا” (Furkan 25/8) ayetinde “مَسْحُورًا” kelimesinin iki anlama geldiğini ifade eden müellif, bu anlamları ve bu anlamlarla

⁶¹² Zemahşerî, 2009, C.I, s. 233.

⁶¹³ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 153. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 61, 170, 194, 201, 399; C.III, s. 158, 174-175, 191, 267, 271; C.IV, s. 21, 430.

⁶¹⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 284.

⁶¹⁵ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 675. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.II, s. 517, 568, 600, 601, 606, 613; C. III, s. 149, 276; C. IV, s. 694.

⁶¹⁶ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 12. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.II, s. 444-445, 543, 545, 552; C.IV, s. 674, 723.

benzerliğe dikkat çekerek anlamı ortaya koyduğu gibi tam tersi bir yöntem ile iki yakın anlamlı kelime arasında nüanslara dikkat çekerek de anlamı netleştirmeye çalışmaktadır; “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ” (En‘âm 6/1) ayetinde “جَعَلَ” fiilinin anlamını açıklarken “الخلق” kelimesi ile kıyaslamaktadır. Nitekim müellif “الخلق” kelimesinde “ölçmek, takdir etmek” anlamının “جَعَلَ” kelimesinde ise “dönüştürme” anlamı olduğunu ifade ederek aslında bu iki kelimedeki “الخلق” fiilinin hiç yoktan yaratmayı karşıladığını “جَعَلَ” fiilinin ise mevcut olan üzerinden bir şey meydana getirmeyi karşıladığını beyan etmektedir. Nitekim açıklamasının sonunda “جَعَلَ” fiilinin “bir şeyden başka bir şeye dönüştürme” veya “bir mekândan diğer mekâna nakletme” anlamlarını barındırdığını ifade etmektedir.⁶²⁷ “وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ” (Neml 27/48) ayetinde “رَهْطٍ” kelimesini açıklarken bu kelimeyi yine bir topluluk ismi olan “النفر” kelimesiyle kıyaslamaktadır: “‘رَهْطٍ’ 3 ilâ 10 ya da 7 ile 10 arasında değişen insan topluluğunu, ‘النفر’ ise 3 ilâ 9 arasında değişen insan topluluğunu ifade eder.”⁶²⁸ Müellif her ikisi de topluluk ismi olan bu yakın anlamlı iki kelime arasındaki nüansı bu şekilde ortaya koymaktadır. Yine “وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا” (Tâhâ 20/112) ayetinde art arda gelen “ظُلْمًا” ile “هَضْمًا” şeklinde iki yakın anlamlı kelime arasındaki nüansı şu şekilde ifade etmektedir: “‘ظُلْمًا’ insanın bir diğer insandan hakkından daha fazlasını alması; ‘هَضْمًا’ ise insanın kardeşinin hakkını kısması ve onu tam olarak vermemesidir.”⁶²⁹

Aynı şekilde müellif, ilgili kelimenin anlamını, zıt anlamlısı olan kelimeyi ifade ederek de açıklamakta ve bu kelimelerin anlamlarına dikkat çekerek yine bu kelimeler arasındaki anlam nüanslarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır: “حُذِّ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ” (A‘râf 7/199) ayetinde “العفو” kelimesini zıddı olan, “meşakkat, zorluk” anlamına gelen “الجهد” kelimesi ile açıklamaktadır.⁶³⁰ “الهدى” kelimesinin “insanı amacına ulaştırıcı, delâlet” anlamında olduğunu ifade ettikten sonra bu kelimenin zıddının *dalâlet* olmasının da buna delil olduğunu ifade etmektedir.⁶³¹ Yine “حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى

⁶²⁷ Zemahşerî, 2009, C.III, s.3.

⁶²⁸ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 359.

⁶²⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 86. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 76, 93; C. II, s. 537 C.III, s. 144, 256, 285.

⁶³⁰ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 183.

⁶³¹ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 44.

”سَمِعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ“ (Bakara 2/7) ayetinde ”العظيم“ kelimesini yakın anlamlısı olan ”الكبير“ kelimesi ile birlikte ele alarak bu ikisi arasındaki nüansı da bu iki kelimenin zıt anlamlılarını vererek gözler önüne sermeye çalışmaktadır: “العظيم” kelimesinin zıddı ’الحقير’, ’الكبير’ kelimesinin zıddı ise ’الصغير’dir. ’الحقير’ kelimesi ’الصغير’ kelimesinden daha düşük olanı ifade ettiği gibi ’العظيم’ kelimesi de ’الكبير’ kelimesinin üstünde olanı ifade etmektedir. Ancak her iki kelime de hem fiziki halleri hem de olayları ifade de kullanılmaktadır.”⁶³²

Zemahşerî, kelimelerin anlamlarını verirken bu kelimelerin sentantik bağlamda kazandığı anlamları göz önünde bulundurmaktadır: Örneğin ”جَعَلَ“ fiilinin anlamını açıklarken tek meful alınca “var etti, ortaya çıkardı veya meydana getirdi”; iki meful alınca “çevirme dönüştürme” anlamına geldiğini beyan etmektedir.⁶³³ ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا“ (Bakara 2/185) ayetinde ”وَلِتُكَبِّرُوا“ fiilinin ”عَلَىٰ“ ile müteaddi kılınması ile *hamd* anlamının ortaya çıktığının altını çizmektedir.⁶³⁴ Müellif, kelimenin bulunduğu cümlenin/ayetin genel bağlamı içerisinde kazandığı anlamı da açıklamaktadır. ”الْفَحْشَاءَ“ (Bakara 2/268) ayetinde ”التَّشْيِطَانَ يِعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ...“ kelimesini doğrudan *cimrilik* olarak açıklayan müellif, genel anlamı “Şeytan sizi cimrilik ve sadakadan uzaklaştırmak ile yoldan çıkarıyor.” şeklinde vermektedir.⁶³⁵ ”النَّصْرَ“ (Hac 22/15) ayetinde Zemahşerî, ”مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...“ kelimesini *rızık* olarak açıklamaktadır ve genel anlamı da “Rızık Allah’ın elindedir, ona ancak Allah’ın dilemesiyle ulaşılır” şeklinde ifade etmektedir.⁶³⁶ Ayrıca Zemahşerî, ”بِهَيْمَةً“ (Hac 22/28) ayetinde ”وَيَذُكُّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ...“ kelimesini “dört ayaklı kara ve deniz hayvanlarının tümünü kapsayan müphem bir kelime” şeklinde açıklamakta ve sonrasında ”الْأَنْعَامَ“ kelimesi ile birleşince bu kelimenin anlamının “deve, inek, koyun ve keçi” şeklinde ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁶³⁷ Yine müfessir kelimeleri terim anlamları ile de açıklamaktadır: “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي” ayetinde geçen ”لَغْوٌ“ kelimesini ilk olarak “Kelam veya onun dışında her hangi

⁶³² Zemahşerî, 2009, C.I, s. 62. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 399; C.II, s. 206, 285, 581, 637, 707; C.III, s. 302; C.IV, s. 139, 183, 264, 275, 455.

⁶³³ Zemahşerî, 2009, C.III, s.3.

⁶³⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 226.

⁶³⁵ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 310.

⁶³⁶ Zemahşerî, 2009, C.III, s.145

⁶³⁷ Zemahşerî, 2009, C.III, s.149.

bir konuda kabul görmeyen kıymetsiz şey” olarak tanımlayan müellif, yemin bağlamında ele alınan “لغو” kelimesini de “yemin konusunda kabul görmeyen, herhangi bir bağlayıcılığı olmayan, değersiz yemin” olarak tanımlamaktadır.⁶³⁸

Zemahşerî kelimelerin yanı sıra harflerin de/edatların da anlamını vermekte ve onların da genel olarak cümleye/ayete katkısı üzerinde durmaktadır. Örneğin müellif “لن” harfinin anlamını şu şekilde açıklamaktadır: “لن’ gelecekte olumsuzluk anlamı vermesi yönüyle لا’ harfinin kardeşidir. Ancak لن’ tekidli bir şekilde olumsuz yapar.”⁶³⁹

1.2.3. Sözdizimi/Sentaks/Nahiv İle İlgili Açıklamalar

Zemahşerî, ayetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan nahiv/sözdizim/sentaks bağlamında da açıklamalarda bulunmuştur. Ancak müellif nasıl ki kelimelerin morfolojik özellikleri konusunda açıklama yaparken her kelimenin üzerinde durmuyorsa sözdizim bağlamında yaptığı açıklamalarda da her kelimenin veya cümlenin üzerinde durmamaktadır. Bu aşamada çoğunlukla doğru anlamı ortaya çıkarmada önemli bir etkiye sahip veya üzerinde farklı ihtilafların bulunduğu ifadelerin sözdizimsel bağlamda açıklamasını yaparak i’râb vecihleri üzerinde durmaktadır. Örneğin müellif “وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ...” (Bakara 2/240) ayetinde “غَيْرَ إِخْرَاجٍ” ifadesindeki i’râb vecihlerini şu şekilde sıralamaktadır: “غَيْرَ إِخْرَاجٍ” sözü, senin غير ما تقول’ (Bu söz senin söyleyeceğin sözün dışındadır) ifadesinde olduğu gibi pekiştirme anlamı taşıyan bir masdardır. Ya da الأزواج’ kelimesinden bedeldir. Veya غير مخرجات’ (çıkarılmaksızın) anlamında الأزواج’ kelimesinden haldir.”⁶⁴⁰ Diğer bir örnek de şu şekildedir: “أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلُوبًا فَادْرَعُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ الَّذِينَ” (Âl-i İmrân 3/168) ayetinde “الذين” sözü hakkındaki i’râb vecihleri şu şekilde sıralanmaktadır: (i) Zem üzere nasp olması. (ii) Bir önceki ayette geçen “الذين نافقوا” (münafıklara) cevap olarak nasp olması. (iii) “هم” takdiri ile “هم الذين قالوا” şeklinde merfu olması. (iv) Bir önceki ayette geçen

⁶³⁸ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 265. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 273, 306, 461, 478; C.II, s. 435; C.III, s. 268, 269.

⁶³⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 167. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 210; C. II, s. 527,535; C. III, s. 274, 281, 288; C. IV, s. 645-646, 650, 693.

⁶⁴⁰ Zemahşerî, 2009, C.I, 285.

“يكتمون” sözündeki *vav*’dan bedel olarak merfu olması. (v) Bir önceki ayette geçen “بأفواههم” veya “قلوبهم” ifadelerindeki zamirden bedel olarak mecrur olması.⁶⁴¹

Müfessir ayetlerdeki i‘râb şekillerini açıklarken bu açıklamalarında salt teknik konular üzerinde durmamaktadır. Aksine yeri geldiği zaman ayetteki i‘râb vecihleri ile anlam arasında da sıklıkla bağlantı kurmaktadır: Örneğin Zemahşerî, “سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا... يُشْرِكُونَ” (Nahl 16/1) ifadesinde *mâ* edatının masdariye veya mevsûle olması şeklinde değişen iki i‘râb alternatifini üzerinden farklılaşan anlamları şu şekilde sıralamaktadır: “*Mâ* edatı mevsûle olursa anlam, ‘عن أن يكون له شريك’ (O’nun ortağı olmasından) ile ‘عن أن تكون آلهتهم له شركاء’ (Onların ilahlarının O’nun ortakları olmasından) şeklinde olmaktadır. Eğer *mâ* masdariye olursa anlam, ‘عن إشرائهم’ (Onları ortak koşmalarından) şeklinde olmaktadır.”⁶⁴²

Ayetlerde farklı i‘râb vecihlerinin oluşmasında önemli bir etken olan “kıraat farklılıkları” tıpkı kelimelerin morfolojik izahlarında olduğu gibi ayetlerin sözdizimsel oluşumları ile ilgili izahlarda da *Keşşâf* tefsirinde önemli bir yer işgal etmektedir. Müellif diğer dilbilimsel izahlarında olduğu gibi bazen kıraat farklılıklarındaki i‘râb şekillerini ifade ederek onları delillendirmekte bazen de ayetlerdeki i‘râb ile ilgili açıklamalara kıraatten delil getirmektedir: “... فِي الْأَرْضِ قَطَعُ مُتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٍ...” (Ra‘d 13/4) ayetinde “قَطَعُ مُتَجَاوِرَاتٍ” sözü bazı Mushaflarda “قطعاً متجاورات” şeklindedir. “وجنات” kelimesi ise bir önceki ayette yer alan “على زوجين” sözüne atfedilerek mansup veya “كل الثمرات” sözüne atfedilerek mecrur olarak okunmuştur. “وزرع ونخيل” ifadesi ise “أعناب” veya “جنات” veya “الصنوان” kelimesi üzerine atfedilerek mecrur okunmuştur.⁶⁴³

Zemahşerî’nin ayetlerin i‘râbı ile ilgili yaptığı açıklamaları kıraat ile delillendirmesine ise şu örnek verilebilir: “يَكَاذُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ...” (Bakara 2/20) ayetinde “أضاء” fiili müteaddî ve mefulu mahzûf olarak alınırsa anlamı ‘Ne zaman onlara yürüyecekleri yol aydınlatılsa o yolda yürürler.’ şeklindedir. Gayr-i müteaddî olarak alınırsa da anlam ‘Ne zaman aydınlansa onlar ışığın vurduğu yerde yürürler’

⁶⁴¹ Zemahşerî, 2009, C. I, s. 428.

⁶⁴² Zemahşerî, 2009, C.II, s. 569. Farklı örnekler için bkz. C. I, s. 35-37, 131, 191-192, 419-420; C.II, s. 398; C.III, 158, 160 -164, 281, 284; C.IV, s. 570, 590 736.

⁶⁴³ Zemahşeri. C.II, s. 496.

şeklinde olur. İbn Ebî Able'nin “كلما ضاء لهم” şeklindeki okuyuşu da bunu desteklemektedir.⁶⁴⁴ Diğer bir örnek de şudur: “... إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ ... حَصْرَتْ” (Nisâ 4/90) ayetinde müellif, “حَصْرَتْ” ifadesinin başında bir “قد” takdiri ile hal pozisyonunda olduğunu ifade ettikten sonra “حصرة صدورهم”, “حصرات صدورهم”, “حاصرات صدورهم” şeklindeki okuyuşları da buna delil olarak kullanmaktadır.⁶⁴⁵

Zemahşerî'nin ayetlerdeki i'râb şekillerini ortaya koyarken kıraatlerden sonra kullandığı en önemli argüman diğer bir ayet olmaktadır.⁶⁴⁶ Nitekim müellif açıklamalarını diğer bir ayet ile delillendirdiği gibi aynı ifadenin diğer bir ayetteki sözdizimsel konteksti, bunlar arasındaki farklı veya benzer özellikler ve bu bağlamda ortaya çıkan anlam farklılıkları veya nüansları üzerinde de durmaktadır: “قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ” (Yûsuf 12/5) ayetinde “فَيَكِيدُوا” ifadesinin gizli bir *en* ile mansup olduğunu ifade ettikten sonra anlamın “إِنَّ” ifadesinin “قَصَصْتُهَا عَلَيْهِمْ كَادُوكَ” (Eğer onlara anlattırsan sana tuzak kurarlar) şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ise yine aynı ifadeyi Hûd 11/55. ayette geçen “فَكِيدُونِي” ifadesiyle karşılaştırmaktadır. Nitekim burada aynı ifade *lam* harf-i ceri olmadan gelmiştir. Bunun nedenini Zemahşerî şöyle ifade etmektedir:

Bu fiil *lam* ile müteaddi kılınan fiilin anlamını içermektedir. Bu şekilde hem ‘كيد’ anlamını hem de içerdiği (*lam* ile müteaddi olan) fiilin anlamını kapsamaktadır. Neticede korkutma konusunda daha belîğ ve daha tekitli olmaktadır. “فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا” şeklinde masdar ile tekitli olması da bunu gösterir.⁶⁴⁷

Konuya ilişkin diğer bir örnek ise şu şekildedir: “قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ ... فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ” (En‘âm 6/11) ayeti ile “قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ” (Âl-i İmrân 3/137) ve “قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ” (Neml 27/69)

⁶⁴⁴ Zemahşerî, C.I, s. 92.

⁶⁴⁵ Zemahşerî, C.I, s. 536. Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 548; C. II, s. 482, 549, 557; C.III, s. 361, 581; C. IV, s. 477, 721.

⁶⁴⁶ Zemahşerî'nin şiir başta olmak üzere Arapların kullanımları, hadis ve diğer rivayetleri ayrıca kendi tecrübelerini ve şiirlerini de şevâhid olarak kullandığı önceki başlıklarda zikredildiği için burada tekrar edilmedi. Ancak müellifin i'râb vecihlerini beyanında önemli bir yekûnu oluşturması nedeniyle kıraat farklılıkları ve özellikle anlam inceliklerini beyan konusunda diğer bir ayet ile istihâd, sahip oldukları öneme binaen bu başlık altında tekrar zikredilmiştir.

⁶⁴⁷ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 427.

ayetlerini karşılaştıran Zemahşerî, birinde “تَمَّ انظُرُوا” diğeriinde “فَانظُرُوا” denilmesinin nedenini şu şekilde ifade etmektedir:

“فَانظُرُوا” ifadesinde inceleme, yolculuğun/seyahatin sebebi kılınmıştır. Sanki “Yeryüzünde ibret almak için gezip dolaşın, gafillerin dolaştıkları gibi gezip durmayın.” denilmiştir. “تَمَّ” ifadesinin anlamı ise yeryüzünde ticaret ve başka faydaları sağlamak amacıyla gezip dolaşmanın mubah olduğu şeklindedir. Ayrıca helâk olanların kalıntılarını da incelemenin mubah olduğu anlamı mevcuttur. “تَمَّ” edatıyla buna dikkat çekilmiştir. Çünkü bu edat, vacip olanla mubah olan arasındaki mesafeyi belirtmek içindir.⁶⁴⁸

Müellif ayetteki mevcut i‘râb şekli ile ortaya çıkan anlam inceliklerinin üzerinde de sıklıkla durmaktadır. Nitekim Zemahşerî, Kur’an’daki lafızların seçimi, sıralanışı ve bu sıralanışa bağlı olarak ortaya çıkan anlamın mükemmelliğini gözler önüne sererek onun fesahatını ve herhangi bir kelimada olmayan bu hususiyetini beyan etmeye çalışmaktadır. Hatta bu şekil bir yöntem, müfessirin eserinde ortaya çıkan en belirgin özelliklerden biri olarak ifade edilebilir. Bu minvalde müfessir, nahiv ile ilgili açıklamalarında farklı oluşumlara dikkat çekmekte, kural dışı olarak görülen durumları açıklamakta ve bu durumların doğurduğu anlam inceliklerini beyan etmektedir. Örneğin müfessir, “وَإِذْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْيِيًّا” (Meryem 19/17) ayetinde “إِذْ” edatının “مَرْيَمَ” kelimesinden bedel-i iştilal olduğunu ifade ettikten sonra “Çünkü zaman, içerisindeki olan her şeyi kapsar. Zira burada Meryem’in zikredilmesinden maksat onun yaşadığı zamanın zikredilmek istenmesidir. Nitekim bu olağanüstü olay o zamanda yaşanmıştır.” demektedir.⁶⁴⁹ Yine diğeri bir örnek şu şekildedir: “أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ” (Nahl 16/17) ayetinde “مَنْ لَا يَخْلُقُ” ifadesiyle kastedilenin putlar olduğu açık iken neden akıl/ilim sahibi için kullanılan ‘مَنْ’ edatı getirilmiştir?” şeklindeki soruya Zemahşerî şu şekilde cevap vermektedir:

Bu edatın kullanılması ile ilgili birçok durum söz konusudur. Bunlardan ilki müşrikler onlara ilah demekte ve onlara tapmaktaydı. Bu nedenle bunlar da akıl/ilim sahibi gibi kabul edildi. Sonrasında gelen “وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ” (Nahl 16/20) ayetine dikkat edin! İkinci olarak yaratan (مَنْ يَخْلُقُ) ve yaratmayan (مَنْ لَا يَخْلُقُ) arasında müşâkele vardır. Üçüncü olarak ise mana “Yaratan, yaratamayan ilim/akıl sahiplerine bile benzemezken nasıl

⁶⁴⁸ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 8. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 306, 307, 346-347; C.II, s. 50, 440.

⁶⁴⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 8.

olur da hiç ilmi olmayana benzer?” şeklindedir. Bu durum aynı “أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا” (A‘râf 7/195) ayetinde zikredildiği gibidir. Yani bu ilahlar, ayakları, elleri, kulakları, kalpleri olanlardan daha kötü haldedir. Nitekim onlar diri bunlar ise diri değildir. Bunlara tapmak nasıl doğru olabilir?⁶⁵⁰

Yûsuf 12/4. ayetinde ise “إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ” güneş ve ayın, yıldızlardan üstün olmasına rağmen onlardan sonra gelmesini müfessir şu şekilde açıklamaktadır:

Bu ikisi ihtisas yoluyla yıldızların üzerine atfedilmiş ve böylece bu ikisinin meziyetleriyle, onların dışında kalan gök cisimlerine olan üstünlükleri beyan edilmiştir. Aynı üslup Bakara 2/98. ayette Cebrail ve Mikail’in diğer meleklerden sonra zikredilerek bu iki meleğin diğerlerinin üzerine atfedilmesinde de vardır. Ayrıca anlamın *vav* harfinin beraberlik anlamında kullanılması ile ‘Ben yıldızları, güneş ve ay ile birlikte gördüm.’ şeklinde olması da mümkündür.⁶⁵¹

Bir diğer örnek de “أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا” (Furkân 25/43) ayetinde “اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ” sözü ile ilgilidir. Müellif, bu ifadenin “اتَّخَذَ الهوى إليها” (Hevasını ilah edinenler) şeklinde olması gerekirken neden “هَوَاهُ” kelimesinin sona getirilip “اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ” (ilahını hevası edinmek) şeklinde ifade edildiğinin sorulması durumunda şu şekilde cevap verileceğini ifade etmektedir: Bu, önemine binaen ikinci mefulün öne geçirilmesidir. Tıpkı yola çıkmasını önemseydiğin için ‘علمت منطلقاً زيداً’ (Yola çıkanın Zeyd olduğunu bildim) demen gibidir.⁶⁵²

1.2.4. Anlambilim/Semantik İle İlgili Açıklamalar

Anlambilim veya modern dilbilim çalışmalarında *semantik* veya Arap Dilinde *İlmü’-d-Delâle*, Zemahşerî öncesinde tıpkı nahiv, sarf gibi belli kuralları içerisinde barındıran sistemli bir disiplin olarak teşekkül etmemiştir. Ancak Zemahşerî’nin başta kelimelerin hakikat-mecaz anlamlarını ele aldığı *Esâsü’l-Belâğa* eseri olmak üzere dilbilim sahasında yazdığı birçok eserinde *anlam* ile ilgili genel geçer hüküm beyan

⁶⁵⁰ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 575-576.

⁶⁵¹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 426.

⁶⁵² Zemahşerî, 2009, C. III, s.274. Başka örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 168, 195, 210, 232-233, 265, 286, 317, 393; C.II, s. 4, 382-383, 586, 595; C.III, s. 160, 263, 275, 289, 375.

eden çıkarımları mevcuttur. Hiç şüphesiz “ayetlerdeki anlamı, ilahî murada uygun olarak doğru bir şekilde ortaya çıkarmak” için çabaladığı tefsirinde de anlambilim ile ilgili birer kaide ve kural olarak nitelendirilebilecek verileri bulmak mümkündür.

Keşşâf ta anlambilim kapsamında değerlendirilebilecek önemli yöntemlerden biri “kelimelerin kök anlamları ile farklı formlarda kazandıkları anlamlar arasındaki ilişkinin tespiti” şeklinde ifade edilebilir. Nitekim müellif eserinde sıklıkla bu yöneme başvurmuştur. Örneğin “نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ...” (Yûsuf 12/4) ayetinde “الْقَصَصِ” kelimesinin neyden türetildi?” sorusuna müellifin verdiği cevap, kelime ile kök anlamı arasındaki anlamsal ilişkiyi ortaya koymasını bakımından dikkate şayandır:

Bu kelime onu takip etti anlamında ‘قَصَّ أَثْرَهُ’ (izini takip etti) ifadesindeki ‘قَصَّ’ fiilinden türemiştir. Nitekim olayı anlatan kişi ezberinde olanı yavaş yavaş takip eder. Yine aynı şekilde Kur’an okuyan kişiye de ‘تلا القرآن’ (onu tilavet etti/takip etti) denilir. Çünkü Kur’an’ı tilavet eden kişi de ezberinde olan kısmı ayet ayet takip etmektedir.⁶⁵³

Yine müellif “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...” (Bakara 2/219) ayetinde geçen içki anlamındaki “الْخَمْرُ” kelimesini akli ve temyiz gücünün üzerini örttüğü için “bir şeyin üzerini örtmek” anlamına gelen ‘خمر’ kelimesinden; kumar anlamında “الْمَيْسِرُ” kelimesinin de başkasının malını yorulmadan kolaylıkla ele geçirildiği için “kolaylık” anlamında ‘مَيْسِرُ’ kelimesinden,⁶⁵⁴ “وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ...” (Bakara 2/248) ayetinde eşyaların konulup sonra emanet olarak bırakılacağı bir kap olması nedeniyle ondan çıkarılan şey tekrar geri döndürüleceği için “الْتَّابُوتُ” kelimesinin “dönmek” anlamında “التَّوبُ” kelimesinden türetildiğini beyan etmektedir.⁶⁵⁵

Zemahşerî, modern dilbilimde eş zamanlı semantik kapsamında değerlendirilen kelimenin kökü ile bağlantı kurarak anlamı ortaya çıkarma şeklindeki açıklamalarının yanında art zamanlı semantik kapsamında değerlendirilen ve dilbilim için tarihsel bir olgu olan anlam değişimlerine de değinmektedir. Örneğin “وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَرِكَاهًا وَكَانَ تَوَّيًّا”

⁶⁵³ Zemahşerî, 2009, C. II, s. 424.

⁶⁵⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 257.

⁶⁵⁵ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 289. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 225; C. II, s. 429, 573; C.III, s. 9, 11, 19.

(Meryem 19/13) ayetinde “حَن” kelimesinin “hoşnut olma, özlem duyma” anlamında olduğunu ancak zamanla anlam değişimine/kaymasına uğrayarak *şefkat* ve *merhamet* anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁵⁶ Anlam değişmesi/daralması bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer örnek *harf* kelimesinin kullanımı ile ilgilidir. Zemahşerî, haruf-ı mukattaa ile ilgili açıklamalarında bu ifadelerin birer *isim* olmasına rağmen harf olarak nitelendirilmelerinin nedeni hakkında sorulan soruya şu cevabı vermektedir: “Önceki âlimlerin, *isim* oldukları konusunda bir işkâlin olmadığı zarf vb. isimleri de müsamaha yoluyla *harf* olarak isimlendirdiklerini görmekteyiz. Onlar harfi *kelime* manasında kullanmaktaydılar.”⁶⁵⁷ Esas itibari ile haruf-ı mukattaa’daki her bir lafzı *isim* olarak tanımlayan müfessir, onlara “haruf” denilmesinin nedenini *harf* kelimesinin, önceleri ister zarf olsun isterse diğer isim çeşitleri olsun tüm kelime grupları için kullanılan genel bir kavram olmasıyla ilişkilendirmektedir. Ancak zamanla bu kelimeleri tanımlayan ifadelerin -haruf-ı mukattaa harflerinde olduğu gibi -*harf* şemsiyesinin altından çıkarak farklı ifadelerle anıldığını belirten müellif, bulunulan zaman itibariyle *harfi* kelimeyi oluşturan sesler olarak ifade etmektedir. Neticede önceleri daha geniş bir anlam alanına sahip olan *harf* kavramı bu şekilde bir anlam daralmasına uğramıştır.⁶⁵⁸ Konuyu aydınlatan diğer bir örnek ise “وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يِقُولُونَ إِيْمًا “ (Nahl 16/103) ayetinde anlam genişlemesine uğrayan “يُجِدُونَ” kelimesidir. Önceleri kişi mezar kazarken istikametinden çıkıp ondan farklı bir yana kazdıysa “الحد القبر”, “لحده”, “هو ملحد”, “ملحد” ifadelerinin kullanıldığını ifade eden Zemahşerî, daha sonra ise bu kelimenin her türlü istikametten/doğru yönden ayrılmak/sapmak fiilini nitelemek için kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁵⁹ Bu örnekte ise “لحد/الحد” fiilinin, önceleri sadece mezar kazarken ki sapma fiilini ifade ediyorken daha sonraları her türlü sapma fiilini kapsar bir şekilde kullanılması ile anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir.

Zemahşerî, kelimeleri açıklarken lafız-mana arasındaki ilişkiye de sıklıkla göndermede bulunmaktadır. Örneğin müellif lafızda meydana gelen fazlalığın anlamda

⁶⁵⁶ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 8.

⁶⁵⁷ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 30.

⁶⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 30.

⁶⁵⁹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 610.

da fazlalığa sebep olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda “رحم” fiilinin “فعلان” formunda olan “الرحمان” kelimesi ile yine aynı fiilin “فعليل” formunda olan “الرحيم” kelimesini karşılaştıran müellif, lafızdaki fazlalık nedeniyle “الرحمان” kelimesinde “الرحيم” kelimesinde olmayan bir mübalağa olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Yüce Allah hakkında “رحمان الدنيا والآخرة” (Dünya ve ahiret hayatında Rahman) ve “رحيم الدنيا” (Dünya hayatında Rahim) denilmiştir. Müellif yine bu duruma “الشقذف” ile “الشقذاف” kelimelerini örnek vererek konuyu açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁶⁰

Zemahşerî'nin “benzer lafızların ya da benzer harflerden müteşekkil kelimelerin aynı anlamı ya da yakın anlamı ihtiva edeceği” yönündeki ifadeleri lafız mana ilişkisi bağlamında zikrettiği tespitler arasında yer almaktadır. Örneğin müellif “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ” (Bakara 2/3) ayetinde geçen “يُنْفِقُونَ” fiili hakkında şu ifadeleri sarf etmektedir:

“أنفق” fiili ile “أنفد” fiili kardeşdir. Yakup b. İshak'tan “نفق” fiili ile “نفذ” fiilinin anlamlarının bir olduğu rivayet edilmiştir. Dikkatlice düşündüğünde ilk harfi *nun* ikinci harfi *fe* harflerinden oluşan fiillerin tümünün çıkmak, gitmek vb. anlamlara delâlet ettiğini görürsün.⁶⁶¹

Zemahşerî yine anlambilim kapsamında değerlendirilebilecek “bir lafzın delâlet ettiği birçok anlamdan birinin, yoğun kullanılması nedeniyle ilgili lafzın anlamı haline gelmesi” olan “esmâ-i galibe” ile ilgili olarak da tefsirinde birçok örnek sunmuştur. “الإله” kelimesi hakkında yaptığı izâh, bu örnekler arasında zikredilebilir:

“الإله” kelimesi tıpkı “الرجل” (adam), “الفرس” (at) gibi cins isimlerdendir. Bu isim hak olsun batıl olsun her türlü mabud için kullanılır. Ancak daha sonra bu isimde hak olan mabud anlamı öne çıkmıştır. Bu durum her türlü yıldız için isim olan “النجم” (yıldız) kelimesinin daha sonra sadece Süreyya yıldızını ifade eder şekilde kullanılmasına benzemektedir. Aynı şekilde “السنة” (sene) kelimesinin kıtlık yılı anlamında; “البيت” (ev) kelimesinin Kâbe anlamında; “الكتاب” (kitap) kelimesinin Sibeveyhi'nin kitabı anlamında kullanılması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Hemzenin hafz edilmesiyle de “الله” lafzı hak olan mabud için kullanılmıştır ve O'nun dışındaki hiçbir şey için kullanılmaz.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Zemahşerî, 2009, C. I, s. 16.

⁶⁶¹ Zemahşerî, 2009, C. I, s. 50.

⁶⁶² Zemahşerî, 2009, C. I, s. 16. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, 2009, C. I, s. 111; C. II, s. 139, 176; C. III, s. 11.

Zemahşerî, tefsirinde kelimelerde farklı anlamsal ilişkilere de dikkat çekmektedir. Örneğin “... فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكًا” (Yûsuf 12/31) ayetinde “مَكْرٌ” kelimesine dedikodu, gıybet anlamını veren müellif, aslında tuzak anlamı barındıran bu kelimeye bu anlamın verilmesini onun da tıpkı gıybet gibi gizli ve kişinin gıyabında yapılmasına bağlamıştır.⁶⁶³ Yine “ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ ” (Yûsuf 12/33) ayetinde de “أَصْبٌ” kelimesini hevaya meyletmek olarak ifade ettikten sonra *sabâ rüzgârının* da isminin buradan türediğini nitekim bu rüzgârın da tatlı esintisi nefislerde ona bir meyil oluştuğunu ifade etmektedir.⁶⁶⁴

2. Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme

2.1. Dönemlendirmenin Mahiyeti Hakkında

Sürekli akan zaman içerisinde insanlık tarihi de yol almaya devam etmektedir. Bununla birlikte “tarih, her ne kadar ana malzemesini oluşturan zaman gibi, ilk bakışta süreklilik arz edermiş gibi görünsede o, aynı zamanda değişimleri de içerisinde barındırır.”⁶⁶⁵ Tarihi ve bu tarih içerisinde değişen olgu ve olayları bütüncül bir şekilde idrak etmek ise zor hatta imkânsızdır. Nitekim nasıl ki “varolanların bir bütün halinde idrakini imkânsıza yakın görerek onları tasnif ediyor ve varolanlara dair araştırmayı tek bir bilime havale etmiyorsak, aynı nedenle kesintisiz bir biçimde akan insanlık tarihini de tek bir bütün halinde idrak edemeyiz.”⁶⁶⁶ Ayrıca değişim ve dönüşümlere dikkat çekmeden tarihi, standart, değişmeyen, tekdüze bir bütün olarak incelemek, bu süreç içerisinde birçok temel unsurun gözden kaçırılmasına neden olduğu gibi ilgili zaman diliminin de durağan, farklılaşmayan veya üretimin, yenilenmenin olmadığı bir süreç olarak algılanmasına yol açar. Ancak sürekli olarak değişen ve üreten insanın oluşturduğu tarih de değişmekte ve farklılaşmaktadır.⁶⁶⁷ Bu hakikatleri ortaya çıkarmak

⁶⁶³ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 445.

⁶⁶⁴ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 449.

⁶⁶⁵ Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* (çev. Ali Berktaş), 2. Baskı, İstanbul, 2015, (Önsöz içinde).

⁶⁶⁶ Üçer, H. İbrahim, <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>, 12.7.18.

⁶⁶⁷ Jack Goody, tarihin Batı tarafından ele geçirilişini “tarih hırsızlığı” olarak ifade etmektedir. Bu başlık altında tarih hırsızlığında etkin olan faktörlerden birinin de dönemlendirmelerde ortaya çıkan

da yine bu tarihi oluşturan insana kalmaktadır. Bu durumda insanın yardımına farklı tasniflerin yanı sıra *dönemlendirme* koşmakta ve uzun soluklu bir tarihin olduğu her alanda değişim ve dönüşümün izlerini gözler önüne sermektedir.

İnsanın süregelen tarihini anlamak ve idrak etmek için kendi tarihini dönemlendirmesi, birçok faydayı birlikte sunmaktadır. Bununla birlikte dönemlendirme faaliyeti, “hem öznelliğin hem de en fazla insan tarafından kabul edilecek bir sonuç üretme çabasının yükünü sırtlanmış karmaşık bir işlemdir.”⁶⁶⁸ Buna rağmen bu işlem, tarihi olayları idrak etmek üzere gerçekleştirilen bilimsel bir faaliyet olarak her zaman önemini korumuştur. Neticede “ister toplumların evriminin incelenmesi gibi genel anlamda tarih, ister özel bir bilgi ve öğreti türü anlamıyla tarih, isterse de sadece zamanın akışını ele alması bakımından tarih söz konusu olsun her durumda zamanın dönemlere ayrılması gereklidir.”⁶⁶⁹

Dönemlendirme “bir yandan tevarüs ettiğimiz geçmiş bir tarih olarak idrak etme teşebbüsü iken diğer yandan şu an nerede durduğumuza ilişkin bir sorununun cevabı olarak da kendisini gösterir.”⁶⁷⁰ Neticede dönemlendirme salt geçmiş tarihi idrak etmek değil aynı zamanda içinde bulunduğumuz zamanı da anlamlandırma çabasıdır.

“Tarihsel süreci kendi iç gelişimi içerisinde değerlendirerek doğasına uygun dönüşümleri ve bu dönüşümlerce karakterize edilen dönemleri keşfetme çabasının düşünce tarihine dair doğru bir okumanın ayrılmaz parçası olduğunda kuşku yoktur.”⁶⁷¹ Ancak dönemlendirme, tarihi süreci, keskin çizgilerle birbirinden tamamen farklı devirlere ayırmak da değildir. Çünkü insanlık tarihi hiçbir zaman başı ve sonu, öncesi ve sonrasından tamamen bağımsız değişim ve dönüşümlerden teşekkül etmemiştir. Nitekim “bir devirden bir diğerine geçilmesi, bir sayfayı çevirmeye benzetilebilir. Burada sayfanın yer aldığı kitap bitmiş değildir. O yılın perdesinden başka bir perdeye

eksiklikler olarak sunmaktadır. Bu anlamda doğru bir tarih anlayışı için doğru bir dönemlendirmenin gerekliliği gözler önüne serilmektedir. Aksi durumda “tarih hırsızlığı” kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Bkz. Goody, 2012, s. 1, 25-30, vd.

⁶⁶⁸ Goff, 2015, s. 3.

⁶⁶⁹ Goff, 2015, s. 2.

⁶⁷⁰ Üçer, H. İbrahim, <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>, 12.7.18.

⁶⁷¹ a.g.e

geçilmesi söz konusudur. Fakat hiç bitmeyecek ya da ne zaman biteceği bilinmeyen ayırım devam etmektedir.”⁶⁷² Hatta çoğu zaman bir devri idrak etmek, onunla sonraki devir arasında bağlantı kurarak gerçekleşir. Ayrıca ilgili dönemi temsil eden spesifik özellikler, mutlak bir kesinlik içermeyip sadece dönemi temsil noktasında çok daha öne çıkmış özellikler olmaktadır. Bu nedenle yapılan dönemlendirmelerde esnek bir payın olduğu, geçişlerin keskin çizgileri oluşturmadığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Tüm bunların yanı sıra dönemlendirme basit bir kronolojik sıralama da değildir. Aksine özel anlamlar ifade eden bir tasniftir. Bilimsel ve objektif veriler dâhilinde yapılan dönemlendirmelerin art arda sıralanışlarında, zaman içerisindeki sürekliliklerinde veya tam tersine bu sıralanışların çağrıştırdığı kopuşlarda başlı başına bir düşünce vardır.⁶⁷³ Bu düşünceyi esas alarak yapılan dönemlendirme faaliyetlerinde farklılaşmayı, değişimi veya dönüşümü ortaya çıkaran kırılma noktalarının mevcudiyeti tartışılmaz bir öneme sahiptir. Kırılma noktaları ele alınan olay ve olguların tarihine bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Nitekim dönemlendirmeler “tarihi hadiseler, hanedanlara, yüzyıl ya da on yıllara, kültürel dönüşümlere, etkili yöneticilere, belirli bir tarih felsefesi mantığından kaynaklanan analizlere, dünya tasavvurundaki paradigmatic kırılmalara, düşünce tarihindeki yöntemsel dönüşümlere ya da radikal bir biçimde değişen bilimsel-felsefi ilgi alanlarına göre yapılabilir.”⁶⁷⁴ Neticede aynı tarihi süreç içerisinde bazen kronolojik bazen coğrafi bazen analitik (çözümleyici) bazen de konularına göre dönemlendirmeler ortaya çıkabilir.⁶⁷⁵ Ve bu bağlamda kırılma noktaları da her bir farklı dönemlendirme için değişiklik arz edebilir ve sonuç olarak aynı tarihi süreç için farklı kırılma noktalarına sahip birçok dönemlendirme yapılabilir.

2.2. Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme Modelleri

Kur’an’ı “ilahi murada uygun bir şekilde anlama faaliyetlerinin” tarihi süreç içerisindeki kavramsal karşılığı *tefsir*dir. Burdan alarak tefsir faaliyetinin bizzat kendisinin bir tarihi süreci içerisinde barındırması kaçınılmaz olmaktadır. Üstelik bu

⁶⁷² Özçelik, İbrahim, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Nobel Yayın, Ankara, 2011, s. 13.

⁶⁷³ Goff, 2015, s.2.

⁶⁷⁴ Üçer, H. İbrahim, <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>, 12.7.18.

⁶⁷⁵ Özçelik, 2011, s. 15.

tarih, insanlık tarihine yön vermiş olan İslam kültür ve medeniyeti içerisinde yer almış, azımsanmayacak uzun bir zamanı kapsamış ve devam eden bir süreç içerisinde de yol almaktadır.

On dört asırlık uzun bir dönemi kapsayan tefsir tarihi, bu alanda araştırma yapanlar tarafından -yukarıda bahsi geçen faydalarına binaen- farklı dönemlere ayrılarak incelenmiştir. Bu doğrultuda genel olarak yapılan dönemlendirme; Hz. Peygamber Dönemi, Sahabe Dönemi, Tâbiûn Dönemi ve Tedvin Dönemi (Ekolleşme Dönemi) olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷⁶

⁶⁷⁶ Suyûtî, Hz. Peygamber ve sahabe dönemi ve sonrasında tâbiûn dönemi olarak zikrettiği dönemlerden sonra sahabe ve tâbiûnun sözlerinin toplandığı eserlerin kaleme alındığı diğer bir dönemden bahsetmektedir. Tedvin dönemi olarak ifade edebileceğimiz bu dönemden sonra ise rivayet isnadlarının kısaltıldığı, yabancı, tefsir ilminden olmayan şeylerin ona dâhil edildiği neticede doğru ile yanlışın bir birine karıştığı bir dönemden bahsetmektedir. Suyûtî, daha sonra müfessirin, rivayetlerden aklına gelen şeye dayandığı, ondan sonra gelenlerin ise aktarılan o şeyin asıl olduğunu zannederek seleften gelenleri araştırmaya ihtiyaç duymadan aktardığı diğer bir dönemden bahsetmektedir. En son olarak da her müfessirin mahir olduğu alanda tefsir eserlerinin kaleme alındığı dönemden bahsetmektedir ki bu dönemi de ekolleşme dönemi olarak ifade etmemiz mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *İtkân*, 2006, C.II, s. 1227-1237.

Zehebî ise tefsir tarihi için yaptığı dönemlendirmede üç merhaleden söz etmektedir: Birinci merhale Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi, ikinci merhale Tâbiûn Dönemi, üçüncü merhale ise Tedvin Dönemi'dir Bkz. Zehebî, 2005, C.I, s. 33, 91, 127.

Mennâ' Kattân ise ilk olarak Hz. Peygamber ve sahabe döneminde tefsir, sonra tâbiûn döneminde tefsir en son olarak da tedvin döneminde tefsir şeklinde bir sınıflandırma yapmaktadır. Kattân bu izahlarından sonra *Tabakatü'l-Müfessir* başlığı altında, Suyûtî'nin yaptığı dönemlendirmeye benzer bir tasnif yaparak tefsir tarihini dokuz dönem olarak belirlemiştir. Bu dönemleri şu şekilde sıralayabiliriz: Birincisi, sahabe dönemi; ikincisi, tâbiûn dönemi; üçüncüsü, sahabe ve tâbiûnun sözlerinin toplandığı eserlerin kaleme alındığı dönem; dördüncüsü, Taberî'nin de içinde yer aldığı, sahabe, tâbiûn ve etbâun tâbiîye ait rivayetlerin toplanarak eserlerin kaleme alındığı dönem; beşincisi, Zeccâc, Ebû Ali el-Farisî, Ebû Cafer en-Nehâs gibi isimlerin de yer aldığı dilbilimsel açıklamaların ve kıraatlerin konu edildiği eserlerin kaleme alındığı dönem; altıncısı, tefsirde rivayet isnadlarının kısaltıldığı, tamamıyla kesik ifadelerin nakledildiği, yabancı, tefsir ilminden olmayan şeylerin ona dâhil edildiği neticede doğru ile yanlışın bir birine karıştığı dönem; yedincisi, müfessirin aklına gelen şeye dayandığı ondan sonra gelenlerin ise aktarılan o şeyin asıl olduğunu zannederek seleften gelenleri araştırmaya ihtiyaç duymadan aktardığı dönem; sekizincisi, müfessirin mahir olduğu alanda tefsir yazarak eserini kaleme aldığı, fikhî, kelamî, lügavî tefsir ekollerinin ortaya çıktığı dönem; dokuzuncusu, modern asrın ihtiyaçlarına karşılık verecek şekilde yeni akımlar dikkate alınarak tefsir faaliyetlerinin sürdürüldüğü, edebî, ictimai tefsirlerin ortaya çıktığı dönem. Bkz. Kattân, Mennâ', *Mebâhisü fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kahire, trs., s. 326-333. Ayrıca benzer dönemlendirmeler için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2010, s.37-198 vd.

Rufeyda ise *Tabakatü'l-Müfessirîn* başlığı altında ilk olarak tefsir ilmine ait tabakat kitaplarının içeriklerindeki eksikliğine dikkat çekerek bu eserlerde tarihi bir seyir takip edilmediğine vurgu yapmaktadır. Özellikle alfabetik sıralamanın gözetildiği Suyûtî ve onun öğrencisi Dâvûdî'nin tabakat kitapları özelinde eleştiride bulunmaktadır. Bununla birlikte müellif, *Ulumü'l-Kur'an* türü eserlerdeki Tabakatü'l-Müfessirîn başlığında verilen -yukarıda temas edilen- dönemlendirmelerin de ince

Kur'an'ı doğru anlama amacıyla gerçekleştirilen tefsir faaliyetleri içerisinde yer alan dilbilimsel tefsir, karşılıklı ilişkiler içerisinde hem tefsir hem de Arap Dilbilim Tarihi ile birlikte ortak bir tarihî seyir takip etmiştir. Ancak bu çalışmada dilbilimsel tefsir faaliyeti ayrı bir disiplin olarak kendi literatürü ve tarihi içerisinde değerlendirildiği için bu tefsir ekolünü⁶⁷⁷ kendi tarihi içerisinde okuyarak dönemlendirmeye çalışacağız.

Dilbilimsel tefsir üzerinde yapılan çalışmaların genelinde, “dilbilimsel tefsir tarihi”ni dönemlendirme hususunda genellikle bir birine benzeyen tasnifler yapılmıştır. Ancak yapılan dönemlendirmelerin kırılma noktaları, bunların ortaya çıkış gerekçeleri ve bu dönemlerin karakteristik özellikleri üzerinde çok fazla durulmamıştır. Yapılan bu tasniflerin çoğu da konuya genel bir bakış açısı kazandırmak için özellikle tefsir tarihine paralel bir dönemlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalardan bazılarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'ani'l-Kerîm eserinde Müsâid b. Süleyman, dilbilimsel tefsirin gelişim sürecini “Selef döneminde dilbilimsel tefsir” (et-Tefsîru'l-lügavî inde's-selef) ve “Dil âlimleri döneminde dilbilimsel tefsir” (et-Tefsîru'l-lügavî inde'l-lügaviyyîn) şeklinde ikiye ayırarak incelemektedir.⁶⁷⁸ Yazar, birinci dönem olarak ifade ettiği selef dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetleri bağlamında sahabenin, tâbiûnun ve etbâu tabiîn Kur'an'ı tefsirde dilbilime müracaat ettiğini örneklerle beyan etmekte ayrıca Hz. Peygamber'in de ihtiyaca binaen -az da olsa- dilbilimsel açıklamalarda bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁹ İkinci dönem olarak ifade ettiği dil âlimleri dönemini ise hicrî ikinci yüzyıl ile başlatmaktadır.⁶⁸⁰ Bu dönemlendirmede müellif, selef ve dil âlimlerinin yaptığı dilbilimsel tefsir faaliyetlerini göz önünde bulundurarak bir tasnif yapmaktadır. Ancak seleften sonraki dönemi bir bütün olarak ele almaktadır. Nitekim çalışmasında dil âlimlerinin yaptığı dilbilimsel tefsir faaliyetlerini

analizlerin ürünü olmadığını hatta ilmî geçerlilikten yoksun olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Rufeida eserinde -ayrıntısını “Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme” başlığında vereceğimiz- altı merhaleden oluşan yeni bir dönemlendirme de sunmaktadır. Bkz. Rufeida, 1990, C.I, s. 559-562.

⁶⁷⁷ Dilbilimsel tefsir faaliyetinin bir ekol olarak kabul edilmesi konusundaki tartışmalar için bkz. Karagöz, 2010, s. 91-98.

⁶⁷⁸ Müsâid b. Süleyman, h. 1432, s. 60.

⁶⁷⁹ Müsâid b. Süleyman, h. 1432, s. 64.

⁶⁸⁰ Müsâid b. Süleyman, h. 1432, s. 109.

incelerken meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an gibi doğrudan dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserleri incelediği gibi Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Rummanî'nin *el-Câmi' fi İlmi'l-Kur'ân*'ı, İbn Atiyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'i gibi eserleri ve Halil b. Ahmed'in *Kitabü'l-Ayn*'ı, İbn Dureyd'in (ö. 321/933) *el-Cemhere*'si ve el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-Luga*'sı gibi eserleri de araştırma kapsamında değerlendirmiştir. Bu genel değerlendirmesi sırasında da eserleri şekil ve içerik açısından farklı kategorilerde incelemekte, tarihsel herhangi bir dönemlendirme yapmamaktadır.⁶⁸¹ Neticede müellif, seleften sonraki dönemi de genel hatlarıyla ele almakta bu anlamda ayrıntılı bir dönemlendirme sunmamaktadır.

J.J.G. Jansen, dilbilimsel tefsir faaliyetlerini iki tabaka olarak dönemlendirmektedir. Kur'an'ın dilbilimsel tefsiriyle ilgili modern çalışmaların da esasını oluşturduğuna inandığı bu iki tabakanın önemi üzerinde duran müellif, daha sonraki dönemlerde bu iki tabakada yöntem olarak yer etmiş uygulamaların dışına çok az çıkıldığını belirtmektedir.⁶⁸² Jansen, ilk tabakayı Kur'an kelimelerini inceleyenlerin oluşturduğunu ifade ettikten sonra bu dönemde öne çıkan isim olarak İbn Abbas'ı zikretmektedir.⁶⁸³ Müellif birinci tabakada İbn Abbas'ın yanı sıra Ebû Ubeyde'nin ismini de zikretmektedir.⁶⁸⁴ Bu ise iki dönem olarak belirlenen bu tasnifin, Müsâid b. Süleyman'ın da yaptığı dönemlendirmeden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim müellif, sahabe veya dil âlimleri arasında bir ayırım gözetmeksizin hepsini tek bir tabaka içerisinde zikretmiştir. İkinci tabakayı ise Zemahşerî ile başlatan yazar, bu iki tabaka arasındaki farklılaşmayı ise birinci dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarında genellikle kelime boyutunda bir incelemenin; ikinci tabakada ise sözdizimsel bir incelemenin mevcudiyetine bağlamaktadır.⁶⁸⁵ Jansen, eserinde üçüncü bir tabaka olarak ifade etmese de modern dönemde dilbilimsel tefsir çalışmalarının değişiminden de bahsetmektedir. Özellikle Muhammed Abduh'un (ö. 1323/1905) dilbilimsel tefsire olan tepkisel yaklaşımı ve Emin el-Hûlî'nin (ö. 1385/1966) Kur'an'ın yorumlanması ve

⁶⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Müsâid b. Süleyman, h. 1432, s. 183-453.

⁶⁸² Jansen, 1993, s. 106.

⁶⁸³ a.g.e

⁶⁸⁴ Jansen, 1993, s. 114.

⁶⁸⁵ Jansen, 1993, s. 106, 118, vd.

dilbilim arasındaki ilişkiye dayalı teorisini modern dönem dilbilimsel tefsir faaliyetleri içerisinde zikretmektedir.⁶⁸⁶

Jansen'in yaptığı dönemlendirmede, Zemahşerî öncesi süreç tek bir dönem olarak incelenmekte ve yaklaşık altı asırlık bir zaman diliminde yapılan çalışmalar salt kelime düzeyinde yapılan faaliyetler olarak ifade edilmektedir. Ancak bu dönemde kelime düzeyinde yapılan çalışmaların yanı sıra Arap Dili sahasında nahiv/sözdizim alanının temel kurallarını şekillendirecek dilbilimsel tefsir yorumlarını da Ferrâ, Ahfeş gibi müelliflerin eserlerinde çok rahat bir şekilde görebilmekteyiz. Bu anlamda Müsâid b. Süleyman'ın seleften sonraki dönemi içerisine alan genel değerlendirmesinin benzerini Jansen'in Zemahşerî öncesi için yaptığı dönemlendirmede görebilmekteyiz.

Hâdî el-Catlâvî, *Kadâyâ'l-Luğati fî Kütübi't-Tefsîr* eserinde Kur'an'ı ilk tefsir eden kişinin Allah Resûlü olduğunu ancak dilbilimsel tefsire ait ilk açıklamaları yapanın ise -Hz. Peygambere ait bu türlü rivayetlerin azlığını ifade ederek- İbn Abbas olduğunu beyan etmektedir.⁶⁸⁷ Yine dilbilimsel tefsirin çok uzun bir döneme yayıldığını ifade eden müellif *el-Kitab*'ın müellifi Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) eserinde birçok defa Kur'an ayetlerini delil olarak kullanması ve ayetler üzerinden dilin kurallarını belirlemesini örnek göstererek bu süreci onun ile başlatmaktadır. Daha sonrasında müellif, bu süreci, tarihçilerin dilbilimsel alandaki dehası konusunda ittifak ettiklerini ifade ederek Ebû Hayyân'ın *Bahrü'l-Muhîd* isimli tefsiri ile sona erdirmektedir. Böylece dilbilimsel tefsir faaliyetleri ona göre altı asrı kapsayan bir süreci içerisine almaktadır. Ayrıca müellif, bu süreç içerisinde dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin; asrın kültürel özellikleri, ilmin ilerlemesi ve toplumsal etkileşim gibi birçok farklı unsurdan etkilendiğini ifadelerine eklemiştir. Tam da bu noktada değişen unsurlara bağlı olarak dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin de farklılaştığına temas eden müellif, bu süreci üç dönem olarak tasnif etmektedir: Birinci dönemi Sibeveyhî ile başlatmakta ve bu dönem kaleme alınan eserlerin ise sözlük şeklinde ve kısa bilgilerin sunulduğu eserler olarak ifade etmektedir. Yine Ferrâ ve Ebû Ubeyde'yi de bu dönem içinde eser veren müellifler arasında zikretmektedir. Müellif, ikinci dönemi ise daha çok nahiv ile ilgili

⁶⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Jansen, 1993, s. 122-130

⁶⁸⁷ Catlâvî, 1998, s. 42-43, 46.

izahların yer aldığı hatta neredeyse diğer konuların üzerinde hiç durulmadığı ve i'râbü'l-Kur'an türü eserlerin kaleme alındığı dönem olarak ifade etmektedir. Hicrî V. ve VII. asırları kapsayan bu dönem için de Zeccâc, Mekkî b. Ebû Talib ve Ebû'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî (ö.577/1181) gibi müelliflerin eserlerini örnek olarak vermektedir. Üçüncü dönemi ise Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ile başlatan müellif, bu dönemin yegâne müfessiri olarak da sadece onun ismini vermektedir.⁶⁸⁸ Catlâvî'nin yaptığı bu tasnifte süreci Sibeveyhî ile başlatması farklı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Ancak bu bağlamda Kur'an'dan delil getirme konusunda Arap Dilbilim Tarihinde birçok dilci âlim bulunmaktadır. Bu tür eserlerin dilbilimsel tefsir kapsamında değerlendirilmesi ise bu ilmi disiplinin sınırlarını aşmaktadır.

Rufeyda ise "Tefsir Kitaplarında Nahiv Düşüncesinin Merhaleleri" (Merâhilü'l-Tefkîri'n-Nahvî fî Kütübi't-Tefsîr) başlığı altında dilbilim ağırlıklı tefsiri altı dönemde incelemektedir. *Birinci dönem*, nahiv âlimlerinin "meâni'l-Kur'an" türü eserleri kaleme aldıkları dönemdir. Ayrıca bu dönem, müellif tarafından, nahiv araştırmalarına ve kıraat ile delil getirmeye önem veren sonraki dönem müfessirlerin görüşlerine kaynaklık teşkil eden dönem olarak ifade edilmektedir. Nitekim müellife göre sonraki dönem müfessirler, bu dönemin verilerini ya geliştirerek yeni şeyler ürettiler ya da olduğu gibi aktardılar. *İkinci dönem*, ilk dönem üzerine bina edilen ve geliştirilen nahiv düşüncesindeki özgünlüğü ile öne çıkmaktadır. Özellikle bu dönem müfessirlerinin çoğu dilbilimdeki üstünlükleri ile temayüz etmektedir. Nitekim bu dönem müfessirler aynı zamanda nahiv ilminde belirleyici, güçlü ve eşsiz bir yere sahip âlimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellif bu dönem içerisinde müfessirleri kronolojik olarak sıralamakta ve ilk olarak Taberî'yi en son olarak da Zemahşeri'yi zikrederek bu dönemi sona erdirmektedir. *Üçüncü dönem* birçok konuyu içerisinde barındıran ansiklopedik tefsirlerin yazıldığı dönem olarak ifade edilmektedir. Ayrıca müellif bu dönem müfessirlerin sadece nahiv bilgisiyle öne çıkan isimler olmadığını aksine analitik düşünceye sahip geniş ilim sahibi kişiler olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemin çok geniş olduğunu bildiren Rufeyda, bu dönemi de İbn Atiyye (ö. 541/1147) ile başlatmakta ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi isimleri de

⁶⁸⁸ Catlâvî, 1998, s. 48-49.

içerisine alacak şekilde Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ile de bitirmektedir. *Dördüncü dönem* öne çıkan müfessirlerin başında Ebû Hayyân'ın geldiğini ifade eden müellif, üçüncü dönemde elde edilen verilerin bu dönemde kaynak olarak kullanıldığını beyan etmesinin yanında bu dönemde de farklı, orjinal fikirlerin ortaya çıkarıldığının altını çizmektedir. *Beşinci dönem Keşşâf* başta olmak üzere önceki dönemlerde mevcut eserlerden yapılan alıntılar üzerine yapılan yorumlama, eleştirme şeklinde kaleme alınan eserlerden oluşmaktadır. Bu dönemde ise müellif, Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirlerin ismini zikretmektedir. *Altıncı dönem* ise bir önceki dönemden ayrı görmeyen müellif, farklı olarak bu dönemde bir yenilenme ve ihyâ hareketinin varlığından bahsetmektedir. Bu dönemde ise Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) gibi müfessirlerin ismini zikretmektedir.⁶⁸⁹ Rufeida'ya ait bu dönemlendirme dilbilimsel tefsirden ziyade genel tefsir tarihine ait bir dönemlendirmeyi anımsatmaktadır. Zaten müellif *Tabakatü'l-Müfessirîn* ismini verdiği bir önceki başlığında Suyûtî, Dâvûdî gibi müelliflerin yapmış oldukları genel tefsir dönemlendirmesi ve tabakat kitaplarında izledikleri alfabetik sıralama konusunda onları eleştirmiş ve meâni'l-Kur'an türü eserlerin tedvininin Taberî'nin tefsiri gibi tefsir kitaplarından önce olduğunu beyan ederek nahiv ilmi ile tefsir ilmi arasındaki ilişkinin çok eski olduğunun altını çizmiştir.⁶⁹⁰ Ayrıca kitabına *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr* ismini veren müellif, dilbilimsel tefsirin genel inceleme sahasının alanını daraltarak sadece nahiv-tefsir ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserleri de incelemesinin dışında tutmuştur.

“Diğer birçok ilim dalı ve ekolde olduğu gibi tefsir ve dilbilimsel tefsirin de belli süreçlerden geçerek teşekkül etmiş olduğunu”⁶⁹¹ ifade eden Karagöz, dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişimini incelediği eserinde dilbilimsel tefsirin bu süreçteki tarihini *tedvin öncesi* ve *tedvin sonrası* olarak ikiye ayırmaktadır.⁶⁹² Yazar, tedvin öncesi dönemi dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerinin ortaya çıktığı dönem olarak niteleyerek bu dönemi de

⁶⁸⁹ Rufeida, 1990, C.I, s. 563-568.

⁶⁹⁰ Rufeida, 1990, C.I, s. 561.

⁶⁹¹ Karagöz, 2010, s.122.

⁶⁹² a.g.e

Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemlerini de içerisine alacak şekilde incelemektedir.⁶⁹³ Tedvin dönemini ise dilbilimsel tefsirin teşekkülü dönemi olarak niteleyerek meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an gibi eserlerin kaleme alındığı hicrî ikinci asrın sonları ile başlayan ve hicrî dördüncü asrın başlarını da içerisine alan süreç olarak ifade etmiştir.⁶⁹⁴

Karagöz'e ait diğer bir tasnifte ise hicrî I. asırdan II. asrın ortalarına kadarki zaman dilimi *birinci dönem*; hicrî II. asrın ortalarından IV. asrın başlarına kadarki dönem *ikinci dönem*; hicrî IV. asrın ilk çeyreğinden VIII. asrın ortalarına kadarki dönem *üçüncü dönem*; hicrî VIII. asrın ortalarından XIV. asra kadarki dönem *dördüncü dönem*; hicrî XIV. (m. XX.) yüzyıldan günümüze kadarki zaman dilimi ise *beşinci dönem* oluşturmaktadır.⁶⁹⁵ Bu tasnife göre birinci dönem, dil merkezli tefsirin ilk nüvelerinin görüldüğü Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn dönemini içine almaktadır. Başlangıç ve gelişim dönemi olarak ifade edilen ikinci dönem ise garîbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an türü eserlerin kaleme alındığı dönem olarak kabul edilmektedir. Müellif tarafından zirve dönem olarak ifade edilen üçüncü dönemde dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bir değişimin görüldüğü ifade edilmektedir. Nitekim bu dönem, önceki eserlere nispetle hem tefsir edilen ayetlerin sayısında bir artışın görüldüğü hem de ayetlerin tefsir edilmiş şekli bakımından daha kapsamlı eserlerin kaleme alındığı dönem olarak beyan edilmektedir. Dördüncü dönemde dilbilimsel tefsir alanında yeni çalışmalardan ziyade gelinen noktanın muhafaza edildiği görülmektedir. Beşinci dönem ise modern çağın gelmesiyle birlikte mevcut ilmî birikimin yanı sıra Batı'da dilbilim alanında kaydedilen yeni gelişmelerin Kur'an'ı anlamada kullanılması şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁹⁶

Karagöz birinci tasnifinde *tedvin* olgusunu göz önünde bulundurarak yaklaşık ilk üç asırlık bir sürecin dönemlendirmesini yapmaktadır. İkinci tasnifte ise dilbilimsel tefsirin doğuşundan günümüze kadarki zaman dilimi ele alınmış ve dördüncü asrın başlarında kaleme alınan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* eseri ile altıncı asrın

⁶⁹³ Karagöz, 2010, s.126.

⁶⁹⁴ Karagöz, 2010, s. 126, 148-149.

⁶⁹⁵ Karagöz, 2013, s.324-325.

⁶⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. Karagöz, 2013, s.326-343.

başlarında kaleme alınan Zemahşerî'nin *Keşşâf*¹ ve Ebû Hayyan'ın *Bahrü'l-Muhit*'i aynı dönem eserler olarak telakki edilmiştir. Yine bu tasnifte genel manada dilbilimsel tefsir içerisinde yer alan garîbü'l-Kur'an veya vücûh ve nezâir türü eserler çok fazla göz önünde bulundurulmamış daha çok meâni'l-Kur'an veya sonraki dönem dilbilimsel tefsir ağırlıklı eserler öne çıkarılmıştır. Nitekim ikinci bölümde de beyan edildiği gibi dördüncü asır itibarıyla farklı saiklerin etkisiyle garîbü'l-Kur'an veya vücûh ve nezâir türü eserlerde hem şekilsel hem de içerik olarak bir değişim kendisini göstermektedir.

İsmail Aydın ise “Hz. Peygamber'in bir kelimeyi eşanlamlısı olan diğer bir kelimeyle veya genel anlamda dilde kullanıldığı anlamıyla açıklaması” şeklindeki tefsir biçimini dilbilimsel tefsirin ilk merhalesi olarak ifade etmektedir. “Garib kelimeleri açıklamanın yanı sıra tefsirde yeni argümanların benimsendiği sahabe ve tabiîn dönemindeki tefsir hareketlerini” de dilbilimsel tefsirin ikinci merhalesi olarak ifade etmektedir. Müellif “dil sahasında meydana gelen çalışmalara bağlı olarak dil kurallarına dayalı yapılan” dilbilimsel tefsir faaliyetlerini de üçüncü merhale olarak ifade etmektedir. Hicrî ikinci asrın başlarından dördüncü asrın ortalarına kadar olan bu dönemi tedvin dönemi olarak isimlendiren müellif, yine Karagöz gibi bu süreçte kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an türü eserlerin incelemesini yapmaktadır.⁶⁹⁷ Genel olarak da Hz. Peygamber ve sahabe dönemini dilbilimsel tefsirin ortaya çıkış dönemi; tedvin dönemini de gelişme dönemi olarak isimlendirmektedir.⁶⁹⁸ Müellif, yaklaşık hicrî ilk dört asrı göz önünde bulundurarak Karagöz'ün yaptığı tasnife benzer bir tasnif yapmıştır.

Diğer bir dönemlendirme ise Celalettin Divlekci'ye aittir. Müellif dilbilimsel tefsiri iki tabaka olarak tasnif etmektedir. “Birinci tabakayı alfabetik olsun ya da olmasın Kur'an kelimelerinin dilbilimsel izahını yapan sözlük görünümündeki tefsirler oluşturmaktadır. Bu eserler ise başlangıç ve olgunluk dönemi eserleri olmak üzere iki ana bölümde ele alınmaktadır. Başlangıç dönemi eserleri olarak; Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ı ve İbn Kuteybe'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı örnek olarak verilmektedir. Olgunluk dönemi eserleri olarak da Râğıb el-İsfehânî (ö.

⁶⁹⁷ Aydın, 2012, s. 81.

⁶⁹⁸ Aydın, 2012, s.79-80, 116-117.

425/1033)'nin *Müfredat*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı ile Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *Umdetü'l-Huffaz*'ı verilmektedir.⁶⁹⁹ Müellif “ikinci tabakada ise sûre ve ayet sırasına göre, Kur'an ayetlerini tefsir eden ve ayrıca dilbilimsel açıklamalara da yer veren dirayet tefsirlerini örnek olarak vermekte ve bu tabakanın en önemli ismi olarak da Zemahşeri'yi zikretmektedir.”⁷⁰⁰ Bu dönemlendirme de ise -her ne kadar tabakat ismi verilmişse de- tarihsel bir dönemlendirmeden ziyade eserlerin şekilsel özelliklerine göre yapılan bir tasnif öne çıkmaktadır.

Yukarıda farklı şekillerde karşımıza çıkan dilbilimsel tefsir tarihini dönemlendirme modellerini aşağıdaki tabloda şu şekilde özetleyebiliriz:

⁶⁹⁹ Divlekci, 2000, s. 59, 69.

⁷⁰⁰ Divlekci, 2000, s. 59.

Müellif	Dönemlendirme
Müsâid b. Süleyman	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Selef Dönemi (h. I. asır) ▪ İkinci Dönem: Dil Âlimleri Dönemi (h. II asır ve sonrası)
J.J.G.Jansen	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Birinci Tabaka (h. I. asır – h. V. asır) ▪ İkinci Dönem: İkinci Tabaka (h. V. asır – ...) ▪ Üçüncü Dönem: Modern Dönem
Hâdî el-Catlâvî	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: (h.II asır – h. IV. asır başları) ▪ İkinci Dönem: (h. IV. asır – h. VII. asır) ▪ Üçüncü Dönem: (h. VII. asır – ...)
İbrahim A. Rufeyda,	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: (... -h. IV. asır başları) ▪ İkinci Dönem: (h. IV. asır – h. VI. asır) ▪ Üçüncü Dönem: (h. VI. asır – h. VII. asır) ▪ Dördüncü Dönem: (h. VIII. asır) ▪ Beşinci Dönem: (h. IX. asır – h. XII. asır) ▪ Altıncı Dönem: (h. XIII. asır – h. XIV. asır)
C. Divlekci	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Birinci Tabaka ▪ İkinci Dönem: İkinci Tabaka
M. Karagöz I	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Tedvin Öncesi Dönem ▪ İkinci Dönem: Tedvin Sonrası Dönem
M. Karagöz II	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: (h. I. asır – h. II. asır) (İlk Nüveler) ▪ İkinci Dönem: (h. II. asır – h. IV. asır) (Başlangıç ve Gelişim) ▪ Üçüncü Dönem: (h. IV. asırın ilk çeyreği – h. VIII. asır) (Zirve) ▪ Dördüncü Dönem: (h.VIII. asır – h. XIV. asır) ▪ Beşinci Dönem: (Modern Dönem) (Yeni Mecralar)
İ. Aydın	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Ortaya Çıkış Dönemi (Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiûn Dönemi) ▪ İkinci Dönem: Gelişim /Tedvin Dönemi (h. II. asır – h. IV. asır)

Tablo-3.1: Dilbilimsel Tefsirde Farklı Dönemlendirme Modelleri

Çalışmanın ikinci bölümünde, birinci bölümde kavramsal alt yapısı hakkında bilgi verdiğimiz dilbilimsel tefsir ekolünün Hz. Peygamber dönemi de dahil olmak üzere Zemahşerî öncesine tekabül eden beş asırlık (h. I. asır – h. V. asır) literatür tarihi üzerinde durduk. Ayrıca üçüncü bölümün başında da Zemahşerî'nin tefsirindeki dilbilimsel tefsir uygulamaları hakkında kısaca bilgiler sunmaya çalıştık. Sunulan tüm bu veriler dâhilinde çalışmanın bu kısmında dilbilimsel tefsirde bir dönemlendirme modeli oluşturulmaya çalışılacaktır. Farklı açılardan değerlendirdiğimiz yukarıda verilen tüm dönemlendirme modellerini de göz önüne aldığımızda dilbilimsel tefsir faaliyetleri bağlamında alternatif olarak şu dönemlendirme modelini sunabiliriz:

- Klasik Dönem
 - Teşekkül Dönemi
 - Yorumlama Dönemi
- Farklılaşma Dönemi
- Modern Dönem

Dilbilimsel tefsir tarihinde değişim ve farklılaşmayı temsil eden eserlerden biri olarak kabul ettiğimiz Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı bir çıkış noktası olarak ele alındığında ise bu dönemlendirmeyi şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

- Zemahşerî Öncesi Dönem: Klasik Dönem
 - Teşekkül Dönemi
 - Yorumlama Dönemi
- Zemahşerî Dönemi: Farklılaşma Dönemi
- Zemahşerî Sonrası Dönem
 - Modern Dönem Öncesi
 - Modern Dönem

Çalışmanın bu aşamasında ise dilbilimsel tefsir tarihi için sunduğumuz bu modelin kırılma noktaları, içinde buldukları dönemi temsil noktasında ortaya çıkan spesifik özellikler ve bu dönemlerin ortaya çıkışında etken olan faktörler üzerinde durulacaktır.

2.3. Zemahşerî Öncesi Dönem: Klasik Dönem

Dilbilimsel tefsirde klasik dönem, Hz. Peygamber döneminden başlayarak V. yüzyılı da içine alacak şekilde devam eden bir süreci kapsamaktadır. Bu dönem tedvin öncesi ve sonrasını kapsayan hem dilbilimsel tefsir hem de diğer İslamî ilimler açısından kurucu metinlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Ayrıca bu dönem Arap Dili alanında yapılan çalışmalarla dilbilimsel tefsir sahasında yapılan faaliyetlerin birlikte yol aldığı, her iki ilim dalının kavramlarının ve kurallarının netleştiği, sınırlarının tayin edildiği bir dönemdir. Dilbilimsel tefsir alanında etkisini ve önemini her zaman koruyacak olması nedeniyle bu döneme “Klasik Dönem” isminin verilmesi uygun görülmüştür.⁷⁰¹

Hz. Peygamber’in Kur’an kelimelerini eşanlamlısı yahut dildeki kullanımıyla ifade etmesi, farklı kıraat şekilleriyle ayetlerin okunması ile Kur’an’ın yazıya aktarılması, daha sonrasında iki kapak arasına alınması, harekelenmesi ve noktalanması hususundaki filolojik uygulamaların hepsi “dilbilimsel tefsir” alanında yapılan faaliyetlerdir. Her ne kadar bu uygulamaların hepsi sistemli bir disiplin olarak dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin doğrudan kapsamına dâhil olmasa da daha sonra teşekkül edecek bu disiplinin ana damarlarını oluşturmaktadır. Ayrıca bu katkı sadece muhteva açısından olmamakta yöntemsel olarak da dilbilimsel tefsir için alternatifler sunmaktadır.

Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) *et-Ta’rifât* eserinde, *edeb* kelimesini, “her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” olarak tanımlamakta,⁷⁰² Sekkâkî (ö. 626/1229) de *ilmü’l-edeb* veya *ilmü’l-Arabiyye* olarak isimlendirdiği Arap Dili ve Edebiyatı’nın en kadim amacının Arapça konuşurken veya yazarken hatadan sakınmak olarak ifade etmektedir.⁷⁰³ Yine Abdulkâhir Cürcânî de nahiv ilmini açıklarken bu ilmin

⁷⁰¹ Klasik, kelimesi “üzerinden çok zaman geçtiği halde değerini yitirmeyen, türünde örnek olarak görülen eser; alışılmış; kökleşik” anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Komisyon, “Lügat”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, C. II, s. 1333.

⁷⁰² Cürcânî, Seyyid Şerîf, “Edeb”, *et-Ta’rifât*, (tahk. Muhammed Sıddık el-Minşavî), Darü’l-Fazile, trs. s. 16.

⁷⁰³ Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm* (tahk. Naîm Zerkûr), Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, (2. baskı), s. 8.

kişiyi yanlıştan koruyacak, anahtar bilgileri barındırdığını ifade etmektedir.⁷⁰⁴ Esasında bu ifadelerin tümü dilbilimin amacını ortaya koymaktadır: İster yazarken ister konuşurken olsun dili bir iletişim aracı olarak kullanan kişinin hatadan uzak durmasını sağlamak. Tam da bu noktadan alarak diyebiliriz ki ister Hz. Peygamber döneminde vahyin yazılması ve yedi harf üzerine okumaya ruhsat verilmesi gibi uygulamalar olsun, isterse de daha sonraki dönemlerde Kur'an'ın toplanması, harekelenmesi, noktalanması gibi uygulamalar olsun Kur'an'ın muhatabı olan herkes, onu doğru bir şekilde aktarmak ve doğru bir şekilde anlamak için azami gayret sarf etmiştir. Bu anlamda Kur'an'ı okuyan, anlayan ve yorumlayan herkes hatadan uzak kalmak için ilahi vahyin dili üzerinde yoğunlaşmıştır. Neticede “dilde her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” olan Arap Dilbilimi, Kur'an üzerinde sonradan ortaya çıkması muhtemel her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” kabul edilerek temelleri Kur'an tarihi ile atılmaya başlanmıştır. Nitekim Arapça için gerçek anlamda bir dil çalışması, İslam'ın Arap toplumu içerisinde yayılmasından hemen sonra başlamış ve Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması gayretleri ile önemli boyutlara ulaşmıştır.⁷⁰⁵ Bu gayretler neticesinde hem Kur'an'ın diğer nesillere doğru bir şekilde aktarılmasında hem de onun doğru bir şekilde anlaşılmasında ilk ve önemli adımlar atılmış, bu faaliyetler uzun bir tarihi dönem içerisinde de devam etmiştir. Dilbilimsel tefsir faaliyetleri bağlamında “Klasik dönem” olarak isimlendirilen yaklaşık bu beş asırlık süreç, özellikle Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait dilbilimsel rivayetlerin kayıt altına alındığı, meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an türü eserlerin kaleme alındığı kısaca Kur'an-ı Kerim hakkında hem filolojik hem de dilbilimsel faaliyetlerin ilk nüvelerinin görüldüğü bir dönemdir. Bu dönemi de kendi içerisinde ikiye ayırmamız mümkündür: Teşekkül Dönemi ve Yorumlama Dönemi.

2.3.1. Teşekkül Dönemi

Dilbilimsel tefsirin teşekkül dönemi; Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait ilk dilbilimsel açıklamaların da içerisinde yer aldığı, dilbilimsel tefsirin tedvin çalışmalarını da kapsayan hicrî ilk üç asra karşılık gelmektedir.

⁷⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Cürçânî, trs., s. 28-30.

⁷⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. Dayf, trs., s. 11-12; Râcihî, 1980, s. 10.

Teşekkül döneminin ilk zamanlarını oluşturan hicri ilk asır ile ikinci asrın ilk çeyreğine kadar ki -Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemini kapsayan- süreçte dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde çoğunlukla şifahî geleneğin öne çıktığı görülmektedir.

Her ilim ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. Bu durum dilbilimsel tefsir için de söz konusudur. Sıklıkla beyan edildiği gibi Kur'an'ı diğer insanlara doğru bir şekilde aktarma ve onu ilahi murada uygun bir şekilde anlama ihtiyacı da dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasında önemli bir saik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber döneminde bu ihtiyaçlar aşağı yukarı mevcut olmasına rağmen vahyin kaynağı durumundaki Allah Resûlü'nün hayatta olması böyle bir ilmin ortaya çıkmasına ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü bu ihtiyaçların giderilmesinde objektif kural ve kaidelerin tespit edilmesine, genel-geçer verilerin elde edilmesine, sistemli bir üst söylemin belirlenmesine gerek duyulmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber aracılığıyla gönderilen vahiy, her türlü kontrolü sağlıyor, tartışma götürmez açıklamalarla son noktayı koyuyordu. Bu nedenle dilbilimsel tefsirin doğuşunu Hz. Peygamber döneminden başlatmak, hem vahyin mahiyeti hem de dilbilimsel tefsirin ilmî bir disiplin olması açısından doğru bir yaklaşım olmamaktadır.

Allah Resûlü'nün vefatından sonra ise bizzat onunla aynı havayı teneffüs etmiş onunla aynı zaman ve mekânı paylaşmış sahabeyi kapsayan dönem gelmektedir ki yine bu dönemde de yukarıdaki ihtiyaçlarla karşı karşıya kalınmıştır. Ancak bu kez vahyin devamı da söz konusu değildir. Hz. Peygamber ile birlikte yaşamış ve onun rahle-i tedrisatından geçmiş olmak, bizzat vahyin nazil olduğu dili ve ortamı iyi biliyor olmak onları bu ihtiyaçları karşılama noktasında diğer nesillere göre farklı kılmaktadır.

Nasıl ki Hz. Peygamber döneminde vahiy yazıyla kayıt altına alınıyorsa sahabe döneminde de bu ihtiyaçların bir gereği olarak Kur'an iki kapak arasında cem' edilmiş ve daha sonrasında ise istinsah işlemine tabi tutulmuştur. İbn Abbas'ın Kur'an kelimelerini şiir ile açıklaması şeklindeki faaliyetleri ve bunun bir yöntem olarak benimsenmesi ve daha sonraki dönemde bu rivayetlerin onun öğrencileri tarafından kayıt altına alınması, Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetleri; Kur'an'ı doğru anlama ve aktarma ihtiyaçlarının karşılanmasında artık belli bir yöntemin ve

sistemin takip edilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Özellikle Arap olmayan insanların da hızlı bir şekilde İslam'a girmesiyle böyle bir ilmin mevcudiyeti zorunlu hale gelmiştir. Tâbiûn döneminin sonlarına karşılık gelen bu dönemde, artık tam anlamıyla ilmî bir disiplin olarak dilbilimsel tefsirin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda beyan ettiğimiz gibi bizzat dilbilimsel tefsirin ana konusu olan Kur'an'ın nazil olduğu Hz. Peygamber dönemi; bu döneme şahitlik eden sahabe ve sahabenin öğrencisi pozisyonunda olan tabiûn neslini içine alan sahabe ve tabiûn dönemi, dilbilimsel tefsir için önemli verileri içerisinde barındıran dönemlerdir. Bu anlamda her ne kadar bu dönemler içerisinde sistemleşmiş ilmi bir disiplin olarak dilbilimsel tefsirden bahsedilmese de bu minvalde yapılan tefsir çalışmalarının bu dönemlerden müstağni kalması düşünülemez.

Arap Dili üzerinde yapılan çalışmalar hicrî I. yüzyılın ikinci yarısına kadar götürülmektedir. Nitekim Arap diline dair genel kuralları Hz. Ali'den (ö. 40/661) öğrendiği rivayet edilen Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile Arap dilbilimin oluşum evresi başlamıştır. Daha sonra Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735), Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi isimlerin yanı sıra Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve öğrencisi Sîbeveyhî (ö. 180/796) ile Arapça, belli kurallar etrafında şekillenen yapısal bir bütün olarak formüle edilmiş ve bu çıkış noktasıyla dilbilim alanında ilk ilmî incelemeler başlamıştır. Kutrub (ö. 206/821), Ahfeş-i Evsat (ö. 211/826) ve Müberred (ö. 286/899) gibi dilcilerin oluşturduğu Basra; Ebû Cafer er-Ruâsî (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilcilerin oluşturduğu Kûfe dil ekolleriyle farklı iki mecrada devam ettirilen bu faaliyetler ile bir yandan Arap dilinin kelime yapısı üzerinde durulurken bir yandan da cümle düzeyinde dil olguları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Neticede Basra ve Kûfe gibi merkezlerde lügat ve nahiv ilmine dair önemli çalışmalar yapılmıştır.⁷⁰⁶

Arap Dili bağlamında bu gelişmeler devam ederken dilbilimsel tefsir de aynı paralelde gelişimini sürdürmüştür. Nitekim bahsi geçen müelliflerin çoğunun Arap dil kurallarını formüle ederken kullandıkları en önemli kaynak Kur'an'ın bizzat kendisi olmaktadır. Sibeveyhî'nin *el-Kitab*'ında dört yüzden fazla ayeti istişhâd için kullanması

⁷⁰⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi birinci bölümde verilmiştir.

örneğinde olduğu gibi birçok dil âlimi, Kur'an'ın kelime ve cümle yapısını bu şekilde inceleme alanına almıştır. Buradan alarak bu dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarında Kur'an'ı doğru anlamının yanı sıra Arap Dili kurallarını tespit amacıyla da ayetlerin incelendiğini ifade edebiliriz. Kısaca bu süreçte Kur'an'ın bizzat kendisi *amaç* olduğu kadar dili en güzel şekilde kullanması açısından da Arap Dili kurallarının tespiti için bir *araç/kaynak* olarak kullanılmıştır. Önemli birer Arap Dili âlimi olan hicrî ikinci ve üçüncü asır müelliflerinden Kutrub, Ahfeş, Kisâî, Ferrâ, Müberred'in dilbilimsel tefsir bağlamında kaleme aldıkları eserler bunun bir göstergesidir. Bu anlamda bu müelliflerin eserleri, hem tefsirde hem de dilbilim alanında önemli kaynaklar olarak haklı bir yere sahip olmuştur.

Dilbilimsel tefsirde tedvin çalışmaları hicrî ikinci asır itibariyle başlamış ve bu minvalde kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü tefsir eserlerinin sayısı artarak devam etmiştir.⁷⁰⁷ Bu eserler üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde teşekkül dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

- Kur'an'da her ayetin üzerinde durularak baştan sona bir tefsir yapılmadığı gibi ele alınan ayetlerde çoğunlukla parçacı bir şekilde incelenmektedir.
- Kur'an ekseninde nahiv kurallarının netleştirilmeye çalışıldığı bu dönemde âlimler arasında dilbilimle alakalı tam olarak ortak bir ıstılahın varlığından söz edilememektedir. Aynı şekilde birçok kural ve kaide üzerinde de bir birliktelik sağlanamamıştır. Özellikle bu farklılaşan ıstılah ve kaideler etrafında Kûfe ve Basra şeklinde iki önemli ekol ortaya çıkmıştır.
- Meâni'l-Kur'an türü eserlerde kelime ve cümle boyutunda morfoloji, sözdizim ve anlambilim bağlamında kurallar irdelenmiş, yeri geldiğinde bu kurallar tanımlanmış ve sistemleştirilmiştir. Bu eserlerde bu tür dilbilimsel izahlar kelime veya ifadelerin doğrudan anlamlarının verildiği izahlardan çok daha fazla yer almaktadır.

⁷⁰⁷ Bu eserler hakkında ayrıntılı bilgi ikinci bölümde verilmiş olup çalışmanın bu kısmında ilgili eserlerin içerik ve konuyu ele alış şekillerinden yola çıkarak içerisinde buldukları döneminin spesifik özelliklerinin tespit edilmesine çalışılacaktır.

- Açıklamalar çoğu zaman dilbilimsel bir kural ve kaide etrafında şekillenmektedir.
- Şiir başta olmak üzere, bir diğer ayet ve Arapların genel kullanımları istişhâd için sıklıkla kullanılmıştır.
- Kıraat özellikle bu dönem eserlerinde önemli bir yere sahiptir. Farklı kıraat şekilleri anlam ve yapı bakımından değerlendirilmekte, kıraatlerin hem anlam hem de sözdizimsel bağlama sağladığı katkılar üzerinde durulmaktadır. Arap Dili bağlamında değerlendirilen bu kıraatlerden herhangi bir kaide veya kural altında ele alınmayanlar ise çoğu zaman reddedilmektedir.
- Ayetlerde yer alan kelime ve ifadeler üzerinde çok fazla ayrıntıya girilmemektedir. Ancak özellikle nahiv, sarf gibi dilbilimsel izahlarda ayrıntılı bilgiler aktarılabilmektedir.
- Garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserlerde ele alınan kelime sayısı diğer dönemlere nispetle azdır. Sıralama kelimelerin geçtiği ayet ve sureler göz önüne alınarak Mushaf tertibine göre yapılmaktadır.
- Garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserlerde ele alınan kelimeler hakkında yapılan izahlar çok uzun ve ayrıntılı olmamaktadır. Ayrıca vücûh ve nezâir türü eserlerde kelimelerin farklı kullanımlarını ifade eden vecihlerin sayısı da çok fazla olmamaktadır.
- Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde incelenen kelimeler, diğer dil veya lehçelerde kullanılan ancak Arap diline geçmiş muarreb veya az kullanılması sebebiyle çok bilinmeyen kelimelerden oluşmaktadır.
- Kur'an kıssaları, sebab-i nüzul ve tefsirle ilişkili rivayetlere çoğunlukla girilmemektedir.
- Takdim, tehir, hazf, izhâr gibi üslup özellikleri üzerinde durulmaktadır.
- Bu dönem yazılan eserler arasında hem içerik hem de isimlendirme hususunda keskin bir çizgi görülmemektedir. Bir eser hem meâni'l-Kur'an hem garîbü'l-Kur'an, hem de vücûh ve nezâir ile ilgili bilgiler içerebilmektedir.

Özellikle hicrî 2. ve 3. asırlarda yazılan dilbilimsel tefsir kitapları, tefsir alanında esas kaynak olma özelliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Bu anlamda tefsir

literatüründe önemli bir yere sahip bu eserler önemini hep korumuştur. Daha sonra yazılan eserlerin hiçbiri bu eserlerden bağımsız kal(a)mamıştır. Ayrıca yorumlama döneminde kaleme alınan eserler zikri geçen bu eserlerin farklı şekillerde tasnifi veya geliştirilmiş hali olmuştur.

2.3.2. Yorumlama Dönemi

Hicrî IV. asırda dilbilim çalışmaları Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/ 923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/ 929), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö.337/949), Ebû Saîd es-Sirâfî (ö. 368/ 979), Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/987) gibi dilcilerle mantık, kelam, felsefe, fıkıh usulü gibi ilimlerle de etkileşim içerisinde gelişmesini sürdürmüştür.⁷⁰⁸ Yine siyasetin ve kültürel etkileşimin yeni adresi olan Bağdat'ta yaşayan birçok âlim, Basra ve Kûfe ekollerini karşılaştırıp doğrusunu bulma veya her iki ekolün görüşlerini alma yoluna gitmiştir. Neticede hicrî III. asrın başlarında bu ekoller arasında artan çekişme hicrî IV. asırda azalmış ve Bağdat ekolü olarak isimlendirilen yeni, eklektik bir ekolün temelleri atılmıştır.⁷⁰⁹ Yine bu asrın sonlarına doğru artık nahiv terimlerinin tamamlandığı da görülmektedir.⁷¹⁰

Arap dilbilim çalışmalarının bu döneminde, artık herhangi bir ekolün etkisinde kalmaksızın mevcut ilmi birikimin ayrıntılı şekilde incelenmesi ve farklı görüşler etrafında yeniden şekillenmesi söz konusu olmuştur. Ancak bu dönemde Bağdat ekolü kendini ne kadar hissettirse de Basra ekolünün görüşleri hâlâ önemli bir yere sahip olmuştur. Bu süreçte dil âlimlerinin gramer kurallarının sistemli bir şekilde ortaya çıkarılması hususunda yoğun bir çaba sarf ettikleri gözlenmektedir. Gramer alanında devam eden bu çalışmaların yanı sıra ilahi vahyin mahiyeti, halku'l-Kur'an, i'câzu'l-Kur'an gibi konular etrafında devam eden tartışmalar da dil ile ilgili çalışmaları metafizik boyuta taşımıştır. Bu bağlamda salt gramer tartışmalarından dil felsefesi ile ilgili tartışmalara bir geçiş olmuştur.

⁷⁰⁸ Dayf, trs., s. 267-268.

⁷⁰⁹ Brockelmann, trs. C.II, s.221; Dayf, trs., s. 245; Râcîhî, 1980, s. 159.

⁷¹⁰ Bulut, Ali, "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 2, s. 103. Ayrıca bkz. Durmuş, İsmail, "Nahiv", *İSLAM ANSİKLOPEDİSİ*, TDV YAYINLARI, İstanbul 2006, C. XXXII, s. 303.

Hicrî IV. ve V. asırlarda Arap dilbilim faaliyetleri bakımından *gramer* ve *dil felsefesi* bağlamında değerlendirebileceğimiz bu iki yönlü ilerlemenin, özellikle yorumlama döneminde dilbilimsel tefsir çalışmaları üzerindeki etkisi, gramer yönünde olmuştur. Bu dönem ortaya çıkan dil felsefesi alanındaki gelişimlerin dilbilimsel tefsir üzerindeki etkisi ise daha çok sonraki dönemlerde görülmektedir. Bu dönem Arap gramer çalışmalarında görülen geçmişten gelen ilmî birikimi yorumlama, tasnif etme şeklindeki faaliyetleri dilbilimsel tefsir çalışmalarında da görmek mümkündür.

Yorumlama döneminde Kur'an, artık Arap dilbilimi için kaynaklık görevini ifa etmiştir. Özellikle dilbilimsel tefsir bağlamında kaleme alınan eserlere baktığımızda artık bunların bir nahiv kitabı görüntüsünden salt bir tefsir kitabı görüntüsüne kavuştuklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim artık amaç, Arap dil kurallarının ayetler doğrultusunda tespiti değil belirlenen bu kurallar dâhilinde ayetlerin yorumlanması olmuştur. Özellikle kıraatlerin kurumsallaşmasında önemli bir etkiye sahip olan İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a* eseri ve yine Bağdat ekolünün teşekkülü bu dönemde dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserlerin içerikleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İbn Mücâhid bu eseriyle özellikle dilbilimcilerin kıraatler üzerinde yaptığı açıklamalara artık bir sınır getirmiştir. Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerinin birlikte ele alınması ile ortaya çıkan Bağdat ekolünün teşekkülü ise bu iki ekolün görüşlerinin tefsir kitaplarında birlikte ele alınarak bir sonuca ulaşılmasını sağlamıştır. Nitekim özellikle bu dönemde yazılan eserlerde Ferrâ, Ahfeş, Kisaî gibi dil âlimlerinin görüşleri sıklıkla birlikte geçmekte ve bunların kritiği yapılmaktadır.

Yorumlama döneminde garîbu'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir gibi sözlük türü eserlerde de hem içerik hem de şekil olarak değişimler gözlenmektedir. Garîbu'l-Kur'an türü eserlerde, genel manada Kur'an bağlamında anlaşılması güç olan veya ayetlerin izahında kilit rol oynayan kelimeler de izah edilmeye başlamış ve neticede ele alınan kelime sayısı artmıştır. Yine bu dönemde garîbu'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir türü eserlerde çoğunlukla Mushaf tertibine uygun bir şekilde incelenen kelimeler, artık alfabetik bir şekilde sıralanmaya başlanmıştır. Ayrıca bu eserlerde kelimeler hakkında yapılan izahlar da artmıştır. Nitekim bu dönemde kelimenin anlamı ile ilgili açıklamalara, kelimelerin morfolojik yapısı, iştikâkları, ayet içerisindeki görevi gibi

ayrıntılı dilbilimsel izahlar da eklenmiştir. Hatta bu minvalde sebab-i nüzul gibi anlamı açıklamaya yardımcı farklı argümanlar da kullanılmıştır. Bunda dilbilim alanında ortaya çıkan gelişmelerin yanı sıra Arap diline yabancı milletlerin, hızlı bir şekilde İslamiyet'i kabul etmesi de önemli bir rol oynamaktadır. Bu anlamda bu tür eserlerde ele alınan kelimelerin sayısında ve açıklamalarda bir artışın gözlenmesi normal karşılanmalıdır.

Bu dönem özellikle meâni'l-Kur'an türü eserlerde sınırların belirlenmesi ayrıca telif edilen eserlerde amaca uygun olarak belli bir sistemin takip edilmesi mümkün olmuştur. Örneğin i'râbu'l-Kur'an çalışmalarında ayet içerisinde kelimelerin daha çok nahiv bağlamında incelenmesi söz konusu olmuş ve kelimelerin lügat anlamı veya iştikakları üzerinde ise daha az durulmuştur. Kısaca artık bu disiplinlerin kendi içerisindeki sınırları belirlenmeye başlamıştır. Bu bağlamda bu dönem içerisinde bilgilerin daha sistemli bir şekilde aktarımının söz konusu olduğu ifade edilebilir.

Yorumlama döneminde kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserler, teşekkül döneminde kaleme alınmış bu türden eserlerin tasnifi veya farklı şekillerde tertibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum yorumlama dönemini, eserlerin teşekkül dönemi eserlerinin farklı şekilde ifade edilmesinden çok daha fazlasını içermektedir. Her ne kadar bu dönem eserleri, teşekkül dönemi eserleri üzerine bina edilse de bu eserlerde de orijinal kabul edilecek birçok bilgi mevcuttur. Nitekim sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerin yorumlama döneminden müstağni kalamaması; bu eserlerin hem önceki eserlerde yer alan bilgilerin aktarılması hem de bu bilgilerin sentezlenerek özgün bilgilerin elde edilmesi fonksiyonları ile ilgilidir.

2.4. Zemahşerî Dönemi: Farklılaşma Dönemi

Beş asırlık bir zamanı kapsayan klasik dönem içerisinde dilbilimsel tefsir faaliyetleri kapsamında yetkin eserler ortaya konulmuştur. Her birinin bir diğeri için tamamlayıcı rol üstlendiği bu eserler, özellikle klasik dönem içerisinde Kur'an üzerine yapılan çalışmaların geldiği noktayı gözler önüne sermektedir. Ancak bu yetkinlik bir bitişi değil aksine bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle İslam kültür ve medeniyetinin hızlı ilerleyişi ve diğer farklı amillerin etkisiyle dilbilimsel tefsirde yeni bir döneme girilmiştir.

Dilbilimsel tefsirin ilk dönemini oluşturan klasik dönemden sonra gelen bu ikinci dönemi “farklılaşma dönemi” olarak niteleyebiliriz. Bu dönemde tıpkı klasik dönemde olduğu gibi dönemin spesifik özelliklerini barındıran, bununla birlikte kendine has özellikleri de gösterebilen birçok âlim yetişmiştir.

Farklılaşma dönemi kapsamında değerlendirebileceğimiz hicrî VI. ve VII. yüzyılda dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eser ve müelliflerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) *Garibu'l-Kur'an*⁷¹¹ ve *İ'râbü'l-Kur'an*⁷¹² eseri.
- Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109?) *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*⁷¹³ eseri.
- Ebü'l-Hasan Ali b. Ubeydullah b. Zâğûnî'nin (ö. 527/1132) vüçûh ve nezâir türüne ait eseri.⁷¹⁴
- Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve *Nüketü'l-A'râb* eserleri.
- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nisâbûrî'nin (ö. 553/1158'den sonra) *Îcâzü'l-Beyân an Me'âni'l-Kur'an*,⁷¹⁵ *Gurerü'l-Ekâvîl fî Meâni't-Tenzîl*⁷¹⁶, *Vadahu'l-Burhân fî Müşkilâti'l-Kur'an*⁷¹⁷ eserleri.
- Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân*⁷¹⁸ eseri.
- İbnü'l-Cevzi Ebü'l-Ferec'in (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vüçûh ve'n-Nezâir*⁷¹⁹ eseri.

⁷¹¹ el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn, *Nüzhetü'l-Elbâi fî Tabakâti'l-Udebâi*, (tahk. İbrahim Sâmiraî), Mektebetü'l-Menar, Ürdün 1985, s. 271; İbnü'l-Kiftî, 1424, C. IV, s. 30;

⁷¹² İbn Hallikân, 1968-72, C. VI, s. 192.

⁷¹³ Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (4. baskı), (tahk. Safvan Adnan Dâvûdî), ed-Dârü's-Şâmiyye, Beyrut, 2009.

⁷¹⁴ İbnü'l-Cevzî, 1987, s. 83.

⁷¹⁵ Nisâbûrî, Ebü'l-Kâsım, *Îcâzü'l-Beyân an Me'âni'l-Kur'an*, (tahk. Hanif b. Hasan el-Kasimî), Darü Garbi'l-İslami, Beyrut, 1415.

⁷¹⁶ Müellifin böyle bir eseri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Nisâbûrî, 1415, s. 56.

⁷¹⁷ Nisâbûrî, Ebü'l-Kâsım, *Vadahu'l-Burhân fî Müşkilâti'l-Kur'an*, (tahk. Safvan Adnan Dâvûdî), , Beyrut, 1990.

⁷¹⁸ Suyûtî, *Buğye*, C. II, s. 87.

- Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *İmlâ'ü mâ Menne bihi'r-Rahmân (et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an)*⁷²⁰ eseri.
- Ebû Yûsuf Müntecebüddîn el-Hemedânî (ö. 643/1245) *el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd*⁷²¹ eseri.
- Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Fevâ'id fî Müşkili'l-Kur'an*⁷²² eseri.

Farklılaşma döneminde kaleme alınan eserlerin isimleri meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garibü'l-Kur'an ifadelerinin farklı terkipleri ile veya onlardan tamamen bağımsız bir şekilde olabilmektedir. Bu eserler, içerik olarak ise klasik dönem eserlerde olduğu gibi meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garibü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir şeklinde tasnif edilebilir. Bununla birlikte meâni'l-Kur'an türü eserler yerlerini daha çok i'râbü'l-Kur'an veya doğrudan Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ında olduğu gibi meâni'l-Kur'an ismini almayan ancak yine bu tür eserlerin içerik ve yöntemlerine yakın bir çizgide kaleme alınan eserlere bırakmıştır.

Farklılaşma döneminde i'râbü'l-Kur'an türü eserlerde, konular biraz daha spesifik hale getirilerek salt i'râb vecihleri üzerinde durulmaktadır. Bu eserlerde Zemahşerî'nin *Nüketü'l-İ'râb* eseri Ebü'l-Berekât el-Enbârî'nin *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân* eseri ile Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin *İmlâ'ü mâ Menne bihi'r-Rahmân* eserinde de çok rahat bir şekilde görebileceğimiz gibi özellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki farklılıklar ile değişen i'râb vecihleri sıklıkla zikredilmektedir. Ele alınan ayetler ise çoğunlukla i'râb geleneğinde müşkil bağlamında değerlendirilecek olanları kapsamaktadır.

Farklılaşma döneminde vücûh ve nezâir türü eserlerden olan İbnü'l-Cevzi'nin *Nüzhetü'l-Ayüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir* eserinde alfabetik sıralama göz

⁷¹⁹ Cemâleddin Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezair*, (tahk. Muhammed Abdulkerim er-Radi), Müessesetü'r-Risale, (3. baskı), Beyrut 1987, s. 83.

⁷²⁰ el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, (tahk. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut, 1976

⁷²¹ el-Hemedânî, Ebû Yûsuf Müntecebüddîn, *el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, (tahk. Muhammed Nizamettin Ferid), Dârü'z-Zaman, Medine 2006.

⁷²² Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Fevâ'id fî Müşkili'l-Kur'an*, (tahk. Rıdvân Ali en-Nedevî), Kuveyt, 1967.

önünde bulundurulmuştur. Eser yöntem ve içerik olarak klasik dönemde kaleme alınan bu türden eserlerden çok fazla bir farklılık göstermemiştir. Müellif, kendisinden önce kaleme alınan birçok vücûh ve nezâir türü eserin yanı sıra İbn Kuteybe, Ferrâ, Zeccâc gibi birçok müellifin eserinden faydalanmıştır.⁷²³ Bu bağlamda Abdülhamîd Seyyid Tılıb, hicrî VII. yüzyıla kadar kaleme alınan vücûh ve nezâir türü eserlerden en sistematik ve kapsamlı olanının İbnü'l-Cevzi'nin *Nüzhetü'l-Ayün*'u olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁴

Farklılaşma döneminde garibü'l-Kur'an türü eserlerde Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ında görüldüğü gibi tam olarak sözlük sistemine geçilmiştir.⁷²⁵ Aynı şekilde bu eserde ele alınan kelimeler sadece garib olanları kapsamamakta neredeyse Kur'an'daki tüm lafızları içermektedir. *Müfredât*'da müellifin de önsözünde belirttiği gibi kelimelerin hakikat/mecaz anlamları üzerinde durulmakta ve müterâdif olduğu kabul edilen kelimelerin aralarındaki nüanslara dikkat çekilmektedir.⁷²⁶ Ayrıca bu eserde kelime açıklamalarının yanı sıra kelimelerin Kur'an'daki farklı kullanımları üzerinde de durulmakta ve bu kullanımlarla ilgili ayetler sıralanmaktadır.

Hicrî VI. ve VII asra ait bu eserlerden dilbilimsel tefsir tarihinde “farklılaşma dönemi” gibi yeni bir dönemin ortaya çıkmasında en önemli etkiye sahip olan müellif hiç şüphesiz Zemahşerî ve eseri *Keşşâf*'tır. Yukarıda hakkında geniş bilgi verilen bu eserde hem yöntem ve içerik olarak değişimin izlerini tespit etmek hem de bu eser üzerinden farklılaşma döneminin karakteristik özelliklerini gözler önüne sermek mümkündür. Bu amaca ve *Keşşâf*'ın sahip olduğu bu öneme binaen, eserdeki farklılaşma örnekleri ayrı bir başlık altında incelenecektir.

⁷²³ Bu isimler ve örnekler için bkz. İbnü'l-Cevzî, 1987, s. 63-66 (Muhakkikin girişi); Seyyid Tılıb, 1986, s. 413-415.

⁷²⁴ Seyyid Tılıb, , 1986, s. 426.

⁷²⁵ Bu sistemi eserin önsözünde şu şekilde dile getirmektedir: “Yüce Allah'tan alfabetik bir şekilde Kur'an lafızlarını her yönden inceleyen bir kitap imla etmek için hayır dileğimde bulundum. Önce elif, ardından ba harfini kelimelerin zâid olmayan ilk asli harflerini dikkate alarak alfabetik sıraya göre sıraladım.” Bkz. Râgıb el-İsfahânî, 2009, s. 55.

⁷²⁶ Râgıb el-İsfahânî, 2009, s. 55.

2.4.1. *Keşşâf* ta Farklılaşma İzleri

Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri, ayetlerde geçen kelimelerin anlamı üzerinde durması, morfolojik yapıları hakkında bilgi vermesi, ayetlerdeki i'râb vecihlerini beyan etmesi, ayeti oluşturan kelimeler arasındaki yapısal ve anlamsal ilişkileri açıklaması ve tüm bunları yaparken de şiirden, Arapların genel kullanımlarından, rivayetlerden, bir diğer ayetten ve kıraat farklılıklarından şevâhid sunması ile dilbilimsel tefsir statüsünde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda kendisinden önce kaleme alınmış herhangi bir meâni-l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an türü eserden genel anlamda bir farklılık arz etmemektedir. Bununla birlikte kelimelerin anlamlarını verirken morfolojik yapısıyla ilişkilendirmesi, anlamının tarihî seyir içerisindeki değişimini vurgulaması, kelimenin hem yapı hem de anlam bakımından içinde bulunduğu cümlenin anlam alanına katkısını göz önünde bulundurması; ayetlerdeki i'râb vecihlerinin anlam ile ilişkisini, kelimelerin, ifadelerin dizilişlerindeki ayrıntıları ve neticesinde ortaya çıkan anlam inceliklerini beyan etmesi ve tüm bunları yaparken Kur'an'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurması ve şâz kıraatler dâhil olmak üzere kıraatleri yoğun bir şekilde ve ustalıkla kullanması Zemahşerî tefsirinin dilbilimsel tefsir literatüründe farklı bir konumda bulunmasına neden olmaktadır.

Yukarıda da genel anlamda beyan edildiği üzere Zemahşerî, *Keşşâf* ta salt gramer kurallarının tartışıldığı, ayetlerdeki dilbilimsel oluşumların vurgulandığı, kelime anlamlarının bir sözlük edasıyla verildiği bir yöntem takip etmemiştir. Müellifin kendisinden önce ayetler hakkında bu şekilde yapılan yorumları/tartışmaları bildiği aşikârdır. Ancak müellif çoğu zaman bu tür açıklamalara girmekten uzak durmuş ve tüm bu dilbilimsel verileri bir gramer kitabı gibi vermek yerine bunlar ile ortaya çıkan anlam inceliklerine ve Kur'an'ın nazımının sahip olduğu ahenge ve lafız-mana arasındaki uyuma dikkat çekmiştir. Esasında *Keşşâf*'ı diğer dilbilimsel tefsir kitaplarından ayıran en önemli özelliği de budur. Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde bu ince nüktelerin ortaya çıkarılmasının, bir âlimi diğer bir âlimden ayrıcalıklı kılan en önemli husus olduğunun da altını çizmektedir:

Bil ki her ilmin temelinde ve her sanatın esasında âlimlerin dereceleri birbirine yakın, sanatçıların uğraşları benzer veya eşittir. Bir âlim diğer bir âlimi bir adımlık mesafeyle; bir

sanatkâr da diğerk bir sanatkârı ancak az bir mesafeyle geçmiştir. Seviyeleri farklı kılan, yarışa ve mücadeleye sebep olan, eşitsizlik ve farklılaşmayı arttıran hatta birini bin saydıracak kadar aradaki uzaklığı açan; ilim ve sanattaki güzel nükteler, esaslar, fikirlerin ana temalarının incelendiği manalardaki zarafetler ve perdenin arkasındaki gizli sırlardır. Bunları ancak âlim ve sanatkârlardan en önde geleni, en seçkini, en mahiri keşfedebilir. Bununla birlikte âlimlerin çoğu bu hakikatleri görme konusunda kör ve kafasındaki zincirleri kıramayan, taklidin elinde esir kimselerdir.⁷²⁷

Zemahşerî, ilim bağlamında en önemli marifet olarak kabul ettiği ince nükteleri ortaya çıkarmayı *Keşşâf* ta başarıyla gerçekleştirmiştir. Nitekim o, gramer kuralları veya belli kaideler etrafında şekillenen dilbilimsel verileri, ilk dönem âlimlerin yaptığı gibi Kur'an üzerinde uygulamalı olarak göstermek veya bu veriler etrafında salt doğru anlamı ortaya çıkarmaktan ziyade, bu veriler dâhilinde Kur'an'ın Yüce Allah'ın kelamı olduğunu kanıtlamak, hem lafız hem de mana açısından onun i'câzını beyan etmek için uğraşmaktadır. Zaten ilimler arasında "olağanüstü nüktelerle en çok dolu olan, esrarengiz yönleri ile zihinleri sarıp kuşatan ilim" olarak tanımladığı tefsir ilmi de ona göre bunun için vardır.⁷²⁸

Zemahşerî tefsir ilmi sayesinde ortaya konulan bu nükteleri, dilbilimsel verilerin vasıtasıyla kelime ve cümle boyutunda sürekli olarak gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Örneğin "وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" (Ankebût 29/64) ayetinde dünya hayatı "الْحَيَاةُ"; ahiret hayatı ise "الْحَيَوَانُ" kelimesi ile nitelendirilmiştir. Müellif bu iki kelimededen yola çıkarak dünya ve ahiret hayatı hakkında şu yorumu yapmaktadır:

"وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ" sözü "Ahiret yurdunda ölümün olmadığı sürekli devam eden ebedi bir hayat vardır." anlamındadır. "الْحَيَوَانُ" mastarı ile ahiretin "bizzat hayatın kendisi" olduğu anlamı vurgulanmıştır. Çünkü "الْحَيَوَانُ" "حي" fiilinin masdardır ve onun kıyası "حيان" şeklindedir, ancak ikinci ye harfi vav harfine dönüşmüştür... "الْحَيَوَانُ" kelimesinde "الحياة" kelimesinde olmayan bir anlam fazlalığı vardır ki o da "النزوان", "النجسان", "اللّهيان" vb. kelimelerinde olduğu gibi "فعلان" formunda olan hareket ve süreklilik (gidip/gelme) anlamı. "الحياة" ise (sadece) hayattır tıpkı ölümün sükûn olması gibi.⁷²⁹

⁷²⁷ Zemahşerî, 2009, C. I, s. 7.

⁷²⁸ a.g.e

⁷²⁹ Zemahşerî, 2009, C.III, s. 448.

Müfessir, kelimelerinin ikisinin de hayat anlamı taşımasına rağmen dünya hayatını niteler şekilde “الحياة” kelimesinin, ahiret hayatını niteler şekilde “الحيوان” kelimesinin getirilmesini, “الحيوان” kelimesinde olan süreklilik anlamına bağlayarak dünya hayatının gelip geçici olduğu ancak ahiret hayatının daimi, sürekli olduğunu vurgulayarak bu iki kelime arasındaki ince nüansı morfolojik yapıları bağlamında açıklamaktadır. Bununla birlikte Zemahşerî’nin üzerinde durduğu bu nüansı dile getiren dilbilimsel tefsir sahasında öne çıkan başka bir müfessir yoktur. Nitekim Ferrâ sadece “الْحَيَوَانُ” kelimesi üzerinde durarak kelimeyi, “ölümün olmadığı hayat” olarak ifade etmektedir.⁷³⁰ Ebû Ubeyde, “الحياة”, “الحيوان” kelimelerinin isim, “الحي” kelimesinin ise masdar olduğunu ancak üçünün de aynı anlamda olduğunu ifade etmiş⁷³¹ yine Nehhâs da Ebû Ubeyde’nin bu üç kelimeyi bir tuttuğu onun dışında kalan âlimlerin “الحي” kelimesini “فَعُول” vezninde çoğul olduğunu beyan ettiklerini aktarmak ile yetinmiştir.⁷³²

Bu minvalde Zemahşerî’nin yöntemini beyan edecek bir diğer örnek de şudur: “وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَفُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ” (Yunus 10/11) ayetinde “اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ” sözünün aslında “تَعْجِيلُهُمْ بِالْخَيْرِ” şeklinde olması gerektiğini ifade eden Zemahşerî, ayetteki “يُعَجِّلُ” fiiline uygun olarak “تَعْجِيلٌ” şeklinde gelmesi gereken masdarın “اسْتِعْجَالٌ” formunda gelmesinin nedenini şu şekilde ifade etmektedir: “Bu kullanım, Yüce Allah’ın cevabının ve onların taleplerinin O’nun tarafından karşılık bulmasının hızlı oluşunu hissettirmek içindir. Hatta sanki onların hayrı acele bir şekilde istemeleri onlara bunun (şerrin) acele verilmesi ile aynıdır.”⁷³³ Nitekim insan hayrın hemen gerçekleşmesini ister. Eğer Yüce Allah şerri onların hayrın hemen gerçekleşmesi talebinde olduğu şekildeki bir hızla verseydi, helak olurlardı. Kısaca insan istediği şeyi istediği an itibari ile gerçekleşmesini arzu eder. Yüce Allah özellikle bu hıza vurgu yaparak şer konusunda bu kadar hızlı olması durumuna dikkat çekmiştir. Buradaki bu anlam inceliğini “تَعْجِيلٌ” kelimesi karşılamamaktadır. Zemahşerî bu iki kelime üzerinde durarak, cümledeki fiile uygun bir masdar ile değil de “اسْتِعْجَالٌ” kalıbında gelen kelimenin, cümleye kattığı bu anlam nüansına dikkat çekmiştir.

⁷³⁰ Ferrâ, 2006, s. 653.

⁷³¹ Ebû Ubeyde, 1981, C.II, 117.

⁷³² Nehhâs, 2008, s. 734.

⁷³³ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 320-321.

Zemahşerî'ye yaptığı ağır eleştirileri ile bilinen İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Zemahşerî'nin yaptığı bu tespit ile ilgili değerlendirmesi dikkate şayandır:

Bu yorum aynı zamanda, Zemahşerî'nin dikkatli incelemelerinin ve gözleminin doğruluğunu ortaya koyan güzel tespitlerinden biridir. Kur'an'da müekked veya mukârane masdarı kendi fiilinin dışında gelmişse anlamdaki önemli bir katkıya binaen gelmiştir. Ancak nahivcilerin “... وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا...” (Nûh 71/17) ayetindeki yorumlarında olduğu gibi ya (anlamda) herhangi bir fazlalık olmaksızın masdarı mukadder bir fiile bağladılar ya da bu masdarın delâlet ettiği fiili “نبتهم نباتًا” şeklinde mezkur kıldılar. Bundan daha fazlasını söylemediler. Oysa ki zeki bir insan, zekasına müracaat ettiği ve kendi düşüncesini yokladığı zaman Yüce Allah'ın kitabında masdarın kendi fiilinin dışında gelmesinin bir fayda için olup olmadığı bağlantısını kuramaz mı?!⁷³⁴

İbnü'l-Müneyyir'in de dikkat çektiği gibi Zemahşerî öncesinde hiçbir dil âlimi bu anlam inceliğine değinmemiştir. Örneğin Ferrâ bu konuda şunları ifade etmektedir:

Buyruldu ki: Eğer Yüce Allah bir insanın kendi oğluna veya yakınına “Allah seni kahretsin!”, “Allah belanı versin” veya “Allah seni rezil etsin!” şeklindeki beddualarına hemen cevap verseydi, helak olurlardı. “استعجالهم” masdarı “يعجل” fiili ile mensuptur. Tıpkı senin “Bugün senin dövdüğün gibi dövdüm” anlamında “قد ضربت اليوم ضربتك” demen gibidir. Ancak buradaki anlam “ضربت ضربا” (Bir dövmeyle dövdüm!) demen gibi de değildir. Çünkü bu ifade tarzında *Kef* gizli değildir ve bir şeyi bir şeye benzetmemektesin. Ancak sen dövmeni başkasının dövmesine benzetirsen o zaman *kefedatını* getirmen daha güzel olur.⁷³⁵

İbn Kuteybe ise şu açıklamayı yapmaktadır: “Eğer Yüce Allah, insanların, kızgınlıkla kendilerine, evladlarına veya yakınlarına beddua ettiği zaman ve bunu da rızık ve rahmet isteğinde bulunma gibi bir hayrın olmasını acele istemeleri gibi acele bir şekilde istedikleri vakit hemen verseydi onlar için verilen süre biter yani helak olurlardı.”⁷³⁶

Yine Ebû Ubeyde bu ayet hakkında bir açıklama yapmazken Zeccâc şunları ifade etmiştir:

⁷³⁴ a.g.e. *Keşşâf*'in bir çok baskısında olduğu gibi çalışmanın başından itibaren kaynak olarak kullandığımız bu baskısında da İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İtizâil* eseri *Keşşâf*'in içerisinde yer almaktadır.

⁷³⁵ Ferrâ, 2006, s. 425.

⁷³⁶ İbn Kuteybe, 1978, s. 194.

Rivayet edildi ki “وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ” sözü, eğer oğluna veya yakınına “Allah seni kahretsin!”, “Allah sana şunu şunu yapсын!” sözünde olduğu gibi kişinin kendisi veya ailesi hakkında bedduasına karşılık verilseydi” anlamındadır. Ayrıca bu sözün “... فَأَمْطُرُ عَلَيْهَا ... جَارَةً مِنَ السَّمَاءِ” (Enfâl 8/32) “Üzerimize gökten taş yağdır!” anlamında vb. bir beddua olması da caizdir. Eğer Yüce Allah bu konuda onların hayrı acele istediği gibi (كما يُعَجِّلُ لَهُمُ الْخَيْرَ) acele etseydi helak olurlardı. “استعجالهم” ifadesi “مثل استعجالهم بالخير” anlamı üzere mansuptur yani “وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ تَعْجِيلاً مِثْلَ اسْتِعْجَالِهِمْ” anlamında mahzûf masdarın sıfatı olarak.⁷³⁷

Nehhâs ise şu ifadeleri sarf etmiştir:

“لو عَجَّلَ اللهُ للنَّاسِ” sözünün anlamının “Eğer Yüce Allah insanları cezalandırmada tıpkı onların hayrı ve sevabı istediği gibi acele davransaydı onları cezalandırır hepsi helak olurdu.” şeklindedir. Çünkü insan dünyada zayıf bir şekilde yaratılmıştır. Kıyamet gününde ise böyle değillerdir. Çünkü o gün sonsuzluk için yaratılırlar. Ebu Cafer (Nehhâs) şöyle dedi: Ahfeş ve Ferrâ “استعجالهم” ifadesine “كاستعجالهم” (acele istedikleri gibi) anlamını verdiler. Sonra bu ifadedeki *kef* harfini silip kelimeyi mansup kıldılar. Ferrâ şöyle dedi: Bu söz tıpkı senin “Bugün Zeyd’i, senin dövdüğün gibi dövdüm” anlamında “ضربت زيدا ضربك” demen gibidir. Halil ve Sibeveyhî’nin görüşüne gelince -ki doğru olan budur- bu ifadenin takdiri “ولو يعجل الله” şeklindedir. Sonra “تَعْجِيلاً” hazfedildi ve sıfatı onun yerini aldı. Sonra sıfatı da hazfedildi daha sonra “وَمِثْلُ الْقُرْيَةِ” örneğinde olduğu gibi bu sıfatın muzaf-i ileyhi sıfatın yerine getirildi. Sibeveyhî “زيد شرب الإبل” sözünü de (örnek olarak) aktarmıştır. Eğer Ahfeş ve Ferrâ’nın dedikleri caiz olsa “زيد كالأسد” anlamında “زيد الأسد” demek de caiz olurdu ki bu gerçekten açık bir durumdur.⁷³⁸

Zemahşerî öncesi dilbilimsel tefsirde öne çıkan bu müellifler, çoğunlukla ya “استعجالهم” masdarının başına *kef* edatı veya “تَعْجِيلاً” masdarının takdiri ile gramer kuralları etrafında cümlenin yapısal şeklini izah etmeye çalışmakta ve bu doğrultuda genel anlamı vererek ayet hakkındaki yorumlarını nihayete erdirmektedirler. Ancak Zemahşerî, mevcut morfolojik formuyla bu kelimenin ayetin anlamına kattığı nüktayı beyan etmektedir.

Müfessirin, kelimenin sözdizimsel bağlamı açısından cümleye yaptığı katkısını ifade ettiği bir diğer örnek de şu şekildedir: “... سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى ...” (İsrâ 17/1) ayetinin tefsirinde “سُبْحَانَ” ve “أَسْرَى” kelimelerinin anlamları

⁷³⁷ Zeccâc, 2007, C. II, s. 304.

⁷³⁸ Nehhâs, 2008, s. 389-390.

hakkında açıklamalar yaptıktan sonra müellif, “لَيْلًا” kelimesinin, zarf üzere nasb olduğunu belirtmiştir. Sonrasında ise “أَسْرَى” fiili gece yürüyüşü anlamına geldiği halde “لَيْلًا” (gece) kelimesinin getirilmesinin nedeni ile ilgili soruya şu şekilde cevap vermektedir:

“لَيْلًا” kelimesi nekre bir lafız olarak zikredilmiştir. Bu da bu gece yürüyüşünün kısalığını göstermektedir. Mekke’den Şam’a kırk gecelik bir yürüyüşle gidilebilecek (mesafede) olan bu yolun gecenin bir kısmında gidildiği ifade edilmektedir. Burada kelimenin nekre gelmesi bu kısmılığı (ba‘ziyet) göstermektedir. Nitekim İbn Mesûd ve Huzeyfe’nin “من الليل” -yani gecenin bir bölümünde- şeklindeki kıraati de bu duruma delildir.⁷³⁹

“لَيْلًا” kelimesinin “أَسْرَى” fiilindeki gece yürüyüşü anlamına rağmen cümlede yer alması ve nekre olarak gelmesinin cümleye kattığı manayı gözler önüne seren Zemahşerî’nin bu tespiti önceki dilbilimsel tefsirlerde bulunmamaktadır. Örneğin Ahfeş ayetin ilgili kısmıyla alakalı olarak sadece “أَسْرَى” fiilinin birinin diğerinin yerine kullanılabilirdiği müteaddi ve gayri müteaddi formunu beyan etmekle yetinmiştir.⁷⁴⁰ Ferrâ “المَسْجِدِ الْحَرَامِ” ve “المَسْجِدِ الْأَقْصَى” ile kastedilen yerleri açıklamıştır.⁷⁴¹ Zeccâc, “سَبْحَانَ اللَّهِ” kelimesinin masdar olarak mansup olduğunu ve sonrasında “سَبْحَانَ اللَّهِ” ifadesinin anlamının “tüm kötü şeylerden Yüce Allah’ı tenzih etmek” olduğu ve Allah Resûlü’nden gelen rivayetinde bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. “أَسْرَى بَعْدَهُ لَيْلًا” ifadesinin anlamının ise “kulunu gece yürüttü” (سَيَّرَ عَبْدَهُ) şeklinde olduğunu bu şekilde “أَسْرَى” ve “سَرَى” fiillerinin “gece yürümek” anlamında kullanıldığını nitekim Kur’an’da “وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرَ” (Fecr 89/4) ayetinde olduğu gibi iki kullanımın da mevcut olduğunu beyan etmiştir. Zeccâc açıklamalarına tıpkı Ferrâ gibi “المَسْجِدِ الْحَرَامِ” ve “المَسْجِدِ الْأَقْصَى” ile kastedilen yerleri açıklamakla devam etmiş “لَيْلًا” kelimesine ise sadece “فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ” (bir gecede) anlamını vermekle yetinmiştir.⁷⁴² Nehhâs ise ayetin bu kısmı ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

Talha b. Ubeydullah, Hz. Peygamber’e “Sübhânallah’ın anlamı nedir?” şeklinde sormuş, Hz. Peygamber de “Allah’ı tüm kötülüklerden tenzih etmektir.” diye cevap vermiştir. Ebû Cafer şöyle dedi: Bu, Yüce Allah’ın müşriklerin onun benzeri, zıttı, ortağı veya evladı olduğu

⁷³⁹ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 621-622.

⁷⁴⁰ Ahfeş, 1991, C. II, s. 471.

⁷⁴¹ Ferrâ, 2006, s. 598.

⁷⁴² Zeccâc, 2007, C. III, s. 94-95.

şeklinde Allah'a nispet ettikleri her şeyden uzak olduğu anlamındadır. Halil ve Sibeveyhî'i bu kelimeyi "سَبَّحْتَ اللَّهَ تَسْبِيحًا" anlamında masdar olarak mansup kılmıştır. Bu kelime müfred geldiği zaman sonunda iki zâid harf olması ve marife olması sebebiyle (gayr-i munsarif olarak) tenvinsiz mansup olur... "أسرى" ve "سرى" dilde bilinen iki kullanımdır. "ألحرام" zarfdır. "المسجد الحرام" kelimesi "المسجد" kelimesinin sıfatıdır. "الحرام" kelimesinin aslı men etmektir "المسجد الحرام" ise orada avlanmanın yasak olduğu yer anlamındadır...⁷⁴³

Yukarıda verilen üç örnekte de kelimelerin morfolik yapıları ve sözdizimsel bağlamdaki konumları itibariyle ayetin anlamına yaptıkları katkılar, sadece Zemahşerî tarafından vurgulanmaktadır. Diğer müellifler daha çok genel anlam ve teknik veriler etrafında yorumlarını şekillendirmişlerdir. Zemahşerî ise teknik verileri, daha çok anlam nüanslarını ortaya çıkarmada kullanmıştır. Tüm bunların yanı sıra Zemahşerî'nin dilbilimsel tefsir uygulamalarında da beyan edildiği gibi kelimenin anlamını kök anlamı ile ilişkilendirmesi, anlam değişmesi gibi farklılaşmalara dikkat çekmesi ve mana ile lafız arasındaki uyuma vurgu yapması yine bu aşamada değerlendirilebilecek diğer müfessirlerden onu ayıran farklı yorumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zemahşerî tek bir kelimenin ayete/cümleye kattığı anlam inceliklerini tespit ettiği gibi cümleyi/ayeti oluşturan öğelerin dizilişlerinin daha farklı bir söyleyişle mevcut i'râb şeklinin cümlenin/ayetin anlamına katkısı üzerinde de durmaktadır. Örneğin müellif, "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ" (En'âm 6/2) ayetinde "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ" sözünde "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى" mübteda, "عِنْدَهُ" ise haber olarak ifade edildikten sonra mübtedanın nekre; haberin de zarf olduğu durumlarda haberin vacip olarak öne geçmesi gerekirken burada öne geçmemesinin nedenini, mübteda pozisyonundaki kelimenin sıfat olarak marifeliğe yaklaşmasına bağlamaktadır. Arkasından "عندي ثوب جيد", "لي عبد كيس" örneklerinde olduğu gibi yaygın kullanımın haberin öne geçmesi şekilde olduğunu ancak burada kıyamet saatinin tazim anlamı (Öyle bir belirlenmiş vakit onun katındadır ki!) için özellikle mübtedanın başta getirildiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁴ Bu ayet hakkında Ebû Ubeyde ise "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى" sözünü mukaddem (mübteda) ve "عِنْدَهُ" sözünü de muahhar (haber) şeklinde ifade ettikten sonra anlamın "عنده أجلٌ مُّسَمًّى" şeklinde olduğunu "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى" sözünün de "belirlenmiş zaman"

⁷⁴³ Nehhâs, 2008, s. 513.

⁷⁴⁴ Zemahşerî, 2009, C. II, s.4

anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁵ Ahfeş, “وَأَجَلٌ مُّسَمًّى” sözünün başlangıç ifade ettiğini ve “قَضَى” filine taalluk etmeyeceğini beyan etmektedir.⁷⁴⁶ Nehhâs ise “وَأَجَلٌ مُّسَمًّى” sözünün mübteda ve haberden oluştuğunu ifade ettikten sonra ayetin anlamını şöyle beyan etmektedir:

Dahhâk “قضى أجلا” sözünde “أجلا” (bir ecel) den kastedilenin ölüm ile ilgili ecel olduğunu, “وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ” sözünde ise, kıyamet günü için belirlenen vakit olduğunu söylemiştir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: O, bir eceli hükme bağladı ve size ölüme kadar orada kalacağınızı bildirmekle birlikte kıyametin ne zaman olacağını size bildirmemiştir... “أَجَلٌ مُّسَمًّى” ile ahiret kastedilmiştir. “قضى أجلا” sözünün, bizim bildiğimiz şekliyle hilallerin doğuş vakitleri, ekin zamanları ve bunlara benzer şeyler olduğu, buna karşılık “وَأَجَلٌ مُّسَمًّى” sözünün de ölümün süresi olduğu söylenmiştir. Çünkü insan ne zaman öleceğini bilmemektedir.⁷⁴⁷

Müellifin bu bağlamda yöntemini gösteren diğer bir örnek de şudur: “لَنْ يَنْصُرُوَكُمْ” (Âl-i İmrân 3/111) ayetinde “تُمْ لَا يُنْصَرُونَ” ifadesinin ceza cümlesine matuf olmasına rağmen meczum olmaması ile ilgili olarak “şart cümlesinin cevabı olarak değil de yeni başlayan bir haber cümlesi şeklinde kullanıldığı için cezm olmadığını” ifade eden müellif, “Anlam bakımından merfu ya da meczum olması arasındaki fark nedir?” şeklindeki soruya ise şu şekilde cevap vermektedir:

Eğer fiil meczum olursa yardım edilmemenin konusu, tıpkı arkalarını dönüp kaçma gibi savaş durumlarıyla sınırlı olurdu. Ancak fiil merfu olursa yardım edilmeme mutlak bir va'd olur ve sanki Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sonra onların savaştan kaçmalarının ardından size onlar hakkında müjdeleyeceğim ve haberini vereceğim halleri ve hikayeleri şu şekildedir: Onlar yapayalnız, yardım ve kuvvetten yosun, hiçbir yerden yardım göremeyen hiçbir işleri yolunda gitmeyen kimselerdir.”⁷⁴⁸

Ayetin bu kısmı hakkında yorum yapan Ferrâ, bu ifadenin merfu olduğunu bunun ise ayetin öncesi ve sonrasındaki *mun* ile biten ayetlere uyum için olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁹ Zeccâc, “تُمْ لَا يُنْصَرُونَ” sözünde mevzu bahis kişilerin ehl-i kitap

⁷⁴⁵ Ebû Ubeyde, 1981, C.I, s. 185.

⁷⁴⁶ Ahfeş, 1990, C.I, s. 293.

⁷⁴⁷ Nehhâs, 2008, s. 256-257.

⁷⁴⁸ Zemahşeri, 2009, C.I, s. 393.

⁷⁴⁹ Ferrâ, 2006, s. 239.

olduğunu,⁷⁵⁰ Nehhâs da *mun* harfinin varlığının ifadenin merfu olduğuna delâlet ettiği bu nedenle de “ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ” sözünün yeni bir başlangıç cümlesi olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵¹

Zemahşerî, ayetlerdeki i'râb ve anlam arasındaki bağlantıya ehemmiyet verdiği gibi i'râb vecihlerini tercihte de çoğunlukla anlamı göz önüne bulundurmaktadır. Örneğin “صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ” (Bakara 2/138) ayetinde “صِبْغَةَ اللَّهِ” ifadesini 136. ayetteki “أَمَّا بِاللَّهِ” ifadesine bağlı olarak mansup pekiştirici masdar olarak açıklayan müellif, daha sonra şu açıklamayı yapmaktadır:

“صِبْغَةَ اللَّهِ” ifadesi de “أَمَّا بِاللَّهِ” sözüne atfedilir. Bu şekilde bir atf, “صِبْغَةَ اللَّهِ” ifadesinin “مَلَّةٌ” (Bakara 2/135) sözünden bedel veya “عَلَيْكُمْ صِبْغَةَ اللَّهِ” (Haydi Allah'ın boyasına!) anlamında teşvik manası üzerine nasp olduğunu iddia edenlerin sözüne bir cevap teşkil etmektedir. Nitekim bu tür açıklamalar nazmı dağıtır ve sözü uyum ve ahenkten çıkarır.⁷⁵²

Zemahşerî, “صِبْغَةَ اللَّهِ” sözünü Ahfeş,⁷⁵³ Ferrâ,⁷⁵⁴ Zeccâc⁷⁵⁵ ve Nehhâs'ın⁷⁵⁶ “المَلَّةُ” ifadesinden bedel kılmasının aksine “أَمَّا بِاللَّهِ” ifadesine atfederek ve daha sonrasında gelen “وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ” sözünü de yine “أَمَّا بِاللَّهِ” sözüne atfederek “Ey müminler ‘Biz Allah’a imân ettik’... ‘Biz sadece O’na kulluk ederiz’ deyiniz!” şeklinde bir anlam ortaya koymaktadır. Bu durumda “فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا...” (Bakara 2/137) gibi araya giren cümleler ise gerçek imanın nasıl olduğunu, hidayetin ne şekilde mümkün olabileceğini belirtmek ve Peygamberi teselli etmek için zikredilen ara cümleler olmaktadır.⁷⁵⁷ Müellif bu şekilde doğru bir anlamı karşılamaktan yoksun olması nedeniyle diğer i'râb vecihlerini yetersiz ve Kur'an'ın nazmına aykırı olarak değerlendirmekte ve i'râb hakkında hüküm verirken anlamın da göz önünde bulundurulmasının önemi üzerinde durmaktadır.

⁷⁵⁰ Zeccâc, 2007, C.I, s. 354.

⁷⁵¹ Nehhâs, 2008, s. 149.

⁷⁵² Zemahşerî, 2009, C. I, s. 195.

⁷⁵³ Ahfeş, 1999, C. I, s. 159

⁷⁵⁴ Ferrâ, 2006, s. 178.

⁷⁵⁵ Zeccâc, 2007, C.I, s. 169

⁷⁵⁶ Nehhâs, 2008, s. 68

⁷⁵⁷ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, Dârü'l-Mushaf, Kâhire, trs. C. I, s. 168.

Zemahşerî, dilbilimsel analizleri sırasında ayetleri parçacı bir yaklaşım ile değil aksine bütüncül bir şekilde ele almaktadır. Diğer dilbilimsel tefsirlerde olduğu gibi ayette geçen bazı kelime veya ifadelerin anlamlarını vermek, ayetin bir kısmının i'râb vecihleri ile değişen anlamsal ilişkilerini ortaya koymak ile yetinmemiştir. Aksine Zemahşerî elde ettiği dilbilimsel veriyi, daha geniş bir perspektiften bakarak, ayet ve ayetlerin bir bütün olarak ele alındığında ortaya çıkması muhtemel anlam inceliklerini beyan etmek için kullanmıştır. Örneğin Zemahşerî, Bakara 2/255. ayette⁷⁵⁸ geçen kelime veya kelime gruplarının yapısal ve anlamsal fonksiyonunu açıkladıktan sonra bu ayeti oluşturan cümleciklerin atıf harfi olmaksızın art arda sıralanışının nasıl mümkün olduğu sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

Bu ayette her bir cümle beyan yoluyla gelmiştir. Cümle bu yol üzere tertip edilince beyan ile beyan edilen şey birleşmiştir. Eğer beyan ile beyan edilen şey arasına atıf harfi girerse tıpkı Arapların söylediği gibi “ağaç ile kabuğu arasına girmek” olur. Nitekim ilk cümle yaratılmışların tertibi ve hiçbir hata olmaksızın Yüce Allah'ın onlara hâkim olmasını beyan etmektedir. İkinci cümle O'nun düzenlediği kâinat üzerinde Mâlik oluşunu; üçüncü cümle O'nun şanının yüce oluşunu; dördüncü cümle yaratılanların her halini kuşattığını, kullar arasından kimin rızaya eriştiğini, şefaata layık olduğunu veya olmadığını bildiğini; beşinci cümle O'nun ilminin genişliğini ve tüm bilgileri O'nun ilminin kuşattığını veya O'nun celâlini ve O'nun kudretinin azametini beyan etmektedir.⁷⁵⁹

Zemahşerî'nin bütüncül bakış açısıyla ayetler arasında kurduğu bağlantıyı ve neticede ortaya koyduğu anlam inceliklerini göstermesi bakımından Neml 27/87-90 ayetleri de güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁷⁶⁰ Müellif, 88. ayette geçen “صَنَّعَ اللهُ” ifadesi üzerinden genel bir anlam bütünlüğü kurmaktadır. Bu ifadenin de tıpkı “وَعَدَ اللهُ” (Nisâ 4/95) ve “صَبَّغَةَ اللهُ” (Bakara 2/138) ifadelerinde olduğu gibi pekiştirici masdar olduğu ancak bunun pekiştiricisi olduğu ayrıca “وَيَوْمَ يُنْفَخُ” sözünü de nasb kılan kelimenin mahzûf olduğunu belirtmektedir. Anlamı ise şu şekilde açıklamaktadır:

⁷⁵⁸ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ .

⁷⁵⁹ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 308.

⁷⁶⁰ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴿87﴾ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّخَابِ صَنَّعَ اللهُ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿88﴾ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ﴿89﴾ أَمْلُونَ ﴿89﴾ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَلْبَتْ أُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْرُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿90﴾ .

Sura üflendiği ve şöyle şöyle olduğu gün Yüce Allah, muhsinleri mükâfatlandırarak, mücrimleri de cezalandıracaktır. Sonra Yüce Allah, mükâfat ve cezayı kastederek “صُنْعَ اللَّهِ” buyurdu. Daha sonra bu yaratıp/yapmayı (صُنْعَ), hikmet ve doğruluk ile getirdiği ve mükemmel bir şekilde yaptığı şeylerin cümlesinden kılmıştır. Zira “صُنْعَ اللَّهِ” ifadesinin hemen arkasından “الَّذِي أَنْعَمَ كُلَّ شَيْءٍ” buyurmuştur. Bu durumda anlam da şöyle olmaktadır: Güzel olanı mükâfat ile kötü olanı da ceza ile karşılaması O'nun tüm varlığa karşı hükmünün sağlamlığı, mükemmelliği ve tüm varlık için hikmet gereği icrada bulunulmasındandır. Çünkü O, kulların yaptığını ve bu yaptıkları karşılığında hakettiklerini bilen buna göre onlara karşılık verendir. Sonra Yüce Allah bu durumu “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعِ يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ” (Neml 27/89) ve “وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُتِبَتْ عَلَيْهِ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ” (Neml 27/90) ayetleriyle özetlemektedir.⁷⁶¹

Art arda gelen bu ayetlerin/cümlelerin panoramik anlamını ustalıkla aktaran Zemahşerî, bu açıklamaların arkasından da hemen şunları dile getirmektedir:

Sonra sen bu kelamın belâgatına, nazmındaki ve tertibindeki güzelliğe, iç içe geçmiş, sarmaş dolaş olmuş konumuna, açıklamasındaki sağlamlığa, sanki her biri diğerine akıtılmış gibi bir biriyle olan sağlam bağına ve yine kuvvetlileri aciz bırakan, nice mahir kişileri heder eden durumuna bir bak!⁷⁶²

Müfessir tam bu noktada bakışları, Kur'an'ın bütününde bu şekilde pekiştirici masdar olarak gelen “صِبْغَةَ اللَّهِ” (Bakara 2/138), “وَعَدَ اللَّهُ” (Nisâ 4/95), “فِطْرَةَ اللَّهِ” (Rum 30/30) ifadelerine yöneltmekte ve bunların hepsinin içerisinde bulunduğu anlam konteksti içerisindeki kullanımlarını sunmaktadır. Bu ifadelerin tamamının da takip ettikleri sözlerin sıhhati üzerine bir şahit, onun doğruluğu ve olması gereken şekliyle olduğunun bir habercisi kılındığını beyan etmektedir.⁷⁶³

Müellif, ilk dönem dilbilimsel müfessirilerin çoğu zaman gözden kaçırdığı anlamı ortaya koymada panoramik bakış açısını sadece art arda gelen ayetler bütününde uygulamamış yine yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi farklı sûrelerden ayetlerle de ilişkilendirmiştir. Müellifin Bakara 2/1-2. ayetlerinde arada herhangi bir bağlaç olmaksızın art arda gelen dört cümle arasındaki anlam uyumuna vurgu yapması;⁷⁶⁴ yine

⁷⁶¹ Zemahşerî, 2009, C. III, s. 374.

⁷⁶² a.g.e

⁷⁶³ Zemahşerî, 2009, C. III, s. 375.

⁷⁶⁴ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 46.

Bakara 2/214, 217, 219, 222 ayetlerinde “يَسْأَلُونَكَ” soru kalıbıyla başlayan cümlelerin *atıf vavı* ile gelip gelmemesi ile ortaya çıkan anlam değişimlerine temas etmesi⁷⁶⁵ hep bu bağlamda zikredilebilecek yorumlar olmaktadır.

Zemahşerî'nin, dilbilimsel ifadelerde teknik olarak görülebilecek ayrıntılara veya kendisinden önce farklı i'râb vecihleri üzerinde ortaya çıkan tartışmalara çok fazla girmedeği ve yine zikredilen örnekler eşliğinde de beyan edildiği gibi “dilbilimsel verileri daha çok ayetlerdeki anlam inceliklerini tespit etmek” için kullandığı görülmektedir. Bu incelikleri tespit ise Kur'an'ın fesahatının eşsizliğini, mükemmelliğini ve insanların onun bir benzerini getirmekten aciz olduğunu gösteren birer kanıt olmaktadır. Buradan alarak “Zemahşerî'nin dilbilimsel tefsir ile ilgili verileri, çoğunlukla Kur'an'ın i'câzını beyan etmek için kullandığı” ifade edilebilir. Çünkü Zemahşerî, bu şekildeki verileri ne ilgili kuralı netleştirmek ne de ayetin gramer bakımından tahlilini gerçekleştirmek için yapmakta sadece bu bağlamda ele alınacak bir nükte varsa onu tayin etmek için kullanmaktadır. Bu ifade edilenleri şu şekilde özetlemek mümkündür: “İlk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde esas amaç, Allah'ın kelamı olarak kusursuz olan Kur'an'dan yola çıkarak Arap Dili kurallarını tespit ve Kur'an'ı ilahi murada uygun olarak doğru bir şekilde anlamaktır. Ancak Zemahşerî ile başlayan bu süreçte dilbilimsel tefsirin amacı, Kur'an'ı ilahi murada uygun olarak doğru anlamının yanında ondaki mevcut anlam inceliklerini de beyan ederek, onun lafız ve mana düzeyinde sahip olduğu güzelliği ve eşsizliği gözler önüne sermek ve neticede onun i'câzını ortaya koymaktır.”

Zemahşerî, *Keşşâf* ta genel tefsir yöntemiyle Kur'an'ın sahip olduğu i'câzı beyan etmesine rağmen “i'câzu'l-Kur'an” konusuna detaylı bir şekilde doğrudan temas etmemektedir. Ancak i'câz konusundaki fikirleri eserinin farklı yerlerine serpiştirilmiş şekilde mevcuttur. Nitekim hemen giriş kısmında Kur'an'ın i'câzının kaynağını onun fesahatindeki eşsizliğe ve mükemmelliğe bağlamaktadır:

Yüce Allah, Kur'an ile benzerini getirmelerini istediği Arapları susturmuş, bu konuda yarışa kalkan önde gelen hatiplerin dilleri tutulmuştur. Arapların fasihleri onun benzerini veya ona yakın olan bir benzerini getirmeye, edipleri ise Batha vadisindeki ince çakıllarından daha çok,

⁷⁶⁵ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 264.

Dehnâ çölündeki kum sayısından daha fazla olmasına rağmen cesaret gösterip en kısa sûre miktarınca bir söz söylemeye kalkışmamışlardır... Kur'an'a karşı muarazada bulunmamalarının sebebi, denizin kabarak küçük su birikintilerini kapladığı ve güneşin doğarak yıldızların ışığını hükümsüz bıraktığını bilmeleridir.⁷⁶⁶

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta Kur'an'ın nazım ve üslubundaki mükemmelliği vurguladığı bazı açıklamaları şu şekildedir: “لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ” (Nisâ 4/166) ayetinde geçen “أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ” ifadesinin anlamı hakkında “Onu başkasının bilmediği özel ilmiyle ilişkin olarak indirdi. Bu ise beyan sahibi ve belîğ kimselerin, onun bir benzerini getirmekten aciz olduğu bir nazm ve üslup üzere telif edilmesi ile ilgilidir.”⁷⁶⁷ Yine “أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ” (Yunus 10/38) tehdî ayetinde “بِسُورَةٍ مِثْلِهِ” ifadesini “Kur'an'ın belâgatı ve güzel nazmı bakımından benzerini getirin!” şeklinde açıklayarak i'câzın yönünü onun bu özelliklerine hasretmektedir. Daha sonraki ayette gelen “وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ” ifadesinin tefsirinde ise şu beyanatta bulunmuştur: “Kur'an iki bakımdan mucizedir: Nazım ve gaybi haberler içermesi. İnkârcılar ise onun nazmında ve eşsizliğinde i'câzın sınırlarını görmeden ve gayb ile ilgili verdiği bilgilerin gerçekleşmesini beklemeden onu inkâr ediyorlar.”⁷⁶⁸

Bu bağlamda zikredilmesi gereken diğer önemli bir husus da Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta, İslam düşüncesinde “i'câzü'l-Kur'an” olgusunun şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbar ve Abdülkâhir Cürçânî gibi isimlerin bu konuda kaleme aldıkları eserlerde dilbilimsel tefsir bağlamında değerlendirilebilecek açıklamalarına yer vermesidir. Örneğin Zemahşerî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili yaptığı açıklamalar, Bâkılânî'nin *I'câzü'l-Kur'an* eserinde Kur'an'ın nazımının eşsiz oluşu ile bağlantılı olarak hurûf-ı mukattaa hakkında yaptığı yorumun aynısıdır.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 5.

⁷⁶⁷ Zemahşerî, 2009, C.I, s. 579.

⁷⁶⁸ Zemahşerî, 2009, C.II, s. 336. Ayrıca bkz. Zemahşerî, 2009, C.II, s. 369; C. III, s. 326; C.IV, s. 274.

⁷⁶⁹ “Bil ki sen Yüce Allah'ın sûre başlarında yer alan bu harflerin kullanılması üzerine düşünürsen kullanılan harflerin sayısını alfabedeki harflerin yarısı olan 14 olarak bulursun ki bunlar da şu harflerden oluşmaktadırlar: ‘ ، والطاء ، والعين ، والياء ، والهاء ، والكاف ، والراء ، والصاد ، والميم ، واللام ، والألف ، والنون ، والقاف ، والحاء ، والسين ، ’. 29 sûrede bu harfler bulunmaktadır ki bu da alfabedeki harflerin sayılarına denktir. Sonra bu 14 harfe baktığında bunların, harflerin farklı türlerinden yarısını kapsadığını görürsün! Bunun açıklaması şu şekildedir: Bu harflerden bazıları mehmûse harflerinin

tüm bu veriler Zemahşerî'nin dilbilimsel literatürün yanı sıra i'câzu'l-Kur'an literatüründen de beslendiği ve bu durumun onun tefsirindeki üslubunu ve amacını etkilediğini ortaya çıkmaktadır.

Hiç şüphesiz Zemahşerî'den önce kelimelerin morfolojik yapısı veya sözdizimsel konumunun, içinde buldukları cümleye katkısını belirleme, i'râb vecihleri ile değişen anlamı tespit, mevcut i'râb şekliyle anlam nüanslarını / inceliklerini ortaya koyma veya ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alma şeklindeki ilmî faaliyetleri kısmen de olsa gerçekleştirmiş ve bunları Kur'an'ın mükemmel ve insanları aciz burakan üslubu ve nazmı ile ilişkilendirmiş âlimler mevcuttur. Ancak Zemahşerî, tüm bu uygulamaları belli bir sistem dâhilinde tefsirinde uygulayan ve tefsirinin karakteristik özelliği haline getiren *ilk müfessir* olma özelliğine sahiptir. Nitekim müellif sürekli olarak bu ve benzeri dil inceliklerinin altını çizmekte ve i'râb ilminde nasibi olanların bu tür hususiyetlerin üzerinde durması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁷³

2.4.2. Farklılaşmayı Doğuran Etkiler

İnsanın temel belirleyicisi olduğu ilmi faaliyetler, tarih ilerledikçe ve insan var olduğu sürece devam etmektedir. Ancak bu ilmi faaliyetler neticesinde elde edilen bilgiler, üst üste yığınlar şeklinde telakki edilmemelidir. Aksine bu bilgiler, bir birinin devamı niteliğinde sıralı, bağlantılı, düzenli verilerdir. Bu bağlamda insan yeniyi ortaya koyabilmek için eskiye hâkim olmak durumundadır ki bilgide süreklilik ve devamlılık da bu şekilde sağlanmaktadır.

İlmi faaliyetlerin devamlılığında tekdüzelik mümkün değildir. Değişim ve farklılaşma, ilmi faaliyetler ile elde edilen bilginin üst üste gelmiş yığınlar olmasının önündeki engeldir ki bu nedenle ehemmiyet arz etmektedir. Ancak bu tamamıyla bir önceki bilgi birikimden farklı olanı elde etme çabası da değildir. Tam tersine yine onunla ilişkili fakat aynı zamanda ondan farklı olanı sunma girişimidir.

121-122); “... وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضِنِ الْمَاءِ...” (Hûd 11/44) ayetinde nida edatının ve emir fiillerinin kullanımındaki nüanslar (Cürcânî, trs., s. 45-46); “... يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ...” (Nahl 16/69) ayetinde “شِفَاءٌ” kelimesinin nekre kullanışı (Cürcânî, trs., s. 290) hususunda müellifin benzer açıklamalarını *Keşşâf*'ta da görebilmekteyiz (Sırasıyla karşı. Zemahşerî, 2009, C.I, s. 168; C. II, s. 9, 382-383, 595). Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Boyalık, 2014, s. 269-280.

⁷⁷³ Zemahşerî, 2009, C. III, s. 164.

Bilginin ileriye dönük değişiminde önceki verilerin ivmesinin yanı sıra anlık şartların doğurduğu gereksinim ve ihtiyaçlar, yine bunların karşılanması için yapılan girişimler de önem arz etmektedir. Tüm bu etkenler etrafında ilmi faaliyetler ve neticesinde elde edilen bilgi değişir, farklılaşır. Bu değişimi ve etkilerini belirleyebilmek için de bu etkenlerin tespiti önemi haizdir.

İlmi bir faaliyet olarak dilbilimsel tefsir çalışmaları da tekdüze bir yol izlememiş kendi içerisinde değişim ve dönüşümlerle Kur'an hitabını muhatabı olan insana her zaman ve zeminde sunmuştur. Ancak bu noktada değişen Kur'an'ın dilsel yapısı olmamakta aksine insanın algısı, bakış açısı ve diğer alanlardaki bilgi birikimi olmaktadır. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirde klasik dönemden, farklılaşma dönemine geçişte değişimin yönünü, şeklini tayin edebilmek için bu etkilerin belirlenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Farklılaşma döneminin ortaya çıkmasında birçok etken rol almıştır. Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin kendi iç dinamiklerinin yanı sıra özellikle İslam kültür ve medeniyetinde ortaya çıkan hızlı ilerlemeler, bu etkenlerin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsir ile dilbilim arasındaki azımsanmayacak etkileşim bu dönemde de kendisini göstermekte ve ilerlemedeki en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.2.1. Dilbilim Alanında Gelişmeler

Hicrî III. asırda Basra ve Kûfe şehirlerinde yoğun olarak bulunan dil ve edebiyat âlimlerinin önemli bir bölümü, siyasi sebeplerin de etkisiyle Bağdat'a yönelmiştir. Nahiv çalışmaları bu aşamada oluşum sürecini tamamlamış ve özellikle Kûfe ve Basra ekolleri etrafında devam eden hararetli tartışmalar yavaşlamaya ve hatta etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bağdat ekolü olarak isimlendirilecek olan eklektik tarzda nahiv ekolünün ortaya çıkması da bu döneme rastlamaktadır.

Hicrî IV. asrın sonlarına doğru akılcılığı ön plana çıkararak ekoller üstü bir yaklaşım içinde olmayı tercih eden İbn Cinnî (ö.392/1002), yazdığı eserleriyle usûl/fürû' açısından gramer konularını tamamlamış ve bu anlamda yeni dönemin de en

önemli dilcilerinden sayılmıştır. İbn Cinnî, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki rekabete dayalı klasik dil çalışmalarına yeni bir anlayış getirerek artık yeni şeylerin tartışılması ve yazılması gerektiğini göstermiştir. Bu şekilde o, daha çok dilin ortaya çıkışı, dil kurallarının tespit ve tayininde rol oynayan sebepler ile dilin temel kurallarına uymayan söyleyiş ve kullanışların sebepleri üzerinde durmuştur. Arapça kelimelerin türeme biçimlerini de inceleyen İbn Cinnî, bu şekilde Arap dili etimolojisinin de temellerini atmıştır.⁷⁷⁴ Dilin ilâhî mi (tevkîfî) beşerî mi (ıstılâhî) olduğu konusu üzerinde yapılan tartışmalara da değinen İbn Cinnî, lafız ve mana arasında benzer özelliğe sahip olanların eşleşmesi anlamında tabii bir ilişki olduğunu ifade ederek *vaz' ilmi* ile ilgili önemli hususları da dile getirmiştir.⁷⁷⁵

İbn Cinnî'nin de üzerinde durduğu “dil menşei” hakkında yapılan yorumlar esasında bu yüzyılda dilbilimin geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir. Çok daha sonraki bir dönemde sistemleşecek olan *vaz' ilminin* konusu olan bu tartışmalarda iki esas görüş vardır: İstılâh ve tevkîf. İstılâh teorisi, dilin oluşumunu, lafızların insan iradesi tarafından tayin edilmesine ve toplumsal uzlaşmaya dayandırmaktadır ve ilk temsilcisi de mutezili âlim Ebu Haşim el-Cübbâ'dir (ö.321/933). Tevkîf teorisi ise dilin menşeinin ilahi bildirimle bağlı olduğu düşüncesine dayamaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), bu teorinin önemli bir savunucusu olmuştur. Neticede istılâh teorisi Mutezile mezhebi ile tevkîf teorisi de Ehli sünnet düşüncesiyle birlikte zikredilmiştir. İlk bakışta dil felsefesiyle ilgili olan bu konunun izdüşümleri kelimeler ilminde de kendisine yer bulmuştur. Nitekim eğer dil insan/toplum iradesinin bir ürünü olarak kabul edilirse Kur'an'ın ezeli kelam olduğunu savunmak imkânsız hale gelmektedir. Çünkü insanlar tarafından inşa edilen bir dil yaratılmıştır ve neticede Yüce Allah insanlarla onların konuştuğu dil ile iletişime geçiyorsa bu durumda Yüce Allah'ın kelamı da yaratılmıştır. Mutezilî kelamcılar *halku'l-Kur'an* etrafında savundukları temel tez de tam olarak bu şekildedir. Bu tezin aksini iddia etmek ise ancak dilin kaynağını ilahi bildirimle dayandırmakla mümkün olabilmektedir ki bu da tam olarak

⁷⁷⁴ Dayf, trs., s. 265-268; Yavuz, Mehmet, “İbn Cinnî”, *İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, TDV YAYINLARI*, İstanbul 1999, C. XIX, s. 398; Çıkar, 2015, s. 101-102.

⁷⁷⁵ Yıldırım, Abdullah, “Vaz' ilmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih Ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 437.

Eş'arîlerin savunduğu görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde ise dilin kaynağı ile ilgili hiçbir görüşün kesinlikle tespit edilemeyeceği bu nedenle bu konu hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini savunan Bakillânî'nin (ö 403/1012) çıkışıyla *tevakkuf teorisi* ortaya konulmuştur.⁷⁷⁶ Dilin menşei üzerinde yapılan bu tartışmalar, dördüncü yüzyıl itibariyle dilbilim çalışmalarının, nahiv/sarf gibi incelemelerden daha çok kelimeler/felsefe ve hatta metafizik eksenli bir çizgiye kaydığını göstermektedir.

Arap dili üzerinde ortaya çıkan bu değişimde tercüme faaliyetlerinin etkisi büyüktür. Nitekim erken denilecek bir dönemde başlayan ve hicrî III. ve IV. asır itibariyle artan tercüme faaliyetleriyle eski Yunan felsefe/mantık birikimi İslâm coğrafyasına geçmiş ve zamanla vahiy merkezli mevcut ilmi disiplinlere felsefe ve mantık ilimleri de eklenmiştir.⁷⁷⁷ Bu ilimlerin entelektüel camiadaki etkisi, dil ile ilgili çalışmalarda da kendisini göstermiş ve özellikle Kur'an'ın dili üzerinde yapılan çalışmalar farklı boyutlara taşınmıştır. Kur'an'ın ilahi murada uygun olarak açıklanması amacıyla nahiv/sarf üzerinde yapılan çalışmalar, özellikle bu noktada farklı bakış açılarıyla karşılaşmıştır. İlmin ve hikmetin ancak nahiv, şiir ve fesâhat olduğunu düşünen kişileri eleştiren Filozof Ebûbekir Râzî'nin (ö. 313/925), bu çalışmalar karşısında Yunan felsefesini savunması o dönemde bu düalist yaklaşımı ortaya koyması bakımından önemlidir.⁷⁷⁸ Yine bu dönem dilbilim etrafında yapılan tartışmaların mahiyetini göstermesi bakımından dönemin önemli mantıkçılarından Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile nahivci Ebû Said es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen, lafız mana ilişkisine bağlı olarak "kelamda doğru veya yanlış belirlemede nahiv/mantık ilimlerinden hangisi daha etkin" şeklindeki tartışmaları dikkate şayandır. İ'râbı bir lafız olgusu olarak kabul eden Mettâ, nahvin de doğrudan dilin lafızlarıyla ilgili bir inceleme olduğunu, buna karşılık Aristoteles mantığının genel-geçer anlamları ve evrensel dil konularını içerdiğini beyan etmiştir. Sîrâfî ise nahivdeki incelemenin salt lafızlara dair

⁷⁷⁶ Yıldırım, 2015, s. 441-444.

⁷⁷⁷ Kaya, M. Cüneyt, "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2017, (4. basım), s. 43-74.

⁷⁷⁸ Çıkar, M. Şirin, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 77. Râzî, bu görüşü doğrultusunda olsa gerek "Kur'an'ın i'câzını da gerek üslubu gerekse muhtevası yönünden inkâr eder ve daha iyi bir metotla daha iyi bir kitap yazmanın mümkün olduğunu iddia eder." Bkz. Bedevî, Abdurrahman, "Muhammed İbn Zekeriyâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. Şerif, M. Muhammed), (çev. Osman Bilen), İstanbul 2019, (3. baskı), s. 43.

bir inceleme olmadığını, lafızlarla kelama kazandırdığı anlam ile nahvin, mantık ilminden çok daha fazla işleve sahip olduğunu savunmuştur.⁷⁷⁹ Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950) ile Ebu Süleyman Sicistânî (ö. 391/1001 [?]) gibi âlimler ise nahiv-mantık tartışmasında orta yolu bulmaya çalışmışlardır.⁷⁸⁰

Mantık ve felsefe alanındaki etki sadece nahiv ilmi üzerinde görülmemiş aksine ilahi vahyin mahiyeti, halku'l-Kur'an, i'câzu'l-Kur'an gibi konular etrafında devam eden tartışmaları da etkilemiş ve dil ile ilgili çalışmaları metafizik boyuta taşımış ve bu bağlamda salt gramer tartışmalarından dil felsefesi ile ilgili tartışmalara bir geçiş olmuştur. Bu bağlamda Ebu'l-Hasen Rummânî (ö. 384/994), Hattâbî (ö. 388/998), Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Abdülkâhir b. el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) gibi âlimlerin kaleme aldıkları eserler, dilbilim sahasında önemli değişim ve dönüşümlerin yaşanmasını sağlamıştır.

Arap dili üzerinde yapılan bu incelemelerin vasat gramer çalışmalarından metafizik konularına evrilmesi, Kur'an'ın dili üzerinde yapılan çalışmalarda da etkili olmuştur. Artık salt Kur'an dilinin gramer yapısı üzerinde durulmamış kelâmullah niteliğine haiz bu dilin mahiyeti hakkında da araştırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın dili bir iletişim aracı olan ve doğru anlaşılması gereken bir dil olmaktan çok, farklı bir ontolojik düzeyi temsil eden kelâmî/felsefî bir olgu olarak incelenmeye başlanmıştır. Ayrıca ilk dönem Arap Dili çalışmalarında ana kaynak olarak kullanılan Kur'an, özellikle dil felsefesi çalışmalarında da önemli bir çıkış noktası olmuş ancak yegâne kaynak olarak değerlendirilmemiştir. Tüm bu değişim ve dönüşümler, doğrudan olmasa da dolaylı yollardan dilbilimsel tefsir üzerindeki etkisini, özellikle hicrî VI. yüzyılda kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmalarında gösterecektir. Nitekim "İlk dönemlerde Arap dilbilimi ve dilbilimsel tefsir alanında çalışmaların paralel bir şekilde yol aldığı" şeklinde formüle ettiğimiz bu iki ilim dalı arasındaki yapısal ilişki, bu dönemde farklı bir boyut kazanmıştır. Arap dili ve dilbilimsel tefsir faaliyetleri özellikle bu dönem itibarıyla birbirinden bağımsız olarak gelişimlerini devam ettirmiştir. Bu

⁷⁷⁹ Çıkar, 2017, s. 91.

⁷⁸⁰ Çıkar, 2017, s. 120, 134.

bağlamda daha çok dilbilimsel tefsir çalışmaları Arap dilbilim çalışmalarını takip etmiştir, denilebilir.

Nahiv ilminin teorik alt yapısının oluşturulduğu, terimlerin belirlendiği, ana kaynaklarının teşekkül ettiği ilk dönemlerde, Kur'an'ın nahiv, lügat ve kıraat ilimlerinin verileri dâhilinde incelenmesi dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin klasik dönemini oluşturmaktadır. Klasik dönemi kapsayan süreç içerisinde devam eden Arap dilbilim çalışmalarında, içerik ve yöntem olarak meydana gelen değişiklikler, dil ile ilgili farklı konuları gündeme getirmiştir. Bu konuların Kur'an'ın dili üzerinde ortaya çıkardığı farklı tartışmalar, dilbilimsel tefsir bağlamında ikinci bir dönem olan “farklılaşma dönemi”nin başlangıcına vesile olmuştur.

İlahî bir söz olma hüviyetine sahip olan Kur'an'ın dili üzerinde yapılan kelimelerin anlamlarını, morfolojik yapılarını ve i'râb vecihlerini açıklama şeklindeki çalışmalar, sadece tefsire has olmayan kural ve kaidelerin, tefsir faaliyetine eşlik edebileceğini göstermektedir. Hatta bu minvalde elde edilen sonuçların da -teşekkül dönemi dilbilimsel tefsir çalışmalarında olduğu gibi- yalnızca tefsire özgü bilgiler olmadığı hakikati ortaya çıkmaktadır.⁷⁸¹ Bu doğrultuda nahiv veya genel dil kaidelerinin üstünde bir dil incelenmesiyle sadece Kur'an'a has dil inceliklerinin tespiti, dilbilimsel tefsir için yeni bir çıkış noktası olmuş ve klasik dönemden yeni bir döneme geçişin ilk sinyallerini vermiştir. Özellikle bu dönemde Zemahşeri'nin de sıklıkla zikrettiği gibi kelime veya cümle boyutunda Kur'an'ın sahip olduğu lafız/mana arasındaki uyum ile kendisini gösteren derin anlam incelikleri ile kelime ve cümlelerin sıralanışında nahvin verilerinin de çok üstüne çıkan ahenk ön plana çıkarılmıştır.⁷⁸² Bu nedenle farklılaşma

⁷⁸¹ Boyalık, 2014, s. 261-262.

⁷⁸² Zemahşeri, *Keşşâf'a* yazdığı mukaddime de bu noktayı şu şekilde dile getirmektedir: “İlimler içerisinde, insan zihnini kuşatan hususların en çok yer aldığı ve incelikle ortaya konmuş olağanüstü nüktelerin ve gizli kalmış ulaşılması güç sırları ile akılları en çok hayrete düşüren, tefsir ilmidir. Tıpkı Câhız'ın *Nazmu'l-Kur'ân* eserinde ifade ettiği gibi “Bir fakih fetvâ ve ahkâm ilminde akranları arasında öne çıksa da; bir kelâmcı kelâm sanatında dünyadaki herkese üstün olsa da; bir kıssa ve haber hafızı İbn Kirriyye'den daha iyi ezberlemiş olsa da, bir vaiz Hasan-ı Basrî'den daha etkili vaazlar yapsa da; bir nahivci nahiv ilminde Sibeveyhî'den daha iyi bilse de ve bir dilci bütün dilleri yalayıp yutsa da yine de bunlardan hiçbiri tefsir ilminin yollarına giremez ve onun hakikatlerinden en ufak bir nasip alamaz. Ancak Kur'an'a özgü olan iki ilimde, yani meânî ve beyân ilimlerinde ihtisas sahibi olan, vaktini bu ilimlerin keşfine ayıran, onları didik didik etmede yorulan, Allah'ın hüccetindeki incelikleri bilme gayreti ve

döneminde dilbilimsel tefsir çalışmalarında, klasik dönemden farklı olarak nahiv ve sarf ilimlerinin formüle ettiği kurallar, doğrudan anlamın ortaya çıkarılmasından ziyade anlam inceliklerinin tespiti noktasında kullanılmıştır. Böyle bir bakış açısının ortaya çıkmasında da Arap dilbilim çalışmalarında salt gramer çalışmalarının ötesinde yukarıda beyan edilen farklı çalışma alanlarının ve tartışma konularının etkisi gözlenmektedir.

2.4.2.2. İ'câzü'l-Kur'an Çalışmaları

“İ'câzü'l-Kur'an” terkihi, mastar olan *i'câz* kelimesinin fail olan Kur'an'a izâfe edilmesiyle oluşturulmuştur. İ'câzü'l-Kur'an, “insanların Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz olması” anlamındadır. İnsanların bu aciziyeti ise Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğuna bir delil olmaktadır.⁷⁸³

İ'câzü'l-Kur'an, Allah Resûlü, sahabe ve tâbiûn döneminde terim olarak bilinen bir ifade değildir.⁷⁸⁴ Nitekim Kur'an'da da bu bağlamda *mucize* kelimesi yerine *âyet* kelimesi kullanılmaktadır.⁷⁸⁵ İ'câzü'l-Kur'an, hicrî II. yüzyıldan sonra özellikle kelim ilmi bünyesinde Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu savunmak ve inkârcıların görüşlerini çürütmek üzere yapılan faaliyetleri kapsar nitelikte kullanılmıştır.⁷⁸⁶

İ'câzü'l-Kur'an'ın tarihi bir gerçeklik/olgu olarak İslam literatüründe yer almasında “tehadî” ayetlerinin etkisi büyük olmuştur. Bu ayetlerde, Kur'an benzeri bir kitap⁷⁸⁷ veya on sûre⁷⁸⁸ veya onun sûrelerinin benzeri bir sûre⁷⁸⁹ getirilmesi yönünde inkârcılara meydan okuyan ifadeler mevcuttur. Ancak uzun bir tarihi süreç geçmiş olmasına rağmen bu ayetlerin meydan okumasına, fesahat ve belâgattakiengin bilgi ve tecrübeleriyle bilinen ve bunu kendileri için bir övünç kaynağı olarak gören Araplar arasından veya daha sonrasında İslam'a giren diğer toplumlar arasından -başarısız birkaç girişim dışında- cevap veren kimse olmamıştır.

Rasûlullah'ın mucizesini (Kur'an'ı) izah etme hırsıyla bu ilimlerin peşine düşen bir kimse tefsir ilmine ehil olabilir.” Zemahşerî, 2009, C. I, s. 7.

⁷⁸³ Abbas, F. Hasan, *İ'câzü'l-Kur'ani'l-Mecid*, Darü'l-Nefâis, Ürdün, 2016, s. 17.

⁷⁸⁴ A.g.e.

⁷⁸⁵ Bkz. İsrâ 17/59, 101; Ankebût 29/50-51.

⁷⁸⁶ Abbas, 2016, s.17.

⁷⁸⁷ Tûr 52/34.

⁷⁸⁸ Hûd 1/13-14.

⁷⁸⁹ Bakara 2/23-24; Yunus 10/37.

İ'câzü'l-Kur'an konusuna Ferrâ, Ebû Ubeyde gibi isimler dilbilimsel tefsir sahasında kaleme aldıkları eserlerde işaret etmişlerse de bu konudan müstakil bir şekilde bahseden isim Mutezilî âlim Ebû İshak en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Mutezilî kelimacı Nazzâm, İ'câzü'l-Kur'an konusunu hususen Hz. Peygamber'in risâletini kanıtlamak için kullanmıştır. Onun bu konuda ileri sürdüğü görüşler kendisinden sonra *sarfe teorisi* olarak isimlendirilmiştir. Sarfe teorisine göre Araplar Kur'an'ın benzerini getirmeye muktedir olmalarına rağmen Yüce Allah'ın alıkoymasıyla bundan sarfınazar etmişlerdir.⁷⁹⁰

Nazzâm'dan sonra öğrencisi Câhız (ö.255/869), günümüze ulaşmayan *Nazmü'l-Kur'an* ve diğer eserlerinde i'câzü'l-Kur'an olgusunun gelişmesine katkı sağlayacak görüşler beyan etmiştir. Ona göre Kur'an'ın i'câzı onun sahip olduğu belâği özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Sarfe ise i'câzı ortaya koyma noktasında ancak ikinci sırada yer almaktadır.⁷⁹¹

Câhız'dan sonra İbn Kuteybe, Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî (ö. 307/ 906) gibi isimler i'câzü'l-Kur'an alanında çalışmalar yapmışlardır. Fadıl Abbas'ın mütekaddimün dönem i'câzü'l-Kur'an çalışmaları olarak tasnif ettiği bu ilk dönemde, çoğunlukla i'câz konusu farklı konu başlıkları altında ele alınmıştır. Bu dönemden sonra gelen *risaleler döneminde* ise bu konuyu müstakil olarak işleyen risaleler kaleme alınmıştır.⁷⁹²

Risaleler döneminde öne çıkan ilk isim *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an* eseriyle Rummânî'dir (ö.384/994). Rummânî bu eserine i'câzın yedi vechini sıralayarak başlamaktadır: Muhatapların şiddetli ihtiyaçlarına ve şartların olgunlaşmış olmasına rağmen meydan okumaya karşılık vermemiş olmaları, tehdidin genel olmasına rağmen karşılık verilmemesi, sarfe, belâgat, gelecekle ilgili haberlerin verilmesi, Kur'an'ın alışılmışın dışındaki üslubu ve Kur'an'ın tüm mucizelere kıyas edilebilir olması.⁷⁹³ Rummânî her ne kadar i'câzın farklı vecihlerini sırlasa da risalesinin büyük

⁷⁹⁰ Abbas, 2016, s. 26-27.

⁷⁹¹ Abbas, 2016, s. 29.

⁷⁹² Abbas, 2016, s. 29-30.

⁷⁹³ Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Maârif, Kahire 2015, (8. baskı), (*Selâsü Resâil*'in içinde), s. 75.

çoğunluğunda belâgat vechi üzerinde durmuştur.⁷⁹⁴ Diğer vecihlere sadece kısaca değinmiştir. Bu durum onun esas itibariyle Kur'an'ın i'câzının belâgi uygulamalardaki üstünlük ile olduğunu kabul etmesiyle ilgilidir. Nitekim Rummânî, üç kısma ayırdığı belâgi kelimelerin en üst tabakasını Kur'an'ın oluşturduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁵ Bununla birlikte sarfe teorisini de i'câz vechi olarak kabul etmiştir. Fakat belâgati bu vecihler arasında öne çıkarması, Nazzâm değil de Câhız gibi bir yol izlediği fikrini ortaya çıkarmaktadır.

Bu dönemde öne çıkan bir diğer isim Ebû Süleyman Hattâbî'dir (ö. 388/998). *Beyânü l'câzi'l-Kur'an* eserinde Hattâbî, ilk olarak tehdî üzerinde durmakta ve bu vesile ile i'câzın hakikati ve ispatı üzerinde deliller sunmaktadır.⁷⁹⁶ Daha sonra Kur'an'ın i'câzının *sarfeden* veya gelecekle ilgili haberlerden veya Kur'an'ın sahip olduğu belâgi üstünlükten kaynaklandığı şeklindeki görüşlere değinir. Ona göre "sarfe" bizzat Kur'an'ın dışında vuku bulan bir durum olduğu için i'câza kaynaklık edemez.⁷⁹⁷ Gelecekle ilgili haberler ise her sûreyi kapsamadığı için Hattâbî tarafından Kur'an'ın i'câzının kaynağı olarak görülmemektedir.⁷⁹⁸

Hattâbî i'câzın belâgatle açıklanması konusunda ise iddia sahiplerinin belâgatin hangi yönüyle Kur'an'ın i'câzına kaynaklık ettiği veya bu durumun kaidelerinin tespiti noktasında bir açıklamada bulunmadıklarını aksine "bunun bizzat insanın kendi hissi derinliklerinde keşfedeceği bir durum olduğunu ve bu hissi tarif etmeye yol olmadığını" ifade ettiklerini aktarmaktadır.⁷⁹⁹ Ancak Hattâbî bu görüşün aksine belâgatin kural ve kaideleri ile kelamın hangi özelliğiyle daha belîğ olacağını/olduğunun tespit edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre bir söz üç şey üzerine bina edilir: Taşıyıcı bir lafız, onunla var olan bir mana ve bu ikisini bağlayan bir nazım. Kur'an incelediğinde ise onun lafızlarının en fasih, en güzel ve en tatlı olduğu; anlamların en ileri seviyede ve en yüce sıfatlara sahip olduğunun ve bu durumun akıl sahiplerine gizli kalmadığının;

⁷⁹⁴ Rummânî eserinde belagât konularını Kur'an'ın i'câzını göstermek üzere ayetlerden örnek vererek incelemiştir. Eserin tamamını kapsayan bu izahlar şu başlıklar altında toplanmıştır: İcâz, teşbih, istiare, ses uyumu, fasılalar, cinaslar, tasrif, tazmin, mübalağa ve hüsn-i beyan.

⁷⁹⁵ Rummânî, trs., s.75.

⁷⁹⁶ Hattâbî, 2015, s. 21-22.

⁷⁹⁷ Hattâbî, 2015, s. 22-23.

⁷⁹⁸ Hattâbî, 2015, s. 23.

⁷⁹⁹ Hattâbî, 2015, s. 25.

nazımının ise onun dışındakilerden daha düzgün, daha uyumlu olduğunun görüleceğinin altını çizmektedir. Tüm bunların neticesi olarak da Kur'an mu'ciz olarak kabul edilmiştir.⁸⁰⁰

Dikkat edileceği üzere Hattâbî, sadece lafız ve mana üzerinde durmamakta nazmı da fesahatın neticede i'câzın bir gereği olarak görmektedir. Tam da bu noktada Hattâbî'nin nazım teorisine, sahip olduğu inceliklerle ilk işaret edenlerden olduğu ve daha sonra özellikle Abdülkâhir Cürçânî gibi isimlerin kendi görüşlerini bu teori üzerine bina ettikleri ifade edilebilir.⁸⁰¹

Fadıl Abbas'ın i'câz konusunda kitapların telif edildiği, üçüncü dönem olarak işaret ettiği *kitaplar döneminde* öne çıkan isimlerden ilki Bâkılânî'dir.⁸⁰² Bâkılânî *İ'câzu'l-Kur'an* eserine, tehdâdî konusunu farklı şekillerde irdelediği, Hz. Peygamber'in risaletini i'câz konusuyla ilişkilendirdiği ve aynı zamanda Tevrat, İncil gibi ilahî kitaplarda i'câzın olup olmadığını sorguladığı geniş bir giriş ile başlamaktadır. Müellif daha sonra Kur'an i'câzını üç vecih olarak ifade etmektedir: Gaybî haberleri içermesi, Hz. Peygamber'in ümmî olmasına rağmen Kur'an'ın geçmiş kavimlerden haber vermesi ve Kur'an'ın nazımının eşsiz oluşu.⁸⁰³ Bâkılânî ilk iki vechi kısaca açıkladıktan sonra üçüncü vecih olan Kur'an'ın nazmı üzerinde teferruatlı bir şekilde durmaktadır. Kur'an'ın şiir ve nesir gibi edebî şekillerin dışında kalan bir üslubunun olması, çok farklı konulara değinmesine rağmen ahenginden bir şeyi kaybetmemesi veya hurûf-ı mukattaanın kullanım şeklindeki denge ve uyum gibi nazım ile ilgili farklı on durumu ifade ederek Kur'an'ın nazımının onun i'câzının kaynağı olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁰⁴

Bâkılânî de tıpkı Hattâbî gibi i'câzu'l-Kur'an konusunda Kur'an'ın nazımının esas teşkil ettiğini tüm eseri boyunca gözler önüne sermeye çalışmıştır. Doğrudan şiir veya diğer edebî türler ile Kur'an'ı kıyaslayarak onun nazımındaki güzelliği ve eşsizliğini beyan etmiştir. Ancak bu bağlamda onun eserinde -tıpkı Hattâbî de olduğu

⁸⁰⁰ Hattâbî, 2015, s. 27.

⁸⁰¹ Abbas, 2016, s. 97; Boyalık, 2014, s. 216.

⁸⁰² Abbas, 2016, s. 152.

⁸⁰³ Bâkılânî, 2009, s. 33-47.

⁸⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Bâkılânî, 2009, s. 35-47.

gibi- Kur'an'ın tamamında gözlemlenebilen, Kur'an'ın i'câzının kaynağı olan nazmını, genel bir şekilde formüle eden bir teori mevcut değildir.

Mutezilî mütakellim Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise i'câzü'l-Kur'an'ı *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* eserinde tıpkı Nazzâm gibi nübüvvet bahsi içerisinde Hz. Peygamber'in risaletini kanıtlar nitelikte incelemekte ve tehadî, muâraza ile ilgili sözü fazlasıyla uzatmaktadır. Kâdı Abdülcebbâr, gayba ait bilgilerin Kur'an'ın i'câzının kaynağı olduğunu ve sarfe görüşünü Hattâbî'ye benzer sebeplerle reddetmektedir.⁸⁰⁵

Kur'an'ın i'câzının kaynağı olarak fesahatin, kelimelerin bir araya gelerek bir terkip oluşturduktan sonra ortaya çıkabileceğini dile getiren Kâdı Abdülcebbâr; kelimelerin seçiminin, i'râb bakımından bu kelimelerin harekelenmesinin ve bu kelimelerin konumlarının fesahat için önem arz ettiğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

Bil ki fesahat kelamın tek tek unsurlarında ortaya çıkmaz. Ancak özel yollarla bir araya gelmiş kelamda ortaya çıkar. Her bir kelimenin de bir sıfatı vardır ki bir araya gelme bu sıfatlarla ilgilidir. Bu sıfatın, bir araya getirmede “muvazaa” (kelimenin va'z edildiği durum), bir araya getirmede müdâhil olan “i'rab” ve “konum” (kelimenin kelamdaki yeri) ile ilgili olması caizdir. Bu üç hususa dördüncü bir durum eklenemez. Çünkü fesahatta ya kelimeye ya harekesine ya da konumuna itibar edilir. Her bir kelimeye ve daha sonra onun kelimeler içindeki durumuna itibar edilmelidir. Zirâ bu kelimeler bir araya gelmiştir ve bir araya gelmeyle kelimenin yeni bir sıfatı olabilir, yine kelimenin i'râbı ve harekesi ve konumu değişebilir. İşte bu zikrettiğimiz üç vecih ile fesâhatten kaynaklanan meziyet, ortaya çıkar.⁸⁰⁶

Kâdı Abdülcebbâr'ın ortaya koyduğu bu fesahat anlayışı bir önceki müelliflerde olduğu gibi Kur'an'ın i'câzının esas kaynağı olarak onun sahip olduğu nazma işaret etmektedir. Hatta bu bağlamda Şevkî Dayf, nazım teorisine ilk dikkat çeken kişinin Kâdı Abdülcebbâr olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁷ Fadıl Abbas ise bu görüşü kabul etmeyerek Hattâbî'nin ilk defa bu konuya temas ettiğine dikkat çekmektedir.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Kâdı Abdülcebbâr, 2012, C. XVI, s. 206, 290-292.

⁸⁰⁶ Kâdı Abdülcebbâr, 2012, C. XVI, s. 189-190.

⁸⁰⁷ Dayf, *el-Belâga*, trs., s. 117.

⁸⁰⁸ Abbas, 2015, s. 225.

Hattâbî ve Bâkîllânî ve daha sonrasında Kâdî Abdülcebbâr'ın dağınık bir şekilde işaret ettiği “Kur'an'ın i'câzının kaynağı, onun nazmında gizlidir” tezini bir teoriye dönüştürecek isim Abdülkâhir Cürcânî'dir.

Belâgat ilminin özellikle meâni ve beyan kısımlarının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Abdülkâhir Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz* eserinde Kur'an'ın i'câzı konusunda “Arapları aciz bırakan şey neydi? Onlar, Kur'an'ın manalarının inceliği, güzelliği ve akla uygunluğu konusunda mı aciz kaldılar, yoksa Kur'an lafızlarına benzer lafızlar hususunda mı aciz kaldılar?” sorularını sormakta ve arkasından da şöyle cevaplamaktadır:

Deriz ki Arapları aciz bırakan özellikler, Kur'an'ın nazmı/sözdizimi, lafızların akışında gördükleri hususiyetler, ayetlerin başlangıç ve bitişinde ortaya çıkan etkileyici güzellikler, lafızlarının konumu, yaptığı her bir benzetme, haberlerin sunulduğu ile nasihat ve uyarı, bildirme, hatırlatma, teşvik ve tehdit şekilleridir. Bu delil, burhan, sıfat ve açıklamalara rağmen Araplar Kur'an'ı ayet ayet, aşır aşır, sûre sûre düşünmüşler ve yerine uygun olmayan bir kelime veya bulunduğu pozisyona yakışmayan bir lafız veya bu kelime/lafız burada olsa daha güzel olurdu denilecek bir durum bulamadılar. Aksine akılları şaşkına çeviren, tüm insanları hayrete düşüren bir ahenk, nizam, uyum, mükemmellik ve sağlamlık buldular.⁸⁰⁹

Abdülkâhir Cürcânî de tıpkı önceki âlimlerde olduğu gibi Kur'an'ın i'câzını onun nazmındaki eşsizliğe bağlamaktadır. Ancak o bu görüşü savunurken, görüşüne kaynaklık edecek felsefi/kelami argümanları sistemli bir şekilde sunmakta ve ayetlerden örnekler vererek dilbilimsel tetkikler dâhilinde delillendirmektedir.

VI. yüzyıla gelindiğinde i'câzü'l-Kur'an çalışmalarında öne çıkan -her ne kadar bu konuya dair özel bir çalışması olmasa da- Zemahşeri'dir. Zemahşeri özellikle *Keşşaf* tefsiri ile bu ilmi geleneğin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Tefsirinde doğrudan bir olgu olarak i'câzü'l-Kur'an'ın mahiyeti üzerinde durmamakta, önceki âlimlerde olduğu gibi onun vecihleri hakkında bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte neredeyse her açıklamasında Kur'an'ın i'câzını kanıtlar şeklinde ayetleri tefsir etmektedir. Hatta o bu yaklaşımıyla Abdülkâhir Cürcânî gibi isimlerin formüle ettiği “Kur'an'ın i'câzının

⁸⁰⁹ Cürcânî, trs., s. 39.

kaynağı, onun nazmında gizlidir” şeklindeki teorinin Kur’an’da tatbikini gerçekleştiren kişi olarak kabul edilmiştir.⁸¹⁰

Netice olarak İslam ilim geleneğinde “nazım teorisi” olarak yerini alan bu i‘câz vechinin etkileri Zemahşeri’nin *Keşşaf*’ında çok net olarak gözlenmektedir. Hatta Zemahşerî, tüm dilbilimsel ve belâği birikimini bu minvalde kullanmıştır. Zemahşeri’nin tefsirinde kullandığı yöntem, bu eserlerden etkilendiği ve tüm bu âlimler tarafından formüle edilen kuralları dikkatlice tetkik ederek tefsirini kaleme aldığını göstermektedir. Zemahşeri’nin dilbilimsel tefsir ile ilgili verileri Kur’an’ın i‘câzı ile ilişkilendirerek kullanması şeklinde ifade edebileceğimiz bu yöntemi, hem kendisini bir önceki dilbilimsel tefsir müelliflerinden farklı kılmış hem de bu alanda yeni bir sürecin başlamasına ve yeni bir yöntemin oluşmasına vesile yapmıştır.

2.4.2.3. Belâgat Çalışmaları

Dilbilim alanında ilk dönem yapılan çalışmalarda dil bir bütün olarak kabul edildiği için sarf, nahiv, beyan, bedi‘ ayrımı gözetmeksizin dile dair her şey aynı anda inceleme kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe gibi dilci/müfessir âlimlerin, tefsirlerinde nahiv ve sarf kurallarının yanı sıra hazf, takdim, te’hir, izmâr gibi üslup özellikleri ile teşbih, kinaye, istiare gibi birçok belâği konuya değindikleri görülmektedir.⁸¹¹

Belâgat ilmine ait birçok husus özellikle Kur’ân’daki farklı üslupların açıklanması bağlamında tefsir eserlerinde yer almış olmasına rağmen, bu türden konuların Kur’an ile ilişkisi daha çok i‘câzü’l-Kur’an çalışmalarıyla ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bu çalışmalarla birlikte Kur’an’ın i‘câzının onun fesahat ve belâgatındaki incelikler ve güzellikler ile ilgili olduğu tezi ortaya atılmış ve Kur’an’ın bu anlamda sahip olduğu güzellikler mercek altına alınmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bazı âlimler doğrudan Kur’an’ın lafızlarını, harflerin dizilişi ile ortaya çıkan ses

⁸¹⁰ Cüveynî, trs., s. 216, 219; Dayf, *el-Belâga*, trs., s. 265; Mübârek, trs., s. 105-107; Abbas, 2015, s. 276; Taşdelen, 2015, s.270-271.

⁸¹¹ Geniş bilgi için bkz. Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fi Târihi’l-Belâga*, Dârü’l-Fikir, trs. s. 38-40.

uyumu ve ahengi, onun fesahatının kaynağı olarak görürken, bazıları fesahatı onun genel anlamda nazmında var olan güzelliklerle ilişkilendirmiştir.⁸¹²

Kur'an'ın i'câzını nazmı ile ilişkilendiren ve Kur'an'ın edebi güzelliğinin diğer kelimeler için bir ölçüt olarak değerlendirilmesini savunan ilk müelliflerden biri Câhız'dır. Câhız, Kur'an'ın i'câzının onun fesahat ve belâgatından kaynaklanmadığını savunan Nazzâm'a karşı *Nazmü'l-Kur'an* eserinde i'câzın kaynağı olarak nazmı savunmuştur. Câhız döneminde henüz belâgat ile ilgili terimler netleşmemiş olsa da o, bu ilmin esas teorilerini *Kitabü'l-Hayevân* ve *el-Beyân ve't-Tebyin* eserlerinde genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmış ve uygulamalı olarak örneklerle birlikte incelemiştir. Ancak Câhız bu şekilde belâgat yöntemlerini ve uygulamalarını eserinde gündeme getirirken, bunları formüle ederek bu ilmin esas kaide ve kurallarını tespit etmemiştir.⁸¹³ Bununla birlikte tüm yaklaşımları ve orijinal görüşleri ile üstün bir dil zevkine sahip olduğu görülen Câhız, bu bağlamda kimi dilciler tarafından belâgat ilminin kurucusu sayılmıştır.⁸¹⁴

Dilbilim tarihinde önemli bir yere sahip olan Müberred (ö. 286/900), *el-Kamil fi'l-Luga ve'l-Edeb* isimli eserinde tıpkı Câhız gibi teşbih başta olmak üzere belâgat ile ilgili birçok konuya temas etmiştir. Ancak dönemin belâgat bilgisinin düzeyini göstermesinin yanı sıra Müberred'in eserini kıymete şayan kılan, aynı zamanda öğrencisi olan İbn Mu'tez'in (ö. 296/908) *el-Bedî'* isimli belâgat konularının ilk kez teorik bir şekilde formüle edildiği eserine kaynaklık etmesidir.⁸¹⁵ Nitekim İbn Mu'tez de tıpkı kendisinden önceki âlimler gibi eski ve yeni şiir üzerinden edebi eleştiri geleneğini sürdürmüş ve şiirde lafzi unsurları edebi değer ölçütü olarak kabul etmiştir.⁸¹⁶

İbn Mu'tez'den sonra bu şekilde eserler verilmeye devam edilmiştir. Özellikle edebi eleştiri bünyesinde belâgat ile ilgili verilerin ele alındığı ve bu iki ilim dalının

⁸¹² Mübârek, trs., s. 42

⁸¹³ Dayf, Şevkî, *el-Belâga Tetavvur ve Târîh, Dârü'l-Maârif*, Kahire trs., (9. baskı), s. 56-57; Mübârek, trs., s. 53-57; Taşdelen, 2015, s. 224, 242-243.

⁸¹⁴ Dayf, *el-Belâga*, trs., s. 57-58.

⁸¹⁵ Dayf, *el-Belâga*, trs., s. 60-61; Mübârek, trs., s. 64.

⁸¹⁶ Boyalık, 2016, s. 78-79.

mezcolduğu eserler, dönemin edebiyat alanında geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir.⁸¹⁷ Yine Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Reşîk (ö. 456/1064) ve İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073) şiir eleştirilerinden yola çıkarak fesahat kavramı üzerine yoğunlaşan ve uğraşları neticesinde belâgat ilminin şekillenmesine katkı sağlayan isimler arasında yer almaktadır.⁸¹⁸

Üçüncü asırda Câhız ile gelişmeye başlayan beyan çalışmaları, edebî eleştiriden belâgate doğru hızlı gelişimini devam ettirmiştir. Yaklaşık üç asırlık bir süreç içerisinde birçok âlim, başta Kur'an olmak üzere Arap şiiri ve nesrini kaynak alarak kelimelerin fesahatını ya da diğer bir ifadeyle güzel ve makbul olan kelimelerin inceliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmalarda sözdeki güzellik bazen anlam ile çoğu zaman da - Câhız'ın "anamlar yollara döküldü" ifadesinde olduğu gibi- lafız ile ilişkilendirilerek bu bağlamda kurallar netleştirilmeye çalışılmıştır.

Belâgat ile ilgili çalışmalarda önemli bir kaynak olan Kur'an üzerinde yapılan bu incelemelerde, belâgi unsurlar Kur'an'ın i'câzının bir gereği olarak algılanmıştır. Rummânî, Hattâbî ve Bâkillânî gibi âlimler, belâgatın, Kur'an'ın i'câzını ortaya koymada olmazsa olmaz bir veri olduğu fikrini dile getirerek salt dilbilimsel değil kelimelerin bir bakış açısıyla konuyu irdelemişlerdir. Neticede hicrî IV. ve V asır itibarıyla edebî eleştiri ve i'câzü'l-Kur'an'ın ivmesiyle belâgat bağımsız bir ilim olma yolunda ilerlemiştir.⁸¹⁹

Hicrî V. asrın sonlarında *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* eserlerini telif eden Abdülkâhir Cürcânî'nin eliyle belâgat ilmi olgunluk seviyesine ulaşmıştır.⁸²⁰ Abdülkâhir Cürcânî, bulunduğu asrın hem dil hem de belâgat bakımından ne kadar üst seviyede olduğunu göstermesi açısından üzerinde durulması gereken bir âlimdir.

⁸¹⁷ Mübârek, trs., s. 79; Taşdelen, 2015, s. 256.

⁸¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Dayf, *el-Belâga*, trs., s. 139-159; Mübârek, trs., s. 88; Boyalık, 2016, s. 88-98; Taşdelen, 2015, s.259-260.

⁸¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Mübârek, trs., s. 70-73 vd.; Taşdelen, 2015, s.249-261.

⁸²⁰ Mübârek, trs., s. 89; Taşdelen, 2015, s.261.

Mübârek, onun Arap dilbilim sahasındaki üstün maharetini vurgulayarak onu içinde bulunduğu asrın imamı olarak kabul etmektedir.⁸²¹

Abdülkâhir Cürçânî, insanların belâgat hususundaki tekdüzeliğine dikkat çekerek her şeyi belirli kalıplar içerisinde algılamının hatalı olduğunu vurgulamakta ve söz diziminde birçok incelik ve güzelliğin mevcut olduğunu bunların görülebilmesi için de derin bir tefekküre ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir. Yine Cürçânî'ye göre bir kelamın diğer bir kelimadan üstün olduğunun tespit edilmesi bu inceliklerin ortaya konulması ile mümkündür. Bu nedenledir ki Kur'an'ın i'câzı da ondaki bu inceliklerin gözler önüne serilmesi ile mümkün olacaktır.⁸²²

Abdülkâhir Cürçânî, fesahatin kaynağının “nazım” olduğunu ısrarla ifade etmektedir.⁸²³ Nazmı ise kelimada “nahvin manalarını gözetmek” olarak tanımlamaktadır. Bu durumda ona göre kelamın fesahatı, kelamın nahiv ilminin gereğine uygun olarak şekillenmesi, onun usul ve kaidelerinin uygulanması, önceden belirlenmiş nahiv ilminin yöntemine tabi olarak, ondan vazgeçilmemesi ile mümkündür.⁸²⁴ Ancak Cürçânî'nin burada altını çizdiği husus “ne gramatik kategoriler ne de bu kategorilerde yer alan kelimelerin sentaktik görevlerin birer lafız yani ses olgusu olarak değerlendirilmesidir. Nitekim gramatik kategori ve işlevler, birer temsilden ibaret olan lafızlara indirgenemeyeceğinden, sözdiziminin lafızların bir dizimi olarak açıklanması imkânsızdır.”⁸²⁵ Bu şekilde Cürçânî'nin sözdizim/nazım teorisini üzerine bina ettiği ve “nahvin anlamaları” olarak ifade ettiği bu olgu, lafızcılık karşıtı bir söylemi içerisinde barındırmakta ve kelimada anlamı ön plana çıkarmaktadır.

Cürçânî, kendisinden önce etraflıca tartışılan, kaideleri ve terimleri netleşen ve neticede sınırları çizilen nahiv ilminin verilerini bir üst aşamaya taşıyarak, kelamın anlam inceliklerini buna bağlı olarak da belâği özelliklerinin tespit edileceğini ifade etmiş ve nahiv ile belâgat -özellikle meânî- arasındaki yapısal bütünlüğünde altını çizerek formüle etmiştir.

⁸²¹ Mübârek, trs., s. 89. Ayrıca bkz. Dayf, *el-Belâga*, s. 160.

⁸²² Cürçânî, Abdülkâhir, trs., s. 7-8, 39, 43, vd. .

⁸²³ Cürçânî, trs., s. 37, vd.

⁸²⁴ Cürçânî, trs., s. 81.

⁸²⁵ Boyalık, 2014, s. 46.

Nahiv ve belâgat anlamında yukarıda beyan edilen entelektüel birikimi iyi okuyan Zemahşerî ise bu formülleri fesahatında şüphe olmayan Kur'an ayetlerine uygulayarak kendisine altın tepside sunulan bu ilmi birikimi değerlendirmeyi iyi bilmiştir. Neticede ilk dönem dilbilimsel tefsir müellifleri, nahvin verilerini, daha çok Kur'an'da murat edilen doğru anlamı ortaya çıkarmak için kullanırken, Zemahşerî bu verileri, Kur'an'ın belâgi özellikleriyle de ilişkilendirerek onun i'câzını ortaya koymak için kullanmıştır. Sonuç olarak bu yaklaşımı da Zemahşerî'yi dilbilimsel tefsirde yeni bir dönemin başlangıç ismi yapmıştır.

2.4.2.4. Kalam İlmî Alanında Gelişmeler

İslam toplumunun karşılaştığı siyasi olaylar neticesinde ortaya çıkan teolojik tartışmalar, kalam ilminin çok erken dönemlerde ortaya çıkması ile doğrudan ilişkilidir. Kelami tartışmaların ortaya çıktığı bu "ilk fikri hareketler ve ihtilaflar dönemi"nde ana kalam ekolleri oluşmaya başlamış ve bu ekoller kendi düşünce sistemlerini şekillendirmeye başlamıştır. Bu dönemden sonra gelen ve hicrî IV- V. asırları içine alan Mütেকaddimûn döneminde ise Mutezile ve Ehl-i sünnet gibi kalam ekollerinin düşüncelerinin tam olarak netleştiği ve en temel kaynakların kaleme alındığı gözlenmektedir.⁸²⁶

Dilbilim ve kalam ilmi arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Nitekim özellikle ilk dönem kalam ilminde mevcut ana düşüncelerin muhtevasını dilsel metin olarak bizzat naslar oluşturmaktadır. Özellikle Mütেকaddimûn dönem kalam âlimlerinin çoğunun kalam ilminde olduğu gibi dilbilim, edebiyat alanında da maharet sahibi olması bu ilişkiyi ortaya koymaktadır. Mutezilî âlimlerden Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Nazzâm, Câhız, Kâdı Abdülcabbâr; Ehl-i sünnet âlimlerinden Hattabî, Bâkilânî, İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Abdülkâhir Cürçânî gibi isimler hem dil/edebiyat hem de kalam alanında öne çıkan âlimlerdir.

Mütেকellimlerin, dilbilim alanında öne çıkmalarında İslami ilimlerin hepsinde kaynak olan Kur'an ve hadisin dilini bilmenin gerekliliğinin yanı sıra doğrudan halku'l-

⁸²⁶ Geniş bilgi için bkz. Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, İstanbul, 1998, (2. baskı), s. 16-26, 121-122, 163-164; Özler, Mevlüt, "Kelam Tarihi", *Kelam El Kitabı*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 21-29.

Kur'an, kelâmullah'ın mahiyeti, i'câzü'l-Kur'an, dilin kaynağı, lafzın manaya delâleti gibi kelimâ konuların, dilbilim ile irtibatlı olması da etkili olmuştur.

Dilbilim ve kelimâ ilmi arasındaki etkileşim hicrî IV. ve V. asırlarda daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Mütakaddimûn dönemine rastlayan bu süreçte kelimâ ilminde tartışılan birçok konunun, dilbilim ile ilişkili olması bu dönem dilbilim çalışmalarının üzerinde etkili olmuş ve bu etki dolaylı yollardan dilbilimsel tefsir çalışmalarında da kendisini göstermiştir. Ayrıca bu etki kendisini sadece -Mutezili âlimler başta olmak üzere- özellikle rüyetullah, istiva ve diğer müteşâbih ayetleri yorumlarken kendi görüşlerini delillendirmek için Arap dilinin verilerini kullanmak şeklinde de olmamıştır. Nitekim halku'l-Kur'an ve Allah'ın kelimâ sıfatının mahiyeti üzerine kelâmullah hakkındaki tartışmalar, ilk dönemler teolojik ve siyasi zeminde sürdürülürken hicrî IV. asırda özellikle Mutezilî âlimler tarafından dilbilimsel zeminde tartışılan bir konu haline getirilmiştir.⁸²⁷ Bu durum dilbilim konularının metafizik ile ilişkilendirilmesi neticesini doğurmuş ve dilbilim etrafında tartışılan konuların içeriğinde değişimler ortaya çıkmıştır.

Eş'arî ve Maturidî ile Mutezilî âlimler arasında devam eden dilin menşei, ilahî kelimâın ezeliîliği gibi tartışmalar karşısında sözün nefsî ve lafzî (kelâm-i nefsî, kelimâ-ı lafzî) şeklinde ikili ayrımı sünnî kelimâda dil ile ilgili görüşlerin delillendirilmesinde bir çıkış noktası olmuştur. Bu durumda kelimâın hakikati, insanın telaffuz ettiği sesler değildir. Aksine bu dışa dönük konuşmayı mümkün kılan bir tür iç konuşmadır ki bu konuşma bizzat nefiste gerçekleştiği için kelimâ-ı nefsî adını almıştır. Bu iç konuşmanın dışa yansması da ancak lafızlarla olacağından bu da kelimâ-ı lafzî olarak isimlendirilmiştir.⁸²⁸ Neticede bu şekildeki bir ayrım, sözde lafız ile mana arasındaki ilişkinin yeniden kurgulanması, dilbilimsel açıdan yeniden değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Kelimâ ilminin ivmesiyle farklılaşan dilbilimsel yaklaşımlar Kur'an'ın dili üzerinde yapılan çalışmaları da etkilemiştir. Örneğin Kur'an'ın i'câzının kaynağının

⁸²⁷ Aslan, İbrahim, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1 (2010), s. 133.

⁸²⁸ Yıldırım, 2015, s. 447.

lafızda veya manada olma(ma)sı, Kur'an'da geçen kelimelerin çokanlamlı (müterâdif) olma(ma)sı veya bu müterâdif kelimeler arasındaki nüanslar gibi farklı tartışmalar dilbilimsel tefsir faaliyetlerini hem metot hem de muhteva olarak etkilemiştir.

2.5. Zemahşeri Sonrası Dönem: *Modern Dönem*

2.5.1. Modern Dönem Öncesi Dilbilimsel Tefsir

Zemahşerî ile başlayan dilbilimsel tefsirde *farklılaşma dönemi*, içerisinde bulunulan yüzyılın entelektüel, siyasi ve sosyal birikiminin ivmesiyle de dilbilimsel tefsir alanında önemli eserlerin kaleme alındığı bir dönem olmuştur. Bununla birlikte *Keşşâf*, hem üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle hem ona cevap niteliği taşıyan eleştirel yaklaşımlı teliflerle hem de özellikle itizâlî fikirlerden arındırılarak yapılan ihtisâr çalışmalarıyla modern dönem tefsir çalışmalarına kadar etkisini sürdürmüştür. Bu şekilde Zemahşerî asırlar boyunca hem genel tefsir hem de dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bir otorite olarak etkinliğini devam ettirmiş ve kendisinden sonra ciddi bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur: İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) çoğu zaman *Keşşâf*'ın bir parçası gibi birlikte basılan ve özellikle itizâlî yorumları ağır bir şekilde eleştirdiği *el-İntisâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İtizâl* eseri; Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Keşşâf*'ının en güzel ve en çok bilinen haşiyelerinden sayılan *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rayb* eseri; Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Tîbî'nin *Keşşâf*'a yazdığı haşiyesinin Fetih sûresine kadar olan kısmını özetlediği *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf (Şerhu'l-Keşşâf)* eseri; Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Keşşâf*'ın Fâtiha ile Bakara'nın ilk yirmi beş ayetinin tefsiri üzerine yazdığı *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Keşşâf*'ın sadece mukaddimesi üzerine yazdığı *Nuğbetü (Buğyetü)'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf* eseri bunlar arasında zikredilebilir.

Bahsi geçen bu eserlerin yanı sıra en az *Keşşâf*'kadar İslam literatüründe meşhur olan Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil* eseri ile Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl* eseri, hem muhteva hem de yöntem olarak *Keşşâf* çizgisinde kaleme alınmış eserlerdir. Hatta çok basit bir gözlem ile bu eserlerin bizzat *Keşşâf* metnindeki ifadelerin kısmen değiştirildiği veya çıkarıldığı ya da cüz'î oranda

eklemelerin yapıldığı eserler olduğu anlaşılabilir. Ancak bu eserlerin üslup olarak *Keşşâf* a oranla daha kolay ve anlaşılır olması üstelik itizâli fikirlerden arındırılmış olması bu eserlerin İslam coğrafyasında hüsnü kabul görmelerini sağlamıştır.

Arap Dili üzerinde yapılan telif çalışmalarının azaldığı bir dönemde Endülüs coğrafyasında bu işi göğüsleyen İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344), dilbilimsel tefsir ağırlıklı ve meâni'l-Kur'an formunda tefsir eserleri kaleme almışlardır. İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz* eseri özellikle nahiv alanındaki açıklamalarıyla öne çıkmış ve Ebû Hayyân'ın eserinde *Keşşâf* tan sonra başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur. Bununla birlikte bu eserler yöntem ve içerik olarak *Keşşâf* tan farklı ve daha çok klasik dönem meâni'l-Kur'an formundaki eserlere benzemekte, ancak onlardan çok daha kapsamlı ve zengin bir muhtevaya sahiptirler.

Modern dönem öncesi meâni'l-Kur'an formatında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler hem klasik dönem dilbilimsel tefsir açıklamalarında olduğu gibi gramer eşliğinde devam eden yorumları hem de *Keşşâf* ile ortaya çıkan ve daha çok anlam nüanslarını içerisinde barındıran yorumları kapsamaktadır. Meâni'l-Kur'an türü eserler bu form üzere telif edilmeye devam ederken salt Kur'an'daki i'râb vecihlerini beyan eden i'râbü'l-Kur'an ve Kur'an'daki neredeyse her kelimenin açıklamasını yapan garîbü'l-Kur'an çalışmaları da bu dönemde devam etmiştir.⁸²⁹

2.5.2. Modern Dönem Dilbilimsel Tefsir

Modern dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde, genel olarak İslam dünyasının mevcut sosyo-kültürel durumunun yanı sıra XX. yüzyıl itibariyle modern dilbilim

⁸²⁹ Bu eserlerden bazılarını müellifleri ile birlikte şu şekilde sıralayabiliriz: Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181), *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'an*. Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî (ö.616/1219) eseri *İmlâ'ü mâ Menne bihi'r-Rahmân (et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an)*. Ebû Yusuf el-Hemadânî (ö. 643/1249) eseri *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Fevâ'id fî Müşkili'l-Kur'an*. Ebû İshâk Burhânüddîn es-Sefâkusî (ö. 742/1342) eseri *el-Mücîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Semîn el-Halebi en-Nahvi eş-Şafîi (ö. 758/1335) eseri *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz ve ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Ensârî el-Mısri (ö. 761/1360) eserleri *İ'râbü Fâtihati'l-Kitâb ve'l-Bakara ve İ'râbü Mevâzi' mine'l-Kur'ân ve İ'râbü Selâsîne Sûre mine'l-Mufassal*.

alanında ortaya çıkan değişimler de belirleyici bir rol üstlenmiştir. Özellikle yakın zamanlarda kendisini gösteren bu etki, semantik/anlambilim etrafında şekillenen yöntemlerin Kur'an kavramlarını incelemek üzere kullanılmasıyla dilbilimsel tefsir alanındaki etkisini arttırmıştır. Semantik ilminin verileri dâhilinde yapılan bu açıklamalar, modern dönemde “konulu/mevzû'î tefsir” çalışmalarında kavram analizlerinde etkili olmuştur. Özellikle semantik ilminin verilerinin, Kur'an kavramları bağlamında kullanılmasında yöntemsel ilkeleri tespit eden aynı zamanda bir dilbilimci olan Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) *God and Man in the Koran (Kur'an'da Allah ve İnsan)* ve *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Kur'an'da Etnik-Dini Kavramlar)* eseri bu anlamda önemli bir yere sahiptir.

Modern dönemde dilbilimsel tefsir sahasında önemli bir yere sahip diğer iki müellif Emîn el-Hûlî ve Âişe Abdurrahman bintu's-Şâti'dir. Edebî tefsir olarak isimlendirilen ekolün kurucu isimleri olan bu iki müellif, özellikle Kur'an'ın doğru anlaşılmasında Arap Dili ve Edebiyatının önemi üzerinde durarak yöntemsel bazı kuramlar geliştirmiş ve Kur'an üzerinde uygulamaya çalışmışlardır. Emîn el-Hûlî'nin *Menâhicu Tecdid fi'n-Nahv ve'l-Belağa ve't-Tefsir ve'l-Edeb* eseri ile Âişe Abdurrahman bintu's-Şâti *Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim* isimli eseri bu bağlamda öne çıkan eserlerdir.

Modern dilbilim ile dilbilimsel tefsir arasındaki etkileşim henüz çok yeni olmasına rağmen dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde etkisi görülebilmektedir. Bu minvalde yapısal dilbilim çalışmaları ile ortaya çıkan *göstergebilim* veya yine modern dilbilim çalışmalarının etkisiyle şekillenen *metinbilim* gibi dilbilimin alt dallarından elde edilen bulguların dilbilimsel tefsir alanında yapılan faaliyetlerde etkisini göstermesi ihtimal dâhilindedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde mevcut Arapça dil yapısını ve bu dile ait verileri göz önünde bulundurarak, modern dilbilimin alt dallarından sözdizim, biçimbilim, anlambilim gibi disiplinlerin verilerini de kullanılarak Kur'an'ı kelime, cümle ve metin boyutunda tahlil edip açıklamaya çalışan dirayet ağırlıklı tefsir ekolüne *dilbilimsel tefsir* denir.

et-Tefsîrû'l-lügavî şeklinde Arapça olarak ifade edilen dilbilim ağırlıklı tefsir yaklaşımını, Türkçe ifade etmek için filolojik tefsir, lügavî tefsir ve dilbilimsel tefsir ifadeleri kullanılmaktadır. Mevzubahis ifadelerden, bu yaklaşımı en doğru şekilde karşılayan ifade ise *dilbilimsel tefsir* olarak tespit edilmiştir.

Dinî bir metin olarak Kur'an'ın dili üzerine yoğunlaşan tefsir yaklaşımlarından edebî tefsir ile dilbilimsel tefsir arasında farklılıklar vardır. Dilbilimsel tefsir, ayetleri, dilbilimin alt dallarını kullanarak kelime, cümle, metin düzeyinde incelemekte ve bu şekilde ayetlerdeki anlamı ilahi murada uygun olarak açıklamaya çalışmaktadır. Edebî tefsir ise ağırlıklı olarak belâğatin (meânî, beyan ve bedi') verilerinden yararlanarak ayetlerdeki edebî nüansları ve öne çıkan anlam inceliklerini gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda sözdizimci tefsir ise meânî ilminin kurucusu sayılan Abdülkâhir Cürçânî'nin i'câzu'l-Kur'an olgusu etrafında geliştirdiği sözdizim/nazım teorisi bağlamında ortaya çıkan, özellikle nahiv ve meânî ilminin verileri dâhilinde ayetlerdeki müfred veya mürekkep lafızların oluşturduğu ifadeleri ele alarak bunlardaki anlam inceliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan, bir yönüyle dilbilimsel tefsir ve diğer bir yönüyle de edebî tefsir bağlamında değerlendirilebilecek bir tefsir yöntemidir. Ancak Kur'an'ın tefsiri hususunda öne çıkan fikhî, kelamî, edebî veya dilbilimsel tefsir ekolleri gibi müstakil bir tefsir yaklaşımı değildir.

Hz. Peygamber, sahabe ve hatta tâbiûn dönemini de içine alan zaman diliminde ayetler hakkında yapılan dilbilimsel açıklamalar, dilbilimsel tefsirin ilk örneklerini oluşturmakta, ancak sistemli bir dilbilimsel tefsir yaklaşımını ifade etmemektedir. Bu özellikteki dilbilimsel tefsir faaliyetleri, hicrî II. asrın sonlarında ortaya çıkmış ve Arap dilbilim çalışmalarıyla paralel bir seyir takip etmiştir. Bu süreç ile başlayan ve hicrî IV.

asrın başlarına kadar devam eden zaman diliminde dilbilimsel tefsir alanında birçok eser kaleme alınmıştır. Yaklaşık iki asırlık bir süreci kapsayan bu dönemde özellikle Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait dilbilimsel rivayetlerin kayıt altına alındığı, meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an ve vücûh ve nezâir türü eserlerin kaleme alındığı kısaca Kur'an-ı Kerim hakkında hem filolojik hem de dilbilimsel faaliyetlerin ilk ve esas kaynakları olarak ifade edilebilecek eserlerin telif edildiği bir dönemdir. Bu zaman dilimi özellikle Arap dili alanında da orijinal eserlerin verildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ilgili zaman dilimi hem dilbilimsel tefsir hem de Arap dili alanında kurucu metinlerin teşekkül ettiği bir dönem olarak ifade edilebilmektedir.

Hicrî IV. ve V. asırlarda ise bu minvalde eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. Ancak bu dönem eserleri daha çok ilk üç asırda ifade edilen görüşlerin aktarıldığı, bu görüşler üzerinden farklı yorumların yapıldığı ve -özellikle sözlük türü eserlerde gözlenebilen- farklı tekniklerle bu bilgilerin tasnif edildiği eserlerdir. Buradan alarak hicrî IV. asır itibariyle dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde hem şekil hem de muhteva açısından bir değişim ve dönüşüm olduğu gözlenebilmektedir. Bu minvalde hicrî II. asır sonları ile IV. asrın başlarına kadar devam eden süreç, dilbilimsel tefsir için kurucu eserlerin kaleme alındığı *teşekkül dönemi*; hicrî IV. asırdan V. asrın sonuna kadar devam eden süreç de özellikle teşekkül dönemine ait bilgilerin ve bu bilgiler etrafında şekillenen farklı görüşlerin derlendiği, yorumlandığı ve farklı tekniklerle aktarıldığı *yorumlama dönemi* olarak isimlendirilmektedir. Bu iki dönemin kaynaklık değerinin sürekli olması ve dilbilimsel tefsir için ana metinlerin ortaya çıkarıldığı bir dönem olması nedeniyle de bu iki dönemi içerisine alan sürece *klasik dönem* denilmiştir.

Klasik dönem sonrası olan hicrî VI. asırda dilbilimsel tefsir alanında öne çıkan eser Zemahşerî'nin meşhur *Keşşâf* tefsiridir. *Keşşâf*'ın kendine has üslubu ve çoğu zaman ayrıntılı dilbilimsel veya tefsirî izahlara girmemesi onun muhtasar bir yapıya sahip olmasında etkili olmuştur. *Keşşâf*'ın bu yapısı ve ayrıca verdiği bilgilerin özgünlüğü kendisinden sonra, telhis, hâşiye, ta'lik ve tahrir gibi farklı türlerde onlarca

eserin kaleme alınmasına neden olmuştur. Bu ise onun, kendisinden sonra önemli bir literatürün temel çıkış noktası olduğunun göstergesidir.

Keşşâf ta hadislere ve seleften gelen rivayetlere sıklıkla yer verildiği gibi ilk dönem dilbilimsel tefsir müelliflerinin görüşlerine de başvurulmuştur. Arap şiiri, Arapların genel kullanımları ve kendi tecrübelerinin yanı sıra Zemahşerî, bir diğer ayeti de tefsirinde ustalıkla istişhâd veya anlamı ortaya çıkarmak için kullanmıştır. Müellifin tefsirinde kullandığı en önemli argümanlardan bir diğeri de kıraatlerdir. Dilbilimsel izahlarını delillendirmek için kıraat farklılıklarına değindiği gibi farklı kıraat vecihlerinin dilbilimsel alt yapılarını beyan etmek için de sıklıkla bu ihtilaflara eserinde yer vermektedir. Bu türlü açıklamalarında sahih kıraatleri kullandığı gibi şâz kıraatleri de kullanmaktan çekinmemiştir.

Zemahşerî, kelimelerin yapısal ve anlamsal özelliklerini, buldukları cümledeki sözdizimsel bağlamlarının anlama katkısını tefsirinde sıklıkla gündeme getirmektedir. Yine aynı şekilde i'râb vecihleri ile değişen anlamı tespit, mevcut i'râb şekliyle anlam nüanslarını/inceciklerini ortaya koyma ve ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alma yöntemini de sıklıkla kullanmaktadır. Müellif bu tür açıklamalarında anlamı ve anlam nüanslarını ortaya koymanın yanı sıra bu yöntemle elde ettiği tüm veriyi, Kur'an'ın insanları aciz bırakan mükemmel üslubu ve nazmı ile ilişkilendirmiş ve onun sahip olduğu fesahati gözler önüne sermiştir. Bu anlamda Zemahşerî, ilk dönem dilbilimsel tefsir müelliflerinden farklı bir amacı taşıdığı gibi bu hedef doğrultusunda, yöntem olarak da onlardan farklı bir yol takip etmiştir. Tüm bunlar ise onu dilbilimsel tefsirde farklılaşma sürecinin en önemli ismi kılmıştır.

Dilbilimsel tefsirde Zemahşerî'de rahatlıkla gözlemlenen bu farklılaşmanın ortaya çıkmasında birçok etken rol almıştır. Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin kendi iç dinamiklerinin yanı sıra özellikle İslam kültür ve medeniyetinde ortaya çıkan hızlı ilerlemeler, bu etkenlerin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsir ile dilbilim arasındaki azımsanmayacak etkileşim bu dönemde de kendisini göstermekte ve ilerlemedeki en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel anlamda dilbilim ve kelam alanında gelişmeler ile i'câzü'l-Kur'an ve belâgat alanındaki

çalışmalar hicrî VI. asırda dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bir farklılaşmaya sebep olmuştur.

Hicrî VI. asır itibariyle ortaya çıkan bu değişim ve dönüşüm dilbilimsel tefsir tarihi için de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur ki Zemahşerî dönemini içine alan bu döneme *farklılaşma dönemi* denilmiştir. Nitekim Zemahşerî dilbilimsel tefsirde yeni bir metot ortaya koymuş ve bizzat *Keşşâf* tefsirinde bu yöntemi uygulamalı bir şekilde gözler önüne sermiştir.

Zemahşerî'nin ortaya koyduğu bu dilbilimsel tefsir yöntemi etkisini uzun bir dönem devam ettirmiştir. Modern dönemde ise farklı etkenlerin ivmesiyle dilbilimsel tefsir yeni bir değişim sürecine girmiştir.

Neticede dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışından günümüze kadar devam eden süreçte, bu tefsir ekolü, gelişmiş, bulunduğu dönemin ihtiyaçlarına cevap verir nitelikte farklılaşmıştır. Başlangıcından günümüze dilbilimsel tefsir tarihini içine alan, değişim ve dönüşümlerin etkisiyle ortaya çıkan kırılma noktalarının göz önünde bulundurulmasıyla tespit edilen bir dönemlendirme modeli şu şekilde olmaktadır:

- Klasik Dönem
 - Teşekkül Dönemi
 - Yorumlama Dönemi
- Farklılaşma Dönemi
- Modern Dönem

Bu dönemlendirme modelinde özellikle farklılaşma ve modern dönem arasında yaklaşık sekiz asırlık bir zaman dilimi mevcuttur. Bu zaman diliminde de hiç şüphesiz dilbilimsel tefsir alanında birçok eser telif edilmiştir. Yine bu süreç içerisinde de birçok değişim ve farklılaşmanın ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak bu ihtimallerin değerlendirilmesi ve süreç içerisinde kaleme alınan eserlerin karakteristik özelliklerinin tespiti ve farklı unsurların bu dönem içerisindeki etkinliğinin belirlenmesi ayrı bir çalışma konusu olmaktadır. Bu şekilde farklılaşma dönemi ayrı bir araştırma konusu olarak incelenebilir ve tıpkı klasik dönemde olduğu gibi alt dönemlere ayrılabilir. Bu

şekilde bir inceleme farklı çalışmaların konusu olabilecek genişliğe ve derinliğe sahiptir.

Aynı şekilde modern dönem dilbilimsel tefsir sahasında meydana gelen değişimler ve bu bağlamda öne çıkan eser ve müelliflerin de daha spesifik ve ayrıntılı bir inceleme konusu olabileceğini belirtmekte fayda görüyoruz. Sunmuş olduğumuz dönemlendirme modelinde de dilbilim sahasındaki gelişmelerin, dilbilimsel tefsirin değişmesinde ve farklılaşmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu nedenle modern dönem dilbilim çalışmalarında görülen hızlı atılımların ve gelişmelerin, dilbilimsel tefsir üzerinde de etkili olması muhtemeldir. Bu bağlamda modern dilbilim verilerinin dilbilimsel tefsir yöntemi ile ilişkilendirilmesi neticesinde farklı bir metot sunulması ihtimali de mevcuttur. Veya dilbilimsel tefsir yöntemi ile modern dilbilim çalışmalarının verilerinin karşılaştırıldığı, benzerliklerin veya farklılıkların tespit edildiği bir araştırma da bu sahada faydalı sonuçların elde edilmesine katkı sağlayacaktır.

Mevzubahis araştırma konularının tamamı farklı, müstakil çalışmalar için uygundur. Ancak bu araştırmanın paralelinde genel bir tablo oluşturmak ve araştırmacılara bu anlamda bir fikir sunmak amacıyla “modern dönem öncesi ve modern dönem dilbilimsel tefsir” başlıkları açılmış ve bu başlıklar altında genel bilgiler sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, *Başlangıçtan günümüze Türklerin Kur’an tefsirine hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2012.

Abbas, F. Hasan, *İ’câzü’l-Kur’ani’l-Mecid*, Darü’l-Nefâis, Ürdün, 2016.

Abdulâla, Selim Mükerrrem, *el-Kur’ân’ü’l-Kerîm ve Eseruhu fi’d-Dirâseti’n-Nahviyye*, (2. baskı), Kuvety 1978.

Abdullah b. İbn Abbas, *Kitabu Garîbi’l-Kur’an / Abdullah b. Abbas*, (haz. Ahmet Bulut), Mektebetü’z-Zehra, Kâhire 1993.

Ahfeş, Ebü’l-Hasen el-Evsat, *Meâni’l-Kur’an*, (tahk. Huda Muhammed Karâ’), Mektebetü’l-Hancî, Kâhire, 1990.

Ahmed, Muhsin Halef, *et-Tefsîru’l-Lugavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm inde İbni’l-Cinnî*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Mustansırıyya Üniversitesi, Bağdat, 2014.

Âişe, Bintü’ş-Şâti, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’ani’l-Kerim*, (7. baskı), Dârü’l-Maârif, Kâhire trs.,

-----, *el-İ’câzü’l-Beyânü li’l-Kur’an ve Mesâilü İbnü’l-Abdurrezzak*, (3.baskı), Darü’l-Maârif, Kâhire trs.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap yayınları, İstanbul 1998.

Akdemir, Hikmet, “Belâğat İlmî ve Kur’an Tefsirindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1996, sayı: 2.

Aksan, Doğan, *Anlambilim Komuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, Ankara 1999.

-----, *Dilbilim ve Türkçe Yazıları*, Multilingual Yayınları, İstanbul 2004.

-----, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Aksan, Mustafa, Yeşim Aksan, “Metin Kavramı ve Tanımları”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 1991/2, <http://dad.boun.edu.tr/issue/29237/313014>.

Aktaş, Şerif, “Edebî Metin ve Özellikleri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 39, Erzurum 2009 Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı.

-----, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Birlik Yayınları, Ankara, 1984.

Alak, Musa, “Sarf (Tasrif) İlimi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003.

Altuntaş, Halil, “el-Vücuḥ ve'n-Nezair”, *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet Dergisi)*, 1990, C.XXVI, Sayı: 1.

Ateş, Süleyman, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1995.

Arpa, Enver, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.

Aslan, İbrahim, “Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, Sayı: 1, Ankara 2010.

Aydın, İsmail, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2012.

Aydın, Mehmet, *Dilbilim El Kitabı*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007.

Bayraktar, Nesrin, *Dil Bilimi*, Nobel Yayın ve Dağıtım, Ankara 2006.

Bayrav, Süheylâ, *Filolojinin Oluşumu*, İstanbul 1975.

-----, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual Yayınlar, İstanbul 1998.

Bedevî, Abdurrahman, “Muhammed İbn Zekeriyya”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. Şerif, M. Muhammed), (çev. Osman Bilen), İstanbul 2019, (3. baskı).

Benzer, Ahmet, “Dil Bilimi Kaynaklarında Edebî Sanatların Kullanımları” *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of*

Bereke, A. Abdullah, “Hasen et-Tirmizî”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.XV, İstanbul 1997.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü'l-Te'vil*, (5. baskı), Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2011.

Beyûmî, M. Recep, *Hutuvâtu't-Tefsiri'l-Beyânî li'l-Kur'an'ı Kerim*, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kâhire 1971.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakatü'l-Müfessirîn (Büyük Tefsir Tarihi)*, (sad. Abdülaziz Hatip), Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.

Bırışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.XL, Ankara 2011.

Boullata, Issa J. “Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular”, (çev. İbrahim H. Karşlı), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2005, C. V, sayı: 4.

Boyalık, M. Taha, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kısmen Yayınlanmış), İstanbul 2014.

-----, *Dil, Söz ve Fesahat*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.

Bulut, Ali, “Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13.

Bulut, Ali, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), Sayı: 2.

Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), (5.Baskı), Darü'l-Marife, Kâhire, trs.

Catlâvî, Hâdî, *Kadâyâ'l-luğati fî Kutubi't-Tefsir*, Daru Muhammed Aliyyu'l-Hâmî, Tunus 1998.

Cerrahoğlu, İsmail, “Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahifesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, C. XVII.

-----, “Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, C. XXXVII.

-----, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

-----, “Tefsir’de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs’dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur’an’ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, C. XXII.

-----, *Tefsir Tarihi*, (5. Baskı) Fecr Yayınları, Ankara 2010.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.

Civelek, Yakup, “VII.-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar Ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van 17-18 Mayıs 2001.

Coşkun, Menderes, *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

Cübbe, Mahmud Muhammed Sabri, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu / Ebü'l-Hasen İbn Keysân*, Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhâri, Kâhire 2013.

Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, (5. Basım), Kapı Yayınları, İstanbul 2014.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilü'l-i'câz*, (tahk. Mahmud Muhammed Şakir), yy. trs.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (tahk. Muhammed Sıddık el-Minşavî), Darü'l-Fazile, trs.

Cüveynî, Mustafa es-Savî, *Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an ve Beyani'l-İ'câzihi*, Darü'l-Maârif, Mısır, trs.,

Çelebi, Muharrem, *Kutrub Hayatı, Eserleri ve Kitab el-Azmina*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981.

Çıkar, M. Şirin, “Nahiv İlmî”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih Ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

-----, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.

Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve 'n-Nezair li Elfazi'l-Kitabillahi'l-Aziz*, (tahk. Abdülhamid Ali), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakatü'l-Müfessirün*, (tahk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Vehbiyye, Kâhire 1972.

Dayf, Şevkî, *el-Belâga Tetavvur ve Târîh*, Dârü'l-Maârif, Kâhire trs., (9. baskı).

-----, *el-Medârisü 'n-Nahviyye*, Darü'l-Mâarif, Kâhire trs.

Delice, H. İbrahim, *Türkçe Sözdizimi*, Kitapevi, İstanbul 2003.

Demir, Ramazan, “Arap Dilinde ‘Fıkhu'l-Luga’ ve ‘İlmu'l-Luga’ Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi”, *SÜİFD*, C.XIII, Sayı: 23 (2011/1), s. 183-203.

-----, “İrab Terimi ve İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-sedâ Adlı Eserinde İrab Uygulaması”, *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2011, sayı: 1.

Demirayak, K., S., Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1994.

Demiriş, Bedia, “İstanbul Üniversitesi'nde Klasik Filoloji” *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 19. Sayı, 2009/2, s. 273-283.

Devellioğlu, Ferit, “Lûgat”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2009.

Divlekci, Celalettin, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî'nin Besâir'i*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SDÜSBE, Isparta 2000.

Durmuş, İsmail, "Meânî", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.XXVII, İstanbul 2003.

-----, "Müberred", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XXXI, İstanbul 2006.

-----, "Sözlük", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XXXVII, İstanbul 2009,.

-----, "Nahiv", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XXXII, İstanbul 2006.

Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.

Durusoy, Ali, vd., "Vâv'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 2015, C. 1, Sayı 2, Güz 2015.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tuhfetü'l-Erib bima fi'l-Kur'an mine'l-Garîb*, (tahk. Semir el-Meczub), Mektebetü'l-İslamiyye, yy. 1983.

-----, *Bahru'l-Muhît*, Darü'l-Riseleti'l-İlmiyye, Beyrut, 2015.

Ebû Hilâl el-Askerî, *Furuku'l-Lügaviyye*, (tahk. Muhammed İbrahim Selim), Darü'l-İlim ve's-Sekafî, Kâhire trs.

-----, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (tahk., Muhammed Osman), Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kâhire 2007.

Ebû Muhammed, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Fevâ'id fi Müşkili'l-Kur'an*, (tahk. Rıdvân Ali en-Nedevî), Kuveyt 1967.

Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (tahk. Muhammed Fuad Sezgin), (2.baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001.

Ebû'l-Berekât, Kemâlüddîn, *Nüzhetü'l-Elbâi fî Tabakâti'l-Udebâi*, (tahk. İbrahim Sâmirâî), Mektebetü'l-Menar, Ürdün 1985.

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyel'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Mushaf Kâhire, trs.

Emre, İsmet, *Edebiyat Bilimi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012.

Ensarî, Ahmed Mekkî, *Ebû Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhu fî'n-Nahv ve'l-Lüga*, Kâhire 1964.

Farabi, Ebu Nasr, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), MEB yayınları, İstanbul 1990.

Fârisî, Ebû Ali, *El-Eğfal ve Hüve el-Mesailü'l-Musalaha min Kitabi (Meani'l-Kur'an ve İ'rabihi)*, (tahk. Abdullah b. Ömer el-Hâc İbrâhim), el-Mecmaü's-Sekafî, yy. 2003.

-----, *el-Huccetü'l-li'l-Kurrâi's-Seba'*, (tahk. Bedrettin Kahvecî, B. Cüveycâtî), Dımaşk 1984.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyad, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an ve Meânihi*, (tahk. Muhammed b. İdris eş-Şa'bani), Darü's-Sahabe li't-Türas, 2006.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *Kamûsü'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2008.

-----, *el-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüga*, (tahk. Muhammed el-Mısrî), Darü's-Saadettin, Dımaşk 2000.

Gezgin, Ali Galip, "Hz. Peygamber'in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri", *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler)*, 2006.

Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012.

Goody, Jack, *The Theft of History (Tarih Hırsızlığı)*, (çev. G. Ç. Güven), İstanbul 2012.

Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, (2. baskı), İstanbul 1998.

Güler, Aliye, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2015.

Güler, İsmail, “Takdim”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih Ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Gündüzöz, Soner, “Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Güney, Fikri, “Ebû Cafer en-Nehhâs, Hayatı Eserleri ve *Me’ani’l-Kur’an*’ı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, C. IV, sayı: 7.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Beyan”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.VI, İstanbul 1992.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İnâyetü’l-Kâdî ve Kifâyetü’r-Râzî (Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Beyzâvî)*, Beyrut, 2008.

Hâkim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh, *Tahsilü Nezâiri’l-Kur’an*, (tahk. Hüsnî Nasr Zeydan), 1969.

Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, (tahk. Abdülhamid Hendâvî), Darü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 2003.

Hamevî, Yâkut b Abdullah, *Mu‘cemü’l-Üdebâ’*, (tahk. İhsan Abbas), Darü’l-Ğarbi’l-İslam, Beyrut 1993.

Hançerlioğlu, Orhan, “Filoloji”, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008.

Hafîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, (tahk. Beşşar Avvâd Ma‘ruf), Darü’l-Garbi’l-İslami, Beyrut 2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Maârif, Kâhire, 2015, (8. baskı), (Selâsü Resâil'in içinde).

Hemedânî, Ebû Yûsuf Müntecebüddîn, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, (tahk. Muhammed Nizamettin Ferid), Dârü'z-Zaman, Medine 2006.

Hengirmen, Mehmet, *Türkçe Dilbilgisi*, Engin yayınevi, Ankara 1998

Herevi, Ebu Ubeyde Ahmed b. Muhammed, *el-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, (2. baskı), (tahk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Mektebetü Nizâr, Mekke, 2007.

Hirî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Abdullah ed-Dâir, *Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerim*, (tahk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Dârü's-Sekâfe, Dımaşk 1996.

Huber, Emel, *Dilbilime Giriş*, Multilingual Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 130.

Hûlî, Emîn, "Tefsir", *Mucezu Dâiretu'l-Maâri fi'l-İslamiyye*, Merkezi'l-Şârika, 1998.

-----, *Menâhicu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belağa ve't-Tefsir ve'l-Edeb*, Dârü'l-Marife, Kâhire 1961.

Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Konya 1997.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-tarih, Beyrut trs.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (tahk. Abdullah Dervîşî), Dımaşk 2004.

İbn Hallikân, Ebû Abbas, *Vefeyât* (tahk. İhsan Abbas), Beyrut 1968.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârîb*, (6. Baskı) Darü'l-Fikir, Dımaşk 1985.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, (tahk. Seyyid Abbas Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

----, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (tahk. Sa'd b. Necdet Ömer), Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Dımaşk 2014.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2013.

İbn Mutarrif, Ebû Abdullah Kinânî, *el-Kurtayn ev Kitâbey Müşkili'l-Kur'an ve Garîbih li'bn Kuteybe*, Dâru'l-Marife, Beyrut, trs.

İbn Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahyâ, *Garibü'l-Kur'an ve Tefsiruh*, (tahk. Abdürrezzâk Hüseyin), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, (tahk. İbrahim Ramazan), Darü'l-Marife, Beyrut 1997.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Şahire*, el-Müessesetü'l-Mısıryye, Mısır trs.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ, *Şerhu'l-Mufassal*, (tahk. Emîl Bedî' Yakûb), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Ebü'l-Ferec, *Nüzhetü A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezair*, (tahk. Muhammed Abdulkerim er-Radi), Müessesetü'r-Risale, (3. baskı), Beyrut 1987.

İbnü'l-Kıfî, Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvvât alâ İnbahu'n-Nuhhât*, el-Mektebetü'l-Asrıyye, Beyrut 1424.

J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (çev. Halilrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara 1993.

Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, (çev. Ali Berktaş), (2. Baskı), İstanbul, 2015

Jenselius, A. R., (2012), "Disciplinarity: intra, cross, multi, inter, trans" <http://www.arj.no/2012/03/12/disciplinarity-2/>, (6/01/2018).

Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, (tahk. Muhammed Hıdır Nabha), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Kafes, Mahmut, “Fıkhu'l-luga ve İlmü'l-luga Terimlerinin Anlamları”, *SÜEFD*, Konya Yıl: 2011, Sayı: 26.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (tahk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1998.

Karaağaç, Günay, *Anlam (Anlam Bilimi ve İletişim)*, Kesit Yayınları, İstanbul 2013.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

----, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009.

----, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, (ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak), Otto Yayıncılık, Ankara 2013.

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rıfat Bilge), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014.

Kattân, Mennâ', *Mebâhisü fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, trs.

Kaya, M. Cüneyt, “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2017, (4. basım), s. 43-74.

Kaya, Mustafa, “Modern Arap Dilbilim Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2008, C. XII, sayı: 36.

Kaya, Süleyman, *Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Kayagil, Süleyman Mahmut, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân'ı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Arap Dili ve Belâgatı, Konya 2013.

Kayapınar, Durmuş Ali, “Me’âni’l-Kur’ân Literatürü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 5.

Kerimoğlu, Caner, *Genel Dilbilime Giriş*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2014.

Kılıç, Mustafa, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, İFAV yayınları, İstanbul 2015.

Kılıç, Veysel, *Anlambilime Giriş (Temel Kavramlar)*, Papatya Yayıncılık, İstanbul 2009.

Kıran, Z. ve A. (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2006.

Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, trs.

Kızıklı, Zafer, “Arapçada Dil Bilimlerinin Tarihsel ve Kavramsal Temelleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 30 (Kış 2007).

Kisaî, Ebü'l-Hasan, *Meâni'l-Kur'an*, (haz., İsa Şehhate İsa, Daru Kuba, Kâhire 1998.

Kitapçı, Zekeriya, *Türklerin Arap Edebiyatına Hizmetleri*, (2. baskı), Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2012.

Koçak, İnci, “Ahfeş el-Evsat” *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. I, İstanbul 1988.

Komisyon “Lügat” Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu Yayınları*, Ankara 1988,C. II.

Komisyon, “Filoloji”, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü (Sosyal Bilimler)*, TÜBA Yayınları Ankara 2011.

Komisyon, “Lugat” ve Lugavî” *Temel Türkçe Sözlük, (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmus-i Türkî)*, İstanbul 1986.

Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1992.

Kurtubî, Ebû Abdillâh, *Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Darü’l-Riseleti’l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Lüleci, Murat, *Yeni Bir Disiplin Olarak Metin Dilbilim ve Türk Edebiyatına Metin Dilbilimsel Bir Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

Lyons, John, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, (çev. Ahmet Kocaman), TDK Yayınları, Ankara 1983.

Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1998.

Mekkî b. Ebi Talib, *el-Umde fi Garîbi’l-Kur’ân*, (tahk. Yusuf Abdurrahman Mar’aşli), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1981.

-----, *Müşkilü’l-İ‘râbi’l-Kur’an*, (tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin), (2. Baskı), Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1984.

-----, *Tefsirü’l-Müşekkeli min Garîbi’l-Kur’ân*, (tahk. Ali Hüseyin Bevvab), Mektebetü’l-Maârif, Riyad, 1985.

-----, *Tefsirü’l-Müşkil min Garibi’l-Kur’âni’l-Azim ale’l-İcaz ve’l-Ihtisar*, (tahk. Huda et-Tevîl Mar’aşli), Dârü’n-Nuri’l-İslâmî, Beyrut, 1988.

Mennaî, Tahir, *Garibü’l-Kur’an li İbn Abbas: Dirase İctimaiyye Lugaviyye*, Merkezü’n-Neşri’l-Cami, 2010.

Mertoğlu, M. Suat, “Vücûh ve Nezâir”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. IVIII, Ankara 2013.

Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhëtü 'l-Kulûb fî Tefsîrî Garîbi 'l-Kur'âni 'l-Azîz* (tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Dârü'l-Maarif, Beyrut, 2013.

Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu Garîbi 'l-Kur'an (Müstahricen min Sahihi 'l-Buhari)*, Darü'l-Ma'rif, (2.baskı), Beyrut, trs.

Muhtar, Muhammed Veled Ebbâh, *Tarihü'n-Nahvi 'l-Arabi fî'l-Meşriki ve 'l-Mağribi*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

Muhammed Yunus Ali, *Medhalu ilâ 'l-Lisâniyât*, Darü'l-Kitabi'l-Cedidi'l-Müttahide, Beyrut 2004.

Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2006 Tefsir Tarihi, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve 'n-Nezair fî 'l-Kur'ani 'l-Kerim*, (tahk. Abdullah Mahmûd Şehhate) el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1994.

Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fî Târihi 'l-Belâga*, Dârü'l-Fikir, trs.

Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed, *Me'ttefeka Lafzuhû ve 'htelege Ma'nâhu mine 'l-Kur'âni 'l-Mecîd*, (tahk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd), Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1989.

Mücâşiî, Ebû'l-Hasen Alî b. Faddâl, *en-Nüket fî 'l-Kur'ani 'l-Kerim*, (tahk. Mustafa Altundağ), İstanbul 1994.

Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru 'l-Lugavî Li 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, (3. Baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad h.1432.

Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü 'l-Kur'an*, (tahk. Seyh Halid el-Ali), (2.Baskı), Darü'l-Marife, Beyrut, 2008.

-----, *Meani 'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ali es-Sâbunî), Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ', Mekke 1989.

Nîsâbûrî, Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr, *Vücûhü'l-Kur'an*, (tahk. Necef Arşî), 2000.

Nîsâbûrî, Ebû'l-Kâsım, *Îcâzü'l-Beyân an Me'âni'l-Kur'an*, (tahk. Hanif b. Hasan el-Kasımî), Darü Garbi'l-İslami, Beyrut h.1415.

-----, *Vadahu'l-Burhân fi müşkilâti'l-Kur'an*, (tahk. Safvan Adnan Dâvûdî), Beyrut, 1990.

Oraliş, Meral, Özil, Şeyda; “Metin dilbilimsel Yaklaşımla Yazınsal Bir Metni Çözümleme Denemesi”, *Dilbilim Araştırmaları*, Hitit Yayınları, Ankara.

Özçelik, İbrahim, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Nobel Yayın, Ankara, 2011.

Özdemir, Sevim, “Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”, *Şarkiyat Mecmuası*, 2015, sayı: 27.

Özek, Ali, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, Ensar/İSAV Yayınları, İstanbul 2006.

Özler, Mevlüt, “Kelam Tarihi”, *Kelam El Kitabı*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Pierre Guiraud, *La Sêmantique (Anlambilim)*, (çev. Vardar, Berke), Multilingual Yayıncılık, İstanbul 1999.

Polat, F. Ahmet, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, (ed. Mehmet Akif Koç), (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

-----, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007,

Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi*, İFAV yayınları, İstanbul 2015.

Râcihî, Abduh, *et-Tatbîku's-Sarfî*, Daru'l-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 2004.

-----, *Durusu fi'l-Mezâhibi'n-Nahviyye*, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980.

- , *Fıkhü'l-Luga fi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut trs.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (4. baskı), (tahk. Safvan Adnan Dâvûdî), ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 2009.
- Râfi, Mustafa Sadık, *İ'câzü'l-Kur'an ve Belâgatü'n-Nebeviyye*, (8.baskı), Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 2005.
- Rufeyda, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir*, (3. baskı), Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990.
- Rumî, Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman, *İtticâhâtu't-Tefsir fi'l-Karni'l-Rabii'l-Aşar*, 1986.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, (8. baskı), (tahk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglûl Selâm), Dâru'l-Maârif, Kâhire 2015, (*Selese Resâil fi İ'câzü'l-Kur'an*'in içinde).
- Seâlibî, Ebû Mansur, *el-Eşbah ve'n-Nezair fi'l-Elfazi'l-Kur'âniyye elleti Terâdefet Mebânihâ ve Tenevveat Meâniha*, (tahk. Muhammed el-Mısri), Dımaşk, 1984.
- Sâmarrâî, Fâdıl Salih, *Ala Târiki't-Tefsiri'l-Beyanî*, Neşru'l-İlmi Câmîatü's-Şârîka, 2002.
- Sâmarrâî, Fazıl Hasan, *ed-Dirâsetü'n-Nahviyye ve Lugaviyye inde'z-Zemahşerî*, Bağdat, 1971.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual Yayınlar, İstanbul 2001.
- Sekkâkî, Ebû Yakub, *Miftâhu'l-Ulûm* (tahk. Naîm Zerzûr), (2. baskı), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Serinsu, A. Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2012.

Seyyid Tılıb, Abdülhamid, *Garibü'l-Kur'an: Ricaluhu ve Menahicuhu min İbn Abbas İla Ebî Hayyan*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1986.

Sezgin, Fuad, *Tarihu'l-Türâsi'l-Arabî*, (çev. Arafe Mustafa), Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1988.

Sibeveyhî, *el-Kitap*, (2. baskı), (tahk. İ. Bedi' Yakup), Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2009.

Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz, *Garibü'l-Kur'an ala Hurufi'l-Mu'cem*, (tahk. Ahmed Abdülkadir Salâhiye), Daru Talas, Dımaşk 1993.

-----, *Nüzhetü'l-Kulüb*, (tahk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), yy. 2013.

Sîrâfî, Ebû Said, *Ahbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, (tahk. Taha Muhammaed ez-Zeyna, M. A. Hafâci), Kâhire 1374/1955.

Subhî Sâlih, *Dirasât fî Fikhi'l-Luga*, Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2004.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979.

-----, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tahk. Mustafa Dayb el-Buğâ), (2.baskı), Dâru İbni Kesîr, Beyrut 2006.

-----, *Müzhir fî Ulûmi'l-Lugati ve Envâ'ihâ*, (tahk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Bek vd.), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1987.

-----, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, (tahk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Vehbiyye, Kâhire 1976.

Sümertaş, Burhan, *İlk Alfebetik Kur'an Sözlüğü -Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî: Garibü'l-Kur'an-*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2014.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, (tahk. Abdullah Dırâz vd.), Evkâfü'l-Suudiyye, 1975.

Şimşek, Mehmet Ali, “Arap Dilinde İrabin Yeri, Anlatım Ve Anlamadaki Rolü” *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, C. VI, sayı: 22.

Taftâzânî, Sadettin, *Muhtasarü'l-Sa'd Şerhu Telhisü'l-Kitabi Miftâhi'l-Ulûm*, (tahk. Abdulhamid el-Hendâvî), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2013.

Taşdelen, Hasan, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Teber, Hatice, “Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 2014.

Tekin, Abdülkadir, “Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, C.VI, sayı: 10.

Toklu, M. Osman, *Dilbilime Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki Ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Uçan, Hilmi, *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, (tahk. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut, 1976.

Uzun, Mustafa, “Meânî”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XXVIII, Ankara 2003.

Uzun, Nihat, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Üçer, H. İbrahim, <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>, 12.7.18.

- Üçok, Necip, *Genel Fonetik*, Multilingual Yayınlar, İstanbul 2007.
- Vâfi, Ali Abdulvâhid, *İlmu 'l-luga*, Dâru'n- Nahdati'l-Mısır, Kâhire 2004.
- Vardar, Berke, “Betikbilim”, *Başlıca Dilbilim Terimleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1978.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, TDK Yayınları, Ankara 1982.
- Yahyâ b. Sellam, Ebû Zekeriyâ, *et-Tesârif Tefsirü'l-Kur'ân mimma İštebehet Esmauh ve Tasarrefet Meânih*, (tahk. Hind Şelebi), eş-Şeriketü't-Tunisiyye, Tunus, 1980.
- Yasin Şerifoğlu, “Türkiye Türkçesinde İsimleri Sıfat Yapan Eklerin Durumları Üzerine Bir İnceleme Ve Yeni Bir Terim Önerisi”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2015 Yıl: 3, Sayı:6.
- Yavuz, Mehmet, “İbn Cinnî”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XIX, İstanbul, 1999.
- Yerkazan, Hasan, “Zemahşeri'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:8 (2017),
- Yıldırım, Abdullah, “Vaz' İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Zavalsız, Halit, “Kur'ân İlimlerinden el-Vücûh ve'n-Nazâir”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2015, C.IV, sayı: 4.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs*, Dârü'l-Sâdır, Beyrut 2011.
- Zeccâc, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, (tahk. Ahmet Fethi Abdurrahman), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîrû ve'l-Müfessîrûn*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire 2005.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım, *Nüketü'l-A'râp fî Ğarîbi'l-İ'râp fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, (tahk. Muhammed Ebû'l-Futûh Şerif), Darü'l-Mea'rif, Kâhire, trs., s. 66-68.

----, *el-Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (tahk. Muhammed Abdü's-Selâm Şâhin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menâhîlu'l-İrfân fî Uhumi'Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005.

Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kâhire 2006.

Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, (15. Baskı), Beyrut, 2002.

Zübeydî, Ebûbekr, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, trs.